Judas Iſchariot

oder

das Böſe in Verhältniß zum Guten

betrachtet von

Carl Daub,

Großherzoglich Badiſchem Geh. Kirchenrath, Doctor und öffentl.
ordentl. Profeſſor der Theologie an der Univerſität zu Heidelberg.

Erſtes Heft.

> Die Titanen ſind die Folie des Polytheiſmus, ſo wie man als Folie des Monotheiſmus den Satan betrachten kann; doch iſt dieſer ſo wie der einzige Gott, dem er entgegenſteht, keine poetiſche Figur.
>
> Göthe.

Heidelberg,
bey Mohr und Winter.
1816.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Die in dieſen Heften, deren drey ſeyn werden, über das Verhältniß des Böſen zum Guten angeſtellte Betrachtung war zur Einleitung in ein Buch beſtimmt, welches vom Urſprung des Böſen, ingleichen von der Sünde, deren Grunde, Arten und Folgen handeln ſollte; allein obſchon das genannte Verhältniß ihr Hauptgegenſtand blieb, ſo eignet ſie ſich doch, weil daſſelbe dem Betrachtenden von immer mehreren Seiten, und immer deutlicher unter die Augen rückte, nicht ferner zu einer Einleitung, ſondern macht Anſpruch darauf, ein Ganzes für ſich ſelbſt zu ſeyn. Von ihr, als ſolchem, erſcheint in vorliegendem Heft der erſte Theil — Verſuchsweiſe, — weil ich zwar glaube: ihr Gegenſtand verdiene, beſonders bey dem gegenwärtigen Zuſtande der Theologie, neuerdings wieder die größte Aufmerkſamkeit und die ſchärfſte Prüfung, aber nicht weiß: ob jetzt ſchon die Zeit für dieſe Aufmerkſamkeit und Prüfung gekommen ſey, und noch weniger wiſſen kann: ob, etliche geſtrenge Recenſenten und einige Freunde ausgenommen, irgend ſonſt jemand von meiner Betrachtung gedachten Gegenſtandes Notiz nehmen werde. Denn vielleicht ſind die bibliſch-*kritiſchen*, bibliſch-*philologiſchen* und Dogmen*hiſtoriſchen* Unterſuchungen, mit welchen ſich die forſchenden Schriftgelehrten, ſeit es von der *Kantiſchen* Philoſophie im Gebiet der Theologie einigermaßen ſtille geworden, von neuem auf das lebhafteſte beſchäftigen, noch lange nicht geendigt, und muß nach dem Spruch: gut Ding will Weile haben, die Zeit für eine gemeinſame Theilnahme an *theologiſchen* Unterſuchungen erſt noch abgewartet werden; vielleicht auch iſt ſie bereits da, nur aber nicht für die Theilnahme an einer Betrachtungs- und Unterſuchungsweiſe, die, wie die meinige, ſtatt von einem theologiſchen Publikum für theologiſch gehalten zu werden, bey ſelbigem, ſey's durch oder ohne mein Verſchulden, in dem Rufe ſteht, naturphiloſophiſch, auch neuplatoniſch, überdem ſcholaſtiſch, auch unbibliſch, ingleichen ſchlecht exegetiſch, auch inkonſequent, beſonders aber nicht chriſtlich zu ſeyn, und bey der mir obenein Vernachläſſigung ſogar des Ethiſchen in der Religion vorgeworfen wird.

Das iſt nun wohl viel und vielerley auf einmal, und ſchon ein einziges epitheton ornans dieſer Art ſcheint hinreichend, um dem, an welchem es, nach der Regel: — semper aliquid haeret, hängen geblieben, die Hoffnung, daß ſein Buch geleſen werde, dem chriſtlichen Leſer aber, beſonders wenn er Bibelfeſt, ein geſchmackvoller Exeget und, wo nicht ein moraliſcher, wenigſtens ein moraliſirender Menſch iſt, die Luſt, daß er es leſe, zu benehmen. Dennoch trieb und grünte in mir ſothane Hoffnung, ſey's aus der bekannten Schriftſteller-Eitelkeit oder aus irgend einer andern Wurzel, freudig fort, bis ich ein Wort des Herrn Konſiſtorialraths Plank über meine theologiſchen Beſtrebungen zu vernehmen bekam, da wollte ſie faſt welk werden und verwittern. Daſſelbe ſteht gedruckt in des Herrn Doctor's Grundriß der theologiſchen Encyclopädie Göttingen 1813 und lautet S. 262 ſo:

„Mit dem Hiſtoriſch-Poſitiven des Chriſtenthums können dieſe Theologen“ (die der neueſten theologiſchen Schule, wie ſie S. 260 bezeichnet werden) am leichteſten zurecht kommen, denn ſie finden entweder, daß es auch ganz klar in ihrer Philoſophie liegt, wie z. B. unſere chriſtliche Dreyeinigkeits-Lehre, oder daß es nichts als ſymboliſcher Ausdruck und ſymboliſche Darſtellung ihrer eignen, einzig- und nothwendig-wahren Anſichten iſt. Dabey dürfen ſie dann weiter nichts vorausſetzen, als daß auch Jeſus und die Verfaſſer unſerer heiligen Schriften nur die Abſicht gehabt hätten, die Lehren jener Philoſophie ſymboliſch darin darzulegen, und wie kann man ſich wegen dieſer Vorausſetzung bedenken, ſobald man einmal recht feſt überzeugt iſt, daß ihre Lehren und Wahrheiten die einzigen möglich und denkbar wahren ſind. Ein förmlicher Verſuch, das Ganze der chriſtlichen Religions-Wiſſenſchaft aus den Principien der Natur-Philoſophie zu konſtruiren, iſt jedoch bis jetzt nur von einem Paar unſrer Theologen — angeſtellt worden."

Als dieſes Paar werden dann in einer Note S. 263 genannt: „Daub — Theologumena. Heidelb. 1806, und C. A. H. Cludius — Grundriß der allgemeinen Religions-Lehre Leipz. 1808."

Jede Wiſſenſchaft iſt Menſchenwerk; und wenn der Verſuch, irgend eine (ihr Gegenſtand ſey die chriſtliche Religion, oder was man ſonſt will) aus den

Principien irgend einer Philoſophie, die ja auch nur Menſchenwerk iſt, zu konſtruiren gemacht worden, ſo kann, falls er mißlungen iſt, nur das, daß er mißlungen ſey, — und nur von denen, welche dieſe Philoſophie gründlich ſtudirt, und ihre Principien wohl durchdacht haben, nimmermehr auch das, daß er gemacht worden, mit Recht und übrigens, wie's eben beliebt, väterlich milde oder richterlich ſtrenge, ernſtlich oder ſpöttiſch, hinten herum oder gerade heraus getadelt werden. Aber freilich jene Philoſophie, aus deren Principien die chriſtliche Religions-Wiſſenſchaft zu konſtruiren, ich den Verſuch gemacht haben ſoll, iſt die Schellingſche Natur-Philoſophie, die beym Publikum ſchon lange übel angeſchrieben ſteht, und der ihn mißbilligt, iſt Herr Plank, ein Mann, den die Zeitgenoſſen nicht erſt ſeit geſtern, ſeiner außerordentlichen Gelehrſamkeit wegen, von Rechtswegen bewundern, und den ſie, wie einſt den berühmten Beda die ſeinigen, vorzugsweiſe den Ehrwürdigen nennen. Und freilich muß ich geſtehen, nicht nur die naturwiſſenſchaftlichen, ſondern auch die übrigen Schriften Schelling's, eines Philoſophen, der über mein Lob erhaben iſt, und deſſen Verdienſte um Wiſſenſchaft und Kunſt den Tadel und Unglimpf ſeiner

Gegner überdauern werden, fleißig ſtudirt zu haben und dieſem Studium ſehr Vieles, beſonders auch das zu verdanken, daß ich über die Kantiſche Philoſophie in dem Theile, worin ihr Urheber, nach einem Ausdruck Mendelſohns, der Alles zermalmende zu ſeyn ſchien, hinaus kommen, und wiederum zum Hiſtoriſch-Poſitiven des Chriſtenthums gelangen konnte. Sie hat, obzwar nicht die chriſtliche Religion, doch alles Poſitive in und an ihr, ihre göttlichen Offenbarungen, Wunder, Weisſagungen u. ſ. w. mit ganz andern Gründen, und in ganz andrer Art beſtritten, als jede andre Philoſophie oder Unphiloſophie vor ihr, und an ihr haben wir den einzigen, gründlich und durchaus konſequent gegen den Supernaturalismus durchgeführten Rationalismus. Wie wäre es daher wohl möglich, daß einer, wenn er auch nur von Hörenſagen dieſe Erzfeindin des poſitiven Chriſtenthums kennt, ſich einer Apologie deſſelben, geſchweige der chriſtlichen Theologie ſelber, aufrichtig, unpartheiiſch und allen Ernſtes befleißige, ohne ſie genau und auf's Beſtimmteſte zu kennen? Fromme Chriſten, die ohne dieſe Kenntniß ſind, ſogar fromme Pfarrherren, die in ihrem Glauben an eine göttliche Offenbarung nie erſchüttert noch irre gemacht worden, kann es nach wie vor — aber Theologen, welche gründliche, tüchtige, Wahrheitliebende Forſcher wären, kann es nicht geben, wenn ſie von Kant gehört, aber von den Reſultaten ſeiner Philoſophie nur hiſtoriſch (wenn gleich aufs Vollſtändigſte) Notiz genommen, und die Unterſuchungen, die zu dieſen Reſultaten führten, ſelbſt anzuſtellen unterlaſſen haben. Sind hingegen von irgend Einem dieſe Unterſuchungen wirklich angeſtellt, hat er, nach Kant's Vorgang und Beyſpiel, das menſchliche Erkenntniß- und Begehrungs-Vermögen gründlich erforſcht, und die Grenzen des erſten zu erkennen verſucht; ſo iſt unbegreiflich, wie ein ſolcher, deſſen ſich hiermit der Geiſt des kritiſchen Rationalismus, oder kritiſch-transcendentalen Idealismus nothwendigerweiſe bemächtiget hat, hoffen könne, von ihm wieder los zu kommen, ohne gegen ihn die Principien einer andern Philoſophie aufzubieten, die durch Männer, wie Schelling, Hegel, Steffens, Baader, Schubert, denen, welche ſehen wollen, beſtimmt und klar zeigt, daß dieſes Geiſtes Schranken weder die Grenzen des Seyns, noch die des Wiſſens ſind. Das Berufen auf die Bibel und auf das Hiſtoriſch-Poſitive des Chriſtenthums, die Erklärung der Bibel nach irgend einer beliebten Hermeneutik, und das Studium alt- oder neutheologiſcher Werke, verfaßt von einem Melanchthon oder Calvin, von einem Plank, Reinhardt oder Storr, hilſt und verfängt nichts gegen ihn, der euch, in Sachen des Wiſſens, des Glaubens und Thuns, immer an eure Vernunſt und an deren Autonomie, als an die letzte und höchſte Inſtanz verweiſt.

Wenn ich nun nach dieſem Geſtändniß, und bekennend, durch die Kantiſche Lehre einſtens zwar zu der Meinung, als müſſe die menſchliche Vernunft, wie ſie das Inſtrument des Erkennens iſt, ſo auch für das Princip aller Erkenntniſſe anerkannt, — und als müſſe aus ihr insbeſondere die Wiſſenſchaft von der Religion, ja die Religion ſelbſt deducirt werden, verleitet worden zu ſeyn, gleichwohl erkläre, bald nachher, zuerſt durch Schellings und Hegels frühere Schriften, Veranlaſſung zum Zweifel an der Richtigkeit dieſer Meinung erhalten, — und ſpäterhin mich ganz von ihr befreiet zu haben; wer wird mir glauben, wenn er die oben angeführten Worte eines Plank geleſen, — und mit ihnen mein, Theologumena betiteltes Buch, das faſt auf jeder Seite an Schellingſche Philoſopheme und Ausdrücke erinnert, und ſo die Wahrheit dieſer Worte zu beſtätigen ſcheint, etwa verglichen hat? Dennoch iſt es nicht anders: verſucht habe ich wohl, aus den Principien der Kantiſchen Philoſophie, als dieſelbe über mich, wie über andre, Gewalt hatte, die ethiſchen und dogmatiſchen Lehren des Chriſtenthums abzuleiten, überzeugt, wie noch jetzt, daß wenn der Supernaturalismus aufgegeben werden müſſe, der Rationalismus nur als Kriticismus Subſiſtenz und Konſequenz haben könne; aber dieſe, mit Vorbedacht gemachten, groſentheils ungedruckt gebliebenen Verſuche ſind gar bald, und einer derſelben, angeſtellt in meinem 1801 erſchienenen Lehrbuch der Katechetik, faſt zu der nemlichen Zeit, wo die meiſten Recenſenten über dieſes Buch ein günſtiges Urtheil fällten, von mir ſelber nicht nur für unzulänglich, ſondern auch für ganz mißlungen anerkannt und verworfen worden; nachher wieder aus den Principien einer andern, namentlich der Natur-Philoſophie die Religions-Wiſſenſchaft konſtruiren gewollt, — und eine ſolche Konſtruction wirklich verſucht zu haben, deſſen bin ich mir durchaus nicht bewußt, und kann ich mich, bey dem beſten Willen, der Plankſchen Angabe Glauben beyzumeſſen, nicht erinnern.

Noch weniger iſt es mir jemals eingefallen, das Hiſtoriſch-Poſitive des Chriſtenthums in irgend einer Philoſophie, ob es etwa, klar oder dunkel, darin liege, ſuchen zu wollen, und am allerwenigſten, anzunehmen, daß es nichts als ſymboliſcher Ausdruck und ſymboliſche Darſtellung meiner eignen Anſichten ſey, und gar dieſe, oder überhaupt die Anſichten irgend eines Menſchen, er heiße Luther oder Plank, Ariſtoteles oder Kant, Plato, Spinoza oder Schelling, für die einzig- und nothwendig-wahren zu halten. Allerdings aber habe ich immer vorausgeſetzt, daß es, wie in der Mathematik und Logik, ſo auch in der chriſtlichen Ethik und Dogmatik, mit Herrn Plank zu reden, einzige möglich- und denkbar-wahre Lehren und Wahrheiten gebe; ſie einzeln und in ihrem innern Zuſammenhange zu verſtehen, und als Lehrer der Theologie, meinen Zuhörern verſtändlich zu machen, habe ich ſtets geſtrebt; auch iſt, ſeit die Einſeitigkeit der kritiſchen Philoſophie von mir erkannt, — und eine Möglichkeit, das hiſtoriſche und poſitive Chriſtenthum in ſeinem Princip zu erkennen, geſehen worden, mein Beſtreben darauf gegangen, von dem Grunde des Glaubens an Gott, an Gottes Sohn und Gottes

Geiſt ein in dieſem Grunde ſelber feſt ſtehendes, vollſtändiges und deutliches Erkenntniß zu erlangen; denn nur mittelſt ſolch' einer Erkenntniß ſteht einerſeits zu verhindern, daß der Glaube an die Bibel, als Gottes-Wort, durch eine Kritik entweder der Vernunft, oder der Bibel ſelbſt und ihrer ſogenannten Beweisſtellen, erſchüttert und endlich gar zerſtört, — und nur mittelſt eben derſelben iſt es andrerſeits möglich, daß der Glaube an die bibliſchen Lehren als Glaube an das einzig nothwendig Wahre, und beſonders als der gewußt werde, in welchem allein der Menſch vernünftig zu leben, mit Vernunft muthig zu leiden, und mit unwandelbarer Zuverſicht heiter und froh zu ſterben vermag.

Herr Plank in ſeinem Wort des Friedens an die katholiſche Kirche. Götting. 1809, den Fall ſetzend S. 95, daß es einer verfolgenden Gewalt gelinge, die Gewiſſens-Freiheit zu unterdrücken, nimmt an: „Es würde ihr blos deswegen gelingen, weil das jetzige Geſchlecht theils keinen Muth mehr hat, für ſeine Ueberzeugung zu ſterben, theils keine Ueberzeugung mehr hat, für die es ſterben könnte, aber das neue Geſchlecht, das unter ihrem Druck aufwüchſe, ja wohl ſelbſt noch ein

Theil des alten, würde zuverläſſig durch den Druck ſelbſt den einen und die andere wieder erlangen, und zu den tauſend alten Erfahrungen der Weltgeſchichte, welche ſchon die Unbezwingbarkeit des Menſchen-Geiſtes durch Gewalt erprobt, und eben damit das höhere ſeiner Natur erwieſen haben, würde nur eine neue hinzukommen." Ich zwar zweifle freilich daran, daß das jetzige Geſchlecht, wenn daſſelbe keine Ueberzeugung mehr hat, für die es ſterben könnte, durch Verfolgung und Druck wieder zu einer ſolchen gelange, oder gar ſie erlange; allein dergleichen Erlangungs-Art zugegeben, ſoll es dann etwa warten, bis Verfolgung und Druck kommen? Keineswegs! Wenn aber nicht; werden dann hiſtoriſche, oder bibliſch-kritiſche und bibliſch-philologiſche Unterſuchungen über das Hiſtoriſch-Poſitive des Chriſtenthums, wie tiefgelehrt, wie umfaſſend und genau ſie immerhin angeſtellt ſeyn mögen, zu einer Ueberzeugung, für die man, nicht etwa fanatiſcher- ſondern vernünftigerweiſe und frohen Muthes ſterben könne, zurückzuführen vermögen? Nimmermehr! Soll aber der, dem ſolche Ueberzeugung mangelt, und der, wenn er z. B. am Oſterfeſt den Freuden- und Lob-Geſang der Chriſten vernimmt, mit Fauſt klagt:

„Die Botſchaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der
Glaube,“

ſtatt nach ihr zu ſtreben, lieber an ihrer Möglichkeit zweifeln, und ſtatt Muth zu faſſen, lieber an ſich und ſeinem Geſchlecht verzweifeln? Mit nichten! Nun ſo werden ja wohl diejenigen Zeitgenoſſen, die der Ueberzeugung ihrer Vorfahren (der Apoſtel im erſten, der Reformatoren im ſechszehnten Jahrhundert) auf den Grund zu ſehen, und den Glauben derſelben nicht etwa in irgend einer Phraſe, noch in irgend einer Erzählung und Begebenheit, überhaupt nicht in einem örtlichen und zeitlichen, ſondern in ſeinem geiſtigen und ewigen Grunde, ſey's mittelſt welcher Philoſophie es wolle, zu erkennen ſtreben, darob keineswegs zu tadeln ſeyn, und wird es für ſie ſchon in ſolchem Streben, geſetzt ſie könnten ſich einbilden, ihre eignen einzig und nothwendig-wahren Anſichten zu haben, eine von dergleichen Einbildung unabhängige Wahrheit geben, für die zu ſterben, ſie wirklich den Muth haben.

Am weiteſten endlich bin ich von der Verkehrtheit, die in Anſehung der chriſtlichen Religion und deſſen, von welchem ſie den Namen trägt, mehr noch als Verkehrtheit, die Verruchtheit ſelber, ſeyn würde entfernt geblieben, vorauszuſetzen, daß auch Jeſus und die Verfaſſer unſrer heiligen Schriften die Abſicht, und gar nur die Abſicht gehabt hatten, die Lehren irgend einer und insbeſondre der Natur-Philoſophie ſymboliſch darzulegen. Faſt jedes Blatt meines, von Herrn Plank genannten Buchs enthält beſtimmte, einer ſolchen Vorausſetzung geradezu entgegen geſetzte Angaben; auch wird ihr in der, von mir 1810 herausgegebenen, die 14 erſten §§ jenes Buchs erklärenden, Einleitung in die chriſtliche Dogmatik, z. B. S. 207—209, 283—293, 315, 320—324 offenbar widerſprochen; allein wer möchte wohl, wenn er ein Urtheil des berühmten und hochgefeierten Mannes über eine meiner Schriften geleſen hat, da es ſo nachtheilig ausgefallen iſt, dieſe ſelber noch leſen, — und gar zuſehen wollen, ob richtig und gerecht geurtheilt worden ſey? Wer wird nicht vorausſetzen, daß ein Plank keinem Menſchen Vorausſetzungen Schuld geben werde, die ihm nicht wirklich zu Schulden kommen? Muß man nicht glauben, daß wenn er, gelehrt, ſcharfſinnig, außerdem friedſam, duldſam und milde in einem Grade, wie wenige, über die Principien in einer Schrift und über das, was in ihr voraus- oder nicht vorausgeſetzt worden, urtheilt, die Schrift ſelber von ihm werde geleſen, verſtanden — und daß ſein Urtheil über ſie nur erſt nach einer gründlichen und unpartheiiſchen Prüfung werde gefällt worden ſeyn? Oder verdiente mein Buch, ſeiner Form oder ſeines Inhalts wegen, keine ſolche Prüfung durch ſolch' einen Mann, ſo hätte wenigſtens, ehe es geſagt wurde, bedacht werden ſollen, ob ich ſelber zu denen gehöre, die, ihre eignen Anſichten für die einzig- und nothwendig-wahren zu halten, verrückt genug ſind, und ſtatt die Lehre Jeſu zu der ihrigen zu machen, die ihrige zu der ſeinigen machen wollen.

Der Leſer, wenn wenigſtens dieſe Vorrede Leſer hat, erſiehet aus dem Geſagten, wie ſchwach meine Hoffnung iſt, mit einer neuen Schrift bey dem theologiſchen Publikum Eingang zu finden; verſucht ſoll es jedoch nichts deſto weniger werden, und wenn's gelingt, das gegen meine Behandlung der Theologie verbreitete Vorurtheil zu durchbrechen, ſo gedenke ich der in dieſen Heſten (von denen das zweyte zum Druck bereit liegt) angeſtellten Unterſuchung eine Schrift verwandten Inhalts folgen zu laſſen. Den geneigten Leſer aber erſuche ich, bey'm Durchleſen des gegenwärtigen, und noch mehr in den beiden folgenden Heften der Worte Melanchthons in locis theolog., wo er von der Urſache der Sünde handelt, ſich zu erinnern: Geometrica pingi et oculis subjici possunt; haec vero, de quibus hic dicimus, non ita pingi et oculis subjici possunt, sed attenta consideratione paulatim magis intelligentur.

Heidelberg im Februar 1816.

Der Verfaſſer.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

I.

Judas und Chriſtus.

Der Name, ſo dieſer Schrift vorgeſetzt worden, erinnert alle, die den Ruchloſen, der ihn führte, und das Verhältniß kennen, worin er ſtand, an ein Verbrechen, das ſeines Gleichen nicht gehabt hat, und auch nicht haben kann. Zwar werden die Dämone der Wolluſt, der Hab- Ehr- und Herrſchſucht, des Neides, der Schadenfreude und Rachſucht immer Menſchen antreffen, die ſich durch ſie verführen laſſen, Liebe mit Haß, Redlichkeit und Vertrauen mit Betrug und Liſt, treulich erwieſene Wohlthaten mit dem ſchnödeſten Undank zu erwiedern; allein jederzeit auch wird, da außer Gott niemand vollkommen iſt, dieſem Haß irgend ein Mangel des Liebenden, dieſem Betrug und dieſer Liſt irgend ein Fehler des Redlichen und Vertrauenden, und dieſem Undank irgend ein Gebrechen des Wohlthäters, wo nicht wirklich, doch ſcheinbar zur Entſchuldigung gereichen, und, indem der Eine dem Andern Gutes mit Böſem vergilt, wird immer der Andre an dem Böſen, womit er ſelbſt noch behaftet iſt, Grundes genug zu dem Urtheil finden, ſolch' eine Vergeltung gar wohl verdient zu haben; und ſo wird ſtets, in wie fern der Menſch an dem Menſchen ſich verſündigt, die Verletzung des Guten durch das Böſe (der Wohlthat durch Undank, der Liebe durch Haß) zugleich eine Beſtrafung des Böſen durch das Böſe ſeyn: im Verkehr der Sterblichen mit einander wird ſelbſt durch ihre Vergehungen eine Nemeſis, Kraft des göttlichen Willens walten, die z. B. Cäſars Undank gegen die Republik durch den Haß des, von ihm geliebten Brutus, und deſſen Haß durch den Undank ſeiner, gegen ihn zu Felde ziehenden Mitbürger rächt, und jeder Sünder, auch der größte, wird in dieſer Beziehung immer nur als ein gemeiner Verbrecher erſcheinen, deſſen Laſter, wie verſchieden ſie, der Art und Beſchaffenheit nach ſeyn mögen, doch dem Grade nach ihres Gleichen haben, oder zu aller Zeit wenigſtens haben können.

Solch ein gemeiner Verbrecher war Judas Iſchariot nicht. Wie Jeſus Chriſtus (nicht weniger der Freund, der Lehrer und Wohlthäter dieſes Jüngers, als aller übrigen) ſeines Gleichen nicht hat unter den Menſchen, ſo auch nicht er, ſein Verräther. Denn obwohl, nach chriſtlicher Vorſtellung, der erſte Menſch auch der erſte Sünder war, ſo iſt und bleibt doch unter ſeinen Nachkommen Judas der einzige, in welchem von dieſen die Sünde auf ihrem höchſten Gipfel, und das, mit ihnen geborne Böſe in ſeinem ſcheußlichſten Ausbruch erblickt wird. Treulos, lieblos und undankbar verräth er mit dem

Zeichen der Treue, Liebe und Dankbarkeit, mit einem Kuß, den Erhabenen, der, wie die Tugenden der Liebe, des Vertrauens und Wohlthuns, eben ſo alle andre auf das Lauterſte ausübte, und an welchem überall nur Vollkommenheiten zu ſehen, ſelbſt dem blödſinnigſten Auge nicht ſchwer werden konnte, Schwächen aber, und überhaupt menſchliche Gebrechen zu entdecken, (wenn Entdecken und Andichten gehörig unterſchieden bleiben) auch dem ſcharfſinnigſten Böſewicht, der ſeine Laſter mit den, an Andern erſpäheten Fehlern zu beſchönigen ſucht, unmöglich ſeyn mußte.

Nur einmal zeigte ſich in der Geſchichte unſers Geſchlechts (wie im Leben des einzeln Menſchen nur einmal, nämlich beim Uebergange aus dem Jünglings- ins Mannesalter, die Kraft, frey von der Schwäche der Jugend und des Alters erſcheint) das Gute, obgleich wie immer, angefochten von dem Böſen, doch nicht ſelber mit ihm befleckt: unempfänglich für das Böſe und unabhängig von ihm wurde der Weltheiland geboren, ohne Sünde wirkte und lebte, und ohne eigne Sünde und Schuld litt und ſtarb er. Alſo auch nur einmal konnte das, ſich aus ſich ſelber entzündende Böſe der Welt (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου) die Zeit, den Ort und das Werkzeug (die Seele des Judas) finden, worin und wodurch es in ſeiner ganzen gräßlichen Geſtalt geſchichtlich zu erſcheinen, und nicht etwa blos das für es empfängliche Gute, wie bey den Stammeltern unſers Geſchlechts, von ſich abhängig zu machen, ſondern ſogar den, die Menſchen in ihre Unabhängigkeit von ihm wieder einſetzenden, und für es unempfänglichen Sohn Gottes (τὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου) anzufechten, und den Verſuch einer Vernichtung deſſelben zu wagen vermochte. Dieſes Einmal aber war es zugleich, wo das mit ſeinem Werkzeug identificirte Böſe (Satan, der in den Judas fuhr Joh. 13. V. 27. Luc. 22. V. 3. 4. Judas, der ſich ihm ergab, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, Joh. 17, V. 12.) an dem Böſen im Guten keine Entſchuldigung haben, (denn gegen das mit dem Böſen behaftete Gute war ja der Verrath und Kampf nicht gerichtet), ſondern der göttlichen Gerechtigkeit gemäß, und damit die Menſchen in den Abgrund ihrer Verdorbenheit blicken, und zur Selbſterkenntniß und Reue gelangen möchten, Kraft des ewig Guten durch und in ſich ſelbſt verworfen und verdammt ſeyn ſollte.

Als Petrus den Herrn verläugnete, Matth. 26 V. 33. 34. 69 — 75. hatte er deſſen, ihn und alle Menſchen umfaſſende Liebe, ſein, des Lehrers, Vertrauen zu ihm, dem Schüler, und die unendliche Größe ſeiner Wohlthat noch nicht gefaßt, und verſündigte er ſich eben darum weniger an ihm, als an ſich ſelber, folglich nur an dem, mit dem Böſen behafteten Guten; denn ob zwar die Größe der Liebe, der Treue (ohne die ja überhaupt kein Vertrauen möglich iſt) und der Wohlthat ſeines Meiſters noch nicht erkennend, verkannte er doch dieſe Liebe, Treue und Wohlthat ſelber nicht, ſondern nur ſich, und verläugnete er, vom Affekt der Furcht überwältigt, indem er Chriſtum verläugnete, eigentlich nur das Gute in ſich ſelber, und deſſen Kraft. Dieſe Verläugnung, eine Sünde, fand daher an jenem ſich Verkennen und für ſich Fürchten, dem Sündhaften in ihm, ihre Entſchuldigung, und es bedurfte darum nur eines Blicks von ſeinem göttlichen Freunde, Luc. 22. V. 61. um die Reue zu erwecken, zu der aber, eben dieſer Entſchuldigung wegen, ſich die Verzweiflung nicht geſellen konnte, ſondern von welcher Petrus zugleich bewegt, über ſich ſelbſt und über das Gute in ihm ins Klare, und zum Bewußtſeyn der Kraft kam, die ihn von nun an mehr und mehr über jede Furcht erhob, ein zweytes Verkennen ſeiner ſelbſt und ein wiederholtes Verläugnen ſeines Herrn auf immer verhinderte, und womit er, endlich zur Erkenntniß der göttlichen Liebe und Wohlthat des Erlöſers gelangt, fortan bis zu ſeinem Lebensende, durch Lehre und That die Sünde in jeder Geſtalt, worin ſie ihm begegnete, anfocht, beſtritt und verfolgte, ſ. Apoſtelg. 2. V. 22. 23. 38 — 40. Kap. 3. V. 13. 14. Kap. 4. V. 10. 11. Kap. 5, V. 1 — 10. Kap. 11. V. 1 — 17. 1, Petri 2, V. 1, 11 — 24, Kap. 3. Kap. 4. V. 2 — 18. Kap. 5. V. 2 — 9.

Als der eine der beyden Verbrecher, die neben dem Heilande gekreuzigt wurden, dieſen bat, er möchte, wenn er in ſein Reich komme, ſeiner gedenken, Luk. 23, V. 42. geſellte ſich, indem er den andern mit den Worten ſtrafte: uns trifft, was wir mit unſern Thaten verdient haben,

V. 40. zur Verzweiflung in ihm die Reue, und büßte er ſeine Verbrechen zwar mit einem Selbſtmord *), allein, in Chriſto den ohne Sünde und Schuld Leidenden anerkennend, V. 41, und mit den Worten: „Herr, gedenke meiner,“ ſeinen Glauben an die Vergebung ſeiner Sünden ausſprechend, wurde er durch Reue von der Verzweiflung befreiet, und ſtarb er zwar den Tod der Sünde, aber ohne daß dieſer ſelbſt wiederum zu einer Sünde geworden, und in ihm der Greuel des Selbſtmords und der Verzweiflung geweſen wäre.

Als hingegen Judas Chriſtum verrieth, hatte er deſſen Liebe und Treue gegen ſich und alle Menſchen, und die Größe ſeiner Wohlthat (wie Petrus) nicht nur noch nicht erkannt, ſondern verkannte er auch (wie Petrus nicht), dieſe ſeine Tugenden und ihn ſelber, und war ſeine Verrätherey ein Verbrechen, das er zunächſt nicht an ſich, oder einem andern ſündhaften Menſchen, ſondern an dem Sohne Gottes, alſo an dem, von dem Böſen ewig unverführt und unberührt bleibenden Guten begieng.

---

*) Denn iſt nicht jeder durch das Geſetz über die Menſchen verhängte, und gegen ſie, ihrer Verbrechen wegen, ausgeſprochne Tod ein Mord, den ſie, das Geſetz übertretend, indirect an ſich ſelber begehen, und mit welchem nur nicht ſelbſt wiederum, und nicht immer, wie mit dem eigentlichen Selbſtmord faſt immer, ein Verbrechen begangen, wohl aber eine Strafe vollzogen wird?

Eine wohlgemeinte Handlung, die Salbung des Herrn, welche anfangs auch von den übrigen Jüngern, als eine Verſchwendung mißbilligt, ſobald Chriſtus ſelbſt aber ſich darüber erklärt hatte, von ihnen nicht ferner getadelt wurde, war nach Matth. 26, V. 7 — 15, und Marcus 14, V. 3 — 12. vergl. Joh. 12, V. 4 — 8, die unſchuldige Veranlaſſung, daß der Entſchluß, ihn ſeinen Feinden zu überliefern, in der Seele des Judas zur Reife kam, und eben ſo hatte die gütigſte und ſchonendſte Andeutung des Erlöſers: Joh. 13, V. 20 — 32, er kenne ihn, von dem er verkannt ſey, und der ihn verrathen werde, zur Folge, daß dieſer Entſchluß ausgeführt und das Verbrechen vollzogen wurde.

Wie aber dieſes Verbrechen ſelber, ſo auch hat und kann ſein Erfolg, in Anſehung des Verbrechers, nicht ſeines Gleichen haben. Seine nächſte Folge, da Judas ſahe, daß Jeſus dem römiſchen Landpfleger, Pontius Pilatus, ausgeliefert wurde, war freilich Reue ausgeſprochen in dem Bekenntniß: unſchuldig Blut verrathen zu haben, Matth. 27, V. 2 — 4, allein nicht eine ſolche, die, wie bey Petrus vor der Verzweiflung bewahrt, oder, wie bey dem begnadigten Schächer von ihr befreiet hätte, ſondern zu der ſich, ſo zu ſagen, die Verzweiflung geſellte, und die in dieſer endigte.

Alle Verzweiflung aber gemeiner, obgleich ſchwerer Sünden wegen, wenn die Menſchen von ihr durch Reue nicht befreiet werden, iſt beſonders in der Annäherung des

Todes, entweder ſo beſchaffen, daß ſie beim Rückblick in das vergangene Leben, Troſtloſigkeit, Angſt und Schrecken mit ſich führt, oder von der Art, in welcher der Sünder nichts weniger, als ein Verzagter und Verzweifelnder, ſondern der Muthige ſelbſt, und auf alles gefaßt zu ſeyn ſcheint; indem er, falls er überhaupt ihrer gedenkt, die von ihm begangenen Sünden für ſchlechthin vergangen, alſo für Nichts, und das Ende ſeines Lebens, für ein ſolches hält, wo er ſelbſt nicht mehr, und alſo ſelber gleicherweiſe Nichts ſeyn werde. Da jedoch beyderley Art Verzweiflung nur daraus erfolgt, daß durch die Laſter des Menſchen das mit dem Böſen behaftete Gute deſſelben blos beſchränkt oder unterdrückt, nicht aber verdrängt, noch gänzlich zerſtört war, da folglich der Sündhafte, und in ſeinen Sünden auf die eine oder andere Art Verzweifelnde nur an ſich ſelber, oder an andern, die ſeines Gleichen ſind, und, wie er, wofern nicht Reue ſie davor bewahrt, oder davon befreiet, verzweifeln müſſen, zum Verbrecher wurde; ſo wird ſelbſt in dieſer Verzweiflung die Troſtloſigkeit und Angſt durch irgend einen Hoffnungsſtrahl, der zunächſt von dem Guten in der Seele des Sünders ausgeht gemildert ſeyn, und irgend eine, aus derſelben Quelle entſprungene Ahndung, daß begangene Sünden, wenn gleich nicht vergangen, doch vergeben ſeyen, wird ſogar dem Wahn, als ſey die Sünde, wenn ſie vergangen, für den, der ſie begangen habe, nichts mehr, und als ſey mit dem Tode Alles aus, Schranken ſetzen, und den Leichtſinn durch einigen Ernſt mäßigen. In ſolcher Verzweiflung demnach wird wenigſtens noch die Möglichkeit der Reue und der Begnadigung bleiben, und nichts wird dazu berechtigen, die Verzweiflung ſelbſt für den Anfang der Verdammniß und den, entweder troſtlos oder leichtſinnig Verzweifelnden für verdammt zu halten.

So brachte Saul, nachdem Gottes Geiſt von ihm gewichen war, 1. Buch Sam. 16, V. 14. in der Unruh und Angſt der Verzweiflung ſich ſelbſt um, Kap. 31, V. 4. und ſo auch ſtarb im Leichtſinn und Hohn ebenderſelben der andre der beyden Schächer, der am Kreutz, wie das umherſtehende Volk, Luc. 23, V. 35 — 39, Chriſtum läſterte (ἐβλασφήμει αὐτὸν). Beyde, König Saul und dieſer Menſch, nahmen ihr Ende in der Zeit ohne Reue; wer aber wird wagen, auch nur den frechſten von ihnen, den des Erlöſers Spottenden, für von Gott verworfen, und für ewig verdammt zu achten und zu erklären? Der Frevler kannte den Herrn nicht, und, ſelbſt dem Tode nah, erkannte er, verſtockt und leichtſinnig ihn etwa für einen Schwärmer haltend, der ſich einbilde, der Meßias zu ſeyn, in ihm nicht einmal den unſchuldigen Mann, geſchweige den, die Menſchen von ihrer Schuld erlöſenden Sohn Gottes. Wenn alſo ſeine Verzweiflung ohne Reue, und ſtatt, wie bey ſeinen Gefährten, in dieſe überzugehen, die des Leicht- und Wahnſinns blieb, ſo war das nicht ſchlechterdings nothwendig: es konnte, falls er zu jener, ihm ſo gut, wie dem andern, möglichen Erkenntniß und Anerkenntniß gelangt wäre, in ihm auch zur Reue kommen; ſein Tod daher, obſchon der Tod eines Verzweifelnden, war doch nur die Strafe für ſeine Sünden, ohne ſelber wiederum eine Sünde zu ſeyn, und würde, ſogar wenn er, wie Sauls Selbſtmord dieſe geweſen wäre, die Möglichkeit der göttlichen Begnadigung nicht ausgeſchloſſen haben.

Petrus verkannte Chiſtum nicht, obwohl er ihn zu der Zeit, da er ihn verläugnete, noch nicht als den Welt-Erlöſer erkannt und anerkannt hatte, wie er ſelbſt dieſes unwillkührlich und für den Augenblick, worin es geſagt wurde, in ganz andrer Bedeutung, aus Furcht lügend, mit den Worten ausſprach: „ich kenne den Menſchen nicht“ Matth. 26, V. 72; der eine Schächer verkannte Chriſtum auch nicht, und legte zu gleicher Zeit das Bekenntniß ab, daß er ihn für unſchuldig halte. Eben darum aber kam es und konnte es in beyden, in Petrus, der dadurch vor der Verzweiflung bewahrt, und in dieſem, der damit von ihr befreiet wurde, zur wirklichen Reue und zur wirklichen Begnadigung kommen. Der andere, des Erlöſers ſpottend, hatte, darin verſchieden von Petrus und Judas, die, jener vor der Verläugnung, dieſer vor der Verrätherey, wenigſtens ſeine Unſchuld kennen mußten, ihn gar nicht gekannt, und wenn er ihn in ſeinem Leichtſinn und Hohn verkannte, ſo iſt ſeine Läſterung eben darum nur als eine Sünde zu betrachten, die, wie er wenigſtens wähnte, blos an einem ſündhaften Menſchen begangen wurde. Eine andre, als dieſe Vorſtellung von dem Unglücklichen, bietet ſich nicht dar; aus ihr aber entſpringt nothwendig der Begriff der Möglichkeit einer Reue und Begnadigung deſſelben, und eben dieſer Begriff verhindert, daß geurtheilt werde: er ſey von Gott verworfen und verdammt. Wie es nothwendig iſt, falls geurtheilt werden ſoll, zu urtheilen: Petrus und der eine Schächer ſind von Gott begnadigte Menſchen, eben ſo nothwendig iſt es, über den andern, und über jeden Sünder, der ihm in ſeinem Spott gegen den Erlöſer gleich oder ähnlich ſeyn möchte, alles Urtheil in dieſem Punkte zurück zu halten; indem etwa erklärt wird: man wiſſe nicht, ob er und jeder ihm Aehnliche begnadigt oder verdammt ſey, denn es finde an der Möglichkeit der Reue durch ſie, und der göttlichen Gnade in ihnen, kein Zweifel ſtatt. In dem Punkte des Verdammens nämlich iſt jedes, nicht auf ein Wiſſen, ſondern nur auf ein Glauben, oder gar auf ein bloßes Wähnen gegründete Urtheil der Menſchen verwerflich, und, wo es gefällt wird, ein Zeichen der Barbarey.

Ganz anders verhält es ſich mit Judas Iſchariot. In ihm iſt, abgeſehen ſogar davon, daß ſeine Reue in Verzweiflung endigte, nicht einmal mehr, nachdem es zu dieſer gekommen war, die Möglichkeit einer zweiten Reue denkbar. Denn, wenn er auch, wie Petrus vor der Verläugnung noch nicht, den Umfang der göttlichen Liebe, Treue und Wohlthat des Erlöſers überhaupt nicht und nie erkannte, ſo hatte er doch offenbar ein Erkenntniß ſeiner Unſchuld, und dieſes, von welchem er ſelbſt, nach dem Verrath und nach der That, ein Bekenntniß ablegte, muß er ſchon vor Ausführung ſeines Entſchluſſes, ja, wenn hierin Zeitbeſtimmungen ſtatt finden könnten, ſelbſt in dem Momente, wo er ihn zuerſt faßte, gehabt haben: ſey es nun, daß er, ſeit ſeiner erſten Aufnahme unter die Jünger, mißtrauiſch, tückiſch, neidiſch und ſchadenfroh dem Lehrer, wie Einer, in welchem das Gute von dem Böſen, einem Andern, in welchem das Böſe von dem Guten beherrſcht wird, überall nur folgte, um an ihm Mängel, Gebrechen, Sünden und Laſter zu erlauern, oder, daß er anfangs, ſelbſt in irgend einem Grade gutmüthig, wie die übrigen Jünger, Liebe und Vertrauen zu ihm hegte, und erſt allmählig gegen ſeine Tugenden und Abſichten Verdacht ſchöpfte, dieſer aber endlich in entſchiedenen Widerwillen und Haß gegen ihn ausſchlug. In dem einen, wie in dem andern Falle, mußte Judas, er mochte wollen, oder nicht, die Unſchuld des Herrn anerkennen; in dem erſten, denn der, welchen er beobachtete, war ja nicht ein ſündhafter Menſch, und je ſchärfer er ihn beobachtete, deſto klarer mußte er überzeugt werden, daß in ihm keine Schwäche und keine Sünde zu erſpüren, und daß hier das Gute, frey von allem Böſen und in ſeiner ewigen Lauterkeit thätig und wirkſam ſey; in dem andern, denn jener Verdacht konnte nur die Unlauterkeit des, wenn gleich übrigens gutmüthigen, Judas ſelbſt zu ſeiner Quelle haben, durch Chriſtum aber zu demſelben auch nicht auf die entfernteſte Weiſe Veranlaſſung gegeben ſeyn, und wenn er, der ſonſt, wo er ſich beſtätigt findet, in Verachtung und wegwerfenden Spott auszuſchlagen pflegt, hier in Widerwillen und Haß ausbrach, ſo geſchah dieſes ohne Zweifel, weil die unverkennbare Unſchuld des Herrn, wie ein zweites Gewiſſen, den Abtrünnigen immerfort an ſeine Schuld, ihn ohne allen Grund im Verdacht zu haben, erinnerte.

Auch bey andern Menſchen, wenn ſie die Unſchuld, obſchon von ihr vollkommen überzeugt, dennoch betrogen, verfolgten, ermordeten, mag zuweilen die Reue, ſtatt, wie z. E. bey David, als er den unſchuldigen Urias erſchlagen ließ, 2. Buch Sam. 11, V. 2 — 17. vor der Verzweiflung zu bewahren, Kap. 12. V. 13. in dieſe übergegangen ſeyn, und ein zweites Verbrechen, den Selbſtmord, zur Folge gehabt haben, allein in der Bedeutung, wie von Judas, ſind, als er verzweifelte, die Worte: ich habe unſchuldig Blut verrathen, nie von irgend einem andern Verbrecher ausgeſprochen worden. Jeder andre Verrath nämlich wird immer nur den, mit irgend einer Schuld behafteten Unſchuldigen, die durch deſſen Schwächen dem Verräther bemerklich iſt, oder aus der Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur, in ihm von dieſem vorausgeſetzt wird, betreffen; jener allein war gegen den mit gar keiner Schuld Behafteten gerichtet, und es konnte alſo dem Verräther, da er an ihm nie einen Fehler, wie die der Menſchen in ihren Begierden, Neigungen, Affekten und Leidenſchaften ſind, bemerkt, auch zu der genannten

Vorausſetzung keinen Grund hatte, noch einen ſolchen Fehler zu bemerken, einen ſolchen Grund zu haben vermochte, das Bewußtſeyn der abſoluten Unſchuld ſeines Herrn und Lehrers nicht mangeln. In der Geſchichte des Menſchengeſchlechts ertönen eben darum die Worte: ich habe unſchuldig Blut verrathen, wie ein in ſeiner Art einziges und ewig bleibendes Bekenntniß, worin nicht ein Menſch, ſondern die Bosheit ſelbſt durch ihn, der ihr Werkzeug war, ſie aber, dazu nicht durch das Gute in dem Menſchen, als welcher deſſen ermangelte, ſondern durch die Allmacht der Wahrheit genöthigt, Zeugniß für das mit keinerley Bösartigkeit behaftete Gute abgelegt hat und ablegen mußte. In dieſen Worten hat der Vater der Lüge, nicht weil er wollte, ſondern mußte, durch denſelben Mund, durch den er mit einem Kuß den allein Wahrhaftigen und in ſeiner Wahrhaftigkeit Allmächtigen verrieth, Einmal die Wahrheit geſprochen. Die Verzweiflung aber des Menſchen, durch den dieſes geſchah, iſt eben darum, wie das Bekenntniß ſelbſt und die damit eingeſtandne Verrätherey an dem unbefleckt Guten, die einzige ihrer Art; denn in ihr waltet nicht, wie in der Verzweiflung gemeiner Sünder, Troſtloſigkeit und Angſt, oder Leichtſinn und Hohn, ſondern in ihr, da ſie die Verzweiflung des Böſen ſelbſt iſt, lodert gleichſam und brennt lediglich ſie ſelber, oder der unendliche Schmerz einer ſich gegen das Gute ewig ohnmächtig fühlenden Macht.

Das Böſe in der Seele des Judas, man weiß nicht, ob als beleidigter Ehrgeiz, ob als Habſucht, als Nachſucht und dgl., oder als der Inbegriff aller dieſer und ähnlicher Laſter, kehrte ſich urſprünglich gegen das, durch keine Sünde und Sündhaftigkeit begrenzte Gute in Chriſto mit dem klarſten Bewußtſeyn ſeiner Unſchuld, und in dem Maße, als es, gegen dieſes gekehrt, immer mächtiger wurde, mußte durch es das Gute in der Seele eben dieſes Menſchen, der, wie jeder andre, mit der Anlage zum Guten, d. i. mit dem keimenden Guten ſelbſt, geboren war, immer mehr beſchränkt und zurückgedrängt werden, bis mit dem möglich höchſten Grade des Böſen in ihr, das Gute aus ihr verdrängt und, als das Gute dieſes einen Menſchen vernichtet war. Das Moment, worin dieſer Grad erreicht und das Gute zerſtört, der ganze Menſch alſo von dem Böſen, wie von einem, durch alle Lebensorgane verbreiteten Gift, inficirt war, wird mit den Worten bezeichnet: da fuhr der Satan in ihn, (τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ Σατανᾶς) aber auch von dieſem Moment an hörte Chriſtus auf, ſein Wohlthäter zu ſeyn, (mit von ihm weggewandten Geiſte zu ihm ſagend: was du thun willſt, thue bald. Joh. 13, V. 27) und hielt Judas nicht länger in der Nähe des Guten aus; er verließ das Licht, und ging hinaus, in die Nacht, εὐθέως ἐξῆλθεν· ἦν δὲ νὺξ V. 30. Von da an ſind beyde, in ihrem Verhältniß zu einander, nicht ferner zu betrachten, wie der Lehrer und ſein Jünger, ſondern wie Chriſtus, der Richter, und Belial, der Verdammte; ein eingefleiſchter Teufel wird zum Verräther an dem Menſchgewordenen Gott, über ihn aber ſpricht dieſer ſelbſt, Luc. 22, V. 22. Matth. 26, V. 24. das Wehe mit den Worten aus: es wäre ihm beſſer, wenn er nicht geboren worden wäre, und von ihm ſagt er Joh. 17, V. 12: er ſey unter denen, die der Vater ihm anvertrauet habe, allein der Verlohrne.

Die Schuld des Judas, da er weder durch das, an dem Guten in ihm haftende Böſe, (er verſündigte ſich nicht blos an ſich) noch durch das Böſe in dem Guten außer ihm (er verſündigte ſich nicht etwa an einem blos ſündhaften Menſchen) entſchuldigt werden kann, iſt daher die einzige, die als unvertilgbar gedacht werden muß; für eine Schuld aber, deren Tilgung, weil ſie nicht die Schuld des mit dem Böſen behafteten Guten, ſondern des Böſen als ſolchen iſt, nicht einmal gedacht werden kann, findet auch, und kann der Schuldige keine Rechtfertigung finden. Gerechtfertigt wird der Sünder allein durch Gott, oder, nach chriſtlicher Vorſtellung *), allein durch das Verdienſt des Welterlöſers, welches er ſich, im Glauben und in der Reue aneignet, und nur der Gerechfertigte iſt der Seelige, der, welcher der Rechtfertigung nicht fähig iſt, und ihrer folglich nicht theilhaftig wird, iſt der Verdammte. Dieſe Fähigkeit aber ſetzet Tilgbarkeit der Schuld und wenigſtens

---

*) Justificatur gratis, beneficio Christi, quod fide, i. e. fiducia sibi applicat. Melanchthon in loc. theol.

Möglichkeit der Reue voraus: eine Schuld, wie die des Judas, ermangelt jener, und eine Reue, wie die ſeinige, welcher zwar, wie wenn mit ihr noch einmal das Gute in ſeine Seele wieder einkehre, das Bekenntniß folgt, den Unſchuldigen verrathen zu haben, die aber nicht aus dem Glauben an den Erlöſer und aus dem Vertrauen zu ihm entſpringt, (denn ſie endigt in der Verzweiflung, in der ſie ſelber begonnen war), kurz eine Reue, welche als ausbrechende Verzweiflung, durch die Allmacht der ewigen Unſchuld und Wahrheit dem Böſen abgenöthigt wurde, hebt ſelbſt die Möglichkeit aller Reue auf. Mit der mangelnden Tilgbarkeit aber der Schuld, und der zugleich mangelnden Möglichkeit der Reue ermangelt Judas auch der Möglichkeit der göttlichen Gnade und Seligkeit.

Es iſt nicht das Böſe im Guten, d. h. nicht der blos ſündhafte und laſterhafte Menſch, welchem, in Ermanglung des Glaubens und der Reue, Joh. 3, V. 36. Verdammniß angedroht, ſondern es iſt das Böſe als ſolches, Judas, der die Menſchheit abgelegt hat, welchem ſie zu Theil wird und geworden iſt. Von Gott verworfen, verdammt iſt dieſer Böſewicht, und der Tod, den er ſtirbt, Matth. 27, V. 5. Apoſtelgeſch. 1, V. 18, iſt nicht nur die Strafe ſeines Verbrechens, ſondern, wie ſonſt auch mancher andere, direkt und mit Beſonnenheit verübte Selbſtmord, ſelbſt wieder ein Verbrechen, in welchem aber, weder die Angſt der Verzweiflung durch irgend einige Hoffnung, noch der Wahnſinn derſelben durch die Ahndung einer Sünden-Vergebung gemildert wird und werden kann. Denn, wenn das Böſe, mit welchem das Gute blos behaftet iſt, wenn ein Sünder, der ſeines Gleichen hat, in Verzweiflung geräth, ſo erhellet aus dieſer zwar, daß die Bosheit immer größere Macht über das Gute erhalten, aber auch, daß ſie das Gute nicht ganz verdrängt oder vernichtet, ſondern daß letzteres, wie ein Spiegel, in welchem das Böſe ſich ſelbſt erblickt und vor ſich ſelber erbebt, Antheil an der Verzweiflung hat, und in ihr die Möglichkeit der Reue und Begnadigung übrig bleibt; wenn hingegen das Böſe, nachdem es dem Guten, das mit ihm behaftet war, ein Ende gemacht, wenn Judas, als der Sünder, der ſeines Gleichen nicht hat, verzweifelt, ſo hat an ſolcher Verzweiflung begreiflicherweiſe das Gute im Böſen keinen Antheil, ſo iſt ſie die, von dem ewig Guten über das Böſe verhängte (ihm prädeſtinirte) Verzweiflung durch es und in ihm ſelbſt, und geräth dieſes nicht eigentlich in Verzweiflung, ſondern iſt zu aller Zeit in ihr; ſie aber nimmt zu mit dem Wachsthum des Böſen und der Abnahme des Guten, bis in Vertilgung des Guten durch das Böſe, der höchſte Grad erreicht worden, und ſie, eine Verzweiflung in aller Zeit, zugleich in irgend einer Zeit, ohne Möglichkeit der Reue und der Begnadigung, zum Ausbruch kommt.

Wie jeder andre Menſch, ſo war auch Judas mit dem Hange zum Böſen geboren; in ihm jedoch, der aufgenommen unter die Jünger des Erlöſers, Luc. 6, V. 16. des unmittelbaren und täglichen Anblicks der ewigen Güte und göttlichen Liebe, hierdurch aber des unermeßlichen Vortheils gewürdigt war, dem Guten in ihm, durch das Anerkenntniß des Guten außer und vor ihm, Kraft gegen das Böſe in ihm geben zu können, entwickelte nichts deſto weniger das Böſe eine Macht, die endlich, zugleich gegen das Gute außer und vor ihm ſtets, obwohl vergebens, gerichtet, das Gute in ihm vernichtete, ſo daß frühe ſchon der Erlöſer mit Bezug auf ihn, Joh. 6, V. 70, die Worte ſprach: Habe ich nicht euch Zwölfe erwählt, und euer Einer iſt ein Teufel. (καὶ ἐξ ὑμῶν εἷς διάβολός ἐστι) Die Verzweiflung alſo kam nicht in dieſen Sünder, und er gerieth nicht in ſie, ſondern, gleich der von ſeiner erſten Jugend an ſtets ſteigenden Gewalt des Böſen in ihm, nahm ſie blos immerfort zu, und war mithin ſein geſammtes Streben und Thun, wie das des ununterbrochen Böſen, ſo zugleich das des ſtets verzweifelnden Menſchen, und nur in drey Hauptmomenten ſeines verworfenen Lebens trat dieſelbe, welches ihr freilich, beſonders in dem dritten dieſer Momente den Schein, damals erſt entſtanden zu ſeyn, giebt, äuſſerlich und geſchichtlich hervor, in dem erſten nämlich: wo der letzte Funke des Guten in ſeiner Seele erloſch, wo der Verräther, wie wenn er ſich keines andern Entſchluſſes, als deſſen, den er gefaßt hatte, fähig fühle, den Herrn auf immer verließ, kurz, wo der Satan in ihn fuhr; in dem zweiten, wo ſie, als Reue, ein Bekenntniß der ewigen Unſchuld einerſeits, und der unendlichen Schuld andrerſeits ablegen mußte, und in dem *dritten*, wo ſie, obſchon durch ſie dieſes Bekenntniß gethan war, nichts deſtoweniger als Verzweiflung durch ein in der irdiſchen Zeit letztes Verbrechen, durch den Selbſtmord des Verräthers, allerdings nur noch (denn der Menſch ſelbſt war bereits in dem erſten dieſer drey Momente vernichtet) die bloße Hülle eines Menſchen der Verweſung und dem Moder übergab.

Dem Angeführten zufolge iſt unter allen Menſchen *Judas Iſchariot* der einzige, über welchen das Urtheil der Verdammniß, ohne ſelber ein verdammliches zu ſeyn, ausgeſprochen werden kann, und ſogar muß; denn es ſetzet daſſelbe zwar den Glauben an den Erlöſer, und alſo an eine Unſchuld, dergleichen die keines andern, und überhaupt keines *bloßen* Menſchen zu ſeyn vermag, voraus, gründet ſich ſelbſt aber nicht auf irgend einen Glauben, ſondern auf ein Wiſſen.

Der Urtheilende nämlich kann wiſſen, und ſollte freilich nicht eher urtheilen, bis er, was er wiſſen kann, wirklich weiß,

1) daß Judas die vollkommne Unſchuld des Herrn kannte,

2) daß er ſich nicht etwa blos an dem, mit dem Böſen behafteten, ſondern wie der Glaube an den Erlöſer lehrt, an dem, mit dem Böſen nicht befleckten Guten verſündigte,

3) daß es für ihn keine Entſchuldigung gab, und Reue in ihm unmöglich war, und demnach

4) Da eine Begnadigung des Böſen, als ſolchen, nicht einmal denkbar iſt, daß er der göttlichen Gnade unfähig ſey.

Wenn es nun aber, wie nicht zu zweifeln, zur Seligkeit eines jeden Menſchen mitgehört, als ein von Gott begnadigter in dem zeitlichen und ewigen Andenken aller übrigen, von ihnen geſucht und geliebt, fortzuleben, ſo entbehrt Judas auch dieſer Seligkeit, denn ohne Mitleid und Erbarmen wendet ſich ſchaudernd weg von ihm die Seele eines jeden, der, wenn auch ſonſt dieſer Gefühle fähig, ihn einmal in der ungeheuren Größe ſeiner Bosheit erkannt hat: im Andenken aber der Verdammten, von ihnen gehaßt und verhöhnt, wie ſie einander haſſen und verhöhnen, fortzubeſtehen, gehört ſelbſt mit zur Verdammniß.

II.

Judas und ſeine Vertheidiger.

Man kann, um ein Urtheil, wie dasjenige, welches das Reſultat unſrer Unterſuchung iſt, nicht fällen zu müſſen, und die Begnadigung des Judas wenigſtens möglich zu finden, den Verſuch machen, ſeine Verrätherey zu entſchuldigen; allein werden nur die, zu dem Ende ausgedachten Entſchuldigungs-Gründe ruhig, gewiſſenhaft und mit beharrlicher Hinſicht auf den Glauben an den Welterlöſer geprüft, ſo geht aus ſolcher Prüfung ein nur noch vollſtändigeres und gewiſſeres Erkenntniß von der Unmöglichkeit der Begnadigung und Seligkeit desjenigen ſeiner Feinde, in welchem, wie in einem Brennpunkte, die Bosheit aller übrigen ſich geſammelt hatte, und von der Richtigkeit jenes Urtheils hervor, und wird die Ueberzeugung, daß die Beurtheilung dieſes Feindes nothwendigerweiſe zugleich eine Verurtheilung deſſelben ſey, nur deſto tiefer begründet und befeſtigt.

Es können nämlich jener Gründe überhaupt nur drey ausgedacht werden, deren erſter die Schuld von Judas weg auf Chriſtum ſelbſt, als einen ſündhaften Menſchen, der zweite dieſelbe von ihm auf das Böſe in ihm, als einem eben ſolchen, und der dritte ſie von ihm auf das Böſe außer ihm, als das Prinzip aller Sünde und Sündhaftigkeit wälzen, — und bey deren erſtem er den jüdiſchen Hohenprieſter mit dem Geſetz zu ſeinem Vertheidiger, bey dem zweyten den römiſchen Landpfleger mit der weltlichen Macht zu ſeinem Fürſprecher, bey dem dritten aber den Satan ſelbſt, in Abſicht beſonders auf Schuld und Strafe zu ſeinem Stellvertreter haben würde.

Für den erſten dieſer Gründe möchte die Sache etwa ſo zu ſtellen ſeyn:

Chriſtus bildete mit ſeinen Anhängern eine Parthey, die durch ſeine Lehre, durch den Beyfall, den dieſe im Volke fand, und durch das Aufſehen, das ſeine Thaten machten, der alten, nach der Ueberzeugung ſeiner Hauptgegner noch unverfälſchten Religionsverfaſſung, und dem Anſehn der Hohenprieſter und des Synedriums immer gefährlicher zu werden, und den Umſturz des ganzen moſaiſchen Cultus und des Prieſterthums herbeyzuführen drohete. Zwar werden diejenigen, welche ausſagten, Matth. 26, V. 61. er habe verſichert, den Tempel niederreißen (καταλῦσαι) und in drey Tagen wieder aufbauen zu können, falſche Zeugen (ψευδομάρτυρες V. 60.) genannt; allein eine ähnliche, gegen den Tempelbau und Tempeldienſt Verachtung ausdruckende, Erklärung hatte er doch wirklich gethan, Joh. 2, V. 19, und wenigſtens mußten dieſe Worte, ausgeſprochen von des Zimmermanns Sohn, ſo wie deſſen angebliche Meſſiasſchaft, dem Hohenprieſter, auch manchen unter dem Volke, V. 20. und Matth. 27, V. 40. Hohn und Hochmuth, und ein Beſtreben zu verrathen ſcheinen, ſich über Verfaſſung, Herkommen, Geſetz und jede Autorität hinweg zu ſetzen.

Judas nun, zwar ein dankbarer Schüler und ein Freund Chriſti, der herrlichen Eigenſchaften und vieler großen Tugenden wegen, die er an ihm bemerkt hatte, aber zugleich der Religion ſeiner Vorfahren und Zeitgenoſſen unter den Phariſäern und Schriftgelehrten treu ergeben, war überzeugt, daß ſobald letztere und mit ihr die Geſetze gefährdet würden, die Pflicht der Dankbarkeit und Freundſchaft der Pflicht gegen ſie nachſtehen müſſe. Und wenn er auch die Gefahr, welche der vaterländiſchen Religion durch Chriſtum drohete, nicht ganz für ſo groß, wie Kaiphas that, Joh. 11, V. 47 — 49. halten, und nicht, wie dieſer, V. 50. vergl. Joh. 18, V. 14. urtheilen mochte; es ſey beſſer, ein Menſch ſterbe für das Volk, denn daß das ganze Volk verderbe, ſo glaubte er doch ohne Zweifel, daß der weitern Verbreitung einer neu entſtandenen Sekte, die durch ihren Einfluß auf das Volk weit gefährlicher ſey, als z. B. die Sekte der Sadducäer, Einhalt gethan, und jene Gefahr von der Religion aller wahren Iſraeliten abgewendet werden müſſe. Patriotiſcher Eifer alſo für dieſelbe war es, der ihn bewog, ſeinen bisherigen Lehrer und Freund, bey dem er in der Hauptſache nicht gefunden, was er bey ihm ſuchte, (tiefe Ehrfurcht vor der beſtehenden Verfaſſung, ſtrenge Beobachtung auch des Ritual-Geſetzes und gründliche Belehrung über deren Nothwendigkeit) den Oberprieſtern und Phariſäern in die Hände zu liefern.

Hieran aber that Judas nicht allein nach ſeiner, ſondern auch nach der Ueberzeugung eines jeden ganz recht, der das Verhältniß der Abhängigkeit des einzelnen Staatsbürgers vom Staatsgeſetz, welches obendrein, in der moſaiſchen Verfaſſung zugleich Religionsgeſetz war, unbefangen ermißt. Denn ein ſo vortrefflicher Menſch Chriſtus war, und jeder ſeiner Anhänger, mittelſt ſeines Beyſpiels und ſeiner Lehre zu werden vermochte, ſo fehlten doch er und ſie beſonders darin, daß ſie ſich nicht innerhalb der Grenzen der National-Religion und Verfaſſung hielten, und es ſich ſelber unmöglich machten, dem vaterländiſchen Geſetz allein unterthan, und wahre Iſraeliten zu ſeyn und zu bleiben; denn wie? wurde nicht in der Folge die Beſchneidung, der ganze Opferdienſt, und ſo vieles andre, das weſentlich zum moſaiſchen Cultus gehört, von dieſer Sekte abgeſchafft? Nur erſt, als die Angelegenheit des Judas, die er, weil ſie es wirklich war, für die gute Sache des Vaterlandes halten mußte, eine von ihm nicht beabſichtigte Wendung nahm, und Chriſtus, der nach ſeiner Vorſtellung, von dem Synedrium und von den Religionslehrern und Prieſtern blos in die Schranken zurückgewieſen werden würde und ſollte, dem römiſchen Landpfleger ausgeliefert, ſomit das Leben des Mannes, deſſen Freund er immer noch war, als das eines Empörers und Aufwieglers gegen die römiſche Macht, durch dieſe gefährdet wurde, nur da erſt meinte er unrecht gethan zu haben, indem er das, was zu fürchten, und von ihm ſelber gar nicht beabſichtigt war, (die Hinrichtung des Freundes) ſich als Folge ſeiner That, wie wenn er es beabſichtigt hätte, aus Mißverſtand aufs ſtrengſte imputirte. Mit den Worten alſo: er habe einen Unſchuldigen verrathen, die ſich nur auf den jetzt von ihm gefürchteten, aber für ihn unerwarteten Ausgang beziehen, und mit der Rückgabe einer Geldſumme, die er als ihm von den Hohenprieſtern geboten, Luc. 22, V. 4 — 6. vergl. Matth. 26, V. 14 — 16. Marc. 14, V. 10. 11. wohl glauben mochte, annehmen zu dürfen, legt Judas eben ſeine Gewiſſenhaftigkeit und immer noch beſtehende Freundes-Treue an den Tag, und ſelbſt der aus Verzweiflung darüber, daß ſein Unternehmen dieſe Wendung genommen hatte, an ihm ſelber verübte Mord, obwohl dieſer nicht eben ſo, wie alles Uebrige vertheidigt werden kann, findet doch an jener Gewiſſenhaftigkeit und Freundesliebe die, ihm gebührende Entſchuldigung.

Daß außerdem Judas geitzig und ein Heuchler und Dieb geweſen ſey, wird freilich geſagt, Joh. 12, V. 5. 6. aber nur von denen, die aus partheiiſcher Vorliebe für ihren Freund und Lehrer, ſeine ſogenannte Verrätherey an demſelben nicht anders, als aus unlautern Abſichten glaubten ableiten zu dürfen, und iſt eben ſo wenig bewieſen, wie wenn ſie, aus blinder Ergebung gegen ihren Freund und aus überſpannter Vorſtellung von ſeiner Perſon und Beſtimmung, inſinuiren: Satan (ein Phantom und Hirngeſpinſt des jüdiſchen Pöbels) habe ſich des Judas bemächtigt, und durch ihn, als durch eins ſeiner Hauptwerkzeuge, Chriſtum verderben, und deſſen Zweck, Plan und Beſtimmung vereiteln wollen.

Nach dieſer Anſicht alſo müßten wir die That des Judas, wenigſtens in der Hauptſache, für gerecht und gut, ihn ſelbſt aber für ein Werkzeug der hohenprieſterlichen Gewalt, die mittelſt ſeiner des Geſetzwidrigen ſich bemächtigt, und daſſelbe, damit das Geſetz und deſſen Macht beſtehe, unterdrückt habe, anerkennen, und würde er einem Helden, der bey dem tragiſchen Ausgange ſeines Unternehmens, als das Opfer ſeiner Pflichten gegen Freund und Vaterland zugleich, fällt, zu vergleichen, Chriſtus aber, zum Beſten von ihm gedacht, für einen ſchwärmenden Enthuſiaſten zu halten ſeyn, der durch ſein Unterfangen, als Widerſacher des Geſetzes und Vaterlandes jenes Schickſal über ſeinen Freund gebracht habe, und davon die Schuld trage. Judas so müßten wir urtheilen, that recht, und war, wie jeder, ſo lange er nichts unternimmt, was den beſtehenden Geſetzen zuwider lauft, nach der Regel: quilibet praesumitur bonus, donec probetur contrarium, ein ehrenwerther Mann; denn er erfüllte die von ihm, weil mit ihr der Pflicht gegen den Freund kollidirte, um ſo ſchwerer zu erfüllende Pflicht gegen die beſtehende Staats- und Religions-

Verfaſſung: und wenn er ſelber, Matth. 27, V. 4 zu den Oberprieſtern ſagt: „ich habe übel gethan,“ (ἥμαρτον) ſo erwiedern ihm dieſe, als Geſetzkundige, mit ihrem guten Rechte was geht das uns an? da ſiehe du zu, (τί πρὸς ἡμᾶς; σὺ ὄψει) andeutend, dem Geſetz ſey durch ihn Genüge geſchehen; wie er nun das, daß er hiermit zugleich den von ihm für unſchuldig gehaltenen Freund verrathen habe, auch bey ſeinem Gewiſſen verantworten könne und wolle, das möge er mit ſich ſelber ausmachen.

So nun kann allerdings nicht der Chriſt urtheilen, aber ſo urtheilt natürlicherweiſe der Geſetzeslehrer und der bloße Juriſt; ſolcher muß ein Urtheil, worin die ewige Verdammniß des Judas ausgeſprochen wird, zum wenigſten lächerlich finden, und wohl möchte er ſagen: wie würdet ihr guten Chriſten, als fromme Iſraeliten, wenn ſein Unternehmen gelungen wäre, anders über ihn urtheilen! wie würde ihn, den ihr verdammt, der Erfolg (die alsdann, wenigſtens nicht durch Chriſtum, den ihr den Herrn zu nennen beliebt, aufgehobene, ſondern fortbeſtandene, moſaiſche Religions-Verfaſſung) gerechtfertigt haben!

Wir werden die gegebene Anſicht, in welcher, unſers Wiſſens, alles, was zur Vertheidigung des Judas von der einen Seite ausgedacht werden mag, beygebracht worden, weiterhin (III. A.) das Geſetz und das Evangelium einander gegen über betrachtend, einer genauen Prüfung zu unterwerfen, zuvor aber noch, was von der andern, und was von der dritten Seite zur Entſchuldigung des Verräthers geſagt werden kann, anzuführen haben.

Für den oben berührten zweyten Entſchuldigungs-Grund nämlich würde das Verhältniß, in welchem Judas ſich und die übrigen Jünger zu ſeinem Herrn erblickte, etwa folgendermaßen zu denken ſeyn:

Er war ohne Zweifel, wie, bis zur reifern Erkenntniß, anfangs die andern auch, (Apoſtelg. 1, V. 6. Luc. 24, V. 21. vergl. Matth. 18, V. 1, und Luc. 22, V. 24 bis 26.) der Meinung, daß Chriſtus, als der von Jehova verheißne, und von den Propheten längſt verkündigte Herr und Regent des iſraelitiſchen Volks, mit Allem, was dazu erforderlich war, insbeſondre aber mit wunderthätiger Macht ausgerüſtet, und gekommen ſey, das iſraelitiſche Reich in ſeiner Macht, in ſeinem Glück und Glanz, größer und herrlicher, als ſelbſt zu den Zeiten Davids und Salomo's, wieder herzuſtellen, und zu dem Ende daſſelbe vorerſt von der beſchimpfenden Herrſchaft und dem ſchwerlaſtenden Druck der Römer zu befreien. Ihn nun trieb der Ehrgeiz, vielleicht auch die Liebe zu ſeinem Vaterlande, und der Haß gegen deſſen Unterdrücker, dieſen Zeitpunkt der Erlöſung und Beglückung, in ſo weit es von ihm abhing, zu beſchleunigen.

Allerdings hatte Chriſtus, als ſeine Jünger darüber mit einander ſtritten, welcher unter ihnen in dem meſſianiſchen Reiche für den größeſten gehalten werden würde?

zu ihnen geſagt, Luc. 22, V. 25, 26.: „die weltlichen Könige herrſchen, und die Gewaltigen heißet man gnädige Herren; (εὐεργέται) ihr aber nicht alſo, ſondern der größeſte unter euch ſoll ſeyn, wie der jüngſte, und der vornehmſte, wie ein Diener“; allein dieſe Worte, wenn anders Judas ſie mit angehört hat, konnten für ihn die Bedeutung, die wir, denen der Zweck des Redenden, und die von ihm, zu deſſen Erreichung angewandten Mittel geſchichtlich vor Augen liegen, in ihnen finden müſſen, nicht haben. Freilich irrte er in ſeiner Vorſtellung von Chriſto, und aus dieſem Irrthum entſprang ſein Vergehen, den Irrthum ſelbſt aber hatte er wenigſtens damals noch, als er, jener Vorſtellung gemäß, ſeine Maßregeln nahm, mit den übrigen Jüngern gemein. Er war nur freier, kühner und unternehmender, als ſie, und wie in dem Ehrgeiz, nicht etwa ſich, als den größeſten unter ihnen, ſondern ihren gemeinſamen Freund und Lehrer an der Spitze der Nation, und triumphirend über die in- und ausländiſche Gewalt zu erblicken, ſo auch fanden zugleich in dem erwähnten Irrthum und in dem kühnen Unternehmungsgeiſte dieſes Mannes der von ihm gefaßte Entſchluß und ſeine ſogenannte Verrätherey ihre Entſchuldigung. Den damaligen Scheinfürſten Herodes, das ganze Synedrium, die jüdiſchen Oberprieſter, die Phariſäer und Schriftgelehrten, die ſämmtlich blos mit kleinlicher Eiferſucht den Schatten ihres ehemaligen Anſehens bewachten, und ihre Beherrſcher, die Römer, mit geheimen Stolz von Herzen haßten, übrigens aber mit großer Niederträchtigkeit ſich unter ihr Joch beugten, mußte er von Grund aus verachten, Chriſtum hingegen, der den Muth hatte, jedem, welcher ſie hören wollte, die Wahrheit, Geſetz, Religion und Sitte betreffend, offen und unverholen zu ſagen, aufs Höchſte bewundern. Mit dieſem, ſo mußte er urtheilen, iſt Jehovas Macht, auch iſt ihm ein großer Theil des Volks bereits ergeben, und tritt er, als entſchiedner Gegner der von allen gehaßten Römer und aller Feinde des Vaterlandes auf, ſo werden ſämmtliche beſſer Geſinnte Muth gewinnen, und öffentlich ſeine Parthey nehmen; der entſcheidende Schlag wird plötzlich geſchehen, und das Vaterland wird gerettet ſeyn. Dazu aber ſollten, ſo mochte er denken, Prieſter, Phariſäer, Aelteſte und alle, die mit neidiſchen Augen auf Chriſtum bisher geſehen hatten, mitwirken, ohne ſelber zu wiſſen, was ſie thäten.

Längſt ſchon, das wußte er, hätten ſie den Mann gern in ihrer Gewalt gehabt, der, wo ſich dazu Veranlaſſung fand, ihre Heucheley der Welt aufdeckte, und ſie dem Volke in ihrer Feigheit und Nichtswürdigkeit darſtellte: ihr Wunſch ſollte ihnen, aber zu ihrem Verderben, und zur Verherrlichung eben des Mannes, den ſie verderben wollten, durch ihn gewährt werden. Er wendet ſich an ſie mit dem Antrage, ihnen den von ihnen Gehaßten in die Hände zu liefern. Mit tiefer, aber zurückgehaltener Verachtung frägt er ſie, Matth. 26, V. 15: „was wollt ihr mir geben? ich will ihn euch verrathen.“ Sie thun ſogleich ein Gebot, in der Meinung, an ihm ein Werkzeug ihres Haſſes und ihrer Rache erhalten zu haben, indeſſen er ſie vielmehr zu Werkzeugen für die ſchnellere Beförderung und Ausführung des von ihm geheim und allein entworfenen Plans machen will.

Chriſtus ſelbſt merkt gar wohl die Abſicht des ehrgeizigen, ſchlauen und kühnen Judas, weiß aber auch, daß der Zweck ſeines Lebens und ſeiner Lehre ein ganz anderer iſt, als ihm derſelbe unterlegt; er läßt ihn gewähren, denn hier kann nicht Wort und Abmahnung, ſondern allein der Erfolg, eines Beſſern belehren. „Was du thun willſt, ſagt er, thue bald“, voraus überzeugt, daß zur rechten Zeit ſein Wille und ſeine Beſtimmung den ganzen Plan vereiteln werde. Der Kuß, womit ihn Judas der Schaar bezeichnet, die gekommen war, ihn zu greifen, ſoll, nach ſeiner Abſicht, zum Zeichen für Chriſtum und die übrigen Freunde dienen, daß es mit ſeiner Verrätherey nicht ernſtlich gemeint ſey, und daß dieſe nicht ihm, ſondern ſeinen Feinden gelte. Und wenn Chriſtus mit Verwunderung frägt, Matth. 26, V. 50: „Mein Freund, warum biſt du gekommen?“ Luc. 22, V. 48: „Judas, verräthſt du des Menſchen Sohn mit einem Kuß?“ ſo liegt in dieſen Fragen nicht ein Vorwurf der Treuloſigkeit, denn er wußte gar wohl, wie es mit dem ganzen Unternehmen gemeint ſey, ſondern der ihm bey andrer Gelegenheit, z. B. Joh. 13, V. 1 — 21. bereits mehrmals gemachte, daß er aus Ehrgeiz, und durch den Wahn: es ſey, auf ein glänzendes

Weltreich abgeſehen, verführt, ihn und den Zweck ſeiner Sendung und Lehre durchaus verkenne, und ihm Abſichten unterlege, die er nicht haben könne. Judas indeſſen, von ſeinem Plane erhitzt und geblendet, auch bereits zu weit gegangen, als daß er jetzt noch zurück zu treten, und die Ausführung auf eine andre Zeit zu verſchieben vermöchte, läßt ſich durch jene Fragen weder abſchrecken, noch zurückweiſen.

Aber von jetzt an kömmt alles anders, als er erwartet hatte, und nach ſeiner vorgefaßten Meinung erwarten mußte. Furcht überfällt die Jünger, ſie fliehen, (Matth. 26, V. 56.) ſtatt, im Vertrauen auf die Wundermacht ihres Herrn, ſich für ihn mit Judas und mit einander feſter zu vereinigen; zwar zieht einer von ihnen das Schwert und verwundet des Hohenprieſters Knecht, allein, ſtatt, daß Chriſtus durch ein Wunder ſämmtliche Feinde vor ihm zerſchmettert, heilt er, wie es ſcheint, durch ein ſolches die Wunde dieſes Menſchen, Luc. 22 V. 51. Chriſtus ſelbſt läßt ſich geduldig ergreifen, feſſeln und zu dem Hohenprieſter führen; und hier erreicht die Furcht des einen Jüngers, der vorher doch noch einigen Muth gezeigt hatte, einen ſolchen Grad, daß er ſogar leugnet, mit dem Gefeſſelten in irgend einer Verbindung geſtanden zu haben. Chriſtus ſelber antwortet zwar auf einige der, vom Hohenprieſter an ihn gethanen, Fragen mit ſeiner, dem Judas bekannten, Freymüthigkeit, Joh. 18, V. 19 — 23, allein immer noch geſchieht nichts, woraus dieſer für die Ausführung ſeines Plans hätte Hoffnung ſchöpſen können. Sogar die endlich an ihn gethane Frage, Matth. 26, V. 63. 64: ob er der Meſſias, ob er der Sohn Gottes ſey, Luc. 22, V. 10, beantwortet Jeſus mit „Ja, ich bin es,“ und dennoch thut er nichts, um die Anmaßung derer, die ſich zu ſeinen Richtern aufwarfen, niederzuſchlagen, ſie ſelbſt in ihre Schranken zu weiſen, und ſich ihnen in ſeiner oberherrlichen und richterlichen Macht gegenüber zu ſtellen. Selbſt ihren Hohn und Spott läßt er geduldig über ſich ergehen, und eine, ihm perſönlich zugefügte, freche Mißhandlung, Joh. 18, V. 22. 23, beſtraft er nur mit Worten. Endlich läßt er ſich, nicht weniger bereit und willig, ſogar zu dem römiſchen Landpfleger führen, und hier, im Prätorium, wo er beſchuldigt wurde, das Volk gegen den römiſchen Kaiſer aufgewiegelt, und ſich zum König der Juden aufgeworfen zu haben, Matth. 23, V. 2 — 6. iſt und bleibt ſein Benehmen ganz daſſelbe, wie zuvor im Synedrium; nur daß er, wie wenn die Abſicht des Judas und ſeine, von ihr ganz unabhängige und ganz verſchiedne, Beſtimmung jetzt an den Tag kommen ſollte, auf die Frage des Pilatus: biſt du der Juden König? erklärt: er ſey es, doch aber ſey ſein Reich nicht von dieſer Welt, denn wäre, ſagt er, mein Reich von dieſer Welt, ſo würden meine Diener darob kämpfen, daß ich den Juden nicht überantwortet würde, Joh. 18, V. 36.

Jetzt erſt geben dem Judas, er mag nun dieſes alles mit angeſehen und mit angehört haben, oder nicht, über ſeinen groſen Irrthum die Augen auf. Alles iſt fehl geſchlagen, was er zur Beförderung des Zwecks, der von ihm für den Zweck ſeines Freundes gehalten wird, unternommen hat. Er bereuet, Schuld daran zu ſeyn, daß der unſchuldige Freund ſogar in die Hand und Gewalt der verhaßteſten Feinde ſeines Vaterlandes, von denen er daſſelbe durch ihn zu befreien hoffte, gerathen ſey; ſeine Reue aber geht nicht etwa in Verzweiflung über, noch endigt ſie in einer ſolchen, ſondern es iſt vielmehr umgekehrt: er verzweifelt an der Rettung des Vaterlandes, und darum bereuet er, den von ihm bewunderten und geliebten Lehrer und Freund vergeblich einer guten Sache aufgeopfert zu haben. Mit Verachtung wirft er den Prieſtern das Geld hin, Matth. 27, V. 3, das er, um ſie deſto beſſer zu täuſchen, angenommen hatte, und in ſeiner Reue bringt er ſich ſelbſt um, weil er das Schickſal des Freundes, der nun, als Aufwiegler angeklagt, vor der ausländiſchen Macht ſteht, und das Unglück ſeines Vaterlandes nicht überleben mag.

Mit dieſem Selbſtmord büßte er ſeinen groſen Irrthum, und wenn auch jener nicht eben ſo, wie das ganze Unternehmen des Selbſtmörders, vertheidigt werden kann, ſo iſt er wenigſtens zu entſchuldigen. Wer aber wird wagen, wenn er das Angeführte überdenkt, einen Mann, der im Gefühl ſeiner Schuld und aus Reue Hand an ſich ſelbſt legt, der göttlichen Gnade unfähig, und für ewig verdammt zu halten? So urtheilt über ihn nicht einmal Chriſtus ſelbſt, deſſen Worte: er ſey ein Teufel, und: ihm wäre beſſer, nicht geboren zu ſeyn, blos aufs Nachdrücklichſte die Größe ſeines, allerdings aus Ehrgeitz, Haß und andern Leidenſchaften erzeugten Irrthums über ihn und ſeine Beſtimmung, und die Größe des Schmerzes bezeichnen, der ihn, wenn er durch den Erfolg eines Andern belehrt ſeyn werde, in der Reue befallen würde, in denen aber keineswegs die ewige Verdammniß des Unglücklichen ausgeſprochen iſt.

Sogar Pilatus, der von Judas gehaßte Römer, wenn er über ihn vor dem Richterſtuhl des Rhadamanthus, vor und von welchem, nicht im Gefühl der weltlichen Macht und der Nothwendigkeit, ſie, die einmal errungene, zu behalten und zu behaupten, ſondern im Gefühl des ewigen Rechtes und der ewigen Billigkeit geurtheilt wird, ein Bekenntniß abzulegen hätte, würde ihn gegen ſolch' ein Verdammungs-Urtheil der Menſchen in Schutz nehmen, und ſein Fürſprecher ſeyn. Denn ungerecht und ſträflich wird doch das Unternehmen des Judas zur Rettung des Vaterlandes und zur Wiederherſtellung der Selbſtſtändigkeit des iſraelitiſchen Volks dadurch wahrhaftig nicht, daß in der Wahl der Mittel zur Ausführung durchaus gefehlt, überhaupt unklug verfahren wurde, und mithin die ganze Unternehmung mißglückte. Ließ Pilatus Chriſtum, den er gleichwohl für unſchuldig hielt und erklärte, (Matth. 27, V. 18. 19. 24. Luc. 23, V. 14. 15. 22. Joh. 18, V. 29 — 31, 39.) dennoch hinrichten, ſo würde er freilich auch den ſogenannten Verräther deſſelben, und dieſen zwar mit einigem Schein des Rechts, da er ſich die Abſicht eines gegen die römiſche Macht zu erregenden Aufruhrs hatte zu Schulden kommen laſſen, wenn dieſelbe entdeckt worden, und Judas durch den Selbſtmord nicht bereits der Rache entflohen geweſen wäre, zum Tode verurtheilt, ihn aber dabey nichts deſto weniger entſchuldigt haben; vorausgeſetzt, daß in ſeinem Innern neben der Klugheit, die jeden, gegen die Gewalt gewagten oder gemachten, Verſuch zu vereiteln und zu vernichten anräth, auch noch die Stimme des Rechts und der Billigkeit zu ihm geſprochen hätte.

Dieſem allem zufolge muß, wie dem Geſetzlehrer und bloßen Juriſten, eben ſo dem Geſetzgeber, dem Gewalthaber und Staatsmann, wenn er auch Gründe hat, einen Menſchen mit ſolchen Abſichten und Planen, wie hier dem Judas untergelegt werden, aus dem Wege zu räumen, ein Urtheil, wie das oben über ihn gefällte, das ſeine ewige Verdammniß ausſpricht, fanatiſch und lächerlich vorkommen. Wir werden daher auch dieſe Anſicht, weiterhin (III. B.) die weltliche Macht und die göttliche Gnade einander gegen über betrachtend, zu prüfen haben, nachdem zuvor die Verrätherey des Judas aus dem allein noch übrigen Geſichtspunkte dargeſtellt worden iſt.

Für den oben berührten dritten Entſchuldigungsgrund nämlich würde das Verhältniß des Judas a) zu dem Böſen in ihm, b) zu dem Guten vor ihm, (in ſeinem Lehrer und Freunde) c) zu dem Böſen außer ihm vorerſt zu erforſchen ſeyn, und etwa folgendermaßen gedacht werden müſſen.

a) Judas war ein Menſch, wie jeder ſeiner Mitjünger auch, alſo geboren mit demſelben Hange zum Böſen, mit welchem alle Menſchen geboren werden; nur war in ihm, allerdings nicht ohne ſeine Schuld, dieſer Hang eine entſchiedne Neigung zum Böſen geworden, und hatte ſich dieſelbe in ſolche Leidenſchaften verwandelt, die unter allen am ſchwerſten von dem Menſchen beherrſcht werden, und aufs mächtigſte ihn beherrſchen. Von ihnen waren ſeine Mitjünger frey geblieben: ſie hingen dem Böſen an, wie wir, aber ſie liebten das Böſe nicht, wie er. Auch in ihnen bewies, jedoch nur durch vorübergehende Leidenſchaften, z. B. durch die ſtürmiſche Heftigkeit des Petrus, Matth. 16, V. 22. 23. den mißtrauenden Unglauben des Thomas, Joh. 20, V. 24 — 27. die verfolgungsſüchtige Bigotterie des Paulus, Apoſtelg. 8, V. 1 — 3. Kap. 9, V. 1. 2. der Hang zum Böſen ſeine Macht; in Judas hingegen war, wie ſeine beharrlichen Leidenſchaften zu erkennen geben, dieſer Hang als Liebe zum Böſen wirkſam. Aus einem Laſter, dem Geitze, zu welchem andre, insbeſondre Neid und Rachſucht, ſich geſellten, entſprang das Verbrechen dieſes Jüngers, nämlich der Vorſatz, ſeinen Lehrer und Freund zu verrathen, und die That ſelbſt; jenes Laſter aber hatte der Unglückliche, uneingedenk der Regel: principiis obsta, in ſich bis zu dem Grade mächtig werden laſſen, daß es ſelber, noch vor ſeiner Verrätherey, in der Veruntreuung des ihm anvertrauten Gutes, und im Diebſtahl (Joh. 12, V. 6.) zum Verbrechen geworden war. Sein Verhältniß alſo zu dem Böſen in ihm war freilich das der Abhängigkeit ſeines Willens von einer der gehäſſigſten Leidenſchaften, in die der allgemeine Hang zum Böſen ſich zu verlarven vermag, und die mit Recht, als die Wurzel alles Uebels betrachtet wird.

Allein wer kann wiſſen, wie viel ſein Wille, (indem er ſich verführen ließ) und wie viel die von ſeinem Willen unabhängigen Umſtände, (indem er verführt wurde) dazu beytrugen, daß er in dieſes Verhältniß allmählich gerieth? Wer alſo vermöchte wohl, ſelbſt wenn ihm ſeine Jugend- und Erziehungs-Geſchichte bekannt wäre: wie viel daran, daß es in ihm zu jenen Leidenſchaften und jener Liebe kam, Judas ſelbſt verſchuldete, und wie viel davon auf Rechnung der Umſtände und Verhältniſſe zu ſchreiben ſey, in denen er früherhin gelebt hatte, zu beſtimmen und zu entſcheiden, wer folglich wird es wagen, über den Grad ſeiner Schuld und über das Maaß der Strafe zur Büßung derſelben, ein Urtheil zu fällen?

Auch ſind, wenn man von der Vorſtellung, worin die Chriſten den Mann, an welchem Judas zum Verräther wurde, zu vergöttern pflegen, und ſelbſt von dem Charakter dieſes Mannes, wie derſelbe geſchichtlich vor

Augen liegt, abſieht, und die That ſeines Verräthers an und für ſich betrachtet, wohl noch andre Verbrechen denkbar, (wie in Gedichten und Geſchichten gelehrt wird) in denen die Menſchen, durch gleiche oder ähnliche Leidenſchaften, z. B. durch den zügelloſeſten Ehrgeiz getrieben, ſich dem Böſen in weit höherm Grade als jener Judas, unterwürfig beweiſen. Giebt es doch eine Abgefeimtheit, eine Liſt und Schlauheit, womit der Menſch, wenn er den Charakter eines Nero oder Tiberius hat, aus Wolluſt oder Herrſchſucht, oder aus beiden zugleich, übrigens kalt und beſonnen alles, was ſeinen Wünſchen im Wege iſt, zu Grunde richtet, alles, auch das Abſcheulichſte, was zu ihrer Erfüllung dient, unternimmt, nach jeder Greuelthat abſichtsvoll den Plan zu einer neuen entwirft, ſich, um den Vorwürfen ſeines Gewiſſens zu entgehen, in die unnatürlichſten Laſter ſtürzt, und ſo den Uebergang von jedem zu jedem Verbrechen an andern, durch Sünden macht, die er an ſich ſelber begeht. Mit einer ſolchen Laſterhaftigkeit iſt nimmermehr die That des Judas, der doch noch die Reue und Verzweiflung folgte, zu vergleichen. Wer über das, was er gethan, in Verzweiflung gerathen kann, der hat es im Böſen noch keinesweges bis aufs Aeußerſte gebracht; und einem Tiberius gegen über, der, um nicht verzweifeln zu müſſen, der Reue immerfort durch neue Sünden ausweicht, möchte wohl ein Judas mit ſeiner Verrätherey und ihren Veranlaſſungen für einen Unſchuldigen zu achten ſeyn. Warum alſo und wie ſeine That nicht ihres Gleichen haben, und er für den Verbrecher ohne Gleichen gehalten werden könne, muß jedem unbegreiflich vorkommen, der ihn, ohne Vorurtheil mit andern Sündern, oder auch mit ſich ſelber vergleicht. Denn, wenn es wahr iſt, daß in jedem Menſchen, wenigſtens dem Keime nach, auch nur ein Nero, geſchweige ein Tiberius, ſteckt, ſo möchte wohl keiner von uns ſonderlich Urſache haben, einen Judas Iſchariot zu verdammen, ſondern ſich ſelbſt nur glücklich preiſen dürfen, daß er unter Umſtänden geboren iſt, und in Verhältniſſen lebte, worin es dem Böſen in ihm unmöglich wurde, ſich ſeiner Neigungen zu bemächtigen, und in dieſen zur Leidenſchaft und zu einem Laſter zu werden, dem gleich, durch welches Judas, zum Verräther an ſeinem Freunde zu werden, verleitet wurde.

b) Sein Verhältniß nämlich zu dieſem war allerdings das zu dem Guten vor ihm. Aber geſetzt auch: Chriſtus habe nie eine Sünde begangen, und ſey nicht, wie andre Menſchen, mit dem Hange zum Böſen geboren worden, noch behaftet geweſen; ſo war doch Judas ein ſündhafter Menſch, und konnte er gar wohl durch den ihm eignen Grad der Sündhaftigkeit, in ſeinem Freunde und Lehrer ſolch' unvergleichbare Unſchuld, ſolch' einzige und göttliche Reinheit anzuerkennen, verhindert ſeyn. Wo iſt der Beweis, und wer vermag ihn zu führen, daß auch nur die übrigen Jünger, ſie, die von keiner ſo gewaltſamen Leidenſchaft, wie Judas, beherrſcht wurden, gleich Anfangs in ihrem Meiſter den übermenſchlich reinen, den heiligen, und in Geſinnung, Lehre und That Gott gleichen Menſchen geſehen haben, den ſie ſpäterhin, durch den Umgang mit ihm und durch ſeine Lehre an Herz und Geiſt gebildet, und bis zu dem Grade geläutert und vollendet, daß ſie die Idee der Heiligkeit in ſich erzeugen, und das Ideal des Heiligen vor ſich verwirklicht ſehen konnten, in ihm anerkannten, und einen Welterlöſer ankündigend, der Welt verkündigten? Mit Paulus wenigſtens mußte, bevor er aufhörte, in Chriſto einen bloßen Sektenſtifter zu ſehen, dergleichen niemand für leidenſchaftlos und für himmliſch unſchuldig halten wird, eine große Veränderung vorgehen; und ſollte nicht Aehnliches auch mit den andern, bey aller ihrer natürlichen Herzens-Einfalt ſich zugetragen haben?

Auch Judas würde, wenn er ſich von der Leidenſchaft, die ihn umtrieb, hätte befreien können, ſeinen Lehrer und Freund anders betrachtet und beurtheilt haben, als er that; allein durch das Medium dieſer Leidenſchaft mußte er ihn gerade ſo anſehen und nehmen, wie er that. Konnt' er anders? Konnte er, der Unreine vor ſich den Reinen, er, der Unvollkommne vor ſich den Vollkommnen, der Ungerechte und Treuloſe den in alle Wege Gerechten und Getreuen erblicken? Sündhaft in dem Grade, worin er es war, mußte er um ſich her nur Sünder, die mehr oder weniger ſeines Gleichen wären, wahrnehmen. Wie mag man alſo ſagen, ohne ſich und andre zu täuſchen: er habe nothwendigerweiſe die vollkommne Unſchuld des Herrn vollkommen erkannt? und wie darauf mit das Urtheil einer ewigen Verdammniß des Unglücklichen gründen? Freilich würde es, wenn, um an abſolute Vollkommenheit eines andern, Gottes, oder ſeines Sohnes zu glauben, eigne abſolute Vollkommenheit erforderlich wäre, gar keinen ſolchen Glauben in den Menſchen geben; aber wenigſtens doch bedarf es dazu irgend eines Grades ſittlicher Vollkommenheit. Und wenn Gleiches (das mit dem Böſen nicht behaftete Gute in Chriſto) nur von Gleichem (von eben ſolchem in dem Menſchen) anerkannt werden könnte, ſo würde dieſes Anerkenntniß ſelbſt unmöglich ſeyn; allein Gleiches (jenes Gute in Chriſto) kann ja ſchon vom Aehnlichen (von dem das Böſe beherrſchenden Guten in den Menſchen) anerkannt werden, nur aber muß, wie ſich verſteht, das Aehnliche wirklich ſeyn, wenn ſolch ein Anerkenntniß des Gleichen ſtatt finden ſoll.

Die Jünger Jeſu konnten erſt, indem ſie ſelbſt ſittlich vollkommner wurden, an die vollendete Sittlichkeit ihres Meiſters glauben, und nur in dem Grade, worin das Gute, in ihnen und durch ſie kämpfend mit dem Böſen, den Sieg über daſſelbe erhielt, ihren Glauben an ſeine Güte, die zum Sieg über das Böſe, keines Kampfes mit dem Böſen bedurfte, befeſtigen. In Judas kämpfte das Gute immerfort mit dem Böſen, wie ſeine Reue nach der That, jedoch ohne je den Sieg über daſſelbe davon zu tragen, wie die Verzweiflung beweißt, womit er endigte. Zu irgend einem, geſchweige zu dem Grade ſittlicher Güte, wozu ſeine Mitjünger es brachten, gelangte er nie. Ihnen vielmehr und ſeinem Lehrer wurde er durch die ſtets wachſende Macht ſeiner Leidenſchaften immer unähnlicher, und in dieſer immer zunehmenden Unähnlichkeit, die jedoch, wie ſeine Reue und Verzweiflung zeigt, Menſchen-Aehnlichkeit, d. h. Kampf des Guten mit dem Böſen blieb, und nicht die Teufeley ſelbſt, d. h. Sieg des Böſen mit Vertilgung des Guten wurde, mußte ihm, wenn auch Chriſtus die Güte und Vollkommenheit ſelbſt war, doch immer nur ein ſündhafter Menſch gegen über erſcheinen, der zwar nicht mit denſelben Fehlern, wie er, aber doch neben den Tugenden, die er beſaß, mit Schwächen und Gebrechen, wie ein jeder, behaftet ſey.

Dazu kam, daß Judas im täglichen Umgange mit denen, in deren Geſellſchaft er gleichwohl, und ohne Zweifel aus der weiſeſten und menſchenfreundlichſten Abſicht des Lehrers aufgenommen war, ſich vermuthlich überall zurückgeſetzt fühlte; denn unmöglich konnten ſeine Gefährten, wenn ſie ſein Inneres nur einigermaßen erriethen, ihn mit der nämlichen Offenheit, Liebe und Freundſchaft, und mit demſelben Vertrauen behandeln, womit ſie ſich einer dem andern näherten: im Verkehr mit ihm mußte wohl zum öftern Scheu, Verlegenheit, Furcht vor ihm u. dgl. durchblicken, wozu ſein Kaltſinn, der immer der Begleiter ſelbſtſüchtiger Leidenſchaften, beſonders aber einer ſolchen iſt, wie die hier obwaltende, am häufigſten die Veranlaſſung geben mochte. Eben ſo konnte unmöglich der Lehrer ſelbſt, der ohne Zweifel jede Gelegenheit ergriff, um dieſen Menſchen zur Beſinnung zu bringen, und vor dem Feinde in ihm zu warnen und zu bewahren, ſo ſchonend, ſo zart und liebevoll er ihn behandeln mochte, ſeine Verachtung gegen die Laſter, in die er gerathen war, ganz ungeäuſſert laſſen. Auch war nicht zu verhindern, daß Judas dieſe Verachtung, wie wenn ſie gegen ihn ſelbſt gerichtet wäre, fühlte, und ſo, ſtatt ſich eines Beſſern zu beſinnen, und ihren Gegenſtand aus ſich zu entfernen, empfindlich über eine Zurückſetzung wurde, deren Urheber er freilich ſelbſt war, aber für deren Grund er, ſeltſam verblendet, ſeinen Lehrer und ſeine Mitjünger halten mochte. Kein Wunder daher, daß Neid und Rachſucht ſich in ihm regten, aus denen dann, als aus der nächſten Quelle ſeine, allerdings verruchte That entſprang. Wer aber andre darob, daß ihm nicht gleiches Vertrauen, gleiche Liebe, Achtung und Zutraulichkeit wie ihnen, zu Theil wird, beneiden kann, und darum, weil ihm nicht etwa irgend ein zeitliches Gut und deſſen Genuß, ſondern das ſittliche Gut dieſer Achtung, Liebe und Vertraulichkeit entzogen wird, ſich zu rächen beſchließt, der beweiſet eben durch ſolchen Neid und ſolche Rachſucht, ſo verächtlich beide Leidenſchaften an und für ſich ſelbſt ſind, daß bey allen Laſtern, denen er ſich ergeben hat, doch das Gefühl für das Sittliche überhaupt, und das Bedürfniß, geachtet und geliebt zu werden, in ihm noch nicht ganz erloſchen ſey, und daß er der Humanität noch keineswegs entſagt habe. Solch' einen Mann, in ſeinem Verhältniß zu andern guten Menſchen vor und neben ihm, für durchaus verrucht und für verdammungswürdig zu halten, und ihm alle Fähigkeit, ja ſelbſt die Möglichkeit, daß er in ſich gehe und ſich beſſere, abzuſprechen, möchte wohl, zum gelindeſten geſagt, ſehr gewagt, und wenn auch in andern Beziehungen gut gemeint, doch unverſtändig ſeyn.

Auch nach der an Chriſto verübten Frevelthat blieb Judas ein der Beſſerung fähiger Menſch, und ſelbſt ſein darauf, aus Verzweiflung, an ſich ſelbſt vollzogener Mord möchte wohl zum Beweiſe dienen, daß der Verräther und Selbſtmörder vielmehr noch dem Reiche des Guten, als dem des Böſen angehöre; da ſolch' ein Mord, aus ſolch' einem Grunde vollbracht, von der Möglichkeit des Entſchluſſes in dem Selbſtmörder, daß er ſich beſſere, zeigt (einer Möglichkeit, von der man immerhin annehmen mag, daß ſie aus dem Reiche des Böſen ausgeſchloſſen ſey.) Denn was

c) das Verhältniß des Judas zu dem Böſen außer ihm betrifft, ſo muß, wenn auch zugegeben wird, daß außer dem Böſen in dem Menſchen und ſeinem Geſchlecht noch das an und für ſich Böſe, außer der Gottheit und Menſchheit eine von der Menſchheit unabhängige, und ihr und der Gottheit widerſtrebende Macht, außer Gott und dem Menſchen Belial oder Satan ſey und wirke, doch zugleich eingeräumt werden, daß das Verhältniß des Judas nicht das des an ſich Böſen zu dieſem ſelber, nicht das des Satans zu Beelzebub, ſondern blos das Verhältniß des mit dem Böſen behafteten Guten zu dem Böſen an ſich, oder des Menſchen zum Satan oder Beelzebub geweſen ſey. Für ſo groß auch immer die, durch das Böſe in einem Menſchen und mit demſelben auf ihm haftende Schuld gehalten werden mag, ſo iſt dennoch die Schuld des an ſich Böſen, oder die durch das Böſe und mit ihm auf dem Böſen ſelbſt (dem Satan) haftende Schuld die größere. Denn das Böſe in einem Menſchen (ſein Hang und ſeine Neigung zur Sünde, ſeine Leidenſchaften und Laſter) erzeugt ſich nicht lediglich aus ſich ſelber, noch aus dem Menſchen, ſondern ſein ſich ſelbſt Erzeugen iſt vermittelt und bedingt durch das Böſe in andern Menſchen, und zuletzt, falls man die Hypotheſe von einem an ſich Böſen gelten läßt, durch das ſich einzig und allein aus ſich ſelber entzündende Böſe außer allen Menſchen. Wie die Peſt, dieſes furchtbare Uebel für die Menſchheit, ohne Zweifel zugleich außer und in den Menſchen einen Grund hat, woraus ſie ſich erzeugt, ſo auch mag die ſich ſelber zum Geſetz machende Willkühr der Menſchen, dieſes noch furchtbarere Böſe in ihnen, ihren Grund zugleich in und außer ihnen haben. Woraus aber folgen würde, daß, wie es keinen Verpeſteten und jene Krankheit Verbreitenden geben kann, es ſey denn, daß er ſelbſt angeſteckt worden, ſo auch keiner böſe ſeyn, und andre zum Böſen verführen könne, der nicht ſelbſt dazu verführt worden iſt.

Setzet, die Schuld des Judas ſey noch ſo ſchwer, ſo iſt doch die Schuld des Teufels, (oder wie ihr das, wovon und woraus alles Böſe, alle Sünd- und Laſterhaftigkeit in der menſchlichen Natur anhebt und ausgeht, nennen wollt) die ſchwerere; und um die Schuld des einen unendlich zu finden, ihn ſelbſt aber eben darum verdammungswürdig zu wiſſen, müßt ihr ja ſelber ihn für identificirt mit dem andern halten, und leugnen, daß er, als der Verräther Chriſti noch ein Menſch geweſen, dagegen aber vorausſetzen, daß er ſelbſt ein durchaus diaboliſches Weſen geworden ſey.

Mag immerhin über den Teufel geurtheilt werden, daß er die Strafe der ewigen Verdammniß, und dieſe von wegen ſeiner unendlichen Schuld, erleide; daß irgend ein Menſch, der, ſo groß die auf ihm laſtende Schuld ſey, doch nur ein durch ihn, mittelſt verkehrter Erziehung, böſen Beyſpiels, ſchlechter Geſellſchaft und dergl. Verführter, nicht aber das zum Böſen verführende Prinzip ſelbſt iſt, zu den ewig Verdammten gehöre, iſt ein Urtheil, welches Vernunft und Gewiſſen nicht billigen können, und zu welchem, die es fällen, entweder durch ihren Irrthum, oder durch die Autorität derer, die darin vor ihnen geirrt haben, und denen ſie blindlings nachſprechen, verleitet werden. Die misverſtandne Lehre von Chriſto, von ſeiner Perſon und Beſtimmung, und die eben ſo misverſtandene Aeuſſerungen dieſes Mannes, in der Schrift, über ſeinen Verräther haben veranlaßt, daß die Theologen alter Zeit faſt allgemein den Verräther ſelbſt für ewig verdammt hielten, und wenn gleich zum Theil, wie z. B. Melanchthon, von der Verdammung der Heiden zweifelhaft, doch von ſeiner Verdammniß, wie von der ausgemachteſten Sache ſprachen. Ihr aber ſolltet, da es euch möglich iſt, mittelſt pſychologiſcher und moraliſcher Unterſuchungen, wie ſie damals noch nicht angeſtellt werden konnten, das Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt, und zum Guten und Böſen in und außer ihm richtiger, und mittelſt einer geläuterten und gründlichern Exegeſe, die Schrift beſſer zu verſtehen, als ſie ihr Urtheil, welches keineswegs ein Ausſpruch des Gewiſſens und der Vernunft ſelbſt iſt, nicht ferner zu dem eurigen machen. Meinet immerhin, glauben zu müſſen, daß unter allen Verbrechern Judas der größeſte geweſen ſey und bleiben werde, nur erkennet in ihm wenigſtens noch den Menſchen und alſo auch die Möglichkeit an, daß er zur Beſſerung gelangt, und der Seeligkeit theilhaftig worden ſey. Allerdings könnt ihr euch das Gute in Chriſto nicht zu groß denken, und ihn ſelbſt, was ſeinen ſittlichen Charakter, ſeine Lehren und Thaten betrifft, für eure Achtung und Verehrung nicht zu hoch ſtellen; aber dazu iſt keineswegs erforderlich, ſeinen Verräther tiefer noch, als wohin ihn die menſchliche Verdorbenheit geſtellt hat, herabzuſetzen, und anzunehmen, daß auf den Menſchen eine Schuld und Strafe falle, die, wenn ſie ſtatt hat, allein die Schuld und Strafe des Teufels ſeyn kann.

Auf dieſe oder eine ähnliche Weiſe alſo erhalten die chriſtlichen Theologen für ſich, und zur weitern Belehrung für das Volk der Chriſten, von dem moraliſirenden Pſychologen, dem dabey der gründliche Exeget dienſtfreundlich zur Hand geht, den wohlgemeinten Rath, in ihrem Urtheil über die Geſinnung und That des Judas ſich wenigſtens einer ſolchen Verurtheilung des Menſchen ſelbſt zu enthalten, worin ſeine Schuld und Strafe der des Satans gleich geſetzt, und, durch Verwechſelung des einen mit dem andern, ſtatt des Satans, deſſen wirklich ewige Verdammniß wohl gedacht, ja, wenn man will, gewußt werden kann, der Menſch, von welchem nur, daß er verdammt ſeyn oder werden könne, denkbar iſt, für ewig verdammt erklärt werden würde. Ob indeſſen dieſer Rath annehmbar, und das Urtheil der Alten, die den Verräther Chriſti nicht nur für verdammlich, ſondern auch für verdammt hielten, ein bloßer Irrthum ſey, bleibt, da auch über das, hierbey in Betracht kommende Verhältniß, worin das an ſich Gute und das an ſich Böſe, oder Chiſtus und Belial zu einander ſtehen, eine Unterſuchung, die nicht blos moraliſch-pſychologiſch, ſondern zugleich theologiſch-philoſophiſch ſeyn würde, möglich iſt, billigermaßen ſolange dahin geſtellt, bis dieſelbe gründlich und deutlich geführt und glücklich vollendet iſt. Die Idee einer ſolchen ſteht uns vor Augen, und wenn der unter III. C. folgende Verſuch weit hinter der Idee zurückbleibt, ſo ſoll es wenigſtens nicht an unſerm Willen gelegen haben, ihn dieſer ſo nahe als möglich, und für die Theologie das Erkenntniß jenes Verhältniſſes zu derjenigen Beſtimmtheit und Klarheit zu bringen, in welcher unter andern, obgleich nur als Nebenſache, auch das Urtheil über Judas Iſchariot beſtimmt und klar beurtheilt werden könne. Den Uebergang zu dieſer, ingleichen zu der, oben durch A, und zu der durch B bezeichneten, Unterſuchung machen wir durch folgende Betrachtung.

III.

Chriſtus und ſeine Widerſacher.

Mit der zunehmenden Menſchenkenntniß wächſt insgemein auch das Mißtrauen gegen die Menſchen, und je länger und eifriger Einer die Regel befolgt hat:

„Willſt du dich ſelber erkennen, ſo ſieh, wie die Andern es treiben,
Willſt du die Andern verſtehn, blick' in dein eignes Herz;“

deſto geneigter wird er ſeyn, entweder neben den Tugenden, an die er glaubt, in ſich und Andern Schwächen und Gebrechen, oder überall nur dieſe, und nirgends eine Tugend vorauszuſetzen. Wie in der ungemeßnen Zuverſicht des Hochmüthigen zu ſich ſelber der Menſchenkenner ein Laſter, und zugleich den Mangel an Selbſtkenntniß erblickt, ſo würde ihm das unbegrenzte Vertrauen des Gutmüthigen zu andern eine Thorheit ſeyn, und Mangel an Menſchenkenntniß verrathen; denn nur aus dieſem läßt ſich, nach ſeiner Meinung erklären, wie Einer dem Andern, als wenn deſſen Tugend ohne Fehler, ſeine Treue ohne die Möglichkeit des Wankelmuths, ſeine Liebe ohne die des Erkaltens, ſein Wohlwollen ohne die des Haſſes wäre, unbedingt vertrauen könne.

Selbſt die wahre Freundſchaft, deren Elemente gegenſeitige unwandelbare Treue und gegenſeitiges ungemeßnes Vertrauen ſind, dient, als Ausnahme von der Regel, zur Beſtätigung der Regel, d. h. zum Beweiſe eines allgemein unter den Menſchen verbreiteten Mißtrauens gegen einander. Denn, wäre allen zu trauen, ſo würden zwar auch dann noch Einzelne durch ihre Talente, Kenntniſſe, Gefühle, Bedürfniſſe, überhaupt durch irgend eine Wahlverwandſchaft zu einander hingezogen werden, aber ſich von wegen der Treue und des Vertrauens, aus der Menge heraus zu ſuchen, mit einander zu verbinden und Freundſchaft zu ſtiften, würden ſie nicht bedürfen. Auch gehört ja dieſe, beſonders nach dem Urtheil derer, die ſich und die Welt kennen, obſchon ſie ihre gelehrten, ihre Kunſt- oder ſonſtige gute Freunde haben, insgemein unter die Chimären, ſo daß der Weiſe, falls es einen gab, der an die Unwandelbarkeit ſeiner Treue und an das unbedingte Vertrauen ſeines Freundes glaubte, entweder ironiſch und des allgemeinen Mißtrauens ſpottend, wo er dann wirklich der Weiſe war, oder im Ernſt, wo ihm jener Glaube, mithin die wahre Weisheit gebrach, ſagen mußte: meine Freunde, es giebt keinen Freund. Und würde nicht ſogar, wenn, ſtatt in der Fabel oder im Roman zu paradiren, wo man ſie, als ein Erzeugniß der Phantaſie zur Unterhaltung und Ergötzung gelten läßt, die wahre Freundſchaft ſich im Leben ſelbſt hervorthäte und zur Kundſchaft des großen Haufens käme, dieſer ſofort gegen die, durch unbedingtes Vertrauen an einander Geknüpften Verdacht ſchöpfen, und die Treue, des Vertrauens Grund, aus irgend einer geheimen, der Menge gefährlichen Abſicht erklärend, mißtrauiſch das Urtheil fällen: die Verbundenen ſind Verbündete, und führen gegen die, ſo ihr Vertrauen nicht haben, nichts Gutes im Schilde?

Keiner in der Welt kann, ſo ſcheint es, die Maxime des Mißtrauens aufgeben, und an ihre Stelle die des unbedingten Vertrauens, wo nicht zu allen, doch zu dieſem und jenem ſetzen, ohne von den Weltklugen und durch Erfahrung Gewitzigten entweder für einen Thoren, oder, wenn er ſie äußert, für noch verdächtiger gehalten zu werden, als ohnehin jeder einem jeden iſt und ſeyn zu müſſen ſcheint. Qualificirt ſich vielleicht die Maxime des Mißtrauens beſſer, als die eines ſolchen Vertrauens zum Geſetz für jedermann? Wenn man unter andern den guten Rath der Menſchenkenner betrachtet, ſelbſt dem vertrauten Freunde, der, ſo geprüft er ſey, ein Feind werden könne, nicht alle Geheimniſſe des eignen Herzens zu offenbaren, ſo ſollte man es denken.

Nun ſind aber Treue, die nicht zu erſchüttern, und Vertrauen, das nicht wankend zu machen ſteht, nur zwey von den Tugenden, die an Einem, wenn er ſie beſäße, zu loben ſeyn würden. Trüge es ſich zu, daß vollends dem Glauben an eine Tugend, die der Inbegriff aller übrigen, und der Schmuck eines Mannes wäre, der in Worten und Werken und ſogar in Gedanken nie einen Fehler, nie eine Sünde begangen habe, das Wort geſprochen würde, ſo möchten wohl die größeſten Menſchenkenner die erſten ſeyn, die einen ſolchen Glauben für Schwärmerey zu erklären, und höchſtens die Idee einer ſolchen Tugend für heilſam, und dem Guten in der Welt förderlich zu halten, kein Bedenken hätten; und ſelbſt der Heilige des Evangeliums würde von ihnen höchſtens nur in Bezug auf dieſe Idee wahrhaftig, in Bezug aber auf jenen Glauben blos ironiſch, wie jeder Kalender-Heilige auch, mit dem Namen des Heiligen bezeichnet werden. Iſt nicht wirklich die ſogenannte Verſuchungsgeſchichte deſſelben, Matth. 4, V. 1 — 11, der Hauptſache nach, zuweilen ſo erklärt worden, als habe er, bevor das Böſe von ihm beſiegt werden konnte, in ſich ſelbſt einen Kampf mit ihm zu beſtehen gehabt, und als wäre ſein Verdienſt nur das geweſen, daß er, obwohl durch allerley in ihm aufgeſtiegene, alſo auch von ihm ſelbſt, aus fremder Veranlaſſung erzeugte Gedanken zu pflichtwidriger Geſinnung, Entſchließung und That gereizt, ſich doch dazu nicht habe verführen laſſen? die Erzählung ſelbſt, mag nun unter dem darin genannten Verſucher der Teufel, oder ein Menſch, oder was ſonſt immer, verſtanden werden, zwingt nicht zu einer ſolchen Erklärung, denn, nach den Worten, weiſet Chriſtus die böſe Luſt, als ein ihm Fremdes, das von außen her an ihn gebracht werden ſollte, ab; und doch will man die ſie erzeugenden

Gedanken zu den ſeinigen machen? Er hungert, aber wo ſteht geſchrieben, daß in ihm der Gedanke entſtanden ſey, zur Tilgung ſeines Hungers ein Wunder zu thun, oder daß er auf einen Augenblick Luſt gehabt und den Wunſch gehegt habe, ein ſolches thun, und Steine in Brod verwandeln zu können? Nicht er, ſondern der, welcher den Vorgang ſo erklären zu müſſen glaubt, hat dergleichen Gedanken, und leihet ihm die ſeinigen. Warum glaubt er dann die Sache nicht anders, als ſo erklären zu können? — Weil er nicht glaubt an eine Reinheit und Güte in dem Menſchen, die, um allerwärts und immer über das Böſe zu ſiegen, eines Kampfs mit demſelben, weil ſie ſelbſt vom Böſen frey iſt, nicht bedarf.

Dieſer Unglaube nun hat, wie leicht zu erweiſen ſteht, ſeinen Grund nicht in der Erfahrung; denn wenn auch von den beyden Urtheilen:

1) Jeder Menſch iſt ein Sünder, und von Natur mit dem Hange zum Böſen behaftet,

2) Es kann nie einen Menſchen geben, noch gegeben haben, der nicht mit dieſem Hange behaftet, und nicht ein Sünder wäre, oder geweſen ſey, das erſte für ein Erfahrungs-Urtheil erkannt werden müßte, ſo iſt doch unmöglich, daß das zweyte ein eben ſolches, oder auch nur aus dem erſten gefolgert ſey, da ja ſelbſt die reichſte Erfahrung in der vollſtändigſten Menſchenkenntniß, die Grenze der Wirklichkeit nicht zu überſchreiten vermag, und kein Recht und keinen Grund giebt, auch über die Möglichkeit

oder Unmöglichkeit abzuſprechen, und da zwar der Schluß von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit, (ab esse ad posse) nicht aber der von jener auf die Nothwendigkeit (ab esse ad non posse non esse) giltig iſt, und doch gelten müßte, wenn daraus, daß jeder Menſch ein Sünder iſt, geurtheilt werden ſollte, daß Keiner ohne Sünde ſeyn könne. Noch weniger aber wird man dieſes zweyte für ein ſogenanntes ſynthetiſches Urtheil a priori halten können, denn die Möglichkeit der Erfahrung ſelbſt beruhet doch wahrhaftig nicht darauf, daß eine Unmöglichkeit für den Menſchen, ohne den Hang zum Böſen geboren zu werden, und in allen Momenten ſeines Lebens ohne Sünde zu ſeyn, von der Vernunft ſtatuirt werde. Ausgeſprochen als Maxime für die Beobachtung der Menſchen wird freilich dieſes Urtheil der Menſchenkenntniß ein weites Feld eröffnen; allein dieſe iſt ja nicht die Erfahrung ſelbſt, ſondern nur eine in der Erfahrung mögliche Kenntniß, und überdem wäre erſt noch die Frage: ob die Vernunft eine ſolche Maxime auch nur billige, geſchweige diktire.

Auch kann endlich nicht jenes Urtheil das Gute in dem Menſchen (die praktiſche Vernunft, das Gewiſſen und das ſittliche Gefühl) zu ſeiner Quelle haben, und ein praktiſches Urtheil a priori ſeyn. Zwar ſetzt die Vernunft, damit ſie gebietend und verbietend, mithin praktiſch ſey, ein ihr ſelbſt zuwiderlaufendes Streben, oder einen Hang zum Böſen in allen, denen ſie gebietet, voraus, und eins ihrer erſten Gebote iſt, daß jeder Einzelne dieſen Hang in ſich anerkenne und ſich nicht durch ihn, ſondern durch ſie beſtimmen laſſe, oder, was daſſelbe, nicht ſeinem Hange, ſondern ihr folge, und nicht, was ihm beliebt, ſondern obliegt, thue. Aber muß dann die Vernunft, wie ſie es für dich und mich iſt, in denen, wie wir ſelbſt am beſten wiſſen, mit Grund ein Hang zum Böſen vorausgeſetzt wird, auch für jeden dritten, auch für einen Chriſtus praktiſch ſeyn? Warum könnte es keinen Menſchen, keinen Chriſtus geben, der ihr folgte, ohne (weil er frey wäre von dem Hange zum Böſen) ihres Gebots und Verbots zu bedürfen? Damit, daß jedem Einzelnen, der mit dieſem Hange behaftet iſt, geboten wird, ihn in ſich anzuerkennen, iſt doch wahrhaftig nicht zugleich geboten, ſolch' einen Hang auch in jedem andern anzuerkennen, und das Urtheil, daß irgend Einer unſers Geſchlechts ohne ihn, folglich überhaupt ohne Sünde geweſen ſey, als unſtatthaft zu verwerfen.

Woraus alſo entſpringt das oben angeführte zweyte Urtheil? Einzig und allein aus dem Hange des Urtheilenden ſelbſt zum Böſen: die Quelle des Unglaubens, den dieſes Urtheil ausſpricht, iſt das Böſe in unſrer Natur und deſſen in uns entwickelte Macht. Als dieſe Quelle werden wir das Böſe erkennen, wenn wir erſtens die Erziehung der Menſchen, zweytens ihr Einwirken auf einander überhaupt, obgleich hier nur in Bezug auf eine Tugend, auf die des Vertrauens, ins Auge faſſen,

Erſtens: Worin auch die gute Erziehung ſonſt noch beſtehe, das wenigſtens gehört mit zu ihr, daß der Erzieher für ſich und in ihr die Gebrechen der Menſchen nicht zu ſeinem Hauptaugenmerk nimmt, und ihre Tugenden nicht zur Nebenſache macht, ſondern umgekehrt dieſe überall berückſichtigt und jene überſieht, neben ſeiner Weltkenntniß alſo und Klugheit, zugleich Glauben an die Menſchen und Vertrauen zu ihnen hat und zeigt. Demnach fängt er allerdings nicht damit an, daß er in der Seele des Zöglings Argwohn und Mißtrauen gegen ſie erregt, und dieſen Unarten durch Hindeutung auf ihre Fehler, auf ihre Lächerlichkeiten und Bosheiten, auf ihre Eitelkeit, Argliſt, Betrügerey und dergl., und durch höhnende oder ſpottende Bemerkungen darüber, die ſelber nur aus der Unart des ſchlechten Erziehers entſpringen, Nahrung giebt. Allein in dem Fortgange ſeines Geſchäfts kann er doch nicht umhin, ſeinen Zögling, der in der Welt und unter den Menſchen leben ſoll, und nur durch Klugheit vor Schaden, durch Selbſtſtändigkeit vor Sünden bewahret bleibt, auf das Unheil, das ſie einander zuzufügen, und auf die Laſter, womit ſie einander anzuſtecken vermögen, aufmerkſam zu machen, und ihm ſomit eine Anleitung zur Menſchenkenntniß und die erſten Elemente derſelben zu geben, welches dann eben der Anfang iſt einer, zur Sittlichkeit ſelbſt unentbehrlichen Weltklugheit. Ja in dieſem Fortgange ſteht, da mit der Zeit zugleich die Empfänglichkeit des Zöglings für das Böſe zunimmt, ſogar auch das nicht zu vermeiden, ſondern wird, da die rechte keine blos phyſiſche und intellectuelle, ſondern zugleich Erziehung zur Sittlichkeit iſt, eine beſtimmte Pflicht, daß die Aufmerkſamkeit deſſelben auf die eigne böſe Luſt gerichtet werde, und er ſelbſt Veranlaſſung erhalte, den Feind in der eignen Bruſt, damit er vor dieſem beſonders auf ſeiner Hut ſeyn möge, kennen zu lernen.

Wie aber mit dem, auf ein Kind gemachten, noch ganz ungewohnten, und widerwärtigen Eindruck, z. B. bey dem erſten Anblick eines bärtigen, oder verzerrten, oder überhaupt ſeltſamen Geſichts, zuweilen in der Seele des Pfleglings die erſte Furcht entſteht, und derſelbe zum erſtenmale in ſich zuſammen ſchrickt, ſo auch iſt der erſte beſtimmte Gedanke des Zöglings an den Schaden und die Schmach, die ein Menſch dem andern anthun, und an die Sünden und Laſter, wozu einer den andern verführen kann, ingleichen an die eigne böſe Luſt, und an die Möglichkeit, ſelbſt ein Unheilſtifter und ein Verführer zu werden, immer zugleich der Anfang eines Mißtrauens gegen andre und gegen ſich ſelbſt. Und dieſes Mißtrauen, ob zwar mittelſt einer Erziehung, welche die Anlage zum Guten nicht verwahrloſt, ſtets durch Vertrauen beſchränkt, wächſt doch nothwendigerweiſe in dem Grade, worin ſämmtliche Kräfte des Zöglings, beſonders aber ſeine Fähigkeit, Gemüthszuſtände zu beobachten und zu beurtheilen, ſich entwickeln und ausbilden, und er ſelbſt in Erkenntniß und Einſicht immer weiter fortſchreitet. Wo es dann, nach Beendigung ſeiner Erziehung, ein Glück für ihn, und eine Folge ſeiner mitentwickelten Anlagen zum Guten iſt, wenn er in ſeinen Eltern, Erziehern und deren und ſeinen Freunden, die ihm insgeſammt zu Anfang und im Fortgange der Erziehung ſelbſt, fehlerlos erſcheinen müſſen, neben den nunmehr an ihnen bemerkten, obwohl nie gefliſſentlich aufgeſuchten Schwächen und Gebrechen, vor Allem ihre Tugenden anerkennt, und ihnen ſein Vertrauen in einem Maße erhält, wie keinem Andern. Der Glaube alſo des gut Erzogenen ſogar an die, welche ihm ähnlich ſind, und ſein Vertrauen zu ihnen werden beide nothwendigerweiſe ihre Schranken haben, und dieſe Schranken werden ſich erweitern, oder enger zuſammenziehn, je nachdem die ſelbſtgemachten, ſpätern Lebens-Erfahrungen beyde, den Glauben und das Vertrauen ſelbſt, begünſtigen oder beeinträchtigen. Die Neigung wird entſtehen, in jedem Menſchen ohne Ausnahme, neben deſſen ſittlichen Vollkommenheiten, falls dergleichen ſich wirklich an ihm zeigen, immer irgend einige Mängel und Schwächen ſeines Herzens voraus zu ſetzen, und durch die Erfahrung ſelbſt wird, wenn auch nicht zur Freude, ſondern eher zur Trauer deſſen, der ſie macht, nur zu oft dieſe Vorausſetzung bewähret und beſtätigt werden.

Auf dieſe Weiſe demnach erweckt ſogar die gute Erziehung, da ſie, um, ſo weit es möglich, vor dem Böſen zu bewahren, auf das Böſe aufmerkſam zu machen genöthigt wird, das Mißtrauen gegen die Menſchen, und muß ſie, falls ihr ein Element mangelt, deſſen Mangel dann bey aller ihrer ſonſtigen Güte das Schlechte an ihr iſt, ſelbſt den Unglauben an eine abſolut vollkommne Sittenreinheit unter den Menſchen begründen helfen, und dem Urtheil, das ihn ausſpricht, auf halbem Wege entgegen kommen. Dieſes Element nämlich iſt der Glaube des Erziehers eben an eine ſolche wirklich und wahrhaftig in Chriſto vorhandne Sittenreinheit, und dasjenige, was die Erziehung in der Hauptſache zu einer chriſtlichen, hiermit aber erſt zu einer wahrhaft guten Erziehung, und die Zöglinge, ſofern ſie von gleichem Glauben beſeelt werden, zu Chriſten macht.

Iſt die Erziehung ſchlecht, d. h. beſchäftigen ſich mit ihr ſolche Eltern, oder wer an ihrer Statt ſey, die höchſtens nur gegen einander und überhaupt gegen die lieben Angehörigen, und durch das gemeinſchaftliche Intereſſe des zeitlichen Vortheils und des Genuſſes Verbundnen, wenn auch blos bedingterweiſe, Vertrauen hegen, ſonſt aber überall von der Maxime des Mißtrauens ausgehen, indem ſie in ihren, etwa vielfach gemachten Erfahrungen den Menſchen immer nur von ſeiner ſchwachen oder ſchlechten Seite zuerſt aufgefaßt, und hauptſächlich von dieſer Seite im Auge behalten haben, — iſt die Erziehung ſchlecht, ſo wird ſie zuoberſt darauf geſtellt ſeyn, den Zögling zur Weltklugheit zu bilden, und alſo ſich nicht genug beeilen können, ihm Argwohn gegen die Menſchen, dieſen, beſonders wenn Selbſtſucht hinzukommt, mächtigen Antrieb zum Erwerb einer umfaſſenden Menſchenkenntniß, einzuflößen. Daneben werden dann freilich auch ſeine organiſchen und intellektuellen Kräfte entwickelt, ſeine Fähigkeiten und Talente geübt und zu Fertigkeiten ausgebildet, und ihm ſelber Erkenntniſſe, wie er ihrer zu den Zwecken der Lebens-Sicherheit und des mannigfaltigſten Genuſſes bedarf, mitgetheilt werden, damit er, auf ſolche Weiſe feindſelig ausgerüſtet gegen ein feindſeliges Geſchlecht, ſich, ſo weit es immer möglich, der Welt unentbehrlich mache, und von ihr, gegen die möglich kleinſte Aufopferung ſeinerſeits, die möglich größten Vortheile ziehe.

Je weiter nun ein ſolcher Zögling in der Kunſt, die Menſchen zu beobachten, und in der Erfahrung des Nutzens fortrückt, den die ſchlaue Anwendung der Menſchenkenntniß gewährt, deſto ſcharfſichtiger im Aufſuchen der Lächerlichkeiten und Niederträchtigkeiten ſeiner Lebens-Genoſſen wird er, und deſto ſchwächer wird ſein Glauben an Treue und Tugend überhaupt werden, diejenige etwa ausgenommen, die er (und dann ſteht es um ihn noch nicht zum ſchlimmſten) an ſeinen Tiſch- Bett- Haus- und Spielgenoſſen meint vorausſetzen zu müſſen. Durch frühes Klugmachen iſt ihm ſelber die Unſchuld, falls er ihrer theilhaftig war, faſt in dem nämlichen Momente geraubt, worin er zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt und ſeiner nächſten Umgebung gelangte; wie ſollte er, bey ſeinem ſtets wachſenden Mißtrauen gegen andre, dem in der Geſchäftigkeit, womit Sinn und Verſtand dieſelbe immerfort zuführen, wie die Nahrung gebrechen kann, an die Unſchuld irgend eines andern glauben, und woher den Muth nehmen, in irgend einem Menſchen auch nur unwandelbare Treue vorauszuſetzen, und zu ihm unbedingtes Vertrauen zu faſſen? Die Anlage zur Freundſchaft hat die Erziehung in ihm vernichtet, und ihn ſelbſt hiermit zugleich unfähig gemacht; ein Chriſt zu werden, denn dem ſonſt gut, obgleich nicht chriſtlich Erzognen wird doch noch die Idee von der göttlichen Unſchuld und Reinheit eines Mannes, wie die im Evangelium an Chriſto geprieſene, und der Glaube an die Wirklichkeit dieſer Unſchuld und Reinheit reitzend und rührend ſeyn, wenn er ſelbſt auch zu einem ſolchen Glauben ſich noch nicht und vielleicht nie bringen kann. dem ſchlecht Erzogenen hingegen wird jene Idee, wie ein Hirngeſpinſt, und dieſer Glaube, wie eine Albernheit vorkommen, welcher öffentlich zu ſpotten, und die zu belachen, etwa nur die Klugheit verbiete.

Zweytens: Wie gedachtermaßen die Erziehung, ſo auch iſt es überhaupt die Einwirkung der Menſchen auf einander, die ſolch' einem Glauben ſtetig entgegenwirkt, und das Urtheil: Keiner unter ihnen könne ohne den Hang zur Sünde, und ohne wirkliche Sünde ſeyn, als hätte daſſelbe die Gewißheit einer ewigen Vernunftwahrheit, immer tiefer in den Gemüthern befeſtigt. Denn in dieſem Einwirken tritt bald die Treuloſigkeit des Einen dem Vertrauen des Andern, es mißbrauchend, bald das Mißtrauen des Andern der Treue des Einen, ſie zurückſcheuchend, in den Weg, und nur ſelten begegnen ſich auf ihm Treue einer- und Vertrauen andrerſeits ſolchergeſtalt, daß beyde in einander übergehn und, vereinigt, einen Triumph des Guten über das Böſe feiern.

Jener Einfluß nämlich der Menſchen auf einander, ſey es durch Erziehung, oder ſonſtigen Verkehr mit einander, und durch Umgang überhaupt, könnte dieſen Erfolg, einen Unglauben, wie ihn das erwähnte Urtheil zur Schau trägt, nicht haben, wenn nicht ſowohl in dem, der auf einen andern einwirkt, als auch in dem, auf welchen eingewirkt wird, das Böſe ſelbſt wirkſam wäre, und in irgend einem Grade ſeine Macht bewieſe. Denken wir uns einen Chriſtus, der ohne das Böſe ſey, und einen Johannes, der dem Böſem in ſich alle Macht genommen habe, in gegenſeitigem Einfluß auf einander, ſo werden wir in jenem die göttliche Sittenreinheit ſelbſt, in dieſem den Glauben an ſie, beyde ſelbſt aber, als durch grenzenloſe Treue und durch unwandelbares Vertrauen mit einander vereinigt, denken müſſen, ſ. Joh. 19, V. 26, 27.

Sofern hingegen ein Menſch ſich ſelber eine Treue, die auf jeden möglichen Fall die Probe halte, obgleich ſie dieſelbe, wenn es zur Prüfung kommt, wirklich nicht überall hält, nicht einmal zuzutrauen vermag, kann er auch keinem Andern unbedingt vertrauen; ein nur bedingtes Vertrauen aber kann nicht anders, als in demjenigen, auf welchen eingewirkt, und dem es gegeben wird, ſogar wenn dieſer Chriſtus ſelbſt wäre, ein durch Mißtrauen beſchränktes Vertrauen zur Folge haben. Von und zu einem Judas konnte Chriſtus nicht ſagen: auf dieſen Felſen will ich meine Gemeine bauen, und wenn er es zu einem Petrus ſagte, Matth. 16, V. 18, ſo war der Grund, weil Petrus zu ihm eine Liebe hegte, und ſich gegen ihn einer Treue fähig hielt, die zwar einmal, in der Verleugnung, verletzt werden konnte, an deren Unwandelbarkeit jedoch dieſer Apoſtel, bevor die Prüfungs-Stunde kam, nicht, und nachher nimmer zweifelte, ſ. Joh. 26, V. 33 — 35. Kap. 21, V. 15 — 17. Was aber könnte wohl den Menſchen hindern, ſich ſelber gegen irgend einen andern unbedingte und durch Nichts zu erſchütternde Treue zuzutrauen, wenn nicht entweder das, mit dem Bewußtſeyn ſeiner Pflicht verknüpfte Bewußtſeyn der Möglichkeit, ſie zu verletzen, alſo das eines Hanges zum Böſen in ihm, oder das Bewußtſeyn eines ſolchen Hanges und ſeiner Macht, folglich dieſer Möglichkeit, ohne Anerkenntniß der Pflicht, und ohne den Willen, ihr allein zu gehorchen, und ſich keineswegs jenem Hange zu überlaſſen, dieſes Hinderniß wäre? Ein Chriſtus, frey vom Böſen und von dem Hange zu demſelben, trauet ſich gegen einen Petrus, und ſogar gegen einen Judas nicht nur unbedingte und unveränderliche Treue zu, ſondern übt ſie auch gegen den einen, der zu retten, und gegen den andern, ſolange er zu retten war, aufs Vollkommenſte aus.

Allerdings iſt der, mit dem Bewußtſeyn eines Hanges zum Böſen in ihm verknüpfte und beharrliche Vorſatz eines Menſchen, gegen ihn und es auf ſeiner Hut zu ſeyn, und alſo ſich nicht zuviel zuzutrauen, eine Tugend, und der ſie hat, geräth, beſonders wenn er zur Sicherung ſeiner Treue, durch Brief und Siegel oder des etwas, Vorkehrungen trifft, wenigſtens nicht ſo oft in Gefahr, treulos, wortbrüchig und dergl. zu werden, wie der ſie nicht hat; allein, um in andern unbedingtes Vertrauen zu erwecken, möchte wohl der, welcher, im Punkte der Treue ſich eine Beharrlichkeit zutrauet, die er nachher doch nicht bewähret, tüchtiger ſeyn, als jener, der erſt ſorgſam einen Blick in das eigne Herz thun, und ſeinen böſen Willen in Gewahrſam nehmen muß, deſſen Behutſamkeit alſo zwar eine Tugend, aber zugleich ein Zeichen der menſchlichen Schwäche iſt, ſo daß beyde, er, der Getreue und der, welcher ihm vertrauet, in dieſem ihrem Verhältniß zu einander, ſich, einer dem andern, wenigſtens ſtillſchweigend zu geſtehen genöthigt ſind: wir ſind beyde arme Sünder, und müſſen uns, um vor einander ſicher zu ſeyn, vor allen Dingen jeder ſich gegen ſich ſelbſt in Sicherheit ſetzen. Von der Liebe zu ſeinem göttlichen Freunde durchdrungen, trauet ſich Petrus, indem er ſagt, Joh. 13, V. 37: Herr, ich will mein Leben für dich laſſen, mehr zu, als er nachher leiſtet. Unachtſam auf das eigne Herz, täuſcht er ſich, aber nicht ſeinen Freund, der ihm antwortet, V. 38: Sollteſt du dein Leben für mich laſſen? Wahrlich, der Hahn wird nicht krähen, bis du mich dreymal habeſt verläugnet“ ihn aber dennoch liebt, und die wahrhaftig nicht unlautre Quelle wohl kennend, woraus jene Verſichrung floß, ihm dennoch vertrauet. Daß der Apoſtel gegen den

Lehrer ſich Treue bis in den Tod zutraute, mußte, indem ſie ſeine Verſichrung mit anhörten, das Vertrauen ſeiner Mitjünger zu ihm vermehren, und dieſes konnte nachher zwar dadurch, daß ſie fanden: er habe ſich zuviel zugetrauet, auf einen Augenblick erſchüttert werden, mußte aber verdoppelt wiederkehren, als ſie ſahen, mit welchem Schmerz er ſeine Uebereilung bereuete. So iſt ein Sünder, welcher Buße thut, mehr werth, als neun und neunzig Gerechte, die, weil ſie mißtrauiſch gegen ſich ſelbſt, jeder ihrer Tugenden einen Wächter beygegeben haben, der Buße nicht bedürfen; jener will nichts, was gut iſt, ungewagt laſſen, und wagt mitunter für ſeine Kraft zu viel, dieſe wollen nur nichts zu bereuen haben, und ſollte darüber auch manches, das gerecht, löblich und eine Tugend iſt, (Philipp. 4, V. 8.) unterbleiben.

Iſt aber die Sorgfalt, mit der ein Menſch das Böſe in ſeiner Bruſt bewacht und bekämpft, ein Hinderniß, daß er ſich ſelber unbedingte Treue gegen irgend einen andern zutraue, ſo muß begreiflicherweiſe die Sorgloſigkeit desjenigen, der daſſelbe in ſich gewähren läßt, oder gar mit ihm ſich befreundet hat, ſolch' ein Zutrauen noch mehr verhindern, ja ſelbſt unmöglich machen. Er trauet ſich vielleicht alles Mögliche zu, nur nicht das Gute, (gut und bös ſind ihm leere Töne), das Vertrauen andrer iſt ihm angenehm, (er weiß, wozu es nützt, und wenn er ſchlau iſt, weiß er auch, wie es erworben wird), er ſelbſt trauet keinem andern; gegen ſich ſelbſt iſt er nicht auf der

Hut, aber ſonſt gegen jedermann, jedoch inſofern auch gegen ſich, als er beſonnen und klug von keinem ſeiner Affekte, von keiner ſeiner Neigungen und Leidenſchaften ſich beſtimmen läßt, irgend einen Vortheil, den er hat oder ſucht, aufzugeben, welches aber eine Art der Obhut und Selbſtbeherrſchung iſt, wie ſie nicht der Menſch über den böſen Feind in ihm, ſondern dieſer über den Menſchen, der ſich mit ihm befreundet hat, ausübt. Treue andrer gegen ihn wäre ihm lieb, wenn er nur an ſie glauben könnte: ſie von ihm zu verlangen findet er billig und für ſich nützlich, und darum wird er es an ihrem Schein, ſolange dieſer Vortheil bringt, nicht fehlen laſſen. Die Welt, urtheilt er, will mit allerley, was ſie Tugend nennt, und womit ſie betriegt, betrogen werden; nichts kann dem, der ihren Willen für ſich zu benutzen verſteht, erwünſchter ſeyn, als ihr Wille; er geſchehe, decipiatur. Wir wiſſen nicht, ob es je einen Menſchen von dieſer Abgefeimtheit und durchgeführten Argliſt gegeben habe oder geben werde, aber das iſt offenbar, daß ein ſolcher, ſelbſt nach unſrer flüchtigen Zeichnung ſeines Charakters, ſich ganz zu einem Verräther Chriſti, nur in andrer Manier als jener, von dem die Geſchichte Meldung thut, alſo zu Judas Iſchariot dem Zweyten, qualificiren, und daß er, weder Willens noch im Stande, auch nur ein durch Mißtrauen beſchränktes Vertrauen der Menſchen zu einander, ſondern blos deſſen Schein zu erregen und zu pflegen, dem Glauben derſelben an unbefleckte Tugend am meiſten Eintrag und Abbruch thun würde.

Wo alſo Einer auf den Andern einwirkt, erhält, wenn jener nicht ein Chriſtus, dieſer nicht ein Johannes iſt, der Andre, falls er aufmerkt, die ſtätige Mahnung: es herrſche in den Menſchen gleichſam ein böſer Dämon, deſſen Macht der eine zu beſchränken befliſſen, und darum mißtrauiſch gegen ſich ſelbſt, der andre aber zu begünſtigen geneigt und darum mißtrauiſch gegen jederman ſey, indem er vorausſetze, daß, wie er, ſo auch ein jeder dieſem Dämon ſich ergeben habe, und daß mancher, im Verkehr mit andern, allerdings wohl die Miene annehme, als ſey er in fortwährendem Kampfe mit demſelben begriffen, welches die Welt Tugend, — oder gar, als habe er ihn bereits beſiegt, welches ſie Frömmigkeit, Heiligkeit u. dgl. zu nennen beliebe; bey welcher Miene aber jeder um ſo mehr Urſache habe, vor dem, der ſie trage, auf ſeiner Hut zu ſeyn, je verdächtiger er durch ſie, und je gefährlicher es ſey, wenn man ihm, ſein Vorgeben für Wahrheit nehmend, irgend worin, geſchweige unbedingterweiſe traue.

Aber auch in dem, auf welchen eingewirkt wird, beweiſet ſich das Böſe wirkſam, inſofern die Einwirkung den oben genannten Unglauben zur Folge hat. Keiner nämlich empfängt einen, auf ihn gemachten Eindruck ſo, wie er gegeben wird, ſondern jeder nur ſo, wie er ihn in ſich aufnehmen kann, folglich durch die ihm ſelbſt eigenthümliche Gemüths- und Willensart, zum Vortheil oder Nachtheil deſſen, der den Eindruck macht, zum Vertrauen oder Mißtrauen gegen ihn, modificirt und alterirt. Geſetzt nun auch: der Eindruck wäre an ſich ſo beſchaffen, (wie etwa der eines Chriſtus auf einen Judas) daß, wenn er ſo aufgenommen würde, wie er gegeben wurde, das vollkommenſte Vertrauen zu dem, der ihn machte, gefaßt werden könnte, ſollte man dann nicht denken, es müſſe in der Seele deſſen, auf den er gemacht wird, dieſes Vertrauen die Folge davon ſeyn? Und wenn gleichwohl der Eindruck dieſe Folge nicht hat, kann davon der Grund in etwas Anderm geſucht werden, als in der böſen Gemüths- und Willensart deſſen, auf den er gemacht wird? Kann es etwas anders ſeyn, als der Hang zum Böſen und das Böſe ſelbſt, wodurch ein Menſch, wie der unbedingten Treue gegen einen andern, ſo auch des unbedingten Vertrauens zu ihm unfähig iſt, oder wird?

Der Eindruck, den die, mit dem Böſen behafteten Zeitgenoſſen Chriſti, und, in ſeiner Vorſtellung von ihnen, ihre ſämmtlichen Nachkommen auf ihn, der von keiner Sünde wußte, machten, war nicht von der Art, daß ſein Vertrauen zu ihnen (er trauet ihnen die Möglichkeit des Glaubens an ihn ſelber zu) eine Folge dieſes Eindrucks hätte ſeyn können; vielmehr ſeine unermeßliche Liebe zu ihnen, und das grenzenloſe Zutrauen zu ſich ſelbſt, das ihm bey der Reinheit ſeines Geiſtes und bey der Heiligkeit ſeines Willens nicht fehlen konnte, war der Grund jenes

Zutrauens zu den Menſchen, daß ſie ihn anerkennen, und an ihn, in ſeiner Heiligkeit glauben würden; und was er, in dieſem Zutrauen, von ſeinen Jüngern ſagt, Matth. 26, V. 41: „Der Geiſt iſt willig, aber das Fleiſch iſt ſchwach," das iſt zugleich von jedem Sterblichen geſagt. Chriſtus kennt die Menſchen ſeiner und aller Zeit, aber ſeine Menſchenkenntniß hindert ihn nicht, überzeugt zu ſeyn, daß ſie an ihn, als den von der Sünde und Sündhaftigkeit freien Sohn Gottes, zu glauben vermögen, denn er weiß, daß in ihnen, neben dem Hange zum Böſen, der in ihnen wohnet und dieſem Glauben widerſtreitet, eine Anlage zum Guten iſt, die nur geweckt, entfaltet, und gegen jenen Hang bekräftiget werden dürfe, um den möglichen zu einem wirklichen Glauben zu machen. Kein Eindruck auf ihn, ſelbſt der nicht, den ein Judas, ein Kaiphas, ein Herodes oder Pilatus auf ihn macht, kann dieſe Ueberzeugung erſchüttern, „meine Gemeine, ſagt er, ſollen auch die Pforten der Hölle nicht überwältigen," Matth. 16, V. 18. Wie hätte auch irgend eine Einwirkung der Menſchen auf ihn, ſoſehr dieſelbe ſein Vertrauen zu ihnen beſchränken mochte, ſolch' eine Folge haben können, da kein auf ihn gemachter Eindruck im Stande war, ſeine Treue gegen ſie wankend zu machen, und da unmittelbar aus der Gewißheit, womit er ſelbſt ſich rein von jeder Sünde und frey von aller Sündhaftigkeit wußte, die Ueberzeugung entſprang, daß die Menſchen, obwohl mit Sünden befleckt, und mit dem Hange zum Böſen behaftet, dennoch durch ihre Anlage zum Guten des Glaubens an ihn fähig wären, und durch dieſen Glauben die Macht hätten, wenn gleich nicht Wunder in der Natur zu verrichten, Berge durch ein Wort zu verſetzen und dergl., dennoch das größere Wunder zu thun, ihre Beßrung nämlich ſelbſt zu bewirken, und jeder Sünde zu widerſtehn?

Auch ſeine Jünger, einmal zu dem Glauben an ihn gelangt, in welchem ſie lehren: „er habe von keiner Sünde gewußt, und keine Sünde gethan, und kein Betrug ſey in ſeinem Munde erfunden worden, (2. Korinth. 5, V.21, 1. Petr. 2, V. 22.) zu einem Glauben der Gewißheit ähnlich, womit er ſelbſt ſagt: **Ich bin der Weg**, die Wahrheit und das Leben, (Joh. 14, V. 6. vgl. Kap. 6, V. 47 — 51. Kap. 8, V. 46.) zweifeln nicht daran, daß derſelbe den Menſchen aus allerley Volk, Land und Stand erreichbar, und durch ihn eine Herrſchaft des Guten über das Böſe auf Erden möglich ſey. Wie hätten ſie ſonſt Gemeinden ſtiften, ja wie hätte, wenn nicht, wie in ihnen, ſo auch in andern (ſey deren Anzahl zu jeder Zeit immerhin die kleinſte geweſen) dieſer Glaube ſich wirkſam bewieſen hätte, irgend eine chriſtliche Gemeine, und die chriſtliche Kirche überhaupt entſtehen können?

Das Urtheil nun: jeder Menſch iſt ein Sünder, enthält Wahrheit, jedoch nur in Bezug auf eine Menſchenkenntniß, die nicht blos durch Erfahrung, ſondern zugleich mittelſt des Nachdenkens über die Anlage der Menſchen zum Guten, und über die Nothwendigkeit, gut zu ſeyn, erworben wird, denn allein aus dieſer Anlage, aus dieſer Nothwendigkeit und dem Nachdenken über beide entſpringt ſeine Wahrheit. Das nämliche Urtheil aber iſt falſch in Bezug auf eine Menſchenkenntniß, die einzig und allein die Erfahrung zu ihrer Quelle hat, und in welcher der Urtheilende jene Anlage und Nothwendigkeit entweder ignorirt oder negirt: er hat kein Recht und keinen Grund, zu urtheilen: jeder Menſch iſt ein Sünder, und keiner fähig zum Guten, ſondern kann mit Recht nur ſagen: ich bin ein Sünder, und alle die ſind es, die ich, und ſo viele ich ihrer kennen gelernt habe.

Das andre Urtheil hingegen: es könne keinen Menſchen geben, noch gegeben haben, der ohne Sünde ſey, oder geweſen ſey, iſt in jeder Beziehung falſch; denn es hat daſſelbe einzig und allein den Grund des Böſen in der menſchlichen Natur zu ſeinem Prinzip: aus dem Böſen aber, welches die Lüge ſelbſt, und deſſen Grund der Vater der Lüge iſt, kann keine Wahrheit entſpringen. Und ſo ſpricht demnach dieſes falſche, indem es, aus Veranlaſſung des allgemeinen Mißtrauens der Menſchen gegen einander für ein wahres Urtheil gehalten und genommen wird, jenen Unglauben aus, in welchem ſich das Böſe ſelbſt, der Grund dieſes Unglaubens, als Widerſacher des Guten, als Feind Chriſti bloß ſtellt. Bevor jedoch das Böſe den Unglauben, das Lügenhafte die Lüge für Wahrheit giebt, und beide, die Heiligkeit und die Bosheit (Chriſtus und Belial) offenbar werden, ſo daß, auf welcher

Seite die Wahrheit und auf welcher die Lüge ſey, jedem Menſchen erkennbar, und der Mangel dieſer Erkenntniß eine Vermehrung ſeiner Schuld iſt, wird jenes dem Unglauben theils den Schein der Wahrheit, welche das göttliche Geſetz, theils den der Wahrheit, welche die weltliche Macht hat, geben, und wird der Unglaube ſelbſt einerſeits unter der Larve des Geſetzes den, der daſſelbe nie übertreten hat, (Kaiphas Chriſtum) verfolgen, andrerſeits unter dem Scheine des Rechts, welchen die Macht hat oder ſich giebt, den, der auf ſie nie Anſpruch gemacht, (Pilatus Chriſtum) ſeine Unſchuld zwar, nicht aber ſeine Heiligkeit anerkennend, hinrichten laſſen. Wir ſetzen dieſes vorerſt genauer aus einander.

Bey dem allgemeinen Mißtrauen der Menſchen gegen einander, deſſen Grund das Böſe theils in der Bruſt des einen, theils in der des andern iſt, und welches durch eine gute Erziehung, indem ſie es zu beſchränken ſucht, durch eine ſchlechte, ohne es beſchränken zu wollen, überhaupt aber durch gegenſeitige Einwirkung der Menſchen auf einander geweckt, erhalten und befördert wird, ſind ſie natürlicherweiſe genöthigt, auf Sicherheit vor einander bedacht zu ſeyn, und unter allen Sorgen, die ſie im Leben drücken mögen, iſt die für dieſe Sicherheit die größte, und nicht ſelten die qualvollſte. Denn, wenn man auch alle die Uebel abrechnet, die ſie einander durch ihre Thorheit, durch Unverſtand, Unwiſſenheit und Unbeholfenheit zufügen können, und gegen die Vorkehrungen zu treffen ſind, auch von den Klugen und Verſtändigen wirklich (ſo weit ihnen möglich), getroffen werden; ſo bleibt doch noch eine große Summe Unheils übrig, welches die Bosheit, der Haß, die Habſucht, der Neid und dergl. zu ſtiften vermag, gegen die eben darum ſo ſehr, wie gegen jene Thorheit, Schutz und Sicherheit nothwendig wird. Beſonders aber wird dieſe Sorge dadurch, daß ſie ihre eigne Urſache, nämlich das Mißtrauen ſelbſt, immer mehr verſtärkt, und alſo eine immer genauere, immer umſichtsvollere Bedachtnahme auf Sicherheit nöthig macht, zu einer Laſt, die immer ſchwerer drückt, und, wenn nicht auch gegen ſie ſelbſt ein Sicherheitsmittel möglich wäre, endlich einen jeden erdrücken würde.

Von der Thorheit und Bosheit der Natur, da ſie frey iſt von beiden, haben die Menſchen nichts zu fürchten; und gegen die meiſten natürlichen Unfälle würden ſie ſich, wenn ihre eigne Thorheit und Bosheit nicht wäre, durch zwey große Hilfsmittel, durch Schutz- und Erwerbs-Anſtalten leicht in Sicherheit ſetzen. Gegen ihre eigne Thorheit und Bosheit ſtehen ihnen auch zwey große Sicherheitsmittel zu Gebot, und ihr, aus jenen entſpringendes Mißtrauen zwingt ſie, dieſe aufzuſuchen und zu brauchen. Sie ſind das Geſetz und die Macht, und ſie ſind es um ſo mehr, je größer ihre Unzertrennlichkeit, folglich je mächtiger das Geſetz, und je rechtlicher, oder geſetzlicher die Macht iſt.

Das Geſetz.

Jeder, der Sicherheit vor ſeines Gleichen ſucht, weil er Keinem, der ſeines Gleichen iſt, unbedingt trauen kann, wird ſtreben über jeden, der mit ihm in Berührung kommt, Gewalt, die ihm Schutz vor ihm und zugleich Erwerb oder Genuß durch ihn gewähre, zu erhalten; und iſt ſeine Macht des Leibes oder Geiſtes die größere, ſo wird er, als der Stärkere, den Schwächern auch in ſeine Gewalt zu bringen ſuchen, und ſich zum Herrn, ihn aber zu ſeinem Sklaven machen. Allein, da bloße Gewalt keine vollkommne Sicherheit verſpricht, indem es möglich bleibt, daß der Stärkere über den Gewaltigen gerathe, und ihm thue, wie er dem Schwächern gethan; ſo haben alle, die Starken, wie die Schwachen, gleiches Bedürfniß, unter das Geſetz zu kommen, und wird jeder um ſo eifriger, je beſſer er ſich auf ſeine Sicherheit verſtehen lernt, dahin trachten, zugleich mit ſich jeden andern auf alle mögliche Weiſe, unter das Geſetz, wie unter einen Schirm zu bringen, der ſelbſt nicht ſicher iſt, ſolange es irgend einen Mächtigen giebt, den er nicht deckt, und der, ſtatt unter ihm Schutz zu ſuchen, ſeiner Sicherheit wegen ihn zu zerbrechen verſucht werden könnte. Die Geſchichte des deutſchen Kaiſer- und Ritterthums bietet die Beyſpiele für letzten Satz, und faſt jede zerſtörte Burg iſt ein Beleg für ſeine hiſtoriſche Wahrheit.

Das Geſetz aber, (an ſich ein Heiligthum) je mehr es lediglich um der Sicherheit willen, die es verheißt und giebt, geſucht, geliebt, erklärt, mit oder ohne Argliſt angerufen, mit oder ohne Hinterliſt angewendet wird, kann nicht anders, denn dasjenige, um deswillen jeder zu ihm aufblickt, und bey ihm Sicherheit ſucht, nämlich das Mißtrauen der Menſchen gegen einander befördern und vermehren, den Glauben aber, daß ſie einander, auch wenn es für ſie kein machthabendes, ge- und verbietendes Geſetz gäbe, dennoch treu und redlich, ohne Bevortheilung und Betrug, behandeln würden, hindern, beſchränken, ja endlich, wie eine Thorheit, die der Klugheit weichen müſſe, ganz verdrängen. Gegebenes Wort und Handſchlag, die Zeichen gegenſeitigen Vertrauens reichen, wo Verluſt empfindlicher Schaden wird, nicht ferner hin; unter den Augen des Geſetzes muß faſt jeder gegenſeitige Willensakt inſcribirt, protokollirt, verbrieft, beſiegelt werden, nur damit Sicherheit ſey. Und ſo büßet dann in den Gefühlen und Urtheilen der Menſchen das Geſetz ſelbſt dadurch, daß ſie ſich gewöhnen, in ihm blos ein Sicherheitsmittel zu ſehen, ſeine Heiligkeit ein; indem die einen, zur Treuloſigkeit geneigt, und ſtets aufgelegt zu jedem Frevel und Betrug, in ihm lediglich ein Hinderniß ihrer Luſt, und ein bloßes Zwangsmittel erblicken, das ſie haſſen, und das durch Liſt zu vereiteln, ihre Luſt wird, die andern aber, denen, bey aller Thorheit und Bosheit ihrer Lebensgenoſſen, Treue und Vertrauen noch etwas gelten, in ihm zwar eine Schutzwehr gegen dieſe Thorheit und Bosheit dankbar anerkennen, allein zugleich auch eben in ihm eine Veranlaſſung zu ſtets wachſendem Mißtrauen gewahr werden, die ſie weder lieben noch achten können.

Mangelt gar dem Geſetz die Macht, wie zur Zeit Chriſti im iſraelitiſchen Volk, wo die Gewalt bey den Römern, und das National-Geſetz, nur noch als ein Schatten derſelben bey den Juden, ihren Vierfürſten, Oberprieſtern, Aelteſten und Geſetzeslehrern war, ſo muß das, mit zunehmender Schwäche gewöhnlich auch zunehmende Mißtrauen der unter ihm Stehenden gegen einander, vollends den höchſten Grad erreichen, und müſſen insbeſondere diejenigen, denen von Amts und Herkommens wegen obliegt, das Geſetz zu lehren, zu expliciren und zu appliciren, darüber wachen, daß wenigſtens das Vertrauen zu demſelben, und der Glaube an ſeine Verheißungen nicht geſchmälert werde. Erſcheint unter ihnen Einer, (Jeſus Chriſtus) der in tief begründetem und unwandelbarem Vertrauen zu ſich ſelbſt, die Mißtrauiſchen auffordert, ihm zu vertrauen und an ſeine Verheißungen zu glauben, ſo muß beſonders jenen Geſetzes-Wächtern und Lehrern eben Er, der begreiflicherweiſe Keiner aus ihrer Mitte ſeyn kann, ſelbſt wenn er gekommen wäre, nicht das Geſetz aufzulöſen, ſondern zu erfüllen, Matth. 5, V. 17, dennoch deſſen ärgſter Widerſacher zu ſeyn ſcheinen; und eben dieſer Schein, verbunden mit ihrem, durch das Gefühl der Ohnmacht des Geſetzes vermehrten, Mißtrauen muß ſie zu ſeinen heftigſten Gegnern machen. Sie werden unter allen am weiteſten davon entfernt ſeyn, in ihm den von Gott Verheißnen, den Sohn Gottes, und in ſeinen Verheißungen die des ewigen Vaters anzuerkennen. Frey von dem Hange zur Sünde, und dem Willen des Vaters gehorſam, ohne des Geſetzes, als eines Gebots oder Verbots zu bedürfen, will Er, daß alle, die unter dem Geſetz, es ſey machthabend oder ohnmächtig, ſtehen, zuvorderſt an ihn in ſeiner göttlichen Reinheit und Heiligkeit glauben: durch dieſen Glauben an ihn, und durch das, darin begründete Vertrauen zu ihm ſollen ſie Kraft erhalten, ihrem Hange zur Sünde, aller Bosheit, zu widerſtehen, und ſollen ſie frey werden von dem Mißtrauen gegen einander, und von dem Bedürfniß und der Noth eines Geſetzes, welches blos Mittel ſey zu ihrer Sicherheit vor einander. Er will ſie von der Sünde und deren Folgen erlöſen: durch Ihn ſollen ſie, die das Böſe zu Sklaven des Geſetzes macht, mittelſt des Guten, welches in ihnen der Glaube an ihn erweckt, frey werden unter dem Geſetz, und als Freye unter demſelben, bis zu ihrer Vollendung, beharren.

Dieſer ſein Wille aber iſt nicht, und kann nicht ſeyn der Wille jener, die durch das Böſe in der menſchlichen Natur mißtrauiſch gegen jederman geworden ſind, und nur noch zum Geſetz Vertrauen haben, ſofern es zuoberſt ihnen ſelbſt neben der Sicherheit, Anſehen, Macht und Genuß, und dann auch jedem andern, zu ihrem Vortheil, wenigſtens Sicherheit verſpricht und gewährt. Der Grund jenes Mißtrauens und dieſes Vertrauens iſt auch der Grund ihres Mißtrauens gegen Ihn, und des Unglaubens, der ſie hindert, ſeine ewige Treue anzuerkennen, und ſeine Heiligkeit auch nur zu ahnden. Ihr Wille iſt nicht ſein, ſondern der Wille des Böſen ſelbſt; ſie wollen Sklaven des Geſetzes bleiben, daneben wenigſtens den Schatten ſeiner Macht erhalten, und, ſoweit ihnen möglich, durch das Geſetz ſelbſt verhindern, daß an die Stelle des Mißtrauens, welches die Menſchen dem Geſetz, und hiermit ihnen ſelber unterwirft, Vertrauen zu Ihm, und ein Glaube trete, welcher der Sklaverey ihrer Untergebenen ein Ende machen würde. „Dieſer Menſch, ſagen ſie, Joh. 11, V. 47. 48. thut viel Zeichen. Laſſen wir ihn alſo, ſo werden alle an ihn glauben. So kommen dann die Römer, und nehmen uns Land und Leute.“ Einer aber unter ihnen, Kaiphas, der deſſelben Jahres Hoherprieſter war (V. 49.), weiß ſogleich Rath dafür; „ihr bedenket auch nichts, verſetzt er, (V. 50.) „es iſt uns beſſer, Ein Menſch ſterbe für das Volk, denn daß das ganze Volk verderbe.“ Und eben dieſer, nachdem ihn Jeſus bey dem lebendigen Gott verſichert hat, daß Er ſey Chriſtus, der Sohn Gottes (Matth. 26, V. 64.) zerreißt ſeine Kleider und ſpricht: (V. 65.) Er hat Gott geläſtert, was bedürfen wir weiter Zeugniß? Siehe, jetzt habt ihr ſeine Gottesläſterung gehört.“ So nimmt der Unglaube die Larve des Geſetzes vor, und ſo verbirgt ſich die Lüge hinter der Wahrheit des Geſetzes, um zu verhindern, daß es in und mit der Menſchheit zu einem Glauben komme, durch den das Böſe, welches ſogar in das Reich der Geſetze ſelbſt, dieſe blos für Sicherheitsmittel ausgehend, eingedrungen iſt, vernichtet werden würde.

Mit der vollkommenſten Freiheit bleibt Chriſtus dem Geſetz treu, und beweiſet er dieſe Treue ſogar durch Befolgung jenes Statuts, das nicht der Sicherheit wegen, wenigſtens nicht um der äuſſern Sicherheit willen gegeben, und das zu befolgen, wenigſtens für ihn in der Unſchuld ſeiner Natur, und in der Reinheit ſeines Geiſtes, kein Bedürfniß war: Er faſtet (Luc. 4, V. 2.), und da ihn nach Endigung ſeines vierzigtägigen Faſtens hungert, der Verſucher aber zu ihm ſagt: „biſt du Gottes Sohn, ſo ſprich zu dem Stein, daß er Brod werde,“ antwortet er blos: (V. 4.) „es ſteht geſchrieben, der Menſch lebet nicht allein vom Brod, ſondern von einem jeglichen Wort Gottes.“ Gleichwohl erklären gegen Ihn die Ungläubigen, Joh. 19, V. 7: „wir haben ein Geſetz, und nach dem ſoll er ſterben, denn er hat ſich ſelbſt zu Gottes Sohn gemacht;“ wie, wenn Er, der nicht einmal jenes Geſetz der Faſten, das doch nur ein Verhältniß, worin der Menſch zu ſich ſelber ſteht, betrifft, übertreten hatte, das auf ein Verhältniß, worin der Menſch zu Gott ſteht, ſich beziehende Geſetz (3. B. Moſe 24. V. 15. 16.) übertreten hätte, und wie wenn jenes nicht für den ſündhaften Menſchen das mit der rechten Geſinnung ſchwerer, dieſes das leichter zu befolgende wäre.

Giebt es für die Menſchen aller Zeiten und Orten irgend eine wahrhaft frohe, und ſowohl den, der ſie bringt, als den, der ſie empfängt, beſeeligende Bothſchaft, (εὐαγγέλιον) ſo iſt es die, daß der Glaube an den, der ohne Sünde war, und alſo der Sohn Gottes iſt, ſie von der Sklaverey der Sünde und des Geſetzes erlöſen, (Römer 7, V. 6.) und daß die Wahrheit ſie frey machen werde, (Joh. 8, V. 32.) Zwiſchen dem Geſetz aber und dem Evangelium findet ein Verhältniß ſtatt, worin jenes, beſonders unter der Form eines Sicherheitsmittels, als der größte Widerſacher von dieſem erſcheint, und welches weiter unten (A) der Gegenſtand einer beſondern Unterſuchung ſeyn wird.

Die Macht.

Sie iſt in ihrer Entſtehung blos natürlich, wird aber nothwendigerweiſe geſetzlich, und iſt, einmal geſetzlich geworden, ein Heiligthum, wie das Geſetz ſelbſt. Die Natur giebt dem Manne die Gewalt über das Weib, dem Vater über ſeine Kinder, und wo der Menſch ganz oder zum Theil im geſetzloſen Zuſtande erſcheint, z. B. der Wilde in Kalifornien, der Neger am Senegal, da zeigt ſich auch dieſe ſeine Gewalt in ihrer Geſetzloſigkeit. Aber die Natur giebt nicht einen Menſchen in die Gewalt des andern, ſondern, wenn der eine den andern in ſeiner Gewalt hat, ſo iſt es, weil er ihn in ſie gebracht hat; Kinder und Weiber ſind nicht von Natur Sklaven des Vaters und Gatten, aber ſie können es werden von wegen der Gewalt, die er, wenn er will, über und gegen ſie zu brauchen vermag. Wird durch das Geſetz, nach deſſen Urſprunge wir hier nicht fragen, jeder Einzelne in der Art beſchränkt, daß er zwar über andre Gewalt, aber Keinen in ſeiner Gewalt haben kann, ſo iſt hiermit ſeine Gewalt eine geſetzliche und rechtliche. Und dieſer geſetzlichen Gewalten ſind zwey, die elterliche und die obrigkeitliche; ſie ſind beide das Grundheiligthum eines Volks. Die Macht nämlich deſſen, der über alle Individuen des Volks Gewalt, aber keins derſelben in ſeiner Gewalt hat, und dem, weil und ſofern das Geſetz ſein Wille iſt, jede Kraft, jedes Talent, jede Kunſt und Fertigkeit derer, über die er Gewalt hat, zu Gebot ſteht, iſt die höchſte geſetzliche. Sie aber iſt die Macht des Regenten über ſeine Unterthanen und gegen jede innere oder auswärtige Gewalt, durch die deren und ſeine Sicherheit bedrohet wird, oder werden könnte. Ihr ſelbſt iſt jede andre in ihrem Umkreiſe, auch ſogar die elterliche untergeordnet, denn jede andre, doch mit Ausnahme der elterlichen, iſt ein Ausfluß von ihr, z. B. die Gewalt des Beamten über ſeine Untergebenen, des Herrn über ſeine Diener, der, wenn er jene nicht von der höchſten geſetzlichen Macht hätte, dieſe in ſeiner Gewalt, und an ihnen nicht Diener, ſondern Sklaven haben, folglich nicht ihr Herr, ſondern ihr Beſitzer und Despot ſeyn würde. Daher geſchieht es, daß in der Welt die Sklaverey um ſo mehr abnimmt, je größer die Geſetzlichkeit der höchſten Macht wird, und daß, wenn gleich dieſe ſelbſt ſich nicht auf einen Social-Contrakt gründet, doch jedes Privat-Verhältniß der Menſchen, (das der Eltern und Kinder zu einander ausgenommen) worin der eine befiehlt, der andre gehorcht und dient, auf gegenſeitigen Verträgen beruht, derer Garantie eben die höchſte Macht ſelber iſt. Ihr iſt, wie geſagt, auch die elterliche Gewalt untergeordnet, jedoch ohne ihr Ausfluß zu ſeyn; jenes, denn ſie verhindert, ſo weit möglich, daß der Vater die Kinder zu ſeinen Sklaven mache, verkaufe, ausſetze, umbringe und dergl.; dieſes, denn das Verhältniß zwiſchen Eltern und Kindern iſt ein aus der Natur ſelbſt entſprungenes, und nicht erſt durch irgend eine Macht oder Anſtalt entſtanden: auch hat ja die Autorität der Eltern über ihre Kinder, und die Pflicht der Kinder, ihnen zu gehorchen, nicht ihren Grund in irgend einem, durch höhere Macht geſchützten oder nicht geſchützten Vertrage, ſondern unmittelbar in dieſem Verhältniſſe ſelbſt.

Der geſetzlichen Gewalten alſo, ſofern zwiſchen ihnen ein weſentlicher Unterſchied iſt, ſind, wie bemerkt worden, zwey, die obrigkeitliche und die elterliche, beide gleich heilig und gleich unverletzlich, und da jene, als die höchſte, ſo wenig, wie die väterliche, oder wenn man will, noch weniger wie dieſe, der Ausfluß aus einer höhern iſt, ſo kann ſie, auch ſchon darum, ohne andrer Beziehungen zu gedenken, als eine väterliche, und der Regent als ein Vater ſeiner Unterthanen vorgeſtellt werden.

Die höchſte Macht, verknüpft mit der größten Klugheit, ſichert gegen jede Gewalt und Liſt, und je mehr ſie conſtitutionell, folglich auch je geſetzlicher ſie iſt, deſto größere Sicherheit gewähret ſie ſowohl dem, der ſie hat, als denen, die er ſchützt. Wie ſollte daher, wo ſie noch fehlt, die Thorheit aber und Bosheit der Menſchen, mithin auch ihr Mißtrauen gegen einander groß iſt, der, welcher Kraft dazu in ſich fühlt, (der Geſetzesretter und Staatengründer) nicht darauf bedacht ſeyn, ſie hervorzurufen und in ſich zu concentriren? Und wie ſollten, wo ſie bereits iſt, und, welches die wahre Sicherheit ſey, leicht verſtanden wird, nicht alle, die es verſtehen, dahin ſtreben, entweder in ihre ſchützende Sphäre zu kommen, oder in dieſer durch Gehorſam gegen die, in ihr geltenden Geſetze ſich zu behaupten? Ob aber die höchſte Gewalt, jedoch ohne auch in dieſem Falle der Ausfluß aus irgend einer weltlichen oder geiſtlichen Macht zu ſeyn, nicht noch auf andre Art habe entſtehen, — ob ſie nicht aus der nämlichen Quelle, woraus die elterliche fließt, habe entſpringen können, ja ob ſie urſprünglich keine andre, als die väterliche Gewalt ſelbſt geweſen ſey, bleibt hier dahin geſtellt; wenigſtens war die des römiſchen und die des iſraelitiſchen Volks, worauf wir, zufolge des Zwecks unſrer Unterſuchung hauptſächlich die Aufmerkſamkeit richten müſſen, nicht auf die letzte, oder eine ähnliche, ſondern auf die erſt genannte Art entſtanden, wie jeder ſieht, der in der Geſchichte beider Völker bis auf Romulus und Moſes zurückgeht.

Sicherheit vor einander iſt es zunächſt, um derenwillen die Menſchen der weltlichen Obrigkeit bedürfen, und dieſe eine Macht beſitzen muß, die unwiderſtehlich iſt. Wenn jedoch ein Volk entweder ſuperſtitiös, wie die Römer, an die Abſtammung ſeines erſten Machthabers von einem Gott, (von dem Mars) oder religiös, wie die Iſraeliten, an deſſen Sendung von Gott (von Jehova) glaubt, ſo kann der vernünftige, ſelbſt eine ſolche Superſtition wenigſtens entſchuldigende, Grund davon, allein die Geſetzlichkeit in der Macht, die der Beherrſcher hat, und das Geſetzliche durch ſie, nicht aber die bloße Sicherheit ſeyn, die ſie durch ihn gewährt, denn dieſe wird lediglich durch die Thorheit und Bosheit der Menſchen nothwendig; ihr Mißtrauen aber gegen einander, daraus entſpringend, kann weder ihren Glauben an den göttlichen, folglich guten Urſprung einer Macht, die Gewalt über ſie hat, noch ihr Vertrauen zu derſelben begründen. Hat der Regent mit ſeinen Unterthanen die erhabene und erhebende Ueberzeugung, daß die Gottheit ihm den Willen und die Macht gegeben habe, überall, was, weil es gut, wahrhaft groß iſt, zu vollbringen, ſo gründet ſich dieſe Ueberzeugung, wie er ſelbſt tiefer und beſtimmter erkennt als jeder andre außer ihm vermag, eben auf ſolch' einen Willen, nicht aber auf das bloße Bedürfniß der Menſchen, (deſſen Befriedigung vielmehr eine Folge dieſes Willens iſt) durch die höchſte Macht vor einander von innen und außen ſicher geſtellt zu werden; und verhält es ſich alſo damit, (wenn Großes mit Kleinem, das Heilige in der weitern, mit dem Heiligen in der engern Sphäre verglichen wird) wie mit der Ueberzeugung eines Vaters, daß er die Gewalt über ſeine Kinder und wider ihre Feinde, als erziehende, darum aber erſt als ſchützende Gewalt, von Gott habe, und wie mit dem Glauben der Kinder, daß es ſo ſey.

Möglich aber iſt 1) daß ein Herrſcher blos ſeine Macht, als die höchſte und unwiderſtehlichſte ausübe, und ſowohl das, worin ſie ihren Grund hat, (die Geſetzlichkeit) als das, was ſie mit zu ihrem Zweck hat, (die Sicherheit aller vor einander, über die ſie ſich erſtreckt) ganz außer Acht laſſe, oder 2) daß er nebſt allen, die ihm unterworfen ſind, zwar das eine (die Sicherheit durch ſeine Macht) aber nicht auch das andre (die Geſetzlichkeit in ihr) beachte, oder 3) daß er nebſt ihnen, wie ein Vater mit ſeinen Kindern, ſowohl das, worin die höchſte Macht begründet, als das, worauf ſie mit gerichtet iſt, ſtets und überall vor Augen habe, und daß er ſie, als die ſeinige, in der ganzen Energie ihres Grundes und ihres Zwecks aufs vollkommenſte ausübe. Ereignet ſich das erſte, ſo iſt ſie allen, die ſie erreichen kann, zugleich furchtbar und gehäſſig; begiebt ſich das zweyte, ſo wird ſie gefürchtet, ohne gehaßt, aber auch ohne geliebt zu werden, geſchieht das dritte, ſo gebietet ſie von ſelbſt Ehrfurcht und wird zugleich geliebt.

Der erſte dieſer Fälle iſt beſonders zu den Zeiten der erſten Verbreitung des Chriſtenthums in dem römiſchen Reiche da geweſen. Grenzenloſes Mißtrauen der Beherrſcher gegen die Beherrſchten, dieſer gegen ſie und gegen einander war die Folge von der Art, wie jene die höchſte Macht, ihren Grund und Zweck nicht achtend, mißbrauchten. Eine Lehre nun, die, wie die chriſtliche, grenzenloſes Vertrauen zu dem, von welchem ſie kommt, und der Furcht und Haß nicht kennt, dafür aber die unendliche Liebe und Treue ſelbſt iſt, in den Menſchen zu erwecken ſucht, und verheißt, ſie durch ihren Glauben an ihn, zwar nicht von der weltlichen Macht, aber von der Furcht vor ihr, und dem Haſſe gegen ſie zu befreien, muß, ſobald ſie in ſolchen Zeiten Aufmerkſamkeit erregt, auch das gröſte Mißtrauen gegen ſich erregen, und ihre Bekenner müſſen, je furchtloſer ſie durch jenes Vertrauen und jenen Glauben geworden ſind, dem, der die höchſte Macht hat, nur deſto verdächtiger und gefährlicher, je weniger Haß aber ſie gegen ihn, den ſie verachten, und gegen ſeine Macht hegen und äuſſern, deſto verächtlicher und nichtswürdiger müſſen ſie zugleich denen erſcheinen, über und gegen die er ſeine Gewalt ausübt, und die dieſe zugleich fürchten und haſſen. Das Geſetzliche in der höchſten Gewalt und durch ſie macht den, der ſie hat, furchtlos, und durch ſeine Furchtloſigkeit beweiſet ſie ihre Wahrheit, oder bewähret ſie ſich ſelber. Das Nichtanerkennen aber und das Nichtachten des Geſetzlichen in ihr und des von allen, die unter ihr ſtehen, begehrten Schutzes durch ſie, macht den, der ſie ausübt, furchtſam, und nöthigt ihn zugleich, ſeine Furchtſamkeit hinter ihrer Furchtbarkeit zu verbergen; die Furchtbarkeit aber der Macht, welche blos die Furchtſamkeit des Machthabers deckt, iſt nicht ihre Wahrheit, ſondern nur deren Schein, und je furchtbarer mit der ſteigenden Furchtſamkeit ihres Inhabers die Macht wird, deſto mehr nimmt ihre Wahrheit ab, und der Schein dieſer Wahrheit zu. Dieſes haben die Chriſten in mehreren Verfolgungen zu der oben genannten Zeit erfahren. Durch den Glauben an Chriſtum frey von der Furcht vor der weltlichen Macht, und von dem Haſſe gegen dieſelbe, wurden ſie gefürchtet und gehaßt, und je gröſer das Mißtrauen gegen ſie, die einander und Gott Vertrauenden, und die Furcht vor ihnen, den Furchtloſen, wurde, deſto furchtbarer machte ſich durch eine immer ausgeſuchtere Grauſamkeit die Gewalt, mit der ſie verfolgt, gemartert und hingerichtet wurden.

Man kann freilich den Muth, die Standhaftigkeit und die Ergebung dieſer Menſchen aus der Schwärmerey, aus gefaßten Hoffnungen der Wiedervergeltung an ihren Feinden, aus gehegten Erwartungen deſto gröſerer himmliſcher Freuden für ihre irdiſchen Leiden und dergl. zu erklären verſuchen; allein da dergleichen Erklärungen ein Mißtrauen gegen die, durch den Glauben an Chriſtum geweckte und geſtärkte Sittlichkeit ſeiner erſten Bekenner vorausſetzen, ſo möchte wohl erlaubt ſeyn, in jede ſolche ſelbſt wiederum Mißtrauen zu ſetzen, und zu glauben, daß, wie durch Chriſtum das Gute ohne Kampf, — ſo durch ſie kämpfend mit dem Böſen, über das Böſe geſiegt habe, und daß ſie, im Kampf mit wilden Thieren zum Vergnügen des ſchauluſtigen Volks, zwar von dieſen zerriſſen, aber in ihrer Liebe und Treue, in ihrem Glauben und Vertrauen nicht überwunden werden konnten. Ja ſelbſt, wenn man zugiebt, daß ihr Glaube, von dem des Stephanus an, (Apoſtelg. 7.) Schwärmerey geweſen ſey, iſt doch in dieſer eine Kraft des Willens und der Geſinnung erkennbar, die nur der Unglaube aus dem Aberglauben, und nur die

Roheit aus dem Eigenſinn, aus der Verſtocktheit und dgl. zu begreifen verſuchen kann.

Der zweyte oben gedachter Fälle iſt noch in den meiſten Staaten des Orients, z. B. in China, Japan, Perſien und der Türkey, vermuthlich auch in mehrern Reichen des innern Afrika vorhanden. In ihnen iſt die höchſte Macht allerdings darauf bedacht, ſich ſelbſt vor aller Welt, und alle, die ihr unterworfen ſind, wenn gleich dieſe, z. B. Griechen und Muſelmänner weniger oder mehr, vor einander zu ſichern und zu ſchützen, auch wird von dem, der ſie hat, vom Sultan oder Schach, das Geſetzliche in ihr und durch ſie, nicht in alle Wege vernachläßigt; allein letztere Rückſichtsnahme hält doch mit der Berückſichtigung des Geſetzlichen, mit welcher europäiſche Mächte die höchſte Gewalt ausüben, den Vergleich nicht aus, und kann wohl, verglichen mit dieſer, als ein gänzliches Unbekümmertſeyn um die Geſetzlichkeit betrachtet werden. In der Furchtloſigkeit der Beherrſcher dieſer Reiche zeigt ſich daher, ſtatt des ſittlich großen, oder hohen Muthes europäiſcher Regenten, der Hochmuth, ein Herabſehen auf jede, der ihrigen coordinirte Macht des Auslandes, wie wenn ſie der ihrigen ſubordinirt wäre; und es gehört in den Verhandlungen mit ihnen von Seiten chriſtlicher Mächte die ganze ruhige Würde jenes hohen Muthes dazu, um die Anſprüche des Hochmuths für das zu nehmen, was ſie ſind, für Anforderungen, deren Befriedigung darin beſtehen muß, daß ſie gethan, und überall, wo es möglich iſt, immer wieder erneuert werden. In der Furcht aber der Beherrſchten jener Reiche vor der höchſten Macht mangelt die Liebe zu ihr, oder wenn auch Liebe iſt in ihrer Furcht, ſo hält ſie doch mit der, wovon chriſtliche Unterthanen zu ihren Regenten beſeelt ſeyn können, und als Chriſten nothwendig beſeelt ſind, die Vergleichung nicht aus.

Beides nun, jener Hochmuth der Beherrſcher des Orients, und dieſe Furcht der ihnen Unterworfnen, macht dort überall die höchſte Macht ſelbſt gleichſam zur natürlichen Feindin des Chriſtenthums, und dieſe Feindſchaft an ſich ſtets die nämliche, bis dereinſt auch ihre Quelle verſiegen wird, bricht nur nach den Umſtänden abwechſelnd, bald heftiger, bald gemäßigter, jederzeit aber mit gleicher Unduldſamkeit, aus.

Die höchſte Macht nämlich, in ihrer Geſetzlichkeit, und in der freudigſten Sorge für ſie, iſt die Treue ſelbſt, und veranlaßt hiermit von ſelbſt unbedingtes Vertrauen zu ihr in allen, die unter ihr ſtehen. Ihr kann nur der mißtrauen, den eigne Thorheit oder Bosheit hindert, ſie, als dieſe Treue anzuerkennen, und der in ſich ſelber den Hang zur Untreue gegen ſie und gegen jedermann hegt und nährt; ihn aber, da Vertrauen zu erzwingen unmöglich iſt, hält ſie durch Gewalt wenigſtens in ſeinen Schranken, und was an ihm ihre Geſetzlichkeit nicht vermag, (daß er vertraue und treu ſey) deſſen Gegentheil (das Kundmachen ſeines Mißtrauens und den Ausbruch ſeiner Untreue) verhütet, wenn er furchtſam, oder vertilgt, wenn er verwegen iſt, Aufruhr erregt, Straßenraub begeht und dergl., ihre Furchtbarkeit.

Die höchſte Macht hingegen, wenn ſie, wie die der orientaliſchen Reiche, um das Geſetzliche in ihr und durch ſie unbekümmert iſt, fordert von allen, die ihr unterliegen, unbedingtes Vertrauen, und den Hochmuth der Machthaber begleitet der Wahn, blos durch die Furchtbarkeit der Gewalt daſſelbe in ihnen erzwingen zu können. Sie rühmet ſich, nicht etwa in dem deutlichen Erkenntniß ihrer Geſetzlichkeit, ſondern blos in dem lebhaften Gefühl ihrer ſelbſt, dem Lichte und der Wahrheit entquollen, und ſelber ein Quell des Lichts und der Wahrheit zu ſeyn. Wie ſollte daher aus jenem Hochmuth und Wahn ſich nicht Eiferſucht gegen den erzeugen, der von ſich ſagt (Joh. 8, V. 12.): ich bin das Licht der Welt, wer mir nachfolgt, wird nicht wandeln in Finſterniß, ſondern das Licht des Lebens haben?“ Muß nicht, bei dieſer Eiferſucht, Mißtrauen, Widerwille, Haß und Verfolgungsluſt gegen diejenigen entſtehen, die Ihm unbedingt vertrauen, und frey von der Furcht vor jeder weltlichen Macht, keineswegs in ihrer Furchtbarkeit, ſondern allein in ihrer Geſetzlichkeit den Grund der Ehrfurcht anerkennen, die ſie ihr beweiſen? Und muß nicht, bey dieſem Widerwillen und Haß, dem Glauben an Ihn, den Gerechten, wie kein Menſch gerecht, den Vollkommnen, wie Keiner vollkommen zu ſeyn vermag, an Ihn, der ohne alle weltliche Macht war, und überhaupt nicht hatte, wohin er ſein Haupt lege (Matth. 8, V. 20.), der aber der Sohn Gottes iſt, muß nicht ſolch' einem Glauben die Lehre entgegen treten: es iſt nur ein einiger Gott, und Muhamed (der für ſich und ſeine Nachfolger die höchſte, weltliche Macht erkämpfte) iſt ſein Prophet? Es mögen freilich bloße Wort- und Ort-Chriſten, indem ſie, (zur Zeit der Kreuzzüge) ſtatt der Gottheit und Menſchheit unverbrüchliche Treue und Liebe zu geloben, und daheim ein heiliges Leben zu führen, auf Eroberung des gelobten Landes und heiligen Grabes ausgiengen, durch den Fanatismus, der ſie trieb, die Beſitzer dieſes Landes in dem ihrigen beſtärkt haben; allein das Mißtrauen der orientaliſchen Fürſten gegen die Lehre des Gekreuzigten und gegen ſeine Anhänger, desgleichen ihr Haß und ihre Verachtung beider hat doch nicht damit erſt angefangen, ſondern war früher und iſt ſo alt, wie die angedeutete mit ihrer höchſten Macht innigſt verknüpfte Denkart ſelbſt, und ſogar, wenn jene Fürſten Chriſtum für einen frommen Mann, und göttlichen Geſandten gelten laſſen, werden ſie doch ſtets ihren Muhamed in dem Glanze ſeiner Weltherrſchaft höher achten, als ihn, und es wird der vom Böſen befreiende Glaube an Einen, welcher frey war von jeder Art des Böſen, bey ihnen keinen Eingang finden.

Wie ſie ſelbſt, ſo auch ſind ihre Völker gegen das Chriſtenthum geſinnt. Worin dieſe ihren wahren Ruhm und Stolz ſetzen dürften, würde ſeyn, wenn ihre Beherrſcher das beſtimmteſte Anerkenntniß der Geſetzlichkeit ihrer Gewalt hätten, und mit der höchſten Macht die höchſte Sorge für die überall und ſtets gleiche Befolgung der Geſetze verbänden. Allein des Grundes zu ſolch' einem Ruhm und Stolz ermangelnd, („die chineſiſchen Geſetze z. B. ſind gut, wenn ſie nur, ſagt ein franzöſiſcher Miſſionär, beſſer befolgt würden“) und zugleich di ehöchſte Macht fürchtend, ohne ſie zu haſſen, werden die Beherrſchten immerfort zum Gegenſtand ihrer Liebe den Glanz und die Pracht dieſer Macht und ihrer Herrſcher machen, und in der, beſonders gegen auswärtige Völker gekehrten, wirklichen, oder eingebildeten Furchtbarkeit derſelben ſuchen und finden, was ſie tröſte und ſchadlos halte für die Furcht, mit der ſie faſt bey jedem Gedanken an ihren Oberherrn und ſeine Beamten, die Paſcha's, die Mandarinen u. ſ. w. erzittern; denn mit dieſer Furcht fühlt jeder ſich einer Gewalt unterworfen, die, wenn gleich geſetzlich, doch das Geſetz höchſtens nur in dem Verhältniß ihrer Untergebenen zu ihr und zu einander, aber nicht in ihrem eignen Verhältniß zu allen, die unter ihr ſtehen, berückſichtigt, ſondern in dieſem Verhältniß überall ſtatt des Geſetzes ihren Willen (sic volo, sic jubeo) eintreten läßt. So hat, ſagt der jüngere de Guignes in ſeinen Reiſen nach Peking (überſetzt von K. L. M. Müller, 2. Band S. 125.) der Kaiſer von China das Recht, die beſtehenden Geſetze abzuſchaffen und neue zu machen, und weiß er, als unbeſchränkter Herr, jeden Widerſtand leicht durch die Verweiſung oder den Tod des Widerſpenſtigen zu vernichten.“ Ich habe, ſetzt jener Reiſende gegen Raynal hinzu, lange in China gelebt, und dieſes große Reich ſeiner ganzen Länge nach durchreiſt, und überall habe ich bemerkt, daß der Starke den Schwachen unterdrückt, und daß jeder, der nur ein wenig Gewalt hat, ſich derſelben bedient, um andre zu drücken und zu plagen.“

Wie aber das Gefühl ſeiner furchtbaren Macht, wenn das beſtimmte Anerkenntniß ihrer Geſetzlichkeit, mithin auch die Liebe zu dieſer fehlt, den Beherrſcher hochmüthig, ſo macht Furcht ohne Liebe des Geſetzes, ſey die Herrlichkeit deſſen, was an des Geſetzes Statt geliebt wird, noch ſo groß, die Beherrſchten niederträchtig, wovon insbeſondre eben das Volk der Chineſen ein bekanntes Beyſpiel iſt. Mißtrauen der Untergebenen gegen die höchſte Macht, wenn dieſe von ihnen gefürchtet wird, noch mehr aber Mißtrauen derſelben gegen einander, welchem ſie abſichtlich oder abſichtlos Nahrung giebt, geſellt ſich ohnehin zu der Furcht vor ihr, und alle ſind, aus Furcht oder irgend einem andern nichtswürdigen Grunde, nur darauf bedacht, ihr Mißtrauen gegen ſie hinter einem erheuchelten Vertrauen und einer eben ſolchen Liebe zu ihr beſtens zu verbergen, indeſſen ſie vor einander, und auch wohl unter den Augen der höchſten Macht ſelbſt, wie wenn dieſe etwas dergleichen nicht anders, als mit Wohlgefallen vernehmen könne, ihres Mißtrauens gegen einander, ſofern der eine vom andern nichts zu hoffen noch zu fürchten hat, kein Hehl haben. „Auf die Unſicherheit der öffentlichen Beamten in ihren Stellen, und auf das

Streben darnach, gründet, ſagt de Guignes, der chineſiſche Kaiſer ſeine und des Staats Sicherheit. Ueberhaupt ſucht er unter den Mandarinen gegenſeitiges Mißtrauen zu unterhalten, und ſie dadurch an einer Verbindung gegen die höchſte Gewalt zu hindern. — Sie müſſen einander gegenſeitig bewachen, und von dem Benehmen ihrer Untergebenen Bericht erſtatten; ſie ſind ſogar für die Fehler derſelben verantwortlich; allein dieſe wiſſen jene auf alle Weiſe zu täuſchen. Die hohen Beamten klagen einander zuweilen an, jedoch nur dann, wenn ſie von dem Anzuklagenden nichts zu fürchten haben.“ Nur wenn die Furcht vor der höchſten Macht zugleich mit Haß gegen ſie verknüpft wäre, (wie davon ſogar in der Chriſten-Welt zuletzt noch die Zeiten Robespierre's, wo die Geſetzlichkeit ſelbſt, mithin auch die Religion gewichen war, ein Beyſpiel geben) nur dann könnte das Mißtrauen der Untergebenen gegen einander ſich in Vertrauen zu einander verwandeln, und ſo der gefürchteten und gehaßten Macht ſelbſt furchtbar und verderblich werden Weit häufiger, als in dem chriſtlichen Europa, weil hier das Anerkenntniß der Geſetzlichkeit unter allen Ständen verbreitet iſt, und obgleich zuweilen wohl verdunkelt, doch nie vernichtet werden kann, zeigen ſich im Orient, wo die Macht durch ihre Furchtbarkeit allein ſich und Alles zu ſichern ſucht, bey den Barbaresken, in den Aufſtänden einzelner Provinzen des großen chineſiſchen Reichs und ſelbſt in der Türkey Erſcheinungen dieſer Art, und faſt jede Zuſammen-

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

rottirung der Janitſcharen, beſonders wenn der Großherr ſich ſelbſt den Haß dieſer Truppen durch Verſuche, irgend einen, ihnen verhaßten, europäiſchen Gebrauch unter ihnen einzuführen, zugezogen hat, iſt eine ſolche.

Je niederträchtiger aber die Menſchen aus Furcht vor einer Macht, die Gewalt über ſie hat, je größer daneben die Hinderniſſe, und je geringer die Veranlaſſungen ſind, ſich von dieſer Furcht zu befreien, deſto mehr werden ſie ſtreben, (da denn doch kein Einzelner, geſchweige ein ganzes Volk auf die Dauer das Gefühl der eignen Niederträchtigkeit aushält) irgend ein Mittel gegen dieſes Gefühl ausfindig zu machen, am leichteſten aber werden ſie daſſelbe in dem Gegenſtande ihrer Furcht ſelbſt, nemlich in der Furchtbarkeit und dem imponirenden Glanze einer Macht finden, vor der ſie, wie vor einer Gottheit, nieder knieen, in den Staub niederſinken, und nicht wagen aufzublicken. Und ſo theilen dann die Völker des Orients in der Furcht, die ſie nicht, — und in der Niederträchtigkeit, die ſie dadurch wenigſtens vor ſich ſelbſt — verbergen, mit ihren Beherrſchern den Hochmuth, die Hoffart und die Anſprüche an eine Oberherrlichkeit, welche, indem ſie das Vorrecht der höchſten Macht ſey, doch zugleich dem, ihr unterworfnen Volke, und jedem einzeln in demſelben zu gute kommen, und der jede andre auf Erden weit nachſtehen müſſe: auch der geringſte Muſelmann blickt mit Verachtung auf den Franken, der ſich ihm nähert, herab, wie wenn dieſer, in ſeinen Augen ein Ungläubiger, der von Gott ſelbſt verworfene ſey. Die chriſtliche Lehre bietet nun zwar ein Mittel dar zur Befreiung ſowohl von jener Furcht der Beherrſchten, als auch von der ungemeßnen Zuverſicht der Beherrſcher zu der bloßen Furchtbarkeit ihrer Macht, allein noch zur Zeit fehlt das Mittel, dieſe Lehre ſelbſt an die orientaliſchen Völker zu bringen, denn, wenn ſogar Chriſtus in Perſon, ſie ihnen zu verkündigen, käme, würde, wie einſt bey den Juden, der tief gewurzelte Nationalſtolz dieſer Völker, desgleichen ihr brennender Haß gegen alles Ausländiſche, und insbeſondre jede ihrer, den Zuſtand des Menſchen nach dem Tode betreffenden, der Sinnlichkeit ſchmeichelnden, ſuperſtitiöſen, und alſo von der Religion angefochtenen Meinungen, den Glauben an Ihn und das Vertrauen zu Ihm in alle Wege verhindern. Dieſer Glaube würde allerdings die Hochmüthigen von ihrem Hochmuth, die Niederträchtigen von ihrer Furcht und Niederträchtigkeit befreien, allein, um an Chriſtum zu glauben, müßten beyde davon befreit ſeyn wollen; und eben dieſen Willen zu haben, werden ſie einerſeits durch den, mit dem Gefühl der Macht verknüpften, andrerſeits durch den, gegen das Gefühl ihrer Niederträchtigkeit aufgebotnen und unterhaltenen Hochmuth ſelbſt, verhindert. Das Chriſtenthum alſo hat an dem Böſen in der menſchlichen Natur, wie daſſelbe im Orient ſich den Völkern und ihren Gewalthabern hinter dem Glanze der weltlichen Macht, dem bloßen Scheine ihrer Wahrheit, verbirgt, einen Feind, von welchem nicht abzuſehen ſteht, wann und durch wen der Kampf mit ihm beginnen, und der Sieg über ihn errungen ſeyn werde. Die Völker, in denen dieſer Feind hauſet, können durch Gewalt und Liſt unterjocht werden, er ſelbſt aber würde hiermit kaum angefochten, geſchweige bekämpft ſeyn: ihn beſiegt nicht das Schwerdt, noch die Liſt, ſondern allein der Glaube und die Liebe. Wie wenig aber beyde zur Zeit dort in den Gemüthern Eingang gefunden haben, zeigt die Geſchichte aller bisher dorthin gemachten Miſſionsanſtalten; denn wer möchte behaupten: es hätten, um hierin glücklicher zu ſeyn, als man geweſen, nur dieſe zweckmäßiger getroffen, und tüchtigere Miſſionaire gewählt werden dürfen? Gab es dann für Frankreich, England, Deutſchland, Schweden u. ſ. w. zweckmäßigere Inſtitute und beſſere Apoſtel? Und doch konnte ſich das Chriſtenthum in dieſen Ländern verbreiten.

Seine Verbreitung in denſelben hat den oben genannten dritten Fall zur Wirklichkeit gebracht. In Europa hat ſich überall die höchſte Macht mit dem Chriſtenthum befreundet, und ſo iſt daſelbſt zugleich Ehrfurcht vor ihr, und Liebe und Vertrauen zu ihr möglich geworden. Uns aber beſchäftigt an dieſer Stelle die Frage: woran die höchſte, als eine gegen das Chriſtenthum feindſelige Macht erkannt werde? wir könnten ſonach den Satz: in Europa iſt die höchſte Macht demſelben geneigt und mit ihm befreundet, hier ganz unerörtert laſſen, allein da die Erörterung eben dieſes Satzes die früher ausgeſprochnen deutlicher machen, auch manchen, ſonſt leicht möglichen Mißverſtändniſſen und Mißdeutungen vorbeugen wird, ſo richten wir beſonders auf ihn zuvor noch unſern Blick, und kehren dann zum Gegenſtande der Unterſuchung ſelbſt zurück.

Was in chriſtlichen Staaten, indem es geliebt wird, zugleich die größte Ehrfurcht erregt, und umgekehrt, indem es dieſe rege macht, zugleich Liebe und Vertrauen erweckt, iſt nicht der Menſchen Sicherheit, die das Geſetz gewähret, ſondern des Geſetzes Heiligkeit, die ihm Gott giebt, und nicht der höchſten Macht Furchtbarkeit, die den, der das Geſetz zu übertreten Luſt hat, ſchreckt, und den, der es übertritt, niederwirft, ſondern gleicherweiſe deren Heiligkeit, die von Gott kommt. Mit dem Ausdruck: von Gottes Gnaden, erklärt der chriſtliche Regent nicht nur ſeine Unabhängigkeit von jeder weltlichen und geiſtlichen, ſondern auch ſeine Abhängigkeit von Gott, einer heiligen und rein geiſtigen Macht, und dieſer Ausdruck deutet nicht etwa auf die Furchtbarkeit der Gewalt hin, die er hat, ſondern enthält vielmehr ſein Anerkenntniß ihrer Geſetzlichkeit, und der damit verbundenen Liebe und Treue gegen ſeine Unterthanen. In der Liebe aber der chriſtlichen Unterthanen zu ihm und ſeiner Macht iſt keine Furcht; denn die völlige Liebe treibet die Furcht aus, 1. Joh. 4. V. 18, „auch hat Gott ihnen nicht gegeben den Geiſt der Furcht, ſondern der Kraft und der Liebe und der Zucht 2. Timoth. 1, V. 7; ſie wiſſen es, (Röm. 13. V. 1 — 4,) daß keine Obrigkeit iſt, ohne von Gott, daß, wer ſich ihr widerſetzt, der Ordnung Gottes widerſtrebt, daß die

Gewaltigen nicht der guten, ſondern der böſen Werke wegen zu fürchten ſind; ihnen gilt, was der Apoſtel hinzufügt: „willſt du dich aber nicht fürchten vor der Obrigkeit, ſo thue gutes, denn ſie iſt Gottes Dienerin dir zu gut, thuſt du aber böſes, ſo fürchte dich, denn ſie trägt das Schwert nicht umſonſt.“

Einerſeits alſo iſt in chriſtlichen Staaten der Regent, wenn ſein Chriſtenthum nicht in der Gebärde und im Wort, ſondern in der Geſinnung beſteht, frey von aller Furchtſamkeit und allem Hochmuth, denn, was jene betrifft, ſo trauet er ſeinen Unterthanen zu, daß ſie die Macht, welche Gewalt über ſie hat, der Geſetzlichkeit wegen zu lieben, und ihm ſelbſt eben darum treu zu ſeyn vermögen, und was dieſen angeht, ſo erkennt er nicht nur jede Macht, die, wie die ſeinige, den Grund ihrer Unabhängigkeit in der Geſetzlichkeit hat, als eine der ſeinigen gleiche, und ihren Inhaber für ſeines Gleichen an, ſondern verlangt er auch nimmer, daß irgend eine Gewalt, die der ſeinigen nicht wirklich ſubordinirt iſt, als ihr unterwürfig betrachtet werde, oder ſich ſelbſt betrachte. Andrerſeits ſind in eben jenen Staaten die Unterthanen frey von der Furcht vor, und dem Haß gegen die höchſte Macht, desgleichen von der Niederträchtigkeit und einer Hoffart, hinter der dieſe, wo ſie iſt, ſich vor ſich ſelber zu verbergen, genöthigt wird. Der chriſtliche Fürſt, in ſeiner Furchtloſigkeit durch hohen Muth gegen jede Gewalt und durch Vertrauen und Liebe zu ſeinen Unterthanen beſeelt, übt die höchſte Macht mit der feſten Ueberzeugung aus, daß ihm dieſelbe der Heiligkeit wegen, die das Geſetz hat, von Gott anvertraut ſey, und der chriſtliche Unterthan, in jedem Menſchen ein Weſen anerkennend, mit welchem in das Verhältniß gegenſeitiger Treue und gegenſeitigen Vertrauens zu kommen, an und für ſich möglich iſt, in der eignen Argloſigkeit aber durch Liebe und Treue zu ſeinem Fürſten beſeelt, ergiebt ſich und gehorcht der höchſten Macht nicht darum, weil ſie Gewalt über ihn hat, ſondern weil er mit ſeiner Obrigkeit die Ueberzeugung theilt, daß ſie ein ihr von Gott anvertrautes Heiligthum ſey; denn es heißt nicht Röm. 13, V. 1: Seyd der Obrigkeit, weil ſie, — ſondern, „ſeyd ihr, die Gewalt über euch hat, unterthan,“ (πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω) und als Grund des Gehorſams wird nicht das große Gut, (der Menſchen Sicherheit vor einander) ſondern das größre, wodurch jenes allererſt ein Gut, und um deswillen alle Obrigkeit von Gott eingeſetzt iſt, nemlich der geſetzlichen Ordnung Heiligkeit genannt, V. 2 — 10.

Jede Obrigkeit aber, indem ſie, ihrem Weſen nach, auf's Höchſte machthabend iſt, wird zugleich in ihrer Macht auf eine derſelben angemeſſene und nothwendige Weiſe ſich ſelbſt, jeder andern und allen denen offenbar, die entweder unter ihr ſtehen, oder, wenn gleich Unterthanen einer andern, zu irgend einer Kenntniß von ihr gelangen. Dieſes jedem Offenbar-Werden oder Seyn ihrer höchſten Macht iſt ihre äußerliche Würde, oder der Glanz, der ſie umgiebt, und ſie ſelbſt gleicht darin der Sonne, die, indem ſie durch ihre Macht alle ihre Planeten und deren Bewohner regiert, ſich zugleich durch ihr Licht am unmittelbarſten und auf's Klarſte ihnen, aber auch denen offenbaret, die fern ſind, und zu andern Sonnenſyſtemen gehören. Der chriſtliche Regent und Unterthan erkennt jene Würde für das an, was ſie iſt, für den weſentlichen Ausdruck der höchſten Macht; als das innre, unſichtbare Weſen aber dieſer Macht, weiß der eine und verehrt der andre die Geſetzlichkeit und Heiligkeit in ihr, und darum will der eine durch ihr Aeußres nicht erſchüttern noch blenden, ſondern in dem andern den Gedanken an ihr Innres erregen, beleben und dieſes ſelbſt offenbaren, eben darum aber wird auch der andre nicht durch den Glanz, den ſie hat, gedrückt, noch geblendet, ſondern gehoben und erleuchtet, und iſt, beym Anblick der höchſten Macht in der ſie umgebenden Herrlichkeit, ſein Gefühl, das der willfährigſten und freudigſten Ergebung, kurz Ehrfurcht ohne Heucheley, ohne Mißtrauen und fern von aller Niederträchtigkeit.

Könnte ein Fürſt ſich ſolcher Unterthanen rühmen, wie dieſe ſeyn würden, und wie ſie allein das Chriſtenthum durch Erweckung und Belebung des Glaubens an ſeinen Stifter zu erziehen und zu bilden vermag, ſo möchte ſich kaum denken laſſen, daß er den Wunſch hege, lieber über Nicht-Chriſten, in der uneingeſchränkteſten Macht und mit alles überſtrahlendem Glanze, zu herrſchen, als über Chriſten in geſetzlicher Verfaſſung, göttlicher Ordnung und zu dem Zweck ihrer ſittlichen und intellectuellen Veredlung die höchſte Gewalt zu haben und auszuüben. Ihm jedoch könnte allerdings wohl die Ausſicht und Hoffnung, ein Reich geſetzlicher und göttlicher Ordnung für den eben genannten Zweck zu gründen und zu befeſtigen, den Wunſch einer Herrſchaft auch über Nicht-Chriſten (über Türken und Heiden) eingeben; allein daß chriſtliche Unterthanen einen Nicht-Chriſten zu ihrem Regenten verlangen, oder gar, falls ſie die Wahl hätten, ihn einem chriſtlichen Regenten vorziehen ſollten, iſt ganz unmöglich. Freilich würden ſie, wie z. B. vor Konſtantin dem Großen, die Chriſten des römiſchen, und gegenwärtig noch die des türkiſchen Reichs, auch dem nichtchriſtlichen Herrſcher, ſey es von wegen der Furchtbarkeit ſeiner Macht oder ob deren Geſetzlichkeit, gehorchen, ihm aber, wenn gleich treu, doch nimmermehr mit dem Vertrauen, mit der Liebe und Ehrfurcht ergeben ſeyn, die dem chriſtlichen Regenten gebührt, und durch ihn allein in den Herzen ſeiner Unterthanen erweckt und erhalten werden kann. Wenn dieſer ſelbſt Nicht-Chriſten, z. B. Juden, oder, wie in Rußland, auch Muhamedaner und Heiden unter ihnen duldet, und denſelben ſogar völlig gleiche Rechte mit ihnen ertheilt, ſo iſt das einer ächt chriſtlichen Geſinnung gemäß, und geſchieht es, obzwar nicht in der Vorausſetzung des nemlichen Vertrauens, derſelben Liebe und Ehrfurcht in ihnen, wovon ſeine chriſtlichen Unterthanen beſeelt ſind, (denn für dieſe Tugenden mangelt dem Nicht-Chriſten der einzige

Grund, woraus ſie ſtammen, nemlich der Glaube an Chriſtum in ſeiner Heiligkeit und Göttlichkeit) doch aber in der Hoffnung ihrer ſittlichen Veredlung durch den Umgang mit ihren chriſtlichen Mitbürgern, und übrigens im Gefühl einer Macht, die jeden, er ſey geſinnt, wie — und glaube, was er wolle, zu zwingen vermag, daß er nichts ungeſtraft gegen die Geſetze unternehme.

Sind aber unter den Widerſachern des Chriſtenthums ſelbſt ſolche, die man, weil ſie wenigſtens auf Chriſtum getauft worden, Chriſten zu nennen pflegt; ſo iſt der Grund ihrer Abneigung gegen daſſelbe und ihrer Abwendung von ihm entweder ihr Widerwille vor der Anmuthung, an Chriſtum, als den vollkommnen Menſchen, wie kein andrer vollkommen ſeyn noch werden kann, mithin an ihn, als den Retter der Menſchen, zu glauben, oder eine Verwechſelung des Außerweſentlichen in der chriſtlichen Lehre, das oft mißbraucht worden, mit dieſem Allerweſentlichſten in ihr, das kaum mißbraucht werden kann, oder endlich ein Verkennen ſowohl des Weſentlichen, als Außerweſentlichen im chriſtlichen Glauben und Leben. Die Namen-Chriſten der erſten Art ſind die Ungläubigen, die der zweyten und dritten ſind die blos Nicht-Glaubenden; eine chriſtliche Regierung duldet ſie alle, denn ſie weiß, daß der Glaube ſich nicht erzwingen läßt, und durch ihre höchſte Macht, man mag dieſelbe verehren, oder fürchten, lieben oder haſſen, erhält ſie ſelbſt Ordnung und Geſetz, auch iſt ſie durch diejenigen ihrer Unterthanen, die nicht nur Chriſten heißen, ſondern auch ſind, des unbedingten Vertrauens und der lauterſten Liebe zu ihr gewiß. Daß die Menge ſolcher Unterthanen ſtets zu-, mithin der Unglaube und Nichtglaube immer mehr abnehme, das zu veranlaſſen liegt beſonders der Geiſtlichkeit ob; ihr zeigt, wenn er laut wird und mit Gründen ſtreitet, vor allem der Unglaube, was in ihrer Lehrart und woran es ihr ſelber im Leben noch fehle, und darum möchte es nicht rathſam ſeyn, ihn anders, als durch Lehre und Leben zum Schweigen zu bringen. Befleißigen ſich die Geiſtlichen, als wahre Chriſten zu lehren und zu leben, nehmen ſie ihren Beruf aufrichtig zu Herzen, und nimmt ſich ihrer zu dieſem Zweck die Regierung an, ſo vereinigt ſich die höchſte weltliche Macht mit der göttlichen Gnade, und kann die Hoffnung, daß ein Volk erzogen und gebildet werde, Gott und der Obrigkeit ergeben, und fleißig in guten Werken, nicht unerfüllt bleiben.

So gut, wie in chriſtlichen Staaten, iſt es von Seiten der höchſten Macht dem Chriſtenthum bey ſeiner Entſtehung nicht geworden, denn jene iſt in ihnen wenigſtens nicht wider daſſelbe; „wer aber, ſagt Chriſtus, Marc. 9, V. 40, nicht wider euch iſt, der iſt für euch," vergl. Matth. 12, V. 30. und Luc. 11, V. 23. Dieſes führet uns auf den Gegenſtand unſrer Unterſuchung zurück.

Stehet nemlich der höchſten Macht alles zu Gebot, jedoch ſo, daß ſie ſelber geſetzlich (von Gott geboten) iſt, ſo hat in Anſehung ihrer einer der drey beſchriebnen Fälle, welcher es auch ſey, nothwendigerweiſe ſtatt; ſteht ihr hingegen, wie zur Zeit Chriſti der Gewalt der römiſchen Landpfleger über die Iſraeliten, alles zu Gebot, ohne daß ſie ſelber eine gebotene, oder durch irgend ein Geſetz beſchränkt, ſondern ſo, daß vielmehr mit ihr die bloße Willkühr ihrer Anwendung verbunden iſt, ſo wird durch den, der ſie trägt, wenn er dieſer Willkühr fröhnt, immerfort die Sicherheit aller, über die ſie ſich erſtreckt, gefährdet ſeyn, und in ihm ein ungemeſſnes Mißtrauen gegen ſie alle, in ihnen aber ein eben ſolches gegen ihn ſtatt haben: ihr wird von denen, die in ſeiner Gewalt ſind, von den Unterdrückten, die Liſt, ihnen aber von ihm die größere und wirkſamere Liſt, weil er alle Mittel zu ihrer Anwendung hat, immerfort entgegengeſetzt werden. Einen höhern Grad aber kann das Verderben der Menſchen, ſofern noch Rettung derſelben möglich iſt, nicht erreichen, als den, worin die einen einer geſetzlos waltenden Macht unterworfen ſind, und die andern, deren Macht ſie iſt, an ihr das Mittel haben, ſich ſelbſt Alles zu erlauben, was ihnen beliebt, worin folglich eben die andern ihre Willkühr durch ihre Macht, ſofern ſie über keiner von beyden, alſo auch nicht über ſich ſelbſt ein Geſetz anerkennen, zum Geſetz machen für jedermann. Bedarf die Menſchheit eines Retters, ſo iſt es dann insbeſondre, wann ihr Verderben dieſen Grad erreicht hat. Es hatte denſelben zu der Zeit, da Pontius Pilatus Landpfleger in Judäa war, in der Welt erreicht, und Paläſtina war das Land, worin, weil hier, vor ſeiner Eroberung durch die Römer, von

Moſes her die höchſte Macht, durch den Glauben der Obrigkeit und Unterthanen an Gott, als den Schöpfer, Geſetzgeber und Richter der Menſchen, die am vollkommenſten geſetzliche war, jenes Verderben, nachdem auch ſie durch die Gewalt und Willkühr der Römer vernichtet worden, die Vernichtung der Menſchheit ſelbſt, hätte ihm nicht die Macht und Weisheit Gottes Ziel und Grenze geſetzt, zur Folge gehabt haben würde.

Aber wo die Noth am größten, iſt die Hülfe am nächſten: in eben dieſem Lande wurde geboren, lebte, lehrte, litt und ſtarb der, durch welchen das Geſchlecht der Menſchen, wenn ſie an ihn glauben würden, davor bewahrt werden ſollte, Liebloſigkeit, Treuloſigkeit und Mißtrauen zur Grundmaxime ſeines Handelns, Gewalt und Liſt zu Werkzeugen ihrer Ausübung zu machen, und ſomit endlich dahin zu kommen, wo es ſelbſt (wenn ihm ein ſolches Urtheil dann noch möglich geweſen wäre) hätte urtheilen müſſen: es ſey nicht einmal werth, auf Gottes Erdboden zu exiſtiren. Daß indeſſen der Retter ſelbſt ein Opfer des Haſſes, der Treuloſigkeit und Liſt, und einer geſetzloſen Gewalt werden würde, war voraus zu ſehen, und iſt von ihm ſelber voraus geſehen, und geſagt worden, ſ. Matth. 16, V. 21, Kap. 17, V. 22, Luc. 18, V. 31 — 33, Kap. 24, V. 7. In zwey Hauptpartheien nemlich hatten ſich, als er unter ſie trat, die Menſchen getheilt; die eine derſelben, die der Unterdrücker, erlaubte ſich gegen die andere Alles, weil für ſie kein Geſetz da, — und ihre Gewalt über die andre grenzenlos war, und die andre, die der Unterdrückten, hielt ſich eben ſo gegen die eine zu Allem, was Liſt und Schlauheit gegen ſie vermochte, berechtigt; nur darin waren beyde mit einander einverſtanden, daß weder ein Unterdrückter dem andern, z. B. Kaiphas dem Herodes, und dieſer jenem, noch ein Unterdrücker dem andern, Pilatus dem Tiberius, und umgekehrt, noch endlich die Unterdrücker und Unterdrückten einander, Pilatus dem Kaiphas, dieſer jenem, in irgend einer Sache und Angelegenheit unbedingt trauen könnten: die, beſonders in Paläſtina unterdrückten Juden haßten und fürchteten nicht nur ihre Unterdrücker, ſondern erwarteten auch, in der ſtolzen Zuverſicht ihres Glaubens, das auserwählte Volk Gottes zu ſeyn, ganz gewiſſe Rettung und Befreiung von ihnen.

Der Retter kam, war aber, und konnte weder der einen noch der andern Parthey zugethan ſeyn; zu ihm alſo vermochten die Unterdrückten ſchon darum, weil er es nicht mit ihnen gegen die Unterdrücker hielt, kein Vertrauen zu faſſen. Doch wurde zuerſt und zunächſt eben dieſen Unterdrückten Glaube an ihn, und Vertrauen zu ihm von ihm ſelber angemuthet, allein Anfangs hatten nur wenige aus ihrer Mitte, ſeine erſten Jünger, den Muth, an ihn zu glauben und ihm zu vertrauen; und eben dieſe wenigen, zum Theil das Gewerbe der Fiſcherey treibend, alſo zu einer Volksklaſſe gehörig, welche die Unterjochung der ganzen Nation weniger, als ihre Prieſter, Schriftgelehrte und

Obere überhaupt, fühlen mochte, fürchteten zwar wohl ihre Unterdrücker, aber vielleicht ohne ſie, in der Art und dem Grade zu haſſen, worin diejenigen, ſo bisher an der Spitze der Nation geſtanden hatten, und dem Namen nach noch ſtanden, gegen ſie erbittert waren. Ihnen wurde wohl ſeltner und weniger, wie dieſen, Veranlaſſung gegeben, Wohlwollen, Ergebenheit, Dienſtfertigkeit und dgl. gegen ihre Unterdrücker zu heucheln, und indeſſen auf Liſt gegen ihre Gewalt zu ſinnen, oder ihr durch Liſt, wo es ſich nur immer thun ließ, auszuweichen; auch mochten ſie unter ſich die Tugenden der Redlichkeit, Aufrichtigkeit, Treuherzigkeit u. ſ. w. ausuben, und zueinander Liebe und Vertrauen hegen; ſie alſo fand der Erlöſer empfänglich für den Glauben an ihn und an die Heiligkeit ſeines Lebens, ſeiner Lehre, ſeiner Thaten und ihres Zwecks: ſie allein wurden daher die Werkzeuge, wodurch, nachdem Er ein Opfer der geſetzloſen Gewalt geworden war, die göttliche Vorſehung das von Ihm angefangene Werk fortführen, die Welt umgeſtalten, und, wie die Geſchichte lehrt, in der Menſchheit eine Veränderung bewirken ließ, die es möglich macht, daß von dem Guten in der menſchlichen Natur das Böſe mehr und mehr beſiegt werde, und der Menſch ſeines Namens werth ſey.

Alle übrigen Feinde aber, welche die Römer unter den Juden hatten, mußten um ſo mehr gegen den Erlöſer der Menſchen erbittert werden, je größer die Veranlaſſung war, die Er ihnen gab, ſich von dem Wahn und der eitlen

Hoffnung zu befreien, als werde ein Meſſias kommen, der das ſie drückende Joch abwerfend, und alle ihre Feinde zerſchmetternd, ſich und ihnen die höchſte Macht erſiegen und ein glänzendes Weltreich ſtiften würde. Wie einander und ihren Feinden, ſo mißtraueten ſie beſonders dem Manne, der zwar nicht ihr Widerſacher, aber doch ihrer Heucheley, Lügenhaftigkeit, Argliſt und überhaupt ihren Laſtern entgegen war, und nicht mit ihnen gemeinſchaftliche Sache gegen ihre Feinde machen wollte: ſie mußten Ihn in ihrer Verkehrtheit für ihren ärgſten Feind halten; ſey es, daß ſie argwöhnten: er habe die Abſicht, ihre Unterdrücker für ſich zu gewinnen, und mit deren Hülfe ihrem Prieſter- und Königthum und ihrer morſchen Staatsverfaſſung vollends ein Ende zu machen, oder: er gehe damit um, das geſammte Volk auf ſeine Seite zu bringen und ſeine Parthey dermaßen zu verſtärken, daß er ihre Unterdrücker aus dem Lande jagen, und ſie ſelber in ſeine Gewalt bringen und unterdrücken könne.

Er zwar ſtrebte nicht nach äußerm Anſehen, geſchweige nach weltlicher Macht und Gewalt; allein wie hätten herrſchſüchtige, mißtrauiſche und auf den Schatten ihrer Macht eiferſüchtige Menſchen, dergleichen ſeine Widerſacher waren, als Er gleichwohl großes Aufſehen erregte, und ihm das Volk ſchaarenweis zuſtrömte, in dieſem Punkte ſeine göttliche und erhabene Geſinnung auch nur zu ahnden vermocht? Ihn führt der Verſucher auf einen hohen Berg, (Luc. 4, V. 5—8) und weiſet ihm alle Reiche der ganzen Welt in einem Augenblick, und ſpricht zu ihm: dieſe Macht will ich dir alle geben, und ihre Herrlichkeit, denn ſie iſt mir übergeben, und ich gebe ſie, welchem ich will: So du nun mich willſt anbeten, ſo ſoll es alles dein ſeyn. Er aber entfernt ihn mit den Worten: „Hebe dich weg von mir Satan, es ſteht geſchrieben, du ſollſt Gott allein anbeten und ihm allein dienen.“ Dahin die Menſchen, alle Obrigkeit und alle Unterthanen, zu bringen, daß ſie, die einen im Gefühl der Unabhängigkeit ihrer Macht, die andern im Gefühl ihrer Abhängigkeit von der höchſten weltlichen Macht, zugleich die Majeſtät Gottes und deſſen unendliche Macht anerkennen, und ihn allein anbeten, ihm allein dienen möchten, das war der Zweck ſeines Lebens und ſeiner Lehre. Sein Reich ſollte nicht von dieſer Welt ſeyn; er wollte weder ſich noch denen, die an ihn glauben und ihm vertrauen würden, irgend eine Herrſchaft auf Erden, irgend eine irdiſche Gewalt erkämpfen, oder erliſten; nur die Macht über das Böſe, die Er hatte, ſollten die Ihm Vertrauenden durch den Glauben an Ihn erlangen: ſie aber iſt nicht eine weltliche oder geiſtliche Gewalt über die höchſte weltliche Macht, denn dieſe iſt von Gott, und alſo ein Gut, ſondern die Gewalt über das Böſe iſt eine geiſtige, (die Macht der ewigen Wahrheit) gerichtet gegen den Mißbrauch jeder Kraft, und alſo auch gegen den der höchſten weltlichen Macht, wo der Machthaber an die Stelle des Geſetzes in ihr, ſeine Willkühr bringt, und der ihm Unterworfne, ſtatt des dem Geſetz zu leiſtenden Gehorſams, immer nur Verſuche der Schlauheit und Argliſt macht, um dieſer Willkühr ſich zu entziehen, und die Gewalt ſelbſt zu vereiteln, oder gar zu vernichten, hiermit aber eben ſolch' einer Macht gleichſam die Befugniß giebt, ſtets geſetzloſer, willkührlicher und drückender zu werden. Die Wahrheit, ſagt man ſprichwörtlich, iſt allmächtig: durch den Erlöſer ſollte ſie, wie ſie in ihm allmächtig war, auch in den Menſchen und für dieſelben immer mächtiger gegen das Böſe werden. Er wollte die Menſchen nicht von der Macht der Welt, worunter ſie ſtanden, und, nach göttlicher Einrichtung, zu allen Zeiten ſtehen müſſen, nicht von ihren Kaiſern, Königen, Landpflegern u. ſ. w., ſondern dieſe Macht wollte er von dem Mißtrauen, der Willkühr und Argliſt der Menſchen befreien; die Machthaber ſollten, damit ſie nicht Tyrannen und Unterdrücker würden, durch die Wahrheit vor der Sucht, ſich ohne Gott mächtig zu fühlen, und vor der Luſt und Liebe zur bloßen Gewalt, — die ihnen Unterworfnen aber, ſogar wenn ſie unterdrückt wären, ſollten, damit ſie nicht die Sklaven des Böſen und der Menſchen Knechte würden, (1 Kor. 7, V. 21—23) durch eben dieſelbe, aus Gottesfurcht, vor Menſchenfurcht und Haß und vor jeder Niederträchtigkeit bewahrt bleiben. Durch den Glauben an Ihn ſollte, mittelſt der allmächtigen Wahrheit, die göttliche Gnade in allen ohne Unterſchied des äußern Anſehens und Standes über das Böſe und deſſen Gewalt ſiegen, und ſollte das Verhältniß aller zu einander ein tief gegründetes Verhältniß der einander

Liebenden und Vertrauenden werden, ſo daß ſie, wenn gleich immerfort, der göttlichen Ordnung wegen und zu ihrer ſtets wachſenden Veredlung, doch ferner nicht zu ihrer Sicherheit vor einander, der höchſten weltlichen Macht bedürftig wären.

Nichts deſto weniger bringen ſeine Feinde gegen Ihn bey dem Landpfleger des Kaiſers die Klage vor: (Luc. 23, V. 2) „dieſen finden wir, daß er das Volk abwendet, und verbeut, den Schoß dem Kaiſer zu geben, und ſpricht, er ſey Chriſtus, der König.“ Und als Pilatus ſich von ſeiner Schuld nicht überzeugen kann, und Ihn loszugeben geneigt iſt, ſetzen ſie, um dennoch ſeine Verurtheilung zu bewirken, liſtigerweiſe hinzu: (Joh. 19, V. 12) „läſſeſt du dieſen los, ſo biſt du des Kaiſers Freund nicht, denn wer ſich zum Könige macht, der iſt wider den Kaiſer.“ Daß Jeſus, den, wie Pilatus wußte, die Juden aus Neid bey ihm anklagten, (Matth. 27, V. 18) nichts gegen ſeine und des Kaiſers Macht unternommen habe, noch unternehmen wollte, davon muß er ſelbſt vollkommen überzeugt geweſen ſeyn, denn, wohl wiſſend, daß ſie, die Unterjochten, nicht mehr das Recht hatten, jemanden zum Tode zu verurtheilen, (Joh. 18, V. 31) und ihrer, als ſie ſchrieen: Kreuzige, kreuzige! mit den Worten ſpottend: (Joh. 19, V. 6) Nehmet ihr ihn hin und kreuziget ihn,“ wirket er liſtig und mit einer Lebhaftigkeit den verruchten Abſichten der Kläger entgegen, die, wenn in der Seele dieſes, wie der Ausgang zeigt, furchtſamen Mannes gegen Chriſtum der leiſeſte Verdacht des Hochverraths geweſen wäre, ganz unerklärbar ſeyn würde. Auch würde er, mit ſolch' einem Verdachte gewiß nicht gewagt haben, zu drey wiederholten malen (Joh. 18, V. 38, Kap. 19, V. 4 und 6) die Unſchuld des Angeklagten öffentlich anzuerkennen. Erſt, als er ſich auf ſeine Frage: ſoll ich euren König kreuzigen? durch die heuchleriſche Antwort der Kläger: wir haben keinen König, denn den Kaiſer (Joh. 19, V. 15) überliſtet und gefährdet ſah, ſprach er das Todesurtheil gegen ihn aus, jedoch auch nicht, ohne daß er (Matth. 27, V. 24) Waſſer nahm, die Hände vor dem Volk wuſch, und ſagte: ich bin unſchuldig an dem Blute dieſes Gerechten; ſehet ihr zu.

Einen Angeklagten wiederholt für unſchuldig erklären, und ihn dennoch, wie den gröbſten Verbrecher, behandeln und ſogar, wie einen Sklaven, hinrichten laſſen, das war unſtreitig eben ſo viel, als ſtatt des Geſetzes die zügelloſeſte Willkühr, und ſtatt des Rechts, welches die geſetzliche Gewalt hat, mißtrauiſch und aus Furcht vor der höchſten Macht, vor der des Kaiſers, den erlogenſten Schein dieſes Rechts in geſetzloſer Gewalt geltend machen.

Merkwürdig iſt in dieſer Beziehung das ganze gegen den Verklagten angeſtellte Verhör, wie wir es leſen Joh. 18, V. 29 — 40 und Kap. 19, V. 1 — 15. Die Juden nemlich, ein ſtolzes, damals unterjochtes Volk, kannte ohne Zweifel Pilatus ſo weit, als nöthig war, um zu wiſſen, daß beſonders ihre Oberprieſter, wenn ſie einen, der ſogar zu ihrer Nation ſelbſt gehörte, des Hochverraths an dem Kaiſer bey ihm beſchuldigten, dieſe Beſchuldigung nicht aus Treue und Ergebenheit gegen ſeinen Herrn und ihn, ſondern, falls ſie Grund habe, oder ihnen zu haben ſcheine, höchſtens aus Klugheit und aus Furcht bey ihm anbringen könnten. Alſo ſchon das Mißtrauen gegen die Kläger mußte ihm die von ihnen vorgebrachte Beſchuldigung verdächtig machen, und da er nicht wird verſäumt haben, Kundſchafter im Lande zu halten, die weit mehr, als jene Oberprieſter und deren Anhänger, ihren Vortheil dabey fanden, ihm und dem Kaiſer ergeben zu ſeyn, und die auf jede Bewegung unter dem Volk, und auf jede Veranlaſſung zu einer ſolchen aufmerkſam ſeyn mußten, die folglich Jeſum, wenn dieſer des Hochverraths im geringſten verdächtig geweſen wäre, ihm früher ſchon und ſicherer würden denuncirt haben; ſo konnte es nicht fehlen, daß er, die Klage kaum vernehmend, ſofort ihren Ungrund erkannte, und die hämiſche Abſicht der Kläger, ihn ſelbſt zum Werkzeug der Ausübung ihrer Rache zu brauchen, durchſchaute. Hatte doch, nach der eigenen Erklärung des Landpflegers, (Luc. 23, V. 15) ſogar Herodes, der König der Juden, der ſchwerlich gleichgiltig dabey geblieben wäre, wenn ein andrer auf dieſe Königswürde Anſpruch gemacht hätte, und dem wenigſtens in dieſer Klagſache zu trauen war, (V. 12) außer daß er mit ſeinem Hofgeſinde den vor ihn Geführten verachtete und verſpottete, (V. 11) nichts geſagt noch gethan, woraus zu ſchließen geweſen wäre, daß er ihn eines Vergehens, das des Todes werth ſey, ſchuldig gehalten habe.

Pilatus alſo erblickte gleich zu Anfang des Verhörs in dem Angeklagten einen Unſchuldigen; und ſo groß ſein Mißtrauen gegen jede Anmaßung einer Macht, die der ſeinigen und der ſeines Herrn gleich oder nur ähnlich zu werden ſtrebte, ſeyn mochte, ſo konnte doch die, ihm ſo ſcheinende, Anmaßung einer machtloſen Tugend, oder wofür er ſie etwa hielt, eine alberne Lehre und fanatiſche Schwärmerey, deren ſelbſt ein Herodes, als ihm nicht gefährlich, ſondern nur als lächerlich, ſpottete, kaum irgend einen Verdacht gegen die Abſichten eines Tugendhelden oder Schwärmers, wie ihm der zu ſeyn ſchien, den er vor ſich hatte, in ihm erregen. Den Gedanken, daß die Gnade Gottes, die niemand ſiehet, mächtiger ſey, als die Gewalt der Menſchen, muß ein Mann, wie dieſer Landpfleger, für eine bloße Grille, und ſo lange es nur bey ihr bleibt, und nicht etwa zum Handeln in und mit ihr kommt, für unſchädlich halten, für ſich darauf ſtets bedacht, daß die Gewalt keines Menſchen mächtiger werde, als die ſeinige und als die ſeines Gebieters, die allen fühlbar iſt.

Im Verhör ſelbſt verhehlt Pilatus ſeine Abſicht nicht, (die Kläger merken ſie nur allzuwohl) den Unſchuldigen zu retten. Drey Fragen ſind es insbeſondre, die er zu dieſem Ende an Ihn thut. In Folge nemlich der dreyfachen Beſchuldigung, zuvorderſt: Jeſus wolle für den König der Juden gehalten ſeyn, ſodann: er ſuche Aufruhr zu ſtiften und das Volk dem Kaiſer abwendig zu machen, endlich: er gebe ſich für den Sohn Gottes aus, frägt der Richter erſtens: ob er der Juden König ſey, (Joh. 18, V. 33) zweytens: was er gethan habe, (V. 35) drittens: von wannen er ſey, (Kap. 19, V. 9). Auf die erſte Frage erwiedert Chriſtus: mein Reich iſt nicht von dieſer Welt; und als Pilatus hieraus folgert: ſo biſt du denn doch ein König, giebt er in der bejahenden Antwort hierauf zugleich mit Antwort auf die zweyte Frage in den Worten: „ich bin dazu geboren und in die Welt kommen, daß ich die Wahrheit bezeugen ſoll;“ denn das allein hatte er ja gethan. In dieſer Antwort aber ehrte Er, indem Er ſich ihnen gleich ſetzte, alle Könige der Erde; denn kann es für ſie einen höhern Beruf geben, als den, durch Geſinnung, Wort und That, und durch Aufrechterhalten der Geſetze kraft ihrer Macht, für die Wahrheit Zeugniß abzulegen, allen Betrug aber, alle Argliſt und Lüge, von ſich und von dem heiligen Boden des Rechts und der Gerechtigkeit weit entfernt zu halten? Zugleich auch giebt Jeſus dem Richter, der den Unſchuldigen, ſtatt durch das Recht, aus Furcht durch Liſt ſchützen und retten will, und wohl wünſchen mag, daß er ihm dazu auf halbem Wege entgegen komme, durch eben jene Worte zu verſtehen, daß er nicht den Willen habe, noch haben könne, zu ſeiner Rettung im geringſten von der Wahrheit abzuweichen. Nun ſchützt ihn zwar die Wahrheit, die, während ſeines ganzen Lebens ſtets durch ihn geſprochen hatte, und auch jetzt durch ihn ſprach, nicht vor Mißhandlungen und nicht vor dem Tode; allein ihre Allmacht beweiſet ſie dennoch in ihm durch die Unerſchrockenheit, womit er dieſen Mißhandlungen und einem gewaltſamen, ſchmählichen Tode entgegenſieht. denn, angeklagt von lügenhaften und heimtückiſchen Menſchen, und in der Gewalt einer geſetzloſen, dazu feigen und hinterliſtigen Macht, kann er nichts anders, als ſolch' einen Tod erwarten. Auch offenbart ſich in eben dem Momente, worin Chriſtus vor der höchſten Macht, die damals in der Welt war, vor der römiſchen ausſagt: ich bin, die Wahrheit zu bezeugen, in die Welt gekommen, die Macht des Guten in Ihm über alles Böſe auf eine Art, die keinen Zweifel darüber läßt, daß Er dieſe Macht hatte, und daß eben ſo wenig hier, wo Er in der Gewalt des Mächtigen war, als dort, wo Ihm ſelbſt, wenn er nur dem Böſen huldigen wolle, die höchſte weltliche Macht angeboten wurde, von Ihm, um über das Böſe zu ſiegen, erſt ein Kampf mit demſelben beſtanden werden durfte. Denn, was an ſeiner Stelle jeder andre, der nur durch Kampf zum Sieg über das Böſe gelangt wäre, vielleicht gethan haben würde, das thut Er nicht: Er verachtet nicht die Macht, in deren Gewalt Er iſt, denn auf die Frage des Landpflegers (Joh. 19, V. 10): „weißt du nicht, daß ich Macht habe, dich zu kreuzigen, und Macht habe, dich los zu geben?“ antwortet Er (V. 11) „du hätteſt keine Macht über mich, wenn ſie dir nicht wäre von oben herab gegeben;“ und eben ſo wenig bietet Er ihr Trotz, oder ſpottet Er auch nur auf's Entfernteſte der Willkühr des Richters, der ihn bereits zu dreymalen für unschuldig erklärt hatte, und dennoch ſagen konnte: weißt du nicht, daß ich gleich große Macht habe, dich zu tödten, und loszugeben. Würde wohl ein Sokrates, geſtellt vor eine ausländiſche und geſetzloſe Macht, um von ihr gerichtet zu werden, jenen Trotz gegen dieſelbe, oder wenigſtens dieſen Spott über ſie unterlaſſen haben? Still hingegen, vollkommen ruhig in ſich ſelber, ohne allen Affekt, die Verſuche ſeiner Feinde, ihn zu verderben, und die ſchlechten Maßregeln des Richters, der ihn retten will, durchſchauend, und einzig ſeine große Beſtimmung, der Menſchen Retter zu ſeyn, vor Augen habend, ſpricht Er, wie Einer, der zu einem ganz andern Geſchlecht gehört, als das iſt, von welchem wir durch das Leben und durch die Geſchichte wiſſen, und zu welchem wir gehören, die erhabenen Worte aus: „der Wahrheit Zeugniß zu geben, dazu bin ich geboren. Wer aus der Wahrheit iſt, den höret meine Stimme.“

Ob Pilatus ſich hierdurch betroffen fühlte, (denn wer, wo das Geſetz durch ihn wirken ſollte, die Willkühr und die Liſt wirken läßt, der zeuget nicht von der Wahrheit und nicht für ſie) oder ob ihm, dem Römer, falls er von den ſpitzfindigen Unterſuchungen ſkeptiſcher und dogmatiſcher Philoſophen, beſonders unter den Griechen, über die Möglichkeit, über das Weſen und den Grund der Wahrheit irgend einige Notiz hatte, jene Worte eines angeklagten Juden, und das, wozu derſelbe ſich beſtimmt und berufen glaubte, nemlich die Welt zu belehren und aufzuklären, blos lächerlich waren; ob alſo die von ihm ſelbſt, in ſeiner Frage: „was iſt Wahrheit?“ gemachte Bemerkung eine Folge der Selbſtbeſchämung war, und er dahinter nur ſeine Verlegenheit verbarg, oder ob ſie im vornehmen Mitleid mit einem Unglücklichen, der ſeine Jugend und ihre Freuden, ſein Leben und allen Lebensgenuß einem Undinge, leeren Gedanken, und nichtsſagenden Worten aufopfre, von ihm gemacht wurde, iſt ſchwer zu entſcheiden; nur das iſt offenbar, daß er die Frage: ja was iſt Wahrheit? nicht in der Abſicht that, auch nur eine Antwort darauf zu erhalten, geſchweige ſich durch eine ſolche belehren zu laſſen, denn kaum hatte er fragend jene Bemerkung gemacht, ſo ging er (Joh. 18, V. 38) wieder hinaus zu den Juden, und ſprach: ich finde keine Schuld an ihm.

Statt nun aber, welches die Gerechtigkeit forderte, den Klägern zu erklären: ich nehme den Unſchuldigen in Schutz, und ſtelle ihn gegen euch, ſeine Verfolger, unter die Obhut des Geſetzes macht der geſetzlos mächtige, und ſittlich ſchwache Richter aus bloßer Klugheit und aus Menſchenfurcht zwey Verſuche, ihn zu retten, die, wenn ſie die Gewalt der Willkühr (das Blendwerk der Gnade und Begnadigung) beweiſen ſollten, nicht zweckmäßiger, aber auch, in Anſehung der zu ſchützenden Unſchuld, nicht höhnender, nicht frevelhafter ausgedacht werden konnten. Er ſtellt nemlich erſtens den für unſchuldig Erklärten neben einen bereits verurtheilten Räuber, Namens Barabbas, und ſpricht zu den

Juden: (V. 39) ihr habt die Gewohnheit, daß ich euch Einen auf das Oſterfeſt losgebe; wollt ihr nun, daß ich euch der Juden König losgebe? Als aber dieſer Verſuch mißlingt, indem ſie ſchreien: (V. 40) nicht ihn, ſondern Barabbas, läßt er zweytens (Kap. 19, V. 1—5) Jeſum geißeln, und, nachdem er zugegeben, daß die Soldaten ſeiner mit einem Hohn und Frevel, der ſogar an einem Schuldigen verübt, alles Rechtsgefühl empören müßte, geſpottet haben, ſtellt er ihn den Klägern, ihr Mitleid zu erregen, ſie zu beſänftigen und zu dem Urtheil zu bringen: er habe genug gelitten, mit den Worten vor: „ſehet, welch' ein Menſch! ich führe ihn heraus zu euch, daß ihr erkennet, daß ich keine Schuld an ihm finde." Allein dieſer Anblick, ſtatt die Blutdürſtigen zur Beſinnung zu bringen, vermehrt ihren fanatiſchen Ingrimm gegen den Leidenden; ſie ſchreyen: „kreuzige, kreuzige, nach unſerm Geſetz muß er ſterben, denn er hat ſich ſelbſt zu Gottes Sohn gemacht!" (V. 7.)

Was auch Pilatus bey den Worten „Sohn Gottes" denken mochte, das Wahre in ihnen ahndete er nicht; denn ſtatt ſeinen Bedenklichkeiten ein Ende zu machen, und ihn zu beſtimmen, daß er ſich mit aller ſeiner Macht für den Mann erkläre, der, von wem Er auch abſtamme, wenigſtens in ſeiner, dem geſammten Menſchengeſchlecht unerreichbaren Tugend der Sohn Gottes iſt, vermehren ſie nur ſeine Verlegenheit; (μᾶλλον ἐφοβήθη V. 8) und in ihr thut er die, oben ſchon berührte dritte Frage: von wannen biſt du? (πόθεν εἶ σύ;) Auf dieſe aber giebt ihm Jeſus keine

Antwort. Aus Verachtung gegen den Fragenden, würde Einer ſagen, der in dieſem nicht den aus Schwäche und Wankelmuth, ſondern aus Grauſamkeit ungerecht Richtenden, und in dem Angeklagten blos einen, über das ihm zugefügte Unrecht entrüſteten, zwar nicht in jeder Beziehung fehlerloſen, aber doch höchſt edelmüthigen Menſchen ſähe. Nein, möchte ein Andrer vermuthen, dem der Schweigende etwa ein durch die, theils nationell, theils eigenthümlich gebildeten Ideen von Weltrettung, Menſchen-Belehrung und Beglückung und von Selbſtaufopferung für ſie begeiſterter zu ſeyn ſcheint, nicht aus Verachtung läßt er die Frage des Richters unbeantwortet, ſondern im Gefühl der Unmöglichkeit, ihm, einem Römer, mit den heidniſchen Vorurtheilen von der Götter-Geburt und Erſcheinung, und dazu einem, nur der Erfahrung, dem Verſtande, und der Weltklugheit Gehör gebenden Staatsmann, ſeine göttliche Abkunft und ſeine Meſſiasſchaft begreiflich zu machen, und zu erklären, aus welchem Grunde und Rechte er für Gottesſohn anerkannt ſeyn wolle. Wer hingegen an die Heiligkeit des Schweigenden, wie ihrer kein andrer Menſch fähig, geſchweige theilhaftig iſt, mithin auch daran glaubt, daß nicht ihn Ideen, unter was immer für einer Form, begeiſterten, exaltirten, ekſtaſirten, ſondern daß durch ihn die Ideen der Menſchen von Gott und göttlichen Dingen Licht und Leben, und daß durch den Glauben an ihn die Menſchen ſelbſt in ihren Ideen Geiſt haben, der wird urtheilen müſſen: Chriſtus ſchweigt auf jene Frage in der

Gewißheit, daß ſie ein Menſch thut, der, ſtatt wenigſtens den Muth zu haben, eine anerkannte Unſchuld zu ſchützen, dieſelbe neben eine offenbare Schuld (neben die eines Räubers) ſtellt, und ſogar thätlich mißhandelt, und dem der Wille mangelt, die Wahrheit ſeiner Antwort anzuerkennen; denn in dieſer hätte die Rede noch von einer ganz andern Unſchuld ſeyn müſſen, als diejenige war, welche der Fragende vor ſich zu ſehen glaubte, und von welcher er, wenigſtens durch ſein wiederholtes Verſichern, auch die Kläger zu überzeugen ſuchte. Wie die Natur demjenigen nicht Rede ſteht, der ſie über ihren Urſprung befrägt, aber ohne die Abſicht, in der Antwort *ihre* Offenbarung dieſes Urſprungs, ſondern blos mit dem Wunſche, darinnen *ſeine* vorgefaßte Meinung von demſelben zu finden; (ſie ſpottet ſeiner dadurch, daß ſie ihm ſtatt der Antwort ſeine Frage im Wiederſchall zurückgiebt) ſo ſteht hier dem Fragenden, jedoch ohne ſeiner zu ſpotten, die Wahrheit ſelbſt nicht ferner Rede, weil er ihre Stimme nicht vernehmen will. *Chriſtus* ſchweigt, denn er weiß: *Pilatus* wolle und werde den Worten, daß vor ihm, der nicht nur von jener Schuld, wovon er ſelbſt ihn frey geſprochen, ſondern auch von jeder Schuld, folglich von jedem Vergehen und ſogar von dem allgemeinen Hange zum Böſen freye, und davon die Menſchheit befreyende Retter der Welt ſtehe, keinen Glauben beymeſſen. Auch iſt aus der gleich folgenden Erklärung des Angeklagten offenbar, daß ſein Schweigen nicht Verachtung gegen den Fragenden, nicht Hohn oder Trotz, noch überhaupt irgend einen Affekt, z. B. Verlegenheit, Furcht u. dgl. zum Grunde hatte; denn kaum ſpricht Pilatus zu ihm: „wie? mir antworteſt du nicht, in deſſen Gewalt du biſt?“ (V. 10) ſo wird ihm eine Antwort, (V. 11) in der Chriſtus mit der höchſten Gemüthsruhe die, dem Richter von Gott über ihn, den Unſchuldigen, gegebene und alſo geſetzliche Macht von der Gewalt, die er gegen ihn, den Unſchuldigen, glaube ausüben zu dürfen, die alſo angemaßt, ungerecht und geſetzlos ſey, von der Schuld des Richters aber in dieſer Anmaßung und Ungerechtigkeit die größere Schuld desjenigen ſeiner Feinde unterſcheidet, der ihn, den Unſchuldigen, einer ſolchen Gewalt in die Hände geliefert habe, (ὁ παραδιδούς με σοι μείζονα ἁμαρτίαν ἔχει) wie wenn er ſage: verglichen mit dem, der mich dir überantwortet hat, trägſt du die geringre Schuld, denn er konnte mich lange genug beobachten, um zu wiſſen, daß ich nie gefehlt und nie irgend eine Sünde begangen habe; du aber biſt darin zu entſchuldigen, daß du mich für einen ſündhaften Menſchen, wie alle andre ſind, und blos die Anklage meiner Widerſacher für ungegründet hältſt, denn du kennſt mich, mein Leben und die Lehre nicht, die nicht mein, ſondern deſſen iſt, der mich geſandt hat (Joh. 7, V. 16).

So nemlich war es: Pilatus hatte keinen Grund, den Angeklagten zu haſſen, auch haßte und verfolgte er ihn nicht; und der Unglückliche, der ihn an die Juden verrieth, konnte dazu nur durch ſie, die den Verrathnen jetzt ſelbſt vor dem weltlichen Gericht verfolgten, gereizt und überredet, nicht aber ein im Dienſte des Richters ſtehender Kundſchafter, noch überhaupt durch ihn beſtochen ſeyn; der Richter war unſchuldig an dieſer Verrätherey, und nur die Schuld ihrer Folgen fiel mit auf ihn, denn er ließ, in geſetzloſer Macht zu und wirkte mit, daß die Bosheit, ſo weit ſie konnte, ihre Abſicht erreichte. Und wie aus erlognem Eifer für das Geſetz und für das Heil des Volks, übrigens aus Starrſinn und Prieſterſtolz Kaiphas der Wahrheit: es ſey beſſer, daß Einer für das Volk ſterbe, denn daß das ganze Volk verderbe," in der Anwendung eine Bedeutung gab, worin ſie zur Lüge wurde, und einen Unſchuldigen in Anklageſtand verſetzte, ſo hatte, welches der Ausgang beweiſt, Pilatus in ſeiner Macht und Willkühr, die ſtatt des Geſetzes war, und aus Leichtſinn und Selbſtſucht die Lüge: es iſt beſſer, daß ein Unſchuldiger ſterbe, denn daß ich verderbe, oder auch nur mein Amt und meine Gewalt einbüße, ſich zur Maxime gemacht, und ihr zufolge geſchehen laſſen; daß der, welchen aus Gnade loszugeben eine Anmaßung der weltlichen Macht, und den gegen ſeine ungerechten Verfolger zu ſchützen, ihre heilige Pflicht geweſen wäre, wie ein Verurtheilter, zum Tode geführt und hingerichtet wurde.

Der Menſchen Abſicht war es, durch Tödtung eines Mannes, an deſſen Heiligkeit zu glauben, ſie durch die eigne Sündhaftigkeit verhindert wurden, ihr Anſehen, ihre Macht, und in ihrem Mißtrauen gegen einander ſich ſelbſt vor einander zu ſichern; die hinter der ihrigen verborgne und tiefere Abſicht aber des an ſich Böſen, deſſen Werkzeuge ſie waren, ging dahin, durch jene Tödtung, wie wenn ſie die Vernichtung des Guten ſelbſt ſeyn könnte, zu verhindern, daß die Menſchheit, nahe am Abgrund ihres Verderbens ſtehend, gerettet, und durch den in einem Einzigen, weil nur Er von allem Hange zum Böſen frey war, ſich offenbarenden, in Ihm, ſeinem Sohne, ſichtbar werdenden, Gott, von der Willkühr und Geſetzloſigkeit in ihrer Macht, wie von dem Mißtrauen in ihrer Geſetzgebung und im Leben und Wirken ihrer Glieder erlöſet und befreyet werde. Ob die Menſchen, welche als Kläger und Richter über den Sohn Gottes im Dienſte des Böſen ſtanden, ihren Zweck erreicht haben, kann niemand wiſſen; nur das iſt offenbar, daß die Abſicht des Böſen ſelbſt eben dadurch, wodurch ſie erreicht werden ſollte, aufs vollkommenſte vereitelt wurde. Denn durch den Tod deſſen, der, weil Er nicht geſündigt hatte, keiner Gnade bey Gott und den Menſchen bedurfte, iſt allen Sündern, die an Ihn glauben, Gottes Gnade zu Theil, und insbeſondre ein Verhältniß der weltlichen Macht zur göttlichen Gnade erkennbar worden, welches anzuerkennen, damit das Böſe in ihnen von dem Guten immer kräftiger beſiegt werde, ſowohl die Gewaltigen der Erde, als die ihnen Untergebenen durch die Lehre von dem Gekreuzigten eine Veranlaſſung erhalten haben, dergleichen kein blos menſchliches, noch ſo zweckmäßig und noch ſo weiſe ausgedachtes Inſtitut zu geben vermag. Dieſes Verhältniß wird der Gegenſtand einer weiterhin (unter B.) folgenden Unterſuchung ſeyn. Zuvor aber richten wir noch unſern Blick auf den oben berührten dritten Punkt, auf

Die Lüge.

Nicht aus ſich ſelber, ſondern aus dem Grunde des ihnen allen inwohnenden Böſen verneinen und beſtreiten die Menſchen das Evangelium von Gottes Sohne, der ihr Geſchlecht gewürdigt habe, ein Menſch, und ſie, ihnen in allem gleich zu werden, ausgenommen die Sünde (Joh. 1, V. 14, Phil. 2, V. 5—8, 1 Timoth. 3, V. 15). Es iſt nicht der Menſch, ſondern der Urheber des Böſen in ihm, es iſt der Satan, der durch den Menſchen die Wahrheit, daß Einer unſers Geſchlechts ohne Sünde ſeyn könne und ohne ſie ſey, leugnet und ſeiner Natur nach leugnen muß. Dieſes Leugnen aber iſt ein Lügen, zugleich auch iſt unter allen Lügen eben diejenige, in welcher zwar die Denkbarkeit einer abſoluten Unſchuld und Vollkommenheit eingeräumt, ihre Möglichkeit aber und Wirklichkeit abgeleugnet wird, die tiefſte, die Wurzel aller übrigen, und gleichſam das πρῶτον ψεῦδος aller der Lehren und Lehrſyſteme und aller der Anſtalten für das Privat- und öffentliche Leben, die ſich zwiſchen dem Guten und Böſen mitten inne halten, und dadurch nur deſto lügenhafter ſind, daß ſie der Lüge ſelbſt den Schein der Wahrheit geben, und das Laſter die Geſtalt der Tugend anzunehmen verleiten, unter dieſer Geſtalt aber daſſelbe ſchützen und befördern.

Die Wahrheit, daß Gott ſey, kann höchſtens bezweifelt, aber nicht geleugnet werden; und wenn Einer ſich ſelbſt, oder ein Andrer ihn für einen Gottesleugner hält, ſo iſt das ein bloßes Vorgeben, worin beyde, jeder ſich ſelbſt und zugleich jeden dritten täuſchen. Jeder, er ſey gut oder böſe, ein Menſch oder ein Teufel, hat die Ueberzeugung vom Seyn Gottes, und wenn Einer Gott zu leugnen ſcheint, ſo beſteht ſeine Täuſchung nicht wirklich in dieſem Leugnen, denn ein ſolches iſt unmöglich, ſondern darin, daß er entweder ſich ſelbſt oder blos andern vorlügt: es mangle ihm die Ueberzeugung von Gottes Seyn, die er doch hat. Aller Unglaube der Menſchen in dieſem Punkte iſt ein blos vorgegebener und erlogner, und mit dem Urtheil: es iſt kein Gott, will derjenige, welcher ſich überredet, ihm mangle der Glaube an Gott, blos ſeine Lüge, als ſey er wirklich von Gottes Seyn nicht überzeugt, beſchönigen, und wie wenn ſie eine Wahrheit wäre, geltend machen. Wenn der ſogenannte Gottesleugner aufhört, ſich ſelbſt oder andre zu belügen, wird er keineswegs urtheilen: ich habe geglaubt, daß Gott nicht ſey, ſondern: ich hatte mich überedet, mir mangle der Glaube, daß Gott ſey, bin aber nunmehr überzeugt, daß ich darin mich ſelbſt betrogen hatte. So auch iſt es, wenn Einer, der einen Andern des Atheismus beſchuldigt hat, ſeiner Beſchuldigung auf den Grund zu ſehen anfängt, dann nemlich wird er ſich geſtehen, „meine Beſchuldigung war eine Lüge, und ich hätte nicht von ihm urtheilen ſollen: er glaube nicht, daß Gott ſey, oder: er ſey ein Atheiſt, ſondern zu ihm hätte ich ſagen müſſen: Thor, der du biſt! du belügſt dich ſelbſt und uns, wenn du ſagſt es iſt kein Gott, denn du überredeſt dich, eine Ueberzeugung nicht zu haben, die doch nicht nur die unſrige, ſondern ſogar die deinige ſelbſt iſt, und verleugneſt damit nicht Gott, ſondern blos unſern und deinen eigenen Glauben an ihn. Wie wir an Gott glauben, ſo biſt auch du ein Theiſt, und der Unterſchied zwiſchen uns und dir beſteht nur darin, daß du dir einbildeſt, ein Atheiſt zu ſeyn, wir aber von dieſer Einbildung frey ſind."

Die Thorheit, Gott zu leugnen, iſt nicht die des an ſich Böſen; zu ſeiner Natur, welche nicht Thorheit, ſondern die Bosheit ſelbſt iſt, gehört vielmehr, nicht nur zu wiſſen, daß Gott ſey, ſondern auch, ſich ſelber dieſes Wiſſen nicht zu verhehlen, und eine, der Gottheit Widerſtand leiſtende Macht ſeyn zu wollen; der Satan iſt nicht Gottes-Leugner, ſondern Gottes-Feind, nicht ein Atheiſt, ſondern der Antichriſt, 1. Joh. 2, V. 18, Kap. 4, V. 3. Die Thoren aber, „welche in ihrem Herzen ſprechen: es iſt kein Gott," (Pſalm. 14, V. 1) ſind nicht Kakodämone, dem Weſen nach bös, ſondern Menſchen, dem Weſen nach gut, und nur mit dem Böſen behaftet, und unter dem Sprechen in ihrem Herzen iſt nicht ein Leugnen, daß Gott, — ſondern nur ein Leugnen, daß die Ueberzeugung vom Seyn Gottes die ihrige ſey, zu verſtehen: ſich ſcheuend vor dem Selbſtgeſtändniß, Gottes Feinde zu ſeyn, geben ſie vor, von Gott nichts zu wiſſen, um nur der Ehrfurcht vor ihm und der Liebe zu ihm, zu welchen beyden ſie das Gute ihrer Natur antreibt, ſich zu entſchlagen, und ihrer mit eigner Zuſtimmung und einiger Ruhe ſich enthalten zu können. Die Thorheit dieſes Vorgebens haben ſie vor dem Satan voraus, als der in ſeiner Bosheit nicht allein Gottes Feind iſt, ſondern auch, es zu ſeyn, ſich und allen, die ſeines Gleichen ſind, unverhohlen geſteht, und nur dann nicht der Satan, d. h. Gottes Feind, ſondern ein Engel des Lichtes, ein Freund Gottes zu ſeyn lügt, wenn er verſucht, die nicht ſeines Gleichen ſind, zu ſeines Gleichen zu machen. Die Furcht alſo vor einem Atheismus, der unter dem Geſchlechte der Menſchen eingeriſſen ſey, oder einreiſſen könne, iſt die eigentliche Geſpenſterfurcht; vorausgeſetzt, daß unter Geſpenſt das Ding, welches nicht iſt, verſtanden werde, denn wer an Gott glaubt, weiß entweder, an wen er glaubt, oder er weiß es nicht. Weiß er es, ſo kann er auch wiſſen, daß die Ueberzeugung von Gottes Seyn, wie dem Engel, wie dem Teufel, ſo auch dem Menſchen weſentlich, und letzterem nur ein dieſe Ueberzeugung vor ſich ſelbſt Verhehlen, ein ſie Ableugnen möglich ſey; weiß er aber ſelbſt nicht, an wen er glaubt, ſo mangelt ihm das Wiſſen von dem Grunde, aus welchem er glaubt, und kann er noch weniger wiſſen, ob andre an Gott glauben, oder nicht, und ob ſie eine Ueberzeugung, die ſie nicht haben, wirklich zu haben, — oder eine Ueberzeugung, die ſie haben, wirklich nicht zu haben, vorgeben, und ſo auf die eine oder andre Weiſe entweder blos die Welt, oder ſich und die Welt belügen. Unter allen Klagen war von jeher die über zu fürchtenden, oder bereits eingebrochnen Atheismus eine der thörichſten, denn wie ſollte der Menſch einer Lüge, gleich der: es iſt kein Gott, bis zu welcher nicht einmal der Teufel ſelbſt es bringen kann noch will, allen Ernſtes fähig ſeyn? Theiſten ſind, ſofern ſie wirklich denken und wollen, und nicht blos wie die eben gebornen Kinder nur die Anlage zu beydem haben, alle Menſchen ohne Ausnahme, jedoch mit dem Unterſchied, daß die einen ſich als Theiſten wiſſen, die andern nicht, und unter dieſen wiederum die einen weder verſichern noch leugnen, daß ſie es ſind, die andern aber ſich überreden, und ſich etwas damit wiſſen, es nicht zu ſeyn. Soll alſo doch das Wort Atheiſt gelten, nun ſo kann darunter nur ein Menſch der letzten Art verſtanden werden.

Damit aber, daß ein ſolcher Unterſchied (der einzige, der verſtändiger Weiſe zwiſchen Theismus und Atheismus gemacht werden kann) wirklich gemacht wird, iſt für die Wahrheit ſelbſt nichts gewonnen, denn die Wahrheit, das Gott ſey, hat der Theiſt mit dem Satan ſelber gemein, (Jakobi 2, V. 19) und die Lüge, daß die Ueberzeugung von der Exiſtenz Gottes nicht ſey, hat der ſogenannte Atheiſt ſogar vor dem Satan voraus, als welcher, da ihm der Grund der Ehrfurcht vor Gott und der Liebe zu ihm mangelt, nicht ſo, ſondern nur ärger zu lügen vermag. Daß Gott iſt, weiß der Satan, wie der

Menſch, und der böſe, wie der gute Menſch, der Satan aber erkennt den, von dem er weiß, daß er iſt, nicht, und kann ihn nicht erkennen, (mit ſeinem Abfall von Gott hat er nicht das Wiſſen von Seyn — ſondern das Erkenntniß vom Weſen Gottes eingebüßt) aber eben darum liebt er Gott nicht und kann ihn nicht lieben: er iſt Satan, Feind Gottes. Auch der böſe Menſch erkennt den, von welchem er weiß, daß er iſt, nicht, und will ihn nicht erkennen; darum verhehlt er ſich ſein Wiſſen von ihm, und eben darum liebt er ihn nicht, und will ihn nicht lieben. Denn ihn Erkennen in ſeiner Macht über alle — und zugleich in ſeiner Herablaſſung zu allen ſeinen Geſchöpfen, ihn Erkennen, wie er abſolut erhaben über die Natur, und zugleich der Natur und allen ihren Erzeugniſſen unendlich nahe iſt, heißt ihn Lieben.

Die Thorheit alſo, womit ein Menſch ſeine eigne Ueberzeugung vom Seyn Gottes vor ſich ſelber verhehlt, und dann auch wohl andern ableugnet, daß eine ſolche Ueberzeugung wirklich die ihrige ſey, und von ihnen nicht blos vorgegeben werde, dieſe Thorheit iſt nicht die erſte, nicht die Grundlüge des Menſchen, ſondern nur die Folge einer andern, die tiefer verborgen, und die Lüge des Satans ſelbſt, ihm aber mit dieſem gemein iſt, ſoferm er ſie, die Lüge des Teufels, durch eigne Zuſtimmung zu der ſeinigen macht, oder gemacht hat.

Wie nemlich in der Kreislinie, deren Anfang ihr Ende, deren Ende ihr Anfang iſt, keine Lücke ſeyn kann, wie ferner in einer Sphäre, deren tiefſter Grund (ihr Centrum) zugleich der höchſte Gipfel (jeder Punkt ihrer Peripherie) und umgekehrt wäre, keine Spannung möglich iſt, durch welche, als einen Widerſtand beyde, Grund und Gipfel, Tiefſtes und Höchſtes, außer einander, und, ſich beziehend auf einander, in Widerſtreit mit einander geſetzt würden; ſo auch kann in der Macht, deren Urſprung ihre eigne ewige Wirkung, und deren Wirkung ihr eigner ewiger Urſprung iſt, nicht ſeyn Ohnmacht, (Negation) wodurch beyde, Urſprung und Wirkung, wie die Linie von der Linie durch den leeren Raum, wie der Tag vom Tage durch die Nacht, von einander geſchieden, — und nicht ſeyn Gewalt, (das Böſe) durch die, als einen Widerſtand gegen die Macht ſelbſt, beyde außer einander gehalten, und gegen einander in Widerſtreit geſetzt würden. Dieſe Macht aber iſt das Gute, und das Gute iſt Gottes; in ihm und durch ihn kann nicht ſeyn das Böſe; in Gott iſt der Feind Gottes nicht, und durch ihn iſt er nicht entſtanden. Gott ſchuf die Welt und alles in ihr, (1. B. Moſes 1, V. 1—30) und ſahe an alles, was er gemacht hatte, und ſiehe da: es war ſehr gut (V. 31). Zwiſchen ihm, dem Schöpfer, und ihr, der Schöpfung, war keine Gewalt, die im Widerſtreite mit ihm hätte ſeyn, und durch welche die Schöpfung ſelbſt in Widerſtreit gegen den Schöpfer hätte gerathen können, ſo daß damit ſein Widerſtand gegen ſolch' eine, ihm und ſeiner Schöpfung feindſelige Gewalt nothwendig gemacht und geworden wäre.

Aber in dem, von Gott erſchaffnen, mithin ſich zugleich aus ſich ſelbſt erzeugenden Guten, alſo nicht in ihm, dem allmächtigen Schöpfer, ſondern in ſeiner Schöpfung entzündete ſich aus ſich ſelber das Böſe: erſchaffen, ein Engel des Lichts, mithin ſich aus ſich ſelbſt und Gott, ſeinen Schöpfer, aus ihm erkennend, alſo ſich in ſeinem Schöpfer, ihn in ihm ſelber liebend, entzog Einer ſich dem Erkenntniß und der Liebe ſeines Schöpfers, alſo der Wahrheit oder dem Lichte, und bezog er ſich ausſchließend auf ſich ſelbſt; dieſes ſich Ent- und Beziehen war nicht ein Gott Leugnen, ſondern ein den Schöpfer Verkennen und ſomit zugleich ein Gott Haſſen. Er ward aus einem Gott-Liebenden Gottes-Feind, (Satan) aus einem Engel des Lichts der Engel der Finſterniß, aus einem Sohne der Wahrheit, in welcher er nicht beſtand, der Vater der Lügen (Joh. 8, V. 44).

Das Böſe, zwar in der Schöpfung, aber nicht aus ihr, ſondern aus ſich ſelbſt werdend und geworden, iſt die Poſition ſeiner ſelbſt, folglich nicht nur die Negation des Guten, ſondern zugleich auch in Oppoſition gegen daſſelbe. Freylich iſt in dem an ſich Böſen das Gute nicht, (im Haß nicht Liebe) und inſofern iſt jenes nicht etwa mit Mangel nur behaftet, ſondern der Mangel ſelbſt, gleich Null oder Negation; aber in ihm iſt es ſelber, und inſofern iſt es nicht Null nicht Nichts, ſondern das Böſe. Sich entziehend dem Guten, und ſich allein auf ſich ſelbſt beziehend erkennt es ſich; dieſes ſich Erkennen iſt ein zugleich ſich ſelbſt Haſſen, dieſer Selbſthaß aber (das Böſe in dem Böſen, die Poſition in der Negation) iſt nicht etwa bedingt durch ein Erkennen — mithin Lieben — noch durch ein Ab- oder Verleugnen, — ſondern durch ein Verkennen, mithin durch ein Haſſen des Guten. Das Böſe haſſet ſich, weil es das Gute, Gott den Schöpfer, und die Schöpfung, haßt: der Satan iſt nicht dadurch der Gequälte und Verdammte, daß Gott ihn haßt; Gott haßt ihn nicht, denn ſeiner Macht ſich widerſetzend, iſt das Böſe die Ohnmacht ſelbſt, oder die Negation der eignen Gewalt, und Gottes Macht iſt nicht kämpfend gegen — ſondern ſiegend über das Böſe. Verdammt iſt der Satan dadurch, daß er ſich, weil er Gottes Feind iſt, ſelber haßt, kurz dadurch, daß er keinen größern Feind hat, als ſich ſelbſt. Ihm, der ſich dem Guten, dem Licht alles Lichtes, entzogen und allein auf ſich bezogen hat, d. h. der von Gott abgefallen, und in ſich, in die Finſterniß, hinabgeſunken iſt, ihm mangelt hiermit nicht nur das Erkenntniß des Guten, ſondern es wird auch daſſelbe von ihm verkannt. Wohl weiß er, daß Gott iſt, und daß es unmöglich ſey, daß Gott ihm gleich oder er ſelbſt Gott gleich oder ähnlich werde; drum haßt er ihn, und weil er ihn haßt, drum haßt er ſich. Dieſen Selbſt- und Gottes-Haß kann der Satan vor ſich ſelbſt nicht verbergen, denn er vermag weder ſich ſelbſt zu verkennen, noch Gott zu erkennen. In dem an ſich Böſen alſo iſt inſofern weder die Lüge noch die Wahrheit, denn jene kann nicht ſeyn, ohne daß dieſe wenigſtens geahndet werde, und der ſie Ahnende ein Bedürfniß, ihrer ſelbſt theilhaftig zu werden, habe und fühle. Denken wir uns ſtatt des Einen, eine Mehrheit abgefallner Engel, die einander in den Graden ihrer Bosheit ganz gleich ſeyen; ſo werden wir dem Geſagten zufolge urtheilen müſſen: ſie haſſen, wie jeder ſich ſelbſt, ſo einer den andern, weil ſie auf gleiche Art und in gleichem Grade Gott haſſen, und keineswegs ſind ſie dadurch, daß ſie einander als Feinde Gottes wiſſen, unter und mit einander Freunde, ſondern wie jeder ſein eigner, ſo iſt er auch Feind jedes andern. Es gehört aber eben mit zu ihrer Bosheit, Freundſchaft gegen einander und Liebe zu Gott und ſich, einander oder jeder ſich ſelber nicht einmal vorheucheln und vorlügen zu können. Im Gegentheil ihr Gott Haſſen iſt nicht ein Liebe Heucheln, noch ihn Leugnen, ſondern ein eingeſtandnes und beſtändiges Gott Läſtern, und ihr ſich und einander Haſſen, ein eben ſolch' fortwährendes ſich und einander Verſuchen.

Das in ſich ſelbſt Böſe, mithin den durch Gotteshaß bedingten Selbſthaß, welcher die Poſition in der Negation des Guten, (die Finſterniß in der Nacht) iſt, nennen wir das an und für ſich ſelber Böſe, urtheilend von ihm, daß es, obwohl in dem Guten, dem Werke Gottes, aus ſich ſelbſt entſprungen, dennoch von dem Guten durch eine unendliche Kluft geſchieden ſey, indem es ſich ſelbſt von ihm getrennt, und ſich zu ſeiner eignen Wohnung gemacht, der Satan ſeine Hölle ſich ſelber bereitet habe. Von dieſem an ſich Böſen (von dem Satan) unterſcheiden wir das Subjectiv-Böſe, (das des Menſchen) vorerſt als die Negation des Guten in dem Guten, welches die Poſition ſelber iſt, d. h. als den Mangel der Erkenntniß — mithin auch der Liebe Gottes in den Wiſſen, daß Gott ſey. Zu wiſſen, daß Er ſey, iſt gut, in dieſem Wiſſen aber Ihn nicht erkennen und nicht lieben, iſt Mangel des Guten, der niedrigſte Grad, — dieſes Wiſſen, um Ihn nicht zu erkennen und nicht zu lieben, vor ſich ſelber verheblen, iſt bös, der höhere Grad — dieſes Wiſſen ſich nicht verhehlen und ihn Verkennen und Haſſen iſt nicht ſubjectiv. ſondern bös an und für ſich ſelbſt, der höchſte Grad des Böſen.

Von dem an und für ſich, folglich in einem Grade Böſen, worin das Wiſſen, daß Gott ſey, weil es zugleich ein Gott Haſſen iſt, ſelber bös, und über welchem Grad kein höherer denkbar wäre, kurz von dem Satan hat oder vermag der Menſch eine Vorſtellung zu haben, die aber ein Inhalt- und Gegenſtandloſer Gedanke, oder als Vorſtellung vom Satan ein bloßes Phantasma, und deren Gegenſtand ein blos fingirter, (der Satan ein Phantom) zu ſeyn ſcheint. Verbirgt Einer ſich den Entſtehungsgrund dieſes Scheins, und bleibt ihm derſelbe verborgen, ſo leugnet er das Seyn des an ſich Böſen, oder die Exiſtenz des Teufels. Der Schein ſelbſt aber und der Widerwille, ihn für Schein anzuerkennen, mithin die Lüge von der Nicht-Exiſtenz des Teufels (indeſſen das Seyn des an ſich Guten, mithin auch die Exiſtenz Gottes, nicht geleugnet, und nur eine Nicht-Ueberzeugung davon vorgegeben und erlogen werden kann) hat, der Hauptſache nach, folgende Veranlaſſungen und Urſachen:

a) Scheu vor einer Selbſtprüfung, mittelſt deren der Menſch ſich, wie er iſt, offenbar, und vor ihm er ſelber, wie unter den Augen des Anatomen ein Gehirn oder Herz, ſich entfalten würde. In ſolcher Scheu überredet er ſich leicht: es ſey mit dem Böſen in der menſchlichen Natur ſo arg nicht gemeint, als Myſtiker, Zeloten und Schwärmer ſich und die Welt glauben machen wollten; gut nenne jeder, was ihm und andern angenehm oder nützlich, bös, was ihm und ihnen ſchädlich ſey; aus Sinnenreiz und Sinnenkitzel, wenn ihnen die Unvernunft ſich überlaſſe, entſpringe das Böſe, (die Schwäche und das Laſter) in der Sinnlichkeit aber, wenn ſie der Verſtand befruchte, keime und erwachſe das Gute (die Tugend und das Recht). Die Menſchen durch Zucht zur Vernunft, durch Unterricht zu Verſtande bringen, ſey eben nichts anders, als die Entſtehung des Böſen in ihnen verhindern, und zugleich die des Guten veranlaſſen und fördern; vom Pädagogen hange es ab, was aus jedem werden ſolle, ob ein Thor oder ein Weiſer. Gut und bös ſey relativ; das an ſich, oder abſolut Gute habe, falls ein Gott ſey, ſich dieſer allein vorbehalten, der Gedanke, den die Menſchen mit den Worten des an ſich Guten bezeichnen, ermangle des Inhalts und Gegenſtandes;

die Vorſtellung aber von einem an ſich oder abſolut Böſen ſey vollends eine Chimäre.

„*Die großen Männer*, wie ſie der Verfaſſer einer an ſie gerichteten Schrift zu ſeiner Zeit nannte, *die keinen Teufel glauben*," waren wenigſtens darin nicht groß, daß ſie weder die Geduld, den Grund ihres Nicht-Glaubens zu erforſchen, noch den Muth hatten, dem Böſen in der menſchlichen Natur die ihm, von dieſer angelegte, zwar widrige, aber doch nicht Entſetzen erregende Larve des blos Abſcheulichen und blos Schädlichen abzuziehen, und daſſelbe in *ſeiner* Geſtalt, in der des Böſen zu beſchauen, und an ſich und andern zu verdammen.

b) Scheu vor einer Unterſuchung welche bey der Erkenntniß Gottes, des Schöpfers, und des Guten, ſeiner Schöpfung, nicht ſtehen bleibt, ſondern auf den Grund dieſer Erkenntniß und des Erkennbaren geht. In ſolcher Scheu wird geurtheilt: es ſey undenkbar, ja unmöglich, daß der Allgütige und in ſeiner Heiligkeit Allmächtige ein an und für ſich Böſes in ſeiner Schöpfung habe entſtehen, gewähren und wirken laſſen. Wer andre aufmerkſam beobachte, und ſich ſelbſt unbefangen prüfe, könne freilich die Wirklichkeit und Wirkſamkeit eines Böſen in der menſchlichen Natur nicht leugnen; dieſes aber ſey nur ſubjectiv, d. h. eine Beſchaffenheit unſers Willens, und werde blos in unſern Handlungen und Werken objectiv, das Wollen aber und Wirken ſey an und für ſich weder gut noch bös, und woraus auch immer eine ſolche Beſchaffenheit an und in dem Willen, die wir bös nennen, und mit welcher der Wille bös, und des Menſchen That Sünde wird, entſtehen möge, ſo könne doch ihr Mit-Entſtehungsgrund ein weder ſubjectiv noch objectiv — ſondern in und für ſich ſelbſt Böſes nicht ſeyn; denn ein ſolches würde man ſich ja als ein an und für ſich ſelbſt böſes Wollen und Thun vorſtellen müſſen, wenn aber auch zugegeben werde, daß ein Wille, obwohl unbegreiflich bleiben möge, wie es zugehe, bös werde, ſo widerſpreche doch die Annahme, daß er an und für ſich bös ſey, aller Vernunft und aller Erkenntniß von Gott und göttlichen Dingen. Nur in blindem Eifer und in Gedankenloſem Hängen am Buchſtaben könne man überſehen, daß die Hypotheſe von dem Satan und ſeiner Exiſtenz eine bloße Erdichtung, und etwa zu dem Ende erſonnen ſey, um durch die Annahme eines, von dem der Menſchen verſchiednen, böſen Willens, und gar eines an ſich böſen Princips, welches außer der Gottheit, außer der Natur und Menſchheit wirklich ſey, die Entſtehung des Böſen, welches, obwohl ſeine Entſtehungsart darin unbegreiflich bleibe, dennoch lediglich in dem menſchlichen Willen und allein durch ihn entſtehen könne, begreiflich zu machen. Und ſo überſehe man auch aus gleichem Grunde, daß die Meinung von der Exiſtenz des Teufels mit der verwerflichen alten Lehre von Ahriman wenigſtens in einem Punkte die größte Aehnlichkeit habe; denn, wie dieſe, ſtatuire auch ſie einen, die Vernunft empörenden Dualismus an ſich ſelbſt, und den wechſelſeitigen Widerſtreit des an ſich Guten und eines an ſich Böſen. Ja es habe die Lehre von Ahriman und Ormuzd ſogar vor ihr den Vorzug, und zwar erſtens darin, daß in jener das Böſe, um an ſeiner Entſtehung dem Guten keinen Antheil zu geben, wie das Gute, als urſprunglos, der Dualismus folglich als nie begonnen, in dieſer aber nur das an ſich Gute (Gott der Schöpfer) als urſprunglos und ewig, das Böſe hingegen als erſt nach der Schöpfung und in ihr entſtanden, mithin der Dualismus, als einſt begonnen, (wo dann die Frage: warum der Schöpfer ihn habe entſtehen laſſen, unbeantwortlich bleibe) betrachtet werde, und zweytens auch darin, daß die eine, die Lehre Zoroaſters, eine Vernichtung Ahrimans durch Ormuzd verheiße, mithin den in der Vorzeit unendlichen Dualismus einſt in der Einheit und in ewigem Frieden endigen — die andre aber, die der Chaldäer, der Juden und Chriſten, Gott über den Satan nur ſiegen, und dieſen nur ewig gefeſſelt und nur ewig verdammt ſeyn, folglich den einſt begonnenen, und inſofern endlichen Dualismus ins Unendliche fort beſtehen laſſe, und alſo annehme, daß, da ſeit der Schöpfung das Gute (die Einheit) ſich in ein Gutes und ein Böſes zerſetzt habe, die Einheit auf immer vernichtet, und neben dem Himmel die Hölle, neben der Seligkeit die Verdammniß permanent oder ewig geworden ſey. Um in der Erkenntniß Gottes nicht auf Irrwege zu gerathen, und an der Liebe zu ihm, die der Menſch allein durch ein Bekämpfen des Böſen in der eignen Bruſt und durch freudiges Rechtthun beweiſe, keinen Abbruch zu leiden, ſey es rathſam, ja nothwendig, ſich aller Unterſuchung über den Urſprung des Böſen, wenigſtens einer jeden, die über die menſchliche Natur hinaus ſtrebe, beſonders aber einer Hypotheſe, wie die von der Exiſtenz des Teufels, zu enthalten, denn dieſe habe, wie jeder wiſſe, der auch nur mit der Geſchichte ehemals geführter Hexen-Proceſſe bekannt ſey, in der Welt ſo viel Böſes geſtiftet, daß ſelbſt der Teufel, wenn er exiſtirte, die Menſchen zu nichts Aergerm würde verführen können, als wozu ihre Vorſtellung von ihm, und ihr Wahn von der Wirklichkeit des Vorgeſtellten ſie zum öſtern verleitet habe.

Der Rath iſt wohlgemeint; nur bleibt von denen, die ihn geben, unbeachtet, daß wenigſtens dem Menſchen eine ganz entſchiedene und unveränderliche Liebe zum Guten, alſo auch zu Gott, nicht ohne den entſchiedenſten und tiefſten Haß gegen das Böſe, dieſer aber nicht ohne ein recht gründliches Erkenntniß des Böſen möglich ſey; kann aber wohl daſſelbe gründlich erkannt werden, wenn man, um nicht auf ſchwierige und beſchwerliche Unterſuchungen zu gerathen, ſich enthält, nach dem Grunde Gottes und der Schöpfung und unſerer Erkenntniß von beyden zu fragen? Das eben, daß ein Menſch Gott erkennt und liebt, kann es ja ſeyn, warum er an einer, blos durch Beobachtung und Erfahrung erhaltenen Notiz von ſeinen und fremden

Fehlern und Laſtern, und von deren nächſten und entfernten Urſachen nicht genug hat, ſondern, damit Gott von ihm vollkommner erkannt und inniger geliebt werde, den Grund und Urſprung des Böſen zu erforſchen ſtreben muß. Giebt es aber eine Erkenntniß Gottes und folglich eine Liebe zum Guten, die uns, damit wir im Kampfe gegen das Böſe unſrer Natur, und im freudigen Rechtthun nicht nachlaſſen, ſtets gerüſtet, und gegen den Feind bis zu ſeiner Beſiegung immer auf der Hut zu ſeyn, erinnert; ſo wird, wie oft auch im Leben und in der Wiſſenſchaft die Aufmerkſamkeit vom Teufel abgelenkt, und er für ein Hirngeſpinſt erklärt werde, die ernſte Nachforſchung dennoch ſtets wieder dahin zurück — und die Lehre von ſeiner Exiſtenz, bis der Grund ihrer Wahrheit erkannt worden, immer von neuem in Unterſuchung kommen. Denn es kann zwar ein Menſch dem Böſen in ihm und andern, unbekümmert um deſſen Grund und Entſtehung, widerſtreben, dann aber iſt es ihm mit ſeinem Widerſtreben nicht Ernſt, und treibt in ſolch' einem erheuchelten Kampfe entweder das Böſe mit ihm, oder er ſelbſt, aus Langeweile, mit dem Böſen ſein Spiel. Will er hingegen ſeinen Feind beſiegen und vernichten, ſo muß er ihn zu durchſchauen, und ſowohl die Mittel, wodurch er ſtark, als diejenigen, wodurch er überwindlich iſt, zu erkennen trachten. Bey der geſchichtlichen Thatſache endlich, betreffend das vielſache Unheil, welches in der Welt die Lehre von der Exiſtenz des Teufels angerichtet haben ſoll, wird überſehen, daß nicht die Ueberzeugung der Menſchen von dem Seyn des an ſich Böſen, ſondern der mit dieſer verknüpfte Aberglaube, der ja auch mit ihrer Ueberzeugung vom Seyn Gottes und des an ſich Guten verbunden ſeyn, und dann nicht weniger Böſes bewirken kann, jenes Unheil zur Folge gehabt habe. Nur nicht in Gott, und nur nicht in Einem Menſchen, in Chriſto, in welchem es nicht ſeyn konnte, desgleichen nicht in denen, die durch den Glauben an Ihn des Böſen ihrer Natur mächtig geworden ſind, außerdem aber iſt das an und für ſich Böſe allenthalben und immerdar, folglich weder blos hier, noch blos da, weder jetzt noch dann, weder in dieſem noch jenem Orte, und weder in dieſer noch jener Zeit. Wird daſſelbe, deſſen Begriff, wie der des Raums und der Zeit ſelbſt, weder der Gedanke eines Allgemeinen, in welchem von allem Beſondern abſtrahirt, noch der Begriff eines Einzelnen, welches unter dem Beſondern und Allgemeinen enthalten ſey, ſondern, wie der von der Freiheit, als dem Grunde aller und jeder Willensacte, der Begriff vom Princip des allgemein, beſonders und einzeln Böſen iſt, — wird das an und für ſich Böſe als ein Einzelnes, und dieſes Einzelne als Eins unter Vielen und als Individuum (als der Satan, und dieſer als Einer und als der Erſte unter den gefallnen Engeln) vorgeſtellt; ſo kann, ohne daß davon der Begriff und die Lehre ſelbſt die Schuld trage, zu ſolcher Vorſtellung, durch die Schuld der Menſchen ſich der Aberglaube und jener Wahn geſellen: als ſey zu verſchiednen Zeiten und an verſchiednen Orten bald den Frommen, bald den Gottloſen der Böſe leibhaftig erſchienen, und als habe dieſer und jener durch einen mit ihm gemachten Bund, und durch, mit ſeiner Hülfe vollbrachte Zaubereyen und verübte Gräuel, todeswürdige Verbrechen begangen. Wie das an ſich Gute perſönlich, wie Gott der lebendige Gott, ſo auch iſt das an ſich Böſe perſönliches Weſen, (ſich ſelbſt erkennend, und ſich ſelbſt und Gott haſſend) und kann es von den Menſchen als ein Individuum, ja als eine Mehrheit von Individuen vorgeſtellt werden. Aus dieſer Vorſtellung aber entſpringt keineswegs jener Aberglaube; denn wie die Vorſtellung von einer Individualität Gottes ſelbſt, z. B. in den Worten (Pſ. 94, V. 9): „der das Ohr gepflanzt hat, ſollte der nicht hören? — der das Auge gemacht hat, ſollte der nicht ſehen?“ blos eine anſchauliche Vergegenwärtigung der Perſönlichkeit Gottes iſt, ſo auch iſt jene eine eben ſolche Vergegenwärtigung der Perſönlichkeit des an ſich Böſen, und wie erſt derjenige zu einem Götzendiener wird, der ſich einen Abgott macht (die Perſönlichkeit des Schöpfers mit der Individualität des Geſchöpfs verwechſelnd, und dieſe jener ſubſtituirend) ſo auch wird erſt der zu einem Teufelsbeſchwörer und Teufelsbanner, für den die Perſönlichkeit des an ſich Böſen (das, ohne ſelbſt ein Individuum zu ſeyn, in allen ihm ergebnen Individuen ſein Weſen treibt) lediglich als Individualität Wirklichkeit hat, und der aus eigner Bösartigkeit an die Exiſtenz des Teufels nicht glaubt, wenn er ihm, nach vorgenommner Beſchwörung oder auf ſeine Bannformeln, nicht erſcheint, und ſich vor ihm nicht ſehen, noch hören läßt. Wurden

Alle, ſtatt die Exiſtenz des Teufels zu leugnen, das an ſich Böſe überall und ſtets mit Ernſt bekämpfen, ſo könnte jener, jetzt verrufne, Aberglaube nebſt ſeinen Folgen gar nicht entſtehen. Gegen ihn, in welchem der Wahn iſt: ſolch' Böſes ſey nur hie und da, zu dieſer und jener Zeit, (bewachend z. B. unterirdiſche Schätze, und dieſe dem beſchwörenden Schatzgräber zur rechten Stunde entdeckend) gegen ihn vermag die bloße Verſicherung: es ſey daſſelbe nirgends und nie, keineswegs etwas auszurichten. Denn, wenn auch die Menſchen auf dergleichen Verſicherungen hin ſich ſeiner endlich zu ſchämen anfangen, ſo wechſelt er ſelbſt in ihnen doch nur Geſtalt und Farbe, und wie ſie vorher ſich den Teufel als einen Menſchen, etwa mit dem Abzeichen des Pferdefußes u. dgl. vorſtellten, ſo erblicken ſie jetzt einzelne ihres Geſchlechts, einen Tiberius, Caligula, Caracalla u. ſ. w., wie wenn das ſub- und objectiv Böſe ſelber das an und für ſich Böſe wäre, als eben ſo viele Teufel, ohne zu bedenken, daß, wenn einzelne Individuen je den höchſten Grad des Verderbens erreichten, der Grund davon nicht allein in ihnen, ſondern zugleich in allen ihren Zeitgenoſſen, die mit ihnen, mehr oder weniger, an dem abſolut Böſen Theil genommen haben, enthalten, und daß, wenn ein Zeitalter einen großen, oder die geſammte Menſchheit einen größten Verbrecher habe, jenes nicht bloß die Schuld des einen, dieſes nicht bloß die des andern, ſondern in dem einen das an ſich Böſe durch alle Zeitgenoſſen, in dem andern durch alle Menſchen mitwirkſam geweſen ſey, und alſo nicht einmal dieſer andre (wie die Geſchichte lehrt, Judas Iſchariot) als der an ſich Böſe, oder als der Teufel, ſondern nur als ihm ganz gleich geworden betrachtet werden könne.

Die Vorſtellung aber von einem Menſchen, in welchem das überall und ſtets wirkende Böſe im höchſten Grade ſub- und objektiv geworden ſey, ſetzet, wenn ſie ſelbſt nicht ein bloßer Wahn ſeyn, und auf Aberglauben führen ſoll, voraus, daß die Lehre von der Exiſtenz des an ſich Böſen Wahrheit enthalte. Und dieſe Wahrheit zu ſehen, das eben wird verhindert

c) durch die Scheu vor jener Unterſuchung ſelbſt, welche an der Erkenntniß des Böſen und ſeiner Verhältniſſe zum Guten nicht genug hat, ſondern gleicherweiſe auf den Grund dieſer Erkenntniß und des Erkennbaren ſelber geht. Wenn ein chriſtlicher Katechismus, (der Heidelbergiſche) deſſen Verfaſſer durch Selbſtprüfung zur Selbſtkenntniß gekommen waren, und in den Abgrund des menſchlichen Herzen ſahen, die Menſchen das Bekenntniß thun läßt: „wir ſind von Natur geneigt, Gott und unſern Nächſten zu haſſen,“ ſo ſpricht aus dieſem Bekenntniß entweder die Wahrheit ſelbſt, oder Mißverſtand und blinder Eifer für die Lehre von der Menſchen-Erlöſung durch Gottes Sohn, oder Betrug und Heucheley; wollte aber jemand, theils aus Haß gegen einen ſolchen Haß, theils aus Liebe zu den Menſchen behaupten: durch daſſelbe werde irriger- oder betrügeriſcher Weiſe allen und jeden Schuld gegeben, weſſen ſich etwa nur dieſer und jener, doch aber auch nicht von Natur, ſondern blos aus zufalligen Veranlaſſungen, ſchuldig mache, nun ſo wurde er, um ſelber nicht in ſeinem Haß und ſeiner Liebe blind zu ſeyn, und damit er nicht, ſtatt zu behaupten, ein blos empfindſames Geſchwätz treibe, vor allen Dingen: wie dann der Menſch von Natur beſchaffen, und wozu er von Natur geneigt, oder nicht geneigt ſey, fragen müſſen, und folglich eine Unterſuchung, betreffend den Entſtehungsgrund des Böſen und unſrer Erkenntniß von demſelben, nicht vermeiden können. Jenes Bekenntniß nemlich deutet auf eine, Gott und Alles haſſende Macht hin, die über den, Gott und ſeinen Nächſten von Natur haſſenden Menſchen Gewalt habe: ob alſo daſſelbe entweder im Erkenntniß und Gefühl — oder in dem bloßen Wahn — oder in dem bloßen Vorgeben der Wirklichkeit einer ſolchen Macht ausgeſprochen werde, darüber läßt ſich begreiflicherweiſe nicht urtheilen, ohne daß man zuvor in die Unterſuchung über ihre Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eingegangen ſey: die Lehre aber von ihrer Wirklichkeit ſchon im voraus für eine bloße Hypotheſe, und die Vorſtellung von einer ſolchen Macht eben ſo für ein Hirngeſpinnſt erklären, heißt nichts anders, als aus Scheu vor der Frage: ob ſolch' eine denkbare und mögliche auch eine wirkliche Macht ſey, oder nicht, jener Unterſuchung, worin dieſe Frage allein beantwortlich iſt, aus dem Wege gehen.

Allerdings wird, wie der Erfolg dieſer Unterſuchung, wenn man ſie vornähme, zeigen würde, mit dem Satze:

das an ſich Böſe iſt, (der Teufel exiſtirt) eine Hypotheſe ausgeſprochen, jedoch nicht darum, weil dem Unterſuchenden durch Selbſtbeobachtung und Erfahrung ein ſub- und objectiv Böſes bekannt, und ihm der Satz: der Menſch hat von Natur einen Hang zum Böſen, eine Theſis iſt, er aber zur Erklärung dieſer Theſe, in Gedanken ein an ſich Böſes vorausſetzt, und ſo zu jener Hypotheſe kommt, ſondern darum, weil das an ſich Böſe, indem es die Poſition ſeiner ſelbſt, alſo ſeine eigne Theſis iſt, zugleich ſich ſelber vorausſetzt, oder als Theſis, ſich zu ſeiner Hypotheſis, und als dieſe zu jener hat.

Um dieſes beſſer zu verſtehen, unterſcheide man, wie es ohnehin an ſich nothwendig iſt, im Allgemeinen zwey Arten von Hypotheſen, erſtens ſolche, welche von dem Menſchen ſelbſt erfunden, zweytens ſolche, welche von ihm blos gefunden werden, und die er, wenn er Verſtand hat und braucht, finden muß, ohne ſie erfinden zu können, und auch ohne deſſen, daß er ſie erfinde oder erdenke, zu bedürfen. Die der erſten Art ſind entweder zufällig und ganz willkührlich gemacht, oder mit einer Nothwendigkeit, die jedoch nur Beziehungsweiſe ſtatt hat, ausgedacht, die der andern ſind ohne alle Beziehung oder an und für ſich nothwendige Vorausſetzungen. Mit ſeinen blos willkührlichen Hypotheſen, z. B. mit dem Satze: der Mann im Monde iſt, beabſichtiget der Menſch eigentlich nichts, mit jeder Beziehungsweiſe nothwendigen aber bezweckt er entweder ein Wiſſen oder ein Thun, oder beydes zugleich: er kennt z. B. die Verrätherey des

Judas, und ſetzt, wie wenn ſie daraus vollkommen begriffen würde, um zu wiſſen, woraus ſie entſprang, voraus, daß Judas ein ehrgeiziger, hab- und rachſüchtiger Menſch geweſen ſey, oder er, z. B. Judas ſelbſt, wenn dieſer wirklich Rettung des Vaterlandes durch ſeinen Lehrer und Freund zur Abſicht gehabt hätte, faſſet einen Vorſatz, und nimmt, damit derſelbe zur That werden könne, an, daß ihm alle diejenigen, auf deren Hülfe er rechnen muß, bey der Ausführung ihre Mitwirkung nicht verſagen werden. Hypotheſen der zweyten Art bezwecken weder ein Wiſſen noch ein Thun, ſondern überhaupt nichts, und eben dieſes giebt ihnen, wenn auch ſie als blos menſchliche Erfindungen betrachtet werden, den Schein der Zufälligkeit und Willkührlichkeit. Zu ihnen aber gehöret die vom Seyn des an ſich Böſen: ſie iſt eine Beziehungslos, d. h. abſolut nothwendige Vorausſetzung: wer dieſelbe, ſtatt ſie für nothwendig anzuerkennen, für zufällig und willkührlich gemacht hält, wird den Satz: das in ſich ſelbſt Böſe iſt, kaum ſo bedeutend finden, wie den: der Mann im Monde iſt; und wer das Beziehungsloſe ihrer Nothwendigkeit überſieht, wird meinen: ſie ſey entweder von irgend einem Grübler zuerſt ausgedacht, um mittelſt ihrer das Böſe in der Welt zu erklären, und ſeinen Entſtehungsgrund zu wiſſen, oder von irgend einem müßigen Phantaſten erſonnen, um ſich, mittelſt ihrer, im eingebildeten Kampfe mit einem erdichteten böſen Feinde etwas zu thun und zu ſchaffen zu machen.

Es verhält ſich aber mit den Hypotheſen der zweyten Art eigentlich ſo: ſie ſind nicht dadurch, daß ſie gemacht oder erdacht, — ſondern ſie müſſen darum gedacht werden, weil ſie ſind, und eben deswegen erkennen wir in ihnen eine abſolute Nothwendigkeit an. Man weiß, daß nach der *Kantiſchen Lehre* der Satz: *Gott iſt*, eine abſolut nothwendige Hypotheſe ſeyn ſoll; für eine ſolche aber muß vielmehr der Satz: *der Feind Gottes iſt*, oder: *der Teufel exiſtirt*, erklärt werden. Denn wird jene Lehre ſo verſtanden: wir ſind (durch die praktiſche Vernunft, durch das ſittliche Intereſſe oder des etwas) *genöthigt*, das Seyn Gottes vorauszuſetzen, ſo fehlt dieſer Vorausſetzung die Abſolutheit; würde aber damit geſagt: darum, weil Gott iſt, ſind wir überzeugt, daß er ſey, ſo gebräche es in der Abſolutheit an der Vorausſetzung, denn eben ſo, wie Gott iſt, ohne ſich ſelber vorausſetzen zu müſſen, iſt auch unſre Ueberzeugung vom Seyn Gottes, ohne daß wir zu derſelben irgend einer Vorausſetzung bedürfen. Mit dem Satze: *Gott iſt*, ſpricht der Menſch weder eine mit Beziehung noch Beziehungslos nothwendige *Hypotheſe*, ſondern eine abſolut nothwendige *Theſis* aus. In dem Satze hingegen: *der Satan iſt*, drückt ſich ſolch eine Hypotheſe aus, denn das Seyn des an ſich Guten ſetzet nicht voraus das an ſich Gute, (Gott iſt, weil er iſt) aber das Seyn des an ſich Böſen ſetzt voraus das an ſich Böſe (der Teufel iſt, *weil* er ſich ſelbſt *hervorgebracht* und *gewollt hat*). Um nun das ohne Beziehung Nothwendige dieſer Hypotheſe leicht zu erkennen, darf man nur verſuchen, dieſelbe in einem hypothetiſchen Urtheil darzuſtellen, etwa in ſolgendem: das an ſich Böſe würde nicht entſtanden oder geworden ſeyn, wenn es ſelber nicht geweſen wäre; wozu dann erſt das andre Urtheil käme: und das ſub- und objectiv Böſe würde nicht werden und nicht ſeyn, wenn das an ſich Böſe nicht wäre; denn wie das in und durch ſich Böſe nur unter der Vorausſetzung ſeiner ſelbſt wirklich iſt, ſo auch iſt das in dem Menſchen und durch ihn Böſe urſprünglich nur unter der Vorausſetzung des in und an ſich ſelbſt Böſen; und weil das eine nicht, ohne ſich ſelbſt — das andre nicht, ohne das eine vorauszuſetzen, ſeyn kann, ſo iſt es dem Menſchen auch unmöglich, das eine anders, als ſich ſelbſt — das andre anders, als das eine vorausſetzend, zu denken. Hätte nicht der Satan ſich ſelber gewollt und gemacht, ſo würde er weder ſeyn, noch von dem Menſchen gedacht werden können; und hätten wir nicht, ſtatt in der Erkenntniß und Liebe Gottes, folglich als ſeine Geſchöpfe zu beharren, durch unſer Wollen und Thun an dieſer Selbſtſchöpfung des Satans Theil genommen, als ſeine Geſellen ihn mitvorausſetzend, wie er ſich ſelber vorausſetzt, ſo würden auch wir weder ſündhafte Menſchen ſeyn, noch uns, und einer den andern, als ſolche denken können. Jene Theilnahme oder Mitwirkung verräth ſich als dieſe Mitvorausſetzung beſonders in allen den Fällen, wo in dem Menſchen und durch ihn eine Sünde aus der andern, die andre aus einer dritten, (z. B. Schadenfreude aus Neid, Neid aus Hab- oder Ehrſucht) und ſo fort erzeugt wird, bis zu derjenigen, mit welcher ſein ganzes Sünden-Regiſter beginnt, und die von ihm nicht aus einer andern, ſondern aus ihr ſelbſt, oder wie aus Nichts, erſchaffen iſt.

Hypotheſen zum Behuf des Wiſſens oder Thuns ſind Erfindungen des menſchlichen Geiſtes, der, damit irgend etwas gewußt, oder beſchloſſen und bewirkt werde, vorausſetzt, daß irgend etwas anders wahr, oder wirklich ſey; bewähret durch das Wiſſen oder Thun hören ſie auf Hypotheſen zu ſeyn, und werden Theſes: ſie waren Meinungen, und ſind nunmehr Erkenntniſſe. Täuſchen wir uns aber nicht ſelbſt, wenn wir vorausſetzen, daß die Hypotheſe von einem abſolut Böſen und von dem Zuſammenhange des ſub- und objectiv Böſen mit ihm, kein bloßes Erzeugniß des menſchlichen Geiſtes, und von ihm zum Behuf des Wiſſens oder Thuns nicht erfunden, noch auch von irgend einem Menſchen willkührlich gemacht oder erdichtet worden ſey? Ob hierin Selbſttäuſchung obwalte, oder nicht, wird ſich mittelſt des bereits Angeführten aus folgenden Sätzen ergeben:

1) Das in ſich ſelbſt Böſe (eine ſich ſelbſt und Gott haſſende Macht, die ihm eben darum Widerſtand thun will) würde der Menſch gar nicht denken können, wenn es ſelber nicht wäre. Hiermit aber iſt keineswegs geſagt, daß die Ueberzeugung von der Wirklichkeit des abſolut Böſen aus der Möglichkeit, oder, falls ſie ſtatt hat, aus der Nothwendigkeit, daſſelbe zu denken, entſpringe; denn wir denken es

a) nicht als ein von uns in Gedanken Vorausgeſetztes, ſondern als das ſich in ſich ſelbſt Vorausſetzende, und haben hiermit erſt

b) wirklich den Begriff vom an ſich, oder abſolut Böſen, indem die Vorſtellung eines, blos von uns in unſerm Denken (zur Erklärung) und in unſerm Wollen und Wirken vorausgeſetzten Böſen nur die des in uns und an dem Guten, nicht aber die des in ſich und an ſich ſelber Böſen ſeyn würde. Auch iſt,

c) wenn wir vorausſetzen, daß die Hypotheſe von dem abſolut Böſen weder eine Erfindung des menſchlichen Geiſtes, noch eine Erdichtung der Menſchen, ſondern daß das an ſich Böſe die Poſition ſeiner ſelbſt, mithin ſeine eigne Hypotheſe ſey, dieſe unſre Vorausſetzung (die doctrinelle Hypotheſe, d. h. die in der Lehre vom Böſen) weder erfunden, noch erdichtet, ſondern wird, als aus dem Begriff des abſolut Böſen nothwendig folgend und gefolgert, blos gefunden, da zugleich mit dieſem Begriff für alle, die ihn haben, die Nothwendigkeit eintritt, das in ſich Böſe als ſeine eigne Vorausſetzung (die actuoſe Hypotheſe, d. h. die in der Wirkſamkeit, folglich in der Wirklichkeit des an ſich Böſen) dunkel, klar oder deutlich, übrigens gleichviel, ob in abstracto als eine aus ſich ſelbſt gewordne, dem Guten ſtets und überall widerſtrebende Macht, oder in concreto als ein Heer von Gott abgefallner Engel, zu denken.

2) Die doctrinelle Hypotheſe von dem an ſich Böſen iſt durch die actuoſe Hypotheſe des Böſen ſelbſt negativer und

poſitiverweiſe bedingt, d. h. die Wirklichkeit deſſelben iſt nicht nur die Bedingung, ohne welche es von dem Menſchen nicht, ſondern auch der Grund, aus welchem allein es von ihm gedacht werden kann: ohne durch den Satan würden wir den Satan weder denken, noch glauben, daß er ſey. Jenes Bedingtſeyn aber des Doctrinellen durch das Actuoſe iſt ein blos einſeitiges; denn wäre

a) entweder das an ſich Böſe ein bloßer Gedanke, oder, wie durch das an ſich Böſe der Gedanke von ihm, ſo auch gegenſeitig durch dieſen Gedanken es ſelber bedingt, ſo würde der Menſch ſchon damit, daß er ein Böſes denkt, welches abſolut ſey, ſündigen, und würde der Glaube an die Exiſtenz des Teufels ſelber eine Sünde ſeyn, Chriſtus aber, in deſſen Seele kein unreiner Gedanke kam, nie und nirgends das Böſe oder den Böſen genannt haben; für eine Sünde hat jedoch keiner der großen Männer, die dieſen Glauben für thöricht und ſchädlich hielten, denſelben, oder gar den bloßen Gedanken des ſchlechthin Böſen erklärt, auch hat ja nicht der Anblick des Baums der Erkenntniß des Guten und Böſen, und nicht das Anhören der Worte, welche die Schlange ſprach, ſondern das Gelüſten von ſeiner Frucht zu eſſen und der darauf folgende Genuß ſelbſt die Sünde in und unter die Menſchen gebracht. Eben darum aber, weil jenes Verhältniß zwiſchen dem Seyn des abſolut Böſen und unſerm Denken deſſelben lediglich ein Bedingtſeyn des letztern durch das erſte iſt, kann

b) in der Lehre vom Böſen das Urtheil: wäre und wirkte das an ſich Böſe nicht, ſo könnten wir daſſelbe gar nicht denken, zwar geſtellt, aber nicht rein umgekehrt noch in dieſer reinen Umkehrung, nemlich: könnten wir ſolch' ein Böſes nicht denken, oder dächten wir es nicht, ſo würde es nicht ſeyn, geltend gemacht werden; denn es vermag ja der Menſch überhaupt durch ſein bloßes Denken nichts als nur Gedanken zu erzeugen, und ſind dieſe gut oder bös, ſo iſt er durch ſein Wollen der Urheber des Guten oder Böſen an ihnen, ſein Wollen aber des Böſen in ſeinen Gedanken, wie in ſeinen Worten und Werken, ſetzet voraus das Seyn des abſolut Böſen, als ein Wirken, worin er mitwirkt, als ein Wollen, worin er mitwill, und welches er denkt, weil es, nicht aber ſo, daß es Wirklichkeit hat, oder durch ſein Denken erhält. Hingegen, weil dieſe Wirklichkeit die negative und poſitive Bedingung der Möglichkeit, das abſolut Böſe zu denken, iſt, läßt ſich

c) in der Lehre von demſelben das Urtheil: das an ſich Böſe ſetze ſich ſelber voraus, rein umkehren; wie nemlich geurtheilt wird: der Satan würde nicht ſeyn, wenn er nicht ſelbſt ſich gewollt und bewirkt hätte, ſo kann auch geurtheilt werden: der Satan würde ſich ſelbſt nicht gewollt noch bewirkt haben, wenn er nicht wäre. Denn, obſchon keineswegs nothwendig iſt, daß unter Gottes Geſchöpfen ein Feind Gottes ſey, (Gott ſelbſt, die Schöpfung durch ihn und das Gute überhaupt würde ſeyn, auch wenn das Böſe nicht wäre) ſo muß doch der Feind Gottes, da er iſt, Gott aber, weil ſonſt ſeine Allmacht Ohnmacht wäre, ihn nicht erſchaffen kann, einerſeits ſich ſelber zu dem machen, der er iſt, und muß er andrerſeits zugleich, indem er ſich dazu macht, der Feind Gottes ſeyn. Folglich eben ſo, wie das an ſich Böſe iſt, wird die Nothwendigkeit erkannt und gelehrt, daß es ſey, weil es ſich ſelber vorausſetzt, und daß es ſich ſelber vorausſetze, weil es iſt. Es ſetzet aber daſſelbe ſich nicht in irgend einer Zeit — (wie wenn es in dieſer begonnen hätte) ſondern mit aller Zeit in ſich ſelbſt voraus, und der Begriff vom an ſich Böſem, als dem, nicht in der Zeit entſtandnen, ſondern in ſich, welches iſt, Werdenden und Gewordnen, oder in ſich, welches wird und wirkt, Seyenden, iſt eben der Begriff von demſelben, als der abſolut nothwendigen Hypotheſis ſeiner Selbſt, oder die doctrinelle Hypotheſe, welche das ſich in ſich ſelber vorausſetzende Böſe, oder jene actuoſe Hypotheſis zu ihrer Bedingung und zu ihrem Gegenſtande hat, und wie ſie, eine abſolut nothwendige iſt.

3) Das in dem Menſchen und durch ihn Böſe, ſeine Sündhaftigkeit und Sünde, würde nicht ſeyn, wenn das in und durch ſich ſelbſt Böſe nicht wäre, und das eine (jenes ſub- und objectiv Böſe) würde nicht gedacht werden können, wenn nicht das andre (dieſes abſolut Böſe) ſich ſelbſt, erſt hiermit aber das eine dieſes andre zu ſeiner Vorausſetzung hätte. Zwar haben wir, um das in dem Guten Böſe (den Haß in der Liebe) zu begreifen, d. h.

um zu verſtehen, was ſub- und objectiv bös ſey, nicht nöthig, zu der doctrinellen Hypotheſe vom Seyn des in ſich ſelbſt Böſen unſre Zuflucht zu nehmen, allein kaum frägt man: wie kommt das Böſe in das Gute, der Haß in die Liebe, und wie gelangt der Menſch zur Erkenntniß des Böſen? ſo iſt auch ſchon der Anfang gemacht, dieſe Hypotheſe zu entdecken, und zu urtheilen: wäre der Satan nicht, ſo würde es keinen ſündhaften Menſchen geben noch gegeben haben. Dieſes Urtheil jedoch läßt ſich

a) nicht ſimpliciter umkehren; denn das in ſich Böſe, da es die Hypotheſis ſeiner ſelbſt iſt, würde ſeyn, auch wenn das in dem Menſchen und durch ihn Böſe nicht wäre: in und mit der, den Satan vorausſetzenden Sünde der Menſchen hebt die Selbſtſchöpfung des Satans nicht an, ſondern ſetzt ſie ſich blos fort; ſein und ſeiner Rotte Abfall von Gott ging (in aller Zeit) dem (in einer Zeit begonnenen) Sündenfall des Menſchengeſchlechts vorher. Eben darum auch war

b) von Unbeginn und iſt für den Menſchen ein Geſetz, und dieſes Geſetz ein Verbot. Der Warnung nemlich vor der Sünde bedürfte es nicht, folglich auch entſtände das Erkenntniß des Böſen nicht; (es gäbe zwar einen Baum der Erkenntniß des Guten, aber nicht zugleich des Böſen) wenn das ſich ſelbſt vorausſetzende Böſe nicht — und wenn es dem Menſchen (wie einem Chriſtus) unmöglich wäre, das, was bös iſt in ſich, aufzunehmen in das Gute, in ſeine Perſönlichkeit, deren Urheber Gott iſt, ſomit in ſeinen

Willen und in ſeine Thaten. Dem Satan, obſchon, daß er exiſtire, nicht nothwendig iſt, iſt doch, da er exiſtirt, nothwendig, daß er der Satan ſey: er muß ſündigen, daher ſpricht, und kann zu ihm kein Geſetz ſprechen. Der Menſch hingegen kann ſündigen; darum iſt ihm geſetzt, nicht zu ſündigen, und darum erkennt er durch das Geſetz die Sünde. „Sie, ſpricht der Apoſtel, Röm. 7, V. 7, 8, erkannte ich nicht, ohne durchs Geſetz; denn ich wußte nichts von der Luſt, wenn das Geſetz nicht geſagt hätte, laß dich nicht gelüſten; da aber nahm die Sünde Urſach am Gebot, und erregte in mir allerley Luſt, denn ohne das Geſetz war die Sünde tod.“ Und eben darum iſt

c) wenn wir ein in und durch uns Böſes denken, unſer Denken deſſelben zugleich ein Vorausſetzen des in und durch ſich ſelbſt Böſen; dieſes unſer Vorausſetzen aber (die doctrinelle Hypotheſe vom Seyn des abſolut Böſen) wäre unmöglich, hätte nicht das in und durch ſich Böſe ſich ſelbſt — und das in und durch uns Böſe dieſes in und durch ſich Böſe zu ſeiner Vorausſetzung. Wird nemlich geurtheilt: ſeiner Sündhaftigkeit und ſeiner Sünde und Schuld Urheber ſey jeder Menſch ſelbſt, ſo iſt hiermit zwar nicht geſagt, daß irgend ein Sterblicher der Böſe ſelber, oder der Satan, ſondern nur, daß ein jeder, als Menſch, der Urheber des in ihm und in ſeinen Werken Böſen ſey; allein jenes Urtheil kann doch nur ſtatt finden, ſofern der Denkende und Urtheilende vorausſetzt, daß das Böſe nicht den Menſchen, nicht die Welt oder des etwas zu ſeinem

Grunde und ſeiner Urſache habe, ſondern daß es lediglich das in und durch ſich ſelbſt Böſe ſey. Möglich aber iſt, daß der, welcher, jenes Urtheil ausſprechend, dieſe Vorausſetzung macht, ſich deſſen, daß er ſie macht, entweder gar nicht, oder nur in einem unbeſtimmten Begriffe, z. B. in dem Kantiſchen vom radikalen Böſen, bewußt werde, woraus jedoch keineswegs folgt, daß ſie ſeinem Urtheile nicht zum Grunde liege. Urtheilen wir: der Menſch, wenngleich nicht ſeines Lebens Urheber, trägt doch im Leben ſeiner Sünden Schuld; ſo ſind wir auf die Frage: warum? genöthigt zu antworten: weil das Böſe, da es ein Wollendes und Gewolltes iſt, nicht aus dem Nothwendigen, mithin nicht aus der Natur, und da es das Böſe iſt, nicht aus dem Guten, mithin nicht aus der Vernunft und nicht aus der Menſchheit, entſpringen kann, und alſo unvernünftiger und unnatürlicher Weiſe, ſich ſelbſt gleichſam zu ſeinem Grunde und ſeiner Urſache haben, oder die Hypotheſis ſeiner ſelbſt ſeyn muß.

Uebrigens bedarf es kaum der Anmerkung, daß wir hier nur die Frage: inwiefern die Lehre vom Böſen eine Hypotheſis ſey, nicht aber die nach der Geneſis des Böſen, deren Beantwortung eine tiefer gehende Unterſuchung erfordert, zu beantworten verſucht haben. Bey dieſem Verſuche iſt jedoch unſre Aufgabe: die Lüge und deren Verhältniß ſowohl zum Böſen ſelbſt, als zu dem Menſchen zu begreifen, mit berückſichtigt worden, wie folgende Bemerkung zeigt, mit welcher wir in den oben, bey der Frage nach dem Grunde der ſcheinbaren Nichtexiſtenz des an ſich Böſen, verlaßnen Weg der Unterſuchung wieder einlenken.

Nach dem bloßen Naturlauf iſt jede Wirkung durch ihre Urſache bedingt, ohne ihrerſeits das Bedingende dieſer Urſache zu ſeyn; hingegen in der Sphäre der Freiheit bedingen Urſach und Wirkung einander ſolchermaßen, daß die Urſach ſich ſelber zur Wirkung, die Wirkung ſich ſelber zur Urſache hat: nicht jede Krankheit, welche in dem Thiere erzeugt wird, hat eine Krankheit zu ihrer Urſache, nicht jede Entzündung iſt Selbſtentzündung; aber jede Sünde, die der Menſch begeht, oder begehen wird, iſt die Folge einer Sünde, die begangen worden, und bedingt die begangene nicht weniger, als ſie durch dieſelbe bedingt wird, ſo daß ſie, die gegenwärtige oder künftige, als Wirkung, in der vergangenen ſich ſelbſt zur Urſache, und die vergangene, als Urſache, in der gegenwärtigen oder künftigen ſich ſelbſt zur Wirkung hat. Die Sünde alſo, obwohl die Negation des Guten, iſt doch, als die Poſition ihrer ſelbſt durch ſich ſelber, eine Macht, und dieſe Macht iſt das Böſe; das Böſe aber iſt nicht Gottes, (ſein iſt das Gute) ſondern gehört lediglich ſich ſelbſt an, und iſt folglich auch nicht Allmacht, ſondern bloße Selbſtmacht. Der Satz nemlich: das Böſe iſt die Negation des Guten, ſagt etwas ganz anders, als der: das Böſe iſt nicht das Gute; in jenem ſpricht ſich ein bejahendes, in dieſem ein blos verneinendes Urtheil aus; jenen bedingt das Erkenntniß von dem Böſen, als dem poſitiven, — dieſen der

Gedanke von ihm, als dem blos negativen Gegentheil des Guten, und das eine (das Erkenntniß) entſteht, wenn das Böſe im Verhältniß zu ſich ſelber betrachtet, ſomit als die Hypotheſis ſeiner ſelbſt begriffen, der andre aber, (der Gedanke) wenn über daſſelbe blos in ſeinem Verhältniß zum Guten reflectirt wird, wo dann der Gedanke von dem Böſen eben nur der von ihm, als dem Nicht-Guten, werden und ſeyn kann. Das Böſe nun iſt das blos negative Gegentheil des Guten lediglich im Denken der Menſchen, und eben ſo machtlos, wie ihr bloßes Denken; eben daſſelbe hingegen, als das zugleich poſitive Gegentheil des Guten, iſt dieſes theils in dem Guten ſelber (das ſub- und objectiv Böſe) theils in ſich ſelbſt (das abſolut Böſe). Seine Poſition aber in dem Guten, welche zugleich Negation des Guten, und durch welche es folglich in Oppoſition gegen das Gute iſt, wird nothwendigerweiſe begriffen als ſeine ſich ſelbſt Bewirkung in dem Guten, und als ſeine Entgegenwirkung gegen daſſelbe. Das Gute jedoch, worin das Böſe ſich ſelbſt bewirkt, und dem es entgegenwirkt, iſt nicht Gott, der Schöpfer, ſondern die Schöpfung und das Geſchöpf, und iſt das Geſchöpf weniger in Anſehung ſeiner Natur, als ſeiner Freiheit; nicht zunächſt in dem Leben und Wiſſen, — nicht in dem Seyn und Denken des Geſchöpfs, ſondern in deſſen Wollen hat das Böſe ſich ſelber verurſacht, und nicht dem Leben und Denken, als ſolchen, ſondern dem Wollen wirkt es, die Freiheit des Geſchöpfs immer mehr beſchränkend, entgegen; ſofern jedoch das Leben und das Denken des Geſchöpfs bedingt ſind durch deſſen Wollen, iſt das Böſe, ſich in dieſem Wollen bewirkend, zugleich auch beyden zuwider, und erſcheint es, in Anſehung des Lebens als das Uebel, in Anſehung des Denkens als der Irrthum und als die Lüge. In dem Guten aber (in der Schöpfung überhaupt, in der Menſchen Wollen, Leben und Denken beſonders) könnte das Böſe weder ſich ſelbſt bewirken noch ihm entgegenwirken, hätte es nicht ſich in ſich ſelber bewirkt, und, ſich trennend von dem Guten, mit ſich ſelbſt auf immer verknüpft, ſo daß die unendliche Kluft zwiſchen ihm und dem Guten ſogar die Bedingung iſt, ohne welche im Guten weder ein Böſes entſtehen, noch dem Guten widerſtehen könnte: wäre nicht ein Haß *ohne* alle Liebe (die Gott und ſeine Schöpfung haſſende Macht, das abſolut Böſe) ſo würde kein Haß *in* der Liebe (kein ſub- und objectiv Böſes) möglich ſeyn.

Mit der Anlage zu wiſſen, daß Gott ſey, wird der Menſch da er nicht als Thier, — desgleichen mit der Fähigkeit, Gott zu erkennen, Ihn folglich zu lieben und zu verehren, wird er, da er nicht als Teufel, ſondern als Menſch entſteht, geboren, und ſo gewiß er zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt und der Welt kommt, ſo gewiß auch gelangt er zu dem Bewußtſeyn von Gott und zu der Ueberzeugung, daß Gott ſey. Eine ſcheußliche Veränderung alſo muß mit ihm vorgehen, ehe er dahin kommt, ſich zu überreden, ihm mangle dieſes Bewußtſeyn, und er ſey von der Exiſtenz Gottes nicht überzeugt: nur in verruchter Feigheit, die jedoch den Schein des Muthes und der Kühnheit hat, kann er ſagen; ich weiß nichts von Gott, glaube nicht an ihn, und frage nichts nach ihm. In Folge dieſer Veränderung lügt er ſich ſelbſt zum Atheiſten; ſie aber geht in ihm vor nicht ohne ſein Zuthun, denn ſie ſelber iſt die Folge eines von ihm, wenn gleich unbewußt und unüberlegt, doch frey gefaßten Entſchluſſes, das Böſe in ſich aufzunehmen und in ſich wohnen zu laſſen. Dieſes ihm, d. h. dem Guten, inwohnende Böſe iſt ein Hang — und wird, genährt von ihm, folglich am Guten zehrend, Liebe zum Böſen. Als Hang und Liebe, oder *ſubjectiv*, iſt es das, was er ſich zugezogen, als Grund dieſes Hanges, oder *an ſich*, das, was ihn angezogen hat, und als Folge dieſes Hanges, oder *objectiv* das, dem er anhängt, und welches er liebt. Die Folge aber dieſes Hanges, das objectiv Böſe, iſt zugleich Folge ſeines Grundes, des an ſich Böſen; lieben alſo kann der Menſch das eine, oder die Werke des Teufels, nicht, ohne zugleich das andre, oder den Teufel ſelbſt, zu lieben. Lieben aber kann er den Teufel und deſſen Werke nicht, ohne Gott zu haſſen Matth. 6, V. 24.

Den Teufel jedoch können wir nicht in ihm ſelbſt, ſondern nur in ſeinen Werken lieben; und dieſe unſre Liebe beweiſet ſich vorerſt einerſeits als Zuneigung theils zu denen, die unſers Gleichen ſind, (ſo liebt der Räuber ſeine Miträuber, der Dieb den Hehler) theils zu denen, die unſern Laſtern fröhnen, (ſo liebt der Hochmüthige den, der vor ihm kriecht, der Eitle ſeine Schmeichler) andrerſeits beweiſt ſie ſich als Widerwille oder Haß gegen alle, deren Tugenden von der Wirklichkeit einer Liebe zum Guten zeugen, und uns die Möglichkeit einer ſolchen vorhalten, hiermit aber die Ruhe in unſerm Sündenleben zu ſtören drohen.

Um in dieſer Ruhe nicht geſtört zu werden, und nicht haſſen zu müſſen, was er liebt, (das Böſe) haſſet der Menſch, was er lieben könnte; (das Gute) aus dieſem Haß aber, und ſeiner Ruhe wegen, leugnet er jene Tugenden weg, und greift er, um dies zu können, zu dem einzigen Mittel, welches vorhanden, und vom Teufel ſelbſt hierzu ausgedacht iſt: er durchwühlt und durchſpäht das Leben und Thun derer, die ihm zuwider ſind, bis es gelingt, ihnen mit irgend einem Grade der Wahrſcheinlichkeit, die ihm für die baare Wahrheit gilt, ſelbſtſüchtige Abſichten anzulügen, und daraus ihre Tugenden für Blendwerke, ſie ſelbſt aber für Heuchler zu erklären. Er könnte, wenn noch jung, zu ſich ſelber ſagen: „du wirſt in deinen Sünden immer älter,“ oder wenn ſchon alt, „du biſt in deinem Geiz oder Hochmuth, in deiner Scheel- und Schmähſucht bereits alt und grau geworden, und ſollteſt endlich deine Geſinnungen ändern, an eine perſönliche, dem Böſen unerreichbare Macht des Guten in der Schöpfung und in dem Menſchen glauben, in dieſem Glauben beharren, und dich durch ihn von deinen Schooßſünden (den genannten oder andern) befreien.“ Statt deſſen aber ſpricht er: „die Rede von ſolch' einer Macht iſt Geſchwätz; nie war, iſt oder wird Einer auf Erden ohne alle Sünde ſeyn. Was im Guten jeder andre, das vermag auch ich darin aus eigner Kraft zu werden; die Gläubigen ſind Schwächlinge, die mich anekeln, und die Tugenden, deren Quell die Vorſtellung der Wahnwitzigen iſt von der wirklichen Heiligkeit eines Menſchen, welcher der leibhafte Sohn Gottes ſey, ſind Thorheiten, die ich verachte."

So lange indeſſen unſre Liebe zu den Werken des Teufels noch nicht zur Leidenſchaft geworden iſt, und wir folglich die Fähigkeit, Gott zu erkennen, noch nicht eingebüßt haben, wird unſer Haß des Guten nicht ohne alle Liebe zu demſelben, ſondern ein Haß in dieſer Liebe ſeyn, und werden wir ſelbſt, da ſie ohne Liebe zu Gott und ohne Ehrfurcht vor ihm unmöglich iſt, keiner aber das Böſe lieben kann, ohne Gott zu haſſen, um dieſen Haß und den des Guten vor uns ſelber zu verbergen, leugnen, daß wir vom Seyn Gottes, wenigſtens ſo gewiß wie von unſerm eignen, überzeugt ſind, und uns, nur um zwiſchen dem Guten und dem Böſen ſtets in der Schwebe, ſomit auch von Gott und ſeinem Feinde gleich weit entfernt zu bleiben, überreden: es bedürfe, damit wir vom Seyn Gottes überzeugt werden, gewiſſer Gründe aus der Vernunft und Erfahrung, die wir dann auch, mittelſt einer Unterſcheidung zwiſchen Wähnen, Glauben und Wiſſen, und mit Hülfe anthropologiſcher, moraliſcher und ſonſtiger Notizen zu ſuchen nicht ermangeln; wie wenn die Wahrheit, daß Gott ſey, nicht die allerunmittelbarſte, und der, ſo in ihr iſt, ein Schwärmer, derjenige aber, welcher ſich außer ihr hält, und ſie nur aus andern Wahrheiten, in denen er iſt, demonſtrirt oder poſtulirt, der Beſonnene und der Weiſe, und wie wenn Gott nicht der uns durchſchauende und allgegenwärtige, ſondern ein blos von uns gedachter Gott wäre, und unſre Ueberzeugung von ſeiner Exiſtenz nicht ihn, in dem Reichthum ſeiner Gnade, ſondern unſer armes, aber bettelſtolzes Herz zur Quelle hätte.

So hegt der Menſch, ſchwebend zwiſchen dem Guten und dem Böſen, und in ſeiner Liebe zum Guten das Gute haſſend, Liebe zum Böſen. Schlägt aber dieſe zur Leidenſchaft aus, d. h., wird das Böſe, welches er ſich zugezogen, dem ganz gleich, das ihn angezogen hat; ſo kann ſie, da er von nun an der Liebe zum Guten und ihres Grundes, des Guten ſelber, ermangelt, auch nicht ferner als Liebe zum Böſen beſtehen, ſondern verwandelt ſich in einen, mit dem ewigen Verkennen und Haſſen des Guten verknüpften, Haß des Böſen, und iſt er ſelbſt, der, wie der Satan, Gott und die Schöpfung haßt, dazu verdammt, ſich ſelber, den Satan und deſſen Werke zu haſſen, ohne doch von ihm und ihnen laſſen zu können.

Mit dem Hange zum Böſen iſt blos die Möglichkeit der Lüge, daß keiner ohne ihn ſeyn könne, und daß in einem jeden das Böſe, wo nicht als Sünde und Laſter, doch als Schwäche vorausgeſetzt werden müſſe, vorhanden; aber aus dem Grunde dieſes Hanges wird, nicht ohne Mitwirkung deſſen, der ihn gewähren und zur Neigung werden läßt, die mögliche zu einer wirklichen Lüge; daher manche Namen-Chriſten, die in der Kindheit (wie wenn der Satan Kindern noch nichts anhaben könne, und ihrer noch das Himmelreich wäre) an die Heiligkeit des Erlöſers glaubten, mit den Jahren daran, daß er für ſich keines Kampfes gegen das Böſe bedurft habe, zu zweifeln anfangen, und das Höchſte eingeräumt zu haben vermeinen, wenn ſie zugeben, daß er in jedem Kampfe über das Böſe geſiegt, und ſo einen Grad ſittlicher Vollkommenheit erreicht habe, wie vor und nach ihm kein andrer Menſch auf Erden. Wohin es aber kommen kann, wenn jener Hang Liebe wird, und der, deſſen Liebe ſie iſt, ſich mit dem Grunde und Urheber ſeines Hanges immer mehr befreundet, zeigt Judas Iſchariot durch die Art, wie er endigt. Noch ein Blick aus dem Abgrund der Lüge in das Reich der Wahrheit iſt ihm vergönnt: er ſieht in dem, von ihm Verrathnen den Unſchuldigen, und erkennt plötzlich das bisher von ihm verkannte Gute in deſſen unendlicher Reinheit und Macht über das Böſe. Der Erlöſer weiß ihn bereits in der Gewalt des Böſen; allein iſt es nicht, als wäre mit jenem Blick dem Unglücklichen noch eine Veranlaſſung geworden, ſeiner Verzweiflung Einhalt zu thun, ſich, ſogar nachdem die verruchte That vollbracht war, aus dem Abgrund der Lüge zu retten, und ſeiner Liebe zum Böſen auf immer zu entſagen? Statt deſſen entſagt er aller Liebe zum Guten: ſie geht in ein ewiges Verkennen und Haſſen des Guten, hiermit zugleich geht ſeine Liebe zum Böſen in den Haß des Böſen über, und erreicht ſeine Verzweiflung den höchſten Grad; des Tages Licht, die Schöpfung und ihren Urheber haſſend, und das Böſe, deſſen Grund und ſich ſelber, verabſcheuend, bringt er ſich um, ſo daß in dieſem Selbſtmord der durch Gottes-Haß bedingte Selbſthaß des Satans, welchem dieſer Selbſtmörder gleich geworden, geſchichtlich vor Augen liegt.

Den Glauben an das Gute und an eine perſönliche, dem Böſen abſolut überlegene Macht deſſelben kann in den Menſchen das an ſich Böſe nicht aufkommen laſſen; denn zur Stunde, wo dieſer Glaube ſich aller bemächtigt hätte, würde in den Verhältniſſen eines jeden zu ihm ſelbſt und zu andern jede Tugend (Mäßigkeit, Wahrhaftigkeit, Liebe, Treue, Vertrauen u. ſ. w.) herrſchend werden, und folglich das Böſe aus der menſchlichen Natur vertilgt ſeyn. Daß dieſes geſchehe, ſucht, ſo weit ihm möglich, das an ſich Böſe mittelſt des Hanges zu verhindern, durch den der Menſch ſich mit ihm in Verbindung gebracht hat.

Nicht aus ſich, ſondern aus dem Grunde dieſes Hanges, d. h. aus dem Grunde des ihm inwohnenden Böſen leugnet er jene Macht des Guten in der Schöpfung. Die Natur nemlich dieſes Grundes iſt, wie die Natur Gottes und des Menſchen, Perſönlichkeit, (denn nicht ohne zu wollen und zu wiſſen kann das Böſe ſich in ſich ſelbſt bewirken) aber eine Perſönlichkeit, die ſich in allen ihren Elementen zum entſchiedenſten Gegentheil der göttlichen und menſchlichen Perſönlichkeit gemacht hat. Verſtand und Wille ſind das

Weſen der Perſönlichkeit; Wahrheit in Anſehung des Verſtandes, und Heiligkeit in Anſehung des Willens ſind das Weſen der Gottheit. Der in ſeiner Heiligkeit Allwiſſende, der in ſeiner Allwiſſenheit Heilige iſt Gott: ſein Verſtand dienet nicht irgend einer Macht, ſondern iſt ſelbſt die das Gute erſchaffende Macht; ſein Wille ſtehet nicht unter irgend einem Geſetz, ſondern iſt ſelbſt das Geſetz für alle ſeine Geſchöpfe: in ſeiner Schöpfung iſt er der ewig wahre, in ſeiner Geſetzgebung der ewig heilige, und durch ſeinen Verſtand und Willen der ewig perſönliche Gott. Nach ſeinem Bilde ward der Menſch geſchaffen, aber ihm, dem Unerſchaffnen gleich, oder ein Gott konnt' er nicht werden, denn er war Geſchöpf; nur in der Aehnlichkeit mit ſeinem Schöpfer konnte er beharren, wenn er wollte. Er erkannte ſeinen Schöpfer, alſo die Wahrheit, denn er hatte einen, wenn gleich nicht erſchaffenden, ſondern durch Gehirn und Nerven bedingten, doch von Gott ihm anerſchaffnen Verſtand, und ſo auch gehorchte er ſeinem Schöpfer, denn er hatte einen, wenn gleich nicht Geſetzgebenden, ſondern des Herzens, und der Muskel- und Sehnenkraft bedürftigen, doch freien und von Gott ihm anerſchaffnen Willen; in der Erkenntniß ſeines Schöpfers und in ſeinem, freywillig Ihm geleiſteten Gehorſam beſtand ſein Umgang mit Gott, in ſeiner Freude aber an dem Wahren und zugleich in ſeiner Liebe zu dem Guten beſtand ſeine Seligkeit. Allein er beharrete nicht in der Wahrheit, denn vor ihm war bereits ein Andrer in derſelben nicht beſtanden, und er blieb nicht dem Geſetz treu, denn vor ihm hatte dieſer Andre die Willkühr zum Geſetz gemacht; kurz er zog ſich das Böſe zu, denn das Böſe zog ihn an. Hiermit nun wurde der Menſch des göttlichen Ebenbildes, nemlich der Wahrheit in ſeinem Wiſſen, und der Unſchuld in ſeinem Wollen, jedoch nicht ſeiner Perſönlichkeit, folglich nicht ſeines Verſtandes und ſeines Willens, und auch nicht der Möglichkeit verluſtig, der Wahrheit und der Unſchuld, ſomit auch der Seligkeit wiederum theilhaftig zu werden. Perſönlichkeit blieb, nach wie vor, ſeine Natur; nur daß, nachdem das Böſe ihn einmal angezogen hatte, das eine Element derſelben, der Wille, zu der mit dem Hange zum Böſen behafteten Willkühr, (einem Vermögen zu wählen zwiſchen gut und bös) das andre Element aber, der Verſtand im Wiſſen des Wahren, zum Gewiſſen, (einem Erinnern und Mahnen an Gottes Geſetz) wurde, und eben einzig und allein mit dem Gewiſſen für den Sünder die Möglichkeit übrig blieb, zur Erkenntniß der Wahrheit und zur Unſchuld wiederum zu gelangen.

Wäre das in ſich ſelbſt Böſe (der Grund unſers Hanges zum Böſen) nicht, ſo würden alle perſönliche Weſen Gottes Willen mit Wiſſen und Willen thun, ohne daß derſelbe für ſie ein Geſetz und dieſes Geſetz ein Verbot zu ſeyn bedürfte. Allein da in dem Guten das Böſe, in der Schöpfung, dem Werk der göttlichen Liebe, Haß gegen ſie und den Schöpfer entſtand, ſo bedurfte es für den, nach Gottes Bild erſchaffnen Menſchen der Warnung vor dem

Böſen, und wurde für ihn, damit er in der Wahrheit und Unſchuld beſtehen, und der Verſuchung, zwiſchen Gut und Bös zu wählen, widerſtehen könnte, der Wille Gottes zum Geſetz. „Du darfſt, ſpricht zu ihm, wie ein liebender Vater, der Schöpfer, „du darfſt eſſen von allerley Bäumen im Garten; nur von dem Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen ſollſt du nicht eſſen, denn welches Tages du davon iſſeſt, wirſt du des Todes ſterben.“ (1. B. Moſes 2, V. 16, 17) Der Menſch aber widerſtand jener Verſuchung nicht; ſtatt beharrlich das Gute zu wollen, und den Willen Gottes als Geſetz anzuerkennen und zu thun, hat er gewagt zu wählen, und die Willkühr zum Geſetz zu machen, und mit dieſer ſeiner Wahl und Geſetzmachung iſt in ihm und ſeinen Nachkommen der Hang zum Böſen herrſchend geworden, und hat die menſchliche Perſönlichkeit eine Beſchaffenheit erhalten, worin der nach Gottes Bild Erſchaffne nicht ſeinem Schöpfer, ſondern ſeinem Verführer ähnlich, und von Natur geneigt iſt, die Werke Gottes zu zerſtören, die Werke des Teufels aber zu lieben und zu befördern.

Die Natur nemlich des an ſich Böſen iſt eine Perſönlichkeit, deren Elemente ein lediglich das Böſe erſchaffender und begreifender Verſtand, und eine lediglich es ſelbſt wollende Willkühr ſind; ſeine Natur alſo bringt mit ſich, daß von ihm, in ſeinem Wiſſen um das Seyn Gottes, Er ſelbſt, folglich ſeine Wahrheit, Heiligkeit und Liebe allezeit verkannt, ferner daß von ihm, in dieſem Verkennen des göttlichen Willens und Geſetzes, nicht zwiſchen Gut und Bös gewählt, ſondern allzeit das Böſe gewollt, und daß es, Ihn haſſend, ſtets von ſich ſelber gehaßt werde, in dieſem Haß aber, welchem das Gegentheil der Freude die Selbſtqual verknüpft iſt, der Seligkeit unfähig und zu aller Zeit verdammt ſey. Der Satan, in ſeinem Wiſſen vom Seyn Gottes, ermangelt des Gewiſſens, denn mit ſeinem verrenkten Verſtande vermag er nicht den Willen Gottes zu erkennen; und in ſeinem Verkennen der Natur Gottes ermangelt er der Freiheit des Willens, denn mit ſeinem verkehrten Willen vermag er nicht zwiſchen Gut und Bös, zu wählen, geſchweige das Gute, ſondern nur das Böſe, oder ſich ſelbſt zu wollen.

Gottes erſchaffender Verſtand iſt die Macht, und dieſe iſt die Liebe ſelbſt; das böſe perſönliche Weſen weiß, daß Gott, und daß er der Allmächtige iſt, hat aber kein Erkenntniß von ihm, dem Alliebenden. Gottes heiliger Wille iſt das Geſetz, und dieſes iſt das Geſetz der Liebe ſelbſt, das böſe Weſen weiß, daß Gott und daß er der Wollende iſt, hat aber kein Bewußtſeyn von der Heiligkeit ſeines Willens, oder von dieſem Willen, als dem Geſetz der ewigen Liebe. Gott in ſeiner Wahrheit und Heiligkeit iſt der Selige; der Satan weiß ſich von ihm getrennt, hat aber keine Ahndung der Seligkeit und keine Sehnſucht nach ihr. Dieſe Ahndung nemlich und Sehnſucht iſt ſelbſt ſchon ein Anfang der Seligkeit, und kann nur in einer Perſönlichkeit, deren Bedingungen Freiheit des Willens und Gewiſſen ſind, nicht aber in einer ſolchen rege werden, deren Wille der

Freiheit verluſtig, und deren Wiſſen unfähig worden iſt, ein Gewiſſen zu werden und zu ſeyn. Die Natur alſo des an ſich Böſen iſt, von Seiten des Verſtandes die Wahrheit immer zu verkennen, nicht weil es will, ſondern nicht anders kann, und von Seiten des Willens, dem Guten ſtets zu widerſtreben, nicht aus Luſt am Böſen und aus Liebe zu ihm, ſondern weil von ihm das Gute verkannt wird und werden muß. Wird daher gelehrt, daß zu irgend einer Zeit, oder doch am Ende aller Zeit die von Gott abgefallnen Engel und die, ihnen durchaus gleich gewordnen Menſchen begnadigt werden, und an ſeiner Seligkeit Theil nehmen würden; ſo liegt ſolcher Lehre theils eine Verwechſelung des Begriffs vom ſubjectiv Böſen mit dem vom an ſich Böſen, theils Unvollſtändigkeit des Begriffs vom an ſich Böſen durch welche eben dieſe Verwechſelung möglich wird, zum Grunde. Denn daß der von Gott erſchaffne Menſch, indem ſein Irrthum vertilgt und ſeine Schuld gebüßt, mithin das Böſe von ihm genommen wird, begnadigt werde und ſelig ſey, ſteht zu begreifen; wie aber ein böſes perſönliches Weſen, welches als ſolches nicht Gottes — ſondern ſein eignes Geſchöpf und Mitſchöpfer ſeines Gleichen iſt, von ſich, — wie das Böſe vom Böſen, ohne das dieſes ſelber vernichtet werde, genommen, wie der Feind aller Gnade begnadigt, wie in die ewige Liebe der Haß aufgenommen werden könne, iſt nicht nur unbegreiflich, ſondern es iſt auch das, daß eine ſolche Befreiung, Begnadigung und Beſeligung möglich ſey, nicht denkbar, ohne daß der Begriff vom abſolut Böſen für eine bloße Vorſtellung und für ein Hirngeſpinſt, der Glaube aber an deſſen Wirklichkeit für einen Wahn erklärt wird, und folglich die Lehre von einer ſolchen Begnadigung ſich durch ſich ſelber aufhebt und zerſtört. Beſteht die göttliche Gnade, die der Satan finden werde, in ſeiner Vernichtung, ſo iſt er nach ihr, der er vor ihr war, der in ſich Vernichtete, und nicht der Beſeligte; beſteht ſie aber in ſeiner Verwandlung, ſo war er vor ihr nicht, der er iſt, nicht der Satan, der Urheber alles Böſen, ſondern, wie ein Menſch, nur der Theilnehmer an dem Böſen, und bleibt nach ſeiner Begnadigung, wie vor ihr, der, welcher Urheber des Böſen iſt, und für den uns dann nur der Name mangelt, von Gott verworfen und verdammt. Denn daß ein Ende der Zeit, daß die Ewigkeit ſey, in welcher Vergangenheit und Zukunft abſolute Gegenwart ſind, das iſt in Anſehung ſolcher Geſchöpfe, die zwar mit dem Böſen behaftet, aber an ſich gut ſind, allerdings wohl denkbar; allein daß auch für das mit dem Böſen behaftete böſe Weſen, wie es nun heiße, ob Satan, oder Adramelech, kurz daß für das Princip des Böſen, mithin auch der Zeit ſelber, die Zeit endigen werde, iſt unmöglich: das Ende ſeines Selbſthaſſes und ſeiner Selbſtqual in einer unendlichen Langenweile, und das Ende ſeiner Langenweile in einer unendlichen Selbſtqual ſteht nicht abzuſehen. Gott läßt dem Menſchen Zeit, und giebt ihm in ihr Gelegenheit zum Glauben und zur Beſſerung, damit er, glaubend und gebeſſert, der Zeit entnommen, und der Ewigkeit hiermit zugleich der Seligkeit theilhaftig werde; der aber im Unglauben und im Böſen beharret, (ein Menſch, der allem Guten, folglich auch aller Hoffnung entſagt — oder das böſe Weſen, welches ſich ſelbſt, d. h. das Böſe erzeugt hat) beharret hiermit auch in aller Zeit, und wenn ein ſolcher, wie Judas Iſchariot, ſich das Leben nimmt, entrückt er ſich blos einer, und verſetzt er ſich in eine andre Zeit: der Zeit ſelbſt kann er ſo wenig, wie ſich ſelber entfliehen; ihm muß in jeder Gegenwart immerfort eine Hoffnungsloſe Zukunft übrig bleiben, und ſein Vorgefühl derſelben muß ſelbſt ſchon eine Qual für ihn ſeyn, denn es iſt ja ſchon der bloße Blick in den Abgrund einer Zeit, die mit nichts anderm, als dem Böſen erfüllt ſey, ein Blick in den Abgrund der Hölle ſelbſt.

Wie die genannte Lehre, ſo entſpringen auch die Vorſtellungen von gewiſſen Zuſtänden und Beſchaffenheiten des abſolut Böſen, die denen der Menſchen in ihren Gefühlen, Affecten und Leidenſchaften ähnlich ſeyn ſollen, aus einer, jedoch nicht immer Abſichtsloſen, ſondern, vorzüglich bey dem Dichter, tief abſichtlichen und geiſtreichen Verwechſelung der Begriffe des abſolut- und des ſubjectiv Böſen mit einander. Mephiſtopheles, als blos verneinender Schalk, (ſ. Göthe's Prolog zum Fauſt) und als Schadenfroher Geiſt, der ſeine Freude am Böſen hat, iſt eben ſowohl ein Geſchöpf der Einbildungskraft, wie (in Klopſtock's Meſſiade) der humane Abadonna, deſſen

Reue, wenigſtens in den Leſern, die Hoffnung ſeiner Begnadigung erregt. Das böſe perſönliche Weſen hingegen iſt nicht ein Poem der menſchlichen Einbildungskraft, ſondern das Geſchöpf ſeiner ſelbſt; und wenn die Dichtkunſt, ſey es in einem Prologe zum Buch Hiob, oder zum Buch Fauſt, den Widerſacher des Guten ſogar im Himmel erſcheinen läßt, ſo kann dieſes nur dadurch geſchehen, daß ſie ihn als Feind der, durch das Böſe ihrer Natur mit ihm befreundeten Menſchen, und zugleich als neidiſch auf- und als mißtrauiſch gegen ihre Tugenden darſtellt (ſ. Hiob 1, V. 8—11, Kap. 2, V. 3—5) als den Feind Gottes ſelbſt aber aus dem Himmel entfernt hält, und folglich, in ſolcher Beziehung, nur das mitgetheilte und mittheilende, nicht aber das urſprünglich ertheilende Böſe perſonificirt. Denn es iſt wohl denkbar, daß der Satan, als Verſucher der durch ihn und ſich bereits mit dem Böſen behafteten, aber nicht, daß er, als Verführer der noch in ihrer anerſchaffnen Unſchuld urkräftigen Menſchen, kurz, daß Mephiſtopheles, aber nicht, daß auch, wie er ſie nennt, ſeine Muhme, die berühmte Schlange vor dem Herrn unter den himmliſchen Heerſchaaren erſcheine.

Die Liſt der Menſchen iſt mehr, als Schlangen- und weniger als Satans-Liſt; denn die natürliche Schlange fühlt, da ihr die Perſönlichkeit fehlt, weder Freude noch Schmerz über ihre Liſt, ſondern, in der Befriedigung des Selbſterhaltungs-Triebes, höchſtens nur Luſt an dem, was ſie durch Liſt erſchlichen hat, der Satan aber, da ihm in ſeiner Perſönlichkeit die Möglichkeit, das Gute zu wollen und zu erkennen, (Freiheit und Gewiſſen) gebricht, und auch die Selbſtliebe (der Erhaltungstrieb perſönlicher Weſen) mangelt, hat nicht nur an ſeiner Liſt, ſondern auch an dem durch ſie Erbeuteten keine Luſt: er haßt ſeine Beute und ſpeiet ſie aus in den Pfuhl, der ihn umfängt, die Schlange hingegen beluſtiget ſich mit der ihrigen, denn ſie verzehret ſie. Ganz anders der Menſch, wenn er ſchlau und liſtig iſt; er vermag allerdings an ſeiner Liſt einerſeits, wie die Schlange an der ihrigen nicht, und wie der Satan an der ſeinigen auch nicht, ingleichen an dem durch ſeine Liſt Erſchlichnen, wie die Schlange auch, der Satan aber nicht, große Luſt und Freude zu haben, und er vermag eben ſo andererſeits, wie der Satan nicht, und die Schlange auch nicht, aus Zorn, Haß, Rachſucht u. dgl. ſich an der Angſt und Qual des von ihm mit Liſt oder Gewalt Erbeuteten zu ergötzen; daſſelbe aber und ſeine Qual und Angſt, wie der Satan, simpliciter zu haſſen, wird ihm, ſo lange er noch Menſch, und ſeinem Verführer nicht in Allem gleich geworden iſt, wohl unmöglich ſeyn.

Die Schlange alſo, wenn auch liſtiger, denn alle Thiere auf dem Felde, (1. B. Moſ. 3, V. 1) war doch ihrer Natur nach unſchuldig, wie die andern Thiere des Feldes auch, und die Menſchen, wären ſie jederzeit blos klug, wie die Schlangen, und dabey ohne Falſch wie die Tauben, (Matth. 10, V. 16) würden gleicherweiſe die Unſchuldigen ſeyn, in ihrer Liſt aber und in der Freude an ihr und ihrem Erfolge ſind ſie die Schuldigen; der Satan hingegen in der ſeinigen, ohne die Möglichkeit einer Luſt und Freude an ihr ſelbſt und an ihren Effecten, iſt nicht nur der Schuldige, ſondern auch der Verdammte. Was nemlich die Luſt des Menſchen an der eignen Klugheit, Liſt und Schlauheit, und überhaupt ſein Ergötzen an dieſer Art von Ueberlegenheit ſeines Verſtandes über andre, die ſeines Gleichen ſind, und von ihm überliſtet werden, möglich macht, iſt das wenigſtens dunkle Gefühl der Freiheit ſeines Willens, mithin auch der Kraft, ſobald er nur wolle, und ſobald er nur mit lauter ehrlichen Leuten zu thun haben würde, ſeiner Liſt entſagen, und überall gerade und offen zu Werke gehen zu können. Ohne dieſes Gefühl möchte Einer wohl, wenigſtens ſo lange er noch nicht die menſchliche Natur ſelbſt abgelegt hat, kaum das Bewußtſeyn ſeiner Liſt, beſonders ſeiner Verſchmitztheit und ſeiner Ränke zu ertragen, nimmermehr aber ſich daran zu ergötzen, im Stande ſeyn. Denn ſelbſt die Unterdrückungs- die Herrſch- und Ehrſucht der Menſchen, ihr Neid, ihre Habſucht, Nachſucht, Schadenfreude, und welche andre unſaubre Leidenſchaften außer dieſen ſie zur Liſt und Argliſt bewegen — und ihrem Wohlgefallen daran Nahrung geben mögen, ſind doch nur beſchränkende, nicht aber an und für ſich ſchon vernichtende Momente der Freiheit des Willens, ſind blos Feſſeln, die der Menſch ſich ſelbſt angelegt hat, und die ihm, wenn er ſie fühlt, nur das andre Gefühl erträglich macht, daß er ſie, ſobald und wann er nur wolle, wieder abzuſtreifen vermöge. Erſt das Gefühl, dieſes nicht zu vermögen, würde ſie unerträglich, und den Sklaven, der ſie gleichwohl ſchleppen müßte, noch unglücklicher, als er bereits iſt, ja, wenn dieſes möglich wäre, in ſeinem Selbſthaß und ſeiner Selbſtqual noch unſeliger machen, als der Satan ſelbſt iſt; allein ſolch' ein Gefühl des Unvermögens könnte doch nur, wie jenes, und jedes menſchliche Gefühl der Kraft, durch Freiheit des Willens bedingt ſeyn, in dem Zeitmomente aber, worin auch nur eine Leidenſchaft wirklich unerträglich würde, müßte der Wille, folglich der Menſch ſelbſt, ſeine Freiheit einbüßen, und alſo die Entſtehung eines ſolchen Gefühls der Unerträglichkeit unmöglich werden. Nimmt ſich daher Einer das Leben, weil ihm, wie er etwa ſelbſt ſagt, eine Leidenſchaft (Spielſucht, Wolluſt u. dgl.) übermächtig und unerträglich geworden ſey; ſo hat er vor und in ſolchem Selbſtmord noch keineswegs ſeine Freiheit verloren, denn er ſelbſt beſchließt ihn ja und vollbringt ihn, und es iſt ja nicht die Leidenſchaft, die ihm gegen ihn und ſich das Mordwerkzeug in die Hand giebt, ſondern er ſelbſt iſt's, der gegen ſie darnach greift. Freywollend wirft er das Leben von ſich, in Hoffnung mit ihm der Leidenſchaft ſelbſt, wie wenn dieſe ihren Sitz im Leben, und nicht im Willen hätte, los zu werden; und es iſt nicht wirklich ein (an ſich unmögliches) Gefühl ihrer Unerträglichkeit und Unüberwindlichkeit, ſondern das, aus dem Ueberreſt ſeiner Willensfreiheit ſtammende, Gefühl der Nothwendigkeit und folglich auch der Möglichkeit, ihrer Herr und Meiſter zu werden, welches ihn, der ſich in einen ernſtlichen Kampf mit ihr nicht einlaſſen will noch mag, zu jenem Entſchluß und zur That beſtimmt. Seine That aber iſt um deſto verruchter, je mehr er ſich dieſes ſein Gefühl (der Nothwendigkeit und Möglichkeit, daß er ſich beſſere) verhehlt, und ſich ein Gefühl der Unmöglichkeit ſeiner Beſſerung und zugleich der Unerträglichkeit ſeines Zuſtandes anlügt. Wird dem Menſchen eine Laſt wirklich unerträglich, ſo erdrückt ſie ihn auch wirklich; wirft er ſie ab, bevor es hierzu kommt, ſo geſchieht das, noch ehe ſie ihm wirklich unerträglich geworden, oder wenigſtens in dem Momente, worin ſie erſt unerträglich zu werden anhebt. Das wirkliche Erdrücktwerden aber durch irgend eine Leidenſchaft — was iſt es, wenn es nicht die Vernichtung der Freiheit des Willens iſt, der ſelber durch keine Macht vernichtet werden kann?

Mit Leidenſchaften und andern ſolchen Menſchlichkeiten iſt der Satan nicht behaftet, jedoch dabey um nichts beſſer daran, ſondern ſchlimmer. Sein Hochmuth vor dem Fall, und ſein Haß in und nach demſelben ſind als das Seine, nicht Leidenſchaften, ſondern blos das Aergſte, was der Menſch hat und weiß, um damit das abſolut Arge (das ſich durch ſich ſelbſt vorausſetzende Böſe, in deſſen Perſönlichkeit und ewiger Getrenntheit vom Guten) anzudeuten. Der Schöpfungsact des Böſen war zugleich ein Vernichtungsact der Freiheit des Willens und der Erkenntniß des Guten. In einem perſönlichen Weſen aber, deſſen Verſtand unfähig iſt, das Gute zu erkennen, und deſſen Wille der Freiheit ermangelt, kann auch keine gegen das Gute und auf das Böſe gerichtete Leidenſchaft entſtehen. Satans Hochmuth und Haß iſt eben, was er iſt, Beſtand, (Subſtanz) nicht Zuſtand, (Accidenz) unnatürliche Natur, nicht das Unnatürliche einer Natur, ſataniſch, nicht phyſiſch und nicht menſchlich, in der ſtärkſten Gluth kalt, Gefühl- und Leidenſchaftlos. So ſehr daher Einer über den Hochmuth der Menſchen und über den Haß, womit ſie nach Gelegenheit einander quälen und verfolgen, in Aufwallung und in Affect gerathen, und ſo ſtark er dagegen declamiren mag, ſo kann er ſich doch, falls ihm Satans Natur einmal bekannt iſt, über deſſen Hochmuth und Haß nicht ereifern, ſondern nur urtheilen: es iſt eben der Satan; er muß haſſen ſich ſelbſt, Gott und die Welt, und wohl denen, die ſich durch ihn nicht zu Laſtern, und nicht zum Hochmuth, dem verderblichſten unter allen, verleiten laſſen.

Das an ſich Böſe, vom Guten getrennt, wird durch ſeine Natur, die ein verkehrter Inſtinct, der Inſtinct des Böſen iſt, genöthigt und getrieben, das Gute mit ſich zu vereinigen, und folglich daſſelbe, da in ihm ſelbſt nichts Gutes und alſo eine ſolche Vereinigung unmöglich iſt, in Böſes zu verwandeln. Darum iſt die Schlange, wie in ſich ſelbſt gekrümmt, ein Emblem der unendlichen Zeit, ſo auch in ihrer bewußtloſen Liſt, und in ihrer giftigen und vergiftenden Natur ein ſehr bezeichnendes Symbol des an ſich und perſönlich Böſen. Sie ſprach zu dem Weibe: (1. B. Moſ. 3,

V. 1—5) „Ja ſollte Gott geſagt haben, ihr ſollt nicht eſſen von allerley Bäumen im Garten? Da ſprach das Weib zu ihr: wir eſſen von den Früchten der Bäume im Garten; aber von den Früchten des Baums mitten im Garten hat Gott geſagt: eſſet nicht davon, rührets auch nicht an, daß ihr nicht ſterbet. Da ſprach die Schlange zum Weibe: ihr werdet mit nichten des Todes ſterben; ſondern Gott weiß, daß, welches Tages ihr davon eſſet, ſo werden eure Augen aufgethan, und werdet ſeyn, wie Gott, und wiſſen, was gut und böſe iſt.“

Von Gott erſchaffen wollte und that der Menſch das Gute, ohne dazu des Geſetzes, als eines Gebots zu bedürfen, wie ihm dann auch, nach jener uralten Erzählung, kein Gebot gegeben worden: der Wille Gottes war der ſeinige. Zugleich aber wußte er das Geſetz, das ihn, damit er nicht in Gefahr geriethe, zwiſchen gut und bös zu wählen, vor dem Böſen warnte: ſich auf das Böſe und mit demſelben einzulaſſen, war ihm verboten. Auch machte nicht er ſelbſt ſich die erſten Gedanken und Zweifel über die Abſicht und Zweckmäßigkeit dieſes Verbots; denn wie hätte er, von Gott erſchaffen, und nicht wählend, ſondern wollend, und nur im Guten thätig, durch ſich und für ſich allein auf Gedanken und Zweifel kommen können, deren bloße Möglichkeit ſchon irgend eine Bekanntſchaft und Verwandtſchaft mit dem Böſen, und alſo dieſes ſelbſt vorausſetzt? Nicht er ſuchte die Schlange, — ſondern ſie lauerte ihm auf; unwiſſend kömmt er in ihre Nähe, abſichtlich ſie in die ſeinige: nicht er ſpricht zu ihr, ſondern ſie zu ihm das erſte Wort; er kennt ſie nicht, denn noch will und weiß er einzig und allein das Gute. Scheinbar aufrichtig, aber um ſo argliſtiger iſt die Frage: dürfet ihr wirklich nicht eſſen von den Früchten aller Bäume im Garten? Verdacht konnte ſie nicht erregen,*) denn dieſer ſetzt ja ſchon einen, durch Erfahrung gemachten Unterſchied zwiſchen gut und bös, folglich ſchon ein Erkenntniß des Böſen voraus; unſchuldig alſo war die Antwort: von allen, nur nicht von den Früchten des Baums mitten im Garten! Und ſelbſt das Anhören der nun folgenden Läſterung, als habe Gott argliſtig und aus Neid, von dieſem Baume zu eſſen, verboten, machte noch keineswegs der Unſchuld ein Ende. An dieſer Läſterung aber war, wenn auch, was Leben und Tod, was Liſt und Neid ſey, noch unbekannt war, dennoch das Böſe zu erkennen, denn das Verbot war bekannt, dem dieſe giftige Rede widerſprach. Nun galt es, dem Verbote treu zu bleiben, und mit ſtarkem Willen der anlockenden Willkühr zu widerſtehen. Noch wird, was Gott will, das Gute, gewußt und gewollt, und was die Schlange will, das Böſe, zwar vernommen, aber nicht gewollt, und

---

*) „There is an accent of humanity, which lulls *Suspicion* to rest — and J am half persuaded, the serpent got pretty near it, in his discourse with *Eve*; for the propensity in the sex to be deceived, could not be so great, that she should have boldneſs to hold chat with the devil, without it.“

Tristram Shandy Vol. IX. Chapt. 25.

folglich nicht erfahren und nicht erkannt: noch iſt das Auge des Geiſtes lediglich offen für das Gute und abgewandt vom Böſen; allein mit den Worten der Schlange dringt zugleich deren Gift in ihn ein, „und das Weib ſchauete an, daß von dem Baum gut zu eſſen wäre, und lieblich anzuſehen, daß es ein luſtiger Baum wäre, weil er klug machte, und nahm von der Frucht und aß, und gab ihrem Manne auch davon, und er aß.“ (Kap. 3, V. 6). Die Schlange erreicht jedoch ihre Abſicht, den Menſchen zu verderben, nur zum Theil; denn er wählt zwar, es entſteht die Willkühr, und der Hang dieſe zum Geſetz zu machen, aber er büßt in dieſer erſten Wahl nicht ſofort die Freiheit ſeines Willens, noch die Möglichkeit ein, Gottes Willen zum Geſetz zu haben; auch gehen ihm über ſeinen Zuſtand wirklich die Augen auf: ſein Wiſſen um den Willen Gottes wird ein Erkennen des Guten und Böſen, es entſteht das Gewiſſen, und was nicht der Grund jener erſten Wahl, nicht der Entſtehungsgrund der Willkühr war, das wird von nun an Folge derſelben, nemlich das bekannte: nitimur in vetitum, semperque cupimus negata.

Der erſte Zweifel des Menſchen, der Gottes Willen wußte und that, an der Nothwendigkeit des hiermit zugleich von ihm, nicht zwar als einer Pflicht, wohl aber als einer Warnung, gewußten Verbots, ſich durch das Böſe verführen zu laſſen, war nicht die Wirkung einer von ihm hervor- ſondern der an ihn gebrachten Lüge, daß bloße Willkühr die Urſache dieſes Verbots, ferner daß das Böſe nicht an ſich bös, ſondern nur eine andre Art des Guten ſey, und daß er erſt dann, wenn er verſuche, ſeinen eignen Willen zu haben, und nicht nur, was er wiſſe, den Willen Gottes, ſondern auch, was er noch nicht kenne, ſeinen eignen Willen, zu thun, Freiheit gewinnen und beweiſen und bewähren werde. Dieſe Lüge konnte nicht den von Gott erſchaffnen Menſchen zu ihrem Urheber haben, denn ſie ſelbſt iſt nur unter der Vorausſetzung möglich, daß das Böſe wirklich, und er vor demſelben gewarnt ſey; ja ſogar eingeſchränkt auf die bloße Verſicherung und Vorſpiegelung: er werde, ſeinen eignen Willen verſuchend, Freiheit deſſelben gewinnen und beweiſen, konnte ſie urſprünglich nicht von ihm ſelbſt gemacht ſeyn, und konnte nicht er, ſtatt belogen und verführt zu werden, ſich ſelbſt belügen und verführen, denn auch die Möglichkeit einer ſolchen Selbſtbelügung ſetzt Erkenntniß des eignen Willens, und folglich den ſchon gemachten Verſuch, ſeinen eignen Willen zu haben, voraus. Gottes Willen wiſſen und thun, den eignen Willen aber gar nicht kennen, das gehörte mit zur urſprünglichen Unſchuld und wahren Freiheit unſrer Gattung; man muß alſo entweder einen primitiven Stand ihrer Unſchuld leugnen, oder zugeben, daß deſſen Verluſt die Folge einer Lüge war, die nicht den Menſchen ſelbſt zu ihrem Urheber hatte. Leugnen aber, daß er urſprünglich Freiheit des Willens gehabt, und daß dieſe (wie die Freiheit Gottes) einzig und allein im Wollen und Vollbringen des Guten beſtanden habe, kurz leugnen, daß er, wie Gott ewig heilig iſt,, vollkommen unſchuldig geweſen ſey, und dagegen verſichern: erſt mit dem Verſuche zu wählen, und der dadurch gemachten Erfahrung ſey er zum Bewußtſeyn der Freiheit ſeines Willens und hiermit zu dieſer ſelbſt gelangt, es ſey alſo der Verluſt ſeiner Unſchuld, falls er ſie gehabt, eine, obgleich nur negative, doch nothwendige Bedingung der Entwickelung und Bildung ſeiner Vernunft und Freiheit, folglich ſeiner Perſönlichkeit geweſen, jenes leugnen, und dieſes verſichern heißt eben nichts anders, als leugnen oder wenigſtens bezweifeln, daß Gott der Schöpfer des Menſchen ſey.

Ihr ſagt: „wir wiſſen nichts von einer ſolchen Schöpfung, ſondern nur, aus dem kritiſchen Erkenntniß der Grenzen des menſchlichen Erkenntniß-Vermögens, daß wir davon nichts wiſſen können, und daß der Tradition, Gott habe ſich ſelber den Menſchen als ihren Schöpfer verkündigt und offenbart, eine Meinung zum Grunde liegt, in welcher die Grenzen der Vernunft verkannt ſind, und mit der man es, wie mit jeder andern, nach Belieben halten kann, indem, wer ſie annimmt, dadurch um nichts klüger wird, wie der, ſo ſie verwirft.“

Sollte wirklich das Erkenntniß von den Grenzen der Vernunft, und nicht vielmehr die nemliche Selbſttäuſchung, in welcher ſogar das Wiſſen vom Seyn Gottes geleugnet, und ein Glauben an ihn blos poſtulirt wird, der Grund ſeyn, warum ihr leugnet, von ihm, als dem Schöpfer der Welt überhaupt, und von dem Menſchen, als ſeinem Geſchöpf, irgend etwas wahrhaft wiſſen zu können? Dieſe

Selbſttäuſchung iſt allerdings eine der Vernunft durch das Böſe, womit der Wille behaftet iſt, geſetzte, aber, außer für den Satan, der die Vernunft ſelbſt eingebüßt hat, keine unüberwindliche Grenze.

Ihr ſagt: „für das Wiſſen iſt die reine Vernunft, als das Princip der Natur-Geſetze und ihrer Erkenntniß, — und für das Wollen und Thun die praktiſche, als Quell der Sitten Geſetze und ihrer Erkenntniß das Höchſte, und euch iſt das Erkenntniß von der Möglichkeit der Erfahrung und von den Grenzen der Vernunft das äußerſte und letzte, wozu der Menſch es bringen kann, — ein transcendentales. Den Verſuch, mit welchem es nicht auf ein entweder empiriſches, oder, außer dem rein-logiſchen und mathematiſchen, auf ein transcendentales Erkenntniß abgeſehen wäre, und in welchem der Menſch ſich über die Grenzen der reinen und praktiſchen Vernunft hinaus wagen würde, erklärt ihr für vermeſſen oder transcendent, und diejenigen, ſo ihn gemacht haben, oder machen, für, beſonders in ihren Meinungen von Gott und von ihrem Verhältniß zu ihm, getäuſcht und betrogen. Ihr erkennt, um euch gegen jede ſolche Meinung, und gegen alle Selbſttäuſchung, in dieſem Punkte, ſicher zu ſtellen, nur eine Religion innerhalb der Grenzen der menſchlichen, übrigens aber den Primat der rein praktiſchen vor der ſpeculativen Vernunft an.

Liebe Freunde der Vernunft! (falls ihr erlaubt, daß man euch hinter eurem Bollwerk ſo vertraulich und mit einer

Zuverſicht anrede, deren Grund dieſes Bollwerk nicht iſt) Saget an: iſt eure praktiſche Vernunft etwas anders, als das Bewußtſeyn des Menſchen von ſeiner Freiheit und von dem Geſetz für dieſelbe, verknüpft mit der Meinung, daß dieſe Freiheit ſelber das Geſetzgebende Princip ſey? Eure ſpeculative Vernunft aber — iſt ſie etwas anders, als das Bewußtſeyn eben des Menſchen von ihm ſelbſt in ſeinem Meinen, Glauben und Wiſſen, ferner von der Natur in der Bewußtloſigkeit ihres Seyns und Wirkens, und endlich von den Geſetzen der Erkenntniß und der Natur, verknüpft mit dem Nachdenken über dieſes Bewußtſeyn ſelbſt? Und euer Primat der praktiſchen Vernunft — iſt er etwas anders, als ein Vorzug, den ihr euch gedrungen fühlt, dem Bewußtſeyn von der Freiheit des Willens und von dem Geſetz für dieſelbe vor dem Bewußtſeyn von dem Wiſſen und von den Erkenntniß- und Naturgeſetzen einzuräumen?

Ihr habt euch auf die ſpeculative und praktiſche Vernunft beſonnen; ſollte es dann unmöglich ſeyn, uns auf die Vernunft, als ſolche, die weder praktiſch, noch ſpeculativ, ſondern eben die Vernunft ſelbſt iſt, zu beſinnen? Das Erkenntniß von der praktiſchen und ihrem Primat vor der ſpeculativen Vernunft iſt ja doch nur die Folge dreyer Urtheile, in welchen einem und demſelben Subject (Vernunft) die Prädikate, praktiſch, ſpeculativ, primatiſch, beygelegt werden, und welche ſelber die Früchte eines Nachdenkens blos über das Verhältniß ſind, worin der Menſch, betreffend a) ſeine Freyheit, b) ſeine und alle Natur, und

c) die Unterordnung ſeiner Natur unter ſeine Freiheit, zum Geſetz ſteht. Warum könnte dann nicht, ſtatt dieſes Verhältniſſes, *zuerſt* die Vernunft ſelbſt zum Gegenſtande des Nachdenkens gemacht werden? „Die Vernunft iſt ſpeculativ, die Vernunft iſt praktiſch, die rein praktiſche Vernunft hat den Primat.“ Ganz wohl! Was aber iſt ſie ſelbſt, die das alles iſt und hat, und daneben noch, damit wir zur *transcendentalen* Erkenntniß von ihr und der Natur gelangen mögen, über ſich ſelbſt und gegen ſich ſelbſt (man weiß nicht auf welcher sella curulis oder — turcica) zu Gericht ſitzen muß? Denkt Einer wohl, der von ihrer *Kritik* nichts weiß, wenn er urtheilt: durch Vernunft unterſcheide ſich der Menſch vom Vieh, an die ſpeculative oder praktiſche, oder wenn er von dem Guten ſagt, es ſey das Vernünftige, an den Primat der praktiſchen vor der ſpeculativen Vernunft?

Die Vernunft, als ſolche, iſt nichts anders, als das Bewußtſeyn von Gott und ſeinem heiligen Willen (notitia Dei et legis divinae) Und nicht dadurch, daß das Vieh nicht ſpeculiren, noch dadurch, daß es ſeinen Inſtinct nicht wiſſen, und dieſen nicht, wie der Menſch *ſeinen* Willen zum Geſetz machen kann, ſondern dadurch, daß es das Bewußtſeyn von Gott und von *deſſen* Willen nicht zu haben vermag, iſt es Vieh — die Vernunftloſe Creatur Und nicht darum, daß der Menſch unterläßt, durch Reflexion und Abſtraction eine Regel zum Geſetz zu machen, und nur nach Maximen zu handeln, die zu einer allgemeinen Geſetzgebung taugen, ſondern darum, weil er verabſäumt, den ihm, ohne alle ſeine Reflexion und Abſtraction offenbaren und gewiſſen Willen Gottes zu thun, iſt er ein unvernünftiger Menſch. In ſeiner Unvernunft aber unterſcheidet er ſich, wenigſtens ſo lange er noch Menſch iſt, von dem Satan dadurch, daß dieſer zwar das Bewußtſeyn von Gott hat, mithin kein Vieh iſt, allein das Bewußtſeyn von Gottes heiligem Willen, welches der Menſch zu haben vermag, nicht wieder erlangen und haben kann.

Wie wir die Natur und ihre (die phyſiſche) Nothwendigkeit von uns und unſrer Freiheit, ſo auch unterſcheiden wir von beyden, von der Natur und uns, Gott und ſeinen Willen. Machen wir etwa dieſen Unterſchied, nachdenkend entweder zuerſt über die Natur, oder über uns ſelbſt? Aber dieſes Nachdenken iſt ja nur möglich, ſofern vor ihm bereits ſolch' ein Unterſchied zwiſchen Natur und Menſchheit gemacht worden! Entſteht uns etwa erſt mittelſt unſers Nachdenkens über uns ſelbſt und unſer Verhältniß zur Natur und Freiheit und zum Geſetz für beyde, das Bewußtſeyn von der Gottheit und von ihrem Willen? Aber auch ſolch' eine Entſtehung dieſes Bewußtſeyns iſt ja nur möglich unter der Bedingung, daß wir bereits zwiſchen Natur-Nothwendigkeit, und zwiſchen Freiheit und Gottheit unterſchieden haben, und alſo ſchon das Bewußtſeyn von Gott haben müßten, damit das Bewußtſeyn von ihm entſtehen könnte! Wer alſo iſt hier der Getäuſchte? etwa der, welcher dafür hält und dabey bleibt: es ſey das Bewußtſeyn von Gott und von deſſen Willen wenigſtens eben ſo primitiv, wie das von der Natur und Menſchheit, oder vielmehr der, welcher annimmt entweder: es entſtehe das Erkenntniß von Gott und ſeiner Exiſtenz (in einer ſogenannten Natur-Religion) aus Betrachtung der Natur und dem Nachdenken über ſie, oder: es gelange der Menſch erſt mittelſt des Bewußtſeyns ſeiner Freiheit und des Geſetzes, worunter ſie ſtehe, (in einer ſogenannten Vernunft- oder moraliſchen Religion) zu dem allein Probe haltenden Bewußtſeyn von Gott, und zu dem Glauben an ihn? Die Natur und die Menſchheit ſind von uns ſelbſt gemachte Götzen; die ſpeculative Vernunft und die Phyſik einerſeits, die praktiſche Vernunft und die Hiſtorie andrerſeits ſind ihre Prieſterinnen, — wenn und ſofern wir den Wahn hegen, urſprünglich entweder aus dem Bewußtſeyn der Natur oder aus dem der Freiheit zum Bewußtſeyn der Gottheit gekommen zu ſeyn. Nicht die Bereitwilligkeit des Philoſophen in dem Anerkenntniß des göttlichen Willens, der das Geſetz iſt, ſondern ſeine, ſich ſelbſt zum Geſetz machende, Willkühr und ihre Mutter, die alte Schlange, ſind die Urſachen, warum das Bewußtſeyn der Menſchen von Gott ihrem Bewußtſeyn von der Natur, oder wenigſtens dem von ihrer Freiheit und von einem Geſetz, deſſen Princip dieſe Freiheit (in einer ſogenannten Autonomie) ſeyn ſoll, untergeordnet wird; und es iſt ein, zwar aus dem Gewiſſen, d. h. aus der Mahnung an den göttlichen Willen entſtandenes, jedoch dieſer Willkühr und ihrem Princip nicht entgegenwirkendes Streben, womit der Philoſoph das Bewußtſeyn oder die Idee Gottes aus ſpeculativer und praktiſcher Vernunft deducirt, und, wenn er uns lehrt, unſre Pflichten als gleichſam von Gott geboten zu betrachten, das Vernunft-Geſetz für das Original, Gottes-Geſetz für die Copie declarirt, den Glauben aber an das Seyn Gottes blos poſtulirt.

Durch die Vernunft, deren Urheber Gott iſt, und die, ihn dafür anerkennend, nicht fürchtet noch beſorgen darf, ihre Grenzen zu verkennen, lehret uns Gott ſelbſt, daß er der Höchſte, und daß alle Vernunftloſe und vernünftige Creatur mit allen Geſetzen, worunter ſie ſteht, ihm unterworfen ſey. Iſt alſo von einem Primat der Vernunft die Rede, ſo kann darunter nur ein ſolcher verſtanden werden, den ſie weder als praktiſche, noch als ſpeculative, ſondern eben als Vernunft hat (praestat ratio rebus omnibus eo, quod ipsa est notitia Dei et legis divinae, a Deo hominum mentibus indita). Mit ihr aber, als dieſem Bewußtſeyn des Menſchen, iſt ſelbſt nach dem Verluſte ſeiner Unſchuld, für ihn immer die Möglichkeit vorhanden, anzuerkennen, daß er (geſetzt auch: es bleibe unbegreiflich wie) von Gott erſchaffen, und folglich der Stand der Gattung, zu der er gehört, urſprünglich ein Stand der Unſchuld geweſen ſey. Das wirkliche Anerkenntniß alſo dieſer Schöpfung und primitiven Unſchuld wird allerdings über die Grenzen der ſpeculativen und praktiſchen Vernunft hinausgehen, aber zugleich ſich innerhalb der Grenzen der Vernunft, als ſolcher halten. Und ſo mag dann der kritiſche Philoſoph, bevor er die Lehre von dem unmittelbar göttlichen Urſprunge der menſchlichen Vernunft, als eine Meinung, oder als Selbſttäuſchung der Menſchen verwirft, wohl zuſehen: ob es der mit dem Böſen blos behaftete gute Wille — woraus ſein Unwille über dieſe Lehre, oder ob es das Böſe ſelbſt in dieſem Willen ſey, woraus ſein Widerwille gegen dieſelbe entſpringt. Die Vernunft iſt nicht das Princip — ſondern das, unſerm Geſchlechte, ſelbſt in ſeiner Lügenhaftigkeit und Doppelzüngigkeit, gebliebene Organon der Erkenntniß Gottes und des göttlichen Willens. Dem Vater der Lügen und ſeinen Geſellen kann daher, nächſt den Vernunft-Feinden, niemand willkommner ſeyn, als ein ſolcher Vernunft-Freund, der, ſtatt Gott, und darum die Vernunft, als das durch Gott ihm anerſchaffne Organon ſeiner Erkenntniß, zu lieben, ſie zum Erſten gemacht, — und allein, oder in Verbindung mit der Natur für das Princip wenigſtens eines Glaubens an Gott anerkannt, — und der, aus Ekel oder Aerger, von einer, der ſeinigen entgegengeſetzten Anſicht und Lehre, wie wenn die ſeinige nothwendig, dieſe aber willkührlich und vergeblich wäre, nichts wiſſen will, ſondern, falls er ſich herabläßt, auf ſie zu reflectiren, ſich über ſie nur ereifert oder gar erboßet.

In der Schöpfung des Menſchen durch Gott, deren Erkenntniß für ihn und ſeine Nachkommen durch den Verluſt ſeiner Unſchuld und durch Vermehrung ihrer Schuld zu einer bloßen Sage, höchſtens zu einer hiſtoriſchen Notiz geworden iſt, war ihm, der Gottes Willen wußte und that, zugleich das Vermögen gegeben, ſeinen eignen Willen zu haben und dieſen zum Geſetz zu machen, denn Freiheit, mithin auch Möglichkeit zu wählen, oder Möglichkeit der Willkühr und der Geſetzmachung war ihm, der vernünftigen Creatur, anerſchaffen. Seinem Wiſſen aber von Gottes Willen war eben ſo unmittelbar das vor dem Gebrauch dieſes Vermögens, vor Verwirklichung der Willkühr, warnende Bewußtſeyn, das Wiſſen von Gottes Verbot, verknüpft, denn er war Geſchöpf in der Schöpfung, in der das Böſe ſich entzündet, — Bewohner des Paradieſes, in welches die Schlange ſich eingeſchlichen hatte. Sollte daher dieſes Wiſſen ein Bezweifeln der Nothwendigkeit des Verbots, und das vernünftige Wollen ein unvernünftiges Trachten nach Eigenwillen und nach dem bloßen Schein der Willensfreiheit werden, ſo mußte der Menſch, der weder über jene Nothwendigkeit, noch über die wahre Freiheit ſich ſelbſt täuſchen konnte, über beydes getäuſcht werden. Daß aber ein ſolcher Zweifel, und mit ihm der thörichte Wunſch entſtehe, des Verbots überhoben zu werden, konnte nicht der Wille des ewig heiligen Gottes, deſſen Geſchöpf der Menſch war, ſondern allein die Abſicht des böſen Weſens in der Schöpfung ſeyn, das, Gott haſſend, darauf bedacht ſeyn mußte, den Menſchen zu ſeines Gleichen zu machen. Durch die, unſern Stammeltern anerſchaffne Vernunft offenbarte ihnen der Schöpfer ſich ſelbſt und ſeinen Willen, und warnte er ſie zugleich vor der Unvernunſt. Dieſe Warnung iſt nicht fruchtlos geblieben, denn, hat gleich die Unvernunft bey ihnen Eingang gefunden, ſo hat ſie doch nicht vermocht, aus ihnen und ihren Nachkommen die Vernunft und mit ihr die Liebe zu Gott ganz zu vertilgen, und hat ſie die Befreiung oder Erlöſung von ihr ſelbſt und ihren Folgen und die Rückkehr zur Vernunft, ingleichen die Verſöhnung mit Gott nicht unmöglich gemacht.

Belogen iſt der Menſch, und hierdurch in eine Zweifelſucht gerathen, die den Verluſt der Unſchuld, worin Gottes Wille der ſeinige war, zur Folge hatte. Belogen aber iſt er, indem er ſich ſelbſt hat belügen laſſen; nicht alſo ohne alle eigne Schuld hat er ſeine Unſchuld eingebüßt. Wo ſeine Nachkommen ſich ſelbſt täuſchen, wo ſie irren, wo ſie lügen, geſchieht es, ſo lange ihnen Vernunft inwohnet, (die zwar dieſem und jenem, z. B. einem Judas Iſchariot, nicht aber allen ausgehen kann) ſtets in irgend einer Ahndung der Wahrheit, und nie ohne alles Intereſſe an derſelben. Nur das Princip dieſer Selbſttäuſchung und alles Irrthums und aller Lüge (der Verführer der Menſchen, und wer ihm gleich geworden) iſt ohne alle Ahndung und Liebe der Wahrheit; denn die unnatürliche, mithin unvernünftige Natur dieſes Princips (ſein eigen Werk) iſt ein, mit dem Wiſſen vom Seyn Gottes und von dem göttlichen Willen und Verſtande verknüpftes, nothwendiges Verkennen der Heiligkeit dieſes Willens und der ewigen Wahrheit dieſes Verſtandes, d. h. ein zu aller Zeit

Verwechſeln dieſes Willens mit der bloßen Willkühr, und dieſes Verſtandes mit der bloßen Klugheit und Liſt. Der Satan hat in und mit ſeinem Abfall von Gott die Vernunft ſolchermaßen eingebüßt, daß er weder die ſchaffende Liebe Gottes zu fühlen, noch die Wahrheit ſeiner Schöpfungen zu ahnden vermag; denn die Liebe des Schöpfers kann das Geſchöpf nicht fühlen, ohne ſelbſt der Liebe zu ihm und zu ſeinen Geſchöpfen fähig zu ſeyn, (der Satan kann nicht lieben) und die Wahrheit des Schöpfers und ſeiner Schöpfungen kann es nicht ahnden, ohne die Hoffnung, ihrer ſelbſt theilhaftig zu werden (der Satan kann nicht hoffen). Durch ſein Streben, ſich ſelbſt zum Herrn der Schöpfung zu machen, dem Schöpfer abſolut entgegengeſetzt, dadurch in allem verkehrt, zugleich aber genöthigt, die Allmacht des Schöpfers anzuerkennen, und darum jederzeit ohne Hoffnung, ſeinen Zweck zu erreichen, haſſet der Satan den Schöpfer, und durch ſeinen Hochmuth und Haß verblendet, kann er ihn nur für den mächtigern Herrn halten, deſſen Verſtand vor dem ſeinigen blos den Vortheil eben dieſer Macht, und deſſen Willkühr vor der ſeinigen nur das, Geſetze zu geben, voraus habe, der aber doch mit aller ſeiner Macht, Liſt und Willkühr die Verletzung dieſer Geſetze nicht verhindern könne.

Als das Princip der Lüge, und durch ſie der Verleitung des Menſchen zum Zweifel, hiermit zum Selbſtbetrug und zur Wirklichmachung ſeiner Willkühr, kann alſo nur jene, zugleich mit Entſtehung der Welt entſtandne, von dem ewigen Gott geſchiedene, aber in aller Zeit wirkſame Macht begriffen werden, die, ihrer ſelbſt, ingleichen Gottes erſchaffender und erhaltender Macht ſich bewußt, aller Empfänglichkeit für die Wahrheit ſeiner Schöpfungen und für die Heiligkeit in Erhaltung ſeiner Geſchöpfe ermangelt, und folglich auch ohne alle Ahndung ſeiner Weisheit und Wahrhaftigkeit, ſeiner Gerechtigkeit und ſeiner Güte iſt.

Durch den in ihm, nicht ohne ſein Zuthun, erregten Zweifel an der Nothwendigkeit des Verbots, ſtatt Gottes Willen ſeinen eignen Willen zu thun, gerieth der Menſch in die Gewalt jener ſtets zerſtörend wirkſamen Macht, und einmal in ihrer Gewalt nahm er und ſeine Nachkommenſchaft dieſe Macht immer bereitwilliger in ſich ſelber auf: dem Unſchulds-Mord durch die Lüge, folgte durch Neid und Haß der Bruder-Mord, und durch Hochmuth, Habſucht, Wolluſt u. dgl. jeder Greuel, womit ſeitdem unſer Geſchlecht gegen ſich ſelbſt gewüthet hat, und womit einzelne Individuen und Generationen deſſelben, in ihrer Gottvergeſſenheit, gegen ſich und gegen einander zu wüthen fortfahren. Die Macht nemlich, die den Menſchen von Seiten ſeines Verſtandes und Willens, wie ſeine Irrthümer und Laſter zeigen, in ihrer Gewalt hat, iſt das böſe perſönliche Weſen ſelbſt, der Lügen-Geiſt. Die Lügenhaftigkeit dieſes Weſens hat nicht etwa irgend einen Grad und irgend eine Grenze, wie wenn von ihm ſelber ein Unterſchied zwiſchen Wahrheit und Irrthum gemacht, und das Wahre erkannt, aber mit Freiheit des Willens entſtellt, und, irgend einer

Luſt oder Leidenſchaft wegen, entweder blos ignorirt, oder frech verhöhnt und verſpottet werden könnte; ſondern ſein Affect- und Leidenſchaftloſer Haß der Wahrheit iſt die Folge des, mit ſeiner Entſtehung zugleich entſtandnen Unvermögens, ſie zu erkennen, und wie dieſer, ſo auch iſt ſeine Lügenhaftigkeit blind und Grenzenlos. Der Geiſt der Lüge, da er einmal ſich hervorgebracht hat, hat keine Wahl zwiſchen ihr und der Wahrheit: er lügt nicht mit Liebe zu der Lüge und mit Freude an ihr und ihren Wirkungen, wie etwa ein eitler Menſch, ſondern mit Grimm, kurz: er lügt nicht, weil es ihm ſo beliebt, als könnt' er anders, ſondern weil er muß; ihm iſt die Verführung der Unſchuld keine Verführung, die Entſtellung der Wahrheit keine Lüge, denn von ihm werden Unſchuld und Wahrheit nicht als ſolche anerkannt, ſondern blos als eine Macht begriffen, die der ſeinigen widerſtreite, und die er mit Liſt in ihrer eignen Geſtalt (die Larve der Unſchuld und Wahrheit anlegend) überwältigen müſſe.

Die Lügenhaftigkeit hingegen des durch den Lügengeiſt verführten Menſchen hat, ſo lange er noch Menſch iſt, irgend einen Grad und irgend eine Grenze. In ihrem niedrigſten Grade beweiſet ſie ſich als einen Hang deſſelben, die von ihm eingeſtandne Schuld darin, daß er ſeinen eignen Willen zu haben verſucht hat, ganz und gar auf ſeine Mitſchuldigen zu wälzen, und ſich vor Gott und dem Gewiſſen durchaus zu entſchuldigen, wie wenn er ſage: daß ich meinen Willen gehabt und gethan habe, iſt zwar eine, —

aber nicht meine Schuld: „das Weib, ſpricht Adam, das du mir zugeſellt haſt, gab mir von dem Baume, und ich aß.“ Das Weib aber ſpricht: „die Schlange betrog mich alſo, daß ich aß.“ In ihrem mittlern Grade iſt jene Lügenhaftigkeit eine Neigung des Menſchen, den von ſeiner Willkühr gemachten Gebrauch ganz abzuleugnen, und ſtatt ſeine Schuld wenigſtens einzugeſtehen, in ſataniſcher Verblendung zu verſuchen, ob er ſie vor Gott und vor ſich ſelber nicht verbergen könne; auf die Frage durch das Gewiſſen, oder an das Gewiſſen des Bruder-Mörders, (1. Moſ. 4, V. 9) „wo iſt dein Bruder Habel? antwortet er: „ich weiß nicht; ſoll ich meines Bruders Hüter ſeyn?“ In ihrem höchſten Grade endlich iſt die Lügenhaftigkeit der Menſchen das Beſtreben, die einmal verſuchte Willkühr zum Geſetz ſelber zu machen, mithin Gründe zu erdenken, aus denen geleugnet werden könne, daß Gottes Wille ihnen offenbar, und daß dieſer das Geſetz ſey. „Wer unter euch, frägt Chriſtus die Juden Joh. 8, V. 46, kann mich einer Sünde zeihen? und mich (V. 40) ſuchet ihr zu töden, einen Menſchen, der ich euch die Wahrheit geſagt habe, die ich von Gott gehört habe? Ihr thut eures Vaters Werke. Euer Vater aber (V. 44) iſt der Teufel, und nach eures Vaters Luſt wollet ihr thun (τὰς ἐπιϑυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν ϑέλετε ποιεῖν). Er iſt ein Mörder von Anfang, und iſt nicht beſtanden in der Wahrheit, denn die Wahrheit iſt nicht in ihm. Wenn er die Lügen redet, ſo redet er von ſeinem Eignen (ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ), denn er iſt ein Lügner und der Lügen Vater.“ Aber ſelbſt in dem Grade der Lügenhaftigkeit, worin dem Menſchen ſeine Luſt und ihr Gegenſtand das höchſte Gut, und ſein Wille das Geſetz ſelbſt iſt, vermag er dennoch, da ihn der Lügen-Geiſt zwar in der Gewalt, jedoch an ihm noch keinesweges ſeines Gleichen hat, die Verführung oder Verfolgung der Unſchuld für ein Verbrechen, die Entſtellung der Wahrheit für eine Lüge, und beydes für eine Schuld anzuerkennen; und erſt, wann er anhebt, die Unſchuld als ein Hinderniß ſeiner Luſt, die Wahrheit als eine Beſchränkung ſeiner Willkühr zu betrachten, kann es mit ihm dahin kommen, daß er die Verführung oder Verfolgung der einen nicht für Verbrechen, die Entſtellung oder Verleugnung der andern nicht für Lüge, ſondern beydes für einen Act der Klugheit, welche Hinderniſſe und Beſchränkungen wegräumt, hält, und daß er endlich, wie der Satan ſelbſt, beyde verkennt und haßt.

Die Luſt nemlich und das Gelüſten des Menſchen, entſprungen aus dem Zweifel an der Nothwendigkeit des Verbots, daß er ſeinen eignen Willen habe, war der Anfang des Verluſts ſeiner eignen Unſchuld und iſt das größeſte Hinderniß der Anerkenntniß fremder Unſchuld, und des Wiedererlangens der eigenen; und eben ſo iſt der Eigenwille, oder die wirklich gewordne Willkühr, entſtanden in und mit ſeinem Gelüſten, der Anfang ſeiner Selbſtbelügung und die größeſte Beſchränkung für die Wahrheit und für deren Anerkenntniß. Der lügenhafte Menſch lehret beydes um und beraubt ſich ſelber, nur darauf bedacht, ſeine Luſt zu büßen und ſeinen Willen zu haben, der ihm von Gott gegebenen Kraft und Gelegenheit, zur Unſchuld und Wahrheit wiederum zu gelangen.

Gottes erſchaffende und erhaltende iſt zugleich ſeine, die Werke des Teufels, mithin die Zerſtörung ſelbſt zerſtörende, und als dieſe die, den Willen Gottes ewig vollbringende Macht des Guten in der Welt und Menſchheit. Gott ſelbſt aber iſt, wie in der Wahrheit ſeiner Schöpfung und in der Heiligkeit der Erhaltung aller ſeiner Geſchöpfe der an und in ſich ſelbſt perſönliche, ſo auch in der ſeinen Willen ewig vollbringenden Macht, der in der Welt und für alle vernünftigen Geſchöpfe ewig perſönliche Gott. Allein die perſönliche Macht des Böſen, in deren Gewalt der Menſch iſt, obwohl ſie die erſchaffende und erhaltende Macht Gottes anerkennen muß, vermag doch eben ſo wenig, als ſie ſeine Wahrheit und Heiligkeit ahnden kann, die ſeinen Willen ewig vollbringende Macht, und ihn ſelbſt, als den in der Welt und Menſchheit, mithin auch als den in der Zeit und in der Geſchichte perſönlichen Gott zu wiſſen oder auch nur zu ahnden. Der Lügengeiſt erblickt in dieſer Macht nur eine die ſeinige zu zerſtören drohende, willkührliche, nimmermehr aber die den heiligen Willen Gottes vollbringende Gewalt. Der Menſch aber, ſelbſt noch in dem höchſten Grade ſeiner Lügenhaftigkeit (da er in ihr zwar ſeine Unſchuld, aber nicht ſeine Vernunft eingebüßt hat) jene Wahrheit und Heiligkeit und dieſe Macht ahndend, und wenigſtens deſſen ſich bewußt, daß er und alle andere Individuen ſeiner Gattung, ingleichen daß Pflanzen und Thiere, wovon er lebt und ſich erhält, entſtanden ſeyen, allein daneben ſeine Luſt und ihren Gegenſtand für das höchſte Gut, und ſeinen Willen für ſein Himmelreich haltend, — er, der Lügenhafte, perſonificirt, um nicht den perſönlichen Gott, und nicht deſſen Willen für das Geſetz anerkennen zu müſſen, Geſtirne, Pflanzen und Thiere, vergöttert ſie und die Creatur überhaupt, und macht, damit der Götter Wille, ohne daß er auf den Eigenwillen Verzicht zu thun bedürfe, das Geſetz für ihn werde, ſeine Luſt und Willkühr zu der ihrigen: es entſteht der Götzen- und Opferdienſt, wie wir ihn bis zur Erſcheinung Chriſti unter allen Völkern, mit der einzigen Ausnahme des israelitiſchen, verbreitet finden.

Dieſer Dienſt hat nicht unmittelbar den Lügen-Geiſt ſelbſt, ſondern den lügenhaften Menſchen zu ſeinem Urheber, und gehöret nicht ſowohl in ſeinem Urſprunge als in ſeinen Wirkungen zu den Werken des Teufels In ſeinem Urſprunge nemlich iſt er ein, aus dem Eigenwillen der Menſchen entſtandenes, Verleugnen ihres Bewußtſeyns von dem unerſchaffnen und der Selbſterhaltung nicht bedürftigen Gott, (eine ſelbſt verſchuldete Ignoranz) und ein willkührliches Verwechſeln der erſchaffenden und erhaltenden Natur-Kräfte mit dem unerſchaffnen Schöpfer und Erhalter dieſer Kräfte und der Welt überhaupt; (eine ſelbſtverſchuldete Täuſchung und Lüge) in ſeinen Wirkungen aber verſtärkt und pflanzt ſich fort die Sucht der Menſchen zu thun, was ihnen gelüſtet, und zu dem Ende ihren erdichteten Göttern zwar einen mächtigen (etwa nur unter einer blinden Nothwendigkeit, dem Fatum, ſtehenden) Willen, aber zugleich die zügelloſeſte Willkühr, und Laſter aller Art, z. B. Lug und Trug einem Hermes, Luſt und Wolluſt einem Zeus, anzudichten, ſo daß, wenn die Vernunft, als das Bewußtſeyn von Gott und ſeinem heiligen Willen, durch dieſen unvernünftigen Götzendienſt, — und wenn das Gewiſſen, als die Mahnung, Gottes Willen für das Geſetz anzuerkennen, und ihm den Eigenwillen zu unterwerfen, durch die den erlognen Göttern angelognen Laſter ganz vernichtet werden könnte, das Reich der Menſchheit lediglich ein Reich des Satans und ſeiner Genoſſen ſeyn und bleiben würde. Allein, wie ſeit der Erſcheinung Chriſti, der da kam, daß er die Wahrheit bezeuge, Joh. 18, V. 37, und die Werke des Teufels zerſtöre, 1. Joh. 3, V. 8, die Religion, ſein Werk, unendlich vollkommner iſt, als alle, die ſich zu ihr bekennen, ſo waren vor ſeiner Erſcheinung die Völker im Ganzen ſtets beſſer als ihr Götzendienſt und ihre ſogenannten Religionen, woraus es eben mit gekommen, daß ihrer, durch das Princip der Lüge und ſeine Macht beförderten Abgötterey von der, an Vernunft und Gewiſſen ſich wendenden chriſtlichen Lehre ein Ziel geſetzt, und daß ihr Laſter- und Lügen-Dienſt durch das Chriſtenthum immermehr verdrängt werden konnte.

Daß in der Schöpfung der heilige Wille des Unerſchaffnen vollbracht werde, folglich auch, daß in der Menſchheit eine perſönliche Macht des Guten ſey, die gegen das Böſe alles, — und über die das Böſe nichts vermag, kurz daß Einer unſers Geſchlechts der Schlange dem Kopf zertreten werde und zertreten habe, (1. B. Moſ. 3, V. 15, Ebr. 2, V. 14) iſt eine Wahrheit, von der jeder, ſo groß ſeine Lügenhaftigkeit, und ſo groß die Macht ſeines Eigenwillens ſey, ſich ſelbſt, ſo lange er nur noch Menſch, d. h. ſo lange Vernunft und Gewiſſen ihm noch nicht verſchwunden iſt, zu überzeugen vermag; denn dem Vernünftigen iſt Gottes Wille, — und dem Gewiſſenhaften die Nothwendigkeit offenbar, nicht ſeinen, ſondern den Willen Gottes zu haben und zu thun. „Ja, ſagt er, daß der göttliche als ein heiliger Wille gedacht werden müſſe, und daß der Menſch, in ſeinem Thun durch die Idee der Heiligkeit ſich beſtimmend, einen guten Willen habe, iſt eine Wahrheit; aber, frägt er zweifelnd, worin hätte dann die Wahrheit, falls ſie eine iſt, daß die Macht des Guten in der Welt perſönlich, und wirklich und unwiderſtehlich ſey, ihren Grund?“ Man könnte antworten: in eben dem, welcher der Grund dieſer Macht in der Welt, und ihrer Perſönlichkeit iſt, in Gott, der von Ewigkeit den Sohn gezeugt, und ihn in die Welt geſandt, und durch den der Menſch das Vermögen, ihn und ſeinen Willen zu erkennen, oder Vernunft hat und Menſch iſt. Allein da dieſe Antwort auf eine Unterſuchung über die Geneſis des abſolut Guten in der Schöpfung führen würde, und wir, in Gemäßheit unſrer Aufgabe, hier nicht einmal die Geneſis des abſolut Böſen, ſondern nur deſſen Verhältniß zum Guten zu betrachten haben, ſo ſchränken wir, beſonders auch in Bezug auf den gegenwärtigen Zweck: das Verhältniß der Lüge zur Wahrheit und den Entſtehungsgrund der Lüge zu erforſchen, unſre Antwort auf die andre Frage ein: woraus doch wohl jener, die erſt genannte Frage veranlaſſende Zweifel an der unbeſiegbaren Macht des Guten in der Welt und an ſeiner Perſönlichkeit entſpringe?

Die perſönliche Macht des Guten in der Schöpfung, d. h. eben diejenige, welche in derſelben den heiligen Willen Gottes ewig vollbringt, iſt zugleich die, den Menſchen von dem Böſen, von deſſen Grund und Folgen befreiende oder erlöſende Macht. Sie iſt nicht eine weltliche oder natürliche, noch menſchliche, ſondern die unmittelbar göttliche Macht, — und in ihrer Perſönlichkeit, oder als das perſönlich Gute, Gott ſelbſt in der Natur, in der Welt und Menſchheit. Sich davon zu überzeugen, daß dieſe Macht wirklich, ferner daß er, ſie anerkennend, durch ſie von dem Böſen frey, und kraft dieſer Anerkenntniß, ſich frey und unabhängig von deſſen Macht zu behaupten im Stande ſey, dazu fehlt dem Menſchen weder das Vermögen, noch läßt ſie ſelber ihn der Mittel und Veranlaſſungen ermangeln, zu ſolcher Ueberzeugung und Anerkenntniß zu gelangen. Denn, betreffend das Erſte, ſo iſt ihm, in welchem Grade auch immer durch die Macht des Eigenwillens ſeine Vernunft beſchränkt, wie unvernünftig er ſey, doch nicht die Fähigkeit geraubt, den Willen Gottes zu wiſſen, und angehend das Zweyte, ſo mangelt ihm, wie ſtark ſein Gelüſten und wie groß die Macht des Eigenwillens, kurz wie wenig gewiſſenhaft er ſelbſt ſey, doch nicht das, mit dem Gelüſten und dem Gebrauch der Willkühr entſtandne Gewiſſen, als die Mahnung an Gottes Willen und an die Nothwendigkeit, nicht ſeinen, ſondern dieſen Willen zu haben und zu vollbringen. Was nemlich vor Verwirklichung der Willkühr und vor dem Verluſte der Unſchuld ein, mit dem Wiſſen von Gottes Willen unmittelbar verknüpftes, Bewuſtſeyn des Verbots, ſeinen eignen Willen zu haben und zu thun, war, iſt nach dieſer Verwirklichung und dieſem Verluſte ein Bewuſtſeyn des Gebots, — dem Eigenwillen wieder zu entſagen, mithin eben das Gewiſſen ſelbſt geworden, oder: die Liebe des Vaters, die den Menſchen vor der Gefahr warnte, iſt auch die Liebe des Sohns, die ihn, damit er in der Gefahr, in die er ſich gleichwohl begeben hat, nicht umkomme, aus ihr zurückruft. Durch die Wirklichwerdung des Eigenwillens, und mit ihr durch den Hang zum Böſen und durch deſſen Macht, iſt zwar die Vernunft beſchränkt, aber nicht verdrängt, — alſo das Bewußtwerden der Nothwendigkeit Gottes Willen zu haben, dem Eigenwillen aber zu entſagen, kurz die Entſtehung des Gewiſſens nicht unmöglich geworden. Daß nun der Menſch, der, ſeiner Unſchuld, aber nicht ſeiner Vernunft verluſtig, ein Gewiſſen zu haben vermag, ein ſolches wirklich hat, davon iſt eben die, in der Welt und Menſchheit perſönliche Macht des Guten, oder Gott, der Welt- und Menſchen-Retter, (ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου)

Grund und Urſache, und es iſt eben die Anerſchaffung des Gewiſſens eine Wirkung dieſer Macht zur Vertilgung des Böſen aus der menſchlichen Natur. Unter den, von Gott durch ſeine perſönliche Macht in der Schöpfung den Menſchen verliehnen, Mitteln zur Ueberzeugung von der Wirklichkeit dieſer Macht, und zum Anerkenntniß ihrer Befreiung vom Böſen durch ſie, iſt das erſte ihr Gewiſſen, und an dieſem haben ſie zugleich eine, obwohl nur negative, doch abſolut nothwendige Bedingung ihrer Erhaltung; denn, wie nicht der Menſch ſich ſelbſt, ſondern wie Gott den Menſchen erſchaffen hat, ſo auch erhält nicht er ſich, ſondern Gott erhält ihn. Aber durch die an ihn gebrachte Lüge iſt er, der Gottes Geſchöpf war, zum Theil ein Geſchöpf des Lügengeiſtes, — und durch die, mit ihr in ihm entſtandne Luſt und Eigenmacht zum Theil das Geſchöpf ſeiner ſelbſt geworden, dabey jedoch des Bewußtſeyns von der Wahrheit und Heiligkeit Gottes, — mithin der Umſchaffung, (Joh. 3, V. 3—6) folglich auch der Erhaltung (Luc. 9, V. 55,56) durch Gottes Geiſt und Macht fähig geblieben: darum eben, weil er umgeſchaffen (γεννηθῆναι ἄνωθεν) und gerettet, (σῶσαι) alſo erhalten werden konnte, iſt ihm das, dem Lügengeiſte verſagte, Gewiſſen anerſchaffen.

Kraft des Gewiſſens vermag der Menſch ſich deſſen, daß er urſprünglich ein Geſchöpf Gottes ſey, zu erinnern, und inſofern könnte wohl daſſelbe (ἡ συνείδησις) als ein Gedächtniß (ἀνάμνησις) bezeichnet werden, das der Satan und wer ihm gleich geworden, unwiederbringlich verloren hat, denn obgleich der erſchaffenden und erhaltenden Macht Gottes ſich bewußt, iſt doch der Satan, der zu aller Zeit den Schöpfer haßt, nicht im Stande, ſeiner ſelbſt, als eines von Gott erſchaffnen Engels, und der ewigen Liebe des Schöpfers ſich zu erinnern. Des Gewiſſens Macht aber reicht allerdings noch weiter, als bis zu jener Erinnerung, denn kraft deſſelben vermag der Menſch auch des göttlichen Urſprungs der Vernunft und der Natur, oder Gottes, nicht nur als ſeines, ſondern auch als des Schöpfers aller Vernunftloſen und vernünftigen Weſen (da nur das Böſe, folglich Unvernünftige und Unnatürliche ihn nicht zum Urheber haben kann) inne zu werden; uns indeſſen nöthigt die oben gethane Frage, hier hauptſächlich den Satz, daß der Menſch mittelſt des Gewiſſens ſeines Schöpfers ſich erinnern könne, zu berückſichtigen. Mittelſt des Gewiſſens, als der Mahnung, nicht was ihn gelüſtet, und ihm beliebt, ſondern, was Gott will, folglich was ihm obliegt, zu vollbringen, weiß oder kann er wiſſen, daß das Geſchlecht, zu dem er gehört, durch Gott zur Wirklichkeit und zur vernünftigen und freien Thätigkeit in derſelben gelangt ſey, und mittelſt eben deſſelben vermag er inne zu werden, daß die erſten dieſes Geſchlechts (durch Gott wirklich, ingleichen durch ihn vernünftig und frey) dazu, ihn als ihren Schöpfer, und in ihm und ſich die Wahrheit anzuerkennen, des Gewiſſens durchaus nicht bedurften. In dem erſten Menſchen, ob er gleich, wie der Teufel, Joh 8, V. 44, in der Wahrheit nicht beſtanden iſt, war doch die Wahrheit, daß Gott, ſein und aller Weſen Grund, allmächtig und allwiſſend, ingleichen daß Er, ſeiner und aller Wirklichkeit Urſprung, erſchaffend und weiſe, und daß Er, ſeiner Freiheit und Vernunft Urheber, anerſchaffend und wahrhaftig ſey. An dieſer Wahrheit hatte der Menſch das Mittel ſeiner Selbſterhaltung; denn ihr war unmittelbar die andre verknüpft, daß Gott, ſein und aller Weſen Erhalter, allgegenwärtig und ſelig, ingleichen daß Er, deſſen heiliger Wille von allen Weſen gethan werde, der allregierende und gerechte, und daß Er, der Urheber der Beſeligung aller Geſchöpfe, der allfürſehende und der allgütige ſey. Allein durch die erſte an ihn gebrachte Lüge, die ſeine Luſt und Willkühr (libidinem et arbitrium) zur Folge hatte, ward er jener und dieſer unmittelbaren Wahrheit verluſtig, und mit dieſem Verluſt entſtand zugleich für ihn die Gefahr ſeines gänzlichen Verderbens und ſeines Unterganges. Jedoch da nicht er der Lügner und Verführer, ſondern der Belogne und Verführte war, ſo blieb für ihn in dieſer Gefahr die Möglichkeit, ſich auf ſeinen Schöpfer und Erhalter, und auf deſſen Weisheit und Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Güte zu beſinnen, und erzeugte ſich an der Stelle der Wahrheit, die nicht mehr in ihm war, durch Gottes anerſchaffende und fürſehende Macht, das Gewiſſen, als das Mittel, zu dieſer Wahrheit ſelbſt wiederum zu gelangen, und, in ihr beſtehend, erhalten, gerettet und beſeligt zu werden.

Die Erhaltung des Menſchen nemlich beſteht nicht etwa in einer Bewahrung vor der Vernichtung, ſondern vor der Verdammniß: nicht, wer Leib und Leben, ſondern wer, wie der Satan, den Gott nicht erhält, Vernunft und Freiheit einbüßt, iſt verloren oder verdammt; und eben gegen den Verluſt beyder, die der belogene Menſch, je lügenhafter und eigenwilliger er wird, gänzlich einzubüßen, immer größere Gefahr läuft, iſt ihm durch die gütige Vorſehung das Gewiſſen, als eine Schutzwehr wider die Verdammniß, folglich als ein Erhaltungsmittel anerſchaffen worden. Zur Erhaltung ſeines Lebens muß er, der einmal gewagt hat, ſeinen eignen Willen zu haben, im Schweiß ſeines Angeſichts den Acker bauen, der ihm Dorn und Diſteln trägt, 1. Moſ. 3, V. 16—19, und nur der Erhaltung ſeiner ſelbſt (ſeiner Seligkeit) iſt er gewiß durch das Beſtreben, den Willen ſeines Schöpfers zu wiſſen und zu thun. „Das iſt, ſagt ihm der, welcher der Schlange den Kopf zertritt, das iſt der Wille deſſen, der mich geſandt hat, daß wer den Sohn ſiehet und glaubet an ihn, habe das ewige Leben.“ Joh. 6, V. 40; und 1. Joh. 2, V. 17, „Wer den Willen Gottes thut, der bleibet in Ewigkeit.“ In der Menſchheit aber, der durch den Vater der Lüge die Lüge einerzeugt iſt, pflanzt dieſe ſich fort von Geſchlecht zu Geſchlecht, von Glied zu Glied; und Vernunft und Freiheit, mithin die Menſchheit ſelbſt, müßten durch die ſtets zunehmende Macht der Lüge, und durch die Liſt und den Haß ihres Urhebers endlich doch zu Grunde gehen, hätte nicht der, den Menſchen das Bewußtſeyn ſeines Gebots anerſchaffende, Geiſt der Wahrheit ihnen zugleich Veranlaſſungen in der Natur und in der Geſchichte zur Erhaltung und Belebung dieſes Bewußtſeyns gegeben. Die Stimme des Herrn, „der im Garten ging, und vor deſſen Angeſicht Adam mit ſeinem Weibe ſich verbarg,“ (1 Moſ. 3, V. 8) iſt auch jetzt und immerdar, ſowohl in den erfreulichen, als in den furchtbaren Bewegungen der Natur, im Frühlings-Odem, wie im Gewitter-Sturm, vernehmlich; und die That, die den erſten Bruder-Mörder ängſtigte und ihm das Bekenntniß abzwang: (1 Moſ. 4, V. 14) unſtät und flüchtig muß ich ſeyn auf Erden; ſo wird mir's gehen, daß mich tod ſchlage, wer mich findet,“ kann noch jetzt, ſey es durch Tradition, oder in jedem Menſchen-Mörder (denn ſind nicht alle Menſchen Brüder?) ſich ſelbſt wiederholend, zur Kunde eines jeden kommen, und, entweder Vergebung oder ihre Strafe findend, einen jeden bewegen, daß er in ſich gehe, und ſich ſchäme wegen der Keime des Neides, der Ehrſucht, Habſucht, des Menſchenhaſſes u. dgl., die er im eignen Buſen trägt, und deren Frucht ſolch' eine oder doch irgend eine Greuelthat iſt. Und ſo auch können die Willkühr, mit welcher „Samuels Söhne, (1 B. Sam. 8, V. 3) nicht wandelnd in ſeinem Wege, ſich zum Geiz neigten, und Geſchenke nahmen und das Recht beugten,“ ferner der Eigenwille, womit die Iſraeliten den Herrn verwarfen und einen König verlangten, wie alle Heiden haben," (V. 5—8) und endlich die Eigenmacht, womit dieſer König ſein Recht ausübt, (V. 11—18) und worin er vergißt, daß Gehorſam beſſer ſey, als Opfer, (Kap. 15, V. 22) durch den Ausgang, den ſolche Willkühr und Eigenmacht genommen hat, und immer nehmen wird, für jeden, er ſey Regent oder Unterthan, Veranlaſſung werden, daß er ſich hüte vor dem Frevel und der Schuld, den Willen Gottes, welcher das Geſetz iſt, zu verleugnen, und den Eigenwillen zum Geſetz zu machen, oder als Geſetz für ſich und andere zu behaupten.

Wie iſt es nun möglich, daß, obgleich das Gewiſſen der Menſchen und jedes Veranlaſſungs-Mittel zu ſeiner Erweckung und Belebung keine andre Urſache, als die perſönliche Macht des Guten in der Schöpfung haben kann, dennoch ein Zweifel an der Wirklichkeit dieſer Macht entſtehe, und ſich nicht etwa im Gewiſſenloſen und Unvernünftigen (denn dieſer, d. h. ein ſolcher, der nie auf das Gewiſſen achtet, zweifelt nicht erſt, ſondern leugnet geradezu) wohl aber in dem Gewiſſenhaften und Vernünftigen ſelbſt rege?

Der Möglichkeit, daß er irre, wird ſich der ſündhafte Menſch nothwendigerweiſe bewußt; ſo lange er ſie nicht fühlt noch weiß, zweifelt er nicht, ſobald er ſie fühlt, entſteht der Zweifel. Deſſen aber, daß er irren könne, wird er inne durch die leicht und bald gemachte Erfahrung, daß er wirklich irre, oder geirret habe. Die Wirklichwerdung aber des Irrthums und die Möglichkeit dieſer Erfahrung haben ihren Grund in eben demjenigen, worin die Verwirklichung der Willkühr, oder die Entſtehung des Eigenwillens auch ihren Grund hat. Nun der Unerſchaffne, deſſen Wille über die Möglichkeit der Willkühr erhaben, — und nur das Willenloſe Geſchöpf, deſſen Willenloſigkeit die Unmöglichkeit der Willkühr ſelbſt iſt, kann nicht irren. Der Menſch kann irren, (errare, humanum est) denn er irret wirklich; das aber, daß er wirklich irret, hat er dadurch mit verſchuldet, daß er es wagte, ſtatt den Willen des Unerſchaffnen zu thun, ſeinen eignen Willen zu haben. Die Urſache alſo aller Irrthümer, mithin auch der Möglichkeit aller Zweifel iſt die an ihn gebrachte, und von ihm ſelbſt zu der ſeinigen gemachte Lüge. Wäre der Satan nicht, der nur leugnet oder lügt, nicht aber zweifelt, ſo könnte der Zweifel nicht entſtehen, noch entſtanden ſeyn. Der, mit der Wirklichwerdung des Eigenwillens entſtandne, Zweifel aber hat mit dem wirklichgewordenen Eigenwillen Kraft gewonnen, und wird in demſelben Verhältniß immer mächtiger, worin dieſer zunimmt, und die Menſchen ſich nicht ſcheuen, ihre Willkühr als das Princip der Geſetze zu betrachten, dieſe aus ihr mit ihrer Klugheit zu entwerfen, und, wie für die Sicherung ihres Lebens und Eigenthums, ſo auch für die Erhaltung ihrer Macht in Anwendung zu bringen. Daher, ſo oft unter ihnen der Egoismus, beſonders in einer, blos auf ihr zeitliches Daſeyn berechneten, übrigens mit großer Jurisprudenz durchgeführten Geſetzgebung, überhand nahm, neben ihm zugleich der

Skepticismus in gleichem Grade ſeine Stelle hatte. Selbſtſucht und Zweifelſucht ſind die Zwillings-Monſtra, die der Menſch mit Satans-Tochter, der Lüge, gezeugt hat. Iſt außer dem, was, in die Sinne fallend, gemeſſen, gezählt, gewogen, erlebt, oder, obgleich nicht in die Sinne fallend, doch gedacht und mit dem Denkgeſetz verglichen werden kann, noch irgend etwas wahr, — und was iſt Wahrheit? ſo könnte er, wenn ſich ihm die Lüge nicht inſinuirt hätte, weder im Ernſt, noch in Spott fragen; denn frey geblieben von der Lüge, würde er in der Wahrheit beſtanden, und ſie allein in ihm ſeyn; die Wahrheit aber, wo ſie iſt, ſchließet allen Zweifel an ihr aus: Chriſtus, über welchen der Lügen-Geiſt nichts vermochte, hat nie geirrt und nie gezweifelt.

Nach dem Verluſt ſeiner Unſchuld alſo hat der Menſch überall, wo ſeine Irrthümer und Zweifel nicht das Zeitlichwahre, dergleichen jede phyſikaliſche, mathematiſche und logiſche Lehre, und jede hiſtoriſche Notiz ohnehin iſt, ſondern das Ewigwahre, nemlich Gott und ſein Verhältniß zu Ihm betreffen, einzig und allein das Gewiſſen, mittelſt deſſen er ſeine Irrthümer zu berichtigen, ſeine Zweifel zu löſen vermag. Diejenigen nun, welche die Wirklichkeit der perſönlichen, den Willen Gottes ewig vollbringenden Macht in der Schöpfung bezweifeln, ſtehen in dem Wahne und Irrthum: dieſe Macht ſey keine andre, als die des Menſchen ſelbſt, der im Gefühl der Nothwendigkeit, gut zu ſeyn, oder zur Idee der Heiligkeit gelangt, einen guten Willen zu haben ſtrebe, und ſich der Gewiſſenhaftigkeit befleißige. Dieſer Irrthum aber erzeugt ſich aus einer Selbſtgenügſamkeit und Trägheit, wodurch die, ſo damit behaftet ſind, veranlaßt werden, in ihren Nachforſchungen über das Böſe und deſſen Verhältniß zum Guten, bey den nächſten Wahrheiten, die ſie entdeckt haben, ſtehen zu bleiben, und die Möglichkeit ſolcher Entdeckungen Gedankenlos außer Acht zu laſſen. „Der Menſch hat ein Gewiſſen, ſagen dieſe Gewiſſenhaften und Vernünftigen, er wolle nur und thue nur, was daſſelbe von ihm fordert, und wenn er in ſeinen Nachforſchungen über ſich, über Gott und die Welt auf Abwege, in Irrthümer und Zweifel zu gerathen Gefahr lauft, ſo orientire er ſich nur jederzeit an ſeinem Gewiſſen; — und es wird, damit in der Welt das Gute zur Wirklichkeit und zur Herrſchaft über das Böſe gelange, keiner andern Macht, als der des menſchlichen Willens und keiner andern Zuverſicht, als der, die das Gewiſſen giebt, bedürfen.“ Geſetze, fahren ſie fort, Freiheit, Gewiſſen, Leben und Lebenskraft ſind gut, und mittelſt ihrer kann der Menſch in ſich und außer ſich das Gute vollbringen; auch darf man ihre Beſchaffenheit erforſchen, und Definitionen ihrer Begriffe verſuchen, aber nach ihrem Urſprunge muß man nicht fragen. Denn keiner vermag, das Leben in ſeiner Entſtehung, geſchweige Freiheit und Gewiſſen in ihrem Grunde zu ſchauen und zu begreifen. Der Menſch exiſtirt, um zu handeln, und, was recht, was nützlich und gut iſt, zu vollbringen, nicht aber, um über den unerforſchlichen Principien des Handelns, des

Rechts und der Tugend zu grübeln. Er darf in die Vergangenheit, in ſeine eigne und in die Geſchichte ſeines Geſchlechts zurück ſchauen, aber nur ſofern jeder ſolche Blick ihn weiter vorwärts bringt; vorwärts ſoll er ſtreben, und aus ſich heraus, nicht aber über ſich hinaus. Will und thut er, was von ihm, kraft ſeines Gewiſſens und mit Hülfe ſeines Verſtandes, für recht und gut erkannt wird, ſo kann er es allerdings weder wollen noch thun, ohne ſich von der Gewalt ſolcher Leidenſchaften, die zum Unrechtthun und zur Niederträchtigkeit verleiten, frey zu machen oder frey zu erhalten; aber kein Andrer, und wär' er ein Gott, kann ihn davon befreien, noch, wenn er Unrecht thut, oder niederträchtig und ehrlos iſt, die Schuld von ihm, und auf ſich nehmen, und ihm die Folgen ſeiner Schuld erſparen: er ſelbſt muß den Hang zum Böſen, woraus dieſer auch immer entſtanden ſey, in ſich vernich[illegible]nd er kann es, denn iſt nicht, neben ſolchem Hange, di[illegible]it ſeines Willens und ſeine geſammte Natur eine Anl[illegible]e und Kraft zum Guten, und hat er nicht Vernunft und Gewiſſen? Wie könnte auch, da es hier einen Feind in uns ſelbſt gilt, ein Andrer an unſer ſtatt, oder unſer Einer mit Hilfe dieſes Andern ſiegen — er aber gar, ohne nur zu kämpfen? Und wozu bedürfte es auch eines ſolchen Siegs und einer ſolchen Hilfe? Sind wir uns, ſobald wir nur wollen, und jede gegebene Veranlaſſung, wodurch ſie auch immer gegeben werde, merken und nehmen, wenigſtens in dem Punkte der Tugend nicht ſelber genug? Eine Macht des Guten in der Welt, die doch nicht die Kraft jedes gewiſſenhaften Menſchen, ſondern mehr als dieſe, und der Grund von dieſer, ja die Urſache des Gewiſſens ſelbſt und der Freiheit, wenigſtens der Befreiung vom Böſen ſey; — wo in aller Welt iſt ſie? Gott perſönlich in der Natur und Geſchichte; wo, wie, wann, oder in welchem ihrer Theile thun Natur und Geſchichte ſeine Perſönlichkeit kund? Gott perſönlich in der Menſchheit, Gott, als Menſch; — wer iſt er? Doch nicht Jeſus Chriſtus? Dieſer hat in ſeinem Leben redlich das Seine gethan; thue nur jeder, allenfalls nach ſeiner Lehre und ſeinem Beyſpiel, wenn er deſſen bedarf, eben ſo vernünftig und gewiſſenhaft, was ihm zu thun obliegt, ſo wird es um das Böſe in ihm und in der Welt geſchehen ſeyn. — Eine perſönliche Macht in der Welt, die den heiligen Willen Gottes ewig vollbringt; — wo iſt er vollbracht? Wo finden ſich Spuren in der Geſchichte, daß das Böſe, widerſtrebend dem Guten, nicht etwa nur durch Widerſtand zu beſiegen, und auch wohl zum Theil dadurch beſiegt war, ſondern gar ohne Widerſtand und Kampf, und gänzlich beſiegt ſey? Und wozu die Tugend der Menſchen, und die Aufforderung zu derſelben, wenn das Böſe ewig beſiegt iſt, und der Wille Gottes durch eine andre, als die menſchliche Kraft ewig vollbracht wird?“

So betrachtet der Selbſtgenügſame und Geiſtesträge, übrigens Gewiſſenhafte und Vernünftige, ſich ſelbſt lediglich im Verhältniß zu ſeiner Vernunft und ſeinem Gewiſſen, und alles, was durch die Menſchen gewollt und gethan werden kann und wird, lediglich im Verhältniß zu ihnen ſelbſt und höchſtens noch zur Natur, worin ſie leben, wollen und wirken; als wäre das Verhältniß, worin der Menſch mit ſeiner Vernunft und Freiheit, mit ſeinem Gewiſſen und Leben zu Gott ſteht, ein nur denkbares und gedachtes, nicht aber ein wenigſtens eben ſo wirkliches, wie jenes, worin er ſich zu ihm ſelbſt, zu ſeines Gleichen und zur Natur außer ihm findet. Dabey wird allerdings der Betrachtende alle Kraft des Sinnes und Verſtandes, Scharfſinn, Witz und Gedächtniß aufbieten, und nichts weniger, als trägen Geiſtes ſeyn, um dieſſeits der Natur und Freiheit, der Vernunft und des Gewiſſens, ſoweit möglich, alle Verhältniſſe des Menſchen zu durchforſchen, und ſich ſelbſt, wiſſend, wollend und wirkend in ſolchem Dieſſeits zu behaupten; nur mit der Frage nach dem Jenſeits, d. h. nach dem Grunde und der Urſache der Natur, Freiheit und Vernunft, will er verſchont bleiben, und wird ſie gethan, ſo weiſt er ſie mit der Bemerkung ab: das Jenſeits ſey ein unentdecktes und unentdeckbares Land, in Anſehung deſſen die Meinungsluſt der Menſchen freies Spiel habe, und allenfalls ein Glaube ſtatt finde für den, der ſeiner bedürfe, oder zu bedürfen wähne.

So treibt dann der Lügengeiſt ſogar mit der Gewiſſenhaftigkeit und Vernunft des Menſchen ſeinen Hohn und Spott! Denn daß dieſer, oder der Rationaliſt, wie er ſich etwa zu nennen beliebt, in den angeführten und ähnlichen Bemerkungen und Zweifeln gewiſſenhaft verfahre, mag wohl ſeyn; ob er aber auch in der Scheu und dem Widerwillen vor einer Lehre, der das Dieſſeits gewiß iſt einzig und allein durch die Gewißheit, welche das Jenſeits hat, und vor einer Unterſuchung, die auf den Grund ſeiner Zweifel und Bemerkungen geht, durch Vernunft und Gewiſſen, und nicht vielmehr durch Eigenſinn und Eigenwillen geleitet werde, ſteht wenigſtens zu bezweifeln. Hat er wirklich bewieſen, oder kann er beweiſen, daß der Menſch, ohne vor allem ſeine Zuflucht zu Gott zu nehmen, und ohne die entſchiedne Ueberzeugung und Zuverſicht, daß Gott ihm und der geſammten Welt unmittelbar gegenwärtig ſey, ihn durchſchaue, und mit Kraft zum Guten, wie mit Vernunft und Gewiſſen, ausrüſte, folglich daß der Menſch ohne wenigſtens mit ſeinem Glauben über ſich ſelbſt, über *ſeine* Vernunft und ſein Gewiſſen, hinauszugehn, oder, wie man ſagen mag, ohne ein *Supranaturaliſt* und *Superrationaliſt* zu ſeyn, irgend etwas wahrhaft Tüchtiges in der Welt zu wollen und zu vollbringen, und, wenn auch nur in und mit ſeiner Tugend, ſich ſelber genug zu ſeyn vermöge? Er meint vielleicht: Vernunft und Gewiſſen könne auf den Glauben an eine göttliche Fürſehung, und an die Wirklichwerdung einer moraliſchen Weltordnung führen, und die Menſchen zu dieſem Glauben nöthigen. Allein woher nehmen ſie in dieſem Glauben ihre Zuverſicht, und für ihr Wollen und Wirken in demſelben den freyen Muth und die Kraft, wenn die perſönliche und göttliche Macht in der Schöpfung nicht die Urſache ihrer Vernunft und des

Gewiſſens iſt, und wenn ſie nicht überzeugt ſind, ſondern zweifeln, daß ſie es ſey? Iſt aber wohl der Zweifel daran, und jene mattherzige Meinung, ſo thätig übrigens der Zweifelsluſtige Geiſt ſeyn mag, auch ein Zeichen ſeiner Thätigkeit und nicht vielmehr ein Beweis ſeiner Trägheit und Schwäche? Und wie mag doch, welches die Meinung iſt, Vernunft und Gewiſſen auf den Glauben an eine göttliche Fürſehung und Weltregierung führen, wenn dieſer Glaube nicht zuvor ſchon (dem Glaubigen unbewußt) aus der Ueberzeugung entſprungen iſt, daß Vernunft, Freiheit und Gewiſſen in der perſönlich göttlichen Macht begründet ſind, und daß der Menſch zu Gott kommen kann, weil er nicht ſein, noch der Natur-, ſondern Gottes-Geſchöpf iſt?

An dem Vermögen zu zweifeln hat der Menſch eine Vollkommenheit, die dem Teufel mangelt, aber zugleich einen Mangel, von welchem der Engel frey iſt; und ſeiner Virtuoſität im Zweifeln kann er ſich höchſtens nur gegen den Satan, der darüber ergrimmt, daß die nächſten Abkömmlinge ſeiner Lüge nicht ſelbſt Lügen, ſondern bloße Zweifel ſind, keineswegs aber gegen den Engel rühmen, der ſolcher Virtuoſität unſers Geſchlechts ſich nur freuet, ſofern daſſelbe daran ein Mittel hat, den Verführungskünſten des Lügen-Geiſtes zu widerſtehen, aber an ihr ſelbſt und an der verderblichen Luſt und Sucht der Virtuoſen, die, einer nichtigen Selbſtſtändigkeit zu Liebe, und um nicht der Wahrheit ſich unterwerfen zu müſſen, immerfort nur Zweifel aus Zweifeln erzeugen, kein Wohlgefallen zu haben vermag.

Der Zweifel iſt ein Gut, jedoch nur, weil der Irrthum ein Uebel, und der Zweifel ein Mittel iſt, den Irrthum entweder zu vermeiden, oder wieder los zu werden. An und für ſich hat folglich der Zweifel keinen Werth, außer einen eingebildeten, entweder für den eigen- und blödſinnigen Thoren, der dummdreiſt die Stimme der Wahrheit mit dem Menſchen verwechſelt, durch den ſie ſpricht, und dummſtolz beſorgt, wenn er ſich nicht in ſeinem Zweifel behaupte, die Autorität eines Menſchen in Sachen des Forſchens und Wiſſens über ſich anerkennen zu müſſen; oder für den eigen- aber ſcharf- und feinſinnigen Klugen, der, in allen Künſten des Beobachtens und der Beurtheilung und Darſtellung des Beobachteten geübt, ſich über aller Wahrheit, etwa mit Ausnahme der logiſchen, der mathematiſchen und der Wahrheiten des Gewiſſens zu behaupten ſucht, und zu dem Ende den Zweifel unterhält und ſtets bereit hält, damit er nie in einen Zuſtand gerathe, worin er nicht aufs Vollkommenſte Herr ſeiner ſelbſt, ſondern der Diener eines Andern (δοῦλος τοῦ Κυρίου Ιησοῦ Χριστοῦ) wäre, und anerkennen müßte: die Unentſchiedenheit in Anſehung des abſolut- und Ewigwahren ſey doch nur Feigheit, und der Spott über die entſchieden Glaubigen ſey, ſelbſt in der Geiſtreichſten Ironie doch nur eine Erbärmlichkeit. Auch mag, wie dem Thoren und Klugen, ſo dem Argliſtigen und Abgeſeimten der Zweifel ein Gut ſcheinen, das er hegt und pflegt nicht gegen den Irrthum und die Sünde, ſondern für beyde, und gegen die Stimme der Wahrheit und des Gewiſſens. Denn wie könnte doch von dem Menſchen eine große oder kleine Ungerechtigkeit beſchloſſen und unternommen werden, wenn er, ſein eigner Feind, den Gedanken an Gottes Allgegenwart und Heiligkeit nicht von ſich entfernt hielte, und dem Zweifel an Gottes ſtrafender Gerechtigkeit in ſeiner Seele keinen Raum gäbe?

Der Zweifel bewahret vor, oder befreiet von dem Irrthum, einem Uebel; aber iſt denn nun das, daß der Zweifel den Platz des Irrthums hat, oder einnimmt, ein Gut? Was alſo bewahret vor, oder befreiet von dem Zweifel? Etwa blos die durch ihn angeregte Nachforſchung, und eine dieſe Nachforſchung, wie den Bergmann das Grubenlicht, ſtets begleitende Kritik? Aber beyde, die Nachforſchung und die Kritik, ſind ja ſelber bedingt nicht nur durch die Hoffnung, das Wahre zu entdecken, ſondern auch durch den Zweifel, ſo verborgen er ſey, und ſo geheim er ſich halte; und ſogar dieſer Zweifel iſt nicht aus ſeiner Verborgenheit zu ziehen noch zu prüfen, ohne daß wiederum gezweifelt werde, mithin nicht ohne den Zweifel am Zweifel; und ſo hat folglich die Kritik der Skepſis, z. B. die Kantiſche der Humiſchen, zu ihrer, wenn auch nur negativen, Bedingung, die Skepſis ſelber, und giebt den lächerlichen Anblick einer Matrone, die, nicht ohne Furcht vor Geſpenſtern, den Glauben an Geſpenſter zu verſcheuchen ſucht. Vor dem Zweifel bewahret, oder von ihm befreiet allerdings das Gewiſſe, und deſſen Princip, das Gewiſſen; aber warum und wodurch? „Frage, kann man ſagen, das Gewiſſen; es wird dir antworten: darum, weil daran, ob etwas, das Pflicht für dich iſt, wirklich deine Pflicht ſey, zu zweifeln, ſchon pflichtwidrig ſeyn würde, und dadurch, daß das Erkenntniß der Pflicht ſelbſt nicht ein, durch den Zweifel bedingtes (nicht ein kritiſches) Forſchen zu ſeiner Bedingung hat, ſondern eine γνῶσις vor aller σκέψις, ein von allen Hypotheſen und Problemen unabhängiges, ein kategoriſches und apodiktiſches Wiſſen, und die Bedingung alles vernünftigen Zweifelns iſt." Ganz wohl! Warum aber und wodurch hat doch die Pflicht und das Erkenntniß derſelben ſolch' große Autorität und Dignität? Sie, als Verbot, ſetzet eine wirkliche, wenigſtens eine mögliche Verletzung ihrer ſelbſt, als des Gebots, voraus, denn wo, wie in einem Chriſtus, keine Möglichkeit des Gelüſtens iſt, kann es nicht heißen: laß dich nicht gelüſten; ſie, als Gebot, aber ſetzt eben ſo umgekehrt die geſchehne Verletzung ihrer ſelbſt, als des Verbots, voraus, denn zu gebieten, daß gewollt und gethan werde, was Einer von ſelbſt will und thut, iſt unnöthig und abſurd, nur was er nicht — oder deſſen Gegentheil er will, mithin nur das, deſſen Nicht-Wollen, oder von welchem das Gegentheil zu wollen, ihm verboten iſt, kann ihm geboten ſeyn: wer nie, was gerecht iſt, unterlaſſen, und nie, was unrecht iſt, thun will oder mag, den geht das Gebot nicht an: ſey gerecht. Die Pflicht folglich, als Verbot im Verhältniß zu ſich ſelber, dem Gebot, und als Gebot im Verhältniß zu ſich ſelber, dem Verbot, iſt ihrer

Möglichkeit nach bedingt durch die Perſönlichkeit ſolcher Individuen, die einerſeits wollen, was und wie ſie nicht ſollen, andrerſeits nicht wollen, was und wie ſie ſollen. Wodurch alſo hat dieſes Relative und Bedingte, genannt Pflicht, ſeinen abſoluten und unbedingten Werth? „Sie, als das Gebot für uns, zu wollen, iſt zugleich ein Verbot, an ihrem Gebotenſeyn zu zweifeln, und ſie, als dieſes Verbot iſt zugleich das Gebot, ihrer gewiß zu ſeyn; denn, was letzteres betrifft, ſo iſt es ja pflichtwidrig, da noch zu zweifeln, wo die Stimme der Pflicht entſchieden ſpricht. Das Gewiſſen iſt's, welches in ſeiner Autorität und Dignität die Pflicht proclamirt, und ihr den Werth giebt, den ſie hat.“ Ganz wohl! die Bedingungen aber, ohne die das Entſtehen des Gewiſſens unmöglich, und ſein Beſtehen unnöthig ſeyn würde, ſind doch das in einer Perſönlichkeit entſtandne Gelüſten, und die in ihr wirklichgewordne Willkühr, denn nur ein perſönliches Weſen, das (wie der Satan) in ſeinem Wiſſen die Vernunft, und in ſeinem Wollen die Freiheit eingebüßt hätte, würde des Gewiſſens unfähig ſeyn, und nur der iſt ſeiner nicht bedürftig, der, (wie Jeſus Chriſtus) weil ſein Wiſſen die Weisheit ſelbſt iſt, nicht irren, und, weil ſein Wille von der Freiheit nicht verſchieden iſt, nicht ſündigen kann. Dasjenige folglich, wodurch die Pflicht proclamirt wird, ſteht, betreffend die Möglichkeit und das Bedürfniß ſeiner Exiſtenz, in Verhältniß zu einer Perſönlichkeit, die der Vernunft und Freiheit noch nicht verluſtig, zugleich aber ſchon mit dem

Irrthum und der Sünde behaftet iſt; wodurch alſo hat auch dieſes Relative und Bedingte, genannt das Gewiſſen, ſeinen unbedingten und abſoluten Werth? „Das Gewiſſen kann weder irren, noch trügen, und es iſt frevelhaft und gewiſſenlos, an ſeiner Untrüglichkeit zu zweifeln.“ So iſt's! Aber worin hat doch die, wenn ſie einmal vorhanden, unverwüſtliche Ueberzeugung von ſeiner Untrüglichkeit ihren Grund? Ihr ſagt: im Gewiſſen ſelbſt. Ganz wohl! Aber möchte es euch doch gefallen, dieſes nicht zu ſagen, ſondern zu zeigen, damit auch wir uns einer Erkenntniß dieſes Grundes, wie ihr ſie habt erfreuen könnten. Freilich, wenn das Gewiſſen nicht untrüglich wäre, würde es nicht das Gewiſſen ſeyn, wie das Gewiſſe nicht das Gewiſſe, wenn es nicht das Gewiſſe, oder wie das Licht nicht das Licht ſeyn würde, wenn es nicht das Licht wäre. Und freilich würde, wenn z. B: Pilatus, ſtatt zweifelnd oder ſpottend zu fragen: was iſt Wahrheit?“ auf die Erklärung Chriſti, falls er ſie gethan: ich bin gekommen, durch Lehre und That der Pflicht das Wort zu reden, in Spott oder Zweifel erwiedert hätte, ja was iſt Pflicht? dieſe Erwiederung von allen, ſelbſt von denen, die jene, wirklich von ihm geſchehne Frage für die Erklärung eines weiſen, obwohl zweifelnden Mannes halten, für die Bemerkung eines gewiſſenloſen, leichtſinnigen und nichtswürdigen Thoren anerkannt werden. Allein durch ſolche Säze, wie jener tautologiſche, und durch ſolche Anerkenntniſſe, wie dieſes, iſt doch für das Erkenntniß des Grundes, warum das Gewiſſen untrüglich, die Pflicht unbezweifelbar, und der an ihr nicht zweifelnde der würdige Menſch ſey, nichts gewonnen.

Die Ueberzeugung der Menſchen, daß Gott nicht irren kann, und nicht trügen will, iſt gegründet in ihrem Bewußtſeyn Gottes, d. h. in der Vernunft; in eben dieſem Bewußtſeyn aber hat ihr Glaube, daß Gott ſelbſt dieſes Bewußtſeyns und — des Gewiſſens Urheber ſey, ſeinen Grund, und in ihrer Ueberzeugung von der Infallibilität Gottes iſt eben darum die andre von der Infallibilität ihres Gewiſſens gegründet: ſie wiſſen, daß das Gewiſſen nicht irren noch trügen kann, weil ſie von der Untrüglichkeit Gottes, ingleichen davon, daß der Untrügliche der Vernunft und des Gewiſſens Urheber ſey, überzeugt ſind. Unſer Gott iſt nicht nur ein wahrhafter und gerechter, ſondern auch ein ſtarker Gott: ſeine, der Unvernunft und Unnatur überlegne Macht in der Natur, Er ſelbſt, der Schöpfer in ſeiner Schöpfung, giebt uns die Kraft, nicht nur ein untrügliches Gewiſſen zu haben, ſondern auch deſſen Untrüglichkeit und ihren Grund zu wiſſen, eine Kraft, die es allererſt möglich macht, daß wir uns im Erforſchen göttlicher Dinge am Gewiſſen ſelbſt zu orientiren, und mittelſt ſeiner jedem Zweifel in Anſehung ihrer obzuſiegen vermögen Gottes iſt die ſiegende, das Gute in der Welt ewig vollbringende Macht; jene Kraft aber iſt durch Ihn die unſrige; hätte nicht Er das die Schöpfung anfechtende böſe Weſen ohne Kampf mit ihm, gebändigt, ſpräche nicht Chriſtus, in welchem das Böſe nicht iſt, zum Verſucher:

Hebe dich weg von mir, Satan; wie vermöchten doch wir, in denen das Böſe wohnet, daſſelbe in und außer uns zu bekämpfen, ja wie vermöchten wir auch nur ein Gewiſſen und Freiheit des Willens zu haben, des Gewiſſens Untrüglichkeit zu wiſſen, mittelſt ihrer unſre Zweifel zu beſiegen, und uns jeder Tugend zu befleißigen? Alſo: daß das Böſe in und außer uns durch uns ſelbſt mittelſt des Gewiſſens überwunden, und von uns irgend eine Tugend erſtrebt werden kann, iſt nicht darum, weil wir Freiheit des Willens und ein untrügliches Gewiſſen haben, ſondern darum unbezweifelbar, weil das in ſich ſelber Böſe durch Gottes, in der Schöpfung perſönliche Macht an ſich ſelbſt verwieſen und auf ſich ſelbſt eingeſchränkt, und weil durch eben dieſelbe uns das Gewiſſen anerſchaffen iſt, und die Freiheit unſers Willens erhalten wird: frey durch dieſe Macht von der Gewalt des in ſich ſelbſt Böſen, vermag allerdings der Menſch, jedoch nur, wenn er von dieſer Befreiung und Freiheit überzeugt iſt, ſich ſelbſt von dem in und außer ihm Böſen, mithin von der Selbſt- und Zweifelſucht, und von deren Folgen zu befreien und frey zu erhalten. Die Veranlaſſung aber, zu ſolcher Ueberzeugung zu gelangen, iſt am vollkommenſten durch das Chriſtenthum gegeben, deſſen Stifter jene Befreiung und mit ihr die Erlöſung des Menſchengeſchlechts vollbracht hat.

Unſer Gott iſt nicht allein ein ſtarker, ſondern auch ein gerechter und liebender Gott, alſo nicht ein Tyrann, der ſeine Sklaven zwingt, keinen Willen zu haben, und nur, gleich Willenloſen Maſchinen, den ſeinigen zu thun. Er hat, ſeinem Widerſacher die Macht nehmend, uns die Kraft gegeben, ihm, der auch der unſrige iſt, zu widerſtehen. Dieſe Kraft aber iſt eben die, ein untrügliches Gewiſſen und die feſte Ueberzeugung zu haben, daß wir, ohne wollend und wirkend uns von dem Böſen und ſeiner Gewalt zu befreien, nicht Theil nehmen können an der Freiheit und Seligkeit, die durch Gottes Macht den Seinigen bereitet iſt. Gleichwie nemlich mit unſern Lügen, Zweifeln und Sünden überhaupt die Lüge ſelber und die Selbſtſchöpfung des Satans nicht erſt anhebt, ſondern ſich darin nur fortſetzt, ſo auch beginnt nicht erſt mit unſrer Erkenntniß des Wahren, mit unſerm Glauben und unſern Tugenden die Befreiung von der Lüge und dem Zweifel, und die Erlöſung von allem Böſen, ſondern ſetzt ſich nur dieſelbe in ihnen, und allein in ihnen fort. Nicht dem Willen, ſondern dem Eigenwillen, damit der Wille ſtets freier, nicht der Kraft, ſondern der Eigenmacht, damit die Kraft immer ſtärker werde, und nicht dem Denken, ſondern dem Zweifeln ſollen wir entſagen, damit das Denken ſelbſt, ſtatt immer nichtiger und leerer zu werden, ſtets größere Freiheit und ſtärkere Kraft gewinne, und mächtig durch ein, allem Zweifel vorausgehendes, Glauben oder Wiſſen, die Feſſeln der Irrthümer der Vorurtheile und Zweifel zu zerſprengen vermöge. Kurz der Menſch ſoll weder, noch kann er ein ſchlechthin Willenloſes Werkzeug ſeyn, wohl aber kann er, übrigens bey aller Untrüglichkeit ſeines Gewiſſens, ein ſchwankendes und zerbrechliches Rohr bleiben, das von jedem Winde des Zweifels hin und her bewegt wird. Was ihn jedoch vor dem Zweifel bewahrt, oder von demſelben befreiet, iſt das untrügliche Gewiſſen, wenn er ſeiner achtet; was ihm die Untrüglichkeit des Gewiſſens, und die Kraft, der Sünde zu widerſtehen, ſo daß er ſeiner achtet, vollkommen ſichert, iſt der Glaube an die, in der Welt das Gute ewig vollbringende, perſönliche Macht Gottes, der das Gewiſſen erſchafft, das Princip des Böſen bändigt, und den Menſchen die Kraft verleihet, ſtatt ihren Willen, den ſeinigen zu haben und zu thun, mithin ſich von ihrem Hange zum Böſen, und von deſſen Folgen ſelbſtthätig zu befreien. Ihre Selbſtbefreiung hat zur Bedingung ihre Befreiung durch Ihn: in jener ſetzt dieſe ſich fort; ihre Zuverſicht aber und ihr Muth im Kampfe mit dem Böſen iſt bedingt durch den Glauben an Ihn, den Befreier oder Erlöſer. Was dieſen Glauben anfacht, was ihn, und durch ihn die über Zweifel, Irrthum und Sünde ſiegende Kraft des Menſchen erhält, iſt einzig und allein das Chriſtenthum.

Freilich iſt es unſre Beſtimmung auf Erden, im Leben ein gutes Gewiſſen zu haben, um ringend mit dem Tode nicht in Verzweiflung ſterben zu müſſen, ſondern getroſt und guten Muthes ſterben zu können; allein welcher Sterbliche erreicht doch dieſe Beſtimmung in dem Grade, daß er, wie Jeſus Chriſtus, der des Gewiſſens nicht bedurfte: „Es iſt vollbracht. Vater in deine Hände befehl ich meinen

Geiſt," ſagen könnte, und des Glaubens an die das Gute vollbringende Macht, wie wenn er ſelbſt dieſe Macht gehabt und ausgeübt hätte, nicht bedürftig wäre? Kann Einer in der Gegenwart des Todes, ohne den Glauben an den, der dem Tode die Macht genommen, und das Leben und ein unvergängliches Weſen ans Licht gebracht hat, (2 Timoth. 1, V. 10) blos durch ſein infallibeles und über dem durch ein unbeflecktes Gewiſſen, geſetzt, es wäre ihm wirklich, wie dem Apoſtel Paulus, Apoſtelg. 24, V. 16, gelungen, ein ſolches zu haben, jedem Zweifel obſiegen? Oder kann er noch in des Todes Gegenwart zweifeln, ohne entweder wüthend und frech unter Verwünſchungen, oder zagend unter Jammer und Klage, oder blödſinnig, verwirrt und ſtumm zu verzweifeln?

Wie durch die ſichtbare Welt, Gottes Werk, (Röm. 1, V. 20) ſo auch wird durch die unſichtbare Natur der Menſchen ihnen Gottes unſichtbares Weſen (τὰ ἀόρατα αὐτοῦ) offenbar. Dieſe aber iſt die Freiheit des Willens im Beſchließen und Vollbringen des Guten, und die Kraft des Geiſtes im Erkennen und Anerkennen des Wahren. „Durch ein tugendhaftes Leben wird der Menſch Gott inne," und durch ein eben ſolches, ingleichen durch ſein Streben nach Wahrheit, und durch Mittheilung der erſtrebten Wahrheit offenbart ein Menſch dem andern die Gottheit. Allein das Gute eines jeden iſt mit Böſem behaftet, ſein Forſchen iſt durch Zweifeln ſogar bedingt, und ſein Wiſſen iſt durch ſein Irren beſchränkt. Keiner iſt ohne Fehler, ohne Irrthümer und Zweifel; durch Keinen alſo wird Gottes unſichtbares Weſen, ſey's ihm ſelber oder irgend einem außer ihm, vollkommen offenbar. Nur von einem Einzigen berichtet die Bibel, daß er ohne alle Sünde war, und von ihm deutet ſie an, daß er nie geirrt noch gezweifelt habe, denn ihm zu vertrauen, „der da wohl wußte, was in dem Menſchen war," Joh. 2, V. 25, und ihm zu folgen, allem Zweifel aber zu entſagen, fordert ſie die noch Irrenden und Zweifelnden auf, Matth. 11, V. 28, 29, Joh. 8, V. 31, 32, Jak. 1, V. 5—8. Die *Möglichkeit* nun, daß Einer unſers Geſchlechts in ſeinem Wollen und Wirken, in ſeinem Erkennen und Lehren ohne Fehler und Irrthümer, mithin auch, daß durch ihn, wie durch keinen andern, Gottes unſichtbares Weſen offenbar ſey, kann entweder nur von dem Teufel ſelbſt geleugnet, oder höchſtens von Ideen- und Gewiſſenloſen Menſchen, die in ihrer Selbſt- und Zweifelſucht ganz befangen ſind, bezweifelt werden. Daran aber, daß *nur* ſolch' ein Einziger unſers Geſchlechts möglich, und nicht allein möglich, ſondern auch *wirklich*, und daß Jeſus Chriſtus dieſer Einzige geſchichtlich war, und ewig iſt, kann ſelbſt der Vernünftige und Gewiſſenhafte zweifeln; und daran zu zweifeln, wird oder iſt jeder geneigt, wenn er nicht ſelbſt durch des Glaubens Kraft ſich vor ſolchem Zweifel bewahrt, oder des Glaubens Grund erforſchend und erkennend, davon ſich wieder befreiet. Dieſer Glaube iſt hiſtoriſch, und kann daher, wie oft geſchehen und noch geſchieht, von Zweifelsluſtigen Menſchen, indem ſie das Buch, welches den erſten Bericht von Chriſto giebt, (die Bibel alten und neuen Teſtaments) und den Inhalt dieſes Buchs gelehrt und kritiſch unterſuchen, auf's manigfaltigſte angefochten werden; allein der Grund dieſes Glaubens iſt keine Hiſtorie, und noch weniger irgend eine Meinung, oder Hypotheſe, ſondern das Verhältniß, worin die geſammte Menſchheit zur Gottheit ſteht. In dieſem Verhältniß wird Gott von allen, die ihn erkennen wollen, erkannt als die Liebe, (1 Joh. 4, V. 7—10) mithin als der, welcher ſich der Menſchen in ihren Schwächen und Sünden, in ihren Irrthümern und Zweifeln, in ihrem Aberglauben und Unglauben erbarmt. Sie befreien ſich, kraft ihres Gewiſſens und Willens von ihren Sünden und Laſtern, kraft ihrer Vernunft und ihres Verſtandes von Irrthum und Zweifel, von Unglauben und Aberglauben. Das aber könnten ſie nicht, wenn die Macht des Böſen größer, als die ihres Willens, und wenn die Lüge, der Irrthum und Zweifel ſtärker wäre, als ihre Vernunft, als ihr Gewiſſen und ihr Verſtand; daß aber die Bosheit und die Lüge nicht ſtärker ſind, als Vernunft und Gewiſſen, als Wille und Verſtand, iſt nicht der Menſchen Werk, ſondern eine unergründliche Wirkung der göttlichen Liebe. In Chriſto, dem Menſchen, iſt die göttliche Macht des Guten eine perſönliche; er iſt der eingeborne Sohn Gottes, Matth. 3, V. 17, Joh. 1, V. 18, in eben demſelben iſt die göttliche Macht des Wahren eine perſönliche; er iſt das Wort, das im Anfang, das bey Gott, und das Gott war, Joh. 1,

V. 1, 14. Durch ihn, der, wie andre Menſchen, von dem Geiſte der Bosheit und Lüge zwar verſucht, aber nicht verführt werden konnte, wie alle andre verführt worden ſind, durch ihn, der nicht ſeinen, ſondern den Willen ſeines Vaters ſuchte, Joh. 5, V. 30, iſt der heilige Wille Gottes in der Welt vollbracht, der Lügengeiſt entlarvt, das Unvermögen des böſen Weſens, der Gottheit Widerſtand zu leiſten, offenbar worden, und haben die belogenen und verführten Menſchen, wenn ſie, wie ſeine erſten Jünger, Joh. 6, V. 69, vgl. 1 Korinth. 2, V. 2, „glauben und erkennen, daß er ſey Chriſtus, der Sohn des lebendigen Gottes,“ eine Kraft der Vernunft und des Gewiſſens, des Willens und Verſtandes, wodurch ſie, gleich jenen Jüngern, das von ihm ewig vollbrachte Werk, in der Zeit fortzuſetzen, Coloſſ. 1, V. 13—15, 22—25, und kämpfend mit dem Böſen ihrer Natur, der Sünde, dem Irrthum und dem Zweifel Widerſtand zu leiſten, und ihnen zu entſagen vermögen. Wem dieſer Glaube fehlt, dem mangelt er, weil ihm durch eigne Schuld (denn durch Gottes Sohn iſt Gottes unſichtbares Weſen offenbar) das Erkenntniß der ewigen Liebe des Vaters, und aus gleicher Schuld (denn ihm hat Gottes Macht ein untrügliches Gewiſſen anerſchaffen) das Anerkenntniß ſeines eignen ſünd- und lügenhaften Zuſtandes und ſeiner Zweifelſucht gebricht, und er aus Hochmuth oder Kleinmuth die Worte der Schrift nicht zu faſſen vermag: alſo hat Gott die Welt geliebt, daß er ſeinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, ſondern das ewige Leben haben.

Nachdem die Erlöſung unſers Geſchlechts vom Böſen, die mit Anerſchaffung des Gewiſſens durch Gottes perſönliche Macht in der Schöpfung, und nicht erſt mit der Geſchichte und Lehre Jeſu Chriſti begann, vollbracht iſt, kann der Vater der Lüge, der den Sohn Gottes verkennen und verleugnen muß, nächſt denen, die ſich ſelbſt, wie der ſadducäiſch geſinnte Kaiphas, Apoſtelgeſch. 5, V. 17, 18, durch Wort und That über Vernunft und Gewiſſen wegſetzen, und, ſtrebend, ihre Willkühr für ſich und jederman zum Geſetz zu machen, beydes, die Vernunft und das Gewiſſen, verleugnen, — nächſt ihnen kann er, um ſeine Gewalt über die Menſchen durch das Böſe in ihnen fortan zu behaupten, keine thätigern Gehilfen haben, als jene Vernünftigen und Gewiſſenhaften, die, wie der Phariſäer Nicodemus, höchſtens bey der Nacht zu Jeſu kommen, und ſagen: „Meiſter, wir wiſſen, daß du biſt ein Lehrer von Gott kommen,“ Joh. 3, V. 2, auch wohl, wie jener hinzuſetzen, „denn niemand, es ſey denn Gott mit ihm, kann die Zeichen thun, die du thuſt,“ aber die Untrüglichkeit und gänzliche Fehlerloſigkeit deſſen, der dieſe Zeichen that, bezweifeln, und den Glauben daran, als eine Täuſchung gutmüthiger Schwärmer belachen, oder als ein Vorgeben argliſtiger Heuchler verachten. In der Untrüglichkeit ihres Gewiſſens, und in der Bodenloſen Sicherheit ihrer gelehrten, kritiſchen und pſychologiſchen Nachforſchungen über die Entſtehung und erſte Verbreitung des

Chriſtenthums, deſſen Dogmen verneinend, vermeinen ſie: es ſey ein Triumph der Wahrheit über den Irrthum, über den Aberglauben und über dieſe Dogmen, was doch, wenn es wirklich ſiegen könnte, nur ein Triumph des Zweifels über die Wahrheit ſeyn würde. Aber wie das Evangelium eine Kraft Gottes iſt, alle, die daran glauben, ſelig, ſo auch iſt es eine Kraft Gottes, alle die zu ſchanden zu machen, die daran zweifeln, und ſtatt ſich an ihrem untrüglichen Gewiſſen in dem Glauben an Jeſum Chriſtum, als den eingebornen Sohn Gottes, den Erlöſer der Welt und den Verſöhner der Menſchen mit Gott, zu orientiren, die Nothwendigkeit und Vernünftigkeit dieſes Glaubens negiren, und dafür ein moraliſch-pſychologiſches Vertrauen zu Chriſto, dem Wahrheit-liebenden und lehrenden Menſchenfreunde ſubſtituiren, der, wie andre auch, habe fehlen und irren, und ſich in ſeinen Hoffnungen und Erwartungen habe täuſchen können. Möglich zwar iſt, daß über manchen Einzelnen, dem das Evangelium bereits zu leuchten anfing auf ſolche Weiſe wiederum das Zwielicht des Zweifels und die Nacht des Irrthums komme, und daß er, des untrüglichen Gewiſſens nicht achtend, (da es ja doch nur ſein Gewiſſen vielleicht blos auf ſeine Lebenszeit, und mit dem Tode vielleicht Alles aus ſey, auch der Urſprung dieſes Gewiſſens unerforſchlich bleibe, und darüber nur allerley, wie man wolle, gemeint werden könne) eine Beute des Satans werde; möglich auch, daß jener Zweifelgeiſt, angeregt von einigen, ſich epidemiſch in den meiſten Individuen eines ganzen Zeitalters verbreite, und daß die Vernünftigen und Gewiſſenhaften unter ihnen alle Kraft aufbieten, um das Uebervernünftige, als wär' es das Unvernünftige, und das Uebernatürliche, als wär' es das Unnatürliche, aus dem Evangelium weg zu raiſonniren, und den Glauben an die, in dem Menſchen Chriſtus perſönliche göttliche Macht, einen Glauben, welcher aus Gott ſeinen Anfang hat, und mit welchem die Tugenden der Menſchen erſt beginnen, in einen andern zu verwandeln, der aus der Geſchichte Chriſti und aus unſerm Gewiſſen entſpringe, ihn, den ſittlich-erhabenen Weiſen zum Gegenſtand habe, und allenfalls, wie der Glaube an andre tugendhafte Männer des Alterthums auch, ein Hülfsmittel für unſre Tugend-Uebung, vielleicht das beſte unter allen, weil Chriſtus mit einem einfach ſittlichen Leben eine leicht und allgemein faßliche Sittenlehre verband, ſeyn könne. Allein, ſind dergleichen Perioden vorüber, (wir leben, ſcheint es, an dem Ende einer ſolchen) und ſind die Wortführer in ihnen verſtummt, ſo hat dennoch der Lügengeiſt an Gewalt über die Menſchen durch jenen Geiſt des Bezweifelns nicht nur nichts gewonnen, ſondern auch durch ihn obwohl ohne ſein Verdienſt, an derſelben verloren. Denn, wenn gleich die Rationaliſten einer ſolchen Zeit bey ihrer hiſtoriſch-moraliſch-pſychologiſchen Anſicht des Guten und Böſen beharren, wenn ſie gleich die ungeheure, unergründliche, Alles hinabzuziehn drohende Gewalt des in ſich ſelbſt Böſen, und die Größe der Macht gar nicht ahnden, die dieſer Gewalt Grenze ſetzt, ja wenn ſie ſogar den Supernaturalismus nicht nur bezweifeln, ſondern auch, beſonders in ſeiner Verſöhnungs-Lehre, aus ſogenannten Gründen der Vernunft und des Gewiſſens zu widerlegen und zu vernichten ſuchen, und man fragen möchte: tantane animis coelestibus ira? ſo hat das Alles endlich doch die Folge, daß der im Glauben an die ewige Liebe Gottes bekräftigte Unterſuchungs-Geiſt von neuem angeregt, das Verderben der Menſchen, deſſen Urſache und das einzige Rettungsmittel vor demſelben in tiefere und umfaſſendere Betrachtung gezogen, und der Wahrheit ein Sieg über den Irrthum und Zweifel bereitet wird, ähnlich jenem, den ſie durch Gottes Sohn über die Lüge und deren Vater davon getragen hat.

Bös iſt der Zweifel in ſeinem Urſprung und ſeiner erſten Wirkung, denn ihn erzeugte der Menſch mit der an ihn gebrachten Lüge, und durch ihn ward er aus dem Reiche der Wahrheit und Freiheit in die Wüſte des Irrthums und der Willkühr geführt; jedoch entſtand ihm in dieſer die Erinnerung an jenes: ſie iſt das Gewiſſen, ein Geſtirn, das, wenn er es nicht aus dem Auge verliert, ihn aus der Wüſte in das Reich des Guten zurück führt. Dazu aber, daß er in ihr der Verſuchung zum Böſen kräftig widerſtehe, bedarf er des Glaubens, eines Himmels, an welchem der Stern des Gewiſſens leuchte. Gut iſt der aus dem Gewiſſen ſelbſt entſpringende Zweifel im Wollen und Forſchen, denn mittelſt ſeiner wird der Irrthum verhindert oder gehoben; beſſer iſt der Glaube, denn er bewahret entweder den gewiſſenhaften

Geiſt, ihn wie der Aether des Himmelsraum, durchdringend, vor, oder befreit ihn von dem Zweifel. Das beſte iſt das Schauen und Wiſſen, denn es macht den Zweifel unmöglich und den Glauben überflüſſig.

Auch Jeſus Chriſtus wurde, aber nicht vom Zweifel, ſondern vom Geiſte (Luc. 4, V. 1) in die Wüſte geführt, (wir fragen weder: von welchem Geiſte, noch in welche Wüſte? um hier nicht zu allegoriſiren) er wurde verſucht, bedurfte aber, um dem Verſucher zu widerſtehen, weder des Gewiſſens und der Berathung mit dieſem, noch des Glaubens, denn ſein war das Schauen und Wiſſen, Luc. 10, V. 22, Joh. 6, V. 46, Joh. 17, V. 25. Ihn führte der Verſucher (Luc. 4, V, 9—12) gen Jeruſalem, und ſtellte ihn auf des Tempels Zinnen und ſprach zu ihm: biſt du Gottes Sohn, ſo laß dich von hinnen hinunter; denn es ſteht geſchrieben: er wird befehlen ſeinen Engeln, daß ſie dich bewahren, und auf den Händen tragen, auf daß du nicht etwa deinen Fuß an einen Stein ſtoßeſt. Jeſus antwortete und ſprach zu ihm: es iſt geſagt, du ſollſt Gott, deinen Herrn nicht verſuchen.“

Wie ein Menſch, in welchem das Böſe über das Gute, einen andern, in welchem umgekehrt das Gute Gewalt hat über das Böſe, nicht begreift noch verſteht, und wie ihm, dem Laſterhaften, ſein, des Tugendhaften, Streben und Thun verkehrt, thöricht und lächerlich ſcheint, dieſer hingegen ihn wohl zu durchſchauen vermag, ſo auch verſteht und begreift das böſe perſönliche Weſen in der Welt nicht und nie die perſönliche Macht des Guten in eben derſelben; es ſiehet und fühlt in dieſer Macht blos eine, der ſeinigen Grenze ſetzende Gewalt, und ihr zu widerſtehen, ja ſie zu vernichten, darauf muß ſein Streben um ſo unaufhaltſamer gerichtet ſeyn, je weniger ſie von ihm begriffen, und je weniger die Unmöglichkeit, ihr Widerſtand zu leiſten, erkannt wird. Den Menſchen das Gewiſſen anerſchaffend, thut ſie ihm ſchon durch dieſe Schöpfung und durch das Gewiſſen ſelbſt Gewalt an; dieſe Gewalt aber iſt ihm überwindlich, denn von ihm ſind die Gewiſſenhaften bereits inficirt, und durch ihren Hang zum Böſen hat daſſelbe bereits Gewalt in irgend einem Grade über ſie. In den Menſchen den Glauben an ſeine Macht veranlaſſend, verſtärkt das perſönlich und abſolut Gute in der Welt die Kraft des Gewiſſens, und erleichtert es ihnen den Sieg über das Böſe; aber dieſer Sieg iſt nicht ohne Kampf mit demſelben möglich, und nicht jeder ſiegt, mancher unterliegt in dieſem Kampfe, ſo daß wohl gar Gewiſſens- und Glaubens-Haß die Folgen ſolcher Niederlage ſind, und die Macht des Böſen, verſtärkt durch dieſen Haß, größer wird als ſie zuvor war. Den Gewiſſenhaften alſo, beſonders wenn ſie zweifeln, und ſogar den Glaubigen, wenn ſie unterlaſſen zu wachen und zu beten, Matth. 26, V. 41, 1 Korinth. 16, V. 13, 1 Petr. 5, V. 8, drohet ſtets mit der Gefahr der Anfechtung und Verſuchung auch die der wirklichen Verführung. Jeſus Chriſtus allein, der, weil an ihm das Böſe keinen Theil, — nicht des Gewiſſens, und weil er das Schauen, — mit dem Böſen aber für ſich keinen Kampf zu beſtehen hatte, nicht des Glaubens bedurfte, war, obwohl angefochten und verſucht von dem Böſen, über die Gefahr einer Verführung durch daſſelbe erhoben. Nicht durch das Gewiſſen, und nicht durch den Glauben, ſondern durch die in ihm allmächtige Wahrheit ſelbſt, den Grund und das Ziel unſers Gewiſſens und Glaubens, that er dem Böſen und deſſen Urheber Gewalt an, und dieſe war und iſt dem Urheber des Böſen unüberwindlich.

Daß Chriſtus, den bey der Taufe im Jordan Gott ſelbſt als ſeinen Sohn verkündigt hatte, (Luc. 3, V. 21, 22) der Sohn Gottes ſey, weiß der Feind Gottes; aber die Wahrheit, welche ſeiner Lüge Grenze ſetzt, und die göttliche Heiligkeit, welche ſeinen Haß auf ihn ſelbſt zurückwirft, nicht kennend, noch zu ahnden vermögend, weiß er nicht, daß die Macht des Sohnes eben die der Wahrheit und Heiligkeit iſt. Er hält, und muß dieſe Macht der Wahrheit für bloße Allmacht, die er kennt, weil er ſie fühlt, und dieſe Macht der Heiligkeit für eine bloße, der ſeinigen zwar überlegne, aber ähnliche, Willensmacht halten; und nicht zweifelnd, ſondern blindlings leugnend, daß Wahrheit und Heiligkeit ſey, in dem Welterlöſer alſo nicht den ewig liebenden Beſchützer der Wahrheit und Heiligkeit, ſondern nur ſeinen mächtigen Widerſacher erkennend, ſpricht er zu ihm: biſt du Gottes Sohn, ſo fehlt es dir nicht an der Macht, Wunder zu thun, und darfſt du nur wollen, um ſie auszuüben: wohlan, laß dich hier von den Zinnen des Tempels herab! Was Chriſtus, der durch ein Wort Kranke geſund, Tode lebendig zu machen vermochte, wenn er gewollt, auch hier gekonnt hätte, das zu thun verweigert er in den Worten: es iſt geſagt, du ſollſt Gott deinen Herrn nicht verſuchen. Hier, wie dort, (Matth. 16, V. 1) wo die unglaubigen Sadducäer und Phariſäer ihn verſuchten, und forderten, daß er ſie ein Zeichen vom Himmel ſehen laſſe, würde ein Wunder zum Blendwerk und folglich zu einer Lüge geworden, Gott ſelbſt alſo verſucht, die Abſicht des Lügengeiſtes gelungen, und die Macht des Wahren über ihn durch ein, von ihr nach ſeinem Willen vollbrachtes, Wunder beſchränkt worden ſeyn. Zwar konnte die, hinter der Wahrheit des Geſetzes ſich verbergende Lüge in den Worten der Juden: wir haben ein Geſetz, nach dem muß er ſterben, denn er hat ſich ſelbſt zu Gottes Sohn gemacht, über Chriſtum, den Menſchen, das Todesurtheil veranlaſſen, zwar konnte der, hinter der Wahrheit der weltlichen Macht ſich verbergende Zweifel des Pilatus die Vollziehung dieſes Urtheils bewirken; aber daß Chriſtus, der eingeborne Sohn Gottes, entweder, damit er ſeinen, des Menſchen, Hunger ſtille, ein Geſetz zu übertreten, und Steine in Brod zu verwandeln, oder, damit er, der Menſch, die Welt beherrſche, die weltliche Macht an ſich zu nehmen, oder, damit er, der Sohn Gottes, ſeine geiſtige Macht beweiſe, ein Wunder zu thun, durch den Lügengeiſt ſelbſt bewogen und verleitet würde, das war unmöglich. In Ihn, den Heiligen und Wahrhaften, konnte durch den Widerſacher der Heiligkeit und Wahrheit die Bosheit und die Lüge nicht gebracht, in Ihn der Widerſtreit des Böſen und Guten nicht geſetzt, und weder in Ihm noch durch Ihn eine Gewalt des Böſen über das Gute, oder gar die Vernichtung des Guten durch das Böſe veranlaßt werden. Daß Er den Verſucher in ſich aufnehme, daß Chriſtus den Antichriſt in ſich ſelbſt habe, war und iſt unmöglich. Nicht zu ſich ſelber, wie wenn Er erſt gezweifelt, dann überlegt, und endlich durch Glauben und Vertrauen zu Gott ſeinen Zweifel beſiegt hätte, konnte Er, ſondern zu Ihm konnte nur der Ihn verleugnende und haſſende Verſucher ſagen: biſt du Gottes Sohn, ſo werden, wenn du dich von des Tempels Zinnen hinabſtürzeſt, Gottes Engel dich bewahren, daß du unverletzt bleibeſt.

Der Widerſtreit zwiſchen dem Böſen und Guten, und das Princip des Böſen war nicht in dem Sohne Gottes, ſondern iſt außer Ihm. Dadurch, daß der Menſch und ſeine Nachkommen das Böſe in ſich aufnahmen, haben ſie zugleich dieſen Widerſtreit in ſich aufgenommen; durch ihre Selbſtbelügung und Bezweiflung erhält in demſelben das Böſe immer größere Gewalt über das Gute. Mit dieſem Widerſtreit alſo iſt in jedem Menſchen-Sohne die Möglichkeit vorhanden, dem Urheber des Böſen immer ähnlicher und folglich ein Antichriſt zu werden, wie er der Antichriſt ſelbſt iſt. Der Verſuch, den Sohn Gottes zu verführen, mußte mißlingen, aber damit gab der Feind Gottes die

Abſicht nicht auf, ſeine Werke zu zerſtören: er wendet ſich an die bereits verführten und ihm anhängenden Menſchen, und durch ihre Selbſt- und Zweifelſucht gelingt es, daß Einer unter ihnen zum entſchiednen Verräther an dem Sohne Gottes, mancher andre dieſem ähnlich, und ſchon durch den Gedanken an Gottes Sohn, oder an Chriſtum, den allein Heiligen und Wahrhaften, empört und erbittert, mancher aber vornehm und im Gefühl ſeiner Wiſſenſchaft, Kunſt und Kraft, dadurch nur zu einem mitleidigen Belächeln derer, denen dieſer Gedanke werther iſt, als alle Wiſſenſchaft und Kunſt, gereizt wird. Gegen Chriſtum nichts vermögend, hat auf ſolche Weiſe der Satan gegen die Menſchen, die von ſeiner Macht zu befreien Chriſtus in die Welt kam, viel vermocht; allein, obwohl hiermit ein Reich des Antichriſt's auf Erden ſtiftend, konnte er doch nicht verhindern, daß, wie die, den Schein der Wahrheit, welche das Geſetz und die weltliche Macht hat, annehmende Lüge, eben ſo auch er ſelbſt, als aller Lügen Vater, offenbar, und den Menſchen ein Verhältniß der Wahrheit zur Lüge erkennbar wurde, deſſen wirkliches Erkenntniß und Anerkenntniß für ſie das Mittel iſt, ſich aus dem Reiche des Antichriſt's in das Reich Chriſti zu retten, und welches der Gegenſtand einer beſondern Unterſuchung (unter C) ſeyn wird.

Judas Iſcharioth

oder

das Böſe in Verhältniß zum Guten

betrachtet von

Carl Daub,

Großherzoglich Badiſchem Geh. Kirchenrath, Doctor und öffentl.
ordentl. Profeſſor der Theologie an der Univerſität zu Heidelberg.

Zweites Heft

in zwei Abtheilungen.

Πάταξον μὲν, ἄκουσον δέ.

Heidelberg,
bei Mohr und Winter.
1818.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Judas Iſcharioth

oder

das Böſe in Verhältniß zum Guten

betrachtet von

Carl Daub,

Großherzoglich Badiſchem Geh. Kirchenrath, Doctor und öffentl. ordentl. Profeſſor der Theologie an der Univerſität zu Heidelberg.

Zweites Heft erſte Abtheilung.

Πάταξον μὲν, ἄκουσον δέ.

Heidelberg,
bei Mohr und Winter.
1818.

Faſt wider alles Erwarten, bei den größtentheils ſehr ungünſtigen Urtheilen, mit welchen das erſte Heft dieſer Schrift in unſern berühmteſten kritiſchen Blättern, zwar von ungenannten, aber vielleicht nicht weniger berühmten Männern abgefertigt worden, hat daſſelbe dennoch wenigſtens ſo viel Abſatz gefunden, daß die Verlagshandlung daran denken mochte, dieſes zweite folgen zu laſſen. Man wollte eben zu drucken anfangen, als der Verf. die obgedachten Urtheile zu leſen bekam; einige derſelben glaubte er nicht unbeachtet laſſen zu dürfen, und deswegen ſah er ſich genöthigt, einen großen Theil ſeines Manuſcripts umzuarbeiten. Hieraus aber iſt das Uebel entſtanden, daß die Bogenzahl des zweiten Hefts faſt verdoppelt wurde, und zwei Abtheilungen deſſelben gemacht werden mußten. Ob durch den Verſuch, die gegen den Inhalt des erſten gemachten Einwendungen zu widerlegen, die Unterſuchung in dieſer Fortſetzung gewonnen habe, und ob es mit ihm wirklich nicht darum zu thun geweſen ſey, daß der Verf. Recht habe, ſondern daß die Sache, ſo es gilt, nur deſto ſchärfer ins Auge gefaßt werde, und daß ſie, wenn ſie Recht hat, Recht behalte, mögen die unpartheiiſchen Leſer beurtheilen. Uebrigens glaubte er, ſolchen Gegnern, die, wie der Recenſent des erſten Hefts in der Leipziger Literatur-Zeitung, mit ihren Einwürfen offenbar nur ein Wegwerfen der zu beurtheilenden Schrift beabſichtigen, keine Aufmerkſamkeit ſchuldig zu ſeyn, und hat daher auch von ihren zu *dieſem Zweck* gebrauchten Argumenten weiter keine Notiz genommen.

Heidelberg im Januar 1818.

D. Daub.

A.

Das Geſetz und das Evangelium,

oder

Kaiphas und Chriſtus.

Ordnung geht zwar nicht überall der Zeit nach, aber in der That dem Geſetz, wodurch ſie erhalten wird, voran. Wir verſtehen nemlich unter Ordnung dasjenige Verhältniß der mannichfaltigſten und verſchiedenartigſten Kräfte und Subſtanzen zu einander, in welchem ſie, obwohl durch einander beſchränkt, dennoch nicht die eine durch die andre in ihrer Wirkſamkeit verhindert, und in ihrer Eigenthümlichkeit zerſtört werden. Erſt durch die Möglichkeit der Vernichtung dieſes Verhältniſſes wird ein Mittel dagegen, daß es wirklich vernichtet werde, zum Bedürfniß, und dieſes Mittel eben iſt das Geſetz: es hat alſo, wie die Erhaltung der Ordnung das Geſetz zu ihrer, ſo das Geſetz die Ordnung ſelbſt und die Möglichkeit ihrer Vernichtung zu ſeiner Bedingung. Daher man z. B. nicht eigentlich ſagen kann: der Staat (eine Ordnung der durch alle ſeine Glieder wirkenden Kräfte) ſey auf Geſetze gegründet, und auf ihnen errichtet, (ſein Grund liegt tiefer) ſondern ſagen muß, die im Staate geltenden Geſetze ſeyen, wenngleich nicht aus, — doch erſt in ihm entſtanden.

Wir verſtehen nemlich unter Geſetz eine Macht, durch welche die Nothwendigkeit der Art und Weiſe beſtimmt iſt, wie Kräfte wirken, und unterſcheiden das Geſetz, das dieſe Macht ſelbſt iſt, von der Macht, die es hat, von beyden aber diejenige, wodurch es die eine iſt und die andre hat, und die als die Geſetzgebende bezeichnet wird. Der Unterſchied jedoch zwiſchen einem Geſetz, welches Macht hat, und zwiſchen einer Macht, welche Geſetz iſt, hat ſeinen Grund nicht im Geſetz ſelbſt, ſondern blos im Urtheil über daſſelbe, denn Macht kann nur haben, was mächtig iſt, und mächtig kann nur ſeyn, was Macht hat; daher beſonders alle ſolche Verordnungen, die, von Menſchen gemacht, nur den Schein der Geſetze haben, und in Anſehung deren es möglich iſt, daß ihre Macht aufhöre, auch aufhören können, Verordnungen zu ſeyn, und Geſetze zu ſcheinen, und es von ihnen, wenn ſie wirklich aufhören, wie z. B. von manchen kirchlichen, heißt, daß ſie erloſchen ſind, oder nicht mehr gelten. Anders aber verhält es ſich mit dem Unterſchied zwiſchen der Macht, die Geſetz iſt, und zwiſchen der, durch die ſie Geſetz iſt, oder was das Nemliche, die das Geſetz giebt; er hat ſeinen Grund nicht in irgend einem Urtheil, ſondern das Urtheil, mittelſt deſſen er gemacht wird, hat den ſeinigen in der ewigen Verſchiedenheit alles deſſen, was wird oder entſteht, von dem, welches den Grund des Werdens und Entſtehens enthält, ſelbſt aber dazu, daß es ſey, des Werdens nicht bedarf: es iſt dieſes das Göttliche, und in Anſehung des Verſtandes und Willens, alſo der Perſönlichkeit, Gott ſelbſt, jenes hingegen iſt das Natürliche, und in Anſehung eben derſelben der von Gott ihm ähnlich, oder nach ſeinem Bilde erſchaffene Menſch, die perſönliche und vernünftige Creatur. Geſetze giebt Gott allein, denn nur ſein iſt die dazu erforderliche Macht: Menſchen vermögen zwar, wenn ſie vernünftig ſind und wollen, ſeine Geſetze zu erkennen, auszuſprechen und einander zu lehren, aber ſie vermögen ſelbſt mit dem durchdringendſten Scharfſinne und dem kräftigſten Willen nicht, eine Macht zu erſchaffen, dergleichen das Geſetz iſt.

Kräfte (die der Natur, der Freiheit und Vernunft) und Subſtanzen, deren Kräfte ſie ſind, (Körper und Intelligenzen) desgleichen Verhältniſſe, in denen ſie, durch einander nicht verhindert, und an ihrer Eigenthümlichkeit unverletzt, ſich wirkſam beweiſen, haben den Grund ihrer Entſtehung und Erhaltung in dem Einen, der den Grund, aus welchem er ſelbſt iſt, in ſich ſelber hat, und dazu, daß er ſey und beſtehe, deſſen, daß er entſtehe und ſich erhalte, nicht bedarf. Er iſt aller Ordnung ewiger Anfang, und der Urſprung aller Subſtanzen und Kräfte in ihr, und die ihn dafür anzuerkennen, trotz der Gewalt des Böſen, Kraft behalten haben, — ſie ſind ſeines Geſchlechts. Mit Entſtehung des Böſen aber iſt zugleich nicht nur die Möglichkeit entſtanden, daß Gottes Ordnung in der Natur, in der Welt und Menſchheit vernichtet werde, ſondern iſt auch dieſelbe, obzwar nicht vernichtet, doch wirklich geſtört worden. Drum hat Er ſein Werk, die Schöpfung, unter das Geſetz gethan; ſein Geſetz aber, dieſe Machthabende Macht, verhindert, indem es die Art und Weiſe beſtimmt, wie Kräfte wirken müſſen, daß ſie, durch das Böſe gegen einander aufgeregt und empört, ſich an einander, oder auch nur ihr, wenngleich durch das Böſe geſtörtes, Verhältniß zu einander vernichten: Er hat verordnet, daß die Ordnung, wie gewaltig gegen ſie das Böſe ſtets ſich auflehne, dennoch beſtehe, und daß deſſen Streben, ſie zu vernichten, ewig vergebens ſey, ihre Störung aber, bewirkt durch dieſes Streben, wider den Willen des Böſen ihr ſelbſt zur Befeſtigung und Vollendung gereiche. Dieſer Störung werden wir in dem Triebe der vernunftloſen Creatur durch ihre willenloſe Tendenz, theils zu unterlaſſen, was ſie thun, theils zu thun, was ſie unterlaſſen muß, — in uns ſelbſt aber werden wir ihrer durch den Hang inne, theils nicht — theils das Gegentheil zu wollen von dem, was wir müſſen, und ſo wird uns erſt durch das Beachten der Verſuche, Gottes Ordnung zu vernichten, ſein allmächtiger Wille als das Geſetz kund.

Daſſelbe, bezogen auf die Vernunft- und Willenlos wirkenden Kräfte, nennen wir Naturgeſetz, und ebendaſſelbe heißt in Bezug auf unſere Perſönlichkeit Vernunftgeſetz. Ohne Willenskraft, aber mit deſto ſtärkerm Triebe, widerſtrebt die Vernunftloſe, und ohne Vernunftthätigkeit, aber mit um ſo beſtimmterm Sinne, widerſtrebt eben ſie, als Willenloſe Creatur, vom Princip des Böſen ergriffen, der göttlichen Ordnung, und indem ihre Animalität, z. B. die Klugheit des Fuchſes, von dieſer Ordnung zeugt, giebt ihre Beſtialität, ſeine Falſchheit, das Beyſpiel einer Störung derſelben; allein ſo gewaltig die Beſtie, z. B. der Tieger, und ſo groß ihr Grimm ſey, vermag ſie doch nichts gegen das Naturgeſetz, durch das jene Ordnung vor der Vernichtung bewahrt wird: die Animalität kann zwar von der Beſtialität inficirt, aber nicht durch ſie annullirt, — Gottes Ordnung in der Thierheit kann durch die Bosheit in dieſer, welche als Bosheit der Vernunft- und Willenloſen Creatur eben die Beſtialität iſt, zwar geſtört, aber nicht zerſtört werden. Und eben ſo unmöglich iſt aus faſt gleichem Grunde, eine Vernichtung derſelben in der Menſchheit durch die Bosheit in dieſer. Es hat nemlich des Menſchen Perſonalität zu ihrer äußern Bedingung ſeine Animalität, denn er iſt, als perſönliches Weſen zugleich lebendes Individuum. In ſeiner Perſonalität aber kann er vom Princip des Böſen nicht ergriffen werden, ohne daß er zugleich in ſeiner Animalität von dem Böſen inficirt werde, und ſo auch umgekehrter Weiſe; denn ſind gleich Verſtand und

Wille, die Elemente der Perſönlichkeit, verſchieden von Sinn und Inſtinct, den Elementen der Thierheit, ſo ſind ſie doch, wenigſtens in dem Menſchen, mit dieſen unzertrennlich verknüpft, und kann weder der Perſon, was nicht zugleich dem Individuum, noch dieſem etwas widerfahren, was nicht zugleich jener begegne. Darum iſt der Menſch eben ſo wenig vor der Beſtialität, wie vor der Teufeley ſicher, während das Thier (obwohl je es in ſeiner Art und nach ſeinem Naturell, alſo anders der Fuchs und anders der Tieger, anders die Schlange und anders die den Koth durchwühlende Sau) nur von jener, jedoch unwiderſtehlich, beherrſcht wird, von dieſer aber frei bleibt. Sey indeſſen die Beſtialität der Menſchen, wie die der Mänaden in den Bacchiſchen — die der Fanatiker in den Bartholomäus-Nächten, noch ſo groß, und die Teufelei anderer, wie die der Machiavelliſten, noch ſo raffinirt, und werde durch ſie Gottes Ordnung in der Menſchheit noch ſo ſehr geſtört; ſo können ſie doch dieſelbe nicht zerſtören, denn dieſer Ordnung Schutzwehr iſt ſein Geſetz, wider das ſie nur dann etwas vermögen würden, wenn, wie ihnen, ſo allen das Bewußtſeyn von ihm ausginge, und alſo das Licht der Vernunft erlöſchen würde.

Alle Ordnung auf Erden, alſo auch die der Thier- und Menſchheit, iſt bedingt durch Ordnung außer der Erde, oder, welches einerlei, durch das Verhältniß, worin die Geſtirne, unter ihnen die Erde ſelbſt, zu einander ſtehen, und worin ſie ſich bewegen, und ihre Kräfte, die centrifugalen und centripetalen, die leuchtenden und ſchwermachenden, durch einander beſchränkt, aber nicht verhindert noch zerſtört, ſich wirkſam beweiſen. Auch dieſe Ordnung des Himmels, die der Menſch erſt dann wahrhaft erkennt, wenn er, ein Newton oder Kepler, ihre Geſetze entdeckt, war, obgleich nicht der Zeit nach, doch in der That früher, als die Geſetze, durch die ſie erhalten wird; denn erſt mit der, obzwar blos zeitlichen Möglichkeit ihrer Vernichtung, alſo erſt mit der Entſtehung des Böſen in der Schöpfung, iſt der ewige Wille Gottes, des Urhebers der Weltordnung, das mächtige Weltgeſetz geworden. An dieſe himmliſche iſt alle irdiſche Ordnung (die phyſiſch-ethiſche in der Wirkſamkeit der, mittelſt der Organiſation und des Lebens thätigen, Vernunft und Freiheit, wie die blos phyſiſche in der Wirkſamkeit der mechaniſch, chemiſch und organiſch thätigen Kräfte) unzertrennlich geknüpft, und der Verſuch, jene zu vernichten, ſinnbildlich dargeſtellt als einen Abfall himmliſcher Mächte von Gott, ihrem Schöpfer, ward zugleich der Verſuch, dieſe zu zerſtören, der zwar mißlungen, aber durch den ſie gleichwohl wirklich geſtört worden iſt, welche erſte Störung das Geſetz als Gebot für den Menſchen zur Folge gehabt hat, und eben ſo, ſinnbildlich als Verführung des erſten Menſchen durch ein böſes Weſen zur Sünde bezeichnet wird.

Das Verderben in der Welt muß allerdings groß, und unſer Geſchlecht auf Erden, und jedes einzelne Volk muß ſehr verdorben ſeyn, wenn die Welt ohne Geſetze nicht beſtehen, und dieſes, oder auch nur ein einzelnes Volk ohne ſie nicht leben kann. Eben das Verderben aber der Menſchen und Völker muß dadurch einen deſto höhern Grad erreichen, daß ſie die Geſetze, dieſe Erhaltungsmittel der göttlichen Ordnung, lediglich als Sicherheits- und Verwahrungsmittel vor einander betrachten und gebrauchen. Ein Volk, das mit Grund ſich guter Geſetze rühmt, weil die ſeinigen nicht Erzeugniſſe der Willkühr, ſondern göttlichen Urſprungs, alſo wahrhaftig Geſetze, und eine ſtarke Schutzwehr gegen die Zernichtung der Ordnung ſind, beweiſet dadurch, daß es ſolche Geſetze hat, ſeine Tüchtigkeit und ſeine Würde, aber geſteht doch zugleich dadurch, daß es ihrer überhaupt bedarf, und ohne ſie nicht leben kann, ſeinen Hang zur Vernichtung aller Ordnung, und die Nothwendigkeit ein, gegen ihn ſtets auf der Hut zu ſeyn. Wie würde John Bull, die Beſtie, wüthen, wenn die Conſtitution und die Geſetze nicht wären. Ein Volk hingegen, welches ſo weit herunter gekommen wäre, daß es ſeine Geſetze blos für Producte menſchlicher Klugheit und Kunſt, für ihr Princip aber entweder die Willkühr einiger Individuen, oder den Willen aller, der jedoch, wenn alle z. B. ehr- und eroberungsſüchtig ſind, eben ſo nichtswürdig iſt, wie die Willkühr des einzeln, halten, und die, mittelſt der Geſetze zu erhaltende, Ordnung nur als das Mittel zu Erreichung ſeiner Zwecke (der Bereicherung, der Beherrſchung andrer Völker, des Genuſſes, der Schwelgerei u. dgl.) betrachten müßte, kurz ein Volk, für welches nicht die Ordnung, worin es lebt, ſondern neben der eignen Sicherheit ſeiner Glieder vor einander, die Vernichtung oder Störung jeder andern Ordnung den ſtärkſten Reitz, jene aber nur als ein ſolches Vernichtungs- oder Störungsmittel Bedeutung und Werth hätte, würde, wie das Römiſche, als es Welterobernd geworden, aller wahren Tüchtigkeit und aller Würde ermangeln, und wenig von einer bloßen Räuberbande verſchieden ſeyn, die auch nicht ohne Verfaſſung und Verordnungen beſtehen kann, mit ihr aber und dieſen den Untergang aller Ordnung in der Welt bezweckt und die, wenn ihre Abſicht erreicht werden könnte, ſelbſt darin ihren eigenen Untergang finden würde.

Achtungswerth und preiswürdig waren von je, und werden zu allen Zeiten die Beſtrebungen der großen Männer bleiben, die, ein Solon, Lykurgus, Moſes und andre, mit Kraft und Talent von Gott dazu ausgerüſtet, ſeine Geſetze für die Bedürf- und Verhältniſſe ihrer Völker zu entdecken ſich befleißigten, die entdeckten, dieſen gemäß verkündigten, ſchriftlich, mündlich darſtellten, lehrten, und durch die Ordnung ſelbſt, deren Erhaltungsmittel ſie wurden, wie durch das eigne Leben und Beiſpiel heiligten, ſicherten und bewahrten. Sie, denen der zweideutige Ruhm, zu welchem der Despot, der ſeinen Willen zum Geſetz macht, auch gelangen kann, allerdings geworden iſt, Geſetzgeber zu heißen, denen aber eigentlich die wahre Ehre gebührt, Geſetzlehrer genannt zu werden — ſie ſind, als Gottes Werkzeuge zu Erhaltung ſeiner Ordnung auf Erden, nicht nur die Wohlthäter ihrer Völker geweſen, ſondern auch die der geſammten Menſchheit geworden. Denn hatten gleich die Staaten, für die ſie thätig waren, wie alles, wofür der Menſch mitwirkt, und worin er wirkt, ihre Mängel und Gebrechen, ja mußten ſie ſogar, der iſraelitiſche z. B. wie der athenienſiſche, dieſer wie der ſpartaniſche, ihrer Gebrechen wegen untergehn, und ſind gleich die Länder, worin dieſe Staatsordnungen Beſtand hatten, gegenwärtig die Aufenthaltsörter des drückendſten Despotismus und der niederträchtigſten Sklaverei, mithin der größten Verwirrung und Unordnung, ſo waren doch jene alte Staaten nothwendige Glieder in dem groſen Syſtem der göttlichen Weltordnung, und konnte durch ihre, dem Princip des Böſen allerdings gelingende, Zernichtung dieſe, obwohl dadurch geſtört, nicht verhindert oder zerſtört werden, ſondern mußten ſie ihr zur Befeſtigung und Vollendung, die Exiſtenz aber jener Staaten, ihr Flor unter den, von weiſen Männern entdeckten Geſetzen, ja dieſe Geſetze ſelbſt und ihre Entdeckung mußten, und müſſen immerfort dem geſammten Menſchengeſchlecht zu einer der größten Wohlthaten gereichen, deren daſſelbe von Gott gewürdigt worden. Und doch, was das Heil der Menſchheit betrifft, welch ein Unterſchied zwiſchen Moſes, dem Geſetzverkündiger, und zwiſchen Paulus, dem Glaubenslehrer! Ueberhaupt welch ein Unterſchied zwiſchen den ſogenannten Nomotheten alter und neuer Zeit und zwiſchen den Evangeliſten und Apoſteln!

Unter allen Wohlthaten nemlich, die uns einzeln und insgeſammt von Gott erwieſen worden, iſt die größeſte und folgenreichſte die, mit welcher wir die Ausſicht und Zuverſicht erhalten haben, in ein Verhältniß zu kommen, worin alle Kräfte und alle Geſchöpfe, deren Kräfte ſie ſind, ſich nicht nur durch einander unverhindert, ſondern auch ungeſtört und in ihrer Eigenthümlichkeit ewig unverletzt wirkſam beweiſen können, ohne daß es zur Erhaltung deſſelben, und zum Schutz der Freiheit und der Kräfte eines jeden in demſelben des Geſetzes überhaupt, ſeines Zwanges und ſeiner, durch ihn beſtimmten, Befolgung ferner bedarf. Es iſt dieſes eben das Verhältniß, welches in der Schrift ſinnbildlich als Himmel- oder Gottesreich vorgeſtellt, in Anſehung deſſen von Johannes dem Täufer, (Matth. 3, V. 2) da es nahe herbeigekommen ſey, Buße gepredigt wird, und für welches, als Zweck, alle, unter Geſetzen ſtehende und Kraft ihrer beſtehende, Reiche der Welt bloße Mittel ſind. Die Wohlthat ſelbſt aber, die uns ſolche Ausſicht und Zuverſicht gewährt, beſteht darin, daß durch die perſönliche Macht des Guten in der Schöpfung der Gewalt des Böſen in ihr nicht nur Grenzen geſetzt ſind, ſondern daß auch dieſe mittelſt des Glaubens an jene, den allein das Evangelium erweckt, immer mehr beſchränkt, und aus der Menſchheit, wie aus einzeln Menſchen, wo nicht im gegenwärtigen Leben, doch in und nach dem Tode eines jeden ganz vertilgt werden kann und wird.

Das Geſetz iſt allerdings eine Schutzwehr wider die Zerſtörung der göttlichen Weltordnung; allein was ſichert doch die Menſchheit vor der Gefahr, daß ihr das Bewußtſeyn deſſelben endlich ganz ausgehe, oder nur vor der, daß das Geſetz der Ordnung zur Unterdrückung und Vernichtung der Freiheit mißbraucht werde? Was verhindert insbeſondre, daß es dem ränkevollen Böſewicht, wer er auch ſey, gelinge, ſeinen Willen zum Geſetz für das Menſchengeſchlecht zu machen? Was anders, als die perſönliche Macht des Guten in der Welt und Menſchheit! — — Und iſt denn ſelbſt die Wohlthat, unter Geſetzen zu ſtehen, und nicht der Willkühr zu fröhnen, ſondern ihnen zu gehorchen, ſo groß ſie auch ſey, für den Menſchen die größte? Iſt nicht jene, deren die Seligen theilhaftig ſind, die größere: des Geſetzes gar nicht, oder nicht ferner zu bedürfen, und dennoch ein Glied in der göttlichen Weltordnung, ein Mitbürger in Gottes Reiche zu ſeyn? Geſetze ſind, weil das Böſe exiſtirt, und beſtehen, ſo lange es Gewalt hat über das Gute. Wenn wir, indem das Böſe über uns Gewalt hat, das, was wir müſſen, mithin was Geſetz iſt, nicht, oder gar davon das Gegentheil wollen, ſo verwandelt ſich für uns das Müſſen in ein Sollen, das Geſetz in eine Schuldigkeit und Pflicht; denn jenes Nichtwollen ꝛc. iſt zugleich eine Schuld, die ſo lange auf uns haftet, bis wir wollen, was wir müſſen. Zugegeben nun, es gelinge z. B. einem

Sokrates, durchaus nur zu wollen und zu thun, was er muß, oder ganz den Geſetzen ſeines Vaterlandes und der Natur und der Vernunft zu gehorchen, zugegeben: er habe, wie der reiche Jüngling im Evangelium (Matth. 19, V. 16 — 20) alle Gebote von Jugend auf erfüllt, was fehlet ihm dann noch zu Erreichung ſeiner Beſtimmung, zu ſeiner Vollendung und Seligkeit? Das fehlt ihm noch, daß er frei ſey ſelbſt von allem Geſetz, und dennoch in allen ſeinen Entſchließungen und Thaten ſich ſo verhalte, wie wenn ihn einzig und allein das Geſetz beſtimme, und er ſchlechterdings nur dieſem, oder, was einerlei, in ſeiner Freiheit nur der Nothwendigkeit gehorche. Wahr wird allerdings ewig bleiben, was der Dichter ſagt:

Das Leben iſt der Güter größtes nicht,
Der Uebel größtes aber iſt die Schuld;

allein iſt dann, wenn nicht das Leben, etwa das Geſetz und der ihm geleiſtete Gehorſam der Güter größtes? Hören wir beſonders die neuen Moraliſten, ſo ſollte man meinen, Ja! denn ſie erkären wohl gar, daß ſelbſt Gott unter dem Vernunftgeſetz ſtehe, und daß ſeine Heiligkeit eben in der ewigen Uebereinſtimmung ſeines Willens mit dem Geſetz, alſo ſeiner Freiheit mit einer Nothwendigkeit über und außer ihr beſtehe; von dem aber, der in der heil. Schrift Gottes Sohn genannt wird, rühmen ſie als das Höchſte, daß er den Willen Gottes als das Geſetz, daß er Sitte und Tugend gelehrt, und ſeiner Lehre aufs vollkommenſte gemäß gelebt, ja, ihr oder der Wahrheit in ihr ſich und ſein Leben ganz aufgeopfert habe, wie wenn er keine höhere Beſtimmung gehabt habe, als die, ähnlich einem Sokrates, nur in größerm Wirkungskreiſe Geſetz- Sitten- und Tugendlehrer der Menſchen zu ſeyn. Wir läugnen nicht, daß Gott heilig ſey, denn wo das Anerkenntniß ſeiner Heiligkeit mangelt, findet nur Götzen- und Laſterdienſt ſtatt, (Röm. 1, V. 21 — 31) auch nicht daß der Sohn Gottes uns, denen er in Allem, ausgenommen die Sünde, gleich geworden, durch ſeine Lehren und Thaten veranlaſſen wollte, den Geſetzen ſeines Vaters freiwillig und immer vollkommner Gehorſam zu leiſten, denn das Reich der Geſetze iſt die Schule, worin Adams Nachkommen für das Reich derjenigen Ordnung, zu deren Erhaltung es gar keiner Geſetze ferner bedarf, erzogen worden (Gal. 3, V. 21). Aber wir leugnen, daß es für Gott eine Nothwendigkeit gebe, außer und unter welcher ſeine Freiheit ſey, und auf welche dieſe (nur, wenngleich ewig übereinſtimmend mit ihr) ſich blos beziehe; und wir leugnen es, weil ſolch' eine Nothwendigkeit nicht verſchieden von dem Fatum, und ſolch' eine Freiheit einerlei mit der Knechtſchaft, Gott ſelbſt aber, aus dem das Geſetz, und der allein über dem Geſetz iſt, ihm unterworfen alſo nicht Gott ſeyn, ſondern das Geſetz zu ſeiner Gottheit haben würde; gleich der leb- und vernunftloſen, aber in allen ihren Bewegungen mit der Nothwendigkeit übereinſtimmenden Creatur, deren Gottheit eben dieſe Nothwendigkeit iſt. So auch leugnen wir, daß Gottes Sohn, ob er gleich als des Menſchen Sohn, nicht gekommen war, daß er ſich dienen laſſe, ſondern daß er diene, (Matth. 20, V. 28) unter dem Geſetz ſtehe oder geſtanden, und ſein Leben, welches er zur Erlöſung für viele dahin gab, aus Pflicht für die Pflicht, für die Lehre von der Pflicht und für die Wahrheit überhaupt, um jener und dieſer die Menſchen zuzuführen, habe hingeben müſſen, wie wenn eben hierin, und zwar hierin allein, die Erlöſung beſtanden hätte; wir leugnen alles dies, weil ſein Verhältniß zu Gott nicht das des Knechts, der aus Pflicht gehorcht, zu ſeinem Herrn, der mit Recht befiehlt, ſo daß beide unter dem Geſetz ſtehen, ſondern das Verhältniß eben des Sohnes, der keinen andern Willen hat, als den des Vaters, zu ſeinem Vater iſt, deſſen Wille für den Sohn Geſetz zu ſeyn nicht bedarf, und weil, die er erlöſet hat, nicht dadurch ſchon, daß ſie das Geſetz erkennen, und gewiſſenhaft zu befolgen ſtreben, ſondern dadurch erſt, daß der Hang zur Uebertretung deſſelben in ihnen vernichtet iſt, ſie alſo des Geſetzes, ja des Gewiſſens und ſeiner Mahnungen nicht ferner bedürfen, die Erlöſeten, und aus der Knechtſchaft zur Kindſchaft gelangt ſind.

Ihr zweifelt, daß je ein Menſch den Grad ſittlicher Güte erreicht habe, wo dieſe der Heiligkeit vollkommen ähnlich, wo Liebe an die Stelle der Pflicht gekommen, und er der Geſetze und des Gewiſſens nicht ferner bedürftig ſey? Wir auch, wenn wir an uns und euch, aber nicht, wenn wir an die Apoſtel und an den Evangeliſten Johannes beſonders, ſey's nach Marc. 3, V. 17, oder nach 1. Joh. 3, V. 18, denken. Doch ſey dem, wie ihm wolle, daran wenigſtens läßt ſich nicht zweifeln, daß keineswegs ſchon der, welcher, um ſtets recht zu thun, das Geſetz immer vor Augen haben, und auf die Stimme des Gewiſſens achten muß, ſondern erſt der für entfeſſelt oder erlöſet, für befreiet und frei, für beſeligt und ſelig erkannt werden kann, dem das Rechtthun und Gutſeyn zur Fertigkeit geworden iſt, ſo daß er in Widerſtreit mit dem Geſetz zu gerathen, nicht mehr beſorgen, und daſſelbe, als eine ihm ver- und gebietende Macht, nicht ferner fürchten darf. Beginnt ja ſelbſt in blos zeitlichen und ſinnlichen Dingen, z. B. beim Erlernen einer fremden Sprache, oder irgend einer Kunſt, die Freiheit, die Virtuoſität und Freudigkeit des Menſchen erſt mit ſeiner Fertigkeit in einem bewußtlos und gleichſam mechaniſch gewordenen Befolgen nothwendiger Regeln, wie wenn dieſe für ihn nicht ferner Regeln wären, und er ſie, um ſie zu beobachten, nicht weiter zu beachten habe; und im Sittlichen, im Ueberſinnlichen ſollte das anders, in ihm ſollte es weniger der Fall ſeyn, vor ihm ſollte gerade darin das Sinnliche einen Vorzug haben? Mit nichten! Vielmehr ſo lange der Menſch noch der Wachſamkeit gegen das Böſe in und außer ihm bedarf, ſo lange er, obgleich ernſtlich und ſtreng der Willkühr und dem Gelüſten widerſtrebend, doch nur ſtrebt, keinen andern, als den Willen Gottes zu haben, und lediglich ihn, als das Geſetz, zu erfüllen, ſind ſeine Feſſeln, zwar gelüſtet, doch noch nicht gelöſet, und iſt er noch nicht frei und ſelig, ſondern vorerſt der, ſo mit Furcht und Zittern ſchafft, daß er ſelig werde, (Phil. 2, V. 12) und mit dem Apoſtel ſagen muß: nicht, daß ich's ſchon ergriffen habe, oder ſchon vollkommen ſey, ich jage ihm aber nach, ob ich's ergreifen möge; (Phil. 3, V. 13) allererſt mit ſeiner Heiligung, worin er nicht nur frei unter dem Geſetz, ſondern auch ſein Hang zur Willkühr vernichtet, und das Geſetz ganz in ſeinen Willen verwandelt iſt, erſt mit ihr, der unvertilgbaren Fertigkeit im Gutſeyn, beginnt ſeine Vollendung, und mit dieſer ſeine Seligkeit.

Es iſt aber nicht die Macht des Geſetzes, (das blos Unordnung abwehrt, allein ihr Princip nicht zerſtört) ſondern es iſt des Glaubens Macht, die den, der ihn hat, in Stand ſetzt, von aller Art des Böſen und von deſſen Princip befreiet zu werden; denn nur, wenn der Menſch an die Möglichkeit glaubt, daß er geheiligt, daß er vollendet und ſelig werde, kann er ſtreben, den Grad ſittlicher Güte zu erreichen, wo die Pflicht nicht mehr Pflicht iſt, ſondern Liebe, wo das Geſetz ſein Wille geworden, und er ſeiner und des Gewiſſens nicht ferner bedarf. Und wodurch wird in uns dieſer Glaube auch nur veranlaßt, geſchweige bewirkt? Etwa *durch Erfahrung*? Sie reicht höchſtens bis an des irdiſchen Lebens Grenze; im Leben aber finden wir keine *hiſtoriſchen* Beweiſe, daß jenes Ziel von irgend einem Menſchen wirklich erreicht werden ſey; fänden ſie ſich, ſo würden ſie allerdings, indem wir nur von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit ſchließen dürften, nicht allein Veranlaſſung zu glauben geben, ſondern auch das Wiſſen ſelbſt gewähren, daß der Menſch zur ſittlichen Güte in dem erwähnten höchſten Grade derſelben, kurz, daß er zur vollkommenſten Gott-Aehnlichkeit gelangen könne. Oder etwa *durch Vernunft*? Kraft ihrer erzeugen wir freilich wohl die Idee der Heiligkeit und deren Gegenſtand, das Ideal, aber vermögen wir weder andern, noch uns ſelber zu zeigen, daß die Heiligkeit, von der ſie die Idee iſt, wirklich, mithin wirkſam, und das Ideal real ſey; auch würde, ſelbſt, wenn wir wüßten, daß das Heilige ſo gewiß, wie das Licht der Sonne, exiſtire, weder aus unſerm Wiſſen, noch aus ſeiner Exiſtenz der Glaube folgen, daß auch wir heilig, oder wenigſtens dem Heiligen ins Unendliche immer ähnlicher werden können. „*Wir ſollen*, ſagt ihr, *und darum glauben wir, daß wir können*: der Glaube an die Möglichkeit hat ſeinen Grund in der praktiſchen Nothwendigkeit; er wird veranlaßt durch die Forderung der Vernunft an uns, deren Erzeugniß eben die Idee der Heiligkeit iſt, die regulativ, wie jede andre, ihre Realität und Wirkſamkeit keineswegs in einer Subſtanz, als deren Weſen oder Eigenſchaft, ſondern einzig und allein in ihrem eignen Verhältniß zu unſerer Willensfreiheit, und zu dem Geſetz hat, das dieſe, als praktiſche Vernunft, ſich ſelber giebt.“ Nach dieſer Anſicht alſo würde z. B. in den Worten 1. Petr. 1, V. 16, vgl. 3. Moſ. 19, V. 2: „werdet heilig, denn ich bin heilig, ſpricht der Herr“ der Grund der Ermahnung „denn ich bin heilig“ blos eine Wiederholung der Ermahnung ſelbſt ſeyn, und der ganze Spruch nichts weiter bedeuten, als: ihr ſollt (und könnet folglich) heilig werden, denn ihr ſollt heilig werden. Aber, nichts davon zu ſagen, welchen Urſprungs die Vernunft, kraft deren der Menſch die heilige Idee der Heiligkeit zu erzeugen vermag, ſelbſt ſeyn möge, fragen wir nur: wie dieſe Idee, die nach jener Anſicht blos regulativ, ja eigentlich nur die, in Gedanken anticipirte, Vollbringung des kategoriſchen Imperativs in allen ſeinen Beziehungen iſt, präceptiv, und ſelbſt zu ſolch einem Imperativ werde? Denn wie der Satz: du ſollſt deine Pflicht thun, weil ſie Pflicht iſt, ſo auch iſt der: du ſollſt im Erfüllen aller deiner Pflichten nach Heiligkeit ſtreben, weil du ſollſt, offenbar kategoriſch gebietend. Außerdem, geſetzt: der Glaube der Menſchen an einen freien Willen, d. h. an die Möglichkeit, daß derſelbe ohne alle ſinnliche und ſonſtige Antriebe ſich lediglich durch ſich ſelbſt beſtimme, ſey ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft; iſt dann der Glaube an einen heiligen Willen, oder nur an die Möglichkeit, daß der Menſch durch Selbſtbeſtimmung zur unvertilgbaren Uebereinſtimmung mit dem Geſetz endlich gelange, auch ein ſolches? Allerdings iſt, was phyſiſch-nothwendig, zugleich phyſiſch-möglich; aber warum? Weil, was phyſiſch-nothwendig iſt, die entweder ſchon gewordene oder doch werdende Wirklichkeit in ſich enthält, und man, wenn aus ſolcher Nothwendigkeit die Möglichkeit gefolgert wird, eigentlich von dem, was geſchiehet, geſchehen iſt, oder wird, darauf ſchließt, daß es geſchehen konnte oder könne; allein von dem phyſiſch-Nothwendigen unterſcheidet ſich ja, nach hergebrachter Vorſtellung, das praktiſch- und ethiſch-Nothwendige eben dadurch, daß in dieſem weder eine bereits gewordne, noch eine werdende Wirklichkeit enthalten iſt, und niemand weiß, ob das, wovon jeder wiſſen kann, daß es wirklich ſeyn oder werden ſolle, auch wirklich ſeyn werde, oder nicht. Freilich muß, wenn die Sonne in das Zeichen der Waage tritt, in welches ſie treten wird, Tag und Nacht auf der Erde gleich ſeyn, und muß, wenn die Erde auf ihrer Bahn bleibt, auf der ſie bleiben wird, die Sonne in jenes, wie in jedes der zwölf Zeichen, treten, und freilich muß eben ſo, wenn ein Richter wirklich die, von der Gerechtigkeit ſelbſt empfangene, Waage führt, und Rechtsanſprüche lediglich mit Rechtsgründen abwiegt, dem, der einer Entſcheidung durch ihn bedarf, zuerkannt werden, was ihm gebührt, oder Rechtens iſt; allein, daß er die Waage der Gerechtigkeit, nicht aber eine ſelbſtgemachte, führen, und, wenn er ſie führt, daß er wirklich alle Rechtsgründe, und gar nichts anders erwägen werde, iſt höchſtens nur wahrſcheinlich, und nimmer ſo gewiß, wie das, daß die Erde in ihrer Bahn bleibe. Kurz, vom praktiſch Nothwendigen gilt (wie groß übrigens die Autorität des Mannes ſey, der zuerſt am beſtimmteſten ſo geſchloſſen hat) kein Schluß auf das praktiſch Mögliche; weil nur aus dem Wirklichen im Nothwendigen auf das Mögliche, ab esse oder fieri ad posse geſchloſſen werden kann, das Nothwendige aber eben darin, daß ihm die werdende, wie die gewordene Wirklichkeit fehlt, ein praktiſch Nothwendiges iſt: durch unſer Wiſſen davon, daß wir ſollen, iſt der Zweifel nicht gehoben, ob wir, und der Glaube nicht begründet, daß wir können. Die Ueberzeugung der Menſchen von der Freiheit ihres Willens iſt höhern Urſprungs, als ihr Bewußtſeyn vom Geſetz und ihr Gewiſſen; ſie ſtammt aus der Freiheit ſelber in jenem Verhältniß aller Kräfte zu einander, welches, als göttliche Ordnung, ſo lange das Böſe Gewalt hat, durch Geſetze vor der Vernichtung bewahrt wird, ſo daß man urtheilen darf: nicht des Geſetzes und Gewiſſens wegen ſey die Freiheit, ſondern um der Freiheit willen, und ſo lange dieſe ihrer bedarf, ſeyen beide, das Geſetz und das Gewiſſen. Iſt aber das Wiſſen vom Geſetz, ja die, als praktiſche Vernunft, für Nomothetiſch gehaltne Freiheit ſelbſt, da ſie blos eine in der Nothwendigkeit zu Grunde gegangene Möglichkeit, ein im Sollen erloſchenes Können ſeyn würde, unzureichend, um den Glauben der Menſchen an die Freiheit ihres Willens zu begründen und zu bewähren, wie vielweniger wird jenes Wiſſen u. ſ. w., ſelbſt wenn die Idee der Heiligkeit zu Hilfe gerufen würde, zu dem Glauben an die Möglichkeit hinreichen, daß der freie ein heiliger Wille, und der gute Menſch dem Ideal des Heiligen immer ähnlicher werde!

Unter der Bedingung, daß die Macht des Böſen in der Schöpfung begrenzt ſey, iſt es den Menſchen möglich, das Böſe in ihnen ſelbſt zu beſchränken, ja zu vertilgen, und ſo zur Gottähnlichkeit zu gelangen; aber jener Macht Grenzen zu ſetzen, vermögen ſie, und vermag die geſammte Schöpfung nicht; ihr ſind ſie geſetzt, nicht durch die Natur, noch durch die Vernunft, nicht durch den Menſchen, noch durch eines Menſchen Sohn, ſondern allein durch die in der Schöpfung (in der, mittelſt Vernunft und Erfahrung erkennbaren, Welt und Menſchheit, wirkſame perſönliche Macht des Guten, d. h. durch den Sohn Gottes, welcher in Jeſus Chriſtus der Welt und Menſchheit offenbar geworden iſt. Durch ihn iſt nicht nur die Möglichkeit unſerer Heiligung und Seligkeit, ſondern auch der Glaube an dieſe Möglichkeit, und nicht nur der Glaube an ſie, ſondern auch der Glaube an ihn ſelbſt bewirkt. Es den Menſchen möglich machend, daß ihr Hang zur Willkühr, und alles Böſe in ihnen durch ſie ſelbſt vernichtet, daß Gottes Wille der ihrige, und Geſetz und Gewiſſen für ſie überflüſſig werde, iſt er ihrer Seligkeit Schöpfer, und ihres Glaubens Urheber, keineswegs aber ein bloßer Glaubenslehrer (dergleichen waren ſeine Jünger) geſchweige ein bloßer Sittenlehrer, wie andre weiſe Männer der Vorwelt auch, ſondern zugleich ein Geſetzgeber, wie keiner vor und nach ihm ſeyn kann, denn das Eine Gebot, welches er gegeben hat, macht, wenn es erfüllt wird, alle Geſetze entbehrlich: liebet euch, ſagt er Joh. 13, V. 34, wie ich euch geliebt habe. Neu war dieſes Gebot, denn wie von ihm, der es zunächſt ſeinen Jüngern, aber wahrhaftig nicht ihnen allein gab, ſo iſt die Menſchheit von keinem andern geliebt worden; auch kann Ihm in ſolcher Liebe keiner gleich, ſondern jeder nur ähnlich werden, (Röm. 5, V. 6 — 8) denn in Ihm, der ohne den Hang zur Selbſtſucht war, begann ſie aus ihr ſelbſt, d. h. ſie iſt ewig und unveränderlich, in jedem andern aber hebt ſie nothwendigerweiſe von der Pflicht an, die dann endlich in ihr, der vollendeten Liebe, ſich auflöſt. Den Begriff dieſer Liebe, da ſie eben die iſt, mit welcher Chriſtus die Menſchen geliebt, und die in jedem, der Ihm ähnlich zu werden ſtrebt, die Freiheit und die Pflicht zu ihren Principien hat, wird wohl niemand mit dem Begriff jener Neigung verwechſeln, die auch Liebe heißt, aber ihren Grund nicht in der Perſönlichkeit des Liebenden, nicht in der Freiheit und Pflicht, ſondern in ſeiner Individualität, im Sinn und Trieb, hat, und, wenngleich die innigſte und zarteſte Wahlverwandſchaft, doch blos zeitlichen Urſprungs (Nerven-Liebe) iſt, und mit der Zeit wieder zu Grunde geht.

Man ſetzt einen Hauptvorzug der Chriſtus-Religion, wie der, wenigſtens hier paſſende, Ausdruck iſt, vor jeder andern darin, daß ſie die Religion der Liebe ſey; mit Recht! Aber nicht darum, wie wenn Chriſtus die Menſchen gelehrt habe, aus Liebe zu Gott, eines jeden zu ihm ſelbſt, und zu ſeinem Nächſten, alle Pflichten, die ihnen obliegen, zu übernehmen und zu thun; denn wie in der Liebe nicht Furcht, (1. Joh. 4, V. 18) ſo auch iſt in der Pflicht, die ja nur, weil das Gute mit dem Böſen behaftet iſt, ſtatt hat, nicht Liebe, ſondern Haß, und wie die vollkommne Liebe (ἡ τελεία ἀγάπη) die Furcht austreibt, ſo auch die Vollziehung der Pflicht den Haß, damit die Liebe Raum gewinne. Eben ſo wenig darum, wie wenn durch Chriſtum die Liebe den Menſchen zur Pflicht ſelbſt gemacht worden ſey; denn ihnen gebietend, ſich einander zu lieben, wie er ſie geliebt habe, legt er ihnen keine neue und keine beſondre Pflicht auf, ſondern erinnert er ſie nur an ſeine Liebe, die, gleich der ſeines Vaters, keine Pflichtleiſtung war, und an alle Pflichten, die ihnen gegen einander obliegen, und aus deren gewiſſenhafter Erfüllung, wie aus dem befruchteten Keime die Pflanze, und aus deren Blüthe die Frucht, ihre Liebe zu einander, ähnlich der ſeinigen zu ihnen, hervorgehen werde. Der Menſch iſt von Natur geneigt, Gott und ſeinen Nächſten zu haſſen, und kann daher nicht mit der Liebe, ſondern muß, um zu ihr zu gelangen, damit anfangen, daß er, ſo ſchwer es ihm werde, Pflichten übernimmt, und getreu erfüllt. Verſucht es nur, ihr Regenten, die ihr eure Unterthanen, weil ſie nicht, wie eure Jagd- und Schooßhunde, euertwegen da ſind, und ihr Unterthanen, die ihr eure Regenten haßt, weil ihr ſie fürchtet, und ihr Völker, die ihr aus Stolz, Neid, Habſucht u. dgl. einander anfeindet, verſuchet es nur, einander treu und redlich zu leiſten, was ihr einander zu leiſten verpflichtet und ſchuldig ſeyd; alsbald wird jener Haß verſchwinden, und Liebe an ſeine Stelle treten; ja ſelbſt der, ſo am grimmigſten die Menſchheit quält, der Nationalhaß der Völker, wird alsbald der Macht der Liebe weichen müſſen. Auch iſt wahrhaftig nicht das, daß der Menſch geliebt, ſondern das, *daß er ſelber zu lieben in Stand geſetzt und immer fähiger wird*, das höchſte Verdienſt, welches er mit allen ſeinen Pflichtleiſtungen und Tugenden zu erwerben vermag.

Als Religion der Liebe preißen wir die chriſtliche einerſeits darum, weil ſie den Sohn Gottes, deſſen Liebe zur Menſchheit der Liebe ſeines Vaters zu eben derſelben gleich iſt, vgl. Joh. 13, V. 1, 34, und Joh. 3, V. 16, Kap. 17, V. 23, zum Urheber hat, andrerſeits darum, weil die, ſo Ihn aufnehmen, durch Ihn, Kinder Gottes zu werden, fähig, Joh. 1, V. 12 und durch ihre Liebe zu einander, als ſeine Jünger erkennbar ſind, Joh. 13, V. 35.

Wenn nemlich der Herr, ein Menſch, mit Recht befiehlt, und der Knecht, ein andrer, aus Pflicht die Befehle ſeines Herrn vollzieht, erkennen beide das Geſetz, worunter ſie ſtehen, über ſich an; denn *mit Recht* befehlen kann nicht, wer, weil er etwa die Gewalt hat, ſeinem Willen den Schein des Geſetzes giebt, ſondern nur, wer, wofern er nicht der Heilige und Allmächtige ſelbſt iſt, ſich, ſo mächtig er ſey, dem Geſetz unterwirft und fügt; und ſo auch kann aus Pflicht gehorchen nicht, wer den Willen eines andern, es ſey dann dieſer andre Gott ſelbſt, für ein Geſetz, ſondern nur, wer in ſolchem Willen das Geſetz anerkennt, und des Geſetzes wegen den Willen deſſen thut, der ihm befiehlt, und ohne das Geſetz, wenngleich vielleicht die Macht, doch kein Recht hat, ihm zu befehlen. Liebe jedoch, wenn unter dem Wort die oben genannte, nicht aber die eines Hadrian und Antinous verſtanden wird, findet in dieſem Verhältniß, worin Herr und Knecht zu einander ſtehen, noch keineswegs ſtatt; erſt wenn der Herr im Befehlen allem Eigenwillen, und der Knecht im Gehorchen allem Widerwillen, aller Furcht u. dgl. entſagt hat, und erſt, wenn jener die Bereitwilligkeit im Gehorſam des Knechts, dieſer aber des Geſetzes Macht in den Befehlen des Herrn zu erproben und anzuerkennen beginnt, werden beide einander zu lieben anfangen, dann aber wird auch, wenigſtens innerlich, das Verhältniß beider zu einander ein ganz anderes, — der Herr wird des Knechts und dieſer des Herrn Freund werden, und für beide werden Herrſchaft und Knechtſchaft ferner keine Bedeutung haben. Würde ein Herr, wie Antonin der Fromme, Sklaven wie Epiktet, finden, und ein Sklav, wie dieſer, zu ſeinem Herrn ſtatt eines Domitian, einen Antonin erhalten; ſo würden

Herrſchaft und Knechtſchaft zwiſchen beiden alsbald der Freundſchaft, deren Grund die Treue und das Vertrauen, und deren Gipfel die Liebe iſt, weichen müſſen.

Wenn aber, wer mit Recht befiehlt, zwar ein Menſch, allein kein Herr, ſondern ein Vater, und wer aus Pflicht gehorcht, zwar ein eben ſolcher, allein kein Knecht, ſondern ein Sohn iſt, ſo erkennen freilich beide auch das Geſetz, worunter ſie ſtehen, über ſich an, jedoch mit dem Unterſchied, daß gleich von Anbeginn in dieſes Anerkenntniß die Treue, das Vertrauen und die Liebe mit eingegangen ſind, und der Sohn in der Treue und Liebe des Vaters zu ihm deſſen Recht, ihm zu befehlen, achtet, der Vater aber von dem Vertrauen und der Liebe des Sohnes zu ihm deſſen Gehorſam gegen ſeine Befehle erwartet. Es iſt demnach gleich von Anfang das Verhältniß beider zu einander reiner und freier, als das, worin Herr und Knecht zu einander ſtehen; wie auch nicht anders ſeyn kann, da das letztere niemals entſtanden wäre, wenn das Böſe über die Menſchen nie Gewalt erhalten hätte, auch mit ihm und ſeiner Gewalt wieder verſchwinden muß, jenes hingegen die Schöpfung ſelbſt und die Macht des Guten in ihr zu ſeinem Entſtehungsgrunde hat, und einmal entſtanden ewig beſteht. Denn Herren und Knechte, ja Obrigkeiten und Unterthanen, Staatsverfaſſungen und Staatsdiener müſſen ſeyn, damit der Unordnung theils vorgebeugt, theils geſteuert, und die Ordnung erhalten werde; Eltern aber und Kinder gehören an und für ſich ſelbſt in die göttliche Weltordnung, und exiſtiren keineswegs blos zu dem Zweck einer Erhaltung derſelben: daher auch Verehrung, wie ſie der Sohn gegen den Vater, und Liebe, wie ſie der Vater zum Sohn hegt, diejenigen Gefühle ſind, durch welche jedes geſetzliche Verhältniß der Menſchen zu einander (das der Obern und ihrer Untergebenen, das der Wohlthäter und der Dankbaren u. dgl.) und das Geſetz ſelbſt ſeine wahre Sanktion erhält. Allein die Menſchen, Sohn und Vater, Kinder und Eltern überhaupt, ſind nicht nur als Perſonen, ſondern auch darin, daß ihre Perſonalität durch Individualität, mithin durch Organiſation und Animalität bedingt iſt, und überdem durch die verſchiedenen Grade und Richtungen, die in ihnen der Hang zum Böſen hat und nahm, von einander verſchieden. Ein andrer alſo iſt, dieſer Verſchiedenheit zufolge, der Wille des Sohnes, und ein andrer der des Vaters; auch bedarf es, ſo lange beide, Sohn und Vater, von jenem Hange, oder der eine von der Luſt, zu thun, — der andre von der, zu befehlen, was ihm beliebt, nicht vollkommen frei ſind, für beide des Geſetzes und des Gewiſſens, und können beide, ſich befreiend von dieſem Hange und dieſer Luſt, durch gegenſeitige Liebe im Anerkennen und Befolgen des Geſetzes allerdings dahin, daß der Sohn nichts Anderes und nicht anders, als der Vater, dieſer nichts Anderes und nicht anders, als jener wolle, aber keineswegs auch dahin gelangen, daß der Wille des Sohnes nicht ferner ein anderer, als der des

Vaters, und umgekehrt, ſondern daß beider Wille nur Ein Wille, oder einer und derſelbe ſey. Denn beide, einander und zugleich Ein und daſſelbe außer ihnen, nemlich Gott, die Schöpfung und ſeine ewige Ordnung in ihr, liebend, ſind zwar mit einander vereinigt; allein dieſe Vereinigung nahm ihren Anfang in dem Geſetz, worunter ſie ſtanden, und behält ſelbſt wenn durch die Liebe Geſetz und Gewiſſen für beide überflüſſig geworden, das Geſetz, wenngleich nicht zu ihrem Erhaltungs- doch zu ihrem Entſtehungs-Grunde. Und eben darum kann in ſolcher Vereinigung keine Willens-Einheit, ja ſogar nicht einmal eine vollkommne Gleichheit der Liebe beider zu einander ſtatt haben; wie daraus erhellet, daß der Vater zwar vom Sohn, aber dieſer nie vom Vater Gehorſam zu fordern berechtigt iſt, der Vater alſo, weil und ſofern das Geſetz ſein Wille iſt, dem Sohne, der Sohn aber, ſelbſt wenn das Geſetz ſein Wille wäre, und der Vater den ſeinigen zum Geſetz machen möchte, doch nicht dem Vater befehlen darf, daß folglich auch noch in der vollendeten gegenſeitigen Liebe das Verhältniß der Subordination, welches zwar nicht aus dem Geſetz entſtand, doch aber mit und in demſelben begann, fortwähret, und die Liebe des Sohnes dadurch, daß ſie in ihrem Entſtehen die Würde des Vaters zu ihrer Bedingung hat, von der Liebe des Vaters, dieſe aber dadurch, daß urſprünglich das Bedürfniß des Sohnes ihre Bedingung iſt, von der Liebe des Sohnes verſchieden bleibt, und als väterliche, wie jene als kindliche Liebe, ſelbſt in der Vollendung beider beharrt.

Das Verhältniß nun, worin Jeſus Chriſtus, der Urheber einer Religion, deren er für ſich ſelbſt nicht bedurfte, und die alſo nicht in dieſer, ſondern nur in der Beziehung auf ihn, ihren Urheber, Chriſtus-Religion, oder die Religion Jeſu Chriſti heißen kann, zu Gott ſteht, iſt weder ein Verhältniß des Knechts, dergleichen Moſes war, zu ſeinem Herrn, wie Moſes den ſeinigen in Jehova anerkannte, noch auch das eines Sohnes (υἱοῦ τινος) zu ſeinem Vater, ſondern ſelbſt über letzteres erhaben, ihm jedoch eher als erſterm vergleichbar; auch iſt es mit ihm wirklich verglichen, — und den Menſchen, die das Göttliche nur mittelſt des Natürlichen und Menſchlichen zu ſchauen und zu begreifen vermögen, anthropomorphiſtiſch und ſinnbildlich als das Verhältniß des Sohnes (τοῦ υἱοῦ τοῦ μονογενοῦς) zum Vater vorgeſtellt werden; wir ſahen ſeine Herrlichkeit, ſagt der Apoſtel, Joh. 1, V. 14, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater; voller Gnade und Wahrheit. Die moſaiſche Religion, und jede andre, ſo viel Antheil an ihren Einrichtungen und Ceremonien die Willkühr, die Phantaſie und Klugheit der Menſchen haben mag, iſt die des Geſetzes, die chriſtliche allein iſt die Religion der Liebe; als dieſe werden wir ſie aus dem Verhältniß ihres Stifters zu Gott, und der Menſchheit zu ihm und ſeinem Vater begreifen, wenn wir Folgendes bedenken:

Weder die Perſönlichkeit des Unerſchaffnen (ἡ ὑπόστασις τοῖ πατρὸς ἀγεννήτου) noch die perſönliche Macht des Guten in der Schöpfung (ἡ ὑπόστασις τοῦ υἱοῦ ἀεὶ γεγεννημένου) iſt durch Individualität bedingt, auch iſt weder das Gute in dem Unerſchaffnen, alſo vor, außer und über der Schöpfung, noch das an ſich Gute in der Schöpfung mit dem Böſen behaftet, und iſt weder die Macht des einen, noch die des andern durch die Gewalt des Böſen beſchränkt; Haß alſo, ähnlich dem Haß in den Geſchöpfen, um deswillen ſie dem Geſetz unterworfen ſind, und der vertilgt werden müſſe, damit die Liebe entſtehe und ſich vollende, iſt weder in Gott dem Vater, noch in dem Sohn Gottes, der zwar Sohn, aber kein Geſchöpf, oder, der die perſönliche Macht des Guten zwar in der Schöpfung, aber nicht erſchaffen noch entſtanden, ſondern ewig iſt. Anerkennend alſo die Perſönlichkeit deſſen, welcher den Grund alles Seyns und Werdens enthält, die des Vaters, und die Perſönlichkeit deſſen, welcher aus ihm iſt, die des Sohns, müſſen wir behaupten, daß beide, als Perſonen, von einander verſchieden, — leugnend aber, daß ihre Perſonalität durch Individualität, überhaupt durch ein Werden (φύσις) bedingt, und daß ſie mit dem Böſen behaftet und durch dieſes beſchränkt ſey, müſſen wir anerkennen, daß beide in ihrer ewigen Weſenheit (οὐσία) einander abſolut gleich ſind, und daß, wie der Vater, ſo der Sohn, Gott iſt von Ewigkeit zu Ewigkeit. Gott aber ſteht nicht unter dem Geſetz, ſondern dieſes unter Ihm, als der, des Böſen wegen in der Schöpfung, ſeinen Willen zum Geſetz gemacht hat für dieſelbe; und da der Sohn Gottes und der Vater auf ewige Weiſe ſich zu einander, wie Gott zu ihm ſelbſt, verhalten, ſo müſſen wir anerkennen, daß der Sohn nicht nur nichts Anderes und nicht anders wolle, — ſondern auch keinen andern Willen habe, wie der Vater, daß mithin der Wille beider ein und derſelbe, und daß dieſer Geſetz ſey für das Geſchöpf, aber, als Wille des Vaters, Geſetz zu ſeyn für den Sohn, nicht bedürfe. In dieſem göttlichen Verhältniß finden Rechte und Pflichten, weil ſie zu gering, und, ſich beziehend auf einander, der Willkühr und dem Gelüſten, die aus demſelben ewig entfernt bleiben, entgegengeſetzt ſind, durchaus nicht ſtatt, ſondern in ihm waltet allein die ewige Einheit des Willens zweier Perſonen in dem Einen Gott, die von den Menſchen als Liebe, und mit Bezug auf das Geſetz, deſſen einziges Princip ſie iſt, als Heiligkeit vorgeſtellt wird. In ſolcher Vorſtellung, und jenem göttlichen Verhältniß gemäß urtheilen wir: nicht von wegen des Rechts befiehlt der Vater, denn der Sohn iſt kein Knecht, der, ein ſündhafter Menſch, wie z. B. Moſes, durchs Geſetz ſeinem Herrn unterworfen wäre; und nicht aus Pflicht gehorcht der Sohn, denn der Vater iſt kein Herr, der erſt durch eben daſſelbe ein Recht an ſeinen Knechten erhalten habe, ſodann auch: nicht aus einer erſt im Geſetz begonnenen Treue befiehlt der Vater, denn der Sohn iſt kein Menſch, deſſen Liebe durch ſolch' eine Treue, — und nicht aus einem, erſt eben darin begonnenen Vertrauen gehorcht der Sohn, denn der Vater iſt kein Menſch, deſſen Liebe durch ſolch' ein Vertrauen bedingt wäre; ſondern: des Vaters Befehl hat ſeinen Grund im Gehorſam des Sohnes, und iſt nur menſchlicher- nicht göttlicherweiſe Befehl, göttlicherweiſe iſt er des Vaters Wille, welcher für den Sohn Geſetz und Befehl zu ſeyn nicht bedarf; des Sohnes Gehorſam aber hat ſeinen Grund in dem Befehl des Vaters, und iſt eben ſo nur in menſchlicher Vorſtellung Gehorſam, (die dogmatiſch ſogenannte obedientia filii libera sive voluntaria) im göttlichen Verhältniß ſelbſt iſt er der über das Geſetz erhabene Wille des Sohnes; anders: der Vater will, nicht damit — auch nicht in der Erwartung, daß der Sohn gehorche, ſondern weil er gehorcht, das Wollen des Einen iſt kein Sollen für den Andern, denn der Wille des Sohns, der ein andrer iſt als der Vater, iſt kein andrer als der Wille des Vaters; der Sohn aber will, nicht damit — auch nicht, (wie ein bereitwilliger Menſch, der, einem andern ſubordinirt, deſſen Befehle erwartet) in der Erwartung, daß der Vater befehle, ſondern weil er befiehlt, das Wollen des Einen iſt kein Dürfen für den Andern, denn der Wille des Vaters, der ein andrer als der Sohn, aber welchem dieſer nicht ſubordinirt iſt, iſt kein anderer, als der Wille des Sohns. Dieſe Willenseinheit wird, ſagen wir, vorgeſtellt als die ewige Liebe, die aber in dem Verhältniß des Sohns zum Vater nicht als kindliche, denn ſie hat nicht die Würde des Vaters, — dem ja der Sohn gleich iſt in Allem, und im Verhältniß des Vaters zum Sohn nicht als väterliche gedacht werden kann, denn ſie hat nicht das Bedürfniß des Sohns, der ja bedürfnißlos iſt, wie der Vater, zu ihrer Bedingung: der Sohn liebt den Vater nicht kindlich, nicht zu ihm hinaufſchauend, nicht zu ihm emporſtrebend, und der Vater liebt den Sohn nicht väterlich, nicht auf ihn herabblickend, nicht zu ihm ſich neigend, ſondern die Liebe beider zu einander iſt Eine, die allein ewig göttliche. Aus ihr aber hat einerſeits das Geſetz ſeinen Anfang genommen, das dieſes Urſprungs wegen als Geſetz der Liebe vorgeſtellt werden kann, und eben in ihr hat es andrerſeits ſeinen Grund, daß die Liebe des Sohns zur Menſchheit gleich iſt der Liebe ſeines Vaters zu eben derſelben; wenn jedoch ſeines Urſprungs wegen das Geſetz als das der Liebe vorgeſtellt werden kann, ſo folgt daraus keineswegs, daß auch die Religion des Geſetzes, die andern Urſprungs iſt, als Religion der Liebe vorzuſtellen ſey, da hingegen die Religion, deren Urheber der Sohn Gottes iſt, als Religion der Liebe vorgeſtellt werden muß.

Nemlich: nicht die, wie Prieſter und Leviten, wie Phariſäer und Schriftgelehrte, das Geſetz, ſondern die den Sohn kennen, kennen auch den Vater, (Joh. 14,

V. 7 — 9) das Geſetz aber, ſey deſſen geſchichtliche Form die moſaiſche, die muhamedaniſche oder jede andre, iſt allerdings der Wille Gottes: aus ewiger Liebe, d. h. wollend die Befreiung der Geſchöpfe vom Böſen und ihre Seligkeit, hat Er ſeinen Willen zum Geſetz gemacht für alle, die nicht bös, ſondern mit dem Böſen nur behaftet, und davon befreiet zu werden, fähig ſind, und ſo iſt daſſelbe allerdings das Geſetz der Liebe, auch kann es gar kein Geſetz geben, welches nicht die Liebe gegeben habe; Haß, Hochmuth, Eigenſinn, Neid u. dgl. können, wenn ſie die Gewalt haben, zur Qual und Plage der Menſchen Befehle ertheilen, die aber nicht einmal Verordnungen, denn mit ihrer Befolgung gewinnt die wahre Ordnung nichts, geſchweige dann Geſetze ſind. Nur die Liebe giebt Geſetze; der Menſch aber vermag erſt dadurch, daß er die gegebenen kennt, annimmt, und in alle Wege treu befolgt, zur wahren Liebe zu gelangen, es iſt demnach nicht ſeine, ſondern allein die göttliche Liebe, woraus ſie ſtammen; auch beginnt ſeine Kenntniß der Geſetze überhaupt, und ſeiner Pflichten beſonders nicht mit ſeiner Liebe zu ihnen, ſondern mit Haß gegen ſie; und nur erſt, wenn neben dieſem, durch die Verſuche, ſie zu erfüllen, die Liebe zu ihnen rege wird, vermag er zu klagen, wie ihn der Apoſtel, Röm. 7, V. 19 — 23, klagen läßt: „das Gute, das ich will, das thue ich nicht, ſondern das Böſe, das ich nicht will, das thue ich. — Ich habe Luſt an Gottes Geſetz, nach dem inwendigen Menſchen; ich ſehe aber ein ander Geſetz in meinen Gliedern, das da widerſtreitet dem Geſetz in meinem Gemüthe, und nimmt mich gefangen in der Sünde Geſetz, welches iſt in meinen Gliedern.“ Würde der Haß in ihm vertilgt ſeyn, wäre mithin jede Pflicht von ihm aufs vollkommenſte und durchaus freiwillig erfüllt; ſo würde das Geſetz der Liebe von ihm auch wirklich und vollkommen gelebt, — jedoch hiermit zugleich für ihn, als Geſetz überflüſſig werden, und würde er ſagen dürfen: das Gute, das ich will, thue ich, das Böſe, das ich nicht will, thue ich nicht. Die Liebe hört nimmer auf, das Stückwerk aber (im Wollen und Thun, wie im Wiſſen) hat aufgehört, und das Vollkommne iſt gekommen (1. Korinth. 13, V. 8 — 10). Allein jenen Haß durchaus zu vertilgen, mit ihm das Böſe in ihrer Natur ganz zu vernichten, iſt von jeher nur wenigen, und nach dem Urtheil der übrigen, vielleicht nicht einmal dieſen wenigen gelungen, ſo daß im Grunde alle mit Paulus ſagen müſſen: erſt wann kommen wird das Vollkommne, wird das Stückwerk aufhören. Die Religion des Geſetzes alſo, obwohl dieſes von der Liebe gegeben worden, iſt doch nicht die Religion der Liebe, ſondern der Noth und des Zwanges, und ihre Bekenner, Juden, Heiden und Muhamedaner, ſind nicht Kinder des Vaters, (ihn kennen ſie nicht) ſondern Knechte des Herrn; auch lieben ſie weder einander, wie Brüder, noch die Menſchheit als ſolche, denn noch weniger kennen ſie die Liebe des Vaters zu derſelben; ſondern ſie hängen blos einander an, wie Genoſſen, welche die Furcht vor Verluſt und die Hoffnung des Gewinns zuſammen hält, und haſſen aus Hochmuth, Neid, Rachſucht u. dgl. alle, die das Geſetz nicht in der nemlichen Form, wie ſie, beſonders aber die daſſelbe nicht für das Höchſte, und ſeine Erfüllung nicht für Zweck, ſondern nur für ein Mittel zu deſſen Erreichung anerkennen: ſo haßte der Römer den Juden, dieſer ihn, ſo haſſen Muſelmänner und Iſraeliten einander, und ſo haſſen alle, deren Religion die des Geſetzes iſt, den Chriſten, der, wenn er wirklich die Geſinnung des Chriſten, alſo die Religion der Liebe hat, keinen haßt von ihnen allen. Aus ewiger Liebe hat Gott, der Herr, damit die Ordnung in ſeiner Schöpfung nicht zerſtört, und jedes Weltreich, worin das Gute mit dem Böſen kämpft, eine Vorbereitung für das Himmelreich werde, worin allein das Gute waltet, ſie alle, Griechen, Römer, Muſelmänner, Iſraeliten u. ſ. w., unter das Geſetz gethan, das nun ihre Juriſten, Mufti's, Fakih's und Rabbinen lehren und erklären. Da aber durch der Römer Gewalt dem Geſetz unter der ihm von Moſes gegebenen Form die Macht genommen, — und durch die Herrſchſucht und Willkühr ihrer Despoten die Gefahr der gänzlichen Vernichtung deſſelben unter jeder Form nahe, — kurz da die Zeit erfüllet war, (Gal. 4, V. 4) ſandte Gott, der Vater, ſeinen Sohn, geboren von einem Weibe, und ſelber unter das Geſetz gethan;

nicht wie wenn er deſſen bedurft hätte, denn „dem Gerechten iſt kein Geſetz gegeben," (1. Timoth. 1, V. 9) ſondern „damit er die, ſo unter dem Geſetz waren, erlöſete, und wir die Kindſchaft empfingen," (Gal. 4, V. 5).

So lange indeſſen, aus Hang oder Neigung zum Böſen, das Gute von den Menſchen ſtärker gehaßt, als geliebt wurde und wird, dauerte, zu Erhaltung der Ordnung, und dauert noch das Geſetz des Herrn und des Geſetzes Herrſchaft unter den mannichfaltigſten Formen fort, und muß, ſelbſt nachdem durch den Sohn der Vater und deſſen ewige Liebe offenbar geworden, von den Geſetzkundigen ſowohl für diejenigen, welche den Sohn kennen, für die Chriſten, als für alle, denen ſolche Kenntniß mangelt, für Juden, Heiden, Muhamedaner, Naturaliſten und Rationaliſten, daſſelbe gelehrt, erklärt und in Anwendung gebracht werden. Die nemlich das Geſetz kennen, kennen auch den Herrn, und glauben, daß Er, wie er nun genannt werde, Jehova, Deus, Allah oder Gott, der allein Heilige, Allwiſſende und Allmächtige ſey, und die Welt und die Menſchen regiere und richte nach dem Geſetz; die Ihn nicht kennen und dieſen Glauben nicht haben, kennen auch das Geſetz nicht, ſo groß übrigens ihre Gelehrſamkeit, betreffend z. B. das moſaiſche, das römiſche und jedes andre poſitive Recht ſeyn, und ſo ſehr ſie ſich mögen überredet haben: der durch Vernunft und Verſtand beſtimmte, und durch die Macht bekräftigte

Wille der Menſchen für die Gründung und Erhaltung ihrer Rechte und der Rechtsordnung überhaupt ſey das Geſetz. Die den Herrn kennen, und an Ihn, als den König aller Könige und aller Unterthanen, als den Richter aller Richter und aller Angeklagten glauben, haben die Religion des Geſetzes, mag dieſe nun, wie die älteſte, unter der Form des Moſaismus, die Ehrfurcht vor dem Geſetz auf die Kenntniß des Herrn und den Glauben an Ihn, oder wie die neueſte, unter der Form des Kantianismus den Glauben an Ihn auf die Ehrfurcht vor dem Geſetz und das Bedürfniß der Menſchen gründen. Diejenigen hingegen, die den Sohn kennen, kennen nicht nur das Geſetz und den Herrn; ſondern erkennen auch in Ihm, ihrem Herrn, den Vater, deſſen Kinder (τέκνα τοῦ Θεοῦ) ſie durch Glaube und Liebe zu werden vermögen, und zu welchem der Sohn im Verhältniß weder der Knechtſchaft, noch einer gewordenen und erworbenen Kindſchaft, ſondern in dem der ewigen Gleichheit des Weſens und der Einheit des Willens ſteht. Sie haben die Religion der Liebe; denn, den Sohn kennend, glauben ſie 1) an Ihn, d. h. an die, in der Schöpfung mit dem Böſen nicht behaftete, und durch deſſen Gewalt nicht beſchränkte, ihr aber Grenzen ſetzende perſönliche Macht des Guten, 2) an ſeine Liebe, d. h. an den Willen dieſer Macht, alle mit dem Böſen behaftete Geſchöpfe davor zu bewahren, daß durch daſſelbe das Gute in ihnen zerſtört, — und zu bewirken, daß die Gewalt des Böſen in der

Schöpfung vernichtet werde, und ſind ſie in ſolchem Glauben 3) von der Liebe des Vaters und von dem Urſprunge des Geſetzes aus ihr, d. h. von der, der Willensmacht zu der Schöpfung abſolut gleichen Macht des Willens in dem Unerſchaffnen, überzeugt. Wie nemlich jene, oder die Liebe des Sohns, Grund der Befreiung vom Böſen, und der Vernichtung ſeiner Gewalt in der Schöpfung, ſo iſt dieſe, oder die Liebe des Vaters, Grund des Geſetzes, als des Mittels, die Unmöglichkeit ſolcher Befreiung, folglich auch die Alleinherrſchaft des Böſen zu verhindern: aus der Liebe, mit welcher Gott die Welt alſo geliebet hat, daß er ſeinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren würden, ſondern das ewige Leben erhielten, aus eben derſelben Liebe hat er allen das Geſetz gegeben, auf daß ſie an den Sohn zu glauben und ihn zu lieben vermöchten. Die Glaubigen alſo, oder, da ſie die Religion der Liebe haben, und dieſe allein die chriſtliche iſt, die Chriſten, bedürfen neben ihr der Religion des Geſetzes nur noch ſo lange und in ſofern, als in ihnen das Böſe nicht vertilgt iſt, und aus Hang zu demſelben das Gute von ihnen weniger geliebt, als gehaßt wird; in dem Maaße und Grade, worin ſich dieſes Verhältniß umkehrt und die Liebe zum Böſen ab- und die zum Guten zunimmt, nimmt auch das Bedürfniß eines Geſetzes und einer Religion deſſelben ab, und gehet dieſe in die der Liebe, das Heiden- oder Judenthum in das Chriſtenthum über. Solch' Uebergehen aber iſt keineswegs ein Aufgenommenwerden der Religion des Geſetzes in die der Liebe, ſondern ein allmähliges Untergehen der einen in der andern, und gänzlich verkannt wird dieſe andere, welche die chriſtliche iſt, wenn man wähnt, auch ſie könne antiquirt, an ihre Stelle eine beßre gebracht werden, oder ſie könne in eine ſogenannte reine Vernunft-Religion übergehen und in einer ſolchen endigen. Denn eine rein vernünftige oder natürliche, oder rein moraliſche würde doch keine andre ſeyn, als die Religion des Geſetzes, in welcher nur von allem Hiſtoriſchen und Statutariſchen des Moſaismus, Ethnicismus und Muhamedanismus abſtrahirt worden wäre; aber iſt nicht die Liebe mächtiger als das Geſetz, beſteht ſie nicht als gut an und für ſich ſelbſt, während das Geſetz nur des Böſen wegen, und nur als Mittel gegen deſſen zerſtörende Gewalt exiſtirt? Und iſt nicht, verglichen mit dem ewigen Beſtehen der Liebe, wenn ſie einmal entſtanden, das Geſetz vergänglich, und, wenn ſein Zweck erreicht worden, wirklich vergangen? Die Liebe, einmal herrſchend geworden in allen Geſchöpfen, die ihrer fähig ſind, bleibet ewig; des Geſetzes aber wird dann nicht ferner gedacht. Das alſo, daß die Religion der Liebe, die durch Glaube und Hoffnung eben dieſer die Herrſchaft vorbereitet, wieder in die Religion des Geſetzes unter was immer für einer Form und Benennung übergehe, würde für die Menſchen ein großes Unglück, und ein offenbares Zeichen ihres Verfalls ſeyn, und könnte nur von denen unter ihnen als ein Glück und Fortſchritt geprieſen werden, in denen der Haß mächtiger wäre, als die Liebe.

Es war freilich nicht dieſer Haß, aber doch ein ſeltſamer Fehlgriff in der Liebe, der dem Dichter (Leſſing in Nathan dem Weiſen) das, woher auch immer genommene, Märchen von den drei Ringen eingab, und es ſey uns erlaubt, mit dieſem Beiſpiel, der ſchlechtern nicht zu gedenken, das Geſagte ins Klare zu ſetzen. Die moſaiſche, die chriſtliche und die muhamedaniſche ſind drei Religionen, die, eine nach der andern entſtanden, nunmehr und bis jezt neben einander beſtehen. Es gab, wie das Märchen andeutet, eine, die guten, übrigens unbekannten Urſprungs war; ſie wird dem Ringe verglichen, „den ein Mann in Oſten

Aus lieber Hand beſaß. Der Stein war ein
Opal, der hundert ſchöne Farben ſpielte,
Und hatte die geheime Kraft, vor Gott
Und Menſchen angenehm zu machen, wer
In dieſer Zuverſicht ihn trug.

Zwei der drei genannten (es bleibt, dem Zweck des Erzählers gemäß, unentſchieden, welche?) ſind Menſchenwerk, denn jener Ring kömmt von Sohn zu Sohn

„Auf einen Vater endlich von drei Söhnen;
Die alle drei ihm gleich gehorſam waren,
Die alle drei er folglich gleich zu lieben
Sich nicht entbrechen konnte. Nur von Zeit

Zu Zeit ſchien ihm bald der, bald dieſer, bald
Der dritte, — ſo wie jeder ſich mit ihm
Allein befand, und ſein ergießend Herz
Die andern zwei nicht theilten, — würdiger
Des Ringes, den er dann auch einem jeden
Die fromme Schwachheit hatte, zu verſprechen.
Das ging nun ſo, ſo lang es ging. — Allein
Es kam zum Sterben, und der gute Vater
Kömmt in Verlegenheit. Es ſchmerzt ihn, zwei
Von ſeinen Söhnen, die ſich auf ſein Wort
Verlaſſen ſo zu kränken. — Was zu thun? —
Er ſendet in geheim zu einem Künſtler,
Bei dem er, nach dem Muſter ſeines Ringes,
Zwey andere beſtellt, und weder Koſten
Noch Mühe ſparen heißt, ſie jenem gleich,
Vollkommen gleich zu machen. Das gelingt
Dem Künſtler. Da er ihm die Ringe bringt,
Kann ſelbſt der Vater ſeinen Muſterring
Nicht unterſcheiden. Froh und freudig ruft
Er ſeine Söhne, jeden insbeſondre;
Giebt jedem insbeſondre ſeinen Segen, —
Und ſeinen Ring, — und ſtirbt" — —

Ja, es wird am Ende ſogar zweifelhaft: ob überhaupt eine jener drei Religionen andern, als blos menſchlichen Urſprungs, und mehr, als die höchſtens wohlthätige Wirkung einer heilſamen Täuſchung ſey. Denn, als die drei Söhne, von denen jeder ganz ohne ſeine Schuld in dem Wahn ſteht, den echten Ring zu haben, vor dem Richter erſcheinen, und vor ihm einander des Betrugs anklagen, ſpricht dieſer:

— — — — „Denkt ihr, daß ich Räthſel
Zu löſen da bin? Oder harret ihr,
Bis daß der rechte Ring den Mund eröffne? —
Doch halt! Ich höre ja, der rechte Ring
Beſitzt die Wunderkraft, beliebt zu machen;
Vor Gott und Menſchen angenehm. Das muß
Entſcheiden! Denn die falſchen Ringe werden
Doch das nicht können! — Nun, wen lieben zwei
Von euch am meiſten? — Macht, ſagt an! Ihr ſchweigt?
Die Ringe wirken nur zurück? und nicht
Nach außen? Jeder liebt ſich ſelber nur
Am meiſten? — O ſo ſeyd ihr alle drei
Betrogene Betrieger! Eure Ringe
Sind alle drei nicht echt. *Der echte Ring*
Vermuthlich gieng verloren. Den Verluſt
Zu bergen, zu erſetzen, ließ der Vater
Die drei für einen machen.
Und alſo, fuhr der Richter fort, wenn ihr
Nicht meinen Rath, ſtatt meines Spruches wollt;
Geht nur! — Mein Rath iſt aber der: ihr nehmt
Die Sache völlig, wie ſie liegt. Hat von
Euch jeder ſeinen Ring von ſeinem Vater:

So glaube jeder ſicher ſeinen Ring
Den echten. — Möglich, daß der Vater nun
Die Tyrannei des Einen Rings nicht länger
In ſeinem Hauſe dulden wollen! — Und gewiß,
Daß er euch alle drei geliebt, und gleich
Geliebt: indem er zwei nicht drücken mögen;
Um einen zu begünſtigen. — Wohlan!
Es eifre jeder ſeiner unbeſtochnen,
Von Vorurtheilen freien Liebe nach!
Es ſtrebe von euch jeder um die Wette,
Die Kraft des Steins in ſeinem Ring an Tag
Zu legen! Komme dieſer Kraft mit Sanftmuth,
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohlthun,
Mit innigſter Ergebenheit in Gott,
Zu Hülfe u. ſ. w.

Aber ſind nicht die drei genannten Religionen, die *moſaiſche* und *muhamedaniſche* in Bezug aufs Geſetz, die *chriſtliche* in jeder Beziehung, *göttlichen* Urſprungs? und, wenn ihres Urhebers gedacht wird (wie er nun vorgeſtellt werde, ob als Herr im Verhältniß zu ſeinen Knechten, oder als Vater in dem zu ſeinen Söhnen und Kindern überhaupt) kann wohl von einer frommen Schwachheit, oder von einer Verlegenheit, in die er gekommen, und von einer Täuſchung durch ihn, die zum Heil der Seinigen nothwendig geweſen ſey, allen Ernſtes geredet werden? Hat nicht das Geſetz, welches *Moſes* und Muhamed verkündigten, abgeſehen von allen damit, theils aus Thorheit, theils aus Bosheit vorgenommnen Veränderungen, und von allen menſchlichen, zum Theil aus Haß gemachten Zuſätzen, — hat nicht daſſelbe die ewige Liebe zu ſeiner Quelle? Und iſt nicht dieſe Liebe und das Verhältniß, worin der Sohn Gottes zu Gott, ſeinem Vater, durch ihn aber alle, die, wie er, zu lieben fähig ſind, zu eben demſelben ſtehen, den Menſchen zuerſt durch Jeſum Chriſtum, dem Sohn Gottes ſelbſt, und in ihm auf das Lauterſte, und am Vollkommenſten geoffenbaret worden? Die moſaiſche und die muhamedaniſche ſind zwei Religionen des Geſetzes, welches Gott, der Herr, aus ewiger Liebe allen, vom Princip des Böſen ergriffenen Geſchöpfen gegeben, — und allein die chriſtliche iſt die Religion der Liebe, welche aus eben der ewigen Chriſtus, der Sohn Gottes, als die Liebe der ihm und ſeinem Vater Vertrauenden, zu ihm, zu ſeinem Vater, zu einander und zu allen, die gleichen Vertrauens fähig ſind, ihrer Möglichkeit nach, begründet hat. Die drei Ringe alſo, wenn ihnen dieſe drei Religionen verglichen werden, ſind einer wie der andre als echt, und keiner iſt als einem vierten, der etwa verloren gegangen, nachgemacht zu betrachten. Wenn nun aber, wie in Leſſings Gedicht, der Muſelmann und der Jude (Saladin mit fürſtlicher Großmuth, Nathan mit aufopfernder Weisheit) Geſinnungen hegen und bewähren, wie ſie allein die Liebe einzuflößen vermag, hingegen der Chriſt (der Patriarch in ſeiner Bigotterie, ſelbſt zum Theil der Tempelherr in jugendlich aufbrauſender Leidenſchaft) ſolche, deren Quell der Haß und anderes Böſe iſt, oder, wie der Kloſterbruder in ſeiner Einfalt, zwar aus der Liebe ſtammende, und Liebe athmende, auch mit einiger Umſicht, allein übrigens mit groſer Geiſtes-Beſchränktheit, und ohne rechte Einſicht zu erkennen giebt; — ſo geſchieht dies alles, weil der Dichter ſelbſt, wie in ſeinem Märchen der Richter, die Echtheit aller drei Ringe bezweifelt, und alle drei blos als Erinnerungszeichen an den einen betrachtet, der allein echt ſey, und den der Mann in Oſten aus lieber Hand beſeſſen habe, in welchem aber dann auch der Stein alles andre, nur kein Opal mit ſeinen hundert ſchillernden Farben (ein betrieglich Ding) geweſen ſeyn dürfte, oder ohne Gleichniß: es geſchieht, weil ihm keine der drei, in der Geſchichte unſers Geſchlechts ſo wirkſam geweſenen, und noch mächtig wirkenden Kräfte, mittelſt deren ein Menſch Jude, Chriſt oder Muſelmann wurde und wird, ſondern allein eine blos erdachte, nemlich diejenige, mittelſt welcher umgekehrt ein Jude, ein Chriſt oder Muſelmann, und überhaupt jeder, der es zu werden vermag, Menſch werde, die der menſchlichen Natur und ihrem Bedürfniß angemeßne, wahrhaft erziehende, bildende und den Zweck der Menſchheit befördernde zu ſeyn ſcheint, und weil er nur aus einer ſolchen, die Eigenthümlichkeiten der Individuen in der Allgemeinheit ihrer Gattung vereinigenden, Kraft das Edle in den Geſinnungen und Thaten der [illegible] glaube begreifen und erklären zu können. Daß wirklich die angegebene ſeine Meinung geweſen, und ihm keineswegs von uns geliehen ſey — ihm, der ſelbſt nach ſeinem Tode ſich ſchwerlich von irgend jemand irgend etwas ungeſtraft leiden, oder gar aufbürden läßt. — das ſteht unter andern aus folgenden Stellen ſeines Werks zu erſehen. Als im ſiebenten Auftritt des vierten Aufzugs Nathan dem Kloſterbruder erzählt hat, wie ihm von den Chriſten ſein Weib nebſt ſieben hoffnungsvollen Söhnen ermordet worden, und wie er kurz nachher ein Chriſten-Kind aufgenommen habe, als er ſodann mit den Worten endigt:

— — — — — — „ich nahm
Das Kind, trugs auf mein Lager, küßt' es, warf
Mich auf die Knie und ſchluchzte: Gott! auf Sieben
Doch nun ſchon Eines wieder!“

und jezt der Kloſterbruder in die Worte ausbricht:

— — — — „Nathan! Nathan!
Ihr ſeyd ein Chriſt! Bei Gott, Ihr ſeyd ein Chriſt!
Ein beßrer Chriſt war nie!“

erwiedert er:

— — — „Wohl uns, denn was
Mich Euch zum Chriſten macht, das macht
Euch mir
Zum Juden!“

So im fünften Auftritt des zweiten Aufzugs, nachdem der Tempelherr freimüthig erklärt hat:

— — Wißt Ihr, Nathan, welches Volk
Zuerſt das auserwählte Volk ſich nannte?
Wie? wenn ich dieſes Volk nun, zwar nicht haßte,
Doch wegen ſeines Stolzes zu verachten
Mich nicht entbrechen könnte? Seines Stolzes,
Den es auf Chriſt und Muſelmann vererbte,
Nur ſein Gott ſey der rechte Gott! — Ihr ſtutzt,
Daß ich, ein Chriſt, ein Tempelherr, ſo rede?
Wann hat, und wo die fromme Raſerei,
Den beſſern Gott zu haben, dieſen beſſern,
Der ganzen Welt als beſten aufzudringen,
In ihrer ſchwärzeſten Geſtalt ſich mehr
Gezeigt als hier, als itzt?“

ſpricht Nathan:

— — — — — — „Verachtet
Mein Volk, ſo ſehr Ihr wollt. Wir haben beide
Uns unſer Volk nicht auserleſen. Sind
Wir unſer Volk? Was heißt denn Volk?
Sind Chriſt und Jude eher Chriſt und Jude,
Als Menſch? Ah! wenn ich einen mehr in Euch
Gefunden hätte, dem es gnügt, ein Menſch
Zu heißen!“

Und im erſten Auftritt des zweiten Aufzugs, wo Sittah zu ihrem Bruder Saladin ſagt:

„Du kennſt die Chriſten nicht, willſt ſie nicht kennen.
Ihr Stolz iſt: Chriſten ſeyn, nicht Menſchen. Denn
Selbſt das, was noch von ihrem Stifter her,
Mit Menſchlichkeit den Aberglauben würzt,
Das lieben ſie, nicht, weil es menſchlich iſt:
Weils Chriſtus lehrt; weils Chriſtus hat gethan. —
Wohl ihnen, daß er ein ſo guter Menſch
Noch war! Wohl ihnen, daß ſie ſeine Tugend
Auf Treu und Glaube nehmen können! — Doch
Was Tugend? -- Seine Tugend nicht; ſein Name
Soll überall verbreitet werden; ſoll
Die Namen aller guten Menſchen ſchänden,
Verſchlingen. Um den Namen, um den Namen
Iſt ihnen nur zu thun.“

Allein was iſt doch jenes, das dem Kloſterbruder den weiſen Nathan zum Chriſten, und ihm den Kloſterbruder zum Juden macht? Allerdings erkennt der Chriſt in der, durch Weisheit dem Haß obſiegenden, Liebe des Juden den edlen, — und der Jude in der, durch Treuherzigkeit den Haß von ſich abhaltenden, Liebe des Chriſten den redlichen Menſchen an, und ſcheint der Jude den redlichen mit eben dem Rechte Jude zu nennen, womit von dem Chriſten der edle Menſch Chriſt genannt wird. Aber welche Kraft iſt es doch, die den Juden weiſe, den Chriſten treuherzig, die jenem in ſeiner Weisheit, dieſem in ſeiner Treuherzigkeit die Liebe möglich, — und den einen wie den andern zum wahren Menſchen macht? Ihr ſagt: „es iſt die, das Geſetz in ſeiner Majeſtät erkennende, Kraft der Vernunft und des Gewiſſens, und die, das erkannte Geſetz vollziehende, Kraft des freien Willens.“ Große Worte! Oder ſagt ihr: „nein, ſondern es iſt der Trieb und das Gefühl eines von Gott erfüllten und ihm freudig ergebenen Gemüths?“ Nun dann, zwar nicht große, aber dunkle Worte! Wo bliebe doch die Kraft der Vernunft und des Willens, wo die Majeſtät des Geſetzes, und die Trefflichkeit des Gemüths, wenn der Gewalt des Böſen außer und in dem Menſchen nicht Grenzen geſetzt wären? und wer hat dieſe geſetzt? Doch nicht der, mit dem Böſen ſelbſt behaftete Menſch, er heiße Moſes oder Muhamed, Nathan oder Saladin, und erkenne ſie an gemüthlich, wie der Kloſterbruder, oder widerſpenſtig, wie der Tempelherr, oder gar nicht, wie der herrſchſüchtige Patriarch? — Es iſt allein die göttliche Macht des Guten, die, weil ſie die Gewalt des Böſen in der Schöpfung begrenzt, und der Glaube an dieſe Macht, der, weil er der Vernunft und dem Willen, dem Gewiſſen und Gemüthe der Menſchen Kraft verleihet, dem Juden, daß er den Muſelmann, dieſem, daß er den Juden, beiden, daß ſie den Chriſten, dieſem, daß er beide liebe, möglich macht. Die Entſtehung, Entfaltung und Vollendung einer ſolchen Liebe ſtellt uns der Dichter in ſeinem Schauſpiel dar: Nathan, Saladin und der Tempelherr ſind, an deſſen Schluß, in ihr mit einander vereinigt, fragt man, wodurch? ſo läßt ſich keine andre Antwort finden, als dieſe: durch die, mit dem Glauben an ſie verknüpfte, Macht des Guten; ſie iſts, die in dieſem Drama, ſtatt des Schickſals, waltet. In Chriſto ſelbſt aber, dem einzigen, mit keinerlei Art des Böſen behafteten Menſchen, hat jene göttliche Macht ſich unſerm Geſchlecht aufs Vollkommenſte geoffenbart; und obwohl die, von denen Sittah ſagt: um den Namen iſt ihnen nur zu thun, den Namen ſelber nicht verdienen, ſo iſt doch eben er keineswegs gleichgültig; denn nur an ihn, nicht aber an die Namen: Moſes, Muhamed, Sokrates u. ſ. w., knüpft ſich nicht etwa eine bloße Idee und Erwartung deſſen, der erſt noch kommen ſoll, oder von dem, was im Guten aus der Menſchheit erſt noch werden kann und werden wird, ſondern das Erkenntniß und Anerkenntniß deſſen an, der bereits gekommen iſt, und denen, die ihn anerkennen und in dieſer Anerkenntniß leben und wirken, die Seligkeit erworben hat. Wenn nun drei Religionen, die moſaiſche, die muhamedaniſche und die chriſtliche, deren Symbole die drei Ringe des Märchens, und deren Repräſentanten die drei Hauptperſonen des Drama, Nathan, Saladin und der Tempelherr, ſind, ſich, wie die Meinung des Dichters iſt, in der Liebe vereinigen, — und in ihr allen, auch den Namen Unterſchied vertilgen ſollen, und man fragt, wodurch das geſchehen könne; ſo muß wohl geantwortet werden: durch diejenige von den dreien ſelber, welche die Religion der Liebe ſelbſt iſt: ſie hat, was die beiden andern durch ſie erhalten, nemlich den Glauben, daß eben die Liebe mächtiger als der Haß zu ſeyn, und allen Haß, alle Eiferſucht u. dgl. zu vernichten vermöge, einen Glauben, den weder Moſes noch Muhamed, ſondern einzig und allein Jeſus Chriſtus bewähren und gewähren kann. Leſſings Nathan und Saladin haben dieſen Glauben, und ſind ſtark durch ihn, aber ohne ſeinen Grund zu kennen, geſchweige anzuerkennen; ſie ſind Chriſten, aber ohne ſo zu heißen; der Dichter hat ſie dazu gemacht, aber ſein Intereſſe iſt, eben das weder ſich, noch andern zu geſtehen, und den Chriſten, durch den allein der Menſch groß wird, wo nicht zu verkleinern, doch zu ignoriren, damit im Juden und Muſelmann eben der Menſch groß und liebenswürdig erſcheine. Der die chriſtliche Religion haſſende, eine reine Naturreligion vorgaukelnde, Geiſt ſeiner Zeit läßt ihn dieſen Fehlgriff thun; aber er thut ihn nicht aus Haß gegen das Chriſtenthum ſelbſt, ſondern blos gegen den Bigottismus und geiſtlichen Despotismus in demſelben, woran es ſelber unſchuldig iſt, und wodurch es auf der Schaubühne dieſes Drama in den Hintergrund zu ſtehen kommt, und von den großen Geſinnungen des Juden und des Muſelmanns überſtrahlt wird, die jedoch der eine, wie der andre, erſt durch den von ihnen erfüllten, in göttlicher Liebe begeiſterten, Dichter erhalten hat.

Kirchenhäupter, gewiſſenlos, hinterliſtig, heimtückiſch und raubſüchtig, wie Leſſings Patriarch, kennt die

Geſchichte, Kirchenhelden, gewiſſenhaft zwar, aber rauh bei all ihrem Pflichtgefühl, und lieblos, wie anfangs ſich ſein Tempelherr darſtellt, mag es auch gegeben haben; allein Juden in der Art weiſe, wie Nathan, und Muſelmänner, großmüthig und edel, wie Saladin, ſind bis jetzt bloße Geſchöpfe der Einbildungskraft geweſen, und welcher Einbildungskraft? Etwa der eines Iſraeliten oder Moſlemiten? — der unſers Dichters, welcher, von chriſtlichen Eltern geboren, in der chriſtlichen Lehre und Kirche erzogen, die Macht der chriſtlichen Liebe an ſich erfahren hatte, und in ſeiner Begeiſterung zwar der Nothwendigkeit dieſer Liebe für alle Menſchen, aber nicht auch deſſen, was ihn begeiſterte, inne wurde. Ohne jene Macht, und ohne Hinblick auf Chriſtum, den einzigen, deſſen vollkommne Weisheit, Liebe und Seelengröße keine Erzeugniſſe der menſchlichen Einbildungskraft, und kein ihm nur Angedichtetes ſind, ſollte es wohl dem Schöpfer des Nathan, mit ſeiner ganzen Genialität, mit allen ſeinen Talenten und ſeiner Kraft zu abſtrahiren und zu idealiſiren, dennoch unmöglich geweſen und geblieben ſeyn, ein Werk, wie das ſeinige iſt, hervorzubringen. Und darum halten wir dieſes Gedicht, obſchon in ihm zwei Religionen des Geſetzes und die Religion der Liebe einander gleich geſtellt, und alle drei als blos zufällige Erziehungsmittel unſers Geſchlechts, die der Menſchen Klugheit und Freiheit, alſo Einfall und Zufall dazu mache, behandelt werden, für einen Beweis mehr von dem Vorzuge des Chriſtenthums vor dem

Moſaismus und Muhamedanismus, — wenigſtens ſo lange, bis irgend ein Jude oder Muſelmann ein, ſeinem Inhalt und Zweck nach, dem Werke Leſſings ähnliches dichtet, und darin dem Chriſten den Charakter Nathans oder Saladins giebt, die Juden aber und Muſelmänner eben ſo Verachtungs- oder Mitleidswürdig, eben ſo mechaniſch fromm und Verſtandesſchwach ſchildert, wie dort in den Perſonen des Patriarchen und Tempelherrn, der Daja und des Kloſterbruders die Chriſten dargeſtellt werden.

Wenn nun (womit wir in unſre Unterſuchung wieder einlenken) Männer, wie der unvergeßliche Leſſing, denen doch die Liebe das Höchſte iſt, dem Evangelium, weil es zur nothwendigen Bedingung derſelben den Glauben nicht nur an Gott, ſondern auch an Gottes Sohn, der dem Muſelmann eine Thorheit, — als den Sohn Gottes aber Jeſum Chriſtum, der dem Juden ein Aergerniß iſt, aufs beſtimmteſte namhaft macht, (Joh. 1, V. 12, Apoſtelg. 4, V. 12) nicht allerdings gewogen ſind; wie groß muß erſt der Widerwille gegen eben das Evangelium in allen denen ſeyn, die entweder (wie die Kantianer) nichts Höheres kennen, als das Geſetz und die Pflicht, oder (wie die Mehrzahl der Juriſten) im Geſetz nichts Höheres ſehen, als ein klug erſonnenes, zur Sicherheit aller, folglich jedes einzeln, mit Klugheit anwendbares Mittel, oder endlich (wie beſonders ſeit Julius Cäſar und deſſen Wahlſpruch: si violandum est jus, regnandi causa violandum est, die Weltſtürmer und Welteroberer) aus derb begangenem Unrecht, wenn ſie inzwiſchen aus Uebermuth nicht gar toll geworden ſind, höchſtens das Recht und eine Rechtsordnung zu erzielen hoffen!

Heilſam war es gewiß für die Menſchen, und zu den bleibenden Verdienſten des unſterblichen Kant um ſie gehört es, das Geſetz tiefer und umfaſſender, als zuvor geſchehen, in Unterſuchung genommen, und wo nicht dazu, „daß der beſtirnte Himmel über uns, doch dazu, daß das moraliſche Geſetz in uns das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht erfülle,“ friſche Veranlaſſung gegeben zu haben; auch der evangeliſchen Lehre vom Geſetz iſt dieſe Unterſuchung mit ihren Reſultaten in vielfacher Beziehung, wenn gleich nur abwehrend und abwendend, heilſam geweſen. Allein verderblich iſts, wenn nun die Jünger des Meiſters bei dem, was er für das Princip aller Sittlichkeit und Frömmigkeit hielt, ſtarrſinnig beharren, und aus dieſem Princip die chriſtliche und jede andre Religion, ſofern ſie ihren Grund in ſich ſelbſt, nicht aber in dem Menſchen, nicht in ſeiner praktiſchen Vernunft und ſeinen Bedürfniſſen zu haben behauptet, wegwerfend beurtheilen: verderblich iſts, denn in ſolcher Beurtheilung wird, was das Evangelium betrifft, außer dem Ethiſchen in demſelben, nur das Dogmatiſche für vernünftig gehalten, was allenfalls zu irgend einem, wenn auch noch ſo dürftigen, Poſtulat der praktiſchen Vernunft ſich qualificirt; alles übrige heißt unvernünftig: der Glaube an Jeſum Chriſtum, der, als Gottes Sohn, nicht ein Menſch ſey, an ſeine Erlöſung der Menſchen und ihre Verſöhnung mit Gott durch ihn, die er nicht mit menſchlicher Willensfreiheit, ſondern in göttlicher Machtvollkommenheit vollbracht habe, gilt für Aberglauben, und der böſe Feind, dem gewehret wird, Unkraut unter den Waitzen der guten Sitten zu ſäen, zertritt inzwiſchen, ſo weit er kann, die Saat, woraus der Glaube, die Liebe und die Hoffnung keimt, ohne welche doch die guten Sitten nur taube Blüthen ſind. Liebe iſts ja wahrhaftig nicht, womit die Verehrer der praktiſchen Vernunft und die Lobredner der Pflicht (laudatur et alget) denen, die Jeſum Chriſtum anbeten, den Vorwurf der Narrheit, und Glaube iſts nicht, womit ſie ihnen, die ihre Hoffnung auf ihn allein ſetzen, den der Selbſttäuſchung oder gar der Heuchelei machen; denn die Liebe würde, ehe ſolch ein Vorwurf, insgeheim oder öffentlich, verblümt oder gerade heraus gemacht wird, zu einer ſorgſamern Prüfung des Grundes jener Anbetung, als die der Vernunftkritik iſt, auffordern, und der Glaube dem Vertrauen Raum geben, daß der Menſch nicht eben ein kritiſcher Philoſoph ſeyn dürfe, um Kopf und Herz am rechten Fleck zu haben, und mit jenem die Selbſttäuſchung, mit dieſem die Heuchelei von ſich abzuhalten. Mit feindſeliger Geſinnung beſtreiten die Kantiſchen Geſetzergründer, unter Scherz und Ernſt ihren Hohn und Haß verbergend, die Religion der

Liebe, und an ihnen hat das Evangelium durchs Geſetz, das ſie gegen es ſelber kehren, eine neue Art von Widerſachern erhalten, deren Anzahl jedoch bereits klein, und deren Stimme ſchon faſt verhallt iſt. Bedeutender der Zahl nach ſind, als deſſen Feinde, die alten Geſetzliebhaber von den älteſten Zeiten an, beſonders ſeit der Hoheprieſter Kaiphas ſeinen Spruch: „es iſt beſſer, daß ein Menſch ſterbe für das Volk, denn daß das ganze Volk verderbe,“ und das Volk ſelber ſeine Stimme in den Worten: „wir haben ein Geſetz, und nach unſerm Geſetz muß er ſterben, denn er hat ſich ſelbſt zu Gottes Sohn gemacht,“ viele Jahrhunderte hindurch haben hören laſſen.

Daß irgend ein Menſch ſich ſelbſt zu Gottes Sohn mache, d. h. dieſer zu ſeyn, meine oder vorgebe, iſt eben ſo möglich, als entweder thöricht, oder liſtig und Gottesläſterlich, auch iſt offenbar, daß durch ſolch Meinen, wenn der Schwärmer Anhang gewinnt, der große Haufe (denn „Schwärmerei ſteckt, wie der Schnupfen, an“) den Verſtand zu verlieren Gefahr lauft, und die allgemeine Ruhe und Sicherheit, — durch ſolch Vorgeben aber, wenn der liſtige Betrieger Parthei macht, der Staat ſelbſt und ſeine Verfaſſung bedroht wird. Wie alſo das iſraelitiſche Volk, deſſen Verfaſſung an die Idee eines einzigen Gottes, oder was das nemliche, an den Namen Jehova's geknüpft war, und welches die Läſterung dieſes Namens mit dem Tode beſtrafte, (3. B. Moſ. 24, V. 16) eben ſo hat jedes andre, das unter Geſetzen lebt, deren eins, es ſey ausdrücklich gegeben oder nicht, wodurch, wenn gleich nicht jenes oder jedes, ihm ähnliche, Wähnen oder Vorgeben unmöglich, doch deſſen Folge, ſo weit möglich, unſchädlich gemacht, und der Schwärmer oder Betrieger, ein Thomas Münzer, Johann Bockhold und ihres Gleichen, wo nicht zum Tode verdammt, doch ins Toll- oder Zuchthaus verbannt werden. Allein können wir wohl, denen durch das Evangelium, und in dem Leben, Thun und Leiden Jeſu Chriſti der Sohn Gottes offenbar geworden, und das Urtheil, daß unſer oder irgend ein anderes Volk das vor allen übrigen von Gott auserwählte ſey, ein verächtliches Vorurtheil iſt, — können wir den großen Unterſchied überſehen, der zwiſchen einem Menſchen, welcher ſich ſelbſt zu einem Sohn Gottes macht, und zwiſchen dem Sohn Gottes ſtatt findet, der Menſch geworden iſt?

Schon durch die Natur und ihr Geſetz iſt es unmöglich, daß irgend ein Menſch, ohne in ſolchem Streben ſich ſelbſt an Leib und Seele zu verderben, die Schranken der Menſchheit durchbreche, und ſeine Individualität zur göttlichen Perſönlichkeit ſteigere, oder dieſe mit jener vereinige; und der Thor oder Verruchte, welcher, ein Gottmenſch zu ſeyn, ſich oder andern einbilden möchte, würde darin, daß ſein Hochmuth durch Verrücktheit, oder ſein hohes Selbſtgefühl durch ſeine Laſter zu Schanden würde, die natürliche Strafe finden, ohne daß erſt ſein Wahn oder Vorgeben von andern Menſchen für

Gottesläſterlich erklärt, und er ſelbſt zu Tode geſteinigt zu werden bedürfte. Aber wenn umgekehrt der Sohn Gottes, aus ewiger Liebe zur Menſchheit, ſich herabläßt, Menſch zu werden, wenn die in der Schöpfung perſönliche Macht des Guten mit ſich die menſchliche Individualität verknüpft, und die Natur des Geſchöpfs annimmt; ſtreitet das auch mit den Geſetzen der Natur und der Vernunft? Iſt das auch gottlos? Und, wenn der Menſch gewordne Sohn Gottes ſich für den erklärt, der er iſt, iſt das auch Gottesläſterlich? Die Antwort, welche er, der den Juden als ein Menſch bekannt war, ihrem Oberprieſter giebt, daß er der Sohn Gottes ſey, erklärt dieſer ſofort für eine Gottesläſterung. Konnte er das mit voller Ueberzeugung, und mit vollſtändiger Zuſtimmung ſeines Gewiſſens? Nimmermehr! Jeſus gab ſich ja nicht für den Sohn Gottes aus, und bildete ſich, dieſer zu ſeyn, nicht ein, ſondern der Sohn Gottes offenbarte ſich in ihm und durch ihn, und ſtellte ſich als Jeſus Chriſtus dem Kaiphas und ſeinen Zeitgenoſſen dar, ſo daß deſſen Erklärung ſeiner Antwort für eine Gottesläſterung ſelber eine war. Er, der Fragende, nicht aber der, ſo gefragt wird, er, der durch den Mund des ihm ergebenen Volks vor Pilatus, dem Richter, Klage führt, nicht aber der Angeklagte, hat Gott geläſtert. Fragend mit den Worten: „ich beſchwöre dich, daß du uns ſageſt, ob du ſeyſt Chriſtus, der Sohn Gottes;" aber nicht mit der Abſicht, aus der Antwort eine Anklage zu machen, ſondern ſie vorerſt aufs genaueſte zu prüfen, noch weniger mit der, den Antwortenden ſofort verurtheilen zu laſſen, (wie gleichwohl geſchieht, ſ. Matth. 26, V. 66) ſondern weiter zu fragen, und ſich durch ihn zu belehren, würde Kaiphas zu der Ueberzeugung gekommen ſeyn, daß vor ihm weder ein Schwärmer noch ein Betrieger und Volksaufwiegler ſtehe, und würde ihm der göttlich Liebende, der die gehäſſige Abſicht der Frage durchſchaute, und dieſe eben darum, obzwar ohne Haß, doch nur mit einem einfachen Ja (σὺ εἶπας) beantworten konnte, die beſtimmteſte Belehrung nicht verſagt haben. Um ſie aber war es dem Fragenden gar nicht zu thun, ſondern, wie der Erfolg zeigt, um etwas ganz Anderes; denn kaum hat Chriſtus geantwortet, ſo bemerkt er den Umſtehenden: „jetzt habt ihr ſeine Gottesläſterung gehört." Wir wollen annehmen: er habe bei dieſer Bemerkung und Hindeutung auf das Geſetz, welches den Läſterer zur Steinigung verurtheilte, wirklich das Beſte des Voks, die öffentliche Ruhe, ja die Erhaltung des Staats ſelbſt und ſeiner Ordnung vor Augen gehabt; ſo hätte er doch, bevor er den ihm Vorgeführten der Gefahr, vom Volke in der Wuth ſogleich geſteinigt zu werden, ausſetzte, ſich erſt durch ihn über ihn belehren müſſen.

„Ja, ſagt ihr, der gute Mann ſah nun einmal in dem vor ihm Stehenden einen bloßen Menſchen, und mußte wohl aus der Antwort, worin er ſich für Gottes Sohn erklärte, beſonders, da er hinzufügte: von nun an werde man ihn zur Rechten Gottes ſitzen, und in den

Wolken des Himmels kommen ſehen, folgern, daß dieſer Menſch, wenn auch kein Betrieger, doch ein Schwärmer ſey. Was ihm aber wenigſtens Schwärmerei zu ſeyn ſchien und ſcheinen mußte, das hatte, ſeines Bedünkens, nur zu lange ſchon gedauert, und nur zu weit um ſich gegriffen, als daß nicht jezt aufs Schleunigſte die wirkſamſten Maaßregeln dagegen, und für die öffentliche Wohlfahrt und bürgerliche Ordnung hätten genommen werden ſollen. Das Ereigniß, fahrt ihr fort, daß Gott oder ſein Sohn ſich mit einem, in dem Schooße einer Jungfrau durch ein Wunder entſtandenen, Menſchen unmittelbar vereinige, und in ihm gleichſam ſichtbar und fühlbar, durch ihn hörbar werde, gehört doch wohl, ſeine Richtigkeit vorausgeſezt, zu den allerſeltenſten, ja es iſt daſſelbe einzig in ſeiner Art, und hat ſich weder ſchon einmal vor der Zeit, in die es angeblich fällt, noch nachher wieder begeben; die Erſcheinung hingegen, daß ein Menſch, enthuſiaſtiſch, phantaſtiſch, oder wie er ſonſt kann, mehr, als ein bloßer Menſch zu ſeyn, ſich einbilde, iſt zu keiner Zeit ganz ungewöhnlich. Wodurch alſo hätte doch Kaiphas beſtimmt werden ſollen, auch nur zu vermuthen, daß zu ſeiner Zeit, was nie zuvor geſchehen war, ſich ereignen werde, ja bereits ereignet habe? Etwa durch die Weiſſagungen der Propheten? Aber dieſe begünſtigen ja nicht einmal heutigen Tags, wie unſre Exegeten zeigen, eine ſolche Vermuthung; und gleichwohl gehört jezt, wenn auch nicht das Ereigniß ſelbſt, doch die, ſeit Jahrhunderten immer wieder erneuerte Vorſtellung davon, zu den gewöhnlichen: Annas Schwiegervater, ſagt ihr, hätte ſelber ein Phantaſt oder Schwärmer ſeyn müſſen, wenn er in ſeinen Verhältniſſen und unter jenen Umſtänden bei der Erſcheinung Chriſti, ſtatt des nur nicht ganz Gewöhnlichen, das durchaus Unerhörte, und nie zuvor (wie nachher nie wieder) Geſehene hätte erwarten ſollen. Ein ſolcher aber war dieſer Oberprieſter nicht, ſondern verſtändig war er und klug, oder, wenn man will, liſtig, wie Leſſings Patriarch, und ſo hatte er dann auch ſpitzfündige Fragen zu thun, und Unterſchiede zu machen, wie diejenigen, die man ihm anmuthet, weder Luſt, noch Zeit und Veranlaſſung. Auch zweifelt ihr, ob mit dem ſubtilen Unterſchiede zwiſchen Gottes Sohn, der ein Menſch geworden, und zwiſchen einem Menſchen, der ſich, oder den ein andrer für Gottes Sohn hält, die Schwierigkeit gehoben ſeyn werde, und ob, ſelbſt wenn ſie damit gehoben wäre, Kaiphas ſich davon überzeugen konnte, daß nun eben dieſer Jeſus, und kein andrer, gleichen oder andern Namens, der Menſch gewordene Sohn Gottes ſey; ihn würde, meint ihr, geſetzt er hätte ſie erhalten, die Antwort, die dem Täufer, Matth. 11, V. 3 — 6, auf ſeine Frage wird: „biſt du, der da kommen ſoll, oder ſollen wir eines andern warten?“ gewiß nicht befriedigt haben, denn Wunder, wenn dergleichen auch wirklich geſchehen könnten und wären, und die Thaten, worauf Jeſus in ſeiner Antwort ſich beruft, wirklich für Wunder erklärt werden müßten, ſind doch wahrhaftig keine Beweiſe für die Gottheit — oder göttliche Sohnſchaft deſſen, der ſie verrichtet, ſonſt müßten ja der Söhne Gottes ſo viele ſeyn, als von Moſes an Wunderthäter waren, oder wenigſtens geglaubt wurden.“

Ihr hättet recht, wenn für den Hohenprieſter, um wenigſtens zu vermuthen, daß Jeſus wohl der ſeyn könne, für den er ſich erklärte, kein anderes Mittel, als der Glaube an Weiſſagungen, die an ihm und durch ihn erfüllt, und an Wunder, die von ihm verrichtet worden, möglich geweſen wäre, und wenn es für ihn und das Volk kein höheres Bedürfniß, als den Staat und deſſen, nur noch kümmerlich beſtehende, Verfaſſung gegeben hätte. Jenes andre Mittel aber würde wohl wirkſam, und dieſes höhere Bedürfniß wohl gefühlt worden ſeyn, wenn Kaiphas und das Volk an dem, der dort dem Täufer ſagen läßt: „ſelig iſt, wer ſich nicht an mir ärgert,“ ſich nicht geärgert — und dem Evangelium, von welchem eben daſelbſt geſagt wird: „es werde den Armen gepredigt,“ ſich nicht verſagt hätte. „Nun, dieſes Mittel — welches iſt es?“ Blos ein kräftig eindringender Blick in das Verderben der Welt und des eignen Herzens, verknüpft mit dem Glauben an die Möglichkeit, daß Einer von dieſem Verderben frei, — und ihm in denen, die an ihn glauben, Grenze zu ſetzen, ſo daß auch ſie ſich davon befreien können, mächtig genug ſey. Einen ſolchen Blick zu thun, und ſolchen Glauben zu haben, wird doch wohl jeder, er ſey Prieſter oder

Laye, Schriftgelehrter oder Ungelehrter, aus irgend einer Veranlaſſung durch ſich ſelbſt vermögen; und wenn ihm der Eine, der Sohn Gottes, offenbar wird, wie er es in Jeſu Chriſto geworden, ſo darf er nur an dem, in welchem er offenbar ward, ſich nicht ärgern, um ihn in dieſem, oder, welches dann das Nemliche, um dieſen als den Sohn Gottes anzuerkennen, und ſtatt ihn, vielmehr ſich zu verurtheilen, bei ihm aber Rettung und ſeine Seligkeit zu ſuchen. Allein eben das ſich nicht Aergern an dem Reinen, folglich über alles Geſetz Erhabenen, iſt dem Unreinen, auf dem das Geſetz liegt, und der es darum gern auch auf jedem andern liegen ſieht, wo nicht unmöglich, doch über die Maßen ſchwer. Kommt zur Unreinheit der Dünkel, und mit dieſem das Streben, ſie vor ſich ſelbſt zu verbergen, folglich die innere Lügenhaftigkeit, und ſpricht zu den Unreinen der Reine: (Joh. 8, V. 46) „wer von euch kann mich einer Sünde zeihen? Wenn ich euch aber die Wahrheit ſage, warum glaubet ihr mir nicht?“ ſo werden ſie alsbald auf Mittel ſinnen, das in ihnen ſich regende Gefühl der Selbſtverachtung aufs ſchnellſte los zu werden, aber auch den durch ſolche Frage ſie Beſchämenden, den ſie achten müſſen, haſſen. „Welch ein Hochmuth, ſprechen ſie in dem ihrigen, ſich für Sündenfrei zu halten! Und welch ein Wahnſinn der Thoren, zu glauben, daß unter ihnen ein Reiner lebe, oder gelebt — und ihnen das Geſetz, deſſen er ſelbſt für ſich nicht bedürfe, gebe, oder gegeben habe! Solcher müßte ja der leibhafte Gott, oder Sohn Gottes ſelbſt ſeyn. Die Wahrheiten aber, die der ſich rein Dünkende uns ſagen will, können wir uns ſelbſt ſagen.“ Aber, wenn ihr könnt, warum wollt ihr nicht? „Wir haben, ſagt ihr, andre Geſchäfte zu beſorgen, und andre Wahrheiten, ökonomiſche, politiſche, moraliſche, hiſtoriſche u. dgl., als die, ſo er uns ſagen will, zu erforſchen.“ Giebts wirklich andre Wahrheiten, die wichtiger und euch zu wiſſen nothwendiger wären? Den Armen wird das Evangelium gepredigt; für ſie hat das Geſetz, als Schutz- und Sicherheitsmittel, wenig oder gar keinen Werth, denn ſie haben wenig oder nichts, was ihnen ſolchermaßen geſchützt und geſichert zu werden bedürfte. Die Reichen, die Mächtigen und Vielgelehrten (Kaiphas, Herodes, die Sadducäer und Phariſäer) ſind viel zu ſehr mit der Sorge für die Erhaltung und Vermehrung ihres Reichthums, ihrer Macht, Gelehrſamkeit und Berühmtheit beſchäftigt, und viel zu ſtark für das Ding, das ihnen alle dieſe Dinge ſchützen und ſichern ſoll, fürs Geſetz eingenommen, als daß ſie das Evangelium, welches, und mit welchem die über alles Geſetz und über alle jene Dinge erhabene Liebe gepredigt wird, zu vernehmen, Zeit und Luſt haben könnten. Aber unmöglich iſt es doch wahrhaftig auch ihnen nicht, das Bedürfniß dieſer Liebe zu fühlen, und in ſolchem Gefühl die Geſetze, alle Pflichtleiſtungen und Rechtsanſprüche, ſtatt dieſelben nur auf oben gedachte und ähnliche Dinge zu beziehen, als bloße Stufen anzuerkennen, über die hinauf zu ſolcher Liebe zu gelangen ſtehe. Dieſe Liebe, von welcher der Apoſtel (Röm. 13, V. 8) ſagt, wer ſie gegen andere hege, habe das Geſetz erfullt, und ſie ſey deſſen Erfüllung, (πλήρωμα νόμου V. 10) iſt offenbar ein höheres Bedürfniß, als der Staat und das Geſetz, denn er und es ſind nur Mittel, deren der Menſch zur Liebe bedarf, und die nur darum Heiligthümer ſind, weil ſie Zweck iſt. Geſetzt demnach: es wäre als die Religion der Liebe entſtand, der Staat, worin ſie am lauterſten offenbar wurde, durch ſie dem Untergange näher gebracht worden; was wär' es denn geweſen? Was anders, als ein Zeichen, daß dieſer Staat, der jüdiſche, durch die Selbſtſucht und den Haß ſeiner Glieder aufgehört hatte, ein Mittel zur Erweckung, Erhaltung und Beförderung der Liebe unter den Menſchen zu ſeyn, und davon das Gegentheil geworden war, und daß die Natter ſammt ihrer Brut (Matth. 3, V. 7, Kap. 23, V. 33 — 38) vergehen mußte, damit wenigſtens ihr Gift nicht ferner verderblich ſeyn könnte. Er hat aufgehört zu exiſtiren, und das Volk, welches Kaiphas dadurch, daß Einer für daſſelbe umkommen ſollte, vorgeblich retten wollte, iſt in alle Welt zerſtreut, ohne die Möglichkeit der Wiederaufhebung ſeines Staats, der Unabhängigkeit von andern Völkern, und der Selbſtſtändigkeit in eigner, alter oder neuer, Verfaſſung. Wie ihm, ſo kann es keinem Chriſtenvolke ergehen, denn jedes ſolche hat die Religion der Liebe in ſich aufgenommen, und wie ſtark auch der Egoismus von ihm genährt, wie ſehr das Geſetz blos als Schutz- und Trutzmittel von ſeinen

Ständen, wenn es deren hat, wenigſtens von ſeinen Juriſten gebandhabt werde, ſo iſt doch ſie, die dem geiſtigen Leben des Volks einerzeugte, unvertilgbar, und bleibt ſie die einzige Rettung für alle, die an dem, der dieſer Liebe Urheber iſt, ſich nicht ärgern, und ohne eben dieſe Liebe weder leben — noch irgend einer Erſcheinung im Leben, oder in der Wiſſenſchaft und Kunſt ſich erfreuen können.

„Aber zugegeben, daß die Liebe und in ihr die Seligkeit Zweck, alles andre, ſelbſt der Staat und das Geſetz nur Mittel ſey, — warum mußte doch gerade dieſer Jeſus, und kein andrer, welches Namens auch immer, der Welt die Liebe bringen? Vielleicht hätte, wenn der Heiland, ſo wenig bedeutend dies für uns ſeyn mag, ein Glied der königlichen Familie, oder ein Mitglied der hohen Prieſterſchaft ſeiner Zeit geweſen wäre, Kaiphas an ihm ſich nicht geärgert; und vielleicht würden noch jetzt viele, denen im Gefühl ihrer Wiſſenſchaft und Selbſtändigkeit das Wort Jeſus nur mit Widerwillen über die Lippen geht, ſich an ihm nicht ärgern, wenn ſie in ihm den Mitbürger eines Volks, welchem die Welt den größten Theil der Geiſtescultur verdankt, anerkennen dürften: ein Grieche, als Weltheiland, wenn auch nicht aus den Schulen der Philoſophen hervorgegangen, würde ihnen bei weitem weniger zuwider ſeyn, als dieſer Jeſus, der Jude; auch wäre dann das durch ihn für die Menſchheit gewordne Heil in ganz andrer Art und Kunſt verkündigt worden, wie die des Evangeliums iſt, welches nur ſehr unvollkommen die Sprache der Griechen nachlallt, und, ſo einfältig es iſt, doch der einfachen und zugleich beſtimmten Form, die wir an den Darſtellungen z. B. eines Xenophon bewundern, gänzlich ermangelt.“ So möchte es wohl geſchehen ſeyn und geſchehen; aber warum? Weil dann der Stolz eines Hohenprieſters und ſeiner Genoſſen Befriedigung, oder der Kunſtſinn und in menſchlichen Dingen forſchende Geiſt eitler, aus dem griechiſchen Alterthum auf das Geſchmackloſe Judenthum vornehm herunter blickender Menſchen Nahrung gefunden hätte. Ja, ſo würde es auch ſeyn, die einen nemlich würden ſich nicht geärgert haben, und die andern nicht ärgern, wenn nur möglich wäre, daß ein bloßer Menſch, wie er, ein König oder Königsſohn, durch ſeine Weisheit den Staat zu retten, oder, ein Gelehrter, ein Dichter u. ſ. w., durch ſeine Wiſſenſchaft und Kunſt die geiſtige, die ſittliche und äſthetiſche Bildung eines Volks zu befördern vermag, auch der Retter des Menſchengeſchlechts ſey, und in ihm eine Liebe anfache, in welcher aller Unterſchied unter den Völkern aufgehoben iſt, und alle Menſchen ihn als Gottes Sohn, einander aber als zu einer Familie gehörend, und Gott als den Vater aller anerkennen. Allein ſo konnte und ſo kann es nicht ſeyn, denn zur Möglichkeit jener Rettung und dieſer Liebe, von welcher Juden und Griechen kaum eine Ahnung hatten, iſt nothwendig, daß dem Böſen außer und in der menſchlichen Natur, damit in ihr das Gute frei werde, und frei ſich zu entfalten vermöge, Grenze geſetzt, dem Haß aber, damit die Liebe Wurzel faſſen und erwachſen könne, alle Macht genommen ſey. Wer nun wäre wohl der Menſch, welcher, von allem Böſen ſelbſt frei, keiner Befreiung von demſelben, ſelber der Alliebende, keiner Veranlaſſung zur Liebe bedürfte, und jene, das Böſe begrenzende, die Liebe in unſerm Geſchlecht erweckende, Macht hätte? Und wenn dieſe Macht in Einem durch ſeine Heiligkeit, welcher die Sokratiſche Kalokagathie vielleicht nahe, aber gewiß nicht gleich kommt, wenn ſie durch ſeine Thaten und Lehren, und durch deren Erfolg offenbar geworden, — wie könnt ihr fragen: warum der Eine dieſer und kein andrer, d. i. warum Er der geweſen ſey, der er war? Die durch ihn wirkende Macht hatte nicht Staatsrettung, nicht Geiſtes-, nicht Geſchmacks-, ja nicht einmal Sitten-Bildung eines Volks zu ihrem Zweck; denn zu ſolcher Rettung und Bildung, wenn ſie zu Erhaltung der göttlichen Weltordnung dient, reichten und reichen in aller Zeit die Kräfte der, mit dem Böſen behafteten, Menſchen hin, und durften oder dürfen dieſe, begünſtigt von den Verhältniſſen, in die ſie kamen oder kommen, nur, um ſolche Retter oder Volksbildner zu ſeyn, das Böſe, womit ſie behaftet waren oder ſind, nicht über ſich ſchalten laſſen, welches letztere zu aller Zeit möglich war und iſt denn auch bevor noch der Sohn Gottes Menſch wurde, hatte er, der von ſich ſelbſt ſagt, Joh. 8, V. 58, „ehe denn Abraham ward, bin ich,“ durch ſeine Macht der Gewalt des Böſen Grenzen geſetzt. Sie, die durch ihn wirkende, hatte, als er Menſch wurde, zum Zweck, oder, wie man ſonſt ſagt: der Plan und Zweck ſeiner göttlichen Sendung war, zu vollbringen, was kein Menſch, ſo ſehr er Herr über das Böſe in ſich ſeyn möchte, durch ſeine Kräfte und Anſtalten zu vollbringen vermag, zu vollbringen die, mit der dem Böſen, gleich bei deſſen Entſtehung in der Menſchheit, geſetzten und ihm unüberwindlichen Grenze zwar mögliche, aber keineswegs durch dieſe Begrenzung ſchon vollbrachte, Verſöhnung unſers Geſchlechts mit Gott.

„Eine Verſöhnung mit Gott?“ fragt ihr, und ruft unwillig aus: „O des alten, trotz aller Aufklärung und vernünftigen Schrifterklärung, immer wieder erneuerten Unſinns! Weiß man immer noch nicht, wie die Worte von Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt, zu verſtehen ſind?“ Warum ſollten wir das nicht wiſſen? Ihr habt ja, wie ihr ſie verſteht, jedem, wenn er ein hebräiſches mit einem griechiſchen Worte נָשָׂא oder סָבַל mit αἴρειν oder φέρειν und ἀναφέρειν nur vergleichen kann, verſtändlich gemacht. Auch möchte wohl ſelbſt ein Kaiphas nicht abgeneigt geweſen ſeyn, in der Bedeutung, wie ihr es nehmt, den ihm Vorgeführten für ein Lamm gelten zu laſſen, blos etwa mit dem Unterſchiede, daß er in ihm einen gutmüthigen Schwärmer, den man, aus Gründen der Klugheit, zum Heil des iſraelitiſchen Volks hinrichten müſſe, geſehen hätte; ihr hingegen eben in ihm einen edlen Enthuſiaſten ſähet, der, durch ſein Leben und ſeine Lehre ein Zeuge der Wahrheit, wie ſo mancher andre, nur vollkommner und moraliſch wirkſamer, als jeder andre, für die Wahrheit, und für die Beſſerung der Menſchen durch ſie, aus Gründen der Sittlichkeit einen gewaltſamen Tod zu erleiden gehabt, — aber keinesweges erhaben über das Geſetz und über alle Pflichten, (ſie ſind ja die einzigen Gründe der Sittlichkeit) aus unendlicher Liebe freiwillig einem ſolchen Tode ſich ſelbſt geweihet habe. „Nun der Unterſchied, ſagt ihr, iſt doch wohl groß genug! Kaiphas überredete ſich, oder wenigſtens das Volk, daß Jeſus Gott geläſtert, alſo ein Verbrechen begangen, und den Tod verdient habe; wir hingegen ſind überzeugt, daß der Hingerichtete unſchuldig war: er fiel, ein Opfer der Wahrheit, durch den Fanatiſmus und Haß ſeiner und ihrer Gegner; ſie ſind die Schuldigen.“ Allein hiermit ſagt ihr im Grunde nichts anders, als was dort dem Zöllner gegenüber der Phariſäer ſprach: „wir danken dir Gott, daß wir nicht ſind, wie andre Leute, und auch nicht wie dieſer Kaiphas da.“ Vielleicht hat er ſeine Schuld bereuet, und zerknirſchten Herzens für ſie gebüßt; ihr hingegen meinet, weil in dem Urtheil: „wer ohne dringende Forderung der Pflicht, freiwillig ſich den Tod zuzieht, begeht ein Verbrechen,“ das Geſetz für euch ſpricht, ſo hättet ihr eben daſſelbe auch für euch in dem Urtheil: „Chriſtus müßte ja für einen Selbſtmörder gehalten werden, wenn ſich nicht erweiſen ließe, daß ſein Tod ein moraliſch nothwendiger, oder aus Pflicht übernommen geweſen ſey.“ Aber bevor ſo gemeint wird, ſollte billig von euch unterſucht werden: ob das Geſetz nicht eben darum, weil die, ſo unter ihm ſtehen, ſündhafte Menſchen, unſers und eures Gleichen, ſind, für das erſte Urtheil ſpreche, mithin auf Jeſum Chriſtum, der kein Sünder war, und den Tod, wenn auch nicht aus Pflicht, doch weder aus Muthwille, noch aus Frevel, übernahm, (Joh. 10, V. 17, 18) keineswegs angewendet werden könne; ſodann: ob, wer Ihn, übrigens mit Anerkennung eines edlen Enthuſiasmus in Ihm, als unter dem Geſetz ſtehend, folglich wie einen Sokrates, und jeden andern Sünder, betrachtet, nicht mit ſolcher Betrachtung ſelber ſchon eine Sünde begehe, und ſich eine Schuld zuziehe; denen Chriſtus, vorgeſtellt nicht nur als unter dem Geſetz ſtehend, wie ein Engel, ſondern ſogar auch als verpflichtet, mithin als das ihm verbietende und gebietende Geſetz über ſich habend, wie ein Menſch, würde ja, wie ſehr man ſeine Tugenden rühmen, und wie hoch man ſie über die Tugend eines Sokrates und jedes andern ſtellen möchte, doch nicht als von aller Sündhaftigkeit frei betrachtet werden; endlich wär auch zu unterſuchen, ob jene Sünde und Schuld nicht der des Kaiphas ähnlich ſey, der Ihn gleichermaßen, obwohl argliſtigerweiſe unter das Geſetz ſtellte, und nach demſelben beurtheilte. Aus ſolcher Unterſuchung nun würde ſich vermuthlich ergeben, daß, für ſo groß ihr den Unterſchied zwiſchen euch und dieſem Hohenprieſter haltet, derſelbe doch nur in einer verſchiedenen

Anwendung des Geſetzes beſtehe: die Schuld des Kaiphas war der Wahn, wenigſtens das Vorgeben, Chriſtus habe ſich durch ſeine Schwärmerei am Geſetz vergangen, deswegen, und damit von dem Volke das Verderben abgewendet werde, müſſe er ſterben; eure Schuld dagegen iſt die Meinung, das Geſetz, Chriſto die Pflicht, einen gewaltſamen Tod zu leiden, auferlegend, habe ſich, durch die Feinde der Wahrheit und Tugend, an ihm vergangen, und er ſey zwar unſchuldig, aber pflichtgemäß, geſtorben. Wendet ihr ein: das Verbrechen ſeiner Mörder ſey ein Vergehen am Geſetz, aber kein Vergehen des Geſetzes ſelbſt geweſen, auch ſey, von einem Vergehen des Geſetzes an irgend einem Menſchen zu reden, unſinnig und abgeſchmackt; ſo geben wir zwar beides zu, möchten aber dann fragen: wodurch, wie und warum das Geſetz einem in aller und jeder Beziehung Unſchuldigen irgend etwas, ſey's Gefängniß, Landesverweiſung oder Tod, zu erleiden, als Pflicht auferlegen könne? Denn es verſteht ſich leicht, daß und wie einer, der ſelber, wenngleich nur in ſeinem innerſten Herzen, Unrecht gethan und geſündigt hat, Unrecht zu erdulden, den Giftbecher zu trinken u. dgl. verpflichtet ſeyn könne, allein das geſtehen wir, nicht zu wiſſen und mit dem Geſetz, geſchweige mit der göttlichen Gerechtigkeit, nicht reimen zu können, daß der, welcher die Sünder fragt: „wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?“ die Verbindlichkeit und die Pflicht habe, irgend etwas zu thun, geſchweige zu leiden, und daß, was Er thut oder leidet, zufolge einer übernommenen oder ihm auferlegten Pflicht, mithin aus einer, wenngleich nur innern, Schuldigkeit von ihm gethan, von ihm erlitten werde. Da es nun für diejenigen, denen nicht darnach gelüſtet, das Geſetz, worunter ſie ſtehen, zu übertreten, kein Verbot und kein Gebot, alſo auch keine Pflicht und Schuldigkeit giebt; ſo muß, nach unſrer Ueberzeugung, wer da behauptet: Chriſtus habe, ohne ſeine Pflichten zu verletzen, ſich den Verfolgungen und dem Tod am Kreuze nicht entziehen können, auch, wo nicht ſagen, (das läßt ſich vermeiden) doch nothwendigerweiſe denken: daß er nicht nur unter dem Geſetz geſtanden, ſondern auch daſſelbe zu übertreten Luſt gehabt, aber dieſer, oder dem nitimur in vetitum kräftiger, als vielleicht jeder andre Menſch, widerſtanden, und ſo dem Geſetz durch ſeine Tugend in einem Grade genug gethan habe, der ihn und ſie zum Muſter der Nachahmung für alle Menſchen mache, ſo daß dieſe, ihm nacheifernd, gleichfalls dem Geſetz genug zu thun, und es mit ſich auszuſöhnen, ſich mit ihm zu verſöhnen vermögen.

Wir haben die größte Achtung vor guten Geſinnungen, und den aufrichtigen Wunſch, daß immerdar und ſtets nur ſie die aller Menſchen, und die unſrigen ſeyn möchten, ja wir ſind überzeugt, daß wie darin, die Religion der Liebe, — ſo auch darin, die Religion der guten Geſinnung zu ſeyn, der Hauptvorzug des Chriſtenthums vor dem Heiden- und Judenthum beſtehe; aber eben dieſer Achtung und Ueberzenaung wegen, ſind wir genöthigt, zu fragen: wie es doch möglich ſey, daß einer, welcher urtheilen zu müſſen glaubt, der Stifter des Chriſtenthums habe unter dem Geſetz geſtanden, und, gleich einem ſündhaften Menſchen, Verbindlichkeiten und Pflichten gehabt, ohne Selbſtbetrug ſich in derlei Denken und Urtheilen gute Geſinnungen zuſchreibe? Bevor ein ſolcher die Geſinnung derer, die von der Heiligkeit, folglich Göttlichkeit Jeſu Chriſti, und von ihrer Verſöhnung mit Gott durch Ihn, in ſeinem Leben und einem, nicht aus Pflicht, ſondern aus göttlicher Liebe erlittenen Tode, überzeugt ſind, für thöricht oder heuchleriſch, für abergläubiſch, myſtiſch u. dgl. erklärt, ſollte er billig beweiſen, daß die ſeinige, wie etwa in der einen und andern, ſo auch in oben genannter Beziehung, vernünftig und gut ſey. Denn daß ſie den Beifall aller derer hat, die, wie er, aus tief gewurzelter Zweifelſucht, nicht zum Glauben an den Heiligen kommen können, ja ſchon an der bloßen Vorſtellung eines abſolut Heiligen unter den Menſchen Aergerniß nehmen, und die an ihn Glaubenden vornehm bemitleiden, iſt doch wahrhaftig kein Beweis ſeiner Weisheit und ihrer Güte.

„Aber eine Verſöhnung der Menſchen mit Gott durch Chriſtum? Bedarf, fragt ihr, der Allgenugſame und Allgütige, daß wir mit ihm verſöhnt werden?“ Er nicht, aber ihr und wir bedürfen deſſen; denn, obwohl jedem möglich iſt, dem Böſen zu widerſtehen, unterläßt doch oft, und hat nur zu oft jeder unterlaſſen, bald daran, daß es

— und an die göttliche Macht des Guten, durch die allein es möglich iſt, zu glauben, bald, wenngleich dieſe Möglichkeit nicht bezweifelnd, den Widerſtand wirklich zu leiſten. „Wohl, ſagt ihr, es wird alſo jeder, der, wie oft er fehle und gefehlt habe, erkennt, nur das Geſetz immer vor Augen behalten, — und dahin, daß er alle ſeine Pflichten aufs Gewiſſenhafteſte erfülle, ſtreben dürfen; ſo werden durch ſeine gute Geſinnungen die von ihm begangenen Fehler getilgt ſeyn, und wird er ſich mit dem Geſetz und ſeinem Gewiſſen, oder, wenn es dann ſo heißen ſoll, mit Gott verſöhnt haben; denn gute Geſinnungen hegen, ein gutes Gewiſſen haben, mit Gott verſöhnt, oder, wie der Pietiſt ſagt, in ſeinem Gott vergnügt ſeyn, das alles wird ja wohl, wenn Verſtand drin iſt, einerlei bedeuten. Wozu alſo bedürfte es eines Verſöhners außer uns, und einer Macht deſſelben in ſeinem Thun und Leiden, kraft deren für uns vollbracht würde oder wäre, was wir, wenn's fruchten ſoll, ſelbſt vollbringen müſſen, und eben darum auch aus eigner Kraft vollbringen können? Die Lehre vom Geſetz und der Möglichkeit, ihm in Geſinnung, Wort und Werk genug zu thun, hierdurch aber der Glückſeligkeit würdig zu ſeyn, iſt das allein wahre Evangelium, und die chriſtliche, wenn ſie wahrhaft evangeliſch iſt, kann in ihren weſentlichen Theilen keine andre ſeyn.“ Aber iſt dann, wenn die Verſöhnung genannt wird, von Fehlern, die am Sinnlichen, folglich in der Zeit, — und nicht vielmehr von ſolchen die Rede, die in dem Willen, einer überſinnlichen Kraft und Thätigkeit, halten? Jene, blos große oder kleine Uebel, darf man nur unterlaſſen, oder, wie z. B. Rechnungs-, Sprach- und ähnliche Schnitzer, verbeſſern, ſo ſind ſie getilgt, und gleich der Zeit, worin ſie begangen wurden, ſolchermaßen vergangen, wie wenn ſie nie geweſen wären; allein dieſe, ob nicht immer Uebel, aber jederzeit Formen des Böſen, ſind damit, daß ſie unterlaſſen oder verbeſſert werden, noch keineswegs abgethan. Kann der Menſch einer Ungerechtigkeit, die er etwa in ſeiner Jugend begangen hat, ſich eben ſo gleichgültig, wie eines, von ihm damals gemachten, Sprachfehlers erinnern? Wehe ihm, wenn er es kann! Wenn er aber mit innerer Selbſtbeſchämung an jene, und nur ſpottend an dieſen zurückdenkt, iſt es dann nicht, als wäre gar keine Zeit zwiſchen damals, wo die Sünde begangen wurde, und zwiſchen jetzt, wo ſie blos in Erinnerung kommt, verfloſſen, und als würde ſie, ſo oft ſie ſchon bereut ſeyn mag, eben jetzt erſt begangen? Kurz, iſt es nicht, als habe in ſolchem Verhältniß die Zeit und ihr Verlauf gar keine Bedeutung, und als ſey das Verhältniß ſelbſt gar kein zeitliches, ſondern ewig? Der Aerger und Verdruß über unſre Ungeſchicklichkeiten und Thorheiten verliert ſich wohl mit der Zeit, wenn wir gewandter und klüger, — aber nicht eben ſo die Schaam über unſre Tücken und Bosheiten, obſchon wir beſſer geworden ſind, auch wird darum kein Freund dem andern eben ſo unbefangen ein Bekenntniß von dieſen, obgleich er ſie längſt abgelegt haben mag, wie von jenen, thun können, die er mit ihm belacht, und willig ſeiner Laune preiß giebt.

Wir ſind keineswegs geſonnen, der ſogenannten Lamms-Theologie das Wort zu reden, aber eben ſo wenig, und noch weniger, als ſie, kann eine Vernunft-Theologie gelten, die uns überreden will: der Glaube an die Möglichkeit einer Verſöhnung der Menſchen mit Gott durch die Menſchen ſelbſt, und etwa mit Hilfe der Lehre und des Beiſpiels Jeſu Chriſti, oder jedes andern Tugendhelden, ſey der rechte, und die Verſöhnung ſelber ſey nichts weiter, als unſre moraliſche Beſſerung. Denn der Endzweck, wozu uns Gott, bis wir der Zeit entnommen werden, Erinnerungskraft, und die Fähigkeiten, zu überlegen und nachzudenken, giebt und läßt, iſt wahrhaftig nicht, daß wir die Hiſtorie wiſſen, alte und neue Sprachen verſtehen, Schriften durchforſchen, commentiren, ediren, Bücher- Wort- Vernunft-Kritik u. dgl. treiben, (alles dieſer Art iſt nur Mittel zum Zweck, und ohne ihn nichts werth) ſondern, daß wir der Verhältniſſe zum Böſen, worin wir, jeder für ſich ſelbſt, waren, eingedenk bleiben, diejenigen, worin wir noch ſind, anerkennen, und richtig beurtheilen, und eben ſo wenig an der Möglichkeit, in ein, durch das Böſe nicht ferner geſtörtes, Verhältniß zum Guten zu kommen, als an dem gänzlichen Vertilgtſeyn der von uns begangenen Fehler und Laſter zweifeln. Allerdings ſind die Vergehungen deſſen, der ſich gebeſſert hat, für ihn vernichtet, aber nicht dadurch, daß die Zeit, worin er ſie beging, zur Vergangenheit, alſo zu Nichte geworden iſt, noch dadurch, daß er ſich gebeſſert, — ſondern dadurch, daß eine Macht, dergleichen weder die ſeinige, noch die der geſammten Schöpfung, zu ſeyn vermag, dieſelben in ihren Urſprung, in das Princip alles Böſen, wie in einen Abgrund, gleichſam zurückgeworfen, hiermit aber ihre Folgen, die Strafen, d. h. die aus den Sünden entſtehenden Sünden (denn Strafe, nicht als Züchtigung zur Beſſerung, ſondern als Folge der Sünde, kann ſelbſt nur Sünde ſeyn) unmöglich gemacht oder aufgehoben, und ſo den gebeſſerten Menſchen mit dem ewig Guten, d. h. mit Gott, verſöhnt hat. Allerdings auch hat Chriſtus durch Lehre und Beiſpiel in ſeinem Leben und Sterben zuerſt ſeiner Nation, dann andern Völkern, Veranlaſſung gegeben, in ihren Vorſtellungen von Gott und göttlichen Dingen die Irrthümer, in ihrem Thun den Aberglauben, den Opfer- und Götzendienſt für das, was ſie ſind, anzuerkennen, und zur Erkenntniß der Geſetze einer Sittlichkeit, deren einziger Grund die gute Geſinnung iſt, allgemein zu gelangen; und inſofern möchte man, wenn ſonſt die Worte, Joh. 1, V. 29, es geſtatten, immerhin ſagen: er habe, ſanft und milde, wie ein Lamm, die Sünden der Welt weggetragen oder weggenommen, obſchon nicht abzuſehen ſteht, wie, was nicht getragen wird, weggetragen, und was nicht zuvor aufgenommen iſt, weggenommen werden kann. Allein es iſt doch nicht die, jene und andre heilſame

Veränderung in der Welt veranlaßt habende, und noch veranlaſſende Lehre Jeſu, ſondern ſeine, die Menſchen mit Gott verſöhnende Macht, die ſie anerkennen müſſen, ſobald ſie ſich in ihrer Sündhaftigkeit und Schuld, ihn aber in ſeiner Heiligkeit, folglich in ſeiner abſoluten Unſchuld, erkennen. Wenn inzwiſchen die Lamms-Theologie dieſe Verſöhnung in den Wunden des Lamms, und in deſſen blutigem Opfertode ſieht und fühlt, ſo iſt das allerdings um nichts beſſer, als wenn die Vernunfttheologie ſie in einer fortgehenden Vernichtung des Aberglaubens und alles deſſen, was ihm anhängt, denkt und begreift. „Waſſer (in der Taufe, und betreffend die Heiligung des Menſchen) thuts freilich nicht,“ Blut (in der Verſöhnung, und betreffend den Glauben des Menſchen an ſie) thuts eben ſo wenig; der Menſch bedarf deſſen, daß er mit Gott verſöhnt — aber weder er, noch Gott auch deſſen, daß der Verſöhner verfolgt, gequält, und daß ſein Blut vergoſſen werde. „Wenn es ſo iſt, warum denn mußte er aufs grauſamſte mißhandelt werden, und den ſchimpflichſten Tod leiden?“ Fraget nicht uns, ſondern die, welche ſchrieen: ſein Blut komme über uns und unſre Kinder; doch nein! ſie wußten ja nicht, was ſie thaten; fraget alſo das böſe Weſen ſelbſt, wie es gewaltig in der Menſchheit wirkt, und ſie in Leidenſchaften aller Art entbrennen macht. Aus ihm, dem Grunde ſeines Hochmuths und Fanatismus, log Kaiphas, das Geſetz zum Vorwand nehmend, ſich die Nothwendigkeit, — daß Chriſtus hingerichtet werde, ſeinen Helfershelfern aber vor, daß er Gott geläſtert, und ſo, nach dem Geſetz, den Tod verdient habe. Das Leben des Verſöhners der Menſchheit mit Gott wurde hierdurch dem Böſen zur Beute, denn nicht darauf, daß er am Leben bliebe, ſondern darauf kams an, daß allen, die ſich beſſern, die Laſt der von ihnen begangenen Sünden und ihre Schuld abgenommen, und auf den Verderber der Welt und ſeine Genoſſen, die verſtockten Verführer der Unſchuld, zurückgeworfen würde; das aber geſchah nicht durch ein, obgleich höchſt ſtandhaftes, und mit der vollkommenſten Ergebung in den Willen Gottes (Matth. 26, V. 38 — 44) erduldetes Leiden, und nicht durch den, obſchon freiwillig übernommenen, Tod des Erretters der Welt, als eines Menſchen, denn wie kann Leiden und Tod ſolche große Dinge thun? ſondern es geſchah durch Gottes perſönliche Macht in dem Leidenden und Sterbenden über das Böſe außer ihm und über deſſen Gewalt; auch iſt die Vorſtellung von einem Leiden Gottes ſelber und deſſen Folgen eben ſo unvernünftig, wie die Klage in den Worten des alten Liedes: O große Noth, ſelbſt Gott iſt tod!

Chriſtus, den das böſe Weſen in der Welt und Menſchheit von ſeiner Liebe zu Gott und den Menſchen abwendig zu machen, und auch nur zu einem ſündhaften Gedanken zu verleiten, nicht im Stande war, konnte, wenn er wollte, alle ſeine Leiden und ſeine gewaltſame Tödung verhindern; denn auch zu dieſer Verhinderung wären die Worte: hebe dich weg von mir, Satan! mächtig genug.

geweſen. Allein er hatte ja die menſchliche Natur, mit ihr das Leben, nicht aus Luſt an demſelben, nicht um des Lebens willen, ſondern einzig und allein zu dem Zweck angenommen, damit allen, die ſich gebeſſert hatten, und beſſern würden, ihre Sünde und Schuld abgenommen werde. Dieſer Zweck war erreicht; was der ewig Liebende gewollt hatte, war durch ſeine verſöhnende Macht im Leben und Sterben vollbracht, und ſo wurde denn auch mit den Worten: *Es iſt vollbracht*, nicht aber erſt mit dem, auf ſie folgenden Tode das göttliche Werk der Verſöhnung für vollendet erklärt. Der Erlöſer litt und ſtarb nicht darum, *damit* er der Verſöhner der Menſchen ſey, ſondern darum, *weil* er ihr Verſöhner war; auch ſagt der Apoſtel 1. Korinth. 15, V. 17 keineswegs: iſt *Chriſtus* nicht geſtorben, — ſondern: „iſt *Chriſtus* nicht auferſtanden, ſo iſt euer Glaube eitel, *ſo ſeyd ihr noch in euern Sünden.*“ Mag es alſo immerhin unmöglich ſeyn, daß unter dem Lamm, welches der Welt Sünde trug, ein *Opfer*-Lamm verſtanden werde, ſo bleibt doch der *vernünftige* Glaube möglich, daß der, welcher unter dem Bilde des Lamms vorgeſtellt wird, durch eine nicht menſchliche, nicht blos ſittliche, ſondern durch ſeine göttliche Macht und That, d. i. daß er nicht als Menſch, oder eines Menſchen Sohn, ſondern als der Sohn Gottes, der Vertilger unſrer Sünden und Laſter ſey. Wer aber ohne Sünde iſt, mag das Recht haben, auf diejenigen, die dieſes Glaubens ſind, den erſten Stein zu werfen; ja, wenn er das Geſetz und die Willensfreiheit der Menſchen, nebſt ihrer Vernunft und der Fähigkeit, die Natur und deren Kräfte immer vollkommner in ihre Gewalt zu bringen, für zureichend, das Evangelium aber für überflüſſig erklärt, wird die Welt auf ſeine Stimme zu achten, und in ihm den Mann anzuerkennen haben, der berufen ſey, an die Stelle der Satisfactions- eine Perfectibilitätslehre, als das Einzige, was der Menſchheit Noth thue, zu ſetzen, und, wie Kaiphas in Chriſto etwa einen Schwärmer erblickte, ſo in eben demſelben einen Tugendhelden zu ſehen, der, was und wie viel er gekonnt, für die moraliſche Perfection unſers Geſchlechts, für die Beförderung der Humanität, geleiſtet, und in dieſen Leiſtungen ſeine Beſtimmung erfüllt habe. Da jedoch unter allen, die von Menſchen gezeugt und geboren worden und werden, keiner war noch ſeyn wird, der ohne Sünde ſey; ſo wird, wie oft auch die, durch den Sohn Gottes für das Menſchengeſchlecht geleiſtete Genugthuung, und von ihm vollbrachte Verſöhnung deſſelben, bald im Aberglauben, bald im Unglauben, verkannt und entweder aus Kleinmuth ängſtlich begehrt, oder aus Hochmuth frech verabſcheuet werde, dennoch der Glaube an ſie in ſeinem Grunde unerſchüttert, und die Lehre von ihm nothwendig, ja ſelbſt die Bedingung bleiben, ohne welche die andre Lehre, die von der ſittlichen Vervollkommnung des Menſchen, und von einer Vollkommenheit, die er allein in der Liebe erreicht, keine Haltung, keine Bedeutung und keine

Wirkung haben kann. Hat nicht Gottes Sohn die Nachkommen Adams mit Gott verſöhnt, ſo iſt ihr Streben nach Vollkommenheit eitel, ſo bleiben ſie in ihren Sünden; denn dadurch, daß ein Unreiner aufhört, ſich zu verunreinigen, wird er nicht rein, und wer einmal durch Vergehungen, wenn auch nur in Gedanken begangen, ſich befleckt, oder durch Laſter ſich geiſtig gebrandmarkt hat, kann durch ſeine Tugenden weder jene Flecken, noch dieſe Brandmale vertilgen.

Das Angeführte überlegend, wird niemand ſagen können, daß der Unterſchied zwiſchen dem Sohn Gottes, welcher Menſch geworden, und zwiſchen einem Menſchen, der ſich für einen Gottes- oder Götterſohn halte oder ausgebe, eine Subtilität, ferner, daß mit ihm die Schwierigkeit keineswegs gehoben, und daß namentlich der Hoheprieſter Kaiphas, ihn zu machen weder im Stande geweſen ſey, noch Zeit gehabt habe. Denn mit der, dem Böſen in der Welt durch die perſönliche Macht des Guten in ihr geſetzten Grenze war und mußte zu aller Zeit die Erwartung und Hoffnung der Menſchheit die ſeyn, daß ſie mit Gott verſöhnt werde. Dieſe Erwartung iſt ſogar in den Opfergebräuchen des Heiden- und Judenthums, wenn man darin von der bloßen Staatsklugheit und Volksthorheit, beſonders aber in den ſogenannten Weiſſagungen der Propheten offenbar, wenn man in dieſen von der beſondern Richtung wegſieht, die ſie insgemein auf das iſraelitiſche, als das auserwählte Volk Gottes, nahmen und hatten. Ihres Heilandes harrete die Menſchheit, ſeiner wartete der fromme Simeon, und ſahe ihn, (Luc. 2, V. 26 — 32) warum nicht auch Kaiphas und die ihm ergebne Rotte? Warum konnte nicht auch er, als Chriſtus vor ihm ſtand, fragen: biſt du, der da kommen ſoll, oder ſollen wir eines andern warten? Es giebt einen Grad des Hochmuths, Eigendünkels, Neides, Leichtſinnes, ingleichen der Selbſtgefälligkeit im Forſchen, Planmachen, Leben und Genießen, ja in der Wiſſenſchaft und Kunſt, der es dem Menſchen, wenn er ihn erreicht hat, wo nicht unmöglich, doch ſehr ſchwer macht, ſich auf ſich ſelbſt zu beſinnen, und zu ſehen, wie überaus Verachtungs- und nichtswürdig, welch ein erbärmlicher Sünder er, und wie groß ſein Bedürfniß ſey, daß er mit Gott und dem Geſetz verſöhnt werde, ſeine Schuld wenigſtens durch Reue büße und ſich beſſere. Solch ein Sünder muß Kaiphas geweſen ſeyn, und vielleicht gehörte dazu, ihn und ſeines Gleichen zur Beſinnung zu bringen, nichts geringeres, als die Kreuzigung Chriſti ſelbſt, als die Leidenſchaftloſe Ruhe, womit er ſie erduldete, und die verſöhnende Liebe, womit er ſprach: Vater, vergieb ihnen, denn ſie wiſſen nicht, was ſie thun; vielleicht aber auch wurde nicht einmal dadurch an ihnen etwas ausgerichtet, und blieben ſie, die ſie waren, Werkzeuge des Böſen und in deſſen Gewalt. Denn einerſeits zwar in Stand geſetzt, ſich dieſer Gewalt zu entreißen, aber doch andrerſeits nicht durchaus verhindert, (wo bliebe ſonſt die Freiheit, das

Gut aller Güter?) ſich ſtets enger und feſter von ihr umſtricken zu laſſen, haſſen die Menſchen, wenn ſie ihrer Selbſtſucht nicht früh widerſtehen, erſt aus Eigennutz das Geſetz, weil es alle Ungerechtigkeit, ſo viel Gewinn ſie bringe, ja alle Willkühr ſelbſt im Rechtthun, verdammt, dann eben daſſelbe aus Eigendünkel, weil ſie ſeiner nur ſpotten — aber es mit all ihrem Witz und Verſtande, mit ihrer Kunſt und Liſt nicht vertilgen können, und endlich aus Hoch- und Uebermuth alles, wodurch ſie auch nur von fern her daran und an ihre Nichtswürdigkeit erinnert werden. Solcher Geſetzeshaß nun beſteht gar wohl mit der ſelbſtſüchtigen Liebe zum Geſetz, als einem Sicherheits- vollends aber als einem Erwerbmittel; und ſolche Geſetzeshaſſer, deren höchſtes Gut Beſitz, Genuß und Sicherheit deſſen, was ſie beſitzen und genießen, (der Ehre und äußern Freiheit, des Lebens und Eigenthums) und denen eben darum der Staat, ingleichen ein Staats- und ein Perſonen- und Sachen-Recht ungemein lieb und werth iſt, können gar wohl noch heutigen Tags, mithin wenigſtens nicht durch den Anblick des über alles Geſetz Erhabenen, erbittert, ſich an dem Gedanken ergötzen, daß er, der Hingerichtete (deſſen Heiligkeit und göttliche Liebe auch, wie das Geſetz, zwar verhöhnt, aber nicht einmal aus der Geſchichte und dem Andenken der Menſchen, geſchweige in der Welt und Menſchheit ſelbſt, vertilgt werden kann) doch nur ein Phantaſt oder Schwärmer geweſen, und daß die nach ihm genannte Religion und Kirche, ſo lange ſie ſich nicht neben dem Staate geltend machen wolle, großmüthig von dieſem höchſtens nur zu dulden ſey. Wie vielmehr alſo mochten vielleicht Kaiphas und ſeine Geſellen, im Sturme damals heftig aufgeregter Leidenſchaften, an eben demſelben Gedanken und an ähnlichen, nachdem ſie den längſt Gehaßten und Verfolgten endlich tod wußten, ihre Freude haben.

Nicht aus Bedürfniß der Animalität, noch aus Luſt an ihr, ſondern aus Liebe zu dem, der Erlöſung und Verſöhnung bedürftigen, Menſchengeſchlecht hatte das ewig und perſönlich Gute in der Schöpfung mit ſich die menſchliche Individualität verknüpft: nicht um ſeinetwillen, ſondern unſertwegen, war der Sohn Gottes Menſch geworden; und ſeine Menſchwerdung hatte den, ihrem Hauptzweck, der Verſöhnung, zwar nur untergeordneten, aber doch gleich nothwendigen Zweck, zu veranlaſſen, daß die Prieſter demüthig, die Könige fromm, die Gelehrten weiſe, und die Völker gegen einander gerecht, alle aber, Gott und einander zu lieben, immer fähiger, und, verſöhnt mit Gott, in dieſer Liebe ſelig würden. Recht in Angemeſſenheit dieſes Zwecks gehörte der Erlöſer der Menſchen weder irgend einer Prieſter- noch Königsfamilie ſeiner Zeit, noch beſtimmt irgend einem Stande, und nicht dem hochgefeierten Volk der Griechen, ſondern der verachteten jüdiſchen Nation an; jeder von ſeinen Jüngern aber, geſetzt, er hätte, wie ein Plato oder Xenophon, oder gar mit Engelzungen geredet, wär' ohne eine, der ſeines

Meiſters ähnliche Liebe, doch nur ein tönend Erz und eine klingende Schelle geweſen, und möchte vielleicht die Freunde der vollkommen geübten Denkkraft, ingleichen der ſchönen Rede- und vollendeten Ueberſetzungskunſt beſchäftigt und erfreuet, — allein er würde der Welt das Evangelium, das in ganz etwas anderm, als in ſchönen Gedanken und glatten Worten beſteht, nimmermehr verkündigt haben.

„Aber eine Vereinigung des in der Schöpfung Unerſchaffnen mit dem Geſchöpf, des abſolut Guten mit der menſchlichen Individualität, — und vollends dieſe Vereinigung, begonnen in dem Leibe einer Jungfrau, — welch ein Wunder! Wer könnte, und wer kann daran glauben, ohne ſeinem Verſtande und ſeiner Vernunft, die doch auch, ſo gut wie das Evangelium, Gottes Gaben ſind, gänzlich entſagt zu haben, oder zu entſagen? Wenn, wie andre Feinde Jeſu thaten, auch Kaiphas in ihm den Sohn Joſephs, eines gemeinen Mannes, erblickte, ſo gab es freilich für ihn in dieſem Punkte kein Wunder; allein dann mußte er auch natürlicherweiſe um ſo geneigter ſeyn, den Sohn des Zimmermanns, wenn dieſer ſich ſelbſt für den Sohn Gottes erklärte, als einen überſpannten, und dem Staate gefährlichen Menſchen zu betrachten. Iſt die Sage von jenem Wunder entweder erſt ſpäterhin entſtanden, oder war ſie, obgleich ſchon vorhanden, doch dem ſtolzen Hohenprieſter noch nicht zu Ohren gekommen, ſo mußte er bei dem öffentlichen Aufſehen, das Jeſus erregte, ſagen: welche Anmaßung! War ſie aber bereits verbreitet, und ihm bekannt, ſo mußte er, der Verſtändige, bei Angabe der göttlichen Sohnſchaft wenigſtens denken, welche Schwärmerei!“

Ihr glaubt nicht an Wunder in der Natur, und ſeyd überzeugt, daß in ihr überall und immerdar alles natürlich zugehen müſſe? Wir kennen die Gründe eures Nichtglaubens, und haben, durch die Kantiſche Deduction der Erkenntnißgeſetze, welche die Naturgeſetze ſelbſt ſind, in ihm beſtärkt, lange Zeit den Wahn gehegt, den ihr noch hegt, aus dieſen Gründen vollkommen überzeugt zu ſeyn, daß Wunder, obgleich möglich, doch nie geſchehen ſind, und nie geſchehen werden. Eine indeſſen, zwar eben nicht durch Gewiſſensrügen, ſondern durch wiſſenſchaftliche Zweifel veranlaßte, und vielmehr mit altem, eingewurzelten Widerwillen gegen — als mit Vorliebe für den Wunderglauben, angeſtellte Unterſuchung hat uns endlich zu der Gewißheit geführt, daß der Satz: Wunder ſind in der Welt nie geſchehen, falſch ſey, und daß die Zuverſicht, womit er ausgeſprochen wird, ihren Grund nicht weniger in einem Wahn und Irrthum habe, wie die, mit welcher ein Wunderſüchtiger, übrigens ehrlicher Menſch verſichert, ſelbſt hier und da ein Wunder geſehen, und wirklich erlebt zu haben. Das Erkenntniß jedoch der Gründe jener Gewißheit, die Folgerungen aus ihnen, und überhaupt eine mit Kritik verbundne Theorie des Wunderglaubens hier vorzulegen, ſind wir durch den Zweck dieſer Schrift verhindert, und ſtellen daher nur folgende Betrachtungen an:

Die Wunder.

Die Geſetze alles Erkennens für den Menſchen, welche zugleich die Geſetze des Seyns und Wirkens für die Natur ſind, ſie, dieſe Machthabende Mächte, exiſtiren, damit die Weltordnung, welche zugleich Vernunft- und Naturordnung iſt, nicht zerſtört, — mithin die Vernunft ſelbſt und die Natur nicht vernichtet werde; ſie alſo ſind gegen eine Gewalt, welche dieſe Zerſtörung und Zernichtung zum Zweck hat, — gegen den Feind Gottes, der, weil er dieſer iſt, auch der Feind der Vernunft und Natur ſeyn muß, kurz, gegen den Satan gekehrt. Und das eben, daß die Welt ohne ſolche Geſetze nicht beſtehen kann, gehört mit zu ihrem Verderben, denn es beweißt, daß jene Gewalt Macht über ſie gewonnen, und ihre Ordnung geſtört, — die Naturkräfte gegen einander, — und die Vernunft gegen die Natur empört, — in der Vernunft ſelbſt aber Verwirrung angerichtet, und dadurch die vernünftige Creatur zu Irrthümern, zu Zweifeln, ja zur Zweifelſucht (dem Princip des Skepticismus, nicht nur unter der ihm von David Hume gegebenen, ſondern auch unter jeder andern Form) verleitet hat. Die kritiſchen, allen Skepticismus, wie allen Dogmaticismus, bekämpfenden Philoſophen ſind ja mit wenigen Ausnahmen, zu denen beſonders C. E. Schmid mit ſeinem intelligibeln *Fatalismus* gehört, insgeſammt ſelber der Meinung, daß die Erkenntnißgeſetze, als Natur- und ſelbſt als bloße Denkgeſetze, wie z. B. der logiſche Satz des Grundes und der Folge, nur von den Dingen in der möglichen Erfahrung, von den Phänomenen und für ſie gelten, auf das Ueberſinnliche aber, wovon keine Erfahrung möglich iſt, auf die Dinge an ſich, auf die Noumene, keine Anwendung haben und geſtatten; ſie behaupten ſelbſt, daß z. B. die Freiheit, ein ſolch Ueberſinnliches und Noumenon, nicht dem Geſetz der Cauſſalität unterworfen ſey, daß die Gottheit, ein eben ſolches Noumenon, nicht als ſtehend unter dieſem, oder irgend einem andern Naturgeſetze, daß insbeſondre, wenn ein göttlicher Verſtand gedacht wird, derſelbe nicht, wie der menſchliche, als ein *diskurſiver*, (bedingt durch die Denkformen der Quantität, Qualität, Relation und Modalität) gedacht werden könne, ſondern als *intuitiver* Verſtand gedacht werden müſſe u. dgl. mehr.

Aber warum doch ſollen für das Ueberſinnliche und von ihm jene Geſetze nicht gelten? Etwa darum, weil der Menſch, wie die *Kritik* ſeiner Vernunft lehrt, vom Ueberſinnlichen ganz und gar kein *theoretiſches* Erkenntniß, und nur ein *praktiſches* von dem Sittengeſetz, „dieſem *allein* erkennbaren Ueberſinnlichen," zu haben vermag? Aber weiß er theoretiſch nichts vom Ueberſinnlichen; ſo kann er theoretiſch auch eben ſo wenig wiſſen, was von ihm und für es *nicht* gelte, als er zu wiſſen vermag: ob überhaupt irgend etwas — und was von ihm und für es gelte und gelten müſſe. Oder etwa darum, weil die Naturgeſetze (z. E. die Subſtanz beharrt, und nur ihre Accidenzien wechſeln, der Wirkung geht ihre Urſache nothwendig voraus, und die eine Urſache iſt bedingt durch ihren Grund in einer andern, gleichzeitigen oder frühern u. ſ. w.) objectiv den Raum und die Zeit, als Formen des Sinnlichen, ſubjectiv eben dieſelben, als Anſchauungsformen der, das Sinnliche erkennenden Menſchen zu ihren Bedingungen haben, — und weil in der Idee des Ueberſinnlichen alles Sinnliche negirt, — mithin von dieſen Bedingungen, folglich auch von dem durch ſie Bedingten, alſo von jenen Geſetzen insgeſammt abſtrahirt wird und werden muß? „Allerdings darum,“ ſagt ihr, und müſſen auch wir ſagen; dabei jedoch ſey uns vergönnt, folgendermaßen weiter zu fragen: alſo für Gott (ihr glaubt wenigſtens an Ihn, von dem ihr nichts wißt) giebt es kein Bedürfniß ſolcher Erkenntnißgeſetze, dergleichen die Naturgeſetze ſind, ſondern nur für die Creatur, ſie mag nun, wie die zwar vernünftige, aber nicht kritiſch philoſophirende, das Erkenntniß von ihnen, als bloßen Naturgeſetzen, haben, oder, wie die nicht allein vernünftige, ſondern auch die Vernunft ſelbſt kritiſch erforſchende, in ihnen die Geſetze des Erkennens ſelbſt begreifen und anerkennen, oder ſie mag, wie die Vernunftloſe, aller Erkenntniß derſelben ermangeln, und ihnen ganz bewußtlos, wie die, um ihre Sonne ſich drehende, Erde, oder wenigſtens begrifflos, wie das auf Erden weidende Vieh, gehorchen? Aber woher doch und woraus dieſes Bedürfniß aller Creatur? Wär' in der Natur nicht das Princip der Unnatur — in der Vernunft nicht das der Unvernunft wirkſam, kurz, wäre das Böſe nicht in der Welt, ſo würde die Vernunftloſe Creatur keiner Vernunft- oder Erkenntnißgeſetze, als Naturgeſetze, und die vernünftige keiner Natur-, als Erkenntniß- oder Vernunftgeſetze bedürfen, und würde die Welt ohne ſie eben ſo wohl beſtehen, wie der einzelne Menſch, wenn er keinen Hang zum Böſen hätte, ohne der Pflicht und des Gewiſſens — und ein ganzes Volk, wenn alle ſeine Individuen von dieſem Hange frei wären, ohne der Rechts-, der Polizei- und ſonſtiger Geſetze zu bedürfen, leben könnte. Allein durch das, die Naturkräfte gegen einander gleichſam erbitternde, und die Vernunft verwirrende Princip des Böſen in der Welt iſt jenes Bedürfniß dermaßen groß, daß die vernünftige Creatur, was Natur und Unnatur, Vernunft und Unvernunft, ja ſelbſt was gut und bös ſey, nicht einmal zu wiſſen und nicht zu erklären vermag, ohne die Natur-, die Denk- und Sittengeſetze zu kennen, und deren Kenntniß für ſolches Wiſſen und Erklären in Anwendung zu bringen. Wie bedeutungsvoll iſt daher im Gebet des Herrn die Bitte um Erlöſung vom Böſen! Sie ſchließt die andre, um Befreiung von dem Bedürfniß aller Naturgeſetze mit ein, die zwar Gott ſelbſt aus ſeiner ewigen Liebe gegeben hat, deren es aber, wie für ihn und für die

Seligen in ſeinem Reiche, durchaus nicht, — ſo für uns, wenn wir der ewigen Seligkeit theilhaftig worden ſind, alſo erſt nach dem Tode, ferner nicht bedarf.

Das Unnatürliche nun, d. h. alles, was gegen die Geſetze der Subſtanzialität, Cauſalität, Wechſelwirkung u. ſ. w. wäre, z. E. Fauſts Mantel, der Ring des Gyges u. dgl. kann zwar von thörichten und nichtswürdigen Menſchen in vollem Ernſte begehrt und gewünſcht, aber nicht gemacht und herbeigeſchafft werden. Und der Grund der Möglichkeit ſolcher Wünſche, wenn ſie, wie die in Beſprechungs- und Zauberformeln ausgedrückten, ernſtlich gemeint ſind, iſt das Princip der Unnatur und Unvernunft in der Welt ſelbſt. Faſt in jedem Naturproceß (in dem animaliſchen, z. E. der Zeugung, wie im chemiſchen) beweiſet, ſo weit es kann, ſich dieſes Princip thätig, aber immer wird ſein Streben, das Unnatürliche zu bewirken, durch die Macht der Naturgeſetze begrenzt, und faſt immer vereitelt. Bringt z. E. die Natur durch des Feuers Gewalt das Starre in Fluß, das Combuſtibele in Brand, ſo geht jenes Streben darauf, die Subſtanz zu vernichten; allein ſie beharrt, und büßt höchſtens ihre Accidenzien, (das Bleierne, Hölzerne, Stroherne u. dgl.) ſofort andre annehmend, — ja, je vollkommner ſie iſt, z. B. eben ſie, als Gold oder Silber, nicht einmal jene ein; ſondern behauptet ſich mit ihnen allen, durch die Gluth nur geläutert, in ihrer Unzerſtörbarkeit. Selbſt wo gedachtes Streben in der Creatur einige Unnatur, in der

Animalität die Beſtialität veranlaßt, muß doch dieſe ſich den Naturgeſetzen fügen, und kann ſie nicht ſo, wie in *Goethes* Zauberlehrling, der Waſſer zuſchleppende Beſen, oder im *Fauſt*, die redende Meerkatze, aus Unnatürlichem Natürliches, ſondern nur, durch die Macht des Cauſſal-Geſetzes gezwungen, aus Natürlichem Natürliches bewirken: der, durch den Biß eines wüthenden Hundes ins Blut dringende Geifer bewirkt die Wuth eben ſowohl aus irgend einer Urſache, wie er ſelbſt die Wirkung einer ſolchen iſt. Nur das Entſtandenſeyn des Princips ſelber, deſſen Streben auf die Zernichtung der Natur und Vernunft geht, iſt ein Gewordenſeyn des Unnatürlichen und Unvernünftigen aus dem Unnatürlichen und Unvernünftigen, und hat zu ſeiner Bedingung weder das Natur- als Vernunftgeſetz, noch das Vernunft- als Naturgeſetz: die Exiſtenz des Böſen iſt (wie das Seyn und Wirken des Guten, welches ſich ſelbſt zu ſeinem *ewigen* und *über*natürlichen Grunde hat) ein Wunder, denn ſie hat weder einen *vernünftigen* Grund, noch eine *natürliche* Urſache, ein unvernünftiger aber iſt wie gar kein Grund, und, eine *unnatürliche* iſt wie gar keine Urſache. Gleichwohl kann niemand, wenn er auch nur an ſich ſelbſt denkt, leugnen, daß das Böſe exiſtire, und muß alſo jeder, ſo viel er ſich auf ſeine Logik, Phyſik und Kritik zu gute thue, und ſo ſehr er den Ausdruck *Wunder* meide, dafür andre Worte, als da ſind *Unbegreiflich*, *Unergründlich*

u. dgl., gebrauchend, dennoch an dieſes leidige Wunder glauben.

Bringt zu ſolchem Glauben, den jeder hat, Einer aus eigner Bosheit den Wunſch, den nicht jeder haben muß, ſelbſt Wunder zu thun; ſo läßt ihn dieſer die Naturgeſetze überſehen: Habſucht, Ehr- und Herrſchſucht, Wolluſt, Rachſucht u. dgl. machen ihn blind gegen ſie, und es erzeugt ſich in ſolcher Blindheit oder Finſterniß (zum Zaubern gehört ja die Nacht, als decke ihr Mantel die Naturgeſetze zu) der Wahn, daß mit Hilfe des Böſen, ſo gewiß deſſen Entſtehung ein Wunder iſt, auch in der Natur Wunder gethan werden können. Dieſer Wahn, verbunden mit der Luſt am Böſen, vollends aber mit der einen oder andern genannter, und ähnlicher Leidenſchaften, hat zunächſt Furcht vor der Wundermacht des Böſen zur Folge. Iſt die Luſt oder Leidenſchaft eines Menſchen ſtärker, als dieſe Furcht, und geſellt ſich zu ihr die Meinung, es ſey möglich, ſolcher Wundermacht ſelbſt theilhaftig zu werden; ſo wird er verſuchen, mit dem Böſen, für deſſen Macht er ſie hält, und dem er bereits, wie ſeine Luſt und Meinung beweiſen, dienſtbar iſt, in eine Verbindung, worin daſſelbe ihm zur Büßung ſeiner Luſt, zur Befriedigung ſeiner Leidenſchaft wunderthätigerweiſe dienſtbar ſey, zu kommen, oder, wie die Volksvorſtellung iſt, den Satan zu beſchwören, und, ſeine Seele und Seligkeit daran ſetzend, mit ihm ein Bündniß einzugehen. Iſt hingegen jene Furcht ſtärker, als dieſe Luſt, die Meinung aber eben die, daß Einer, im Bunde mit dem böſen Weſen, durch daſſelbe gegen die Naturgeſetze irgend etwas vermöge, durch Zauberei Kranke geſund, Geſunde krank machen könne u. dgl., ſo muß, wenn das, dem Schein nach durch übernatürliche Kraft Bewirkte, alſo Wunderbare geſchieht, vollends aber, wenn durch die Macht des Guten von irgend Einem wirklich ein Wunder gethan würde, alsbald der Gedanke entſtehen: das gehe nicht mit rechten Dingen zu, ſondern ſey mittelſt der Macht des Böſen ausgerichtet worden. Auf dieſe Weiſe kamen und kommen die, der Natur und ihrer Kräfte Kundigen und in irgend einem Grade Mächtigen bei dem abergläubigen Volke leicht in den Verdacht, Zauberer, Teufelsbanner u. dgl. zu ſeyn, und brachten bei eben demſelben die neidiſchen Phariſäer und Schriftgelehrten Chriſtum in den Ruf, die Teufel durch Beelzebub, ihren Oberſten, auszutreiben, — einen Ruf, der jedoch nur um ein geringes ſchlimmer iſt, als der, den andre Schriftgelehrte zu verbreiten angefangen haben, daß nemlich Chriſtus die, mit der fallenden Sucht, mit Wahnſinn u. dgl. behafteten Unglücklichen ſeiner Zeit durch natürliche Mittel und pſychologiſche Künſte geheilt habe, wofern überhaupt die Nachricht, die das Evangelium von dieſen und ähnlichen Dingen gebe, nicht erdichtet, oder wenigſtens, ſey's mit Abſicht oder Abſichtslos, entſtellt worden ſey.

Der Satan, ſein eigner Schöpfer, und als ſolcher das Wundervollſte Scheuſal in der Schöpfung, kann, ſo ſehr ſeine Macht beſchränkt ſeyn mag, Wunder thun, denn er iſt ja das Princip der Unvernunft und Unnatur in der Natur ſelbſt, und wider ihn bedürfte es keiner Geſetze, wenn er ſelbſt nichts vermöchte; auch thut er, in der Natur und den Menſchen die Schöpfung ſeiner ſelbſt fortſetzend, wirklich und täglich Wunder. Denn jede Bosheit, die von den Menſchen, ſeinen Werkzeugen, begangen, — jede Ungerechtigkeit und Büberei, die von ihnen verübt wird, iſt, als das Unvernünftige und doch Gewollte, als das Unnatürliche und doch Verübte, ein wahres und wirkliches Wunder, ſo natürlich die Veranlaſſungen dazu und die Folgen daraus ſeyn, — ſo natürlich jene und dieſe nach den Geſetzen der Urſachlichkeit und Wechſelwirkung, in pſychologiſcher und hiſtoriſcher Weiſe beurtheilt und erklärt, — und ſo ſehr wir gewöhnt werden — und gewohnt ſeyn mögen, die täglichen Sünden, die wir begehen, oder andere begehen ſehen, und die, da ſie nur aus Unvernunft begangen werden können, insgeſammt unnatürlich ſind, für ganz natürlich zu halten, höchſtens nur ſolche Laſter für unnatürlich anerkennend, und als unnatürliche bezeichnend, die, wie Vatermord, Blutſchande u. dgl. ſelten ſind, und nicht ohne große Energie der Unvernunft, mithin nicht, ohne daß der, ſo ſie verübt, vom Böſen wie beſeſſen ſey, verübt werden können Allein obwohl der Satan, weil er der Wohlthat, unter den Naturgeſetzen zu ſtehen, unfähig, Röm. 8, V. 7, und ſeine Gewalt ihrer Macht nicht unterwerfen, ſondern entgegengeſetzt iſt, Wunder thun kann, ſo vermag doch kein Menſch, wie bös er ſey, und wie ſehr ihn durch ſeine Leidenſchaften das böſe Weſen in der Gewalt, und an ihm eins ſeiner Werkzeuge habe, irgend ein wirkliches Wunder zu verrichten; denn er ſteht, obgleich in ſeinem Wollen und Streben nicht unter jenen Geſetzen, ſondern unter dieſer Gewalt, doch im Wirken und mit allen ſeinen Kräften unter ihnen, und kann das Böſe, ſo er will, z. E. die Tödung eines andern, nicht durch des Willens Macht, die allerdings übernatürlich, und als Macht eines böſen Willens unnatürlich iſt, ſondern allein durch natürliche Mittel, durch langſam oder ſchnell wirkende Gifte u. dgl., vollbringen; alle ſeine, für Wunder ausgegebene Thaten, wie die des Simon Magus, der vorgab, etwas groſes zu ſeyn, Apoſtelg. 8, V. 9, oder die der ägyptiſchen Zauberer vor Pharao, 2. B. Moſ. 7 u. 8, ſind Blendwerke, an denen, wie an dem Thaumaturgen ſelbſt, nichts weiter in Verwunderung ſetzt, als der Lug und Trug, womit ſie unternommen werden, und er ſelber in die Gewalt des Böſen ſich begeben hat.

Der Verſuch alſo, wenn ihn Einer macht, entweder ſelbſt Wunder zu thun, oder die ihm, aus Unkunde der Naturkräfte, unerklärbaren Werke andrer, als durch magiſche Kunſt und Zauberei vollbracht zu begreifen, hat eine, durch Selbſttäuſchung entſtandne, Verwechslung des Glaubens an die Wundermacht, die das Princip des Böſen zwar durchaus nicht über die Naturgeſetze, aber in irgend einem Grade gegen dieſelben auszuüben vermag, mit der Meinung und Vorſtellung von einer ſolchen zum Grunde, die der Menſch haben könne, oder wirklich habe, der doch, wie groß auch immer die Gewalt jenes Princips über ihn ſey, ſo lange er lebt und ſelbſt im Wahnſinn noch, den Geſetzen der Natur unterworfen bleibt. Bei dem Verſuche hingegen, Wunder, die in der Welt wirklich geſchehen ſind, entweder aus der Gewalt des Böſen, die dieſes dem Wunderthäter eingeräumt habe, zu erklären, oder ihn ſelbſt durch ſolche Erklärung dem Volke wenigſtens verdächtig und verhaßt zu machen, oder endlich in ihnen blos natürliche Begebenheiten zu ſehen, die nur Unverſtand und Aberglaube für mehr, als ſie ſeyen, halte, und nur Liſt und Betrug für mehr als dieſes, ausgeben könne, wird vom Erklärer entweder die Macht des abſolut Guten in der Natur über ſie, über ihre Kräfte und Geſetze mit der Gewalt des Böſen, die gegen ſie und dieſe Geſetze gerichtet, und durch dieſelben beſchränkt iſt, oder die, bei aller heimlichen Luſt, ſelber Wunder zu thun, wenigſtens zu erleben, erkannte Unmöglichkeit des einen wie des andern, mit der Möglichkeit, daß ſie gethan werden, verwechſelt.

Der letzte Punkt gehört hier weſentlich zur Sache; wir richten daher auf ihn beſonders unſre Aufmerkſamkeit.

Das Urtheil: es iſt unmöglich, daß unſer Einer, weil wir und alle, uns zu Gebot ſtehende, Naturkräfte den Naturgeſetzen unterworfen ſind Wunder thue, oder auch nur erlebe, bedeutet doch wahrhaftig nicht eben ſoviel, als das andre: es iſt unmöglich, daß irgend Einer, wie wenn Keinem die Natur mit allen ihren Kräften und Geſetzen unterworfen ſey, Wunder thue, und uns von ihnen, ſey's in eigner Erfahrung oder durch Erzählung, ein Erkenntniß werde. Bevor alſo ihr wirkliches Geſchehenſeyn geleugnet, und der Glaube daran, daß dem, der ſie that oder verrichten ließ, die geſammte Natur gehorſam war und ſey, (Marc. 4, V. 39 — 41) für Aberglaube erklärt wird, wär' es doch wohl vernünftig, recht und billig, vorerſt ihre Möglichkeit genauer, als bisher geſchehen, zu unterſuchen, und dann beſonders die Frage gründlich zu beantworten: ob die Natur und die Menſchheit ſolcher, nicht durch eine unnatürliche und unvernünftige, ſondern durch die übernatürliche und ewig vernünftige Macht bewirkten Wunder bedürftig ſey oder nicht?

Bleibend und Folgenreich ſind die Verdienſte der wackern Männer, die nicht nur, wie Balthaſar Bekker und Chriſtian Thomaſius, den Wahn, daß der Menſch mit Hilfe des Böſen, — ſondern auch, wie andre nach ihnen, den, daß er, wenn nur ſein Wille gut, und ſein Glaube feſt ſey, mit Hilfe Gottes Wunder thun, oder doch, als göttliche Wohlthaten erleben könne, aus Gründen der Vernunft, des Gewiſſens und der Natur aufs nachdrücklichſte bekämpft haben. Sie haben die Bahn gebrochen, und das, ſowohl für die Wiſſenſchaften, als für Staatsbürgerliche Anſtalten, Geſetze und Anordnungen rege gewordne, und immer allgemeiner werdende Intereſſe iſt uns Bürge dafür, daß ſie ſo leicht nicht wieder werde verlaſſen werden. Die neuen Thaumaturgen, wenn auch zu Zeiten von neuem der Magie hin und wieder das Wort geſprochen, oder, wie dermalen bei den Erſcheinungen des thieriſchen Magnetismus, eine gewiſſe Art von Wunder wirkender Willens- und Glaubenskraft vorgeſpiegelt wird, werden, wie die neuen Propheten, immer weniger gelten, und damit, daß man ſie nimmt für das, was ſie ſind, für Schwärmer oder Betrieger, und ſich ſchämt, ſie für mehr zu halten, endlich ganz verſchwinden. Auch dürfen wir uns ziemlich darauf verlaſſen, (denn auf die Selbſtſucht der Menſchen kann in ſolchen Dingen immer mit vieler Zuverſicht gebaut werden) daß ſowohl die Bearbeiter beſonders der Naturwiſſenſchaften, (wär's auch nur, um den durch Fleiß und Anſtrengung errungenen Beſitz ſolcher Kenntniſſe, und den dadurch erlangten Ruhm zu ſichern) als die Rechtsgelehrten und Pfleger der öffentlichen Juſtiz (um die Möglichkeit der Geſetz-Anwendung zu bewahren, und z. E. zu verhüten, daß dem Dieb, wie in der bekannten Anekdote dem Soldaten, der Vorwand: die Mutter Gottes habe ihm das, was doch geſtohlen worden war, geſchenkt, zur Entſchuldigung gereiche) überall, wo es noth thut, die Unmöglichkeit der Thaumaturgie und Magie, aus den einmal erkannten Naturgeſetzen mit dem größeſten Eifer vertheidigen, — die übernatürlich ſcheinenden, und doch unleugbaren Thatſachen aus natürlichen Urſachen zu erklären nicht unterlaſſen — und gegen alle Geheimnißkrämerei, beſonders wenn die, ſo ihr ergeben ſind, Theorien zu bilden ſuchen, ſelbſt mit Leidenſchaft einen Vertilgungskrieg führen werden. Geſezt übrigens, in ſolcher Leidenſchaft würde mitunter nicht viel beſſer, als auf folgende Weiſe argumentirt: aller Wunderglaube muß Aberglaube, und alle Wunderthuerei blos Spiegelfechterei ſeyn, denn ſonſt hätte ja keine Wiſſenſchaft und keine Kunſt ſichern Grund und feſten Boden, und könnte kein Menſch mit einiger Zuverläſſigkeit hoffen, die Früchte ſeines, mit Verſtand und Abſicht angewandten Fleißes zu ärnden, und ihrer froh zu werden, da er ſtets furchten müßte, daß ihm z. E. die durch Arbeit erworbenen Vorräthe an Geld, Gut, Kenntniſſen u. dgl. durch Zauberei entrückt würden, -- kurz, wenn auch geſchloſſen würde: „weil der Menſch ſeinen Verſtand nicht mit Sicherheit brauchen kann, falls Wunder möglich ſind, ſo muß der Glaube an ſie Aberglaube ſeyn;“ möchte doch ſelbſt dieſer Schluß ſeine Wirkung nicht verfehlen, und zur Abwehr eines Aberglaubens dienen, der die mit ihm Behafteten nur zu leicht verleitet, daß ſie, wenn etwa krank, ſtatt mit Verſtand Hilfe bei der Wiſſenſchaft und Kunſt zu ſuchen, oder, wenn arm, ſtatt von der Arbeitſamkeit Befriedigung ihrer Bedürfniſſe zu erwarten, den Verſtand ruhen laſſen, und die Hände in den Schooß legen, vermeinend, der Spruch des Wunderdoctors vermöge mehr, als die Kunſt des Arztes, und die Bitte um das tägliche Brod mehr, als die Natur des Arbeiters. Mit Recht nennt man das Beſtreiten des Aberglaubens, der im Finſtern iſt, und die Finſterniß liebt, ingleichen das Verbreiten der ihm entgegengeſetzten Kenntniſſe ein Aufklären, obwohl daſſelbe nur eine Art der Aufklärung iſt, und zu dieſer noch bei weitem mehr, als die Bekämpfung der Irrthümer und Täuſchungen, und die Kundmachung phyſikaliſcher, hiſtoriſcher, ja ſelbſt ethiſcher Wahrheiten gehört. Auch darf man mit Recht hoffen, daß jene Art der allerdings heilſamen Aufklärung, da ſie einmal in Gang gekommen iſt, ſelbſt durch der Menſchen Eigennutz, Eitelkeit, Tadel- und Spottſucht immer mehr Fortgang gewinnen, und endlich ſogar bis zum Pöbel durchdringen werde, aber freilich, ohne daß dieſer darum aufhört, Pöbel zu ſeyn. Denn darin, daß der gemeine Mann nicht ferner für ſich und die Seinigen Wunder erwartet, und alſo wenigſtens von dieſer Seite nicht ferner betrogen werden kann, iſt eben ſo wenig etwas an ſich Großes und Edles erkennbar, als umgekehrt darin, wenn der Vornehme die Geſtirne um ſein Schickſal befragt, oder König Saul einen Beſuch bei der Hexe zu Endor macht; ia ſelbſt darin, daß gedachte Aufklärung glücklichen Fortgang hat, ſteht, ſeitdem ihre Beförderung nicht mehr, wie ehemals einem Galiläi, Vanini und andern, Verfolgung, ſogar Lebensgefahr zuzieht, ſondern zuweilen Ehre und Ruhm bringt, nichts mehr ſonderlich zu bewundern, und kann ſie auch wohl vom Pöbel ſelbſt beim Pöbel befördert werden.

Allein wenn wir nun davon, daß mit Einräumung der Möglichkeit wahrer Wunderereigniſſe in der Welt aller Verſtandesgebrauch unſicher, ja alle Wiſſenſchaft und Kunſt, und ſelbſt ein nicht nur klug, ſondern auch ſittlich zu führendes Leben unmöglich werde, wegſehen, kurz, wenn wir alle die, aus unſern phyſiſchen, intellectuellen und ethiſchen Bedürfniſſen hergenommenen, und das Einräumen jener Möglichkeit verbietenden Gründe gänzlich beſeitigen, und uns fragen: was doch den Menſchen unvertilgbare Zuverſicht zu den Naturgeſetzen, und unwandelbaren Glauben an die Unmöglichkeit gebe, daß, während die bürgerlichen und die Sittengeſetze ſich nur zu oft Verletzungen aller Art müſſen gefallen laſſen, das Bollwerk eben der Naturgeſetze von irgend einer Macht und Gewalt durchbrochen werde; ſo müſſen wir antworten: einzig und allein der Glaube an den, der, wie er uns das, eben darum untriegliche, Gewiſſen anerſchaffen, ſo den Naturkräften ſeinen Willen als Geſetz, und dieſes Geſetz als ſeine Macht gegen die Gewalt und den Andrang des Böſen, eingeſenkt hat. „Aber, wendet man ein, dieſen Glauben haben und hatten nicht alle, z. B. nicht ein La Metrie, Lalande und ihres Gleichen, und doch ſind und waren ſie nichts deſto weniger von der abſoluten Unverletzbarkeit der Naturgeſetze überzeugt.“ Daß ſie ihn nicht haben noch hatten, halten wir ſo lange, bis die Möglichkeit, daß irgend ein Geſchöpf ohne ihn als wiſſendes und wollendes zu exiſtiren vermöge, erwieſen worden, für unmöglich; daß ſie ihn zu haben, leugneten und leugnen, iſt allerdings gewiß, allein aus dieſem Leugnen, mithin Nichtanerkennen ihres Glaubens, folgt eben ſo wenig das Nichtſeyn deſſelben, wie daraus, wenn ein durch Leidenſchaften verblendeter, oder durch die Sophiſtereien der Fataliſten verführter Menſch die Freiheit ſeines und jeden Willens ableugnet, das Nichtſeyn dieſer Freiheit, oder daraus, wenn der Undankbare die göttlichen Wohlthaten (zu denen jener Glaube ſelbſt gehört) nicht anerkennt, folgen kann, daß kein Gott iſt, und ihm keine ſolche erwieſen worden ſind. Das eben war es, was die Ergründer der Naturgeſetze, einen Kepler, Newton und Haller, zu wahren Naturforſchern machte, daß ſie nicht nur, wie jedermann, den angedeuteten Glauben, und für ihr Geſchäft, wie jeder für das von Gott ihm angewieſene, die nöthigen Geiſtesgaben und Kräfte, ſondern auch ein ſo tiefes und umfaſſendes Anerkenntniß ihres Glaubens und göttlichen Berufs hatten, wie wenige vor und nach ihnen. Selbſt das urböſe Weſen weiß, daß die Naturgeſetze göttliche Gewalten ſind, nur mangelt ihm das, in ſeiner Entſtehung auf immer zu Grunde gegangne, Erkenntniß der Heiligkeit und unbeſiegbaren Macht des göttlichen Willens; daher ſein, obwohl ſtets vergebliches Streben, jenen Geſetzen zum Trotz, die Natur und die Vernunft zu zernichten, ja eben daher auch, obſchon der mit dem Böſen behaftete Menſch an Gott glaubt, und ſogar einige Ahnung ſeiner Heiligkeit und Allmacht hat, dennoch entweder die Hoffnung oder die Furcht deſſelben, daß mit des Böſen Hülfe irgend etwas gegen die Naturgeſetze ausgerichtet werden könne. „Aber warum hoffen oder fürchten doch die ſogenannten Atheiſten, als Naturforſcher und Naturkundige, dergleichen nicht?“ Weil ſie, obſchon den Grund der Macht, womit von den Geſetzen die Zernichtung der Natur und Vernunft verhindert wird, nicht anerkennend, doch in ihnen dieſe Macht ſelbſt erkennen, oder wenigſtens aus Beſorgniß für die Sicherheit ihrer Beobachtungen und Nachforſchungen, und aus Intereſſe am Vernunftgebrauch in denſelben, der durch ſolche Furcht und Hoffnung zu Schanden würde, und für den der leichtglaubige Menſch ſich gar nicht intereſſirt, die Unmöglichkeit, daß irgend etwas gegen die Naturgeſetze geſchieht, ohne weiters vorausſetzen.

„Aber, wenn dieſe wirklich *göttliche* Gewalten ſind, ſo vermag ja gegen ſie das Böſe *durchaus* nichts; wie alſo dürfen wir ſagen, daß durch ſie ſein Streben *nicht immer*, ſondern nur *faſt immer* vereitelt, und in der Creatur durch daſſelbe einige Unnatur, in der Animalität die Beſtialität, wo nicht erzwungen, wenigſtens veranlaßt werde?“

Dieſer Einwurf iſt freilich keiner für den, der das Böſe und deſſen Entſtehung für ganz natürlich, ja wenn er das Gute in der Welt als durch daſſelbe nothwendig bedingt anſieht, urtheilend z. E. ohne große Leidenſchaften ſey nie etwas Gutes geſchehen, ſogar für vernünftig, und alles in der Natur, alſo auch die Beſtialität u. dgl. für eben ſo natürlich hält, wie die Natur und das Leben ſelbſt. Allein ſolch Dafürhalten iſt, wenn gleich noch ſo gewöhnlich und beliebt, doch eben ſelber unvernünftig und mithin unnatürlich; denn gegen das Seyn der Vernunft und der Natur, ja Gottes ſelbſt, alſo gegen alles Seyn iſt das Streben des böſen Princips gerichtet: *der Satan haßt das Seyn*, und beſonders darin erkennt man ihn als das abſolut unvernünftige und unnatürliche Weſen, daß er Alles, was iſt und wird, in Nichts verwandeln, zu Nichte machen, zerſtören, vernichten will; von welchem Haß und Willen der Wunſch jenes Tyrannen, daß das geſammte Menſchengeſchlecht nur einen Kopf haben möge, und er ihn mit einem Hieb abſchlagen könne, ein, obwohl nur unvollkommnes, Beiſpiel giebt. Das Böſe aber für natürlich, ſeine Entſtehung oder Zulaſſung ſogar für vernünftig, und nichts in der Natur für unnatürlich Halten iſt eben ſo viel, als das Seyn des Böſen, entweder aus Haß gegen es, oder aus Hang und Liebe zu ihm Leugnen, und dieſes Leugnen iſt eben ſo unvernünftig und unnatürlich, als jenes Streben des böſen Princips ſelbſt; denn an ſolchem Haß hat es, ſo gewiß es ſich ſelber haßt und ſein eignes Seyn zu vernichten ſtrebt, nicht weniger Antheil, wie an der Liebe zu ihm, die von ihm zur Zernichtung derer, worin ſie ſich entzündet, angefacht wird. Wohl giebt es einen Haß gegen das Böſe, der mit der Liebe zum Guten entſteht, und, wie dieſe, vernünftig iſt in ſeinem Grunde, und natürlich in ſeinen Folgen; ihn meinen wir nicht, denn er hat zu ſeiner Bedingung das Erkenntniß deſſen, was gehaßt wird, als eines Seyenden, Unvernünftigen und Unnatürlichen. Jener vielmehr iſt gemeint, worin auf ähnliche Weiſe, wie im Selbſtdünkel, oder Hochmuth eines Menſchen die Wirklichkeit der Tugenden und Talente eines andern, ſo das Seyn des Böſen geleugnet wird. Mannichfaltig ſind die Künſte des Teufels: in den Zeiten der Rohheit und Unwiſſenheit läßt er mit dem Glauben an ſeine Exiſtenz, ſowohl um den Haß der Menſchen gegen ihn, als ihre Liebe zum Guten zu ſchwächen, einerſeits Furcht vor ſeiner Wundermacht, und daraus Grauſamkeiten aller Art, die an den, der Zauberei beſchuldigten verübt werden, andrerſeits Hoffnung des Gewinns von eben dieſer Macht, und daraus Verſuche aller Art entſtehen, ihrer theilhaftig zu werden; in Zeiten der Verfeinerung hingegen, der Wiſſenſchaft und Geiſtes-Schwelgerei kehrt der hölliſche Geiſt die Sache um, und läßt er einerſeits ſich und ſeine Werke haſſen, ſo daß die Aufgeklärten ſchon bei ſeinem Namen ein Ekel vor dem Aberglauben, dergleichen ihnen der Glaube an ſeine Exiſtenz zu ſeyn dünkt, anwandelt, (bei den neuern Franzoſen z. E. hat er es vollkommen dahin gebracht, ſich ſelbſt ächerlich zu machen) andrerſeits aber läßt er auch ſich in ſeinen Werken lieben, ſo daß ſelbſt das Aergſte noch für ganz natürlich und höchſtens nur für thöricht gehalten, ein abſolut Unvernünftiges und Unnatürliches ſchlechthin geleugnet, und die Lüge, betreffend die Nichtexiſtenz des Urhebers der Unvernunft und Unnatur, wie durch ihn ſelbſt begonnen, ſo durch ihn und jeden, aus Haß oder Liebe verneinenden Schalk fortgeſetzt wird, er ſelber aber mit ihr erſt recht in ſeinem Element iſt.

Wir kehren zu dem oben berührten Einwurf zurück, der alſo allen, die das Böſe für das, was es iſt, für unnatürlich und unvernünftig anerkennen, gemacht wird.

Schon die Entſtehung des Böſen ſelbſt war eine Störung der göttlichen Weltordnung, mithin die in der Natur und Vernunft ſich regende Unnatur und Unvernunft; dieſe Störung und Regung begann jedoch weder mit Willen Gottes, als habe er, gleich einem Künſtler, der ſeinem Werke nur durch, vorerſt zugelaßne und dann ausgetilgte, Mängel Vollkommenheit geben kann, das Böſe in ſeiner Schöpfung zugelaſſen, noch auch gegen ſeinen Willen, als habe er deſſen Entſtehen und Eindringen in ſie nicht verhindern können, ſondern blos ohne ſeinen Willen. Denn, damit das durch Gott Selbſtſtändige und Selbſtthätige, oder das durch ihn Gute, alſo das Freie und Vernünftige, ſich durch ſich ſelbſt bewähre, als womit es eben das Gute iſt, muß ja die Möglichkeit der Entſtehung ſeines Gegentheils, alſo der Unnatur und Unvernunft, in ihm ſelber ſeyn und bleiben, und iſt, wenn dieſes Gegentheil aus ſich ſelbſt wirklich wird, und demjenigen, von welchem es das Gegentheil iſt, wirklich widerſtrebt, ſolch Wirklichwerden und Widerſtreben vom Urheber des Guten weder gewollt noch nicht gewollt, und weder zugelaſſen noch verhindert, ja weder voraus, noch nicht voraus geſehen; denn dieſe Verwirklichung jener Möglichkeit iſt ja zugleich das Entſtehen der Zeit ſelbſt, durch welches erſt das Unterſcheiden eines Vorher, eines Jetzt und Nachher möglich, und das Sehen des Geſchöpfs, aber nicht das Schauen Gottes, bald als ein Voraus-, bald als Nichtvoraus-Sehen bedingt, — das Geſchöpf ſelbſt aber zu einem Zeit-Weſen gemacht wird. In der Reihe der dieſem, ſofern es ſelber des Urſprungs ſeiner Vernunft und Natur ſich bewußt wird, erkennbaren Wunder iſt, nur nicht als in einer Zeitreihe und Zeitfolge, die Entſtehung des Unvernünftigen und Unnatürlichen das dritte.

Für das erſte und ewige Wunder nemlich müſſen wir anerkennen das Seyn des Unerſchaffnen aus ihm ſelbſt, oder Gottes aus dem übernatürlichen, ewig vernünftigen und abſolut heiligen Grunde, welcher Grund Er ſelbſt iſt; für das zweite, mit welchem das Entſtehen der Zeit, ja der Begriff des Entſtehens ſelbſt und des Werdens überhaupt, möglich geworden, und welches, obzwar nur von wegen dieſer Möglichkeit, als das erſte in der Zeit beſtimmbare Wunder vorzuſtellen iſt, müſſen wir achten das Seyn der Welt und ihrer Ordnung durch Gott, mithin aus eben jenem übernatürlichen, ewig vernünftigen und heiligen Grunde; das dritte endlich, oder, da mit ihm die Zeit wirklich geworden, das zweite, in der Zeit beſtimmbare und in und mit ihr beſtimmte, iſt jene Entſtehung des Unvernünftigen und Unnatürlichen aus ihm ſelbſt, das ſich aus ſich ſelbſt Entzünden des Böſen in dem von Gott erſchaffnen Guten.

Wir kennen wohl euer nil admirari, und wiſſen auch, daß, wie der brutale und ſtupide Menſch nichts bewundern kann, der hochmüthige aber oder neidiſche, um an andern nichts bewundern zu müſſen, alles, was über ſeine Kräfte geht, zu ignoriren oder zu negiren ſtrebt, eben ſo der im Denken und Forſchen ſeine Selbſtſtändigkeit ſtark fühlende, um des Affects der Bewunderung, der, wie jeder andre, ein Zeichen der Abhängigkeit iſt, ſich zu erwehren, von nichts, was über die Kräfte und Geſetze der Natur und Vernunft gehe, wiſſen will, und daß er, ſelbſt wenn der geſtirnte Himmel über ihm und das moraliſche Geſetz in ihm ſein Gemüth mit ſtets wiederkehrender Bewunderung erfüllt, durchaus kein eigentliches Wunder ſtatuirend, ſie und ihre ſtetige Wiederkehr aus der Ueberlegenheit der menſchlichen Willensfreiheit über die Natur und deren Mechanismus, — dem: impavidum ferient ruinae, — und aus der Autonomie der Vernunft, — dem: ſo ſind ſie ſich ſelber ein Geſetz, Röm. 2, V. 14, erklärt. Allein nichts deſto weniger müſſen wir behaupten, daß, wenn gleich nicht die Verwunderung, (denn der Thor und Narr verwundert ſich ſelbſt über das Natürlichſte, wenn es nur ein Ungewöhnliches iſt) doch die wahre Bewunderung ſtets ein Wunder zu ihrem Grunde, obſchon nicht jedes Wunder auch Bewunderung zur Folge hat. Nur Wunder ſind entweder bewunderns- oder verdammenswürdig, jenes, wenn, was iſt oder wird, für übernatürlich und unbedingt vernünftig, dieſes, wenn daſſelbe für abſolut unnatürlich und unvernünftig anerkannt werden muß. Dieſem Anerkenntniß nun geht man freilich dadurch aus dem Wege, daß gezeigt wird, *erſtens*: „der Menſch ſelbſt mache die Idee von Gott, *zweitens*: entweder atomiſtiſch oder dynamiſch mache die Welt ſich ſelbſt, und theils empiriſch theils rationell mache der Menſch ſein Erkenntniß von ihr, *drittens* endlich: auch das Radicalböſe, eine Vernunft- und Geſetzwidrige Grundmaxime, mache er, jedoch auf unbegreifliche Weiſe, ſelber. Denn was Einer entweder, ſey's immerhin auf ſolche Weiſe, ſelbſt macht, oder wovon er wenigſtens einſieht, wie's gemacht wird, iſt für ihn kein Wunder, und kann ihn nicht eigentlich Wunder nehmen: es iſt ja entweder etwas bedingt Vernünftiges und Natürliches, oder, wenn auch, wie jede Pflichtverletzung, unvernünftig, doch dieſes nur in Verhältniß zur *menſchlichen* Vernunft, und wenn auch, wie manche Schandthat, unnatürlich, doch eben dieſes nur in Verhältniß zur *menſchlichen* Natur. An ein unbedingt Vernünftiges und *abſolut* Uebernatürliches, ingleichen an ein, ohne alles Verhältniß, ohne alle Beziehung Unvernünftiges und Unnatürliches kann, oder ſoll wenigſtens, der *vernünftige* Menſch gar nicht denken.“ Gott, die Welt und der Satan ſollen nicht, der eine als ewig ſeyend aus ſich, die andre als erſchaffen durch ihn, der dritte als ſich erſchaffend in ihr erkannt werden können, ſondern, damit ja keine Anwendung unſrer Erkenntniß- und Denkgeſetze auf das Ueberſinnliche ſtatt finde, und jeder ſich innerhalb der abgeſteckten Grenzpfähle ſeiner und aller Vernunft halte, „ſo ſollen wir an Gott, deſſen Idee, ja den als Ideal unſre Vernunft ſelbſt mache, nur glauben, die Welt aber, die eine bloße Erſcheinung, und hinter der, ſo gut wie nichts ſey, auf Gott, nur zum Behuf unſrer Freiheit und Pflicht, in Gedanken, und zwar teleologiſch, oder wie wir ſonſt können, beziehen; der Satan ferner, von welchem die abergläubigen Vorfahren den Wahn gehegt hätten, daß er ſein Weſen allerwärts und immerdar in der Welt treibe, ſoll dem Radicalweſen in uns, das ſich ſelber Bedingende dem durch unſre Willensfreiheit Bedingten, den Platz räumen, und der Menſch mit ſeiner Vernunft und Freiheit ſoll ſich, ihretwegen, für den Centralpunkt des Univerſums, ja für einen ſolchen Mikrokosmus halten, ohne welchen der Marokosmus ſelbſt nichts wäre und nicht ſeyn könnte." Seltſame Forderungen und Befehle einer, aus Reflexion auf den Menſchen entſprungenen Kritik ſeiner Vernunft! Um zu verhindern, daß er ſich der, den Träumen eines Geiſterſehers ähnlichen Träumerei einer unkritiſchen Metaphyſik überlaſſe, und daß er noch etwas anderes, als ſeine Vernunft, ihr Geſetz, ſeine Freiheit und Pflicht bewundere, und noch etwas anderes, als ſeine Laſter, verächtlich, ja dieſes andre gar Verdammungswürdig finde, und für verdammt halte, kurz um zu verhindern, daß er ſich auf den Höhen des Ueberſinnlichen verſteige, (transcendent werde) ſoll ihm der Zugang zu ihnen, mit der einzigen Ausnahme des Hügels, auf welchem die Pflicht thront und das Recht, verwehrt werden, und ſoll er, um auf Erden, im Reiche der Geſetze und Pflichten einheimiſch zu bleiben, wenn auch mit Bewunderung zu den Sternen aufblickend, doch der Sehnſucht nach der Heimath ſeines Geiſtes, und eines jeden Verſuchs, ſein und der Welt Verhältniß ſowohl zu dem, der ewig iſt, als zu dem, der alles Seyn haßt, zu erkennen, ſich allen Ernſts enthalten. Giebt es dann kein anderes Mittel, bei Vernunft, — und der Natur treu zu bleiben, als die Verleugnung des abſolut Vernünftigen und abſolut Uebernatürlichen einerſeits, und die Ableugnung des abſolut Unvernünftigen und Unnatürlichen andrerſeits? Das Anerkenntniß, daß Gottes Seyn, die Schöpfung der Welt und die Exiſtenz des Böſen drei Wunder ſind, von denen das erſte und zweite Bewunderungs- das dritte Verdammungswürdig iſt, bewahret, wenn man erkannt hat, was anerkannt wird, ſicherer als jene Verleugnung und Ableugnung, vor aller Schwärmerei, und weil es zugleich vor dem Unglauben bewahrt, vor allem Aberglauben, der nur zu oft den Unglauben zu ſeiner Quelle hat.

Mit dem genannten dritten iſt jedoch die Reihe der wahren Wunder keineswegs geendigt, denn der Satz: Gott hat ſeinen Willen zum Geſetz ſowohl für die vernunftloſe, wie für die vernünftige Creatur gemacht, ſpricht ein viertes Wunder aus.

Das Geſetz als Wunder.

Wer die Geſetze der mechaniſchen und chemiſchen Bewegung, der ſomatiſchen und pſychiſchen, überhaupt der organiſchen Thätigkeit kennt, kann wiſſen, und weiß vermuthlich auch, daß ſie Welt und Weltordnung erhaltende Gewalten ſind. Wodurch ſind ſie denn ſolche Gewalten, mithin Geſetze ſelbſt? Durch die Natur und aus ihr? Ohne ſie würde die Natur durch die Macht des Böſen vernichtet, — die Welt in Nichts verwandelt ſeyn! Durch die Vernunft und aus ihr? Ohne Natur wäre nicht einmal ein Gedanke von der Vernunft, — geſchweige die Vernunft ſelbſt, und dieſe gar als eine Geſetzgebende Macht möglich! Sie ſind *für* die Natur und *für* die Vernunft, die beide ihrer *bedürfen*, und *inſofern* Natur- und Vernunftgeſetze, — aber ſie ſind nicht *aus* der Natur und Vernunft, ſondern aus dem Uebernatürlichen und Ueber-, oder was einerlei, Ewigvernünftigen, d. h. durch Gott, der ihrer nicht bedarf, und alſo in Anſehung ihres Princips, wahrhaft göttliche Geſetze. Sie ſind mithin nicht ſowohl darum, weil ſich in ihnen, wie z. E. in den vom großen *Kepler* entdeckten, eine erſtaunenswürdige Zweckmäßigkeit zeigt, (denn dieſes Erſtaunen hört auf, wenn man ſie erkannt hat, und erhebt auch nicht nothwendig, wie davon la Place in ſeiner Mechanik des Himmels, Lalande und andre zeugen, den Menſchen zur Andacht) ſondern vielmehr darum bewundernswürdig, weil ihr Seyn ein eben ſo wahres Wunder iſt, wie das der Schöpfung ſelbſt, deren inwohnende Schutzgeiſter ſie ſind.

Mit der werdenden Schöpfung iſt nicht nur die Zeit, ſondern auch der Raum möglich, — und mit Entſtehung des Böſen in ihr, der gewordnen, ſind beide wirklich worden; die Naturgeſetze alſo, ſeyend aus dem Ewigen, ſind weder zeitlichen, noch gar räumlichen Urſprungs, ihr Seyn jedoch iſt nicht, wie das Seyn Gottes, ein ewiges, — ſondern, wie das der Schöpfung, von wegen jener Möglichkeit, gleicherweiſe ein in der Zeit beſtimmbares Wunder. Der Raum aber und die Zeit ſelbſt, mit Entſtehung des Böſen wirklich geworden, ſind zugleich die Bedingungen aller Wirkſamkeit des entſtandenen, und als ſolche das, wovon das abſolut Gute, Gott und jeder ſelig gewordene Menſch, ewig frei, und womit ſowohl das abſolut Böſe, als das von dieſem ergriffne Gute behaftet iſt. Nur der Satan und die, wie er, Verdammten, nicht Gott und die Seligen, wohnen lediglich im Raum, wirken lediglich in der Zeit, und vermögen, obwohl Gottes Seyn und ſeine Allmacht wiſſend, nicht ſein ewiges und heiliges Weſen, ſondern einzig und allein, was zeitlich iſt und räumlich, was nach — und was neben einander exiſtirt, und in ſolcher Exiſtenz durch ſie, d. h. durch des

Böſen Gewalt ſelbſt, ſich einander anfeindet, zu erkennen. Raum und Zeit alſo, ſofern ſie mit dem Böſen und mit deſſen, auf die Vernichtung alles Seyns gerichtetem Streben wirklich geworden; ſind ſelbſt Beſchaffenheiten des Böſen, und als ſolche unnatürlich und unvernünftig. Freilich kennen wir ſie, ſeit Kant, obwohl um ihren Urſprung unbekümmert, ihr Verhältniß zum Wiſſen überhaupt entdeckt hat, als die Bedingungen aller theoretiſchen, und ſowohl a priori als a posteriori, ſynthetiſchen Erkenntniß, folglich als zwei Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung, oder als die beiden einzigen Anſchauungsformen der vernünftigen Creaturen. Und freilich müſſen wir ſie, ſowohl was die Erfahrung, als was die Creaturen betrifft, von denen dieſe gemacht werden kann, für natürlich, ja, wärs auch nur in Anſehung einer einzigen Wiſſenſchaft, der Mathematik, die Vorzugsweiſe den Namen einer Vernunftwiſſenſchaft führt, und ohne jene beiden Formen und Bedingungen unmöglich ſeyn würde, für vernünftig anerkennen; denn nicht das Unnatürliche, ſondern nur Natürliches kann, — und nur von Naturweſen, dergleichen ja urſprünglich alle Creaturen ſind, kann es erfahren, auch kann nicht mit Unvernunft, — ſondern nur mit Vernunft richtig gezählt oder gerechnet, und richtig gemeſſen, oder überhaupt mathematiſch conſtruirt werden, ſo daß daher in manchen Sprachen ſogar die Vernunft-Thätigkeit ſelbſt mit einem Wort, (λογίζεσθαι, ratiocinari, Rechenſchaft geben u. ſ. w.) welches doch urſprünglich nur ein Zählen und Rechnen bedeutet, bezeichnet wird. Allein das Natürliche und Vernünftige beider Formen und Bedingungen hat doch ſeinen Grund nicht in ihnen ſelbſt, ſondern in den Geſetzen, denen beide, als bloße Möglichkeiten oder Vermögen, unterworfen ſind, und gegen die das in Raum und Zeit wirkſame Böſe ſchlechterdings nichts vermag. Dergleichen Geſetze ſind: verſchiedene Räume können nicht nach einander, verſchiedne Zeiten nicht zugleich, — die Länge kann nicht Breite, dieſe nicht Tiefe, Vergangenheit nicht Gegenwart, dieſe nicht Zukunft und umgekehrt ſeyn. Schon durch ſolche, die Beſchaffenheit des Böſen (ſein überall hin und ſtetiges Streben) begrenzende Geſetze iſt demſelben die Macht genommen, das mit ihm behaftete Gute allerwärts und immerdar zu zernichten. Der größte Rechenmeiſter, Algebraiſt und Meßkünſtler iſt allerdings der Satan, allein ſeine Meiſterſchaft und Kunſt iſt zugleich die unnatürlichſte und unvernünftigſte; denn in der, mit ihm exiſtirenden Zeit, die von Moment zu Moment ſich ſelber verzehrt, und in dem, mit ihm ſeyenden Raum, der von Punkt zu Punkt in ſich ſelber zergeht, walten Geſetze, denen der Menſch als vernünftige, und von der Unvernunft und Unnatur nur angefochtene Creatur ſich fügt, der Satan aber und wer ihm gleich geworden, ſich nicht fügen kann.

Zeit nemlich und Raum ſind, die eine in Anſehung eines Verſtandes, der nur in ihr, und nur Zeitliches und Räumliches begreifen kann, der andre in Anſehung eines Willens, der in ihm, wie die Schlange im Staube ſcheinbar frei ſich bewegt, den Schein der Freiheit hat, die Bedingungen der Perſönlichkeit des abſolut Böſen; und wie dieſes ſelber die Poſition in der Negation iſt, ſo haben auch ſie (das Kantiſche Nichts, als ens imaginarium) Beſtand nur in oder doch mit ihrem Unbeſtande, Seyn nur in oder mit ihrem Nichtſeyn, indem die ſich ſelbſt vernichtende Zeit jenen Haß, womit, als ſeinem Weſen das abſolut Böſe Alles in Nichts zu verwandeln gedenkt, zu ihrem Princip, — und der in ſich ſelbſt nichtige Raum eben dieſen Haß, womit es Nichts in Alles bringen will, zu dem ſeinigen hat. Gelingen würde, worauf gedacht und was gewollt wird, wenn die Geſetze nicht wären, und wenn auch nur das Stets ein Jetzt, das Hier ein Ueberall, geſchweige wenn das Ewige ein Zeitliches, das Heilige ein Räumliches werden könnte. Allein, da das Böſe dem Vergangenen nichts mehr — und dem Künftigen noch nichts anzuhaben vermag, ſo iſt eben dadurch ſeine wirklich zerſtörende Gewalt eine auf die Gegenwart eingeſchränkte, und kann es nur jetzt — und nicht einmal von Allem, was war, was iſt, und ſeyn wird, das, was jetzt — ſondern nur von Allem, was jetzt iſt, dasjenige, was von ihm abhängig geworden, aber ſelbſt dieſes keineswegs in Nichts, ſondern nur in ſich, d. h. in ein Mitzernichtendes verwandeln. Durch ſolche Verwandlung nun, die alſo eine bloße Aſſimilation iſt, nimmt freilich mit der Zeit die Gewalt des Böſen zu, und wird aus der Gegenwart für das Gute in der Zukunft die Gefahr ſeiner Vernichtung immer drohender, aber hiermit auch gewinnt dieſes durch das Gute aus der Vergangenheit, gegen welches die Bosheit ſchlechterdings nichts mehr vermag, eine Kraft und Stärke, womit es jener Gewalt und Gefahr, je mehr ſie wächſt, zu begegnen immer fähiger wird. Und eben hierin zeigt ſich der nicht zu berechnende Vortheil, welchen der Natur ihre Geſchichte leiſten muß, und dem Menſchen die ſeinige, ingleichen die ſeines Volks und ſeines ganzen Geſchlechts leiſten kann, denn von letzterm beſonders gilt, ſoweit ſeine Geſchichte bekannt iſt, was Nepos vom Alcibiades ſagt: nihil eo fuit excellentius, vel in vitiis, vel in virtutibus.

So hat, um hier nur den Menſchen, und zwar mit Rückſicht auf das Horaziſche: aetas parentum, pejor avis, tulit nos nequiores, mox daturos progeniem vitiosiorem, in Betracht zu ziehen, z. B. über die frühern Vorfahren eines Volks (über die Römer unter den Conſuln) der Despotismus der Leidenſchaften, der Habſucht, Herrſchſucht, Wolluſt u. dgl., darum weniger Gewalt, als über die ſpätern (über eben dieſelben mit und unter den Imperatoren) gehabt, weil ſeine Macht über dieſe durch ſeine Gewalt über jene verſtärkt worden iſt, die letztere aber nicht durch die erſte verſtärkt, — und in der Vorwelt die Nachwelt von dem Böſen nicht anticipirt werden konnte; denn könnte für es das Nachher ein Jetzt, das Künftige ein Gegenwärtiges ſeyn, ſo wäre

z. B. gleich in ihrem Entſtehen die politiſche Freiheit untergegangen, und weder der ältere, noch der jüngere Brutus ihr Held geworden. Und ſo hat gleicherweiſe jener Deſpotismus, wie groß immerhin ſeine Macht über die Zeitgenoſſen ſey, über ihre frühern und ſpätern Vorfahren nicht etwa nur geringere Gewalt, als über ſie, ſondern gar keine: die früher oder ſpäter und mit oder ohne Erfolg gegen ihn für die Freiheit gekämpft haben, ſind, wenn der Zeit entnommen, ihm unerreichbar, und ihre Thaten wirken aus der Vergangenheit in die Gegenwart herein; ja wenn für die Bosheit das Vorher ein Jetzt, das Vergangene ein Gegenwärtiges werden könnte, würde durch Vernichtung des Guten, welches einſt war, ſeine Möglichkeit ſowohl in der Gegenwart, als in der Zukunft vertilgt ſeyn. Darum lebt der Tyrann, eingezwängt in die Gegenwart, und über die Zukunft mit aller ſeiner Klugheit und Vorſicht dennoch nichts vermögend, weil er gegen die Vergangenheit nichts vermag, nothwendigerweiſe in beſtändiger Furcht, und darum ſind, während er einerſeits die Feigheit, die Hab- Genuß- und Lebensſucht der Zeitgenoſſen benutzt, um ſie immer niederträchtiger, und ganz von ſich abhängig zu machen, andrerſeits faſt alle ſeine Maaßregeln, um in jeder Beziehung jene Furcht los zu werden, gegen das Vergangene gerichtet, wär's auch nur, um, da die Tugenden der Vorfahren unvertilgbar ſind, doch das Andenken an ſie, oder, falls ein Volk ſo unglücklich ſeyn ſollte, unter ſeinen Vorfahren zwar von wegen ihrer Klugheit, Feinheit, Schlauheit, Kunſt und Wiſſenſchaft, ja wegen ihrer Tapferkeit berühmte, aber keine ſolche Männer zu haben, die, wie ein Tell, ein Winkelried und ihres gleichen die Probe beſtanden, — das Andenken an die Tugenden andrer Völker, und an die, von ihnen dem Recht, der Pflicht, der Freiheit und dem Guten überhaupt dargebrachten, Opfer zu vernichten, oder wenigſtens das, was aus Edel- und Großmuth geſchah, aus ſchlechten und kleinlichen Abſichten erklären, und von den niederträchtigſten Schmeichlern, als thöricht und lächerlich verſpotten zu laſſen. Keine Leidenſchaft aber iſt ſelbſt das abſolut Böſe, ſondern jede nur eine Form, in welcher daſſelbe ſich den Menſchen inſinuirt, und ſubjectiv wird. Dadurch alſo, daß unter allen die jetzt Lebenden, nos nequiores, beſonders in ihren Leidenſchaften von ihm nicht nur abhängiger ſind, als die gelebt haben, avi et parentes, ſondern auch, wie z. B. die Deſpoten und ihre Sklaven, täglich abhängiger werden, als ſie ſelbſt waren, nimmt allerdings ſeine Macht zu, und wird ſie, die Vernichtenden in ſich aufnehmend, immer zerſtörender, und eben hierdurch wird es nothwendig, daß die jetzt Lebenden ihren Nachkommen größere Empfänglichkeit für das Böſe geben, als ſie ſelber hatten, daturi progeniem vitiosiorem. Dieſe Nothwendigkeit iſt jedoch nicht, wie die, daß, wenn das nächſte Zeitmoment, oder Zeitalter iſt, das jetzige zu ſeyn aufgehört hat, eine abſolute, ſondern hat Grade, und ſchließt in jedem derſelben, da durch Gott und ſein Geſetz das abſolut Böſe begrenzt iſt, die Möglichkeit ihres Gegentheils ein. Es kann, ſagt man, jeder Menſch, wie groß auch immer ſeine Laſterhaftigkeit ſey, ſich, falls er nur noch Vernunft und Freiheit des Willens hat, zu jeder Stunde beſſern, wenn er nur will; ob nun gleich ein ſolches Wollen ſchon der Anfang des ſich Beſſerns, und: wie es möglich ſey, daß Einer nicht ferner ſeine Laſter und Schoosſünden, ſondern die, ihnen entgegengeſetzten Tugenden ernſtlich wolle, unbegreiflich, ein ſolcher freier Willensact alſo wahrhaft wunderbar iſt, ſo ſteht doch ſeine, und die Möglichkeit der Beſſerung überhaupt nicht zu leugnen. Was aber von dem Einzelnen, das gilt unſtreitig auch von einem ganzen Volke, welches ja immer nur aus einzelnen Individuen und in ihnen beſteht. Selten jedoch, vielleicht nie, wird ein ſolches aus bloßen Glücks- und Unfällen, die es ſelber erlebt, und wären jene die glänzendſten, dieſe die drückendſten, Veranlaſſung nehmen, ſeinen, ihm von den Vorfahren, wie eine Capital- und Nationalſchuld, hinterlaßnen, und durch eigne Thätigkeit, der Art und Stärke nach vermehrten Sünden und Laſtern zu entſagen, und ſich der Tugend zu befleißigen; allein die Geſchichte, ſo es entweder ſelbſt oder irgend ein andres gehabt hat, giebt ihm, ſogar auf der tiefſten Stufe ſeiner Erniedrigung, auf die kein Menſch und kein Volk ohne eigne Schuld herabfällt, Veranlaſſung, ſich zu retten, und ſtatt die vernichtende Macht des Böſen durch ſeine Laſter und Leidenſchaften zu vermehren, ſie im Gegentheil durch ſein Aufſtreben zu den Tugenden der Vorfahren zu beſchränken und zu ſchwächen. Es kömmt nur darauf an, daß die gegebene Veranlaſſung genommen, — und durch die genommene jeder Einzelne, je empfänglicher er für das Böſe, d. h. je größer ſeine Feigheit, Argliſt, Treuloſigkeit, ſein Mißtrauen u. dgl. geworden iſt, deſto fähiger werde, dieſem Allen kräftigen Widerſtand zu thun. Wie es möglich ſey, daß der Menſch ſolche Veranlaſſung nehme, und durch die genommene, zum Widerſtande gegen das Böſe in und außer ihm, und für das Gute Kraft erhalte, ſteht freilich nicht zu begreifen; allein wenn und ſo lange nur noch der Glaube daran, daß es möglich ſey, beſteht, bleibt auch jene Rettung mit ihren Folgen möglich. Nur dann erſt, wenn dieſer Glaube, mithin die Zuverſicht, daß die Feigen ſich ermannen, — die Herrſchſüchtigen ſich mäßigen können u. ſ. w., völlig erliſcht, und einem verdorbenen Volk die Geſchichte der Vorwelt nur in den Laſtern, wovon ſie Meldung thut, Wahrheit enthält, in den Tugenden aber zur Fabel wird, nur dann erſt hat an ihm der Feind Gottes und der Menſchheit ein vernichtendes Werkzeug ſeiner Macht gewonnen, aber dann auch iſt es rettungslos verloren, und tritt dem mächtiger gewordnen Böſen das Gute in andern Völkern, ja zuweilen in nur wenigen einzelnen Menſchen, wie z. B. in den Apoſteln, mit deſto größerer Macht entgegen, ſo daß es ihm, da Vergangenheit und Zukunft nicht in ſeiner Gewalt ſind, ſelbſt bei der ſchnellſten Benutzung der Gegenwart, und bei der ſubtilſten Berechnung aller Gelegenheiten in ihr, dennoch unmöglich bleibt, Alles in Nichts, — oder, was im Zeitlichen iſt, die Vernunft und die Natur, in ein Zeitliches, mithin Unvernünftiges und Unnatürliches, dergleichen die ſich ſelbſt vernichtende Zeit iſt, zu verwandeln.

Eben ſo unmöglich auch iſt es dem böſen Weſen, Nichts in Alles zu bringen. Wie nemlich das Jetzt (ein im Werden verſchwindendes, im Verſchwinden werdendes Moment) das Seyn der Zeit, ihre Poſition, ſo iſt umgekehrt das Hier (ein die Linie und die Fläche ausſchließender Punct) das Nichtſeyn des Raums, ſeine Negation; ingleichen wie das Vorher ein Nichtmehr, — und das Nachher ein Nochnichtſeyn der Zeit, beides alſo ihre Negation, ſie ſelbſt folglich das Jetzt in Mitte des Vorher und Nachher, oder das Seyn im Nichtſeyn, (ein im Unbeſtändigen Beſtändiges) iſt, eben ſo iſt umgekehrt das Ueberallhin und das Ueberallher das Seyn des Raums, beides alſo ſeine Poſition, er ſelbſt folglich das von einem Hier zugleich aus- und auf daſſelbe anrückende Ueberall, oder das Seyn mit dem Nichtſeyn, (ein Beſtändiges mit dem Unbeſtändigen in ihm.) Wäre es nun möglich, das Hier zum Ueberall zu machen, ſo könnte, da jenes die Negation des Raums, mithin auch alles deſſen iſt, was, wie man ſagt, dieſen erfüllt, Nichts in Alles gebracht, — und würde die Macht des Böſen, da es in der Richtung auf ſich Alles zu zerſtören außer Stand iſt.

in der Richtung aus ſich Allzerſtörend werden: die alte Schlange, vergeblich trachtend, mit dem Giftzahn der Zeit Alles zu zernagen, um es zu verſchlingen, würde mit der Giftblaſe des Raums Alles anfauchen und zerhauchen. Allein jedem Hier iſt das Ueberall mit abſoluter Nothwendigkeit entgegengeſetzt, und durch dieſe iſt die zerſtörende Macht des Böſen ſtets die auf irgend ein Hier eingeſchränkte: hier wüthet ſie wirklich, und überall hin ſtrebt ſie.

Was nemlich, in genauer Bedeutung des Worts, Hier heißt, iſt weder irgend ein Ort im Raume, denn wie in dieſem die Oerter von einander, ſo können ja in jedem Orte ein Hier und ein Dort unterſchieden werden, noch iſt es irgend ein Punct, als Negation der Länge und Breite, denn ein ſolcher hat das Hier nur zu ſeinem Prädikate, und wird nur hier oder da geſetzt, ſondern es iſt daſſelbe jeder Punct, als Negation des Raums ſelbſt, und zwar in ihm ſelber, — des Raumes Tiefe, ſein unſtatthafter Grund, der Abgrund. Der Unterſchied aber des Hier, als der Negation des Raums, von dem Orte, als einem vom Raum eingeſchloßenen Raume, und eben deſſelben, als des, die Länge und Breite ausſchließenden Puncts von demjenigen Puncte, der nur die Negation der Länge und Breite, und nicht ein Hier, ſondern nur ein Punct hier oder irgendwo iſt, wird durch Folgendes klar werden:

Der Raum, zwar, um bei der Kantiſchen Vorſtellung zu bleiben, ein Nichts als imaginäres Weſen, iſt doch nicht, wie etwa der Mann im Monde, ein von dem Menſchen nach Willkühr gemachtes Bild, auch nicht, wie im Schlaf das Traumbild, im Fieber oder Wahnſinn das Spectrum und jede Fratze, ein unwillkührlich und phantaſtiſch erzeugtes, ſondern (wie auch die Zeit) eine mit abſoluter Nothwendigkeit an ſeiner Individualität haftende Beſchaffenheit, ſo daß er, als Individuum, ſich von ihr nicht los machen — ja, obwohl die Dinge im Raum weg — und ihn leer denken, — doch den Raum ſelbſt nicht wegdenken kann. Dieſes imaginäre Weſen nun hat mit gleicher Nothwendigkeit die ſphäriſche Form, und jede in ihm, ohne der Menſchen Willkühr, beſtehende, (die Erd- Mond- und Sonnen-Kugel) ingleichen jede in ihm, willkührlich beſchriebene Sphäre, die rein mathematiſche, iſt eine der ſeinigen, welche in ſofern die Urform heißen kann, nur nachgebildete. Es ſey erlaubt, die ſeinige als Raum-, jede andre als Ort-Sphäre zu bezeichnen, und davon abzuſehen, daß letztere insgemein mehr oder weniger von der vollkommnen Kugelform abweicht, mehr oder weniger ſcheibenförmig oder eiförmig iſt u. dgl., da für unſern Zweck hauptſächlich erſtere in Betracht kömmt. Um aber von der Raumſphäre und damit vom Raum ſelbſt, der als nichtiges Weſen von ſeiner nichtigen Form nicht verſchieden, einen, ſo weit möglich, anſchaulichen Begriff, der jedoch eben ſo nichtig iſt, zu erhalten, denken wir uns, als die Axe dieſer

Sphäre, jede gerade und unermeßlich oder unendlich lange Linie, und als ihr Centrum, jeden beliebigen Punkt in ſolcher Linie. Jeder ſolche Punkt nun iſt ein Hier, und, als das Centrum jener Sphäre, iſt er keineswegs ein Ort im Raume, ſondern das Nichtſeyn des Raumes ſelbſt, mithin aller Oerter in ihm; jedes eigentliche Hier aber iſt umgekehrt eben ein ſolcher Punkt, und, als dieſer, wie die Tiefe der Raumſphäre, oder ihr Centrum, eben ſo der Mittelpunkt ihrer Axe, mithin weder das Prädikat eines Punkts, der blos die Negation der Länge und Breite wäre, noch ſelbſt ein ſolcher. Jeder ſolche, d. i. jeder mathematiſche Punkt muß ja irgendwo geſetzt, und jede mathematiſche Linie von irgendwo aus gezogen werden; fragen wir: wo? und von wo aus? ſo dient zur Antwort: er kann nirgends anders, als im Centrum der Raumſphäre geſetzt, — ſie kann nirgends anders, als von dieſem Centrum aus, und, wenn ſie eine gerade Linie ſeyn ſoll, einzig und allein auf der Axe dieſer Sphäre gezogen werden. Ihr ſetzt den Punkt in eine Ebene, und zieht von ihm aus in ihr die Linie? Ganz wohl! Aber dieſe Ebene iſt ja doch, wenn ihr darin noch keine Linien gezogen habt, ſondern jetzt die erſte zieht, nichts anders als die Grenzenloſe Fläche, durch welche die Raumſphäre in zwei einander völlig gleiche Theile, in ihre beiden Hemiſphären getheilt wird, und in welcher jede gerade und unendliche Linie die Axe dieſer Sphäre, jeder Punkt aber in dieſer Linie ihr Centrum, das eigentliche Hier iſt. Euer Punkt alſo in der Ebene iſt ein hier, d. h. in des Raumes Tiefe geſetzter, und eure gerade Linie in der Ebene iſt eine auf der Axe der Raumſphäre hin gezogene. Das Hier dieſer Sphäre nun hat freilich, und zwar darum, weil es weder ein Ort im Raume, noch ein in irgend einer begrenzten Ebene geſetzter Punkt, ſondern der Mittelpunkt jener Sphäre, und von ihm die Peripherie derſelben unendlich weit entfernt iſt, keine bleibende Stätte, ſondern iſt eben ſo unſtät und flüchtig, wie das Jetzt; auch hat, wie das Jetzt am Vorhin und Nachher, ſo das Hier am Her und Hin einen unaustilgbaren Gegenſatz, woraus eben die Urtheile entſpringen: Jetzt iſt nicht Immer oder Stets, Hier iſt nicht Ueberall. Allein dieſes Unſtäte iſt gleichwohl im Beſtändigen, — das Hier im Ueberall enthalten; und da das Ueberall oder Allenthalben des Raumes Seyn, das Hier hingegen deſſen Nichtſeyn iſt, ſo wird eben daraus, daß in des Raumes Sphäre jeder Punkt ihr Centrum, als ſolches aber das eigentliche Hier im Gegenſatz gegen das Ueberall ſeyn kann, der Raum ſelbſt nothwendigerweiſe, als ein durchaus nichtiges Weſen begriffen.

Ganz anders, wie mit der Raum-, verhält es ſich mit der Ort-Sphäre. In dieſer kann, weil ihre Axe eine endliche Linie iſt, nicht jeder, ſondern nur ein Punkt, der von ihrer Peripherie gleich weit entfernte, das Centrum, — und muß nicht eben er, ſondern kann, wie er, jeder andre, ſelbſt jeder Punkt in ihrer Peripherie, ja in jeder andern Ortſphäre außer ihr, ein Hier ſeyn. Aber jedes ſolche Hier, obwohl nicht nothwendig das Centrum einer Ortſphäre, iſt doch nothwendigerweiſe das Centrum der Raumſphäre, und, wenngleich in Anſehung jener bald ein Oben, bald ein Unten u. dgl., doch in Anſehung dieſer einzig und allein die Tiefe, welche an der Länge und Breite, — oder der Grund, welcher an der Höhe einen unüberwindlichen Gegenſatz hat.

Da nemlich der Raum und die Zeit aus ein und demſelben Princip, aus dem gegen alles Seyn gerichteten Haß, wirklich ſind, ſo ſetzen beide, wie das Princip ſich ſelber, einander voraus, und ſind ſie, wie der Wille, womit gehaßt, — und der Verſtand, womit, was gehaßt wird, entweder erkannt oder verkannt iſt, unzertrennlich mit einander verknüpft. In ihrer gegenſeitigen Vorausſetzung aber ſind beide, wie das Princip ſich ſelber, einander entgegengeſetzt, und in ihrer Verknüpfung oder Eintracht ſind ſie, wie der Wille und Verſtand in der ihrigen, worin durch den einen das Erkenntniß des Liebenswürdigen, durch den andern die Liebe des Erkenntnißwerthen verhindert wird, mit einander in radikaler Zwietracht. Wir unterſcheiden, um dieſe Verhältniſſe zu verſtehen, folgende Beſtimmungen. Nur a) die einander entgegengeſetzten und widerſtreitenden Elemente des Raums und der Zeit, und nur b) einerſeits die Elemente der Zeit, welche ſich ſelber, andrerſeits die des Raums, welche gleicherweiſe ſich ſelber entgegen geſetzt ſind und widerſprechen, ſetzen ſich durch einander voraus, und ſind durch einander verknüpft mit einander. Die Zeit ſelbſt aber c) und der Raum, einander vorausſetzend und mit einander unzertrennlich verknüpft, ſind nur (recht wie es ihr Streitſüchtiges Princip mit ſich bringt) durch die, in ihnen einander entgegengeſetzten und widerſtreitenden, Elemente für einander vorausgeſetzt und mit einander verknüpft. So ſetzt, was a. betrifft, 1) das Hier kein Stets, ſondern ein Jetzt voraus, und iſt nur dieſes dem Hier verknüpft: Hier und Jetzt; (Negatives und Poſitives) aber nicht: Hier und Stets (Negatives und Negatives) z. E. in dem Urtheil: was hier jetzt iſt, (das Centrum eines Sonnenſtäubchen, oder der Sonne ſelbſt im Centrum der Raumſphäre) war vorhin — und wird nachher nicht hier ſeyn, iſt alſo nicht ſtets oder immer hier. So 2) das Ueberall kein Jetzt, ſondern ein Stets, und iſt nur dieſes dem Ueberall verknüpft: Ueberall und Stets (Poſitives und Negatives) nicht aber Ueberall und Jetzt (Poſitives und Poſitives) in dem Urtheil: was überallhin Allem widerſtrebt, (das abſolut Böſe) iſt weder jetzt geworden, noch geweſen, ſondern war ſtets, und wird immer ſeyn. So iſt ferner, was b. angeht, 1) das Jetzt in dem, ihm entgegengeſetzten Stets, das Poſitive im Negativen, aber nicht in dem, ihm gleichen Jetzt, d. h. nicht in ſich, geſetzt, und jenem, nicht dieſem, d. h. nicht ſich ſelber verknüpft, oder das ſeyende Moment iſt in Mitte zweier andern, die nicht ſind, geſetzt und dieſen verknüpft: Stets und Jetzt; aber nicht: Jetzt und Jetzt. Daher die Urtheile: Jetzt iſt nicht Immer; aber, was immer iſt, wie z. E. der Raum, iſt auch jetzt, u. dgl. Eben ſo iſt 2) das Hier in dem, ihm entgegengeſetzten Ueberall, das Negative im Poſitiven, aber nicht in dem, ihm gleichen Hier, d. h. nicht in ſich (Negatives im Negativen) geſetzt, und jenem, nicht dieſem verknüpft; oder. der Nichtsſeyende Punct iſt in der Ebene, das Nichtsſeyende Centrum in der Sphäre geſetzt, und jener der Ebene, dieſes der Sphäre, nicht aber Punct dem Puncte, wie wenn er in ſich — noch Centrum dem Centrum verknüpft, wie wenn das Centrum ins Centrum geſetzt werden könnte. Alſo: Ueberall und Hier; nicht aber: Hier und Hier. Daher die Urtheile: Hier iſt nicht Ueberall; aber, was überall iſt, iſt auch hier, ingleichen: Hier iſt nicht Dort, Dort iſt nicht Hier, ferner: was dort iſt, iſt nicht hier, was hier, iſt nicht dort, u. ſ. w. Was endlich c. betrifft, ſo wird 1) durch das, aus ſich das Stets ausſchließende, aber von ihm eingeſchloßne und ihm verknüpfte Jetzt (b. 1.) das vom Stets ausgeſchloßne Hier, welchem das Jetzt verknüpft iſt, (a. 1.) mit dem Stets vereinigt. Das Jetzt alſo, ein poſitives Element der Zeit, bringt in Verbindung mit einander die beiden andern, das Stets und das Hier, deren jedes negativ, und von denen das eine ein Element der Zeit, das andre ein Element des Raums iſt. Dieſes drückt ſich aus in dem Urtheil: obgleich Jetzt nicht Immer iſt, ſo muß doch, was immer iſt, auch jetzt, — und da, was hier iſt, auch jetzt iſt, ſo muß, was immer iſt, auch hier ſeyn. Durch jene Verbindung aber iſt eigentlich die Verknüpfung des Raums mit der Zeit vermittelt. Das ſich ſelbſt vernichtende Jetzt nemlich giebt dem Vorhin und Nachher in dem nichtigen Hier Beſtand, und ſo verknüpft ſich die Zeit ſelbſt, in ihren drei Momenten, der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, den Raum in ſeinen beiden Richtungen, dem Ueberallhin und Ueberallher; von welcher Verknüpfung (Zeit und Raum) dann jeder Zeitraum, jede Periode, ein Beiſpiel, und jede Cirkellinie ein Emblem iſt. Es wird aber eben ſo 2) durch das, aus ſich das Ueberall ausſchließende, von ihm jedoch eingeſchloßne und ihm verknüpfte Hier (b. 2.) das vom Ueberall ausgeſchloßne Jetzt, welchem das Hier verknüpft iſt, (a. 2.) mit dem Ueberall vereinigt. Das Hier alſo, ein negatives Element des Raums, bringt mit einander in Verbindung die beiden andern, das Ueberall und Jetzt, deren jedes poſitiv, und von denen das eine ein Element des Raums, das andre der Zeit iſt. Durch dieſe Verbindung nun, die in einem, dem unter 1. ausgeſprochenen Satze ähnlichen, Urtheile ausgedrückt werden kann, iſt die Verknüpfung der Zeit mit dem Raume (Raum und Zeit) vermittelt. Das in ſich nichtige Hier nemlich giebt dem Hin und Her in dem vernichtenden Jetzt Beſtand, und ſo verknüpft ſich der Raum in ſeinen drei Dimenſionen, der Tiefe, Länge und Breite, die Zeit in ihren beiden Richtungen, dem

Vorhin, im Verſchwinden des werdenden — und dem Nachher, im Werden des verſchwindenden Moments. Für welche Verknüpfung dann auch jede räumliche Bewegung, die ja nothwendigerweiſe zugleich eine zeitliche, — während umgekehrt nicht jede zeitliche, z. E. nicht jede, beſonders nicht die ſogenannte tiefe, Gemüthsbewegung, zugleich eine räumliche iſt, zum Beiſpiel, und jede Seifenblaſe mit ihren ſchillernden Farben zum Emblem dienen kann.

Daß, obwohl durch das Hier dem Ueberall das Jetzt, alſo durch das Nichtſeyn des Raums, dem Raum die Zeit verknüpft iſt, dennoch jedem Hier das Ueberall mit abſoluter Nothwendigkeit entgegen geſetzt ſey, leuchtet aus dem unter b. 2, und c. 2, Geſagten ein. Wir kehren alſo zu dem oben ausgeſprochenen Satz zurück, „Gelingen würde dem Böſen, was von ihm gewollt wird, nemlich: Nichts in Alles zu bringen, wenn das Hier ein Ueberall werden (folglich das Centrum die Peripherie, die Tiefe ſelber die Höhe ſeyn) könnte.“

Das Böſe, mit aller ſeiner Macht unfähig, ſchaffende und erhaltende Kräfte, (dergleichen die der Natur und Vernunft ſind) hervorzubringen, aber ſtrebend, jene zu vereiteln, dieſe zu vernichten, hat in der, von Gott erſchaffnen Welt, worin beide wirken, aus ſich ſelbſt den Raum, der in ſeiner Hohlheit nichts zu erſchaffen, — und die Zeit, die in ihrer Flüchtigkeit nichts zu erhalten vermag, zur Wirklichkeit gebracht. „Den Raum,“ ſagt man, „alſo das Leere, erfülle die Materie durch ihre Kräfte.“ Wir haben für unſern Zweck nicht (was ohnehin bereits von andern geſchehen iſt) das Verhältniß der Materie zu ihren Kräften, auch nicht: ob ſie von dieſen verſchieden ſey, noch, wie dieſe ſich zu einander, — ſondern blos, wie ſie ſich zum Raum verhalten, von dem geſagt wird, daß ſie ihn erfüllen, zu unterſuchen, bei dieſer Unterſuchung aber, damit ſie nicht weiter führe, als nöthig, jenen Zweck im Auge zu behalten.

Die von Gott geſchaffene Welt erfreuet ſich ſchaffender Kräfte; allein in ihr hat das dem Seyn und Schaffen Widerwärtige ſich Raum gemacht, und ihn, wo nicht jenen Kräften, doch den Geſchöpfen, die ihrer, wie die Schöpfung ſelbſt, theilhaftig worden ſind, ſo ſehr es vermochte, aufgedrungen. Dadurch ſind die Geſchöpfe verkörpert, — und ihnen im Raume die Oerter, — in den Oertern die mancherlei Grade der Dichtigkeit, vom nichtigſten Dunſt bis zur gediegenſten Maſſe, — ihren ſchaffenden Kräften aber zur Wirkſamkeit räumliche und zeitliche Verhältniſſe und Beziehungen auf einander nothwendig geworden. Dieſes bedenkend, wie wir müſſen, wenn wir die Schöpfung im Verhältniß zu ihrem heiligen Schöpfer betrachten, werden wir nicht urtheilen: die Materie erfülle den Raum durch ihre Kräfte, als wär' er eine weſentliche Bedingung und eine göttliche Beſtimmung des Seyns der Welt und ihrer Ordnung; ſondern: durch das Böſe in der Welt dringe in dieſe der Raum ein, und entſtehe in der Fülle die Leere, im Seyn der Schein, in der Kraft die Schwäche und in der Ordnung die Störung der Ordnung. Zwar haben die Menſchen, obwohl die Nichtigkeit des Raums anerkennend, doch insgemein großen Reſpect vor ihm, und meinen, ohne ihn, ohne den freilich Keiner ſeine neun Kegel werfen kann, ſey die Exiſtenz der Welt, vollends aber die Weltordnung, die ja ein Außer- und Nebeneinanderſeyn der Subſtanzen und ihrer Kräfte zur Bedingung habe, ganz und gar unmöglich. Auch würde jener Reſpect wirklich ſelbſt Reſpect verdienen, wenn er die Geſetze, die in den himmliſchen und irdiſchen Räumen walten, und die Macht des Böſen in ſeiner unermeßlichen Raumſphäre begrenzen, zu ſeinen Gegenſtänden hätte. Allein es geben ja ſchon die Gedanken, und zwar die edelſten am klarſten, beſonders aber die frei gefaßten Beſchlüſſe das Beiſpiel eines durch keinen Raum bedingten Seyns und mit einander Beilebens, und die Doctrinen, deren Inhalt die ſtreng ſyſtematiſche Form hat, das einer Ordnung, die weder zu ihrer Entſtehung, noch zu ihrer Erhaltung des Raums und der Oerter bedarf, ja für welche die leztern, z. E. die ſogenannten loci theologici nur ein armſeliger Nothbehelf ſind. Auch vermag der Menſch, obwohl nicht im Stande, den Raum wegzudenken, doch von ihm zu abſtrahiren, und die Idee einer rein überſinnlichen Welt zu haben, ihn aber, mit Bezug auf dieſe Idee, für das, was er iſt, anzuerkennen, — für die weſentloſe Form ſolcher Subſtanzen, die in ihm ihre veränderlichen Stellen haben, und deren Accidenzen einem ſtetigen Wechſel und Wandel unterworfen ſind. Wer alſo durch die, übrigens mit Recht geprieſene, innere Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit mathematiſcher Figuren, kraft welcher z. B. die drei Winkel des Dreiecks zweien rechten, die Halbmeſſer des Kreiſes einander gleich ſind, u. ſ. w., beſonders aber durch die ſtetige Dauer des Raums ſich nicht verleiten läßt, ihn ſelbſt, in den doch erſt der Verſtand jene Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit zum Böſen wie zum Guten (für die Zerſtörungs- wie für die Erhaltungskunſt in Krieg und Frieden) bringt, für das Princip derſelben zu halten, ſeine Dauer mit der Ewigkeit (die Sempiternität mit der Aeternität) zu verwechſeln, und ihn als ein Attribut der menſchlichen Vernunft, oder, wie Spinoza, ſogar der göttlichen Subſtanz zu betrachten; der wird, bei der gerechteſten Anpreiſung des durch die Geſetze Nothwendigen, — und ſelbſt bei der größten Bewunderung des durch die Freiheit Schönſten und Erhabenſten in allen Geſtaltungen und räumlichen Bewegungen, dennoch das Nichtige in ihnen allen, nemlich den Raum, als ihre weſenloſe Form nicht verkennen, — und mit dem, auch in dieſer, wie in ſo mancher andern Beziehung geltenden: quantum est in rebus inane! ſein Urtheil über ſie zu begleiten, ſich kaum enthalten können.

Dieſe Eitelkeit nemlich in den Dingen, ſofern jedes derſelben ein durch die ſchaffenden, aber vom böſen Princip heimgeſuchten Naturkräfte im Raum Abgeſetztes, ein in ihn, gleichſam wie verloren, Ausgeworfnes iſt, in ihm alſo ſeine Stelle, und folglich auch in der Zeit ſeinen Anfang und ſein Ende hat, kurz dieſes Nichts in jedem räumlichen und zeitlichen Etwas — was iſt ſie, was iſt es anders, als jenes, von der Peripherie der Raumſphäre unendlich weit entfernte Centrum, in welchem, — oder als das, vom Ueberall durch eine unermeßliche Kluft geſchiedne Hier, wo das Böſe vernichtend wirkt, und von wo aus daſſelbe die geſammte Schöpfung anfeindet. Ihr redet von unterirdiſchen Mächten und könnt damit (denn unter, wie über der Erde, die in den himmliſchen Räumen ſchwebt, iſt der Himmel) nur ſolche meinen, die im Irdiſchen eine gegen das Irdiſche und Himmliſche gekehrte Gewalt haben und verüben. Was aber nicht etwa auf das Irdiſche, (wie der Mond aufs Meer) noch an oder neben — ſondern eigentlich in ihm wirket, ſey nun das Irdiſche entweder die Erde ſelbſt, oder irgend ein, in ihrer Sphäre enthaltener Körper, das wirkt, und zwar zerſtörend, von deſſen Innerſten, alſo vom Mittelpunct aus, und hauſet, eine Gewalt habende Macht, in deſſen Tiefe. Eben dieſes Innerſte nun, eben dieſe Tiefe, und zwar nicht nur des Erd- und jedes irdiſchen, — ſondern auch jedes himmliſchen Körpers (der Fixſterne, übrigen Planeten, Monden und Cometen) iſt das Centrum der Raumſphäre; und es gilt in ſofern gleichviel, ob wir ſagen: vom Mittelpunct der Erde, oder der Sonne, oder irgend eines andern Weltkörpers aus ſtrebe das Böſe, Nichts in Alles zu bringen, und das Weltall zu vereiteln. Ja es kann nicht nur das Innerſte jedes lebloſen Körpers, ſondern auch das eines jeden beſeelten Leibes, ſofern dieſer das Product natürlicher Zeugungskräfte, und z. E. der Menſch nicht nur vom Weibe geboren, ſondern auch vom Manne gezeugt iſt, als ſolch ein Punct betrachtet werden, von welchem aus jenes Streben ſich, als von einem Hier, überallhin kehrt und richtet. Wenn wir aber ſagen: das Innerſte, mithin das Centrum jedes Körpers und überhaupt jeder Ortſphäre, ſey das Centrum der Raumſphäre, ſo iſt das nicht ſo zu verſtehen, wie wenn dieſes als in jenes geſetzt, als ein Hier im Hier, betrachtet werde, ſondern es wird das eine, das Centrum des Körpers, im Verhältniß zu dem andern, zu dem des Raums, als von dieſem andern ganz und gar nicht verſchieden, als mit ihm identiſch begriffen, und nur im Verhältniß des Raums, den der Körper enthält, zu dem Raume, der den Körper enthält, als die fixirte Mitte des einen von der nirgends und nie fixirten des andern, als das Innerſte der Ortſphäre, die eine begrenzte, im Abgrund der Raumſphäre, die unbegrenzt iſt, von dieſem unterſchieden. Und wenn es ferner heißt: das Eitle in den verkörperten und beleibten Subſtanzen, das Nichts in jedem räumlichen und zeitlichen Etwas ſey des Raumes Centrum, der Abgrund, ſo iſt damit nicht geſagt: das Innerſte einer ſolchen Subſtanz, oder eines ſolchen Etwas ſey in dieſes Centrum, in den Abgrund, das Nichts ins Nichts geſetzt, — ſondern umgekehrt: in die Subſtanz ſey ein Innerſtes, als ihr und des, ſie enthaltenden Raums Centrum, oder in das Etwas ſey das Nichts, als deſſen und des Raumes Abgrund, und zwar durch das allem Seyn, mithin auch jedem Etwas Widerwärtige gebracht worden. Denn, um in Etwas, geſchweige in Alles, Nichts zu bringen, dazu gehört eine Macht, dergleichen die keiner einzigen, in Raum und Zeit begrenzten Subſtanz ſeyn kann, weil keine, darin begrenzt, ſich ſelber zum Princip hat, ſondern jede das Product ſchaffender, — und als ſolches nur ihrer, oder doch bildender, wenigſtens auflöſender, keineswegs aber zernichtender Kräfte theilhaftig iſt; wie dann z. B. die Sonne durch die Kraft ihrer concentrirten Strahlen den Diamant zwar in Dunſt auflöſen und verflüchtigen, allein weder in ihn ſelbſt, noch in dieſen Dunſt, der, wie er, ein Etwas iſt, Nichts bringen, geſchweige dieſes, oder irgend ein anderes Etwas vernichten kann. Da jedoch, wie das Nichtige im Räumlichen und Zeitlichen, wie Raum und Zeit ſelbſt, und ſogar jede Verneinung beweißt, jene Macht wirklich iſt, ſo muß anerkannt werden, daß ſie, eine unnatürliche und unvernünftige, die Macht des in Raum und Zeit unbegrenzten, alſo ſtets und überallhin oder allerwärts Thätigen, und in ſeiner Thätigkeit der Gottheit, der geſammten Schöpfung und allen Geſchöpfen Widerwärtigen ſey. Dieſes, das in ſich Böſe, iſt ſelbſt ein Etwas, nemlich jenes ungeheure Weſen, welches in der, von Gott aus Nichts, d. h. abſolut poſitiver Weiſe erſchaffenen Welt, und zwar nicht irgendwo in ihr, noch irgendwann, (denn, indem es ward, wurden allererſt das Hier und das Jezt, mithin der Raum und die Zeit) ſondern, aus ſich das Nichts, oder Unweſen hervorbringend, in ſolchem Nichts, oder in ſich, alſo nirgends und nie, d. h. abſolut negativer Weiſe ſich ſelbſt hervorgebracht, — und in die Welt den, aus ſich entworfenen Raum, ein Nichts, welches Etwas (nihil, qua ens imaginarium) in den Raum aber, und jeden Weltkörper das Innerſte, ein Etwas, welches Nichts iſt, gebracht, — und in ſolch' Innerſtem, oder von der Tiefe aus, ſeine Richtung gegen alles Seyn, — kurz: es iſt die Subſtanz, die ſich ſelber zum Princip, und zu ihrem Product ihren gegen Alles gerichteten Haß hat; ſie, die Poſition in der Negation, das Etwas in dem, aus ihm ſelber werdenden und gewordnen Nichts, hat die Macht, in jede Subſtanz, deren Princip die ſchaffende Kraft, und der die Räumlichkeit aufgedrungen iſt, die Nichtigkeit, und ſo in jedes räumliche Etwas Nichts zu bringen.

Aber, kann man fragen: wenn das Weſen, deſſen Beſchaffenheiten der unbegrenzte Raum und die unendliche Zeit ſind, in jede räumlich und zeitlich begrenzte Subſtanz das Nichts oder Nichtige zu bringen vermag, wie läßt ſich behaupten, daß es ihm unmöglich ſey, ſolch Nichts in Alles zu bringen, und ſomit Alles zu vereiteln, da ja das, was nicht etwa in dieſe und jene, ſondern in jede Subſtanz geſezt wird, in alle, folglich in die Allheit ſelbſt gebracht iſt? Wir antworten: was in jede, wie z. B. des Todes Anfang in jede zu leben beginnende Creatur, das iſt freilich auch in alle geſetzt; allein daraus folgt doch nicht, daß es auch in Alles an jeder, und, wenn ſogar in Alles an dieſer und jener, daß es auch in die Allheit ſelbſt geſetzt ſey, wie z. B. daraus, daß alle lebende Geſchöpfe ſterben müſſen, nicht folgt, daß an jedem derſelben Alles, — und wenngleich an dieſem und jenem, z. E. an dem Willen- und Vernunftloſen Vieh Alles, — daß auch das Leben ſelbſt ſterblich ſey und vergänglich; non omnis moriar, ſagt daher der Glaubige, — auch der Berühmte, dieſer jedoch in einem andern Sinn, als jener. Auf das Innerſte jeder verkörperten oder beleibten Subſtanz, alſo auf das, durch die dem Seyn widerwärtige Macht in jedes räumliche Etwas gebrachte Nichts, und auf dieſe, in ſolchem Nichts thätige, Macht ſelbſt dringen aus allen Richtungen, wie auf das Centrum einer Sphäre aus allen Puncten ihrer Peripherie die Radien, ſchaffende Kräfte an, und ſie eben verhindern durch dieſen Andrang, daß, wie in jedes ſolche Etwas Nichts geſetzt iſt, ſo auch in Alles an jedem Etwas Nichts geſetzt, folglich Alles und Jedes vernichtet oder vereitelt werde. Was jede Subſtanz, ja

— — — — — „was die Welt
„Im Innerſten zuſammenhält“

und wovon der trotzig ſtolze Fauſt, damit er

„Schau' alle Wirkenskraft und Saamen,
„Und thu' nicht mehr in Worten kramen,"

mit Hilfe der Magie ſich belehren will, der gedemüthigte Hiob hingegen durch Gott belehrt wird, (B. Hiob Kap. 38 — 41) iſt nicht eine in ihrem Innerſten thätige Kraft, (ſie trachtet aus dieſem Innerſten, d. h. aus der Tiefe, nach Allzerſtörender Gewalt) ſondern die in der Schöpfung wirkſame Macht aus der Höhe, durch welche der zerſtörenden die Grenzen geſetzt ſind, und welche, als „das Meer aus ſeinen Schleußen, wie aus Mutterleibe heraus brach" (Hiob 38, V. 8 — 11) zu ihm ſprach: „bis hieher ſollſt du kommen, und nicht weiter; hie ſollen ſich legen deine ſtolzen Wellen."

Aber fragt ſich endlich: dieſes Innerſte, ein Etwas, welches Nichts, alſo nicht etwa das Leere, ein Ort im Raume, ſondern die Negation des Raums und aller ſchaffenden und erhaltenden Kraft iſt, — woran wird es erkannt? Denn damit, daß Einer ſolch Nichts das Innerſte, oder die Tiefe, oder den Abgrund u. dgl. nennt, hat und giebt er nur ein Wort fürs andre, (welches eigentlich das in Worten Kramen iſt) nicht aber den Begriff.

Wir antworten: es iſt daſſelbe erkennbar an dem Unvermögen jeder lebloſen oder lebendigen, vernunftloſen oder vernünftigen Subſtanz, in dem Mittelpuncte ihres Daſeyns erſchaffende Kraft zu haben, oder in ihr bildende Kraft aufzunehmen, und von ihm aus ſchaffend oder bildend zu ſeyn. Im Innerſten z. B. der Erde, d. h. in ihrem Nichts, erzeugt ſich nichts, in ihm ſchlägt nichts an, aus ihm quillt, ſtrahlt, wächſt nichts hervor, lebt nichts heran; aber je näher ihrer Oberfläche, deſto thätiger und wirkſamer ſind, angeregt durch der Sonne Licht u. dgl., ihre ſchaffenden und bildenden Kräfte, jedoch ſtets ſo, daß in jedes ihrer Producte, in jedes Geſchöpf und Gebilde, da den Kräften ſelbſt das allem Seyn Widerwärtige ſich inſinuirt hat, ein Innerſtes kömmt. Nicht in der Mitte, ſondern am Rande trägt das Saamenkorn den Pflanzenkeim, und nicht aus dem Kern bricht der Keim hervor, ſondern der Keim durchbricht den Kern, und aus ihm, dem Keim, als dem Grund der Pflanze im Boden der Erde, erhebt ſich die Pflanze neben oder über dem Abgrund der Raum- und jeder Ortſphäre. Eben ſo kömmt durch Befruchtung irgendwo in das thieriſche Ey, aber nicht in deſſen Mittelpunkt, der Lebenspunct, (punctum saliens) und geräth nur erſt, indem durch die, im Befruchtungsact mitwirkende, allem Leben widerſtrebende, Macht das Lebende beleibt wird und einen Raum einnimmt, in daſſelbe ein Innerſtes, des Thieres eigner Abgrund, die Tiefe, worin ſeine Beſtialität beginnt.

Mit dem Menſchen verhält es ſich nicht anders, ſondern nur ſchlimmer, und zwar, was ſowohl das Jetzt als das Hier, ja die Zeit und den Raum ſelbſt betrifft. Er nemlich wird, obgleich nicht als Thier, doch wie das Thier, gezeugt und geboren, und an und mit ihm werden Zeit und Raum in einem Grade wirklich, wie an keinem Thier, ja an keinem bekannten Geſchöpf überhaupt, von der Sonne bis zum Sonnenſtäubchen. Denn er gelangt durch ſchaffende Kraft nicht allein zum Selbſtſeyn und Selbſtgefühl, wie das Thier, ſondern auch, wie dieſes nicht, zum Ichſeyn oder Selbſtbewußtſeyn, und zwar zu beidem in der Welt, nicht, wie ſie von Gott erſchaffen, heilig und ewig, — ſondern wie ſie, die von Gott erſchaffne, durch das aus ſich entſtandene, in ſie eingedrungene, und allem Seyn und Wiſſen, aller Subſtanzialität und Perſonalität widerwärtige Princip räumlich und zeitlich, kurz dieſe Sinnenwelt geworden iſt. Belebt werdend, und damit zugleich entſtehend im Verſchwinden — beſtehend im Werden — des Zeitmoments hat er, wie das Thier, die Gegenwart zur poſitiven, — Vergangenheit und Zukunft zur negativen Bedingung ſeiner werdenden Selbſtheit, ſich ſelbſt aber der Gegenwart und einer Vergangenheit und Zukunft bewußt werdend, hat er die Zeit ſelber zur poſitiven Bedingung ſeiner Ichheit, welche, als die ihrer ſelbſt mächtig gewordne Selbſtheit, die vollendete Individualität, und als ſolche die nächſte, obgleich nur negative Bedingung ſeiner Perſönlichkeit iſt, deren Elemente und poſitive Bedingungen Vernunft und Freiheit, wenigſtens Verſtand und Wille ſind. Und ebenderſelbe, beleibt werdend, mithin vom Raum durchdrungen und Platz greifend in ihm, hat deſſen negatives Element, das Hier, gleich dem Thiere, zur negativen, und deſſen poſitives Element, das Ueberall, gleich eben demſelben, zur poſitiven Bedingung ſeiner dauernden Selbſtheit; des Hier aber und des Ueberall ſich bewußt werdend, hat er den Raum ſelbſt zur negativen Bedingung der Ichheit.

Dem jetzt oder plötzlich, aber weder hier noch irgend wo, d. h. weder in der Negation des Raums, noch im Raume ſelber, ſondern durch Zeugungs- in der Bildungs-Kraft entſtehenden Selbſt dringt ſich, mit deſſen Beleibtwerdung, deren erſter Anſatz der Lebenspunct iſt, alſo mit dem Raume, den es — das Centrum des Raumes ein, der es umfaßt: in dem Selbſt entſteht das Hier, und ſomit verknüpft ſich das Hier dem Jetzt. Die jetzt werdende iſt eine das Hier in ſich aufnehmende, und alſo zugleich im Raum exiſtirende Creatur; von dem ihrer Entſtehung Widerwärtigen durch das Jetzt in ihrem Entſtehen ergriffen, hat ſie das Hier in ſich, und ſchlägt ſich der ſie durchdringende Raum in ſeiner Unermeßlichkeit zugleich um ſie her: ſie exiſtirt, betreffend ihr Innerſtes, alſo ihre Nichtigkeit, in des Raumes Abgrunde, und dauert, betreffend ſie ſelbſt, alſo ihre Tüchtig- wenigſtens ihre Dichtigkeit, im Raume ſelber; welches eben ſo viel heißt, als, die negative Bedingung ihrer Dauer iſt das Hier, die poſitive das Ueberall. Die Creatur aber, ein Menſch — alſo der Ichheit, mithin des Bewußtſeyns ſowohl vom

Jetzt und Stets, als vom Hier und Ueberall fähig werdend, hat an der Zeit und dem Raume nicht nur zwei Beſchaffenheiten ihrer Individualität, d. h. der Ichheit oder des Selbſtbewußtſeyns, ſondern erhält an ihnen auch zwei Bedingungen, die ſogenannten Anſchauungsformen, für ihr Wiſſen oder Erkennen, die beide in Anſehung der ſynthetiſchen Erkenntniſſe poſitiv, in Anſehung der analytiſchen, oder des abſtracten Denkens negativ (conditiones, sine quibus non) ſind, und mit denen für die Creatur unter andern beſonders eine Rechen- und Meßkunſt möglich wird. Der Menſch alſo, nicht allein beleibt und im Raume ſeinen Ort habend, nicht allein belebt und in der Zeit ſeine Zeit lebend, ſondern auch der unendlichen Zeit und des unermeßlichen Raums ſich bewußt werdend, trägt von Seiten ſeiner Individualität beide in ſich (das Individuum oder Ich, als die Subſtanz, iſt der Träger dieſer zwei Accidenzen) und erzeugt das Bewußtſeyn beider aus ſich (das Individuum iſt der Urheber ſeiner Vorſtellungen von ihnen.) Mittelſt beider macht er durch Anwendung ſeines Verſtandes Erfahrungen, die, obſchon in der Natur ſowohl das Unnatürliche als das Uebernatürliche, oder die Macht des Böſen und des Guten thätig ſeyn mag, nur das Natürliche, kein Wunder irgend einer Art, zu ihrem Gegenſtande haben, — und nur von ihm, von keinem Thier irgend einer Art gemacht werden können. Mit dieſer, durch das, dem Thier fehlende, Bewußtſeyn des Raums und der Zeit bedingten Fähigkeit, zu erfahren, und durch

Erfahrung klug zu werden, iſt er nun allerdings beſſer daran, als das Thier, jedoch nur, wenn er in der Anwendung ſeines Verſtandes auf das Zeitliche und Räumliche nicht die Vernunft, und in der Richtung ſeines Willens eben dahin nicht deſſen Freiheit, alſo über dem Beſtreben, gelehrt und klug, — nicht das Vermögen, weiſe zu werden, einbüßt; widrigenfalls ſchlimmer, denn das Thier, in ſeiner Entſtehung von der Zeit ergriffen, aber nicht eingreifend in ſie, und vom Raum durchdrungen, aber nicht ſtrebend, ihn zu umfaſſen, oder: ſchauend aus ſich und um ſich her, und Zeitiges und Geräumiges, Unzeitiges und Enges empfindend, aber das Geſchaute und Empfundene weder verſtehend noch begreifend, wird, wenn es beſonders in der ſelbſtſüchtigen Befriedigung des Nahrungs- und Begattungstriebes zur Beſtie wird, ohne ſeine Schuld zu derſelben, und kann überdem nicht einbüßen, was es nicht hat, — Vernunft und Freiheit.

Von ſeiner Entſtehung in der Raum- und Zeitwelt an wird der Menſch einheimiſcher in ihr, als jedes andre Geſchöpf, das von keiner Außen-, desgleichen von keiner Vor- und Nachwelt weiß, denn ihr Hier macht ſich zum Mittelpunct ſeiner Ichheit, zum Innerſten eines jeden ſeiner Sinne, zum Abgrund ſeines Gemüths, und ihr Jetzt wird der Anknüpfungspunct ſeiner Ichheit an ſie, der Belebungsgrund ſeiner Einbildungskraft für das Nahe und Ferne, für Vergangenes und Künftiges in ihr, und der Zielpunct ſeines, auf ihn ſelbſt gerichteten, d. i. egoiſtiſchen

Strebens; er alſo iſt gleich von ſeiner Entſtehung an ſtärker und inniger an Raum und Zeit gefeſſelt, und dadurch vom Princip beider, dem abſolut Böſen, abhängiger, als jede andre, ihm bekannte Creatur. Allein da die Ichheit nur eine — und eine nur negative, obgleich durch die Wirkſamkeit des Böſen bedingte, Bedingung ſeiner Perſönlichkeit, nicht aber dieſe ſelbſt, und weder ihr Grund, noch das Weſen der Menſchheit iſt, ſo bleibt ihm die Möglichkeit, — wofern er ſie nicht durch eigne Schuld, aus Weltſinn ſeine Vernunft und Freiheit verleugnend, einbüßt, — ſich *hier* oder *hienieden*, d. h. einerſeits in der Tiefe ſeines Sinnes und Gemüths, andrerſeits in der Tiefe der Sinnen- und Körperwelt, *keineswegs* in ſeiner Heimath, — ferner ſeine phyſiſche Exiſtenz als blos *momentan*, ſeine geſammte ethiſche Wirkſamkeit als in die Eitelkeit der Dinge mit verflochten, den Raum aber und die Zeit als ihm angelegte Feſſeln zu wiſſen, und ſelbſt ſchon in ihnen von der Macht deſſen, der ſie ihm angelegt hat, befreiet zu werden, ſo daß dieſer, der Fürſt der Raum- und Zeitwelt, wie groß immerhin ſeine Gewalt über ihn ſey, ihn dennoch nicht in ſeiner Gewalt haben kann. In letzter Beziehung nun ſteht es, obwohl in der zuerſt genannten ſchlimmer, doch um den Menſchen beſſer, als um das Thier, deſſen Individualität nicht eine ſeiner Beſchaffenheiten, ſondern ſein Weſen ſelber iſt, und das alſo von ihr ſich nicht unterſcheiden kann. Denn kraft der Vernunft und Freiheit, obwohl an jene die Unvernunft, an dieſe die Unnatur ſich gebracht, und eben darum des Menſchen Perſönlichkeit die Ichheit zu ihrer Bedingung hat, vermag er nichts deſto weniger die Ichheit, mit ihr den Raum und die Zeit, folglich auch die geſammte Sinnenwelt von ſich zu unterſcheiden, ferner frei-denkend und vernünftig-wollend auf ſich, das perſönliche, — ſich, das durch Wahrnehmung und Begriff ſeiner inne gewordne, leibliche und zeitliche Weſen, ingleichen die, ihm in ſeiner Zeitlichkeit erkennbare und es, das Ich oder Individuum, umfaſſende Welt zu beziehen, in ſolchem Unterſcheiden aber und Beziehen von allem Bedingenden und Bedingten, und von allen und jeden Bedingungen zu abſtrahiren, und die Idee des Unbedingten zu haben. Das herrliche Wort eines berühmten Philoſophen an den andern, Jakobi's an Fichte: „Gott, nicht Ich, auch kein Nichtich, ſondern mehr, als Ich, und erhaben über jedes Ich und Nichtich," könnte von keinem Menſchen mit Ueberzeugung ausgeſprochen werden, wenn er nicht ſelbſt, wie Gott, mehr als Ich und erhaben über alles Nichtich wäre, und alſo, obgleich in ſeiner Ichheit, und mittelſt ihrer in ſeiner Vernunft und Freiheit vom Böſen heimgeſucht, nicht dennoch ſeine Verwandſchaft mit der Gottheit behalten und behauptet hätte.

Durch Vernunft und Freiheit Gott ähnlich, ſind die Menſchen, obwohl in ihrem Erkennen überhaupt, in ihrem Erfahren beſonders, durch die beiden Anſchauungsformen, die von ihnen als Raum und Zeit erkannt werden, bedingt, und obgleich unvermögend, ſich ihnen zu entziehen, oder ſie auch nur wegzudenken, doch einerſeits im Stande, ihre Gedanken ganz von ihnen abzulenken, andrerſeits aber zugleich zweier Ideen fähig, in denen die Idee des Unbedingten ihre Anwendung und Realität hat. Die eine, iſt die Idee des Ewigen, d. h. des durch kein Jetzt und Stets Bedingten, kein Jetzt und Stets Bedingenden, ſondern des von der Zeit unabhängig — des unbedingt und abſolut Gegenwärtigen, welchem das Vergangene und Künftige nicht, wie dem Poſitiven das Negative, entgegengeſetzt — ſondern durch welches beide, nebſt dem Jetzigen oder bedingt Gegenwärtigen, als dem zwiſchen ihnen Schwebenden, an ſie ſelbſt und an ihr Princip, — die Zeitlichkeit an die unendliche Zeit und an ihren Urheber verwieſen ſind, und in Anſehung deſſen nur ſinnbildlicherweiſe, und mit Bezug auf ſeine, die unendliche Zeit und alles in ihr beherrſchende Macht, gelehret wird, daß vor ihm tauſend Jahre wie ein Tag, und daß in ihm Vergangenheit und Zukunft die Gegenwart ſelber ſeyen. Die andre Idee iſt die des Heiligen; ſie bezieht ſich weder auf ein, durch ein Hier, und durch das, ein Hier einſchließende, Ueberall Bedingtes, noch auf das, wie das Hier und Ueberall, — ſo auch hier und überall Bedingende, ſondern auf das unbedingt Seyende, welchem die, von der Höhe umfaßte Tiefe nicht, wie dem Poſitiven das Negative, und die, die Tiefe umfaſſende Höhe nicht, wie dem Negativen das Poſitive, entgegengeſetzt, — ſondern durch welches beide, nebſt dem, was beide (wie den Hochmuth und die Niederträchtigkeit der Menſchen) in ihrem Getrenntſeyn von einander mit einander verknüpft, ſich ſelber und ihrem Princip, die Räumlichkeit, d. i. des Raumes Sphäre, dem unermeßlichen Raume und deſſen Urheber überlaſſen ſind, ſo daß dieſer, der Aion und Demiurg, einerſeits das Nichtsſeyende Etwas, oder den Raum, den er aufgeblaſen hochmüthig aus ſich ſelbſt entworfen, — und das Etwasſeyende Nichts, oder den Abgrund, den er tief haſſend in den Raum gebracht, — und in den er ſich ſelbſt gezogen hat, andrerſeits das, die Sucht, jedes Etwas zu zernichten, die Zerſtörungsſucht bedingende Nichts, oder die Zeit, zu Bedingungen ſeiner Perſönlichkeit, haben muß, und beiden (dem Raum und der Zeit) weder ſich ſelbſt entziehen, noch ihnen entnommen werden kann, ſondern als der intenſiv, extenſiv und protenſiv unendliche Egoiſt in ſich d. i. im Abgrunde beharret, und, worin ſeine Verdammniß mit beſteht, an die Räumlichkeit und Zeitlichkeit unauflösbar gefeſſelt bleibe.

Wohl denkt und nennt der Menſch Tiefen der Gottheit, (τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ 1 Kor. 2, V. 10, vgl. Röm. 11, V. 33, Epheſ. 3, V. 18) allein mit ihnen meinet er doch nur ſein, ſo lange er hienieden iſt, durch Zeit und Raum, durch die Sinnenwelt und Ichheit, beſchränktes Vermögen im Erforſchen und Erkennen des göttlichen Weſens, nicht aber das göttliche Weſen ſelbſt; und ohne die Ideen des Ewigen und Heiligen könne er nicht einmal einen ſolchen Gedanken haben, und würde er mit den Worten: „Tiefen der Gottheit,“ nur Worte nennen. Wohl auch preißt er das Göttliche als das Höchſte, (ὕψιστον) das Höchſte als göttlich; aber doch nur ſinnbildlicherweiſe, andeutend nemlich, daß Gott weder in der Sphäre des Raums, noch dieſe in ihm enthalten, — und daß ſein ewiges Wiſſen und heiliges Wollen weder durch ein, dem Jetzt verknüpftes Hier, noch durch das, mit dem Stets vereinigte Ueberall bedingt, — ſondern das, alle Schöpfungs- und Erhaltungskräfte bewirkende, — und der gewaltigen Macht des Zerſtörers Grenze ſetzende Wiſſen und Wollen ſey. Nur dieſer, wie er nun heiße, ob Rudren, Typhon, Ahriman oder Satan, und nur, wer zu ihm ſich geſellt, hat eigentlich Tiefe, auch giebt es nur für ihn und die, ſo von ihm ergriffen ſind, (für die Weltkörper und deren Bewohner) und zwar durch ihn ſelber, eigentlich Höhe, und nur auf ihn, den unvernünftigen und unnatürlichen Grund des Nichtſeyns und des Strebens, theils Alles in Nichts zu verwandeln, theils Nichts in Alles zu bringen, kurz nur auf ihn, den Feind Gottes und der Schöpfung, keineswegs aber auf Gott ſelbſt, den ewig vernünftigen und übernatürlichen Grund ſeiner ſelbſt und der, ſich ſelber erſchaffenden und erhaltenden Welt, kann, wenn man will, die, für das Erkenntniß der Schöpfung und ihres Princips neuerlich (von Oken) in Vorſchlag gebrachte Formel: — 0 + angewendet werden. Denn wie nur unvernünftiger- und unſittlicher-, mithin unnatürlicherweiſe von den Menſchen der Glaube an das Seyn des Heiligen und Ewigen, d. i. Gottes, ver- oder geleugnet werden kann, ſo auch iſt eben nur das Unvernünftige und Unnatürliche, mit einem Wort das Nichtige der Grund, aus welchem das Nichtſeyn des Heiligen und Ewigen ſeinen Urſprung hat, ſo daß ſolch Nichtſeyn ſammt ſeinem, von ihm ſelber nicht verſchiedenen Grunde (das Unweſen ſammt dem Ungrunde) gedacht werden muß als = 0; da ferner das Nichtſeyn des Heiligen und Ewigen einerlei mit dem Seyn des Nichtheiligen und Nichtewigen, als das Nichtheilige aber der Raum und das Räumliche, als das Nichtewige die Zeit und das Zeitliche erkennbar iſt, ſo wird ſich das Verhältniß, worin das Seyn des Nichtheiligen und Nichtewigen, mithin des Raumes und der Zeit, und aller bloßen Raum- und Zeitweſen zum Nichtſeyn des Heiligen und Ewigen und zu deſſen Grunde ſteht durch: — 0 ausdrücken laſſen; endlich da eben jenes Seyn des Nichtheiligen und Nichtewigen einerlei mit dem Streben, Alles auf Nichts, — und Nichts in Alles zu bringen, dieſes Streben aber anthropopathiſch als ein, gegen alles Seyn abſoluterweiſe gerichteter Haß vorſtellbar, und dieſer Haß die Poſition in der Negation iſt, ſo wird der Ausdruck für das Verhältniß, worin das Nichtſeyn des Heiligen und Ewigen zum Seyn des Nichtheiligen und Nichtewigen 0 + ſeyn, und wie 0 die Negation des Guten, — + aber die Poſition dieſer Negation in ihr ſelber, oder das in ſich Böſe, ſo die ganze Formel — 0 + das in und aus ſich ſelbſt Böſe, oder das Böſe und ſein Princip bezeichnen können.

Uebrigens wird, wie man in der Andacht die Tiefen der Gottheit — und als den Höchſten, Gott ſelber preißt, ſo zuweilen auch von der Tiefe eines Gemüths oder Sinnes, und vom Tiefgemüthlichen und Tiefſinnigen, ingleichen von der Höhe eines Geiſtes, von Geiſteshoheit, Hochherzigkeit u. ſ. w., in allen Ehren, ja mit großem Beifall und Lob geredet. Nun iſt zwar der Tiefſinn, in eigentlicher Bedeutung des Worts, kaum von dem Wahnſinn, und die eigentlich tiefe Gemüthlichkeit kaum von der Geiſtloſigkeit verſchieden, die Höhe des Geiſtes aber, der eigentliche hohe Muth u. dgl. grenzt insgemein ſo nahe an den Hochmuth, und dieſer wiederum ſo nahe an den Wahnſinn, daß in letzterm, und überhaupt in der Verrücktheit beide, das tiefe Gemüth und der hohe Geiſt, als zwei Extreme, einander gleichſam berühren; allein dennoch darf wohl ſolche Lobrede ſich ſelbſt unter den Vernünftigen und Verſtändigen und für ſie hören laſſen, vorausgeſetzt nur, daß ein ſo Nichtiges und zum Theil ſo Nichtswürdiges, dergleichen Höhe und Tiefe ſind, blos figürlich, und blos zur Bezeichnung des davon weſentlich Verſchiedenen, des in dem Menſchen Freien und Vernünftigen, angewendet werde, und daß, wer z. B. von dem Tiefern und Höhern in der Wiſſenſchaft, im Leben und in der Kunſt ſpricht, wiſſe, wovon er ſpricht, und den Muth habe, auf die Tiefe und Höhe ſelbſt ſeine Denkkraft anhaltend zu richten, und neben dem Tiefern und Höhern auch das Tiefſte und Höchſte, ſowohl in eigentlicher, als ſinnbildlicher Bedeutung, deutlich und beſtimmt auszuſprechen. Die Tiefe eines Gemüths, wenn deſſen Herrlichkeit in dem unbegreiflichen Grunde ſeiner unausſprechlichen Gefühle und Bewegungen beſtehen ſoll, iſt um nichts beſſer, als die Plattheit eines andern, das, beweglich wie Queckſilber, an nichts zu haften vermag, und als die Höhe eines dritten, das Alles an ſich zu halten, ſich ſelbſt aber von Allem unabhängig zu machen ſtrebt; denn nicht aus der Tiefe des Gemüths, d. h. nicht aus dem Innerſten der Welt und des, ihrer und ſeiner ſelbſt ſich bewußt werdenden Menſchen, ſondern dadurch und daraus, daß er, der jetzt und hier exiſtirt, kraft ſeiner Vernunft zum Bewußtſeyn des Ewigen und Heiligen gelangt, entſtehen ihm die Gefühle des Wahren und Guten, die weder tief noch flach, weder unergründlich noch unbeſtimmt, ſondern einfach, in ſeinen Verhältniſſen zum Ewigen und Heiligen gegründet, aufs Klarſte beſtimmt und keineswegs unausſprechlich ſind; auch iſt er nicht auf der Höhe des Geiſtes d. h. in der Abſtraction von allen räumlichen und zeitlichen, — ja von allen rein natürlichen und allen rein menſchlichen Verhältniſſen, (wie ſolchen Wahn die Stoiker hegten) ſondern allein in den Gefühlen des Wahren und Guten, kraft ſeiner Willensfreiheit des Entſchluſſes fähig, der Lüge (dieſer Ausgeburt der Tiefe) und aller Selbſttäuſchung zu entſagen, jeden Zweifel zu vertilgen, die Wahrheit zu erſtreben und der

Weisheit ſich zu befleißigen, und vermag er erſt, kraft dieſes von ihm gefaßten und vollzogenen Entſchluſſes zu jener Seelengröße und Charakterſtärke zu gelangen, die als Geiſteshoheit, Hochherzigkeit u. dgl., weil ſie in der Demuth ihren Grund hat, nicht die Gefahr mit ſich führt, daß das hohe Gemüth in Hochmuth überſchlage, und der Hochmüthige wahnſinnig oder verrückt werde.

Doch es iſt Zeit, die Widerlegung des oben bereits zum zweitenmal erwähnten Einwurfs, die mit der Bemerkung, daß ſchon die Entſtehung des Böſen, und, wie wir jetzt beifügen können, die Mitentſtehung des Raums und der Zeit eine Störung der göttlichen Weltordnung ſey, ihren Anfang nahm, fortzuſetzen und, ohne weitere Unterbrechung, zu beendigen. Der Einwurf ſelbſt kann aus dem, zu ſeiner Widerlegung, bereits Angeführten jetzt noch vollſtändiger, als vorhin geſchehen, ausgeſprochen werden, nemlich ſo:

Sind die Geſetze in der Raum- und Zeitwelt, und für die, in ihr wirkenden, Kräfte der vernunftloſen und der perſönlichen Creaturen göttliche Gewalten, d. h. iſt jedes derſelben als der heilige und ewige Wille Gottes, Machthabend; ſo vermag gegen ſie das Böſe mit aller ſeiner Gewalt nicht nur nichts, ſondern ſieht auch nicht abzuſehen, wie man überhaupt von einer Macht und Gewalt des Böſen reden, — und insbeſondere ſagen könne, daß durch die göttlichen, als Natur- Vernunft- und Sitten-Geſetze das Streben oder die Betriebſamkeit des Böſen nicht immer und nicht überall, ſondern nur zum öftern und nur da und dort vereitelt werde.

Zuvorderſt: mit der Macht des Böſen im Weltall iſt es, wie mit der Macht des Guten in ebendemſelben: wir erfahren ſie nicht, und erkennen ſie doch; ja das Gute und Böſe ſelbſt, das der Menſch erlebt — und erfahren zu haben verſichert, hat er, wenn darunter nicht blos das ihm oder andern An- und Unangenehme, Nützliche und Schädliche verſtanden wird, wirklich nicht erfahren, ſondern nur in dem von ihm Erlebten, und in ſeinen Erfahrungen erkannt und anerkannt. Denn wie das Gute (z. B. das Rechtthun, ſelbſt wenn das Unrecht nützlich — und das Meiden des Unrechts, ſelbſt wenn das Rechtthun ſchädlich ſeyn ſollte) ſo auch iſt die Macht des Guten übernatürlich, und wie das Böſe, (z. B. jedes Laſter, ſelbſt wenn die Veranlaſſungen dazu und die Folgen daraus ganz natürlich ſeyn ſollten) ſo auch iſt die Macht, durch die das Böſe bewirkt wird, und womit daſſelbe wirkt, unnatürlich; vom Uebernatürlichen aber und Unnatürlichen iſt gar keine Erfahrung möglich. Die Kraft, womit der Menſch das Gute und Böſe in der Erfahrung entdeckt, und die Macht des einen wie des andern erkennt, iſt eine ganz andre, als die, durch ſeinen Sinn, folglich durch Raum und Zeit bedingte Verſtandeskraft, womit er die Erfahrung ſelber macht. Nicht das alſo, daß diejenigen, denen, wie z. B. den entſchiedenen Gegnern der Freiheitslehre, einem Helvetius, einem Hommel oder Alexander von Joch und andern, jene Kraft mangelt, dieſe dagegen in hohem Grade beiwohnt, alle Tugenden und Laſter der Menſchen für blos natürliche Begebenheiten erklären, und die Macht des Guten und Böſen für erdichtet halten, ſondern das, daß ſie ihnen mangelt, iſt ein Wunder und darf uns Wunder nehmen. Denn was der Menſch je und irgendwo erfährt, iſt ein nur da oder dort, — ingleichen nur jetzt, — oder, durch Anticipation der Wahrnehmung, nur dann Wahrnehmbares, und einerſeits als Wahrnehmbares, d. h. ſubiectiv, andrerſeits als Wirkliches, d. h. objectiv durch Raum und Zeit bedingt, alſo mit zwei Beſchaffenheiten des Böſen, folglich mit dem Unnatürlichen, zwar behaftet, aber doch, als damit nur behaftet, und vom Unnatürlichen verſchieden, ein Natürliches, d. h. geräumig oder eng, zeitig oder unzeitig, aber nicht das Räumliche und Zeitliche ſelbſt; und eine, nicht blos da oder dort, ſondern hier und überall — desgleichen nicht blos nun und dann, ſondern jetzt und immerdar wirkſame Macht, die des Böſen, gar aber eine derſelben auf heilige und ewige Weiſe Grenzen ſetzende, die Macht des Guten, kann vollends nicht wahrgenommen, mithin auch nicht erfahren werden. Wer alſo ſein Erkennen auf die Erfahrung und, wie inſonderheit der kritiſche Philoſoph, höchſtens auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit einſchränkt, der muß wohl, wie das Seyn des Unnatürlichen und Uebernatürlichen, ſo auch das, davon nicht verſchiedne Seyn des Böſen und des Guten, und der Macht beider leugnen, wenigſtens bezweifeln; und wenn er, wie gedachter Philoſoph, entweder durchs Gewiſſen getrieben, oder durch die gemachte Erfahrung, daß es, wie theoretiſch, ſo auch praktiſch ſynthetiſche, allgemein gültige Urtheile gebe, dazu veranlaßt, ſeine Erkenntniß wenigſtens in Anſehung der Pflicht und Tugend über die Erfahrung und deren Bedingungen hinaus erweitert, ſo wird er freilich in dem unbedingten Sollen oder dem kategoriſchen Imperativ ein, von allen Naturgeſetzen verſchiednes, — das Geſetz für die Freiheit, in dieſem Geſetz aber die Macht der, daſſelbe dictirenden allgemeinen Menſchenvernunft, ihre Autonomie, ferner in dem unbedingten Können deſſen, was jeder ſoll, ſeine Freiheit, in dieſer Freiheit aber eine, obwohl durch die Natur und Sinnlichkeit beſchränkte, doch übernatürliche und überſinnliche Thätigkeit, und unter den Laſtern wenigſtens diejenigen, mit denen, wie z. B. mit der Onanie, Knabenſchändung u. dgl., ſelbſt das Naturgeſetz verletzt wird, für unnatürlich anerkennen; auch wird er wohl Gründe für den Glauben an das Seyn des Heiligen, oder Gottes, ferner an das Wirklichwerden einer moraliſchen Weltordnung, neben der phyſiſchen, die eine wirkliche iſt, und für das Bedürfniß der Menſchen anführen, das ihnen durch ihre Vernunft dictirte, — als ein von Gott gegebenes Geſetz, und ihre Pflichten, als ihnen von Gott auferlegt zu betrachten. Allein daß jenes und jedes Geſetz, einzig nur als der heilige und ewige Wille Gottes, Geſetz — und nur durch ihn

Machthabend, alſo eine übernatürliche und göttlich vernünftige Gewalt in der Natur und in der Vernunft, — ferner, daß die Freiheit des Menſchen nicht nur eine überſinnliche Thätigkeit, ſondern auch unmittelbar göttlichen Urſprungs, der heilige Wille Gottes aber ihre Schutzwehr, — und daß die, der Menſchen Freiheit zu vernichten ſtrebende, Macht nicht aus ihr, ſondern aus und in ſich ſelber unnatürlicher- und unvernünftigerweiſe entſtanden, — ja, daß überhaupt ſolch eine Macht ſey, das wird er leugnen.

Sodann: wie der, von wem auch immer gemachte, Einwurf, daß, wenn der Wille Gottes das Geſetz ſey, gegen dieſes das Böſe durchaus nichts vermöge, und man von keiner Macht deſſelben reden könne, nach dem oben Geſagten, diejenigen nicht trifft, die, ohne eben die Freiheit des menſchlichen Willens zu leugnen, doch weder das Böſe für unnatürlich, noch das Gute für übernatürlich, ſondern beides für gleich natürlich halten, und, wenn ſie einen göttlichen Willen anerkennen, das Gute als von Gott gebilligt, weil es gut, — das Böſe als von ihm zugelaſſen, weil es eine Bedingung des Guten ſey, betrachten; ſo wird eben derſelbe von ihnen kaum, von denen aber, die alle Willensfreiheit leugnen, mithin jeden Willensact der Menſchen, wo nicht für ſomatiſch- doch für pſychiſch nothwendig erklären, die Sittengeſetze als blos ein kluges Verhalten beſtimmende Naturgeſetze anſehen, und überhaupt das Gute mit dem Klugen, das Böſe mit dem Thörichten verwechſeln, gar nicht gemacht werden können; denn für ſie hat ja der Wille Gottes als ſolcher, und als Geſetz gar keine Bedeutung, und nach ihrer Anſicht, beſteht die Macht des Böſen höchſtens nur in einem unvermeidlichen Mangel an Klugheit, die Macht des Guten aber in der Klugheit ſelbſt, und in der Ueberlegenheit eines abſichtsvoll und mit Umſicht berechnenden Verſtandes. Eigentlich alſo kann uns gedachte Einwendung nur der *kritiſche Philoſoph* zu vernehmen geben. In ſeinem Munde aber wird ſie zum beſondern Zweck haben, die Behauptung, daß der Wille Gottes das Geſetz, oder, daß jedes Geſetz eine göttliche Gewalt ſey, zu widerlegen; wie wenn von ihm folgendermaßen argumentirt würde:

„Ihr Supernaturaliſten lehret, daß Gott, der, wie ihr meinet, die Welt erſchaffen, und der Natur das Geſetz vorgeſchrieben, den Menſchen aber ins Herz geſchrieben habe, *allmächtig* ſey, und daß ohne ſeinen Willen kein Sperling vom Dache, und kein Haar von eurem Haupte fallen könne; zugleich aber auch, und wie in einem Odem, verſichert ihr, daß, wo nicht gegen, — doch ohne ſeinen Willen, in der von ihm erſchaffenen Welt eine ihm, ihr und allen Creaturen in ihr, widerwärtige Macht entſtanden ſey, daß dieſe, wo nicht über ihn, doch über die Natur und euch Gewalt — ja daß ſie, wie eure neueſte Lehre lautet, ſeine Schöpfung in eine Raum- und Zeitwelt (die allein erkennbare und bekannte Erſcheinungswelt) verwandelt, — in derſelben ſeine Ordnung geſtört, — durch ſolche

Störung Geſetze nothwendig — und dieſe Geſetze ſogar unzureichend gemacht habe, und daß eben darum, weil ſie, die ihr gleichwohl als göttliche Gewalten, und als Wunder der Allmacht betrachtet, unzureichend wären, neben ihnen noch eine beſondere und perſönliche Macht des Guten in der Welt das Bedürfniß der Welt — in den Menſchen aber neben dem Geſetz ein Evangelium, nebſt der Religion des Gewiſſens, die keine Wunder hat, eine Religion der Liebe, die chriſtliche, die Wunder über Wunder enthalte, das Bedürfniß der Menſchen geworden ſey." Beſinnet euch doch und bedenkt, daß, wenn ein, entweder die Wirkungsart der Naturkräfte beſtimmendes, oder der menſchlichen Willensfreiheit in ihrer Wirkſamkeit vorſtehendes Geſetz der Wille des Allmächtigen — ja wenn es, durch wen auch immer gewollt und gegeben, nur wirklich und wahrhaftig Geſetz iſt, nicht einmal zu begreifen ſtehe, wie gegen daſſelbe, als ſolches, — vollends aber die Meinung ungereimt ſey, daß gegen es, als den Willen des Allmächtigen, der ja ſelbſt ein allmächtiger Wille ſeyn würde, auf irgend eine Weiſe, von irgend einem Weſen irgend etwas nicht allein gewollt und beſchloſſen, ſondern ſogar auch verübt werden könne. Eins von beiden müßt ihr aufgeben, entweder euren Glauben an die Exiſtenz eines gewaltigen, aller Exiſtenz widerwärtigen Princips, oder den Begriff vom Geſetz, vollends aber euren Glauben an daſſelbe, als den, nicht etwa blos ſo vorſtellbaren, ſondern wirklichen und wahrhaftigen Willen eines allmächtigen Gottes. Denn, wenn ihr annehmt, daß ein, von ſich ſelbſt und ſeinem Innern aus die Natur und deren Kräfte, insgleichen den Menſchen und deſſen Vernunft und Freiheit mit leidigem Erfolg anfeindendes, und ſcheuſlich Wunderthätiges Princip exiſtire; ſo müßt ihr leugnen, daß das Geſetz ſey, was es iſt, — eine Macht, der die Natur mit allen ihren Kräften gehorchen muß, und gegen die der Menſch ſogar mit aller ſeiner Freiheit nichts vermag, folglich auch, daß alles in der Natur Abnorme, Enorme und Monſtröſe nur dem Schein nach und Beziehungsweiſe ein ſolches, — in der That aber und an ſich dem Geſetz gemäß und in der Ordnung ſey, und daß jede Geſetzwidrige Geſinnung und That des Menſchen, jede Leidenſchaft und Bosheit, indem ſie eine Verletzung des Geſetzes ſelber zu ſeyn ſcheint, doch nur ihn verletze, und, von der Macht und Majeſtät des Geſetzes zeugend, nur Zeugniß gebe von ſeiner Ohnmacht in ſeinem Verhältniß zu demſelben. Nehmt ihr hingegen an, das Geſetz ſey, was es iſt, — eine, wie ihr ſagt, die Nothwendigkeit jeder Wirkungsart beſtimmende Macht, durch welche ſelbſt das im Gebiete der Natur Mißbilden und Mißgeſtalten neceſſitirt, mithin ein nothwendiges, — das aber im Gebiet der Freiheit Nothwendige ein nur (damit die Freiheit möglich bleibe) theils Gebotnes, theils Verbotnes, Gebot der That, Verbot der Miſſethat ſey; ſo müßt ihr leugnen, daß jenes Wundervolle Scheuſal, von dem ihr träumt, exiſtire, folglich auch, daß ein ſolches die Natur und den Menſchen anfeinde, dagegen aber mit uns anerkennen, daß, wenn der Menſch und ſein Geſchlecht in Anſehung der Willensfreiheit einen Feind hat, dieſer, oder eigentlich das radikale Böſe, durch die Freyheit ſelbſt gemacht, — und blos eine, man begreift nicht wie? urſprünglich angenommene Maxime des Menſchen, ſich nach Gelegenheit, ohne Rückſicht auf Geſetze, ja gar wider dieſelben zu beſtimmen, keineswegs aber ein Weſen ſey, welches ſich zum Feinde der Freiheit und Menſchheit gemacht habe."

Hierauf nun kann folgendermaßen geantwortet werden:

a) Wie Einer nur willkührlicher, nicht abſolutnothwendigerweiſe ſein Erkennen auf die (äußere und innere) wirkliche oder mögliche Erfahrung einſchränkt; ſo auch giebt es für Keinen, ſey's vor oder nach einer, von ihm unternommenen Kritik der Vernunft, einen abſolut nothwendigen Grund, das ſeinige auf die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung einzuſchränken, ſo daß ihm blos die Möglichkeit bleibe, daſſelbe in Anſehung der Pflicht und Tugend, über ſie und dieſe Bedingungen hinaus zu erweitern, und er nur zu dieſer Erweiterung, in dieſer einzigen Beziehung auf Pflicht und Tugend, durchs Gewiſſen und durch die Notiznahme von practiſch-ſynthetiſchen Urtheilen, und von deren Anſpruch auf allgemeine Gültigkeit beſtimmt werde und ſich beſtimmen laſſe. Was er denen, die, in ihrem Reichthum wirklich gemachter — und in der fröhlichen Ausſicht und

Hoffnung möglicher, noch zu machender Erfahrungen, über ſeine transcendentalen Erkenntniſſe, betreffend die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung und alles Wiſſens, Thuns, Glaubens und Hoffens, als über unnütze Spitzfindigkeiten, leere Worte u. dgl. ſpotten, mit ſeinem guten Rechte verwirft, nemlich Anmaßung, zu urtheilen und abzuurtheilen über Dinge, die zu verſtehen, ſie doch entweder nicht Talent und Kraft genug haben, oder, aus Eigenſinn, Vorurtheil u. dgl. ſich nicht die Mühe geben mögen; daſſelbe oder Aehnliches kann auch ihm, der das Erkenntniß jener Bedingungen für die Grenze alles Forſchens erklärt, ohne doch nachzuweiſen, daß dieſe ſeine Erklärung in der abſoluten Nothwendigkeit ihren Grund habe, und der, indem er ſogar von dem Princip jener transcendentalen Erkenntniß eine Ahnung hat, ſich doch, daſſelbe zu erforſchen und zu erkennen nicht die Mühe giebt, ſondern ein dergleichen Forſchen als vermeſſen, transcendent oder überfliegend ohne Weiteres verwirft, mit eben ſolchem Rechte, mit noch beſſerm aber ſeinen Schülern und Anhängern vorgeworfen werden. Denn, wenn ein großer Mann, wie der berühmte Urheber der Vernunftkritik, ſich bornirt, ſo kann die, innerhalb der von ihm gezogenen Grenzen mögliche und zu hoffende, Entdeckung der Grund ſeyn, aus dem er ſich bornirt, ja, ihm unbewußt, die Veranlaſſung werden, daß er die von ihm geſetzten Grenzen für die dem menſchlichen Geiſte ſelbſt unüberſchreitbaren Schranken hält; wenn hingegen ſeine Schüler, bornirt durch ihn, ſich ſogar, nachdem die gehoffte Entdeckung gemacht worden, immer noch und einzig nur in jenen Grenzen herumtreiben, ſo iſt, wie daraus, daß ſie durch ihn (Menſchen durch einen Menſchen) in ihrem Denken und Forſchen ſich borniren laſſen, Mangel an Talent und Kraft, — eben ſo daraus, daß ſie, in ihrer Beſchränkung, ſich zu Grenzhütern des menſchlichen Geiſtes aufwerfen, Anmaßung, Eigenſinn und eine Willkühr erſichtlich, die, wenn ſie Geſetz werden könnte, der Geiſtes- Willens- und Gewiſſensfreiheit der Menſchen deſto größern Abbruch thun würde, je mehr ſie dieſelbe (z. B. in einer Kritik der Wunder und Offenbarungen) zu begünſtigen ſcheint. Daß ein Schüler, gewohnt nicht allein die Religion, ſondern auch die Natur und die Menſchheit innerhalb der Grenzen zu betrachten, die ſeiner Vernunft durch den Meiſter gezogen ſind, ſich über die Lehre von dem Willen Gottes als Geſetz, und von der Wirklichkeit und Wirkſamkeit des Teufels in der Schöpfung ereifre, und gegen ſie Einwendungen obgedachter Art mache, iſt begreiflich; aber daß ein Meiſter, wie der zugleich tief und weit ſchauende, in ſo vielen Beziehungen Bewunderungswürdige *Kant*, der die Kraft hatte, den Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung nachzuſpüren, und nicht nur in der wirklichen Erfahrung das Gute und das Böſe zu erkennen, ſondern auch die Principien des einen und des andern zu erforſchen, der Kraft ermangelte, dieſe zu entdecken, (denn *Hypotheſen* zum Nothbehelf, wie die von der Autonomie der Vernunft, und von dem radikalen Böſen, ſind keine Principien) das iſt ſowohl zu verwundern, als zu beklagen, — zu verwundern, weil ſolche Kraft nicht eben, wie die, mit welcher eine Kritik der reinen Vernunft, beſonders eine Kritik der Urtheilskraft erfunden und vollendet worden, große und ſeltne Talente, ſondern, um die, durch Tradition bereits vorhandne, Lehre von dem Willen Gottes als dem Geſetz, und von der Exiſtenz und Gewalt des Teufels gründlich zu prüfen und ernſtlich zu würdigen, blos ein nicht ſchon im Voraus Eingenommenſeyn gegen dieſelbe, und einige Achtung vor der Tradition zu ihren Bedingungen hat, — zu beklagen aber, weil, wenn ein ſo geiſtig kräftiger und zugleich ſo redlicher Mann, wie Kant, dieſe Prüfung und Würdigung unternommen hätte, die Wahrheit nicht nur, wie durch ſeine Kritiken wirklich geſchehen iſt, negativer- ſondern auch poſitiverweiſe gefördert, und die Lüge, die an ihm einen ihrer abgeſagteſten Feinde hatte, dermaßen entlarvt ſeyn würde, daß ſie wenigſtens in der Wiſſenſchaft nicht ferner ihr Weſen treiben könnte.

b) Freilich widerſprechen die zwei Sätze einander:

1) Das Geſetz in der Welt für die Natur und für die Freiheit iſt eine göttliche Gewalt, mithin allmächtig;

2) Die der Natur und Freiheit widerwärtige Macht in der Welt feindet beide mit einigem Erfolg an, und jeder ſolche Erfolg iſt ein Geſetzwidriges Ereigniß, mithin ein verdammliches Wunder;

und freilich ſteht dieſer Widerſpruch leicht zu entdecken, aber nicht eben ſo leicht zu heben; denn beide Sätze, oder auch nur einen von beiden Aufgeben, iſt ja keineswegs ein ihn Heben, ſondern blos das Zeichen der Scheu vor einer Unterſuchung, die dahin führen könnte, daß man längſt gewohnte Anſichten von der Natur und Geſchichte, ingleichen von der Freiheit und Gottheit aufgeben müßte. Wie aber, wenn aus Gottes ewiger Liebe ſein heiliger Wille eben nur darum das allmächtige Weltgeſetz wäre, weil die in ſeiner, durch ihn der Freiheit theilhaftigen, Schöpfung aus ſich ſelbſt entſtandene, ihn, die Schöpfung, deren Freiheit und ſich ſelbſt haſſende Macht über die ſchaffenden und bildenden Naturkräfte, ingleichen über die Freiheit und Vernunft perſönlicher Geſchöpfe eine ſtörende Gewalt hat, und eine zerſtörende haben würde, falls das göttliche Geſetz nicht wäre? Würde nicht ſchon durch dieſes Anerkenntniß jener Widerſpruch wenigſtens zum Theil gehoben ſeyn? Unter der Obhut des Geſetzes wirken die Naturkräfte, und ſind Vernunft und Freiheit thätig, und ſo kann allerdings ohne Gottes Willen, der ja das Geſetz iſt, nichts geſchehen, nichts gewollt, gedacht, gethan und gelitten werden; allein eben das, daß Geſetze ſind, und unter ihrer Obhut Natur, Freiheit und Vernunft ſtehen, iſt eine Wirkung der, die geſammte Schöpfung gegen den Haß in Schutz nehmenden, göttlichen Liebe, und wenn dieſer, wie urſprünglich gegen die Schöpfung, um ſie zu zernichten, ſo auch gegen die Geſetze ſich richtet, und der, durch ſie beſtimmten Nothwendigkeit Troz bietet, ſo kann von ihm gegen ſie allerdings irgend etwas, obgleich nur inſofern ausgerichtet werden, als er den ihnen unterworfenen Kräften und Geſchöpfen ſich ſelbſt mitgetheilt hat, und ſie, theilnehmend an ihm, d. i. mit dem Böſen ſich einlaſſend und damit behaftet, einander haſſen und anfeinden. Die Liebe ſezt durch ihre Macht, die für die Zeugungs- und Bildungskräfte das Naturgeſez, für die Erkenntniß- und Willenskräfte das Vernunft- und Sittengeſez iſt, der Gewalt des, dieſen Kräften inwohnenden Haſſes Grenzen, aber ſie verhindert ſeine Entſtehung nicht, und vertilgt ihn nicht, und eben in dieſem Nichtverhindern und Nichtvertilgen zeigt ſie ſich als Liebe, und zeigt ſich ihre Macht als Allmacht. „Wie ſo?“ fragt ihr; wir antworten: der abſolute Haß in ſeiner Perſönlichkeit, d. h. der allem Seyn Widerwärtige, durch den verführt die Menſchen nicht erſt ſeit jenen berühmten Worten: „Seyn oder Nichtſeyn — das iſt die Frage,“ das Seyn (z. B. die Unſterblichkeit der Seele) in Zweifel gezogen haben, iſt der Feind Gottes. Das Entſtehen deſſelben konnte Gott, wenn er wollte, verhindern, und hätte er, wenn er nicht der Allmächtige, ſondern nur übermächtig wäre, wirklich verhindert; allein ſein Wille, gegründet in ſeiner Liebe, iſt ja die Liebe ſelber: aus Liebe hat er die Entſtehung des Haſſes nicht verhindert; denn ſeine Liebe iſt dermaßen groß, daß er der Freiheit ſeiner Geſchöpfe keine Grenzen ſezt, ſondern in der Schöpfung der ihr und ihm feindſeligen Macht die

Entſtehung, — und der Creatur, die ihr von ihm anerſchaffne Freiheit ſogar zu vernichten, geſtattet. Gott iſt ja nicht ein Menſch, der aus Selbſtliebe und, in ſeiner Liebe zu andern (zu ſeinen Kindern, Unterthanen u. dgl.) aus Furcht, ſie und ſich, wenn ſein Widerſacher übermächtig werden ſollte, nicht ſchützen zu können, das Entſtehen eines ſolchen Widerſachers verhindern, einem Abfall von ihm zuvorkommen, einen beginnenden Aufruhr im Beginn hemmen und erſticken, und aus Liebe zu ſich ſelbſt, zu ſeinen Werken und zu den Seinigen, mit Widerwillen an die Möglichkeit, daß ihm ein Widerſacher entſtehe, denken — und mit Haß gegen ſeinen wirklichen Widerſacher erfüllt ſeyn müßte: Er iſt ja nicht ein Menſch, — eine ſich ſelbſt liebende, und mit ihrer beſchränkten Natur- und Willenskraft durch Furcht und Hoffnung, durch Liebe und Haß bewegte Creatur, — ſondern der allliebende und allmächtige Gott. „Aber, wenn ſolcher Weiſe ſein und der Schöpfung Feind entſteht, läßt Er nicht damit das Böſe zu?“ Ja! wenn ihr unter dem Ausdruck Zulaſſen das aus göttlicher Liebe Nichtverhindern der Entſtehung des Haſſes verſteht; Nein! wenn ihr damit meint, Er geſtatte die Entſtehung des Haſſes, weil dieſer eine Bedingung der Liebe — weil etwa der Menſch, ohne entſchieden zu haſſen, keiner rechten Liebe fähig — und das Böſe doch zu etwas gut ſey. Einer ſolchen Zulaſſung durch euch, ja einer Begünſtigung deſſelben in beſondern Fällen, z. B. des Nationalhaſſes, des Nationalſtolzes, des Ehrgeizes u. dgl.

möget ihr wohl für euch, wie eines Gifts gegen ein Gift, bedürfen; der heilige und ſtarke Gott bedarf ihrer weder für ſich, noch für ſeine Schöpfungen in ihrer urſprünglichen Reinheit und Kraft. Aus ſeiner Liebe hat der Haß ſich nicht entzündet, und alſo iſt dieſer nicht mit, ſondern ohne ſeinen Willen entſtanden; aber aus Liebe hat er deſſen Entſtehung nicht verhindert, und alſo entſtand derſelbe nicht wider oder gegen, ſondern nur ohne ſeinen Willen; daß ſie nun auch in der Nichtvertilgung des entſtandenen Liebe, und eben darin ihre Macht gleicherweiſe Allmacht ſey, erhellet aus Folgendem:

Die Vernichtung des in und an ihm ſelber Böſen durch die Gottheit wäre nothwendigerweiſe zugleich eine Vernichtung des an und in den Geſchöpfen — und in deren Werken Böſen, oder, was das Nemliche: indem der abſolut und unendlich Haſſende vernichtet würde, müßte der Hang zu haſſen, welcher den der Liebe fähigen Weſen inwohnt, (das ſubjectiv Böſe) und jede, ihren Haß anfachende, den angefachten unterhaltende Veranlaſſung (das objectiv Böſe) mit vertilgt werden. Denn, wie das Centrum einer Sphäre ihre Radien und Peripherie zu ſeinen Bedingungen hat, ſo auch iſt jener Centralhaß, obgleich in ſich ſelbſt gegründet und darum abſolut, doch durch unzählige Richtungen der mit ihm behafteten Kräfte und Creaturen gegen einander, und durch unermeßliche Krümmungen, worin ſie ſelber dieſe Richtungen nehmen, bedingt und darum unendlich. Seine Vernichtung alſo, d. h. die der Abſolutheit, wäre zugleich die Vernichtung ſeiner Bedingungen in allen Sub- und Objecten, d. h. die der Unendlichkeit, wie die Vertilgung des Centrums einer Sphäre zugleich die der ganzen Sphäre ſeyn würde. Ja wenn es möglich wäre, daß er ſelbſt vertilgt — oder der, nicht nur Unkraut unter den Waitzen ausſtreuende, ſondern auch die Tendenz, ſelber Unkraut zu werden, in den Waitzen legende Feind erſchlagen würde, und daß dennoch dabei auch nur eine ſeiner Bedingungen, das Unkraut oder die Tendenz, fortbeſtände; ſo würde der vertilgte, oder erſchlagene in dieſer Bedingung, ſeiner Wirkung, fortdauern, und mittelſt ihrer ſich aus ſich ſelbſt gleichſam von neuem, wie die gedämpfte Peſtilenz mittelſt ihres, in irgend einem Material übrig gebliebenen, anſteckenden Stoffs, entflammen und verbreiten. Allein iſt die freie Willenskraft der Geſchöpfe Gottes dadurch, daß ſie mit dem Feinde der Gottheit gemeinſchaftliche Sache gemacht haben, und dieſer in ihnen die Schöpfung ſeiner ſelbſt fortſezt, beſchränkt und geſchwächt worden, (wie ſie es dann wirklich iſt) ſo kann ſie auch nur dadurch, daß ſie ſelber ſeine Sache nicht ferner zu der ihrigen machen, und ſeinen Werken entgegenwirken, von ſolcher Beſchränkung wieder frei werden und erſtarken, oder: hat ihre Liebe durch den in ſie aufgenommenen Hang zum Haß die Reinheit und die auf das Seyn gehende Richtung eingebüßt; ſo kann ſie beides nicht, ohne ſelbſt dieſen Hang von ſich auszuſcheiden und zu vertilgen, wieder gewinnen. Darin alſo, daß Gott dieſen Hang, die ihn zum Haß anfachenden, als Haß unterhaltenden Veranlaſſungen, und das Princip des einen und der andern, den Satan, nicht vertilgt, zeigt ſich (ſogar abgeſehen davon, daß ſein Wille das Geſetz, — dieſes aber ein, den Verführten und um ihre Unſchuld Betrogenen, erkennbares Rettungsmittel iſt, und daß überdem durch ihn eine der Gewalt des Verführers Grenzen ſetzende Macht in der Welt wirkt) nicht weniger ſeine Liebe, wie darin, daß er die Entſtehung des Verſuchers und Verführers nicht verhindert hat. Wohl mag ein Menſch, als Vater, wünſchen, daß ſein geliebtes Kind, in welchem er mit Wehmuth, wie in ſich mit beſchämender Erinnerung, einen Hang zum Böſen anerkennt, ohne denſelben ſey, oder doch nimmer zur Sünde verführt werde, und wohl mag er, aus Liebe und Pflicht, ſo lange und ſo weit es ihm möglich, jede Veranlaſſung zu jeder Art des Böſen von ihm entfernt halten, und nach einer zärtlich begonnenen und weiſe vollendeten Erziehung und Belehrung, ſogar die ſüße Meinung hegen, und der täuſchenden Hoffnung leben, daß ſein geweſener Zögling ſich nicht nur vor dieſem und jenem, gegen das er geſichert iſt, ſondern auch vor jedem Argen, vor dem Ehrgeiz z. B., wie vor der Wolluſt, bewahren könne, und — bewahren werde! Gott, der Vater aller Menſchen, verwehret ihnen nicht nur nicht, daß ſie den Hang zum Böſen in ſich aufnehmen, ſondern vertilgt auch ſelber nicht den in ſie aufgenommenen, und die, ihn erhaltenden, ja zur Neigung (der Liebe zum Böſen) ſteigernden Veranlaſſungen: ihnen ſelbſt vielmehr geſtattet er, (ſie durchs Geſetz und den Glauben an ſeine unermeßliche Liebe dazu in Stand ſetzend, Joh. 3, V. 16) daß ſie durch ihre freie Willenskraft ſich von dem Böſen befreien, und daſſelbe in und außer ihnen vertilgen. Er alſo läßt auch in dieſer Beziehung das Böſe zu; ſolche Zulaſſung aber hat nicht die Bedeutung, wie wenn Gott mit dem Böſen in der Welt den Menſchen ein Uebungs- und Entwickelungsmittel für ihre Freiheit (im Kampfe dagegen, oder in der Tugend) wolle beſtehen laſſen, ſondern die: daß die Freiheit *ihre* Freiheit, und die Vertilgung deſſelben mittelſt der Tugend, *ihr* Verdienſt, und ſo jeder ein *freies* Mitglied im Reiche der Freiheit, d. i. im Reiche Gottes, ſey. Ihr, wenn ihr die mancherlei Ränke und Bübereien, Leidenſchaften und Laſter der Menſchen erkannt, — und nicht etwa, wie *Lord Cheſterfield in den Briefen an ſeinen Sohn*, an einer blos feinen Erziehung eurer Lieblinge, und an den ausgeſuchteſten Klugheitsregeln für ihr Betragen und ihren Umgang genug habt, ihr möget wohl, weil eure Kraft beſchränkt iſt, und ihre Herzen, bei aller eurer Vorſicht, für die Sünde empfänglich bleiben, mit banger Ahnung ihrem künftigen Leben entgegen ſehen, und bevor ſie in die große Welt eintraten, aus dieſer alle Verſuchung zum Böſen, mit unwiderſtehlicher Gewalt verbannt, und in ihnen den Hang zu demſelben gänzlich vernichtet zu haben, wünſchen. Allein eben darin zeigt ſich die Macht der göttlichen Liebe, als Allmacht, daß ſie unwiderſtehlich iſt, ohne, ſogar in Anſehung des Böſen, vernichtend zu ſeyn, indem ſie deſſen Vernichtung, ihm blos Grenze ſetzend, dem mit ihm behafteten Guten ſelber überläßt. Und wenn nach der, von Kant, in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 100, angeführten Anekdote ein Miſſionär von ſeinem Convertiten gefragt wurde, warum Gott den Teufel nicht tod ſchlage? ſo durft' er nur antworten: aus Liebe zu dir! War er, wie es heißt, um eine Antwort verlegen, ſo konnte das blos ſeine, nicht aber die Schuld der Lehre von Gott und vom Princip des Böſen ſeyn; wie Kant ſelber in den Worten andeutet: „die Beherrſchung und Regierung der höchſten Weisheit über vernünftige Weſen verfährt mit ihnen nach ihrer Freiheit, und was ſie Gutes oder Böſes treffen ſoll, das ſollen ſie ſich ſelbſt zu zuſchreiben haben.“

Durch das Anerkenntniß nun der göttlichen Liebe und ihrer Allmacht im Nichtverhindern der Entſtehung — und im Nichtvertilgen des entſtandenen Böſen, hebt ſich der Widerſpruch zwiſchen den zwei obgedachten Sätzen ganz. Denn das, urſprünglich der Schöpfung ſelbſt widerwärtige, in ſie eingedrungene, und für ſie das Bedürfniß, daß der Wille Gottes ihr Geſetz ſey, herbei führende Princip entſtand, weil die Freiheit des Geſchöpfs, eines Engels, eines Menſchen u. dgl., nicht Freiheit ſeyn würde, wenn ihr die Möglichkeit, ſich ſelbſt zu vernichten, entweder *vorenthalten oder genommen wäre*; und eben daſſelbe feindet die, an ihm Theil nehmende, jedoch vor *ſeiner* vernichtenden Macht durch die Allmacht des göttlichen Geſetzes bewahrte Natur, Freiheit und Vernunft in der Welt mit Erfolg an, und thut Wunder in dieſer, weil weder die Natur, noch die Freiheit und die Vernunft des Geſetzes wegen, — damit dieſes befolgt, oder der Wille Gottes, wie der eines Deſpoten vollzogen, — ſondern weil das Geſetz um ihretwillen iſt, damit nemlich ihre, vom böſen Princip intendirte Vernichtung und die Zerſtörung der göttlichen Weltordnung verhindert werde. Dem zufolge laſſen beide Säze ſich in einem dritten ausſprechen, in dieſem:

Das Weltgeſetz, eine der Schöpfung, bei Entſtehung des böſen Princips und ſeiner Beſchaffenheit, welche die Räumlichkeit und Zeitlichkeit iſt, zugetheilte, und deſſen Gewalt über ſie begrenzende, *göttliche* Macht, mithin allmächtig, ſchränkt die, der Natur, Freiheit und Vernunft widerwärtige Macht des entſtandenen auf ein Anfeinden derſelben ein, aber vernichtet ſie nicht, ſondern läßt zu, daß die, durch ſie gegen einander empörten Weltkräfte einander anfeinden, und daß, indem ſo das Natur-, Freiheit- und Vernunftwidrige geſchieht, die Beſtialität z. B., die (innere und äußere) Sklaverei und die Unvernunft zur Wirklichkeit und Wirkſamkeit kommt, das Geſetzwidrige ſelber geſchehe.

In der Bedeutung dieſes Satzes wird nichts geändert, wenn wir ihn, mit Bezug auf die oben angeführten Einwendungen, ſo ausdrücken:

Der Wille Gottes, eine, als Weltgeſetz, die *Nothwendigkeit jeder* Wirkungsart, aber nicht jede Wirkungsart, beſtimmende Macht, iſt eben darin allmächtig, daß der Allmächtige ihn nicht bei Schöpfung der Welt, und bei der ihr anerſchaffnen Möglichkeit der Entſtehung ſeines und ihres Widerſachers, mithin auch des Raums und der Zeit, ſondern bei Entſtehung dieſes Widerſachers ſelbſt, und in der Wirklichwerdung des Raums und der Zeit zum Geſetz für die Natur, für die Freiheit und Vernunft gemacht, — und daß er, ſeiner von ihrem Widerſacher angefochtenen Geſchöpfe ſich erbarmend, ſie und ihre Kräfte dieſem Geſetz, oder ſeinem Willen, damit ſie nicht als vernunftloſe — ihre Natur, als perſönliche Weſen, nebſt dieſer ihre Freiheit und Vernunft vernichten *müſſen*, ſondern der Unnatur in der Natur und Freiheit ſelbſt, der Unvernunft in der Vernunft eine Grenze geſetzt ſey, insgeſammt unterworfen, — die Art jedoch, wie jede Kraft wirken muß, nur für die Kraft, damit ſie nicht, ſich ſelbſt- und Welt-zerſtörend, wirke, keineswegs aber, als wär' es ihm, wie einem eigenſinnigen Menſchen, mit ſeinem Willen lediglich um ſeinen Willen zu thun, auch für das Princip, aus welchem ſie wirkt, beſtimmt hat.

Das in dieſem Satze angedeutete, zweifache Verhältniß des Geſetzes für die Schöpfung zur Schöpfung iſt es eben, warum die Natur- Freiheit- und Vernunftwidrigen Erſcheinungen und Ereigniſſe auf zweierlei Weiſe, und auf die eine eben ſo richtig, wie auf die andere beurtheilt werden können, je nachdem der Beobachter ſeinen Standpunct nimmt. Wer nemlich dieſe Erſcheinungen und Ereigniſſe aus dem Verhältniß des Geſetzes zu der Art, wie die Zeugungs- und Bildungs- die Willens- und Erkenntnißkräfte wirken, oder umgekehrt aus dem Verhältniß dieſer zu jenem betrachtet, *muß* urtheilen, einerſeits, daß in ihnen, z. B. in jeder Mißgeburt und Mißgeſtalt, in jedem *ſelbſtſüchtigen* Triebe und Inſtincte, das Geſetz auf eine beſondere, etwa noch unbekannte und erſt zu erforſchende Weiſe befolgt ſey, und daß ihre *ſcheinbare* Zufälligkeit den *Schein* der Geſetzloſig-, ja der Geſetzwidrigkeit errege, — andrerſeits, daß ſie, z. B. jede Miſſethat und Sünde, jeder Mißgriff und Irrthum, nicht zwar, wie die zuerſt genannten, durchs Geſetz neceſſitirt, allein doch auch durch daſſelbe nicht unbeſtimmt gelaſſen, ſondern verboten ſeyen, und daß durch ſie, genau verſtanden und richtig geſprochen, keineswegs dem Geſetz, ſondern nur ihrem Urheber Abbruch geſchehe, wie die Schuld beweiſe, die durchs Geſetz mit Nothwendigkeit auf ihn gelegt, — und die, da von ihm das Vermeidliche nicht gemieden worden, unvermeidlich ſey. Wer hingegen beim Erkennen eben derſelben das Verhältniß berückſichtigt, worin das Geſetz zu dem Princip ſteht, aus welchem jede der genannten Kräfte wirkt, der iſt genöthigt, anzuerkennen, daß das

Natur- Freiheit- und Vernunftwidrige wirklich oder in der That auch das Geſetzwidrige, — und daß jedes ſolche Phänomen und Ereigniß, nicht etwa, weil es ein ungewöhnliches — (es kann ſo alltäglich und gemein ſeyn, wie der Raum und die Zeit ſelber) ſondern, weil es unnatürlich oder unvernünftig iſt, kein blos ſcheinbares, ſondern ein wirkliches und ſcheußliches Wunder ſey. Denn das Princip, aus welchem die, von Gott erſchaffnen Weltkräfte mechaniſch, chemiſch, organiſch, logiſch, ethiſch wirken, und welches in einer jeden mitwirkt, iſt die, der Welt durch Gott inwohnende Freiheit, wodurch ſie die Dignität, Schöpfung — und jede ihrer Kräfte die Virtuoſität hat, erſchaffende Kraft zu ſeyn, ſo daß mittelſt der Idee von dieſer Freiheit und mittelſt Anerkenntniß der Freiheit ſelber, als jenes Princips, die Welt als Schöpfung erkannt, und die Vorſtellung, als wäre ſie nach Art eines mechaniſchen Kunſtwerks gemacht, und ein, durch ſich ſelber nichts vermögendes Machwerk, auf immer abgehalten oder beſeitigt werden kann. Dieſe Freiheit nun (wir möchten ſie wohl zum Unterſchied von der hyperphyſiſchen, welche als der Wille des Unerſchaffnen der Nothwendigkeit gleich und dennoch Freiheit iſt, und als die Willensfreiheit des Geſchöpfs den Willen des Unerſchaffnen zu ihrem Geſetz hat, die metaphyſiſche nennen) die metaphyſiſche Freiheit alſo, oder die, aus unendlicher Gnade der Natur, damit ſie Natur, d. i. ſelbſt erſchaffend, ſelbſt bildend und ſelbſt erhaltend ſey, durch den Unerſchaffnen zugetheilte freie

Macht, die Selbſtmacht, iſt, obſchon keineswegs der Nothwendigkeit gleich, doch eben ſo wenig, wie die göttliche, unter das Geſetz gethan und der Nothwendigkeit unterworfen, ſondern ihr, der Freiheit, als dem Princip der Natur, iſt aus göttlicher Gnade jede Art des Wirkens frei gelaſſen, oder geſtattet. Und da die, aus ſich ſelbſt in der Schöpfung gewordne und aus ſich hervorqualmende, der Schöpfung, deren Freiheit und dem Schöpfer widerwärtige, Macht auch nicht unter das Geſetz gethan, ſondern ihr ſelber überlaſſen iſt, ſich aber den Weltkräften auf- und eingedrungen hat; ſo bleibt dieſen neben der, ihnen durchs Geſetz beſtimmten Nothwendigkeit der Art, wie ſie phyſiſch und ethiſch wirken, eine Wirkungsart möglich, welche nur uneigentlich die ihrige heißen kann, und eigentlich einerſeits die der ihnen inwohnenden Freiheit, andrerſeits der, ihnen ſelbſt und dieſer Freiheit widerwärtigen Macht iſt, — eine Wirkungsart alſo zugleich ihres eignen und dieſes feindſeligen Princips, die dem Geſetz, mithin der Nothwendigkeit gar nicht unterworfen iſt, und gegen die den eben gedachten Kräften die Geſetze, gleichſam als ſchützende Genien, beigegeben ſind. Eben darum müſſen Wirkungen dieſer Art, wenn ſie der Menſch erfährt und mit dem Geſetz vergleicht, von ihm für in der That geſetzwidrig, alſo für keineswegs ſcheinbar- ſondern für wirklich unnatürliche und unvernünftige Phänomene und Ereigniſſe — können aber dafür, wenn ſie, z. E. Mißgeburten, in der vernunftloſen Natur vorkommen, nicht ſo leicht, (außer etwa mit einer

Grauſen, oder Entſetzen erregenden Verwunderung) wie wenn ſie ſeine oder die Miſſethaten andrer Menſchen ſind, anerkannt werden. Folgendes Beiſpiel mag durch Gegenſätze, ſo gut es kann, zur Erläuterung des Geſagten dienen:

Je vollkommner eine Maſchine, gleichviel, ob ein Bratenwender oder eine Längenuhr, ausgedacht und gefertigt iſt, deſto genauer iſt ihre Wirkungsart beſtimmt: ſie hat den Willen ihres Erfinders zum Geſetz; ſey übrigens ſein Wille, wie z. E. bei der Technik des Pflugs, des Schiffs u. dgl. dem Willen Gottes — oder wie, nach Milton, bei Erfindung der Donnerbüchſen, wozu man auch die Congreveſchen Brandraketen und andre Höllenmaſchinen zählen kann, dem Willen des Teufels gemäß. Jener Wille, als Geſetz, iſt für die Maſchine eine, zwar nicht ihr Wirken erzwingende, (daſſelbe hängt von den Naturkräften, den mechaniſch oder chemiſch wirkenden, ab) doch die Nothwendigkeit der Art ihres Wirkens beſtimmende und dieſe Wirkungsart, eine blos mechaniſche, erzwingende Macht; ihr muß ſie in allen ihren Bewegungen, ſo zu ſagen, gehorchen, und aus und durch ſich ſelbſt vermag ſie nichts, ſey's für, oder gegen, oder ohne die Abſicht ihres Erfinders, und ſey's im Guten oder Böſen; die Uhr z. E. kann nicht ſelbſt, etwa um ihrem Inhaber einen guten Dienſt zu erweiſen, ſich reguliren, noch auch, um ihn zu necken oder zu betriegen, ihren Gang verlangſamen oder beſchleunigen. Daher für die

Beurtheilung der Bewegungen und Wirkungen ſelbſt der aufs Sinnreichſte ausgedachten Automate, der Beobachter im Allgemeinen nur einen einzigen Standpunct hat: den der Betrachtung des Verhältniſſes, worin das Werk zur Abſicht und Kunſt ſeines Urhebers, und zu den Zwecken und Bedürfniſſen derer ſteht, die es gebrauchen, oder brauchen wollen; von dieſem Standpunkt aus läßt ſich denn auch nur urtheilen: alle, durch mechaniſch- oder chemiſch-, ja ſelbſt organiſch-wirkende Kraft bedingte, automatiſche Bewegungen, ſie mögen zweckmäßig oder zweckwidrig, und die Abſicht mit ihnen mag noch ſo unnatürlich ſeyn, ſind natürlich, und Wunder im Guten oder Böſen kann weder eine Maſchine, noch durch ſie ihr Erfinder oder Inhaber verrichten. Ueber die Welt alſo, wenn ſie ein Automat wäre, und über den Gebrauch, den der Welturheber von ihr machen, oder den verſtändigen und wollenden Weltweſen etwa geſtatten möchte, würde das Urtheil eben auch nicht anders ausfallen können. Aber wie verhält es ſich doch ganz anders mit den organiſchen, blos ſomatiſchen, dergleichen die pflanzlichen, und ſomatiſch-pſychiſchen Bewegungen, dergleichen die thieriſchen ſind! wie ganz anders mit jeder Organiſation, Pflanze oder Thier!

Was Vollkommenheit des Automats iſt, nemlich ſeine, durch den Willen des Erfinders ſchlechterdings neceſſitirte Wirkungsart, das würde, wenngleich ſolcher Wille der des Schöpfers ſelbſt, und als der ſeinige das Geſetz wäre, Unvollkommenheit eines Organons, oder vielmehr abſolutes

Hinderniß der Entſtehung irgend eines Organons, geſchweige gar eines organiſchen Ganzen ſelbſt ſeyn. Wenn daher der Naturforſcher, wo nicht ein ſolches Ganze, das Thier, wenigſtens ein Organ, das Gehirn, Herz, Auge u. dgl. betrachtet, und daſſelbe, dem Automat gegenüber, von dieſem einigermaßen unterſcheidet; ſo wird er nicht umhin können, alsbald zwei Verhältniſſe zu berückſichtigen, eins, worin das Organ zum Geſetz, welchem ſeine geſammte Wirkungsart unterworfen — und ein zweites, worin es zu ſich ſelbſt und zu dem, ihm ſelbſt inwohnenden, Princip ſeiner Wirklichkeit und Wirkſamkeit ſteht, welches keinem Geſetz unterworfen iſt. Hierdurch aber iſt ihm ſofort zweierlei Standpunct zur Beurtheilung der verſchiednen Wirkungsart einer und der nemlichen Kraft, z. E. des falſchen, dem maliziöſen Anſchauen mancher Menſchen ähnlichen, Anblickens gewiſſer Thiere, und des gutmüthigen Anſtierens andrer, gegeben: auf dem einen urtheilt er, daß beiderlei Wirkungsart natürlich, auf dem andern, daß nur eine von beiden natürlich, die andre aber un- und widernatürlich ſey. Im Automat dagegen vermag er nur ein einziges Verhältniß zu entdecken, denn auf ſich bezieht daſſelbe ſich gar nicht, ſondern allein auf ſeinen Erfinder, und auf deſſen Freiheit, ingleichen auf die, ſo ſich frei ſeiner zum Guten oder Böſen bedienen. Die Maſchine kann daher, obzwar entweder für zweckmäßig oder für zweckwidrig, doch weder für gut- noch für bösartig anerkannt werden; indeſſen das (beſonders animaliſch-) organiſche ein, mit dem Böſen behaftetes, gutes Weſen, wo nicht iſt, wenigſtens ſeyn kann, und, wenn dem Böſen in ihm das Gute vorwaltet, gutartig, wenn dem Guten das Böſe vorherrſcht, bösartig ſeyn, — in beidem aber, in ſeiner Gut- oder Bösartigkeit, verſchiedne Grade haben wird, von der Sanftmuth z. E. des Lamms bis zur Großmuth des Elephanten, von der Katzentücke bis zur Tiegerwuth.

Richtig alſo zwar, aber einſeitig und oberflächlich, urtheilt jeder, der die Natur- Freiheit- und Vernunftwidrigen Erſcheinungen und Ereigniſſe für blos ſcheinbar Geſetzlos oder Geſetzwidrig erklärt, und wenngleich die, aus Unkenntniß ihrer Urſachen entſpringende Verwunderung über ſie ſehr natürlich, — doch in ihnen ſelbſt durchaus nichts wunderbar findet. Richtig auch, obwohl eben ſo einſeitig und oberflächlich, urtheilen die, welche dergleichen Phänomene und Begebenheiten, ohne Weiteres, für in der That Geſetzwidrig, und in ihnen wirkliche, verdammliche Wunder anerkennen. Richtig hingegen von allen Seiten und gründlich zugleich iſt allein das Urtheil desjenigen, der ſowohl auf das Verhältniß, worin jede Natur- Freiheit- und Vernunftwidrige Erſcheinung zum Geſetz über ihr, als auch auf das, worin ſie zu ſich ſelbſt und zu dem Princip in ihr ſteht, Rückſicht nehmend, über dem Nothwendigen an ihr, nicht das Freie in ihr, über dem Freien aber einerſeits nicht das Nothwendige, andrerſeits nicht das, die Freiheit beſchränkende Böſe außer Acht läßt, und alſo neben der Abhängigkeit ſolcher Phänomene vom Geſetz der

Cauſalität, Subſtanzialität u. dgl. zugleich die Unabhängigkeit des, den Kräften, deren Wirkungen ſie ſind, inwohnenden böſen Princips von demſelben anerkennt, denn dieſes Princip iſt durchs Geſetz zwar beſchränkt in ſeiner Macht, aber ihm nicht unterthan in ſeiner Wirkungsart.

So urtheilt z. E. Einer wohl richtig, aber einſeitig, wenn er, nach Semler, von den Dämoniſchen, deren das Evangelium gedenkt, urtheilt: ſie wären vielleicht blos Epileptiſche geweſen, und auf keinen Fall ſey die Krankheit, an der ſie gelitten hätten, bei aller Verwunderung über dieſelbe, für ein wirkliches Wunder zu halten, ſondern habe, wenn ſie nur wirklich beobachtet worden ſey, in einer natürlichen Noſologie ihre Stelle; er urtheilt in dieſer Weiſe lediglich aus der Reflexion auf das Verhältniß, worin die organiſchen, ſomatiſch-pſychiſchen Kräfte und ihre Wirkungsart zum Geſetz, als durch daſſelbe neceſſitirt, ſtehen. Und ſo wird ein andrer nicht weniger richtig, allein auch nicht weniger einſeitig urtheilen, der jene Unglücklichen, vgl. Matth. 12, V. 22 — 30, Luc. 8, V. 26 — 36, für Dämoniſche, und ihren Zuſtand für ein, in der menſchlichen Natur durch unnatürliche oder ſataniſche Macht bewirktes Wunder, alſo für ein, von der Epilepſie, von der Manie und jeder andern Krankheit, der Art nach, verſchiedenes Ereigniß erklärt; er urtheilt blos aus der Rückſichtsnahme auf das Verhältniß, worin die Welt überhaupt und die menſchliche Natur insbeſondre zu dem, ihr widerwärtigen, keinerlei

Geſetz unterworfenen Princip außer und in ihr ſelbſt ſteht. Allein ſollte nicht vielmehr erſt das Urtheil, weil es gründlich wäre, vollkommen und in jeder Beziehung richtig ſeyn, in welchem die Dämoniſchen für von der Epilepſie, von der Manie u. dgl. befallen, und in ſofern nicht für beſeſſen, ſondern für krank, — und umgekehrt dieſe Kranke zugleich für von dem Böſen, nicht ohne eigne Schuld, in furchtbar hohem Grade heimgeſucht, und in ſofern nicht für krank, ſondern für beſeſſen geweſen anerkannt würden? In ſolchem Urtheil wären ja, wie's ſeyn muß, beide Verhältniſſe, das der Wirkungsart des Organismus zu den (phyſiſchen, ſomatiſch-pſychiſchen) Geſetzen, worunter er ſteht, und das der Wirkungsart ſeines Princips (der Freiheit) zum Princip des Böſen, die beide weder unter einem phyſiſchen, noch ethiſchen Geſetz ſtehen, zugleich berückſichtigt. Und wenn es, wie doch einſt, beſonders aber damals, da dem Geſetz gegenüber, das Evangelium durch Wort und That zuerſt aufs vernehmlichſte verkündigt wurde, jetzt nicht mehr erlaubt iſt, ſtill- und ſtumm- oder tobend- und wüthend-Wahnſinnige auch Epileptiſche und andere ſolche Kranke, für Dämoniſche zu halten, und an ihnen, als wären ſie vom Satan beſeſſen, durch Exorcismus u. dgl., Wunderkuren, den Wundern ähnlich, die Chriſtus an wirklich Beſeſſenen wirklich verrichtete, zu verſuchen; ſo möchte wohl auf die Frage: warum nicht? weder der Pſycholog mit all' ſeinem Witz, noch der Noſolog und Therapeut mit ſeiner Erfahrung und Wiſſenſchaft befriedigend zu antworten vermögen, und die Antwort allein darin ihren Grund haben, worin auch der Glaube, daß Vernunft und Geſetz, Freiheit und Natur, trotz Satans Macht, aus der Welt nicht verdrängt werden können, gegründet iſt, nemlich in der Ahnung oder Anerkenntniß der perſönlichen Macht des Guten, die in Chriſto, dem Welterlöſer, offenbar geworden, und durch die, indem Er, der Sohn Gottes, Knechtsgeſtalt annahm, und ſelbſt Menſch, ein organiſch-lebendiges Individuum, ward, der Gewalt des Böſen, auch in Bezug auf den Organismus, nach ſeiner ſomatiſchen und pſychiſchen Beſchaffenheit, Grenzen geſetzt ſind. In dieſer Anerkenntniß wird mit Zuverſicht geurtheilt: die Menſchen, obzwar jezt, wie weiland, der Gefahr ausgeſetzt, ſelbſt von Seiten ihrer Organiſation in die Gewalt des Böſen, z. E. durch Hochmuth in Wahnſinn, durch Zornwuth in Zuckungen u. dgl. zu gerathen, erleiden doch mit ſolchem Elend, wenn ſie davon, z. E. von der Epilepſie oder Manie befallen werden, nicht ferner, wie vor und bei Erſcheinung des Weltheilandes, eigentliche Wunder, und um davon, ſofern es möglich iſt, befreiet zu werden, bedürfen ſie nicht, wie ehemals der Wunder, ſondern blos natürlicher Heilmittel, die allein mittelſt der Erfahrung entdeckt, und durch Wiſſenſchaft und Kunſt in Anwendung gebracht werden können.

Die eben gemachte Bemerkung führt in der Widerlegung des Einwurfs, der uns beſchäftigt, auf einen dritten

Punct, der zuletzt noch geprüft werden muß. Die Folgerung nemlich

c) in der Behauptung, daß neben des Geſetzes Macht noch eine beſondre perſönliche Macht des Guten in der Welt das Bedürfniß der Welt — in den Menſchen aber neben eben derſelben und der Macht des Gewiſſens ein Evangelium das Bedürfniß der Menſchen geworden ſey, ſcheint ihren Grund in einem Widerſpruch zu haben; denn die beiden Sätze:

1) Das Geſetz, als der Wille Gottes, zur Rettung und Erhaltung der phyſiſchen und ethiſchen Weltordnung, iſt allmächtig,
2) ebendaſſelbe, obſchon der Wille Gottes, iſt doch zu ſolcher Rettung und Erhaltung unzureichend,

widerſprechen nicht nur einander offenbar, ſondern der zweite ſteht auch in eben ſo offenbarem Widerſpruch mit dem folgenden:

3) Gott, des Geſetzes Urheber, iſt der, in ſeinem Weſen, Wiſſen, Wollen und Wirken, Allgenugſame.

Deutlich wird dieſer dreifache Widerſpruch erkannt, ſobald man bedenkt, daß ein allmächtiges, folglich allvermögendes, mithin keiner Beihülfe bedürftiges Geſetz, wenn es unzureichend wäre, nicht allvermögend, mithin nicht allmächtig, — und daß ein unzureichendes, dergleichen jedes, von Menſchen in ihrer Willens- und Geiſtesbeſchränktheit gegebene, nun und dann durch Kraft- und

Begriffszuthaten, durch Rechtsbelehrungen u. ſ. w. der Verbeſſerung bedürftige, iſt, nicht einmal ein, durch den Allgenugſamen ſanctionirtes ſeyn würde, geſchweige, daß ein ſolches Ihn in der Fülle ſeiner Macht und in dem Reichthum ſeiner Gnade zum Urheber haben könnte. „Und dieſem Widerſpruch zum Trotz behauptet“ kann man mit ſpottender Verwunderung fragen, „ja aus ihm folgert ihr ſogar, wenn auch nur zum Theil, die Lehre, daß der Glaube an Gottes Sohn und an deſſen, durch Gott den Vater geſchehene Sendung in die Welt, damit er durch ſeine Wundermacht der Wundermacht, die der Feind Gottes in der Welt verübe, Schranken ſetze, ein, uns allen zu unſerer Rettung und Seligkeit nothwendiger Glaube ſey? Reicht das Weltgeſetz, weil es Gottes-Geſetz iſt, zur Schutzwehr gegen den Satan hin, wozu bedürfen wir dann des Glaubens an einen Weltheiland, der Gottes Sohn ſey? Iſt aber umgekehrt dieſer Glaube ein nothwendiges Bedürfniß, wie könnte denn das Weltgeſetz Gottes-Geſetz, und das Erkenntniß von jenem ein Erkenntniß von dieſem ſeyn?“

Wir antworten mit dem Apoſtel, Röm. 7, V. 12 — 24, das Geſetz (nach ihm freilich das moſaiſche, aber doch von Gott gegebene, und eben dieſes, obzwar nicht als Welt- doch als Sittengeſetz) iſt heilig, recht, gut und geiſtig, (νόμος πνευματικός) allein ich bin der Sünde — und durch ſie der Sinne und des Leibes Sklav. (ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν) Zwar lieb' ich Gottes Geſetz, (συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ

Θεοῦ) allein der Sünde Sklav, bin ich dennoch elend; wer wird mich retten? Jeſus Chriſtus.

Nemlich das Geſetz, wenn es befolgt würde, wäre allerdings mächtig genug, mithin zureichend, um die Zerſtörung der göttlichen Weltordnung, die Vernichtung der Welt ſelbſt, und insbeſondre den Untergang der vernünftigen Weltweſen zu verhindern; aber muß es denn befolgt werden? Durch daſſelbe iſt den Weltkräften die Nothwendigkeit der Art, wie ſie wirken, beſtimmt; allein dem Princip, aus welchem ſie wirken, iſt aus göttlicher, eben hierin allmächtiger Liebe, ſeine Wirkungsart unbeſtimmt und frei gelaſſen. Auch würden ſie, die phyſiſchen wie die ethiſchen, wenn ſie das Geſetz vollkommen erfüllen könnten, außer ſeiner Macht, um die geſtörte Ordnung wieder herzuſtellen, und die Störung in der wieder hergeſtellten auf ewig zu verhindern, keines andern bedürfen, der ſie, die einander und ihren Schöpfer haſſenden, durch ſeine Liebe mit ihm und mit einander ausſöhne, und ſie, die gegen einander empörten, wie dort, Matth. 8, V. 24 — 27, die ſtürmenden Winde und toſenden Wellen, durch ſein allmächtiges Wort ſänftige und beruhige. Aber können ſie dann, ohne die Macht, Liebe und Weisheit dieſes Andern, das Geſetz vollkommen erfüllen? Die Gewalt ihres Feindes iſt allerdings durch daſſelbe begrenzt; aber iſt nicht ſein Haß der ihrige geworden? Sind ſie nicht, wie er ihnen, eben ſo einander widerwärtig? Und hat nicht in dieſem ihrem Haß ihr, bis nahe an die Unmöglichkeit reichendes Unvermögen, dem Geſetz der Liebe, ſo mächtig, ſo vermögend es ſey, vollkommen zu gehorchen, ſeinen Grund? Schon im Kleinen, z. E. in der engen Sphäre des Menſchengeſchlechts, obgleich darin die Autarkie des Rechts und Gewiſſens, mithin des Geſetzes, die größeſte iſt, reichen doch, wenn Leidenſchaften die Gemüther entflammen, wenn die Völker toben, und Gewalt oder Liſt die Staaten, dieſe äußerlichen Rechtsordnungen, mit dem Untergange bedrohet, die phyſiſchen und ethiſchen, dem Natur- und Rechtsgeſetz unterworfenen Kräfte zur Abwehr des Verderbens nicht hin, und bedarf es, wie Pſalm 2, V. 4 — 12, angedeutet wird, damit der Menſch und ſein Geſchlecht nicht zu Grunde gehe, d. h. nicht eine Beute der Unnatur und Unvernunft werde, der ewigen und heiligen Macht deſſen, der im Himmel thront, und durch ſie auf Erden, als Gottes Sohn, der Retter der Menſchheit iſt. Im Großen vollends und im Ganzen, nemlich in dem Weltall ſelbſt, würden, obſchon die Theonomie der ewigen Liebe mächtiger, als die Autonomie der menſchlichen Vernunft, und zugleich die Autarkie des, durch dieſe Liebe gegebenen, Weltgeſetzes iſt, die ihm unterworfenen Weltkräfte, da ſie vom Haß inficirt, und eben hierdurch unvermögend worden ſind, dem über ihnen waltenden Geſetz der Liebe zu gehorchen, in wildem Aufruhr ſich durch- und aneinander zerſtören, wenn der, welcher, als der Menſchenretter, in den Schwachen mächtig iſt, nicht zugleich der Weltheiland wäre, und wenn er nicht durch ſeine Macht die Elemente in allen Orten des unermeßlichen Raums, und durch ſeine Weisheit die Kräfte ſelber in allen Momenten der unendlichen Zeit gegen den, überall und ſtets Haß erregenden, Verderber liebevoll in ſeinen Schutz und unter ſeine eigne Obhut genommen hätte.

Auch iſt, wenn ja die Weltkräfte durch die, ihnen inwohnende Freiheit und in der Richtung, mittelſt dieſer Freiheit, zum Geſetz hin, mächtig genug ſeyn ſollten, die Zerſtörung der Weltordnung zu verhindern, nicht dieſe Verhinderung, ſondern erſt die Wiederherſtellung der geſtörten, und die ewige Verhinderung jeder neuen Störung der wiederhergeſtellten die Rettung und Erhaltung der Welt ſelbſt und aller, ihrer fähig gebliebenen, Creatur; denn nicht die Begrenzung des Haſſes in der Liebe durchs Geſetz, ſondern die Vertilgung des Haſſes aus der Liebe durch die Kraft, welche der Urheber des Geſetzes und der Urquell der Liebe verleihet, macht das Weltreich zum Himmelreich, und verwandelt den Ort der Prüfungen in das, weder durch Raum, noch durch Zeit bedingte, Reich der Seligkeit. Und ſo preiſen wir dann, als den Erhalter der Welt nicht den ihr vorſtehenden Nomos, obgleich er heilig iſt, recht, gut und geiſtig, ſondern den Logos, durch den ſie erſchaffen worden, (Joh. 1, V. 3) und der ihr Retter (יְהוֹשֻׁעַ Ἰησοῦς) iſt, vgl. Koloſſ. 1, V. 19, 20, 1. Joh. 4, V. 14.

Der oben angeführte Widerſpruch wird wohl hiermit ſchon getilgt ſeyn; um jedoch, wo möglich, gar keinen

Zweifel an ſeiner Richtigkeit übrig zu laſſen, fügen wir dem Geſagten noch folgende Bemerkung bei.

Das Geſetz Befolgen, Erfüllen, oder ihm Gehorchen heißt in Bezug auf die Kräfte und Subſtanzen, die ihm unterworfen ſind, nichts anders, als, beſtimmend durch ſich ſelbſt ſeyn, und zugleich durch eine Macht beſtimmt werden, in ſolcher Art zu wirken, daß die Ordnung, wenn auch geſtört, doch nicht zerſtört, daß die wirkende Kraft, wenn auch beſchränkt, doch nicht vertilgt, und die Subſtanz ſelbſt, deren Kraft ſie iſt, ſo wandelbar und vergänglich ihre Accidenzen ſeyn mögen, doch nicht vernichtet werden kann. Solch' Befolgen alſo, oder Erfüllen iſt unmöglich, ohne daß die beſtimmt werdende Kraft oder Subſtanz zugleich durch ſich ſelber und ſich ſelbſt beſtimmend ſey, mithin ohne daß die Nothwendigkeit der Wirkungsart zu ihrer Bedingung ſogar die Freiheit der wirkenden Kraft oder Subſtanz ſelbſt habe. Sprichſt du: die Natur gehorcht dem Geſetz, ſo ſetzeſt du in ihr die Möglichkeit, daß ſie ihm nicht gehorche, alſo Freiheit, voraus; wenn auch, wie Freiheit Begriffslos, z. E. im Inſtinct und deſſen Aeußerungen, oder gar ganz Empfindungslos, z. B. in einem chemiſchen, oder bloßen Vegetationsproceß, ſich thätig verhalte, dir, mir und jedem durchaus unbegreiflich ſeyn ſollte. Heißt es hingegen: eine Maſchine thue ihre Schuldigkeit, ſo iſt nur uneigentlich geſprochen, und damit eigentlich blos geſagt: ſie leiſte, was durch ſie, der ihr gegebenen Einrichtung zufolge, ſchlechterdings geleiſtet werden müſſe. Oder: für die Natur, und für jede, vernunftloſe oder vernünftige, Creatur iſt das Geſetz eine, blos die Nothwendigkeit ihrer Wirkungsart beſtimmende, für die Maſchine aber eine, nicht nur dieſe Nothwendigkeit beſtimmende, ſondern auch die Wirkungsart ſelbſt erzwingende Macht. Die Natur nemlich, beſtimmt werdend, und zugleich durch ſich ſelbſt beſtimmend, kann, indem ſie beſtimmt wird, nicht anders, als ſo, wie ſie beſtimmt wird, — indem ſie aber zugleich ſelbſt beſtimmend iſt, entweder eben ſo, wie ſie, — oder auch anders, als ſie beſtimmt wird, wirken; denn das Geſetz für ſie, als die Macht, wodurch ſie beſtimmt wird, iſt zwar nöthigend, aber nicht zwingend, und beweiſet ſich eben in dieſem Nichtzwingendſeyn als das allmächtige Geſetz der Liebe. Die Maſchine hingegen, beſtimmt werdend, kann gar nicht anders wirken, als ſo, wie ſie beſtimmt wird; in Anſehung ihrer findet demnach blos ein zwingendes Geſetz ſtatt, welches nicht die Liebe gegeben hat, ſondern entweder der Haß, z. E. in den zum Verderben der Menſchen erfundenen, oder die Noth, höchſtens die Pflicht, z. B. in den zu ihrer Leibes- und Lebensrettung, — oder das Gelüſten, höchſtens das Bedürfniß, z. B. in den zur Befriedigung eben des, (natürlichen, oder künſtlichen, oder erkünſtelten) Bedürfniſſes ausgedachten Werkzeugen. Das phyſiſche Geſetz alſo, da und ſofern es nicht befolgt werden muß, kann, wie das ethiſche auch, welches im Princip (das Princip beider iſt hyperphyſiſch, nemlich die ewige Freiheit oder der göttliche

Wille) von ihm nicht verſchieden, und von welchem, daß es könne, ziemlich allgemein anerkannt iſt, befolgt oder erfüllt werden; das techniſche Geſetz hingegen, ein, wie die Technik ſelbſt und der Mechanismus überhaupt, von den Menſchen gemachtes, muß, — obzwar nicht von ihnen, doch von ihren Maſchinen, und kann gar nicht anders, als befolgt werden. Allein eben das phyſiſche, ingleichen das ethiſche Geſetz kann, da und ſofern den, ihm unterworfenen Kräften und Subſtanzen das Böſe, als eine aller Freiheit und Nothwendigkeit, und allem Seyn widerwärtige Macht inwohnt, eben ſowohl unbefolgt gelaſſen, — ja nicht nur dieſes, ſondern ſelbſt auch übertreten werden, ſo daß die wirkende Kraft oder Subſtanz entweder gleichſam hinter ihm zurückbleibe, z. B. wenn ſie abnorm, — oder, ihm entgegen, über es hinaus ſtrebe oder gehe, z. B. wenn ſie enorm wirkt.

Dieſer Bemerkung zufolge erkennen wir in jeder, vom Haß inficirten Weltkraft, desgleichen in der, mit dem Böſen behafteten Schöpfung ſelbſt, und in jeder, von demſelben heimgeſuchten, vernünftigen und vernunftloſen, der ſeufzenden, Creatur ein Unvermögen, dem Geſetz vollkommen Gehorſam zu leiſten, an, und ſchlieſen, mittelſt dieſer Anerkenntniß folgendermaßen;

mit Bezug auf den erſten Satz in der oben unter c. angeführten Einwendung:

Das Weltgeſetz, da es der Wille Gottes iſt, des Welterhalters, iſt allmächtig;

mit Bezug auf den dritten, dort ausgeſprochenen:

> Eben daſſelbe, da es Ihn, den Allgenugſamen, zum Urheber hat, iſt in ſeiner Allmacht allgenügend, mithin zur Rettung und Erhaltung der phyſiſchen und ethi-Weltordnung vollkommen zureichend;

mit Beziehung aber auf den zweiten, als den, der beiden entgegengeſetzt iſt:

> Das Weltgeſetz ſcheint zu dem genannten Zweck unzureichend, alſo Hilfsbedürftig zu ſeyn, weil die Weltkräfte nach der Beſchaffenheit, die ſie nun einmal haben, zur Erfüllung deſſelben wirklich unzureichend ſind, und dazu wirklich der Hilfe des Unerſchaffnen, der ihr und des Geſetzes, aber nicht ihres Bedürfniſſes Urheber iſt, bedürfen.

Die der Schöpfung widerwärtige Macht nemlich, ſo gewaltig ſie das Weltgeſetz anfeindet, hat dennoch nicht daſſelbe (denn es iſt allmächtig) unzureichend zu machen vermocht, wohl aber hat ſie den Weltkräften, deren keine (denn ſie ſind die der Schöpfung, nicht aber des Unerſchaffnen) allmächtig iſt, Abbruch gethan, ihn jedoch nicht etwa darum, weil keine allmächtig, — ſondern nur darum, weil ſie ſelbſt in die eine und andre aufgenommen iſt, zu thun vermocht. So iſt z. B. der heilige Engel keineswegs von wegen ſeiner Allmacht, denn Gott allein und ſein Geſetz iſt allmächtig, ſondern weil er das Böſe nicht in ſich zugelaſſen hat, heilig geblieben, der Menſch aber, da er ſich, obwohl das Geſetz heilig iſt, recht und gut, zum

Böſen verführen ließ, unheilig worden. Die perſönliche Macht des Guten in der Welt iſt alſo und wirket in ihr, nicht, wie wenn das Geſetz zum Schutz gegen das abſolut- und ſub- und objectiv Böſe unzureichend, nicht, wie wenn ſie ein Supplement des Geſetzes wäre, ſondern weil und wiefern die Weltkräfte und Weltweſen, zu Erfüllung deſſelben und zur vollkommnen Wiederherſtellung der urſprünglichen Weltordnung, in welcher dann das Geſetz ſelbſt überflüſſig ſeyn würde, unzureichend ſind; kurz: ſie wirket nicht zur Aushilfe des allvermögenden Geſetzes, das deren nicht bedarf, ſondern zur Abhilfe des Unvermögens der Creatur, die ohne ſie weder dem Geſetz vollkommen gehorchen, noch ſich ſelber den Zuſtänden und Verhältniſſen, worin ſie ſeiner bedarf, entziehen kann.. Chriſtus iſt nicht dazu, daß er das Geſetz vervollſtändige, (es iſt vollſtändig, νόμος τῆς ἐλευϑερίας τέλειος Jakob. 1, V. 25) ſondern dazu in die Welt gekommen, daß er ſowohl jedes Hinderniß, welches derErfüllung deſſelben im Wege ſteht, und dergleichen der Irrthum, der Zweifel und das Laſter der Menſchen iſt, beſeitige, Röm. 8, V. 3, 4, insbeſondere aber deſſen Urheber bändige, als auch ihr Erkenntniß des Geſetzes und ſeiner Quelle, der göttlichen Gnade und Wahrheit, vervollkommne, Joh. 1, V. 17, 18, ihnen die Erfüllung deſſelben durch den Glauben an ihn und durch das Vertrauen zu ihm erleichtere, Matth. 11, V. 28 — 30, und, mittelſt eben dieſes Glaubens und Vertrauens ſie in Anſehung der von ihnen begangenen Sünden beruhigend, ihr

Verſöhner mit Gott und dem Geſetz, hierdurch aber ihr Retter und Heiland ſey, Röm. 10, V. 4 — 10. Alſo auch unſer Bedürfniß eines Glaubens an die perſönliche Wunderthätige Macht des Guten in der Welt, und an Jeſum Chriſtum, als den, in welchem dieſe Macht, da er auf Erden lebte, am Vollkommenſten offenbar geworden, entſteht nicht aus dem Geſetz und deſſen Verhältniß zu uns, ſondern aus dem Böſen in uns, und aus deſſen Verhältniß zum Guten überhaupt, zum Geſetz insbeſondere; und das Gefühl dieſes Bedürfniſſes hat nicht in irgend einer Vorſtellung von irgend einem Mangel an dem Geſetz, (die eine falſche und mit welcher das Bedürfniß ein erlogenes ſeyn würde) ſondern in dem Erkenntniß oder Gefühl unſers Unvermögens, dem Geſetz genug zu thun, ſeinen Grund; der Glaube ſelbſt aber, ſo ſehr wir ſeiner bedürfen, und ſo ſtark wir, daß wir ſeiner bedürfen, fühlen mögen, iſt doch nicht in dieſem, oder in irgend einem Bedürfniß, ſondern unmittelbar in unſerm Bewußtſeyn, oder Erkenntniß von der ewigen und allmächtigen Liebe Gottes gegründet.

„Aber," kann man einwenden, „in dieſer Weiſe die unter b. und c. angeführten Widerſprüche hebend, erklärt ihr ja die Liebe Gottes, ſeinen Willen und ſein Geſetz für bedingt; denn ihr ſelbſt ſagt, daß aus Gottes ewiger Liebe ſein heiliger Wille eben nur darum das allmächtige Weltgeſetz ſey, weil die Macht des Böſen eine die Weltordnung ſtörende Gewalt habe, und eine ſie und die Welt zerſtörende haben würde, wenn jenes Geſetz nicht wäre, ingleichen, daß die Natur, die Vernunft und die Freiheit nicht des Geſetzes wegen, ſondern dieſes um ihretwillen, und ſo auch, daß die perſönliche Macht des Guten in der Welt ſey und in ihr wirke, weil Gott der Creatur, die ſein Geſetz vollkommen zu erfüllen, durch das Böſe in ihr unvermögend geworden wäre, aus ewiger Liebe ſich erbarmt habe. Wie beſteht doch dieſe Erklärung mit der Lehre von der Unbedingtheit des göttlichen Weſens, und von der Freiheit Gottes, die keinem Geſetz unterworfen, durch nichts außer ihr beſtimmbar, ſondern der Quell aller wahren Geſetze, und die unbedingt beſtimmende Macht, die Allmacht ſelbſt ſey?"

Wir ſetzen voraus, daß dieſer Einwurf nicht aus der thörichten Luſt, in einer Lehre, die, wie die unſrige, der heiligen Erkenntniß von Gottes Weſen und Wirken durchaus das Wort zu reden ſtrebt, Widerſprüche und Ungereimtheiten zu entdecken, wo er keiner Widerlegung werth wäre, ſondern aus der klaren Einſicht in die Unbedingtheit des göttlichen Weſens und Wollens entſprungen ſey, wo er ſich aber eben aus dieſer Einſicht, ſobald man folgendes bedenkt, ſelber widerlegt.

Wäre die ewige Liebe nicht, wär' alſo kein Gott, ſo würde die ſich ſelbſt bedingende und durch ſich bedingte Welt auch nicht ſeyn; hingegen, wenngleich die Welt und ihr ſich ſelber Bedingen nicht wäre, würde dennoch die göttliche Liebe ſeyn, denn ihr Weſen iſt weder ein

Bedingend, noch ein Bedingt, ſondern das Unbedingtſeyn; aus ihr aber, und keineswegs aus einer Ueberlegung, aus einer Rückſichts- oder Bedachtnahme, daß ohne ſein Geſetz die Gewalt des Böſen in der Welt Weltzerſtörend ſeyn würde, aus ihr allein, ſeiner unermeßlich reichen Liebe, hat Gott ſeinen heiligen Willen zum allmächtigen Weltgeſetz gemacht: es iſt dieſer alſo zwar darum das Geſetz, weil ohne ſolches das Böſe eine die Welt zerſtörende Macht haben würde, aber Gott hat ihn nicht darum, ſondern darum, weil Er die Liebe ſelber iſt, zum Geſetz gemacht. Würde ja ſogar die freie Willenskraft eines gutgeſinnten Menſchen, wenn ſie nur ſonſt unbedingt wäre, dadurch wahrhaftig nichts an ihrer Unbedingtheit einbüßen, daß er darum, weil z. B. die Wuth Aufruhr ſtiftender Böſewichter alle bürgerliche Ordnung zu zerſtören droht, ſeinen ſtark und feſt gefaßten Entſchluß dieſer Wuth, wie einen Wall und Damm, woran ſie ſich breche, entgegenſetzt; wie ſollte doch die heilige Willensmacht des heiligen Gottes dadurch, daß er ſie, weil ohne ſie das Böſe eine, alle Ordnung zerſtörende Gewalt haben würde, zum Geſetz machen will, oder, da ſein Wollen auch das Vollbringen iſt, wirklich dazu macht, bedingt werden oder worden ſeyn? Das aber, daß der göttliche Wille von wegen der Natur und von wegen der Vernunft und Freiheit des Geſchöpfs Geſetz iſt, und als ſolches zu ihnen ſich, wie das Mittel zum Zweck, verhält, bringt ſo wenig Bedingtheit und Abhängigkeit in ihn, daß vielmehr umgekehrt, wenn die Natur, die Freiheit und Vernunft ſeinetwegen wären, und ſich zu ihm, wie die Mittel zu ihrem Zweck, verhielten, ſeine Bedingtheit und Abhängigkeit nicht zu bezweifeln ſeyn würde, und er mithin keineswegs für den Willen Gottes anerkannt werden könnte; denn jenen Kräften und den Geſchöpfen um ihretwillen zum Geſetz gemacht, hat er ſich ſelbſt, oder, was eben ſo viel ſagt, die ewige Liebe zu ſeinem heiligen Princip, hingegen, ihnen ſeinetwegen vorgeſetzt, würde er einen andern Grund, als die Liebe, alſo nicht ſich ſelbſt, zum Grunde haben, und folglich nicht der Wille Gottes ſeyn. Iſt ja z. E. nicht die Verfaſſung eines Volks bedingt und abhängig, die ſeiner Selbſtſtändigkeit, ſeiner Vernunft und Freiheit wegen gegeben worden, und als Mittel zu deren Erhaltung dient, ſondern umgekehrt diejenige, welche ſelber Zweck ſeyn, — und der die Freiheit und Vernunft des Volks untergeordnet, wohl gar aufgeopfert werden ſoll; denn jene hat zum Princip die Freiheit und Vernunft ſelbſt, dieſe den Sklavenſinn, den Eigenwillen und die Unvernunft der Tyrannen. Endlich mit der perſönlichen Macht des Guten in der Welt verhält es ſich nicht anders, als mit der Macht des göttlichen Geſetzes in eben derſelben. Ja wie die Liebe des furchtbar verbietenden Geſetzes Quelle, ſo iſt jene Macht die Liebe ſelber; auch bedarf es darüber, wie groß dieſe Macht, wie unerſchöpflich dieſe Liebe ſey, für diejenigen wohl keines Worts, denen Jeſus Chriſtus in ſeiner Gerechtigkeit als der Alliebende, in ſeiner Liebe als der vollkommen

Gerechte, offenbar geworden, für die andern aber würde jedes Wort darüber, das beſte wie das ſchlechteſte, verloren ſeyn. Aus dieſer Liebe nun iſt in der Welt und wirket in ihr die Liebe, und verhindert ſie, daß Alles in derſelben dem Haß zur Beute werde; dieſes ihr Seyn aber in der Welt, und dieſes Wirken in ihr iſt nicht bedingt durch ein, von ihr ſelbſt verſchiedenes, Erbarmen, noch durch das Bedürfniß der mit dem Verderben bedroheten Geſchöpfe, oder gar durch deren Würdigkeit und Verdienſt, (denn ohne ſie, als die dem Böſen Grenze ſetzende Macht, vermögen ſie nichts gegen und über das Böſe) ſondern es hat daſſelbe ſeinen Grund eben in der Liebe ſelbſt, und iſt unbedingt und abſolut, wie dieſe ſelber.

Weiter kann man fragen: „wenn ihr annehmt, (wie oben mit Bezug auf die unter a. gemachte Bemerkung geſchehen iſt) daß weder das Gute noch das Böſe, und weder die Macht des einen, noch die des andern, erfahren, und daß gleichwohl beides und beiderlei Macht in der Erfahrung, — aber keineswegs auch nur als Bedingung ihrer Möglichkeit erkannt und anerkannt werde; welche Bewandniß hat es doch mit dieſer angeblichen ſeltſamen Erkenntniß, die weder empiriſch, wie die vom Nützlichen und Schädlichen, noch rein a priori, wie die mathematiſche und logiſche, noch transcendental, wie eben die von den Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung, ſeyn ſoll, und für die ihr ein beſonderes Vermögen vorauszuſetzen ſcheinet, deſſen Mangel in denen, die ſeiner, wie ihr ſagt· ermangeln, euch höchlich Wunder nimmt? Erklärt euch darüber beſtimmt und deutlich, damit man ſehe, ob dann eure Angaben keine Hypotheſen zum Nothbehelf, ſondern wirklich Principien, keine Meinungen, ſondern Wahrheiten ſind.“ Wir wollen eine ſolche Erklärung in Folgendem wenigſtens verſuchen.

Judas Iſchariot h

oder

das Böſe in Verhältniß zum Guten

betrachtet von

Carl Daub,

Großherzoglich Badiſchem Geh. Kirchenrath, Doctor und öffentl. ordentl. Profeſſor der Theologie an der Univerſität zu Heidelberg.

Zweites Heft zweite Abtheilung.

Heidelberg,
bei Mohr und Winter.
1818.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Das Evangelium als Wunder.

Das Gute (Gottheit und Seligkeit, Vernunft und Wahrheit, Freiheit und Sittlichkeit) iſt übernatürlich, von ihm alſo iſt keine Erfahrung möglich, und wenn der Menſch entweder dem Guten, als Subject, das Prädikat *natürlich*, z. B. in dem Begriff natürlicher Wahrheit, oder umgekehrt dem Natürlichen, als Subject, das Prädikat *gut*, z. B. in dem Begriff ſittlicher Natur, verknüpft, mithin wenn er urtheilt entweder: das Uebernatürliche ſey natürlich, oder: das Natürliche ſey übernatürlich; ſo geſchieht ſolches weder aus dem Grunde irgend einer von ihm gemachten Erfahrung, noch aus dem des Nachdenkens über ſie und ihre Möglichkeit, ja über die Möglichkeit aller und jeder Erfahrung überhaupt, ſondern es ſind dergleichen Urtheile einerſeits in der Idee des Guten, die er hat, gegründet, andrerſeits theils durch ſeine Vorliebe für die

Natur, theils durch ſeinen Hang, die Idee nicht gelten zu laſſen, und durch ſeinen Widerwillen gegen das Uebernatürliche, bedingt. Die Idee aber des Guten — kann er ſie ſich ſelbſt, kann ſie ihm die Natur, oder irgend eine Creatur geben? Empfängt er ſie nicht kraft ſeiner Freiheit und Vernunft vom Guten ſelber? Und wenn die Natur dem Menſchen, desgleichen einer dem andern, der Meiſter z. B. dem Jünger, Veranlaſſung gewährt, daß er ihrer theilhaftig werde, ſo kann doch die Veranlaſſung nur ſeyn, was ſie iſt, — Veranlaſſung, daß Vernunft und Freiheit ſich für das Empfangen der Idee befähige und bekräftige, nicht, was ſie nicht iſt, nicht ein Erſchaffen der Idee ſelber. Vernunft aber und Freiheit — giebt er ſie ſich ſelber? Sie ſind die Elemente der Menſchheit, wie Sinn und Trieb die Elemente der Thierheit, ſie ſind das Ueberſinnliche, mithin das Uebernatürliche im Natürlichen, wie Sinn und Trieb das Natürliche in ebendemſelben. Macht er ſich ſelber zum Menſchen? Reich iſt er ausgeſtattet, denn er iſt mit Vernunft und Freiheit ausgeſtattet; aber durch wen? durch den Menſchen? Mußten ja die Götter ſich für Pygmalion bemühen, damit ſeine Bildſäule lebendig werde; und was iſt Lebendigſeyn verglichen mit Vernünftig- und Freiſeyn? — Durch die Natur? Sie kann nicht über ſich hinaus; wie käme ſie dazu, die Schöpferin des Uebernatürlichen in ihr zu ſeyn? Durch Vernunft und Freiheit? Ja wohl durch Vernunft und Freiheit! aber weſſen? Des nicht in der Natur, alſo auch nicht in der

Zeit, nicht im Raum, des ewig und heilig Guten! Aus ſeiner Vernunft haben die Menſchen ihre Vernunft, aus ſeiner Freiheit ihre Freiheit; aus Ihm, in dem unerſchöpflichen Reichthum ſeiner Weisheit und Gnade, haben ſie es, daß ſie nicht Pflanzen, nicht Thiere, daß ſie Menſchen, freie, vernünftige Geſchöpfe ſind. Und bei dieſem Reichthum des Guten, bei dieſer ſie erſchaffenden Wundermacht, dürft' es uns nicht Wunder nehmen, daß unter ihnen ſolche ſind, die, ſtatt in der Idee das Gute, und mittelſt der Idee eben daſſelbe ſogar in der Erfahrung anzuerkennen, (wozu keinem, da jeder ſeinen Urſprung im Guten ſelbſt hat, das Vermögen, Freiheit und Vernunft, fehlen zu können ſcheint) nicht einmal zur Gewißheit von ihrer eigenen Freiheit und zum Erkenntniß ihrer Vernunft, (denn ſie leugnen die eine, und halten die andre blos für das Vermögen, Schlüſſe zu machen) geſchweige zu der Idee des Guten, als des ewigen Princips beider, gelangen, und, ſtatt wenigſtens zu urtheilen: das Uebernatürliche ſey natürlich, den Wahn hegen: das Uebernatürliche ſey gar nicht, und der Gedanke, den dieſer Ausdruck andeute, beziehe ſich höchſtens auf ein Gedachtes, keineswegs auf ein Seyendes; nur das Natürliche, und einzig und allein das Natürliche ſey, denn das werde empfunden und ſtehe zu begreifen? In der Idee des Guten, wenn er vernünftig und der Wahrheit treu, — wenn er frei und die Sittlichkeit das Ziel ſeines Strebens bliebe, würde der Menſch ſchon auf Erden ſelig ſeyn; denn warum nicht ſelbſt auf Erden? Iſt nicht auch die Erde des Herrn? Aber daran, daß jeder ſchon dieſſeits an der Seligkeit Theil habe, fehlt ſo viel, daß bei weitem die meiſten theils, falls ſie an ein Leben jenſeits glauben, ihre ganze Hoffnung auf daſſelbe, als könne, was nicht bereits dieſſeits, d. h. im Sinnlichen und Natürlichen iſt, nemlich das Selige, ein Ueberſinnliches und Uebernatürliches, doch wohl jenſeits werden, ſetzen zu müſſen vermeinen, und in einer nichtigen Sehnſucht dahin ſterben, theils mit dem Glauben auch aller ſolchen Hoffnung entſagen, und durch Genuß, als Zweck, höchſtens durch pflichtmäßige Arbeit, und durch Genuß, als Mittel für dieſelbe, ſich bei dem Gedanken, daß mit dem Tode für ſie alles aus ſey, wenigſtens bei dem Zweifel an ihrer Unſterblichkeit zu tröſten wiſſen, als könne das Angenehme und Nützliche ein Erſatz für das Gute ſeyn, oder das Sittliche für das Selige ſelbſt gelten, und als habe der Menſch, wenn er ſich nur das Zeugniß geben könne, ſeiner Pflicht ſtets die gebührenden Opfer gebracht zu haben, hiermit auch das Recht, ſtatt in der Idee des Guten ſelig zu ſeyn, ſeine Seligkeit einzig und allein in ſeine Selbſtzufriedenheit und in die Mittel ihrer Erhaltung zu ſetzen.

Wenn nun aber obgedachtermaßen das Gute für natürlich, oder das Natürliche für gut erklärt wird, ſo rechtfertigen ſich dergleichen Erklärungen allerdings durch die Vorliebe derer, die ſie thun, für die Natur, jedoch nur unter der Vorausſetzung, daß dieſe Vorliebe nicht die Natur, die, eben weil ſie Natur iſt, weder gut noch böſe, d. h. weder übernatürlich noch unnatürlich ſeyn kann, ſondern die Idee des Guten ſelbſt zu ihrem Princip habe. Gegründet in dieſer Idee iſt ſie urſprünglich Liebe zum Uebernatürlichen, nemlich zu Gott, dem Urquell der Vernunft und Freiheit, ingleichen zur Vernunft, kraft deren wir Ihn erkennen, und zur Freiheit, kraft deren wir Ihn anerkennen. Betrachtet nun der Menſch, von dieſer Liebe beſeelt, die Natur, ſowohl wie in ihr das Gute und deſſen Macht wirkſam iſt, als auch, wie ſie, ihm, dem vernünftigen und freien gehorchend, ſelbſt im Dienſte des Guten ſteht, ſo kann es geſchehen, daß, wie nicht ſelten die Liebe zu einer Wiſſenſchaft Vorliebe für die Sprache wird, worin und womit ihre Lehren ſich am vollkommenſten darſtellen, eben ſo jene Liebe zum Uebernatürlichen eine Vorliebe für die Natur werde, und daß wir, ſo oft die Liebe zum Uebernatürlichen, ſie die urſprüngliche, vorwaltet, vom Natürlichen: es ſey übernatürlich, z. B. von des Lichtes Klarheit: ſie ſey göttlich, — ſo oft hingegen die Liebe zur Natur vorherrſcht, vom Uebernatürlichen, es ſey natürlich, z. B. vom Göttlichen: es ſey himmliſch, von Gottes Weſenheit: ſie ſey ſeine Natur, urtheilen, ohne jedoch mit ſolchen Urtheilen das Uebernatürliche und Natürliche für einerlei erklären, — und ohne mit ihnen mehr ſagen zu wollen, als daß in der Natur, folglich auch in der Erfahrung das Gute und deſſen Macht, obſchon beides nicht erfahren werden kann, und daß die Natur als im

Dienſte des Guten ſtehend, obſchon von dieſer Dienſtbarkeit eben ſo wenig eine Erfahrung möglich iſt, dennoch erkannt werde.

Ganz anders hingegen verhält es ſich, wenn die genannten und ähnliche Urtheile nicht nur durch die Vorliebe des Menſchen für die Natur, ſondern auch durch ſeinen Hang, die Idee des Guten nicht gelten zu laſſen, und durch ſeinen Widerwillen gegen das Uebernatürliche bedingt ſind; denn alsdann hat dieſe Vorliebe nicht die Liebe zum, — ſondern eben den Widerwillen gegen das Uebernatürliche, der nur noch nicht Haß deſſelben geworden iſt, aber zu werden drohet, zu ihrem Grunde, und kann ſie recht eigentlich Vorliebe, d. h. Liebe zur Natur auf Koſten der Liebe zu Gott, genannt werden: ſie iſt vergleichbar der Zuneigung eines Thoren, der Parthei nimmt für die Einfalt, aus Abneigung gegen die Weisheit. Dem Urtheilenden mangelt zwar nicht die Idee des Guten, denn keinem, der urtheilen kann, hat das Gute ſich unbezeugt gelaſſen; allein aus ihr muß nicht Liebe zu demſelben entſpringen: ſie kann fehlen, wo ſie aber wirklich fehlt, und gar an ihre Stelle der Widerwille gekommen iſt, kehret dieſer ſich gegen die Idee ſelber: ſie ſoll nicht gelten: und wie das Urtheilen derer, die, obgleich das Gute ſich keinem unbezeugt gelaſſen hat, ihrer dennoch ermangeln, ein ſich Bereden iſt: das Uebernatürliche ſey nicht, ſo iſt das Urtheilen derer, die ſie haben, aber nicht wollen gelten laſſen, ein ſich Belügen: es ſey das Uebernatürliche nicht übernatürlich, ſondern ganz natürlich, und ſcheine nur das Uebernatürliche zu ſeyn, weil es das Natürliche über dem Natürlichen, wie die Blüthe oder Frucht (ein Pflanzliches) über ihrer Wurzel, (einem ebenfalls Pflanzlichen) und weil es zuvorderſt über demſelben das Vernünftige ſelber wäre. Iſt nicht der geſammte Ethnicismus an und für ſich, beſonders aber mit ſeiner Thaumaturgie ſolch' ein ſich ſelbſt Belügen? Verlockt und verleitet dazu nicht ſchon alle Bildniß- und Gleichnißmacherei, betreffend das Uebernatürliche? und warnet nicht vor dieſer Verlockung bereits der Moſaismus, wenn es heißt: „Du ſollſt dir kein Bildniß noch irgend ein Gleichniß machen weder deß, das oben am Himmel, noch deß, das auf Erden iſt; bete ſie nicht an und dien' ihnen nicht?" Ja muß nicht, ſobald die qualitative Verſchiedenheit des Uebernatürlichen (als ſolchen, und eben deſſelben als Vernünftigen und Freien) von dem Natürlichen und von der Natur in allen ihren Auf- und Abſtufungen, erkannt worden iſt, für ein eben ſolches ſich ſelbſt Belügen unter andern auch jenes Urtheilen anerkannt werden, welchem zufolge vor allen die empiriſchen Pſychologen, wenn ſie, aus Widerwillen gegen die Idee, ſich von ihr los zu machen und ſie los zu werden ſuchen, der Meinung ſind, daß die Ideen der Menſchen von Gott und göttlichen Dingen die natürlichen Erzeugniſſe ihrer natürlichen Seelen- und Geiſteskräfte, ihres Sinnes und Verſtandes, ihrer Vernunft, ihrer Gefühls- und Willenskraft ſeyen, und daß in dem Grade, worin dieſe durch natürliche, von außen und innen gegebene, Veranlaſſungen zunähmen, auch jene vollkommner würden? Freilich muß man geſtehen, daß mit der ſittlichen Beſſerung eines Menſchen oder Volks auch ſeine Kraft für die Idee des Guten zunehme, und ſein Erkenntniß Gottes und ſeiner Verhältniſſe zu Ihm ſich vervollkommne, ingleichen, daß ſolche Beſſerung natürliche Veranlaſſungen haben könne; aber iſt ſie ſelber nicht, wenn wahrhaft ſittlich, überſinnlich, alſo übernatürlich? Und haben nicht ſelbſt die natürlichſten Veranlaſſungen dazu ihren Grund im Uebernatürlichen? Ja iſt etwa jene Kraft eine natürliche, und ihre Zunahme ein natürliches Wachsthum? Seltſame Luſt und Sucht der Menſchen, das, was iſt, nicht als das, was es iſt, ſondern als etwas anderes, Gott z. B. nicht als Gott, ſondern als Univerſum, als natura naturans et naturata, als moraliſche Weltordnung u. dgl. zu denken und vorzuſtellen! Das alſo wäre der ſo laut geprieſene Rationalismus, daß gegen den Supernaturalismus Parthei genommen, und zu dem Ende das Vernünftige zwar für übernatürlich erklärt, von dieſem Uebernatürlichen aber gemeint wird, daß es über die Natur nicht hinaus, — z. B. kein Wunder ſeyn und keine Wunder thun — könne, alſo eigentlich mit dem Natürlichen ganz einerlei ſey! Was hätte doch wohl dieſer Rationalismus vor dem Ethnicismus voraus, wenn es nicht das wäre, daß der letztere eine, ſich als Naturalismus gar nicht verbergende, alſo dreiſte, — der erſte hingegen eine, als Naturalismus ſich verſteckende und darin feige Selbſtbelügung iſt, und daß in jenem der Supernaturalismus nur ignorirt, in dieſem aber, der, wenn er ehrlich, alſo der *wahre* Rationalismus wäre, von eben dem Supernaturalismus gar nicht verſchieden ſeyn würde, nicht allein negirt wird, ſondern daß er auch, und zwar ganz beſonders als der *chriſtliche*, indem das übernatürliche Chriſtenthum für unvernünftig, alſo höchſtens ein natürliches für vernünftig erklärt wird, durch ihn verdrängt und allmählig antiquirt, d. h. vernichtet werden ſoll? Denn ſpräche der Heide: das Uebernatürliche iſt das Natürliche, das Göttliche iſt das Leuchtende, es iſt das Zeugende, das organiſch Lebendige u. dgl., ſähe er die in ſeine Götzentempel einſchlagenden Blitze, oder zweiköpfig geborne Kälber und andre wunderliche oder monſtröſe Erſcheinungen für *Wunderzeichen* und *göttliche* Wunder an, und würde er, wenn etwa zu ſeiner Zeit der Glaube daran abgenommen hätte, wie *Livius* zu der ſeinigen, klagend ausrufen: nihil nunc Dii portendunt, ſo geſchähe dieſes alles, weil der Hang, die Idee des Uebernatürlichen nicht gelten zu laſſen, nur durch Vernachläſſigung derſelben in Widerwillen gegen das Uebernatürliche verwandelt worden — und aus dieſem, durch das ſtarke Gefühl der Abhängigkeit von der Natur ſehr begünſtigten Widerwillen die Vorliebe für die Natur entſtanden wäre. Spricht hingegen der Pſeudo-Rationaliſt: das Uebernatürliche iſt das Vernünftige und das Freie, das Vernünftige aber und Freie iſt keineswegs übernatürlich, verſichert er, daß, obgleich in der Natur Vernunft und Freiheit wirkſam ſeyen, ihre Wirkungen doch nicht übernatürlich, alſo keine Wunder wären, und meint er z. E. den Glauben der Chriſten dadurch vernünftig machen zu müſſen, daß er den, an welchen als Gottes eingebornen Sohn von ihnen geglaubt wird, für einen der vernünftigſten und freieſten Menſchen, die gelebt haben, erklärt, der, einer der beſten unſers Geſchlechts, blos mit dem minimum der Sündhaftigkeit geboren worden, und bei welchem minimum es auch ſein ganzes Leben hindurch geblieben ſey; ſo geſchieht ſolches, weil durch die deutlich gewordne und unleugbare weſentliche Verſchiedenheit des Uebernatürlichen vom Natürlichen der Hang, die Idee des erſten nicht gelten zu laſſen, theils zum Widerwillen gegen daſſelbe, theils zum Ingrimm gegen diejenigen, die, wie im Glauben an das Uebernatürliche, ſo im Erkenntniß dieſer Verſchiedenheit beharren, und die Taſchenſpielerei des Rationaliſten durchſchauen, geſteigert iſt. Oder iſt's etwa kein quid pro quo, wenn die Superlative des Vernünftigſten, des Freieſten, des Beſten, des minimum der Sündhaftigkeit u. dgl. den Ideen des abſolut Vernünftigen, des abſolut Freien, des abſolut Guten, das alſo mit gar keiner Sündhaftigkeit, in was immer für einem Grade, behaftet ſeyn kann, ſubſtituirt werden? Was wollt ihr dann z. E. mit eurem höchſt ſittlichen, höchſt edlen, Leidenſchaft- und Vorurtheilloſeſten Chriſtus, wenn ihr ihn anders, welches nicht einmal bei euch allen der Fall iſt, dafür gelten laſſet? Eure

Hypotheſe von einem minimum der Sündhaftigkeit und einem maximum der Sittlichkeit könnte uns willkommen ſeyn, denn wir fühlen, die Principien der Individualität betrachtend, vielleicht ſtärker, als ihr, die Schwierigkeit in der Lehre, daß Gottes Sohn menſchliche Natur angenommen, und dennoch mit nichten auch nur den Keim der Sündhaftigkeit in ſich getragen habe, ſondern, wie als Gottes Sohn, ſo als Menſch, der ewig Heilige, und auch darin ſeinem Vater nicht etwa nur ähnlich, (ὅμοιος) ſondern abſolut gleich (ὁμοούσιος) ſey; allein ferne von uns bleib' es, daß wir, um einer Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen, eine Gotteslästerung begehen ſollten! Ihr wollt mit eurer Hypotheſe einen Menſchen, der, ſo weit es möglich, hiſtoriſch- und moraliſch-pragmatiſch begriffen, oder gar a priori conſtruirt werden ſoll, — einen Weiſen, der, vom Manne gezeugt, vom Weibe geboren, Vollkommneres gelehrt und vorbereitet, Beſſeres gethan und veranlaßt habe, als vor, mit und nach ihm jeder andre, — einen Wohlthäter, nur keinen Wunderthäter, welcher, der Unerſchaffne in der Schöpfung, ſelber ein Wunder, und deſſen übernatürliches Wirken in der Natur nicht, wie das der Menſchen, welches, wenn es gleich das vernünftigſte und freieſte wäre, doch nur ein bedingt übernatürliches, und, nach eurer Meinung, gar ein nur natürliches iſt, ſondern, wie das Wirken Gottes, unbedingt übernatürlich, alſo abſolut vernünftig und abſolut frei ſey.

Die Grad-Unterſchiede des Uebernatürlichen in der Natur haben ihren Grund weder in ihm noch in ihr, ſondern einerſeits in ſeiner Bedingtheit durch ſie, andrerſeits in ſeiner und ihrer Beſchränktheit durch das Unnatürliche und deſſen Gewalt. Abſehend von dieſer Bedingt- und Beſchränktheit, und das Uebernatürliche lediglich in der Idee von ihm betrachtend, müſſen wir demnach daſſelbe ſogar in der Natur für abſolut übernatürlich anerkennen, und von ihm das Comparative und Superlative, da beides ein nur Relatives iſt, als ſolches aber die Negation des Abſoluten enthält, durchaus negiren. Das Uebernatürliche in der Natur, alſo auch das Vernünftige und Freie in der Creatur, iſt an und für ſich nicht ein weniger oder mehr Uebernatürliches, nicht ein ſchwächer oder ſtärker Vernünftiges und Freies, ſondern eben übernatürlich, eben vernünftig und frei, nichts mehr, nichts weniger; was könnt' es doch auch, ſelbſt in dem Gedanken des Vernünftigſten und Freieſten, mehr ſeyn? Etwa das Uebernatürlichſte, das Wunderbarſte oder Wundervollſte? Die übernatürliche Macht in der Natur, ſey ſie die, kraft welcher Gott, ſie ſelber und die Natur vernommen — oder die, kraft welcher unmittelbar oder mittelſt der Natur auf die Natur eingewirkt, und in ihr das Uebernatürliche, irgend etwas Gutes bewirkt wird, kurz ſey ſie die Vernunft- oder die freie Willensmacht, iſt die wahre Wundermacht, und dieſe, abgeſehen von der genannten Bedingt- und Beſchränktheit, iſt die Allmacht ſelber; ihre ſämtlichen Wirkungen ſind

Wunder, und keines dieſer Wunder, ſey's die Belebung eines Toden oder die Bekehrung eines Sünders, iſt, an und für ſich betrachtet, gröſſer, als das andere. Das Uebernatürliche aber in der Natur iſt keineswegs darum, weil, und dadurch, daß es in der Natur iſt, durch dieſe bedingt, oder gar durch das Unnatürliche beſchränkt, ſondern darum, weil es, obzwar das Uebernatürliche, nemlich Vernunſt und Freiheit, doch nicht das Unerſchaffne, ſondern das von Gott Erſchaffne iſt, hat es durch Gottes Weisheit und Gnade die Natur und deren Kräfte zu ſeinen Bedingungen, und darum, weil es auf das Unnatürliche in der Natur ſich eingelaſſen, die Vernunſt an der Unvernunſt, die Freiheit an der Unnatur theil genommen hat, ſind in es durch die Macht eben des Unnatürlichen Schranken geſezt — und iſt eben dieſes ſich Einlaſſen oder Theilnehmen die erſte, aber auch ſchwächſte Beſchränkung, das minimum der Sündhaftigkeit, worden. Die verſchiedenen Grade alſo, welche das durch Gott erſchaffene Gute in der Schöpfung hat, vom minimum des Unvernünftigen und Unnatürlichen an, bis zum maximum des Vernünftigen und Freien (das Natürliche iſt weder das Vernünftige noch Freie weder das Unvernünftige noch das Unnatürliche, ſondern eben nichts anders, als das Natürliche) hängen davon ab, daß von dem Guten, welches das Uebernatürliche iſt, zu ſeiner Wirkſamkeit, die gleichfalls übernatürlich iſt, das Natürliche nur nach deſſen verſchiednen Graden, von der Vernunſt- und freien Willensmacht,

z. B. die Sinnes- und Verſtandes-, die Nerven- und Muſcular-, kurz die pſychiſche und ſomatiſche Lebenskraft nur in ihrer Zu- oder Abnahme gebraucht, — dem Böſen aber von ihm nur mit bedingter Macht, (denn das, durch Gott und gleichſam auf ſeinen Wink Princip ſeyende, oder welches eben ſo viel heißt, das von Ihm erſchaffene Uebernatürliche iſt ja ein durch das, deſſen Princip es iſt, nemlich durch das Natürliche Bedingtes, alſo nicht das unbedingt- noch abſolut-, nicht das Allmächtige) folglich nur Gradweiſe Widerſtand geleiſtet, — das Unvernünftige und Unnatürliche nur in dem dagegen Anſtreben des Vernünftigen und Freien von dieſem abgehalten werden kann. Das uranfängliche oder urſprüngliche Unterlaſſen dieſer Widerſtandleiſtung und Renitenz, ein ſich Einlaſſen des Uebernatürlichen auf das Unnatürliche, ein ſich mit ihm Gemeinmachen, iſt eben das minimum des Unnatürlichen, d. h. des Sündhaften, (falls ihr mit dieſem Ausdruck nicht Verſteckens ſpielt) im bedingt Uebernatürlichen, d. h. in dem Menſchlichen, falls ihr daſſelbe nicht für das Göttliche (welches das unbedingt Uebernatürliche iſt) ausgebt, noch umgekehrt dieſes für jenes haltet. Von dieſem minimum nun des Unnatürlichen in der durch die Natur bedingten Uebernatur bis zum maximum des Uebernatürlichen in eben derſelben, — vom geringſten Irrthum und Fehler (Irren ſagt man ja entſchuldigend, und Fehlen iſt menſchlich, aber kann man auch ſagen: es ſey natürlich? Mit nichten! es iſt unnatürlich) bis zur gewiſſeſten Wahrheit und zur vollendetſten Tugend, — von der, der Unſchuld faſt gleichen, von der kaum imputabeln Schuld des Kindes bis zur verdienſtvollſten Weisheit des Mannes ſind der Zwiſchengrade unendlich viele; wer kann ſie zählen? und jenes minimum des Böſen im Guten, desgleichen dieſes maximum des Guten in eben demſelben iſt, wie ſchon die Grammatik lehrt, ſelbſt ein Grad. Was alſo gewinnt der Pſeudo-Rationaliſt damit, daß er an der Scala des Sündhaften und Tugendhaften denkend auf- und abſchwebt, um mit dem Supernaturaliſten nichts gemein zu haben? Sie ſteht auf keinem Boden und lehnt an keinem Pfoſten; der Denkende iſt mit ihr ſelber in der Schwebe, und giebt das Schauſpiel eines Aequilibriſten, dem keiner auf Erden gleicht, denn er nebulirt mitſamt ſeiner Leiter, nach Art der Fata Morgana, zwiſchen Himmel und Erde. Oder iſt etwa das minimum der Sündhaftigkeit und das maximum der Tugendhaftigkeit begreiflicher, als das nihilum der erſten und die Abſolutheit des Guten? Doch wer ſiehet nicht, daß es von den rationaliſtiſchen Tauſendkünſtlern mit ihrer Hypotheſe keineswegs auf Begreiflichkeit, ſo viel ſie ſich ſonſt auf dieſe zu gute thun, ſondern auf etwas ganz anderes abgeſehen ſey?

Nemlich vom Begriff der Menſchheit in der Erfahrung iſt, wo nicht das plus oder minus, — doch das minimum der Sündhaftigkeit unzertrennlich, aus der Idee der Gottheit hingegen iſt, und zwar durch die Idee ſelbſt, wie das maximum — ſo auch das minimum derſelben ausgeſchloſſen; dazu kömmt: des Menſchen Vernunft und Freiheit hat zu Bedingungen ihrer Wirkſamkeit die Natur und deren Kräfte und Erzeugniſſe, hingegen Gottes Weſenheit iſt unbedingt, und Er ſchaltet über die Natur und ihre Kräfte mit abſoluter Vernunft und Freiheit. In der Lehre von Chriſto muß alſo entweder, wenn, daß er mit dem minimum der Sündhaftigkeit geboren worden, und in Anſehung ſeiner Vernunft und Freiheit durch die Natur bedingt, von der Natur in irgend einem Grade abhängig geweſen ſey, negirt wird, die Gottheit Chriſti anerkannt, — oder, wenn man dieſe negiren zu müſſen meint, verſichert werden, daß Chriſtus den Keim des Böſen, wie jeder andre unſers Geſchlechts, jedoch (zum Troſt für die Glaubigen?) nur als ein minimum der Sündhaftigkeit in ſich getragen, ferner, daß er ſein Lebelang alles, wodurch dieſer Keim entwickelt, das minimum ein plus, das plus endlich gar ein maximum werden konnte, aufs kräftigſte von ſich abgehalten, und daß er übrigens, wie jeder andre Vernünftige und Freie auch, die Natur und ihre Kräfte zu nothwendigen Bedingungen ſeiner vernünftigen und ſittlichen Wirkſamkeit gehabt, und die Thaten, die er lehrend und handelnd gethan, nur mittelſt ihrer verrichtet habe, ja nur mittelſt ihrer zu verrichten im Stand geweſen ſey. Noch ſcheint eine dritte Annahme ſtatt haben zu können; da ſie indeſſen eben ſo wenig durch die Idee von der göttlichen Weſenheit, wie durch das Erkenntniß von der menſchlichen Natur und durch die Idee des

Vereintſeyns beider in Einem, begünſtigt wird, ſo möchte wohl nicht weniger der Supernaturaliſt, wenn er dem Rationalismus beharrlich ergeben bleibt, als der Rationaliſt, wenn er eben ſo beharrlich den Supernaturalismus von ſich ablehnt, ſie zu der ſeinigen zu machen, Bedenken tragen. Sie iſt folgende:

„Gottes Sohn, welcher zum Heil der Menſchen ihre Natur angenommen hat, und ihnen, ſeinen Brüdern, in allem, die Sünde ausgenommen, gleich geworden iſt, ließ aus ewigem Gehorſam gegen den Vater, der ihn ſandte, und aus unendlicher Liebe zu den Menſchen, die er beſeligen ſollte, die Beding- und Bedürfniſſe ihrer Natur, ja ſogar das Princip der Luſt am zeitlichen Leben und des Schauders im Vorgefühl der Leiden und des Todes, (denn betet er nicht: Vater, iſts möglich, ſo gehe dieſer Kelch an mir vorüber?) nebſt ihnen aber die mit ihnen nothwendigen Verbindlichkeiten und Pflichten in ſich zu: er unterwarf ſich wie dem Vernunft- ſo dem Naturgeſetz, nahm in Trübſal und Noth durch den Glauben an Gott, gleich jedem andern Frommen, nur mit größerem und ſtetigerem Vertrauen, ſeine Zuflucht zu Gott, ſtärkte durch den Glauben ſeinen Muth, kämpfte an gegen das Böſe, ſiegte ſtets über daſſelbe, aber nie ohne Kampf mit ihm, und verrichtete neben den Wundern, die er that, mancherlei Thaten, die keine Wunder waren.“

Aber daß Gottes Sohn in ſolcher Weiſe und unter ſolchen Beſchränkungen menſchliche Natur angenommen habe, das iſt nicht nur unbegreiflich, (womit freilich nicht viel geſagt wäre) ſondern davon iſt auch, ſo ſehr übrigens die Hypotheſe mit ſcheinbar dafür ſprechenden Bibelſtellen verbrämt, und durch das von Alters her beliebte: ἀσυγχύτως καὶ ἀδιαιρέτως unterſtützt werden mag, aus der Idee der göttlichen Natur die Unmöglichkeit begreiflich, womit, wenn es ſich beweiſen läßt, allerdings ſehr viel geſagt — und der ſupernaturaliſtiſche Exeget, wenn er der wahre, d. i. der rationaliſtiſche Supernaturaliſt werden, und nicht, wie der Schwärmer und Phantaſt, im Widerſpruch mit dem Rationalismus bleiben will, aufgefordert ſeyn wird, ſeine Bibel beſſer zu ſtudiren, die, ſo gewiß ſie Gottes Wort iſt, das, was aus der Idee der göttlichen Weſenheit als ein Unmögliches begriffen und dafür anerkannt worden, nicht als ein Wirkliches lehren kann. Wir können hier den Begriff jener Unmöglichkeit, mithin den zu führenden Beweis nur berühren, denn zu ſeiner Vollſtändigkeit iſt die vollſtändige Entwickelung der Idee von Gott, alſo nichts geringeres, als die ganze Theologie im engſten Sinne des Worts erforderlich, und müſſen daher das Weitere dem Nachdenken des wohlwollenden Leſers überlaſſen.

Unbedingtheit und Abſolutheit ſind die Elemente der Idee des Göttlichen. Würde nun angenommen, daß das Göttliche, ſich mit dem Menſchlichen, wie es in der Lehre der Dyophyſiten ganz richtig heißt, unzertrennlich und dennoch unvermiſcht vereinigend, die Beding- und

Bedürfniſſe des Menſchlichen in ſich zugelaſſen — und ſich, ſtatt die Geſetze der Natur und Menſchheit zu beherrſchen, in ihre Gewalt begeben habe; ſo wäre hiermit auch, daß Bedingtheit und Relation, welche letztere ſogar Subordination des Unerſchaffenen unter das Erſchaffene, Unterwerfung der Allmacht unter die Kräfte und Erzeugniſſe der Natur, unter die Obliegenheiten und Pflichten der Menſchen wäre, in das Göttliche aufgenommen ſey, angenommen, und würde die Unbedingtheit und Abſolutheit, mithin das Göttliche ſelbſt und deſſen Idee verleugnet werden müſſen, ohne daß irgend eine Formel, in welcher das erwähnte ἀσυγχύτως oder was es ſonſt ſey, ausgeſprochen würde, dieſer Verleugnung vorbeugen, oder ſie abwehren könnte. Wer aber einmal der Idee des Göttlichen beſtimmt und klar theilhaftig, folglich ein vernünftiger Menſch, ein Rationaliſt geworden iſt, der erkennt, die Unbedingtheit und Abſolutheit des Göttlichen erkennend, hiermit, obſchon er deſſen Vereinigung mit dem Menſchlichen, die ja möglich und deren Wie? vielleicht nur unbegreiflich und unerforſchlich iſt, keineswegs leugnet, ſondern im Glauben an dieſelbe, und Göttliches nicht für Menſchliches ausgebend, ein Supernaturaliſt iſt, die Unmöglichkeit an, daß in dem Göttlichen Bedingtheit, Abhängigkeit, Grad, Gradunterſchied, zunehmende, abnehmende Kraft u. dgl. ſey, und daß Gottes Sohn, indem er menſchliche Natur, d. h. nach der hergebrachten und beliebten Vorſtellung: die durch Organiſation und Animalität bedingte Vernunft und

Freiheit annimmt, in dieſer Natur auf irgend eine Weiſe bedingt, — und, ſtatt über alle Verhältniſſe der Sinnenwelt erhaben zu ſeyn, mitten in ſie hineingezogen und durch ſie beſtimmt werde. Er alſo, nemlich der ſupernaturaliſtiſche Rationaliſt, muß ſich von der Idee des Göttlichen aus und mit ſeiner ganzen Geiſteskraft gegen den Supernaturaliſten erklären, der mit ſeiner Hypotheſe auf dem Wege iſt, dieſe Idee und nebſt ihr die Vernunft ſelbſt, dieſes, der Freiheit gleiche Gnadengeſchenk der Gottheit, zu verleugnen, und kann unmöglich einer Lehre beipflichten, nach welcher die Gottheit und Menſchheit Chriſti für einerlei und zugleich für nicht einerlei, jene für unerſchaffen und zugleich für erſchaffen, dieſe für erſchaffen und zugleich für unerſchaffen gehalten — und von ihm, dem Menſchen, wenn die Schrift von ihm ſagt, (Luc. 2, V. 50) er nahm zu an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menſchen, angenommen werden müßte, daß er, der Sohn Gottes, allmählig erſtarkt und das Göttliche in ihm von ſeiner, des Menſchen, Kindheit an, wo er, zwölf Jahre alt, im Tempel den Lehrern zuhört und ſie frägt, nach und nach vollendet worden ſey, bis zu ſeiner Auferſtehung von den Todten, wo er zuletzt noch ſeine Jünger über das Reich Gottes belehrt, (Apoſtelg. 1, V. 3) und wo dieſe Vollendung den höchſten Grad erreicht gehabt habe. Meint aber gedachter Supernaturaliſt, ſeine Lehre entſpreche doch einem Hauptbedürfniß der Menſchen, die das Göttliche nur, wie es zwar rein, — aber durchaus vermenſchlicht ſey, einen

Erlöſer nur, wie er nicht allein Menſch geworden, ſondern auch, durch die Natur, durch ihre Kräfte und Geſetze bedingt, ſich ſelbſt in den Kampf mit dem Böſen begeben habe, glaubig anzuerkennen, und von Herzen zu lieben vermöchten; ſo dürfte man ihn ja wohl fragen: ob denn das kein Bedürfniß der Menſchen ſey, daß, in was immer für einer Lehre, der Idee des Göttlichen nicht widerſprochen, — und ob dann durch jenes Entſprechen dieſes Widerſprechen gerechtfertigt werde, oder ob nicht vielmehr, da dieſer Widerſpruch offenbar ſey, das Entſprechen für blos ſcheinbar, und jenes Bedürfniß, dem die Lehre zu Hilfe komme, für ein blos vorgegebenes erklärt werden müſſe? Die Vernunft und Freiheit des eingebornen Sohnes iſt ja kein Gnadengeſchenk der Gottheit, ſondern ſeine ewige Weſenheit, als dieſe aber unbedingt und abſolut, und eben in ihrer Unbedingtheit und Abſolutheit ſeine göttliche Natur; das aber, daß er menſchliche Natur annimmt, und daß in ihm beide, die göttliche und die menſchliche Natur abſolut unzertrennlich vereinigt ſind, iſt eine Gnade, die er dem Menſchengeſchlecht erweiſt, und die verkannt werden würde, wenn die Menſchen der Meinung wären und blieben, daß es das Natürliche, wodurch ſie, als von Gott erſchaffene, aber mit dem Böſen behaftete, freie Vernunftweſen bedingt ſind, (nemlich eine, der ihrigen gleiche Individualität, ein, wie der ihrige, organiſirter und beſeelter, jedoch nach der Himmelfahrt unendlich verklärter Leib) mithin das Natürliche, als ein durch Zeitlich- und

Räumlichkeit, alſo durch das Unnatürliche ſelber Beſchränktes, nicht aber das Uebernatürliche, als das lediglich ſich ſelbſt bedingende Princip ſeiner ſelbſt, mithin nicht die menſchliche Natur in ihrem ewigen und heiligen Urſprunge aus Gott, ſey, welches oder welche der Sohn Gottes mit ſich, dem abſolut und unbedingt Uebernatürlichen, d. i. mit ſeiner Weſenheit, mit ſeiner göttlichen Natur abſolut, alſo ewig unzertrennlich und unvermiſcht vereinigt habe, und daß die Individualität (welche doch nur für die Menſchen, zu denen er, der Gottmenſch, aus Gnade ſich herabließ, eine Bedingung war, daß er ihnen in der Zeit oder geſchichtlich offenbar werden konnte) eine Bedingung ſeiner Perſonalität ſelbſt und ſeiner Wirkſamkeit auf Erden ſey, ja daß in dem Annehmen dieſer Individualität, (als wäre daſſelbe, welches doch nur in der Zeit einen Anfang hatte, jenes erhabene: καὶ ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο Joh. 1, V. 14) und in der Beibehaltung der angenommenen, oder des beſeelten und nach der Auferſtehung göttlich verklärten Leibes, die Vereinigung der menſchlichen mit der göttlichen Natur und dieſer mit jener beſtehe. „Der Logos nahm Knechts Geſtalt an.“ aber er war kein Knecht, der den Nomos zu ſeinem Herrn gehabt und unter ihm geſtanden hätte; Jeſus Chriſtus kam, „nicht daß er ſich dienen laſſe, ſondern daß er diene.“ aber für ihn in ſeiner Dienſtbarkeit war jede Weltkraft in jedem ihrer Grade das Werkzeug, womit er wirkte, und ſo that er folglich nicht nur dann Wunder, wann er durch ein Wort Kranke geſund, Tode lebendig machte, ſondern war auch jedes ſeiner Worte, jede ſeiner Bewegungen, ſein ganzes Leben auf Erden, vom erſten bis zum letzten Pulsſchlag, ein Wunder, denn nicht er hing in ſeinem zeitlichen Leben von der Natur, ſondern die geſammte Natur mit allen ihren Geſetzen und Kräften hing ab von ihm, dem Allmächtigen.

Aus dem berührten Grunde wird alſo, wenn er ihn einmal erkannt hat, und in dieſer, wie in andrer Erkenntniß ein konſequenter Rationaliſt iſt, der Supernaturaliſt nimmermehr einer Lehre, wie die angeführte, das Wort reden können, und würde er lieber als zu ihr, wenn es kein anderes Auskunftsmittel, das ſo eben von uns angedeutete, gäbe, ſeine Zuflucht zu der alten, verrufenen Hypotheſe des Doketismus und Gnoſticismus nehmen, denn eher noch läßt ſich mit der Idee des Göttlichen die Meinung von einem Scheinleib, den der Sohn Gottes gehabt, und von einem Scheinleben, das er in der Erſcheinungswelt geführt habe, als die von irgend einer Bedingtheit deſſelben durch Leib, Leben und Natur überhaupt, vereinbaren. Aber was könnte doch den ſupernaturaliſtiſchen Exegeten hindern, das angedeutete Auskunftsmittel zu verſuchen? In der Erfahrung, wie von ihr das Evangelium, als ſchriftlich hinterlaſſene Nachricht von Chriſto, von ſeinem Leben, Lehren und Wirken, den Menſchen Kunde giebt, wird für ſie das mit dem Menſchlichen vereinte Göttliche allmählig, d. h. in immer höhern Graden, wie er von ſeiner Geburt an als Kind wuchs, im Geiſte ſtark und ſtets weiſer wurde. (Luc. 2, V. 40) bis dahin, wo er, von ſeinen Schülern ſcheidend, (Apoſtelg. 1, V. 9) ſie als Lehrer unter die Völker ſendet, (Matth. 28, V. 9) offenbar, und ſie täuſchen ſich ſelbſt, wenn ſie dieſes Wachsthum der ihnen werdenden Belehrung, dieſes ihnen immer Offenbarer-Werden des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſto für ein, in ihm allmähliges, Zunehmen des Göttlichen ſelber, oder auch nur für eine ſteigende Verherrlichung des in ihm Menſchlichen halten; denn es iſt daſſelbe das ewig und abſolut Herrliche, und ihm, dem Sohn Gottes, der menſchliche Natur hat, iſt auf ewige Weiſe, nicht aber erſt bei ſeiner, des Menſchen, Geburt, oder gar erſt nach ſeiner Auferſtehung, alle Macht und Gewalt gegeben worden im Himmel und auf Erden. (Matth. 11, V. 27, Joh. 17, V. 5.) Iſt es denn ſo ſchwer, dieſe Täuſchung zu vermeiden, und in die oben gewagte Anſicht einzugehen? Oder beſorgt etwa der Exeget, wenn er letztere zu der ſeinigen machen würde, es theils mit der Bibel, theils mit dem Rationaliſten zu verderben? Aber die, von einer ſogenannten Exegeſe noch nicht ſelber verdorbene Bibel wird ihm auf halbem Wege entgegen kommen, und mit dem ſogenannten Rationaliſten verdirbt er es durch ſeine Lehre doch, denn der giebt, wenn's hoch kömmt, doch nur ein ſo zu ſagen Göttliches in Chriſto, aber nimmermehr ein wahrhaft Uebernatürliches und Uebermenſchliches in Ihm zu; und iſt's nicht erfreulich, mit der

Lüge und ihrem Princip es auf immer verdorben zu haben, ſelbſt wenn Hohn und Spott des Lügengeiſtes, wie er, ſey's in einem erlogenen Chriſten, oder Rationaliſten ſein Weſen treibt, die Folge davon wäre?

Dieſer, der Pſeudo-Rationaliſt, höchſtens nur Grade des Böſen und Guten in der Natur und Erfahrung ſtatuirend, erklärt die Hypotheſe vom abſolut Böſen für eine Albernheit, und trifft's damit in Bezug auf ihr Object beſſer, als er ſelber denkt, da ja, wenn dann doch nach ſeiner Weiſe in Comparativen und Superlativen geſprochen werden ſoll, wie nichts boshafter, ſo auch nichts alberner iſt, als das Boshafteſte und Albernſte ſelbſt, und das abſolut Böſe den höchſten Grad wie der Bosheit, ſo der Albernheit, ihren Superlativ, einſchließt. Oder meint er etwa, der Satan habe ſich nach den Geſetzen des Verſtandes und mit Weisheit zu dem gemacht, der er iſt, und ſey, weil er ſo überaus liſtig wäre, kein dummer Teufel? Nach irgend einem Lehrbuch der Logik, das ließe ſich hören, denn es giebt ungemein alberne Lehrbücher derſelben. Vielleicht auch iſts eben ſolch' ein Lehrbuch, wonach unſer Mann, daß das abſolut und unbedingt Gute erkennbar in der Natur und Erfahrung ſey, leugnet, und wohl gar überhaupt keine Erkenn- ſondern nur eine Denkbarkeit deſſelben, dabei höchſtens eine Bedürftigkeit der Menſchen, es ſelber, von welchem der Gedanke allerdings mit Nothwendigkeit durch ihr Denken erzeugt werde, zwar als ſeyend, aber keineswegs als ſeyend in der Natur, glaubig vorauszuſetzen, einräumt. Wer aber nicht einmal das Bedürfniß des Glaubens an das Seyn des abſolut und unbedingt Uebernatürlichen in der Natur, des Unerſchaffenen in der Schöpfung, geſchweige die Möglichkeit, in der Erfahrung es ſelber und das Seyn deſſelben zu erkennen und anzuerkennen, zugiebt, der wird freilich, wie vieles andre, ſo auch insbeſondere die Gottheit Chriſti leugnen müſſen. Sie nun wirklich zu leugnen, giebt es für den Pſeudo-Rationaliſten, der, wenn er dem Chriſtenthum noch einigermaßen hold iſt, ihm damit auch in der That keinen geringen Dienſt zu erweiſen meint, kein bequemeres Mittel, obſchon daſſelbe unzureichend iſt, als die oben genannte Skale vom minimum der Sündhaftigkeit bis zum maximum der Sittlichkeit. Zwar kann er fragen: ob dann der, welcher die gerühmte Erkennbarkeit einräume, gerad' auch die Lehre von der Gottheit Chriſti annehmen, und den Glauben, daß eben Chriſtus, und kein andrer, der Gottmenſch ſey, haben müſſe; allein dieſer Frage läßt ſich mit einer andern begegnen, nemlich: ob es dann außer der, den Menſchen durch das Evangelium kund gewordnen, und immerfort kund werdenden Erfahrung, irgend eine andre gebe, worin das unbedingt und abſolut Gute, wenn nicht vollkommner, wenigſtens eben ſo vollkommen, wie in jener, erkennbar ſey, und ob er etwa, was von dem Leben, Lehren und Wirken eines Moſes, Confucius, Sokrates, Muhameds und andrer ausgezeichneter Männer, der Welt kund geworden, für die Mittheilung einer ſolchen Erfahrung halte? Somit wenden wir ohne Weiteres unſern Blick zurück auf das von ihm beliebte Ableugnungsmittel.

Das minimum der Sündhaftigkeit, ſo wenig es iſt, kann doch nicht gar Nichts, ſondern muß Etwas ſeyn, und ſo lange der Rationaliſt dieſes minimum blos nennt und wieder nennt, aber nicht ſagt, was es iſt, und nicht erklärt, daß es ganz etwas anderes, und was es anderes ſey, als die oben genannte uranfängliche Unterlaſſung eines Anſtrebens gegen das Böſe, ſind wir genöthigt, daſſelbe eben für dieſe, und für nichts anderes zu halten; ſobald wir darüber eines beſſern, wenn auch aufs unfreundlichſte belehrt werden, ſoll es an unſerer Bereitwilligkeit nicht fehlen, das Beſſere anzunehmen. Dieſe Unterlaſſung nun iſt doch nicht ſelber ſchon ein Ablaſſen von der Widerſtandleiſtung, die ja noch nicht begonnen, — ein Aufgeben des Kampfs mit dem Böſen, der ja noch nicht angefangen hat, gleichwohl iſt auch ſie keineswegs Nichts, ſondern Etwas; was aber kann dieſes Etwas anders ſeyn, als das, oben ebenfalls genannte, urſprüngliche ſich auf das Böſe Einlaſſen, das erſte ſich mit ihm Gemeinmachen? Muß man nicht z. B. von dem, der eine Ungerechtigkeit abwehren kann, aber abzuwehren unterläßt, urtheilen: er laſſe ſich ein auf ſie, er nehme Theil an ihr?

Fragen wir jetzt: von wem dann jenes Anſtreben gegen das Böſe, folglich gegen das Unvernünftige und Unnatürliche urſprünglich unterlaſſen werde oder worden ſey, ſo müſſen wir antworten: von dem Guten, mithin von dem

Uebernatürlichen, als dem Vernünftigen und Freien, denn das Natürliche als ſolches, mithin das weder Gute noch Böſe, vermag gar nicht, irgend eine Widerſtandleiſtung gegen das Natürliche, wenn ſie möglich iſt, zu unterlaſſen, und kann eben ſo wenig entweder dem Uebernatürlichen oder dem Unnatürlichen, oder beidem Widerſtand thun; wird er dem Unnatürlichen gethan, ſo geſchiehts durch das Naturgeſetz, welches ſelber eine übernatürliche Macht iſt, und unter welchem das Natürliche ſteht. Durch jenes ſich Einlaſſen aber des Guten auf das Böſe, als ein Unterlaſſen des Anſtrebens gegen daſſelbe, iſt im Guten Negation des Guten, und durch eben dieſes Unterlaſſen, als ein ſich Einlaſſen, iſt in eben demſelben Poſition des Nichtguten: wer z. B. etwas Unvernünftiges und Unnatürliches (irgend eine Bosheit) von ſich abzuweiſen unterläßt, beweiſet ſich weder vernünftig noch frei, und indem er, die Abweiſung unterlaſſend, ſich auf das Unvernünftige und Unnatürliche einläßt, (die Bosheit zu der ſeinigen macht) wird er ſelbſt unvernünftig und unfrei, oder zum Sklaven. Die Negation aber, obſchon wir ſie, wie das Unterlaſſen von dem ſich Einlaſſen, von der Poſition in Gedanken ſondern und unterſcheiden, iſt doch eben ſo wenig, wie jenes von dieſem, von ihr geſchieden und und verſchieden, welches umgekehrt auf völlig gleiche Weiſe auch von der Poſition, in Unterſcheidung derſelben von der Negation, gilt, ſo daß wir ſagen müſſen: die Negation ſey die zur Poſition gewordne Negation, das Unterlaſſen ein ſich Einlaſſen, und die Poſition ſey die zur Negation gewordne Poſition, das ſich Einlaſſen ein Unterlaſſen. Aber die zur Poſition werdende Negation, und ſomit die zur Negation werdende Poſition, wird begriffen als Limitation; das zu Etwas gewordne Nichts, welches das zu Nichts gewordne Etwas iſt, iſt die Schranke, von der, in Bezug auf das hier zu beachtende Object, jede Sünde, die der Menſch begeht, ein Beiſpiel giebt, denn das ſie Begehen iſt ein die Negation der Tugend zu einer Poſition Machen, welche ſelbſt eben dieſe Negation der Tugend iſt, oder: das Sündigen iſt nicht etwa ein das plus der Tugend in ein minus derſelben Verwandeln, wie wenn von ihr die Sünde nur dem Grade nach verſchieden, und die Tugend, ſo zu ſagen, das ſtärkere, die Sünde das nur ſchwächere Etwas wäre, ſondern es iſt daſſelbe ein das Nichts der Tugend zu einem Etwas Machen, welches ſelbſt aber das Nichts derſelben, alſo etwas Nichtiges, ein nichtiges Etwas, und als ſolches eben die Sünde iſt, die dann, wie die Tugend von ihrem minimum bis zu ihrem maximum, ſo vom leichteſten Vergehen bis zum ſchwerſten Verbrechen, ihre Zwiſchengrade hat. Daher man urtheilen muß: Sünden ſind Schranken, die aber nicht der Tugend (als könne ſie durch die Sünde gehemmt werden) ſondern dem Menſchen, der ſie begangen hat, durch ihn ſelber geſetzt werden. Heißt es nun, wie es oben hieß: das urſprüngliche ſich Einlaſſen des von Gott erſchaffenen Guten auf das Böſe ſey die erſte, aber auch ſchwächſte Beſchränkung deſſelben, das minimum ſeiner

Sündhaftigkeit, und wird geſagt, wie ſo eben geſagt worden: durch jenes ſich Einlaſſen, als Unterlaſſen, und umgekehrt durch dieſes als jenes, ſey zuerſt Schranke oder die erſte Beſchränkung in das erwähnte Gute geſezt; ſo wird allerdings mit beidem, dem oben und dem eben Geſagten, nichts anders gemeint, als: durch das Beſchränken des Guten ſey das Beſchränken deſſelben, oder: das Unterlaſſen der Renitenz gegen das Böſe, ein ſich Einlaſſen auf dieſes, habe ſich ſelbſt zu ſeinem Grunde, die Sündhaftigkeit in ihrem minimum (desgleichen in ihrem maximum) ſey das Princip ihrer ſelbſt. Und gründet ſich nicht auf das, was hiermit gemeint iſt, nemlich auf das Gefühl, oder Erkenntniß von dieſem minimum, als dem Princip ſeiner ſelbſt, der Begriff von der Imputabilität der Sündhaftigkeit in allen ihren Graden, und von den Graden der Imputabilität ſelber? Iſt nicht das minimum des Böſen im Guten, als deſſen uranfängliche Selbſtbeſchränkung, der erſte und ſchwächſte Grad des Böſen in ihm, und gereicht ihm dieſer Grad etwa darum, weil er der ſchwächſte, jenes minimum, iſt, nicht zum Vorwurf? Kann der Menſch ſeine Sündhaftigkeit mit ihrem minimum vor ſich, geſchweige vor Gott, rechtfertigen? Wenn er es könnte, würde er auch das plus und das maximum derſelben, (denn mit der Zunahme des Böſen kömmt ja doch nicht erſt eine Schuld auf ihn, ſondern wird ſie, die bereits auf ihm liegt, nur vergrößert) mithin jedes Vergehen und Verbrechen zu rechtfertigen vermögen, und würde demnach alle

Zurechnung unmöglich — alſo die Imputabilität ein durchaus nichts ſagendes Wort ſeyn. Wir müßten folglich, und zwar nicht etwa, um die Lehre von der Zurechnungsfähigkeit vertheidigen zu können, nicht etwa zum Nothbehelf für dieſe Lehre, ſondern aus dem Begriff eines minimum der Sündhaftigkeit ſelbſt urtheilen, daß daſſelbe, angedeutetermaßen, wie die urſprüngliche und erſte Beſchränkung der Vernunft und Freiheit, ſo ſeine eigne Wirkung, kurz, daß es ihre ſich ſelbſt verurſachende Beſchränkung ſey.

Fragen wir nun: was doch dasjenige ſey, gegen welches anzuſtreben, das in der Natur Uebernatürliche unterlaſſen, und auf welches hiermit daſſelbe ſich eingelaſſen, woran es Theil genommen habe; ſo ergiebt ſich ſchon aus der Frage ſelber wenigſtens die Antwort, daß es, wenn man gleich nicht zu wiſſen vermöchte, was es ſey, doch nicht anders, denn als ein ſowohl vom Uebernatürlichen, als vom Natürlichen und von der Natur ſelbſt poſitiv Verſchiedenes, als ein jenem und dieſer Entgegengeſetztes, kurz als das Unnatürliche gedacht werden könne. Freilich iſt es Etwas in unſerer Vernunft und Freiheit, welchem von uns mit Vernunft und Freiheit, wenn wir ihn leiſten, Widerſtand geleiſtet wird; aber ſchon dieſes Etwas muß, wenn der Begriff eines ſolchen Widerſtandes möglich ſeyn ſoll, als ein von beiden poſitiv Verſchiednes, mithin als ein Unvernünftiges und Unfreies gedacht werden, und hier iſt überdem nicht die Frage nach ſolchem Widerſtande, nach: ob wir ihn thun, oder zu thun aufhören, ſondern nach demjenigen, welchem keinen Widerſtand zu leiſten wir angefangen, — gegen welches anzuſtreben wir unterlaſſen, auf welches wir uns eingelaſſen, — und welches wir in uns eingelaſſen haben. Wendet euch, wie ihr wollt, doch müßt ihr, wofern ihr euch mit Ernſt auf die Unterſuchung einlaſſet, dieſes Etwas, an welchem der Menſch urſprünglich Theil genommen, von jenem Etwas, welches kein daran genommener Theil iſt, unterſcheiden; und wenn nun, wärs auch nur dieſer Unterſcheidung wegen, das Eine, welches in jedem Menſchen urſprünglich ein minimum, ſein Unterlaſſen und ſich Einlaſſen, iſt, und ein maximum werden kann, als das ſubjectiv Böſe, das Andre, für welches ſelbſt der ſtärkſte Grad noch zu wenig, das maximum ein minimum, ſein aus ſich ſelber Werden nur erſt ein aus dem Guten Scheiden, noch kein unendlich in ſich ſelber und gegen das Gute Wüthen iſt, als das abſolut Böſe bezeichnet würde, was wäre dann in dieſer Begriff-Stellung und Bezeichnung das Arge und Alberne? Und eben ſo iſt es allerdings Etwas in unſrer (der reinmenſchlichen) Natur, als der Bedingung unſrer vernünftigen und freien Wirkſamkeit, und in der Natur außer uns, in der Welt, als der Summe der Naturkräfte und Gelegenheiten für unſre bedingt freie und bedingt vernünftige Wirkſamkeit, welchem, wenn ihm wer auch immer, ob der durch Natur und Welt bedingte Menſchengeiſt, oder das durch Natur und Welt bedingbare Natur- und Weltgeſetz, (der Weltgeiſt) widerſteht, mit Vernunft und Freiheit (denn auch daß Naturgeſetz iſt ein vernünftiges, und hat zu ſeinem Princip die Freiheit) Widerſtand geleiſtet wird. Aber auch ſchon dieſes Etwas muß, wenn der Begriff dieſes Widerſtandes möglich ſeyn ſoll, als ein von beiden, von unſrer Natur und von der Natur außer uns, poſitiv Verſchiedenes, folglich als ein in beiden Unnatürliches gedacht werden; und hier iſt überdem eben ſo wenig, wie oben, die Frage nach dieſem Widerſtande, noch, ob wir ihn thun, oder zu thun aufhören, und ob das Naturgeſetz (eine von Gott erſchaffene, alſo durch die Natur bedingbare Macht) ihn abſoluterweiſe leiſte, ſo daß die Verwandlung des Natürlichen in das Unnatürliche, z. B. des Normalen in das Abnorme nur intendirt, aber nirgends und nie vollbracht werden könne; ſondern hier iſt, wie oben, die Frage nach dem, welchem keinen Widerſtand zu leiſten die Freiheit, als die der Natur inwohnende übernatürliche, als ihre Selbſt-Macht, urſprünglich unterlaſſen hat, ſo daß das Unnatürliche nicht in ſich beharren mußte, ſondern in die Natur einzudringen, das in ſich Böſe ein in ihr Böſes zu werden vermochte, und ſomit das Geſetz, zur Bewahrung der Natur, ein Bedürfniß für ſie, der Weltgeiſt als Schutzgeiſt gegen den Weltverderber von ihr ſelbſt gleichſam zu Hilfe gerufen — und er, der Nomos, von dem Welturheber ihr auch in der That, zu ihrer Erhaltung, beigegeben wurde. Wer nun dieſes Etwas, als das in ſich Unnatürliche, (welches das Urprincip aller Grade iſt, die das in der Natur, wie in unſrer Vernunft und Freiheit, Unnatürliche hat, und welches ſie alle einſchließt) von jenem, als dem *in der Natur* Unnatürlichen, (welches irgend einen Grad hat, und z. E. für den Menſchen, als ſein Temperament u. dgl. die ſchwächſte oder ſtärkſte, die ſchwächere oder ſtärkere Veranlaſſung iſt, daß er ſündigt) genau unterſcheidet, und das Eine als das *abſolut* das andre als das *objectiv* Böſe bezeichnet; wird der mit Recht der Albernheit beſchuldigt? und weswegen? Darum, weil er, was verſchieden iſt, unterſcheidet? oder, weil er, was, da es verſchieden iſt, unterſchieden werden muß, durch Worte bezeichnet, die auf den Unterſchied und auf den begriffenen Grund des Unterſchieds beſtimmt hinweiſen? Es gab und giebt keinen Menſchen, der von aller Albernheit frei geweſen, oder frei ſey; aber bevor ihrer irgend einer namentlich beſchuldigt wird, ſollte die Beſchuldigung, damit ſie von der Vernunft und nicht von der Leidenſchaft geſchehe, billigerweiſe erſt feſt begründet werden.

Wird nun geſagt, wie oben: „in das von Gott erſchaffene Uebernatürliche in der Natur wären, weil daſſelbe auf das Unnatürliche in ihr ſich eingelaſſen, die Vernunft an der Unvernunft, die Freiheit an der Unnatur Theil genommen habe, *durch die Macht eben des Unnatürlichen* Schranken geſetzt — und *eben dadurch* ſey dieſes ſich Einlaſſen die erſte, aber auch ſchwächſte Beſchränkung, das minimum der Sündhaftigkeit, worden.“ und heißt es ſodann, wie weiter unten: „das urſprüngliche Unterlaſſen der Renitenz gegen das Unnatürliche, ein ſich auf dieſes Einlaſſen, habe, als das erſte Beſchränken des Guten, ſich ſelber zu ſeinem Grunde, die Sündhaftigkeit in ihrem minimum ſey das Princip ihrer ſelbſt," ſo kommen freilich hiermit, wie jeder leicht ſieht, Widerſprüche zum Vorſchein, aber ſie verſchwinden auch alsbald wieder, wenn nur Folgendes, das jedoch keineswegs blos, um ſie verſchwinden zu machen, ausgedacht werden, beachtet wird:

Das abſolut Böſe iſt das Urprincip des ſub- und objectiv Böſen und aller Grade des einen, wie des andern; was heißt das? Nichts anders als: das bedingt Gute (die von Gott erſchaffene Welt und Menſchheit, jene in ihrer Selbſtmacht, als dem Princip ihrer zeugenden und bildenden Kräfte, dieſe in ihrer Vernunft und Freiheit, als den Elementen ihrer Perſönlichkeit) würde gegen das abſolut Böſe anzuſtreben nicht unterlaſſen — und nicht Theil an ihm genommen haben, wenn letzteres ſelber nicht wäre, und zur Unterlaſſung der Renitenz gegen es ſelber nicht Veranlaſſung gäbe: der Menſch z. B. ließe ſich nicht verführen, wenn er nicht verführt würde, der erſte Schritt zur Sünde hin, auf den leicht die andern folgen, würde nicht von ihm gethan, wenn nicht die Sünde wäre, und nicht, um ihn auf ihre Bahn zu locken, die Larve des Natürlichen, nemlich des ihm Angenehmen, Nützlichen u. dgl. oder gar des Guten, vornähme. Jenes Unterlaſſen alſo der Widerſtrebung gegen, — ſomit das Eingeben auf das Böſe, ein urſprüngliches ſich ſelbſt Beſchränken des

Guten, würde gar nicht, — folglich auch nicht dieſes ſich ſelbſt Beſchränken ſeyn, d. h. es würde daſſelbe nicht ſich ſelbſt zum Princip haben, — die Sündhaftigkeit würde weder in ihrem minimum entſtehen, noch in irgend einem andern ihrer Grade zunehmen können, wenn nicht die abſolute Bosheit — und wenn ſie nicht, wie das Princip ihrer ſelbſt, ſo als Veranlaſſung jenes Unterlaſſens, das Princip dieſes ſich ſelbſt bewirkenden Unterlaſſens, mithin das Princip dieſes Princips, kurz das Urprincip des ſub- und objectiv Böſen wäre. Drum kann das minimum der Sündhaftigkeit des Menſchen, oder des ſubjectiv Böſen, obzwar nicht gerechtfertigt, doch entſchuldigt werden, denn einen Theil der Schuld trägt das objectiv-, den größeſten das abſolut Böſe; drum auch nehmen mit Zunahme der Sündhaftigkeit bis in ihr maximum die Entſchuldigungsgründe ab, und nimmt die Schuld zu, bis dieſe, wenn jene über ihr maximum hinausgeht, abſolut wird, wie ſie. Denn wer auf das Böſe ſich eingelaſſen hat, kann, da er hiermit zur Kenntniß deſſelben gekommen iſt, von ihm ablaſſen, und je ſchwerer es ihm, davon abzulaſſen, wird, deſto größer wird *ſeine* Schuld, ohne daß *die* des abſolut Böſen, das ja alle Grade der Sünde, folglich auch der Schuld, in ſich trägt, geringer werde: der Verführer ſpottet insgemein derer, die, ihre Schuld fühlend, ihm Vorwürfe darüber, daß er ſie verführt habe, machen, und doch von dem, wozu ſie verführt worden, nicht ablaſſen; laſſen ſie aber davon ab, dann werden ihre Vorwürfe trefſend, und möchte er wohl, wenn er nur noch menſchliche Natur hat, ſtatt zu ſpotten, erſchrecken und in ſich ſelbſt erbeben. Uebrigens hat, ſo ſehr, wie das eben Berührte zeigt, mit der Sünde die Schuld wachſe, ſelbſt der frechſte Sünder immer noch etwas, ſey's noch ſo wenig, womit er ſich, ſey's noch ſo ſchwach, zu entſchuldigen vermag, auch iſt es eben dieſes Etwas, das ihn vor der Verzweiflung bewahrt, und woran ſich für ihn und andre die Hoffnung knüpft, daß er ſich beſſere und gerettet werde; nur demjenigen, deſſen maximum der Frechheit in die Abſolutheit ausgeſchlagen wäre, würde ſelbſt der letzte und ſchwächſte Entſchuldigungsgrund, und mit ihm die Möglichkeit der Beſſerung, folglich alle Hoffnung derſelben verſchwunden ſeyn, er wäre, wie der Urverführer des Menſchengeſchlechts, der Verdammte. Endlich auch gereicht das, daß die Selbſtmacht der Welt (die Freiheit, als das durch die Naturkräfte bedingte Princip eben dieſer Kräfte, ſie, das erſchaffene Uebernatürliche in der Natur) der Renitenz gegen das Böſe nicht bedürfen — und einer Unterlaſſung derſelben ſich nicht ſchuldig machen, — das objectiv Böſe alſo, oder das in der Natur Unnatürliche, gar nicht entſtehen würde, wenn das abſolut Böſe, oder das in ſich, d. h. im Unnatürlichen Unnatürliche nicht wäre, und das an ihm Theilnehmen nicht veranlaßt hätte, ſogar der Natur ſelber *in ihrer Selbſtmacht* zur Entſchuldigung; und ſo ſehr mit der zunehmenden Unnatur in der Natur, z. E. mit der ſteigenden Selbſtſucht der lebendigen aber vernunftloſen

Creatur, die Schuld zunehmen mag, drückt ſie doch weniger ſchwer auf die Natur, oder auf die unter ihr ſeufzende Creatur, als auf das Urprincip der Unnatur, das völlig unter ihr erliegt. Vielleicht erklärt ſich aus dem oben Angeführten jene ſtille Wehmuth zartfühlender Menſchen, deren lauterſte Freude, auch wenn ſie nichts fürchten, und weder an irgend einen Verluſt, den ſie oder andre erlitten haben, noch an die Sünden und Laſter andrer denken, dennoch faſt immer von einer geheimen Trauer begleitet iſt. Wie? iſt nicht dieſe Trauer die Folge des Gefühls von einem Zuſtande der Menſchheit, den ſie zum Theil ſelbſt verſchuldet, — aber an dem ſie großentheils keine Schuld hat, und könnte wohl, wenn er durchaus ſelbſt verſchuldet, — alſo in keiner Beziehung eine Entſchuldigung — wenn mithin auch keine Entſündigung möglich wäre, neben jener Trauer irgend eine reine Freude, ja müßte nicht ganz etwas anderes, als dieſe Trauer, nemlich Hoffnungsloſe Niedergeſchlagenheit, um nicht zu ſagen, die Verzweiflung ſelbſt, ſtatt haben? Vielleicht auch erklärt ſich nicht weniger aus dem Geſagten, warum ſogar die, den Menſchen umgebende und ihn belebende und beſeelende Natur, wie reich ſie übrigens an den mannichfaltigſten Formen und Erzeugniſſen, wie mächtig an Kräften, wie rüſtig, nie alternd, ſtets jugendlich, wie Lebensfroh ſie ſey, dennoch nie in einer, durch gar keine Trauer getrübten Freude erſcheine, und warum z. B. ſowohl die heiterſten Frühlingstage, bei dem auf der blühendſten Landſchaft verweilenden Blick des Menſchen, als die Sternhelleſten Nächte, bei ſeinem Aufſchauen in die Höhen des Himmels, das Gefühl der Wehmuth und eine leiſe Sehnſucht in ſeiner Bruſt rege machen. Iſt es nicht, als traure, wie er, die Natur um ihn her, als ſehne ſie ſich mit ihm aus einem Zuſtande heraus, in den ſie zwar nicht ohne eigne Schuld, jedoch entſchuldigt durch die ihr gegebene Veranlaſſung, gerathen ſey? Iſt es nicht, als harre ſie, wie er, deſſen, der ſie, ihre Sünde tilgend, und die Schuld von ihr nehmend, ewig befreie? Doch wie dem auch ſey, und wie man darüber, beſonders aus dem Standpunct des transcendentalen Rationalismus, immerhin denken möge; fragen wir endlich:

Da es die von Gott erſchaffene und durch die Natur bedingte Uebernatur, (die Selbſtmacht der Welt, und die Vernunft und Freiheit des Menſchen) iſt, die ſich auf die abſolute Unnatur, durch dieſelbe dazu veranlaßt, urſprünglich einläßt; was iſt es *in jener*, welches die Veranlaſſung durch dieſe, und hiermit ihr ſich Einlaſſen auf dieſe möglich macht, oder: was iſts *in der einen*, mittelſt deſſen die andre, wie ſie ſich ſelbſt zum Princip hat, eben ſo, da ſie jene Veranlaſſung iſt, das Princip des ſich Einlaſſens der einen auf ſie, mithin das Princip des ſich ſelbſt bewirkenden Unterlaſſens der Renitenz gegen ſie, zu ſeyn vermag; ſo müſſen wir antworten: es ſey dieſe Frage ganz unbeantwortlich. Die Richtigkeit der Antwort leuchtet, wie uns dünkt, ſchon aus der Frage ſelbſt ein, wenn nur dieſe richtig verſtanden worden; wir wollen ſie daher, um das

Verſtändniß zu erleichtern, und, wo möglich, allem Mißverſtand vorzubeugen, aus dem Allgemeinen ins Beſondre ſtellen, nemlich ſo: was bewog den Menſchen, daß er die, ihm zur Unterlaſſung eines gegen das Böſe möglichen Anſtrebens gegebene, Veranlaſſung nahm? Oder: was war es in ihm, dem in ſeiner Urſprünglichkeit abſolut unſchuldigen, mittelſt deſſen die Veranlaſſung zur Sündhaftigkeit an ihn gebracht werden, — die Sündhaftigkeit ſelber in ihm entſtehen, — und er ihrer, obſchon vorerſt nur in ihrem minimum, ſich mitſchuldig machen konnte? Kurz: was iſts, woraus zu begreifen ſtehe, daß er, der verführt worden, ſich verführen ließ, und ſomit verführt werden konnte? Wir geſtehen unſer Unvermögen, dieſes zu wiſſen, ein, und vermuthen, daß hier ein, dem Geſchöpf vielleicht ewig undurchdringliches, Geheimniß obwalte, aber auch, daß mit dieſem Moment im bedingt Guten (nach *Kant*: dem faulen Fleck darin) der Urſprung des abſolut Böſen, der, wie es ſelber, erkennbar iſt, von denjenigen wohl möge verwechſelt werden, die, wo nicht das abſolut Böſe für eine Chimäre, doch deſſen Urſprung für unerforſchlich halten: wie der *Erzfeind alles Seyns* entſtehen, — und *daß* von dem, die Gottheit zu ſeiner Urquelle habenden und bedingten Seyn eine gegen es ſelber gerichtete Feindſchaft an- und in es ſelber aufgenommen, — oder wie der *Teufel* werden, und *daß* der Menſch des Teufels werden, d. i. die Sündhaftigkeit vorerſt in ihrem minimum, dem Anfang *dieſes* Werdens, zu der ſeinigen machen kann, iſt begreiflich; wodurch aber, womit und wie es möglich ſey, daß das Seyn jene Feindſchaft wider ſich in ſich ſetze, oder der Menſch die Sündhaftigkeit, wär's auch nur im niedrigſten Grade, acceptire, das wird wohl jeder für ſchlechthin unbegreiflich erklären, — und darauf wird man wohl immer die Antwort ſchuldig bleiben müſſen. Jedoch hat, wer irgend ein Unbegreifliches, ſey's von welcher Art es wolle, geltend machen will, die Pflicht, wenigſtens aufzuweiſen, warum es unbegreiflich ſey, mithin den Grund der Unbegreiflichkeit zu begreifen, und den Begriff des Grundes mitzutheilen; widrigenfalls iſts beſſer, daß er ſchweigt, und ſeine Unbegreiflichkeiten für ſich behält. Dieſer Pflicht nun verſuchen wir, folgendermaßen Genüge zu leiſten.

Freilich wenn das zwar bedingt, aber urſprünglich Gute auf das abſolut Böſe ſich nicht eingelaſſen (die Welt ſich nicht ins Arge gelegt) und wenn der Menſch die Renitenz gegen eben dieſes abſolut Böſe nicht unterlaſſen, wenn er ſich nicht hätte verführen laſſen, — würde jenes die Renitenz gegen dieſes nicht unterlaſſen, — der Menſch auf daſſelbe ſich nicht eingelaſſen haben, würde er nicht verführt worden ſeyn. Freilich auch würde, wenn obgedachtes Gute die ihm gewordne Veranlaſſung, ſich auf das abſolut Böſe einzulaſſen, wenn der Menſch die ihm gegebene, jene Renitenz zu unterlaſſen, oder ſich verführen zu laſſen, nicht genommen hätte, genanntes abſolut Böſe weder objectiv noch ſubjectiv haben werden können. Und freilich wäre beſagte Veranlaſſung nicht genommen, wenn das Gute, welches, und der Menſch, der ſie nahm, ſich nicht ſelbſt, ſie zu nehmen, beſtimmt oder bewogen gefunden hätte. Nun können wir zwar ſagen, *entweder*: das bedingt Gute und der Menſch iſt, ſie zu nehmen, *durch ſich ſelbſt*, d. h. jenes iſt durch das Gute, dieſer durch den Menſchen, beſtimmt oder bewogen worden; allein mit ſolchem Sagen würden wir einerſeits die urſprüngliche Lauterkeit des Guten, und die eben ſo urſprüngliche Unſchuld des Menſchen, folglich die Schöpfung der Welt und Menſchheit durch Gott, leugnen, und andrerſeits ein *nicht abſolut* bös Seyn des *abſolut* Böſen, eine Unmöglichkeit als Wirklichkeit und Wahrheit, folglich eine Lüge ausſprechen, indem ja daſſelbe daran, daß die von ihm zum Verkehr mit ihm gegebene, Veranlaſſung genommen wurde, ganz unſchuldig, alſo wenigſtens in dieſer ſeiner Unſchuld gar nicht bös ſey; *oder* wir möchten dagegen etwa ſagen: durch das abſolut Böſe ſey das bedingt Gute beſtimmt, der Menſch bewogen worden, gedachte Veranlaſſung zu nehmen: er habe ſich verführen laſſen, nicht weil *er* verführt ſeyn, — ſondern weil ihn *der Teufel* verführen wollte; aber damit würden wir einerſeits *alle* und *jede* Schuld des Guten *ſelber* und des Menſchen leugnen, deſſen nicht zu gedenken, daß von dem: ſich verführen laſſen das: verführt ſeyn wollen eingeſchloſſen iſt, und daß, wer ſich verführen läßt, verführt werden will, andrerſeits würden wir eben damit annehmen, daß die Welt und Menſchheit dem Böſen ſchlechthin preiß gegeben — und lediglich ein Mittel für ſeine Gewalt, und ein Werkzeug für deren Ausübung ſey; wobei dann nicht abzuſehen ſtände, wie beide, Welt und Menſchheit, noch in irgend einer Beziehung als von Gott erſchaffen betrachtet werden könnten.

Die Ableugnung aber der urſprünglichen Lauterkeit und Unſchuld des bedingt Guten iſt darum unmöglich, weil deſſen Schöpfung durch Gott von uns nicht geleugnet werden kann, ohne daß der Idee von Ihm, dem abſolut und unbedingt Guten, der, wenn Er nicht als der Urquell der Selbſtmacht, welche die Welt — und der Vernunft und Freiheit, welche der Menſch hat, gedacht wird, nur ſehr unvollkommen, ja kaum noch gedacht werden würde, Abbruch geſchehe. Die Ableugnung ferner aller und jeder Schuld des bedingt Guten, die doch auf daſſelbe, als wäre ſie ihm nicht fremd, ſich bezieht, iſt darum unmöglich, weil ſie nicht geleugnet werden kann, ohne daß damit der Idee eben des bedingt Guten, welches, wenn es nicht, z. B. die Natur, als das in jedem — oder doch, z. B. der Menſch, als das in irgend einem Grade Selbſtmächtige und als das Selbſtſtändige gedacht wird, auch nur unvollkommen, ja eigentlich gar nicht gedacht würde, Eintrag gethan werde; denn wäre die Schuld nicht wenigſtens zum Theil ſein eigen, ſo würde ja das Böſe, ohne welches überall keine Schuld möglich iſt, in ihm ganz ohne ſein Zuthun, ohne ſeine Mitwirkung — und würde es ſelber nicht ſelbſtmächtig, ſondern ohnmächtig, nicht ſelbſtſtändig, ſondern von dem abſolut Böſen abſolut abhängig ſeyn. Eben ſo, wie jene Ableugnung, iſt die Aſſertion, daß das abſolut Böſe in irgend einer Beziehung unſchuldig, alſo nicht abſolut bös ſey, und zwar (wenn auch der hiermit ausgeſprochne Widerſpruch: das Abſolute ſey nicht abſolut, gar nicht in Betracht käme) darum unmöglich, weil ſolche Unſchuld nicht gedacht werden kann, wofern nicht wenigſtens in Bezug auf ſie, als Princip des abſolut Böſen das abſolut Gute gedacht — und alſo wiederum der Idee deſſelben Abbruch gethan wird; denn wäre nicht dieſe Unſchuld (ſie, ein Poſitives, alſo ein nicht nur nicht Böſes, nicht nur Nichtſchuld, ſondern auch ein Gutes) die Weſenheit ſelber? Und würde nicht, ſo ungereimt übrigens der Gedanke eines Guten wäre, welches abſolut bös ſey, die abſolute Bosheit als eine bloße Beſchaffenheit derſelben, das abſolut Gute alſo, wie als Princip jener Weſenheit, ſo als Princip dieſer Beſchaffenheit, — Gott, wie als Schöpfer des Engels, ſo als Schöpfer des Teufels, der an der Luſt der Menſchen, ſich durch ihn verführen zu laſſen, ganz unſchuldig ſey, und an dieſer Unſchuld noch etwas von dem Engel in ſich übrig behalten habe, gedacht werden müſſen? Mit jener Unſchuld hätte ja als abſolute Bosheit die Schuld, weil ſie abſolut wäre, völlig gleichen Urſprung, und wie die Natur als Princip des Lebendigen, welches die Weſenheit — zugleich für das Princip der Sterblichkeit, welche eine Beſchaffenheit alles Lebendigen iſt, kurz: wie der Tod für eine Nothwendigkeit der Natur erklärt zu werden pflegt, eben ſo würde man nicht umhin können, die Gottheit als das Princip des Unſchuldigen zugleich für das Princip der Schuld, oder die Bosheit für eine Nothwendigkeit der Gottheit zu erklären; ob nun die eine Erklärung (mors est necessitas naturae) eine Verläumdung der Natur ſey, mag zweifelhaft bleiben, die andre aber (malitia est necessitas Dei) iſt eine offenbare Gotteslüſterung, wie jeder einräumen muß, ſobald er die Idee der Gottheit ernſtlich betrachtet. Endlich auch iſt die Aſſertion, daß dem abſolut Böſen das bedingt Gute, von wem auch immer, preiß gegeben ſey, darum unmöglich, weil dieſes, wenn es lediglich als Mittel und Werkzeug für jenes gedacht würde, ganz und gar nicht als gut (da ja das nur und allein zu böſen Zwecken Brauchbare wahrhaftig nichts Gutes iſt) gedacht werden könnte, und mithin obgedachtermaßen geleugnet werden müßte, daß das abſolut Gute nicht der Urgrund des bedingt Guten, welches ja für ein ſolches von dem Böſen (man wüßte übrigens nicht, bei wem? und wozu?) nur ausgegeben würde, und in der That nichts Gutes wäre, oder daß Gott Schöpfer der Welt ſey, indem dieſe ja kaum den Schein des Guten haben, und in allen Beziehungen nur dem Böſen fröhnen würde; und ſomit wäre man zur Annahme der ungereimten Meinung einiger Gnoſtiker getrieben, der zufolge nicht Gott, ſondern ein böſer Aion die Welt erſchaffen hat.

Die Unmöglichkeit alſo, mit Zuſtimmung der Vernunft und des Gewiſſens, das Eine, nemlich (um hier im

Beſondern zu bleiben) die urſprüngliche Unſchuld des Menſchen und deſſen eigne Schuld zu leugnen, und *das Andre*, nemlich eine Unſchuld des den Menſchen verführenden Teufels und eine abſolute Abhängigkeit des Menſchen von ihm, zu behaupten, iſt Grund der Unmöglichkeit, zu begreifen, *wie* es urſprünglich möglich ſey, daß der Menſch ſich verführen läßt oder verführt werden will, oder, was daſſelbe, daß die Veranlaſſung, welche, als ihm gegeben, außer ihm iſt, und deren Möglichkeit gar wohl begriffen werden kann, zugleich, als von ihm genommen, in ihm ſelber ſtatt habe. Der Grund aber der Unmöglichkeit dieſe Möglichkeit zu begreifen, folglich der Grund der Unbegreiflichkeit derſelben iſt hiermit begriffen, und aus dieſem begriffenen Grunde werden wir jene Unbegreiflichkeit ſo lange behaupten, bis uns jemand außer dem angeführten *Einen* und *Andern* ein *Drittes* namhaft macht, woraus: *wie* der Abfall der Welt von Gott und der Sündenfall des Menſchengeſchlechts möglich ſey? begriffen werden könne; nur bedingen wir uns aus, daß dieſes Dritte weder ſelbſt wiederum eine Unbegreiflichkeit (die mag, wie geſagt, jeder für ſich behalten) noch irgend eine Vorausſetzung deſſen ſey, was eben ſelbſt erſt begriffen werden ſoll; denn daß z. E. das minimum der Sündhaftigkeit (ein allerdings Begreifliches) dieſes Dritte ſey, muß keiner dem andern einreden wollen, da die Frage eben die iſt, *wie* die Sündhaftigkeit, wärs auch nur in ihrem minimum, die unſrige werden *kann*.

Was iſt nun mit dem von dem Pſeudo-Rationaliſten beliebten Mittel, die Gottheit Chriſti abzuleugnen, wirklich ausgerichtet? Gar nichts! wie aus Folgendem erhellen wird: warum er ſie ableugnet, ſteht nicht abzuſehen, wenn es nicht darum iſt, weil er leugnet, daß das abſolut und unbedingt Uebernatürliche, welches iſt das abſolut und unbedingt Vernünftige und Freie, in der Natur ſey, geſchweige, daß daſſelbe in der Erfahrung, τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτία, (Joh. 1, V. 5) erkannt und anerkannt werden könne. Und warum leugnet er das, wenn es nicht darum iſt, weil er, wo nicht aus Haß gegen die Idee von ſolch' einem Uebernatürlichen, doch aus einer, ſie keineswegs begünſtigenden Vorliebe für die Natur, und für ſeine vorgefaßte Meinung von ihr und der Menſchheit, den Satz: in der Natur müſſe alles natürlich, und in der Menſchheit könne das [illegible] doch nur ein Menſchliches, ein bedingt, ja beſchränkt [illegible]ſtiges und Freies, ſeyn, gegen die genannte Idee [illegible] gegen das Anerkenntniß deſſen, wovon ſie die Idee [illegible]t, in ihr ſelbſt und mittelſt ihrer in der Erfahrung, kehrt und richtet, als ſey ſie, wofern ſie überhaupt zu etwas tauge, für den Menſchen höchſtens nur von regulativem Gebrauche, d. h. gut dazu, um mittelſt ihrer auf obgedachter Leiter des minimum der Sündhaftigkeit und des maximum der Sittlichkeit über den niedern Sproſſen die obern, beſonders aber die oberſte nicht aus dem Auge zu verlieren. Hat er andre Gründe für ſein Leugnen und Ableugnen, als die angedeuteten ſind, ſo möge es ihm gefallen, ſie mitzutheilen; bis dieſes geſchieht, ſind wir genöthigt, die genannten für die ſeinigen zu halten, und, ſie prüfend, zu verſuchen, ob ſie auch die unſrigen werden können; würden ſie jede Prüfung aushalten, ſo wäre freilich die Beſchuldigung, daß der Rationalismus in dieſem Punkte ein erlogener ſey, ungerecht geweſen, und läge uns ob, dieſelbe laut und öffentlich zurück zu nehmen.

In der Natur, wenn in ihr nur das Natürliche iſt, iſt freilich alles natürlich, und geht alles natürlich zu: man kann keine Feigen von den Diſteln, keine Trauben leſen von den Dornen, (Matth. 7, V. 16) eben ſo iſt in dem Menſchen, wenn in ihm nicht das Uebermenſchliche, geſchweige das Unmenſchliche, ſondern lediglich das Menſchliche iſt, alles menſchlich, und wird durch ihn, d. h. durch das bedingt vernünftige und bedingt freie Weſen, nur das Menſchliche, d. i. das bedingt Gute, gewollt und vollbracht, und nicht an die, welche in ihrer Vernunft und Freiheit bedingt, — nicht einmal an die, ſo darin durch das Unvernünftige und Unnatürliche beſchränkt, — ſondern an die, welche durch den höchſten Grad dieſer Beſchränkung nahe daran ſind, ihre Vernunft und Freiheit, alſo die Menſchheit, einzubüßen, gienge die Frage: wie könnet ihr Gutes thun, da ihr des Böſen gewohnt ſeyd? (Jer. 13, V. 23.) Nun wird zwar verſichert, daß in der Natur lediglich das Natürliche, in der Menſchheit höchſtens nur das Menſchliche ſey, allein wenn man nicht auf den Verdacht gerathen ſoll, das werde blos verſichert, damit geleugnet werden könne, daß in der Natur das Uebernatürliche, in der Menſchheit das Uebermenſchliche ſey, und daß beides in der Erfahrung zu erkennen ſtehe, ſo muß, worauf dieſe Verſicherung ſich gründet, gezeigt, und ihre Wahrheit nachgewieſen werden. Bevor das geſchehen iſt, gilt die ihr entgegengeſetzte Verſicherung wenigſtens eben ſo viel, wie ſie; ja wenn der Grund dieſer entgegengeſetzten aufgezeigt und ihre Wahrheit nachgewieſen iſt, kann nur ſie, und jene gar nichts gelten, worauf man ſich auch immer in Anſehung ihrer berufen möge. Laſſe dich aber nur ein auf die Idee des Uebernatürlichen, und hüte dich nur, das, wovon ſie die Idee iſt, nicht für es ſelber, ſondern für etwas anderes, das Uebernatürliche nicht für das Uebernatürliche, ſondern z. E. für ein blos Denkbares, für ein bloßes Noumenon u. dgl. oder gar für das Natürliche ſelbſt, geſchweige, wie die Phariſäer, wenn ſie die Wunder, die Chriſtus that, für Werke des Teufels erklärten, für das Unnatürliche zu halten; ſo wird der Grund der Verſicherung, daß in der Natur das Uebernatürliche ſey, und in der Erfahrung zu erkennen ſtehe, von dir wohl erkannt — und ihre Wahrheit wohl anerkannt werden können.

Nemlich damit man verſichern könne, daß in der Natur alles natürlich ſey und natürlich zugehe, muß entweder ohne allen Grund, oder aus irgend einem Grunde vorausgeſetzt werden, daß in ihr weder das Uebernatürliche, noch das Unnatürliche, ſondern nur das Natürliche ſey; hingegen damit man den Gedanken zu haben vermöge, daß im abſolut Uebernatürlichen alles übernatürlich, daß in Gott alles göttlich ſey, und abſolut übernatürlicher oder göttlicher weiſe geſchehe, dazu bedarf es der Vorausſetzung, daß in ihm weder des Unnatürliche oder Ungöttliche, noch das Natürliche oder Creatürliche, ſondern nur das Uebernatürliche oder Göttliche ſey, folglich auch irgend eines Grundes für dieſe Vorausſetzung, ganz und gar nicht: die Idee des abſolut Uebernatürlichen, die Idee der Gottheit iſt der Grund der Möglichkeit jenes Gedankens, wie der unerſchöpfliche Quell der Möglichkeit aller andern, die dem Menſchen Kraft geben, dem Böſen in und außer ihm zu widerſtehen, und mittelſt des Natürlichen nach dem Guten zu ſtreben. Sofern nun obgedachte Vorausſetzung entweder durchaus grundlos wäre, wie bei ſolchen, die nicht ſelbſt denken, ſondern, wenn ſie von andern gehört haben: es gehe in der Welt alles natürlich zu, das Gehörte gedankenlos nachſprechen, und eigenſinnig bei dem Nachgeſprochenen beharren, oder ſofern dieſelbe den Dünkel oder Hochmuth, oder irgend ein Bedürfniß des Vorausſetzenden, der z. E. nicht wüßte, was er mit ſich oder mit ſeiner Kunſt und Wiſſenſchaft anfangen ſolle, wenn in der Natur nicht alles natürlich zugienge, und nicht alles aus den Geſetzen der Cauſſalität und Wechſelwirkung zu begreifen ſtände, zu ihrem (einem lediglich ſubjectiven) Grunde hätte, haben wir uns auf ſie hier gar nicht einzulaſſen. Nur alſo, in wiefern ſie in der Sache ſelbſt begründet ſeyn — und folglich mit der Angabe ihres Grundes auf Objectivität Anſpruch gemacht werden ſoll, geht ſie uns an, und da fragt ſich: was iſt dann die Sache ſelbſt? Iſt ſie die Natur, oder das Erkenntnißvermögen des Menſchen, der die Natur erforſcht, oder beides zumal? Wenn ihr antwortet; die Natur, ſo müßt ihr beweiſen, daß die Selbſtmacht der Natur, welche nur durch die Naturkräfte bedingt iſt, ganz und gar nicht das Princip dieſer Kräfte, ſondern das bloße Object eines Gedankens, ein bloßes Gedankending, mithin, daß die Welt eine Maſchine ſey, und daß der Mechanismus der Urſachen nicht nur in dieſen Kräften walte, ſondern auch ihr, durch ſie bedingtes, und dem Menſchen gänzlich unbekanntes, Princip beherrſche; dieſen Beweis aber ſeyd ihr bis jetzt ſchuldig geblieben. Denn mit dem bloßen Berufen auf die Naturgeſetze iſts nicht gethan, da erſtens, wenn ihr euch darauf beruft, eben jene Selbſtmacht eingeräumt werden würde, und da zweitens leicht zu erkennen ſteht, daß jene Geſetze nicht gegen dieſe Selbſtmacht, ſondern für ſie und zu ihrer Behütung, und daß ſie gegen die Gewalt eines Princips, welches die Zernichtung der Natur intendirt, gegeben ſind. Oder haben etwa die phyſiſchen Geſetze das eben Angedeutete mit den ethiſchen nicht gemein, die für die Willensfreiheit des Menſchen und zu deren Erhaltung gegen die Gewalt der dieſe Freiheit ſtets bedrohenden Macht offenbar gerichtet ſind? Jene Selbſtmacht aber der Natur, ihr Princip, gleichſam der allen ihren Kräften inwohnende Geiſt, alſo in ihr — iſt ſie nicht das, obzwar nur bedingt Uebernatüliche in ihr? Daß die Naturkräfte *den Naturgeſetzen* gemäß wirken, iſt natürlich, und gehet, da es mit phyſiſcher Nothwendigkeit zugeht, natürlich zu; aber daß Naturkräfte *ſind* und daß *ſie wirken*, ſeit wann iſt auch das natürlich, und geht auch das natürlich zu? Für dieſe Natürlichkeit fehlt der Beweis aus der Natur, auch ſehen wir die Möglichkeit nicht, wie er aus ihr zu führen ſtehe. Antwortet ihr aber: das *menſchliche Erkenntnißvermögen* ſey die Sache und enthalte den Grund eurer Verſicherung; ſo geſtehen wir gern ein, daß die von *Kant*, mittelſt einer wenigſtens zum Theil gelungenen Expoſition der menſchlichen Anſchauungs- und Denkformen, zuerſt verſuchte Deduction der Erkenntnißgeſetze zugleich eine Deduction der Naturgeſetze ſey, und daß, wer einmal jene begriffen und ihre Einerleiheit mit dieſen eingeſehen hat, kaum noch ein Gelüſten haben werde, in der Natur das Uebernatürliche zu *erfahren*, oder gar im Zeitlichen das Ewige, im Räumlichen das Heilige zu *ſchauen*; aber iſt nicht das Princip des Erkenntnißvermögens die Freiheit des Menſchen, der dieſes Vermögen hat? Beginnt nicht das Erkennen in der Freiheit und durch ſie? Und iſt nicht die Freiheit das in dem Menſchen, obzwar durch die Natur bedingte, Uebernatürliche? Wer kann das Erkenntnißvermögen auch nur erforſchen, geſchweige ein ſolches Vermögen haben, und wer vermag die Erkenntnißgeſetze für Naturgeſetze anzuerkennen, wenn ihm die Freiheit ſelbſt mangeln würde, oder wenn er außer Stand wäre, aus freier Willensmacht den Entſchluß zu dieſer Erforſchung und zur Erſtrebung dieſer Erkenntniß zu faſſen? Sie ſind aber, ſagt ihr, wie Geſetze für das Seyn, für das Wirken und für das auf ſich Einwirken des Seyenden, eben ſo Geſetze für des Menſchen Wiſſen von dieſem Seyn, Wirken und auf ſich Einwirken des Seyenden; und aus ihrer Erkenntniß haben wir die Gewißheit, daß wir von einem Uebernatürlichen überhaupt, vollends aber von einem ſolchen, welches zugleich ein Uebermenſchliches wäre, und von deſſen Seyn und Wirken nichts wiſſen können. Wir theilen dieſe Ueberzeugung oder Gewißheit mit euch. Nur das leugnen wir, daß ſie Geſetze für *das Wiſſen* oder *Erkennen* ſind; denn dieſes würde ihrer eben ſo wenig, wie das Seyn und Wirken, bedürfen, wenn ſein Princip, die Freiheit, und hiermit erſt es ſelber, nicht eben ſo, wie das Princip des Seyns, des Wirkens und Wechſelwirkens, (die Selbſtmacht der Natur) und hiermit erſt das Seyn u. ſ. w., oder die Natur ſelbſt, durch eine demſelben widerwärtige Macht gefährdet wäre. Sie ſind Geſetze für *die Freiheit* im Wiſſen, wie die ethiſchen auch nicht Geſetze für das *Wollen* und *Thun*, ſondern für die *Freiheit* im Wollen und Thun ſind. Richtet ihr ja, wenn ihr z. E. andere vor Irrthümern warnt, eure Ermahnungen und Verordnungen, daß und wie ſie vermieden werden müſſen, zunächſt an den freien Willen dieſer andern, und würden eure Vorſchriften, wenn eben dieſen andern die freie Willenskraft gebräche, ganz zwecklos, oder, wenn es keine Irrthümer gäbe, ganz unnütz ſeyn. So ſind die Erkenntnißgeſetze von Gott den Menſchen gegebene Warnungen, daß ſie ſich vor der Verſuchung und dem Gelüſten hüten, in der Natur das Uebernatürliche oder das Unnatürliche empfinden, ſchauen und erfahren zu wollen, als würden mit dem Genuß der Frucht des Baums der Erkenntniß ihre Augen aufgethan — und als würden ſie ſelbſt ſeyn wie Gott, deſſen Schauen des Uebernatürlichen und deſſen Durchſchauen des Unnatürlichen unbedingt iſt und abſolut. Die Erkenntnißgeſetze aber, obzwar durch ſie ein Erfahren des Uebernatürlichen unmöglich, — wie durch ſie, als Naturgeſetze das, daß in der Welt alles, ſofern Natur-Kräfte in ihr wirken, natürlich zugehe, nothwendig gemacht iſt, machen doch keineswegs das Erkennen und Anerkennen des Uebernatürlichen in der Erfahrung unmöglich; denn der Grund dieſes Erkennens und Anerkennens iſt, wie oben geſagt, — die Idee des Guten, alſo Uebernatürlichen, deren der Menſch, wie dort gezeigt worden, mittelſt ſeiner Vernunft, eines Gnadengeſchenks der Gottheit, theilhaftig wird, und deren Urquell die Gottheit ſelber iſt. Der Rationaliſt alſo, wenn er den Supranaturalismus etwa nur dahin geſtellt ſeyn läßt, aber nicht haßt, wird wenigſtens in dieſem Puncte ſeine Kritik des Erkenntnißvermögens keineswegs gegen denſelben geltend machen wollen; wollt' er es aber, aus Widerwillen gegen ihn, oder aus was immer für einem andern Grunde, ſo kann er es doch nicht, wie bereits klar iſt, und weiterhin immer deutlicher werden wird.

Die Idee nemlich des abſolut und unbedingt Uebernatürlichen, mithin des ewig Vernünftigen und heilig Freien, iſt es eben, aus welcher, wer ſie nur hat und auf ſie reflectirt, urtheilen muß, das in demſelben alles übernatürlich ſey, und auf ewig vernünftige und heilig freie Weiſe geſchehe. Dieſes Seyn aber und Geſchehen wird von dem Menſchen, mittelſt ſeiner Vernunft in eben jener Idee, deren er kraft eben ſeiner Vernunft theilhaftig geworden, erkannt und anerkannt, als ein Seyn und Geſchehen des ewig Vernünftigen und heilig Freien aus dem abſolut und unbedingt Uebernatürlichen oder durch daſſelbe, und eben dieſes aus ihm Seyn wird, in der chriſtlich-kirchlichen Lehre, negativ als das Nichterſchaffenſeyn des Logos, (der Logos iſt kein Geſchöpf) poſitiv und ſymboliſch als das ewige Gezeugtſeyn des Sohnes aus dem Vater (der Logos iſt der eingeborne Sohn Gottes) ausgeſprochen. Wollte man aber dieſe Lehre mit der Bemerkung anfechten, daß, wenn es heiße: das Uebernatürliche ſey durch das Uebernatürliche oder aus ihm, der Kategorie der Cauſſalität, die doch nur eine Bedingung der Erfahrung wäre, Anwendung auf das, was eingeſtandner maßen gar nicht erfahren werden könne, gegeben — und das Cauſalgeſetz, an welchem der Menſch ein bloßes Naturgeſetz habe, für ein vorgebliches Erkenntniß des Uebernatürlichen geltend gemacht würde; ſo wäre darauf, wo nichts beſſeres, wenigſtens dieſes zu erwiedern, daß freilich, da der menſchliche Verſtand nicht, wie der göttliche, intuitiv ſey, in der Idee der Gottheit jede Wahrheit nur nach *ſeiner*, durch Kategorien oder Denkformen und Denkgeſetze bedingten *Natur* erkannt und anerkannt werden könne, daß aber, wenn daraus die Unmöglichkeit ſolcher Erkenntniß gefolgert werden ſolle, zu viel gefolgert ſeyn würde. Verfahret ihr ja nicht anders, wenn ihr, die Willensfreiheit für ein Ueberſinnliches in dem Menſchen, alſo wenigſtens für *bedingt übernatürlich* anerkennend, von frei gefaßten und dem kategoriſchen Imperativ, einem gleichfalls Ueberſinnlichen, angemeſſenen Entſchlüſſen, als von *Gründen*, ja von *Urſachen*, und von guten Geſinnungen und Thaten, als von *Folgen* aus dieſen Gründen, ja als von *Wirkungen* dieſer Urſachen redet. Was hätten doch die ethiſchen vor den dogmatiſchen Wahrheiten voraus, warum in Anſehung ihrer die Denkform des Grundes und der Folge, und ſelbſt das Cauſſalgeſetz zu gebrauchen wäre, in Anſehung der dogmatiſchen aber nicht? Wie den kritiſchen Rationaliſten *die* Idee der Freiheit, ſo wird ja wohl den rationaliſtiſchen Supranaturaliſten *die Idee* der Gottheit, und zwar ihn um ſo mehr, weil ſie die Idee der *Gottheit* iſt, vor dem Mißbrauch jener und andrer Formen und Geſetze bewahren können, und ſchon das, daß obengenanntes *Seyn* aus dem abſolut und unbedingt Uebernatürlichen, nicht als ein aus ihm *Werden* oder *Entſtehen*, das Gezeugtſeyn nicht als ein *zeitliches*, ſondern ewiges gedacht wird, möchte wohl ziemlich ſolchen Mißbrauch verhüten.

Vergleichen wir nun das lediglich in jener Idee gegründete Erkenntniß von dem Seyn des ewig Vernünftigen und heilig Freien aus dem abſolut und unbedingt Uebernatürlichen mit dem, in der Idee des bedingt, und durch das, allem Seyn widerwärtige Princip, d. h. durch das abſolut Unnatürliche, beſchränkbar Uebernatürlichen gegründeten Erkenntniß von deſſen Seyn aus eben dem abſolut und unbedingt Uebernatürlichen, oder, welches das Nemliche, vergleichen wir das Erkenntniß von dem ewigen Gezeugtſeyn des Sohnes aus dem Vater mit dem Erkenntniß vom Erſchaffenſeyn der Welt, deren Selbſtmacht das in ihr — und von der Schöpfung des Menſchen, deſſen Selbſtmacht, als Freiheit und Vernunft, das in ihm Uebernatürliche iſt, durch Gott; ſo ergiebt ſich leicht, daß und warum in Anſehung des erſten Erkenntniſſes und deſſen, worauf dieſes ſich bezieht, ganz anders geurtheilt werden müſſe, als in Anſehung des zweiten und ſeines Gegenſtandes, wobei jedoch voraus zu bemerken iſt, daß der Unterſchied zwiſchen dem ewig Vernünftigen und heilig Freien und zwiſchen dem abſolut und unbedingt Uebernatürlichen nicht in der Vernunft und Freiheit des Einen, denn das abſolut und unbedingt Uebernatürliche iſt ſelbſt das ewig Vernünftige und heilig Freie, (λόγος ἐνδιαθετὸς) auch nicht in der Uebernatur des Andern, denn das ewig Vernünftige und heilig Freie iſt ſelbſt das abſolut und unbedingt Uebernatürliche, (Θεὸς ἦν ὁ λόγος) ſondern in dem Seyn des Einen aus dem Andern, (λόγος προφορικὸς) welches kein Seyn des Andern aus dem Einen iſt, (πατὴρ ἀγέννητος) anerkannt werde; mögen übrigens die Alten bei den eingeſchalteten Worten das Nemliche gedacht haben oder nicht, da dieſe Worte hier nicht erklärt werden, — ſondern nur zur Erläuterung dienen ſollen.

Das allerdings iſt beiden obgedachten Erkenntniſſen gemein, und darin fällt das Urtheil über beide vollkommen gleich aus, daß ſie, das eine wie das andre, den Charakter der Nothwendigkeit — mithin kein ſo oder ſo beliebtes, von der Gemüthlichkeit des denkenden Subjects, von ſeiner Affection, Rührung, Stimmung, Prädilection u. dgl. abhängiges und willkührliches Denken zu ihrem Princip haben, und alſo eben Erkenntniſſe, nicht Erdichtungen, eben Wahrheiten, nicht Meinungen ſind. Denn ſobald der Menſch ſich einerſeits auf die Idee des abſolut und unbedingt- andrerſeits auf die des bedingt und beſchränkbar Uebernatürlichen oder Guten *denkend* einläßt, und wenn er von Erforſchung beider nicht abläßt, *muß* er in der einen das abſolut und unbedingt Gute als das, welches ſich ſelbſt zum alleinigen Princip hat, und in der andern das bedingt und beſchränkbar Gute als das, welches, indem es Princip ſeiner ſelbſt (ein durch ſich Werdendes und Gewordenes) iſt, das abſolut und unbedingt Gute zu ſeinem Princip hat, erkennen, und in beiden das, welches Princip — von dem, deſſen Princip es iſt, unterſcheiden, kurz:

läßt er ſich ein, und läßt es nicht ab, ſo iſt ihm das Erkenntniß vom ewigen Gezeugtſeyn des Sohnes aus dem Vater, und vom Erſchaffenſeyn der Welt durch Gott, ingleichen die Unterſcheidung des Vaters vom Sohn, der Welt von Gott abſolut nothwendig. Von ſeinem Belieben und ſeiner Willkühr hängt blos ab, daß er ſich einlaſſe und nicht ablaſſe; beide Erkenntniſſe aber, (folglich die Nothwendigkeit) haben nicht darin, überhaupt nicht in dem Menſchen, der ſie ja nur aus *ihrem* Grunde zu erlangen oder zu erzeugen vermag, und nicht in dem *Selbſt*-Bewußtſeyn, welches jeder, wie ihn die transcendentale Apperception deſſelben lehrt, haben *muß*, ſondern in der Idee ihren Grund, auf die jeder ſich einlaſſen *kann*, wenn er *will*. In Folgendem aber ſind beide weſentlich von einander verſchieden, und fallen die Urtheile über ſie und das, worauf ſie ſich beziehen, ſehr verſchieden aus. Nemlich das abſolut und unbedingt Uebernatürliche (Gott) wird, mittelſt der Idee von ihm, als das in ſich ſelbſt Uebernatürliche, Gott, mittelſt der Idee von ihm, in Gott — hingegen das bedingt und beſchränkbar Uebernatürliche (die Selbſtmacht) wird, mittelſt der Idee von ihm, als das nicht in ſich, ſondern im Natürlichen Uebernatürliche, — das Natürliche aber als ſeine Bedingung, und es ſelber als das Princip des Natürlichen, folglich auch dieſer Bedingung, — oder die Selbſtmacht wird mittelſt der Idee von ihr, als das in den Naturkräften, durch die ſie bedingt iſt, Uebernatürliche und als das Princip dieſer Kräfte, deſſen Princip das abſolut und unbedingt Uebernatürliche iſt, d. h. welche Selbſtmacht ihren Urſprung aus der Allmacht, alſo ſaus Gott hat, erkannt und anerkannt. Daher muß, wenn in der Idee des abſolut und unbedingt Uebernatürlichen es ſelber auf ſich bezogen wird, ganz anders, als wenn das Verhälniß des bedingt und beſchränkbar Uebernatürlichen einerſeits zu ſich, andrerſeits zu jenem in Betracht kommt, geurtheilt werden, nemlich in Anſehung des Einen ſo: das aus dem abſolut und unbedingt Uebernatürlichen abſolut und unbedingterweiſe Seyende hat einzig und allein das abſolut und unbedingt Uebernatürliche zu ſeinem Princip; in Anſehung des Andern aber ſo: das durch das abſolut und unbedingt Uebernatürliche aus ſich ſelber Werdende und Gewordene hat nicht jenes, ſondern ſich ſelbſt zum Princiv ſeiner ſelbſt, und ſeine Dignität in dieſer Beziehung beſteht blos darin, daß es durch jenes das Vermögen hat, Princip ſeiner ſelbſt, alſo ein Selbſtmächtiges, Selbſtwirkendes und z. E. nicht, wie eine Maſchine zu ſeyn, die, ſo viel ſie ausrichte, doch nichts aus ſich ſelber zu bewirken, geſchweige ſich ſelbſt zu bauen und einzurichten vermag. Oder ſymboliſch und mit Anwendung auf die chriſtlich kirchliche Lehre, in Anſehung des Einen ſo: der aus Gott ewig Gezeugte hat Gott zu ſeinem Vater, aber nicht den Vater zu ſeinem Gott, er iſt Gottes Sohn, und als ſolcher ſelbſt Gott; in Anſehung des Andern: der von einem Menſchen Gezeugte hat den Menſchen zu ſeinem Vater, und Gott, den Urgrund der Selbſtmacht, welche der Grund, wie jeder, ſo auch der Zeugungs-Kraft — und durch dieſe bedingt iſt, zu ſeinem Schöpfer, — und vermag allein durch den Logos, der da iſt der Sohn Gottes, und der ihm den Schöpfer, als den Vater aller Menſchen, offenbart, dahin zu gelangen, daß er in dem Schöpfer deſſen ewige Liebe zu ihm, und ihn dieſer Liebe wegen auch als ſeinen Vater erkenne, und ſomit den Vater zu ſeinem Gott habe: niemand, ſagt Chriſtus, Matth. 11, V. 27, vgl. V. 25, kennet den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren. Auf eben jene nothwendige Verſchiedenheit gründen ſich dann in gedachter Lehre weiter folgende Urtheile: ein Andrer iſt der Sohn (ἀεὶ γεγεννημένος) und ein Andrer der Vater; (ἀγέννητος) aber nicht ein Andrer iſt der Sohn (ὁ λόγος) und ein Andrer iſt Gott, ſondern der Sohn iſt Gott, wie der Vater; zwei Perſonen ſind, aber ein Gott iſt. Hingegen ein Andres nicht nur iſt das Geſchöpf (die Welt, — der Menſch) und ein Andrer iſt der Schöpfer, ſondern auch ein Andres iſt das Geſchöpf, und ein Andrer iſt Gott: das Geſchöpf iſt nicht Gott, ſondern hat, als das ſich durch ſeine Kräfte bedingende, und durch ſie bedingte Selbſtmächtige und Selbſtſtändige, Ihn, den Allmächtigen, der eben darin als Schöpfer erkannt wird, — oder, als das in der Natur Uebernatürliche, Ihn, den im abſolut und unbedingt Uebernatürlichen ewig Vernünftigen und heilig Freien zu ſeinem Princip; (πάντα δὶ αὐτου ἐγένετο, Joh. 1, V. 3) Er aber, der ewigaus Gott Seyende (ὁ λόγος προφορικὸς,) hat nicht, wie das Geſchöpf, in irgend einer Beziehung ſich ſelbſt, — ſondern abſoluterweiſe Gott, aus welchem er, der aber nicht aus ihm iſt, zu ſeinem Princip; daher die Möglichkeit der Lehre, daß der Sohn dem Weſen nach, vollkommen gleich dem Vater, (ὁμοούσιος τῷ πατρὶ) mithin auch, daß er allmächtig; und daß die Welt von dem Vater durch den Sohn erſchaffen ſey. In dieſer Lehre aber ſowohl den Wahn, wie wenn der Sohn als Sohn ſich ſelbſt zum Vater habe, (die wunderliche Vorſtellung eines υἱοπατὴρ) als auch die Meinung der Patripaſſianer, daß der Vater der Leidende geweſen, daß er gekreuzigt worden und geſtorben ſey; falls dieſe wirklich ihre Meinung war, zu vermeiden, wird nicht ſchwer ſeyn, ſobald man einerſeits bedenkt, daß die Lehre iſt: Das abſolut und unbedingt Gute werde nicht darum, weil es Princip, ſondern das Princip darum, weil es das abſolut und unbedingt Gute ſey, — das aber, deſſen alleiniges Princip das abſolut und unbedingt Gute ſey, werde darum, weil daſſelbe ſein Princip ſey, als abſolut und unbedingt gut erkannt; oder: es habe das Gott- nicht im Vater-, ſondern das Vater- im Gottſeyn ſeinen Grund, das Sohnſeyn aber den ſeinigen nicht im Gott- ſondern im Vaterſeyn; oder: es werde der Vater darum, weil er Gott ſey, als Vater, aber Gott nicht darum, weil er Vater ſey, als Gott anerkannt, der Sohn hingegen werde darum, weil er der Sohn ſey, von den Menſchen als Gott, nicht aber darum, weil er Gott ſey, als Sohn erkannt; und eben deswegen könne zwar von dem aus Gott Gezeugten, vom Sohn Gottes, aber nie von einem Erzeuger, von einem Vater Gottes die Rede ſeyn, und wenn die Mutter Jeſu Chriſti Mutter Gottes (ϑευτόκος) genannt werde, ſo geſchehe es, weil von ihr der Menſch, der Gottes Sohn ſey, nicht aber, wie wenn von ihr Gott ſelbſt geboren worden wäre. Bedenkt man dazu andrerſeits, daß der Sohn Gottes als Menſch, nicht aber der Menſch als Gottes Sohn der Leidende geweſen ſey, ſo entfernt ſich (abgeſehen ſogar davon, daß die Beleibt- und Beſeeltwerdung des Gottmenſchen, durch die er, der Menſch, in die Zeit- alſo Leidwelt verſetzt wurde, abſolut freiwillig war, und daß ein geweſenes, mithin zeitliches Leiden, kein Zuſtand Gottes ſeyn oder geweſen ſeyn könne) alsbald und nothwendigerweiſe der Gedanke eines leidenden Gottes, folglich auch der eines leidenden Vaters, welcher Gott ſey.

„Aber, kann man einwenden, wenn auch aus der Idee des abſolut und unbedingt Uebernatürlichen wirklich erhellet, daß in demſelben alles übernatürlich ſey, und wenn auch, indeß die Behauptung, daß nur das Natürliche erfahren werden könne, wohl begründet iſt, die Verſicherung, daß in der Natur alles natürlich ſey und natürlich zugehe, falſch ſeyn mag, da gezeigt worden, daß in ihr wenigſtens das bedingt und beſchränkbar Uebernatürliche ſey, und in der Erfahrung zu erkennen ſtehe; ſo leuchtet doch keineswegs ein, und iſt hiermit bei weitem noch nicht dargethan, daß in der Natur ſelbſt das abſolut und unbedingt Uebernatürliche, in dem Menſchen das Uebermenſchliche walte, und daß, wie jenes bedingt und beſchränkbar Uebernatürliche, eben ſo dieſes in der Erfahrung erkannt und anerkannt werden könne; darauf aber, und nicht auf jenes, komme es an, beſonders wenn nicht nur von dem Sohne Gottes, oder von dem Gottmenſchen, ſondern auch von *Chriſto*, als dem Gottmenſchen, und von der Gottheit *Chriſti* die Rede ſey.“ Darauf freilich kömmt es an, auch iſt darum die bisherige Betrachtung angeſtellt worden, die wir alſo, um die Sache zwiſchen dem naturaliſtiſchen oder kritiſchen Rationaliſten, und zwiſchen dem rationaliſtiſchen Supranaturaliſten, wo möglich, zum entſcheidenden Spruch zu bringen, weiter fortſetzen müſſen.

Das abſolut und unbedingt Uebernatürliche, ſich ſelber zum Princip habend, würde, *wenn es in der Natur wäre*, durch ſie und ihre Kräfte und Geſetze in keiner Beziehung und in keinerlei Weiſe bedingt, — ſondern in ihr das ihrer und ihrer ſämmtlichen Kräfte und Geſetze Mächtige, und das über der Selbſtmacht (der Welt und Menſchheit) in allen ihren Graden Waltende, mit einem Wort, das in ihr Allmächtige ſeyn, wie ſich aus ſeiner Abſolutheit und Unbedingtheit von ſelber verſteht. Aber iſt denn daſſelbe in der Natur, und erkennbar in der Welt und in der Geſchichte? Die heilige Schrift ſagt zwar: (1. Timoth. 3, V. 16)“ Kündlich groß iſt das gottſelige Geheimniß, Gott iſt offenbaret im Fleiſch, gerechtfertigt im Geiſt, erſchienen den Engeln, gepredigt den Heiden, geglaubt von der Welt, aufgenommen in die Herrlichkeit,“ und auf ſie, ſcheint es, dürfe man ſich nur berufen, ſo ſey die Frage mit Ja beantwortet, und die Antwort hinlänglich geſichert. Allein jedes ſich Berufen, beſonders bei Fragen dieſer Art, auf irgend eine Autorität, ſogar wenn ſie die Autorität Gottes ſelber wäre, muß, da es als ſolches doch nur ein Vorſchützen durch Autorität für das Glauben, aber kein Erkennen des Grundes iſt, aus welchem geglaubt wird, jedem unbefangen Forſchenden, er ſey Supernaturaliſt oder nicht, verdächtig ſeyn; auch iſt ja die heilige Schrift nicht die Gottheit ſelbſt, und übrigens verſteht es der Rationaliſt, den wir zum Gegner haben, recht gut, mit ſeiner Kritik und Auslegungskunſt gedachte Schriftſtelle und andre, die ihr ähnlich ſind, ſo zu behandeln, daß eine Berufung auf ſie zu eben genanntem Zweck ganz vergeblich wird, womit dann die Glaubens-Wahrheit, falls ſie eine iſt, daß Gottes Sohn als Menſch geboren worden, gelebt, gewirkt und gelitten habe, geſtorben und von den Toden auferſtanden ſey, und daß er bei den Menſchen bleibe bis an der Welt Ende, den Schein einer bloßen Glaubens-Meinung erhält, die der Vernünftige nicht an ſich kommen laſſe, und jeder, der ſie hege, wenn er zur Vernunft komme, zuverläſſig von ſich thue. Wer ſich nur auf irgend eine Autorität, wär's auch mit erſtaunlicher Gelehrſamkeit und mit der größeſten Combinations-Kunſt, aber nicht auf eine Idee berufen kann, der unterläßt beſſer, wär's auch nur, um die Wahrheit ſupranaturaliſtiſcher Lehren nicht verdächtig zu machen, jeden Verſuch, ſie zu beweiſen, beruft er ſich aber auf eine Idee, ſo muß von ihm vorausgeſetzt werden können, daß, wie er, ſo jeder, der Vernunft hat, (geſetzt auch: die Bibel, dieſes zweite Gnadengeſchenk der Gottheit — Vernunft und Freiheit iſt das erſte — mangle ihm) ihrer theilhaftig ſey, und muß er, ſich einlaſſend auf ſie, aus ihr die Wahrheit deſſen, weswegen er ſich auf ſie beruft, darzuthun vermögen; widrigenfalls würde auch dieſe Berufung das bloße Vorſchützen einer Autorität, nur unter anderm Namen ſeyn.

Die Idee nun, welche auch hier wiederum in Betracht kommt, iſt die von Gott und vom Verhältniß der Welt und Menſchheit zu ihm. Aus ihr erkennen wir, und mittelſt ihrer ſehen wir ein, daß in Gott die ewige Liebe, oder, welches das Nemliche, daß im abſolut und unbedingt Guten die abſolute und unbedingte Güte ſey; ſie, dieſe Liebe oder Güte, hat ſich nicht unbezeugt gelaſſen: die Idee Gottes iſt der Zeuge; ohne ſie giebt alles andre, Natur, Bibel, Geſchichte u. dgl., entweder gar kein — oder ein von ſelbſtſüchtigen Menſchen nur erheucheltes und erlogenes Zeugniß. Sie aber, die der Menſchen, und dennoch unendlich über die Menſchen erhaben, ihnen geworden, und doch unerſchaffen, in ihnen, den veränderlichen, von Geſchlecht zu Geſchlecht fortgepflanzt, und dennoch unwandelbar dieſelbe, ſie, das aus der Gottheit ewig ſtrahlende

Licht, bezeuget durch ſich ſelber die Liebe Gottes zur Welt und Menſchheit, denn ihrer theilhaftig und ſie beachtend, iſt es dir ganz unmöglich, dieſe Liebe nicht für ſeine Weſenheit anzuerkennen. Könnte ſie die Idee von Gott ſeyn, wenn ſie nicht die von dem Allliebenden wäre, in welchem ſogar die Gerechtigkeit, während der Menſch höchſtens nur der Liebe zur Gerechtigkeit fähig iſt, die Liebe ſelber ſey? „Nun wohl,“ ſagſt du, falls dich noch nicht der Wahn befallen hat, als wär' unſer Geſchlecht, welches die genannte Idee aus eigner Machtvollkommenheit erzeuge, kraft ſeiner Vernunft, ihres Princips, erhaben über ſie, und falls du den Frieden Gottes, der höher iſt, als aller Menſchen Vernunft, (ὑπερέχουσα πάντα νοῦν, Phil. 4, V. 7) noch zu ahnen vermagſt, „zugegeben, ſagſt du, daß die ewige Liebe in unſrer Idee von Gott — und daß ſie, mittelſt dieſer, als ſeine Weſenheit in ihm ſelber von uns erkannt werden könne, ſo würde doch dieſes Erkenntniß nur das des Göttlichen in Gott ſelber ſeyn, und daraus keinesweges folgen, daß auch im Natürlichen und Menſchlichen unmittelbar das Göttliche walte, und in der Erfahrung erkannt und anerkannt werden müſſe. Denn wie? hat nicht die Selbſtmacht, als das in der Welt — und die Vernunft und Freiheit, als das in der Menſchheit Uebernatürliche, obzwar bedingt und beſchränkbar, nach eurer eigenen Angabe, zu ihrem Princip die Allmacht? Warum laßt ihr euch nicht an der Lehre genügen, daß Gott, eben, weil ſein Weſen die ewige Liebe iſt, die Welt erſchaffen — ihr das Geſez gegeben habe, und ſie durch des Geſetzes Macht regiere und erhalte? Waltet nicht ſeine Liebe in allen natürlichen und geſchichtlichen Veranlaſſungen für ganze Völker und einzelne Menſchen, vernünftig und frei, gerecht und gut, verſtändig und glücklich zu werden? Und ſind nicht beſonders jene Männer, die, wie Sokrates, wie Chriſtus, der edelſte unter allen, wie Luther und andere, mit Aufopferung ihrer ſelbſt, und aus reiner Liebe zur Wahrheit, zur Freiheit und Gerechtigkeit, ſolche Veranlaſſnngen gaben, als von dem Alliebenden geſalbt, und zum Heil der Menſchen in die Welt geſandt, zu betrachten? Wahrlich! ihr ſeyd die Selbſtſüchtigen, wenn euch an dem rein Menſchlichen in der Menſchheit, und an dem bedingt Uebernatürlichen in der Natur nicht genügt, weil ja viel daran fehle, daß es das Göttliche ſelbſt ſey; eure Forderung an die ewige Liebe iſt bei weitem unvernünftiger und vermeſſener, als die jenes aberwitzigen und dünkelhaften Volks, das, ſich ſelber für den Liebling der Gottheit haltend, in ſeinem von ihr geſalbten Erretter und Beglücker zwar den aus ihrer Liebe unendlich reich Begabten, den Sohn Gottes, aber doch nicht Gott ſelbſt, erwartete und erwartet. Statt der kirchlichen Lehre, wie ſie durch die alten ökumeniſchen Synoden beſtimmt worden, mittelſt eurer Idee von Gott, zu Hilfe kommen zu wollen, ſolltet ihr vielmehr, wenn es euch doch ums Alte zu thun iſt, die bibliſche Lehre zu eurem Augenmerk nehmen, und die Meſſias-Idee, wie ſie entſtanden, erweitert, bereichert und von Chriſto und ſeinen Schülern zum Zweck der Sittlichkeit und Frömmigkeit benutzt worden, in Betracht ziehen, auch würdet ihr dann erſt die Worte, (Joh. 3, V. 16) die ihr oft genug im Munde führet, verſtehen und richtig überſetzen, nemlich ſo: Gott hat die Menſchen ſo lieb, daß er ihnen Seinen Sohn, den Unvergleichbaren, (μονογενῆ) gab, damit jeder, der ſich ihm vertrauet, (πιστεύων εἰς αὐτον) dem Verderben entriſſen, zu ewiger Seligkeit gelange.“

Worauf wir erwiedern: wenn es nur darum zu thun wäre, neben Schwierigkeiten, die man vor ſich ſieht, mit guter Manier weg- und ſtatt einzugehen auf die Frage, ob die Lehre von Gottes Sohn, welcher Gott und Menſch ſey, Wahrheit enthalte oder nicht, mittelſt der ſogenannten Meſſias-Idee, die, bevor ſie der Jüngling von Nazareth ergriffen habe, nicht viel mehr als eine alte, ziemlich abſurde, Volksmeinung geweſen ſey, ſich an gedachter Lehre blos hin und her zu bewegen, ja wenn es überhaupt nur auf die Lehre, ſie ſey nun eine kirchliche oder bibliſche Antiquität, nicht aber auf die ewige Wahrheit oder Falſchheit in ihr ankäme; ſo möchte wohl der gethane Vorſchlag annehmbar ſeyn, auch dürften, ohne daß man eben ſelbſt ſich zu bemühen nöthig hätte, da andre ihn mit Gelehrſamkeit und Witz bereits ausgeführt haben, deren dicta classica, betreffend die göttliche Sohnſchaft, nur adoptirt werden, ſo wäre dieſe dogmatiſche Angelegenheit beſtens beſorgt, und die Sache auf immer abgethan. Laſſen wir uns aber, keine Schwierigkeit ſcheuend, auf den Inhalt der Lehre ein, gleichviel, ob ſie alt oder neu, gleichviel, wie ihre Form beſchaffen, und von wem zuerſt, und aus welcher Veranlaſſung ſie ihr gegeben worden ſey; ſo kann das nur mittelſt der Idee des abſolut und unbedingt Guten geſchehen, denn auf dieſe bezieht ſie ſich zuoberſt, wie ſchon ihre Form, und ſelbſt der Ausdruck: Sohn Gottes zeigt. In der Idee aber iſt bereits oben der Gedanke des ewig aus Gott Seyenden (es heiße nun daſſelbe λόγος oder υἱός, oder wie man ſonſt wolle, wenn nur der Ausdruck die Idee nicht entwürdigt) ingleichen die abſolute Nothwendigkeit dieſes Gedankens, mithin er ſelber als eine Wahrheit nachgewieſen worden. Fügen wir hinzu, daß es in eben der Idee gar keine Möglichkeit gebe, das aus dem abſolut und unbedingt Guten Seyende nicht ſelbſt als abſolut und unbedingt gut, ſondern, in ſeiner Verſchiedenheit von demſelben, etwa als ein bedingt und beſchränkbar Gutes zu denken, ſo iſt hiermit, wenn auch nur indirect, die Nothwendigkeit aufgezeigt, daß der, welcher aus Gott iſt, oder der Sohn Gottes, ſelbſt als Gott gedacht werde, und erhellet daraus zugleich, daß, wenn mit Ihm das Geſchöpf, ein durch Ihn, d. h. durch den Allmächtigen, aus ſich ſelber zu werden, alſo ſich durch ſich ſelbſt zu bedingen, und ſich auf ſich ſelber zu beziehen Mögliches und Vermögendes, oder, wenn Er mit dem Geſchöpf verwechſelt werde, die Idee verlaſſen ſey, und entweder die Gottleugnerei, oder die Abgötterei ihren Anfang nehme, dem

Menſchengeſchlecht folglich nur die Wahl zwiſchen dem Atheismus und Paganismus bleibe; denn iſt der aus Gott Seyende nicht ſelbſt Gott, ſo iſt auch der, aus welchem er iſt, nicht Gott, und alſo kein Gott, und iſt die aus ſich werdende Creatur nicht aus ſich, die Creatur nicht aus der Creatur, ſondern aus Gott, ſo iſt ſie, z. E. die Sonne, die Mutter Erde u. dgl., die Gottheit. Wird dagegen angeführt, daß ja doch ſowohl der Moſaismus, als der Iſlamismus, weder gottleugneriſch, noch abgöttiſch, ſondern daß der eine wie der andre theiſtiſch — ja daß der andre, wie das Wort Iſlam ſelber ſage, eine gänzliche Ergebung in den Willen Gottes ſelbſt ſey, ſo wäre, damit das eben Geſagte durch Berufung auf den einen oder andern, oder auf beide, widerlegt werde, vor allen Dingen zu beweiſen, daß die Idee des Guten, welches, aus dem abſolut und unbedingt Guten ſeyend, abſolut iſt und unbedingt, weder, wenn auch vorerſt nur dunkel und unbeſtimmt, und nur unter der Form einer Meſſias-Lehre, im Moſaismus, deſſen Bekenner übrigens oft genug Abgötterei trieben, enthalten geweſen — noch, nachdem ſie in und mit dem Chriſtenthum klar und beſtimmt geworden, in den Iſlamismus, unter irgend einer, ſeinem, troz des Wortes, hochfahrenden Charakter und ſeiner Gewaltſamkeit angemeſſenen Form, aufgenommen, — und daß ihre Ableugnung durch die Bekenner des einen, und durch den ſie, die von ihm gleichſam vorgefundne, verkennenden und entſtellenden Stifter des anrern und durch ſeine Anhänger, keineswegs eine Folge der feindſeligen Stellung ſey, die der eine gegen das Chriſtenthum ſofort bei deſſen Entſtehung nahm, und die der andre ſogleich bei ſeiner eigenen Entſtehung gegen eben daſſelbe hatte, und in welcher die Bekenner des einen, wie des andern nur ſo lange, als beider Satzungen gelten, der Gefahr nicht ausgeſetzt ſind, entweder in Gottleugnerei oder in Abgötterei zu verſinken.

Wird nun aber, wie es nothwendig iſt, wenn man denkend in der Idee des abſolut und unbedingt Guten beharrt, der aus Gott Seyende als Gott erkannt, und wird zugleich in eben derſelben die ewige Liebe Gottes, — ſie, ſowohl die Weſenheit deſſen, welcher aus Gott, als deſſen, aus welchem Er iſt, — ſie, die Liebe wie des Vaters, ſo des Sohnes — betrachtet; ſo erzeugt ſich, mittelſt jener Erkenntniß und dieſer Betrachtung, mit gleicher Nothwendigkeit der Gedanke, daß der, welcher aus Gott — und durch den von Gott die Welt und das Menſchengeſchlecht erſchaffen — iſt, Menſch ſey.

Dieſes Menſchſeyn nemlich hat ſein Princip nicht im Gott-, als dem Princip des aus Gottſeyns, ſondern in dem aus Gottſeyn ſelber, und nicht darin, daß Gott — und das aus Ihm Seyn Gottes, ſondern darin, daß der aus Ihm Seyende erkannt wird, hat der Gedanke, daß der Gottmenſch ſey, ſeinen Grund. Denn das perſönlich Gute, deſſen alleiniges Princip das abſolut und unbedingt Gute iſt, obſchon daſſelbe gleicherweiſe, wie ſein

Princip, die Abſolutheit und Unbedingtheit zu ſeinem Weſen hat, kann wohl, ohne ein Verkennen oder Verletzen der Idee des abſolut und unbedingt Guten, als mit ſich das perſönlich Gute, welches aus ihm die Dignität hat, Princip ſeiner ſelbſt — und wie ſich ſelber bedingend, ſo durch ſich ſelbſt beſchränkbar zu ſeyn, ewig vereinigend gedacht werden, vorausgeſetzt, daß man dieſe ewige Vereinigung nicht als eine ſolche denke, in welcher das eine, das Allmächtige, durch das andre, durch das Selbſtmächtige, bedingt — und die Perſönlichkeit des andern (deren Elemente zwar Vernunft und Freiheit, aber jene in der Bedingbarkeit durch ſich, d. h. in der Möglichkeit der vollkommenſten Individualität, alſo der Ichheit, dieſe in der Beſchränkbarkeit durch ſich, d. h. in der Möglichkeit der unendlichen Selbſtſucht, alſo der abſoluten Bosheit, ſind) ſelber die Perſönlichkeit des einen — oder gar durch einen, etwa als ewig gedachten, Einigungsact zu ihr, deren Weſenheit die Unbedingtheit und Abſolutheit, alſo die Ausſchließung aller Beding- und Beſchränkbarkeit iſt, hinzugekommen ſey, wie wenn das abſolut und unbedingt Gute ein zweifach Perſönliches — oder ſeine Weſenheit in zwei Perſonalitäten, in eine göttliche und eine creatürliche, ſey nun dieſe die des Engels oder die des Menſchen, getheilt wäre; vorausgeſetzt im Gegentheil, daß jene Vereinigung vielmehr als eine ſolche betrachtet werde, die eine gleich freiwillige und ewige Herablaſſung des einen, welches das allmächtige Princip des Selbſtmächtigen, — zu dem andern, welches eben das Selbſtmächtige iſt, und als dieſe deſſen Zulaſſung der Bedingbarkeit in — aber zugleich deſſen ewige Abweiſung der Beſchränkbarkeit aus ihm ſelber — oder die, in es von ihm ewig aufgenommene, Möglichkeit der Ichheit, und die aus ihm, von ihm ſelbſt ewig ausgeſchloſſne Möglichkeit der Bosheit ſey. Auch hat der Menſch, deſſen Vernunft bedingt, und deſſen Freiheit beſchränkt iſt, — er, ein individuell perſönliches, und mit dem Böſen behaftetes Weſen, an dem, in ſeiner Idee des abſolut und unbedingt Guten gegründeten, dunkeln oder klaren Bewußtſeyn von der ewigen Vereinigung des aus demſelben ſeyenden Princips der Selbſtmacht mit der Selbſtmacht in ihrer Selbſtſchöpfung, Selbſterhaltung und Befreiung von der Unmacht, das einzige Mittel, dieſes Princip, oder das abſolut und unbedingt Erſchaffende, Erhaltende und Befreiende, als den Schöpfer, als den Erhalter, als den Befreier oder Erlöſer, — oder das in dem abſolut und unbedingt Guten und aus ihm ewig Vernünftige und heilig Freie, als den ewig Vernünftigen und heilig Freien (als den Logos) anzuerkennen; und diejenigen, welche, ſtatt den Ewigen oder den Heiligen, kurz ſtatt Gott zu nennen, beſonders dort, wo es die Principien des Seyns, des Wiſſens und Wollens, und der Geſetze gilt, immer nur das Abſolute, oder das Ewige, das Heilige u. ſ. w. im Munde führen, um, wie ſie meinen, alle Perſonification und Myſtification zu vermeiden, ſind der Gottleugnerei näher, als ſie meinen.

„Wenn aber, ohne ein Verkennen oder Verletzen der Idee, gedacht werden kann, daß das Gute, welches, als *aus* dem abſolut und unbedingt Guten *ſeyend*, für von dem, *aus welchem es* iſt, verſchieden anerkannt werden muß, mit ſich das Gute, welches als durch ſich ſelbſt zu ſeyn vermögend, von ſich, durch welches es zu ſeyn vermag, nicht verſchieden, — oder daß der *eingeborne Sohn*, welcher ein andrer, als der Vater, mit ſich die Creatur in ihrem Urſprunge aus ihm, die in ihrer Selbſtmacht keine andre iſt, als die ſich ſelbſt erſchaffende, (denn hat nicht z. E. das Gezeugte die ſeines Gleichen — und urſprünglich, d. h. als das Erzeugbare, die es ſelber zeugende Kraft in ſich ſelbſt?) ewig vereinige; warum ſoll ohne Verletzung eben der Idee, in Anſehung *des Guten*, aus welchem das abſolut und unbedingt Gute, oder *des Vaters*, deſſen Sohn der Eingeborne iſt, nicht das Nemliche gedacht werden können?“ Darum nicht, weil der Gedanke vom Princip des abſolut und unbedingt Guten nur mittelſt des Gedankens von dem, deſſen Princip es iſt, dieſer hingegen unmittelbar auf das Erkenntniß des bedingt und beſchränkbar Guten, — oder weil die Lehre von Gott dem Vater, nur mittelſt der Lehre vom Sohn Gottes, dieſe aber unmittelbar auf die Lehre von der Schöpfung, Erhaltung und Erlöſung der Welt und Menſchheit ſich bezieht; wie dann auch beides in der kirchlichen Glaubenslehre, daß die Welt von dem Vater durch den Sohn erſchaffen worden, nachdrücklich und Bedeutungsvoll ausgeſprochen iſt. Das Verhältniß alſo beider, in der Idee des abſolut Guten gleich nothwendigen, Gedanken zu einander und zu dem eben erwähnten Erkenntniß enthält den Grund, warum, geſetzt übrigens: es wäre und bliebe unbegreiflich, wie der Sohn, ohne an ſeiner Gottheit einzubüßen, Menſch ſeyn — und als ſolcher ſogar in der Zeit offenbar — d. h. als Menſch, leben, thun und leiden könne, (das Geheimniß nicht nur der Menſchwerdung, ſondern auch des, vor allem Werden Menſchſeyns) doch die Möglichkeit, daß er Menſch ſey, — eine Möglichkeit, die in Anſehung des Vaters gar nicht denkbar iſt, auf keine Weiſe zu leugnen ſteht; desgleichen, warum, was wohl geſagt zu werden pflegt, nemlich: nicht Gott der Vater, ſondern der Sohn Gottes, ſey Menſch geworden, geſagt werden kann; endlich auch, warum die Perſönlichkeit deſſen, welches das Princip des ewig und heilig Guten iſt, von den Menſchen urſprünglich und einzig in der Perſönlichkeit des aus Ihm Seyenden zu erkennen ſteht, — und warum Gott, der in einem Lichte wohnt, zu welchem niemand kommen kann, (1. Timoth. 6, V. 16) ihnen als Vater allein durch den Sohn Gottes, der gleich ihnen Menſch iſt, aufs Vollkommenſte offenbar geworden (Joh. 8, V. 21). Nennen wir nun Gottes Sohn, wie uns (z. E. in der Stolz'ſchen Ueberſetzung des neuen Teſtaments) angemuthet wird, den Unvergleichbaren, ſo kann dieſes doch weder darum geſchehen, weil kein andrer Menſch mit ihm eine Vergleichung aushalte, denn da wären ja einerſeits alle andre wirklich mit ihm verglichen worden, und hätte die wirkliche Vergleichung das Urtheil, daß er mit niemand verglichen werden könne, erſt zur Folge gehabt, (oder iſt's etwa mit dem Ausdruck, weil er glücklich neben einer Schwierigkeit vorbei hilft, nicht ſo genau zu nehmen?) und würde andrerſeits mit ſolchem Vergleichungsact, geſetzt übrigens, daß er möglich wäre, der Gedanke des aus Gott Seyns aufgegeben, — folglich die Idee des abſolut Guten, wo nicht verlaſſen, doch vernachläſſigt werden, noch darum, weil Ihn die heilige Schrift ſo nenne, denn ſie nennt Ihn nicht ſo, ſondern den Eingebornen; auch muß wohl zwiſchen beiden Benennungen ein weſentlicher Unterſchied ſtatt haben, denn wer kann leugnen, daß, wie der Sohn, ſo der Vater, der Ihn, „den Unvergleichbaren,“ gab, unvergleichbar ſey? Soll alſo jener der Unvergleichbare heißen, ſo kann er nur darum, weil Er der Eingeborne iſt, nicht aber, wie wenn Unvergleichbar- und Eingeboren- oder Erſtgeborenſeyn (Col. 1, V. 15) einerlei wäre, folglich wegen ſeines allein ewigen und heiligen Urſprunges, wegen ſeiner göttlichen Geneſis, und alles deſſen, was darauf Bezug hat, alſo genannt werden; wie auch der Vater, wenn ihr Belieben tragen ſolltet, Ihn, den Unvergleichbaren zu nennen, nur von wegen ſeiner Urſprungloſigkeit oder Agenneſie, und alles deſſen, was mit ihr in Verbindung ſteht, alſo heißen würde. Wenn aber jeder, „der ſich dem Sohne vertrauet, dem Verderben entriſſen, zur ewigen Seligkeit gelangt,“ ſo wird dieſes wohl ſchwerlich dadurch möglich ſeyn, daß er in Ihm, „dem Unvergleichbaren,“ etwa den ſittlichſten und frömmſten unter allen Söhnen Gottes anerkennt, und wie ſeiner Lehre, ſo ſeinem Beiſpiel folgt, denn das, daß er ſich Ihm vertrauet, würde allerdings wohl ſeinen Grund in dem Glauben haben, daß Gott Ihn gab; allein dieſes Glaubens Grund könnte doch nur eine mit dem Unvergleichbaren wirklich angeſtellte Vergleichung einerſeits zwiſchen Ihm und allen andern, andrerſeits zwiſchen Ihm und dem Ideal des vollkommenſten Menſchen, und etwa die aus ſolcher Vergleichung entſpringende Ueberzeugung ſeyn, daß Er dieſem Ideale in einer Art und einem Grade entſpreche, wie kein andrer. Aber jeder Vergleichungsact führt nur, ausgenommen in mathematiſchen Dingen, Wahrſcheinlichkeiten herbei, und Wahrſcheinlichkeiten, geſetzt, daß ſie ein Vertrauen begründen, gewähren doch in demſelben keine ſo unerſchütterliche Zuverſicht, wie diejenige ſeyn muß, in welcher der Menſch dem Verderben entriſſen werde, und zur *ewigen Seligkeit* gelange; auch ſteht nicht abzuſehen: warum einer, dem das Ideal, als das Original, zur Vergleichung einer Copie mit demſelben, nachdem er dieſe vorerſt mit allen andern Copien verglichen hat, nothwendig iſt, ſich für ſich lieber an die Copie, und nicht vielmehr, ſey ſie übrigens die gelungenſte, an das Original ſelbſt halten ſolle. Oder meint man vielleicht, der, den Gott gab, ſey darum für den Unvergleichbaren anzuerkennen, weil Gott Ihn gegeben habe; ſo wäre die Frage: warum man glaube, daß

Gott Ihn gegeben habe? Etwa darum, weil man in Ihm den Unvergleichbaren erkenne? oder gar darum, weil er ein Wunderthäter ſey oder geweſen ſey? — Wie iſt es doch ganz anders, ſobald ſtatt ſolcher zweideutigen Vergleichung, und ſtatt einer Wortforſchung und Wortmacherei, bei der es ſcheint, wie wenn die Sprache, die für den Menſchen ein Werkzeug zum Denken und zur Aeußerung ſeiner Gedanken iſt, ein Mittel wäre, ihm das Denken zu erſparen, die Gedanken auf die Idee des abſolut und unbedingt Guten ſelbſt gerichtet werden! In der Idee *allein* iſt Wahrheit. Glaubt der Menſch an den aus Gott ewig Seyenden, welcher eben darum Gottes *einziger Sohn* (μονογενής) heißt, und eben darum der Unvergleichbare oder Unvergleichliche genannt werden kann, ſo wird er, für ſeine Freiheit, Frömmigkeit und Seligkeit, in *dieſem Glauben* an Ihn (πιστεύων εἰς αὐτὸν) ſich Ihm, wie keinem andern, mit unerſchütterlicher Zuverſicht *vertrauen* können, und an eben dem Glauben eine feſte Burg haben, wohin er, wenn ſeiner Vernunft durch die Unvernunft, ſeiner Freiheit und ſeinem Gewiſſen durch die Unnatur zugeſetzt wird, und ihm unter anderm, z. B. in einer die Theologie vergeblich begründenden Anthropologie, eingebildet werden ſoll, daß er, das freie Vernunftweſen, an ſich die höchſte Autorität und letzte Inſtanz für ſein Wiſſen, Glauben und Thun habe, ſeine Zuflucht zu nehmen vermag. Iſt es alſo wohl Eigenſinn, oder Hochmuth oder des etwas zu nennen, wenn wir erklären, ſolcher Ueberſchauungen, wie die dargebotene, und einer Exegeſe, wie die, ſo ihnen das Daſeyn giebt, entrathen zu können?

Sollte indeſſen, wie wir hoffen, aus dem oben Geſagten die Möglichkeit des Gedankens, daß Gottes Sohn Menſch, — und daß er darum, weil er allein Gottes Sohn iſt, der Unvergleichbare ſey, einleuchten, ſo fehlt doch viel daran, daß hiermit zugleich die Nothwendigkeit dieſes Gedankens eingeſehen, und anerkannt werde. Um nun auch ſie zu erkennen, ohne die der Gedanke, wie der, durch Comparation erzeugte, des Sittlichſten und Frömmſten, in der Schwebe bleiben würde, blicken wir zurück auf die ewige Liebe, welche, wie die Weſenheit des Vaters, ſo die des Sohnes iſt. Es iſt keine, aus unſerm natürlichen oder ſittlichen Bedürfniß, geſchweige aus unſrer Selbſtſucht, dem in uns Unnatürlichen und Unmenſchlichen, entſprungene Forderung an die ewige Liebe, daß in der Natur das abſolut und unbedingt Uebernatürliche, in der Menſchheit das Uebermenſchliche walte, und den Menſchen in der Erfahrung offenbar werde, ſondern es iſt dieſe, ohne ein ſolches Walten und Offenbarwerden unmögliche, Liebe ſelber, die doch für Gottes Weſenheit anerkannt werden muß, ingleichen eben dieſes, ohne daſſelbe unmögliche Anerkenntniß, welche beide (die Liebe und das Anerkenntniß) den Grund des Gedankens und ſeiner Nothwendigkeit enthalten, daß das allmächtige Princip der Schöpfung ſich ewig zu ſeiner Schöpfung herablaſſe, und alſo ſie, die urſprüngliche, in ſich ſelber zulaſſe, oder mit ſich vereinige;

— und wenn einſt fromme Iſraeliten, wie Simeon, erwarteten, daß ihnen der, die Welt erleuchtende, Heiland der Welt werde offenbar werden, (Luc. 2, V. 25 — 32) ſo gründete ſich ihre Erwartung nicht, wie die ihrer ſelbſtſüchtigen Zeitgenoſſen, Vorfahren und Nachkommen, auf eine Forderung an den Allliebenden, wegen der ihrem Stammvater Abraham gethanen Verheißung, ſondern unmittelbar auf die Verheißung ſelber, und haben ſicherlich nicht ſie, die Frommen, ſondern Fordernde und in der Meſſiaslehre von Nationalvorurtheilen noch nicht Befreiete gefragt: Herr, wirſt du auf dieſe Zeit das Reich Iſrael wieder aufrichten? (Apoſtelg. 1, V. 6) Jene Verheißung aber — was iſt ſie, abgeſehen von jedem Individuum, dem, und jeder Zeit, worin ſie geworden, anderes und beſſeres, als die in der ewigen Idee Gottes gegründete Ueberzeugung, daß Er der Vater, und daß der eingeborne Sohn Gottes, wie der Schöpfer der Welt und Menſchheit, ſo deren Retter und Erhalter, — daß mithin ſeine Weſenheit, wie die des Unerſchaffenen, ſo auch, ungetheilt und unvermiſcht, aus ewiger Liebe die der Schöpfung ſelber, oder die göttliche und die — menſchliche Natur ſey? Iſt aber dieſe Ueberzeugung, da ſie zuerſt (in der vorchriſtlichen Zeit und von einzeln Individuen) als jene Verheißung ausgeſprochen wurde, nicht zugleich in dem Umfange, mit der Hindeutung auf ihren Grund und in der göttlichen Klarheit, wie Joh. 1, V. 1 — 5, V. 9 — 14, Kap. 3, V. 16 u. ſ. w. ausgeſprochen worden; ſo macht das zwar in Anſehung derer, die ſie hatten, (die einen, z. E. Jeſaias, mit der Erwartung, daß der Meſſias kommen werde, die andern, z. E. Johannes, mit der Gewißheit, das Er gekommen, oder daß der Gottmenſch ein Menſch geworden ſey) nicht aber in Anſehung ihrer ſelbſt und ihres Grundes einen Unterſchied: ſie ſelbſt iſt dieſelbe, und ihr Grund der ewig unwandelbare, nemlich die Idee Gottes und ſeine, mittelſt dieſer Idee, von allen Menſchen erkennbare, Liebe. Und wenn behauptet wird, daß in der Welt und Menſchheit die Gottheit ſey, und darin zu erkennen ſtehe, ſo iſt es wahrhaftig nicht, wie du meinſt, die Ungenügſamkeit und Geiſtesarmuth derer, die ſolches, — ſondern der überſchwengliche Reichthum eben dieſer, von ihnen mittelſt der Idee, in der Gottheit ſelber anerkannten, Liebe, aus welchem ſie es behaupten; ja wem ſie in ihrem Reichthum offenbar — und wer hiermit zugleich ihrer ſelbſt froh geworden, der muß wohl jene Vorſtellung von ihr, aus welcher verſichert wird, daß ſie in der Natur blos durchs Geſetz, in der Geſchichte nur geſchichtlich, in der Menſchheit nur durch Menſchen walte, für Halt- und Gehaltlos, und die Selbſtgenügſamkeit derer, die dergleichen, ſey's poſtulirend, oder gar nur connivirend, verſichern, für ſehr groß erklären. Denn wird nicht von ihnen über der Natur und dem Geſetz, über der Geſchichte und dem Menſchen, der dieſe theils hat, theils macht, die Idee der Gottheit und der göttlichen Liebe, an die ſie freilich wohl denken, aber ohne ſie zu bedenken, hintangeſezt? Und gefallen ſie ſich nicht, ſtatt im Erforſchen dieſer Liebe ſich ſelbſt, und ihre natürlichen und geſchichtlichen Verhältniſſe zu vergeſſen, in dem Gedanken, daß, gleich jedem von ihnen, auch der Weltheiland, gezeugt wie jeder, und durch Geburt und Umſtände in natürliche und geſchichtliche Verhältniſſe gebracht, wie jeder, nur ein Menſch, — und daß er höchſtens der beſte ihres Geſchlechts geweſen ſey? Der gute Rath alſo, ſtatt der kirchlichen vielmehr die bibliſche Lehre vom Sohn Gottes in Betracht zu ziehen, kann, ſelbſt wenn er aufs getreueſte befolgt würde, doch wenig frommen, denn welche die bibliſche Lehre ſey, das eben ſteht nicht aus der durch Tradition vorhandenen Meſſias-Idee und aus anderm Aehnlichen, ſondern allein mittelſt Betrachtung der göttlichen Liebe, durch die der Menſch, wie die Vernunft und die Idee von Gott, ſo nebſt anderm auch die Bibel hat, zu erkennen.

Daß Gott ſey, der Er iſt, nemlich die Liebe ſelber, iſt unmöglich, wenn das aus ihm ſeyende allmächtige Princip der, in ihrer Selbſtmacht durch ſich ſelbſt bedingbaren, Schöpfung, nicht ſie, die bedingbare, in ſich hat, und nicht in ihr, der bedingten und beſchränkten, obzwar von ihr, als ſolcher, ewig verſchieden, enthalten iſt. Oder: wie die Sonne nicht wäre, die ſie iſt, für die Erde das wohlthätigſte unter allen Geſtirnen, wenn das von ihr ausſtrahlende Licht, ihre Natur habend, nicht zugleich die Natur der Erde hätte, und nicht zugleich, obzwar von der finſtern Erde verſchieden, und von ihr, der finſtern, weder begriffen noch aufgenommen, in ihre Finſterniß hereinſchiene; (Joh. 1, V. 4, 5, V. 9 — 11) ſo würde Gott, der Vater, nicht ſeyn der Allliebende, alſo nicht Gott, wenn nicht der Sohn Gottes, die Natur des Vaters habend, (ὁμοούσιος τῷ πατρὶ) alſo ſelber Gott ſeyend, zugleich (unâ) die Natur der Schöpfung, in der Fülle ihrer Kräfte und in dem Reichthum ihrer Formen durch Ihn, hätte, und nicht zugleich in ihr, der durch ſich bedingten, und durch das, in ihr ſelbſt ſich erzeugende, allem Seyn widerwärtige Princip beſchränkten, ſelber wäre. Denn wie möchte doch die in dem abſolut und unbedingt Guten und aus ihm ſeyende Allmacht, ſie, die in ihrer Abſolutheit und Unbedingtheit die unerſchaffene iſt, das Princip der Selbſtmacht, mithin der Schöpfung ſeyn, — und als ſolches von den Menſchen gedacht werden können, wenn dieſe bedingbar, wie ſie iſt, und nur mit Abweiſung ihrer Beſchränkbarkeit nicht in ihm, und wenn es ſelber nicht in ihr, der wirklich bedingten und beſchränkten, ohne durch ſie bedingt und ohne ſelber beſchränkbar zu ſeyn, — mithin wenn das Princip der Schöpfung, oder der Sohn Gottes, von ihr, und ſie von ihm geſchieden wäre? Und welch' ein Scheidungsact wäre dieſer? Wahrhaftig kein Act der Liebe, die doch nicht weniger die Weſenheit des Princips der Schöpfung, als die ſeines Princips, nicht weniger die Natur des eingebornen Sohns, als die ſeines Vaters iſt! Trennet ſich aber die Schöpfung, indem ſie Zeit- und Raumwelt wird, von ihrem Princip, ſo geſchieht es durch die in ihr, aus ſich ſelbſt entſpringende Selbſtſucht, womit ſie Zeit- und Raumwelt wird, und bewirkt nicht die Liebe, (ſie ſtellt die Scheidung von ihr ſelber blos frei, und iſt eben mit darin Liebe) ſondern verſchuldet dieſe Selbſtſucht, (das böſe Princip) wie die Trennung, ſo den Hang der Geſchöpfe, ſich von ihrem (dem guten) Princip gänzlich abzuſondern, und ſeiner uneingedenk, ihre Individualität bis zu dem Grade der Ichheit zu ſteigern, wo dieſe im Haß gegen den endigt, der „kein Ich, auch kein Nichtich, ſondern erhaben über jedes Ich und Nichtich," aber in ſeiner Erhabenheit die Liebe ſelbſt, und in ſeiner Liebe jedem, für ſie empfänglichen, Ich und Nichtich abſoluter- und unbedingterweiſe gegenwärtig iſt. Ihr Anerkenntniß aber in jedem Menſchen, — der ſich von ihr nicht trennen will, und „den von ihr nichts ſcheiden kann," (Röm. 8, V. 38, 39) wie iſt es möglich, wenn ihm die Ueberzeugung mangelt, daß der Schöpfer der Welt und Menſchheit, die Natur ſeiner Schöpfung habend, von ihr nicht geſchieden ſey, ſondern über ſie, deren Selbſterhaltung, z. E. in der Erziehung des Menſchengeſchlechts durch Männer, wie Solon, Moſes, Sokrates, Luther und andre, ihren Grund in der, durch Ihn allein möglichen, Bewahrung vor dem vernichtenden Princip hat, in ihr ſelber mit ewig gleicher Liebe walte, und wenn, ſtatt ſolcher Ueberzeugung der in eilfertiger Betrachtung bloßer Verhältniſſe erzeugte, leere und grundloſe Gedanke (denn in der Idee allein iſt Grund) dienen ſoll, daß die Welt von

Gott lediglich durch *ihre* Geſetze und durch *ihre* Kräfte, und das Menſchengeſchlecht einzig und allein theils durch das Natürliche in der Welt, theils durch das rein Menſchliche in ihm ſelber erhalten und regiert werde? Hat denn die göttliche Weltregierung das geringſte mit jener ſchlechten Staatshaushaltung gemein, worin der Regent, zwar ohne Haß, aber auch ohne Liebe, die Erhaltung und Beförderung der Wohlfahrt des Volks lediglich den Geſetzen und ſeinen Beamten überläßt, zufrieden damit, die Geſetze gegeben, und die Beamten angeſtellt zu haben?

Freilich kann man einwenden, daß eine Liebe des Unerſchaffnen zu ſeiner Schöpfung, die, wenn die Schöpfung ſelbſt nicht in ihm, und er nicht in ihr wäre, unmöglich ſeyn würde, die Nothwendigkeit eben der Schöpfung wenigſtens zu ihrer *negativen* Bedingung habe, und daß der Gedanke einer, wenn auch nur negativ, bedingten Liebe der Idee des Unerſchaffenen in ſeiner und ihrer Unbedingtheit gar nicht gemäß ſey. Würde dagegen bemerkt, daß ja, wie ohne Schöpfung die Liebe des Unerſchaffenen, eben ſo ohne ſeine Liebe die Schöpfung unmöglich wäre, ſo hätten wir vollends ſtatt einer Bedingtheit zwei, und könnte des Unbedingten kaum noch gedacht, mithin die Idee Gottes kaum noch beachtet werden. Allein wie oben (Seite 202 ff.) dem Einwurf, „daß, wenn der göttliche Wille, *von wegen der die Welt mit Vernichtung bedrohenden Macht des Böſen*, für das Weltgeſetz — und die perſönliche Macht des Guten, *von wegen des Unvermögens der Creatur, das Geſetz vollkommen zu erfüllen*, für in der Welt ſeyend erklärt werde, dieſe Erklärung auf eine Bedingtheit jenes Willens und der ewigen Liebe hinzudeuten ſcheine," begegnet worden iſt, ſo wird der eben angeführte durch die Betrachtung gehoben werden können, daß es 1) die Schöpfung nicht in ihrem ſich ſelbſt Bedingen, noch in ihrer Bedingtheit, ſondern lediglich in ihrer Bedingbarkeit ſey, von welcher behauptet werde: ſie ſey in dem Unerſchaffenen, 2) daß das Seyn derſelben in Ihm, oder das Vereintſeyn ihrer Natur mit der ſeinigen, weder ein Bedürfniß ihrerſeits (ſie thut in ihrem Urſprung aus Ihm, d. h. in ihrer Selbſtmacht durch Ihn, ſich ſelber genug) noch ſeinerſeits, (Er iſt der in ſeinem Princip Allgenugſame) ſondern einzig und allein die Liebe, als eine *Weſenheit* ihres Schöpfers, mithin als eine *Nothwendigket*, welche die *Freiheit* ſelber iſt, zu ſeinem Grunde habe, und daß 3) das Seyn und Wirken dieſer Liebe in der bedingten und beſchränkten Schöpfung, in ihr ſelber, der abſoluten und unbedingten, nicht aber in der, da ſie bedingt iſt, ſich ſelbſt liebenden, und, da ſie beſchränkt iſt, ſelbſüchtigen Schöpfung, gegründet ſey. Wird endlich, wie von uns geſchieht, angenommen: es ſey darum, weil ohne ein Walten und Offenbarwerden des abſolut Uebernatürlichen in der Natur, des Uebermenſchlichen in der Menſchheit, die Liebe Gottes ſelber unmöglich wäre, den Menſchen anzuerkennen, oder zu glauben nothwendig, daß im Princip der Schöpfung die

Vereinigung (ἕνωσις) zweier Weſenheiten, von denen die eine die des Unerſchaffenen, die andre die ſeiner Schöpfungen ſey, ewig Beſtand habe; ſo läßt ſich allerdings gegen dieſe Annahme einwenden, daß ſolch' Anerkenntniß oder Glauben höchſtens nur in einem Bedürfniß der Menſchen, eine göttliche Liebe anzuerkennen, ſeinen Grund haben, — alſo aus einem Verlangen oder Wünſchen, welches kaum mit den Poſtulaten der praktiſchen Vernunft (denn in dieſen ſey von allem Anthropopatiſchen abſtrahirt) einige Aehnlichkeit habe, entſtanden ſeyn — und daß damit die, jene Liebe, als eine in der Idee Gottes ſelber erkennbare Weſenheit betreffende, Behauptung gar ſehr ins Gedränge kommen würde. Erwägt man jedoch, daß das genannte Anerkenntniß oder Glauben in dem Gedanken der ewigen Liebe ſelber, deſſen Nothwendigkeit in der Idee Gottes nachgewieſen worden, ſeinen Grund — und an dem Begriff der Unmöglichkeit dieſer Liebe ohne jenes Walten und Offenbarwerden, nur ſeine negative Bedingung habe; ſo erhellet leicht, daß nicht ein Bedürfniß, ſondern ein Erkenntniß der Grund dieſes Anerkennens oder Glaubens — und daß umgekehrt die Folge deſſelben ein Bedürfniß der Menſchen ſey, welches in denen, die ſich innerhalb der Grenzen ihrer Vernunft halten, zu einem vernünftigen Streben, ſich und andern dieſes Erkenntniß, als den Grund ihres Glaubens, möglichſt klar und deutlich zu machen, — in denen aber, die, ſtatt in den genannten Grenzen zu beharren, ihrer Phantaſie Raum geben, zu einem phantaſtiſchen Sehnen und Verlangen werde, den Gegenſtand jenes Anerkennens oder Glaubens ſelber zu ſchauen, ja zu empfinden, und z. E. in irgend einer Erſcheinung, mit leiblichen Augen vor ſich zu ſehen und ſogar ſelber zu genießen.

Aber geſetzt: es habe mit der Lehre, daß in dem allmächtigen Princip der Selbſtmacht einerſeits das abſolut und unbedingt, andrerſeits das bedingbar, jedoch unbeſchränkt Uebernatürliche, oder, daß in dem Sohn Gottes eine ewige Vereinigung zweier Naturen, der göttlichen, und der creatürlichen beſtehe, ſeine Richtigkeit; ſo fragt ſich, warum anerkannt werden müſſe, daß jenes bedingbar und unbeſchränkt Uebernatürliche nun eben das Menſchliche, oder die creatürliche nun eben die menſchliche Natur, und daß er eben der Gott-Menſch ſey? Wir wagen, mit Origenes auf dieſe Frage zu antworten: „der Logos iſt allen Alles, den Engeln iſt er Engel, den Menſchen iſt er Menſch.“ In Ihm, dem eingebornen Sohn, vermögen alle, der Erkenntniß und Liebe fähige, Geſchöpfe, jedes nach ſeiner Art, ja nach ſeiner Einzelheit, ihren Typus, der Engel z. B. das Ideal ſeiner durch keine Individualität bedingten Perſönlichkeit, der Menſch das Original der durch Animalität bedingbaren Menſchheit anzuerkennen. Er, den Allgenugſamen zu ſeinem Vater habend, und gleich ihm allgenugſam, thut allen genug; denn ſind nicht alle urbildlich in Ihm, in welchem ſie urſprünglich ſind? Trägt, hält und erhält Er nicht, in unſrer Urſprünglichkeit, dich, mich und jede, Ihn zu erkennen und zu lieben vermögende Creatur? Ihr ſucht den Urmenſchen auf Erden, ihr ſucht ihn in der Zeit- und Raum-, einer Schein- und Traumwelt, ihr meint, ihn in irgend einer Affenart, die ſich allmählich zur Menſchheit herangebildet habe, — oder, wenn's hoch kommt, in eurer praktiſchen Vernunft, aus der er ſich allmählich in die Wirklichkeit hereinbilden ſolle und werde, gefunden zu haben; aber der, den ihr, ſey's naturaliſtiſch in der Welt, oder rationaliſtiſch in eurer Idee findet, iſt entweder von euch erdichtet, und ein bloßes Phantom, oder von euch erdacht, und ein bloßes Noumenon. Laſſet uns ihn vielmehr in dem Urheber wie der Welt und Natur, ſo auch der Menſchheit, mithin der Vernunft und Freiheit, ſuchen; Er, der Sohn Gottes, in ſeiner Allgenugſamkeit und ewigen Liebe, iſt abſoluter- und unbedingterweiſe, alſo ohne ein Geſchöpf zu ſeyn, der Urmenſch ſelber. Ihn aber, den Prototypus eines jeden Menſchen, anzuerkennen, hat der, in welchem er, — oder: in welchem die menſchliche mit der göttlichen Natur ewig vereinigt — und welcher der allmächtige Urheber jener Selbſtmacht iſt, kraft deren, wie das Weltall, ſo auch in dieſem das Menſchengeſchlecht das Erzeugniß ſeiner ſelbſt zu ſeyn, und ſich ſelbſt zu erhalten vermag, jedem von uns die unmittelbarſte Veranlaſſung gegeben; denn gezeugt zwar von Menſchen, allein durch Ihn zugleich nach ſeinem Bilde erſchaffen, ſind alle unſers Geſchlechts, aus ſeiner Liebe, der Idee von Ihm, dem Unerſchaffenen, der Idee von Ihm, dem aus dem abſolut und unbedingt Guten ſeyenden, ewigen und heiligen Princip der Schöpfung fähig, ja theilhaftig worden. Seine Liebe alſo hat es wahrlich nicht daran fehlen laſſen, daß wir Ihn als den Urheber der Menſchheit, und in Ihm das Urbild derſelben anzuerkennen vermögen. Warum ſcheuet ihr doch dieſes Anerkenntniß? Geſchieht es aus Wohlgefallen an einem einſeitigen, ſchaalen, ja abgeſtandnen Naturalismus und Empirismus, oder eines eben ſo einſeitigen, flachen und leeren Rationalismus wegen? Geſchieht es, damit ihr euch nicht zum Supranaturalismus bekennen dürfet, und zieht ihr vor, das Uebernatürliche und Uebermenſchliche abzuleugnen, um nur nicht in ihm, ſondern lediglich im Natürlichen und Menſchlichen das Creatürliche und Menſchliche anerkennen zu müſſen? Oder hat der Supranaturalismus die Vernunft etwa weniger auf ſeiner Seite, als euer Naturalismus und Empirismus? Aber dieſer iſt ja eben dadurch, daß er vor lauter Sehen und Hören, vor lauter Sammeln und Vergleichen die Vernunft eingebüßt hat, ſchaal und kraftlos worden. Und hat ſie eben der Supernaturalismus weniger für ſich, als euer Rationalismus? Oder iſt nicht vielmehr dieſer eben darum leer und öde, weil ihm der Supernaturalismus gebricht, und er in ſeiner nichtigen, aber vornehmen Selbſtgefälligkeit ihn nicht nur entbehren zu können wähnt, ſondern auch ſich ſeiner ſchämt? Doch vielleicht würdet ihr euch wohl auf dieſe Lehre einlaſſen, wenn ſie nur nicht eine ſo myſtiſche Form

— wenn ſie nur einen ächt hiſtoriſchen Hintergrund hätte, wenn wenigſtens einige Bibelſtellen ausdrücklich und unzweifelhaft für ſie ſprächen, und wenn ſie den Menſchen nur irgend einen erklecklichen Gewinn für die Wiſſenſchaft oder für die Praxis in einem ſittlichen Leben u. dgl. verſpräche.“ Wir kehren, ſagt ihr, weil uns die Myſtik anekelt, die hiſtoriſche Wahrheit aber und die ethiſche anzieht, lieber die Sache um, und halten, ſtatt in dem Sohn Gottes das Urbild der Menſchheit, und ihn als den Urmenſchen zu betrachten, vielmehr den Menſchen ſinnbildlich zwar, aber blos moraliſch für Gottes Sohn, d. h. für den ſittlich größeſten, für den weiſeſten unter allen Sterblichen, der dem Ideal der praktiſchen Vernunft ſo ungemein nahe kommt, daß man ihn darob wohl den Unvergleichbaren nennen darf.“ Macht, was ihr wollt; erkläret die Myſtik für Schwärmerei, laßt euch im Strom der Zeit durch die Geſchichte hin und her treiben, vergöttert oder verkümmert euch den Buchſtaben der Bibel, klaubt aus ihm heraus, was ihr könnt, liebt euch in euern Lehrern oder Schülern, in euren Vätern oder Söhnen, liebt ſie in euch, als hättet ihr an ihnen eure Muſterbilder, und ſie an euch die ihrigen; vergöttert ſie, und laßt euch von ihnen vergöttern! — In Anſehung der Myſtik wird dennoch wahr bleiben, was der fromme Asmus ſagt: „nicht der mehr ſiehet, als die Andern, ſondern der ſich einbildet, mehr zu ſehen, als er wirklich ſiehet, der iſt ein Schwärmer.“ Die Hiſtorie aber wird dennoch, ſogar wenn ihr ſelbſt hinter ihr ſtändet, in Anſehung jeder ethiſchen, vollends aber jeder dogmatiſchen Wahrheit, ſtatt des Hintergrundes, ein Ungrund ſeyn, und, was die Bibel betrifft, wird ſich ihr eignes Wort durch die That zu allen Zeiten bewähren, daß der Buchſtabe töde, und daß der Geiſt es ſey, der lebendig mache. Auch wird die ſittliche Kraft, ohne die, wie das Leben, ſo die Wiſſenſchaft, nichtig iſt, nur dort in beiden ihre Wirkſamkeit zeigen, wo der Menſch nicht ſich in ſeines Gleichen, (in ſeinen gelehrten und andern guten Freunden) nicht ſeines Gleichen in ſich beſpiegelt, und nicht ſich in ihnen, ſie in ſich ſelber liebt, ſondern wo er ſich und ſeines Gleichen, aber auch die, ſo nicht ſeines Gleichen — und die ihm zuwider, ja die ſeine Feinde ſind, in ſeinem und ihrem Urſprung aus demjenigen anerkannt, der allein das Urbild der wahren Menſchheit iſt, und wo ſeine Selbſt- ſeine Freundes- und ſeine Feindesliebe ihren Grund in ſeiner Liebe zu dieſem Urbilde ſelber hat.

Wer wird, wenn er nur nicht von Haß erfüllt iſt, leugnen können, daß das rein Menſchliche abſolut liebenswürdig ſey? Welch aber iſt das rein Menſchliche? Iſt es das mit dem Natürlichen — und nicht vielmehr das mit dem abſolut und unbedingt Uebernatürlichen — das mit dem Göttlichen ewig Vereinte? Das Menſchliche in den Kindern der Menſchen iſt nicht nur ein Bedingtes, ſondern auch ein Beflecktes; einzig und allein in dem Sohne Gottes iſt daſſelbe, obzwar bedingbar, doch ewig unbefleckt.

Nun liebt freilich wohl der Sünder den Sünder; allein welch' eine Liebe wäre die, wo einer einer ſich ſelbſt von wegen ſeiner Sündenflecken, oder andre von wegen der ihrigen, und weil ſie ihm darin ähnlich wären, lieb gewonnen hätte? Wäre ſie nicht ſelbſt eine Sünde? Und wär' ihre Wurzel nicht der dumpfe Haß gegen eben das rein Menſchliche? Lieben wir aber, jeder in ſich und in jedem andern nicht das Sündhafte noch die Sünde, wodurch das Menſchliche, — ſondern das Menſchliche ſelber, welches dadurch nur — verunreinigt worden; ſo iſt wenigſtens dieſe Liebe, (die ſogenannte moraliſche Selbſt- und Nächſten-Liebe) rein, und kann ſie allein die Folge einer andern ſeyn. die wirklich das rein Menſchliche, mithin das Urbild der Menſchheit in dem Urheber derſelben zu ihrem Object hat. Er iſt unſers Gleichen, denn das Menſchliche in Ihm iſt unſer urſprüngliches Weſen, (αὐτοῦ γένος ἐσμέν) aber Er iſt auch nicht unſers Gleichen, denn das Göttliche in Ihm iſt das ewige Weſen ſeines Vaters; in Ihm das Urbild der Menſchheit anerkennend, lieben wir Ihn, zugleich an Ihn, den eingebornen Sohn, glaubend, welcher der Abglanz der Gottheit iſt, (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ Col. 1; V. 15, ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ Hebr. 1, V. 3) beten wir Ihn an. Der Vorwurf alſo der Abgötterei, wenn er gemacht würde, trifft nicht uns, ſondern die, ſo von keiner andern, als von der Liebe zu den Menſchen im Ideal der Menſchheit, und von keinem andern Ideal derſelben, als von dem wiſſen wollen, welches ein Erzeugniß der menſchlichen Vernunft ſelber ſey: ſie, nicht wir, ſind die Götzendiener; denn, um den aus dem Vater ewig Gezeugten — und in Ihm das Ideal der Menſchheit nicht anerkennen — und Ihn, der ihnen, wie den Juden ein Aergerniß, und, wie den Griechen, eine Thorheit iſt, nicht anbeten und nicht lieben zu müſſen, wenden ſie den Blick weg von Ihm auf das aus ihrer Vernunft gezeugte Ideal, ein Geſchöpf, das ihnen den Unerſchaffenen erſetzen, und das nach Belieben Logos, Sohn Gottes, ja wenn man wolle, auch Gott ſelber genannt werden könne.

Wer nun in dem, ſich ſelber zum alleinigen Princip habenden, abſolut und unbedingt Uebernatürlichen, welches das Princip des beding- und beſchränkbar Uebernatürlichen iſt, eben das bedingbar, jedoch unbeſchränkt Uebernatürliche — oder in dem Urheber der Schöpfungen die Urbilder derſelben, alſo auch das Urbild der Menſchheit anerkennt; wer, beſonders in Anſehung dieſes Urbildes, an Ihn, den eingebornen Sohn, und daran, daß Er der Gottmenſch ſey, von Grund der Seele, d. h. die Menſchheit in ihrem Urſprunge aus der Gottheit betrachtend, glaubt; der iſt nicht fern davon, das abſolut und unbedingt Uebernatürliche in der Natur, den Welturheber in der Welt ſelbſt; den Sohn Gottes, welcher die Menſchheit in ſich zuläßt; für den, der ſich zu den Menſchen herabläßt, Ihn, welcher der Gottmenſch iſt, als den, welcher ein Menſch geworden, anzuerkennen. Denn aus dem Grunde der nemlichen Liebe, aus welcher Gottes Sohn Menſch iſt; alſo die Möglichkeit der, durch die vollendetſte Individualität (durch die Ichheit) bedingten Perſönlichkeit, oder: die Bedingbarkeit der Vernunft und Freiheit, in ſich, dem abſolut und unbedingt Vernünftigen und Freien zuläßt; wird er ein Menſch, oder läßt er ſich herab, ein Individuum unſers Geſchlechts zu werden, und ſich, das Urbild und den Urgrund der Menſchheit — ſich, den Gottmenſchen — geſchichtlich, alſo in der Zeit- und Raumwelt, in einem Leben und Lehren, Thun und Leiden auf Erden, kurz: in der Erfahrung, den Individuen dieſes Geſchlechts zu offenbaren. Denjenigen aber unter uns, welchen der Glaube an ſeine Menſchwerdung mangelt, und die in der Geſchichte eher alles andre, als den Menſch gewordnen Sohn Gottes anerkennen, fehlt er und dieſes Anerkenntniß, weil ſie, wo nicht die Idee des Urhebers der Menſchheit und ſeiner Liebe zu ihr, doch das Moment dieſer Liebe, ohne welches ſie eine nur bedingte, ja beſchränkt, mithin unvollkommen, alſo nicht ſeine Liebe ſeyn würde, ganz außer Acht laſſen. Dieſes Moment iſt das Freiſeyn von aller Selbſtliebe: der Gottmenſch iſt nicht ein ſich ſelbſt liebender, ſondern der Allliebende; drum wird er ein Menſch, d. h. entäußert er ſich ſelbſt (ἑαυτὸν ἐκένωσε) und nimmt Knechtsgeſtalt an, erniedrigt er ſich ſelbſt (ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν) und wird gehorſam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz (Phil. 2, V. 7, 8). Wohl liebt der Menſch ſein Werk, aber nicht ſo, wie der Schöpfer den Menſchen; wohl auch liebt gleichſam die organiſirende Natur ihre Producte, aber nicht ſo, wie der Welturheber die Natur. Denn obſchon die Liebe des Menſchen, z. B. des äſthetiſchen Künſtlers, zu ſeiner Schöpfung ſo groß ſey, daß er ihr, einer Bildſäule u. dgl., die Vollkommenheit ſeines Ideals zu geben trachte, und über ihr, der gelungenen, ſich ſelber vergeſſe, ſo kann er, ein Ich und ſich ſelbſt liebend, doch weder ſich ſelbſt zu ſeiner Schöpfung machen wollen, noch, wenn er es könnte, dahin gelangen, daß er in ihr ſeiner ſich begebe, und ſich vollkommen entäußere; vielmehr wird er, in dieſer Beziehung, ſelbſt ſein gelungenſtes Werk ſtets unter ſich erblicken, und auf daſſelbe eher mit Kälte als mit Liebe, wenigſtens mit einer aus beiden gemiſchten Stimmung, mit Ironie u. dgl. herabſehen. Und ſo ſtark, was die Natur betrifft, der organiſche Bildungstrieb ſey, ja ſo ſehr in ſeiner Selbſtſucht das einzelne Individuum ſtrebe, ſich ſelbſt zur Gattung zu machen; ſo trachtet und kann doch keine Gattung (das der Natur ſelbſt gegebene Urbild, εἶδος, ἰδέα, vernunft- und willenloſer Individuen) darnach trachten, daß ſie zu einem einzeln, oder gar einzigen Individuum werde, geſchweige daß die Natur ſelber eine einzelne Creatur werden könne oder möge. Hingegen iſt das eben das Abſolute und Unbedingte in der Liebe des eingebornen Sohns, daß Er, der Urheber der Welt, und in ihr eines Geſchlechts, deſſen Urbild nicht der Natur gegeben, und weder in ihr, noch in uns, ſondern in Ihm allein erkennbar iſt. Er, deſſen Perſönlichkeit nicht durch Individualität bedingt iſt, und der in ſeinem Vater nicht ſich, ſondern den Vater, in ſeinen Geſchöpfen nicht ſich, ſondern die Geſchöpfe, alſo auch in den Menſchen nicht ſich, ſondern die Menſchen liebt, dieſe nicht allein nach ſeinem Bilde, ihrem Urbilde, erſchafft, ſondern auch ſich herabläßt, ſelber ein Menſch — und ihnen in allem, die Sünde ausgenommen, gleich zu werden. Eben dieſes Moment aber ſeiner Liebe anzuerkennen, werden die, ſo nicht an Ihn, und noch weniger an ſeine Menſchwerdung glauben, jeder durch ſeine Selbſtliebe, mancher gar durch freche Selbſtſucht, verhindert. Sie lieben ſich, jeder in ſich, wenn's hoch kommt, einer im andern, wenn's aufs höchſte geht, in ihren Ahnherren, falls deren Namen oder Bilder (imagines) bis zu ihnen erhalten worden: ſie ahnen ihr Urbild, den Architypus der Menſchheit, nicht; wie ſollten ſie eine Liebe, welche die vollkommenſte Selbſtentäußerung ſey, und an welcher die Selbſtliebe gar keinen Theil habe, zu faſſen vermögen? Kaum das, daß eines Königs Sohn der Schöpfer einer Republik, — und, ſeiner ſelbſt und ſeiner Ahnen uneingedenk, rein und allein aus Liebe zu ihr und ihren Bürgern ein Bürger werde, halten ſie für möglich; wie ſollten ſie daran, daß Gottes Sohn, der Schöpfer des Menſchengeſchlechts, aus Liebe zu den Menſchen ein Menſch werde, glauben? Allen denen hingegen, die, ein jeder ſich ſelbſt und jeden andern in ihrem Urbilde lieben, wird der Glaube, daß der, welcher allein das Urbild der Menſchheit iſt, ein Menſch geworden ſey, nicht nur nicht ſchwer, ſondern iſt derſelbe auch ſo nothwendig, wie ihre Liebe, und das Anerkenntniß der ſeinigen.

Aber iſt gleich ſeine Menſchwerdung eine Erniedrigung, ſo iſt Er, der Menſchgewordne, doch kein andrer, als der eingeborne Sohn Gottes, und alſo, ſelbſt in ſeiner Erniedrigung, der über Zeit und Raum, Welt und Natur, Animalität und Ichheit ewig Erhabene. Ihn, indem Er ein Menſch wird, und Ihn, den Menſchgewordnen, bedingen zwar, wie jeden andern auch, Räumlichkeit und Zeitlichkeit, Natur- und Vernunftgeſetze, und auf Ihn wirken, wie auf jeden andern, die Kräfte der Natur, und die Werke der Menſchen ein; aber blos und allein, weil Er, die Menſchen liebend, ihrer ſich erbarmt, und ihretwegen dieſe Bedingungen und Einwirkungen will. Mit jener Nothwendigkeit alſo, womit die Menſchen werden, leben und ſterben, und die durch den Zeugungs- und Erhaltungstrieb bedingt iſt, vollends aber mit der, zum Theil von ihnen ſelbſt verſchuldeten, Nothwendigkeit, womit ſie in die Gewalt des Böſen gerathen, wird Gottes Sohn nicht ein Menſch, lebt Er nicht — und ſtirbt er nicht als ein ſolcher; denn wie könnten dergleichen Nothwendigkeiten an Ihn, den in ſeiner Allmacht ewig Freien, reichen und Ihn bedingen? Ihn ſendet der Vater, und nicht ein Herr, deſſen Knecht Er wäre: frei erſchafft Er ſich, den, ſeinem Urbild vollkommen gleichen, Menſchen, frei ſchaltet Er, der Menſchgewordne, über die Welt und alle ihre Kräfte und Geſetze, frei über ſein Leben und ſeines Lebens Ende. Eben aber aus dieſem Erkenntniß ſeiner Freiheit, welches ſeinen Grund in der Idee von Ihm, dem eingebornen Sohne Gottes hat, geht für die Menſchen die Nothwendigkeit hervor, anzuerkennen, daß einerſeits ſeine Menſchwerdung nicht, wie die ihrige, ein Naturereigniß, ſondern ein Wunder, und jede der Begebenheiten, die an und mit ihm ſich ereignen, wie jede ſeiner Thaten, ein eben ſolches ſey, und daß Er andrerſeits das Böſe weder als ein minimum, noch als ein plus oder minus der Sündhaftigkeit in ſich zulaſſe, ſondern, obzwar ein Menſch, dennoch unbeſchränkt und unbeſchränkbar über daſſelbe, ſogar in den zeitlichen und räumlichen Verhältniſſen, die Er ſich ſelber gefallen läßt, ohne an ihnen ein Wohlgefallen zu haben, abſolute Macht und Gewalt ausübe. Diejenigen aber, die hierbei etwa erklären möchten, daß ſolch ein Werden und Leben, ſolch ein Thun, Leiden und Sterben, woran die Nothwendigkeit, das Verhängniß, das Schickſal, oder wie man das poſitive Gegentheil der Freiheit ſonſt nennen mag, durchaus keinen Antheil habe, ſondern welches allein von der Freiheit und Wundermacht deſſen, der ein Menſch werden will, abhänge, in ihren Augen alles Verdienſtes ermangele, fragen wir nur: ob ſie denn meinen, daß die Liebe, welche ſich ein zeitliches Leben giebt, und ein zeitliches Thun und Leiden übernimmt, geringer als die Macht, wodurch ein ſolches aufgezwungen wird, und daß die alles verfügende Freiheit geringer ſey, als jene, die ſich der verfügenden Nothwendigkeit, ſey ſie die der Natur oder der Pflicht, unterwirft, und in welcher der Menſch, der nicht, weil er wollte, ſondern weil er mußte, zum Daſeyn gelangt iſt, „des Schickſals Oberherrlichkeit“ wo nicht beklagt, doch beſpricht, und von dem, „was es zu thun, zu leiden ihm gebeut,“ allenfalls einzuräumen, willig und bereit iſt, daß es gethan und gelitten werden müſſe?

Wie alſo in dem Reiche wahrer Wunder das Geſetz, eine Wirkung der göttlichen Liebe, das vierte iſt, (ſ. S. 117 ff.) ſo muß in eben demſelben die Menſchwerdung des eingebornen Sohnes, welche die offenbare Liebe ſelber iſt, ingleichen ſeine, des Menſchen, abſolute Unverführbarkeit durch das Böſe, nebſt allen Thaten, die Er vollbringt, und allen Leiden, die er erduldet, für das fünfte anerkannt werden. Und dennoch ſollte die Verſicherung, daß Er ein minimum der Sündhaftigkeit in ſich gehabt habe, keine Gotteslästerung ſeyn? Wir wenigſtens ſind genöthigt, ſie für eine ſolche zu erklären, und können den, der ſie thut, ſo weiſe er ſich ſelber dünken, und ſo ſehr man ſeine Gelehrſamkeit und Menſchenkenntniß lobpreiſen mag, doch nur für einen Pſeudo-Rationaliſten halten. Daß übrigens unter denen, die wir Pſeudo-Rationaliſten nennen, der ehrwürdige Urheber der Vernunftkritik nicht mit verſtanden ſey, würde kaum geſagt zu werden bedürfen, wenn nicht manches ſeiner Philoſopheme von uns berührt worden wäre, welches eben den Pſeudo-Rationalismus zu begünſtigen ſcheint; und auch von den Anhängern des groſen Mannes, den ſie ihren — und den wir gleichfalls unſern — groſen Lehrer nennen, zur Vertheidigung deſſen, was ihnen Rationalismus heißt, gebraucht worden iſt oder werden mag. Sie und ihres gleichen meinen wir, nicht ihn, den redlichen, von aller Rechthaberei und Proſelytenmacherei ſtets frei gebliebenen, Forſcher. Ihn hat ſelbſt in ſeinem Kampfe gegen alle Hyperphyſik die Idee des abſolut und unbedingt Uebernatürlichen als ſolchen, ja deſſen Ahnung in der Natur nie ganz verlaſſen, und überall in ſeinen Schriften, wo er gleichſam genöthigt war, Ahnungsvoll ſeiner zu gedenken, iſt dieſes auf eine der Idee und ſeiner ſelbſt würdige Art geſchehen; auch hat er gewiß nicht ſpottend, ſondern, wir dürfen wohl ſagen, mit frommen Ernſt den Stifter des Chriſtenthums den Heiligen des Evangeliums genannt, und ihn nirgends eines Irrthums, und irgend einer, ſey's noch ſo geringen, Theilnahme an dem Radical-Böſen beſchuldigt; wie alles dieſes aus ſeinen Schriften ſelber leicht zu erweiſen ſtände, wenn zu ſeiner Rechtfertigung ein ſolcher Erweis nöthig wäre.

Daß nun die Wundervolle Liebe Gottes zuerſt in dem Volk der Juden offenbar, — daß der Sohn Gottes nun eben unter den Juden Menſch geworden, — daß Maria's Sohn der Menſch gewordne, und ein Menſch geweſene Sohn Gottes ſey, das haben nebſt andern zuerſt die Evangeliſten und Apoſtel in der Erfahrung anerkannt, und vermögen wir in eben derſelben, mittelſt der von ihnen mitgetheilten und ſchriftlich erhaltenen Nachrichten, gleicherweiſe anzuerkennen. Sollte aber insbeſondre die Wahrheit der, keineswegs in der Erfahrung und Geſchichte, vielmehr in der Idee Gottes und dem Glauben an die ewige Liebe ſeines eingebornen Sohns gegründeten, jedoch auf die Erfahrung und auf den Segenreichſten Zeitpunct in der Geſchichte des Menſchengeſchlechts beſtimmt hinweiſenden dogmatiſchen Lehre, daß der zu Bethlehem im jüdiſchen Lande, zur Zeit, da Herodes der Große, König war, geborne Jeſus der eingeborne Sohn Gottes ſey, entweder bezweifelt, oder geradezu negirt werden; ſo könnte dieſes nur dadurch geſchehen, daß entweder die hiſtoriſche Exiſtenz Jeſu geleugnet, und die evangeliſche Erzählung von ſeinem Leben und Tode für Erdichtung erklärt, — oder daß er, der freilich gelebt, und vielleicht mehr Gutes gethan, mehr Wahres und den Menſchen Nützliches gelehrt habe, als irgend ein andrer, höchſtens für einen, durch ſeine Talente und Tugenden vor allen andern ausgezeichneten, Menſchen (für den Unvergleichbaren?) gehalten würde. Wir laſſen hier ununterſucht, bei welchem von beiden, ob bei jenem Leugnen, oder dieſem Dafürhalten, der Lügengeiſt in der Welt am beſten ſeine Rechnung finde; auch mag der Zweifel daran, daß Jeſus Chriſtus wirklich exiſtirt habe, ein Zweifel, der nicht nur die evangeliſche, — ſondern auch die geſammte alte und neue Welt- und Völkergeſchichte verdächtig machen würde, und der eine Ausgeburt der Verzweiſlung ſelber zu ſeyn ſcheint, hier ungeprüft bleiben. Nur in Anſehung der Verſicherung, daß der Stifter des Chriſtenthums ein weſentlich und ſpecifiſch von allen übrigen Menſchen nicht verſchiedner, ſondern blos ein viel beſſerer Menſch, als alle andre, geweſen ſey, erlauben wir uns die Wiederholung der oben ſchon gethanen Frage: wenn er blos für einen ſolchen gehalten werde, welcher andre denn der eingeborne Sohn Gottes ſey? Aus ſeinem Leben und Lehren, aus ſeinem Thun und Leiden, wie uns davon das Evangelium Kunde giebt, ſtrahlet hervor „eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit;“ wir ſehen ſie, wie ſie ſeine Zeitgenoſſen ſahen (Joh, 1, V. 14). Iſt er es, der da kommen ſollte, oder müſſen wir eines andern warten? Daß vor ihm und nach ihm bis auf den heutigen Tag kein andrer ſich gezeigt habe, in welchem der Gottmenſch anerkannt werden könne, iſt offenbar; daß künftig ein ſolcher erſcheinen werde, iſt unmöglich, denn ihr könnet ja nicht einmal einen andern denken, der, wie, nach dem Bericht des Evangeliums, dieſer Jeſus von Nazareth, oder gar vollkommner, als er, alle die Eigenſchaften habe, die der Menſch haben muß, der Gottes eingeborner Sohn iſt, davon zu ſchweigen, daß erſt durch ihn, d. h. durch ſein Leben und ſeine Lehre, die Idee der Menſchen vom Sohn Gottes zur klaren, beſtimmten, und der Gottheit und Menſchheit würdigen Erkenntniß geworden iſt. Fragt ihr aber zweifelnd, oder leugnend: muß denn der eingeborne Sohn Gottes in irgend einem Menſchen anerkannt werden? ſo fragen wir dagegen: wo doch die ewige Liebe und unſer Ueberzeugtſeyn von derſelben bleibe, wenn die Nothwendigkeit dieſes Anerkennens mangelt? Nur wenn ihr die Liebe, und mit ihr die Menſchheit, haſſet, könnet ihr dieſe Nothwendigkeit leugnen, anders nicht.

In dem Stifter des Chriſtenthums aber den eingebornen Sohn Gottes anerkennend, müſſen wir, aus den oben angedeuteten Gründen, glauben, daß ſeine Menſchwerdung und Geburt ein Wunder, — und daß ſie eben darum, weil ſie es iſt, von den Evangeliſten als ein ſolches erzählt worden ſey. Ja es erhält dieſer Glaube durch ihre Erzählung und durch den Geiſt des Chriſtenthums ſelber noch eine beſondere Beſtimmtheit; denn iſts nicht die göttliche Allmacht, welche im Schooße der Jungfrau das Individuum erſchafft, iſts nur ein natürlicher Zeugungsact, kraft deſſen in ihm daſſelbe entſteht, ſo iſt ein Menſch der Vater Jeſu, und dieſer Menſch iſt nicht einmal der nachherige Ehegatte ſeiner Mutter, denn dieſer, nemlich Joſeph, wird ausdrücklich, z. B. Matth. 1, V. 25, blos als ſein Pflegevater bezeichnet, und ſo wäre denn freilich ſeine Geburt kein Wunder, aber was wäre ſie ſtatt deſſen? Ein Gräuel! Und mit dieſem Gräuel hätte die chriſtliche Religion, anerkanntermaßen unter allen die ſittlichſte und keuſcheſte, in der, was ſchwerlich in einer andern gleich ſtark und gleich Bedeutungsvoll zu ſagen ſteht, (von Melanchthon) geſagt werden konnte: Deus a diabolo differt castitate, — mit dieſem ungeheuren Gräuel hätte ſie begonnen? So ſehr wäre das Menſchengeſchlecht dem Geiſt der Lüge und der Unzucht dahin gegeben, daß, wo nicht das einzige, doch ſeit zweitauſend Jahren eines der wirkſamſten Bildungsmittel für die Menſchheit zur Wahrheit und Sittlichkeit, ſeinen Urſprung in der Lüge und Unzucht genommen, und hauptſächlich durch die, mit ihm fortgepflanzte, Lüge ſich bis jetzt erhalten hätte?

Wir ſchließen die, über das Seyn des abſolut und unbedingt Uebernatürlichen in der Natur, und über deſſen Erkennbarkeit in der Erfahrung und Geſchichte angeſtellte Unterſuchung mit folgender, aus ihr ſich ergebenden Bemerkung: In dem Erkenntniß und Anerkenntniß, daß Jeſus Chriſtus der eingeborne Sohn Gottes ſey, hat der Glaube an die von ihm und von denen, welchen Er die Macht dazu verlieh, gethanen Wunder, die das Evangelium berichtet, — nicht aber hat in dieſem Bericht und in dem Glauben an dieſe oder irgend andre Wunder und an Weiſſagungen jenes Erkenntniß und Anerkenntniß ſeinen Grund; und diejenigen giengen immer fehl, die zur Begründung der Chriſtologie einer Thaumatologie zu bedürfen meinten, und durch ihre ſogenannten Beweiſe aus Wundern und Weiſſagungen für den göttlichen Urſprung des Chriſtenthums u. dgl. dem Wahne des Wunderſüchtigen Volks, das in göttlichen Dingen nicht glaubt, wenn es nicht Zeichen und Wunder ſieht, (Joh.

4, V. 48) immerfort Nahrung gaben. Wunder, wie die, welche Chriſtus und ſeine Jünger thaten, ſind freilich wahrhaft Bewunderungswürdig, aber ſo wenig ſie verrichtet wurden, um Aufſehen zu erregen, oder irgend etwas wahr zu machen, eben ſo wenig können die, welche wiſſen, wer ſie that oder thun ließ, über ſie auch nur in Erſtaunen gerathen; denn es verſteht ſich ja von ſelbſt, und iſt, möchte man ſagen, ganz natürlich, daß der Gottmenſch, wenn Er, ein Menſch, auf Erden erſcheinet, gar keine andre Thaten, als ſolche, die wahre Wunder ſind, verrichte; iſt nicht ſeine Erſcheinung ſelber ein ſolches, und beziehen ſich nicht auf ſie alle übrigen, die durch ſeine Macht vor, mit und nach ihr in der Welt geſchehen ſind, und von denen die Bücher des alten und neuen Teſtaments Nachricht geben? Wir wenigſtens glauben an den eingebornen Sohn Gottes nicht darum, weil er ein Wunderthäter, ſondern an den Wunderthäter darum, weil er der eingeborne Sohn Gottes iſt, und ſind überzeugt, daß es für den Glauben an Gottes Sohn ſelbſt durchaus keinen andern Grund geben könne, als die ewige Idee Gottes ſelber und ſeiner ewigen Liebe. Und ſo hat gleichermaßen in obgedachtem Eerkenntniß und Anerkenntniß der Glaube, daß Chriſtus der unter den Menſchen allein heilige, mithin von der Sündhaftigkeit in allen ihren Graden frei geweſen und geblieben ſey, nicht aber hat in dieſem jenes ſeinen Grund; und auch diejenigen irren, welche etwa aus der ethiſchen Lehre von dem rein ſittlichen Charakter Chriſti die dogmatiſche Lehre von ſeiner göttlichen Natur abzuleiten geneigt ſeyn möchten. In ihm, dem Menſchen, Gottes alleinigen Sohn anzuerkennen, und dieſem Anerkenntniß zufolge den Gedanken, daß er mit dem minimum der Sündhaftigkeit geboren worden ſey, gänzlich abzuweiſen, ſind wir durch den Glauben an die abſolute Güte des abſolut und unbedingt Guten und durch die Unmöglichkeit genöthigt, daß Gottes Sohn in einem andern anerkannt werde," daß in einem andern Heil ſey, daß den Menſchen ein andrer Name gegeben werde, worin wir ſollen ſelig werden." (Apoſtelg. 4, V. 12) Und giebt uns nicht das Evangelium ſelber, in der vollkommenſten Uebereinſtimmung mit der Idee von der ewigen Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto, die beſtimmteſte Veranlaſſung, den erwähnten Gedanken nicht nur abzuweiſen, ſondern auch, wie eine Einflüſterung des Lügengeiſtes, zu verabſcheuen? Iſt nicht der Unterſchied zwiſchen der Art, wie der Menſch gewordne Sohn der Erde, (Adam) nach der ihm vom Verführer dargebotnen Frucht des Baums der Erkenntniß gelüſtend, ſich zur Sünde verleiten läßt, und zwiſchen dem Wort, womit der Menſch gewordne Sohn Gottes (Chriſtus) den Verſucher, der ihn auffordert, durch ein Wunder Steine in Brod zu verwandeln, zurückweiſt, unendlich groß? Er läßt ſich unter den Bedingungen der Animalität den natürlichen, alſo an ſich weder guten noch böſen, Nahrungstrieb gefallen; ein Wunder iſt ſeine Animalität, und dieſer ſein Trieb, ein Wunder iſt kein vierzig Tage lang dauerndes Faſten, und ein eben ſolches der Hunger, der ihn, nachdem ſie geendigt ſind, befällt; aber der Hungernde bleibt frei von der Gewalt des Triebes, und nichts kann ihn, der Tauſende mit wenigen Broden ſättigt, dazu bewegen, daß er darnach gelüſte, zu ſeiner Befriedigung ein Wunder zu thun, und wirklich Steine in Brod zu verwandeln. Dürften wir nicht ſagen: der gedachte Unterſchied ſey ganz derſelbe, welcher ſtatt hat zwiſchen einem natürlichen Menſchen, der die Renitenz gegen das Böſe unterläßt, und zwiſchen dem Urmenſchen, der, weil er der Gottmenſch iſt, und abſolute Gewalt über das Böſe hat, einer ſolchen Unterlaſſung gar nicht bedarf?

Erklärt hätten wir uns mit allem Bisherigen ſo beſtimmt und deutlich, als wir vermochten, über die Bewandniß, die es mit dem Erkenntniß des abſolut Guten und ſeiner Macht in der Erfahrung und Geſchichte habe, und dieſe Erklärung iſt, fürchten wir, für den wohlwollenden Leſer allzu ausführlich geworden, für den übelwollenden aber, dem Erklärungen nur erwünſchte Gelegenheiten ſind, neue Einwendungen, — aber keineswegs den Verſuch zu machen, ſie ſich ſelber zu heben, dennoch unnütz geblieben; wir ſollen nun auch, zufolge der oben, S. 205, gethanen Frage, Rechenſchaft wegen der Annahme geben, daß nicht minder das Böſe und deſſen Macht in der Erfahrung zu erkennen ſtehe, und geben, da vieles hierher Gehörige bereits früher geſagt worden, zwar mit dem Vorſatze, uns dabei kürzer zu faſſen, aber mit wenig Hoffnung daran, ihm treu bleiben zu können.

Die Werke des Teufels als Wunder.

Geſetzwidrige Ereigniſſe ſind entweder, wie z. E. das Entſtehen der Beſtialität und ihre Fortpflanzung, Natur- oder, wie z. B. das Entbrennen einer Leidenſchaft und ihre zunehmende Gewalt, zugleich Vernunftwidrig, und gleich der Macht, gegen die das Geſetz gegeben — und die das Princip des Geſetzwidrigen iſt, ſind die einen, wie die andern, unvernünftig, die andern, wie die einen, unnatürlich, ſo daß in beiden Lüge (Unvernunft) und Haß (Unnatur) ſich vereinigen, und nur in den einen der Haß, in den andern die Lüge vorherrſcht. Vom Unvernünftigen aber und Unnatürlichen, vom Böſen, iſt eben ſo wenig eine Erfahrung möglich, wie vom Uebernatürlichen, alſo Vernünftigen, oder vom Guten. Wer an irgend einer Monſtroſität der Natur, oder an irgend einer Immoralität der Menſchen vom Geſetzwidrigen Erfahrungen gemacht zu haben wähnt, der *wähnt* eben nur, ſie gemacht zu haben, und zwar, weil er ſein Urtheil entweder über die Erzeugung einer ſolchen Monſtroſität, oder über die Begehung einer That (z. B. in der Erklärung: ſie ſey ein Schurkenſtreich) für die Erfahrung ſelber nimmt, die er an ihr gemacht habe. Das Geſetzwidrige, da es das Unnatürliche und Unvernünftige iſt, kann gar nicht erfahren — ſondern nur in der Erfahrung erkannt und anerkannt werden. Daher diejenigen, welche die Erfahrung als die einzige Quelle aller Erkenntniſſe betrachten, und in ihr eine Nothwendigkeit, um deren Urſprung übrigens unbekümmert, blos anerkennen, wenn ſie, was ſie ſelten thun, ſtreng und beharrlich bei ihrem Princip, nemlich bei der Erfahrung, bleiben, weder im Gebiet der Natur, noch in dem der Menſchheit irgend ein Ereigniß für in der That unnatürlich halten können, und alles Geſetzwidrige blos für von den Menſchen dazu geſtempelt, aber für an ſich nothwendig, mithin für nichts weniger, als geſetzwidrig erklären müſſen; wie dann z. E. erfahrne und mit dadurch abgehärtete Verbrecher wirklich ſo zu verfahren pflegen, ihre eigne Thaten, die der Richter als geſetzwidrig verdamme, blos für Begebenheiten, d. h. für ſolche haltend, die zu unterlaſſen es für ſie keine Möglichkeit gegeben habe. Das Vermögen nun jener Erkenntniß und Anerkenntniß iſt die nemliche Vernunft, kraft deren die Menſchen der Idee des abſolut und unbedingt Uebernatürlichen, und einer Anerkenntniß deſſelben in ihm ſelber, desgleichen in der Natur und in der Erfahrung fähig ſind. Mittelſt ihrer allein werden ſie des Geſetzes für die Selbſtmacht der Natur und für die Freiheit ihres Willens ſich bewußt, und erkennen ſie daſſelbe in der Idee des abſolut und unbedingt Uebernatürlichen, in Gott, als eine Macht an, die, als der allmächtige Wille des Allmächtigen, abſolut iſt und unbedingt, aber, indem ſie zumal der Wille des Allgütigen, ſeine ewige Liebe, iſt, weder die Selbſtmacht der Natur, noch die Freiheit des menſchlichen Willens beſchränkt, und weder der einen noch der andern Gewalt anthut, ſondern (ſo groß iſt dieſe Liebe!) Bedingbarkeit durch die, beide bedingenden, Naturkräfte in ſich ſelber zuläßt. Denn nach dieſen Kräften, deren Princip die Selbſtmacht iſt, bequemt ſich gleichſam (blos die in ihnen wirkſame, ihnen und Allem widerwärtige Gewalt bändigend) das göttliche Geſetz, damit die Selbſtmacht ſey, die ſie iſt, Selbſtmacht, und damit ſie, obzwar durch gedachte Kräfte bedingt, doch durch keine Gewalt, welche die Allmacht über dieſelben ausübe, Abbruch erleide; wie wenn der Allgütige den ſelbſtſtändigen Geſchöpfen erkläre, daß allein von ihrem Streben, Wollen und Thun ihre Würdigkeit, und von ihrer Würdigkeit ihre Seligkeit abhangen ſolle.

Das Geſetz aber kraft ihrer Vernunft erkennend, ſind die Menſchen gewarnt vor dem — und müſſen ſie wohl kraft eben derſelben zum Bewußtſeyn deſſen gelangen, gegen den das Geſetz urſprünglich gegeben und gerichtet iſt. Nicht aufgenöthigt, nicht aufgezwungen, ſondern gegeben iſt es der Natur und Menſchheit, denn zu den Wohlthaten, welche die wahre Liebe erweiſt, gehört auch die, daß ſie ihre Wohlthaten keinem aufdringt: der Allliebende iſt nicht ein Geſetzgeber nach Art der Nomotheten unter den Menſchen, die ihre Verfügungen, Geſetze genannt, und vielleicht die allgemeine Wohlfahrt bezweckend, entweder aus eigner Machtvollkommenheit allen, über die ſich dieſe erſtreckt, oder doch, wenn's hoch kommt, durch die Majorität der Minorität aufbürden; vielmehr ſein Joch, das des Geſetzes, iſt, in dieſer Beziehung wie das des Evangeliums, ſanft und ſeine Laſt leicht. Aber der Welt gegeben, iſt zugleich das Geſetz, allgewaltig, unvertilgbar und Entſetzen erregend, gegen das, in der Welt ihre Vernichtung intendirende Princip gerichtet, und wie ein ewiger Fels, woran deſſen Macht ſich breche, und wovon jede heranſtürmende Gewalt auf ſich ſelbſt zurückſtürze, in das Meer der Zeit, und in den Strom der Weltbegebenheiten geſtellt. Wie alſo der Menſch von der Sünde und der Luſt nichts wiſſen würde, wenn das Geſetz nicht wäre, und nicht geſagt hätte: laß dich nicht gelüſten (Röm. 7, V. 7) ſo zwar würde er auch, wenn die Sünde und die Luſt nicht wäre, vom Geſetz nichts wiſſen, denn ohne ſie bedürft' es für ihn ſeiner nicht; allein dennoch hat das Erkenntniß des Geſetzes nicht in der Sünde, folglich nicht im Haß und der Lüge, (in der Unnatur und Unvernunft) ſondern in der Idee Gottes, mithin in dem Anerkenntniß der ewigen Liebe und Wahrheit ſeinen Anfang genommen, und iſt es nicht aus Erfahrung — ſondern allein mittelſt unſrer Vernunft das unſrige geworden, denn was wir erfahren, wird uns aufgedrungen; die Liebe aber dringt, wie geſagt, ihre Wohlthaten nicht auf, und zu ihren Wohlthaten gehört, wie das Geſetz ſelber, ſo auch offenbar das Erkenntniß deſſelben. Dieſes Erkenntniß alſo iſt, wie das Geſetz, als der heilige und ewige Wille Gottes, übernatürlich iſt, ſo, als ein Erzeugniß der Vernunft, allerdings abſolut überſinnlich, und aus eben dieſem Erkenntniß erkennt der Menſch, kraft ſeiner Vernunft, zuvorderſt in der Erfahrung, ſowohl in der, die er an ſich ſelbſt, als in der, die er an andern und an Anderm überhaupt macht, das Geſetzwidrige an, ja das nemliche Erkenntniß leitet uns dahin, daß wir ſodann das Geſetzwidrige im Princip deſſelben, und endlich dieſes Princip als das aus und in ſich ſelber werdende und gewordne, als das abſolut Unvernünftige und Unnatürliche, als das durch, an und in ſich böſe Weſen erkennen.

Um nemlich irgend ein Ereigniß der Natur, und irgend eine That der Menſchen richtig zu beurtheilen, müſſen wir, wie oben, S. 160 ff. gezeigt worden, das eine, wie die andre, zugleich in einem zweifachen Verhältniß, einerſeits im Verhältniß zu der Freiheit, welche die Selbſtmacht der Natur, und zu der Selbſtmacht, welche die Freiheit der Menſchen, — andrerſeits im Verhältniß zum Geſetz, welches die, die Nothwendigkeit jeder Wirkungsart beſtimmende Macht iſt, betrachten. Und da es hier nicht, wie oben, darauf ankömmt, die Möglichkeit, daß ſolch' Ereigniß oder ſolche That geſetzwidrig ſey, zu erkennen, wo eben darum die Freiheit zum Augenmerk genommen werden mußte, ſondern darauf, die Möglichkeit, daß das Geſetzwidrige, mithin Unnatürliche und Unvernünftige zuvorderſt in der Erfahrung und — Geſchichte erkannt und anerkannt werde, zu begreifen, ſo werden wir eben hier vorzüglich das Geſetz, als die genannte Macht, zu beachten haben. Dieſe

Möglichkeit nun hat, wie ſchon der Begriff des Geſetzwidrigen lehrt, offenbar das Erkenntniß des Geſetzes zu ihrem Grunde, und, wie eben der Begriff des Geſetzwidrigen zeigt, die Idee der Selbſtmacht oder Freiheit zu ihrer Bedingung. Denn jede Naturwirkung und jede That, die wir erfahren, oder uns berichten laſſen, muß, damit entweder, daß ſie mit dem Geſetz übereinſtimme, alſo ein natürliches Ereigniß, eine vernünftig unternommene That, — oder daß ſie dem Geſetz zuwider, mithin unnatürlich oder unvernünftig ſey, geurtheilt werden könne, mit dem bereits erkannten Geſetz verglichen werden, und bei ſolcher Vergleichung darf, falls die Wirkung oder That nicht für blos ſcheinbar Geſetzwidrig erklärt — und wenn ſie als ein Unnatürliches oder Unvernünftiges in der Erfahrung anerkannt werden ſoll die in der Natur- oder Willenskraft thätige, und mit der gegen das Geſetz gerichteten Tendenz behaftete Selbſtmacht oder Freiheit nicht unbeachtet bleiben.

Dieſe Tendenz nun in der Freiheit iſt allerdings ſelbſt das Unnatürliche in dem bedingt Uebernatürlichen; allein es wird ja nicht behauptet, daß aus deren — ſondern aus dem Erkenntniß des Geſetzes, und nur nicht ohne die Idee der mit ihr behafteten Freiheit von den Menſchen das Unnatürliche und Unvernünftige in der Erfahrung, folglich in der Natur und in der Geſchichte erkannt werde. Und ob gleich die Idee der Freiheit, welche Selbſtmacht, — der Selbſtmacht, welche Freiheit iſt, die eines Ueberſinnlichen, und, gegründet in der Idee des abſolut und unbedingt Uebernatürlichen, oder Gottes, ein Erkenntniß, als ſolches aber keine Erfahrung, ſondern ein Erzeugniß der Vernunft, alſo ein rein überſinnliches Erkenntniß iſt, ſo iſt doch das Erkenntniß jener Tendenz in der Freiheit, nicht ein Erkenntniß des *Ueber-* ſondern des *Un*ſinnlichen im bedingt Ueberſinnlichen, und nicht ein überſinnliches, nicht ein Erzeugniß der Vernunft, keine Idee, ſondern, wie die Tendenz eine, in die Freiheit, man begreift nicht, *wie?* aufgenommene, ihr keineswegs nothwendige, Schranke, ſo ein, mit der Idee der Freiheit, durch Reflexion auf das Geſetz, nothwendig verknüpfter Gedanke. Wir müßten nichts von der Luſt, folglich nichts von der, wider das Geſetz gerichteten, Tendenz, wenn dieſes nicht geſagt hätte: laßt euch nicht gelüſten; durch das Erkenntniß alſo des Geſetzes iſt die Notion derſelben und deren Entſtehung bedingt, und an dieſer, ohne die Idee der Freiheit, mit der ſie verknüpft iſt, unmöglichen, Notion hat dann gleicherweiſe das, aus dem Erkenntniß des Geſetzes entſtehende Erkenntniß und Anerkenntniß des Geſetzwidrigen in der Natur und Menſchheit ſeine Bedingung. Wer mithin, wenn er in der Natur das Ungeheure, in den Menſchen das Ungerechte oder überhaupt Ungebührliche erfahren zu haben vermeint, um das eine oder andre zu beurtheilen, wiederum blos bei der Erfahrung anfrägt, der kann nur urtheilen: es weiche daſſelbe von dem Hergebrachten ab, ſey ungewöhnlich, ſeltſam, wunderlich u. dgl., aber für Geſetzwidrig, ſomit für unnatürlich oder unvernünftig kann er es nimmermehr erklären. Hat er hingegen in der Beurtheilung das Geſetz, worauf zwar jede Erfahrung hinweiſt, aber welches aus keiner Erfahrung erkennbar iſt, und nicht erfahren werden kann, vor Augen, ſo wird er, wenn von ihm die Selbſtmacht oder Freiheit, und in ihr die obgedachte Tendenz unbeachtet bleibt, ſelbſt das Ungeheuerſte und Ungebührlichſte für nothwendig erklären — und urtheilen müſſen: was man erfahre, habe mitunter zwar den Schein des Unnatürlichen und Unmenſchlichen, ſey aber, genau betrachtet, ein wirklich Natürliches und in der That Menſchliches. Daß alſo daſſelbe ein wirklich Unnatürliches in der Natur, ein wirklich Unmenſchliches oder Unvernünftiges in den Menſchen ſey, und daß es, obzwar nicht zu erfahren, doch in der Erfahrung anzuerkennen ſtehe, werden nur diejenigen einräumen, die das Geſetz aus ſeinem Princip erkannt — aber auch auf Veranlaſſung des Geſetzes vorerſt in ſich ſelber, d. i. in der Freiheit ihres Willens einen wider daſſelbe gerichteten Hang — ſomit im Geſetz eine göttliche Warnung, ſich dieſem Hange zu überlaſſen, anerkannt haben. Demnach hebt allerdings, wie das Anerkenntniß des Uebernatürlichen in der Natur mit dem Erkenntniß Gottes, ſo das Anerkenntniß des Unnatürlichen in eben derſelben mit der Selbſterkenntniß des Menſchen an.

Es verhält ſich aber mit dieſer Selbſterkenntniß, wie mit dem Geſetz und ſeiner Erkenntniß; auch ſie wird keinem aufgedrungen, wie etwa eine Erfahrung, die man an ſich kommen läßt, weil's eben nicht zu vermeiden ſteht, — ſie kann gar wohl vermieden werden, und es darf einer, da keiner iſt, der, zum Selbſtbewußtſeyn kommend, nicht damit anfange, ſich ſelbſt zu belügen, nur immer dreiſt fortfahren, ſich ſelbſt zu belügen, ſo iſt ſie vermieden. Das Letztere geſchieht auch von denen, die das *eitle* Dichten und Trachten der Menſchen *gar menſchlich* finden, in ihrem Gelüſten, in ihren Begehrlichkeiten und ſelbſt in ihren Leidenſchaften nur *natürliche* Schwächen und Gebrechen des menſchlichen Herzens erblicken, und höchſtens nur dann von Unmenſchlichkeiten, ja vom Unnatürlichen reden, wo es, wie z. E. bei raffinirten Grauſamkeiten, bei Mißhandlungen, welche Eltern von ihren Kindern erleiden, u. dgl., für das Mitgefühl zu arg wird und die eignen Nerven angreift. Mit dieſer Selbſtbelügung beſteht ſogar eine Art von Selbſterkenntniß, die unter andern das Wachen und Schlafen, das Vorſtellen und Träumen, Fühlen und Begehren, ja das Wollen und Denken zu ihren Gegenſtänden hat, und, doctrinell werdend, z. E. als *Erfahrungs*-Seelenlehre, als Beitrag zur *Geſchichte* des menſchlichen Herzens u. dgl., obgedachte Selbſterkenntniß eher hintertreibt, als veranlaßt, der Selbſtbelügung aber vielmehr Vorſchub, als Abbruch thut.

Wir haben die Bedingung der Erkenntniß des Geſetzwidrigen eine Notion genannt, die, durch Reflexion auf das Geſetz, mit der Idee der Selbſtmacht nothwendig verknüpft ſey, und billig frägt man ſowohl nach dem Urſprunge dieſer Notion, die angeblichermaßen weder eine Erfahrung noch eine Idee ſeyn ſoll, als nach dem Grunde der Nothwendigkeit gedachter Verknüpfung.

Was nun vorerſt den Urſprung der Notion betrifft, ſo iſt er und mit ihm ſie ſelber zwar, wie geſagt, durch das Erkenntniß des Geſetzes bedingt, aber ſie ſelbſt iſt doch keineswegs aus dieſem Erkenntniß entſtanden. Denn ſagend: *laß dich nicht* gelüſten! verbietet das Geſetz eben ſo wenig die ihm widerwärtige Luſt (die obengenannte Tendenz) als es dieſelbe gebietet, ſondern wird von ihm dieſe Luſt vorausgeſetzt und dir nur verboten, dich ihr zu überlaſſen, — dich gehen zu laſſen; das Geſetz alſo wendet ſich an dich, als den, welcher der Beſchränkung in ſich, d. i. dem Gelüſten, Schranke ſetzen kann, nicht aber an dich, in welchen eine Beſchränkung kommen könne, oder: an die vom Gelüſten inficirte Willensfreiheit, nicht aber an das *mögliche*, oder gar wirkliche Gelüſten ſelbſt, und allenfalls möchte (nach *Kantiſcher* Lehre) aus dem Erkenntniß des Geſetzes das Erkenntniß der Freiheit, wenigſtens der Glaube an ſie, — kann aber nicht aus ihm, ſondern höchſtens nur mittelſt ſeiner, d. h. nicht ohne das Geſetz und deſſen Erkenntniß, die Notion des Gelüſtens entſtehen. Giebt man das zu, und wollte man ſagen: ſie entſtehe in Folge eines aus ſichern Erfahrungen gemachten Schluſſes, (des bekannten Beweiſes, wie ihn beſonders *Kant* geführt hat) und ſey zwar nicht ſelber eine Erfahrung, aber doch eine aus gemachten Erfahrungen und ihrer Vergleichung mit dem Geſetz nothwendig ſich ergebende Folgerung; ſo würden wir einwenden, daß, wenn auch für dieſe Erfahrungen die eigne Geſchichte des einzeln Menſchen, ja die Völker- und die ganze Weltgeſchichte zu Hilfe genommen würde, und wenn ſie auf das allerſicherſte gemacht, und mit dem Geſetz, oder dem kategoriſchen Imperativ aufs genaueſte verglichen wären, doch nimmermehr ohne die Vorausſetzung oftgedachter Tendenz, mithin ohne die Notion derſelben, ein Anerkenntniß des Geſetzwidrigen in der Erfahrung, geſchweige eine Erfahrung deſſelben, alſo auch kein Anerkenntniß des Natur- und Vernunftwidrigen, oder des in ſeinem Princip Unnatürlichen und Unvernünftigen, dergleichen die von Kant ſogenannten viehiſchen und teufliſchen Laſter ſind, möglich ſeyn würde, und daß, wenn, wie geſchieht, der Satz: die Welt liegt im Argen, für das Reſultat einer empiriſchen, jedoch durch gewiſſenhafte Reflexion auf das Sittengeſetz bedingten, Selbſt- und Weltkenntniß erklärt werde, dieſe Erklärung für nicht mehr, als für die Folge einer Selbſttäuſchung gelten könne. Endlich auch iſt jene Notion eben ſo wenig eine ſolche, die der Menſch kraft ſeiner Vernunft erzeuge, und die mithin gleich der, die er vom Geſetz oder von der Freiheit hat, eine Idee genannt zu werden verdiene; denn wie käme doch die Vernunft, — ſie, das göttliche Vermögen, Gott und der Menſchen Urſprung aus ihm zu denken, dazu, das Princip der Notion zu ſeyn, die eine gegen das göttliche Geſetz, — und alſo auf die

Unvernunft gerichtete Tendenz in der Freiheit des menſchlichen Willens, zu ihrem Object hat? Wenn aber dieſe Notion weder aus der Erkenntniß des Geſetzes mittelſt unſrer Reflexion auf daſſelbe, noch aus der Erfahrung mittelſt einer Vergleichung zwiſchen ihr und dem Geſetz, noch aus der Vernunft entſteht, woraus dann?

Sie hat ihren Urſprung in eben dem, woraus die oben erwähnte Selbſterkenntniß der Menſchen ihren Anfang nimmt, nemlich im Selbſtgefühl eines jeden. Dieſes Gefühl bedingt zwar alle Erfahrungen, iſt aber nicht ſelber ſchon eine Erfahrung; denn das Selbſt, blos ſich fühlend, empfindet nicht einmal ſich ſelber, geſchweige, daß es ſich ſchaue, und gar ſich, das Empfundene oder Geſchauete, begreife; ſofern es alſo ein ſich blos Fühlendes iſt, mangeln ihm noch alle Momente der Erfahrung, die Empfindung, Wahrnehmung, Anſchauung und der Begriff. Mit ihm aber erzeugt ſich die Luſt; (ἡδονή) denn das Gefühl des Selbſt iſt ein Gefühl des Seyns, das Gefühl des Seyns aber iſt die urſprünglich reine Luſt, und der Menſch, welchem das Seyn zur Laſt geworden, ja den es anwidert, und der, wie jener Franzos, von einem malheur d'être ſpricht, muß ſich daſſelbe und mit ihm alle übrigen Gaben Gottes, um von ſolcher Unluſt befallen zu werden, in furchtbar hohem Grade ſelber verkümmert oder verbittert haben. Nun iſt zwar die Luſt am Seyn, wie jedes Gefühl, ſinnlich, allein ſie hat zu ihrem Princip das Ueberſinnliche, nemlich die Freiheit, welche als die Machtvollkommenheit der Natur, und nur durch deren Kräfte, ihre Erzeugniſſe, bedingt, das Princip der Selbſtheit iſt. Aber in der Freiheit, als dieſem Princip, und mit ihr in der Selbſtheit, ihrem Product, erzeugt ſich (unbegreiflicherweiſe, wie oben, S. 245 ff. gezeigt worden) eine Luſt ganz andrer Art, die nicht, wie die eben genannte, ein Gefühl, ſondern ein Streben, (ἐπιθυμία) und nicht auf — ſondern gegen das Seyn, folglich auch nicht auf — ſondern gegen die Selbſtheit, alſo auf das Vernichten gerichtet — und in der Richtung gegen das Freiſeyn der beginnende Haß, in der gegen das Vernünftigſeyn die beginnende Lüge iſt: urſprünglich des Seyns, alſo ſeiner ſelbſt froh, ſtrebt der Menſch gegen das Seyn, mithin gegen ſich ſelbſt theils indirect — andern ſeines Geſchlechts — theils direct an — ſich in ihnen widerwärtig, und iſt er demnach im Widerſtreit mit ſich ſelbſt; denn das Seyn aller, als das Selbſt jedes einzelnen, und als das Frei- und Vernünftigſeyn eines jeden, iſt, an ſich betrachtet, ein und daſſelbe, und wer einen andern entweder in deſſen Freiheit zu beengen, oder in deſſen Vernunft zu beſchränken ſtrebt, indem er ihn etwa zu ſeinem Sklaven machen — oder ſeiner Vernunft, z. B. durch Autoritäten, Grenze ſetzen will, der haßt und belügt in dem andern ſich ſelbſt.

Wie nun aber, wenn der Menſch auf das Gefühl ſeiner ſelbſt, mithin auf die Luſt am Seyn, auf das ſeiner Frohſeyn reflectirt, ein Anerkenntniß dieſer Luſt entſteht, welches, weder durch Empfindung, noch durch Anſchauung, ſondern lediglich durch das Gefühl bedingt, keine Erfahrung, aber auch, da es ein Sinnliches, nemlich eben das Gefühl, zu ſeinem Gegenſtande hat, keine Idee, ſondern ſelber ein, durch Reflexion auf das Gefühl erzeugtes, Gefühl iſt; ſo entſteht, wenn er auf die wider das Seyn gerichtete Luſt, die kein Gefühl, ſondern ein Streben, und durch die er im Widerſtreit mit ſich ſelbſt iſt, reflectirt, unmittelbar aus dieſem Widerſtreit eine Notion dieſer Luſt, die gleicherweiſe, weder durch Empfindung noch durch Anſchauung, ſondern lediglich durch ihr Object ſelber, nemlich durch die Luſt; als das erwähnte Streben, bedingt, keine Erfahrung, jedoch eben ſo wenig eine Idee iſt, da ſie ja ihren Urſprung nicht aus der heitern, mit ſich einigen Vernunft, ſondern aus genanntem Widerſtreite nimmt, und ein wider das Seyn, mithin ſowohl wider die Vernunft, als wider die Freiheit, gerichtetes Streben zu ihrem Object hat. Das Anerkenntniß aber jener — und die Notion dieſer Luſt ſind die Bedingungen der Erkenntniß, welche der Menſch von dem Widerſtreite in ſich ſelbſt hat, oder doch zu haben vermag, und mit eben dem Erkenntniß dieſes Widerſtreits beginnt ſeine Selbſterkenntniß, die demnach jenes Anerkenntniß und jene Notion mittelbarerweiſe zu ihren Bedingungen hat. Wer alſo darüber klagt, daß er in ſich ſelbſt wie zerriſſen — daß er in Zwieſpalt mit ſich ſelber ſey, oder daß, nach den Worten des Apoſtels, (Röm. 7, V. 23) ein Geſetz in ſeinen Gliedern dem Geſetz in ſeinem Gemüthe widerſtreite, der thut es in Folge der erwähnten, aus dieſer Zerriſſenheit mittelſt ſeiner freien Willens- und ſeiner Denkkraft entſtandenen Notion. Das Object nun dieſer Notion, das obgedachte Streben, iſt nicht ein ſinnliches, wie etwa die Unluſt oder der Schmerz, auch nicht ein überſinnliches, wie die Freiheit oder die Vernunft; gleichwohl iſt es nicht Nichts, ſondern Etwas; wir werden es daher, da es eben ſo widerſinnig als widervernünftig, und in jener Beziehung unnatürlich, ja unſinnig, in dieſer unvernünftig iſt, wohl als ein *unſinnliches* Object, und die Notion deſſelben als eine blos *unſinnliche* bezeichnen dürfen, und der Zwieſpalt ſelbſt wird nicht, wie der zwiſchen dem, durch Empfindung bedingten, Vergnügen und dem, durch eben ſolche bedingten, Schmerz, als ein Streit des Sinnlichen mit dem Sinnlichen, ſondern, wie der zwiſchen Gut und Bös, als ein ſolcher zu denken ſeyn, worin das Unſinnliche (die gegen das Seyn gerichtete Tendenz, die Luſt zu vernichten, das Geſetz in den Gliedern) mit dem Ueberſinnlichen (mit der Luſt am *Seyn in ihrem Princip, der Freiheit* mit dem Geſetz im Gemüthe) in Conflict iſt. Es wird alſo das Entſtehen der Notion aus dieſem Widerſtreit durchs Geſetz zwar veranlaßt, und das Geſetz, ſagend: laß dich nicht gelüſten! ſagt hiermit: überlaß dich weder der Lüge noch dem Haß, deren Elemente du in dir ſelbſt haſt; allein aus dem Erkenntniß des Geſetzes und der Vergleichung deiner ſelbſt mit dem erkannten entſteht doch die Notion nicht, denn das Streben, ihr

Object, iſt *urſprünglich* nicht wider das Geſetz, mithin nicht wider das Müſſen oder Sollen, ſondern wider das Seyn und deſſen Gefühl, nicht wider die Nothwendigkeit, ſondern wider die Freiheit gerichtet, es kann daher auch, und weil kein *Geſetz* dem andern wirklich widerſtreitet, bei den Worten des Apoſtels unter dem Geſetz in den Gliedern nicht *eigentlich* ein ſolches, ſondern blos jenes *gewaltige* und *ſtark* gefühlte Streben, und unter dem Geſetz im Gemüthe eben ſo wenig ein ſolches, ſondern allein das Seyn ſelbſt, das *Frei-* und *Vernünftigſeyn*, das urkräftige Selbſtgefühl, verſtanden werden. Ueberdem iſt der Widerſtreit des Menſchen mit ihm ſelbſt wenigſtens actu früher als das Geſetz, denn wäre dieſer Widerſtreit nicht, ſo würde es für ihn keines Geſetzes bedürfen, und haderte er in andern nicht mit ſich ſelbſt, in ſich nicht mit andern, oder gebräche ihm das Anerkenntniß ſeines Haders, ſo würde er ſich mit dem Geſetz gar nicht vergleichen können; aus dieſer Vergleichung alſo iſt das Entſtehen eines ſolchen Erkenntniſſes oder Anerkenntniſſes ganz unmöglich, ſie ſetzt vielmehr zu ihrer Möglichkeit das bereits entſtandene voraus.

Aber geſetzt, es ſey uns hiermit gelungen, den Urſprung der oft erwähnten Notion zu begreifen, ſo fragt ſich: *warum* der Menſch, *wenn er muß*, dieſelbe mit der Idee der Selbſtmacht verknüpfen müſſe? Zuvorderſt: *daß* er müſſe, *daß* alſo ein Geſetz ihn, die eine mit der andern zu verknüpfen, oder zu urtheilen nöthige: die gegen das Seyn, mithin gegen die Freiheit (und Vernunft) gerichtete Tendenz ſey ein Streben in der Freiheit ſelber, erhellet daraus, weil er durch dieſe Tendenz, durch ſein Gelüſten, direct oder indirect im Widerſtreit mit ſich ſelbſt iſt — einem Widerſtreite, den keiner (es ſey dann, daß er ſich ſogar darin ſelbſt belüge) ohne Selbſtbeſchämung, mithin ohne das Gelüſten auf ſeine Willensfreiheit zu beziehen, und ſich an demſelben, wo nicht für allein — doch für mitſchuldig zu erkennen, in ſich anzuerkennen vermag. Dieſes Gelüſten nicht in der Freiheit, einem Ueberſinnlichen, ſondern etwa in der Sinnlichkeit Vermuthen, und die Notion deſſelben mit dem Erfahrungsbegriff der Sinnlichkeit Verknüpfen, oder Urtheilen: die Sinnlichkeit ſey die Mutter und Säugamme des Gelüſtens, iſt eine Ausflucht und ein Verſuch, ſich jene Selbſtbeſchämung zu erſparen, auch rechtfertigt die apoſtoliſche Rede von einem Geſetz in den Gliedern eine ſolche Vermuthung und Verknüpfung nur ſcheinbar; denn Glieder, in denen kein Leben iſt, und die nicht von der Selbſtmacht deſſen, der ſie hat, gleichſam durchdrungen werden (wenn er gleich nicht jedes derſelben freiwillig bewegen kann) ſind keine Glieder, und gehören kaum, wie z. B. eine eiſerne Hand, ſeinem Leibe, geſchweige ihm ſelbſt an. Sodann: der Grund, warum er müſſe, iſt ſchon darin, daß er müſſe, angedeutet; denn reflectirend auf das Geſetz, welches ſagt: laß dich nicht gelüſten, ſieht er leicht ein, daß er, der Freiwollende, ſich, den Gelüſtenden, keinen andern, zu bewachen und zu beſchränken habe, mithin, daß, wie die Macht, welche, obzwar nicht ſtark genug, das Entſtehen des Gelüſtens zu verhindern, doch ſtark genug iſt, ihm zu widerſtehen, eben ſo die ihr widerwärtige Tendenz die ſeinige ſeyn. Alſo an der Idee ſeiner Willensfreiheit hat er den Grund einer nothwendigen Verknüpfung der Notion des Gelüſtens mit eben dieſer Idee; und wenn erklärt wird: es müſſe eingeſtanden werden, daß in der menſchlichen Freiheit ein Hang zur Vernichtung aller Freiheit und Vernunft, die Tendenz zu haſſen und zu lügen, ſey, ſo entſteht dieſe Erklärung, wie das Eingeſtändniß ſelber, aus der Idee der menſchlichen Freiheit, obgleich die Notion eben des Hanges keineswegs dieſe oder irgend eine Idee zu ihrem Princip hat; die Erklärung ſelbſt aber iſt ein ſynthetiſches Urtheil a priori, in welchem Ueberſinnliches (die genannte Idee, als Subject) und Unſinnliches (die genannte Notion, als Prädicat) aus dem Grunde der Idee mit einander verknüpft ſind. Endlich: da die Notion des Gelüſtens ihren Entſtehungsgrund nicht in der Idee der Freiheit, welche Selbſtmacht iſt, ſondern in dem, mittelſt eben dieſer Notion erkennbaren, Widerſtreite des Freiwollenden mit ihm ſelbſt — und da ſie nur ihren Verknüpfungsgrund mit jener Idee in eben derſelben, mit der ſie verknüpft iſt, hat, ſo erhellet ſchon daraus, daß gar kein Grund ſey, ſie auch mit der Idee der Freiheit, welche Allmacht, alſo nicht nur abſolut, ſondern auch unbedingt und unbeſchränkbar iſt, zu verknüpfen. Wohl verpflichtet uns die, durchs Geſetz gegebene, Warnung zur Selbſtprüfung, und nöthiget dieſe, indem ſie angeſtellt wird, jeden unter uns zur Selbſterkenntniß, und zu dem Urtheil: es ſey mit ſeiner Freiheit nicht res integra, ſondern in ihr eine, ihr Abbruch thuende, Gewalt, in ihm ſelbſt ein Widerſtreit mit ihm, im bedingten und beſchränkbaren Seyn eine gegen daſſelbe gerichtete Tendenz, eine Beſchränkung oder Schranke; aber was in uns und in aller Welt könnte uns berechtigen, zu urtheilen, daß in dem Abſoluten und Unbedingten, dem ewig Unbeſchränkbaren, ein eben ſolcher oder ein ähnlicher Widerſtreit mit ihm ſelber, ein in ſich gleichſam Getheilt-, ein ſich ſelbſt Zuwiderſeyn — kurz, daß es, wie mit der menſchlichen, ſo auch mit der göttlichen Freiheit nicht res integra ſey? Wenigſtens leuchtet der Grund nicht ein, warum mit der Idee des abſolut und unbedingt Ueberſinnlichen (d. i. der Freiheit als Allmacht) die Notion des Unſinnlichen (d. i. der Tendenz zum Vernichten) verknüpft ſeyn müſſe, da hingegen der Grund ſehr nahe liegt, warum dieſe mit jener nicht verknüpft werden könne; denn wie das Geſetz vor dem Gelüſten, ſo warnet uns die eben genannte Idee, welche die der Gottheit iſt, vor einem ſolchen Verknüpfen, und unſre Verlegenheit bei der Aufgabe, Alles und Jedes aus einem einzigen Princip und in demſelben zu erkennen, kann wohl zur Folge haben, daß wir den Verſuch zu machen gelüſten: ob nicht aus Einem und Demſelben auch das Princip des Zwieſpalts in der Natur und der Zerriſſenheit in uns zu begreifen ſtehe, aber gedachte Verlegenheit kann kein Grund ſeyn, dieſen Verſuch, deſſen Reſultat etwa das Urtheil wäre: die Principien des Guten und des Böſen, ſich einander vorausſetzend, ſind in ihrem *Einen* Princip unvermiſcht mit einander vereinigt, für gelungen zu halten. Und würde nicht dieſes oder irgend ein ähnliches Reſultat uns in die andre Verlegenheit bringen, einen Widerſpruch zwiſchen demſelben und zwiſchen der Idee der Gottheit einräumen zu müſſen, ohne ihn, da wir ihn, als in der Idee ſelbſt begründet, annähmen, ausgleichen, und unſre Meinung mit der heiligen Ehrfurcht vor Gott vereinigen zu können?

Macht nun der Menſch, *entweder*, indem er ſich ſelbſt prüft und zur Selbſterkenntniß gelangt, *oder*, nachdem er ſich bereits geprüft und erkannt hat, Erfahrungen an ſich, an andern und an Anderm, *oder* hat er, noch bevor es zu dieſer Selbſtprüfung kam, und mittelſt ihrer ſeine Selbſterkenntniß begann, — oder haben andre vor ihm dergleichen gemacht, und ſind ſie ihm, z. B. in der Selbſtbiographie eines Mannes, in der Hiſtorie eines Volks, oder in der Natur- oder der Univerſalgeſchichte nur kund geworden; ſo vermag er in ihnen eben nur mittelſt ſeiner Selbſtkenntniß, was in ihnen Geſetzwidrig iſt, für das, was es iſt, anzuerkennen, und hat mithin die Möglichkeit dieſer Anerkenntniß die Notion *ſeines* Gelüſtens zu ihrer nothwendigen Bedingung, ſo daß man ſagen möchte: mit dem Satze: *die Welt liegt im Argen*, ſpreche jeder eine unmittelbar in ihm ſelbſt gegründete Wahrheit, und ein Urtheil zunächſt über ſich ſelbſt aus, und nur der könne dieſe Wahrheit als eine ſolche, die ihren Grund nicht in ihm, ſondern in der Welt habe, ausſprechen, der, wie Jeſus Chriſtus, von allem Gelüſten ewig frei, und, Welt und Menſchen durchſchauend, ewig über ſie erhaben ſey. Denn mit dem Apoſtel muß jeder, der ſich ſelbſt kennt, ſprechen: „ich habe ein Geſetz in meinen Gliedern, das widerſtreitet dem Geſetz in meinem Gemüthe," nur Chriſtus nicht, der, da in Ihm kein Widerſtreit iſt, nicht einmal der Selbſtprüfung bedarf.

Insgemein iſt allerdings, bevor die Selbſtprüfung beginnt, von dem, der ſie mit ſich vornimmt, das Geſetz auf mancherlei Weiſe bereits übertreten, und wenig oder viel Böſes begangen worden; allein aus dieſem Zeitverhältniß, worin ſie zu ſolchen Uebertretungsacten ſteht, folgt doch keineswegs, daß ſie die Erfahrung zu ihrem Princip habe, und in der Erkenntniß deſſen, was begangen worden, oder überhaupt geſchehen iſt, in der Geſchichte und Geſchichtskenntniß, ihren Anfang nehme, ſie hebt vielmehr, mittelſt der freien Willens- und Denkkraft des Menſchen, in dem ſeiner Froh- und zugleich (unâ) ihm ſelbſt Widerwärtigſeyn, in ſeinem Widerſtreit mit ſich, an, und ihr Verhältniß iſt das eines überſinnlichen Acts theils zu dem Ueberſinnlichen, (zum Seyn und Selbſt in deſſen Gefühl, und zum Princip dieſes Gefühls, nemlich zur Freiheit) theils zu dem Unſinnlichen, (zum Gelüſten im freien Wolſen) und iſt alſo in dieſer Beziehung gar kein Zeitverhältniß; wenn ſie aber durch des Geſetzes Warnung veranlaßt wird, wie nicht zu leugnen ſteht, ſo muß freilich, wie gleichfalls nicht geleugnet werden kann, das Geſetz und deſſen Warnung vernommen ſeyn, allein iſt dann dieſes Vernehmen ein Erfahren des einen und der andern? und muß nicht der, dem geſagt wird: laß dich nicht gelüſten, die Idee des Geſetzes (etwa durch dieſe gehörten oder geleſenen Worte dazu veranlaßt) ſelbſt erzeugen, um ſich zu überzeugen, daß mit dem Geſagten wirklich ein Geſetz, und keineswegs ein blos wohlgemeinter Rath u. dgl. ausgeſprochen ſey? Die Erfahrung nun, die Einer, ſey's an ſich ſelbſt, oder an andern ſeiner Art, oder an dem, was nicht ſeiner Art iſt, nemlich an der vernunft- und willenloſen Creatur und Natur, macht, hat freilich weder ein Ueberſinnliches, mithin Uebernatürliches, noch ein Unſinnliches, mithin Unnatürliches, ſondern ſtets und überall nur das Sinnliche, alſo das weder Ueber- noch Unnatürliche, zu ihrem Object; allein aus ſeiner Erkenntniß des Geſetzes, als dem Grunde, und mittelſt ſeiner, das Entſtehen dieſer Erkenntniß, alſo den Grund, bedingenden Selbſterkenntniß, vermag er zuvorderſt in dem, was er an ſich ſelbſt erfährt, in ſeinen Geſinnungen, Worten und Werken, wie das dem Geſetz Gemäße, ſo das Geſetzwidrige, und ſein, urſprünglich der Selbſtheit, dem Seyn, der Freiheit widriges, als ein dem, die Freiheit, mithin das Seyn und die Selbſtheit ſchützenden, Princip der Nothwendigkeit widerwärtiges, kurz als ein Geſetzwidriges Gelüſten anzuerkennen. Dieſes Anerkenntniß in der Erfahrung iſt dann allerdings eine Fortſetzung jener Selbſterkenntniß, und kann, wie dieſe ganz unterlaſſen, — eben ſo, wann und wie oft man will, unterbrochen werden, während die einmal begonnene Erfahrung, ſo lange der Menſch bei Sinnen iſt, ſich unaufhaltſam und ununterbrochen bis an ſein Lebens-Ende fortſetzt.

Was man erfährt, wird erlebt; da aber nur das Natürliche zu erfahren ſteht, ſo kann eben ſo wenig das Unnatürliche, wie das Uebernatürliche erlebt werden, allein in der Erfahrung, mithin im zeitlichen und räumlichen Leben iſt ein Erkenntniß wie des andern, ſo des einen möglich, und obzwar ein das Unnatürliche Erkennen keineswegs ein daſſelbe Erleben iſt, ſo ſteht doch mit nichten aus dem Grunde der Unmöglichkeit dieſes Erlebens die Möglichkeit jenes Erkennens zu bezweifeln: ſie vielmehr hat in dem Widerſtreite eines jeden mit ihm ſelbſt, den er nicht erlebt, ſondern worin er lebt, ſo lange er lebt, und worin er fragt: „wer wird mich erlöſen von dem Leibe dieſes Todes?“ ihren Grund, und iſt in der beginnenden Selbſterkenntniß eines jeden offenbar. Diejenigen alſo, welche die Erkennbarkeit des Unnatürlichen, folglich auch deſſen wirkliches Erkenntniß leugnen, die in dieſem Puncte Unglaubigen, haben vor denen nichts voraus, die Unnatürliches und — Uebernatürliches erlebt — z. B. des Teufels Gewalt oder Gottes Macht an ſich oder an andern erfahren zu haben wähnen und verſichern, und darin die Aberglaubigen ſind. Die Erfahrung eines jeden, alſo ſein Erleben, kömmt an ihn ſelbſt, gleich dem zeitlichen Leben ſelber, mit einer Schickſal ähnlichen Nothwendigkeit, deren Princip vielleicht ganz unerforſchlich iſt, es müßte denn daſſelbe etwa daraus, daß bei Allem, was in der Welt durch ihre eignen Kräfte geſchieht, eine ihr und ihnen feindſelige Macht mitwirke, zu erkennen ſtehen. Doch wie dem auch ſey, jeder, der da meint, er mache Erfahrungen, nicht weil er müſſe, ſondern weil er wolle, täuſcht ſich ſelbſt; denn ſolche Meinung kann nur entſtehen, indem unter andern bei abſichtlich und künſtlich vorbereiteten, und vorſätzlich angeſtellten Beobachtungen die Nothwendigkeit derjenigen Verhältniſſe, in denen er iſt, aber in die er ſelbſt ſich nicht gebracht hat, und das durch ſie ihm Aufgenöthigtſeyn ſeiner Abſichten und Vorſätze unbeachtet bleibt; beachtet er beides, ſo hört mit der Meinung auch dieſe Selbſttäuſchung auf; beachtet aber kann beides nur mit Freiheit und aus der Idee der Freiheit werden: es iſt alſo dieſes Beachten nicht ſelber ein Erfahren oder Beobachten, ſondern ein freies Bedenken, da, wie bekannt, nur Wirkliches, nicht aber Nothwendiges, kaum eine Nöthigung, am wenigſten die Nothwendigkeit ſelbſt, erfahren oder beobachtet werden kann. Die Erfahrung nun, ſie werde abſichtslos oder abſichtlich gemacht, und ſey innere oder äußere, oder beides zugleich, hat, wie gleichfalls bekannt, unter anderm die Zeit und den Raum zu ihren Bedingungen.

Es kann aber zwar das Unzeitige, ingleichen das Zeitigwerdende oder gewordne, beſonders wenn letzteres genoſſen wird, und eben ſo zwar das Geräumige, z. E. wenn Einer von Grenze zu Grenze gebracht wird, oder, wie's heißt, den Schub erhält und das Weite ſuchen muß, ingleichen das Enge und Beengende, z. E. beim Anſetzen der Daumſchrauben, bei Einkerkerungen u. ſ. w. mitunter aufs empfindlichſte erfahren werden; allein vom Raum und der Zeit ſelber, ingleichen von der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, ja von dem Räumlichen und Zeitlichen iſt ganz und gar keine Erfahrung möglich; denn dieſe hat außer ihnen auch die Empfindung oder Wahrnehmung zu ihrer Bedingung. Wer aber iſt's, der den Raum und die Zeit empfinden oder wahrnehmen könne? *Fühlbar* mögen ſie ſeyn, dieſe Weſenloſen Formen der ohne ſie Formloſen Weſen, wahrnehmbar ſind ſie nicht; auch können ſie *überall* und *ſtets* vielleicht nur von dem gefühlt werden, der ſie aus ſich erzeugt — ſich in ihnen gleichſam aufgelöſt — ſie zu den Bedingungen ſeiner Selbſtheit, ſeines Seyns gemacht hat, und zu den Bedingungen alles Seyns zu machen ſtrebt, — gefühlt alſo von dem, deſſen Widerſtreit mit ihm ſelbſt abſolut — deſſen Selbſtgefühl ein Gefühl ſeiner unendlichen Nichtigkeit geworden — und der, in Anſehung der Räumlichkeit, durch den Verluſt ſeiner Freiheit zum Gefühl ſeiner Grenzenloſen Leerheit, in Anſehung der Zeitlichkeit, durch den Verluſt ſeiner Vernunft zu dem Gefühl ſeiner unendlich langen Weile verdammt iſt, und in beiderlei Gefühl eine Qual erleidet, mit welcher verglichen die des ewig wandernden Juden, dem die Legende doch die Hoffnung eines Endes ſeiner zeitlichen und räumlichen Verhältniſſe läßt, nichts iſt. Sie ſind, ſagen wir, vielleicht auf genannte Weiſe fühlbar; wenigſtens fühlt der Menſch zu Zeiten die Zeit, und klagt dann wohl, falls nicht etwa unter andern die Reflexion auf die Zeit und das Zeitliche ſeiner Vernunft Beſchäftigung giebt, als womit das ſich regende Gefühl ſofort vorüber iſt, über tödende Langeweile, eben ſo fühlt er auch wohl zuweilen, blos ſchauend, ohne Etwas zu ſchauen, den Raum, und eilt alsbald, die ſchauende Kraft mit Freiheit irgend worauf zu richten, und frei ſein Schauen zu begrenzen, um das Gefühl der Leere und Nichtigkeit wieder los zu werden.

Aber, kann man einwenden, die Erfahrung bedingend, ſind Raum und Zeit die Anſchauungsformen aller Subjecte, die Erfahrungen zu machen vermögen, und als ſolche Formen ſind ſie Elemente ihrer Sinnlichkeit, und wenn, wie nicht zu leugnen ſteht, von der Sinnlichkeit eine Erfahrung möglich iſt, warum nicht auch von ihren Elementen? Würde hierauf geantwortet: darum nicht, weil zwar das Sinnliche, aber keineswegs das Räumliche und Zeitliche, empfunden werden könne, ſo möchte ſich freilich wohl weiter fragen laſſen, ob dann nicht des Räumliche und Zeitliche, und Raum und Zeit ſelber ein Sinnliches ſey? Dafür nun können wir ſie aus dem Grunde nicht halten, weil jedes

Sinnliche und die Sinnlichkeit ſelbſt ein zu Etwas werdendes oder gewordnes Etwas, alſo ein Natürliches iſt, das Räumliche aber, falls es nur vom Geräumigen — und das Zeitliche, wenn es nur vom Zeitigen gehörig unterſchieden wird, als ein etwas ſeyendes Nichts, oder als ein nichts ſeyendes Etwas anerkannt werden muß. Man hat das Erkenntniß jener beiden Anſchauungsformen, als zweier Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung, ein transcendentales genannt, und dadurch unter andern angedeutet, daß daſſelbe kein empiriſches ſey, man hat alſo ſchon hiermit erklärt, daß es den Raum und die Zeit nicht als ein Sinnliches zu ſeinem Object habe, denn wozu bedürft' es, geſetzt übrigens, ſie ſey möglich, einer transcendentalen Erkenntniß, die nicht etwa durch ihr Object ſich auf das Sinnliche bezöge, ſondern deren Object das Sinnliche ſelbſt wäre, da ja vom Sinnlichen eine Erfahrung ſelber, oder, welches eben ſo viel heißt, ein empiriſches Erkenntniß möglich iſt und zureicht? Man hat ferner gedachte Anſchauungsformen nirgends, wie die praktiſche Vernunft und die moraliſche Freiheit, als überſinnliche bezeichnet, denn ſolche ſind ſie nicht; ſinnlich aber ſind ſie auch nicht, denn es gebricht ihnen die Weſenheit, die das Sinnliche hat. Man hat endlich ein großes Gewicht, wie billig, auf die mathematiſchen Geſetze und Erkenntniſſe in dieſen Formen, ein noch größeres aber, und zwar mit Recht, auf ihr transcendentales Erkenntniß gelegt, denn dieſes Erkenntniß giebt noch beſtimmter, als ſelbſt das mathematiſche, Zeugniß von der Vernunft und Freiheit des Menſchen, deſſen Leben und Erleben oder Erfahren zwar durch Raum und Zeit ſub- und objectiv bedingt iſt, dem aber kraft ſeines freien Denkens und vernünftigen Wollens dieſe Formen zu Objecten werden können, die ihn ſelbſt nichts angeben. Auch iſt ihnen wenigſtens von dem kräftig freien Urheber der Vernunftkritik, dem doch die Mathematik, und das erwähnte Erkenntniß zur Mitbegründung ihrer ſynthetiſchen Urtheile a priori, ſo viel gilt, nirgends ſonderliche Ehre erwieſen worden, wie ſchon daraus erhellet, daß er kein Bedenken trägt, Raum und Zeit ein Nichts zu nennen, welches ein imaginäres Weſen ſey. Da nun beiderlei Form anerkanntermaßen weder ein Ueberſinnliches, noch ein Sinnliches, aber in ihrer Nichtigkeit dennoch ein Etwas iſt, ſo wird wohl, da es billig iſt, ſelbſt dem Teufel Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, weder ihrem Urheber, dem Erzfeinde alles Seyns, 'noch ihrem Inhaber, dem Menſchen, Unrecht geſchehen, wenn ſie in Anſehung ihres Nichts oder der Nichtigkeit als ein Nichtſinnliches, und in Anſehung ihres Etwas und Princips, als ein Unſinnliches begriffen und bezeichnet wird.

Wer aber, ſich im Widerſtreit mit ſich ſelbſt wiſſend, fragt, ob dieſe Anſchauungsformen dem Seyn, der Selbſtheit und dem Selbſtgefühl weſentlich oder nothwendig ſind, wird der irren, wenn er antwortet: ihr Anſatz ſey der in ſeiner Freiheit gegen das Seyn gerichtete Hang (das Gelüſten) und durch ſie, ein Unſinnliches und Unnatürliches, ſey nicht ſeine Perſonalität, ein Ueberſinnliches und Uebernatürliches, ſondern blos ſeine Individualität — ein Sinnliches und Natürliches bedingt? Dieſe Individualität, oder die Ichheit, iſt zwar in ihrer Beziehung auf jene Perſonalität die negative Bedingung derſelben, und das Seyende oder Selbſt, urſprünglich, d. h. aus ſeinem Princip, frei und vernünftig, trägt zwar, als werdend und dauernd, in ſeiner Freiheit die Feſſel des Zeitlichen, (daher ſein Hang zum Fatalismus) als belebt und beleibt, in ſeiner Vernunft die des Räumlichen; (daher ſein Hang zum Materialismus) allein dem, der ſich ſelbſt, welchen er als den Seyenden, mithin als den Vernünftigen und Freien, weder ſchauet noch erfährt, ſondern urſprünglich fühlt und von dieſem Gefühl aus denkt, als ein Individuum, als ein Ich erfährt, oder, was eben ſo viel ſagt, dem, der ſein zeitliches und räumliches Leben erlebt, iſt es doch, er müßte denn auf dieſes Leben und Erleben, und auf die Erfahrung überhaupt gleichſam verſeſſen ſeyn, und den Widerſtreit mit ſich ſelbſt aufs gefliſſentlichſte unbeachtet laſſen, keineswegs durch ſeine Individualität und Animalität unmöglich gemacht, in ihr, die er erfährt, d. h. in der Erfahrung, die er, ſeyend, an ſich, dem Lebenden, macht, jene, ſie d. i. ſein Leben und Erleben bedingenden, Formen für das anzuerkennen, was ſie ſind, für ein in ſeiner (des Menſchen) Sinnlichkeit und Natur, dem Princip nach, Unſinnliches und Unnatürliches, gegen welches dieſe, zur Bewahrung der Vernunft und Freiheit, oder die Individualität, zur Bewahrung der Perſonalität, unter die Obhut der Geſetze geſtellt — und welches wie ſeiner Natur, ſo auch dieſen Geſetzen widerwärtig, oder ein Geſetzwidriges ſey.

Das transcendentale Erkenntniß alſo beider Formen, als zweier Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung, iſt bereits eine Fortſetzung der, im erkannten Widerſtreit des Menſchen mit ihm ſelbſt beginnenden Selbſterkenntniß: dieſe, keine andre, ſetzt ſich in der Erfahrung fort, wenn es (etwa in einer transcendentalen Aeſthetik) zur Beantwortung der Frage nach den Bedingungen der Sinnlichkeit kommt, durch welche die wirkliche, alſo bereits gemachte Erfahrung, ihrer Möglichkeit nach, bedingt ſey; und das Geſetz: laß dich nicht gelüſten, die Selbſterkenntniß veranlaſſend, beweiſet, obſchon unerkannt oder doch nicht ausdrücklich anerkannt, auch bei dieſer ihrer Fortſetzung ſeine Macht; denn es warnet, obzwar nicht vor der Sinnlichkeit, oder vor dem Sinnlichen, einem Natürlichen, und vor der Erfahrung ſelbſt, doch vor dem Nichtigen darin, und ſagt dem ſich ſelbſt Prüfenden, dem Vernunftkritiker, gleichſam voraus, daß Raum und Zeit Nullitäten ſeyen, die, wenn ihn darnach gelüſte, ſie für Realitäten zu halten, ſeine gegen das Seyn gerichtete Tendenz in den Hang einerſeits zum Fatalismus, wo der Zeit die Freiheit — andrerſeits zum Materialismus, wo dem Raum die Vernunft, und alſo das Uebernatürliche dem

Unnatürlichen (ein heilloſer Götzendienſt) geopfert werde, verwandeln würden.

Jedoch iſt nicht nothwendig, daß obgedachte Selbſterkenntniß ſich vorerſt oder überhaupt als ſolch' ein transcendentales Erkenntniß in der Erfahrung fortſetze; denn, ſtatt nach den Bedingungen der Sinnlichkeit, und in der Erfahrung nach den Gründen ihrer Möglichkeit zu fragen, kann Einer den Inhalt der Sinnlichkeit, oder in der Erfahrung die an ſich ſelbſt gemachten Erfahrungen beachten, und alſo dieſes Beachten ein Fortſetzen ſeiner Selbſterkenntniß ſeyn oder werden. Die Sinnlichkeit aber des Menſchen enthält ſeine Geſinnungen, und Geſinnungen ſind es, die er an ſich ſelbſt erfährt. In ihnen nun, (und in ihren Folgen, ſeinen Worten und Werken) wenn ſie auf das Zeitliche und Räumliche im Sinnlichen, alſo gegen die Freiheit und Vernunft gerichtet ſind, und ihm noch ſo viel Vernunft und Freiheit übrig geblieben iſt, daß er ſie in dieſer Richtung beachten und beurtheilen kann, erkennt er ein nicht nur ſeiner abſoluten Weſenheit, (dem Seyn, dem Frei- und Vernünftigſeyn) ſondern auch ſeiner, dieſe negativ bedingenden, Sinnlichkeit, — oder: ein nicht nur ſeiner Perſönlichkeit und ihrem Princip, der Gottheit, ſondern auch ſeiner Individualität Widerwärtiges — ein ihn ſelbſt in jeder Beziehung Verletzendes, an, welches dann aus dem Erkenntniß des Geſetzes in der umfaſſendſten Bedeutung des neminem laede, als ein Geſetzwidriges begriffen wird; denn durch ſolche Geſinnungen iſt, wie dem Uebernatürlichen, ſo nicht weniger dem Natürlichen des Menſchen, er ſey, wer er ſey, Abbruch gethan, und in Anſehung ihrer ſagt das Geſetz: hege ſie nicht! Aergert dich dein rechtes Auge, reiß es aus, und wirfs von dir; ärgert dich deine rechte Hand, haue ſie ab! (Matth. 5, V. 29, 30). Nicht das Sinnlich Geſinntſeyn, (denn Geſinnungen ſind eben nur ſinnlich, wie ſchon das Wort andeutet) ſondern das dem Räumlichen, ſey's in weiten oder engen Räumen, als wär's das Heilige, — und das dem Zeitlichen, ſey's im Vergangenen oder Künftigen, als wär's das Ewige, Nachſtreben, kurz das Fleiſchlich Geſinnetſeyn iſt, mit dem Apoſtel (Röm. 8, V. 6, 7) zu reden, der Tod, und eine Feindſchaft wider Gott. Setzet, ſagt man uns, das Himmliſche nicht dem Irdiſchen, das Vergängliche nicht dem Ewigen nach, laßt euch nicht nach irdiſchen und vergänglichen Gütern gelüſten! Und wohl erkennen wir das Irdiſche und Vergängliche als ein Sinnliches, das Himmliſche und Ewige als ein Ueberſinnliches an; aber wir werden doch wahrhaftig nicht vor dem Irdiſchen und Vergänglichen, weil beides ein Sinnliches, mithin Natürliches, ſondern weil und ſofern in beidem das Unſinnliche, alſo ein Unnatürliches, nemlich das Weſenlos Räumliche und das gleich Weſenlos Zeitliche iſt, durchs Geſetz gewarnt; denn iſt nicht die Erde, wie der Himmel, des Herrn? Sind nicht die irdiſchen und vergänglichen Dinge Güter, die Er verleiht? Wir dürfen ſie, oder die Welt, brauchen, doch alſo, daß wir ſie nicht mißbrauchen, 1. Kor. 7, V. 31, was heißt das, wenn es nicht heißt: wir ſollen das in ihnen Nichtige nicht für wichtig und tüchtig halten, und z. E. mit unſrer Wiſſenſchaft oder Kunſt, die ohnſtreitig ein eben ſo irdiſches und vergängliches Gut iſt, wie jedes andre auch, nicht der Zeit und ihren Erzeugniſſen, der Eitelkeit, Ehr- und Ruhmſucht, ſondern der Freiheit, — mit unſerm Leben und deſſen Trieben nicht dem Raum und ſeinen Wechſelbälgen, der Wolluſt, Hab- und Herrſchſucht, ſondern der Vernunft dienen? Denn, ſagen beide, Vernunft und Freiheit durch den Mund des Apoſtels, τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου παράγει: der Schein betriegt, und nicht im Räumlichen, ſondern im Freien, iſt das Heilige, nicht im Zeitlichen, ſondern im Vernünftigen, iſt das Ewige.

Wenn nun ſolchermaßen der Menſch in dem, was er an ſich ſelbſt erfährt, das Geſetzwidrige erkennt, wer kann ihn hindern, daſſelbe ſodann auch in dem, was er, wo nicht von Andern und Anderm erfährt, doch an ihnen mittel- oder unmittelbar erlebt, zu beachten und anzuerkennen, und ſomit ſeine Selbſterkenntniß in der, zunächſt durch ſie ſelber bedingten Sachkenntniß, d. i. in der Welt- und Naturkenntniß, fortzuſetzen? Ja hat er einmal aus frei gefaßtem Entſchluß ſich in ſeinen Geſinnungen und Thaten, ſie in ſich zu prüfen und zu beurtheilen angefangen, und läßt er von dieſer Prüfung nicht ab, ſo wird ihm eben dadurch eine ſolche Fortſetzung aufgenöthigt, und muß er, ſey's, wann und wie es ſey, urtheiken: wie ich mit der Welt, ſo liegt mit mir die Welt im Argen: Unnatur und Natur, Unvernunft und Vernunft haben ſich in uns getheilt: es durchkreuzen ſich in uns Lüge und Liebe, Haß und Wahrheit, und die Liebe würde vom Haß durch die Lüge, die Wahrheit von der Lüge durch den Haß vertilgt werden, wenn nicht der Allmächtige beide gegen ihre verbündeten Feinde in Schutz genommen, beide in die Gewahrſam des Geſetzes gebracht, und allen ſich ſelbſt fühlenden, des Seyns frohen Geſchöpfen an dem Mittel, Ihn zu erkennen und zu lieben, eine Kraft, ihnen zu widerſtehen, ein Mittel gegen die Gewalt des Gelüſtens, gegeben hätte.

Zur Anerkenntniß des Geſetzwidrigen in andern ſeiner Art gelangt der ſich ſelbſt Kennende allerdings durch einen Schluß, aber nicht durch einen ſolchen, den er zunächſt aus ihren Worten und Werken auf ihre Geſinnungen, und auf deren, gegen die Vernunft und Freiheit gerichtete, Tendenz, — ſondern aus ſich auf ſie, aus dem Widerſtreite in ſich auf einen ähnlichen in ihnen, aus der in ſeinen Geſinnungen erkannten Lügenhaftigkeit und Liebloſigkeit auf eine eben ſolche in den übrigen macht. Und ſelbſt dort, wo die Menſchen, der eine den Splitter in dem Auge des andern ſehen und den Balken in dem eignen nicht gewahr werden, (Matth. 7, V. 3) iſt ihr Sinn für den Splitter wenigſtens durchs Gefühl des Balken geſchärft, und ſitzen ſie in der Splitterrichterei über einander, zugleich jeder über ſich ſelbſt zu Gericht. Ja es kann Einer im Andern nicht den Schalk ſuchen, ohne ihn bereits in ſich ſelber entdeckt zu haben. Was zu gedachtem Schluß berechtige, fragt ihr? Die einfache, jedes Ich bedingende Wahrheit, daß jedes Du ein Ich, nur in der zweiten — jedes Ich ein Du, nur in der erſten Perſon — und daß bei ſolchem blos numeriſchen Unterſchiede gar kein Grund für die Vorausſetzung vorhanden ſey, daß dir urſprünglich Eintracht, mir aber Zwietracht inwohne; oder ſeyd ihr, die ihr fragt, etwa die, von Geburt an, Heiligen? Wir ſind's nicht, und glauben eben darum, daß ihr euch täuſcht, wenn ihr meint, irgend Einer, der vom Manne gezeugt und vom Weibe geboren worden, ſey ein Heiliger, oder ſey's geweſen. Doch ihr vermuthet ja ſogar in dem Erlöſer der Welt wenigſtens ein Wenigſtes der Sündhaftigkeit, und werdet alſo wohl kein Bedenken tragen, die Worte des Apoſtels (Röm. 3, V. 23) auf euch und uns anwendend, zu ſagen: wir ſind allzumal Sünder und ermangeln des Ruhms, den wir an Gott haben ſollten.

Der nemliche Schluß findet aber auch ſtatt für das Anerkenntniß des Geſetzwidrigen in Allem dem, was, da es das Vernunft- und Willenlos Creatürliche und Natürliche iſt, als kein Du und kein Ich, ſondern lediglich als ein Etwas erfahren wird. Das in ihm dem Seyn, ja dem Vernünftig- und Freiſeyn außer ihm, Widerwärtige iſt nichts anderes, als ein Analogon des in mir und dir eben dem Seyn und unſrer Vernunft und Freiheit

Widerſtreitenden, das Naturwidrige in der Natur nichts anderes, als ein vel quasi Widerſchein ebendeſſelben in der Uebernatur, (in der Vernunft und Freiheit) das Ungeheure oder Scheußliche in jedem Nichtich ein Conterfei des Ungerechten und überhaupt Nichtswürdigen in jedem Ich. Und wenn eingeräumt wird, daß z. E. die ehemals ſogenannten vier Elemente der Welt, Luft und Erde, Feuer und Waſſer ſich einander gegenſeitig zu vernichten ſtreben, iſt damit in ihnen nicht ein Widerſtreit und eine ſelbſt gegen das Seyn gerichtete Tendenz anerkannt? In dieſem Widerſtreit entſteht allerdings Licht und Leben, Trieb und Sinn, Pflanze und Thier; allein würden ſie entſtehen, und könnten ſie Beſtand haben, ja würden die Elemente ſelber ſeyn, die ſie ſind, wenn nicht über dieſen und ihren Erzeugniſſen das Geſetz, wie der Geiſt Gottes über den Waſſern, ſchwebte, und die, in jedem von ihnen gegen jedes gekehrte, ſtille Wuth (das Gift in der Pflanze und die Gefräßigkeit im Thier, wie die auslöſchende Gewalt im Waſſer und die auszehrende im Feuer) begrenzt und gemäßigt hätte? Und obgleich jene Erzeugniſſe und ihre Elemente, die unter den Formen des Waſſers, der Luft u. ſ. w. ſelber ſchon Erzeugniſſe ſind, in gedachtem Widerſtreite, der zugleich in ſie eingeht und der ihrige wird, entſtehen und beſtehen; ſo kann doch niemand beweiſen, daß ſie aus ihm ihren Urſprung genommen — und durch ihn, als wär' er ſelbſt das Geſetz, Beſtand haben, und deutet ſchon die bloße Unmöglichkeit eines ſolchen Beweiſes auf den Grund der Anerkenntniß des Widerſtreits und auf den Schluß hin, aus welchem dieſe Anerkenntniß erfolgt. Bevor jedoch der Verſuch, den Grund zu begreifen, und den Schluß zu rechtfertigen, gemacht wird, ſey es erlaubt, das eben Geſagte folgendermaßen zu erläutern.

Der gewaltſame Tod z. B. einer ganzen, einſt in den Fluthen untergegangenen, Thierwelt iſt darum nicht weniger gewaltſam, alſo nicht weniger widernatürlich, weil ſie etwa wie Verſuchsweiſe entſtanden war, und er, nachdem die Fluthen ihre Canäle und Becken gefunden hatten, für eine andre, und vielleicht für das Menſchengeſchlecht ſelber auf Erden, wie aus Abſicht und Vorbedacht, Platz gemacht — euch aber Gelegenheit gegeben hat, an den Gerippen jener Urthiere (?) eure Neugierde zu befriedigen, und an ihrem Gebiß euren Witz zu ſchärfen. Daran, daß ſie, ſtatt ihr Leben zu verleben, erſäuft, erſtickt, oder in irgend andrer Art umgebracht wurden, mag ihnen Recht geſchehen ſeyn; ihre gewaltſame Vertilgung bleibt nichts deſto weniger eine Ermordung, die durch das in der Natur Unnatürliche, nicht aber durch die Natur ſelbſt, geſchweige durch die Gottheit geſchah. Dieſelbe tückiſche Gewalt, die dort (ſ. Luc. 8, V. 33) eine Heerde Säue ins Waſſer ſtürzt, daß ſie erſaufen, ſtürzte hier die Gewäſſer über eure Mammuths und Höhlenbären, über euer Megatherion und andre ſolche Beſtien her; und eben ſie, die in jedem Element, gleichſam wie im Hinterhalt, lauert, nicht aber das Element ſelber iſt es, wodurch, wie z. B. Erdbeben, örtliche Ueberſchwemmungen und ſonſtige Calamitäten lehren, das Leben der Thiere, die Werke des Menſchen, und ſelbſt das Leben dieſes, mit Freiheit und Vernunft ausgerüſteten, Königs der Erde immer noch und immerfort gefährdet wird, denn „was fragen (mit dem Dichter zu reden) die brüllenden Wogen im Sturm nach dem Namen eines Königs?“ Die Natur hat ihre Schrecken, aber das in ihr Schrecken Erregende iſt weder die Natur ſelbſt, ſie, ein Werk der ewigen Liebe, noch die Uebernatur, ſie, die ewige Liebe ſelber; und wenn euch der Glaube an die göttliche Macht fehlt, die Wind und Meer bedräuet, ſo daß es ſtille werde, (Matth. 8, V. 26) wird ihn eure Meinung von der phyſiſchen Nothwendigkeit des ſogenannten phyſiſchen Uebels erſetzen? Oder wiſſet ihr euch etwa ſo ſicher, daß obgedachte Schrecken für euch keine ſind? Ihr wendet ein: der Tod, den das Lebende vom Lebendigen erleide, ſey ja gleicherweiſe gewaltſam; wie alſo dürfe Einer wohl ſagen: weil z. E. das Schaaf vom Wolf zerriſſen, der Wolf vom Menſchen erſchlagen, der Menſch ſelbſt von irgend einem Raubthier erwürgt werde, und folglich keins dieſer Geſchöpfe ſein Leben auslebe, ſo ſey ihr Tod widernatürlich, mithin Geſetzwidrig? Und freilich habt ihr auch darin, wie in eurer Theorie des Uebels überhaupt, eure teleologiſche Anſicht, wähnend: Töden, ja Morden, um zu leben, ſey ein Grundgeſetz der Natur, und wer dem widerſpreche, der habe die Wahrheit ſelbſt wider ſich; das Töden, als ein nothwendiges Mittel für das Leben, als Zweck, ſey durch die Natur ſelbſt gerechtfertigt. Allein man darf nur vor euren Bannflüchen nicht erſchrecken, und eure hergebrachten Hypotheſen prüfen, ſo zeigt ſich, daß die Teleologie in ſolcher Anwendung auf die ſeufzende Creatur den Haß im Egoismus der reflectirenden zu ihrem Princip habe, und erlogen ſey. Die reißenden Thiere, beſonders die ſogenannten edlern unter ihnen, die, wie der Adler, der Löwe, der Menſch, nur nothgedrungen an ein Aas gehen, müſſen freilich entweder ganz, oder doch, wie eben der Menſch, der, nebſt den Früchten des Feldes, ſich aus haut goût auch wohl ein Aas gefallen läßt, zum Theil von dem Fleiſch und Blut, Mark und Fett der durch ſie erwürgten leben; aber warum müſſen ſie denn leben? Sie gehören, meint ihr, mit zur beſten Welt, und ohne ſie würden die Pflanzenfreſſer ſich dermaßen vermehren, daß die Erde für ſie zu enge, daß des Graſes und Krauts für ſie nicht genug — und die Folge davon ein Ausſterben aller Arten und Gattungen ſeyn würde. O der Superklugheit, die mit ihrer Zweckbeziehung, entweder heuchelnd, dem Supranaturalismus, oder haſſend, dem Rationalismus einen Dienſt zu erweiſen hofft! Warum muß doch der Propagations-Kitzel der Thiergeſchlechter auf Erden ſo groß ſeyn, daß für ſie in ihrer Multiplication die Erde ſelbſt nicht Raum genug hat, wenn der Erzeugung nicht die Erwürgung zur Seite geht? Setzet, euer teleologiſches Urtheil: man tödet, um zu leben, könne von dem Stier, den ihr abſchlachten wollt, der für euern Zweck vorhergegangenen Entmannung und Mäſtung nicht zu gedenken, verſtanden und beſprochen werden; wird er nicht, was ein Menſch dem andern, wenn er von dieſem, einem Kannibalen, erſchlagen und verzehrt werden ſoll, antworten: Leben und leben Laſſen? Haltet immerhin der Menſchheit ihre Ungerechtigkeit, der Thierheit ihre Beſtialität, ſogar in der Tücke des Mordens und Marterns, zu gute, nur wollet euch und uns eben ſo wenig in der Beſtialität, wie in der Ungerechtigkeit, eine vernünftige, oder gar göttliche Zweckmäßigkeit anlügen. Jede Todesart, die gewaltſam iſt, wenn ſie auch nicht Martervoll, — ja wenn ſie ſogar, wie die Hinrichtung eines Menſchen-Mörders, gerecht wäre, iſt, an ſich betrachtet, widernatürlich, alſo gewiß nicht dem Geſetz, d. h. dem Willen Gottes gemäß, ſondern zuwider, und kann nur, wie das Gift, wenn es ein Gegengift, — mithin, wenn zu Erhaltung ſey's des Natürlichen oder Uebernatürlichen, das Widernatürliche durch Widernatürliches vertilgt wird, für von Gott zugelaſſen, ja für von Ihm, der ihr, (ſolcher Todesart) Urheber nicht iſt, zu ſolchem Vertilgen beſtimmt und angeordnet — alſo für eine göttliche Wohlthat anerkannt werden, ſo daß in dieſer Anerkenntniß (die, wie die eurige, teleologiſch iſt, aber eine ganz andre Anwendung hat, als die eurige) z. B. das Gebot 1. B. Moſ. 9, V. 6, „wer Menſchenblut vergießt, des Blut ſoll auch durch Menſchen vergoſſen werden,“ ſelbſt dem Mörder, wenn ihm das Todesurtheil geſprochen, und er folglich das Widernatürliche zu erleiden beſtimmt iſt, als ein Geſetz Gottes, mithin als gerecht erſcheinen muß. Uebrigens gehört es unſtreitig zu der Schickſal ähnlichen Nothwendigkeit, mit welcher das Leben der Menſchen auf Erden beginnt, daß ſie, wohl wiſſend, oder zu wiſſen wenigſtens vermögend: es ſey jeder gewaltſame Tod widernatürlich, dennoch, gleich andern Raubthieren, als tägliche Mörder leben, und zu Narren werden, wenn ſie entweder empfindſam, auch nur eine Mücke zu töden, Anſtand nehmen, aber ſich ihre Schnepfen, ihre Krebſe und Auſtern gut ſchmecken laſſen, oder ſchwärmeriſch, wie die Secte der Brachmanen, blos von den Früchten des Feldes zu leben beſchlieſſen, ja für das Leben der Thiere ängſtlich Sorge tragen, und ſogar für die erkrankten Hoſpitäler errichten.

Ob nun wie der Tod, wenn er gewaltſam, nicht eben ſo das Leben, wenn und wiefern in ihm ein Streben iſt, ſich zeitlich und räumlich entweder, z. E. als ein Leben der Läuſe, Wanzen, Flöhe, Heuſchrecken und andern ſolchen Geſchmeißes und Ungeziefers, ins Unendliche zu vervielfältigen, oder als das der ſogenannten Ungeheuer, des Krocodills, Hayfiſches, der Rieſenſchlange u. dgl., ins Unermeßliche zu erſtrecken, — ob insbeſondre nicht eben ſo der thieriſche Schmerz, wenn gleich ein durch Empfindung bedingtes Gefühl, alſo natürlich, doch ein ſolches, in welchem das Seyende von der Vernichtung bedrohet wird, widernatürlich ſey, das zu beurtheilen, überlaſſen wir dem geneigten Leſer, und wenden uns zu dem Grunde der Anerkenntniß des Widernatürlichen in der Natur, verſuchend, den oben angedeuteten Schluß zu rechtfertigen.

Grund der Anerkenntniß iſt die, durch Reflexion auf die Idee der Selbſtmacht, als des Princips der Natur und ihrer Kräfte oder Elemente, nothwendig entſtehende, und mit dieſer Idee nothwendig verknüpfte Notion der Möglichkeit, daß die Selbſtmacht und mit ihr die Natur und jede Naturkraft, eine gegen ſie ſelbſt und gegen alles Seyn gerichtete Tendenz, alſo Zwietracht, Widerſtreit in ſich aufnehme, von welcher Möglichkeit oben gehandelt worden. Zu dem Anerkenntniß aber, daß dieſer in der Natur mögliche, ein in ihr wirklicher Zwieſpalt, daß alſo das Widernatürliche kein ihr angedichtetes, ſondern in ihr wirkendes ſey, gelangt der Menſch, wie geſagt, durch einen Schluß, welchen er von ſich, dem ihm, mittelſt ſeiner Selbſtprüfung, wohl bekannten, auf ſie, die ihm, in dieſer Beziehung, noch unbekannte, macht, und in deſſen Folge er urtheilt: es iſt mit ihr eben ſo wenig res integra, wie mit mir: ſie iſt im Grunde um nichts beſſer, als ich, und der Unterſchied zwiſchen ihr und mir, in Anſehung ihrer Tendenz und meines Gelüſtens, iſt allein der, daß das in ihr, der Vernunft- und Willenloſen, dem Seyn und der Vernunft und Freiheit Widerwärtige an dem Geſetz eine Grenze hat, innerhalb welcher es zwar das Geſetzwidrige zu ſeyn vermag, aber über die es nicht in jeder Beziehung hinaus kann, ich hingegen, falls ich mich deſſen gelüſten laſſe, ſelbſt das Geſetz frech zu verhöhnen, und Laſter zu begehen im Stande bin, die, wie z. E. Selbſtmord, Sodomiterei, hinter erlogner Liebe verborgne Rache u. dgl., der Vernunftloſen, und nur von mir nicht gezogenen oder gequälten, Creatur, ſo groß ihre Beſtialität ſey, fremd ſind und fremd bleiben. Was ihn zu ſenem Schluß berechtiget, iſt allerdings nicht die eben genannte Folge, aber doch der Grund, aus welchem er, mittelſt deſſelben, dieſe Folge zieht. Zur Natur nemlich kann er ſprechen: du biſt freilich kein Ich, alſo auch nicht eigentlich ein Du, ſondern bei allem Reichthum deiner Kräfte, Formen und Geſtaltungen, doch nur ein Etwas; und ſonach ſollt' ich wohl Bedenken tragen, in dir ein wider dich und mich gerichtetes Streben, ein widernatürliches und Vernunft- und Freiheitwidriges zu vermuthen, in dem bloßen Etwas etwas Arges zu ahnen, oder gegen daſſelbe, als wär's ein Du oder Ich, Argwohn zu faſſen; denn iſt wohl, frag' ich mich ſelber, ſolch' ein Argwohn gerecht? Doch wie könnt' er ungerecht ſeyn? Natur und Ich bedingen ja einander, und ſetzen einander nicht weniger voraus, wie Du, der du ein Ich biſt, und ich. Nur in ihr ſind wir, du und ich, geworden; nur in ſich ward und wirket ſie, aber nicht in ſich, ſondern im Ich, in dir und mir, und nicht durch ſich, ſondern durch dich und mich wird ſie erſchauet und erfahren. Sie erwirkt ſich nebſt allen Dingen in ihr, und ihre Producte leben, aber ſie erlebt ſich nicht; nur der Menſch, lebend durch ihre Elemente und von ihren Producten, erlebt ſie, wie ſich ſelber. Was wäre ſie, ohne ſein Erleben, und was er, ohne ihr Erwirken? Solchermaßen, kraft ihres in ſich Seyns und durch ſich Wirkens, die Ichheit bedingend, bedingt ſie mittelbar ohne Zweifel auch die Perſönlichkeit ſelbſt, ſofern dieſe nemlich an der Ichheit ihre negative Bedingung hat; allein, die Ichheit zwar bedingend, begründet doch nicht die Natur, ſondern die nemliche Macht, durch die ſie ſelber begründet iſt, die Perſönlichkeit. Dieſe Macht aber, deren Princip die Allmacht iſt, — iſt ſie nicht die Freiheit, welche als Selbſtmacht die Naturkräfte zu ihren Producten und Bedingungen, — iſt ſie nicht die Selbſtmacht, an welcher, als der Willensfreiheit, die Perſönlichkeit das eine ihrer Elemente, wie an eben ihr, als der Vernunft, das zweite, hat? Sind alſo nicht der Menſch, in ſeiner Perſönlichkeit, und die Natur, in ihrer Willen- und Vernunftloſigkeit, durch ihren gemeinſamen Grund — und ſind ſie nicht, er in ſeiner Ichheit, ſie in ihrer Dinglichkeit, durch ihr im Leben und Erleben gegenſeitig Bedingtſeyn, einander aſſociirt? Nun berechtigt allerdings nicht die in und aus der Idee der Selbſtmacht nothwendige Notion der Möglichkeit eines Widerſtreits in der Selbſtmacht und ihrem Product, der Natur, zu dem Schluß auf die Wirklichkeit eines ſolchen, denn a posse ad esse, non valet consequentia; allein das Erkenntniß jener Aſſociation berechtigt zu demſelben. Denn gilt ſonſt der Spruch: noscitur ex socio, qui non cognoscitur ex se, warum ſoll er hier nicht gelten, da die, aus ſich, wenigſtens in dem Puncte des in ihr etwa Widernatürlichen, gar nicht erkennbare, Natur dem Menſchen, und er ihr, ſo lange nebſt dem Leben ein Erleben oder Erfahren ſtatt hat, unzertrennlich beigeſellet iſt? Veranlaßt wird freilich dieſer Schluß durch ein Vermuthen oder Ahnen des in ihr Widernatürlichen, durch einen Argwohn; aber zu dieſem Argwohn giebt nicht unmittelbar die Natur ſelbſt oder die Naturkenntniß, ſondern die Selbſterkenntniß des Menſchen die Veranlaſſung. Aus Argwohn gegen ſich und ſeines Gleichen, zu dem er Grund hat, faßt er zwar keinen Argwohn gegen ſie ſelbſt, die nicht ſeines Gleichen iſt, wohl aber gegen Etwas in ihr, welches er, der ſie erlebt, freilich nicht erleben kann, aber, hat er ſich ſelbſt einmal erkannt, ſo gewiß und ſo lange er lebt, in ihr, d. h. in ſeiner Erfahrung von ihr, anerkennen muß; und nur wer gar keine Urſach hätte, vor ſich ſelbſt zu erſchrecken, möchte im Stande ſeyn, bei allen Naturereigniſſen, in keinem etwas Arges ahnend, ja ſicher vor allem Argen, unerſchrocken zu bleiben: er würde in dieſer Unerſchrockenheit einige Aehnlichkeit mit dem Erlöſer der Menſchen haben, der, die Wahrheit und Liebe ſelber, alſo ohne Arges, keinen Argwohn hegte; nur daß Er alles, der Gottheit und der Natur, der Vernunft und Freiheit Widerwärtige wußte, und vor Ihm, dem Unerſchrockenen, daſſelbe, wie ſehr es gegen Ihn wüthen, und wie furchtlos es ſich ſtellen mochte, in ſich ſelbſt erzittern und erſchrecken mußte.

Es iſt alſo der Menſch, der ſich kennt, aus welchem das in der Natur Widernatürliche, die er zwar in Anſehung des in ihr Natürlichen, aber nicht in Anſehung dieſes Unnatürlichen aus ihr kennt, von ihm ſelbſt erkannt wird: a socio rerum natura, quae non cognoscitur ex se, noscitur ex socio. Er aber erkennt ſich in ſeinen Geſinnungen, die er erfährt, und die Natur in ihren Wirkungen, die freilich keine Geſinnungen ſind, allein doch mittelſt ſeiner Sinnlichkeit gleichfalls von ihm erfahren werden. Seine Sinnlichkeit nun enthält ſeine Geſinnungen, aber auch dieſe Wirkungen; wie wenn ſein Sinn und Verſtand ein Sinn und Verſtand der Natur ſelbſt wäre, und ſie durch ihn mittelſt beider ihre Wirkungen, und ſich in ihnen ſelber wahrnähme und begriffe, wie wenn ſie mithin an ihm ein Werkzeug ihrer eignen Erfahrung hätte, durch ihn ſich ſelbſt erlebte. Auf völlig gleiche Weiſe alſo, wie in ſeinen Geſinnungen, wenn in ihnen eine Richtung auf das Zeitliche und Raumliche ſtatt hat, und er, vernünftig und frei, ſie in dieſer Richtung beachtet, erkennt er, von ſich auf die Natur ſchließend, in deren Wirkungen, wenn und wiefern in ihnen ſich ihm, der ſie, die er erfährt, beachtet, die nemliche Richtung zeigt, das Widernatürliche, mithin Geſetzwidrige an, und ſetzt er folglich, wie in dem: ſich in ſeinen Geſinnungen — ſo in dem: die Natur in ihren Wirkungen Erkennen, kurz in der Naturkenntniß ſeine, mit Vernehkung des Geſetzes: laß dich nicht gelüſten, beginnende Selbſterkenntniß fort. Es iſt demnach, wie keineswegs jene Seelenkunde, die das in uns, — ſo auch keineswegs jene Naturkunde, die das in der Natur Widernatürliche unbeachtet läßt, die wahre, ſondern erlogen, mag ſie übrigens, z. B. mittelſt des Aufſuchens und Zergliederns der Individuen, und mittelſt Specification derſelben und Claſſification ihrer Arten und Gattungen, das ſcheinbar ernſthafteſte Spiel treiben, und der Vorrath ihrer, ſelbſt für das Leben der Menſchen und für deren irdiſche Lebenserhaltung brauchbaren Kenntniſſe noch ſo groß ſeyn. Hat es daher mit dem von uns verſuchten Beweiſe ſeine Richtigkeit, und ergeben ſich die, aus dem Bewieſenen gezogenen, Folgen wirklich daraus, was jeder, den es angeht, bei ſich ſelber ausmachen muß, ſo iſt klar, daß es für den Menſchen ohne ſeine, durch redliche Selbſtprüfung erzeugte, Selbſtkenntniß keine Naturwiſſenſchaft, die, ſey's im Allgemeinen, ohne welches das Beſondere — oder im Beſondern, ohne welches das Allgemeine Nichts iſt, des Namens würdig wäre, geben könne, und daß diejenigen, die in ihren Naturforſchungen ihre eigne Nachtſeite außer Acht laſſen, nimmermehr zur rechten Erkenntniß gelangen werden, ſie mögen nun die Natur von deren Nacht- oder Tagſeite, oder zugleich von beiden Seiten betrachten und noch ſo ſcharfſichtig und genau beobachten.

„Kommt zur Natur und ſeht das Wahre,“ ſagt einer ihrer größeſten Lieblinge und echteſten Freunde, (Schelling) aber ſeine Meinung iſt gewiß nicht, daß wir, bei dem heitern und ſichern Blick auf das Wahre, das in ihr Falſche, das Haſſende und Gehäſſige überſehen ſollen, denn auch deſſen Erkenntniß gehört zum Wahren, und überdem: „ſind wir nicht in eine rauhe Welt geſetzt,“ in der es ohne Kämpfe mit dem in ihr uns und ihr ſelber Widerwärtigen nicht abgehen kann? und ſind dieſe Kämpfe ſiegreich zu beſtehen, ohne Kenntniß unſers und ihres Feindes? Erkenntniß der Natur wird uns allerdings Liebe zur Natur, ja große Achtung vor ihr gewähren; aber was wird verhüten, daß dieſe Liebe Vorliebe für ſie werde, und dem Glauben an das abſolut und unbedingt Uebernatürliche Abbruch thue? was wird verhüten, daß wir vor der Natur niederfallen und ſie anbeten? Was anderes, als redliche Selbſterkenntniß und der feſte Blick aus ihr auf ſie? Denn ohne die eine wäre, trotz der Anerkenntniß des Creatürlichen in der andern, die alte Gefahr immer wieder da, das in ihr Widernatürliche für übernatürlich zu halten, ſomit auch das Creatürliche höher zu achten, als ihm gebührt, und alſo die Natur in ihrer Eintracht und Zwietracht, in ihren ſchönen und verzerrten Geſtaltungen, in ihren wohlthätigen und zerſtörenden Wirkungen, wie von den Heiden geſchah, von neuem zu vergöttern. Doch dieſe Gefahr iſt nicht ſehr zu fürchten, denn jene, in dem Menſchengeſchlecht durch das Chriſtenthum einſt kräftig angefachte, Selbſterkenntniß und mit ihr die wahre, wenn auch noch keineswegs wiſſenſchaftliche und durch Inſtrumente und Experimente unterſtützte, Naturkenntniß war ja das Feuer, in welchem der alte Götter- und Drachendienſt aufloderte und zu Aſche verbrannte; und ſeit wann hätte denn das Chriſtenthum ſeine anfachende Kraft verloren? oder durch wen könnt' es dieſelbe einbüßen?

Wenn nun aber ein Anerkenntniß des in uns und in der Natur Vernunft- Freiheit- und Naturwidrigen möglich iſt, ſo dächten wir, müſſe es auch möglich ſeyn, eben daſſelbe in ſeinem Princip, und dieſes folglich als das Princip alles Geſetzwidrigen zu erkennen, und dürfe wenigſtens der Verſuch einer ſolchen Erkenntniß, ſey's immerhin auf die Gefahr, daß er mißlinge, gewagt werden; denn in uns und in der Natur das Arge anerkennen, und doch nichts Arges hinter ihr und uns vermuthen, oder ein ob- und ſubjectiv Böſes zwar zugeben, aber doch kein abſolut Böſes, wär's auch blos ahnend, vorausſetzen, würde ja wohl ſo viel ſeyn, als ſich mit der Nachforſchung im Vordergrunde halten, aus Scheu vor dem Abgrunde, in den man ſonſt etwa hinabblicken müßte. Bei dieſem Verſuche nun mangelt nothwendigerweiſe einerſeits die Erfahrung, denn nur uns und die Natur erfahren wir, andrerſeits die Idee, denn die Notion eines Princips des in der Vernunft und Natur Unvernünftigen und Unnatürlichen, es mag übrigens ſolch Princip für ein wirkliches anerkannt werden, oder nicht, iſt keine Idee, und ſo verläßt uns dann, ſcheint es, ſchon bei der bloßen Notion deſſelben, Natur und Vernunft und mit beiden die Liebe und die Wahrheit. Indeſſen mit eurer Hypotheſe von einem Radical-Böſen ſeyd ihr ja auch aus der Erfahrung heraus, denn ihr denket ja das Böſe, als ſeine Wurzel nicht in der Natur, ſondern in der Freiheit habend, welche zu erfahren, ihr ſelber für unmöglich erklärt; und nur darin habt ihr vor uns einen Vortheil, daß ihr eure Notion des Radicalen, als in der Idee der Freiheit, wo nicht gegründet, doch enthalten annehmt; allein ſo groß dieſer Vortheil für euch iſt, ſo groß würde der Nachtheil für dieſe Idee ſeyn, wenn nicht dieſelbe, wie auch die Idee der Gottheit und jede andre, gedachte Notion von ſich aufs beſtimmteſte ausſchlöſſe, und an euch, denen darnach, ſie ihr einzuſchwärzen, gelüſtet, zurückwieſe. Davor wenigſtens wollen wir uns hüten, und dafür verſuchen, einerſeits das in uns, d. h. in der Freiheit, Widernatürliche, unſer gegen das Seyn gerichtetes Gelüſten, andrerſeits das Widernatürliche in der Natur, ihr gegen eben dieſelbe gekehrtes Streben, was das Princip des einen und des andern betrifft, in dem Widernatürlichen ſelbſt, deſſen Notion, welche ſie auch und woher ſie ſeyn mag, doch wahrhaftig weder die Idee der Gottheit, noch die der Menſchheit, und weder die Idee der Freiheit, noch die der Natur ſeyn kann, zu erkennen. Das Widernatürliche aber im Natürlichen und Menſchlichen iſt, wie oben gezeigt worden, ein Unſinnliches; das Widernatürliche alſo, in welchem das Widernatürliche — und durch welches alles Sinnliche zwar, jedoch nur negativ bedingt, welches mithin in dieſer Beziehung das *Radical-Räumliche* und Zeitliche iſt, werden wir, wenn wir es lediglich aus dem Verhältniß zu ihm ſelbſt, wohin uns jede Idee weißt, denken, gleichnißweiſe nur als das Unſinnliche, ja in ſeinem wider alles Sinnliche gerichteten, deſſen Zernichtung bezweckenden, Streben nur als das abſolut Widerſinnige oder Unſinnige zu denken vermögen, und es wird eben darum von keinem Ideal des Böſen, folglich auch von keiner Idee deſſelben die Rede ſeyn können, denn die Vernunft, wenn ſie an ſolcherlei Gedanken Antheil hat, wird ihn daran nur abwehrend und abwendend haben.

Wie wir, fragt ihr, zu der Notion *des Widernatürlichen*, in welchem das Widernatürliche ſey, oder des abſolut und unbedingt Böſen, und zu jenem Denken deſſelben, als des keineswegs Ueber- ſondern abſolut Unſinnlichen, kommen? Wie ihr! nur daß ihr nicht, wie wir, eurer Notion und dieſes eures Denkens Wort haben wollt, denn, meint ihr, des Böſen zu gedenken, könne man freilich nicht vermeiden, und nach deſſen Princip zu fragen, nun ja auch das möge geſchehen! Allein, als das Princip des Böſen das Böſe ſelber — oder das Böſe als ſich ſelbſt vorausſetzend, als ſich aus ſich entzündend zu denken, (ohne welchen Gedanken doch, meinen wir, die Notion des Widernatürlichen unmöglich iſt) das ſoll durchaus nicht geſtattet, — und damit ſoll, wenn es dennoch verſucht wird, überall nichts auszurichten ſeyn. Nun wie gelangen wir dann, und ihr, falls ihr keine Heilige ſeyd, mit uns, zu gedachter Notion? Durch Reflexion auf unſer Gelüſten und, mittelſt ſeiner Anerkenntniß, auf das dem Seyn widerwärtige Streben der Natur! Daß wir an jenem, und ſie an dieſem nicht *un*ſchuldig ſeyen, erkennen wir an, ſobald wir uns und ſie zu erkennen anfangen, — zugleich aber auch, daß wir und ſie daran nicht *ur*ſchuldig ſind, ſondern uns und ihr Etwas, was es auch ſey, zur Entſchuldigung gereicht. Wir ſchöpfen demnach gegen ſolch' anerkanntes, wenn ſchon noch keineswegs erkanntes, Etwas gleich urſprünglich einen Verdacht, der ſo vernünftig und gerecht iſt, als gewiß und wahrhaftig unſer Gefühl, daß zwar Mitſchuld, aber keine Urſchuld auf uns und der Natur laſte, und folglich auch die erwähnte Entſchuldigung in der Ueberzeugung gegründet ſind, daß Vernunft und Freiheit unſre Weſenheit — und daß die Natur ein Werk der ewigen Liebe ſey. Wenn nun dieſer Verdacht zu dem Gedanken eines Etwas, ohne welches weder ein Gelüſten in uns, noch ein, wider die Natur und uns gerichtetes, Streben in der Natur ſeyn würde, — und wenn der Gedanke zu dem Erkenntniß des Etwas als desjenigen wird, welches von keinem andern (nicht von Gott, nicht von der Menſchheit noch von der Natur) vorausgeſetzt iſt, ſondern lediglich ſich ſelber vorausſetzt, und ſich, wie der Gottheit und der Natur, ingleichen wie dir und mir, ſo ihm ſelber entgegen ſetzt, alſo das alle Weſenheit, mithin ſich, das Unweſen, ſelbſt zu zernichten Strebende, kurz welches der abſolute und unbedingte Widerſtreit iſt; ſo fragt man mit Recht:

wodurch und auf was Art jener Verdacht zu ſolchem Gedanken, und dieſer Gedanke zu ſolchem Erkenntniß werde, und wie dieſes Erkenntniß, falls es wirklich ein Erkenntniß, alſo eine Wahrheit iſt, ſich zur Vernunft deſſen, der es hat, verhalte? Dieſer beſchwerlichen Frage wird freilich dadurch leicht ausgewichen, daß man entweder vorgiebt, der berührte Verdacht ſey Grundlos, oder den erwähnten Gedanken ohne weiteres (nur etwa mit dem Bemerken: er ſey abſurd) abweißt; allein das Vorgeben hebt den Verdacht nicht auf, und das Abweiſen löſcht den Gedanken nicht aus; jener müßte widerlegt, — wenn er aufhören, — oder dieſer, falls die Widerlegung unmöglich wäre, durch einen andern zerſetzt und erſetzt werden, wenn er erlöſchen ſollte. Bis ihr, wenn ihr könnt, den einen widerlegt, und die Abſurdität des andern nachweißt, gelten uns beide, der eine, wie geſagt, für vernünftig und gerecht, der andre, ja dieſer ſogar, wenn, daß er abſurd, — oder daß, wie ihr ſagt, die Hypotheſe von einem, ſich aus ſich ſelber entzündenden, Böſen eine Albernheit ſey, erwieſen wäre, für nothwendig, denn ihr ſelbſt müßtet, ihr möchtet wollen oder nicht, wenigſtens bis ihr eure Weisheit an die Stelle dieſer Albernheit gebracht hättet, dieſelbe mit uns theilen, und könntet nur dann erſt, wenn von euch, aber nicht zum Nachtheil des Guten, folglich nicht durch Einflüſterung des Böſen, bewieſen wäre: man dürfe ſich das Böſe nicht zu arg denken, uns, den Thoren, gegen über, die wir meinen: man könne ſich das Böſe nicht arg genug denken, als die Weiſen erſcheinen. Indeſſen wollen wir verſuchen, obgedachte Frage zu beantworten.

Zuvorderſt: in der Reue fühlt jeder die Unmöglichkeit, daß er ſich rechtfertige, und dieſes Gefühl iſt das ſeiner Schuld, aber eben in ihr, wenn ſie vernünftig, alſo wirklich Reue, und nicht Verzweiſlung iſt, ahnet er zugleich, daß ihm nicht durch ihn allein die Rechtfertigung unmöglich gemacht ſey, daß er ſohin die Schuld, ſchwer oder gering, nicht allein trage, ſondern Mitſchuldige habe. Und da das Geſagte von jedem gilt, der das, was er nicht rechtfertigen kann, bereuet, ſo gilt es auch von jedem ſeiner Mitſchuldigen, wenn und wiefern ſie im Zuſtand der Reue ſind: ſie alle fühlen die Unmöglichkeit der Rechtfertigung; und da keiner iſt, der nur Mitſchuldige habe, aber nicht ſelbſt mitſchuldig ſey, ſo ahnen in der Reue alle ohne Ausnahme, daß es, obzwar für keinen von ihnen Rechtfertigung, doch für jeden eine Entſchuldigung gebe, die zu ſeiner Schuld in umgekehrtem Verhältniß ſtehe, und alſo, je geringer die Schuld, deſto größer, je ſchwerer ſie, deſto geringer ſey. Begreifen ſie aber, mittelſt eines Schluſſes aus ihnen auf die Natur, auch dieſe als mitſchuldig; ſo werden ſie urtheilen, daß dieſelbe, und jede ſeufzende Creatur, obwohl ſie nichts zu bereuen vermag, dennoch gleich ihnen, bei allem Mangel der Rechtfertigung, ihre Entſchuldigung habe. Keiner kann ſich oder die Natur rechtfertigen, und keiner, je aufrichtiger er bereuet, wird es wollen; aber jeder hat Grund, ſich, jeden andern ſeiner Art, und die Natur, die, als Vernunft- und Willenlos, nicht ſeiner Art iſt, zu entſchuldigen. Das Ahnen nun dieſes Grundes iſt theils ein Anerkenntniß des in jedem, ſo groß ſeine Schuld ſey, Vernünftigen und Freien und des in der Natur Natürlichen, theils ein Verdacht, den die Menſchen weder gegen ſich und gegen einander, noch gegen die Natur, noch gegen das Uebermenſchliche und abſolut Uebernatürliche, gegen die Gottheit, faſſen, aber den ſie faſſen und hegen. Und eben dieſer Verdacht iſt es, der nothwendigerweiſe auf den Gedanken eines Etwas führt, durch welches mit, da die Rechtfertigung jedes Einzelnen, weder durch ihn allein, noch nebſt ihm durch alle übrige Mitſchuldigen allein, die ja, wie er, eine Entſchuldigung für ſich haben, unmöglich gemacht iſt, dieſelbe jedem unmöglich gemacht worden ſey; aus dieſem Gedanken aber wird mit gleicher Nothwendigkeit geurtheilt: Etwas, das wir (die Menſchen, die Natur und jede ihrer Creaturen) nicht zu verantworten haben, trägt, es mag ſie fühlen oder nicht, die Schuld mit, die auf jedem von uns laſtet, und ohne daſſelbe würde weder die Natur noch der Menſch des Geſetzes bedürfen, und dieſer nichts zu bereuen haben, ja ſelbſt daran, daß von uns ſogar das Geſetz nicht verſchont, — ſondern das durch uns Vernunft- und Naturwidrige zugleich ein Geſetzwidriges wird, ſind nicht wir allein, ſondern iſt gedachtes Etwas mit ſchuld.

Sodann: vermeiden können wir zwar, daß jener Gedanke zu einer Erkenntniß werde, denn wir dürfen zu dem Ende nur unterlaſſen, entweder nach dem Princip ſeines Gegenſtandes und ſeiner ſelbſt zu fragen, oder, falls die Frage gethan iſt, ihre Beantwortung zu verſuchen; allein wird bedacht, daß gedachtes Etwas, welches die Natur und Menſchheit zu ſeiner Mitſchuldigen macht, weder von der Natur noch von der Menſchheit, und auf keine Weiſe von der Gottheit verſchuldet ſey, ſo dringt ſich die erwähnte Frage mit einer Nothwendigkeit auf, die den, der das eben Geſagte bedenkt, nicht ruhen läßt, bis die Antwort gefunden iſt; daſſelbe aber zu bedenken hat jeder den Beruf, dem Freiheit und Vernunft kein Wahn, Liebe zur Natur und Menſchheit kein Vorgeben, die Idee der Gottheit kein Hirngeſpinſt, und der Glaube an Gott kein Spott iſt. Wenn wir nun auf jene Frage antworten: das obgedachte Etwas ſey das Princip ſeiner ſelbſt, und ſomit das Urprincip alles Geſetzwidrigen, oder: es ſey daſſelbe weder ein Selbſtmächtiges als das Freie und Vernünftige, welches die Menſchheit, — noch ein Freies, als das Selbſtmächtige, welches die Natur zu ihrem Princip habe, ſondern eine Macht, die in der Selbſtmacht als Freiheit, in der Freiheit als Selbſtmacht, deren Princip die Allmacht ſey, ſich aus ſich ſelber — und zum poſitiven Gegentheil alles Seyns und Werdens mache, kurz, wenn wir antworten: es ſey jenes Etwas das in dem, von Gott erſchaffenen, Guten ſich aus ſich ſelbſt entzündende Böſe; ſo fragen wir euch zugleich, die ihr bei dieſer Antwort Bedenklichkeiten habt, kennt ihr eine, die richtiger ſey? O wenn ihr ſie kennt, ſo gebt ſie uns, wir bitten, zu vernehmen, denn wir wollen ja nur eine Lehre vom Böſen, die der Idee des Guten nicht Eintrag thue, auf keine Weiſe aber, daß dieſe Lehre nun eben unſer Werk — und daß die Ehre, in ihr das Wahre zuerſt erkannt zu haben, die unſrige ſey. Iſt jedoch, wie wir überzeugt ſind, in der That das Object des Gedankens, das beſchriebene Etwas, ſich ſelber das Princip (die von uns im erſten Heft dieſer Schrift ſogenannte actuoſe Hypotheſe) ſo liegt, da daſſelbe als das abſolut Unſinnliche, Unvernünftige und Unnatürliche, oder als das nicht nur Radical-Zeitliche und Räumliche, ſondern auch als das Radical-Unwahre und Unheilige gedacht werden muß, die Antwort auf die Frage nach dem Princip des Gedankens nahe bey dem Gedanken ſelber, nemlich in ſeinem Object, und könnte man ſagen: reflectire nur, um zu wiſſen, wodurch und woraus dir nicht etwa ein Erkenntniß deiner Lügenhaftigkeit und Lüge, deiner Liebloſigkeit und deines Haſſes, ſondern der Gedanke des Princips alles Lügens und Haſſens geworden ſey, auf dieſes Princip ſelbſt, von welchem er der Gedanke iſt, oder: frage mit Liebe zur Wahrheit, alſo zur Gottheit, zur Natur und Menſchheit, den Satan ſelbſt nach dem Urheber deiner Erkenntniß von ihm; ſo muß er dir antworten: er ſelbſt ſey es, und zwingt dem Lügengeiſte deine Wahrheitsliebe dieſe Wahrheit ab, obzwar er ſelber ſie keineswegs für eine Wahrheit anerkennt. Nemlich: der oben berührte Verdacht führt zwar zu dieſem Gedanken, oder wird zu ihm, aber doch iſt nicht er, ſondern das, was auch ihn begründet, (ſein Object) der Grund deſſelben, — ein Abgrund, in den wir, reflectirend auf uns und die Natur, aus uns und ihr gleichſam hinabſehen. Wahrheit alſo und Liebe verlaſſen uns bei dem Erkenntniß des abſolut Böſen keineswegs, denn ohne ſie würden wir freilich wohl eine Notion deſſelben, aber blos eine ſolche, wie ſie das Böſe etwa von ſich ſelber hat, und nimmermehr ein Erkenntniß von ſeinem und dem Urſprunge dieſer Notion zu haben vermögen.

Endlich: durch das Geſagte iſt bereits angedeutet, auf was Art dieſes Erkenntniß entſtehe, und wie daſſelbe ſich zur Vernunft des das abſolut und unbedingt Böſe erkennenden verhalte; wir dürfen daher, ſowohl um dieſe Art, als um dieſes Verhältniß zu begreifen, nur, was angedeutet worden, weiter berückſichtigen, und thun dieſes ſofort folgendermaßen. Ein Schluß, dem ähnlich, mittelſt deſſen du aus dir ſelber, von wegen der Identität des Du und Ich, in mir und in jedem, der unſrer Art iſt, — oder aus dir, mir und jedem ſolchen, von wegen der Aſſociation der Natur und Menſchheit, in der Natur einen Widerſtreit anerkennſt, überhaupt ein Schluß kann es nicht ſeyn, wodurch das Entſtehen jener Erkenntniß vermittelt werde. Denn

1) erkennt jeder in ſich ein dem Seyn **nur** widerwärtiges Gelüſten, in der Natur ein ebendemſelben **nur** widerwärtiges Streben, mithin einen Widerſtreit, der nicht

abſolut iſt, ſondern irgend einen Grad hat, in welchem das Gelüſten und Streben gehemmt, alſo keineswegs das Vernichten ſelbſt iſt, ſo daß, wie ſtark jenes ſey, dennoch ein Gefühl des Seyns, ein ſeiner ſelbſt, oder der Natur Frohſeyn möglich bleibt; da hingegen das Princip alles Gelüſtens und jenes Strebens als ein Widerſtreit, der keinen Grad hat, ſondern abſolut — mithin als ein ſolches gedacht wird, deſſen Streben ſelber das es ſelbſt Vernichten, deſſen ſich Vernichten das Seyn ſelbſt (das Unweſen) iſt, und welches, da es ſeine Natur, ſeine Freiheit und Vernunft vernichtet, — d. h. zu dem, was es iſt, zu dem in ſich Vernichteten, ſich gemacht hat, alle Natur, Freiheit und Vernunft, wenn ihm keine Grenze geſezt wäre, vernichten würde: übrigens mag ſeinem Gefühl, das ein, durch keine Freude (denn die findet nur am Seyn, wenigſtens am Schein ſtatt) gemildertes Gefühl der unermeßlichen und unendlichen Nichtigkeit, und nimmermehr ein ſeiner und der Natur und Menſchheit, geſchweige der Gottheit Frohſeyn iſt, vielleicht das Gefühl mancher Menſchen ähnlich ſeyn, wenn ſie klagen, daß ſie ſich wie vernichtet fühlen; denn wer ſeiner Vernunft mächtig — und mit Willens-Freiheit im Nützlichen und Guten thätig iſt, wird ſchwerlich, ſo lange er bei Vernunft — und in dieſer Thätigkeit bleibt, von einem ſolchen Gefühl, wie von einem böſen Geiſte heimgeſucht werden, und, wie beim Gegentheil König Saul des Sohns Iſai, dazu, daß er ihm den Dämon vertreibe, keines Harfenſpielers bedürfen. Auch müßte

2) entweder die Identität des Menſchen und des Princips der Bosheit — ſo daß er, mittelſt derlei Identität und ſeiner Selbſtkenntniß, von ſich auf dieſes Princip ſchließen, und mittelſt ſolchen Schluſſes, in demſelben alles für widernatürlich, und es ſelber für das Widernatürliche anerkennen könne — oder wenigſtens die Nothwendigkeit einer Aſſociation des genannten Princips und der Menſchheit aus beiden, dem Princip und der Menſchheit, bewieſen ſeyn, ſo daß ähnlichermaßen geſchloſſen werden dürfte; allein das eine iſt ſo unerweislich, wie das andre. Denn das abſolut Böſe, wenn es auch von wegen ſeiner Selbſtbeziehung auf ſich, für die es allerdings wohl kein Maas, kein Ende und keinen Grad giebt, als ein Ich gedacht wird, kann doch weder als das Princip der Ichheit, noch als ſolch' ein Ich gedacht werden, welches, wie das menſchliche, ein Individuum ſey. Zwiſchen ihm alſo und jedem Menſchen, ſelbſt dem, der ihm gleich geworden wäre, beſteht, da dieſer, wie bös er ſey, doch nicht das böſe Princip ſelber iſt, eine weſentliche Verſchiedenheit, eine Heteruſie, die keinen Schluß aus der Ichheit, d. i. aus mir, dir und jedem unſrer Art, auf die abſolute Bosheit zuläßt, indem zwar nicht die Ichheit — dieſe mag, wie geſagt, jenes Princip mit uns gemein haben, — doch die Abſolutheit derſelben und die Urſprünglichkeit der Bosheit (die Urſchuld) eine zwiſchen ihm und uns ewig

befeſtigte Kluft iſt. Kurz: ſelbſt der Aergſte unſers Geſchlechts hat keinen Grund, aus ſich auf ein abſolut Arges und auf deſſen Beſchaffenheit zu ſchließen, ihm folglich muß der Gedanke deſſelben, wenn er ihn hat, wie auch uns, anders, als auf ſolche Art, geworden ſeyn. Und faſt eben ſo werden wir von der obgedachten Aſſociation urtheilen müſſen. Nemlich: die Unnatur des abſolut Unnaturlichen mag mit ſich bringen, daß es, wiefern und wie es kann, ſich mit Nothwendigkeit der Menſchheit und Natur — und beide ſich zugeſelle, nach Art jener Verführten, die, ſtatt ſich zu beſſern, darauf ausgeben, andre zu verführen, und ſo die Societät der böſen Buben zu vermehren; allein weder die Uebernatur (Vernunft und Freiheit) und die Natur (Organiſation und Leben) in der Menſchheit, noch das Natürliche (Zeugungs- Bildungskraft u. ſ. w.) in der Natur und ihr der Menſchheit Aſſociürtſeyn bringt mit ſich, daß Menſchheit oder Natur dem Unnatürlichen, oder dieſes ihr zugeſellt ſey. Kurz: der Teufel mag ſeinen Sataniſchen Grund haben, ſich mit der einen oder andern, oder mit beiden — aber keine von beiden hat irgend einen Grund, ſich mit ihm einzulaſſen; letzteres iſt freilich, wie die Selbſt- und Weltkenntniß lehrt, dennoch geſchehen, allein wie es hat geſchehen können, begreifen wir nicht, und das eben iſt jenes Geheimniß, von welchem früher oben gehandelt worden, — ein Räthſel, deſſen Löſung der Menſch aufgeben muß, ſobald er bedenkt, daß die Idee des abſolut Guten, mit ihr die Ehrfurcht vor Gott und das Gewiſſen ihm verbieten, die Wahrheit als durch die Lüge, die Liebe als durch den Haß, die Weſenheit (Vernunft, Freiheit und Natur) als durch das Unweſen (durch Unvernuft und Unnatur) bedingt zu betrachten, wie wenn Menſchheit und Natur, die durch das in ihnen Widernatürliche nur beſchränkt und verkümmert ſind, ohne daſſelbe nicht ſeyn konnten, und erſt mittelſt deſſelben die rechte und echte Menſchheit und Natur wären. In Anſehung alſo des böſen Princips findet der Spruch; noscitur ex socio, qui etc. keine Anwendung, denn, wie groß der Widerſtreit in uns und in der Natur ſey, ſo iſt er doch keineswegs abſolut; wäre daher dieſes Princip nicht aus ſich ſelber erkennbar, ſo würde uns, da wir es weder aus uns noch aus der Natur, obgleich beide, wir und die Natur, ihm aſſociirt ſind, zu erkennen vermögen, gar kein Erkenntniß deſſelben möglich ſeyn.

Ueberhaupt kann 3) kein Schluß, es werde nun vom Allgemeinen auf das Beſondere und Einzelne, oder, wie in dem ſogenannten Verſtandesſchluß der Induction vom Beſondern auf das Allgemeine geſchloſſen, das Mittel ſeyn, zu ſolcher Erkenntniß zu gelangen; denn die Notion des böſen Princips iſt die eines unbedingten und abſoluten, jedes Beſondere aber und Einzelne iſt ein Bedingtes, und keine Allgemeinheit hat die Beſtimmtheit des Abſoluten, jede iſt ein Relatives; kein Schluß alſo führt aus dem Labyrinth der Bedingungen und Verhältniſſe heraus in die Region des Unbedingten und Abſoluten, ſie mag nun die der Nichtigkeit, das Reich des Satans, oder die der Vernunft und Freiheit, das Reich der Gottheit, ſeyn, worin er geworden, und welches zu vernichten ſein, wiewohl ewig, d. h. abſolut und unbedingt, zu Schande werdendes, Streben iſt. Sagt man dagegen: es ſey ja unſre eigne Meinung, (die im erſten Heft ſogenannte doctrinelle Hypotheſe) daß das böſe Princip ſich ſelber vorausſetze, mithin ſich durch ſich ſelber bedinge und ſich auf ſich ſelber beziehe, folglich in Verhältniß zu ſich ſelber ſtehe, (davon zu ſchweigen, daß es durch das eben erwähnte Streben in ſtetiger Relation zum Guten — und durch beides, durch dieſes Streben und durch das Gute, bedingt ſeyn würde) man ſehe alſo gar nicht ein, wie von einer Abſolutheit und Unbedingtheit dieſes Princips die Rede ſeyn könne; ſo antworten wir: eine andre iſt die Notion des Abſoluten und Unbedingten in Anſehung des Böſen, und eine andre iſt die Idee eben deſſelben in Anſehung des Guten oder Gottes: jene ſchließt Beding- und Verhältniſſe ein, dieſe ſchließet ſie aus, und da jene für diejenigen, die ſich ſelber, genießend, erwerbend, ja denkend und wollend, einzig und allein in Bedingungen und Verhältniſſen regen und bewegen, durch ſolchen Einſchluß den Schein der Fülle und des Reichthums, dieſe hingegen für ſie durch gedachten Ausſchluß den Schein der Leere und Armuth erhält; ſo wird von ihnen die eine entweder der andern ſubſtituirt, als wäre der Mammon Gott, oder mit ihr combinirt, als könne man zugleich Gott dienen und dem

Mammon. Beides iſt unmöglich, ſobald beide, die genannte Notion und die Idee, gehörig von einander unterſchieden werden, auch leuchtet mittelſt dieſer Unterſcheidung ſofort die Nothwendigkeit der Anerkenntniß ein, daß die erſte der zweiten ſchlechthin ſubjicirt ſey, wie der Satan ſelbſt ewig der Gottheit unterworfen iſt. Nemlich die Notion des böſen Princips muß, wenn ſie mit dem Erkenntniß des ob- und ſubjectiv Böſen verglichen wird, für die des abſolut und unbedingt Böſen, — hingegen wenn man ſie mit ihrem Object, (dem Princip) oder, was *hier* eben ſo viel gilt, mit ihr ſelber vergleicht, für die des ſich ſelbſt bedingenden und ſich lediglich auf ſich ſelbſt beziehenden Böſen anerkannt werden. Denn jenes, das Böſe *in uns und in der Natur*, nimmt ſich — und conſtituirt ſich aus dieſem, iſt alſo, wie gewaltig es ſey, doch nur relativ, und durch dieſes, als ein von ihm der Art nach verſchiednes, bedingt; dieſes dagegen, das Böſe *in ſich*, nimmt und conſtituirt ſich einzig und allein aus ſich ſelbſt; und obſchon ſein allem, theils mit ihm behafteten, theils ihm unzugänglichen, Guten widerwärtiges Streben durch das Seyn und Wirken des Guten bedingt iſt, ſo daß ſein dem Guten ſich Entgegenſetzen für ein auf daſſelbe ſich Beziehen (für eine Relation) anerkannt werden muß; ſo hat doch jene Bedingtheit und dieſe Beziehung nicht ihren Grund in dem Guten außer dem böſen Princip, ſondern in der Bosheit dieſes Princips ſelber: ſich ſelbſt vorausſetzend, keineswegs aber durch das Gute vorausgeſetzt, ſetzet es ſich allem Guten entgegen, und durch ſich ſelber, keineswegs aber durch das Gute bedingt, iſt es das bedingende jenes, allem Guten widerwärtigen, Strebens. Ganz anders verhält es ſich mit der Idee Gottes. Zwar mögen wir ſie in ihr von Ihm unterſcheiden, und auf Ihn, wie einen Gedanken auf ſein Object, beziehen; in Ihm ſelbſt aber iſt ſie von Ihm nicht verſchieden, und wie ſie die Idee des Abſoluten und Unbedingten iſt, ſo iſt in Ihm ſelbſt Alles abſolut und unbedingt. Er ſetzet nicht ſich — und nichts in oder außer Ihm für ſich voraus, Er ſelbſt bedingt nichts, und Ihn bedingt nichts, und wenn Er als das Princip der Natur und Vernunft, der Welt und Menſchheit von uns gedacht wird, ſo iſt dieſer Gedanke jener Idee nur dann und in ſofern gemäß, wenn und wiefern er nicht der Gedanke von Ihm, als dem alles Gute Bedingenden, ſondern der von Ihm, als dem Princip alles ſich ſelbſt bedingenden und ſich auf ſich und Ihn beziehenden Guten iſt. Demzufolge, und nur beide, die oben genannte Notion und die eben wiederholte Idee, beſtimmt aus einander haltend, werden wir, ſo bedeutend der angeführte Einwurf zu ſeyn ſcheint, dennoch nicht anders urtheilen können, als: die Notion des böſen Princips iſt allerdings die des abſoluten und unbedingten, obwohl in ihm, da es ſich ſelber vorausſetzt und ſich lediglich auf ſich ſelbſt beziehet, Alles (Verſtand und Wille, Zeit und Raum, Lüge und Haß) für bedingt und relativ anerkannt werden muß, und wer ſagen würde: das böſe Princip ſey der abſolute und unbedingte Inbegriff aller, der Gottheit, Natur und Menſchheit widerſtreitenden, Beding- und Verhältniſſe, der würde hiermit wohl ſeine Notion deſſelben ihrem Object, dem Princip ſelber, ſo nahe halten, daß, wie er, ſo jeder, durch Lug und Haß nur nicht ganz Verblendete, in ihr dieſes Object zu erkennen, und beſtimmt von allem Andern zu unterſcheiden, im Stande wäre. Würde aber, bei dem Anerkenntniß des in dem böſen Princip Bedingten und Relativen, dennoch z. E., von unbedingtem Haß, von abſoluter Unvernunft, abſolut und unbedingt Widernatürlichem u. dgl. die Rede ſeyn, ſo dürfte man nur, um in derlei Rede nicht alsbald Arges, d. h. Widerſpruch gegen das eben Geſagte, zu vermuthen, ſich darauf beſinnen, daß, wie in der Idee Gottes das Erkenntniß jeder ſeiner Eigenſchaften, da jede abſolut iſt und unbedingt, der Idee ſelbſt — eben ſo umgekehrt in dem Erkenntniß jeder, obzwar bedingten und relativen Beſchaffenheit des böſen Princips die Notion deſſelben, da es abſolut und unbedingt iſt, dem Erkenntniß ſubſtituirt werden könne, und daß es, wie geſagt wird: Gott iſt die Liebe, oder: Er iſt die Wahrheit, eben auch heißen dürfe: die Lüge, (den Haß und alles andre Unweſen in ſich faſſend) oder der Haß (die Lüge u. ſ. w. enthaltend) iſt das abſolut und unbedingt Böſe.

Zu begreifen verſuchend, auf was Art die Notion des böſen Princips nicht entſtehe, hatten wir die, in der Idee Gottes und im Gewiſſen der Menſchen gegründete, Abſicht, zu zeigen, daß nicht einmal das ſub- und objectiv Böſe, geſchweige deſſen Princip, ein integranter Theil der Schöpfung, ſondern daß es im Gegentheil ein Einbruch in die Schöpfung und ein Abbruch derſelben ſey, und daß ein Erkenntniß Gottes und der Schöpfung möglich ſeyn würde, auch wenn das Böſe nicht wäre. Iſt nur dieſe Abſicht erreicht, ſo ſind wir zufrieden, geſetzt übrigens, der folgende Verſuch, zu erkennen, auf was Art gedachte Notion entſtehe, mißlinge, und könne in der Weiſe, wie er von uns gemacht werde, nicht anders als mißlingen.

Wenn man auch zugiebt, daß der Menſch, beſonders in der Reue, durch Reflexion auf ſein Gelüſten und auf das, dem Seyn widerwärtige, Streben der Natur eine, beides, ſein Gelüſten und dieſes Streben, urſprünglich verſchuldende Macht zu merken vermöge; ſo fragt ſich doch, wodurch dieſelbe, deren Notion kein Erzeugniß jener oder irgend einer Reflexion iſt, ſich ihm bemerklich mache? Wird geantwortet: durch ſich ſelber, oder: ſie, das Object der Notion, ſey deren Princip, und man dürfe nur, um die Art und Weiſe zu erkennen, wie ſie ſich bemerklich mache, auf ſie ſelbſt und auf das Entſtehen der Notion aus ihr reflectiren; ſo fragt ſich weiter, ob nicht die Möglichkeit, darauf zu reflectiren, vorausſetze, daß ſie ſich bereits bemerklich gemacht habe? Hierauf nun antworten wir: allerdings muß der, welcher in genanntem Zweck auf die genannte Macht reflectiren will, bereits Notiz von ihr haben. Aber fehlt es euch denn an ſolcher, ſey's noch ſo vagen und wie von bloßem Hörenſagen erhaltenen Notiz? Wenn ihr aufrichtig ſeyd, werdet ihr antworten: Gottlob! keineswegs; auch müßten wir, wenn ſie fehlen würde, an uns, an der Natur, an Allem verzweifeln. Dieſe Antwort nun, ſie ſey wirklich die eurige oder nicht, bietet uns die Mittel zu Beantwortung der Frage dar, wie jene Macht den Menſchen ſich bemerklich mache, und auf was Art ſie von ihnen zu erkennen ſtehe. Sie, die ſataniſche, unterirdiſche, hölliſche, oder wie man ſie ſonſt nennen mag, würde freilich uns und unſern Vorfahren ganz unbekannt geblieben ſeyn, wenn dieſe nicht in ſich, wir nicht in uns, ſie und wir nicht in der Natur ein der Vernunft, Freiheit und Natur Widerſtreitendes (das ſub- und objectiv Böſe) anzuerkennen, durch das Geſetz Veranlaſſung gehabt hätten; allein ſolche Anerkenntniß, die blos negative Bedingung der Bekanntſchaft des Menſchen mit ihr, iſt doch nicht das Princip dieſer Bekanntſchaft, und wenn ſie, die er kennt, ſich nicht ſelber blos geſtellt hätte, würd' er ſie, bei aller ſeiner Selbſt- Welt- und Naturkenntniß, dennoch nicht kennen. Blosſtellen aber muß ſie ſich; das lehret die Notiz von ihr, die er hat, und die eigentlich dieſe Blosſtellung ſelber iſt. Denn iſt nicht ſein, wenn auch nur mythologiſch, z. B. in der Vorſtellung des Satans, von ihr Notiz Haben das Denken einer abſolut unvernüftigen, unſinnlichen und unnatürlichen Macht? und kann wohl irgend ein, ſey's im niedrigſten oder höchſten Grade vernünftiger, ſinniger und natürlicher Menſch der Urheber dieſes Denkens ſeyn, oder jene Macht erdacht — und von ihr die erſte Notiz gegeben haben? Das die Unvernunft und Unnatur, oder: das ein abſolut Böſes Denken hat wahrhaftig nicht ſeinen Grund in der Vernunft, oder im Guten, ſondern in der Unvernunft, im Böſen ſelber; wie umgekehrt das die abſolute und unbedingte Vernunft und Uebernatur, kurz, das die Gottheit Denken ſeinen Grund nicht in der Unvernunft, ja nicht einmal in der, durch Individualität bedingten, in der menſchlichen, Vernunft, ſondern in ihr, der Gottheit ſelbſt, hat: Gott offenbart ſich den Menſchen durch die Idee von Ihm, der Satan ſtellt ſich ihnen blos durch ſeine Notion, welche die ihrige wird. In Anſehung alſo ihres Princips iſt ſolche Notion nicht nur unſinnlich, ſondern auch unvernünftig und unſinnig, mithin keine Wahrheit, ſondern das poſitive Gegentheil aller Wahrheit, eine Lüge aus dem Abgrund aller Lügen: der Lügengeiſt lügt ſich den Menſchen an, und in ſofern möchte wohl ihre Antwort auf die Frage: ob es ihnen an der Notiz des abſolut Böſen fehle, nicht ein: Gottlob keineswegs! ſondern ein Leider keineswegs! ſeyn, denn der Bereuende muß es beklagen, daß er und ſein Geſchlecht nicht frei vom Gelüſten, folglich nicht ohne ſie geblieben iſt, der Verſtockte aber, der das Bedürfniß, ſich zu entſchuldigen, geſchweige ſich zu rechtfertigen, gar nicht fühlt, kann ihrer ſich nicht freuen. Die Nothwendigkeit nun, daß dem Vernünftigen ſich das abſolut Unvernünftige blos ſtelle, iſt, falls ſie überhaupt zu erkennen ſteht einzig und allein aus der Blosſtellung ſelbſt, alſo aus dem ſich dem Vernünftigen Anlügen des Unvernünftigen erkennbar, und das Erkenntniß derſelben wird nur in ſofern ein Erkenntniß, mithin eine Wahrheit ſeyn, als es ein zwar aus der Lüge, aber nicht von deren Urheber, ſondern von dem Menſchen, der Notiz von ihm — der folglich dieſe Lüge hat, und ſie als Lüge weiß, erzeugtes iſt; kurz: in der Notion des abſolut Böſen zeigt ſich uns, aber nicht ihm ihre Nothwendigkeit, und auch uns nur, wenn wir ſie, die Notion, zwar für die unſrige, allein zugleich für die ſeinige anerkennen, und demnach ſie, die Lüge, in dieſer Anerkenntniß das Object einer Wahrheit wird. Mit der Nothwendigkeit ſelbſt aber verhält es ſich ähnlicher Weiſe, wie mit jener, womit manche Laſter der Menſchen ſich denen, die keine ſolche begehen, blos ſtellen: der Hochmüthige z. B. muß eben darum, weil er die Demuth gar nicht kennt, ſondern ſie etwa für Kriecherei oder Niederträchtigkeit — und ſich ſelbſt gar nicht für den hält, der er iſt, — der Heuchler eben darum, weil er, unbekannt mit dem Weſen der Tugend, aber bekannt mit ihrer Form, blos dieſe zu der ſeinigen macht, an ſich ſelbſt bei allen denen zum Verräther werden, die zwar einen Hang zu mancherlei Sünden in ſich verſpüren, aber doch von den genannten Laſtern frei geblieben ſind, und gar keine Notiz von denſelben haben würden, wenn dieſe ihnen nicht durch ſie ſelber gegeben worden wäre. Wie der Hochmüthige, in welchem die Lüge vom Haß, — wie der Heuchler, deſſen Haß von der Lüge überboten wird, ſo muß jener Mächtige, (der Teufel und Satan) deſſen Lug und Haß gleich Grenzenlos iſt, eben darum, weil er, der Vernunft und Freiheit verluſtig, beide verkennt, und in ihnen, desgleichen in dem, ſie bewahrenden, Geſetz blos eine, ihm Widerſtand leiſtende, Gewalt weiß, ſich den, zwar in ihrer Vernunft und Freiheit durch ihn und durch eignes Zuthun beſchränkten, aber weder der einen noch der andern völlig beraubten, Menſchen kund geben, und bedarfs dazu, daß er ſich ihnen zeige, von ihrer Seite keiner Nöthigungsmittel, keiner philoſophiſchen Künſte, und keiner Beſchwörungs- und Zauberformeln, denn wo dergleichen gebraucht werden, hat er ſich längſt gezeigt, und ſelbſt dort, wo er, der ſich allen anlügt, zugleich ſich ihnen abzuleugnen, oder in einen Engel des Lichts zu verſtellen ſucht, verräth er ſich durch dieſes Ableugnen, und ſtellt er ſich blos, indem er ſich verſtellt.

In der Idee des abſolut und unbedingt Guten iſt es die, einzig und allein in ihr den Menſchen erkennbare, ewige Liebe, aus deren Anerkenntniß ſie die Ueberzeugung haben, daß ihnen in eben dieſer (nur der Allmacht möglichen, der Selbſtmacht, ſogar als Vernunft, unmöglichen) Idee das abſolut und unbedingt Gute offenbar, — ja daß ſie deſſen Offenbarung ſelber, und alſo die ewige Wahrheit ſey. In der Notion hingegen des, lediglich von ſich ſelbſt vorausgeſetzten und ſich ſelbſt bedingenden, abſolut Böſen iſt es der, einzig und allein in ihr erkennbare, Grenzenloſe Haß, aus deſſen Erkenntniß wir die Gewißheit haben, daß in eben dieſer Notion, (die zu erzeugen weder der ewig liebenden Allmacht — noch der, die Allmacht zu ihrem Princip habenden, Selbſtmacht möglich — ſondern allein der beide haſſenden Macht nothwendig iſt) ſich jenes Böſe allen den vernünftigen Creaturen, über die daſſelbe, als die eben genannte haſſende Macht, irgend einige Gewalt hat, bemerklich machen oder bloßſtellen müſſe, ja daß ſeine Notion dieſe nothwendige Bloßſtellung ſelbſt, und daß ſie, als die ſeinige, die ihm durch ſeinen Haß nothwendige und unendliche Lüge ſey.

Erkannt alſo hätten wir, daß die Notion des abſolut Unvernünftigen und Unnatürlichen aus ihm ſelbſt entſtehe, oder: daß ſie, (die, aus Haß gegen alles Uebernatürliche und Natürliche, ſich zur Affirmation machende Negation, d. i. die unendliche Lüge) urſprünglich die ſeinige ſey, und warum ſie nothwendig die unſrige werde; begriffen hätten wir ſomit, daß das Denken des Satans, ihn ſelbſt zum Princip habend, ſein Denken, nicht das unſrige, ingleichen, wie das eines jeden Egoiſten, ihn ſelbſt zum Object habend, ein nur ſich und das ihm Aehnliche, kein das Gute in Gott und in der Schöpfung Denken ſey, und warum es unſer Denken deſſelben werden müſſe. Auch iſt vielleicht begreiflich, wie jene Notion entſtehe, und welche Beſchaffenheit dieſes Denken, nicht als das unſrige, ſondern als das des Urböſen ſelber habe; denn warum dürfte man nicht hoffen, den Teufel, da er den

Menſchen ſo viele Blößen geben muß, zu zwingen, daß er von ſich das vollſtändigſte Bekenntniß ablege? Allein geſetzt, unſerm Muthe, ihn zu dem Ende auf die Folter zu bringen, deren Anwendung bei ihm, dem in jeder möglichen Beziehung Schuldigen, nicht ungerecht ſeyn kann, entſpräche die Kraft, es zu thun; ſo würde doch ſolch' Bekenntniß für den Zweck unſrer Unterſuchung überflüſſig ſeyn, und dieſe nur noch mehr in die Länge ziehen; wir kehren daher zu der oft wiederholten Frage zurück, wie das in und an ſich Böſe den Menſchen ſich bemerklich mache, oder wie deſſen Notion die ſeinige werde, und auf was Art es von ihnen zu erkennen ſtehe.

Die Notion iſt, wie ihr Object, abſolut unvernünftig, unſinnlich, ja wider- und unſinnig, und, wie ihr Princip, (das unermeßlich mächtige Nichts, das unendlich nichtige Etwas) eine unbedingt poſitive Negation, eine unbedingt negative Poſition. Die Art aber, wie ſie die des Menſchen wird, iſt die ſeinige, und nicht die ihres Objects und Princips, welches ihm ſich bemerklich machen muß; oder: nicht teufliſcher, nicht ſataniſcher, ſondern menſchlicher Weiſe ſteht von uns das Urböſe zu erkennen. Denn ſein Denken iſt weder ein ſich als das Böſe, folglich auch ein Gutes, noch ein ſich als Princip ſeiner ſelbſt und ſeines Denkens, ſondern lediglich ein ſich, als das Abſolute und Unbedingte Denken, ein radical unvernünftiges ſich der Gottheit Gleichdenken, oder Gleichſetzen, (vorgeſtellt in dem Hochmuth des Satans vor dem Fall) und ihm iſt darin jeder Laſterhafte ähnlich, wenn und ſo lange er ſich als den, der da ſey, wie er ſeyn müſſe, denkt, und weder ſeine Laſter für Laſter, noch ſich für deren Urheber anerkennt. Dagegen iſt das die abſolute Bosheit Denken des Menſchen, obzwar dem Princip nach unvernünftig und unnatürlich, folglich über alle Maßen albern, doch als ſein ſie in ihr ſelber Begreifen, und ſie für das, was ſie iſt, für die, der Gottheit abſolut entgegen geſetzte, Bosheit Anerkennen, weder unvernünftig noch unnatürlich, denn es iſt daſſelbe nur durch Vernunft und Freiheit, und nur mittelſt der Erkenntniß des Geſetzes möglich. Oder: der Satan macht ſich denen, die er verführt, bemerklich, wie er muß und allein kann, d. h. auf ſeine Weiſe, nemlich durch ſein Weſen, welches das dem Seyn, mithin der Freiheit, widerwärtige Denken (die abſolute Zeitlichkeit) und das dem Denken, mithin der Vernunft, feindſelige Seyn (die abſolute Räumlichkeit) iſt, auch fühlen ſie gleichſam, z. E. in der erſchlaffenden Largenweile, wo ihnen das Leben, oder in der ſpannenden Leerheit, wo ihnen das Denken auszugehen droht, ſeine Gegenwart; ſie aber erkennen ihn auf ihre Art, d. h. nicht wie wenn ſie müßten, (nichts zwingt ſie, wenn ſie nicht wollen, auf ihn und ihre Notion oder Notiz von ihm zu reflectiren) ſondern weil ſie wollen, und nicht, wie er will, d. h. muß, ſondern wie ſie wollen und können.

Er nemlich, Vernunft und Freiheit und die Macht des, beide ſchützenden Geſetzes, zu zernichten ſtrebend, muß verhindern, daß die, über welche ſeine Gewalt ſich erſtreckt, obwohl er ſelbſt nicht vermeiden kann, ſich ihnen bemerklich zu machen, dieſe Gewalt merken, und wie verderblich ſie ihnen ſey, erkennen; auch ſtehen ihm zu ſolchem Zweck unter anderm ihre eigne Lügenhaftigkeit und Liebloſigkeit und deren verſchiedene Grade zu Gebot. Sie hingegen, ſo groß die Gewalt ſey, die er über ſie hat, müſſen doch keineswegs — ſondern können, wenn ſie wollen, ihr entweder, und zwar nicht ohne Widerſtreben, nachgeben, oder ſie tapfer bekämpfen, oder ſich ihr ohne Widerſtreben überlaſſen. Wie ſich nun in dieſer dreifachen Weiſe der ſittliche Character der Menſchen beſtimmt, ſo auch ihr Erkenntniß in Anſehung des Böſen. Die ſeiner Gewalt, widerſtrebend, nachgeben, lieben zwar wohl nicht die Lüge, aber doch den Haß, und verkennen, das Böſe für eine Bedingung des Guten, und vielleicht gar für gleichen Urſprungs mit demſelben haltend, das Gute, Gott und die Schöpfung; diejenigen aber, die jener Gewalt ganz unbedingt Widerſtand leiſten zu müſſen überzeugt ſind, haſſen den Haß, wie die Lüge, und erkennen, durch Gott und das göttliche Geſetz gemahnt, den haſſenden Lügengeiſt als den, als welchen ihn die Wahrheit und die Liebe, nicht aber er ſich ſelber zeigt, — als den Urheber ſeiner ſelbſt und als den Verderber der Welt, der keineswegs (wie in der Vorſtellung vom Böſen, an welchem das Gute ein ihm nothwendiges Element und Bedingniß habe) ihr Miterhalter, oder gar ihr Mitſchöpfer, und in dieſem Sinne der Demiurgus ſey. Dieſenigen endlich, die ſich von der Gewalt des Böſen, ſo Gedanken- und Abſichtenreich ſie übrigens ſeyn mögen, faſt Gedanken- und Willenlos treiben laſſen, ſind, was deſſen Erkenntniß betrifft, insgemein ohne Liebe und ohne Haß, und weder gegen die Lüge noch für die Wahrheit, kurz, weder warm noch kalt, und belaßen es lau, matt, gleichgültig bei der Notiz, die ſie vom Böſen haben, ohne durch die Frage nach dem Verhältniß deſſelben zum Guten und nach ſeinem — und dem Urſprunge ihrer Notiz von ihm im mindeſten beunruhigt zu werden. Es iſt klar, daß, da in der erſten dieſer drei Arten das Gute verkannt, und das Böſe nur im Guten — nicht in ſich ſelber — alſo blos äußerlich und kaum zur Hälfte, in der dritten aber gar nicht erkannt wird, eigentlich und einzig die zweite es ſey, die wir zu Beantwortung unſrer Frage weiter zu beachten haben. Folgende Bemerkungen werden daher nicht überflüſſig ſeyn.

Das die Gottheit und das die Bosheit Denken des Menſchen iſt zwar ein und das nemliche Denken, oder: ſeine Denkkraft in Anſehung der leztern iſt freilich keine andre, als die in Anſehung der erſten, ſondern eine und dieſelbe; allein wie Gottheit (die Bejahung in der Bejahung, die Wahrheit in der Liebe, die Liebe in der Wahrheit, — Theſis) und Bosheit (die Verneinung in der Bejahung, die Lüge im Haß, der Haß in der Lüge — Antitheſis) ſo auch ſind die Idee der einen und die Notion der andern von einander radical verſchieden, und es duldet eben darum, weil ſie Liebe iſt, die Liebe des Denkenden zur Gottheit, d. i. zur Liebe und Wahrheit, nimmermehr, daß er den Verſuch, (oder ſollen wir ſagen: die Verſuchung?) entweder die Bosheit als Bedingung der Gottheit, oder die Gottheit als Princip der Bosheit, oder gar die Gottheit als Bosheit zu denken billige, vielmehr muß er, ſo gewiß ſeine Liebe zu Gott die wahre, und ſo gewiß ſie Wahrheitsliebe iſt, eben aus ihr jeden dieſer drei Gedanken abweiſen, und *das* Problem der Philoſophie, (in der Frage nach dem Abſoluten und Unbedingten, desgleichen nach dem Urſprung, Fortgang und Ende des Widerſtreits) welches nur mittelſt ſolcher Gedanken zu löſen ſtehe, ſelber für verfehlt halten. Das die Gottheit Denken iſt als ſolches, wie geſagt, von dem die Bosheit Denken, als ſolchem nicht verſchieden, allein dieſes hat ein Object (die abſolute Bosheit, als Abgrund, und als Grund des ſub- und objektiv Böſen) jenes nicht: die Gottheit iſt kein Object, und in Anſehung ihrer iſt das Denken des Menſchen nicht *eigentlich* ein *ſie* — ſondern lediglich ein *an ſie* Denken, Andacht; auch giebt das an Gott Denken erſt dem die Bosheit Denkenden jene Macht, kraft deren er dieſelbe als Object erkennen kann: wer ohne Andacht iſt, vermag das abſolut Böſe nicht zu begreifen, ſondern hat höchſtens eine unbeſtimmte Notiz von ihm. Verſchieden ferner iſt das an die Gottheit — von dem die Bosheit Denken, und dieſes von jenem durchs Princip, indem das eine ſeinen Anfang in der Gottheit, alſo in der Hoheit, das andre ſeinen Grund in der Bosheit, alſo im Abgrunde hat, das eine mithin ewigen und heiligen, das andre zeitlichen und räumlichen Urſprungs, das eine ein cöleſtes, das andre ein infernales Denken iſt. Verſchieden endlich iſt beiderlei Denken durch ſeinen Inhalt: das Denken an Gott hat kein Object, und iſt doch abſolut Inhaltreich, das die abſolute Bosheit Denken hat ein Object, und iſt doch unendlich Inhaltsarm. Denn iſt nicht jeder Gedanke in unſerm Denken (in der Idee) des heilig und ewig Guten, ſey's der von ſeiner Allmacht, oder von ſeiner Allgegenwart, oder von ſeiner Weisheit u. ſ. w., abſolut bejahend, und die Fülle und der unerſchöpfliche Quell andrer, die gleich ihm abſolute Bejahungen ſind? Und iſt nicht in unſerm Denken (in der Notion) des abſolut und unbedingt Böſen jedes Moment ein nur in der Negation Poſitives, z. E. Verſtand in der Unvernunft, Liſt, oder ein in der Poſition Negatives, z. E. in dem Willen Unmöglichkeit zu wählen, Verſtocktheit u. dgl.? Verwandeln ſich nicht, nach der Volksvorſtellung, die Schäze, ſo der Teufel gewährt, in Koth oder Kohlen, und iſt er nicht, wie mit aller ſeiner Liſt ein dummer, ſo mit aller ſeiner Willensmacht ein armer Teufel? Wird auf dieſe oder ähnliche Weiſe beiderlei Denken bedacht, ſo muß, unſers Erachtens, anerkannt werden, daß beides nur der Form nach, d. h. als Denken, eines, in Anſehung aber des Objects, Princips, und Inhalts ein weſentlich verſchiednes, oder, daß einzig und allein das Objectloſe, Inhaltreiche und cöleſte ein vernünftiges, das Objectuelle hingegen, aber Inhaltsleere und infernale ein unvernünftiges ſen. Demzufolge iſt alſo die wahre, d. h. die eben dem vernünftigen Denken, kurz, die der Idee gemäße Erkenntnißart der Menſchen, betreffend das abſolut Böſe, diejenige, in welcher dieſes nicht nur als das Princip und Receptakul ſeiner ſelbſt, ſondern auch als das Princip ihres daſſelbe Denkens, ihres unvernünftigen Denkens, begriffen wird: wiſſen wir das abſolut Unvernünftige und Unnatürliche als das Princip des in ihm ſelbſt, des in uns und in der Natur Unvernünftigen und Unnatürlichen, ſo iſt unſer daſſelbe Wiſſen ein vernünftiges und freies, folglich allererſt ein Wiſſen, und kein zwiſchen Vernunft und Unvernunft ſchwebendes, kein willkührliches, Meinen.

In jener Erkenntniß aber des abſolut Böſen iſt eben das die Liebe, daß der Haß und ſeine Entzündung nicht in dem ewig Liebenden, ſondern in ihm ſelber, und eben das die Wahrheit, daß die Lüge und ihre Wurzel nicht in dem ewig Wahren, ſondern in ihr ſelbſt begriffen — und daß in der Idee des abſolut und unbedingt Guten, in Gott, gar kein Widerſtreit, ſondern Bejahung auf Bejahung, Wahrheit auf Wahrheit, Gnade auf Gnade, in der Notion des abſolut und unbedingt Böſen aber ein abſoluter, und in dem mit dem Böſen behafteten Guten, (in der Natur und Menſchheit, oder in der Schöpfung) ein aus dem abſolut Böſen werdender und gewordner, jedoch nur relativer und bedingter, Widerſtreit gedacht wird. Nennen wir daher das die Gottheit Denken ein thetiſches, das die Bosheit Denken antithetiſch, ſo geſchieht es nicht, wie wenn beide, Gottheit und Bosheit, als einander entgegengeſetzt und ſich entgegenſetzend, d. h. wie wenn beide als gegegn einander kämpfend, oder einander widerſtreitend von uns betrachtet würden, denn ſolche Betrachtung hätte ja ſelber ihren Grund in eben dem antithetiſchen, nicht in jenem thetiſchen Denken, und wäre zu Gunſten des Böſen, alſo nicht aus der Liebe, und nicht aus der Wahrheit; ſondern es geſchieht darum, weil die Idee Gottes und das Geſetz, (werdet heilig, denn Er iſt heilig; werdet vollkommen, denn Er iſt vollkommen) mithin das Gewiſſen uns verbietet, in Ihm irgend Etwas, das für Ihn, — für Ihn irgend Etwas, das in Ihm entweder vorausgeſetzt, oder mit Anderm und mit ihm vereinigt werde, zu denken, alſo darum, weil in Anſehung Gottes, und in dem an Ihn Denken weder irgend eine Hypotheſis, noch irgend eine Syntheſis Statt hat, ſondern in dem letztern, wie jeder weiß, der mit Ergebung und Vertrauen zu beten vermag, alle Gedanken an Beding- und Verhältniſſe, folglich auch an Entgegen- und Zuſammenſetzung vollkommen vertilgt oder untergegangen ſind. Da hingegen die Notion des aus und in ſich Böſen die des von ihm ſelbſt abſolut vorausgeſetzten, mithin des ihm ſelber ſich entgegenſetzenden, alſo die einer Antitheſis in der abſoluten Hypotheſis iſt, und der Menſch zwar dieſe Hypotheſe, die Bosheit, aber wenn er die Wahrheit und die Liebe liebt, nicht jene Theſe, die

Gottheit, für das Princip aller Antitheſen in ihm und in der Natur, oder des in der Welt und Menſchheit erkennbaren bedingten und relativen Widerſtreits anerkennen kann. Iſt nicht die Verſöhnung der Welt und Menſchheit mit Gott die Vertilgung eines Widerſtreits in ihr? Oder meint ihr, ſie ſey die Vertilgung eines ſolchen auch in Ihm, oder gar allein in Ihm? Wir können eurer Meinung nicht ſeyn, denn wir können den nicht für Gott anerkennen, den wir nicht anzubeten vermögen, und wir können den nicht anbeten, mit dem wir wegen der Zwietracht in ihm, und von wegen ſeines Bedürfniſſes einer Verſöhnung Mitleid, ja Erbarmen tragen müſſen. Beruht endlich nicht auch die Lehre von einer Wiederbringung aller Dinge auf dem Anerkenntniß ihrer Verſöhnung mit Gott durch die vollendete Ausgleichung des Widerſtreits in ihnen? Iſt dieſe Apokataſtaſis nicht eine Syntheſis durch Vertilgung aller Antitheſis in den Geſchöpfen? Bedarf ihrer auch der Schöpfer? Und gebt, und kann ſie auch die abſolute Bosheit angeben, alſo eine Wiederbringung auch der Undinge oder Unweſen ſeyn? Iſt es möglich, daß das Princip der Zwietracht mit der ewigen Eintracht vereint werde? Iſt eine Syntheſis möglich, welche an und in ſich ſelber eine Antitheſis — z. B. eine Liebe, welche Haß und Liebe ſey? Doch wir zweifeln nicht an dieſer Möglichkeit, wohl aber daran, daß ſolche Syntheſe (ſie iſt ja die des täglichen und irdiſchen, des zeitlichen und räumlichen Lebens) den Namen einer Apokataſtaſe verdiene.

Uebrigens begehren wir nicht zu leugnen, daß auch Gott, der die Herzen kennt und die Nieren prüft, das abſolut Böſe wiſſe; nur das leugnen wir, daß durch ſein daſſelbe Wiſſen Negation und Widerſtreit in Ihm ſelber ſey. Weiß Er nicht auch alle die Schmerzen, welche die Creaturen, lebend, ſtrebend und ſterbend, erleiden? und iſt dann dadurch, daß er ſie weiß, ſeine Liebe verändert, ſeine Seligkeit vermindert? Die Frage aber, wie Er das Böſe wiſſe, fürchten wir nicht, denn geſetzt: ihre Beantwortung ſey unmöglich, und es ſey mithin dieſes göttliche Wiſſen dem Menſchen abſolut unbegreiflich, ſo wird doch durch ſolche Unbegreiflichkeit gedachte Frage eben ſo wenig zu einem Einwurf, als die, wie Er die Welt regiere, wenn ſie unbeantwortet bleiben muß, ein Einwurf gegen die Lehre und den Glauben iſt, daß Er die Welt regiere. Dagegen iſt ein ſcheinbarer Widerſpruch, welchen der ungnädige Leſer in unſrer Lehre von der Art, wie die Menſchen das Urböſe zu wiſſen vermögen, vermuthlich nicht unbemerkt laſſen wird, weit bedenklicher. „Nach eurer Angabe,“ kann er ſagen, „iſt allein in der Idee Wahrheit, und iſt ſie allein aller Wahrheit Grund, die Notion aber des aus und in ſich Böſen iſt, wie ihr vorgebt, weder eine Erfahrung, noch eine Idee, und in der Idee gar nicht gegründet; wie möget ihr daher eure Lehre von demſelben für Wahrheit ausgeben? Thuet dem Satz des Widerſpruchs die Ehre, und gebt ſie auf.“ Wir erwiedern: nichts iſt leichter, als ſie Aufgeben, ſobald uns eine andre geboten wird, die der

Wahrheit, in deren Dienſten ja auch der Satz des Widerſpruchs ſteht, aber deren Herr er nicht iſt, weder Eintrag noch Abbruch thut. Bis indeß die erwünſchte angeboten wird, müſſen wir eben verſuchen, den berührten Widerſpruch zu heben, und kann darin allein die Ehre beſtehen, die wir gedachtem Herrn, er ſey der Leſer ſelbſt, der ſich, — oder der Satz, den er für den Herrn der Wahrheit hält, geben.

Daß auch Erfahrungen, man mag ſie nun entweder ſelbſt in der Welt gemacht, oder, als von andern gemacht, aus Büchern und ganzen Bibliotheken geholt haben, Wahrheiten ſeyen, ingleichen daß ſie unter den Menſchen ziemlich allgemeinen Curs haben, und man ſich ſelbſt am ſicherſten mittelſt ihrer geltend machen könne, bezweifeln wir nicht; nur ſind ſie Wahrheiten zum bloßen Verbrauch, ein Erlebtes für das zeitliche Leben und Verleben, auch müſſen ſie zum Theil, wie abgegriffene Münzen, von Zeit zu Zeit umgeprägt werden, und geben insgeſammt, welches hier die Hauptſache, weder das Gute noch das Böſe unmittelbar an. Sagen wir nun: in der Idee allein iſt Wahrheit, ſo meinen wir die Wahrheit, welche, ſelbſt wenn ſie z. E. von Sophiſten, oder von Phariſäern und Schriftgelehrten für Geld, für Ehrenſold u. dgl. mißbraucht wird, ganz und gar nicht verbraucht werden kann, und in deren Dienſt das Leben, die aber nicht, wie eine Magd, im Dienſte des Lebens ſteht; auch denken wir bei ihr weder an uns noch an euch, weder an unſer noch an euer

Gefühl oder Gemüth, ſondern allein an das abſolut, unbedingt und unbeſchränkbar Gute. Saget ihr alſo: in der Andacht allein iſt Erkenntniß, ſo erkennet ihr damit das Nemliche an, was wir mit den Worten: in der Idee allein iſt Wahrheit; hier aber kömmt lediglich dieſes Anerkenntniß, und nicht der, verſchiedner Beziehungen wegen, veſchiedne Ausdruck in Betracht. Nun iſt allerdings das die Bosheit Denken, vollends aber das in ſolchem Denken ſich Vertiefen der Menſchen, keine Andacht, die Notion des abſolut Böſen keine Idee, folglich auch iſt in dieſem Denken kein Erkenntniß, in dieſer Notion keine Wahrheit; und freilich kann man, wenns beliebt, bei der Angabe, daß darin kein Erkenntniß oder keine Wahrheit ſey, ſtehen bleiben. Allein ſolch Stehen-bleiben iſt entweder eben ſo viel, als: das Urböſe ſelbſt nicht denken wollen, um es nicht bedenken zu müſſen, und dabei nicht etwa auf Widerſprüche u dgl. zu gerathen, oder wenigſtens ſo viel, als mit nichten der Notion deſſelben, ſondern nur der Reflexion auf ſie ſich zu erwehren ſuchen. Das erſte verfehlt ſeinen Zweck nicht; denn vermeidet Einer nur, ſo viel von ihm Gelerntes und hinzu zu Lernendes er zu ſeinem Bedarf durchdenken — und ſo groß ſeine Lügenhaftigkeit ſeyn mag, den Vater der Lüge zu denken, höchſtens auf dieſe Worte und auf die alte, nun abgängig gewordne Vorſtellungsart, die ſie bezeichnen, reflectirend, und übrigens derer ſpottend, die durch ſolche Reflexionen keineswegs befriedigt werden; ſo giebt es für ihn in dieſem Puncte natürlicherweiſe nichts weiter zu bedenken, keine Probleme zu löſen, keine Widerſprüche zu tilgen, und kann er, wenn ihm gleichwohl der Geiſt der Wahrheit, der zum Denken auffordert, zuſetzen ſollte, ganz gemach, wo nicht wie Bileams, — doch wie Wielands Thier, ſich mit der Erklärung tröſten:

„Ich denke nicht, und finde, daß Nichtdenken
Ein trefflich Mittel iſt, ſich über nichts zu kränken.“

Mit dem zweiten hingegen, indem etwa gefragt wird: wozu in aller Welt eine Bedachtnahme auf das, worin keine Wahrheit ſey, dienen könne, iſt für die Abwehr zu beſorgender Widerſprüche nichts ausgerichtet, denn der Satz: in der Notion des Urböſen iſt keine Wahrheit, den man gelten läßt, enthält ſelbſt ſchon einen Widerſpruch, und ſomit wär' obgenanntes Stehen-bleiben ein im Moraſt Stecken-bleiben, um nicht — in Sümpfe zu gerathen. Der Widerſpruch indeß läßt ſich nicht aufzeigen, es ſey dann, daß ihr euch gefallen laſſet, mit uns auf jene Notion zu reflectiren, indem wir ihn, der wahrhaftig nicht ſcheinbar, ſondern ein wirklicher iſt, folgendermaßen ins Klare zu ſetzen — und mittelſt der Erkenntniß von ihm den oben in unſrer Lehre aufgezeigten, als einen blos ſcheinbaren, zu vernichten hoffen.

Die Notion des Böſen, als die des Abſoluten, iſt nicht die Notion des in dieſer und jener, ſondern des in aller und jeder Beziehung Böſen, folglich die des abſolut Nichtwahren; (denn das Wahre iſt das Nichtböſe) ſomit wird es, man mag nun auf ihr Object oder auf ihr

Princip ſehen, ganz einerlei ſeyn, ob man ſage: in ihr — oder: ſie ſelbſt — iſt keine Wahrheit; ja letzteres, beſonders wenn es in einem bejahenden Urtheile, etwa in dieſem: die Notion des abſolut Böſen iſt eine Fiction, ausgeſprochen würde, werden wohl alle die vorziehen, die aufs kürzeſte mit ihr fertig werden wollen.

Hat ſie kein Object, d. h. iſt das Urböſe nicht, iſt kein abſolut Nichtwahres, ſondern wird es nur erdacht oder fingirt, ſo iſt, wie ſich verſteht, nicht wahr, daß ſolch' Nichtwahres ſey, und nur wahr, daß es erdacht oder erdichtet werde oder worden ſey, und würde demnach mit dem Satze: die Notion des Urböſen, da ſie kein Object hat, iſt keine Wahrheit, ſondern eine bloße Fiction, eine Wahrheit ausgeſprochen, denn zu ſagen: es iſt nicht wahr, daß ein abſolut Nichtwahres ſey, oder: es iſt wahr, daß ein ſolches nicht ſey, wird ja wohl gleichviel gelten. Allein womit kann — und wie will man beweiſen, daß jene Notion kein Object habe, oder daß gedachtes Nichtwahre nicht ſey, d. h. da alles Seyn ein Wirken iſt, nicht wirke? Iſt nicht im Gegentheil ſchon ſein bloßes Gedachtwerden ein Zeichen ſeiner Wirklich- d. h. ſeiner Wirkſamkeit? Wäre, wenn das abſolut Unwahre nicht wäre, die Notion deſſelben? Nimmermehr! Der Satz alſo: ſie ſey keine Wahrheit, wenn er auf die Ableugnung ihres Objects gegründet werden ſoll, enthält ſelber keine Wahrheit; oder: wer das Seyn der abſoluten Unwahrheit leugnet, und zugleich behauptet, daß die Notion derſelben durchaus, ſchlechthin, in jeder Beziehung (oder wie er ſich ſonſt, um nur nicht an das *Abſolute* zu erinnern, ausdrücken möge) unwahr ſey, der widerſpricht nicht nur ſich ſelber, ſondern iſt auch offenbar ungerecht gegen diejenigen, welche weder das eine noch das andre leugnen, denn er beſchuldigt *ſie*, darin ſchlechthin, durchaus, auf alle Weiſe unwahr *zu ſeyn*, als habe das abſolut Unwahre nur dann Bedeutung, wenn man daſſelbe irgend einem *Menſchen* zur Laſt legen kann, gerade wie mancher die Exiſtenz des Satans leugnet, bis er jemanden hinlänglich haßt, um ihn für den Satan ſelbſt zu halten. Hat ferner die Notion des abſolut Böſen nicht ihr Object zu ihrem Princip, wie man behaupten muß, wenn, daß ſie ein wirkliches Object habe, geleugnet wird, ſo tritt vollends, da ſie weder das Product der Intuitionskraft des Subjects, wie die rein mathematiſche Anſchauung, noch das ſeiner Abſtractivkraft, wie der Begriff des Allgemeinen oder Beſondern, eines *Relativen*, ſondern das ſeiner Dichtungskraft iſt, die Wahrheit heraus, daß ſie eine bloße Fiction ſey, und, wie jede andre Fiction auch, nur ſo viel gelten könne, als man ſie gelten laſſen wolle: es verhält ſich, unter dieſer Vorausſetzung, mit ihr, wie z. E. mit der Vorſtellung, deren Object ein Geſpenſt iſt; der Verſtändige weiß, daß daſſelbe ein blos erdichtetes, kein wirkliches Object, das Geſpenſt ein Hirngeſpinſt des Subjects, — und das Princip der Vorſtellung die, aus Furcht

u. dgl. rege Einbildungskraft eben des Subjects ſey, und wer ihm ſagen wollte: wären — oder gäbe es — keine Geſpenſter, ſo wär' die Vorſtellung von ihnen auch nicht, den würd' er auslachen.

Allein zugegeben, daß das Princip der Notion des Urböſen, weil ihr das Object mangele, lediglich im Subject, — und, da ſie weder eine Intuition, noch eine Abſtraction iſt, das Dichtungsvermögen des Subjects ſey; ſo wird man doch fragen dürfen: wie kömmt das Subject dazu, etwas ſo durchaus ſich ſelbſt und allem, was ſeyn und gedacht werden mag, Widerſprechendes, etwas in jeder Beziehung ſo Verkehrtes und Widerſpenſtiges, kurz ein ſolches Unweſen, wie dieſes böſe Weſen ſeyn würde, wenn es wäre, zu denken? Denn ein Denken iſt ja doch wohl jenes, wie jedes Dichten, und jenes ohne Zweifel um ſo mehr, da es darin an allem Schauen gebricht, und man, wenngleich den Satan mit Bezug auf die Phantaſie, deren Geſchöpf er ſey, doch nicht das abſolut und unbedingt Böſe, an deſſen Notion die Phantaſie wenig oder gar keinen Antheil hat, ein Phantom nennen kann. Auf dieſe Frage läßt ſich freilich ſehr bequem antworten: am Entſtehen ſolcher Notion ſey die Sucht des Menſchen, Hypotheſen zu machen, und ſie zu hypoſtaſiren, allein Schuld; der Begriff des ſub- und objectiv Böſen, den man, reflectirend auf das Geſetz und auf die demſelben zuwider laufende Geſinnung und That erzeuge, werde ganz willkührlicherweiſe mit der Idee des Abſoluten und Unbedingten, einem Erzeugniß der Vernunft, zuſammengebracht, und ſofort ſey die ſogenannte Notion fertig — ein Machwerk der Willkühr durch Abſtraction vom Sub- und Objectiven in dem Begriff des Böſen, und durch Reflection auf das Abſolute und Unbedingte in der Idee, die doch, wie die Kritik der Vernunft lehre, von gar keinem conſtitutiven, ſondern blos von regulativem Gebrauche ſey. Wäre gegen dieſe Antwort nichts einzuwenden, ſo würde wohl anerkannt werden müſſen, daß mit dem Satze:

> „Die Notion eines abſolut Böſen, da ſie kein Object, — ſonder lediglich die Willkühr des, die Grenzen ſeiner Vernunft verkennenden Subjects zu ihrem Princip hat, iſt eine Unwahrheit,“

eine Wahrheit ausgeſprochen werde, denn es hätte ja die Notion des abſolut Böſen nicht einmal den Gehalt, den z. E. die Senſation des glühend Heißen hat, deren Object (das Feuer oder des etwas) ihr Princip, — und die man eben darum, wo nicht für eine Wahrheit ſelbſt, wenigſtens für eine Wahrnehmung zu halten berechtigt iſt.

Aber außer dem, was oben, S. 167 ff. bereits über das die Grenzen der Vernunft Erkennen, und über die Willkühr derer, die ſich einbilden, die Grenzhüter des menſchlichen Geiſtes zu ſeyn, bemerkt worden iſt, kömmt hier beſonders noch in Betracht, daß weder die Abſtraction von dem Sub- und Objectiven im Begriff des

Böſen, noch die Combination dieſes Begriffs mit der ſogenannten Idee des Abſoluten, in der Reflexion auf dieſe Idee, möglich wäre, wenn nicht das böſe Weſen ſelber, oder der Teufel, dem ſolchermaßen abſtrahirenden, reflectirenden und combinirenden Subject das ganze Kunſtſtück der Abſtraction u. ſ. w., etwa um ſich dahinter zu verſtecken, vormachen würde. Denn nach eurer Erklärung hätte ja das Machwerk, Notion des abſolut Böſen genannt, gleich ſo manchem andern, die Willkühr und Sucht des (eben darum einer Disciplin durch Vernunftkritik bedürftigen) Subjects, über die Grenzen der Vernunft hinaus zu gehen, zu ſeinem Princip, und wäre ja dieſe Willkühr und Sucht wahrhaftig nichts Gutes, auch, wie euer dawider Eifern beweißt, nichts Gleichgiltiges, alſo doch wohl ein ſubjectiv Böſes. Das Princip aber des ſubjectiv Böſen überhaupt nennen wir das abſolut Böſe, in Anſehung ſeiner nicht von einer Idee des Abſoluten, die göttlichen, oder, wenn ihr wollt, vernünftigen, — ſondern nur (in der oben angegebenen Bedeutung) von einer Notion des Abſoluten redend, die andern, als vernünftigen Urſprungs iſt; ihr hingegen nennet es etwa, nach dem Vorgange eures groſen Lehrers, das Radical-Böſe, wo dann der weitere Unterſchied zwiſchen euch und uns in dieſer Lehre folgender iſt: eure Hypotheſe vom radicalen Böſen hat ein lediglich Subjectives, die unmoraliſche Grund-Maxime, zu ihrem Object, die unſrige hat zu dem übrigen ein weder Sub- noch Objectives, ſondern das die

Bösartigkeit und Bosheit in den Sub- und Objecten Bedingende, und an ſich Unbedingte. Ferner: durch einen Schluß vom Pflicht- und Geſetzwidrigen in den Handlungen übrigens vernünftiger Subjecte auf das Unmoraliſche in ihren Geſinnungen, und durch Reflexion auf das letztere in Verhältniß zu ihm ſelber und zur Freiheit des Willens gelangt ihr nicht nur zu der Vorſtellung — ſondern, mittelſt ſolchen Schließens und Reflectirens, macht ihr auch ſelber euch die Vorſtellung von einer Schlechtigkeit in den Subjecten welche die Wurzel ſey, aus der alle Schlechtigkeiten entſprießen, ſo daß demnach nicht das Object dieſer Vorſtellung, ſondern das ſchließende und reflectirende Subject das Princip derſelben iſt; wir hingegen ſind überzeugt, (und ſagen an, wodurch?) daß der Menſch, ſich ſelbſt als gelüſtendes Subject kennend, durch Reflexion auf ſein Gelüſten und auf das dieſem ähnliche Streben der Natur (in Folge deſſen erſt die Pflicht ein Bedürfniß für ihn, das Geſetz ein Bedürfniß für ihn und die Natur werde) zwar zu der Notion einer von aller Sub- und Objectivität unabhängigen, alle Sub- und Objectivität anfeindenden Macht, zur Notion des abſolut Böſen, komme, daß aber dieſe nicht von ihm gemacht, ſondern durch ihr Object an ihn gebracht werde, und daß er ſich ihrer weder durch den Verſuch, ihr Entſtehen in der obgedachten Willkühr und Sucht nachzuweiſen, und ſie für Täuſchung zu erklären, noch durch ſeine Hypotheſe von einem radicalen Böſen erwehren könne. Endlich: nach unſerer Anſicht iſt die Creatur an dem Böſen in ihr zwar keineswegs unſchuldig, aber, als vernünftige oder natürliche Creatur, eben daran doch auch keineswegs urſchuldig; ihr hingegen, um nur innerhalb der, von der Kritik eurer Vernunft angewieſenen, Grenzen zu bleiben, laſſet euch kaum auf die Frage ein: ob das Menſchengeſchlecht an dem Böſen in ihm *allein*, oder *nur mitſchuldig* ſey, — eine Frage, ohne deren, wenigſtens verſuchte, Beantwortung die, mit der Hypotheſe des radicalen Böſen gewagte, Beſchuldigung, daß der Menſch der *alleinige* Urheber ſeiner Sündhaftigkeit, und ſeiner Irrthümer und Sünden ſey, folglich auch die Sucht, (wenn ſie wirklich *Sucht*, alſo etwas Böſes iſt) die Grenzen ſeiner Vernunft, ſogar nach einer verſtandenen, oder *misverſtandnen* Kritik der Vernunft, nicht zu reſpectiren, *lediglich* ſelber verſchulde, unerwieſen, mithin eine Ungerechtigkeit, alſo ſelber eine Sünde und Schuld ſeyn würde. Zwar hat einer aus eurer Mitte durch ſeine Hypotheſe eines intelligibeln Fatalismus, beſonders in der Annahme, daß das Subſtrat der Erſcheinungen, das Ding an ſich, der letzte Grund alles Geſetzloſen und Geſetzwidrigen ſey, über die bloße Subjectivität hinaus — und der *Erkenntniß* des böſen Princips näher zu kommen verſucht, allein ihm blos nachweiſend, daß er damit unkritiſch geworden ſey, indem ja ein Erkenntniß *der Dinge an ſich* unmöglich wäre, und übrigens nur tadelnd, was an ſeiner Hypotheſe wirklich zu tadeln iſt, nemlich daß ſie mit den Lehren von der Zurechnung, von der Schuld, von der Reue u. ſ. w. unverträglich ſey, habt ihr, außer der durch den Urheber der Vernunftkritik ſelbſt gegebenen, keine weitere Notiz von der Sache genommen.

Geſetzt alſo: ihr hättet ein, in der Vernunft und ihrer Kritik, in der Willensfreiheit und in der Hypotheſe von dem Böſen, das allein in dieſer Freiheit Wurzel treibe, wohl gegründetes Recht, oberwähnten Unterſchied zwiſchen euch und uns von eurer Seite für durchaus vernünftig, ſolid und weiſe, von der unſrigen aber für unvernünftig, abgeſchmackt und albern zu erklären; ſo wäre doch die Frage: warum es bei dem, wie ihr lehrt, allen gemeinſamen Hange, über die Grenzen ihres Erkenntnißvermögens hinaus zu ſchwärmen, nur euch und nicht auch uns gelungen ſey, in dieſem Puncte, andrer nicht zu gedenken, vernünftig, ſolid und weiſe zu werden. Iſt eure kritiſch-transcendentale Weisheit allein euer Verdienſt, und unſre transcendente Thorheit und dogmatiſche Abgeſchmacktheit allein unſre Schuld? Ihr verdankt eure Weisheit, wo nicht ganz, doch guten Theils, dem großen Lehrer; aber das könnten wir ja auch, da ſeine Schriften allen offen ſind, warum wollen wir nicht? oder wenn wir nicht können, — wenn es uns unmöglich iſt, in den Geiſt dieſer Schriften einzudringen — warum können wir nicht? Iſt eure Lehre vom Böſen und von der Sub- und Objectivität ſeines Urſprungs aus — ihr wißt nicht, woraus? — wirklich die der Weiſen, und iſt die unſrige von eben demſelben und von der Abſolutheit ſeines Urſprungs aus ihm ſelber unſtatthaft, thöricht, aberwitzig u. dgl., ſo iſt jeder von uns, der die eurige nicht zu der ſeinigen macht, und die ſeinige nicht aufgiebt, ſchuldig; aber würde es nicht ungerecht und lieblos ſeyn, zu ſagen: er und jeder, den er, oder der ihn in dieſer und ähnlicher Lehre zum Irrthum, Aberglauben u. dgl. verleite, verſchulde ſeine Thorheit, ſeinen Aberwitz, Schwachſinn, Starrſinn u. ſ. w. einzig und allein ſelbſt, alle Schuld und Mitſchuld der Menſchen in dieſer und andern Arten des ſub- und objectiv Böſen ſey im Princip durchaus, ſchlechthin und in jeder Beziehung die ihrige? Mit ſolcher giftigen Rede wäre ja, daß die Menſchheit ſelber die Urquelle der Bosheit ſey, ausgeſprochen. Und darin beſtände, beim kritiſch-transcendentalen Erforſchen des Erkenntnißvermögens und ſeiner Grenzen, der Reſpect vor Vernunft und Freiheit? Wir dächten im Gegentheil, daß eben diejenigen, welche in dem Böſen ſelber das Princip ihrer Notiz von ihm, und mittelſt dieſer daſſelbe in ſeiner Abſolutheit, alles ſubjectiv Böſe aber, alſo auch das radical Böſe in der Menſchheit, durch es bedingt anerkennen, mit ſolcher Anerkenntniß ſowohl der Vernunft als der Freiheit huldigen. Weit gefehlt alſo, daß mit dem Satze: dieſe Notion habe die Willkühr und Sucht des über die Vernunft hinaus ſchwärmenden Subjects zu ihrem Princip, eine Wahrheit ausgeſprochen werde, enthält er vielmehr einen Widerſpruch, denn das Subject, welches ein ſolches Princip ſey, wird darin als urſchuldig, mithin ſelbſt als abſolut bös betrachtet, und ſpricht man obendrein mit ihm eine Ungerechtigkeit aus, wie leicht zu erſehen iſt.

Da das Urtheil: die Notion des abſolut Böſen iſt unwahr, wie gezeigt worden, weder dadurch, daß man die Wirklichkeit ihres Objects, noch dadurch, daß man die objective Bosheit ihres Princips leugnet, als richtig zu erweiſen ſteht, ſondern eben in dieſem Leugnen ſich ſelbſt als unwahr, ja als ein ungerechtes zeigt; ſo bleibt, um, wenn es dennoch ein wahres Urtheil ſeyn ſollte, ſeine Wahrheit darzuthun, nur noch der Inhalt jener Notion zu berückſichtigen übrig, indem dabei blos eingeräumt wird, daß ihr Object allerdings wohl ein wirkliches, und daß eben daſſelbe ihr Princip ſeyn könne; ihn aber berückſichtigend, und alſo auf die Notion in Betreff ihres Inhalts reflectirend, haben wir nicht ſowohl, wie bisher den Satz: ſie ſelbſt iſt keine Wahrheit, als vielmehr den andern: in ihr iſt keine Wahrheit, vor Augen.

Sie ſelbſt, Notion oder Fiction, wie ihr wollt, iſt das ſcheußliche Product eines die Menſchen, ja die geſammte Schöpfung, empörenden Denkens, denn ſie iſt ein Gedanke, und zwar ein ſolcher, der ſich nicht auf das Seyn, ſondern aufs Vernichten bezieht, ſie alſo hat zu ihrem Princip ein allem Denken und allem Seyn widerwärtiges Denken. Es muß demnach in der, hiermit bereits angefangenen, Reflexion auf ſie, zugleich auf ihr Princip reflectirt werden; das aber kann nicht geſchehen, ohne daß dieſes Princip, mithin jenes Denken gedacht werde und, wenigſtens ſo lange die Reflexion auf daſſelbe und auf ſein Product währet, das Object *unſers* Denkens bleibe. Aber ſogleich hierbei fragt man uns: iſt nicht das die Menſchen empörende Denken, von dem ihr ſprecht, das *ihrige*, wenigſtens das *eurige*, und von euch nur für ein ſolches ausgegeben, das *weder* das ihrige *noch* das eurige, ſondern ein Denken — man weiß nicht weſſen — ſey? Und ſeyd ihr damit nicht in einem großen Irrthum, der, wenn gleich alle andre mit euch darin wären, nichts deſto weniger ein Irrthum ſeyn würde? Iſt nicht *euer* Denken das Princip, wie des Gedankens, der das, jene ſeltſame Notion entwerfende, Denken zum Object hat, ſo auch dieſes Objects, alſo des Denkens ſelber und ſeiner Aus- oder Mißgeburt? Habt ihr ſelbſt nicht dieſes raſende Denken erdacht? Einer, der voll des bitterſten Haſſes gegen die Menſchen wäre, und der, darob getadelt, daß er ſelbſt von dem urſprünglich Reinen, weil es unrein werden kann oder bereits geworden iſt, das Schlechteſte denke, wie *Mephiſtopheles* dem *Fauſt* antworten würde:

„Hab' ich doch meine Freude daran,"

möchte wohl auf dieſe Frage mit einem grinſenden Lächeln, ein höhniſches *Ja!* zur Antwort geben: wir können es nicht, ſogar wenn obgedachtes Denken unſerm ärgſten Feinde, falls er ein Menſch, und nicht der Teufel ſelbſt iſt, zum Vorwurf gemacht würde; wir mußten antworten: *Nein*, daran iſt er unſchuldig, den Satan hat niemand erdacht, als der

Satan! Auch mögen wir nicht einmal verſuchen zu beweiſen, daß das Denken, deſſen Erzeugniß der Gedanke eines allem Seyn und Denken widerwärtigen Wirkens, d. h. die Notion des abſolut Böſen, iſt, ein urſprünglich menſchliches, oder, welches ziemlich einerlei wäre, ein von Menſchen erdachtes, von ihnen erdichtetes, und ihrer Notion des Böſen, als wär' ſie nicht die ihrige, nur untergeſchobenes ſey; verſucht aber ein andrer ſolchen Beweis, und „hat er ſeine Freude dran," ſo ſind wir bereit, denſelben zu prüfen, und ihm ſelber, nach unſern Kräften, ſeine Freude zu verderben. Uns liegt der Beweis fürs Gegentheil, nemlich für die Behauptung, daß jenes Denken kein urſprünglich menſchliches ſey, näher bei der Sache, und (warum dürften wir's nicht bekennen?) auch näher am Herzen. Er ſelbſt beſteht in der Betrachtung, daß 1) das menſchliche Denken göttlichen Urſprungs, mithin ein in ſeinem Princip ewiges, alſo auch ein weder dieſes Princip, noch ſich ſelber, noch das Seyn zu vernichten ſtrebendes, daß 2) das ſich und Allem widerwärtige nicht göttlichen, ſondern blos eignen Urſprungs, folglich ein in ſeinem Princip zeitliches, und in das primitiv menſchliche nur gleichſam eingedrungenes ſey, und daß 3) das menſchliche, obgleich ein zeitliches werdend und dadurch an ſeiner urkräftigen Weſenheit einbüßend, dennoch als ewiges, d. h. kraft ſeines Urſprungs, die Macht habe, von ſich das zeitliche, (jenes Allem widerwärtige) als ein von ihm, der Tendenz, dem Weſen und Princip nach, verſchiedenes, ku.; als das Sataniſche, zu unterſcheiden, und nicht allein ſich, ein mit dem zeitlichen nur behaftetes ewiges, — ſondern auch das von dem ewigen ewig ausgeſchiedene zeitliche Denken zu denken, oder: nicht nur ſich, das menſchliche, ſondern auch dieſes, das teufliſche, ſich ſelber zum Object zu machen. Würde gefragt, welches der Grund dieſer Betrachtung ſey, ſo müßten wir antworten: das Denken der Menſchen an Gott, alſo an den, deſſen Denken kein mit dem zeitlichen behaftetes, — ſondern das abſolut ewige, — und welches eben das Urprincip des primitiv menſchlichen iſt; jedoch können wir hier auf dieſe Antwort nicht weiter eingehen, ohne den nächſten Gegenſtand unſrer Unterſuchung ganz aus den Augen zu verlieren; wir kehren alſo zu der Frage: woraus erhelle, daß in der Notion des abſolut Böſen keine Wahrheit ſey, ſofort zurück, uns nur noch die kurze Zwiſchenbemerkung erlaubend, daß vielleicht eben jenes die Menſchen Empörende des Allem widerwärtigen Denkens, und ihre Meinung von dieſem Denken, als einem urſprünglich *menſchlichen*, den Grund enthalte, warum ſie daſſelbe nicht allzu Gräuelhaft gedacht, ſondern gemildert, bedingt, beſchränkt wiſſen wollen, und warum ſie z. E. verlangen, daß man den Teufel nicht allzu ſchwarz mahlen ſolle.

Reflectirend auf das Princip der Notion des Böſen, *ihres Inhalts wegen*, können wir daſſelbe, alſo das *ſataniſche* Denken, betreffend die Unwahrheit in ihr, und dann ſie ſelber als eine Unwahrheit, in folgender dreifachen Beziehung betrachten. **Entweder** nemlich iſt es ein das Seyn als Nichtſeyn, **oder** das Nichtſeyn als Seyn, **oder** das Nichtſeyn als Nichtſeyn Denken; denn offenbar wäre weder in dem, ein Seyn und Alles, was iſt, als das, welches nicht ſey, noch in dem, ein Nichtſeyn und das, was nicht iſt, als ein Seyn und Seyendes, Denken Wahrheit; wäre ſie aber nicht in ihm, ſo wäre ſie auch, wie ſich verſteht, in keinem ſeiner Producte, (Joh. 8, V. 44) folglich auch nicht in **ſeiner**, es **ſelber** (als Denkendes, Strebendes, Wirkendes) zum Object habenden Notion. Ja dieſes zweifache Verhältniß trüge ſich ſogar auf den Menſchen über, wenn und wiefern er an ſolchem Denken theil nähme, oder genommen hätte: denn, um hier bei dem nächſten ſtehen zu bleiben, wer z. E. das Seyn des Teufels leugnen würde, deſſen **Leugnen** wär' eben ſowohl, wie das **Verſichern** deſſen, der an dieſem Seyn nicht zweifelt, ein **Denken**; exiſtirt der Teufel, ſo iſt in jenem Leugnen, — exiſtirt er nicht, ſo iſt in dieſem Verſichern keine Wahrheit, und würde, wenn er exiſtirt, von ihm ſelber das Leugnen **mit**verſchuldet, wenn er nicht exiſtirt, das Verſichern von den Menſchen **allein** (?) verſchuldet ſeyn. Nur das ein Nichtſeyn als Nichtſeyn, ein Nichtſeyendes als nicht ſeyend Denken ſcheint eine Ausnahme zu machen, und nicht weniger, wie das ein Seyn als Seyn, ein Seyendes als ſeyend Denken, Wahrheit zu enthalten; allein, genau beſehen, iſt es gerade das Denken in dieſer dritten Beziehung, welchem nicht nur, wie eben demſelben in der erſten und zweiten, die Wahrheit gebricht, ſondern welches zugleich auch ihr poſitives Gegentheil in ſich hat, oder: welches das abſolut durch ſich ſelbſt bedingte — und ſomit erſt ein durch das ein Seyn Denken, wie in der erſten, und durch das ein Nichtſeyn Denken, wie in der zweiten Beziehung, ſich ſelbſt bedingendes iſt. Es wird nemlich unter dem ein Nichtſeyn als Nichtſeyn Denken von uns weder ein die Negation Negiren, noch ein das Nichtſeyn für ein Nichtſeyn Anerkennen verſtanden, denn beides, ſolch' Negiren und Agnoſciren, allerdings ein Denken, iſt mittelbar bedingt durch ein das Seyn als Seyn Denken, und hat aus dieſem die Wahrheit, die es enthält, ſo daß, wer z. B. urtheilt: Gott iſt *nicht ungerecht*, den die Negation der Gerechtigkeit negirenden Gedanken, den dieſes Urtheil ausſpricht, nur unter der Bedingung — und in Folge eines andern hat, der die Poſition einer Poſition iſt, und deſſen Ausdruck etwa das Urtheil wäre: Gott iſt heilig, und ſo daß gleicherweiſe, wenn z. E. das Zeitlichſeyn für ein Nichtſeyn (ſie nennen's ein Erſcheinen) oder dieſes für jenes anerkannt wird, auch ſolch' Anerkenntniß durch einen ähnlichen Gedanken, etwa durch die Idee des Ewigſeyns, bedingt iſt. Wir meinen mit dem oben erwähnten keineswegs ein das Nichtſeyn *blos* als Nichtſeyn — ſondern ein daſſelbe als *Seyn* und Nichtſeyn, als Nichtſeyn *und* Seyn Denken, kurz das abſolut zeitliche Denken, ein zugleich bejahendes Verneinen und verneinendes Bejahen, welches, in dieſer Weiſe lediglich durch ſich ſelber bedingt, das Lügen als ſolches — dann aber, durch ſich, als das ein Seyn Denken, ſich bedingend, ein das Seyn als Nichtſeyn Denken, — das Lügen als ein Ableugnen — und durch ſich, als ein das Nichtſeyn Denken, ſich bedingend, ein das Nichtſeyn als Seyn Denken, — das Lügen als Erlügen, ingleichen als Erdichten, Andichten u. ſ. w. iſt. Das Lügen alſo und jede Form deſſelben würde wohl zu erkennen ſtehen, wenn es gelänge, jenes zugleich bejahende Verneinen und verneinende Bejahen zu begreifen; wenigſtens wollen wir es, mittelſt folgender Bemerkungen, zu begreifen ſuchen, den freundlichen Leſer bittend, daß er den Willen für die That nehme.

Das ein Seyn, ſey deſſen Art und Form, welche ſie wolle, Denken iſt ein Bejahen, das ein Nichtſeyn Denken iſt ein Verneinen. Das Bejahen wäre möglich, wenn auch das Verneinen nicht — das Verneinen aber wär' unmöglich, wenn das Bejahen nicht wäre. Das ein Seyn als Seyn Denken iſt ein bejahendes — das ein Nichtſeyn blos als Nichtſeyn Denken, oder für dieſes Anerkennen ein verneinendes Wahrdenken; das ein Nichtſeyn als ſeyendes Nichtſeyn und als nichtſeyendes Seyn Denken iſt das Lügen. Das bejahende Wahrdenken ſetzt zu ſeiner Möglichkeit kein Lügen, das Lügen aber zu der ſeinigen ein ſolches Wahrdenken voraus: die poſitive Wahrheit alſo würde ſeyn, wenn auch die Lüge nicht, — die Lüge aber würde nicht ſeyn, wenn ſolche Wahrheit nicht wäre: daher es jederzeit für ein gutes Zeichen gelten kann, wenn der Menſch ſich nicht ſcheuet, die Lüge bei ihrem Namen zu nennen, denn es beweißt, daß noch Wahrheit in der Welt iſt, und daß man noch wenigſtens eine Ahnung von ihr hat.

Das ein Seyn als Nichtſeyn Denken, das Ableugnen, iſt bedingt durch ſich als ein das Seyn Denken, mithin durchs Bejahen; ſo z. B. kann Einer nur unter der Bedingung, daß er die Freiheit denke, welches eben das Bejahen — alle Freiheit leugnen, welches eben das ihr Nichtſeyn Denken iſt. Das ein Nichtſeyn als Seyn Denken, das Erlügen, iſt gleicherweiſe bedingt durch ſich, als ein das Nichtſeyn Denken, mithin durchs Verneinen, und wer z. B. ſich bey ſich, wie der Frömmler, oder ſich bei andern, wie der Heuchler, irgend eine Tugend anlügt, alſo ihr Nichtſeyn als ihr Seyn denkt, oder andre denken machen will, kann dieſes nur unter der Bedingung, daß er, wenn gleich noch ſo dunkel, ihr Nichtſeyn denke.

Wie kommt aber das Denken dazu, ein im Bejahen Ableugnen, ein im Verneinen Andichten zu ſeyn? Oder: welches iſt der Grund, daß ein Seyn gedacht — und doch als Nichtſeyn, ingleichen daß ein Nichtſeyn gedacht — und doch als Seyn gedacht werde? Ihr nehmt, um dieſe Frage zu beantworten, eure Zuflucht vom Denken zum Wollen; allein damit iſt nichts weiter ausgerichtet, als daß ſie nur in andrer Geſtalt wiederkehrt, etwa in dieſer: wie kömmt das Wollen dazu, eine ſolche Verkehrtheit in das Denken zu bringen? Oder welches iſt der Grund, daß der Menſch, wie's ihm eben genehm und angenehm iſt, bald ein Seyn als ein Nichtſeyn, bald dieſes als jenes denken — ja ſogar z. E. den nemlichen Egoismus, den er ſich abſpricht, andern andichten — oder den nemlichen Edelmuth, den er ſich andichtet, andern abſprechen will? Wird nicht auf das in ſeinem Urſprung dem Denken identiſche Wollen, oder, was eben ſo viel ſagt, auf das in ſeinem Urſprung dem Wollen identiſche Denken reflectirt, ſo ſteht die Frage ſchwerlich zu beantworten; reflectiren wir aber darauf, ſo iſt ſie die nach dem Grunde des im Denken verkehrten Wollens, oder des im Wollen verkehrten Denkens. Würde geantwortet: der Grund ſey eben das ein Nichtſeyn als ſeyendes Nichtſeyn und als nichtſeyendes Seyn Denken, oder: das Ableugnen und Anlügen habe zu ſeinem Princip das Lügen als ſolches; ſo käme es für das Erkenntniß dieſes Grundes oder Princips, und für die Wahrheit der Antwort, darauf an, letztere nur verſtändlich zu machen; wie ſchwer dieſes ſey, ahnet vielleicht der gütige Leſer mit uns, wir wollen es jedoch, mittelſt des Geſagten, folgendermaßen verſuchen.

Beide, das Ableugnen und Erlügen, haben ihren Grund in dem Lügen, als ſolchem; denn jenes, als ein das Seyn Denken ſich ſelber bedingend, könnte kein das Seyn als Nichtſeyn, ſondern würde ein daſſelbe als Seyn Denken, — könnte alſo kein Ableugnen, — ſondern würde ein bejahendes Wahrdenken ſeyn, wenn es, wie es die

Bedingung ſeiner ſelbſt iſt, ſo auch der Grund ſeiner ſelbſt wäre, der Menſch könnte z. B. die Gottheit, die Freiheit u. ſ. w. nicht ableugnen, wenn er ſie nicht verleugnet — und an der Lüge nicht das zu ſolcher Verleugnung verleitende Princip gehabt hätte. Und eben ſo könnte das Erlügen, als ein das Nichtſeyn Denken ſich ſelber bedingend, kein das Nichtſeyn als Seyn Denken, ſondern würde es ein daſſelbe für ein Nichtſeyn Anerkennen, alſo nicht ein Erlügen, ſondern ein verneinendes Wahrdenken ſeyn, wenn es ſich ſelbſt nicht nur zu ſeiner Bedingung, ſondern auch zu ſeinem Princip hätte; ſo z. B. kann Keiner heucheln oder verläumden, es ſey dann, daß die Lüge ſeine Heuchelei oder Verläumdung (zwei Formen des Erlügens) begründe. Kurz: alle ableugnende und anlügende Geiſter ſind Abkömmlinge deſſen, in welchem die Wahrheit nicht iſt, und der in ihr keinen Beſtand hat. Das Lügen aber kann beide, das Ableugnen und Erlügen, nicht begründen, ohne ſich einerſeits durch ſich — und andrerſeits in ihnen zu bedingen; denn als Grund beider bezieht es ſich einerſeits auf ſich ſelbſt, andrerſeits auf ſie, als ſeine Folgen; eben nun im Beziehen auf ſich bedingt es ſich durch ſich ſelber, und im Beziehen auf ſie iſt es das in ihnen ſich bedingende. So z. B. macht das, allein durch ſich ſelbſt mögliche, Lügen ein Verleugnen, Heucheln, Verläumden, u. dgl. — und in dieſem ſich als ein Lügen, deſſen Form entweder das Verleugnen oder das Heucheln u. ſ. w. ſey, möglich. Den Begriff des urſprünglich vom Wollen nicht verſchiedenen Denkens hier vorausgeſetzt, werden wir alſo ſagen können: die lügende iſt eine im Denken wollende, im Wollen denkende Macht, die ſich durch ſich und in zwei, von ihr ausgehenden Gewalten, der ableugnenden und andichtenden, ſelber bedingt. Heißt es nun, das ein Nichtſeyn als ſeyendes Nichtſeyn und als nichtſeyendes Seyn Denken ſey zugleich das in der Bejahung Verneinen und in der Verneinung Bejahen, ſo iſt hiermit eben dieſe Macht als das bedingte und bedingende Princip aller Arten und Formen des Lügens bezeichnet, und bedürfen wir, um daſſelbe zu erkennen, nur noch der beſondern Reflexion a) auf das im Bejahen Verneinen, b) auf das im Verneinen Bejahen, und c) auf jenes als dieſes und umgekehrt.

Ad a) Das Verneinen hat zu ſeinem Princip weder das Seyn, (die Liebe) noch das ein Seyn Denken, (die Bejahung) noch das ein Seyn als Seyn Denken; (die Wahrheit) denn was könnte doch zu dem Argwohn berechtigen, daß in dieſen dreien, oder in einem von ihnen der Entſtehungsgrund ihres Gegentheils enthalten ſey? Princip des Verneinens iſt das Object deſſelben, alſo das Nichtſeyn; das Verneinen aber, ein das Nichtſeyn Denken, iſt als Denken ein Seyn, (nicht Nichts) und zugleich als aus dem Nichtſeyn werdendes — und ein das Nichtſeyn Denken kein Seyn, (nichts) alſo ein in Anſehung ſeiner ſelbſt und ſeines Princips und Objects abſolut nichtiges Denken.

Eben ſo wenig, wie das Verneinen, iſt das Nichtſeyn ſelbſt (deſſen Princip) durch das Seyn und in ihm gegründet, ſondern es hat daſſelbe lediglich ſich ſelber zu ſeinem Princip, als *ſolch Princip* aber iſt es nicht nur ein Nichtſeyn, ſondern auch ein Seyn, oder iſt es ein ſeyendes Nichtſeyn, ein nichtſeyendes Seyn; als ſeyendes Nichtſeyn iſt es das alles Seyn, (Vernunft, Freiheit und Natur) *in ſich* Vernichten, (das in ſich Unvernünftig- und Unnatürlichſeyn) als nichtſeyendes Seyn aber iſt es das in dem Seyn alles Seyn (in der Vernunft die Vernunft, in der Natur die Natur u. ſ. w.) zu vernichten Streben; (das in der Vernunft und Natur Unvernünftig- und Unnatürlichſeyn) alſo die in ſolcher Weiſe nichtſeyende, d. h. die nichtige, iſt die vernichtende und alles zu vernichten ſtrebende Macht, der abſolute *Haß*, der *Satan*. Das Verneinen, gegründet im Nichtſeyn, hat zu ſeinem Princip das Vernichten, die verneinende iſt in ihrem Urſprung die alles zu vernichten ſtrebende Macht; der Teufel (ὁ διάβολος) hat ſich als Satan zu ſeinem Urheber: mit dem das Nichtſeyn Wollen beginnt ungetheilt und unzertrennlich das ein Nichtſeyn Denken, mit dem Streben, alles zu vernichten, das Verneinen; mit dem Haß in ſeinem Elemente, welches das Wollen — beginnt die Lüge in dem ihrigen, welches das Denken, aber als dem Wollen identiſch ein vernichtendes Denken — wie das ihm identiſche Wollen ein verneinendes Wollen iſt.

Wie das Nichtſeyn nicht in dem Allerſchaffend- ſondern in dem creatürlichen Seyn, wie der Grenzenloſe Haß nicht in der ewigen Liebe, ſondern in ihrem Werke, der Schöpfung, wie die vernichtende Macht nicht in der All- ſondern in der Selbſtmacht — ſo auch hat das ein Nichtſeyn Denken nicht in dem das Seyn, — ſondern in dem ein Seyn, oder ſich Denken, das Verneinen nicht in dem unbeding- und unbeſchränkbaren, — in dem All-Bejahen, ſondern in dem zwar unbedingten, aber beſchränkbaren, — in dem Selbſt-Bejahen, die verneinende Macht nicht in dem alles Seyn auf ewig heilige Weiſe als Seyn Denken, ſondern in der Möglichkeit, das Seyn als Nichtſeyn, das Nichtſeyn als Seyn zu denken, kurz nicht in der allmächtigen Wahrheit, ſondern in der Möglichkeit des Gegentheils derſelben — in der Möglichkeit der unendlichen Lüge — angefangen. Nemlich: das zwar abſolute und unbedingte, aber beſchränkbare, und in ſeiner Unbedingtheit ſich begründende und bedingende Seyn, welches ein Denken, und als dieſes das ein Seyn — mithin ein ſich ſelbſt Denken iſt, hat zu ſeinem Princip das nicht allein abſolute und unbedingte, ſondern auch unbeſchränkbare, und der Begründung und Bedingung ſeiner ſelbſt nicht bedürftige Seyn, welches die, des ſich ſelbſt Denkens nicht bedürftige, denkende Allmacht iſt, oder: die beſchränkbare Intelligenz (der Engel, der Menſch) hat Gott, der ihrer nicht bedarf, Ihn, den ſie bejahenden, allliebenden Geiſt, zu ihrem Urheber, zum Urgrund ihres ſich Bejahens.

Sie aber, die von ihrem Princip bejahete und ſich ſelbſt bejahende, die von Gott, dem Geiſt, erſchaffene, und eben darum ſelbſtſtändige und ſelbſtthätige Intelligenz — ſie, die ſelbſt — und ſich ſelbſt denkende Macht, die denkende Selbſtmacht hat in ihrem ſich, oder ein Seyn — und in ihrem das Seyn ohne Unterſchied Denken die Möglichkeit des ein Nichtſeyn Denkens, oder in ihrem Bejahen die Möglichkeit des Verneinens; und iſt es nicht eben die Möglichkeit des nicht nur ein Seyn, ſondern auch ein Nichtſeyn Denkens, welche man die Spontaneität des Verſtandes nennen, und von der man ſagen ſollte, ſie ſey, wie das Denken in ſeinem Urſprung nicht vom Wollen — ſo in dem ihrigen nicht von der Libertät des Willens verſchieden? Allein das ein Nichtſeyn Denken, das Verneinen, hat doch nicht das ein Seyn denkende Seyn, das ſich Bejahen, ſondern das ſeyende Nichtſeyn, das Vernichten, zu ſeinem Grunde, und die eben genannte, in dem ſich Bejahen enthaltene, Möglichkeit nur zu ſeiner Bedingung, oder: die verneinende Macht hebt in — aber nicht aus ſich, der ſich bejahenden, ſondern aus ſich, der vernichtenden, an; das Lügen beginnt mit bem Verneinen, das Verneinen aber beginnt nicht mit — geſchweige aus dem Bejahen, ſondern aus ſich, dem Vernichten: es iſt daſſelbe ein Verneinen nicht in Gott, dem unerſchaffenen Geiſte, ſondern in der von Ihm erſchaffenen Intelligenz, und nicht durch ſie, die von Ihm erſchaffne, ſondern durch ſie, die nichtige und vernichtende. Das urſprüngliche Nein iſt ein aus des Haſſes Tiefe erſchallendes, und durch die ganze Schöpfung hindurch ſchallendes Hohngelächter, und den Menſchen ſelbſt wandelt, ſo oft er ſich durch Hochmuth, Neid u. dgl. verleiten läßt, alles Seyn für bloßen Schein zu halten, etwas von der Luſt an, in dieſes Hohngelächter mit einzuſtimmen.

Ad b) Das im Verneinen Bejahen hat das Verneinen zu ſeinem Grunde, und iſt, wie die obenerwähnte Möglichkeit in der Selbſtbejahung, deſſen Bedingung. Als Bejahen, das ein Seyn Denken, hat es nicht ein Nichtſeyn, ſondern ein Seyn zu ſeinem Object; aber als im Verneinen Bejahen, mithin als ein das Seyn Denken in dem das Nichtſeyn Denken, hat es, wie geſagt, das Verneinen, alſo ein das Nichtſeyn Denken zu ſeinem Princip. Welcher Art nun das Object dieſes Bejahens ſey, das wird ſich zeigen, wenn wir vorerſt auf ſein Princip reflectiren. Das Verneinen nemlich, dieſes Princip, iſt als ein Denken, welches zu ſeinem Princip und Object das Nichtſeyn hat, das abſolut nichtige Denken. Das Nichtſeyn aber, deſſen Object, iſt als Princip ſeiner ſelbſt, wie ad a geſagt worden, theils ſeyendes Nichtſeyn, ein in ſich alles Seyn Vernichten, theils nichtſeyendes Seyn, ein alles Seyn im Seyn zu vernichten Streben. Das Seyn alſo, welches Object des im Verneinen Bejahens iſt, iſt weder ein als Nichtſeyn gedachtes Seyn, wie beim Ableugnen, noch ein als Seyn gedachtes Nichtſeyn, wie beim Erlügen, ſondern ſeyendes Nichtſeyn einerſeits, und andrerſeits nichtſeyendes

Seyn, oder: das *ein Seyn* Denken in dem das Nichtſeyn Denken iſt ein das *Vernichten* und das auf Allvernichtung gerichtete *Streben* Denken: die im urſprünglichen Verneinen bejahende Macht iſt eine ſolche, die ſich als vernichtende, und alles zu vernichten ſtrebende, kurz als abſolut haſſende Macht denkt, ohne daß jedoch dieſes das Vernichten und Streben Denken ein daſſelbe *Mißbilligen*, das den Haß Denken ein ihn für Haß *Anerkennen* zu ſeyn vermöchte; denn ſolch Mißbilligen oder Anerkennen wäre der Anfang des *Bereuens*, welches nicht, wie genanntes Denken, das im Vernichten gegründete Verneinen, noch das den Haß aus Haß Bejahen, — ſondern allein das Seyn ſelber, die Liebe, und ein das Seyn Denken, die Bejahung in der Liebe, zu ſeinem Princip haben kann. Wie in jenes verneinende Bejahen ein Bereuen kommen — oder wie dieſes Bejahen ſelbſt ein Bereuen werden könne, ſteht nicht abzuſehen; es leuchtet im Gegentheil aus dem einer jeden, der Reue bedürftigen und fähigen, Intelligenz möglichen Erkenntniß der im Verneinen bejahenden, im Vernichten verneinenden Macht, die Unmöglichkeit ein, daß dieſe Macht eine bereuende werde oder ſey.

Fragen wir jetzt, auf was Art das in der Verneinung gegründete Bejahen die Bedingung der Verneinung ſey, ſo wird, mittelſt Beantwortung dieſer Frage, die Art und Beſchaffenheit ſeines Objects, des oberwähnten Seyns, wohl begriffen werden können. Nemlich das im Vernichten gegründete Verneinen hat, wie angedeutet worden, zwei Bedingungen. Die eine, welche die Möglichkeit des ein Nichtſeyn Denkens iſt, hat ihren Grund in dem urſprünglichen ſich Bejahen: die das Seyn denkende Selbſtmacht muß nicht eine ſolche, — ſie kann die das Nichtſeyn denkende ſeyn: der vom Allliebenden erſchaffenen Intelligenz iſt aus ſeiner ewigen Wahrheit die Spontaneität des Denkens anerſchaffen, d. h. ihr iſt von ihm überlaſſen, daß ihr Denken ein das Seyn — ein Ihn und in Ihm ſich und Alles Denken ſey, oder ein das Nichtſeyn Denken werde: der Geiſt der Wahrheit nöthiget die Geiſter nicht, daß ſie Ihn anerkennen; ſie können Ihn verleugnen: das den Allbejahenden — und das ſich ſelbſt Bejahen der Creatur muß nicht ein ſolches, — es kann ein Verneinen ſeyn. Die andre Bedingung, welche ſelber ein Bejahen iſt, hat ihren Grund nicht in dem eben genannten, noch in irgend einem Bejahen, ſondern, wie geſagt, im Verneinen ſelbſt, deſſen Bedingung ſie iſt. Kömmt's zum Verneinen, wozu es mit dem Nichtſeyn kommen muß, ſo kömmt es nothwendigerweiſe auch zu dieſem Bejahen. Aber muß es dann zum Nicht- zu einem nichtigen und vernichtenden Seyn kommen? Iſt die Liebe der Menſchen zum Haß ſo mächtig, daß ſie genöthigt ſind, das Nichtſeyn als im Seyn begründet, und alles Seyn bedingend, ſomit als abſolut nothwendig — die Entſtehung des Haſſes in — als Entſtehung aus dem Univerſum — und eine Nothwendigkeit derſelben zu denken? Wir glauben weder an die Unentbehrlichkeit des Nichtſeyns, noch daran, daß es das Seyn zu ſeinem Princip haben müſſe; wir glauben nicht an die Nothwendigkeit das Satans: er iſt das abſolut zufällige Weſen: der Zufall iſt nicht der Schöpfer — oder ein Mitſchöpfer der Welt und ihrer Ordnung, er iſt blos eine die Weltordnung ſtörende und alles zu vernichten ſtrebende Macht. Könnt ihr aber wohl, wenn nach dem Princip des Zufälligen gefragt wird, ein anderes nennen, als das Zufällige ſelber? Mit dem abſolut zufälligen Vernichten alſo, als Grund, iſt das Verneinen, als Folge dieſes Grundes, — jedoch nicht ohne Spontaneität, und mit dem Verneinen, als Grund, iſt das Bejahen des Vernichtens, als Folge dieſes Grundes, nothwendig, oder: es iſt weder nothwendig, noch freiwillig, ſondern ganz zufällig, daß ein haſſender, — aber es iſt nothwendig, daß der haſſende ein Lügengeiſt — und daß dieſer ein ſeinen Haß, — oder ſich, als haſſenden, bejahender Geiſt ſey. Das Object alſo des ein Seyn Denkens, als der Bedingung des das Nichtſeyn Denkens, nemlich das Seyn als nichtſeyend, das Nichtſeyn als ſeyend, (das Vernichten und vernichtende Streben) iſt nur als Object ein nothwendiges, als Princip aber ein abſolut zufälliges, eben ſo wie das dieſes Object Denken (das Bejahen) nur in ſeinen nächſten Gründen, nemlich in dem das Nichtſeyn Denken (im Verneinen) und in dem Nichtſeyn ſelbſt (im Vernichten) ein nothwendiges, im Princip des Nichtſeyns aber, oder in ſeinem letzten Grunde, ein abſolut zufälliges iſt.

Als nichtſeyendes Seyn einerſeits wird von den Menſchen der Raum, wenn ſie auf ihn reflectiren, als ſeyendes Nichtſeyn andrerſeits wird von ihnen die Zeit, gleichfalls in der Reflexion auf ſie, erkannt, beides aber, jenes Seyn, welches nicht — und dieſes Nichtſeyn, welches iſt, erkennen ſie objectiv für die nothwendige Bedingung alles deſſen, was von ihnen erlebt wird, oder werden kann, ſubjectiv für die eben ſo nothwendige Bedingung des Erlebens ſelbſt an. Fragt man, wodurch ſolch' Erkenntniß und Anerkenntniß möglich ſey, ſo wird, mittelſt Betrachtung des Verhältniſſes, worin das nichtſeyende Seyn, und das ſeyende Nichtſeyn zu dem ein Seyn denkenden Seyn, und dieſes zu ſich ſelbſt und ſeinem Princip — oder, was eben ſo viel, worin Raum und Zeit zu dem erſchaffnen Geiſte, und dieſer zu ſich und ſeinem Urheber ſteht, geantwortet werden können: dadurch, daß einerſeits das menſchliche, als das ein Seyn — oder ſich ſelbſt Denken, als das ſich Bejahen, nothwendigerweiſe, jedoch nicht ohne eigne Schuld, mit einem das Nichtſeyn Denken, mit einem Verneinen, behaftet iſt, und daß andrerſeits daſſelbe, wie es ſowohl ſich ſelbſt zum Object haben — oder ein Denken des Sichbejahens — als auch ein an das Allbejahen Denken ſeyn kann, eben ſo das ein Nichtſeyn Denken zum Object zu haben — oder ein Denken des Verneinens — und — des mit dem Verneinen nur behafteten Sichbejahens zu ſeyn vermag. Oder iſt's nicht ſo? Vermag nicht der Menſch, ſich, den Denkenden, und —

an Gott, den in der Liebe und Wahrheit Allbejahenden, zu denken, und hat er nicht die Macht, das Verneinen zu verneinen, das nichtige Denken für nichtig — und das Nichtſeyn für Nichtſeyn anzuerkennen? Kann er nicht, wie des Haſſes, ſo der Lüge ſich erwehren, folglich ſeinem, auf dieſe, wie auf jenen, gerichteten Hange widerſtehen? Kann er nicht zum Raume ſprechen: „ein unermeßlich aufgeblaſenes Nichts, wie du biſt, verödet in dir ſelber, und erſtarrt in allen deinen Richtungen, hat dich weder die Liebe erſchaffen, noch biſt du der Liebe Vater?“ Und kann von ihm nicht eben ſo die Zeit in ihrer Beweglichkeit als ein, ſich unendlich in ſich ſelber verlierendes, Nichts betrachtet werden, das die Wahrheit weder zu ſeiner Mutter, noch zu ſeiner Tochter hat? Beide alſo, Raum und Zeit, wenngleich als die obgedachten Bedingungen ſub- und objectiv nothwendig, — ſind ſie nicht in ihrem Princip abſolut zufällig? Was geht den heiligen Geiſt der Liebe die Räumlichkeit — und ihn, den ewigen Geiſt der Wahrheit, die Zeitlichkeit an? Ihn anerkennend, und ſomit der Liebe und Wahrheit ſich theilhaftig wiſſend, kann der Menſch ſogar fragen: was er ſelbſt mit Raum und Zeit zu ſchaffen habe, wenn es nicht das ſey, daß ihm Raum im Raume gegeben, — Zeit in der Zeit gelaſſen werde, um wollend und denkend, ſich von beiden und vom Princip beider zu befreien.

Dieſes Princip, von ſich, dem Nichtſeyn, aus verneinend, oder aus ſich, dem Nichtſeyenden, das Nichtſeyn denkend, hat zur Bedingung des Verneinens, oder ſolchen Denkens, das darin gegründete Bejahen, oder ein das nichtſeyende Seyn und ſeyende Nichtſeyn Denken, und wie das Object dieſes Bejahens oder Denkens — eben ſo iſt das vom ſeinem Object an ſich gar nicht verſchiedene, und von ihm in keinerlei Beziehung ſich ſelbſt unterſcheidende Bejahen oder Denken auch beſchaffen; es iſt alſo daſſelbe ein abſolut räumliches und zeitliches Denken; würde man daſſelbe auf einen Verſtand, deſſen Denken es — ihn aber auf genanntes Princip, als eine Intelligenz, deren Verſtand er wäre, beziehen, ſo möchte er wohl als ein intuitiver Verſtand vorgeſtellt werden können, jedoch dürfte bey ſolcher Vorſtellung nicht unbeachtet bleiben, daß, wenn, wie ſonſt wohl geſchieht, ſelbſt der göttliche Verſtand ein intuitiver genannt wird, deſſen Denken als abſolutes Bejahen, deſſen Intuitionen als Ideen — wenn hingegen der teufliſche ein intuitiver heißt, ſein Denken als ein im Verneinen Bejahen, ſeine Intuitionen als Raum und Zeit, ja als bloß räumliche Richtungen und abſolut zeitliche Bewegungen betrachtet werden. Zeit, das ſeyende Nichtſeyn, und Raum, das nichtſeyende Seyn, ſind (wir haben oben S. 132 f. zu begreifen verſucht, wodurch!) einander unzertrennlich verknüpft; da jedoch hier das im Verneinen Bejahen weniger von wegen des Haſſens, als des Lügens in Betracht kommt, ſo wird es erlaubt ſeyn, den Blick hauptſächlich auf die Zeit zu richten, und ſtatt auf jenes Bejahen, als das abſolut räumliche und zeitliche — auf daſſelbe blos als das abſolut zeitliche zu reflectiren. Das nichtſeyende Seyn nemlich, in Anſehung des Raums das Ueberall, iſt in Anſehung der Zeit das Jetzt, und das ſeyende Nichtſeyn, in Anſehung des Raumes das Hier, iſt in Anſehung der Zeit das Vorhin und Nachher; wird alſo nicht, wenn es heißt: wie das, ad a beſchriebene, im Bejahen Verneinen das abſolut nichtige — ſo ſey das im Verneinen Bejahen das abſolut zeitliche Denken, die Beſchaffenheit des letztern, als einer Bedingung des Verneinens, mittelſt der Reflection auf die eben genannten Momente der Zeit zu erkennen ſtehen? Wir wenigſtens zweifeln nicht an der Möglichkeit einer ſolchen Erkenntniß, und richten daher unſre Gedanken, ohne weiteres auf dieſe Momente.

Weder mit dem Vorhin noch mit dem Nachher, ſondern lediglich mit dem Jetzt, als Subject, kann, wie bekannt, ein Seyn, als Prädicat verknüpft werden: nur das Jetzt iſt ſeyend, das Vorhin und Nachher iſt nichtſeyend. Die Vergangenheit iſt eine unwiederbringlich vernichtete Gegenwart, das Vorhin ein in die Unmöglichkeit des Seyns verſetztes Nichtſeyn, eben ſo iſt die Gegenwart eine zu nichte gewordne Zukunft, das Jetzt oder Nun ein zum Seyn, mit der Möglichkeit des Nichtſeyns, gewordnes Nichtſeyn; die Zukunft endlich iſt eine mögliche Gegenwart, das Nachher ein Nichtſeyn mit der Möglichkeit eines (zu nichte werdenden) Seyns. Wie nun mit dem urſprünglichen Nichtſeyn, oder Vernichten die Zeit und das Verneinen, — ſo iſt mit letzterm das in ihm Bejahen, das abſolut zeitliche Denken wirklich geworden. Die Zeit aber iſt nur als Gegenwart, oder als ein Jetzt, ſeyend, d. h. wirklich; ſie ſelbſt alſo hat ihren Anfang weder mit dem Momente der Vergangenheit, noch mit dem der Zukunft, ſondern mit dem der Gegenwart genommen, und ihre Vergangenheit, unter welcher nicht das eine ihrer Momente, ſondern ihr Princip verſtanden wird, iſt das Nichtſeyn ſelbſt, als eben dieſes Princip: die Zeit, als das ſeyende Nichtſeyn begann im Nu, und in eben demſelben das nichtige, von ihr unzertrennliche — ein zeitliches — Denken. Eben dieſes Nu aber, ein Jetzt mit dem Hier verknüpft, hat ſammt dem Hier zu ſeinem Princip das Princip des Nichtſeyns, oder den aus ſich ſelber ſich entzündenden Haß, und ſomit iſt das aus dem Grunde dieſes Haſſes in dem Jetzt ſich erzeugende, ein zumal das Jetzt erzeugendes — das zeitliche ein immer gegenwärtiges Denken, das aus dem Jetzt nimmer heraus kann und ſtets nur Nichtſeyn in Seyn, Seyn aber in Nichtſeyn — oder Zukunft in Gegenwart, dieſe aber in Vergangenheit verwandeln muß, ohne doch ein Denken des Künftigen, außer, ſofern es ein Gegenwärtiges werden muß, oder des Vergangenen, außer, ſofern es gegenwärtig geweſen iſt, ſeyn zu können. Die im Verneinen urſprünglich bejahende, mithin denkende, iſt die abſolut zeitliche, in ihrem Denken auf ſich und ihr Princip (den Haß) eingeſchränkte, mithin allezeit nur Jetzt thätige Macht, — kurz: ſie iſt der Zeitgeiſt der immerfort zwiſchen Vergangenheit und Zukunft ſich bewegt. Dieſer hat zwar einerſeits Gedächtniß, aber kein Gewiſſen, (der Möglichkeit des Gewiſſens hat er ſich ſelber beraubt) und ſtatt des durch die Vergangenheit hindurch zur Ewigkeit ſtrebenden Glaubens, hat er den Hohn in der Gegenwart, und er hat andrerſeits zwar Folgerungskraft (das Künftige witternd) aber keine Vernunft, (ſie hat er in ſich vernichtet) und ſtatt der durch die Zukunft hindurch in die Ewigkeit blickenden Hoffnung iſt ihm die Verzweiflung in der Gegenwart geworden. Er iſts, der ſpricht: wenn Mephiſtopheles ſagt:

„Allwiſſend bin ich nicht; doch viel iſt mir bewußt.“
Auch iſt er es, dem die Menſchen fröhnen, wenn ſie, mit der Liebe, dem Glauben und der Hoffnung entſagt haben.

Ad c) Das in der Bejahung Verneinen (nicht ſie, ſondern das Vernichten zu ſeinem Princip habend, wie ad a gezeigt worden) als das in der Verneinung Bejahen, (nicht ſich, ſondern ſie zu ſeinem Princip habend, wie aus dem ad b Geſagten erhellet) iſt weder ein das Seyn als Nichtſeyn — noch ein das Nichtſeyn als Seyn Denken, alſo weder ein Ableugnen noch ein Anlügen, ſondern ein das Nichtſeyn als Seyn und Nichtſeyn, als Nichtſeyn und Seyn Denken, das Lügen an und für ſich: die in der Schöpfung, mithin in der Bejahung urſprünglich verneinende, als in der Verneinung urſprünglich bejahende, —

ſie, die im Seyn das Nichtſeyn denkende, und in ſolchem Denken das Nichtſeyn als Seyn und Nichtſeyn, als Nichtſeyn und Seyn denkende — ſie, die nichtig denkende als durchaus nur (räumlich und) zeitlich denkende iſt die abſolut lügende Macht. Der Zeit-Geiſt in ſeinem Jetzt iſt der Lügengeiſt, und mit dem Zeitgeiſt, ſtatt ihm entgegen zu treten, fortſchreiten, worauf manche Zeitgenoſſen ſich nicht wenig einbilden, heißt eben nichts anders, als mit dem Geiſt der Lüge eines Wegs wandeln.

„Ich bin (ſpricht er) der Geiſt, der ſtets verneint!
Und das mit Recht; denn alles, was entſteht,
Iſt werth, daß es zu Grunde geht;
Drum beſſer wär's, daß nichts entſtünde.“

Auch iſt nicht ihm, ſondern nur denen, die ſein Denken mehr oder weniger zu dem ihrigen gemacht haben, das Gebot gegeben: eure Rede ſey Ja Ja! Nein Nein! was drüber iſt, iſt vom Uebel; denn ſeine Rede iſt Ja Nein! Nein Ja! und muß vom Uebel ſeyn. Aus ihm, den das Nichts erſchafft, des Uebels Anfang, bricht heraus das bejahende Verneinen, als verneinendes Bejahen, und er, „des Chaos wunderlicher Sohn,“ iſt's, welcher ſpricht:

„Was ſich dem Nichts entgegenſtellt,
Das Etwas, dieſe plumpe Welt,
So viel als ich ſchon unternommen,

Ich wußte nicht ihr beizukommen.
Mit Wellen, Stürmen, Schütteln, Brand,
Geruhig bleibt am Ende Meer und Land!
Und dem verdammten Zeug, der Thier- und Menſchenbrut,
Dem iſt nun gar nichts anzuhaben,
Wie viele hab' ich ſchon begraben!
Und immer zirkulirt ein neues, friſches Blut.
So geht es fort, man möchte raſend werden!
Der Luft, dem Waſſer wie der Erden
Entwinden tauſend Keime ſich
Im Trocknen, Feuchten, Warmen, Kalten!
Hätt' ich mir nicht die Flamme vorbehalten;
Ich hätte nichts apart's für mich."

Die Flamme nemlich, genährt durch das, was ſie verzehrt und hiermit ein gewaltiges Zerſtörungsmittel, iſt ſie nicht in ihrer flackernden, der unruhigen Zeit ähnlichen, Beweglichkeit ein Emblem wie dieſes Vernichtens, ſo jenes in der Bejahung Verneinens, im Verneinen Bejahens? Und müßt ihr nicht, wenn ſie euch (wie die feurigen Zungen über den Häuptern der Apoſtel, Apoſtelg. 2.) zum Symbol des Wahren und ſeiner Verkündigung dienen ſoll, in ihr, von ihrer zerſtörenden Gewalt wegſehend, blos die leuchtende und erwärmende Kraft beachten? Wir nennen das in der urſprünglichen Bejahung Verneinen, weil es in ihr kein Verneinen als ſolches, ſondern das Verneinen als Bejahen iſt, bejahendes Verneinen: es iſt das Ja Nein! und eben ſo das in der urſprünglichen Verneinung Bejahen, weil es in ihr nicht ein Bejahen als ſolches, ſondern das Bejahen als Verneinen iſt, verneinendes Bejahen; es iſt das Nein Ja; und wir erklären das eine für das, in dem ein Seyn (das Etwas, dieſe plumpe Welt) Denken, das Nichtſeyn als Seyn und Nichtſeyn, oder als ſeyendes Nichtſeyn — das andre aber für das, in dem ein Nichtſeyn („das Nichts, dem das Etwas ſich entgegenſtellt“) Denken, eben das Nichtſeyn als Nichtſeyn und Seyn, oder als nichtſeyendes Seyn Denken. Das eine nun als das andre, und das andre als das eine, das bejahende Verneinen, als verneinendes Bejahen, und dieſes als jenes, das Ja Nein! als Nein Ja! und umgekehrt, kurz beides als unzertrennlich Eines iſt das Lügen als ſolches. Das Lügen, als bejahendes Verneinen, iſt das Princip des Ableugnens, als verneinendes Bejahen, das des Anlügens; als Lügen aber iſt es weder ein bejahendes Verneinen, noch ein verneinendes Bejahen, ſondern beides, wie geſagt, als eines; in dem Lügen alſo, ihrem Princip, ſind beide, das Ableugnen und Anlügen, unzertrennlich verknüpft, d. h. in ihm findet weder das ein Seyn als Nichtſeyn Denken (welches das bloße Ableugnen) noch das ein Nichtſeyn als Seyn Denken (welches das bloße An- oder Erlügen wäre) ſtatt, ſondern es ſelber iſt ein das Nichtſeyn als Seyn und Nichtſeyn Denken (woraus das

Ableugnen) und eben daſſelbe als Nichtſeyn und Seyn Denken (woraus das Anlügen entſpringt).

Nemlich ein das unbeziehliche, unbedingte und unbeſchränkbare — kurz ein das göttliche Seyn als Seyn Denken, das ewig bejahende Wahrdenken, iſt dem Zeitgeiſte durch ihn ſelber, den vernichtenden, iſt dem Teufel durch ihn, den Satan, verſagt: er vom Vernichten aus verneinend, alſo das Nichtſeyn denkend, vermag blos ein auf Nichtſeyn ſich beziehendes, durch Nichtſeyn bedingtes, und dadurch beſchränktes Seyn zu denken. Solch Seyn aber, nicht, wie die Schöpfung in ihrem Urſprunge, wie das Licht, als Gott ſprach: es werde Licht, ſich durch ſich, d. h. durch ein Seyn bedingend, ſondern durch das Nichtſeyn bedingt, und durch daſſelbe ſich bedingend, durch das Nichtſeyn beſchränkt, und durch daſſelbe ſich beſchränkend, hat nicht das unbedingte und nur beſchränkbare, — ſondern das durch Nichtſeyn bedingte und beſchränkte Seyn, — ſolch' ein Leben, das blos zeitliche, hat nicht das ewige, ſondern jetzige Leben — ſolch' ein Licht, das blos räumliche, hat nicht das Licht, ſondern die Finſterniß zu ſeinem Princip, und beſteht nicht als ſeyendes Seyn, Leben, oder Licht, ſondern blos als ein ſolches, welches ſtets, wie das Jetzt, wie der Augenblick, aus dem Seyn ins Nichtſeyn, aus dem Nichtſeyn ins Seyn übergeht, mithin blos als ſeyendes Nichtſeyn, als nichtſeyendes Seyn. Betreffend das Leben, möchte zur weitern Betrachtung etwa die Hypotheſe, daß, wenn auf Erden alles immerdar natürlich,

d. h. dem Naturgeſetz gemäß, zugienge, und auf ihr die Bevölkerung ihr maximum erreicht hätte, in jedem Zeitmoment ſtets eben ſo viele Menſchen ſterben würden, als geboren werden, den Gegenſtand und das Beiſpiel hergeben. Der Zeitgeiſt nun, vernichtend in ſeinem Princip, alſo das Seyn durch Nichtſeyn, das Leben durch den Tod, das Licht durch die Finſterniß bedingend und beſchränkend, kann, obſchon ein Seyn, ein Etwas, (das Weltganze oder ein Element, oder ein Glied des Weltganzen) zu denken genöthigt, daſſelbe doch nur vom Grund des Nichtſeyns aus und um des Nichts willen denken, er folglich kann in ſolch' erzwungenem Bejahen doch nur verneinen, und verneint auch wirklich z. B. dort, wo er, ſeiner eigenen Angabe nach, ſogar „beſcheidene Wahrheit“ ſpricht, indem er ſagt:

„Ich bin ein Theil des Theils, der Anfangs alles war,
Ein Theil der Finſterniß, die ſich das Licht gebar,
Das ſtolze Licht, das nun der Mutter Nacht
Den alten Rang, den Raum, ihr ſtreitig macht,
Und doch gelingt's ihm nicht, da es, ſo viel es ſtrebt,
Verhaftet an den Körpern klebt.
Von Körpern ſtrömt's, die Körper macht es ſchön,
Ein Körper hemmt's auf ſeinem Gange,

So, hoff' ich, dauert es nicht lange,
Und mit den Körpern wird's zu Grunde gehn.

In dem ein Seyn Denken (im Bejahen) alles Seyn haſſend, ſtrebt die aufs Vernichten bedachte Macht gegen die Nothwendigkeit, ein Seyn zu denken, an, und eben dieſes Anſtreben iſt das beginnende Lügen, — ein das Nichts als Etwas und Nichts, als Nichts und Etwas Denken, um nicht ein Etwas als Etwas, ein Nichts als Nichts — alſo um nicht bejahend, oder auch nur verneinend wahrdenken, kurz, um nicht in der Wahrheit ſeyn, und ihr huldigen zu müſſen. Mit dem Nichts aber oder dem Vernichten iſt die Zeit, deren Jetzt-Moment eben das immerwährende Vorgaukeln des Nichts als eines Etwas und Nichts, als eines Nichts und Etwas iſt, wirklich geworden, und mit dem Wirklichwerden der Zeit hat die vernichtende, als im Denken blos zeitlich wollende, als im Wollen blos zeitlich denkende Macht, an dem Lügen-Müſſen die der Willensfreiheit gleiche Denkfreiheit oder Spontaneität des Verſtandes gänzlich eingebüßt. Von dieſem Lügen kann jedoch kein Menſch, da jeder zwar mit dem Hange dazu und mit der Zeitlichkeit behaftet, — keiner aber der Zeit- und Lügengeiſt ſelbſt iſt, an ſich oder ſeines gleichen irgend eine Erfahrung machen. Denn die Lügen des Menſchen, ſo derb oder ſchlau, ſo verwegen oder feig von ihm gelogen werden mag, geben, da in ihnen entweder das Ableugnen oder das Anlügen blos vorherrſcht, und jenes mit dieſem, dieſes mit jenem blos abwechſelt, nur unvollſtändige Beiſpiele des oberwähnten, in welchem beide, das Ableugnen und Anlügen, unzertrennlich eines ſind, und welches, als das Princip beider, abſolut und permanent iſt. Will er alſo ſolch' Lügen ſich verſtändlich machen, ſo muß er auf das Zaubern reflectiren, das, man möchte ſagen, wie dazu erſonnen und ausgedacht iſt. Nemlich ſchon der Zauber-Kreis verſinnlicht das, wie die Zeit, unendlich in ſich verlaufende Lügen. Der Zaubergeiſt ſelbſt aber kann dem, der in den Kreis tritt, immer nur ein ſcheußliches Nichts anbieten; dieſes bietet er ihm freilich als ein lockendes, reizendes Etwas, (als eine jugendlich blühende Geſtalt u. dgl.) allein ſolch' Etwas iſt doch ſelbſt wiederum Nichts, und nichtsſeyendes Etwas; (ein ſcheußliches Todengeripp u. dgl.) auch iſt, nach Bericht der Dichter, die gräßlich endende Zaubergeſchichten erzählen, und damit ſelber eine Art Zauberei treiben, das Zaubern dem Lügen darin ähnlich, daß jenes, wie dieſes, von ſich nicht laſſen kann, und der Zauber- wie der Lügengeiſt, indem er den, der ihn beſchworen hat, bethört, zugleich und immerfort ſich ſelber bethören muß. Vielleicht auch möchte Einer, der die Tiefe des aus Hochmuth entſtandenen Wahnſinns mancher Menſchen zu durchſchauen vermöchte, an derlei Wahnſinn ein der abſoluten Selbſtbelügung ſehr nahe kommendes Beiſpiel haben, und alſo zum Verſtehen derſelben eines Blicks auf das genannte Zauberweſen nicht bedürfen; wenn er nur, wie er ein Gelüſten tragen, und zugleich bereuen kann, eben ſo ſelber wahnſinnig ſeyn, und zugleich ſeinen Wahnſinn beachten könnte. Doch weg mit unſern Gedanken von dieſem entſetzlichen Abgrunde menſchlichen Verderbens worin der Verrückte z. E. ſich, den nichtsvermögenden, für den Allmächtigen, Ihn aber, den Allmächtigen, für den nichtsvermögenden, und doch für den ſeyenden hält, dem er Trotz bieten könne, und den er läſtert!

Im bejahenden Verneinen, dem einen ſeiner Momente, iſt das Lügen Princip des Ableugnens, und bedingt es ſich ſelber als ein Ableugnen, im verneinenden Bejahen, dem andern Momente, iſt es Princip des Anlügens und bedingt es ſich als ein Anlügen, beide aber, das Ableugnen und Anlügen, wenn auch, als zwei Formen des Lügens von einander verſchieden, ſind doch von ihm, dem Princip, aus unzertrennlich mit einander verknüpft, und ſo urtheilen wir dann, das Lügen überhaupt betreffend, allerdings, es ſey Methode und Conſequenz darin. Und warum auch ſollte ihm dieſe fehlen? Zum Lügen gehört ja Verſtand, und die Dummheit des Lügengeiſtes beſteht ja nicht im Mangel der Methode und Conſequenz, ſondern im Lügen ſelbſt, als an welchem er die Spontaneität des Verſtandes, aber nicht die Denkkraft eingebüßt hat. Das eben Geſagte wird vielleicht, mittelſt folgender Bemerkungen, klar werden.

Das ein Nichts als Etwas und Nichts Denken, das bejahende Verneinen, iſt nicht das Princip des ein Etwas, oder gar des ein Seyn — z. B. des Gott Denkens, des Bejahens, ſondern blos des ein Etwas als Nichts — des ein Seyn als Nichtſeyn Denkens, des Ableugnens; aber eben das ein Etwas als Nichts Denken iſt bedingt durch das ein Etwas Denken. Das Lügen alſo in der Form des Ableugnens, bedingt ſich zwar durchs Bejahen, allein es hebt in dieſer Form nicht mit dem Bejahen, ſondern mit dem bejahenden Verneinen an, und eben ſein mit lezterm Anheben iſt der Grund, warum das Bejahen ſich ins Ableugnen verwandeln — und das Lügen in der Form des leztern ſich ſogar an dem das durch Nichtſeyn unbeding- und unbeſchränkbare — kurz, an dem das göttliche Seyn Denken verſuchen muß. Nemlich: blos vermögend das Nichtſeyn als Seyn und Nichtſeyn, und doch genöthigt, ein, obzwar durch ihn mit dem Nichtſeyn behaftetes, Seyn zu denken, denkt der Lügengeiſt ſolch' Seyn (die Natur, die Vernunft, das Licht, Leben u. ſ. w.) als Nichtſeyn, und dieſes dann, wie er in ſeinem bejahenden Verneinen muß, als Seyn und Nichtſeyn, als Etwas, das Nichts iſt, oder zu nichte wird, hoffend z. E. „daß das Licht nicht lange dauern, und mit den Körpern zu Grunde gehen werde;“ kurz, er leugnet, weil er lügen muß, ab, was er nicht vernichten, ſondern mit der Vernichtung nur bedrohen kann. Zu ihm ſagt, vielleicht in dieſer Beziehung, Fauſt:

„Nun kenn' ich deine würd'gen Pflichten!

Du kannſt im Großen nichts vernichten,
Und fängſt es nun im Kleinen an."

Auf gleiche Weiſe auch und aus gleichem Grunde leugnet er den ab, deſſen Seyn dem Nichtſeyn, — deſſen Heiligkeit und Ewigkeit dem Raum und der Zeit, dem Haß und der Lüge abſolut unerreichbar iſt — Ihn, den Allliebenden und Allbejahenden; denn, obgleich durch ſeine Unvernunft genöthigt, im Bejahen zu verneinen, und ſomit des Bejahens, als ſolchen, unfähig, kann doch der Lügengeiſt nicht vermeiden, wie ein durch ihn auf das Nichtſeyn ſich beziehendes — eben ſo das Beziehungsloſe oder abſolute und unbeſchränkbare Seyn, da daſſelbe das Princip alles Bejahens als ſolchen, iſt, zu denken, — er kann, verneinend im Bejahen, die Gottheit, den Urgrund des Bejahens, nicht negiren, d. h. er kann ihr Nichtſeyn nicht denken; allein er muß, im Bejahen verneinend, ihr Seyn als Nichtſeyn denken, d. h. er muß ſie ignoriren oder ableugnen, und kann eben darum in der Nähe des Menſchen nicht aushalten, wenn dieſer, wie Fauſt, von ſich aus Herzens Grunde ſagen darf:

„Es reget ſich die Menſchenliebe,
Die Liebe Gottes regt ſich nun."

Oder:

„Vernunft fängt wieder an zu ſprechen,
Und Hoffnung wieder an zu blühn,

Man ſehnt ſich nach des Lebens Bächen,
Ach nach des Lebens Quelle hin.“

Von ſolchem Ableugnen aber geben ſogar die, nur mit dem Hange zum Lügen behafteten, und keineswegs ſelbſt die Urheber des Lügens ſeyenden, Menſchen ſich ſelber und einer dem andern Proben aller Art; denn ſie, obwohl der Vernunft nicht verluſtig geworden, wie der Teufel, können ja kaum ein Seyn denken, ohne wenigſtens *an* ein Nichtſeyn zu denken, und wenn ſie ſich zum Gedanken des Ewigen und Heiligen erheben, geſchieht es nicht zuweilen wenigſtens mit dem geheimen Zweifel am Ewigen und Heiligen? Iſt's nicht, wie wenn ihr das göttliche Seyn Denken ein daſſelbe als Nichtſeyn Denken wäre? Und meiden ſie nicht gar oft das an Gott Denken um ihn, den keiner negiren kann, ungeſtört wenigſtens ignoriren zu können? Sie jedoch vermögen, da ihr Denken kein blos zeitliches iſt, ihres Ableugnens ſich bewußt zu werden, und ihrer Lügen ſich zu ſchämen, der Teufel nicht; auch folgt in ihnen nicht immer und nicht nothwendigerweiſe dem Ableugnen das Er- oder Anlügen, hingegen im Princip der Lüge iſt das eine dem andern, das andre dem einen, ſomit auch das Ignoriren dem Fingiren und umgekehrt, ſtets und mit Nothwendigkeit verknüpft; dieſes wird erhellen, wenn wir zuletzt noch das urſprüngliche Verhältniß des Er- oder Anlügens zum Lügen genauer betrachten.

Das ein Nichts als Nichts und Etwas Denken, das verneinende Bejahen iſt nicht das Princip des ein Nichts oder Nichtſeyn Denkens, des Verneinens (ſein Princip iſt das Nichtſeyn ſelber) ſondern blos des ein Nichts als Etwas, ein Nichtſeyn als Seyn Denkens, des Erlügens; allein eben dieſes ein Nichtſeyn als Seyn Denken iſt bedingt durch das ein Nichtſeyn Denken. Das Lügen alſo in der Form des Er- und Anlügens bedingt ſich zwar durch das Verneinen, und durch deſſen Princip und Object, das Nichtſeyn, aber es hebt in dieſer Form nicht mit dem Verneinen, ſondern mit dem verneinenden Bejahen an, und eben ſein damit Anheben iſt der Grund, warum das Verneinen ſich in das Erlügen, Erdichten u. dgl. verwandeln — und in dieſes verwandelt, ſich theils auf ſich, als eben das verneinende Bejahen, theils gegen das ein Nichtſeyn als Nichtſeyn Denken, gegen das verneinende Wahrdenken richten muß. Es iſt nemlich weder das bejahende Verneinen, noch das verneinende Bejahen, — ſondern jenes als dieſes, dieſes als jenes das abſolute Lügen, und beide ſind blos zwei, in ihm, aber wahrhaftig nicht durch es ſelber unterſcheidbare, Momente deſſelben; (der Lügengeiſt und der abgefeimt lügende Menſch begreift ſich, aber er kann ſich nicht verſtehen) das Er- und Anlügen alſo ſetzet mit ſeinem Princip, dem verneinenden Bejahen, zugleich das Ableugnen und deſſen Princip, das bejahende Verneinen, voraus, ſo wie auch umgekehrt (worauf wir jedoch hier nicht beſonders reflectiren wollen) das Ableugnen mit ſeinem Princip zugleich das Er- und Anlügen und deſſen Princip vorausſetzt. Im Verneinen bejahend iſt demnach die lügende Macht, indem ſie das Nichtſeyen als nichtſeyendes Seyn, aber zugleich, im Bejahen verneinend, als ſeyendes Nichtſeyn denkt und die erlügende iſt, die das nichtſeyende Seyn (das auf Vernichtung gerichtete Streben) und das ſeyende Nichtſeyn (das Vernichten ſelbſt) als Seyn denkende. Dem Teufel in der Richtung auf ſein verneinendes Bejahen, iſt nicht das Erſchaffen, ſondern das Vernichten — nicht das Erhalten, ſondern das Zerſtören und das darauf gehende Streben ein Wirken; Gott iſt ihm nicht Gott, ſondern er ſich ſelber, — Ihn ableugnend lügt er ſich die Gottheit an: nicht die Ewigkeit, ſondern die Zeitlichkeit mit ihrer ſcandaleuſen Chronik, Geſchichte genannt, hält er (denn ihm iſt viel bewußt) für die Wirklichkeit; nicht das Heilige, ſondern das Räumliche iſt ihm das Weſentliche; nicht die Liebe, — (ihr hat er ſich entzogen, er kennt ſie nicht, drum leugnet er ſie ab) ſondern der Haß iſt ihm Liebe; nicht die Wahrheit — (ſie hat er eingebüßt) ſondern die Lüge ſelber iſt ihm Wahrheit. Und welcher Menſch hat nicht an dieſer Erlogenheit in irgend einem Grade Theil genommen? Wenigſtens der, ſo aus Weiß ſchwarz, aus Schwarz weiß für ſich zu machen verſucht, und zu dem das ehrliche Volk wohl zu ſagen pflegt: lüg' du und der Teufel! Der Lügengeiſt ſelbſt aber iſt erſt darin vollſtändiger Teufel, daß er, wie er, im Bejahen verneinend, ſich gegen das poſitive Wahrdenken richtet, und alles Seyn, das er nicht vernichten kann, ableugnet, eben ſo, im Verneinen bejabend, ſeine Richtung gegen das negative Wahrdenken nimmt, und in dem ein Seyn Denken, welch' Denken er weder vermeiden noch verhindern kann, ein Nichtſeyn als Seyn denkt und, ſo weit er vermag, denken macht. Das Nichts nemlich für Nichts anzuerkennen, und ſomit wenigſtens in der negativen Wahrheit zu ſeyn, iſt ihm, dem Sohne des Nichts, unmöglich, er muß daſſelbe als Nichts, das Etwas ſey, denken; ihm iſt daher auch nothwendig, daß er aus dem Innerſten ſeiner Weſenloſigkeit dem das Nichts, oder Nichtſeyn, als Nichts oder Nichtſeyn Denken immerdar widerſtrebe. Die Gedanken alſo z. B., daß Gott nicht unwiſſend und nicht ohnmächtig ſey, läßt er, ſo ſehr er kann, — die aber, daß Gott nicht Unrecht thue, daß Er nicht haſſe, nicht lüge, nicht Rache übe, nicht beneide u. ſ. w. läßt er durchaus nicht nur nicht in ſich aufkommen, ſondern er giebt auch den ihnen negativ entgegengeſetzten, nemlich den Gedanken der Beſchränktheit des göttlichen Wiſſens und der göttlichen Macht, den Gedanken einer göttlichen Ungerechtigkeit, Rachſucht, Schelſucht, Schadenfreude u. dgl. in ſich Raum, und verführt zu eben ſolchen alle, die ſich durch ihn verführen laſſen; und ſo iſt in dieſem Denken, da er nicht ſtets und überall die Gottheit ignoriren kann, ſein Genügen das eigentliche Gott-Läſtern — ein zugleich Ihm das göttliche Weſen Ableugnen und das eigne ſataniſche und diaboliſche Unweſen Andichten. — Solch Läſtern theilt ſich dann auch den von der Lüge afficirten Menſchen mit, nur daß es in ihnen, ſofern ihr Denken kein blos zeitliches, ihr Geiſt nicht der Zeitgeiſt ſelber iſt, nicht abſolut iſt, wie in dieſem, ſondern blos irgend einen Grad hat, und z. E. in dem einen, wie bey den polytheiſtiſchen Heiden, der Gottheit kindiſcherweiſe natürliche und menſchliche Eigenſchaften und Verhältniſſe, als da ſind Entſtehung, organiſches Leben, Individualität, Gefühle, Neigungen u. dgl. — in einem andern, wie bei eben denſelben, nicht kindiſch, ſondern lüſtig, betrieglich und tückiſch unnatürliche und unmenſchliche Zuſtände, nemlich Leidenſchaften und überhaupt Laſter aller Art — wiederum in einem andern, wie beſonders von den naturaliſtiſchen und pantheiſtiſchen Philoſophen geſchieht, Bedingungen und Bedingtheiten aller Art, darunter auch ſogar Räumlichkeit, Zeitlichkeit, ja die Nichtigkeit ſelbſt, angedichtet oder angelogen werden. Gebricht's indeſſen dieſem Anlügen an der Abſolutheit, die, wie geſagt, das teufliſche Denken hat, ſo erſetzt ſich dieſer Mangel für den Vater der Lüge durch die Art, wie ſich dabei die Menſchen ſelber belügen; indem ſie eine Nothwendigkeit jener Andichtungen erdichten, und, ſo ſehr ſie können, durch Kunſt, Gelehrſamkeit und Wiſſenſchaft ihrer Abgötterei Beſtand zu geben ſuchen.

Ableugnend alſo iſt der Lügengeiſt der Feind aller poſitiven — erlügend der Feind aller negativen Wahrheit: auf kein Ja hat er ein Ja, ſondern ein Ja Nein, den innern Widerſpruch, als Princip des Ableugnens, auf kein Nein hat er ein Nein, ſondern ein Nein Ja, den innern Widerſpruch, als Princip des Anlügens in Bereitſchaft. Kann er aber, oder auch ein durch Lügen Herz- und Geiſtlos gewordner Menſch, z. B. gegen die Rede: Im Anfang war (nicht Nichts, ſondern) das Wort, oder die Kraft oder die That, ſeinen Widerſpruch nicht geltend machen, ſo wird er, wie dort, wo ihn in Hundes-Geſtalt der Redende zu ſeinen Füßen hat, unruhig, und ſagt ihm daher dieſer:

„Soll ich mit dir das Zimmer theilen,
Pudel, ſo laß das Heulen,
So laß das Bellen!
Solch einen ſtörenden Geſellen
Mag ich nicht in der Nähe leiden.
Einer von uns beiden
Muß die Zelle meiden.
Ungern heb' ich das Gaſtrecht auf,
Die Thür iſt offen, haſt freien Lauf.“

So demnach iſt das Lügen als ſolches, und einerſeits als ableugnendes Anlügen, andrerſeits als anlügendes Ableugnen, eben weil Methode und Conſequenz darin iſt, ein wider alle Weſenheit, Denk- und Willensfreiheit gerichtetes — ein dem Seyn, dem Denken ſelber und dem Wollen widerwärtiges Denken. In die ewige Wahrheit ſelbſt kann jedoch das Widerwärtige oder Widerſprechende durch den Lügengeiſt nicht gebracht — und ſie durch daſſelbe nicht geſtört oder in ſich entzweiet werden, ſondern ſie weiſet es unwiderſtehlich von ſich auf ihn und jeden ſeiner Geſellen zurück, und ſo geht in Anſehung ihrer und ihres Widerſachers das Wort des Dichters, (Goethe's in der Iphigenia) weil es das der Wahrheit ſelber iſt, ewig in Erfüllung:

„Die Lüge — — —
— — — kehrt,
Ein losgedrückter Pfeil, von einem Gott
Gewendet und verſagend, ſich zurück
Und trifft den Schützen.“ — — —

Das Verderben nemlich durch die Lüge zeigt ſich auch dort, wo ſie nicht das alleinige Werk des Teufels (des Mörders von Anfang) ſondern das gemeinſame des Teufels und des Menſchen iſt. Denn es hebt, wo nicht jede Sünde, — doch das minimum der Sündhaftigkeit des Menſchen als ſeine Selbſtbelügung an; ſie aber iſt der in das ſich denkende oder wollende, — in das ſich wollende oder denkende Seyn, kurz der in das Intelligente, niemand weiß wie, gebrachte Widerſtreit gegen daſſelbe, — ein beginnender Selbſtmord, womit nicht etwa ein Leben weggeräumt, eine Lebenszeit geendigt — ſondern ein Seyn, Denken und Wollen, oder ein Selbſt mit ſeiner Vernunft und Freiheit in die Zeitlichkeit verſetzt wird, und in ihr vernichtet zu werden, Gefahr lauft. Der ſich ſelbſt belügende Menſch iſt jedoch nur in einem Widerſpruch mit ſich, den er vertilgen, — der ſich und ihn belügende Satan hingegen in einem ſolchen, aus dem er nicht heraus kann, ja von dem er ſelber gar nicht verſchieden iſt. Jener hebt damit an, ſich, den im Seyn denkenden und wollenden, den im Denken und Wollen ſeyenden, als einen ſolchen zu denken, deſſen Seyn Zeit und Raum nicht etwa nur zu ſeinen Bedingungen und Schranken, ſondern auch zu ſeinen Elementen habe, wie wenn Räumlichkeit und Zeitlichkeit das Weſen der Selbſtheit — wie wenn das Seyn Nichts, das Jetzt aber und das Hienieden mit ſeinen Herrlichkeiten Etwas, ja das einzige und alleinige Etwas wäre. Der ſich belügende Menſch beginnt alſo mit dem das Seyn als Nichtſeyn, das Nichtſeyn aber als Seyn Denken, folglich mit dem ſich die Weſenheit Ableugnen (daher urſprünglich ſein Unglaube, betreffend die Unſterblichkeit) und ſich die Nichtigkeit als Weſenheit Anlügen; (daher eben ſo urſprünglich ſein Aberglaube, betreffend z. E. die zeitliche Ehre, den Nachruhm, des Namens Unſterblichkeit und andre ſolche Raritäten) in dem Ableugnen aber und Anlügen rückt ſodann die Selbſtbelügung, falls ihr nicht etwa früh oder ſpät durch Selbſterkenntniß Einhalt geſchieht, ſich ſogar als Wahrheitsliebe geberdend, immer weiter, bis die Lebenszeit durchbeneidet, durchverläumdet, durchgeſchmeichelt, durchgeheuchelt, durchbetrogen iſt, und das Leben ſelber mit der frechſten Lüge, in welcher Ableugnen und Anlügen in Eins zuſammen geben, und die der Leſer errathen mag, endigt. Die Zwiſchenacte zwiſchen dem erſten, wo der Sterbliche zwar noch „Gott im Herzen und Gebete lallend,“ aber ſchon mit der Luſt behaftet, ſich ſelbſt zu belügen, dieſer Luſt nachgiebt, und ſomit als Comödiant, unter was immer für einer Maske, in die Scene tritt, und zwiſchen dem letzten, wo er etwa wie Cäſar Auguſtus, mit der Frage, ob er die Rolle des Lebens nicht gut ausgeſpielt habe, wieder abtritt, ſind, wenn er ſich indeſſen nicht auf den Gott im Herzen beſonnen hat, eben ſolche, in denen theils das Ableugnen dem Anlügen vorherrſcht, und dieſes in ſich, — die Gottleugnerei z. E. ihre Portion Abgötterei, der Unglaube ſein Theil Aberglauben hat, theils aber von dem Anlügen das Ableugnen überwogen, — und z. E. eben die Gottleugnerei von der Abgötterei, der Unglaube von dem Aberglauben faſt erdrückt wird; denn ſelten iſt's, daß der Spielende entweder blos in der Rolle des Ableugnens, oder blos in der des Anlügens bleibe, und alſo z. E. entweder ein lediglich Unglaubiger, oder ein lediglich Aberglaubiger ſey: gewöhnlich hat ihn der Teufel (als der Dichter hinter der Scene, und ſeinem Genie gemäß) beide Rollen zugleich einſtudiren laſſen.

Sich ſelbſt belügend ſteht der Menſch im Widerſpruch mit ſich ſelber; dieſer jedoch iſt nicht gleich Anfangs ein abſoluter — oder ein, ſo zu ſagen, vollkommner Widerſpruch; denn er beginnt weder mit dem bejahenden Verneinen, dem Princip des Ableugnens, noch mit dem verneinenden Bejahen, dem Princip des Anlügens, noch mit beidem in Einem, ſondern, wie oben erwähnt worden, unmittelbar mit dem Ableugnen ſelbſt, dem ſich nur, eben ſo unmittelbar, das Anlügen zugeſellt. Urheber alſo ſeiner Selbſtbelügung und ihrer Folgen iſt der Menſch nur von Seiten des Ableugnens und Anlügens, nicht aber von Seiten der Principien beider. Daß ſolche Principien ſind und wirken, daran iſt er unſchuldig, nur daran, daß er, ableugnend, an dem einen, am bejahenden Verneinen, anlügend, an dem andern, dem verneinenden Bejahen, Theil genommen hat, iſt er ſelbſt ſchuldig. Dieſe Theilnahme iſt freilich der Anfang einer Abnahme ſowohl der Denk- als der Willensfreiheit: aber beide ſind doch damit noch keineswegs vernichtet, allein ſie können's werden, und, möchte man ſagen, dahin eben geht das Streben des Princips der Lüge, daß alle, die es zu erreichen vermag, ihre Vernunft und Freiheit verlieren, damit, wie das Princip der abſolute Widerſpruch iſt, ſo, wo möglich, jede Intelligenz ein eben ſolcher ſey. Denn iſt's nicht ſo? Läßt wohl z. B. eine Lüge, die du gegen andre dir erlaubſt, deinen Willen frei? Verlockt ſie dich nicht zu einer zweiten, und nöthigt ſie dich nicht, durch die zweite verſtärkt, zu einer dritten, zwingt ſie dich nicht, durch die dritte mächtig geworden, zu einer vierten, und geht nicht endlich dein ganzes Dichten und Trachten dahin, aus jeder Verlegenheit, in die dich urſprünglich blos deine Selbſtbelügung bringt, dich heraus zu lügen? Wo bleibt die

Freiheit des Willens, wenn Einer ſich durch Lug und Trug helfen will, und endlich kein andres Mittel, um ſich zu helfen, als Lug und Trug übrig zu haben wähnt, wenn er ſomit die Lüge wollen muß? Wille, und doch keine Freiheit deſſelben, Willkühr, und doch keine Möglichkeit der Wahl, iſt freilich ein Widerſpruch; aber wer verſchuldet dieſen? Doch wahrhaftig nicht der, der ihn denkt, ſondern der, welcher ſich bis zu ihm hin, oder ihn in ſich hinein gelogen hat. Oder ſoll es etwa darum, damit kein ſo widerſprechendes Ding, dergleichen ein unfreier, des Vermögens zu wählen ermangelnder, Wille iſt, gedacht werde, unmöglich ſeyn, vom Lügen- (und Haſſen-) Können und Wollen ins Lügen- (und Haſſen-) Müſſen zu gerathen? Nun ſo beweiſet doch, wir bitten, erſt dieſe Unmöglichkeit, bevor ihr euch, ſolch' ein widerſprechend Ding zu denken, hütet, und uns vor derlei Denken warnet.

Wie dem Willen, ſo ergeht es vom urſprünglichen Act der Selbſtbelügung an, wenn nicht Selbſterkenntniß die Kette ſprengt, die den Menſchen an ſeine Lügen, und dieſe an einander feſſelt, auch dem Verſtande und der Vernunft ſelber. „Der Lügner, ſagt man, muß ein gutes Gedächtniß haben;" auch fehlt's ihm gewöhnlich, je durchtriebner er iſt, um ſo weniger daran, und macht er, ſo oft es darauf ankömmt, ſeine Maxime: si fecisti, nega, in Anwendung zu bringen, durch ſeine, von einem guten Gedächtniß begünſtigte Kunſt des Ableugnens, und des Er- und Anlügens, insgemein, wie Criminalverhöre zuweilen beweiſen, dem Inquirenten ſehr viel zu ſchaffen. Eben ſo wird wohl geſagt, man wolle, oder dürfe ſich kein dementi geben; welches gleichfalls, beſonders wenn, wie gewöhnlich, ein bereits gegebenes zu verſchleiern, irgend eine Inconſequenz zu übertünchen, irgend ein Widerſpruch zu verſtecken iſt, nicht ohne ein gutes Gedächtniß fürs Vergangene, nicht ohne feine Spürkraft fürs Künftige, und ohne eine eigne Sorte des Witzes (man könnt' ihn den Lügenwitz nennen) zur Verknüpfung des Vergangenen mit dem Künftigen in der Gegenwart, geſchehen kann. Fragt man, wozu doch dem Lügner, und dem, der, daß er ſich in Wort und That nur ſelbſt nicht zu widerſprechen ſcheine, aufs Sorgfältigſte befliſſen iſt, das gute Gedächtniß nebſt den übrigen genannten und ungenannten Qualitäten dienen ſolle, ſo wird wohl geantwortet werden müſſen, dazu, daß er methodiſch und conſequent Lügen mit Lügen zu zudecken, und ſolcherweiſe den einmal angenommenen Schein der Wahrheit zu behalten im Stande ſey. Wird aber Einem, wenn er immerfort, und immer Folgerecht und Folgenreich, umſichtig und zuſammenhängend, leicht und mit Gewandheit lügt, die Vernunft, ſie, die Kraft der Wahrheit, nicht endlich ganz ausgehen? Verlernet z. E. der Deutſche, wenn er immer Franzöſiſch reden hört und lieſet und ſpricht, nicht endlich ſeine eigne Mutterſprache? Und erliſcht nicht, je mehr Denkkraft z. E. von einem Volk oder einzeln Menſchen aufgeboten werden muß, um irgend ein, einmal adoptirtes Syſtem der Selbſtbelügung und des

Belügens andrer conſequent durchzuführen, gerade die Denkfreiheit um ſo gewiſſer? Die Preßfreiheit, wenn ihr ſie habt, wird euch wenig nützen, falls ihr nicht vor allem durch Selbſterkenntniß eurer Selbſtbetrügung ein Ende — und ſomit erſt die Denkfreiheit von ihrem Haupthinderniß frei macht.

Nur der im Wollen und Denken freie, und ſtets freier werdende iſt der wahre Menſch; die Mittel aber in dieſer Freiheit, alſo in der Wahrheit zu wachſen, ſind nicht ein Streben nach Conſequenz, ein Umgehen der Widerſprüche und ein Vermeiden ihres Scheins, ſondern das Vertilgen eines jeden Widerſpruchs, den er in ſich entdeckt, und das Vermeiden jeder Lüge; mit beidem wird ſich, ohne alle ängſtliche Bedachtnahme darauf, und wenn gleich Anfangs ſogar mit dem Schein des Gegentheils, die echte Conſequenz (die der Wahrheit) von ſelbſt finden. Wer ſich ſelbſt zu erkennen anfängt, und von nun an weder ſich noch andre ferner belügen mag, der hört eben hiermit auf, conſequent zu ſeyn, und beginnt mit einer Inconſequenz, um wahrhaft conſequent zu werden. Gerade der Lügengeiſt iſt es, der das größeſte Intereſſe dabei hat, ſtets conſequent zu bleiben, und, wo möglich, mit Hilfe jeder Wiſſenſchaft und Kunſt, (darunter vor allen die Logik nicht zu vergeſſen) ſorgfältig zu vermeiden, daß er je auf irgend einem Widerſpruch ertappt werde; er alſo iſt es, dem eben dieſes Intereſſe und die beſtändige Noth, ſeine Denkmaſchine, wie ſeine Uhren, ſo zu ſtellen, daß ihre Operationen übereinſtimmen, alle Spontaneität des Verſtandes raubt und rauben muß. Auch ſind es gewiß nicht die Wahrheitsfreunde, ſondern insgemein dünkelvolle, alſo lügenhafte Gecken, die, wenn ſie z. E. ein Lehrſyſtem zu prüfen, oder nur ein Buch zu beurtheilen haben, zuerſt, hauptſächlich, bisweilen einzig und allein fragen: ob der gute Mann, der für den Urheber des Syſtems gehalten wird, oder das Buch verfaßt hat, nicht irgendwo durch Inconſequenz, nicht hier und da durch Widerſprüche mit ſich ſelber, oder gegen ihre eigenen, von ihnen für die baare Wahrheit gehaltenen, Lügen Blößen gegeben habe. Entdecken ſich dergleichen, was ſelten fehlt, ſo bilden ſich die Heuchler ein, ihr, oft ſchon vor der Beurtheilung gefaßtes, Verdammungsurtheil ſey dadurch hinreichend vor ihrem Gewiſſen gerechtfertigt, und müſſe mittelſt Aufweiſung derſelben zu jedermanns Urtheil gemacht werden. Wir ſehen bei dieſer Unart mancher Menſchen, an dem, was ihnen mißfällt, (eigentlich weil es zu gut für ſie iſt, und ſie dafür zu ſchlecht ſind) nur das Fehlerhafte und Mißlungene, z. B. am Chriſtenthum die Widerſprüche in der Bibel, an denen es oben drein ganz unſchuldig — und das Widerwärtige in ſeiner Geſchichte, woran es eben ſo unſchuldig ſeyn kann, aufzuſpüren, um ſich und andern einen Grund ihres Mißfallens und Verwerfens (des Ableugnens) vor- und anzulügen, von der andern Unart ab, wodurch, indem zuweilen ſolch Fehlerhaftes, nemlich Inconſequenzen und Widerſprüche, erſt von ihnen ſelber aus Haß, Eitelkeit Neid u. dgl. erlogen werden, die Lüge verdoppelt und verdreifacht wird. Dem Wahrheitsfreunde iſt's mit ſeinen Beſtrebungen nicht um ein Lügenſyſtem — und eben deswegen gar nicht um Vermeidung des Scheins der Inconſequenz und des Widerſpruchs zu thun. Er weiß, daß die einmal entdeckte Wahrheit, trotz aller Einſprache ihrer Feinde, jedem Widerſpruch, den abſoluten ausgenommen, ein Ende macht; der Schein aber kümmert ihn nicht, und wenn er gegen das ſich ſelbſt Belügen (ſie nennen's in ihrer beſchönigenden Lügenſprache Selbſttäuſchung, Irrthum, Mißgriff u. dgl.) in ſeinen Forſchungen nicht überall und ſtets auf der Hut war, ſo hat er deſſen kein Hehl, und hütet er ſich wenigſtens davor, ſeine, von ihm erkannte, Selbſtbelügung zu bemänteln, oder die ihm entgegen gehaltene Wahrheit zu entſtellen. Nur ſo erhält ſich die Denk- wie die Willensfreiheit der Menſchen, durch ihr Lügenweſen hingegen wird ſie nothwendigerweiſe vernichtet.

Sie aber, ja das Wollen und Denken ſelbſt ſoll vernichtet werden; dahin eben geht das Streben jener Macht, die, der Vernunft und Freiheit ins Unendliche verluſtig, nicht nur der einen, wie der andern, ſondern auch, obſchon ſelber denkend und wollend, beidem, dem Denken und Wollen Grenzenlos widerwärtig, und ſomit eben der abſolute Widerſpruch ſelbſt iſt. Menſchen, ſo hoch- oder übermüthig ſie ſeyn mögen, vergeſſen ſich, Gottlob, doch ſelten in einem ſolchen Grade, daß ihnen nicht allein die Denk- und Willensfreiheit andrer, ſondern ſogar auch deren Denk-

und Willenskraft ſelber durchaus zuwider ſeyn, und ſie an ihnen blos Willen- und Gedankenloſe Werkzeuge für ihre Zwecke zu haben wünſchen; Menſchen alſo, obwohl ſchon darin, daß ſie die Freiheit des Denkens oder Wollens haſſen, ſich ſelber widerſprechend, geben doch nur unvollkommne Beiſpiele jenes abſoluten Widerſpruchs, der allein ein vollkommner genannt werden kann, und auf den allein, was Mephiſtopheles ſagt, anwendbar zu ſeyn ſcheint:

— „ein vollkommner Widerſpruch
Bleibt gleich Geheimnißvoll für Kluge wie für Thoren."

So nemlich ſpricht der, welcher ſelbſt dieſer Widerſpruch, und als ſolcher ſich ſelber ein Geheimniß, mit aller ſeiner Klugheit aber der vollkommne Thor iſt. Er begreift ſich, aber er verſteht ſich nicht; denn woher ſollte ihm, dem aus und mit dem Nichts ſeyenden und denkenden Widerſpruch, ihm alſo, der ſich ſelbſt, d. h. eben den Widerſpruch, zum alleinigen Princip hat, — oder, was daſſelbe, woher ſollte der, ſich und Allem unendlich widerſtreitenden Intilligenz, deren Urſprung das Nichts — und deren Denken das Streben iſt, alles Seyn und Denken zu vernichten, die Kraft kommen, ſich von ſich zu unterſcheiden, und reflectirend auf ſich, das ſich ſelber Widerwärtige für das, was es iſt, das abſolut zeitliche Denken für ein ſolches, die eigne Thorheit für Thorheit anzuerkennen? Zu ſolcher Kraft gehört ja Vernunft und Natur, die andern Urſprungs, als gedachter Widerſpruch, — und von ihm, durch die

Unvernunft und Unnatur in ihm, immerdar ausgeſchloſſen ſind. Vielleicht ſagt man nicht einmal richtig: der Teufel *begreife* ſich, und das Product des diaboliſchen, auf ſich ſelbſt gerichteten, Denkens ſey ſein *Begriff* von ihm, ſondern ſollte es nur heißen: er *denke* ſich, und die, nicht etwa faulende, ſondern von Anbeginn faule Frucht dieſes Denkens ſey die *Notion*, welche, wie ihr Princip, das ſich ſelbſt widerſprechende Denken, oder der denkende Widerſpruch, lediglich ihr ſelber und einander widerſtreitende Elemente zu ihrem Inhalt habe, und wie ihr Princip das Princip aller Lügen, ſo die complette Lüge ſelbſt ſey. Dürfen wir alſo, — ja müſſen wir nicht ſagen: der denkende Widerſpruch ſey das Princip der Notion, die ihn ſelber zu ihrem Object und zu ihrem Inhalt habe? Muß demnach nicht, wenn es mit der, von uns über das Lügen angeſtellten, Betrachtung ſeine Richtigkeit hat, das Urtheil:

> in der Notion des abſolut Böſen (welches mittelſt jener Betrachtung als der erwähnte Widerſpruch erkannt worden) iſt keine Wahrheit,

für ein wahres Urtheil anerkannt werden?

Die Notion wird dem Menſchen durch ihr Princip, als an welchem er Theil genommen hat, wie er, ſobald er auch nur *ſein* zeitliches Denken bedenkt, ſich ſelber geſtehen muß. Damit aber, daß er ſie von ihrem Object unterſcheidet, hebt ſein Erkenntniß ihres Urſprungs, ihres

Inhalts und des Objects, als des abſoluten Widerſpruchs an; dieſes Unterſcheiden jedoch und dieſes Erkennen iſt nicht ſein zeitliches, ein auf das durch Nichtſeyn bedingte Seyn, oder gar auf das Seyn als Nichtſeyn, und umgekehrt — ſondern ſein ewiges — ein auf das abſolute und unbedingte — auf das Seyn als Seyn gerichtetes Denken. Die Macht aber dieſes Denkens, die ewig denkende, iſt die Vernunft, und ihre Idee iſt die des abſolut, unbedingt und unbeſchränkbar Guten — ſie, wie es, ſich ſelber ewig gleich, mit ſich in ewiger Uebereinſtimmung, — ſie, das die Liebe als Liebe, Gott als Gott — ſie, das ewig heilige Wahrdenken. In ihr alſo, ſomit in dem Guten ſelber, nicht aber in dem Böſen, hat das Erkenntniß von der Notion des Böſen, und von ihrem Urſprunge und Gegenſtande ſeinen Grund, und die Lehre vom Princip, — desgleichen von den Bedingungen und Arten der Lüge, beſonders aber der Satz, daß in der Notion des Urböſen keine Wahrheit ſey, enthält eben darum eine Wahrheit, weil allein in der Idee Wahrheit iſt. Mit jener Lehre und kraft dieſer Idee haben wir den abſoluten Widerſpruch als den einzigen unter allen erkannt, der unvertilgbar, und allein in ſich ſelbſt — folglich weder in der Menſchheit, noch in der Natur enthalten ſey, aber an welchem ſowohl die Natur, wie die Menſchheit Theil genommen habe ſo daß hiermit auf der einen, wie auf der andern die Schuld relativer und bedingter Widerſprüche laſſe, und beiden die Schuldigkeit obliege, ſie, die vertilgbaren, wirklich zu vertilgen.

Dieſe Schuldigkeit nun iſt allerdings unendlich, denn, indem der eine getilgt iſt, entſteht ein zweiter, der Tilgung des zweiten folgt ein dritter, dieſem, nachdem er getilgt worden, gleich unaufhaltſam ein vierter, und ſo kömmt demnach die Natur und die Menſchheit, inwiefern ſie ſich ſelber überlaſſen, und ihre Wirkſamkeit durch Raum und Zeit bedingt iſt, aus der Zwietracht nicht heraus, und nicht mit ſich zur vollkommnen Eintracht. Allein nichtsdeſtoweniger ſpricht zu dem Menſchen das Geſetz: du ſollſt dich nicht belügen; und dieſem, mithin ſich ſelber, kann jeder dadurch genug thun, daß er bei keinem Widerſpruch, den er in ſich entdeckt, gleichgültig bleibt, ſondern jeden ſolchen zu vernichten ſtrebt. Wer es über ſich vermag, die von ihm in ihm ſelber erkennbaren Ableugnungen und Andichtungen (eben ſo viele Widerſprüche) entweder unerkannt zu laſſen, oder die erkannten ohne alle Unruh zu ertragen, oder gemach zu beſeitigen, indeſſen ihn das Anſinnen, an die Exiſtenz des abſoluten Widerſpruchs, oder des Teufels zu glauben, das den Wahrheitsfreund ganz ruhig läßt, in Bewegung ſetzt, er auch, wenn ihm von andern widerſprochen wird, leicht in Aufwallung geräth, dem fehlt, ſo gelehrt er ſey, und ſo viel er wiſſe, noch ſehr viel an der Wahrheitsliebe. Wer beſonders, damit er der Verſuchung, wofür er ſie hält, Widerſprüche, die er für wiſſenſchaftlich unauflösbar hält, aufzulöſen, vorbeuge oder ausweiche, ſeine Zuflucht aus der Region des Fragens und Forſchens, z. B. in der Lehre, daß die Handlungen der Menſchen prädeſtinirt und dennoch frei ſeyen, in das Gebiet des Glaubens nimmt, der entfernt ſich von der Wahrheitsliebe um ſo weiter, je näher er mit ſeinem Glauben der Wahrheit ſelber zu bleiben vermeint, denn wo der Widerſpruch iſt, fehlt die feſte Zuverſicht, wo aber dieſe mangelt, werden Glaube und Liebe nur erlogen und erheuchelt. Warum alſo dürften die Menſchen nicht ſagen: wohl uns, daß uns, die wir alle mit dem Böſen behaftet ſind, die Notion des Urböſen nicht mangelt? Sie ſind ja eben dadurch, daß der Teufel ſich ihnen bloß ſtellen muß, und daß ſie, an Gott denkend, mithin wahrdenkend, ihn als den, der er iſt, zu erkennen vermögen, in Stand geſetzt, der Lügenhaftigkeit, die ſie mit ihm gemein haben, beſonnen und kräftig zu widerſtreben, und ſeine Zauber- und Lügenkünſte zu Schande zu machen. Beſonders haben die Sadducäer und Phariſäer, oder dermalen die moraliſirenden Rationaliſten und die dogmatiſirenden Supernaturaliſten ſowohl an jener Notion, als an der Idee, dem Princip der Wahrheit, wenn ſie ernſtlich und ehrlich wollen, das einzige und unfehlbare Mittel, ſich von ihrer Hypokriſie, d. i. von derjenigen Art der Selbſtbelügung, zu befreien, worin der Menſch ſich den Hochmuth, den er hat, ableugnet, und die Demuth, die er nicht hat, anlügt, nur daß er, als gedachter Rationaliſt, in der erlogenen Autarkie der menſchlichen Vernunft kaum der Demuth, als gedachter Supernaturaliſt aber, in ſeiner erlogenen Demuth, kaum der Warnung vor dem Hochmuth zu bedürfen wähnt.

Wir ſchließen die, über die Möglichkeit, das Geſetzwidrige in der Erfahrung und ſein Princip in ihm ſelber zu erkennen, angeſtellte Unterſuchung mit folgenden Erklärungen. Es ſind beſonders drei Einwürfe, die bis jetzt in den öffentlichen Beurtheilungen des erſten Hefts dieſer Schrift gegen die, darin enthaltene Lehre vom abſolut Böſen gemacht worden, und die eben geführte Unterſuchung von außen veranlaßt haben.

Der erſte betrifft das Princip der Erkenntniß des Urböſen, der zweite das erkennende Subiect, und der dritte den Begriff des Objects, oder das Erkenntniß ſelber. Ob ihre Widerlegung, worauf es in gedachter Unterſuchung mit abgeſehen war, gelungen ſey, bleibt, wie ſich verſteht, der Beurtheilung des unbefangenen Leſers überlaſſen. Nur damit dieſe deſto genauer ausfalle, als womit allein die Lehre, welche es gilt, gewinnen kann, fügen wir Nachſtehendes hinzu.

Mit dem erſten Einwurf iſt geſagt: wenn ein Erkenntniß des Böſen, wie das in jenem Heft vorgegebene möglich ſeyn ſollte, ſo müßte es ein geoffenbartes oder eine Offenbarung ſelber ſeyn. Wogegen wir erklären: der edle Ausdruck Offenbarung iſt bis jetzt nur im Gebrauche, wenn das Edelſte, nemlich der reine Lichtquell der Wahrheit und dieſe ſelber, bezeichnet werden ſoll; wir mögen ihn zur Bezeichnung des Princips, aus welchem die Notion der Lüge oder des Lügengeiſtes entſteht, nicht mißbrauchen; auch ſcheuet bekanntlich der Teufel das Licht, und nimmt er vor dem anbrechenden Morgenroth die Flucht, wie alſo könnt' es von ihm heißen, daß er ſich den Menſchen offenbare? Aber er muß ſich ihnen verrathen oder bloß ſtellen, wie der Autor ſeinem Recenſenten, wenn dieſer die Kraft und den Willen hat, alle ſeine Inconſequenzen und Widerſprüche aufzuſpüren. Dieſer Selbſtverrath iſt keine Offenbarung: ſo ſehr verfehlt aber wird doch, hoffen wir, unſre Lehre vom Urböſen nicht ſeyn, daß man, ihr zufolge, ſagen müßte: das Erkenntniß deſſelben ſey ein den Menſchen durch Gott gewordnes, eine göttliche Offenbarung.

Der zweite Einwurf iſt von geringerem Belang, denn er zielt nicht auf die Lehre, ſondern nur auf das zu ihr ſich bekennende Subject, und lautet in der Hauptſache ſo: es müßte ja Einer, um das böſe Princip zu erkennen, dieſes Princip ſelbſt, — oder wenigſtens müßte er ſelber, damit er den Teufel begreifen und ſein Weſen verſtehen könne, ganz vom Teufel beſeſſen ſeyn. Worauf wir antworten: das abſolut Böſe iſt ſich ſelber unerforſchlich, denn es iſt nichts Gutes in ihm, mittelſt deſſen es auch nur die leiſeſte Ahnung von ſeiner Bosheit zu haben, geſchweige das abſolut Gute anzuerkennen, — und ſich von ihm zu unterſcheiden vermöchte; der Menſch aber, welcher ſelbſt vom Teufel beſeſſen — oder in welchem auch nur das Haſſen oder das Lügen zur Leidenſchaft geworden wäre, würde gerade umgekehrt am wenigſten im Stande ſeyn, das teufliſche Weſen zu verſtehen und ſeinen Urſprung zu begreiſen. Denn ſeit wann hätte doch z. B. die Raſerei ſich ſelber als die, ſo ſie iſt, erkannt, und ihr Princip begriffen? Die Teufelei aber iſt ja noch ganz etwas anders, als Raſerei. Und ſo ſind es auch z. B. Joh. 8, V. 41 — 44, nicht die Söhne des Teufels, welche ſagen: wir haben zu unſerm — ſondern iſt es der Sohn Gottes, der zu ihnen ſagt: ihr habt zu eurem Vater den Teufel, denn wäre Gott euer Vater, ſo würdet ihr mich lieben. Ueberhaupt hält es ja ſchon ſchwer, einem Menſchen, der ſich etwa klüger dünkt, als andre, begreiflich zu machen, daß er ein Narr — einem Rachſüchtigen u. dgl. daß er ein Nichtswürdiger ſey; wie alſo wär' es wohl möglich, daß das Princip der Narrheit und des Haſſes, wenn es auch ein wirklich eingefleiſchtes wäre, ſich ſelber begreife und verſtehe? Dagegen möge der freundliche Leſer bedenken: ob Einer, wenn er, ein ſub- und objectiv Böſes in ſich und andern anzuerkennen genöthigt, in der Lehre von Gott, alſo von dem ewig und heilig Guten, alle ſeine Gedanken darauf richtet, daß ihm dieſe Lehre rein bleibe, und ſich in dieſelbe nicht das Zeitliche und Unheilige einmiſche, das Princip und Weſen des Böſen und ſein Verhältniß zu ſich ſelber und zum Guten nicht ſo werde denken, — und in der Art erkennen müſſen, wie wir dieſes Denken und Erkennen zu beſchreiben verſucht haben.

Doch dawider, daß die Erkenntnißart des böſen Princips, welche von uns verſucht worden, die richtige ſey, iſt eben der dritte Einwurf gerichtet. Abſurd, albern, oder wie man ſonſt noch ſagen mag, ſoll es ſeyn, ein (zwar im Guten, nemlich im Weltganzen, aber nicht aus ihm, ſondern) aus ſich ſelbſt werdendes und gewordnes, ein ſich aus ſich ſelbſt entzündendes Böſe zu denken. Die Gegner aber geben ja doch zu, daß z. E. die eigentliche Folge der Sünde ſelbſt Sünde, mithin, daß die Sünde Grund der Sünde ſey, warum alſo dürften wir nicht ſagen, was wirklich mit jener oder ähnlichen Phraſen geſagt iſt, daß die Bosheit, und nichts anders, als die Bosheit, die Urſache der Bosheit ſey? Hat die Freiheit ſich ſelbſt zu ihrem Princip, warum nicht auch die Bosheit? Man ſollte denken, wenn die Bosheit das Princip ihrer ſelbſt ſey, dann erſt wäre die Freiheit, die ſie iſt, die urkräftig aus oder durch ſich thätige Macht. Man begreift nicht, wie in dem (creatürlich) Guten das Böſe als Folge ſich ſelber als Grund vorausſetzen — wie es aus ſich ſelbſt entſtehen könne; aber man begreift ja auch nicht, wie die Vernunft durch Vernunft, die Freiheit durch Freiheit ſeyn könne, und doch wird niemand, der bei Verſtande iſt, leugnen, daß die eine und die andre ſich ſelbſt zum Princip habe, und ſtatt deſſen verſichern: das Princip der Vernunft ſey die Unvernunft, das Princip der Freiheit die Nothwendigkeit, als Nichtfreiheit. Warum ſoll denn, obgedachter Unbegreiflichkeit zu liebe, angenommen werden: das Nichtſeyn habe zu ſeinem Entſtehungsgrunde das Seyn, die Unvernunft und Unnatur zu dem ihrigen die Vernunft und Natur, kurz: nicht die Bosheit, ſondern die Freiheit ſey das Princip der Bosheit?

Ihr laſſet ja ſonſt den Satz gelten, daß aus einem Grunde einzig nur das erfolgen könne, was in ihm enthalten ſey, warum denn hier nicht? Ihr verſchmähet ja ſonſt in der Freiheits- und ſogar in der Naturlehre, wenigſtens was in dieſer den Organismus betrifft, neben den Begriffen des Selbſtzwecks und Endzwecks den Begriff einer causa sui oder eines principium sui nicht, warum denn in der Bosheitslehre, worin doch eben dieſer Begriff eine Hauptſchutzwehr gegen das Gelüſten iſt, daß der Menſch das Gute ſelbſt als bös denke, und das böſe Princip in das urſprünglich Gute, ja ſogar in die Gottheit hineinlüge, hiermit aber ſich einer Selbſtbelügung ſchuldig mache, die beſonders jeden ſeiner, auf Gott und göttliche Dinge ſich beziehenden, Gedanken zu einer Lüge machen muß? Wenn wir nun das abſolut Böſe unter anderm deswegen, weil mit ihm die wirkliche Zeit beginnt, als das aus ſich ſelbſt werdende und gewordne bezeichnen, iſt dann dieſer Bezeichnung jener Begriff einer causa sui, der euch in jedem productiven Naturproduct gleichſam entgegen kommt, ſo fern und ſo fremd, daß ihr ihn darin, und die Sache ſelbſt, oder vielmehr die Urſache in dem Unnatürlichen nicht ſehen könnt? Daß wir aber eben dieſes abſolut Unnatürliche nicht als ein ſich ſelbſt erzeugendes und aus ſich erzeugtes, ſondern lieber als ein ſich ſelber entzündendes vorſtellen, geſchieht darum, weil in der Erzeugung nicht die zerſtörende Gewalt, ſondern die erhaltende Naturkraft, in der Entzündung hingegen vielmehr die zerſtörende und allem Seyn widerwärtige Macht gleichſam ſichtbar wird. Vielleicht hätten wir beſſer noch, weil damit die unendliche Innerlichkeit, des Haſſes Tiefe, der Lüge Unerſättlichkeit und (von einzeln *phosphoreſcirenden* Erſcheinungen abgeſehen) die abſolute Finſterniß angedeutet worden wäre, das böſe Princip als das von ſich aus und in ſich hinein *faulende* oder *verweſende*, und Fäulniß oder Verweſung um ſich her verbreitende bezeichnet; der zum Grund liegende Begriff jedoch, und die Meinung, auf welche er ſich bezieht, wären dieſelben geblieben. Die Meinung aber iſt dieſe:

Da wir alle urſprünglich durch die That uns auf das Böſe eingelaſſen — dann aber, der Warnung, laßt euch nicht gelüſten! wenig achtend, fort und fort an ihm Theil genommen haben, und ſomit zu irgend einer, mehr oder weniger genauen, Kenntniß deſſelben gekommen ſind warum ſollten wir jetzt, wenn auch vorerſt aus bloßer Neugierde, alſo in Folge des Gelüſtens, und dem: nitimur in vetitum getreu, endlich aber doch aus der Ueberzeugung, für *unſer* Wollen, Denken und Thun, für *unſer* Lieben, Glauben und Hoffen, der genaueſten Erkenntniß des Böſen zu bedürfen, daſſelbe und ſein Princip nicht zu einem beſondern Gegenſtande unſrer Unterſuchungen machen, und in dieſen nicht unermüdet fortfahren, bis das Erkenntniß ſo vollſtändig, als möglich, gewonnen oder errungen worden? Sagt nun der eine oder andre unter uns: das Böſe werde oder entzünde ſich aus ſich ſelbſt, — es ſey die Hypotheſis ſeiner ſelbſt, es habe ſich ſelber zum Princip u. dgl., ſo dächten wir, hätten die übrigen nicht darnach zu fragen, wer der ſo ſagende ſey, ob ein Philoſophus, Philologus, Hiſtorikus, oder nicht, ob er zu ihrer Sekte, Schule, Parthei, zu ihren ehemaligen gelehrten Mitbürgern gehöre, oder nicht, und ſollten ſie es mit ſeinen Metaphern und Phraſen überhaupt nicht allzu genau, — deſto genauer hingegen mit ihrem Zweck nehmen. Der Zweck aber mit obgedachten Redens- und Vorſtellungsarten iſt, unſers Wiſſens, kein andrer, als der, zu erklären, daß weder die Natur in ihrer Selbſtmacht als ſolcher, noch die Menſchheit in der ihrigen, als der Freiheit und Vernunft, ſo groß die Schuld ſey, welche ſich die eine, wie die andre, durch ihre Theilnahme am Böſen zugezogen habe, — geſchweige daß die Gottheit, das Böſe — ſondern daß dieſes ſich und ſeinen Urſprung ihm ſelber verſchulde, mithin, daß man den Satan weder Gott noch einem Engel, noch irgend einer andern Creatur, ſondern allein dem Satan Schuld gebe. An dieſer Erklärung nun ſein Mißfallen blos durch die Redensarten: ſie ſey ungereimt, oder lächerlich, oder man ſey ganz andrer Meinung über die Sache, zu erkennen geben, iſt offenbar unzureichend, denn die Erklärung ſpricht ſelbſt das größeſte Mißfallen am Böſen, und an jedem Verſuche aus, in die Hypotheſe von ſeiner Entſtehung die Idee des Guten, als eines an ſich durch das Böſe Bedingten, oder gar als ſeines Princips, einzumiſchen. Müßt ihr, wär's auch nur, um euch am abſolut

Guten in Gedanken nicht zu verſündigen, einräumen, daß das Böſe die Urſach und Wirkung ſeiner ſelbſt ſey; ſo kann, geſetzt, es wäre unbegreiflich, wie daſſelbe aus ſich ſelber entſtehen könne, dadurch die Lehre, worin es für das Princip ſeiner ſelbſt erklärt wird, nicht zu einer Ungereimtheit werden. Ueber ſeinen Urſprung aber in Ungewißheit, — iſt eben ſo viel, als darüber im Zweifel bleiben: ob Gott den Satan gewollt und erſchaffen habe, oder nicht, ob Er ſeiner bedürftig ſey oder nicht. Und mit dieſem Zweifel in der Seele ſollte ein unbedingt vertrauender Glaube an Gott, und eine durch keine Furcht getrübte Liebe zu Ihm ſtatt finden — kurz, ſolch' ein Zweifel und Frömmigkeit ſollten mit einander beſtehen können? Nimmermehr! Nun, ſo möge dann die vorgetragne Lehre, deren Hauptzweck eben die Vertilgung dieſes Zweifels iſt, ſtatt daß ſie als ungereimt blos verſchrieen wird, entweder widerlegt, oder eine andre mitgetheilt werden, die das, was mit ihr beabſichtigt worden, in größerer Treue, Verſtändlichkeit und Liebe wirklich leiſtet.

Fragen wir jetzt, wie, wenn eingeräumt werde, daß die Entſtehung des in ihm ſelber Unvernünftigen und Unnatürlichen ein Wunder ſey, zu demſelben das in der Natur Widernatürliche, in der Vernunft Vernunftwidrige — oder wie zu dem abſolut Böſen, als dem abſolut verdammlichen Wunder, das ob- und ſubjectiv Böſe ſich verhalte, ſo wird uns aus dem Begriff des Verhältniſſes, worin das ſich Verführenlaſſen zum Verführen, folglich auch desjenigen, worin die Schuld und Mitſchuld zur Urſchuld ſteht, die Antwort: wie das verdammliche Wunder, welches veranlaßt — zu dem, wodurch es veranlaßt werden, und wie jenes, als das in ſeiner Entſtehung unbegreifliche, zu dieſem, als dem in ihr begreiflichen. Denn es iſt das aus dem Natürlichen — oder durch Zeugungs- und Bildungskraft — Werdende und Gewordne kein Wunderbares, ſondern ein Natürliches, und ſeine Entſtehung kein Wunder, ſondern ein Naturereigniß; dagegen iſt das aus dem Unnatürlichen Werdende und dem Natürlichen und Uebernatürlichen Widerwärtige kein Natürliches, ſondern ein ſcheußlich Wunderbares, und ſeine Exiſtenz aus ihm ſelber kein Naturereigniß, ſondern ein Greuelhaftes Wunder. Jedoch vermögen die Menſchen dieſes Wunder allerdings wohl zu begreifen; denn daß und *wie* das Unnatürliche ſeine Exiſtenz aus ſich ſelbſt nehme, oder durch ſich ſelbſt eine nichtige und Alles zu vernichten ſtrebende Macht ſey, das iſt aus ihm ſelber — aus ſeiner Unnatur — aus ihm, dem Unweſen, — begreiflich. Ja zu begreifen ſteht ſogar, und zwar aus eben ſeiner Unnatur, daß und wie es das ein Theilnehmen an ihm veranlaſſende — das zu ſolchem Theilnehmen verleitende und verführende Princip ſey und ſeyn müſſe. Allein wenn nun auch gleicherweiſe das in der Natur Widernatürliche, irgend eine Mißgeburt, das in der Vernunft Vernunftwidrige, irgend eine Miſſethat, da es ein ſolches, folglich weder ein Natürliches noch ein Uebernatürliches iſt, für ein ſcheußlich

Wunderbares, und ſeine Exiſtenz für ein, keineswegs Bewunderungswürdiges, Wunder anerkannt werden muß; ſo iſt doch unbegreiflich, wie daſſelbe werden — oder wie derlei Wunder ſich ereignen könne, denn niemand vermag einzuſehen, wie die Natur oder die Vernunft ſelbſtthätig das ihr Widerwärtige (Haß oder Lug oder beides) in ſich aufnehmen, — wie das Geſchöpf, ſey's Vernunftlos oder vernünftig, und ſey's Engel oder Menſch, von dem Feinde Gottes und der Schöpfung ſich verführen laſſen — und mit ihm gemeinſame Sache machen möge. Freilich wird ſonſt bald von dem in ſich Uebernatürlichen, vom Göttlichen, als ſolchen, bald von dem in der Natur Uebernatürlichen, z. B. von irgend einem durch den Heiland der Welt in der Welt gethanen, im Evangelium erzählten Wunder, bald von dem in ſich Unnatürlichen, z. B. vom Teufliſchen als ſolchen, geſagt: es ſey unbegreiflich; aber wenn damit geſagt ſeyn ſoll: es könne von den Menſchen das Eine, Andere und Dritte nicht verſtanden werden, ſo iſt das Wort falſch, und auch eins von denen, womit ſie ſich gewöhnlich zu belügen pflegen. Von allen nemlich kann, wenn ſie wollen und nicht etwa in dem Wahne ſtehen: ſie hätten Wichtigeres zu denken und durchzudenken, aus der Idee oder Erkenntniß Gottes gar wohl verſtanden werden, daß und wie durch Ihn Er ſelber, ferner, daß und wie durch Ihn, den Unerſchaffenen, die Schöpfung ſey, und daß und wie durch Ihn in ihr oder in der Natur das Uebernatürliche bewirkt werde; denn iſt nicht in der

Idee von Ihm allen ſeine Allgenugſamkeit, ſeine Macht, Weisheit u. ſ. w. offenbar? Können ſie das heilige Wort der Schrift nicht faſſen: „ſo Er ſpricht, ſo geſchieht's, ſo Er gebeut, ſteht's da?“ Sie verſichern endlich auch, daß vieles in der Natur unbegreiflich ſey, meinend mit dem Unbegreiflichen weder ein Ueber- noch ein Unnatürliches, ſondern manch Natürliches ſelber; und wenn durch das Wort unbegreiflich, übrigens wider den Sprachgebrauch, nur geſagt ſeyn ſoll: es wäre bis dahin mancherlei Natürliches in Anſehung ſeiner Entſtehungs- ſeiner Wirkungsart u. dgl. von den Menſchen nicht verſtanden oder begriffen, ja es werde ſolches auch ſchwerlich jemals von ihnen vollkommen begriffen werden, ſo mag die Verſicherung ihren guten Grund haben; allein ſoll in ihr: unbegreiflich heißen, was es wirklich heißt: zu begreifen und zu verſtehen abſolut unmöglich, ſo dürfte wohl, bevor ſie mit Grund gethan werden kann, erſt dieſe Unmöglichkeit nachgewieſen oder aufgezeigt werden müſſen. Bis ſolches geſchehen iſt, wagen wir zu ſagen: es gibt für den Menſchen außer der einen, nicht vorgeſpiegelten, ſondern erweislichen Unbegreiflichkeit: wie er und die Natur an der Unnatur und Unvernunft habe Theil nehmen können, nur etwa noch die andre: wie es ihm möglich ſey, das in ihm Unnatürliche und Unvernünftige für das, was es iſt, anzuerkennen, und deſſen Vertilgung — oder ſeine Beſſerung mit Nachdruck zu beſchließen; alles andre iſt ihm begreiflich, und wenn z. B. die göttlichen Gerichte, die Wege der

Vorſehung u. ſ. w. unerforſchlich genannt werden, ſo geſchieht es keineswegs, weil ſie von ihm wegen *ſeiner Natur*, nicht verſtanden werden *können*, denn er wird ſie verſtehen lernen, ſondern weil ihr Erkenntniß und ſein Verſtändniß durch ſeine Unnatur und durch ſeine Verhältniſſe zu und in dem *zeitlichen* Leben ſehr erſchwert iſt. Demzufolge würden wir, gefragt: worin der Begriff des Wunders ſeinen Grund habe, ohne Bedenken antworten: im Unbegreiflichen nicht, ſondern einerſeits, nemlich wenn ihm das Gefühl des Bewunderungswerthen ſich verknüpft, in der Idee des abſolut *Uebernatürlichen*, die, je klarer ſie wird, um ſo beſtimmter alles Unbegreifliche ausſchließt, andrerſeits, wenn ihm das Gefühl des Verächtlichen, des Scheußlichen oder gar Verdammenswerthen zugeſellt iſt, in der Notion des abſolut *Unnatürlichen*, die zwar nicht ſelber, (denn der *Teufel* in *ſeiner* Notion iſt ſich allerdings unbegreiflich) aber aus der die Vernunft des Menſchen und die Macht der Idee gleicherweiſe das Unbegreifliche ausſchließt. Das Anerkenntniß alſo wirklicher Wunder wird befördert durch das Verſtändniß, und mit nichten durch Unbegreiflichkeiten, die im Gegentheil, da ſie bis auf eine oder zwei (die vorher genannten) nur erlogen werden, und, wie bekannt, nur die *Unverſtändigen* bewegen, Mirakel zu ſchreien dort, wo *wirklich* keine geſchehen, das erwähnte Anerkenntniß wo nicht verhindern, doch erſchweren. Ja auch in denen, die ſich, obgedachtermaßen, zum abſolut Unnatürlichen, oder Urböſen wie ein Unbegreifliches zum Begreiflichen verhalten, iſt es doch nicht das Unbegreifliche, ſondern eben das Unnatürliche, was ſie (jedes ſub- und objectiv Böſe) zu Wundern macht.

Die Natur, ſagt man, hat ihre Wunder, die dann beſonders für die fühlende und vernünftige Creatur theils wohlthätiger, theils, wo nicht wirklich, doch ſcheinbar verderblicher Art ſind. Wird's indeſſen mit dieſem Worte nicht lügenhafter, ſondern wahrhafterweiſe, nicht nach Art der Marktſchreier und Phantasmagoriſten, ſondern echter Naturforſcher genommen; ſo muß es heißen: die Natur hat keine Wunder, denn Wunder ſind theils übernatürliche, theils unnatürliche Thaten; ſämmtliche Naturkräfte aber ſtehen unter Geſetzen, und ihre durch dieſe beſtimmten Wirkungen ſind insgeſammt natürliche Ereigniſſe. Drum ſagen wir: nicht die Natur hat ihre — ſondern Gott hat ſeine Wunder in der Natur, aber auch der Satan hat in ihr die ſeinigen. Denn in ihr iſt und wirkt ſowohl die abſolut übernatürliche Macht, die ihr das Geſetz giebt, als auch eine abſolut unnatürliche Gewalt, die dem gegebenen widerſtrebt, und die Wirkungen der einen ſind eben die in der Natur allein Bewunderungswürdigen — die der andern die in ihr allein verdammlichen Wunder: an letztern aber iſt eben jenes das Unbegreifliche, wie die Natur ſelbſt und — die Vernunft zu ihrer Bewirkung mitwirken — oder, welches eben ſo viel heißt, an der genannten Gewalt Theil nehmen, ſich auf ſie, ſie in ſich einlaſſen konne und konnte.

Wie alſo in der Reihe der Wunder, Gottes Seyn aus ſich (ὁ Θεός) das erſte, die Schöpfung der Welt durch Ihn (ὁ κόσμος) das zweite, das aus ſich Werden des Böſen in ihr (ὁ πονηρός) das dritte, die göttliche Geſetzgebung (ὁ νόμος) das vierte, die Menſchwerdung des eingebornen Sohnes (ὁ θεάνθρωπος) nebſt allen Thaten des Menſchgewordnen das fünfte iſt, ſo iſt die Selbſtthätigkeit, womit ſeit Anbeginn die Creatur am Böſen Theil genommen — beſonders aber, als Gottes Sohn Menſch wurde, fanatiſch haſſend (im Volk der Juden) und tückiſch lügend (in den Prieſtern und Fürſten dieſes Volks) gegen Ihn gewüthet hat, und Ihn ſeitdem unter andern Völkern, Fürſten, Prieſtern, Schriftgelehrten und Schriftſtellern zu verkennen, zu verleugnen, und, z. E. durch Andichtung eines minimum der Sündhaftigkeit u. dgl. zu mißhandeln fortfährt — kurz, ſo iſt jedes Werk des Teufels, (τὸ μῖσος καὶ τὸ ψεῦδος) ſey das Geſchöpf, welches ſich zu ſeinem Werkzeug brauchen läßt, von ihm, wie nach der Schrift die Dämoniſchen waren, beſeſſen oder nicht, in jener Wunderreihe das ſechſte.

Aber wie mögen wir nur alle wider- oder unnatürlichen Ereigniſſe, dergleichen Tagtäglich vorkommen, Wunder nennen, und doch, welches oben S. 102 geſchehen iſt, die Männer preiſen, die dieſe Art des Wunderglaubens als Aberglauben einſt mit ſo gutem Erfolg bekämpft haben? Zuvörderſt: nicht der Glaube, daß durch das böſe Princip in der Welt Böſes veranlaßt, ja bewirkt werde, iſt der

Aberglaube, ſondern der iſt's, daß der Menſch, welcher doch nur durch natürliche Mittel Unnatürliches vollbringen — z. E. mit dem Dolch in der Hand morden, mit dem Verſtande überliſten kann, daſſelbe mittelſt unnatürlicher, (eigentlicher Wunder-) Kräfte zu vollbringen vermöge: nicht am Begehen — ſondern am Beginnen jeder erſten Miſſethat, oder daran, daß jemand ein Miſſethäter werden oder ſeyn will, habt ihr das Wunder. Ferner: jene Ereigniſſe in der Welt, welche als Unfälle, als Unglück, Mißgeſchick, als Mißgeburten u. dgl. erfahren werden, ſind, als Wirkungen natürlicher Urſachen, keine Wunder, ſondern Naturbegebenheiten; aber das, daß die, Unheil aller Art (das ſogenannte malum physicum) bewirkenden Elementar- und Zeugungskräfte ſich mit dem Princip alles Unheils eingelaſſen haben, iſt das Wunder, und dieſes hört weder dadurch, daß Frömmler oder Heuchler derlei Unheil für eine unmittelbar göttliche Schickung halten, noch dadurch auf, ein Wunder zu ſeyn, daß ſcharfſinnige Naturforſcher ätiologiſch die Nothwendigkeit — und teleologiſch die Wohlthätigkeit ſolcher Uebel oder Uebelthaten zu beweiſen verſuchen. Der Aberglaube aber beſteht, was ſolche Ereigniſſe betrifft, in dem Wahne: der Menſch könne, wenn nur Hekate oder der Satan zu ſeinen Dienſten ſtehe, die Naturkräfte zwingen, ihr Geſetz zu verlaſſen, und das Ungeheure zu bewirken, was er Schadenfroh, oder neidiſch oder Rachſüchtig u. ſ. w., bewirkt zu ſehen wünſcht. Weiter: es iſt ja wohl möglich, daß das böſe Princip über manche Menſchen, durch ihr in daſſelbe Eingreifen, eine ſo große Gewalt erhalte, daß weder die Selbſtmacht der Natur in den Naturkräften, noch die Freiheit und Vernunft perſönlicher Creaturen, ihr Einhalt zu thun, und ſie auf ihr Princip zurück zu weiſen, zureicht, und daß ſomit das Entſetzliche als Greuelhaftes Wunder in der beſtialiſchen Wuth, der Raſerei, den Krämpfen und Zuckungen ſolcher Menſchen geſchichtlich zum Vorſchein komme. Wir vermuthen, daß unter andern zu der Zeit, wo das gute Princip und deſſen Allmacht in Chriſto geſchichtlich offenbar wurde, dergleichen Wunder, und zwar nicht blos an den ſogenannten Dämoniſchen, ſich wirklich ereigneten; auch würden wir (denn bis jetzt hat niemand aus ſeiner Wiſſenſchaft die Unmöglichkeit bewieſen) ohne Bedenken annehmen, daß ihrer mancherlei noch täglich ſich ereignen könnten, wenn, ſo groß die Unvernunft und Unnatur einzelner Menſchen immer noch und zu allen Zeiten ſeyn mag, die Vernunft und Freiheit des geretteten Menſchengeſchlechts durch den Glauben an das gute Princip und an deſſen Allmacht nicht eine Kraft gewonnen hätte, die ihr bis zur Zeit der Menſchwerdung des Welterlöſers gebrach, und die vollkommen zureicht, um ſowohl das böſe Princip, ſey deſſen Gewalt noch ſo groß, ſelbſtthätig in ſeinen Schranken zurück zu halten, als auch den Glauben an durch daſſelbe ſich immer wieder erneuernde Wundergreuel der oberwähnten Art für Aberglauben zu erklären, in den Erſcheinungen aber, die dieſen Wundern ähnlich ſind, bloße Gemüths- und ſonſtige Krankheiten zu erkennen. Endlich: ſo viele Sünden, ſo viele unnatürliche und unvernünftige Thaten! mithin ſo viele Wunder, über die jedoch, weil jedermann daran gewöhnt iſt, niemand ſich ſonderlich verwundert! Nemlich nicht allein das, daß eine ſolche That, wie z. E. jene, mit welcher das Nichts in die Welt kam, durch vernichtende, alſo unnatürliche und unvernünftige Kraſt vollbracht wird, ſondern auch das ſchon macht ſie zu einem, und zwar verdammlichen, Wunder, daß zu ihrer Vollziehung, alſo zum Bewirken des Unnatürlichen und Unvernünftigen von den Menſchen eine (mechaniſch- oder chemiſch- oder organiſch- und als ſolche ſomatiſch- oder pſychiſch-thätige) Naturkraft gebraucht wird, und daß dieſe von ihm ſich dazu brauchen läßt. Denn iſt es nicht das in ihm Unnatürliche, (ſein böſer Wille, womit er natürliche Kräfte (ſeine Zeugungs- oder Einbildungs- oder Urtheilskraft u. ſ. w.) zur Büßung unnatürlicher Lüſte, z. E. zum Begehen viehiſcher und teufliſcher Laſter anwendet? Und iſt es nicht das Unnatürliche in den Naturkräften, womit dieſe ſeinem Willen gleichſam gehorchen? Warum entreißt ſich nicht das Schwert der Fauſt — warum erlahmt nicht die Fauſt des Mordſüchtigen — warum verſagt ſich nicht der Verſtand dem Betrugluſtigen — der Witz dem tückiſchen Menſchen, der darauf ausgeht, andere mit ſeinen Einfällen zu beleidigen, ihnen mit ſeinem Hohn und Spott wehe zu thun? Kurz, jede Sünde iſt, wie geſagt, nicht weniger ein Wunder, als das Princip aller Sünden ſelber. Der Aberglaube nun, was dergleichen Thaten betrifft, beſteht nicht darin, daß ſie für Wunder gehalten werden, ſondern in dem Wahne derer, die ſie begehen oder begangen haben, daß ſie dazu vom Teufel mit unwiderſtehlicher Macht verführt — oder überhaupt durch irgend eine zwingende Gewalt dazu getrieben und genöthigt würden, oder worden wären. Der Ruhm alſo, der den wackern Männern gebührt, die zuerſt den Glauben an Zaubereien, an Geiſtererſcheinungen und Geiſterbeſchwörer, an Hexen, Teufelsbanner u. dgl. tapfer bekämpften, wird durch die Lehre von dem Unnatürlichen als einem Wunderbaren, und von den Wunderwerken des Teufels keineswegs geſchmälert, ſondern vielmehr beſtätigt, und die Lehre ſelbſt hat mit nichten zum Zweck, den Aberglauben dieſer Art, der zur Vorderthür hinaus gewieſen worden, durch die Hinterthür wieder einzulaſſen, ſondern würde, weiter ausgeführt, ohnſtreitig dazu dienen, daß ihm beide auf immer verſchloſſen blieben.

Eben ſo wenig auch thut die früher oben vorgetragene Lehre von dem in der Natur Uebernatürlichen, als dem wahrhaft Wunderbaren, der Behauptung Eintrag, daß der Glaube: irgend ein Menſch könne mit Gottes Hilfe Wunder thun, oder erleben, ſtockblinder Aberglaube ſey. Denn iſt der Menſch, von welchem andre, daß er Wunder thun könne, verſichern, oder daß er dergleichen gethan habe, erzählen, nicht entweder ſelbſt der eingeborne Sohn Gottes, oder doch von dieſem, dem Weltheilande, in die Welt geſandt, um ihr das Heil zuerſt zu verkündigen; ſo iſt (ihr müßtet denn in dem Wahne ſtehen: durch Wunderthaten, durch Lebendigmachen der Toden u. dgl., werde ſolche Sendung beglaubigt) ganz und gar kein Grund vorhanden, jenes Verſichern für mehr, als ein bloßes Vorgeben, und ſolche Wundererzählungen für mehr als Erdichtungen zu halten, und möchte es in dieſer Beziehung allerdings wohl zweifelhaft ſeyn: ob nicht ſelbſt die Wundererzählungen des alten Teſtaments vielmehr zu den Wundergedichten, als zu den Wundergeſchichten gehören. Wenigſtens ſind wir ungewiß, ob wir uns mit der Erklärung: dieſe Wunder, beſonders die, ſo durch Moſes geſchehen ſeyn ſollen, hätten ſich wirklich ereignet, weil ihr Endzweck typiſch, nemlich eine Hindeutung auf den Welterlöſer ſey, nicht ſelbſt belügen.

Fragen wir zuletzt: wie durch die Wundermacht des böſen Princips das Geſetz ſelbſt gehäſſiger- und lügenhafterweiſe gegen das Evangelium in Anwendung gebracht worden ſey, ſo dienet folgendes Reſultat unſrer bisher unter A. angeſtellten Unterſuchungen zur Antwort:

Das Geſetz hat ſeine Wahrheit einzig und allein in der ewigen Liebe Gottes, alſo nicht im Raum, nicht in der Zeit, und nicht in uns, die wir durch beide bedingt — und mit dem Hange zu haſſen und zu lügen behaftet ſind. Eben daſſelbe in ſeiner Wahrheit iſt eine mächtige Schutzwehr für die geſammte Schöpfung, für die

Menſchheit beſonders, für jedes Volk und für jeden einzeln Menſchen, gegen die Bosheit. Der Allmächtige aber in dem Reichthum ſeiner Liebe läßt nicht nur zu, daß die Bosheit — ſie, die Ihn und alle ſeine Geſchöpfe unendlich anfeindende Macht, entſtehe, ſondern auch, daß ſie ſein Geſetz wider die, von ihr die Welt und Menſchheit befreiende und mit Ihm verſöhnende, Macht des Guten in der Welt richte, und mittelſt deſſelben die Vernichtung dieſer Macht verſuche. In dem Zweck der Bosheit jedoch und eben in der Macht des Guten iſt der Grund enthalten, daß dieſer Verſuch gänzlich zu nichte werden muß.

Er ſelbſt beſteht darin, daß mittelſt der, dem Princip des Haſſes und der Lüge dienenden, Werkzeuge durch dieſes Princip ſelber dem, in der Liebe gegründeten, Geſetz die Wahrheit, die es allein in ihr hat, abgeleugnet — und eine Beſchaffenheit, die, da ſie im Haß ihren Grund hat, keine Wahrheit iſt, angelogen wird. Das Ableugnen nemlich, welches jedoch ſelber ſchon ein Anlügen iſt, beſteht darin, daß der Menſch, von oberwähntem Princip dazu verführt, das durchs Geſetz Begrenztſeyn des Böſen nicht als ein ſolches, ſondern als ein durch daſſelbe Begrenztſeyn des Guten, — das Anlügen aber, welches zugleich ſelbſt ein Ableugnen iſt, darin, daß er, wenn endlich, wodurch auch immer, zur Erkenntniß des Geſetzes, als einer das Böſe begrenzenden Macht gelangt, nunmehr, von eben jenem Princip dazu verleitet, das Geſetzſeyn als Endzweckſeyn, und das Endzweckſeyn (die Gottheit, Freiheit, Vernunft, Menſchheit) nicht als ſolches, ſondern als Mittelſeyn, als dem Geſetz abſolut Unterworfenſeyn u. dgl. denkt. Der Haſſende alſo nimmt als der Lügende in den Geſinnungen der durch ihn verführten Menſchen, ſo weit er kann, dem Geſetz die Dignität, die es hat, — eine gegen ihn ſelbſt gerichtete Macht zu ſeyn — und dichtet ihm dafür, wenn er nicht ferner kann, mittelſt ihres Denkens eine Majeſtät an, die es nicht hat, — Zweck — dem Alles, nur nicht er, zum Mittel dienen — Gebieter zu ſeyn, dem Alles, nur nicht er, gehorchen müſſe. Ob nun gleich die Bosheit mit dem ſolchermaßen durch ſie zum Zweck gemachten, und einsweilen zum Oberherrn proclamirten Geſetz wider die von ihr die Welt befreiende und mit Gott verſöhnende Macht in der Welt nichts auszurichten vermag, ſo kann ſie doch daſſelbe, welches in ſeiner Wahrheit eine Schutzwehr gegen ſie ſelbſt iſt, auf beſagte Weiſe bei den zwar vernünftigen und freien, aber mit dem Hang zu haſſen und zu lügen behafteten Creaturen als eine Abwehr der Anerkenntniß jener Macht anwenden, und wird ſie auch nie aufhören, von ihm, unter irgend einer ihm angelogenen Form, zu dieſer Abſicht Gebrauch zu machen.

Mit dem Offenbarwerden der erlöſenden und verſöhnenden Macht in Chriſto, mit dem Wunder ſeiner Geburt, ſeines Lebens, ſeines Todes und ſeiner Auferſtehung, ingleichen mit der Heilbringenden, unſerm Geſchlechte auf Erden gewordenen und werdenden Verkündigung, daß Er der eingeborne Sohn Gottes ſey, mit dem Wunder des Evangeliums, iſt für alle obgedachtes Anerkenntniß, oder der Glaube an Ihn in einer Art veranlaßt worden, die den Kampf jedes einzelnen mit dem Böſen in und außer ihm möglich macht, dem ſtandhaft kämpfenden aber den Sieg, und dem Sieger die Seligkeit zuſichert. Allein eben auch mit dem Offenbarwerden des in der Welt thätigen guten Princips iſt der zuvor genannte Verſuch, wenigſtens das Anerkenntniß deſſelben zu verhindern, geſchichtlich bereits auf mehrerlei Weiſe zum Vorſchein gekommen. Uberhaupt nemlich ſind es Geſetzkundige Menſchen, die der Teufel zur Abwehr des Evangeliums braucht; denn nur ſie, nicht aber die, ſo keine Kenntniß des Geſetzes haben, und die nur in blinder Wuth ihr Kreuzige, Kreuzige! nachſchreien, vermögen mit Haß und zugleich mit Lug und Liſt dem Unnatürlichen den Schein des Natürlichen, dem Unvernünftigen den des Vernünftigen, und dem Unrecht den Schein des Rechts zu geben, und ſo mit einer zur Natur und Vernunft gelogenen Unnatur und Unvernunft, und mit einem zum Recht gelogenen Unrecht dem Erzfeinde der Natur, der Vernunft und Freiheit zu Dienſten, und dem Retter derſelben entgegen zu ſeyn. Dieſes zeigt ſich folgendermaßen.

Das Geſetz, die Naturkräfte gegen die Zernichtung ſichernd, iſt, als Erhaltungsmittel der phyſiſchen Weltordnung, das Naturgeſetz; eben daſſelbe, die genannten natürlichen — und die, durch ſie bedingten, übernatürlichen Kräfte (Vernunft und Freiheit) vor der Zerſtörung bewahrend, iſt, als Erhaltungsmittel der ethiſchen Weltordnung, das Vernunftgeſetz; und eben daſſelbe, die Menſchen, d. h. mit Natur- und übernatürlichen Kräften ausgerüſtete Intelligenzen, in ihren Verhältniſſen zu einander vor einander ſchützend, iſt als Erhaltungsmittel der Rechtsordnung, z. E. des Staats u. ſ. w., das Rechtsgeſetz. Der Geſetzkundige nun, als Naturforſcher gewohnt, alle Erſcheinungen auf das Naturgeſetz zu beziehen, und dazu verleitet, dieſes als den Endzweck aller Erfahrungen und Beobachtungen, und als das Princip aller Beurtheilung zu betrachten, wird, wenn er vernimmt, daß Gottes Sohn Menſch geworden — und daß ihm in ſeiner abſolut übernatürlichen, d. i. in ſeiner All-Macht, jede Naturkraft unterworfen ſey, die Botſchaft, die ihm dergleichen zu vernehmen giebt, als bloßer Naturaliſt, mit der Erklärung zurückweiſen: wir haben ein Geſetz, nach welchem geleugnet werden muß, daß in der Natur das Uebernatürliche wirke (irgend ein Wunder geſchehe) und in ihr erkannt werden könne; bei ſolcher Erklärung alſo wird er das Naturgeſetz, das ihm ſonſt wohl Zweck iſt, als Mittel wider das Evangelium gebrauchen, wie wenn mit Zulaſſung des letztern ſeine Naturforſchung und ſeine Naturkunde alle Sicherheit, und er ſelber in der Natur ſeinen Beſitz einbüße. Der Geſetzkundige ferner, der ein ſolcher beſonders durch Kritik der reinen und praktiſchen Vernunft geworden, gewohnt, den Menſchen in der Idee eines reinen Vernunftweſens als Norm, und die Realiſirung des Ideals der

Menſchheit als das Ziel aller vernünftigen Beſtrebungen zu betrachten, wird wider obgedachte Lehre des Evangeliums und inſofern wider dieſes ſelber nicht nur das, durch ſeine Kritik beſtätigte Naturgeſetz, wie der Naturforſcher, geltend zu machen ſuchen, ſondern zugleich auch, den Supranaturalismus höchſtens als Poſtulat des Rationalismus zulaſſend, aber als deſſen Princip verwerfend, mithin als Pſeudo-Rationaliſt gegen daſſelbe erklären: wir haben ein Geſetz, nach welchem geleugnet werden muß, daß in irgend einem Menſchen ein an ſich Uebermenſchliches, ein Göttliches, die Gottheit ſelber ſey, und daß es für unſer Geſchlecht einen vernünftigen Grund, daran zu glauben, gebe. Nach dieſer Erklärung alſo ſoll die Idee des rein Menſchlichen, als die (wie die Kritik lehre) des Wahren, Schönen und Guten, — ſie, die Norm und das Ziel alles vernünftigen Strebens der Menſchen in ihrem Denken, Fühlen und Wollen, ein Abwehrungsmittel der Anerkenntniß und Anbetung des Gottmenſchen ſeyn; wie wenn nicht in Ihm, dem Architypus der Menſchheit, der aus Gott — ſondern in einem Ideal, welches das Erzeugniß der menſchlichen Vernunft iſt, den Menſchen Heil gegeben wäre, und wie wenn die, ſo Ihn anbeten, ihrer Vernunft und Freiheit mit ſolcher Anbetung Abbruch thun, und ihrer ſogenannten Menſchenwürde etwas vergeben würden. Der Geſetzkundige endlich, der, nicht nur gewohnt, ſein Volk ſo zu betrachten, als exiſtire daſſelbe des Staats und der Staatsverfaſſung wegen, dieſer aber und ſeine Verfaſſung um des guten alten Rechts willen, und das Recht des Geſetzes wegen, ſondern auch geneigt, das Geſetz ſo anzuſehen, und nach Gelegenheit ſo anzuwenden, wie wenn es ſeinetwegen gegeben — und er mit ſeiner Kenntniß und Handhabung des Geſetzes der Zweck des Geſetzes, das Volk alſo, die Verfaſſung und das Recht um ſeinetwillen da wäre, kurz, der Geſetzkundige, welcher, wie der Hoheprieſter Kaiphas, in vorgeblichem Wohlmeinen mit dem Volke und ſeinen Rechten, ſey's fanatiſch nach Art der Phariſäer, oder freigeiſtiſch, wie die Sadducäer, ſeiner Ehr- Herrſch- oder Rachſucht alles zu opfern bereit iſt, wird wider den, welchen das Evangelium als den Sohn Gottes, den König aller Könige und den Retter aller Völker verkündigt, deſſen Reich zwar nicht von dieſer Welt — für welches aber jedes Volk mit ſeiner Verfaſſung, mit ſeinen Rechten und Geſetzen in dieſer Welt ſey, zu erklären nicht ermangeln: wir haben ein Geſetz, nach dem muß er ſterben, denn er hat ſich ſelbſt zu Gottes Sohn gemacht.

Iſt's nun aber, wenn ſolcher- oder ähnlicherweiſe das Natur- Vernunft- oder Rechtsgeſetz zum Vorwand genommen wird, um den Weltretter, ſomit den ewigen Schutzherrn der Natur, Vernunft und Freiheit zu verleugnen, wirklich das Geſetz, dieſes Erhaltungsmittel der Weltordnung, und nicht, ſtatt ſeiner. die für Natur und Vernunft ausgegebene Unnatur und Unvernunft, und das für Recht ausgegebene Unrecht, womit, unter dem Schein des Geſetzes, die Ihn dem Menſchengeſchlecht verkündigende

Lehre beſtritten werden ſoll? Und iſt nicht für ihre Gegner, wie ſehr ſie immerhin der Geſetze kundig ſeyn mögen, ſelbſt die Benennung: Naturaliſten, Rationaliſten, Juriſten noch viel zu gut? Uebrigens hat vor allen andern das Rechtsgeſetz, wenn daſſelbe, welches um des Rechts und der Rechtsordnung willen allerdings ein Sicherheitsmittel der Menſchen vor einander iſt, von ihnen als ſolch' ein Sicherheitsmittel, ihres Lebens, Beſitzes und Genuſſes wegen betrachtet und begehrt wird, eine beſondere Beziehung auf das Evangelium, in der dieſes von ihm, wie von einer feindſeligen Macht, immerfort bedrohet wird. Denn die evangeliſche Lehre iſt, daß nicht einmal die Rechtsordnung in der Welt und bei irgend einem Volk, geſchweige das irdiſche Leben und Gut Zweck, ſondern daß ſie nur Mittel, der Zweck aber die ewige Ordnung im Reiche Gottes, — und daß der Menſch, aufgenommen in dieſes, und durch Wahrheit und Liebe beſeligt, ſelig ſey, ohne ſogar des Rechts für ſich, und einer an dem andern ferner zu bedürfen.

BAYERISCHE
STAATS-
BIBLIOTHEK
MUENCHEN

Druckfehler.

S. 3. Z. 9. v. o. lies Creatürliche ſt. Natürliche.
S. 49. Z. 9. v. o. l. den ſt. dem.
S. 73. Z. 13. v. o. l. denn ſt. denen.
S. 107. Z. 11. l. Keppler.
S. 115. Z. 12. l. Radicalböſen.
— Z. 17. l. Makrokosmus.
S. 146. Z. 2. v. o. l. ihn ſt. ihr.
S. 299. Z. 13. v. u. l. anerkennet.
S. 301. Z. 9. v. o. l. erſetzen ſoll.
S. 327. Z. 13. v. o. l. ſchaue ſt. ſcheue.
S. 411. Z. 7. v. u. l. dran.

D. Carl Daub's

Vorleſungen

über die

philoſophiſche Anthropologie

herausgegeben

von

Marheineke und Dittenberger.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.
1838.

D. Carl Daub's

philoſophiſche und theologiſche

Vorleſungen

herausgegeben

von

Marheineke und Dittenberger.

Erſter Band.

AD BIBL.
UNIVERS.
MONAC.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1838.

Universitäts-
München
Bibliothek

Vorrede.

AD BIBL.
UNIVERS.
MONAC.

Dem in einer früheren Anzeige kurz nach Daub's Tode gegebenen Verſprechen gemäß erſcheint hier der erſte Band ſeiner Vorleſungen, welcher die philoſophiſche Anthropologie enthält. Hat es bei unſeren übrigen Geſchäften nicht ſo raſch damit gehen können, als wir dachten und wünſchten, ſo ſoll doch nun die fernere Herausgabe der Vorleſungen ohne Unterbrechung vor ſich gehen, ſo lange Gott uns die Kraft dazu ſchenken und die Gunſt des Publicums dem Unternehmen nicht entſtehen wird. Schon wird mit dem Druck der Prolegomena zur Dogmatik der Anfang gemacht, worauf dann die Prolegomena zur theologiſchen Moral folgen ſollten, falls wir nicht vorziehen, zwiſchen beiden Werken die theologiſche Encyclopädie zu ſtellen. Mit den beiderſeitigen Prolegomenen werden wir wahrſcheinlich, mit den erſteren die kürzeren Vorleſungen über die Kritik der Beweiſe für das Daſeyn Gottes, mit den anderen die über die Hauptſyſteme der Ethik, oder etwa auch die über die Sünde und ihre Folgen gleichſam anhangsweiſe verbinden. Hierauf könnten erſt, unſerm Plan zufolge, die überaus reichhaltigen Vorleſungen über den Urſprung der Religion und die über das Verhältniß der Religion und Theologie zur Philoſophie folgen; womit dann erſt etwa die eine Hälfte der Vorleſungen, gleichſam der propädeutiſche Theil des Ganzen beendiget wäre. Denn zur Beſorgung der durch mehrere Bände zuſammenhängend fortgehenden Vorleſungen über die Dogmatik und derer über die theologiſche Moral werden wir wohl der Nachſicht des Publicums beſonders bedürfen, da wir hiezu das Ganze von ſeinem Anfang an bis zu ſeinem Ende hin gehörig überſchaut haben müſſen, wozu eine anhaltende Beſchäftigung damit erforderlich ſeyn wird. Ob alsdann noch die Vorleſungen über die Hauptſyſteme der Philoſophie, über die Phänomenologie des Geiſtes, über Dogmengeſchichte u. ſ. f. erſcheinen ſollen, wird von der Aufnahme der Vorleſungen bis dahin abhangen und dem Verlangen des Publicums überlaſſen bleiben müſſen.

Daub hat während ſeiner vierzigjährigen academiſchen Wirkſamkeit an der Univerſität Heidelberg ſechzehnmal über Anthropologie geleſen, zum erſten Mal im Jahre 1797, zum letzten Mal im Wintercurs 1836—37. In dieſer Vorleſung, die ihm immer eine der liebſten war, ereilte ihn, als er gerade den vierten Paragraphen der Einleitung im Vortrage beendigt hatte, der Anfall, welcher ſeinem raſtloſen Wirken im Dienſt der Wiſſenſchaft ein Ende machte.

Für die Bearbeitung zum Druck dieſer Vorleſungen wurde zu Grunde gelegt der letzte vollſtändige, im Winterſemeſter 1833—34 gehaltene Vortrag und zwar nach den Heften zweier dem Lehrer vertrauteren Zuhörer, der Herren Pfarrvicare Seiſen und F. Kayſer von Heidelberg. Zugleich wurden jedoch Hefte vom Jahre 1819 an benutzt. Aus dieſem Jahre fand ſich noch eine Nachſchrift unter Daub's Papieren, die in ihrer Treue und Genauigkeit ein ſchönes Zeugniß der Liebe eines dem ſeeligen **Daub** beſonders befreundeten Zuhörers, des Herrn Profeſſors Dr. **Böcking** in Bonn iſt. Von dem Jahre 1827 beſaß der eine der Herausgeber ein eigenhändig nachgeſchriebenes Heft und aus dem Jahre 1829 theilte uns der dem Urheber ſo theure und naheſtehende Dr. A. **Güyet** das ſeinige mit. Außerdem war noch in unſeren Händen eine von **Daub** ſelbſt corrigirte Nachſchrift der Anthropologie aus dem Jahre 1825. Dieſes waren die Mittel, welche zur Redaction der Anthropologie angewendet wurden.

Gewiß werden viele der Leſer mit uns wünſchen, es möchte der dritte Theil dieſer Vorleſungen ſo ausführlich, als der erſte und zweite ausgefallen ſeyn. Daß dieß nicht geſchehen, hat ſeinen Grund gehabt in den bekannten Beſchränkungen der Zeit, welche bei Vorleſungen ſo gewöhnlich iſt und gegen das Ende hin nicht mehr erlaubt, ſo, wie vorher, bei jeder einzelnen Materie lange zu verweilen oder ſie hinreichend auch zu erſchöpfen. Dieſelbige Bemerkung wird ſich ſo ziemlich bei allen den folgenden Vorleſungen wiederholen. In der Abhandlung der Anthropologie vom Anfang bis zum Ende wird man dennoch auch äußerlich das ſchöne Ebenmaaß der einzelnen Ausführungen nicht vermiſſen, wodurch das Ganze in ſeiner inneren Architektonik oder, wie **Hegel** es nannte, in dieſem Sichfortwälzen des Begriffes eine ſo großartige ſyſtematiſche Haltung gewonnen hat.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die an und für ſich ſonſt in der Wiſſenſchaft ſehr überflüſſigen Gränzſtreitigkeiten ſich bei der Anthropologie mehr, als bei jeder andern Wiſſenſchaft erneuern. Bedeutung haben ſie nur, ſofern ſie ſich auf den Begriff der Wiſſenſchaft beziehen. Man kann den Begriff der Anthropologie enger oder weiter faſſen. Auf dieſe mögliche engere oder weitere Faſſung aber läßt es dieſe Anthropologie gar nicht ankommen, ſondern es iſt der Begriff des Menſchen, den ſie von dem erſten Anſatz ſeiner Natürlichkeit bis zur höchſten Vollendung und Geiſtigkeit durch alle Stadien und Momente ſeines Begriffs hindurch verfolgt. Was ſich gar oft nur zu äußerlicher Bequemlichkeit oder auch zu genauerer Durchforſchung des Einzelnen in die ſomatologiſche und pſychologiſche Seite geſchieden, kann die Anthropologie nicht ſo aus einander halten. In dieſem Mikrokosmus, welches der Menſch iſt, kann als anthropologiſch oder zur Wiſſenſchaft der Anthropologie gehörig nur betrachtet werden einerſeits die Natürlichkeit, wie in ſie das Lichtelement des Geiſtes hineinſcheinet und andrerſeits die Geiſtigkeit, wie ſie ſelbſt in ihrer höchſten Reinheit, z. B. in der Religion, noch mit der Natürlichkeit und Lebendigkeit behaftet iſt. Wie weit nun aber an der einen und andern Seite in die Philoſophie der Natur und in die Philoſophie des Geiſtes eingegangen werden ſoll, das wird ſich immer wieder nach jener Dialektik beſtimmen, in der der Begriff ſich nach beiden Seiten hin zu bewegen hat. An beiden greift dieſe Wiſſenſchaft in andere hinein, welche auch für ſich als ſelbſtändige gelten. Immer wird man es als ein Verdienſt dieſer Anthropologie anſehen, daß der Urheber derſelben von aller Liebhaberei des Aufenthalts bei dem einen oder andern Punct ſich frei gehalten und daß ſich unter ſeinen Händen das Ganze dieſer Wiſſenſchaft in ſo einfache Kategorien, wie die des Selbſtgefühls, des Selbſtbewußtſeyns und Religionsgefühls ſo umfaſſend als genügend geordnet hat. Wie häufig kommt es vor in dieſer Wiſſenſchaft, wie ſie beſonders von Naturforſchern behandelt worden, daß z. B. von der Religion, ohne die der Menſch nicht zum wahren Menſchen wird, gar nicht, von der Manie hingegen gar ausführlich gehandelt wird. Man wird bemerken, daß der Vortrag in dieſem Werk, ſo oft der Faden der Unterſuchung ſich in andere Wiſſenſchaften hineinziehen will, ihn leiſe zurückzieht, um ihn ſelbſtändig weiterzuſpinnen.

In der Abhandlung der Anthropologie ſelbſt wird man ſchwerlich verkennen, wie die Unterſuchung in einer Weiſe zu Werk geht, welche eben ſo ſehr den Stempel der Freiheit, als der Nothwendigkeit an ſich trägt. Jene gehört vorzüglich dem Inhalt, dieſe der Form an und beide ſind hier aus Einem Stück oder vielmehr Guß. Denn ob der Anthropolog hier zwar im Ganzen ſich an die Hegelſche Logik, Phänomenologie und Encyclopädie mit ſeinen Entwickelungen anſchließt und dieſen ſelbſt hie und da nur die Form des Commentirens beſtimmter Lehrſätze dieſer Philoſophie giebt, ſo behauptet er doch in allen ſeinen Bewegungen eine Unbefangenheit und Freiheit des Gedankens, wie ſie nur in der vollkommenen Herrſchaft über den Stoff möglich iſt. Nicht ſelten aber hat er auch den gegebenen Begriff durch ſeine Entwickelungen vervollſtändigt und weiter geführt. Dieß iſt wohl überhaupt als ein Vorzug der Philoſophie anzuſehen, in deren Anwendung Daub ſo ausgezeichnet iſt, daß ſie Erziehung zur Selbſtändigkeit des

Denkens iſt und Niemand jener ſich wahrhaft bemächtiget hat, ohne auch zu dieſer zu gelangen. Daher denn auch unter allen ſonſt achtungswerthen Feindſchaften gegen die Philoſophie die Geiſtesſchwäche die ſtärkſten Gründe hat, ſich ihr zu widerſetzen. Mit jener Selbſtändigkeit aber muß man nur nicht die ſchaale Eigenthümlichkeit verwechſeln, welche auch der Irrthum und die Unwahrheit hat. Dieſe verhält ſich zur Selbſtändigkeit, wie die Geſetzloſigkeit, welche wohl auch für Freiheit ausgegeben wird, zur Geſetzmäßigkeit. Auf ſolche Eigenthümlichkeit, nicht auf die wahrhafte Selbſtändigkeit des Geiſtes, welche ſie innerhalb der Hegelſchen Philoſophie gar wohl gewinnen könnten, iſt jetzt das eitle Beſtreben derer gerichtet, welche, wie Roſenkranz ſagt, darauf ausziehen, den ſechſten Welttheil in der Philoſophie zu entdecken.

Nächſtdem wird die methodiſche Bewegung in dieſem Werk nicht verfehlen, die Aufmerkſamkeit auf ſich zu ziehen. Der denkende, mit dem Zuſtande der Wiſſenſchaft unter uns bekannte Leſer wird kaum umhin können, die Bemerkung zu machen, wie ſehr der hier befolgte Gang der Nothwendigkeit und Selbſtbewegung des Inhalts abſticht gegen die beliebigen Bewegungen der Zufälligkeit, in denen ſich ſo viele gefallen, welche dennoch kein Bedenken tragen, den Aggregaten ihrer incohärenten Anſichten den ſtolzen Namen des Syſtems beizulegen, und welch eine Macht der Wahrheit und Evidenz in der objectiven und abſoluten Methode liegt, welche in neuerer Zeit noch Niemand, außer dem unſterblichen Entdecker derſelben, mit ſolcher Kraft und Gewandtheit, Sicherheit und Präciſion geübt und gehandhabt hat, als der Urheber dieſes Werkes. Es iſt wohl mit Gewißheit darauf zu rechnen, daß über das Geheimniß der Methode Vielen ein Licht aufgehen wird durch dieſes Werk und nach dieſem glänzenden Beiſpiel immer mehr auch in allen andern Fächern des Wiſſens geſchehen wird, was Hegel in der Logik geſagt hat: er wiſſe, daß nichts künftig werde für wahrhaft wiſſenſchaftlich gelten können, was nicht den Gang dieſer Methode geht. Wer dieſer Methode Wahrheit und Nothwendigkeit einmal durchſchaut oder ſich ihrer bemächtiget hat, der hat freilich, wenn man will, den Nachtheil, daß ihm viele der heutigen Schriften ungenießbar werden, die, wie viel Gutes ſie ſonſt auch enthalten mögen, doch, weil der Inhalt ſich da nicht ſelbſt ausmacht und in Bewegung ſetzt, ſondern alles daran nur das eitle Thun des Subjectes iſt und die aus einander fahrenden Gedanken das logiſche Maaß verſchmähen, eben damit nur dem ſubjectiven, raiſonirenden Denken anheimfallen, womit, nach den rieſenhaften Vorſchritten der Bildung, heutiges Tages der Wiſſenſchaft kein wahrhafter Dienſt mehr geleiſtet werden kann.

Solcher innern, mit dem Gegenſtande ſelbſt identiſchen Form Abbild und Wiederſchein iſt auch die äußere und erſcheinende Form, die Sprache und Darſtellung. Durch dieſe werden unſtreitig diejenigen, welche den Urheber dieſes Werks nur aus ſeinen Schriften kennen, ſich am meiſten überraſcht finden. Dort als Schriftſteller hatte er, gewohnt, ſeinen Blick allein auf die Sache zu richten, die Unbeſtimmtheit und collective Einheit vor ſich, welche man das Publicum nennt und bei dieſem ſetzte er voraus, daß ſeine

Lehre für den nicht ſei, der ſich nicht die Mühe geben wolle, die harte Schaale der ihm bequemen oder gewohnten Darſtellung zu durchbrechen. Hier hingegen, in den Vorleſungen, ſah er die wißbegierige Jugend vor ſich, der er gern entgegen und zu Hülfe kam und der er alle Wege zum Verſtändniß um ſo lieber bahnte, je mehr ihm ſelbſt darum zu thun war, ſie mit ſich ganz in die Sache hineinzuverſetzen und ihr das Innerſte der Erkenntniß aufzuſchließen. Hier war der Zweck ein beſtimmter und practiſcher und er hat ihn erreicht, wie Wenige. Man ſieht, er fragte ſich beſtändig, wie das Geſagte ſich wohl in dem Bewußtſeyn der Hörenden präſentiren und reflectiren möchte. Der häufige Gebrauch von Beiſpielen, von griechiſchen und lateiniſchen Worten, auch ganzen lateiniſchen Sätzen, in denen der deutſche Sinn ſich deutlicher und beſtimmter wiederholt, wie auch das ſtreng trichotomiſche Articuliren, wie ſehr es auch der innerſten Natur des Begriffes angehört, findet erſt unter dieſem didactiſchen Geſichtspunct ſeine wahre und gerechte Würdigung. Man ſchreibt nicht ſo, aber man ſpricht ſo, zur Beförderung und Erleichterung der Einſicht des Zuhörers ſowohl, als auch um ſich ſelbſt zu ſchützen gegen alle Wiederholungen und den Herausfall aus der Gedankenbewegung und den Rückfall auf ſich ſelbſt. Nicht leicht wird man daher eine ſolche Nettigkeit und faſt peinliche Ordnungsliebe aller Gedanken der Wiſſenſchaft bei irgend einem Schriftſteller finden. Man wird es einerſeits mit Vergnügen bemerken, daß hier das Tiefſte des Gedankens in das gefällige Gewand der allgemeinen Bildung und Verſtändlichkeit gehüllet iſt, zum ſichern Zeichen, daß in der wahren Lehrkunſt ſich Beides gar wohl mit einander vereinigen läßt; man wird es aber auch andererſeits anerkennen müſſen, daß es nicht möglich iſt, weiter zu gehen, als es hier geſchehen iſt, in der Populariſirung eines gedankenſchweren Inhalts, ohne dem Begriff d. i. der Wahrheit etwas zu vergeben. Durch dieſe emſige, ſorgfältige, ſich ſtets gleich bleibende Bewegung zwiſchen zwei gleich ſehr gefährlichen Klippen, durch dieſe bewunderungswürdige Gewandtheit, welche nur da möglich iſt, wo ein menſchlicher Geiſt die Idee in ſeine, und dieſe jenen gleich ſehr in ihre Gewalt gebracht, hat der Urheber dieſes Werks zugleich wohl genugſam dargethan, daß auch die Unverſtändlichkeit ſeiner ſchriftlichen Conceptionen, über die man klagt, nicht in der Unklarheit des Gedankens, nicht in der Sucht nach einer falſchen Tiefe, ſondern allein in ſchriftſtelleriſcher Unbehülflichkeit gegründet war. Obwohl wir nicht ſagen möchten, daß ſeine compacte, körnige Schreibart aller Anmuth und Reitze entbehre, wovon ſein letztes Werk über die Selbſtſucht der Dogmatik Zeugniß genug giebt, das theilweiſe reich iſt an den ſchönſten Stellen, zumal wo der Inhalt voll Humors und Ironie iſt, ſo muß man doch allerdings bekennen, daß ſein Styl ſchwierig und ſchwerfällig, verwickelt, hart, allzu parenthetiſch und ſchwer zu genießen war. Auf die Schriftſtellerei allein beſchränkt hätte er ſeine Beſtimmung nicht erreicht, aber für den Katheder war er geboren; gut und angenehm zu ſchreiben, war ſeine Sache nicht, aber um ſo mehr — zu ſprechen. Wer wird es nicht bewundern, wenn er erfährt, daß er in dieſem Werk nichts von ihm geſchriebenes, ſondern nur von ihm geſprochenes und ihm nachgeſchriebenes vor ſich hat? Wiewohl ſich das in einzelnen Zügen ſelbſt verräth, die wir deshalb auch zu verwiſchen uns nicht herausgenommen haben, ſo wird es doch wohl ſchwerlich eine ſonſt ſchon in der Literatur vorgekommene Erfahrung ſeyn, daß die Strenge der Entwickelung eines tiefen Inhalts, der ruhige, klare Fluß der Rede, der ſtetige Fortgang und innere Zuſammenhang, ſelbſt wo er äußerlich, wie im Anfang der verſchiedenen Stunden, ſtets neu zu knüpfen war, darunter nirgends gelitten hat. Es iſt auch wohl ſonſt nicht ſelten, daß einer zum mündlichen Vortrag mehr, als zur Schriftſtellerei geeignet iſt; aber iſt auch wohl genugſam dafür geſorgt, daß das allezeit fertige Reden nicht in ſeichtes Geſchwätz übergeht und dürfte man dieß Geſprochene wohl ohne Bedenken, ohne Umarbeitung des Inhalts und ohne mannigfaltige ſtyliſtiſche Aenderung dem Druck übergeben? Wir müſſen dagegen bekennen, daß es das Verdienſt der Redaction nicht iſt, wenn dieſer wiſſenſchaftliche Vortrag von einer Präciſion und Beſtimmtheit iſt, wie ſie nur das Werk der ſtrengſten Meditation ſeyn kann, auch von den ſonſt faſt unvermeidlichen Wiederholungen frei geblieben und dabei reich an geſprochenen Entwickelungen iſt, die auch der Darſtellung nach zu dem Schönſten gehören, was je geſchrieben worden iſt; vielmehr wird man bemerken, daß die hier zum Druck gekommene Sprache von einem ganz eigenthümlichen Reitz begleitet iſt und daß auf ihr ein ſüßer Schmelz, gleichſam noch der friſche Hauch der Rede liegt, wodurch der Leſer ſich unmittelbar, wie von dem warmen Athem des Redenden, angewehet fühlt. Iſt das der Eindruck, den dieſe

Vorleſungen ſchon auf alle Leſer machen werden, ſo dürfen wir mit Zuverſicht darauf rechnen, daß vollends für die, welche Daub gehört und alſo die Anſchauung ſeines Docirens haben, die gedruckten Vorleſungen mit einem ganz eigenthümlichen Genuß und Vergnügen werden verbunden ſeyn.

Von Daub's Perſönlichkeit, Gemüthlichkeit, Biederkeit, leiblicher und geiſtiger Kräftigkeit, worin er wirkte und für jeden ſo anziehend war, der mit ihm in Berührung kam, hat Roſenkranz uns in ſeiner geiſtreichen Weiſe ein anmuthiges und anſchauliches Bild gegeben *). Vervollſtändigt wird dieß Bild werden durch eine noch auf mehr Thatſachen beruhende Biographie von einem der Unterzeichneten. Ganz vollſtändig indeß wird dieſes Bild erſt werden durch die in ſeinen Werken ſich zeigende Macht des Geiſtes und Gedankens, wodurch er wirkte, indem er, mit vollkommener Abſtraction von ſich, alle Wahrheit ſeiner Lehre allein auf den bewieſenen d. i. begriffenen Inhalt derſelben ſtellte. Wo dieß der Fall iſt und das Subject rein allein das Object durch ſich reden und wirken laſſen will, kann bei dem natürlichen Misverhältniß zu deſſen Größe und Unendlichkeit, es ſelbſt ihm nur noch im Wege ſtehen und es können ſomit auch alle die, wenn gleich ſo unbegreiflichen, als zähen Vorurtheile, die es gegen ſich und eben dadurch dann leider auch gegen ſeinen Gegenſtand erregt, nur nach ſeinem Abſchied von der Welt ſich widerlegen. Das lautere und uneigennützige Leben und Wirken in den großen Ideen des Staats, der Kirche, der Wiſſenſchaft, ſetzet in ſeinen Wirkungen ſich reiner und freier über das Grab

---

*) Erinnerungen an Carl Daub. Berlin 1837. 8.

hinaus fort, wie umgekehrt die Erfahrung vorhanden iſt, daß das Wirken derer, deren Thun allein an ihre perſönlichen Zwecke gekettet und in dem Prinzip der Subjectivität und Eitelkeit gegründet war, wie lärmend und geräuſchvoll es ſich für den Augenblick vernehmen ließ, mit ihrem Tode erloſchen und verſchollen iſt. Sie hatten, wie die Schrift ſagt, ihren Lohn dahin! So reich und tief hingegen Daub auch bei ſeinen Lebzeiten auf eine lange Reihe von Zuhörern wirkte, die das Andenken an ſeine Perſon und Lehre in dankbarem Gemüth verwahren, ſo war doch dieſer Wirkungskreis der engere gegen den weiteren und größeren, in den er nun mit ſeinem gedruckten Wort übergeht und worin er auch eine noch viel zahlreichere Zuhörerſchaft um ſich her verſammeln wird, ſo daß er nun auch erſt eine vollkommen gerechte Würdigung ſeiner Verdienſte möglich machen und gleichſam nach ſeinem Tode erſt recht zu leben anfangen wird.

Die Unterzeichneten, mit der Herausgabe dieſer Werke beauftragt und damit lediglich im Dienſt der Wiſſenſchaft und für die Familie des Verſtorbenen thätig, würden ſich hinreichend belohnt finden, wenn der Leſer aus dieſem Werk die Ueberzeugung gewönne, daß es höchlich zu bedauern und nie genug zu beklagen geweſen wäre, wenn dieſe reifen Früchte eines der Wahrheitsforſchung und dem beſtändigen Sinnen und Denken gewidmeten Lebens der Welt hätten ſollen vorenthalten geblieben ſeyn.

Berlin und Heidelberg, im Februar 1838.

Marheineke. Dittenberger.

Ueberſicht des Inhalts.

Einleitung.

Seite
§. 1. Begriff der Anthropologie 1
§. 2. Stellung derſelben im Gebiet der Wiſſenſchaften überhaupt .. 7
§. 3. Verhältniß derſelben zur Theologie 10
§. 4. Zweck 17
§. 5. Methode 28
§. 6. Eintheilung der Anthropologie 46

Philoſophiſche Anthropologie.

Erſter Theil.

Das Selbſtgefühl in ſeiner Entſtehung und Entwickelung und in ſeinem Fortgang zum Selbſtbewußtſeyn.

Vorbemerkung 51
§. 7. Das Leben 53
§. 8. Das menſchliche Leben 58
§. 9. Das Gefühl 67
§. 10. Das Selbſtgefühl 69
§. 11. Der Naturtrieb als Bedingung der Entſtehung des Lebens überhaupt 80
§. 12. Der Naturtrieb als Bedingung des beſtehenden Lebens 94
§. 13. Der Inſtinct 98
§. 14. Der Kunſttrieb 108

Zweiter Theil.

Das Selbſtbewußtſeyn in ſeiner Entſtehung, Entwickelung und in ſeinem Uebergang zum Religionsgefühl.

Vorbemerkung 121
§. 15. Das Werden des Selbſtgefühls zum Selbſtbewußtſeyn 123
§. 16. Inhalt des Selbſtbewußtſeyns 130
§. 17. Form des Selbſtbewußtſeyns 148

Erſter Abſchnitt.

Von der Intelligenz.

§. 18. Eintheilung 156

I. Die Empfindung.

§. 19. Begriff der Empfindung 158
§. 20. Der Sinn 163
§. 21. Der Sinn bedingend den Unterſchied in der Empfindung nach ihrem Inhalt 171
§. 22. Die Aufmerkſamkeit 177
§. 23. Das Aufmerken bedingend den Unterſchied in den Empfindungen ihrer Form nach 183

II. Die Vorſtellung.

§. 24. Die Erinnerung 192
§. 25. Der äußere Sinn 203
§. 26. Der innere Sinn 210
§. 27. Das Bild und die Einbildungskraft 218
§. 28. Die Phantaſie 225
§. 29. Die Phantaſie vermittelnd das zum Gedächtniß Werden der Erinnerung 232

Seite
§. 30. Das productive Gedächtniß 239
§. 31. Die Sprache 245
§. 32. Das reproductive Gedächtniß 255
§. 33. Das Gedächtniß vermittelnd das Werden der Vorſtellung zum Gedanken 271

III. Der Gedanke.

§. 34. Das Intereſſe am Denken 282
§. 35. Gehalt der Frage nach dem Urſprung des Denkens 285
§. 36. Die Entſtehung des Denkens in ſeiner Möglichkeit 292
§. 37. Die Entſtehung des Denkens in ſeiner Wirklichkeit 298
§. 38. Das Denken ſelbſt in ſeinem Urſprung 307
§. 39. Das Denken an und für ſich 316

Zweiter Abſchnitt.

Der Wille.

§. 40. Eintheilung 322

I. Die Begierde.

§. 41. Entſtehung derſelben 327
§. 42. Die Befriedigung der Begierde und das Ergebniß der Verabſcheuung 335
§. 43. Die unmittelbare Begierde 341
§. 44. Die mittelbare Begierde 351

II. Die Neigung.

§. 45. Entſtehung derſelben 358
§. 46. Die unmittelbare Zuneigung 364
§. 47. Die unmittelbare Abneigung 373
§. 48. Die künſtlichen Neigungen 378
§. 49. Die natürlichen Neigungen 382
§. 50. Die einſeitig geſelligen Zuneigungen 387
§. 51. Die einſeitig geſelligen Abneigungen 398
§. 52. Die gegenſeitig geſelligen Zuneigungen 402
§. 53. Die gegenſeitig geſelligen Abneigungen 407

III. Die Leidenſchaft.

§. 54. Der Affect vermittelnd das Entſtehen derſelben 417
§. 55. Der Affect an und für ſich 420
§. 56. Das urſprünglich Poſitive und Negative des Affects 427
§. 57. Der einfache Affect 431
§. 58. Der zuſammengeſetzte Affect 435
§. 59. Verhältniß des Affects zum Denken, Begehren und Wollen 452
§. 60. Inhalt der Leidenſchaft 465
§. 61. Entſtehung derſelben 467
§. 62. Die vorübergehenden Leidenſchaften 470
§. 63. Die mittelbar beharrlichen Leidenſchaften 473
§. 64. Die unmittelbar beharrlichen Leidenſchaften 484

Dritter Theil.

Das Religionsgefühl.

§. 65. Eintheilung der Lehre 503

Erſter Abſchnitt.

§. 66. Das Naturgefühl 507

Zweiter Abſchnitt.

§. 67. Das Kunſtgefühl 513

Dritter Abſchnitt.

§. 68. Das Religionsgefühl ſelbſt 522

Einleitung

in die

philoſophiſche Anthropologie.

Einleitung.

§. 1.

Begriff der Anthropologie.

Die Wiſſenſchaft iſt ſelbſt ihr eigener Begriff, zu dem man erſt am Schluſſe derſelben gelangt, von dem jedoch vorläufig eine Umſchreibung in Worten gegeben werden kann.

Der Gegenſtand, womit ſich die Anthropologie beſchäftigt, wonach ſie benannt iſt, und durch den ſie ſich von allen andern Doctrinen unterſcheidet, iſt der Menſch (ὁ ἄνθρωπος), ihr Inhalt iſt die Kenntniß deſſelben, die Menſchenkenntniß, und zwar nicht, wie ſich dieſe Kenntniß von ſelbſt im Leben und Erfahren als eine nicht wiſſenſchaftliche ergibt, indem ſie den Menſchen immer nur im Concreten, in dieſem und jenem z. B. im Römer faſſt, ſondern wie es ihr als einer wiſſenſchaftlichen darauf ankommt, 1) wodurch und wie der Menſch ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet, und 2) wodurch und wie, bei aller Unterſchiedenheit von ſich ſelbſt, er doch ſich ſelbſt gleich oder mit ſich identiſch iſt.

Für dieſe wiſſenſchaftliche Erkenntniß wird daher nicht nur, wie für jene nicht wiſſenſchaftliche, das Abſtracte im Concreten, ſondern auch mit gleichem Intereſſe und gleichem Nachdruck das Concrete im Abſtracten und dieſes in ſich ſelbſt betrachtet, für ſie alſo wird weder über den Menſchen, — den Deutſchen, Italienern, den Bürgern, Gelehrten, — der Menſch als ſolcher, noch über ihm, die Menſchen verſäumt.

Der Unterſchied nun in dem Menſchen, durch ihn, an ihm und in ihm wahrnehmbar, iſt der zweifache

A. des Leibes von der Seele, und

B. der Seele von ihrem Leibe.

In dieſem Unterſchiede, wenn er einmal gemacht worden und die Wißbegierde rege wird, bilden ſich in Bezug auf die beiden Unterſchiedenen, zwei Doctrinen, deren eine Somatologie, deren andere Pſychologie genannt werden könnte.

ad A. In der Somatologie macht der Menſch zum Gegenſtande ſeiner Forſchungen und Beobachtungen das, worin er ſich äußerlich iſt, ſeinen Leib (τὸ σῶμα), indem

1) das Leibliche oder Somatiſche zuvörderſt lediglich in ſeinem Daſeyn, in ſeinem Beſtehen, in ſeiner Ruhe und ſomit in der Bewegungsloſigkeit nach allen ſeinen Theilen betrachtet wird. Dieſe Kenntniß des Leibes wird dadurch gewonnen, daß er in ſeine einzelnen Theile zerlegt wird (ἀνατέμνειν), und die Wiſſenſchaft, welche jene auf dieſe Weiſe zu gewinnende Erkenntniß des Somatiſchen zu ihrem Inhalte hat, heißt daher die Anatomie. Sie iſt beſonders ſeit Albinus († 1770), welcher die erſten großen Verdienſte um ſie hat, von den ſcharfſinnigſten und thätigſten Männern bearbeitet worden.

2) Aber die Somatologie bleibt nicht dabei, Anatomie zu ſeyn, ſondern die Aufmerkſamkeit des Menſchen zieht ſich, wenn der Leib nach ſeinem Daſeyn, in ſeiner Ruhe hinlänglich erforſcht iſt, zurück und geht nun darauf, das, worin der Menſch ſich äußerlich iſt, in allen ſeinen Bewegungen, den Leib nach ſeinen Functionen und die Geſetze derſelben kennen zu lernen. Dieſe Erkenntniß iſt mehr, als blos anatomiſch, ſie iſt phyſiologiſche Erkenntniß, und die Wiſſenſchaft des Menſchen von ihm ſelbſt, als dem ſich äußerlichen in der Bewegung dieſes Aeußerlichen iſt die Phyſiologie. In ihr hat der große Haller († 1777) das erſte Große geleiſtet, und die moderne Welt es ſehr weit gebracht.

3) Die Seele aber iſt nicht außer ihrem Leibe und er nicht außer ihr, ſondern beides, das Pſychiſche und Somatiſche ſind gegenſeitig gleichſam von einander durchdrungen. Beide, Leib und Seele ſelbſt ſind Beſtimmungen, Accidenzen an einem und demſelben, das weder das Eine noch das Andere iſt; der Menſch *hat* den Leib, er *hat* die Seele, aber er *iſt* weder Leib, noch *iſt* er Seele. So kann der Menſch Gegenſtand wiſſenſchaftlicher Forſchung und der Wiſſenſchaft ſelbſt werden, und zwar indem zuvörderſt auf ſeinen Leib reflectirt und der Verſuch gemacht wird, ihn aus ſeinem Leibe zu begreifen, mithin ſo, daß das Leibliche voranſteht, das Erſte iſt, das Pſychiſche das Zweite. Die Wiſſenſchaft vom Menſchen wird, weil ſie von dem Leiblichen, als dem Natürlichen, Phyſiſchen an dem Menſchen ausgeht und weil in ihr das Hauptaugenmerk auf das Somatiſche oder Phyſiſche gerichtet iſt, *phyſiſche*, wie auch *mediciniſche Anthropologie* genannt, und hierdurch von der philoſophiſchen unterſchieden. Dieſe Wiſſenſchaft iſt im 18. Jahrhundert zuerſt von Prof. *Platner* bearbeitet worden in ſeiner phyſiſchen Anthropologie für Aerzte und Weltweiſe, Leipzig, 1772; am vollſtändigſten in der 3. Auflage, Leipzig, 1790. Ein zweiter, der die Wiſſenſchaft bearbeitete, war ein Theolog, der Conſiſtorial-Antiſtes *Ith* in Bern in ſeinem Verſuch einer Anthropologie oder Philoſophie des Menſchen nach ſeinen körperlichen Anlagen. Bern, 1794. 2 Thle. Unter Kant's Schülern wurde dieſe Doctrin bearbeitet von C. C. E. *Schmid*: Phyſiologie philoſophiſch bearbeitet. Jena, 1798. 3 Bde. Als bald darauf die Schelling'ſche Philoſophie ſich verbreitete, erſchienen: *Troxler*, Verſuche in der organiſchen Phyſik, Jena, 1804. und *Oken*, Biologie des Menſchen.

ad B. Es kann der Menſch aber auch das, worin er ſich innerlich iſt, das Beſeeltſeyn zum Gegenſtande ſeiner Unterſuchung machen, deſſen Bewegungen nicht wie die ſomatiſchen im

Raume, ſondern als pſychiſche rein und allein in der Zeit wahrnehmbar ſind. Die effectiven Gründe dieſer Bewegungen hat man Kräfte genannt, Gefühlskraft, Einbildungskraft u. ſ. w., und die Beobachtung jener Bewegungen mit Bezug auf dieſe Kräfte iſt dahin gegangen, das Verhältniß und die Geſetze zu begreifen, nach welchen jene Kräfte wirken.

1) So entſtand die **Pſychologie**, welche beſonders ſeit Verbreitung der Kantiſchen Philoſophie fleißig bearbeitet wurde, zuerſt von Chr. Ehrhardt **Schmidt** in ſeiner empiriſchen Pſychologie. Jena, 1794. Später von **Carus**, Pſychologie, Leipzig, 1808. Durch ihr Studium wird das Studium der Anthropologie ſehr vorbereitet.

2) Die Seele mit allen ihren ſogenannten Kräften hat jedoch ein beſtimmtes Verhältniß zum Leibe. Der Menſch aber beſeelt und beleibt ſteht durch ſeinen Leib in einem beſtimmten Verhältniß zur Außenwelt. Es kann dahin kommen, daß er ſich in dieſem Verhältniſſe zur Natur zu erkennen ſtrebe, etwa in der Frage: was wirkt und bewirkt die Natur, mit Bezug auf den Menſchen, was macht und hat ſie aus ihm gemacht? In dieſem Verhältniſſe des Menſchen zu der Natur kommt es zur **Naturgeſchichte** und **Naturbeſchreibung** des Menſchen, welche zuerſt **Blumenbach** mit großer Liebe bearbeitet hat in ſeiner Schrift: de generis humani varietate nativa. Goett. 1795.

3) Es kann aber auch die Aufmerkſamkeit auf das Pſychiſche, wie es mit dem Somatiſchen vereinigt iſt, gerichtet ſeyn mit Bezug auf die Vernunft und Willensfreiheit des Menſchen, etwa in der Frage: was macht der Menſch aus ſich ſelbſt oder was hat er aus ſich gemacht? Wird der Menſch ſolcher Weiſe Gegenſtand der Wiſſenſchaft von ihm ſelbſt, wie er ſowohl der Beleibte, als Beſeelte iſt, mit Bezug auf das, wozu er ſich ſelbſt zu machen vermag oder gemacht hat, ſo iſt dieſe Wiſſenſchaft **Anthropologie**, geht jedoch auf die Praxis

im ſittlichen Beſtimmen, Wollen und Thun, und iſt ſo *pragmatiſche Anthropologie*. *Kant* iſt der einzige, der die Anthropologie in dieſer Beſtimmtheit lange gelehrt und endlich herausgegeben hat. Aber dennoch iſt auch dieſe pragmatiſche Anthropologie eine einſeitige Doctrin; dem Begriff der Anthropologie entſpricht ſie nicht als ſolche pragmatiſche, denn ſie beſeitigt das Natürliche des Menſchen und bezweckt blos das Moraliſche deſſelben.

C. Es iſt daher endlich der Menſch in ſeiner Totalität, welcher ſich, als der ſich von ſich Unterſcheidende, Gegenſtand ſeiner Erkenntniß zu werden vermag. Nicht einſeitig, wie in den sub A und B angeführten Doctrinen, in welchen er nur von einer oder der andern Seite Gegenſtand der Wiſſenſchaft iſt, ſondern nach jeder und allen ſeinen Seiten wird er Gegenſtand der Anthropologie. Ihre Aufgabe ſtellt ſich in der Frage dar: *wodurch und wie kommt der Menſch dazu, daß er nicht nur ſich, indem er ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet, ſondern auch das, was nicht er ſelbſt iſt, die Welt und Gott erkennt?*

Die *Anthropologie* iſt daher die *Wiſſenſchaft, in welcher der Menſch ſich erkennt, wie er ſich ſowohl von ſich ſelbſt, als von dem, was nicht er ſelbſt iſt, unterſcheidet und in dieſem Unterſchiede mit ſich identiſch iſt und bleibt.* Bearbeitet wurde ſie in neuerer Zeit von *Steffens* (Breslau, 1822.), und eine Skizze der Anthropologie gibt *Hegel* in ſeiner Encyklopädie. 3. Ausg. §. 398—411.

§. 2.

Stellung der Anthropologie im Gebiet der Wiſſenſchaften überhaupt.

Durch ihren Gegenſtand wird der Anthropologie, wie jeder andern Wiſſenſchaft, ihre Stelle im Gebiet der Wiſſenſchaften überhaupt angewieſen. Dieſer Gegenſtand iſt nach §. 1

der Menſch, als ein Erkennbares, weil, was nicht erkannt zu werden vermag, auch nicht Gegenſtand einer Wiſſenſchaft ſeyn kann.

Das Erkennbare zeigt ſich aber überhaupt:

1) als ein ſolches, welches die Bedingung alles Erkennens, der Erkenntniß von Allem und Jedem iſt und ohne welches nichts zu erkennen ſteht. Das Erkennbare als dieſe Bedingung iſt das rein Logiſche, das Vernünftige in Allem, in Schluß, Urtheil, Begriff und allen übrigen Beziehungen. Die Wiſſenſchaft davon iſt die Logik, ſie die Bedingende alles anderen Erkennbaren, jeder andern Wiſſenſchaft. Das Erkennbare iſt aber

2) ein ſolches, welches an ſich ſelbſt deſſen ermangelt, ein Erkennendes zu werden und zu ſeyn, und das zu ſeiner Erkenntniß jenes alle Erkenntniß Bedingenden bedarf. Dieſes Erkennbare in der Unmöglichkeit, ſich ſelbſt zu erkennen, iſt das Natürliche im Unterſchiede vom Logiſchen. So wird es Gegenſtand der von den Alten nach der Logik ſogenannten Phyſik, der jetzigen Naturphiloſophie. Das Erkennbare iſt aber

3) ein ſolches, welches zugleich das Erkennen überhaupt und das ſich Erkennen vermag. So iſt es weder das Logiſche, noch das Natürliche, ſondern das Geiſtige (τὸ πνευματικὸν), der Geiſt. Er iſt erkennbar und erkennt ſich ſelbſt und ſo, wie er als erkennbar zugleich der Erkennende iſt, vermag er auch Gegenſtand einer Wiſſenſchaft von ihm zu werden, ſo zwar, daß er ſelbſt Urheber dieſer Wiſſenſchaft, der Philoſophie des Geiſtes, iſt.

Hegel hat zuerſt das Gebiet aller Wiſſenſchaft in dieſen drei und in deren innerer, nothwendiger Beziehung auf einander gefaßt, verſtanden und dargeſtellt.

In einer von jenen drei Sphären, die das Ganze der Wiſſenſchaft conſtituiren, muß auch die Anthropologie ihre Stelle haben. Welche ſie hat, iſt ihr durch ihren Gegenſtand angewieſen. In die logiſche Sphäre gehört ſie nicht, weil der Menſch nicht die Vernunft iſt, ſondern ſie hat, und der Gegenſtand der Anthropologie nicht ὁ λόγος, deſſen Wiſſenſchaft die Logik, iſt. In der Sphäre der Naturwiſſenſchaft hat ſie ihre Stelle auch nicht, weil der Gegenſtand in dieſer Sphäre nicht der Menſch, ſondern die Natur, als Inbegriff des nicht Erkennenden, nur Erkennbaren iſt. In der Sphäre der Wiſſenſchaft vom Geiſte, als ſolchem, kann die Anthropologie auch nicht ſtehen, denn ihr Gegenſtand iſt nicht der Geiſt qua talis, ſondern der Menſch, welcher auf der einen Seite an die Natur, was ſeine Natur ſelbſt vom Triebe an bis zur lebendigſten Thätigkeit ſeiner Seele beweiſt, auf der andern an den Geiſt grenzt, indem er die Natur ſowohl, als ſich ſelbſt zu erkennen vermag.

Die Stelle der Anthropologie im Gebiet der Wiſſenſchaften überhaupt iſt mithin die auf dem Uebergangspunkte aus der Wiſſenſchaft von der Natur zur Wiſſenſchaft vom Geiſte, ſie ſteht gleichſam in der Mitte zwiſchen der Zoologie, welche im Gebiete der Naturwiſſenſchaft die höchſte iſt, und der Pneumatologie.

Von dieſer ihrer Stelle aus iſt die Anthropologie die Wiſſenſchaft, durch deren Studium jeder, der mit ihr ſich beſchäftigt, am beſten für ſein übriges Studium vorbereitet wird. Denn bei allem, womit der Menſch ſich wiſſenſchaftlich oder praktiſch beſchäftigt, iſt er dabei, und je vollſtändiger und beſſer er ſich kennt, um ſo beſtimmter iſt er dabei, und um ſo tüchtiger vermag er zu leiſten, was er zu leiſten hat. Deßhalb iſt das Studium der Anthropologie die zweckmäßigſte Introduction in jede andere Wiſſenſchaft und beſonders in die erhabenſte und des Menſchen würdigſte unter allen übrigen, d. h. in die Theologie.

§. 3.

Verhältniß der Anthropologie zur Theologie.

Das Verhältniß, in welchem beide Doctrinen, die Anthropologie und Theologie zu einander ſtehen, iſt:

1) ein theoretiſches, denn beiden, der Anthropologie, wie der Theologie, gilt es um ein Wiſſen (εἰδέναι, θεωρεῖν). Jene beſchäftigt ſich mit dem Menſchen als dem Wiſſenden, oder doch zu wiſſen Vermögenden; dieſe mit dem Glauben (πιστεύειν), der freilich kein Wiſſen iſt, aber von welchem ſie doch das Wiſſen ſeyn will, und ſeyn ſoll, die Theorie des Glaubens. Der Glaube gehört zur Religion und wird daher auch zum Unterſchied von anderem Glauben, dem hiſtoriſchen, moraliſchen und politiſchen, Religionsglaube genannt. Der Gegenſtand der Theologie iſt die Religion ſelbſt, die Theologie iſt die Wiſſenſchaft von der Religion. Hieraus beſtimmt ſich das Verhältniß der Anthropologie zu ihr in folgenden drei Hauptpunkten:

a. Die Religion iſt allein für den Menſchen. Das Thier, wenn es auch das ſinnigſte, ja wohl gar ein verſtändiges wäre, vermag doch, was es auch ſonſt vermöge, die Religion nicht. Andere Geiſter, außer dem Menſchen, wenn deren ſind, bedürfen der Religion nicht, oder vermögen ſie auch nicht. Religion iſt allein für den Menſchen, wie er in der Mitte ſteht zwiſchen Thier und Engel. Ohne den Menſchen zu kennen, wird es daher unmöglich ſeyn, da Religion allein für ihn iſt, zu wiſſen, was Religion ſey, ſie von allem anderen beſtimmt zu unterſcheiden, ihren Urſprung und Anfang zu begreifen. Aber die Theologie ſoll und will das Wiſſen von der Religion ſeyn, auf ſie bezieht ſich alſo ſchon theoretiſch die Menſchenkenntniß nothwendiger Weiſe. Dieſe Kenntniß wird freilich im Leben der Menſchen, durch Aufmerkſamkeit eines jeden auf ſich und andere erworben, und dazu bedarf es keiner beſondern Wiſſenſchaft, ſondern etwa nur der genauen Beobachtung des Spruchs von Schiller:

„Willſt Du Dich ſelbſt erkennen, ſo ſieh' wie die Andern es treiben,
„Willſt Du die Andern verſteh'n, blick in Dein eigenes Herz.“

Dieſe Beobachtung kann ſehr weit gehen, und mittelſt ihrer die Menſchenkenntniß ſehr groß und feſt werden; aber für eine Wiſſenſchaft, wie die Theologie, iſt ſie dennoch unzureichend. Sie würde hinreichen, wenn es darum zu thun wäre, unter den Religionen, die ſich geſchichtlich vorfinden, dieſe und jene, oder jede kennen zu lernen, und von ihr eine Theorie zu bilden. Aber die Theologie beſchäftigt ſich mit der Religion als ſolcher, nicht wie ſie die Religion dieſes oder jenes Volkes, ſondern wie ſie an ſich, für die Menſchen überhaupt es iſt, und in dieſer Beziehung iſt der Name religio, obſchon aus dem Heidenthum ſtammend, gut gewählt, weil die Römer unter dieſem Namen alle und jede Art des Cultus zuſammenfaßten. Dazu macht namentlich die chriſtliche Religion die Prätenſion gegen die Andersgläubigen, daß ſie die Religion für alle Völker, die Religion der Menſchheit ſey, und die Theologie hat in dieſem Anſpruch die Religion zu ihrem Gegenſtand. Darum kann für ſie die gemeine, und ſelbſt die gelehrte Menſchenkenntniß nicht mehr hinreichen, ſondern iſt der Menſch an und für ſich zu erkennen.

b. Der Menſch iſt für die Religion, ja allein für ſie, ſie iſt das Höchſte, was er zu erſtreben vermag, wie wenn ſie das Weſen des Menſchen ſey, und er in ihr, die er vermag oder hat, ſeine wahrhafte Wirklichkeit, ſeine Selbſtſtändigkeit habe, ſo iſt er für ſie. Auch wird dieſes in der Welt, wie ſie war und jetzt iſt, allgemein anerkannt. Wo die thieriſche Rohheit gehoben, wo der Menſch einigermaßen cultivirt und civiliſirt iſt, da iſt anerkannt, daß er Religion haben müſſe. So z. B. in dem Lande der Welt, das den höchſten Grad der religiöſen und politiſchen Freiheit hat, in Amerika wird doch darauf gedrungen, daß jede Corporation eine Religion habe. Atheiſten in Maſſe werden nicht geduldet. Ebenſo iſt es im Character der religiöſen Völker eingewurzelt, daß ſie Alles aufgeben für die Religion. Daher war bei allen, die ſich um Menſchenkenntniß unter den Völkern, zu welchen ſie kamen, bekümmerten, die erſte Frage die, ob eine Spur von Religion anzutreffen ſey, und war dieſes der Fall, ſo galt es als Beweis, daß die wilde Horde einigermaßen aus der thieriſchen Rohheit heraus ſey. Muß das aber eingeräumt werden, daß zum wahren Unterſchiede des Menſchen vom Thiere die Religion gehöre, ſo folgt, daß ohne Kenntniß der Religion keine Menſchenkenntniß möglich ſey. Eine Menſchenkunde, wie die, welche Herr von Knigge in ſeinem Buche über Umgang mit Menſchen darlegt, die nicht die Religion als Ziel anerkennt, wird immer eine einſeitige bleiben. Damit mag es gelingen, die Andern ſchlau in ſein Intereſſe zu ziehen, und für ſich zu benutzen, aber die Menſchenkenntniß iſt nur einſeitig. Alſo iſt

c. das Verhälniß der Anthropologie zur Theologie in a, das der Bedingung zu dem durch ſie Bedingten; die Theologie und ihr Studium hat zu ihrer Bedingung die Anthropologie und weder ſie, noch ihr Studium kann ohne das der Anthropologie gelingen. Dadurch wird aber die Anthropologie nicht über, ſondern unter die Theologie geſetzt, wie überall die Bedingung unter dem Bedingten ſteht. Das Verhältniß beider iſt aber in b, das der Anthropologie, als der vorausſetzenden Doctrin zur Theologie, als der von ihr vorausgeſetzten. Die Anthropologie kann nicht von der Stelle, geſchweige fortkommen und es zu etwas Tüchtigem bringen, ohne daß ſie die Religion und die Wiſſenſchaft von ihr, die Theologie vorausſetze. Mit dieſer Vorausſetzung tritt aber die Theologie keinesweges in den Dienſt der Anthropologie, ſondern dieſe bleibt immer ihr untergeordnet. Ebenſo iſt ohne Gott keine gründliche Weltkenntniß möglich, aber damit, daß Gott dazu vorausgeſetzt wird, iſt er keineswegs unter die Natur geſtellt.

2) Das Verhältniß der Anthropologie und Theologie zu einander iſt ein praktiſches, und zwar dieſes aus den Gegenſtänden beider Doctrinen, denn für die eine iſt ihr Gegenſtand der Menſch, dieſer aber in ſeiner Lebendigkeit und Aktivität, welche ſchon das Praktiſche iſt, für die andere iſt ihr Gegenſtand die Religion, aber auch ſie nicht als ein that- und lebloſes, ſondern als lebendig und aktiv. An den Gegenſtänden beider Doctrinen tritt alſo ſchon an ſich das Praktiſche hervor, und ſo iſt ihr Verhältniß nothwendig ein praktiſches, wie es ſich in folgenden Momenten näher darſtellt.

a. Die Religion, welche ſie übrigens ſey, nur daß ſie keine Superſtition iſt, enthält nothwendiger Weiſe, mit Bezug auf den, für welchen ſie Religion iſt, die Geſinnung und That, die Geſinnung in Anſehung deſſen, was für den Menſchen, der zur Religion gelangt, Pflicht, Recht, Geſetz, Tugend und Sitte (ἔθος) iſt, die That in Anſehung deſſen, was er aus dieſer Geſinnung beſchließt, unternimmt und vollzieht. Die Geſinnung iſt das Innerliche, die That das Aeußerliche, Praktiſche. Die Religion iſt alſo in ihrem Weſen praktiſch und daher beſonders kommt es, daß es Schmach und Schande iſt, wenn von einem geſagt wird: er hat keine Religion, denn damit iſt er auch ruchlos und verächtlich. Die Geſinnung nun und auch die That gibt der Menſch, deſſen Geſinnung jene wird, ſich ſelbſt; der Urheber ſeiner Geſinnung iſt er ſelbſt. Anders iſt es mit bloßen Empfindungen, den Bewegungen des Sinnes; ſie muß jeder nehmen, wie es ihm die Gegenſtände geben, und iſt alſo abhängig von dem, was durch ihn empfunden wird. In der Geſinnung iſt er unabhängig und ſo mit der That iſt die Geſinnung gegeben. Aus dem Grunde ſeiner Willensfreiheit gibt kraft dieſer Freiheit der Menſch dieſe Geſinnung ſich ſelbſt, kraft ihrer iſt er ſeiner Handlung Urheber.

Aber der Theil der Theologie, welcher der Theil iſt von dem Geſetz, der Pflicht, und dem Recht des Menſchen iſt Ethik oder Moraltheologie. Der Wille und deſſen Freiheit, das Geſetz für ihn, und ihm zufolge jede Pflicht und jedes Recht kommt nicht durch die Natur, überhaupt nicht mechaniſch und von Außen her an ihn, ſondern iſt das Weſen des Menſchen. Wie er geboren wird, iſt er zwar noch nicht der das Geſetz wiſſende und freie, aber der deſſen fähige. Vor der wirklichen Willensfreiheit, vor dem wirklichen Gewiſſen, indem es vorerſt nur ein mögliches iſt, waltet vorerſt nur das Unfreie; wie in dem Thier der Trieb, der Inſtinkt das Thier leitet, ſo in dem Menſchen, ihn. Mit dem Triebe, mit dem er zu leben beginnt, beginnt er auch praktiſch zu werden. Vom Triebe geht es zur Begierde, Luſt, Neigung, Leidenſchaft, wo die Freiheit nicht iſt. Erſt wenn der Wille die Leidenſchaft bewältigt, wird der Menſch frei. Die Ethik, jener Haupttheil der Theologie, hat zu ihrem weſentlichen Gegenſtande die Freiheit des Willens und das Geſetz dafür; die Anthropologie hat dagegen zu ihrem Gegenſtande den Trieb bis zur Leidenſchaft, und indem ſie die Erkenntniß vom Menſchen iſt, wie er thieriſch anhebt und zur Leidenſchaft fortgeht auf natürlichem Wege, wird ſie für die Ethik, als das Mittel für die Erkenntniß der Freiheit, eine Doctrin, ohne welche die Erkenntniß von der Freiheit und vom Geſetz nicht zu erreichen iſt. So iſt das Verhältniß der Anthropologie zur Theologie als Ethik ein praktiſches.

Mit der Geſinnung und That, als dem Inhalt der Religion, iſt der Glaube verknüpft. In Geſinnung und That iſt er lebendig, ohne ſie iſt er todt. Alſo die Moraltheologie oder die vom Glauben und deſſen Kenntniß untrennbare Ethik, fordert zu ihrer Möglichkeit und ihrem Studium eine Anthropologie.

b. Wie aber der Glaube ohne Werke todt iſt, ſo auch iſt er ohne Gedanken und ohne Wiſſen blind. Das Gefühl in der beliebten Vorſtellung des Gefühlsglaubens der Myſtik iſt in ſich ſelbſt dunkel, genug zwar für den, der es beſitzt, aber dumpf, und wenn es auch das erhabenſte wäre, ſchwarz wie die Nacht. Der Gedanke iſt klar und hell, mit dem Licht der Sonne zu vergleichen, während das Gefühl ihrer Wärme zu vergleichen iſt. Der erhabenſte Gedanke, den der Glaube enthält, und in Bezug auf deſſen Gegenſtand er Glaube iſt, iſt der Glaube an Gott den ewig Vollkommenen, in ſeiner unendlichen Willensfreiheit, Gerechtigkeit, Liebe, Macht und Allgegenwart. Von dieſem Gedanken kann der Menſch bis tief ins Herz ergriffen und bis zu dem beſtimmteſten Gefühl gebracht werden, aber in dieſem Glauben iſt die Religion nicht blind. Was iſt es aber nun, kraft deſſen der Menſch dieſen Gedanken vermag? Trieb, Inſtinkt, Begierde, Neigung iſt es nicht, ſondern es iſt die Vernunft des Menſchen, wie ſie vom tiefſten Sinne herauf, wie ſie mittelſt der Phantaſie, des Gedächtniſſes und Verſtandes ſich dahin kräftigt, daß der Menſch den Gedanken faßt. Aber ſo iſt ja offenbar die Erkenntniß von dem Menſchen, wie er zur Vernunft kommen kann, auch Mittel für die Wiſſenſchaft, die jenen höchſten Gedanken zu ihrem Inhalte hat, für die Dogmatik. Wie die Ethik zu ihrer Möglichkeit und zu ihrem Studium, ſo fordert auch die Dogmatik eine Anthropologie, und auch in dieſem Punkte iſt das Verhältniß dieſer zur Theologie praktiſch, denn mit dem Gedanken, mit der Dogmatik iſt's nicht gethan, ſondern auf Geſinnung und That ſoll gewirkt werden.

c. Die Religion, wie ſie die Geſinnung und den Gedanken, wie ſie die That und den Glauben zum Inhalte hat, wird dem Menſchen nicht angeboren. Nur mit der Fähigkeit, Religion zu haben, wird er geboren zu ihr; damit er ſie habe, iſt er zu erziehen. Dieſe Erziehung und Unterweiſung für die Religion, in ihr und dem ganzen Religionscultus kann, was die Methode betrifft, auch der Gegenſtand einer Wiſſenſchaft werden; und es iſt der Gegenſtand der praktiſchen Theologie, die Methode, wie in der Religion unterrichtet und ſie erhalten werden muß. Katechiſation, Predigt und die ganze Function des Geiſtlichen ſind dem Weſen nach praktiſch. Ohne ſie gelangt der Menſch nicht zur Religion, oder kommt am Ende um ſeine Religion. Zur Religion hin ſoll aber von dem Menſchen der Menſch erzogen, in ihr unterrichtet und in ihrem Cultus immer bei dem Gedanken des Höchſten für Geſetz und Recht erhalten werden. Wenn aber die, denen der hohe Beruf geworden iſt, den Menſchen zur Religion zu erziehen und in derſelben zu erhalten, den Menſchen nicht durch und durch kennen, wie wollen ſie ihrem heiligen Geſchäfte gewachſen ſeyn? So fordert auch die praktiſche Theologie für ihre Möglichkeit und Ausübung eine Anthropologie.

Schluß: Begründet iſt die Theologie in der Anthropologie nicht, und das Verhältniß der lezteren zur erſten iſt nicht das des Begründers zur Begründeten. Aber im theoretiſchen Verhältniß der Anthropologie zur Theologie iſt jene bedingend, dieſe bedingt, jene vorausſetzend, dieſe vorausgeſetzt; im praktiſchen Verhältniſſe beider iſt die Anthropologie die vermittelnde, die Theologie die durch ſie vermittelte Doctrin. Zu ihrer Bedingung hat weder Ethik, noch Dogmatik, noch praktiſche Theologie die Anthropologie, aber an ihr hat die Theologie praktiſch ein Mittel, ohne welches ſie nicht gedeihen kann. Alſo bedingend, vorausſetzend, vermittelnd ſind die drei Kategorieen des Verhältniſſes beider Doctrinen zu einander.

§. 4.

Zweck der Anthropologie.

Der Zweck der Anthropologie ſteht zu begreifen I. mittelſt einer Reflexion auf die Lebensbedürfniſſe des Menſchen, II. andererſeits auf ſeine Vernunft und Freiheit, kraft deren er ſich über das Leben und deſſen Bedürfniſſe erhebt und erhaben iſt. Jenes = se rebus submittere, dieſes = res sibi submittere. (Horat. epist.)

ad I. Die Mittel zur Befriedigung jener Bedürfniſſe ſind im Allgemeinen zweifacher Art, nämlich ſolche, welche dem Menſchen direct von der Natur gegeben werden, theils wie ſie dieſe hat, z. B. Luft, Licht u. ſ. w., theils wie ſie von ihr producirt werden, z. B. Pflanzen, Thiere u. ſ. w. Die Befriedigung ſeiner Lebensbedürfniſſe hat der Menſch mit dem Thier gemein. Wie das Thier, ſo führt auch er in der Natur ein ganz ſorgloſes Leben, frei wie der Vogel in der Luft, ſich ſelbſt überlaſſen, für den ſeine Mutter Natur Sorge trägt; hier zuzugreifen und jeden ſeiner Lebenstriebe zu befriedigen, dazu gehören nur Sinne, Muskelkraft und Gelenkigkeit. Aber ſo ſtehet auch der Menſch dem Thier in dieſer ſeiner natürlichen Freiheit ganz unmittelbar nach; er iſt der rohe Wilde. Der Anfang, worin der Menſch aus jener Rohheit herauskommt, iſt der, daß er die Mittel zur Befriedigung ſeiner Lebensbedürfniſſe erarbeitet, und ſo zu ſagen der Natur die Sorge für ihn abnimmt. Er baut das Land im Schweiße ſeines Angeſichts; aus dem Paradieſe iſt er heraus, wo ſein Leben ſorgenlos war, er fängt aber an Menſch zu werden, und mit den Andern in nähere, dauernde Berührung zu kommen. Sein Leben wird ein Zuſammenleben und dieſes Zuſammenleben iſt

a. das der Schwachen und der Starken, körperlich und intellectuell. Jene ſind entweder durch die Natur und durch den, kraft ihrer in ihnen wirkenden Trieb in die Gewalt des

Starken gebracht, oder durch dieſe ſelbſt. Das Eine, z. B. das Weib, das ſchwächere Geſchlecht, von Natur in der Gewalt des Starken, das Andere begründet das Verhältniß des Sclaven zum Herrn. Die Lebensbedürfniſſe, welche der Schwache, Weib, Kind, oder der Sclave hat, werden nur mit Willen des Starken von jenem befriedigt; in allen dieſen Bedürfniſſen iſt jener abhängig von dieſem und in dieſer Abhängigkeit genöthigt, den Starken zum Gegenſtand ſeiner Beobachtung und Erkenntniß zu machen, ja ſogar nach einer Kenntniß ſeiner Launen zu ſtreben, um ihm ſich möglichſt gefällig machen zu können. Dieſe Menſchenkenntniß, als das Mittel zur Erreichung des genannten Zweckes, kann ſehr groß ſeyn und muß bei den Römiſchen Sclaven und Weibern zur Zeit des Plautus und Terenz ſehr groß geweſen ſeyn, da in ihren Comödien faſt überall äuſſerſt feine und durchtriebene Sclaven und Weiber vorkommen. Aber ſie iſt dennoch keine wiſſenſchaftliche Menſchenkenntniß. Die Noth, der Drang, die Umſtände, worin der Einzelne ſich befindet, bewirken, daß er zu jener Menſchenkenntniß kommt. Der Herr braucht ſeinen Sclaven gegenüber keine genaue Kenntniß von ihnen, ſie müſſen nach der Peitſche gehorchen, und nur in ihrer Geſchicklichkeit werden ſie erkannt. Aber der Herr hat andere Herrn gegenüber, die ſeine Sclaven nicht ſind, und für ihn tritt ſo die Nothwendigkeit ein, dieſe zu erforſchen. Dieſes führt

b. auf das Zuſammenleben der Menſchen, wie ſie einander coordinirt ſind, wie alſo keiner direct der Sclave des anderen iſt, wie ſie jedoch einem Dritten, welches ſie in der Coordination erhält, dem Geſetze ſubordinirt ſind. Hier wäre alſo das bürgerliche Zuſammenleben, deſſen einzelne Verhältniſſe unter dem Civilgeſetze ſind. Es gliedert ſich daſſelbe in Stände, die vorerſt wohl bloße Kaſten, wie bei den Indern, aber dann doch auf der höheren Stufe ſo geſtellt ſind, daß, obwohl ein ein Stand der höhere iſt vor dem andern, dennoch die Mitglieder der Stände in Anſehung des Geſetzes alle ſich gleich zu einander verhalten. So der Landmann, der Handwerker, der Künſtler, Gelehrte, bis zum Regenten und ſeinen Beamten. Für das Leben eines jeden, für deſſen Erhaltung, für den Erwerb und Gebrauch der Mittel zur Erhaltung, von den einfachſten Lebensmitteln, bis zu den ideelſten, Ehre, guter Namen u. ſ. w., iſt Menſchenkenntniß nothwendig. Die Mitglieder der Geſellſchaft ſind zwar frei und unabhängig von einander, aber ſie bedürfen doch einander, z. B. der Handwerker gute Kunden, die Kunden gute Arbeiter; ſie müſſen ſich kennen zu lernen ſuchen.

c. In der bürgerlichen Geſellſchaft aber kann ein Streben einzelner Individuen rege werden, entweder alle anderen, die zur Geſellſchaft gehören, von ſich abhängig zu machen, oder ſich unter und mit ihnen die möglichſt größte Unabhängigkeit von ihnen zu erwerben, ſo daß es etwa heißt, wenn, was angeſtrebt wird, gelingt: ihr braucht mich, mein Wille iſt euer Geſetz, aber ich brauche euch nicht. So kommt ein Despot heraus, dem die Coordination der Menſchen nichts mehr gilt, ſondern die Subordination, nämlich gerade unter ihm. Wenn die bürgerliche Geſellſchaft, als Volk, durch Liſt oder Gewalt, welche von den Umſtänden begünſtigt werden, um ihre Freiheit gebracht worden iſt, wenn an die Stelle der Republik die Despotie getreten, wie in Rom, wo dies Unweſen mit Cäſar begann, dann wird für den Despoten Menſchenkenntniß das größte Bedürfniß ſeyn, um ſeine Macht zu behaupten, denn dieſe Menſchen ſind ſeine Werkzeuge, die er nur, wenn er ſie genau kennt, für ſeine abſolute Herrſchaft brauchen kann.

Statt nun ſo mittelſt der errungenen Macht ſich die Menſchen und Dinge zu unterwerfen, kann es einer auch umkehren und mittelſt der Dinge ſich von den anderen unabhängig machen und in der Unabhängigkeit erhalten. Dieſe Dinge ſind Reichthum, Gold, Rentenſcheine, Banknoten u. ſ. w. Iſt auf der einen Seite der im Volke Mächtigſte der Unabhängigſte, ſo iſt es auf der andern unter dem Volke der Reichſte. Aber zum Reichthum gelangt der Menſch nicht im Schlafe; träumen kann er ſich reich, aber um es zu werden, muß er rechnen und ſchreiben, die Hand anlegen, ſich umſehen, mit den Menſchen vertraut machen, um, was ſie haben, in den Sack zu ſtecken. Menſchenkenntniß iſt durchaus dazu nöthig. Anweiſung zur Menſchenkenntniß für den Deſpotismus iſt die von Machiavelli, in ſeinem il principe, und auf der andern Seite iſt eine Anweiſung das Buch des Freiherrn von Knigge über Umgang mit Menſchen eine Anweiſung, von ihnen unabhängig zu werden, überall zu gelten.

Auf dieſer Seite der Lebensbedürfniſſe iſt der Zweck der Anthropologie nicht zu finden. Einen liſtigen Sclaven, ein ränkevolles Weib zu bilden, ſchlaue einander in der Coordination an der Naſe herumführende Bürger, einen Deſpoten, einen Reichen zu erziehen, darauf legt es die Anthropologie nicht an.

ad II. Das Leben als menſchliches wird nicht etwa auf Vernunft und Freiheit bezogen, ſondern bezieht ſich ſelbſt darauf und iſt eben hiermit menſchliches Leben. Vernunft und Freiheit des Willens ſind es, wodurch der Menſch, welcher das Leben mit dem Thiere gemein hat, ſich von dieſem weſentlich unterſcheidet. Er kann beide, ſeine Vernunft und ſeine Willensfreiheit, allerdings anſehen als Mittel, die er habe und deren er mächtig wäre zum Zwecke ſeines Lebens, zu deſſen Erhaltung und Genuß. In dieſer Anſicht ſind Vernunft und Freiheit dem Leben ſubordinirt, und iſt das Leben hoch geſtellt, wie wenn es das höchſte Gut wäre. Dem Leben entſpricht die Anſicht wohl und es läßt ſich leicht gefallen, ſo hoch geſtellt zu werden, daß Vernunft und Wille nur zu ſeinem Dienſte ſey; aber der Vernunft und Willensfreiheit iſt ſie gar nicht angemeſſen, ſondern die umgekehrte, in welcher das Leben mit Allem, was es hat, der Vernunft untergeordnet iſt. „Das Leben iſt der Güter Höchſtes nicht, der Uebel Größtes aber iſt die Schuld,“ die der

Menſch durch ſeine Willensfreiheit begeht. Die Anerkenntniß der Unterordnung des Lebens unter die Vernunft und Freiheit iſt der Anfang menſchlicher Cultur; mit ihr fängt der Menſch an, indem er das Leben der Vernunft und Freiheit, alſo auch der Wahrheit, Pflicht und dem Rechte nachſetzt, ſich als Menſch auszubilden. Den Zweck der Anthropologie betreffend, bezieht ſie ſelbſt ſich auf Vernunft und Freiheit in jener Unterordnung des Lebens unter dieſelben, und hat ſie hiermit zugleich Bezug auf die Cultur des Menſchen. Dieſe iſt Zweck, aber für die Anthropologie nicht directer, ſondern indirecter Weiſe. Die Mittel zu jener Cultur ſind *die öffentliche Erziehung*, *das öffentliche Recht* und *die öffentliche Religion*, reelle und wirkſame Culturmittel. Nur indirect, nämlich durch Bezug dieſer Mittel auf die Cultur, iſt für die Anthropologie die Cultur Zweck. Um ihren Zweck zu begreifen, wird daher auch auf jene Culturmittel zu reflectiren ſeyn.

a. *Die öffentliche Erziehung.* Oeffentlich iſt ſie, als die jedes Einzelnen unmittelbar in ſeiner Familie, aber ſo, daß dieſe Familie einem Gemeinweſen, einem Volke als Glied und Mitglied angehört. So hat die Erziehung als Privaterziehung zugleich Bezug auf die Beſtimmung des Kindes für den Staat, und wo dieſe Beziehung nicht wäre, könnte kaum von Privaterziehung, geſchweige von einer öffentlichen die Rede ſeyn; wie z. B. bei den Zigeunern, die als Volk keine Exiſtenz haben und bei denen die Kinder zu ihrem Lebensunterhalte dreſſirt werden. In der öffentlichen Erziehung aber kann es dem Einzelnen, der erzogen wird, gelten:

1) allein des Volkes wegen, in welchem er der Familie angehört. Dann wird er in ſolcher Weiſe erzogen, daß er für ſich nichts gilt, noch gelten will, ſondern ihm ſein Volk allein gilt, und er nur für daſſelbe leben, handeln, denken, kämpfen, ſiegen und ſterben will. In dieſer Erziehungsweiſe und durch ſie exiſtiren alle Individuen, als wären ſie bloße Mittel und

Organe um des Gemeinweſens oder Staates willen (διὰ τὴν πόλιν) da, und das iſt auch von allen Erziehern in dieſem Verhältniſſe anerkannt. Vollkommen war dies Verhältniß in Griechenland bis auf die Zeiten des Pericles, und am vollkommenſten in Sparta. So lieb der Mutter der Sohn war, galt er ihr doch nur des Volkes wegen, ſie gab ihm in den Krieg den Schild mit und ſprach: mit ihm oder auf ihm. Zu dieſer Erziehung gehört wohl, als ſie bedingend, Menſchenkenntniß, die aber nicht über das Volk hinauszugehen braucht, für welches er erzogen wird, alſo nicht Anthropologie. Das Ideal eines freien Spartaners war es, wodurch die ganze Erziehung geregelt wurde; eine Menſchenkenntniß, wodurch auch der Sclave anerkannt wurde als vernünftig und der Freiheit würdig, konnte dabei nicht aufkommen. Plutarch hat eine Abhandlung περὶ παιδαγωγίας hinterlaſſen, welche ſich ganz in jenem Verhältniſſe hält, wo der Einzelne nur im Gemeinweſen etwas gilt. Weder Socrates noch ein anderer vor oder nach ihm, haben an eine Anthropologie gedacht mit Bezug auf Erziehung des Menſchen und Pädagogik. Es kann aber auch

2) die Erziehung den Einzelnen zum Hauptaugenmerk nehmen als den zu Erziehenden, wie wenn er Zweck, das Volk aber, ſeine Verfaſſung, Geſetze und Sitten nur Mittel wären für ihn, als Zweck. Dann wird natürlich das größte Gewicht auf das zu erziehende Individuum gelegt, als wäre das Gemeinweſen mit allen ſeinen Inſtitutionen, Geſetzen, Künſten, Reichthümern u. ſ. w. des Einzelnen wegen da, eine beliebte Anſicht unſerer Tage, wo das Wohl des Staates, das Gemeinwohl nur beurtheilt und geſchätzt wird aus dem Wohl des Einzelnen, als habe ſich der Staat nur dem Einzelnen zum Opfer zu bringen. Die Erziehung jedes Einzelnen zu dem Zwecke, daß er der möglichſt ſelbſtſtändige, kluge und gewandte in allen Lebensverhältniſſen ſey, bedarf einer ſehr umfaſſenden Menſchenkenntniß, und in ihr iſt es abgeſehen auf die Unterordnung der

Vernunft und Freiheit unter das Leben. Ein Englander, Lord Stanhope, hat aus dieſem Verhältniſſe ſeinen Sohn inſtruirt. Dieſer Erziehung als einem Culturmittel des Einzelnen dient aber die Anthropologie als Wiſſenſchaft nicht, und dieſe bedarf auch einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft, wie ſie die Anthropologie iſt, nicht, ſondern der Erfahrung. So öffentlich nun die Erziehung ſey, ſo iſt ſie doch in der sub 1 und 2 betrachteten Weiſe einſeitig. Dieſe Einſeitigkeit hebt ſich aber auf

3) wenn der Einzelne, indem er für's Gemeinweſen erzogen wird, zugleich für ſich ſelbſt, und indem er für ſich ſelbſt, zugleich für den Staat erzogen wird. In dieſem Verhältniſſe iſt kein Menſch als dieſer und jener Mittel für das Volk und den Staat, und kein Staat Mittel für die Einzelnen; die ganze Beziehung von Mittel und Zweck hebt ſich ſomit auf. In dieſem Verhältniſſe iſt gleicher Weiſe die Selbſtſtändigkeit der Individuen und des Staates begründet; beide haben gleiche Würde. Die öffentliche Erziehung geht daher

α. auf die Individualität deſſen, der erzogen werden ſoll. Er ſoll es dahin bringen, vernünftig, frei und ſelbſtſtändig zu werden. Sie geht

β. auf die Nationalität jedes Einzelnen. Er ſoll nicht blos für ſich, in einem abgeſchloſſenen und individuellen Charakter, ſondern zum Nationalcharakter erzogen werden. Der deutſche Sohn ſoll ein Deutſcher werden. Aber die Erziehung geht

γ. beſonders auf die Humanität aus, und damit über die Nation hinaus. Der Erzogene ſoll ſich in ſeiner Selbſtſtändigkeit, Individualität und Nationalität, jedem andern als coordinirt anerkennen. Das Reſultat dieſer Erziehung wäre der Spruch des Dichters: homo sum: humani nil a me alienum puto. Die Erziehungsweiſe in dieſer dritten Beziehung zur Humanität hat eine Theorie, die Pädagogik, welche unter den Deutſchen aus Veranlaſſung Rouſſeau's von Campe bis auf Schwarz vielfach bearbeitet worden. Aber dieſe Theorie, die Pädagogik ein Culturmittel zur Vernunft und Freiheit, hat an der Wiſſenſchaft von der menſchlichen Natur, Vernunſt und Freiheit ihre Vorausſetzung. Durch die Pädagogik bezieht ſich die Anthropologie als Mittel auf die Cultur des Menſchen als Zweck.

b. So iſt es mit dem andern Culturmittel, mit dem öffentlichen Rechte und der Rechtspflege. Sobald der Menſch zu leben beginnt, alſo bereits im Mutterſchoße, hebt er auch an, der Berechtigte zu ſeyn; er hat eben im Mutterſchoße ein Recht auf ſich, auf den zu leben Anfangenden, auf ſeinen Lebensanfang, und die Mutter, die ihn verruchter Weiſe tödtet, begeht ein Verbrechen. Mit dem Leben ſelbſt iſt, ſo wie der Menſch geboren wird, ihm das Recht an das Leben angeboren, und was er im Leben erwirbt, erarbeitet, gewinnt, darauf hat er auch ein Recht, das Recht auf ſein Eigenthum. Darin zeigt ſich gleich die Vernunſt und Freiheit, denn obwohl der Menſch das Leben mit dem Thiere theilt, iſt das ihm weſentlich, daß er das Recht darauf beſitzt; das Thier beſitzt es nicht. Das Recht aber iſt für jeden bedingt, durch ſeine Erkenntniß von demſelben; aus dieſer kommt ihm zwar das Recht nicht, aber ohne ſie kann er es nicht behaupten. Rechtskunde iſt daher jedem Menſchen nothwendig. Im Gemeinweſen, im Staat, worin allein das Recht ſich realiſirt und realiſirt werden kann, bleibt es aber nicht bei der bloßen Kunde des Rechts, ſondern da kommt es zur Wiſſenſchaft, zur Jurisprudenz. Die Wiſſenſchaft in Theorie und Praxis iſt aber auch ein Culturmittel für den Menſchen, beſonders durch die nahe Beziehung derſelben auf die Vernunft durch die Erkenntniß und auf die Freiheit durch den Willen. Wie Vernunft und Freiheit, eben ſo kann auch das Recht angeſehen werden als Bedingung des Lebens, als Mittel für ſeine Erhaltung. In dieſer Anſicht ſtände demnach das Leben höher, als das Recht, um des Lebens willen wäre das Recht da und nur des Lebens wegen hätte das Recht einen Werth. Die Hauptfrage wäre immer mit Bezug auf's Recht Lebensfrage. Auch nach der Meinung der gegenwärtigen Zeit ſteht das Leben über dem Rechte, was dem Leben entſpricht und der Sucht zu leben, der Begehrlichkeit, den Mitteln für den Genuß, wozu auch die Preßfreiheit gehört. Dem Leben iſt dies gemäß, aber dem Rechte nicht, und der Vernunft und Freiheit, der Mutter des Rechts auch nicht. Im unbefangenen Urtheile des Menſchen über ihn ſelbſt, wenn er ſich von der Begehrlichkeit in irgend einem Grade frei gemacht hat, ſteht das Recht über ihm, und hat das Leben nur durch das Recht einen Werth. Nicht der Verluſt des Lebens iſt für den Unbefangenen das größte Unglück, ſondern der Verluſt des Rechts; wäre das Recht weg, ſo würde am Leben nichts gelegen ſeyn. Um aber das Recht öffentlich geltend zu machen, es zu pflegen, dazu gehört auch Menſchenkenntniß, beſonders die des Pöbels, dem Alles zur Lebensfrage wird, am Leben Alles und deßwegen am Rechte Nichts liegt. Dieſer Menſchenkenntniß bietet aber die Anthropologie nicht die Hand, denn auf das Recht, als Lebensbedingung, iſt ſie nicht geſtellt, ſondern auf das Leben, als das durch das Recht bedingte. Mit ſeiner Menſchenkenntniß kann öffentlich, wenn von dem Rechte die Rede iſt, der, welcher ſie hat, einen ſehr nachdrücklichen Gebrauch davon machen und ſo durch ſeine Rede bedeutend wirken. Aber wahrhaft große Redner, wie Pitt, Fox, Sheridan u. ſ. w. bedienten ſich dieſer Art der Beredſamkeit nicht, ihnen ſtund das Recht über dem Leben; deßhalb waren ihre Reden von Sophiſterei frei, die nur in's eigene Intereſſe ziehen will, wie jetzt unter Grey. The commun sense and moral sense wird aber das Recht über dem Leben bewahren und hoffentlich auch die Deutſchen durch ihren Rechtsſinn davor ſchützen. Das wahre Verhältniß, weil es das vernünftige iſt, iſt das dem in jener Anſicht enthaltenen entgegengeſetzte, wonach das Leben mit aller ſeiner Herrlichkeit dem

Rechte untergeordnet iſt. Wenn daher jenes für dieſes hingegeben werden muß, weg mit dem Leben; lieber ohne Leben, als rechtlos! —

Bildet ſich die Erkenntniß vom Rechte zur Wiſſenſchaft aus, zur Jurisprudenz, und findet dieſe Wiſſenſchaft ihre Anwendung in der Wirklichkeit, im Leben, ſo wird die Wiſſenſchaft theoretiſch und ihre Anwendung praktiſch ein Culturmittel für jedes Volk zur Ausbildung ſeiner Humanität. Aber ſo hat jene Rechtslehre und Rechtspflege eine ſehr geordnete, gründliche und wiſſenſchaftliche Menſchenkenntniß zu ihrer Vorausſetzung. Indirect iſt dieſe alſo das Mittel für den Zweck, welchen Rechtslehre und Rechtspflege haben. Als das dritte Culturmittel iſt zu betrachten

c. die öffentliche Religion. Sie war und iſt zum Theil noch

1) die polytheiſtiſche, heidniſche und als dieſe ſchon theils Privat-, theils öffentliche Religion; denn neben ſeinen Volksgöttern hatte auch hie und da der Heide noch ſeine Hausgötter (lares, penates), welchen von den Hausgenoſſen, den Hausvater an der Spitze, geopfert wurde. Aber in keiner von beiden Beziehungen war ſie Culturmittel. Sie war der Ausdruck der Anerkenntniß, daß das Volk, wie der Einzelne, von einem unbekannten Weſen (*μοῖρα*, fatum) abhänge, und dieſer Ausdruck war ſinnlich und bildlich, phantaſtiſch und imaginär. So war die ganze Religion und iſt jetzt noch z. B. die Chineſiſche ein Cultus, aber kein Culturmittel, und die Prieſter bedurften daher nur Kenntniß des Volkes und des Cultus, nicht aber Menſchenkenntniß. Aber die öffentliche Religion iſt geweſen und iſt noch

2) die monotheiſtiſche. Als ſolche hat ſie ihre häusliche Andacht und iſt ſo Privatreligion. Daneben iſt ſie jedoch öffentliche, als die des Volkes, und was den Cultus betrifft an gewiſſen Tagen. Dieſe monotheiſtiſche Religion iſt aber in

dreifacher Form in der Welt vorhanden: in der erſten und älteſten als *iſraelitiſche*, in der zweiten als *chriſtliche* und in der dritten als *muhamedaniſche*. Dieſe drei Formen der monotheiſtiſchen Religion haben das mit einander gemein, daß ſie eine Lehre hat, und das iſt ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen ihr und der heidniſchen. Mit dieſer Lehre gilt es in der monotheiſtiſchen Religion darum, daß es beim Volke und jedem Einzelnen nicht nur bei der Anerkenntniß eines höheren Weſens bleibe, ſondern zur Erkenntniß komme. Auch haben dieſe Religionen ihre ſchriftlichen Quellen und Urkunden. Es ſind alſo hier ſchon in den erſten Anfängen, in der Conſtituirung dieſer Religionen Lehrbücher, und alle, die angeſtellt werden im Volke, vom Volke und für's Volk, ſind verbunden, ſich mit den Urkunden vertraut zu machen, und zu lehren jeden, der ſich zur Religion bekennt, damit jeder nicht blos anerkenne, ſondern erkenne, von dem, was er glaube, überzeugt ſey. Es ſind göttliche und menſchliche Dinge, von denen die Lehre der Religion das Culturmittel für den Menſchen iſt. Menſchliche Dinge, wovon ſie die Lehre eben ſowohl iſt, wie von göttlichen zu lehren ohne Anthropologie iſt nicht möglich. Alſo auch hier iſt die Anthropologie indirect das Mittel für den Zweck, den die Religion als Culturmittel für die Menſchen hat.

Und ſo wäre am Schluſſe der ganzen Unterſuchung die Frage die: welchen Zweck hat die Anthropologie? Antwort: Ihr Zweck iſt nicht das Leben mit ſeinen Bedürfniſſen, deren Befriedigung, und den Mitteln dieſer Befriedigung, ſondern ihr Zweck iſt die Beſtimmung des Menſchen im Leben, wie ſie das Leben ſelbſt mit Allem, was dazu gehört, zu ihrer Bedingung hat, und über dem Allen ſteht. Die Beſtimmung, die Du in dem Leben haſt, iſt: in dem Grade *vernünftig*, *gerecht*, *rein*, *edel* und *gut* zu werden, in welchem Du es vermagſt, — die wirkliche Vernunft und Sitte. Für dieſen

Zweck arbeitet die Anthropologie und nur für ihn. Daß ſie nur dieſem Zwecke dient, iſt ihre Würde.

Aber an dieſe Antwort ſchließt ſich die folgende Frage: wie bringt die Anthropologie ſich ſelbſt hervor oder zu Stande, um für den genannten Zweck ein tüchtiges Mittel zu ſein? Die Hervorbringung der Wiſſenſchaft iſt zunächſt vermittelt durch Individuen, die ſich ihr widmen; aber für ſie, die der Wiſſenſchaft dienen ſollen, ſind Regeln, Geſetze erforderlich. Wer ſie bearbeitet und ſtudirt, darf nicht nach Einfällen dabei zu Werke gehen, ſondern die Wiſſenſchaft fordert ein nothwendiges, ein methodiſches Verfahren für ſich, und daher die Frage nach der Methode.

§. 5.

Methode der Anthropologie.

Die Verwirklichung eines jeden Zweckes, wie ihn der Menſch hat, oder zu haben vermag, iſt bedingt durch die Erkenntniß der jenem Zwecke angemeſſenen Mittel. Wer den Zweck will, muß die Mittel kennen. Das Erkennen aber überhaupt iſt ſeinerſeits auch bedingt durch ein Bemerken, Aufmerken und Beobachten (percipiendo, animadvertendo, et observando cognoscitur quidquid sit, quod cognoscatur). Das Hauptmoment für das Erkennen iſt das Beobachten. Aber ſchon das Bemerken und Aufmerken, vollends das Beobachten ſelbſt, hat zur Vorausſezung irgend einen Gegenſtand, um deſſen Erkenntniß es mit jener dreifachen Thätigkeit zu thun iſt. Nur das mathematiſche Wiſſen bedingt ſich nicht durch ein Wahrnehmen und Beobachten überhaupt, ſondern hebt gleichſam von ſich ſelbſt an; aber der Gegenſtand dieſes Wiſſens iſt auch kein wirklicher, d. h. er hat ſein Beſtehen nicht im Seyn und Daſeyn, ſondern im Schauen und Denken. Der mathematiſche Gegenſtand in ſeiner Idealität iſt daher auch vor der

Mathematik nicht vorhanden; vielmehr indem die mathematiſche Erkenntniß von dem Geiſte producirt wird, iſt dieſer Geiſt auch der Schöpfer ihres Gegenſtandes; er macht das Object, und indem er es macht, erkennt er es. Der wirkliche Gegenſtand nun wird beobachtet:

I. ſo wie er ſich dem Bemerkenden und Aufmerkenden ſelbſt gibt, wie er alſo ein ihm ſchon gegebener, vorhandener, fertiger, eine Thatſache iſt. Dieſer gegebene iſt nun entweder der Gegenſtand in der Ruhe, bewegungslos, obzwar bewegbar, z. B. ein Gebirge, Fels, Stein, Gebäude, oder in der Bewegung, und zwar, indem ſie entweder

a. die früher oben ſchon berührte ruhige Bewegung iſt, wie z. B. der Gegenſtand als Pflanze, die grünt und blüht, und dem Steine gegenüber ein Gegenſtand der ruhigen Bewegung iſt. Die Beobachtung der Pflanze bedingt ihre Erkenntniß und die ganze Botanik iſt eine Wiſſenſchaft, welche die Erkenntniß des in ruhiger Bewegung ſich verhaltenden Gegenſtandes zum Inhalt hat. Oder die Bewegung iſt

b. eine unruhige, z. B. der Zug der Wolken, die Temperatur der Luft in ihrer Veränderung von der heiterſten Ruhe der Luft, bis zum Sturme. Auch in dieſer unruhigen Bewegung kann der Gegenſtand mittelſt der vom Menſchen erfundenen Inſtrumente ſcharf beobachtet werden, um zur Erkenntniß der Geſetze zu gelangen, nach welchen der Gegenſtand in der unruhigen Bewegung ſich richtet. Für den Zweck der Anthropologie iſt der Menſch der Gegenſtand, auf welchen gemerkt, und welcher beobachtet werden kann, damit es zur Erkenntniß von ihm komme. Er aber als Gegenſtand der Beobachtung, wie dieſer ſich ſelbſt gibt, ein gegebener iſt, kann ſowohl beobachtet werden in der Ruhe, oder wie ſeine Bewegung die der höchſten Unruhe iſt. Z. B. Julius Cäſar nachdenkend nach der Schlacht, innerlich Plane entwerfend, oder Alexander in der Leidenſchaft, wie er ſeinen Clitus erſticht. Wie auf dieſe Weiſe das Individuum, ſo wird ein ganzes Volk Gegenſtand der Erkenntniß in der Ruhe des Friedens, oder in der Aufregung des Krieges. Die Erkenntniß von dem Menſchen ſo im Einzelnen, wie ſie etwa die Biographie liefert, und ſo im Allgemeinen, wie die Ethnographie ſie gibt, iſt eigentlich eine hiſtoriſche und erſt vollſtändige, wirkliche Erkenntniß, wenn ihr Gegenſtand aus der Zeit geſchwunden, der einzelne Menſch oder das Volk fertig geworden, d. h. todt iſt. Heißt es daher nemo ante obitum beatus, ſo kann man auch ſagen: nemo ante obitum notus. Nach dem Untergang, nicht während der Exiſtenz kannte man das Römiſche Volk, erſt nach ſeinem Ende, welches bei dem Einzelnen und Volke ein natürliches Ende ſeyn muß, und kein gewaltſamer Tod, der den Menſchen aus ſeiner Entwickelung herausreißt. So würde z. B. Bonaparte, wäre er als erſter Conſul bei Marengo gefallen, nicht erkannt worden ſeyn, denn dort ſuchte niemand in dem Demagogen einen Weltdespoten. Dazu kommt, daß während des Lebens eines bedeutenden Mannes oder Volkes die Beobachtung vielfältig beſtochen wird durch Neigungen der Liebe und des Haſſes, durch Affecte der Furcht, durch Partheilichkeit, aber dadurch iſt auch die Beobachtung getrübt. Dieſe Erkenntniß nun von dem Gegenſtande, welcher er ſey, wie er ſich gibt, wie er vorgefunden und beobachtet wird, kann keine Wiſſenſchaft ſeyn, und ſomit die Methode für dieſelbe keine wiſſenſchaftliche, ſondern die Methode des Aufnehmens des Gegebenen und des Hinzufügens deſſen, was zu dem Gegebenen hinzukömmt. Die Botanik iſt die Pflanzenkunde, die von Jahr zu Jahr reicher wird an Inhalt, je mehr Pflanzen entdeckt werden. Mit der Menſchenkenntniß verhält es ſich ebenſo, Erkenntniſſe kommen zu Erkenntniſſen als Erfahrungen. Die Methode für die Erkenntniß überhaupt, und für die des Menſchen insbeſondere kann daher die ſynthetiſche heißen, weil ſie eine σύνθεσις von Erkenntniſſen gibt. Wenn die

Philoſophie in unſerer Zeit einen faſt allgemeinen Widerſtand findet, ſo liegt der Grund zum Theil in der ſynthetiſchen Methode, die in allen Wiſſenſchaften herrſcht.

II. Der Gegenſtand aber, der beobachtet wird, wie er ſich gibt, kann auch beobachtet werden, wie er ſich ſelbſt macht, mithin ſo, daß die Aufmerkſamkeit von der erſten Notiz an auf ihn nicht als den Gewordenen, Vorhandenen, oder als Thatſache, ſondern im Werden richtet, und es gleich bei der Obſervation darum zu thun iſt, daß er, wie er ſich producirt, erkannt werde. Dann gilt's bei dieſer *γένεσις* um den Gegenſtand von dem erſten Beginn deſſelben an mit der Frage: wie, wodurch macht ſich der Gegenſtand und wodurch bringt er ſich ſelbſt hervor? Die Erkenntniß iſt nun nicht mehr die ſynthetiſche, ſondern die genetiſche. Wenn ſie ebenſo ſich ſelbſt macht, producirt, wie ihr Gegenſtand ſich ſelbſt, dann iſt ſie mit ihm identiſch, genetiſch. Dieſes ſchon dort, wo der Gegenſtand ein nur lebender, eine Organiſation, noch mehr dort, wo er zugleich ein beſeelter iſt, wie der Menſch und ſchon das Thier. Die Erkenntniß des Mechaniſchen, z. B. einer Maſchine, iſt für den, der ſie nicht ſelbſt gebaut hat, eine blos ſynthetiſche. Mit der Organiſation iſt's anders. Die iſt nicht durch Conſtruction entſtanden, ſie hat ſich ſelbſt gemacht, iſt geworden, die Pflanze iſt kein Fabrikat, ſondern hat ſich ſelbſt producirt, es iſt eine Geneſis da von dem Keime bis zur Frucht. Die Erkenntniß der Pflanze in ihrem aus ſich ſelbſt Werden iſt daher eine ganz andere, als die, vermöge deren ſie als nur gegebene erkannt wird. Die phyſiologiſche Erkenntniß ſteht daher höher als die botaniſche. Auch für die Anthropologie kommt es darauf an, daß der Menſch in ſeinem Werden beobachtet werde, und dieſe Beobachtung ihn durch alle Stadien verfolge und ſo die Erkenntniß des Gewordenen das Reſultat ſey. So iſt die Methode genetiſch. Die, welche nur an's Sammeln gehen, ſagen freilich zu dem Phyſiologen: ach, der will das Gras wachſen hören! verhalten ſich jedoch zu ihm, wie das Schaf zum Menſchen.

Dieſe Methode iſt ſchwer, aber nöthig. Das ſich ſelbſt Produciren eines Gegenſtandes iſt das für ſich ſelbſt Werden. Er als Product, das ſelbſt der Producent iſt, exiſtirt nicht zunächſt für etwas anderes, ſondern für ſich, oder er iſt ſich ſelbſt Zweck. Wird er producirt oder fabricirt, ohne daß er ſelbſt producirt, ſo iſt ſein Werden nicht für ihn ſelbſt, ſondern für etwas auſſer ihm, dann exiſtirt er, das Gewordene nicht als Zweck für ſich, ſondern als Mittel für etwas anderes. So z. B. der Pflug und jedes andere Inſtrument; nicht ſo die Pflanze, die mittelſt des Pfluges und Bodens, kraft des ihr immanenten Keimes ſich ſelbſt producirt. Der Pflug hat ohne Pflanze keine Bedeutung, iſt nichts ohne ſie; aber die Pflanze exiſtirt auch, wenn das Thier nicht wäre, das ſie frißt, oder der Menſch, der ſie gebraucht und beſchaut. Das ſich Produciren des Gegenſtandes, als des Menſchen, iſt aber nicht blos ſein für ſich ſelbſt Werden, ſondern er wird auch ſeiner als des für ſich Exiſtirenden inne oder bewußt, und iſt ſo nicht nur Zweck, ſondern vermag auch ſich ſelbſt als Zweck zu wiſſen. Dieſes ſeiner ſelbſt als Zweckes ſich Bewußtwerden, iſt der Anfang des Vernünftig- und Freiwerdens. In dieſem Bewußtſeyn ſingt Voß: tumm machen laſſen wir uns nicht, wir wiſſen, daß wirs werden ſollen.

Jenes für ſich ſelbſt Werden, worauf für die Erkenntniß des Menſchen alles ankommt, iſt ein complicirtes Thun und Werden, und wird gefaſſt, indem der, welcher daſſelbe beobachtet, ſchon unterſchieden hat zwiſchen ſeinem Leib und ſeiner Seele. Die leibliche Bewegung fällt, wie der Leib ſelbſt, unmittelbar in die Sinne, weil er und ſie ein Räumliches ſind und alſo im Raum mittelſt der Aufmerkſamkeit beobachtet werden können. Die Seele fällt in keinen Sinn, weil ſie nur in der Zeit exiſtirt, denn ſie hat ihre Exiſtenz lediglich nur in der Zeit, ſo daß das Beobachten ihrer Bewegungen ein inneres iſt. Der Räumlichkeit wegen iſt der Leib und jede leibliche Bewegung, als blos äußerliche, leicht zu verſtehen, der zeitlichen Bewegung wegen iſt die pſychiſche Bewegung leicht zu faſſen. Der Gegenſtand, wie er ſich ſelbſt macht, iſt, indem dieſes ſich Machen ein einerſeits nach Außen, andrerſeits nach Innen gehendes iſt, ein einerſeits äußerliches, andrerſeits innerliches Werden. Das Aeußere wird ein Inneres und bleibt zugleich ein Aeußeres; das Innere wird ein Aeußeres und bleibt zugleich ein Inneres. So iſt jenes für ſich Werden als die genannte Bewegung eine complicirte, und die Aufmerkſamkeit geht, um es zur Erkenntniß des Gegenſtandes zu bringen, dahin: die Bewegung zu faſſen, wie der Gegenſtand als der beleibte beſeelt, und als der beſeelte beleibt wird. Jene Bewegung iſt ſchon als blos organiſche und ſo als das ſich Produciren eine ſolche, wo das Aeußere ein Inneres, und das Innere ein Aeußeres wird. [illegible] hebt an auf der Seite des Inneren und iſt einigermaſ[illegible]erlich wahrnehmbar als Pſlanzenkeim; er iſt die rei[illegible] Bewegung der Pflanze. Indem der Keim ſproßt und Wurzel ſchlägt, geht das Innere in's Aeußere; die Pflanze entwickelt und vollendet ſich, das Aeußere wird ein Inneres, die Frucht wird Keim. So hebt ſie an zu exiſtiren, exiſtirt fort und iſt ſich ſelbſt Zweck, wird ſich aber deſſen nicht bewußt. Es kann die innere Bewegung bedingend das pflanzliche Leben und Daſeyn pſychiſch, die äußere ſomatiſch heißen. So ſtellt **Leibnitz** die Pflanze als ſchlafende Seele (Monade) dar, die ſich nicht bewußt wird. In der thieriſchen Organiſation ſteigt das für ſich ſelbſt Werden um einen Grad höher als in der pflanzlichen, weil das Thier, indem es für ſich exiſtirt, ſeine Exiſtenz fühlt. Die pſychiſche Bewegung des Thieres iſt daher höher, als die der Pflanze, weßhalb **Leibnitz** jenes als träumende Monas darſtellt. Das für ſich ſelbſt Werden des Gegenſtandes, der ſich producirt, als ein ſeiner ſelbſt ſich bewußt Werden, iſt ebenſo jene doppelte Bewegung des Aeußern, das ſich ein Inneres, und des Innern, das ſich ein Aeußeres wird. Darin iſt ſchon die Möglichkeit des Bewußtwerdens als beleibt und beſeelt. Für die anthropologiſche Erkenntniß iſt jenes ſich ſelbſt Machen des Gegenſtandes, ſein aus und für ſich Werden zugleich auf beiden Seiten, die das Werden hat, zu beobachten. Das iſt ſchwer. Gegen dieſe Schwierigkeit ſucht ſich der Beobachter zu helfen, welcher gewohnt iſt, was er zu erkennen ſtrebt, als Gegebenes, als Thatſache zu nehmen. In dieſer Gewohnheit richtet er ſich, wenn es zum Problem kommt, den Menſchen von ſeinem Urſprung zu erkennen,

a. aufs Aeußere, um, wenn er es begriffen hat, das Innere und deſſen Verhältniß zum Aeußern zu finden. Es iſt der menſchliche Leib, den er beobachtet als Thatſache von der Sohle bis zum Wirbel in ſeiner Aeußerlichkeit, um die Seele, die innere Bewegung überhaupt zu erkennen, begreifen und verſtehen. Dieſer Beobachtung liegt die Regel zu Grunde: das Aeußere iſt der Ausdruck des Inneren; an ihm, da geſehen, gehört wird, iſt daher das Unſichtbare, das Innere zu erkennen. Im Aeußern zeigt ſich das Innere. Nun kommt es aber hier nicht auf das Aeußere an, als ein bewegungsloſes, todtes, wie in der Anatomie, denn es gilt darum, das Werden zu begreifen. Die Beobachtung geht alſo auf das Aeußere in der Bewegung. Dieſe Bewegung des Aeußeren ſtellt ſich aber

1) als eine unruhige dem Sinne dar, die nur mit der ruhigen wechſelt. Als unruhige fällt ſie in den Sinn, und der Beobachter bemerkt ſie am leichteſten und unmittelbarſten. Aehnlicher Weiſe wie in der Phyſiologie die Bewegung der Organe, ihre Function die ruhige iſt und die Erkenntniß ſchwerer, als die des Unruhigen, wie z. B. der kerngeſunde Menſch gar nichts von der Bewegung ſeiner Organe ſpürt, der Kranke aber die Bewegung derſelben inne wird, ſo hat die Phyſiologie neben ſich die Pathologie. Hier iſt aber die äußere Bewegung zu betrachten in Bezug auf die in=

nere nach der Regel: das Aeußere iſt der Abdruck des Inneren, und wie ſich der Menſch äußerlich unruhig bewegt, ſo iſt das Innere ausgedrückt. So z. B. das Erzittern vor Froſt iſt äußere Bewegung, die keine innere zum Grund hat; das Erzittern vor Furcht iſt eine äußere Bewegung als Ausdruck des Inneren. Aber alle dieſe inneren Zuſtände, wie ſie äußerlich beobachtet werden können, ſind παθήματα. Aus dieſer Beobachtungsweiſe iſt eine ganze Doctrin entſtanden, die gleichſam zwiſchen der Phyſiologie und Pathologie einerſeits, und der Anthropologie andrerſeits ſteht, — die Pathognomik, die im Allgemeinen zwar bedeutend, aber im Beſonderen und Einzelnen ſehr unſicher iſt, da z. B. das Erblaſſen bei einem Vorwurfe der Ausdruck der Schaam, oder des Aergers, oder der Furcht ſeyn kann. Dieſe Pathognomik iſt beſonders dem dramatiſchen Dichter nothwendig, weil er das Innere des Menſchen im Drama äußerlich darzuſtellen hat. Unter allen poetiſchen Pathognomen iſt unſtreitig Shakeſpeare der größte. Nach dem Dichter bedarf auch der Schauſpieler pathognomiſche Erkenntniß, weil er ſich in die Gemüthszuſtände derer, welcher Rolle er ſpielt, verſetzen und den Ausdruck derſelben ſo genau kennen muß, daß das Publicum das Innere deſſen, z. B. des Helden,, deſſen Rolle er ſpielt, zu begreifen glaubt. Solch ein Schauſpieler war Garrik. Hier gilt es das Aeußere als Ausdruck für das Innere (μιμεῖσθαι). Pathognomik iſt die Grundlage der Mimik als Schauſpielerkunſt, deren Theorie Engel zuerſt bearbeitet hat.

2) Die Bewegung des Aeußeren, des Gegenſtandes kann eine ganz ruhige ſeyn, die nur mit der unruhigen wechſelt. Als dieſe ruhige Bewegung bietet ſie ſich dem Beobachter

α. offen und geradezu dar, und ſo iſt ſeine Beobachtung derſelben eine unmittelbare. Die Form und Geſtalt des Menſchen, wie er leibt und lebt, und wie ſie ſelbſt keine todte, vielmehr die ruhige Bewegung, fällt ihm ſelbſt direct in den Sinn; jeder ſieht und vernimmt jeden, der ihm gegenwärtig iſt, nach ſeiner Form und Geſtalt. Dieſe menſchliche Geſtalt iſt nun im Allgemeinen die eine und ſelbe, wie nach einem Grundriß und Typus, und in ihr, dieſer Allgemeinheit nach, unterſcheidet jeder einigermaßen Aufmerkſame den Menſchen gar leicht von jedem Thiere, ſo nahe daſſelbe auch der Figur und Geſtalt des Menſchen kommt. Aber im Beſonderen und beſonders im Einzelnen variirt jene Form und Geſtalt des Menſchen gar ſehr, nicht blos in Quantität, ſondern auch was die Theile, Organe und Glieder betrifft, worin dieſe Form und Geſtalt beſteht. Die Geſtalt eines jeden dieſer Theile variirt gar ſehr im Beſonderen, Nationellen, Einzelnen und Individuellen. Dieſe Unterſchiede der menſchlichen Geſtalt im Beſonderen und Einzelnen, kraft deren einer, ſo ſehr er dem andern gleicht, doch nicht mit ihm verwechſelt werden kann, hat der Menſch ſelbſt nicht gemacht. Als Kind iſt das Beſondere ſeiner Geſtalt noch ganz ununterſcheidbar, das Geſicht des Kindes iſt noch ganz indifferent. Mit dem Wachſen des Kindes hebt ſich die Geſtalt ſchon heraus, die Züge werden immer beſtimmter. Die Anlage iſt in der Entſtehung des Menſchen ſchon gegeben, die Grundlage der menſchlichen Geſtalt iſt die Natur, es liegt ſchon in der Zeugung. Aber jede Geſtalt iſt das Aeußere in der ruhigen Bewegung, und dies Aeußere der Ausdruck des Inneren, an jenem Aeußeren ſteht alſo dieſes Innere zu erkennen. Dies iſt phyſiognomiſch, und auch in dieſer Methode kann es zu einer Wiſſenſchaft kommen (Phyſiognomik). Der berühmte Lavater hat der Menſchenkenntniß auf dieſe Weiſe ſeine Zeit gewidmet, und gab zwei Bände phyſiognomiſcher Fragmente heraus mit Reflexionen und Schlüſſen auf den Character, wie wenn der Canon der wäre: das Aeußere iſt nicht blos Ausdruck des Inneren, ſondern der Menſch wird der und das, worauf es die Natur bei ſeiner Zeugung und Geburt angelegt hat. Aus ſeinem Geſicht, auch aus ſeiner Hand, ja aus ſeinen Schriftzügen kann man folgern, wie ſein Inneres beſchaffen iſt. Mit dieſer Wiſſenſchaft wurde zu Lavaters Zeit viel Unfug getrieben. An der Phyſiognomik iſt das Unwahre, daß der Menſch aus dieſen Lineamenten zu erkennen ſtehe. Die Wahrheit darin erkannte ſchon **Sokrates**. Er geſtand, als einer an ſeinen Zügen Anlage zur Lüſternheit fand, daß dem ſo ſey, er ſie aber unterdrückt habe. **Lichtenberg** ſchrieb phyſiognomiſche Briefe, in welchen er Lavaters Fragmente perſifflirte und ſein Syſtem ruinirte.

β. Jenes Aeußere in der ruhigen Bewegung bietet ſich aber auch nicht **offen** und **geradezu**, ſondern vorerſt **verborgener** und **verſteckter** Weiſe der Beobachtung und Erforſchung dar, bleibt aber dabei äußeres; ſeine Beobachtung iſt blos mittelbar. Das Beſondere der Form bis zur Geſtalt hin kommt aber auch hier noch mit in Betracht in der ruhigen Bewegung in dieſer beſonderen Form und Geſtalt nach folgendem Gange: **das Auge** ſieht nicht, **das Ohr** hört nicht, ſondern **das Thier** ſieht **mit** dem Auge, hört **mit** dem Ohr; **der Kopf** denkt nicht, **das Herz** fühlt nicht, ſondern **der Menſch** denkt **mit** dem Kopf, fühlt **mit** dem Herzen. Es ſind nicht die äußerlich offen und geradezu ſich darbietenden Organe, ſondern die in dieſen Organen ſich befindenden Nerven, in welchen jene Bewegung, auf was immer für eine Art, vor ſich geht. Alle dieſe Nerven vom Fuße an, und alle Nervenbündel oder Knoten concentriren ſich im Gehirn, wie ſie von dieſem Gehirn, wie von ihrem Urſprung auslaufen. Dieſes Aeußere, das ganze Nervenſyſtem iſt der Ausdruck des Innern, das Somatiſche der des Pſychiſchen und Pneumatiſchen. Aber die Beobachtung lehrt, daß jede beſondere Art pſychiſcher Verrichtung ihr beſonderes Organ hat. Das Auge ſieht zwar nicht, ſondern durch die Sehnerven ſieht das Thier, aber doch mittelſt des Auges, welches das Organ iſt und dazu gehört. So die Naſe für den Geruch u. ſ. w. Haben dieſe Functionen des Sinnes ihre Organe, ſo läßt ſich erwarten, daß auch die der Seele, z. B. des Gedächtniſſes, der Phantaſie, des Verſtandes, Gefühls u. ſ. w. Organe haben, in welchen Nerven zuſammenlaufen. Das alle dieſe Organe Zuſammenfaſſende iſt das Gehirn, welches jedoch unmittelbar nicht beobachtet werden kann, weil es am lebenden Menſchen oder Thier mit dem *κράνιον*, cranium verdeckt und verhüllt iſt. Nun gilt es aber mit der Beobachtung nicht dem Gehirn, als ſolchem, und der Kenntniß von ihm, ſondern indem eine phyſiologiſche Beobachtung deſſelben vorausgeht, gilt es um die Erkenntniß des Menſchen, den man aber lebendig nicht am Gehirn faſſen kann. Daher nimmt man das cranium, in welchem ſich das Gehirn in beſondere Organe getheilt hat. Je ausgebildeter das Organ iſt, deſto abgerundeter oder emporſtehender iſt auch, wo das Organ liegt, der Knochen. Es gibt daher die äußere Form des Knochens in ſeinen Erhöhungen und Vertiefungen eine Anzeige für die Beſchaffenheit der Organe innerhalb des Gehirns. Sie dienen als Mittel für die pſychiſchen Functionen oder Bewegungen, von denen der Beobachter wenigſtens Notiz haben muß. Dieſe wird ihm mittelſt der Erfahrung bei einem, der z. B. ein gutes Wort-, Zahlen-, Namen-, Sach-Gedächtniß u. ſ. w. hat. Jede dieſer Functionen hat in den Nerven ihr Organ, alſo ſucht man am Kopfe die Erhöhung, wo etwa das Gedächtniß liegt, um je nach der verſchiedenen Geſtaltung deſſelben das Innere zu erkennen. Dieſe Beobachtungsweiſe heißt Kranioſcopie. Ihr Urheber iſt Gall, der beſonders durch genauere Analyſe des Gehirns der Anatomie und Phyſiologie viel genützt hat. Durch ſeine Kranioſcopie nützte er ſich viel, indem er von Neugierigen profitirte. Was die Anlagen betrifft, ſo iſt etwas richtiges an der Sache, hinſichtlich des Characters aber nichts.

Die Frage iſt nun: leiſtet die sub a betrachtete Methode wirklich, was ſie verſpricht? Die Antwort: Ja, wenn der nach ihr den Menſchen Beobachtende ſchon eine beſtimmte Erkenntniß deſſelben hat. Dies erhellt aus dem ausgeſprochenen Princip jener Methode, das Aeußere ſey der Ausdruck des Inneren. Mit der Beobachtung des Aeußeren iſt es um das Innere des Menſchen zu thun; dieſes Innere zeigt ſich nun allerdings im Aeußeren, aber nur dem, der das Innere kennt; nur wenn das Innere bereits erkannt iſt, kann es im Aeußeren begriffen werden. Das Innere iſt ſo zu ſagen Original, das Aeußere iſt nur Copie; wer jenes kennt, kann wiſſen und beurtheilen, ob dieſe getroffen ſey; wer das Original nicht kennt, muß die Copie für das Original halten, und das iſt ſie doch nicht. So iſt jene sub a betrachtete Methode nothwendig bedingt durch die jetzt zu betrachtende:

b. Die Beobachtung des Menſchen richtet ſich auf das Innere, auf die innere Bewegung ihres Gegenſtandes, jene äußere einſtweilen ganz bei Seite ſtellend und nur auf die innere aufmerkſam. Aber die innere Bewegung (Gemüthsbewegung) kann kein Menſch am andern als innere wahrnehmen, auf ſie merken, ſie beobachten, keiner kann dem andern in's Herz ſehen, ſondern hier geht die Beobachtung eines jeden, nach dem §. 3. angeführten Ausſpruch Schillers, direct auf das, was in ihm vorgeht, auf die Bewegung, wie ſie ſeine eigene innere Bewegung iſt. Dieſe innere Bewegung, welche die pſychiſche genannt werden kann, iſt, als eine lediglich und allein zeitliche nicht zugleich räumliche, der Art, daß ſie, wie die Zeit ſelbſt nicht ſtille hält, kein Stehen und Beſtehen hat, ſondern flüchtig, kaum entſtanden, ſchon vorüber iſt. Eine pſychiſche Welle im Strome der Zeit ſchlägt unabläſſig die andere. Der Beobachter kann daher die von ihm zu beobachtenden pſychiſchen Bewegungen, ob ſie gleich die ſeinigen ſind, nicht ſtill halten, nicht erhaſchen.

Zuerſt bedarf alſo hier die Beobachtung eines Mittels, wodurch der zu beobachtende Gegenſtand fixirt werde, und dieſes iſt die Sprache in allen den Worten, wodurch innere Bewegungen bezeichnet werden. Für die Beobachtung äußerer Bewegungen ſind die Worte als fixirende Mittel nicht nothwendig. Wie einer die Naſe hält, ſieht der andere, wenn er auch kein Wort ſagt; ob aber der, welcher ſie rümpft, ein Schalk ſey, ſieht der andere nicht. Je reicher daher die Sprache eines Volkes an Worten zur Bezeichnung innerer Bewegungen iſt, ein deſto vollkommneres Mittel hat der Beobachter dieſer Bewegungen an ihr. So die deutſche und altgriechiſche Sprache verglichen mit der franzöſiſchen und engliſchen. Es iſt daher die Beobachtung des Menſchen nach ſeinen inneren Bewegungen und ihre Erkenntniß im Griechiſchen und Deutſchen leichter, als in den beiden andern, und weder der Franzoſe, noch Italiener, noch Britte kann daher eine ſo vollkommene Pſychologie erreichen, wie ſie der Deutſche nach dem Vorgange des Griechen entworfen und ausgebildet hat. Es ſind nämlich jener inneren Bewegungen des Menſchen unbeſtimmbar viele, zugleich ſind ſie von der größten Mannigfaltigkeit und dem Beobachter liegt ob, ſie in dieſer Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit ſcharf zu unterſcheiden. Das kann aber nur mittelſt der Worte geſchehen, von denen jedes die innere Bewegung im Unterſchiede von jeder andern ſcharf bezeichnet, und zwar ſo, daß der Beobachter bei jedem Worte ſich des Unterſchiedes des Wortes von jedem andern bewußt werde. Z. B. Gefühl, Empfindung u. ſ. w. Das Nächſte iſt daher, mittelſt der Sprache jene innere Bewegung genau zu unterſcheiden, und mittelſt des unter ihnen gemachten Unterſchiedes die Worte zu unterſcheiden. Das Weitere iſt die bei allem Unterſchiede doch ähnlichen inneren Bewegungen durch den Gedanken mittelſt der Erkenntniß mit einander zu verknüpfen. Alſo die Aufgabe des Beobachters iſt, in jene Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit der inneren Zuſtände, wie er ſie in ſich bemerkt, Beſtimmtheit und Ordnung zu bringen.

Jede dieſer Bewegungen aber iſt, wie die äußere, eine Veränderung. An der inneren zeigt ſich für den auf ſie Merkenden das, daß ſie Veränderung ſey, leichter, genauer, unmittelbarer, als an der äußeren. In einem Momente fühlt er ſich heiter, im andern betrübt; bald hat er eine klare, bald eine dunkle Vorſtellung; das ändert ſich von Moment zu Moment. Aber dem Beobachter kommt und muß dabei die Frage kommen: woher jene Bewegungen als Veränderungen? Für die Beantwortung dieſer Frage muß der Beobachter für die Beobachtung des Inneren auf die des Aeußeren zurückgehen, und die dort gemachten Entdeckungen für die Beantwortung jener Frage in Anwendung bringen. Aeußerlich iſt jede Bewegung als Wirkung wahrnehmbar, jede Wirkung hat ihre Urſache. Das iſt Geſetz der Natur in allen ihren mächtigen und gemeinen Bewegungen, z. B. im Regen, Nebel, Erdbeben, Gewitter. Auch die innere, pſychiſche Bewegung als Veränderung iſt Wirkung; daher entſteht die Frage, was iſt ihre Urſache? Aber bei der Urſache kommt der ihre Wirkung Beobachtende leicht dahin, daß er ein Subjekt, oder eine Subſtanz, oder einen Körper für das anerkenne, welches die Urſache enthalte, von dem ſie ausgehe. In Anſehung dieſer Subſtanz, als der wirkenden, iſt die Urſache nicht mehr Urſache, ſondern Kraft. Hat ſich nun mittelſt ſcharfer Beobachtung unter den inneren Bewegungen der Unterſchied gefunden, daß ſie ſind 1) *Gefühle*, 2) *Vorſtellungen*, 3) *Begierden*, ſo hat jede Claſſe derſelben, als der Wirkungen, eine Urſache, und iſt in Bezug auf das Subjekt dieſer Urſachen eine Kraft. So kommt der Beobachter zur Anerkenntniß einer dreifachen Kraft: 1) *Gefühlskraft*, 2) *Vorſtellungskraft*, 3) *Begehrungskraft*, und nun iſt nur noch die Frage: worin dieſe dreifache Kraft enthalten, was ihr Subjekt, ihre Subſtanz ſey. Die Aeußerungen jener dreifachen Kraft ſind insgeſammt innere, rein zeitliche Bewegungen, ſie iſt daher innere Kraft und das Subjekt, die Subſtanz wird alſo wohl auch eine innere, rein zeitliche ſeyn; ſie wird die Seele genannt. Wer ſich ſelbſt beobachtet, vermag nur Bewegungen und Veränderungen in ſich zu beobachten, aber die Seele ſelbſt, das Princip jener dreifachen Kraft, vermag er nicht zu beobachten. Alſo darin, daß der Menſch ſich nicht blos als beſeelt betrachtet, daß er vielmehr eine Seele als die ſeinige nimmt, iſt er über das Bemerken und Beobachten hinaus. Z. B. die Wärme, Helle, der

Tag werden leicht als Wirkung erfahren. Die Urſache derſelben iſt das Licht, aber die Sonne, dieſe Subſtanz, iſt's, wovon das Licht dieſe Urſache, die erwärmende und erhellende Kraft ausſtrömt, dieſe Kraft iſt die Kraft der Sonne. Die Seele in jener Kraft des Fühlens, Vorſtellens und Begehrens iſt, oder gilt wenigſtens auch für Subſtanz, aber wie Du die Sonne ſiehſt, kannſt Du die Seele nicht ſehen.

Hier nun erhält die Beobachtung des Inneren, wie ſie zur Vorausſetzung die Seele hat, verſchiedene Aufgaben, die ſie zu löſen hat und wodurch die Menſchenkunde Seelenkunde wird. Sie ſind: α. Wie kommen Leib und Seele zuſammen? Exiſtirt die Seele vor ihrem Leibe, worin, wie lange? Iſt ihr der Leib anerſchaffen oder exiſtirt der Leib vor der Seele, und iſt ihm die Seele einerſchaffen? β. Wodurch halten beide zuſammen, durch Nerven, ein Nervenfluidum, durch das thieriſche Leben oder wie ſonſt? γ. Der Leib ſtirbt ab, verweſet, iſt's auch ſo mit der Seele, oder überdauert ſie den Leib?

In beiderlei Beobachtungsweiſe sub a und b iſt der Menſch, damit er erkannt werde, Gegenſtand für den Beobachter als der bereits gewordene, mit allem, was er hat, wie er ſich gibt, als Thatſache. Die Ergebniſſe jener zweifachen Beobachtungsweiſe ſind ſynthetiſche Erkenntniſſe. Aber die Aufgabe der Anthropologie iſt, daß der Menſch nicht thatſächlich, ſondern in ſeinem Werden und Alles an und in ihm in ſeinem Werden erkannt werde. Sie muß ihn von Grund aus erkennen, von Anfang an; ihre Methode iſt alſo

c. eine ganz andere, als die sub a und b betrachtete. Dieſe letztere mit ihren Ergebniſſen iſt für die anthropologiſche Methode nur Vorausſetzung und Veranlaſſung. Mit der Anthropologie gelingt es deſto beſſer, wenn zuvor Pſychologie, Phyſiognomik, Pathognomik bis zur Kranioſcopie ſtudirt und erkannt worden. In der sub a dargeſtellten Beobachtungsweiſe, ſich richtend auf die äußere Bewegung des Menſchen, kommt vornehmlich ſeine Geſtalt in Betracht, welche ſowohl in der unruhigen, als in der ruhigen Bewegung abgebildet werden kann, und noch im Bilde die jene Bewegung andeutende Geſtalt bleibt. Daher ſind ganz zweckmäßig die Werke über Phyſiognomik, Pathognomik und Kranioſcopie mit Abbildungen ausgeſtattet. Bei der sub b vorgekommenen Beobachtungsweiſe iſt Geſtalt und Form des Menſchen beſeitigt, ſie betrachtet nur die pſychiſche Bewegung, die geſtaltloſe, von der es keine Abbildung, keine äußere Geſtalt geben kann. Mit Bezug nun auf das Geſtaltete (sub a), in deſſen äußerer, ruhiger oder unruhiger Bewegung, iſt die Beobachtungsweiſe contemplativ. Der Phyſiognom, Pathognom, Kranioſcop beſchaut beſtändig. In Bezug auf das Innere der Bewegung (sub b) iſt die Beobachtung keine contemplative, ſondern hier iſt das Thun als Beobachten des Inneren ſelbſt ein inneres Thun, ſomit ein reflectiren, nicht Contemplation wie sub a, ſondern Reflexion. Die Anthropologie aber hat den Menſchen nicht wie er iſt, ſondern wie er wird, in ſeinem Werden zu betrachten, ihre Methode iſt daher weder contemplativ, noch reflexiv, ſondern ſpeculativ, ihre Erkenntniſſe, wenn ſie es zu Ergebniſſen bringt, ſind keine ſynthetiſche, ſondern genetiſche.

Von dieſer Methode kann ein vorläufiger Begriff gegeben werden, vorläufig nur, weil die Anthropologie ſelbſt die Ausführung der Methode iſt und mit jener dieſe erſt ſich vollendet.

Daraus, daß der Menſch von Grund aus, in ſeiner Entſtehung, begriffen und erkannt werden ſoll, ergibt ſich zuerſt die Forderung, daß, wer ihn auf dieſe Weiſe erkennen will, von allem, was er ſchon erkannt hat, oder erkannt zu haben vermeint, abſehen und es bei Seite ſtellen muß.

Sonach muß abſtrahirt werden von dem Menſchen, wie er leibt und lebt, geſtaltet iſt, äußerlich oder innerlich beſchaffen ſeyn mag, geſund oder krank, kräftig oder ſchwach organiſirt, dumm oder klug, ſchuftig oder edel. Von allem dieſem Aeußeren oder Inneren, worauf geſehen wurde nach der Methode sub a und b, muß abgeſehen werden, und der Beobachter hat ſich alles deſſen, was er davon zu wiſſen vermeint, zu begeben. Aber der Gegenſtand, welcher methodiſch für die gründliche Erkenntniß von ihm beobachtet werden ſoll, iſt doch der Menſch; er aber iſt

1) kein Gedanke; der iſt ein Inneres an ſich, das der Menſch hat, aber der Menſch iſt kein Inneres. Er iſt aber 2) kein Ding, keine Sache; die iſt ein Aeuſſeres, vom Menſchen wahrgenommen, gedacht, erkannt, aber der Menſch iſt kein Aeußeres.

Auf dieſe Weiſe wird für den Menſchen und ſeine Erkenntniß abgeſehen vom Inneren und Aeußeren, die nur Stufen für die Anthropologie ſind. Aber ſo iſt der Gegenſtand ein ganz abſtrakt identiſcher noch ohne Unterſchied des Aeußeren und Inneren, des Leibes und der Seele; er wird Objekt mittelſt des Abſehens für die Beobachtung, und ſo iſt die Methode ſchon ſpeculativ.

Zwar ſucht ſich der Philoſoph für das abſtract Identiſche einen Namen, der nicht divergent iſt von dem Aeußeren oder Inneren, ſo hatte Ariſtoteles dafür die *ἐντεληχεῖα*, der Gegenſtand, welcher innerlich und äußerlich werden kann, aber noch nicht iſt; Plato braucht — *εἰδέα*; Leibnitz — *μόνας*; Kant — transcendentale Apperception des Selbſtbewußtſeyns; Schelling und Hegel — das Abſolute.

I. Der Menſch in ſeinem Werden iſt weder eine innere, noch eine äußere Bewegung, aber er iſt eine Bewegung, er wird, er entſteht. Seiner Möglichkeit nach iſt dieſes Werden ebenſowohl ein inneres, als ein äußeres; es enthält das abſtract Identiſche, wo äußeres und inneres noch nicht unterſchieden ſind und daher die Möglichkeit, ja die Energie, ebenſowohl ein äußeres, als inneres zu werden.

II. Das Werden, jene Möglichkeit enthaltend, hat als Möglichkeit hiemit auch in ſich ſelbſt das, daß es bei der Möglichkeit nicht bleibt, ſondern das Wirkliche wird. Die Methode iſt alſo ſpeculativ weiter die, das Werden zu beobachten, wie es einerſeits ein äußeres, andrerſeits ein inneres wird, folglich es zu beobachten nicht als identiſches, ſondern als ein von ſich unterſchiedenes, differentes. Aber es iſt das abſtract Identiſche, welches unterſchiedslos, wie es an ſich iſt, ſich in dieſen Unterſchied ſetzt, die Identität, die ſich ſelbſt zur Differenz macht und daher

III. das Differente in die Identität, aus der es hervorgegangen, zu ſich ſelbſt zurückgekehrt. Das durch die Differenz hindurchgegangene Identiſche iſt nicht mehr das Abſtract-, ſondern vielmehr das Concret-Identiſche, und die Methode iſt die, daß die Beobachtung aus der abſtracten durch die Differenz zu der concreten Identität gelange. Der Menſch im Werden hat weder Leib noch Seele, aber im Werden iſt die Möglichkeit ſeiner Beleibung und Beſeelung enthalten, und aus dieſer Möglichkeit geht es in die Wirklichkeit über, worin der Leib als Aeußeres, die Seele als Inneres zuſammen in das, was Leib und Seele hat, in das Ich übergehen. Das Kind im Mutterſchooße iſt ſchon Leib und Seele; ehe es das Ich ausſpricht, iſt es aber nicht concret. Die Methode wäre alſo einfach in den drei angegebenen Momenten anſetzend, fortführend und ſchließend, und wenn es ſonſt von der Wahrheit heißt, ihr Siegel ſey einfach, ſo kann man hoffen, daß dieſe einfache Methode das Siegel der Wahrheit trage.

Schlußbemerkung. Der Vortrag der Anthropologie iſt kein Bericht, der über den Menſchen abgeſtattet wird, und wo der Berichterſtatter alle Kenntniſſe, die er geſammelt hat, andern mittheilt, wobei die andern ſich nur dieſen Bericht abſtatten laſſen und deſſen Kenntniſſe anwenden. Die Anthropologie iſt keine ſolche Berichterſtattung, ſondern eine Anleitung für jeden, Menſchenkenntniß ſich zu erwerben, nicht ſich geben zu laſſen. Für beide, für den, welcher die Doctrin vorträgt, wie für die Zuhörer, iſt daher die Aufgabe, nach ſpeculativer Methode zu verfahren, alſo nicht zu ſammeln, ſondern zu produciren; von beiden Seiten gilt es demnach ein angeſtrengtes Arbeiten, ähnlich dem Bearbeiten des Bodens, um Früchte zu ziehen und dann zu erndten, nicht aber zu erndten, wo man nicht ſelbſt geſäet hat. Die Anſtrengung bei dieſer Arbeit iſt nicht gering, und wer ſie ſcheut, der läßt ſich beſſer gar nicht darauf ein.

Schon die Angabe erworbener Kenntniſſe, etwa damit ſie von dem einen dem andern mitgetheilt werden, erfordert, damit kein Gewirre entſtehe, eine Anordnung. Dieſe wird Anleitung, nicht blos Angabe, und die Forderung noch dringender, als dort, beſonders wenn dieſe Anleitung, wie die der Anthropologie, eine durchaus methodiſch zu Werke gehende ſeyn ſoll. Aber die Anordnung ſelbſt wieder, die Eintheilung der Anleitung erfordert ein Geſetz, wonach eingetheilt werde. Zufällig, beliebig und arbiträr kann daher die Ab- und Eintheilung nicht gemacht werden, gleichviel, ob es die Anſicht eines Einzelnen, Mehrerer oder Aller wäre; ſondern ſie muß ſich aus der Sache ergeben, wie es ſich ſchon bei der Anatomie zeigt, die den menſchlichen Leib eintheilt nach dem Geſetz, wonach der Menſch ſich ſelbſt eintheilt. Es iſt zwar nicht der menſchliche Leib, den die Anthropologie zum Gegenſtande hat, aber der Menſch ſelbſt. Aus ihm ordnet und theilt ſich daher die Anleitung zu ſeiner Erkenntniß ein.

§. 6.

Eintheilung der Anthropologie.

Der Entſchluß, den Menſchen zu erkennen, iſt bedingt durch eine Notiz vom Menſchen. Dieſe geht voran und iſt ſchon da. Zu ihr iſt es gekommen mittelſt der Aufmerkſamkeit und Beobachtung, wie die §. 5. sub A beſchriebene contemplative. Sie iſt die Notiz vom Menſchen, wie er dem Thiere zunächſt ſteht, und dieſes zunächſt an ihn grenzt, ſo daß beide auf dieſer Grenze ſich nicht nur einander berühren, ſondern auch das Thier in den Menſchen ſich continuirt und dieſer in das Thier ſo zu ſagen hineingreift. Dieſe Grenze iſt einer Verwandtſchaft ähnlich, daher man den Menſchen als ein mit Vernunft begabtes Thier definirt hat. Auch iſt's der Erfahrung gemäß, daß der Menſch ſelbſt das Thier für ſeinen nächſten Nachbar halte. In dieſem Verhältniß des Menſchen zum Thiere kommt in Betracht

1) das ihm mit dem Thiere Gemeinſame. Das Gefühl hat der Menſch mit dem Thiere gemein, nicht mit der Pflanze, die wohl, wie z. B. die Mimoſen, den Schein des Gefühls haben kann, aber nicht wie der Menſch und das Thier wirklich fühlt. In dieſem dem Menſchen und Thiere gemeinſamen Gefühle unterſcheiden ſich beide von der Pflanze, die dem Thiere zunächſt ſteht. Aber das Gemeinſame der Pflanze einerſeits, des Thieres und des Menſchen andrerſeits iſt das organiſirte Leben. Die Pflanze, ihrerſeits eine Organiſation, ſteht dem Unorganiſchen am nächſten; auch der Stein lebt, der Fels, die Erde lebt, aber ihr Leben iſt kein organiſirtes, wie das Leben der Pflanze. Das organiſche des Pflanzenlebens iſt der Unterſchied zwiſchen ihm und dem unorganiſchen Leben. Das der Pflanze und dem Stein Gemeinſame iſt das Daſeyn, die Exiſtenz, welche der Menſch mit dem pflanzlich- und thieriſch-organiſchen gemein hat. Unorganiſches, organiſches, fühlendes, menſchliches Leben ſind nur Beſtimmtheiten an der menſchlichen Exiſtenz. Nimmt man nun das Gemeinſame (der Exiſtenz) vom Unorganiſchen bis zum Menſchen, ſo iſt der Begriff deſſelben die Selbſtheit oder der Begriff der Selbſtheit. Was iſt, lebt, organiſirt, fühlt, deſſen Weſen iſt die Selbſtheit. Das in und mit ſich zuſammenhaltende und ſo zugleich ſich bewegende iſt das Selbſt, die Selbſtheit. Was nur zuſammengehalten wird und nur bewegbar iſt, iſt ſelbſtlos, wie z. B. die Zahl 7.; dagegen die atmoſphäriſche Luft, die Sonne, Erde, alle Exiſtenz, alle Wirklichkeit iſt Selbſtheit. Das Gefühl, welches der Menſch mit dem Thier gemein hat, iſt nicht in der Selbſtheit gegründet, es iſt mit ihr identiſch, daher es Selbſtgefühl heißt. Die erſte Aufgabe der Anthropologie iſt daher, eine Anleitung zu ſeyn zur Erkenntniß des Selbſtgefühls. So hätte die Anthropologie ihren erſten Theil, der vom Selbſtgefühl handelt.

Aber was auch immer noch außer dem Selbſtgefühl der Menſch mit dem Thier gemein habe, er iſt doch kein Thier, ſondern

2) er unterſcheidet ſich vom Thier, und zwar nicht etwa blos auf beliebige Weiſe, ſondern dadurch, daß für das Thier das Selbſtgefühl die Grenze ſeines Daſeyns iſt, wie klug und ſinnig ſein Inſtinkt auch ſey, daß der Menſch hingegen zum Bewußtſeyn ſeiner kommt. Das Selbſtbewußtſeyn hat er vor dem Thier voraus, obwohl er nicht als ſeiner ſelbſt bewußt geboren, ſondern erſt ſich ſeiner bewußt wird. Das Gefühl, welches er mit dem Thier gemein hat, iſt es aber, worin das Selbſtbewußtſeyn ſeiner Möglichkeit nach ſeinen Grund hat. Das ſich Wiſſen hat er vor dem Thier voraus. Ein ſeiner ſich bewußtes Thier iſt noch nicht gefunden worden, wird's gefunden, ſo iſt es ein Menſch. Die zweite Aufgabe der Anthropologie iſt daher die, eine Anleitung zu ſeyn, daß der Menſch die Erkenntniß vom Selbſtbewußtſeyn, die er durch alle Kraft und Energie erſtreben ſoll, erringe. *Γνῶθι σεαυτόν.* Wie Du Dich fühlſt, ſo wirſt Du Dir bewußt. So hätte die Anthropologie ihren zweiten Theil, welcher vom Selbſtbewußtſeyn handelt.

3) Das Selbſtgefühl wird angeſehen als das Aeußere, das Selbſtbewußtſeyn als das Innere. Wenn das Innere zum Aeußeren und das Aeußere zum Inneren wird, iſt es ein Menſch, und ſo unterſcheidet er ſich nicht nur vom Thier, ſondern iſt auch erhaben über das Thier, ſo, daß durch ſein Selbſtbewußtſeyn und ſeine Energie das thieriſch Gefühl über ſich ſelbſt gehoben und rein menſchlich wird. So energiſch das Thier ſey, ein Gefühl des Wahren, Guten, und mit Bezug auf beide, des Göttlichen, hat es nicht, denn das Selbſtbewußtſeyn iſt nur durch Vernunft und Freiheit vermittelt Religionsgefühl, zu deſſen Erkenntniß die Anthropologie eine Anleitung ſeyn ſoll. So hätte ſie einen dritten Theil, welcher vom Religionsgefühl handelt.

Philoſophiſche

Anthropologie.

Der Anthropologie
Erſter Theil.

Vom Selbſtgefühl in ſeiner Entſtehung und Entwickelung; und in ſeinem Fortgang zum Selbſtbewuſstſeyn.

Vorbemerkung.

Der Ausdruck Selbſtgefühl iſt zweideutig, denn er bezeichnet

1) einen Zuſtand, worin der Lebende ſich befindet neben anderen Zuſtänden, in denen er gleichfalls iſt, oder vor anderen, in die er kommt, oder nach anderen, in denen er war. Der Lebende ſelbſt, deſſen Zuſtand das Selbſtgefühl iſt, ſteht im Verhältniß zu Anderen, die außer ihm ſind. So nimmt ſich das Selbſtgefühl als Affect aus, und von ihm, als dieſem Affect, iſt weiter unten zu handeln. Hier iſt nur zur näheren Beſtimmung des Geſagten, daß das Selbſtgefühl ein Zuſtand ſey, folgendes noch zu bemerken. Dieſer Zuſtand hat

a. die Beſtimmtheit des Senſuellen, Sinnlichen. Das lebende Subjekt, das Thier dem lebenden gegenüber, geräth durch ſeinen Sinn in dieſen Zuſtand. So z. B. der Löwe, beſonders im Hunger, wenn er die Gazelle gegenüber hat; er brüllt, und ſein Brüllen iſt der Ausdruck des Selbſtgefühls; die Gazelle zittert, auch Ausdruck des Selbſtgefühls, bei jenem, dem Starken, der Stärke, bei dieſer, der Schwachen, der Schwäche;

b. die Beſtimmtheit des Intellectuellen. Da iſt es aber kein Zuſtand des lebenden Thieres, ſondern des Menſchen. Wenn der Verſtändige, Kluge, den Thoren ſich gegenüber hat, und dieſer jenem gegenüber ſich geltend macht, ſo wird das Selbſtgefühl des einen, wie des anderen geweckt;. bei erſterem das der Stärke, bei letzterem das der Schwäche.

c. Die Beſtimmtheit des Moraliſchen: wenn dem gerechten Manne angemuthet wird, irgend einem anderen einen Gefallen zu erweiſen, der gegen Ehre, Recht und Wahrheit ſtreitet, ſo fühlt er ſich ſelbſt.

In allen dieſen Beſtimmungen hat der Lebende das Selbſtgefühl oder er hat es nicht, der Zuſtand geht vorüber, und aus dem ſich ſelbſt fühlenden Pinſel kann, wenn er zur Erkenntniß kommt, durch die Schule der Erfahrung ein anſpruchsloſer Mann werden; aus dem Starken kann, wenn der Eſel dem alten Löwen vor die Stirne tritt, ein Schwacher, aus dem moraliſchen Selbſtgefühl kann über einen ſchlechten Streich ein Gefühl der Selbſtverachtung werden. Aber der Ausdruck Selbſtgefühl bezeichnet auch

2) ein Verhältniß zum Leben, welches im Selbſtgefühl ſein Beſtehen hat, während das Selbſtgefühl im Leben beſteht, ſo, daß eines das andere bedingt und begründet, und beide zuſammen entſtehen und verſchwinden. In dieſem Verhältniß wird das Leben erkannt als animaliſches zum Unterſchiede von ihm als dem vegetabiliſchen. Der Zuſtand des vegetativen Lebens kann kein Selbſtgefühl ſeyn, geſchweige, daß jenes in dieſem den Grund ſeines Beſtehens habe. Unter dem Animaliſchen ſoll das Brutale und Humane verſtanden werden. Zerfällt ein individuell animaliſches Leben, ſchwindet es, ſo hört das Selbſtgefühl auf. Der iſt todt, aus dem das Selbſtgefühl gewichen iſt. Der iſt nur ſcheintodt, in dem das

Selbſtgefühl noch nicht vernichtet, ſondern nur, wie z. B. in der tiefen Ohnmacht, in ſich zurückgedrängt, ſeiner Aeußerungen beraubt iſt.

Das Selbſtgefühl als Zuſtand (sub 1) geht uns hier nichts an, ſondern als Leben begründend und bedingend, alſo in ſeinem Verhältniß zum animaliſchen Leben (sub 2), und hier muß deßhalb die Betrachtungsweiſe ſpeculativ ſeyn.

Nach dem Geſagten muß alſo die Erkenntniß des Selbſtgefühls eine Erkenntniß des Lebens zur Bedingung haben, und ihr geht deßhalb die Betrachtung des Lebens voraus.

§. 7.

Das Leben.

Wer das Leben nennt, hat wo nicht eine Erkenntniß, doch eine Vorſtellung von ihm. In ihr unterſcheidet er dunkel oder klar das Leben von ſeinem Gegentheil dem Nichtleben, Lebendiges vom Lebloſen. Das Kennzeichen, wodurch er das eine von dem anderen unterſcheidet, wenn er es ſich auch nicht vorſtellt, iſt die Bewegung; für ihn hat das, was ſchlechthin regungslos iſt, kein Leben, aber wo er nur Bewegung merkt, da kann die Vorſtellung vom Leben ſeyn, ſo fein, zart und leiſe ſie auch ſeyn mag. Um das Leben zu begreifen, iſt alſo die Bewegung, welche ſein Weſen und mit ihm identiſch iſt, zu betrachten. Dieſe Bewegung iſt aber weder eine örtliche, nicht die ſogenannte Locomotion, wie z. B. das Rollen der Kugel; noch eine magnetiſche, wie z. B. die Richtung, welche die Magnetnadel nimmt; noch auch eine elektriſche, wie z. B. der aus dem Conductor gezogene Funke, endlich auch keine chemiſche, wie z. B. in der Gährung, dem Gährungsproceß oder der Bewegung als Feuer, das Flackern der Flamme, das Ausſtrömen des Lichtes u. ſ. w., ſondern ſie iſt zum Unterſchiede von allen anderen, in denen der Gegenſtand leblos iſt, die organiſche genannt. Aber in der Vorſtellung von ihr, als der organiſchen, iſt vorausgeſetzt das concret Lebendige, wie es Organe hat und deren Bewegung. Von allen dieſen Bewegungen muß aber abſtrahirt werden, und ſogar die Beſtimmung des Organiſchen muß noch beſeitigt werden. Somit iſt der Gegenſtand, den die Unterſuchung hat, die Bewegung als ſolche, ſie die rein abſtracte, aber ſo iſt ſie kein Gegenſtand, der in die Sinne fällt, der geſehen, gehört oder überhaupt ſinnlich wahrgenommen werden kann; er muß daher geiſtig geſchaut werden, das geiſtige, ſpeculative Auge muß angewandt werden.

Der Gegenſtand, die Bewegung hat ihren Namen urſprünglich von der örtlichen Bewegung her, aber vom Oertlichen iſt zu abſtrahiren, und der lateiniſche Ausdruck actio bezeichnet genauer die Bewegung als ſolche. Wo ſie iſt, die Bewegung als ſolche, die ganz abſtracte, nur an und für ſich ſeyende, da iſt Leben, und wo Leben iſt, iſt ſie; ſo, daß der Menſch, wo er meint, es finde eine Bewegung ſtatt an und für ſich, eine αὐτοκίνησις, glaubt, daß auch Leben da ſey, wie z. B. der Wilde, welcher zum erſten Mal eine Uhr ſieht, ſie für lebendig hält, an einen Geiſt in ihr glaubt.

Der Gegenſtand der Bewegung als ſolcher ſoll begriffen werden. Bewegung iſt ſie

1) *von ſich ſelbſt weg, aus ſich heraus.* In dieſem Momente beginnt ſie concret zu werden, die an ſich ganz abſtract iſt; ſie iſt die ſich materialiſirende, ſich einen Inhalt, ein Volumen gebende, die Bewegung im Anſatz des Lebens, wo das Leben als pflanzliches die Faſer, Rinde, Wurzel, als thieriſches der Knorpel, Knochen u. ſ. w. wird. Dies geht, indem ſie die thieriſche Bewegung wird, bis zu einem ſolchen Anſatz hin, der zugleich gewiſſermaßen ein Abſatz wird, an dem das Leben aufhört, wie z. B. Klaue, Huf, Borſte, Wolle. Denn wenn auch das Thier inwendig, z. B. in den Nerven Selbſtgefühl hat, im Huf, Haar u. ſ. w. hat es keines; hier geht alſo das Leben in das Lebloſe über, jener Anſatz iſt Abſatz.

Aber eben jene Bewegung von ſich aus iſt und bliebe grenzenlos, wenn ſie nicht auch Bewegung

2) *nach oder auf ſich hin wäre*. Dies iſt keine zweite Bewegung, ſondern der zweite Moment einer und derſelben Bewegung. Als Bewegung auf ſich hin iſt ſie, die ihr ſelbſt, als der Bewegung von ſich aus, eine Grenze ſetzende. Gab ſie als jene von ſich ausgehende ſich Materie und Inhalt, ſo gibt ſie als dieſe auf ſich hingehende ſich Form und Bildung. Im erſten Moment verkörpert ſich die Bewegung, im zweiten geſtaltet ſich dieſe körperliche Bewegung, kommt zur Form. In beiderlei Momenten

3) *einigt ſich die Bewegung als ſolche mit ſich ſelbſt*. Als ſolche ſich mit ſich einigende iſt ſie mit dem Leben identiſch, denn die Einigung (unio utriusque momenti) iſt ungetheilt ſowohl *Verkörperung*, als *Geſtaltung*. Die Geſtalt, Form hat den Inhalt ganz in ſich aufgenommen, der Inhalt iſt von der Form ganz und gar durchdrungen, es iſt eine Intusſusception beider Momente; am Leben iſt Alles formirt, Alles realiſirt. In allen drei Momenten iſt die Bewegung aber bedingt, und zwar

a. im erſten *durch das Element, worin ſie anhebt, worin ſie ſich hält* (das Element der Erde). Für das Leben, wie es weiter ſich organiſirt als Fiſchleben, iſt das Waſſer Element, für den Vogel die Luft, für das Säugethier und den Menſchen die Erde und ihre Atmoſphäre.

b. Das zweite Moment hat zu ſeiner Bedingung *ein Mittel*, das vor jener Bewegung ſchon vorhanden ſeyn muß, nach dem ſie greift, ein *Mittel im Elemente*. Die auf ſich hingehende Bewegung nimmt nämlich aus dem, was vor ihr vorhanden iſt, den Stoff für ſie, als die von ſich ausgehende; ſonſt kann ſie keinen Inhalt gewinnen. In Bezug auf dieſes Mittel iſt die Bewegung in dieſem ihren zweiten Momente *aſſimilirend*. Der Vogel lebt in der Luft, aber nicht von ihr, der Fiſch im Waſſer, aber nicht von ihm. Hier zeigt ſich demnach das Elementariſche nur als das medium, nicht als das Mittel der Bewegung, dieſes iſt das Leben ſelbſt. Das Leben lebt vom Leben und kann nicht anders beſtehen. Dies Moment, das Anzueignende iſt der Stoff im Elemente, den das Leben nimmt, um ſich Inhalt zu geben und in der Form zu erhalten. So iſt z. B. im befruchteten Ei des Vogels der Dotter nicht der Körper des Vogels, nicht ſein Leib, ſondern der nächſte Stoff für die Beleibung, welchen die nach Innen gehende Bewegung des klopfenden, befruchteten, organiſchen Punctes faßt, geſtaltet und bildet; ſo wird dieſer aufgezehrt, d. i. aſſimilirt und dies iſt die Bedingung des Beleibens und Erwachſens.

c. So iſt, was das dritte Moment betrifft, das Leben als die Einigung jener zweifachen Bewegung das Product und Princip ſeiner ſelbſt. Es bringt ſich hervor im Lebloſen, d. h. im Elemente mittelſt des Lebendigen im Stoffe, der ein organiſcher iſt.

Das Leben hat der Menſch mit dem Thier gemein, folglich auch die Bewegung, welche das animaliſche Leben iſt, aber doch mit einem großen Unterſchied zwiſchen dem Leben als menſchlichem und ihm als thieriſchem. Hier iſt der Unterſchied zunächſt nur der Intenſität nach, wo er alſo noch kein qualitativer, ſondern nur im höheren Grad, alſo ein quantitativer iſt. Denn

α. das Element, worin das menſchliche Leben anſetzt und ſich fortſetzt, die Erde und ihre Atmoſphäre, iſt daſſelbe, worin auch das pflanzliche und animaliſche anhebt und fortbeſteht. Aber das menſchliche hat in dieſem Elemente faſt ausſchließlich eine ſtärkere Intenſität, als das thieriſche. Dieſer höhere Grad des intenſiv menſchlichen iſt beſonders durch die Erfahrung erkennbar aus den Climaten, und den verſchiedenen Graden der Temperatur. Unter jedem Clima vom Aequator bis zu den

Polen kommt der Menſch fort, nicht aber das Thier. Er vermag mit dem Elephanten unter dem Aequator und am Pol mit dem Eisbären zu leben, aber nicht kann das Rennthier mit ihm in die heiße Zone ſich verpflanzen, nicht der Löwe mit ihm an das Eismeer. Nur Ein Thier macht davon eine Ausnahme, der Hund iſt überall zu Hauſe und des Menſchen treuer Begleiter.

β. Die Bewegung, wie ſie das Leben iſt in jenen drei Momenten, hat als menſchliches einen höheren Grad von Intenſität, als wie ſie das thieriſche und pflanzliche Leben iſt, bei welcher jedoch abgeſehen werden muß von der Extenſität, denn hinſichtlich der Maſſe übertreffen viele Thiere den Menſchen. Unter den Knochen aus der antediluvianiſchen Zeit hat noch niemand einen Menſchenknochen gefunden, wie wenn die Vorwelt das Leben gehabt in der Maſſe, aber nicht in der Energie; und kindiſch iſt es daher zu ſagen, die Erde habe nach der Fluth an Productionskraft verloren, da ſie den Menſchen hervorgebracht. Sein Leben hat eine höhere Intenſität als das thieriſche, denn es beſitzt bei weitem mehr Zartheit, Feinheit, Innigkeit der Organiſation; die Functionen der Aſſimilation haben in erſterem einen weit höheren Grad der Wirkſamkeit, z. B. der Durchdringung und Aneignung des Nahrungsſtoffes, als bei den Thieren. Man ſagt wohl: Blut iſt Blut beim Vogel, Fiſch, Menſchen; aber das Fleiſch iſt qualitativ verſchieden; das Fiſchfleiſch iſt nicht ſo durchgebildet, wie das des Vogels, dieſes nicht ſo, wie das des Säugethiers, dieſes nicht ſo, wie das des Menſchen; die Kanibalen ziehen Menſchenfleiſch allem anderen vor. Endlich

γ. in Anſehung des Stoffes, der Mittel iſt für jene aſſimilirende Bewegung, damit das Leben ſich producire und reproducire, ſteht das menſchliche Leben ebenfalls der Intenſität nach höher. Das Thier nimmt den Nahrungsſtoff, wie er ihm von der Natur geboten wird. Aber der Menſch, wenn er nicht ganz unmittelbar noch dem Thier nahe ſteht, alſo die anderen Bedingungen des Lebens, worin er der Menſch iſt, ihrer Wirkſamkeit nach erfüllet hat, nimmt den Nahrungsſtoff von der Natur nicht, wie dieſe ihn bietet, ſondern er bereitet ihn zu, beſonders mittelſt des Feuers, welches nicht das Thier, ſondern der Menſch allein in ſeiner Gewalt hat, und gewinnt ſo einen ſubtiliſirten Stoff. Man hat nur ſehr ſelten Horden gefunden, die das Feuer nicht kannten. So will man auch wiſſen, daß Affen ſich wohl zu Feuer ſetzten und ſich wärmten, aber nie Holz zulegten. **Prometheus** hat ſo durch die Gabe des Feuers die Menſchheit aus der Thierheit geriſſen.

§. 8.

Das menſchliche Leben.

Die Bewegung 1) **von ſich weg, aus ſich heraus**, wie ſie §. 7. sub 1. betrachtet worden, iſt die ſich äußernde, die **äußere** Bewegung (actio externa); was ſchon daraus erhellt, daß, indem ſie die ſich einen Inhalt gebende, die materialiſirende iſt, dieſer Inhalt das Volumen, ein räumliches Beſtehen erhält. Jene Bewegung 2) als die **auf ſich ſelbſt hin**, iſt die innere (actio interna), denn indem ſie die formirende, bildende und geſtaltende iſt, iſt das, was formirt wird, von der auf ſie gehenden Bewegung durchdrungen. Auch das erhellt z. B. im Wachsthum, Reifen (maturescendo); von dem, was wächſt und reift, heißt es, es zeitige ſich, dies Zeitigen aber iſt das Innere, die innere Bewegung.

Die innere Bewegung nun

a. **als die äußere** iſt die Bedingung des vegetativen Lebens und zugleich das vegetative Leben ſelbſt, indem es durch ſie, dieſe äußere Bewegung bedingt iſt. Von innen heraus und ſo, daß die innere Bewegung fort und fort eine äußere iſt, entſteht und beſteht die Pflanze, ſo lange ſie beſteht; das Pflanzenleben iſt kein Leben im Mark oder Holz, ſondern ein

Leben in der Rinde, im Splint, ein Leben nicht in der Faſer des Blattes, der Blume, Knospe und Frucht, ſondern auf ihrer Oberfläche, ſo, daß man, wenn das innere Leben tiefer als die pſychiſche Bewegung genommen wird, ſagen kann: die Pflanze hat ihre Seele draußen, ihr Leben iſt in der Aeußerlichkeit. Eben die innere Bewegung nicht als die äußere, ſondern

b. in der äußeren, alſo im Unterſchiede von ihr, iſt die Bedingung des thieriſchen Lebens und zwar zweifacher Weiſe,

α. ſo, daß die innere Bewegung in der äußeren ſich als von dieſer unterſchieden erhält; dann iſt ſie die Senſation. Für dieſen Begriff fehlt in unſerer Sprache das Wort; Empfindung iſt zu viel, iſt mehr als Senſation und Gefühl iſt zu wenig; es iſt rein innere Bewegung. Oder

β. ſo, daß ſie, indem ſie die innere Bewegung in der äußeren iſt, ſich mit dieſer, von der ſie unterſchieden war, identificirt; dann iſt ſie die Perception, Empfindung.

Das thieriſche Leben iſt ſomit von dem Pflanzenleben qualitativ unterſchieden dadurch, daß das Pflanzenleben nur die innere Bewegung als äußere iſt, das thieriſche Leben aber als innere Bewegung in der äußeren einerſeits verſchieden von ihr, andrerſeits mit ihr identiſch iſt. Das Pflanzenleben ſetzt ſich nicht als Thierleben fort, wie wenn dieſes ein höher geſteigertes Pflanzenleben wäre, ſondern das thieriſche bricht das Pflanzenleben ab, und ſcheidet daſſelbe von ſich aus. Das Lebendige, indem es der Senſation fähig iſt, iſt das Thier. So iſt der Unterſchied qualitativ.

ad α. Die Senſation eine innere Bewegung in der äußeren; die äußere, ſomit räumliche, hat ein Organ und iſt als Bewegung durch das Organ vermittelt. Dieſes Organ iſt z. B. das Auge, das Leben als Auge oder das lebendige Auge. Die Flüſſigkeiten, worin das Auge beſteht, ſind ein äußerliches in beſtändiger Bewegung, wie im Schlafe, ſo im Wachen;

wenn nun das Licht der Sonne in ein Auge fällt, und ein anderer beobachtet dieſes Auge, ſo findet er, daß die Pupille kleiner wird, blickt der, welcher in die Sonne geſchaut hat, in die Dämmerung, ſo dehnt ſich die Pupille aus. Dies iſt äußere Bewegung. Die Senſation iſt die innere Bewegung in dieſer äußeren, welche innere Bewegung auch bei der genaueſten Beobachtung nicht geſehen werden kann. Das Sehen kann nicht geſehen werden, wohl aber der Nerv, wodurch es geſchieht. Mit dem Ohr iſt's ebenſo; die Saite wird angeſchlagen, es entſteht eine Schwingung, die ſich durch die elaſtiſche Luft dem Organ des Ohrs mittheilt, welche Vibration noch beobachtet werden kann, aber das Hören kann man nicht hören. Die Senſation kann man nur mit dem Gedanken erreichen, nicht mit dem Sinn. Der Ausdruck Senſation wird auch weiter ausgedehnt auf Affekte, die durch die Senſation rege werden, und wird dann in einem anderen Sinne gebraucht. Wenn z. B. von einem Ereigniß die Rede iſt, das große Senſation erregt, ſo iſt hier die innere Bewegung im Aeußeren bezogen auf eine andere Bewegung im Inneren, auf Affekte, Neigungen u. ſ. w. Aber von dieſer Bedeutung des Wortes iſt hier zu abſtrahiren, wo es ſich nur um die Frage handelt, was Senſation ſey, und ſie iſt rein innere Bewegung im Aeußeren. Wie nun der Menſch mit dem Thier das Leben gemein hat, ſo hat er auch mit ebendemſelben und vor der Pflanze voraus die Senſation. Oberflächlich ergiebt ſich das ſchon durch den Anblick. Die Pflanze hat wohl Knospen, Augen, Faſern, aber keine Sinne. Die Senſation iſt die organiſche, individuelle als Bewegung der Nerven oder der Sinne, die äußerlich als Nerven erſcheinen. Der Menſch hat mit den übrigen Säugethieren die fünf oder ſechs Sinne gemein; aber der Unterſchied iſt, das Thier als ſolches ſteht unter der Herrſchaft der Sinne und iſt unter dieſer von ihnen allen unzertrennlich und ununterſchieden. Das Thier iſt nur Sinnenweſen, iſt alſo durch jede ſeiner Senſationen wie gefeſſelt an die Gegenſtände derſelben.

ad *β*. Bei der **Perception**, Empfindung ſteht es zum Theil anders. Sie iſt auch eine innere Bewegung in der äußeren, aber zugleich ſo, daß die äußere Bewegung ſich nicht von ihr unterſcheidet, ſondern, worin ſie die innere iſt, mit dieſer identiſch iſt. Sie iſt die Bewegung als das **in ſich Finden = Empfinden**. So hat z. B. der Hund, wenn er einen Knochen ſieht, Fleiſch wittert, eine Senſation davon; hat er den Herrn verloren, ſo ſucht er die Spuren, und wenn er ihn wiederfindet, welche Freude! So lange er ihn aber verloren hat, hat er keine Senſation, aber Perception. Der Pflanze iſt es unmöglich, daß ihr Leben das der Senſation oder Perception ſey, das Leben des Thieres iſt aber das beider, sentit et percipit animans. Der Unterſchied zwiſchen beiden iſt aber noch näher zu betrachten:

1) Der Gegenſtand der Senſation (id quod sentitur) und die Senſation ſelbſt, die Bewegung und das, worauf ſie geht, ſind unzertrennlich. Z. B. der Lichtſtrahl (id quod sentitur) muß in's Auge fallen, wenn die innere Bewegung die in der äußeren werden und eine Senſation entſtehen ſoll; ſie dauert, ſo lange das Licht in's Auge fällt, und Licht und Geſicht, Leuchten und Sehen ſind, inſofern das Sehen ein sentire und jeder Act deſſelben eine Senſation iſt, unzertrennlich. Hingegen damit das Licht percipirt oder empfunden werde, muß es nicht unmittelbar geſehen werden, ſondern nur einſt geſehen ſeyn. Die Perception hat daher zu ihrer Bedingung nicht dieſe Continuität ihrer ſelbſt und des Gegenſtandes, ſondern es iſt ein Intervallum zwiſchen ihr und dem Gegenſtande, kein continuum, ſondern ein discretum. Das Leben in der Perception, das Empfindungsleben ſteht daher höher, als das der Senſation. Das Summen der Biene iſt Leben in der Senſation, nicht ſo das Leben des Landthiers und Vogels. Wenn der

Hund den Herrn riecht, ſo iſt das Senſation, ſucht er ihn aber, ſo iſt es Perception ohne den Gegenſtand.

2) Die Perception hat die Senſation zur Vorausſetzung, die innere Bewegung im Inneren iſt bedingt durch die innere Bewegung im Aeußeren, aber nicht umgekehrt. Quod non sentitur, percipi non potest. Der Blindgeborene ermangelt z. B. der Senſation als des Sehens, hat daher keine Empfindung von der Farbe, alſo auch keinen Begriff von ihr.

3) Die Senſation, die Bewegung geht irgendwo im Aeußeren, in irgend einem Organ des Lebendigen, z. B. im Auge, Ohr u. ſ. w. vor ſich, die Perception aber iſt nicht eine Bewegung hier oder da, ſondern in dem Lebenden ſeiner Totalität nach. Z. B. das Thier ſieht mittelſt des Sehnerven im Auge im Sehnerven, aber empfindet nicht in einem Nerven, ſondern in ſich, es empfindet.

Dieſes erläutert ſich noch durch folgendes Beiſpiel: Die Befriedigung des Hungers iſt eine Senſation, der Gegenſtand, das Nahrungsmittel iſt unmittelbar im Contact, in Continuität, z. B. mit den Zungenwarzen, wie überhaupt, damit die Senſation ſey, ihr Gegenſtand und das Organ für ſie unmittelbar zuſammen ſeyn müſſen. Das Salz muß auf der Zunge liegen. Aber indem die Befriedigung des Hungers die Senſation iſt, was iſt der Hunger? Er iſt mit Bezug auf das Subjekt, auf das hungrige Thier, ein Gefühl, wovon weiter unten; aber mit Bezug auf das Objekt, auf das Nahrungsmittel, mittelſt deſſen er befriedigt wird, iſt er eine Perception, Empfindung, eine Vorempfindung mit Bezug auf die Senſation in ſeiner Befriedigung. So iſt das Pferd im Hunger in der Vorempfindung, nicht des Fleiſches, ſondern des Heus, Hafers u. ſ. w. Das hungernde Thier hat den Gegenſtand noch nicht mit ſich im Contact, der Hunger iſt reine, innere Bewegung im Inneren, das Thier hungert nicht im Magen, ſondern in ſich.

Für das thieriſche Leben iſt die Bewegung als Empfindung und als deren Reproduction, als Vorſtellung die Grenze; wo das Empfinden ein Ende hat, da hat das thieriſche Leben ſeine Grenzen. Der Menſch hat mit dem Thier die Senſation und Perception gemein, und iſt in dieſen beiden Momenten, wie das Thier, weſentlich von der Pflanze verſchieden, aber in beiden iſt er auch nur der animaliſch lebende, brutale Menſch. Doch iſt das menſchliche Leben in jene Grenzen der Bewegung als Senſation und Perception nicht eingeſchloſſen, ſondern die Bewegung, die das menſchliche Leben iſt, iſt die Negation beider,

c. die Apperception, Wahrnehmung, welche nicht in einem Nehmen des Gegebenen, wie die Senſation, ſondern im Wahrnehmen beſteht und der ferne Anfang der Erkenntniß iſt. Welches iſt aber ihr Unterſchied von der Perception und Senſation? Die Apperception unterſcheidet ſich von der Senſation durch dieſelben Momente, wodurch ſich dieſe von der Perception unterſcheidet, ſo daß es alſo auf den Unterſchied zwiſchen Apperception und Perception ankommt. Beide ſind innere Bewegungen in der inneren, als der mit der äußeren identiſchen, und darin einander gleich. Aber der Gegenſtand der Apperception iſt ein ganz anderer, als der der Perception, und aus dieſer Verſchiedenheit des Gegenſtandes geht der Unterſchied beider ſelbſt hervor.

Der Gegenſtand der Perception hat die Beſtimmtheit des Oertlichen, Zeitlichen, Singulären, und obſchon die Perception ſelbſt nicht eine Bewegung an irgend einem Ort, in irgend einem Organ iſt, iſt ihr Gegenſtand ein örtliches, ein zeitliches und ganz ſinguläres ein dieſes, jetzt und hier. Dieſe dreifache Beſtimmtheit des Gegenſtandes für die Perception hat er von der Senſation her; indem dieſe von ihm iſt, wird er empfunden in dieſer dreifachen Beſtimmtheit, welche daher die Beſtimmtheit des Sinnes, die ſinnliche, ſenſitive genannt werden kann. Dagegen hat der Gegenſtand der Apperception die dreifache Beſtimmtheit des Individuellen, Speciellen und Generiſchen, ſo daß dabei jene Beſtimmtheit des Oertlichen, Zeitlichen und Singulären gleichgültig wird. Aber jene drei, das Individuelle, Specielle und Generiſche ſind Begriffsmomente, und der Gegenſtand hat dieſe drei Beſtimmungen nicht wie er in die Sinne fällt, ſondern wie er der Gegenſtand im Verſtand, im Denken iſt. Das menſchliche Leben als die Bewegung, welche Apperception heißt, iſt daher ein zwar durch Senſation und Perception bedingtes, aber ſchon das Leben im Verſtand. Indem z. B. das Kind, welches empfindet und empfunden hat, beginnt wahrzunehmen, fängt es an verſtändig zu werden und zu ſprechen, wie wenn Wahrnehmen und Sprechen unzertrennlich wäre. So z. B. die Diſtel am Wege iſt für den Eſel keine Diſtel, denn das Wort Diſtel bezeichnet eine Pflanzenſpecies, der Klee iſt für den Ochſen kein Klee, aber beide greifen zu, wenn ihnen der Klee oder die Diſtel in die Augen fällt, ſind aber darum keine Botaniker, ſondern nehmen nur, wie es ihnen der Augenblick und die Gegenwart gibt. Nennſt Du die Diſtel, den Baum und dergl., ſo nennſt Du das Allgemeine. Das Kind macht es ebenſo in den erſten Jahren, wenn es hungert, dürſtet, ſpielt. Die bunten Schmetterlinge, die es ſieht, ſind ihm noch nicht Gegenſtände der Wahrnehmung, erſt wenn es dieſelben zu ordnen anfängt, hebt es an wahrzunehmen. Dabei iſt der deutſche Ausdruck Wahrnehmung von großer Bedeutung, denn das Wahre an einem ſingulären, zeitlichen und örtlichen Objekt iſt nicht das Singuläre, Zeitliche und Oertliche, welches vergehet, dageweſen und ſowit eitel iſt, ſondern das Individuelle, Specielle und Generiſche. Ein unmittelbar Einzelnes, als ſolches, iſt weder ein Wahres, noch Unwahres, nur Erſcheinung. Das ſind keine Wahrheiten, die vergehen können, wie Fiſche abſtehen im Trocknen.

Im Einzelnen als Einzelnen iſt keine Wahrheit; aber im Einzelnen als Allgemeinen iſt die Wahrheit; die Gattung iſt das Allgemeine und das Wahre. Der Baum iſt ja der unſterbliche Baum. Indem das Empfinden zum Gegenſtand hat das Einzelne in ſeiner Allgemeinheit, und dieſe ein Kriterium der Wahrheit iſt, geht das Empfinden auf's Wahre, und iſt das Thier, den Gegenſtand im Wahren nehmend, wahrnehmend, kein Thier mehr. Die Empfindung, wie ſie Wahrnehmung wird, hat ſchon eine Beziehung auf's Denken; der Gedanke hat zum Inhalt nicht das Einzelne, ſondern das Allgemeine im Einzelnen, woraus ſich auch erklären läßt die Scheu vor Anſtrengungen im Denken, vor ſpeculativen Lehren. Es gilt um die ewige Vernunft, und nur was an ihr Antheil hat, iſt wahres Seyn. Mit der Apperception fängt der Menſch an, in's Wahre zu treten, daher der deutſche Ausdruck Wahrnehmung. Indem nun das menſchliche Leben die Bewegung als Wahrnehmung iſt, welche ſie als thieriſches nicht ſeyn kann, iſt es kein bloßes Leben, ſondern zugleich ein Erleben; das Leben des Menſchen wird erlebt von ihm ſelber kraft der Apperception. Als Wahrnehmung iſt die innere Bewegung im Inneren vollendet; die Wahrnehmung ſelbſt nämlich hat zu ihren Bedingungen einerſeits die Senſation, andrerſeits die Perception; aber, durch beide bedingt, iſt ſie mehr als dieſe Beides. Man muß geſehen, gehört, viel geleſen und empfunden haben, um wahrzunehmen, und es bedarf eines großen Reichthums von Wahrnehmungen für's Wiſſen, Denken und die Wiſſenſchaft. Alſo: sine sensationibus et perceptionibus nulla est apperceptio et nulla experientia rerum. Die aber irren, welche meinen, Wahrnehmungen, die doch nur das Bedingende der Erkenntniß und Wiſſenſchaft ſind, alſo auch Senſationen und Empfindungen wären an ihr, der Erkenntniß und Wiſſenſchaft die Hauptſache.

Schluß. Die Betrachtung des Lebens wurde in §. 7 und 8.

angeſtellt, um die Aufgabe, daß das Selbſtgefühl begriffen und erkannt werde, zu löſen. Somit käme es jezt zur Löſung der Aufgabe ſelbſt mittelſt der Erkenntniß des Lebens. Aber direct kann nicht von der Erkenntniß des Lebens zur Erkenntniß des Selbſtgefühls übergegangen werden, denn ein Moment liegt dazwiſchen, welches ſich in die Frage faßt: was iſt das Fühlen? die zuerſt noch beantwortet werden muß.

§. 9.

Das Gefühl.

Es iſt eine hergebrachte Meinung, daß das Gefühl ein leidender, paſſiver Zuſtand des Lebenden ſey, wobei dann freilich nicht an einen Schmerz, ein Unwohl oder Uebel gedacht, ſondern das Leiden ganz richtig für ſich, oder abſtract genommen wird, ob ſich das Subjekt wohl oder übel dabei verhalte. Dieſe Meinung iſt zuerſt zu beſeitigen und zwar ſchon dadurch, daß Paſſivität als ſolche gar nichts ſey, und alſo auch kein Gefühl ſeyn könne. Der leere Raum, in welchen der Geometer Linien zieht, Figuren zeichnet, iſt ſcheinbar paſſiviſch, es wird in ihn gezeichnet, aber ſein paſſiv ſich Verhalten iſt ſoviel wie gar nichts. Das Leben aber iſt etwas ſehr beſtimmtes, reelles, und daher kann kein Leiden an ſich, kein Leiden nur als Leiden hineinkommen. Allerdings iſt aber zuzugeben, daß

a. *das Fühlen ein Leiden* (πάσχειν, pati) ſey, ſchon der gemeinen Beobachtung nach, derzufolge der Fühlende ſich *paſſiv* verhält. Allein ohne daß

b. *das Leben ſich aktiv verhalte*, kann jenes Leiden nicht an und nicht in daſſelbe kommen. Wer leidet, der wird berührt, getroffen, afficirt. Alles Leiden iſt ein afficirt Werden, aber er kann nicht afficirt werden, ohne daß er aktiv ſich verhalte, ſo daß, indem er afficirt wird, er zugleich ſich ſelbſt afficire. Demnach iſt

c. *alles Leiden ein durch Thun bedingtes*, alle affectio bedingt durch eine actio, und daher iſt es zum Grundſatz der Phyſik geworden, daß Reaction = Action ſey. Z. B. ein in den Sand gezeichnetes Dreieck wird von der Sonne beſchienen; geräth es aber dadurch in einen leidenden Zuſtand? Nein, denn es kann ſich nicht aktiv verhalten. Nicht es, ſondern der Sand, in den es gezeichnet iſt, wird heiß, weil er aktiv iſt. Der Sand wird Glas, aber nicht ohne Reaction, das Glaswerden deſſelben iſt ein durch Thun bedingtes Leiden.

Aber iſt denn alles durch Thun bedingte Leiden auch ein Fühlen? Nimmermehr! Welches ſind alſo die Bedingungen, wodurch, und wie ein durch Thun bedingtes Leiden das Fühlen wird? Für die Antwort muß auf das Thun zuerſt reflectirt werden, als die Bedingung des Leidens. Dieſes Thun aber (τὸ πράττειν) in Bezug auf das Leiden, als deſſen Bedingung, iſt ein Wirken (ἐργάζεσθαι), das Wirken aber

α. als ſolches, abgeſehen vom Leiden, iſt lediglich für Anderes, nicht für ſich Thätig oder Aktiv ſeyn. Durch daſſelbe geräth das Andere in einen leidenden Zuſtand. Z. B. die aus der Kanone gegen eine Mauer abgeſchoſſene Kugel ſchlägt, wenn die Ladung ſtark genug war, durch die Mauer. Das iſt das Leiden der letzteren, aber dadurch verliert auch die Kugel ſelbſt an Wirkſamkeit. Beſtimmter wird daher das Thun als Wirken für ein Anderes durch die Reflexion auf die Maſchine begriffen; ſo iſt die Mühle, durch Wind oder Waſſer im Gange, wirkend für ein Anderes und auf ein Anderes; denn für den Menſchen iſt die Mühle und auf den Gang wird gewirkt. Verhält ſie ſich rein aktiv? Nein, ſondern ſie reibt ſich ſelbſt auf, ihr Wirken iſt ein ihr eigenes Leiden bedingendes, für Andere beſtehendes blos mechaniſches Bewegen, höchſtens ein mechaniſcher Proceß. Eben das Wirken

β. als jene Bedingung des Leidens iſt ein Thun, indem für ein Anderes zugleich für ſich, und zwar ſo, daß daſſelbe vermittelt iſt durch ein Drittes außer dem Dinge ſelbſt und außer dem Anderen. So iſt dies Thun die vegetativ organiſche Bewegung. Das pflanzliche Wirken iſt zuvörderſt ein Thun für ſich ſelbſt; die Pflanze producirt ſich, ſie bedarf keines Pflanzenmachers, wie die Uhr eines Uhrmachers, und ſie reproducirt ſich, wenn ſie etwa in der Mittagshitze getrauert hat, im Abendthau. Aber ihr für ſich Wirken iſt zugleich ein Wirken für Andere, natürlich ohne Abſicht. Das Andere iſt zunächſt das Thier, von dem ſie verzehret wird. Vermittelt iſt dieſes Wirken jedoch durch ein Drittes, durch die elementariſche, rein organiſche Bewegung, denn mittelſt des Lichtes und der Wärme, der atmoſphäriſchen Luft und des Waſſers iſt jenes Thun ein für ſich und für andere Wirken. Von den Elementen wird das vegetative Thun afficirt, getroffen, und dies afficirt Werden iſt Leiden, aber nur, indem das Leiden jenes vegetabiliſche Wirken zur Vorausſetzung hat. Influirt das Licht auf die Pflanze, ſo faßt ſie es in ſich auf und verwandelt es in Farbe, die ihr faſt ganz abgeht, wenn ſie nicht im Licht erzogen wird. Endlich kann man

γ. das Wirken bedingend ein Leiden als ein Wirken zunächſt für ſich und dann für Andere nehmen, welches nicht durch ein Drittes, ſondern durch ſich ſelbſt vermittelt iſt. Dann iſt die Thätigkeit nicht vegetativ=, ſondern animaliſch=organiſche. Das ſo durch ein Thun bedingte Leiden, welches durch das Thun ſelbſt ſich vermittelt, iſt das Fühlen.

In der unter α betrachteten mechaniſchen Bewegung, wozu noch die magnetiſche, elektriſche, chemiſche kommen kann, iſt, obgleich ſie ein durch Thun bedingtes Leiden iſt, kein Fühlen, in der unter β vorgekommenen vegetabiliſch=organiſchen iſt auch noch kein Fühlen; ihr Thun iſt vermittelt durch ein Drittes, durch die elementariſche Bewegung, daher erſt in der unter γ erkannten animaliſch=organiſchen Bewegung, wo die Vermittelung die vermittelnde Bewegung durch ſich ſelbſt iſt, das Fühlen ſich findet. Das Vermittelnde hier iſt nämlich die oben begriffene Bewegung als Senſation und Perception, wenigſtens als die Möglichkeit beider. Es iſt nicht Wärme, Luft, Licht u. ſ. w., ſondern die Senſation, die Empfindung davon, die vermitteln, daß das Thun ein Fühlen iſt. Das Gefühl hat alſo die Senſation und Perception, wenigſtens die Möglichkeit der einen oder anderen zu ſeiner Vorausſetzung. Z. B. eine grelle Farbe fällt in's Auge, ſie zu ſehen iſt eine Senſation, ja eine Perception derſelben; je greller die Farbe iſt, deſto beſtimmter iſt jenes Sehen durch das Thun bedingtes Leiden, dies ſagt das Gefühl.

Im Gefühl nun iſt die das Leiden bedingende Thätigkeit eben jener Vermittelung wegen unmittelbar bei ſich ſelbſt; in der Empfindung iſt die Thätigkeit entweder bei einem Anderen, oder ganz in einem Anderen. Aber indem das Gefühl ſo bei ſich iſt, iſt es nicht blos Gefühl, ſondern Selbſtgefühl.

§. 10.

Das Selbſtgefühl.

Was wirket, das exiſtirt und iſt ein Wirkliches, was exiſtirt, das wirkt, und was wirklich iſt, iſt wirkſam (omnis existentia est efficientia); was ſchlechthin zu wirken aufgehört hat, hat auch zu exiſtiren aufgehört, und umgekehrt. Homers Geſänge wirken fort in Schulen, auf Kathedern und im Leben. Es iſt alſo nicht wahr, daß, wenn das Wirken aufhört, auch die Exiſtenz aufhöre. — Was wirkſam iſt, hat ſeine Exiſtenz

a. ganz und gar in einem Anderen und nicht in ſich, oder
b. zum Theil in einem Anderen, zum Theil in ſich, oder
c. ganz und gar in ſich und nicht in einem Anderen.

ad a. Das Andere, worin das Eine, gleichviel ob mit großer, oder geringer Energie exiſtirt, kann bezeichnet werden als medium, receptaculum, Behältniß für das Eine, worin es gehalten, getragen wird, exiſtirt, wirkt. Solch Anderes iſt

z. B. für ein Stück Holz das Waſſer, worauf es ſchwimmt, für die Seifenblaſe oder Feder ꝛc. die Luft, worin ſie fliegt. So exiſtirt überhaupt alles mechaniſche nicht für ſich, ſondern nur für Anderes ſeyend ganz und gar in dem Anderen.

ad b. Das Andere hingegen, worin Eines, das zugleich in ſich exiſtirt, Exiſtenz hat, iſt kein bloßer Behälter, kein bloßes Medium, ſondern ein Element, und in Anſehung deſſen, was in dieſem Wirklichkeit hat, ſein Element. So iſt z. B. die Luft für den Vogel in ihr nicht blos das Medium, das Waſſer für den Fiſch nicht blos Behältniß, ſondern das Element. Die Seifenblaſe ſchwebt in der Luft, der Vogel fliegt in ihr, das Holz ſchwimmt im Waſſer, der Fiſch durchſchwimmt das Waſſer.

ad c. Das wirkende Weſen ens efficiens, efficax, efficacissimum, welches wirklich iſt, lediglich in ſich, nicht in einem Anderen, iſt kein Gegenſtand der Wahrnehmung der Sinne, der Empfindung, ſondern blos für den Gedanken, für den Geiſt, für die Seele. Sagen wir Gott und fragen, welches iſt ſein Element, ſo iſt die Antwort: der Gedanke; er iſt in ſich, nicht im Raum. Aber damit ſind wir der Theologie nahe, und dies dritte sub c iſt nur der Vollſtändigkeit wegen bemerkt.

Was zum Theil in einem Anderen, zum Theil in ſich exiſtirt, wird theils von dieſem Anderen, theils von ſich ſelbſt berührt oder afficirt. Es kann aber daſſelbe

1) von einem Anderen nicht berührt werden, ohne daß es ihm eine Seite zukehre, auf der es von dem Anderen gefaßt oder afficirt werden könne. Aber ſo iſt daſſelbe ein Geſtaltetes, denn nur als Geſtaltetes hat es Seiten, mithin wie alles Geſtaltete ein Aeußeres, und das, wovon es berührt, afficirt wird, ſein Element ebenſo ein ſolch Aeußerliches. Hier unter 1 kommt es demnach auf die Dimenſionen des Raumes an, der die Bedingung alles Aeußeren und aller Aeußerlichkeit iſt. Sie ſind die Linie, Fläche und Oberfläche oder Umfang (volumen,

In dieſen drei Beſtimmungen iſt, was nur immer in einem Elemente exiſtiren kann, das Geſtaltete; jedoch ſo, daß entweder die erſte Dimenſion vorherrſcht vor den beiden anderen, die lineariſche (Länge) z. B. bei den Würmern, Schlangen; oder daß in der Geſtaltung die Fläche vorherrſcht vor der Länge und dem Umfang, wie z. B. bei den meiſten Käferarten, und bei den Fiſchen bis zum Wallfiſch; oder daß das Volumen, der Umfang vor der Länge und Fläche vorherrſcht, wie bei den Säugethieren. Die Thierwelt in dieſer Geſtaltung wird von den Elementen, worin ſie exiſtirt, nach Beſchaffenheit der Geſtalt afficirt oder berührt. Ihr durch das Thun bedingte Leiden iſt beſtimmt durch die Seite, die ſie dem Element darbietet. Der Regenwurm z. B. ſchlüpft beim Sonnenſchein wieder in die Erde, und manchen Menſchen geht es auch ſo, die, wenn ſie aus der Rohheit der Empirie herauskommen in das Leben der Speculation, doch ſchnell wieder zurückkriechen.

2) Was in ſich exiſtirt, nur zum Theil in einem Anderen, das wird als in ſich exiſtirend, nicht vom Anderen, ſondern von ſich afficirt. Das bietet alſo auch als in ſich exiſtirend dem Anderen keine Seite dar; nur ſich ſelbſt bietet es ſich dar, das als afficirendes von ſich ſelbſt afficirt werde. *Eben dies Exiſtirende, welches als das Afficirte ſelbſt das Afficirende iſt, mit der Möglichkeit der Senſation und Perception, iſt das ſich Fühlende, das Selbſtgefühl.*

Aber der Menſch verlangt, mag er wie der Wurm unter dem Boden, oder über denſelben exiſtiren mit der Erkenntniß in ſeinem Verſtande, daß das, was exiſtirt, von ihm wenigſtens geſehen werde. Iſt das Selbſtgefühl nicht blos ein Wort, oder eine Vorſtellung, die ein Wort bezeichnet, ſondern iſt es das Wirkliche, Exiſtirende, ſo muß es ſich nachweiſen laſſen. Von den Bewegungen, welche Senſation ſind, hat *Troxler* in ſeinen Verſuchen der organiſchen Phyſik nachzuweiſen geſucht, daß ſie jede für ſich eine Art ſelbſtſtändiger Exiſtenz habe. Die l neariſchen Geſtalten, die Würmer ſind ihm Repräſentanten des Taſtſinnes, die Fiſche des Geruchſinnes, die Vögel des Gehörſinnes, die Landthiere des Geſichtsſinnes. Nun aber fragt es ſich, wie muß der Gegenſtand beſchaffen ſeyn, als welcher das Selbſtgefühl Wirklichkeit hat? Geſtaltet iſt er nicht, alſo ſind die drei Dimenſionen des Raumes an ihm negirt; das Selbſtgefühl exiſtirt nicht neariſch, nicht in der Flächengeſtalt, noch in dem Volumen. Wenn aber jene drei Dimenſionen des Raumes negirt ſind, was bleibt übrig? Nur der Punct als Negation des Raumes ſelbſt. Exiſtirt das Selbſtgefühl

α. als mathematiſcher Punct? Nimmermehr, denn es iſt ein Thun (agere), bedingend ein Leiden, ein ſich afficirendes Thun; aber der mathematiſche Punct iſt kein Thun, keine Bewegung, iſt ſoviel als nichts, das Selbſtgefühl aber iſt etwas. Oder iſt das Selbſtgefühl wohl

β. ein mechaniſcher, oder elementariſcher Punct, ein Etwas, das den Raum undurchdringlich macht, und doch in ihm ein ſchlechthin Untheilbares und Unſchneidbares, ein Atom, *τὸ ἄτομον*, ſey? Wenn nur ſolche elementariſche Puncte nicht blos von dem Menſchen vorgeſtellte wären, wenn er ihre Exiſtenz nachweiſen könnte! Aber ſo iſt es wie bei dem mathematiſchen Puncte. Oder wenn, falls ſolche Atome exiſtirten, jedes ein ſich ſelbſt Afficirendes wäre, wenn jeder Punct zur Bedingung ein ſein Leiden bedingendes Thun hätte! Aber jene atomiſtiſche, materialiſtiſche Phyſik ſagt von ihren Atomen, ſie wären nur eine Bewegung, hätten aber keine, ihre Bewegung wäre ein beſtändiges Fallen, *ἐν τῷ κενῷ*, ſie coincidirten zu Waſſer, wie Schneeflocken. So wäre alſo die Welt eine zuſammengeſchneite! Wird daher der Gedanke feſtgehalten, daß das Selbſtgefühl aktiv ſey, ſo muß behauptet werden, daß, da das Atom nicht aktiv, ſondern paſſiv iſt, es nicht das exiſtirende Selbſtgefühl ſey. Es bleibt alſo noch

γ. der organiſche Punct übrig, welcher auch, weil er Punct, ohne die drei Dimenſionen des Raumes iſt. Aber wie wird und wie iſt er der organiſche? Wenn auf Pflanzenfaſern, Wurzelfaſern, Rinde, Laub Waſſer gegoſſen wird (infunditur), ſo fängt bei einer mäßigen Temperatur der Pflanzenſtoff an zu verwittern und zu verfaulen. Iſt der Proceß des Verfaulens vorüber, wird dieſes infusum in ein Glas abgegoſſen und in einem nicht zu grellen Sonnenlicht betrachtet, ſo bemerkt man darin eine Bewegung kleiner, kaum ſichtbarer Puncte, die wie ganz ſtofflos, ohne Volumen ſind. Braucht man das Mikroſkop, ſo wimmelt das Waſſer von Thierchen, Aufgußthierchen, infusoria, von lauter lebenden, organiſchen Puncten, welche das Selbſtgefühl in ſeinem primitiven Werden und Exiſtiren ſind. Wird in den heißen Sommermonaten Eſſig an einen Ort geſtellt, wo die Wärme influirt, ſo entſtehen auch Thierchen, welche jedoch ſchon Geſtalt haben, lineariſche ſind, der Eſſigaal; ebenſo wenn das Kleinſte entſteht im Käſe; daher nur jene erſtgenannten Infuſorien rein organiſche Puncte ſind. Ueber ſie hat Oken treffliche Unterſuchungen angeſtellt in ſeiner Abhandlung über die Infuſorien.

Hier haben wir alſo das Selbſtgefühl in ſeiner Exiſtenz als Infuſionsthier, aber mit der bloßen Möglichkeit der Senſation und Perception, ſo daß es bei dieſer Möglichkeit bleibt; denn wo ſie ſich verwirklicht, iſt ein Organ nöthig, der organiſche Punct iſt aber nur die Bedingung der Wirklichkeit des Selbſtgefühls. Sinne ſind an den Infuſionsthierchen durchaus nicht zu entdecken; alſo die Organe für Senſation, Empfindung u. ſ. f. fehlen; aber das Thierchen lebt, d. h. die Bewegung dieſer Puncte im Waſſer iſt ihre eigene; ſie werden nicht im Waſſer getragen, wie Holz. Vergleicht man dieſe Aufgußthierchen mit den Sonnenſtäubchen (beim Lichtſtrahl), ſo iſt der Unterſchied auffallend. Letztere ſind nur mechaniſche Puncte; zu ihrer Bewegung muß die Luft ſie bewegen; durch dieſe werden ſie nur bewegt. Jene Infuſorien bewegen ſich ſelbſt im ruhigſten Waſſer. Statt des Waſſers in jenem Aufguß, wo der

Proceß blos chemiſch iſt und wo Infuſorien entſtehen, kann aber auch eine Flüſſigkeit, die nicht einen chemiſchen Proceß bedingt, die ſo zu ſagen ſelbſt die organiſirende iſt, das Element ſeyn, worin das Selbſtgefühl Exiſtenz oder Wirklichkeit gewinnt. So z. B. im Fiſchteich, wenn darin allerlei Pflanzenſtoff gährt und fault, entſtehen Infuſorien blos mit der Möglichkeit der Senſation und Perception. Im Fiſchlaich, in dieſer Flüſſigkeit exiſtirt er ſchon als organiſcher Punct und kommt zur Exiſtenz. Er wird als Bläschen in den Laich gelegt, die Wärme des Sonnenlichtes lockt das ſo exiſtirende Selbſtgefühl aus ſeinem erſten Element heraus, der Fiſch wächſt aus jenem organiſchen Punct zu einem geſtalteten, und nun iſt ſein Element das Waſſer. So iſt es mit dem Dotter im Ei. Der Punct im befruchteten Ei, den die Phyſiker das punctum saliens nennen, iſt der organiſche Punct, der als Selbſtgefühl im Ei exiſtirt. Durch die Ausbrütung gewinnt der Punct Geſtalt. Mit dem Ei im Säugethier iſt es nicht anders, und mit dem im foetus der Mutter verhält es ſich ebenſo. Der Anſatz zum Menſchen in dem Bläschen iſt ein organiſcher Punct, und an ihm iſt freilich noch ſo wenig, außer daß er noch das ſich ſelbſt afficirende Thun iſt. Bedenkt man aber, was aus dem Pünctchen werden kann! Es kann ein *Sokrates* und *Plato* daraus werden.

So iſt das Selbſtgefühl das Princip des animaliſchen Lebens, angehend vornehmlich den Beſtand deſſelben von dem Mutterſchooß bis zur Grabesſtätte.

Viel weiter wird die Contemplation, was die Exiſtenz des Selbſtgefühls betrifft, nicht gehen.

Das Selbſtgefühl nun, als das durch ein Thun bedingte und durch Senſation vermittelte Leiden, iſt Bewegung und indem Bewegung, das Princip des Lebens und Beſtehens. Dieſe Bewegung als Grund des beſtehenden Lebens kann für die Beobachtung nicht nachgewieſen werden, direct nicht, wie das Selbſtgefühl als ſolches nachzuweiſen ſteht; aber eben daſſelbe, als jene Bewegung, wie es nicht nur der Grund des beſtehenden Lebens, ſondern auch ein Zuſtand des Lebens iſt, iſt nachzuweiſen und aus ihm als Zuſtand zurückzuſchließen auf die Bewegung ſelbſt. So iſt einerſeits die Freude ein Zuſtand des lebenden Menſchen, eine Gemüthsbewegung, ſie in jenem ſich ſelbſt Afficiren das zum Affect geſteigerte Selbſtgefühl. An ihr haben wir alſo das Selbſtgefühl in der Erfahrung als Zuſtand des Lebendigen, aber nicht als Princip des Lebens. Dieſer Zuſtand, worin ſich die Bewegung als Selbſtgefühl zeigt, iſt kein localer, nicht irgendwo am Leib der ſich freuende, ſondern er ſelbſt iſt ſo afficirt und afficirt ſich ſo, daß dieſer Affect der Affect der Freude wird. Der Freude den Kitzel gegenübergeſtellt, wird es klar, dieſer iſt nicht die Bewegung als Selbſtgefühl, ſondern er iſt local, irgendwo, in irgend einem Glied. Ebenſo iſt's mit dem poſitiven Gegentheil der Freude, mit der Trauer (tristitia). Auch ſie iſt kein localer Zuſtand, ſondern der ganze Menſch trauert, iſt voll Trauer. Setzt man den Schmerz (moeror) an die Stelle, ſo iſt es anders, der wird zugleich empfunden, ſein Inhalt iſt an einem Glied, es ſchmerzt z. B. am Kopf u. ſ. w. Im Affect des Menſchen liegen alſo Beiſpiele vom Selbſtgefühl, wie es jene Bewegung iſt. Dieſe Bewegung als Selbſtgefühl iſt nicht ſchon eine entweder äußere, oder innere, alſo auch nicht ſchon eine entweder ſomatiſche oder pſychiſche, ſondern in ihr der Bewegung, welche das Selbſtgefühl iſt, findet noch kein Unterſchied ſtatt zwiſchen ihr der äußeren und ihr der inneren; es iſt keine Bewegung der Seele, auch keine des Leibes, ſondern aller pſychiſchen und ſomatiſchen Bewegungen Grund und Princip. Die Bewegung als Selbſtgefühl iſt noch mit ſich identiſch, eine Bewegung in ſich, von Hegel ſehr bedeutungsvoll als das reine in ſich Erzittern bezeichnet. Zur Erläuterung folgendes.

a. Das Rollen einer Kugel über eine Fläche weg, oder das Fallen eines Körpers überhaupt aus der Höhe herab, iſt eine Bewegung, aber eine blos äußere, örtliche, und in dieſem Rollen, Fallen als blos äußere Bewegung iſt kein Erzittern.

b. Die Bewegung eines Körpers um ſich ſelbſt herum oder an ihm ſelbſt iſt α. als Bewegung um ihn die axendrehende, ja die Axe ſelbſt, rein als ſolche, als mathematiſche Linie, iſt die allerſchnellſte Bewegung um ſich; aber, wie jenes Rollen die blos äußere, ſo dieſe axendrehende die innere Bewegung, beides kein Fühlen und kein Selbſtgefühl, kein in ſich Erzittern. Die Erde hat rein nur jene axendrehende Bewegung und ſo iſt ſie die Negation des Selbſtgefühls, ſie lebt nicht, und wenn, wie von **Plato** geſchieht im **Timäus**, wie auch von **Schelling** im **Bruno**, von den Sternen geſagt wird, ſie ſeyen Thiere, ſo iſt das nur poetiſche Vorſtellung, ſie können nur in der Vorſtellung ihrer freien Bewegung im Himmelsraum ſo genannt werden, aber ſie ſind es nicht; es mangelt die Axe des Lebens, das Selbſtgefühl. β. Oder jene Bewegung iſt die des Körpers an ihm ſelbſt herum, ſo iſt ſie die ſpiralförmige, die ſich gleichſam um eine Axe windende, aber nicht aus ſich ſelbſt als eine Axe drehende, eine ſolche iſt gegen dieſe keine blos innerliche, ſondern die innerliche als äußere, die pflanzliche; aber auch dieſe iſt kein Erzittern in ſich, ſomit kein Gefühl; daher auch die Pflanze des Lebens ermangelt. Oder die Bewegung iſt

c. die Schwingung, Vibration, z. B. in der geſpannten Saite; dieſe ſchwingende Bewegung iſt ein Erzittern, und in dieſe Bewegung kommt die Saite durch irgend eine Einwirkung von außen auf ſie. Die an der Aeolsharfe geſpannte Saite erzittert durch den Windhauch und tönt. Es iſt dies die Möglichkeit einer Bewegung, worin der daſeyende Körper ſich in ihm ſelbſt unterſcheidet bis zum Widerſpruch ſeiner ſelbſt — die zu ſehr geſpannte Saite ſpringt. Aber dieſe ſchwingende Bewegung, als das Erzittern einer Saite, iſt doch nicht ein in ſich, ſondern in Anderem Erzittern; die Saite erzittert im Raum, und ſo mag der **Saitenton**, ſelbſt der erzitternder Gläſer, der

Glasharmonika, noch ſo zart und lieblich ſeyn, die Saite iſt nicht fühlend, ihr Ton erklingt für ein Anderes, nicht für ſich.

d. Heißt es nun, das Selbſtgefühl iſt eine Bewegung als das reine in ſich Erzittern, ſo iſt dieſe Bewegung von jeder anderen unterſchieden und drückt jenes aus, daß das Selbſtgefühl, als identiſche Bewegung, die Möglichkeit in ſich habe des Unterſchiedes und des Widerſpruchs mit ſich ſelbſt; die Saite aber muß berührt werden. In dieſer Vorſtellung fortgehend kann man ferner ſagen, die Axe des Lebens, aber als rein in ſich ſelbſt erzitternde Bewegung iſt das Selbſtgefühl. Wie die Axe der Erde die reine Bewegung um ſich ſelbſt iſt, identiſch, ohne einen Unterſchied des einen Orts vom anderen und in ihrer Axe die Erde ſich trägt, ſo trägt in ſeiner Axe, die das Selbſtgefühl iſt, ſich das Leben auf der Erde. In dieſer ihrer Einfachheit aber iſt ſie richtungslos, aber ſie enthält die Möglichkeit der Richtung, ſie kann eine Richtung nehmen und zwar

a. zu ſich ſelbſt hin; ſo iſt jene einfache Bewegung Möglichkeit, eine innere zu ſeyn. Dieſe mögliche innere Bewegung, wenn ſie zur wirklichen inneren wird, wenn das Selbſtgefühl ſich zu unterſcheiden anfängt, iſt entweder:

α. eine negative. Das von ſich afficirte und ſich afficirende Subjekt, das Selbſt fühlt ſich ermangelnd, negativ. Dies Gefühl des Mangels, oder einer in das ſich Afficirende geſetzten Negation, iſt das negative Selbſtgefühl in der Bewegung zu ſich hin. So z. B. das Selbſtgefühl als Hunger oder Durſt. Im Hunger und Durſt fühlſt Du Dich, und dies Gefühl des Lebenden iſt ein Gefühl des Mangels. Die Befriedigung des einen oder anderen iſt das Aufheben des Negativen, ein poſitiv Werden. Die auf ſich gehende innere Bewegung iſt

β. eine poſitive, und auch als ſolche iſt ſie noch Selbſtgefühl. Ihre Erſcheinung, Exiſtenz, obwohl nur vorübergehend, iſt der Schlaf. Wenn z. B. das Thier, welches im Wachen nicht blos bei ſich, ſondern auch bei dem iſt, was von ihm geſehen und gehört wird, einzuſchlafen beginnt, ſo hört es auf bei dem zu ſeyn, was nicht es ſelbſt iſt; eingeſchlafen iſt es nur ganz bei ſich ſelbſt. Das iſt die auf ſich ſelbſt gehende Bewegung. Das Selbſtgefühl ſteht hier gleichſam wie vor Augen, Geruch- und Gehörſinn, iſt wie abgebrochen. Der tief Schlafende hört, ſieht, fühlt nicht; die Außenwelt iſt zu, aber er iſt bei ſich, im Schlaf lediglich afficirt von ſich. Der Schlaf iſt das reine Selbſtgefühl in der Bewegung zu ſich ſelbſt hin. Alles ſchläft am Thier, am Menſchen, indem jede Bewegung nach Innen gekehrt iſt, nur eins nicht, nämlich die Bewegung, als die das Thier das ſich fühlende iſt; nur das Princip ſeines Lebens und Beſtehens das Selbſtgefühl bleibt im tiefſten Schlaf wach; es iſt gleichſam im Schlafen das Wachen. Würde, wie das ſehende, hörende ꝛc. Subjekt, auch das ſich ſelbſt fühlende einſchlafen, ſo würde es nicht mehr aufwachen. Schläft auch das Selbſtgefühl ein, ſo iſt der Menſch animaliſch todt, wie der Schlaf des Gewiſſens der moraliſche Tod iſt. Wie der Hunger und Durſt ein quälendes Gefühl iſt von wegen ihrer Negativität, ſo iſt hingegen der Schlaf, beſonders im geſunden Zuſtand, ein ſehr befriedigendes, erquickendes Gefühl des Selbſt von ihm ſelbſt. Er iſt um ſo vollkommener, als er nichts Anderes iſt, als das Gefühl des Subjekts ganz nur von ihm ſelbſt, als das reine Selbſtgefühl des Lebenden, der vollkommenſte Schlaf alſo der ohne Traum. Kommt's zum Träumen, ſo ſind im Selbſtgefühl Bewegungen, die nach Außen gehen, Senſation, Empfindung, Vorſtellung. Der Träumer iſt nicht ganz bei ſich, ſeine Sinne werden geweckt durch Vorſtellungen, in denen ſich die Außenwelt repräſentirt. Wo aber jene Bewegung zu ſich ſelbſt hin nicht vollkommen wird, wo ſie immer noch eine Bewegung auch nach Außen hin iſt, wo die Sinne auch noch im Schlaf wachen, da iſt der Menſch kränkelnd oder krank. So z. B. der Nachtwandler und Somnambule. Der Schlaf in dieſer Bewegung, die keine rein auf ſich gehende wäre, kann künſtlich angeregt werden durch den Magnetismus, mittelſt deſſen einer den anderen in den Schlaf und in ihm ein innerliches Erwachen hervorbringt. Er iſt Clairvoyant, er ſieht in ſich hinein, ſieht jedoch keine Stufe höher, ſondern tiefer, denn es iſt animaliſcher Magnetismus.

Jene an ſich richtungsloſe Bewegung, wie ſie das Selbſtgefühl iſt, enthält aber auch

b. die Möglichkeit der Richtung von ſich aus, wie sub a die Möglichkeit der Richtung zu ſich hin. Schon dieſe bloße Möglichkeit, daß das Selbſtgefühl Bewegung ſey von ſich weg, heißt Trieb, nisus, welcher nichts iſt, als die dem Selbſtgefühl immanente Möglichkeit, daß es differente Bewegung werde und darin die Bewegung des Selbſtgefühls von ihr hinweggehe. Dieſer Trieb iſt

1) in Anſehung des von ſich afficirten Selbſtes der Naturtrieb. Das Afficirte iſt ſelbſt das Afficirende und darum muß, indem das Afficirte von ſich dem Afficirenden nicht verſchieden iſt, die Bewegung als Selbſtgefühl begriffen werden. Auf dieſer Seite nun, wo das Selbſtgefühl die von ſich afficirte Bewegung iſt, iſt der Trieb, als die Bewegung vom Selbſtgefühl weg, Naturtrieb. In der Natur iſt keine Bewegung möglich, ohne daß der Gegenſtand, deſſen Bewegung möglich iſt, genöthigt wird, aber der Trieb in Anſehung des Selbſtgefühls iſt eben dieſes Genöthigtwerden. Eben der Trieb

2) in Anſehung des Afficirenden iſt die wirkliche Bewegung von ſich weg, wie ſie nicht direct nöthig, ſondern die Bewegung durch ſich ſelbſt iſt, und ſo iſt der Trieb mehr als Naturtrieb, er iſt Inſtinkt.

3) Aber als Selbſtgefühl iſt das Afficirende ſelbſt Afficirtes und umgekehrt; es iſt eine Identität des Thuns und Leidens da. In Anſehung dieſer Identität des Afficirenden ſowohl, als des Afficirten iſt der Trieb, als Identification des Naturtriebs und Inſtinkts, der **Kunſttrieb** (nisus artificialis).

Die Erkenntniß vom Selbſtgefühl wird ſich alſo vollenden mit einer Betrachtung der drei Triebe, des Naturtriebes, des Inſtinkts und des Kunſttriebes.

§. 11.

Der Naturtrieb als Bedingung der Entſtehung des Lebens überhaupt.

Der Naturtrieb hat keine ſelbſtſtändige Exiſtenz, wie ſie doch das Selbſtgefühl wenigſtens als organiſcher Punct hat; er ſteht darum nicht zu ſehen, überhaupt nicht zu empfinden, nicht wahrzunehmen und nicht zu beobachten. Doch bleibt der Verſtand nicht ohne die Notiz oder den Gedanken deſſelben, und die Sprache nicht ohne das Wort für dieſen Gedanken. Von den Trieben ſprechen die Menſchen, wenn ſie einigermaßen bei Verſtand ſind, und es iſt ſogar ein ganzes Buch von Reimarus über die Kunſttriebe der Thiere vorhanden, das durch artige Beobachtungen ganz unterhaltend iſt. Wovon aber der Menſch ſpricht und ſchreibt, davon muß er doch Notiz, wo nicht Wiſſenſchaft haben. Wie kommt der Verſtand zu jener Notiz und die Sprache zu dem Wort dafür. Schelling ſagt in ſeiner Abhandlung von der Weltſeele: „aus ſeinen Folgen wird der Trieb, wie aus ihren Aeußerungen die Kraft erkannt.“ Nach ihm wird alſo die Erkenntniß der Triebe durch Beobachtung der Folgen und Reflexion auf die Urſachen derſelben gewonnen. Hört man auch das Gras nicht wachſen, ſo kann man es doch unterſuchen und analyſiren. Es iſt daher irgend etwas, das in's Auge gefaßt, ein Objekt, darauf reflectirt wird, damit aus ihm als einer Folge der Trieb begriffen und erkannt werde. Dieſe Erkenntniß wäre demnach eine erſchloſſene. Der Verſtand, der ihn nicht beobachten kann, kommt doch zur Erkenntniß des Triebes. Aber welcher Art muß das Objekt ſeyn, auf das für die Erkenntniß deſſelben reflectirt wird? Ein nur Bewegbares und ein nur Gehaltenes kann das Objekt nicht ſeyn, denn ſo genau und ſcharf ein ſolches auch beobachtet werde, die Beobachtung führt doch nicht zu dem Schluß, daß das Objekt in ſeiner Bewegbarkeit die Folge eines Triebes, und er aus ihr erkennbar ſey. Dergleichen Objekte ſind z. B. die Zahlen. Die Zahl 5 ſteht zur Zahl 3 im Verhältniß, aber ihr Verhältniß iſt ganz paſſiv, blos bewegbar, weßhalb auch niemand in der Addition, wodurch ſie zu 8 würden, an einen Trieb denkt, der der Zahl 5 einwohne, und wonach ſie ſich zur Vereinigung mit der Zahl 3 bewege oder dieſe zu ihr. Den Zahlen, wie allem blos Bewegbaren, iſt der Trieb ganz fremd, ſie ſind ein Selbſtloſes, das blos bewegt wird, das ſich nicht einmal in der Bewegung, die ihm gegeben wird, erhält, geſchweige daß es ein ſich Bewegendes ſey, und ſelbſt der größte Zahlenpythagoras findet nimmermehr in den Zahlen den Trieb. Das Objekt, aus welchem, wenigſtens als aus einer Folge auf einen Trieb geſchloſſen werden kann, muß daher Objekt in Bewegung, Bewegendes und Bewegtes ſeyn. Die Bewegung aber, in die das Objekt entweder kommt, oder worin ſie war, iſt

a. entweder die blos mechaniſche, oder höchſtens die elementariſche, beſonders magnetiſche, elektriſche, galvaniſche. Das Objekt in dieſer mechaniſchen Bewegung iſt irgend eines und hat kein Daſeyn für ſich, ſondern nur für Anderes außer ihm, die Bewegung deſſelben iſt eine ihm gegebene, das, wodurch ſie ihm gegeben wird, iſt ein anderes Objekt und die Bewegung dieſes anderen ſetzt ſich in jenem einen Objekt fort. Die Bewegung des einen, die wahrgenommen wird, kann als Folge angeſehen werden, deren Grund das andere Objekt iſt, das auch zu beobachten ſteht. Aber aus dieſer Folge wird nicht auf den Trieb geſchloſſen. So iſt z. B. der von der Sehne des Bogens abgeſchnellte Pfeil in einer von jener mitgetheilten Bewegung, aber lächerlich wäre es zu ſchließen, der vom Bogen abgeſchoſſene Pfeil habe einen Trieb. Er geht nicht ſelbſt auf ſein Ziel los, ſondern wird von dem Schützen hinbewegt.

Ebenſowenig iſt in der elementariſchen Bewegung ein Trieb, denn wenn es z. B. ſtürmt, iſt kein Trieb da, ſondern ſtrömt die Luft aus der kälteren Region in die wärmere, wo ſie ſich ausbreitet. Wenn die Nadel im Compaß, nach Süden gekehrt, ſich umdreht, iſt ebenfalls kein Trieb da, ſondern ein magnetiſches Fluidum von Norden nach Süden, auf dem die Nadel rückwärts gehen muß, wie das Schiff auf dem Fluß ſtromabwärts. So iſt im Gebiet des Mechanismus der Trieb nicht zu entdecken. **Die Bewegung des Objekts iſt aber**

b. die chemiſche, in welcher der Gegenſtand der Beobachtung nicht einer ohne den anderen, ſondern nothwendig mit einem anderen und jeder durch den anderen in Bewegung iſt. So iſt die Bewegung alſo nicht jene einſeitige des Einen durch das Andere, ſondern eine wechſelſeitige, reciproke. Mittelſt einer von Außen an daſſelbe gebrachten Veranlaſſung wird durch ein Objekt das andere und zugleich durch das andere jenes eine in Bewegung geſetzt. In dieſem chemiſchen Proceß zieht das eine Objekt das andere an und das andere das eine, indem jedes von beiden zum anderen ſich ſo zu ſagen bedürftig verhält. Es iſt eine Wechſelwirkung da, welche in der Chemie Wahlverwandtſchaft genannt wird. Aber dieſer einer höheren Lebensſtufe, dem Organiſchen, entlehnte Ausdruck iſt nur uneigentlich zu nehmen. Es hat den Schein, als wohne jedem von beiden Objekten ein Trieb inne, kraft deſſen beide ſich einander anziehen. Aber der Schein des Triebes iſt noch kein wirklicher Trieb, und die chemiſche Bewegung als Folge ſteht zu erkennen, ohne daß der Beobachter ſeine Zuflucht zu einem Triebe zu nehmen braucht. So ſind z. B. Schwefel und die atmoſphäriſche Luft in einem Verhältniß zu einander, worin ſie bei einer Veranlaſſung von Außen gegenſeitig in Bewegung gerathen. Mit einem Funken brennt er in der atmoſphäriſchen Luft, ohne ſie geht er nicht an. In der Luft entzündet er ſich, indem er aus ihr den Beſtandtheil, das Sauerſtoffgas an ſich, und die Luft einen Beſtandtheil des Schwefels in ſich aufnimmt. Das Objekt dieſer chemiſchen Bewegung liegt, wenn ſie zu Ende geht, da als Aſche, Roſt, Glas, Geſtank u. ſ. w. Dieſes alles begreift ſich in der chemiſchen Bewegung, ohne daß der Naturforſcher auch nur der Hypotheſe eines Triebes bedürfte. Aber

c. wenn das Objekt in **organiſcher** Bewegung ſteht und dieſe Bewegung als Folge beobachtet wird, ſo muß der Beobachter, um die Folge zu erklären, den Gedanken des Triebes erzeugen, einen Trieb ſtatuiren; denn der Gegenſtand in der organiſchen Bewegung und ſelbſt als organiſches Objekt exiſtirt für ſich, iſt ſich Zweck und wird als ſolches beobachtet als ſich producirendes Product. Sodann, außerdem, daß das Organiſche ſich ſelbſt erzeuget und Zweck iſt, ſo iſt auch die Bewegung, obgleich von Außen veranlaßt, doch Bewegung durch es ſelbſt, **Selbſtbewegung** (*αὐτοκίνησις*). Das Organiſche bewegt ſich nicht, wie das Chemiſche, durch ein Anderes, ſondern proprio Marte und wo das Organiſche alſo beobachtet wird, als ſich ſelbſt Zweck und durch ſich ſelbſt producirt, ſo iſt es für die Beobachtung das, aus welchem, als Folge, der Trieb geſchloſſen wird. Das Gebiet, die Region des Triebes iſt alſo das Reich des Organismus überhaupt, und da erſt, wo die Naturwiſſenſchaft Organik iſt, tritt der Trieb in ſie ein, erſt in der Erkenntniß des Lebens iſt Trieb anzuerkennen nothwendig. Aber wie kommt der Forſchende dazu, für die organiſche Bewegung, wie er ſie auf die genannte Weiſe beobachtet, nothwendig einen Trieb vorauszuſetzen und was verſteht er unter dem Trieb? Von ihm iſt nicht nur in der Phyſik, ſondern auch in der Moral die Rede. Vom Naturtrieb heißt es, er ſey die Bedingung der Entſtehung des Lebens überhaupt, aber wo der Organismus iſt, da iſt das Leben. Es wird daher in dieſem Gebiet des Organiſchen weiter zu forſchen ſeyn, um den Naturtrieb als Bedingung des Lebens zu begreifen. Hat der Beobachter das Lebendige vor ſich als ſchon gewordenes, entſtandenes, ſo wird es leicht, aus ihm dem Entſtandenen die Entſtehung des Lebens anzugeben. So nämlich: indem das entſtandene Leben beobachtet wird, iſt gleich ein Unterſchied entdeckt zwiſchen den lebenden Individuen dem Geſchlecht nach. Zwei Individuen verſchiedenen Geſchlechtes ſchon in der Pflanzenwelt, noch mehr in der Thierwelt, ſind durch die Begattung Urheber der Entſtehung eines Dritten, welche Entſtehung als generatio sexualis bezeichnet werden kann. Die Frage iſt aber nicht die: wie aus dem Leben das Leben entſtehe, denn ſo iſt es ſchon als entſtanden angenommen, ſondern wie das Leben als Leben entſtehe, das Leben in ſeinem Princip ſoll begriffen werden. Die Phyſik will mit dieſer Frage die Erkenntniß des Grundes, woraus das Leben entſteht. Wenn z. B. gefragt wird, wie ſchon bei den Griechen: was war früher, das Ei, aus dem das Huhn entſtand, oder das Huhn, von dem das Ei gelegt wird? ſo kann es heißen, das ſey eine Verirfrage. Hier geht es zur Hypotheſe aus dem, was beobachtet worden iſt. Weder Grund, noch Bedingung der Entſtehung des Lebens iſt daher die Zeugung im Geſchlechtsunterſchied, denn ſie iſt ja ſelbſt ſchon in dem entſtandenen Leben gegründet und durch daſſelbe bedingt. Die Wiſſenſchaft vom Organismus, die Organik, verlangt aber den Grund und die Bedingung der Entſtehung des Lebens zu wiſſen, und kann daher bei jener Annahme von einer ſexuellen Zeugung nicht verweilen, oder gar ſtehen bleiben. Sie nimmt daher zu Hypotheſen ihre Zuflucht und deren ſind beſonders drei, die hier namhaft gemacht und dargeſtellt werden müſſen, um den Naturtrieb als Bedingung des Lebens zu begreifen.

Die erſte und älteſte ſtellt ſich kurz ſo dar: Aus dem Lebloſen iſt das Lebendige, aus dem Unorganiſchen iſt das Organiſche geworden und durch jenes iſt dieſes in ſeinem Entſtehen und Beſtehen bedingt. Das Lebendige und Organiſche aber zeigt ſich dem Sinn, der Beobachtung und Erfahrung als ein bewegtes und bewegendes, zum Theil ſtarres, zum Theil flüſſſiges, z. B. Knochen, Blut u. ſ. w. Der lebloſe, unorganiſche Grund, als Bedingung des Lebens, wird hingeſtellt als das Flüſſige, τὸ ὕδωρ bei Thales, und dann näher im Unterſchied vom Organiſchen und Lebendigen als das Materielle, die Materie, ὕλη. In dieſem urſprünglich Flüſſigen, in dieſer Urmaterie iſt noch kein Unterſchied zwiſchen Leben und Lebloſem, Organiſchen und Unorganiſchen, Formellen und Formloſen. Das Flüſſige iſt noch rein identiſch und aus dieſem ganz Identiſchen iſt das Lebendige geworden, entſtanden. Dieſe Entſtehung wird auch generatio genannt, heißt aber im Unterſchied von der generatio sexualis, aequivoca, identica. Nach dieſer Hypotheſe wäre der Tod Urheber des Lebens, aus dem Todten ginge das Lebendige hervor. Daß das Lebendige Grund und Bedingung des Todes iſt und der Tod die Folge des Lebens, iſt zu erweiſen, lehrt die Erfahrung, aber daß der Tod Vater des Lebens ſey, ſagt nur die Hypotheſe. Sie meint aber auch Erfahrungen für ſich zu haben, beſonders die, daß im Sumpf und Schlamm Würmer, Ungeziefer, Maden u. ſ. w, ſowie die oben genannten Infuſorien entſtehen. Es iſt aber nicht zu beſtreiten, daß auch hier durch Samen die Entſtehung vor ſich gehen könnte, wenn ſchon die Erfahrung es nicht zeigt. Sie hat alſo keine Erfahrung für ſich, gegen die nichts eingewendet werden kann; aber wenn auch ſolche Inſecten, Würmer, Maden u. ſ. w. per generationem aequivocam entſtänden, iſt urſprünglich das höher organiſirte Thier, der Löwe, Elephant, und iſt der Menſch auch ſo entſtanden? Die Bibel ſagt, die Erde bringe hervor alle Thiere, — aber den Menſchen bildet der Herr ſelbſt aus einem Erdenklos und bläſt ihm einen Athem ein. So ſpricht die Hypotheſe mehr aus, als die Erfahrung gibt. Zum Theil mag es gelten vom Geziefer z. B., aber im Allgemeinen nie; denn auch zugegeben, die Materie ſey die Mutter des Lebens, ſo fragt es ſich kraft welcher Eigenſchaft iſt ſie dieſes? Was iſt das im Flüſſigen, kraft deſſen im Unorganiſchen das Organiſche entſtehet? Darauf antwortet die Hypotheſe nicht. Dieſe Eigenſchaft iſt ihr eine unbegreifliche und unbegriffene. Wenn aber die Wiſſenſchaft zu einer qualitas occulta ihre Zuflucht nimmt, ſo iſt ſie zu Ende, beſonders wenn ſie ſo ganz im Anfang verborgen iſt. Das hat die Phyſik auch früh gemerkt und darum die Hypotheſe aufgegeben.

Die zweite Hypotheſe iſt: Das Organiſche überhaupt iſt ein mannigfaltig geſtaltetes, abſtract formirtes. Die Individuen, die als Pflanzen, Thiere und Menſchen leben, haben als ſolche die Geſtalt und Form ihrer Art. Die Palme ſieht anders aus, als der Eichbaum u. ſ. f., und die menſchliche Geſtalt iſt, wenn auch nicht ſpecifiſch, doch generiſch eine ganz andere, als die des Thieres und der Pflanze, denn wie ähnlich ein Thier dem Menſchen auch ſieht, er iſt kein Thier. Woher aber dieſe Form in ihrer ſo großen Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit? Wie das Leben entſteht, ſo geſtaltet es ſich, von ihm iſt dieſe Form in ihrer Verſchiedenheit unzertrennlich. Die Hypotheſe geht in einem Punct, wie die erſte, auf das Unorganiſche zurück, indem ſie annimmt, daß dieſe Form des Lebens überhaupt enthalten ſey in dem Lebloſen überhaupt, denn dieſes enthält nach ihr die stamina des Lebens in Anſehung der Form, worin das Lebende vom Lebloſen ſich unterſcheidet. Im Lebloſen, Materiellen iſt bereits die Form für das entſtehende Leben gegeben und enthalten. Die Entſtehung iſt nichts als eine Entwickelung, eine ſich ausdehnende und in der Ausdehnung vollendende Geſtalt. Vor dem wirklichen Leben alſo iſt die Form, und die Hypotheſe wird daher die der praeformatio germinum, der Keime des Lebens genannt, nicht als wäre der Keim die Form, ſondern im Keim iſt die Form enthalten, und durch ſie wird er Keim, aus dem das Leben ſich entwickelt. So hat dann jede Pflanzen- und Thier-Species ſeine Form, Urform, ſeinen Typus (εἶδος, ἰδέα, forma). Der wirklichen Form, die das individuelle Leben hat, geht alſo die Urform vorher. Dieſe kann ſogar mittelſt des Mikroſkops in dem Keim mancher Pflanze betrachtet werden. Wenn man z. B. den Mandelkern am einen Ende, wo der Keim iſt, zerlegt und dieſen betrachtet, ſo findet ſich darin ſchon die Anlage für Wurzel, Stamm, Aeſte, Zweige u. ſ. w. In dem Keim des organiſchen Lebens iſt dies Leben, das weſentlich in der Form beſteht, ſchon vorgebildet. Nun aber präparirt ſich ja das wirkliche Leben durch die Individuen verſchiedenen Geſchlechtes. Aus der Eichel erwächſt der Eichbaum, ſeine Früchte ſind Eicheln, woraus wieder Eichbäume werden; aus dem thieriſchen Ei entſtehen Thiere, welche, wenn ſie weibliche ſind, wieder die Keime des Eies enthalten. Jene Urform iſt alſo eine ſolche, die ſelbſt wieder zu ihrem Inhalt eine unendliche Menge von Formen hat. Aus dem Samen des Roggen oder Waizen entſtehen alle folgenden Pflanzen ihres Geſchlechtes. Hier iſt die Hypotheſe mithin bei dem mathematiſchen Gedanken des unendlich Kleinen. Der Grund des Lebens iſt das unendlich Kleine der Form, die fort und fort Formen enthält. Eine Form iſt ſo zu ſagen in die andere eingeſchachtelt, daher hat man in der organiſchen Phyſik das Syſtem, welches dieſe Hypotheſe annahm, das Einſchachtelungs-Syſtem genannt. Die Phyſik hat aber erkannt, daß mit dieſer Hypotheſe für die Beantwortung der Frage: woher das Leben? nichts auszurichten iſt. Betrachtet die Mathematik den Kreis als ein Vieleck von unendlich viel gleichen Seiten, ſo kann ſie nicht weiter. Ebenſo iſt es hier. Dabei bleibt auch hier die Frage: wie denn die Urform in die Materie gekommen ſey? Da iſt alſo ebenfalls eine qualitas occulta.

So iſt man zur *dritten* Hypotheſe gekommen, wonach es weder das Materielle, wie bei der erſten, noch das Formelle, wie in der zweiten iſt, darauf ſie auf negative Weiſe fußet. Die Form, welche das Materielle hat, iſt eine durch eine Macht (ἐνέργεια) im Materiellen hervorgebrachte und zwar durch eine ſolche Macht, daß zugleich das Materielle ſelbſt an ſich ſeinem

Stoff nach verändert, in ein Anderes ſtoffartiges verwandelt worden iſt. Dieſe Macht wird in der dritten Hypotheſe Trieb genannt, und von ihm gedacht und geſagt, daß er das die Form und den Stoff Producirende ſey. Das, daß der Trieb als jene Macht Stoff und Form ſelbſt hervorbringe, und nur für die Production beider ſchaffe, iſt es, worin er Bildungstrieb iſt und genannt wird, welcher demnach der Form und Stoff erſchaffende iſt. Blumenbach hat zuerſt dieſer Hypotheſe das Daſeyn gegeben in ſeiner Schrift: über den Bildungstrieb. Darauf geht das Schelling'ſche Wort: „aus ſeinen Folgen wird der Trieb, wie aus ihren Aeußerungen die Kraft erkannt.“ Pflanzliches und thieriſches Leben liegt vor Augen, iſt aber dem Stoff und der Form nach von allem Lebloſen ſehr verſchieden; die Pflanzenſäfte ſind kein Licht, kein Waſſer mehr, das thieriſche Fleiſch und Blut iſt kein Pflanzenſtoff mehr. Woher? Dem Materiellen iſt ein Trieb immanent, kraft deſſen der Stoff ein anderer wird und eine Form erhält. Mit dieſer Hypotheſe iſt Vieles zu leiſten; die neuere Phyſik und Phyſiologie hält ſich daher an den Bildungstrieb Blumenbachs, aber die ſpeculative Naturwiſſenſchaft und Anthropologie kann dabei nicht ſtehen bleiben. Bei dieſer Hypotheſe, ſo ſehr ſie der wiſſenſchaftlichen Forſchung und dem kräftig Denkenden zuſagt, iſt doch Eins unbedacht gelaſſen und deswegen dieſe ganze Lehre vom Bildungstrieb nur eine Hypotheſe. Nämlich es iſt dabei vorausgeſetzt, daß jeder wiſſe, was der Trieb ſey. Auf dieſe Frage läßt ſich die Hypotheſe nicht ein, als verſtehe ſich das von ſelbſt. Aber darauf kommt's an, um den Bildungstrieb zu begreifen, ſo, daß jene gerühmte bildende Thätigkeit nicht eine bloße qualitas occulta ſey. Wiſſen wir erſt, was Trieb iſt, ſo wird ſich auch bald beſtimmen laſſen, was Bildungstrieb ſey.

Das Leben überhaupt, wie es im Einzelnen und Beſonderen von dem Menſchen wahrgenommen wird, iſt Aktivität, Bewegung, wenn dieſe auch hie und da kaum bemerkbar, oder die allerruhigſte iſt. Ihre Entſtehung ſoll begriffen werden, für dieſen ihren Begriff iſt aber zu abſtrahiren einerſeits davon, daß ſie theils organiſche, theils unorganiſche iſt, folglich zu abſtrahiren von dieſem Unterſchied, den die drei Hypotheſen noch feſthalten, andrerſeits davon, daß jene Bewegung theils die zu ſich ſelbſt hin, theils die von ſich ſelbſt weg, alſo die innere und äußere Bewegung ſey. Da bleibt dann nur noch die Bewegung als ſolche übrig; aber ſo iſt ſie kein Gegenſtand für den Sinn, für die Empfindung, für die Beobachtung und Wahrnehmung überhaupt, alſo dem ſinnlichen Menſchen ganz unzugänglich, ein rein ſpeculativer Gegenſtand, für die Vernunft allein, ein rein rationeller. So aber iſt ſie die §. 9. und §. 10. betrachtete, als einfache Aktion bezeichnete, die von ſich ſelbſt afficirte und ſich ſelbſt afficirende Bewegung. In dieſer Bewegung iſt aber die Möglichkeit enthalten, daß ſie einerſeits die zu ſich hin, andrerſeits die von ſich weg gehende, die innere und äußere werde und ſey. Würde, wie von jenem Unterſchied, auch von dieſer Möglichkeit des Unterſchiedes abſtrahirt, ſo würde von der Bewegung ſelbſt abſtrahirt und dem Unterſuchenden bliebe nichts übrig. Jene der einfachen Aktion, als der identiſch ſich afficirenden und afficirten Bewegung immanente Möglichkeit des beſagten Unterſchiedes iſt keine blos formelle, keine, die Du blos in Deinem Gedanken, in Deiner Vorſtellung haſt, ſondern eine Möglichkeit von dem, was von Deiner Vorſtellung unabhängig an und für ſich iſt, ſondern reelle Möglichkeit (Kant). Von der formellen iſt zu ſagen: ſie beſtehe darin, daß irgend etwas gedacht werden könne; in der Denkbarkeit von etwas; ſo iſt z. B. dem Viereck der Cirkel unmöglich, als undenkbar, ein Wunder, aber formell möglich, was auch nie ein Wunderfeind läugnete. Von der reellen Möglichkeit hingegen wird geſagt werden: ſie beſtehe nicht in dem Gedacht-werden-können, ſondern im Seyn-können. Jene der gedachten einfachen Aktion immanente Möglichkeit iſt die, daß ein Unterſchied *werden und ſeyn*, nicht nur *gedacht werden* kann, ſo daß dieſe eine äußere und innere, ſich entgegengeſetzte, ja widerſprechende ſey. Und dieſe *der einfachen, identiſchen Aktion immanente Möglichkeit der Differenz derſelben iſt der Trieb*, in der Wurzel ergriffen. Er, *mit Bezug auf das Afficirte in der Identität mit dem ſich Afficirenden, iſt der* zu Anfang des Paragraphen genannte *Naturtrieb, als Bedingung des wirklich werdenden Lebens oder ſeiner Entſtehung*. Er iſt dieſe Bedingung in einer dreifachen Form, die er hat, indem er

1) die der einfachen Bewegung immanente Möglichkeit iſt, daß ſie die auf ſich ſelbſt hingehende, innere, und dieſe eine äußere Bewegung werde und ſey. Aber die innere Bewegung, als welche die einfache Aktion in den erſten Unterſchied von ihr ſelbſt kommt, iſt, indem ſie die äußere wird, die Bewegung, wie ſie das Pflanzenleben conſtituirt, und ſo iſt der Trieb *Pflanzentrieb*. Er bedingt die Entſtehung des vegetativen Lebens in allen Individuen, Arten und Gattungen deſſelben, und iſt ſo der in der Pflanzenwelt herrſchende Trieb. Die Bewegung ſelbſt, die ihn enthält, iſt eine durchaus ruhige, ſtille, durch ſich ſelbſt gar nicht geſtörte. Aus dem Einfachen geht es zum Inneren, die Pflanze keimt aufwärts, ſchlägt Wurzel; das Innere wird zum Aeußeren, die Pflanze ſproßt auf, breitet ſich in die Atmoſphäre aus, grünet, blühet, lebt. Jenes Innere als das Aeußere iſt ihre Seele. Ruhig ſproßt ſie auf, grünet, blühet und verblühet ohne Streit; das Pflanzenleben iſt ein Leben der Unſchuld und Ruhe. Das Menſchenkind kommt mit Schmerz, mit einem Schrei auf die Welt, die Pflanze ganz ſchmerzlos. Der Schmerz iſt die Entſtehung des Widerſpruchs und der Schrei der Ausdruck dieſes Widerſpruchs. Aber jene Möglichkeit in der identiſchen Aktion iſt

2) die, daß einerſeits die zu ihr ſelbſt hingehende Bewegung

eine innere als äußere, andrerſeits die von ihr ſelbſt hinweggehende, eine äußere als innere wird, und ſo beiderlei Bewegung in einen Unterſchied von ihr ſelbſt kommt, worin ſie verharrt. In der einfachen Bewegung, wie ſie durch den Pflanzentrieb bedingt iſt, war das Innere nur ein Aeußeres und dieſe Bewegung alſo eine einſeitige. Hier aber iſt ſie, wie die ihr immanente Möglichkeit des Unterſchiedes beider, die gegenſeitige und der Trieb iſt ſo der thieriſche Trieb, bedingend das Werden der animaliſchen Individualität. Auch iſt die einfache Bewegung, die in der reellen Möglichkeit, ſich in dieſen Unterſchied zu bringen und ſich darin zu erhalten, nicht mehr blos Selbſtbewegung, ſondern Bewegung als Selbſtgefühl. Der Trieb iſt hier die Möglichkeit einfacher und ſich fühlender Bewegung, und ſo einerſeits die äußere, welche innere, andrerſeits die innere, welche äußere wird. Die Pflanze hat ihre Seele in der Oberfläche, das Thier hat ſeine Seele in ſich, iſt davon innerlich erfüllt und ſeine Bewegungen gehen in's Aeußere. Dieſe innere Bewegung als äußere iſt ſeine Bewegung von Ort zu Ort, und der thieriſche Trieb iſt Bewegungstrieb auf hoher Stufe; die äußere Bewegung als innere iſt die mittelſt ſeiner Nerven und Sinne als Anſchauung und Senſation. Aber bei dieſer Gegenſeitigkeit, bei dieſem gehaltenen Unterſchiede des Inneren als Aeußeren und des Aeußeren als Inneren, des Pſychiſchen und Somatiſchen, iſt jene Ruhe und Stille der Pflanzenwelt nicht mehr, ſondern ſie iſt an und für ſich ſchon unruhig, es kommt zum Widerſtreit des Thiers gegen das Thier, des Einen gegen das Andere. Die Roſe iſt der Lilie nicht feindſelig, aber der Wolf dem Schaaf, Kain dem Abel. Endlich

3) die Möglichkeit in der einfachen Aktion, wie dieſe Möglichkeit das Bedingende der Entſtehung des Selbſtgefühls iſt, in welcher die identiſche Bewegung eine unterſchiedene, äußere und innere und ſodann die äußere eine innere, die innere eine äußere wird, bleibt nicht in dieſem Unterſchied, ſondern geht

in die Identität zurück, ſo, daß in jener Möglichkeit die äußere die ſich ſelbſt innere und die innere die ſich ſelbſt äußere Bewegung wird. Das Thier iſt nur beleibt und beſeelt, der Menſch hat Leib und Seele und vermag dieſer, den Bewegungen in ihr, ihren Gefühlen, Begierden u. ſ. w. wie ſeinem Leib eine Richtung zu geben. Das Selbſtgefühl, dem dieſe Möglichkeit der Identität immanent iſt, iſt das Princip der Entſtehung des menſchlichen Lebens, und die dieſem Princip immanente Möglichkeit der Identität iſt der Trieb als Bedingung der Entſtehung des menſchlichen Lebens und Daſeyns, der Trieb alſo, wie er das Entſtehen der menſchlichen Individualität bedingt.

Wird der Trieb in dieſer dreifachen Form, in welcher er die Entſtehung der Pflanzenwelt, Thierwelt und Menſchenwelt bedingt, weggedacht, wird von dieſer Möglichkeit der ſpeculativ zu faſſenden einfachen Bewegung abſtrahirt, ſo wird von der Welt abſtrahirt. Damit eine Maſchine entſtehe, iſt nicht nöthig eine irgend einem Element oder Beſtandtheil, woraus die Maſchine beſteht, immanente Möglichkeit als Trieb. Die Maſchine wird fabricirt; das Thier, der Menſch wird aber producirt und ihnen iſt die Möglichkeit der Entſtehung als Trieb nöthig. Indeſſen das bloße Seyn-können iſt doch noch keineswegs das Seyn ſelbſt. Der dem Lebenskeim immanente Trieb, blos als die in jenem Keim haftende Möglichkeit, daß der Keim aufgehe und ein Leben entſtehe, thut es nicht, reicht nicht zu. Von ihm, wie er lediglich dieſe Möglichkeit iſt, ſagt daher auch der Menſch insgemein, der Trieb ſchläft im Keim der Pflanze, im Ei des Thieres. Es iſt nothwendig, daß er geweckt werde, daß das Seyn-können zum Seyn gelange. Wodurch wird aber der Trieb angeregt, geweckt? In jener dreifachen Form durch nichts in demjenigen, dem er anhaftend iſt, denn die wird erſt durch ihn different, alſo durch ein von jener einfachen Aktion Verſchiedenes für ſie vor ihr ſchon Vorhandenes.

Dasjenige, wodurch die Möglichkeit veranlaßt wird, zur Wirklichkeit zu werden, das den Trieb anregende, veranlaſſende Moment iſt das Cauſalmoment. Dieſes iſt

α. die unorganiſche Bewegung, beſonders als elementariſche, als die der Luft, des Waſſers, der Wärme, des Lichtes beſonders als der chemiſche Proceß. Die Entſtehung des Lebens, bedingt, indem es das vegetative iſt, durch den ſogenannten Pflanzentrieb, hat zur Vorausſetzung die elementariſche Bewegung bis zur mechaniſchen. Im Lebenskeim, im Samen der Pflanze ſchläft der Trieb, der das wirkliche Werden der Pflanze bedingt. Er wird rege durch ein Moment außer ihm, z. B. durch Feuchtigkeit, Wärme u. ſ. w., ſalziger, trockener Boden kann ihn nicht wecken, hat aber der Boden ein flüſſiges, warmes Element eingeſaugt, ſo quillt, gährt der Keim und dadurch wird der Trieb aufgeweckt. Die erſte Hypotheſe von der ſogenannten generatio aequivoca hat hier ihre Wahrheit. Sie verwechſelt nur Grund und Bedingung des Lebens mit jenem Cauſalmoment, der Schlamm iſt nicht Princip deſſelben.

β. Die Möglichkeit der gegenſeitigen Unterſcheidung in der einfachen Aktion und des Beharrens in jener Aktion als thieriſcher Trieb hat gleichfalls, damit es nicht bei der Möglichkeit bleibe, ein anregendes Aufwecken, ein Cauſalmoment nöthig und dieſes iſt nicht jenes unorganiſche Element, ſondern ſelbſt Organiſches, Pflanzliches. Es iſt die Pflanze, die das Thier zur Veranlaſſung hat des Lebens und Erzeugens. Das Thier kommt zum Leben aus einem Keim, der die Frucht eines Lebenden war, welches Lebende mittelbar oder unmittelbar von der Pflanzenwelt ſeine Nahrung hatte. Die zweite Hypotheſe von der praeformatio germinum findet hier ihre Wahrheit. Präformirt ſind die Pflanzen für die thieriſche Bildung. Aber darin geht die Hypotheſe fehl, daß ſie die Pflanze, das Cauſalmoment, anſieht für das Princip des Lebens. Endlich

γ. jene Möglichkeit, immanent der einfachen Aktion als

Princip des menſchlichen Lebens iſt auch vermittelt durch ein Cauſalmoment. Dieſes iſt das thieriſche Leben. Lebt die Mutter nicht, wie kann das Ei in ihrem Schooß zur Entwicklung kommen? So hat das menſchliche Leben für ſeine Möglichkeit in jener Bedingung zu ſeiner Vorausſetzung das thieriſche. Der Trieb als der menſchliche hat den thieriſchen Trieb zu ſeiner Grundlage und ſeinem Boden, und ſo iſt das Wirklichwerden des menſchlichen Triebes z. E., daß das Kind den Trieb hat, zu wiſſen, bedingt durch den thieriſchen, z. B. zu eſſen und zu trinken. Dies iſt auch der Stufengang in der wunderſamen Moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte, abgeſehen von dem Sechstagewerk, zuerſt das Elementariſche, Unorganiſche, Licht, Wärme, dann durch daſſelbe bedingt Pflanzen-, Thier- und zuletzt Menſchen-Schöpfung, nicht umgekehrt.

§. 12.

Der Naturtrieb als Bedingung des beſtehenden Lebens.

Es iſt eine in der Logik erwieſene Wahrheit, daß der Grund in das durch ihn Begründete, und die Bedingung in das durch ſie Bedingte eingehe. Der Grund hebt ſich auf im Begründeten, die Bedingung im Bedingten. Dieſe Wahrheit findet erfahrungsgemäß ihre Beſtätigung einerſeits in der Kunſt, wie ſie die mechaniſche oder äſthetiſche iſt, andrerſeits in der Natur. In jener folgendermaßen: Iſt es ein Gebäude, das mittelſt mechaniſcher Kunſt errichtet wird, ſo ruht daſſelbe auf einem Grund, dem Boden, der Grundlage, und in Anſehung ſeiner wird vom Grundſtein geſprochen. Aber hier ſchon beim bloßen Fundament geht der Grund in das Begründete ein, hebt er ſich in ihm auf. Das Gebäude hebt nicht im Grund an, entſteht nicht aus dem Boden, ſondern ſteht auf ihm. Der Grund iſt hier die Attractionskraft der Erde, die phyſiſche Schwere, der gemäß Alles nach dem Mittelpunct der Erde hintendirt. Dieſe Attractionskraft continuirt ſich im Gebäude, aber nur als Grundlage bis in den Giebel. Aber der Entſtehungsgrund iſt nicht der Boden, ſondern der Verſtand des Erbauers, der im Grundriß zuerſt dargelegt wird. Die Bedingung des Entſtehens iſt der Zweck des Eigenthümers, Beſorgers. Soll das Gebäude Kirche oder Haus werden, ſo iſt dieſer Zweck als Bedingung im ganzen Gebäude ausgedrückt. Mit dem äſthetiſchen Kunſtwerk verhält es ſich ebenſo. Die Statue ſteht auf ihrem Poſtament, welches die Andeutung des Grundes iſt, das Gemälde auf der Leinwand, aber die Idee des Künſtlers iſt der Entſtehungsgrund und in dem Werk realiſirt, und die Bedingung, unter der ſie zu realiſiren ſteht, iſt auch die für die Entſtehung durch den Künſtler herbeigeſchaffte, in das Werk hineingehende. Aus dem Werk des Meiſters, das ſein Genie in ſich trägt, wird er erkannt und ſein Werk ſogar mit ſeinem Namen benannt, wie man z. B. von einem Homer, von einem Raphael als von ihren Werken ſpricht.

Das Kunſtwerk, ſey es mechaniſch oder äſthetiſch und möge es als letzteres ſelbſt den Schein des Lebens im höchſten Grad haben, iſt doch ein lebloſes. Der Grund andrerſeits und die Bedingung, enthalten im Begründeten und Bedingten, beweiſt und beſtätigt ſich ebenſo erfahrungsmäßig in der Natur, die uns hier angeht. Nämlich der §. 10. begriffene Entſtehungsgrund des Lebens, und die §. 11. begriffene Bedingung der Entſtehung des Lebens, iſt jener in der Vorſtellung, Wahrnehmung der Lebenskeim, dieſer der Lebenstrieb, Naturtrieb. In das aus dem Keim als ſeinem Grund Entſtehende geht der Grund, dieſer Keim ein, in dem Entſtandenen hebt er ſich auf, und ſo iſt er blos als Grund vergangen, negirt, im Begründeten aber conſervirt. Mit der Bedingung des Entſtehens iſt es ebenſo. Sie geht in das Entſtandene als Bedingtes ein, hebt ſich auf und iſt als Bedingung erloſchen. Z. B. der Lebenskeim in der Eichel, wie ſie im Boden liegt, keimt und vergeht mit der Eichel, aber im Eichbaum hat ſich der Keim erhalten und in der Frucht des Eichbaums kommt ſein Grund wieder zum Vorſchein. Im Boden war die Eichel verſchwunden, in der Höhe iſt ſie wieder da. Mit dem animaliſchen Lebenskeim im Ei iſt es gerade ſo. Das Ei mit dem punctum saliens iſt verſchwunden, wenn das Hühnchen herausgekommen iſt, aber das Hühnchen hat den Trieb der Entwicklung, die Bedingung in ſich. So iſt der Trieb, wie er die Bedingung der Entſtehung des Lebens war, jetzt erkennbar und zum Theil ſchon erkannt als Bedingung ſeines Beſtehens. Er iſt Erhaltungstrieb des Lebendigen. Der Entſtehungsgrund deſſelben war die oben begriffene einfache Aktion, das durch Thun bedingte Leiden. Im Leben, wie es dieſen Grund als das durch ihn begründete enthält, iſt er nicht blos einfache Aktion als ſolche, ſondern generiſche Aktion. Die Gattung hat an ſich noch jene Identität, welche jene einfache Aktion war und hatte. Die Gattung iſt die in und von ſich noch ganz ununterſchiedene Bewegung, daher auch, wenn die Gattung genannt wird, an ein blos Abſtractes gedacht wird. Aber ſie ſetzt ſich in den Unterſchied von ihr ſelbſt und wird in dieſem Unterſchied als Lebensprincip das im Lebendigen Enthaltene, das concret Lebendige, das Individuum. Aber dies zum Individuum Werden der Gattung iſt bedingt durch die ihr immanente Möglichkeit, welche als Trieb der Bildungstrieb iſt. Hier erſt hat die dritte der im vorigen §. erwähnten Hypotheſen ihre Stelle, nämlich die von Blumenbach, und ihre Wahrheit daran, daß der Trieb das Bedingende des beſtehenden Lebens ſey, indem er Bildungstrieb iſt, und den Entſtehungsgrund des Lebens, wie die Bedingung ſeiner Entſtehung zur Vorausſetzung hat. Nämlich das Individuum hat ſeine Wahrheit in der Gattung, denn aus ihr dem Princip wird es Individuum und iſt es. Sie iſt ſein Grund und geht in das Individuum als das durch ſie begründete ein. Nur das iſt wahrhaftes Individuum, welches die Gattung in ſich hat, daher, wo nicht

Gattungen ſind, in Wahrheit auch nicht von Individuen geredet werden kann, obwohl es von dem Gedankenloſen geſchieht. Wie das Individuum ſeine Wahrheit in der Gattung hat, ſo hat die Gattung ihre Wirklichkeit und ihr Beſtehen in den Individuen, ſo viel deren ſind. So iſt das Leben, es ſey pflanzliches oder thieriſches, das Leben der Gattung in ihren Individuen und umgekehrt das Leben der Individuen vermöge der Gattung. Und ſo iſt auch der Trieb als die Bedingung des beſtehenden Lebens

a. Gattungstrieb, Begattungstrieb und
b. Nahrungstrieb,

in beiderlei Beſtimmungen Selbſterhaltungstrieb. Im Geſchlechtstrieb gibt ſich die Gattung fort und fort Wirklichkeit, und in der Ernährung gibt ſich das Individuum fort und fort die Wahrheit der Gattung.

Der Geſchlechtstrieb oder Gattungstrieb hat zur Vorausſetzung den Geſchlechtsunterſchied der Individuen, deren Inhalt die Gattung iſt. Woher dieſer Geſchlechtsunterſchied die Vorausſetzung jenes Triebes? Aus der einfachen Aktion, welche die Gattung iſt. Nämlich als die von ſich afficirte Aktion iſt ſie das durch Thun bedingte Leiden, iſt das Afficirtſeyn ein Leiden, ein Receptivſeyn, d. i. mit Bezug auf die Gattung Empfänglichkeit, Weiblichkeit, und in eben jener einfachen Aktion iſt das ſich Afficiren zwar auch das durch Thun bedingte Leiden, aber ſo, daß das Leiden zwar durch Thun bedingt, aber dem Thun nachſteht. Das iſt der männliche Trieb, Aktivität, Männlichkeit. Hier iſt der Trieb der erzeugende, Bewegung von ſich aus, dort der empfangende, Bewegung nach ſich hin. Aber das Weſentlichſte in jener Aktion iſt das Thun. Der Mann iſt das Erſte, das Weib das Andere, Zweite (sexus sequior) in Anſehung jenes Triebs und Princips, wonach auf Seiten des Mannes das Thun, auf Seiten des Weibes das Leiden iſt, beide haben jedoch gleichen Werth, beſonders bei

Menſchen. Was nun angehend die Entſtehung des Lebens das den Trieb anregende Moment, das **Cauſalmoment** war, das iſt betreffend das beſtehende Leben das **Aliment**. Für die Pflanze, damit ſie entſtehe, iſt im Pflanzenkeim der Trieb anzuregen und wird angeregt durch Luft, Licht, Waſſer; aber indem die Pflanze ſproßt und ſo ein Beſtehen erhält, ſind Luft, Licht, Waſſer u. ſ. w. Nahrung der Pflanze, dort nur Cauſalmoment, hier für den das Beſtehen bedingenden Trieb alimentum vitae. Ebenſo war dort der Pflanzenſtoff das anregende Moment für den das thieriſche Leben bedingenden Trieb, hier iſt er nicht mehr momentum, ſondern alimentum. Der Trieb ſelbſt, mit Bezug auf die Gattung und Individuen, iſt allerdings der den Stoff umgeſtaltende, umbildende, und der die Form den Individuen der Gattung gemäß gebende, wahrhafte Bildungstrieb.

Endlich das Werden der Gattung zu Individuen iſt entweder

α. vermittelt durch ihr ſich zur Art machen, dadurch, daß ſie, die Gattung, ſich zur species herabſetzt. Hier iſt das Thun der Gattung zunächſt ſpecificirend, und der Trieb ſo ſpecificirend, und dann erſt individualiſirend. Oder

β. jenes Werden der Gattung zum Individuum iſt vermittelt durch die in ihr enthaltene Möglichkeit, daß ſie, welche das Selbſtgefühl iſt, das Selbſtbewußtſeyn werde. Dieſe Möglichkeit, in der Gattung begründet, kann Wiſſenstrieb genannt werden. Er bedingt das Entſtehen und Beſtehen des menſchlichen Lebens.

So ſind am Schluß der **Naturtrieb** und der **Wiſſenstrieb** rege. Dieſer Unterſchied weiſt aber hinaus über den Naturtrieb ſelbſt auf den **Inſtinkt**.

§. 13.

Der Inſtinkt.

Vorerinnerung.

Der bisher ſo genannte Naturtrieb iſt als Bedingung des beſtehenden Lebens, der Lebensdauer der Lebenstrieb. Als dieſe Bedingung wurde er §. 12. begriffen und als Lebenstrieb iſt er hier zu nehmen. Wie er nur die Entſtehung des Lebens bedingt und in §. 11. erkannt wurde, iſt und bleibt er Naturtrieb. Der Inſtinkt ſoll erkannt, der abſtracte Gedanke ſoll zur beſtimmten Erkenntniß, die notitia zur cognitio werden. Für die Löſung dieſer Aufgabe werfen ſich vier Fragen auf. Der Inſtinkt ſchwebt nämlich inmitten zwiſchen dem Lebenstrieb und Wiſſenstrieb, und daher fragt es ſich:

1) Wie verhält er ſich in dieſer Mitte einerſeits zum Lebens-, andrerſeits zum Wiſſenstrieb? 2) Wie verhalten ſich dieſe beiden Triebe zu einander? 3) Wie verhält ſich der Inſtinkt zu beiden Trieben mit einander? 4) Welches iſt die Natur des Inſtinkts? —

I. Verhältniß des Inſtinkts
a. zum Lebenstrieb, und
b. zum Wiſſenstrieb.

ad a. Der Lebenstrieb ſchließt den Inſtinkt von ſich aus, und dieſer ſchließt jenen in ſich ein, oder: dem Inſtinkt iſt nothwendig, Lebenstrieb zu ſeyn, er enthält den Trieb, dem Lebenstrieb iſt aber nicht nothwendig, Inſtinkt zu ſeyn. Der Lebenstrieb iſt alſo im Verhältniß zum Inſtinkt der unbeſtimmtere, abſtractere, der Inſtinkt hingegen im Verhältniß zu ihm der beſtimmtere, denn dieſer hat jenen in ſich, jener aber dieſen nicht. Nun iſt aber dem Menſchen, der auf Erkenntniß ausgeht, das Beſtimmtere ſtets intereſſanter, als das Unbeſtimmtere, die Frage mithin: was iſt der Inſtinkt? intereſſirt ihr weit mehr, als die: was iſt der Lebenstrieb? Doch iſt jene ohne dieſe nicht zu beantworten, weßhalb auch die Beantwortung der Frage: was iſt der Trieb? vorherging. Jene Beſtimmtheit, in welcher der Inſtinkt den Lebenstrieb enthält, und jene Unbeſtimmtheit, in welcher der Lebenstrieb den Inſtinkt nicht enthält, iſt leicht zu beobachten. So iſt der Pflanzenwelt der Lebenstrieb weſentlich, der Inſtinkt aber nicht. Vom Inſtinkt der Pflanze iſt nicht zu reden. Dagegen iſt der Inſtinkt der Thierwelt auf allen Stufen ihrer Exiſtenz weſentlich. Aber lebt denn die Thierwelt nicht? Wohl, aber ihr Lebenstrieb iſt im Inſtinkt enthalten. Betrachte den Epheu, der ſeine Wurzel ſchlägt, er rankt empor, bleibt nicht am Boden, da würde er verwittern, ſondern zwiſchen den feinſten Ritzen der Mauer ſenkt er neue Wurzeln ein; ſo lebt er, das iſt Lebenstrieb. Beobachte die Raupe am Kohlblatt. Wie kam ſie dorthin? Durch den Schmetterling, der ſein Ei an das Blatt heftete. Die Sonne brütet, die Raupe frißt ſich groß, verpuppt ſich und wird Schmetterling. Die Raupe lebt, aber ihr Leben hat mehr als Lebenstrieb zur Bedingung, das iſt der Inſtinkt.

ad b. *Der Wiſſenstrieb ſchließt den Inſtinkt in ſich ein und dieſer ſchließt jenen von ſich aus*, oder: dem Wiſſenstrieb iſt der Inſtinkt nothwendig, dem Inſtinkt aber nicht der Wiſſenstrieb. Gegen den Inſtinkt iſt alſo der Wiſſenstrieb der beſtimmtere, denn er enthält den Inſtinkt, gegen den Wiſſenstrieb iſt der Inſtinkt das Unbeſtimmtere, denn jener iſt von ihm ausgeſchloſſen; und ſo iſt auch hier die Frage nach dem Wiſſenstrieb intereſſanter, als die nach dem Inſtinkt.

Ebendas, daß der Wiſſenstrieb den Inſtinkt in ſich hat, iſt es, warum ſogar von einem Vernunft-Inſtinkt die Rede ſeyn kann; ebendas iſt es ferner, wodurch der Wiſſenstrieb des Menſchen an ſich und für ſich eine Richtung nimmt oder erhält auf beſtimmte Gegenſtände des Wiſſens, nicht auf das Unbeſtimmte. Kraft des dem Wiſſenstrieb immanenten Inſtinktes beſtimmt der eine ſich zu dieſer, der Andere ſich zu jener Art von Erkenntniſſen, Künſten und Handwerken. Man nennt das wohl natürliche Anlage, angeborene Fähigkeit, oder wohl gar einen göttlichen Beruf. Es iſt aber der Wiſſenstrieb das Princip für alle Talente. Die Thierwelt hat den Inſtinkt, aber nicht den Wiſſenstrieb zur Bedingung ihres Daſeyns und Fortbeſtehens, die Menſchenwelt hat den Wiſſenstrieb, aber nicht als ſolchen, ſondern wie er den Inſtinkt in ſich enthält, zur Bedingung ihres Daſeyns und Beſtehens, und zwar mit großer Variation nach der Verſchiedenheit der Objekte für das Wiſſen, worauf der Trieb gehet. Auch das wird anſchaulich durch Beobachtung. Die Biene verſenkt und vergräbt ſich in den Blumenkelch. Was treibt ſie dahin? Der Lebenstrieb als Inſtinkt. Sie nimmt aus ihm die Säfte zur Ernährung, den Honig, den Staub, ſogar das Wachs zur Bildung der Zellen. Das iſt der ſogenannte wunderſame Inſtinkt. Aber zu welcher Species die Pflanze gehöre, aus welcher ſie ihre Nahrung nimmt, das geht die Biene nicht an. Aber ebenſowenig geht den Botaniker der Honig an. Er tritt zur Pflanze, zählt ihre Staubfäden, ihn treibt der Wiſſenstrieb dazu, der den Inſtinkt enthält, der Vernunftinſtinkt.

II. Verhältniß beider Triebe zu einander.

In dieſem Verhältniß iſt aber hier der Lebenstrieb nicht als der pflanzliche, ſondern als der animaliſche zu nehmen, und von dem pflanzlichen daher zu abſtrahiren. In Anſehung

a. des Princips beider Triebe, welches das Selbſtgefühl iſt, verhalten ſie ſich zu einander einer wie der andere, ununterſchieden von einander. Vom Princip aus iſt ihr Verhältniß das der Identität; im Selbſtgefühl iſt der Lebenstrieb und Wiſſenstrieb noch ein und derſelbe Trieb. Lebenstrieb iſt Wiſſenstrieb, Wiſſenstrieb iſt Lebenstrieb, aber nur im Princip. Aber was das Beſtehen des Selbſtgefühls und des Lebens, dem das Gefühl immanent iſt, betrifft, treten

b. jene beiden Triebe aus der Identität heraus in den Unterſchied, in die Differenz. Dieſe Differenz zeigt ſich dann erfahrungsmäßig, wird wahrgenommen in der Befriedigung des Lebens- und Wiſſenstriebes. Indem nämlich der Lebenstrieb befriedigt wird, hat das Thier Senſation und Perception, ſeine

Befriedigung iſt die Stillung des Hungers, Durſtes oder des Begattungstriebs, aber mit dieſer Stillung iſt Senſation verknüpft und die Stillung ſelbſt iſt Empfindung. Es ſchmeckt dem Thier und Dir! Dieſe Empfindung ſchlägt auf's Selbſtgefühl und iſt ein Gefühl, nämlich der Luſt. Dahingegen iſt die Befriedigung des Wiſſenstriebes weder Senſation, noch Perception, ſondern Apperception. Wahrnehmung, Gedanke, Urtheil, Begriff, Erkenntniß, iſt von der Senſation qualitativ verſchieden, und das mit ihrer Befriedigung erkaufte Gefühl iſt ein bei weitem innigeres, reineres, geiſtigeres, lebendigeres. Endlich

c. eben aber in jenem Verhältniß beider Triebe zu einander, bedingen ſie ſich beide durch einander. Das Verhältniß iſt das des Bedingtſeyns. Auf Seiten des Lebenstriebes, daß nämlich ihn an ſich und in der Befriedigung der Wiſſenstrieb bedinge und ohne dieſen kein Lebenstrieb ſey, iſt das Verhältniß ſchwieriger zu begreifen. Das thieriſche Leben geht ſeinen Gang fort und befriedigt den Lebenstrieb ohne den Wiſſenstrieb; die Thierwelt würde ſeyn ohne Menſchenwelt. Aber was iſt das auch für ein Leben? Ein unvollkommenes, verkümmertes, zaghaftes, unſicheres, weil der Wiſſenstrieb fehlt, und der Menſch daher in der höheren Organiſation ſchon einen Wiſſenstrieb zur Bedingung des Lebenstriebes vorausſetzt. Das Leben, wie es nur das ſich fühlende, das empfundene und empfindende iſt, hat ſeine Vollſtändigkeit und Vollkommenheit noch nicht erreicht, das animaliſche Leben iſt noch ein kümmerliches; die Möglichkeit, das ſich wiſſende, menſchliche Leben zu ſeyn, iſt das, wodurch der Wiſſens- und Lebens-Trieb ſich verknüpft. Auf der anderen Seite iſt es leichter zu faſſen, daß der Wiſſenstrieb bedingt iſt durch den Lebenstrieb. Was nicht zu leben vermag, vermag auch nicht zu wiſſen. Viele ſagen auch, was nicht erlebt, erfahren werden kann, ſey unmöglich zu wiſſen. So manche Theologen ſogar. Die Bedingung des Wiſſenstriebes durch den Lebenstrieb bezieht ſich endlich auch auf das Mittel des Lebens. Im anhaltenden Hunger wird der Menſch geiſtesſchwach. Gebt dem Geſcheidteſten nichts zu beißen, und ſeht einmal zu, wie es am Ende mit allem Wiſſen und aller Gelehrſamkeit ausſieht.

III. Verhältniß des Inſtinkts ſowohl zum Lebens-, als zum Wiſſenstrieb.

Er ſchwebt inmitten beider, ſo iſt es im Anfang des Paragraphen ausgedrückt worden. Zunächſt iſt dieſes Schweben ein Beziehen des Lebenstriebes durch ihn, den Inſtinkt, auf den Wiſſenstrieb, und dies Beziehen iſt ein eben den Lebenstrieb durch den Inſtinkt unter den Wiſſenstrieb Stellen, ein jenen durch ihn dieſem Subſumiren, ſo, daß hiemit eben der Wiſſenstrieb den Lebenstrieb in ſich enthält. In dieſem Verhältniß alſo hat der Inſtinkt eine ſehr bedeutende Stelle. Das Verhältniß ſelbſt nämlich iſt das eines Schluſſes, der Lebenstrieb iſt terminus major deſſelben, der Wiſſenstrieb terminus minor, der Inſtinkt terminus medius, d. i. das vermittelnde Glied beider, wodurch der major ſubſumirt wird unter den minor. Hier iſt, um jenes Verhältniß zu begreifen, die Kenntniß des Syllogismus, alſo Logik nöthig. Das Verhältniß iſt ein rationelles, es iſt Vernunft darin. Es geht alſo hier, wie in der Logik, zum Schluß vom Begriff und Urtheil aus. Solcherweiſe aber iſt durch den ſubſumirenden Inſtinkt der Lebenstrieb dem Wiſſenstrieb ſubordinirt, dieſer iſt gegen jenen der höhere und edlere, jener der niedrigere, gemeine, vulgäre. Der vernünftige Menſch beweiſt ſich als vernünftig, wenn er dieſem Verhältniß, wie es ein rationelles iſt, in ſeinen Beſtrebungen, in ſeinem Wollen und Thun treu bleibt; er kann aber auch das Verhältniß umkehren, ſo, daß es zwar immer noch, aber ein abſtract rationelles bleibt, indem er an die Stelle des Inſtinkts als terminus medius ſeinen Willen ſetzt und durch dieſen den Wiſſenstrieb dem Lebenstrieb ſubſumirt, ſo, daß der Lebenstrieb der höhere, der Wiſſenstrieb der niederere iſt. Folgt er dem Verhältniß, wo der Inſtinkt terminus medius iſt, ſo ſetzt er das Leben dem Wiſſen nach, ſetzt er aber ſeinen Willen an die Stelle des terminus medius, ſo ſetzt er das Leben dem Wiſſen vor. Wenn z. B., wie bei den Römern, ein Volk den Grundſatz hat, salus reipublicae suprema lex esto, ſo kommt er aus der Umkehrung jenes Verhältniſſes. Das Recht (id quod justum sit et honestum) und der auf's Recht gerichtete Wiſſenstrieb iſt terminus major, die salus reipublicae, — minor als wäre das Recht des Lebens wegen da und nicht umgekehrt, wie Kant ſagt: „es lebe die Gerechtigkeit, und ſollten alle Schelme darüber zu Grunde gehen.“ Das ſittliche Verhältniß alſo, ein rationelles hat zu ſeiner tiefſten, niedrigſten Grundlage jenes rein natürliche Verhältniß, worin der Inſtinkt zum Lebens- und Wiſſenstrieb ſteht, wie ſolches in dem Obigen begriffen worden.

IV. Die Natur des Inſtinkts.

Das Princip des animaliſchen Lebens in und mit dieſem Leben ſelbſt identiſch, das Selbſtgefühl, iſt auch das Princip des Inſtinkts; in ihm iſt er gegründet, es iſt ſein Grund. Die Natur des Selbſtgefühls, als des lebendigen, iſt mithin auch die Natur des Inſtinkts; aus der Natur des Einen ſteht folglich die Natur des Anderen zu begreifen. Aber die Natur des Selbſtgefühls iſt die früher oben begriffene, mit ſich ſelbſt identiſche Bewegung, wie ſie ganz unterſchiedslos, weder ſchon die nach Außen, noch ſchon die nach Innen gehende, ſondern das reine in ſich Erzittern iſt. Aber in dieſer Bewegung iſt die Möglichkeit enthalten:

a. eines bis zum Widerſtreit gehenden Unterſchiedes jener mit ſich identiſchen Bewegung, in der Weiſe, daß dieſe Bewegung die ſich ſelbſt entgegengeſetzte, widerſtreitende, in ſich geſpannte, feindſelige Bewegung iſt.

b. Eben jene Möglichkeit der Aufhebung dieſer ſich widerſtreitenden Bewegung, folglich des Zurückgehens aus der Unterſcheidung und dem Widerſtreit in die Identität, Einheit und Ruhe.

Dieſe reale Möglichkeit auf der einen und anderen Seite iſt eben der dem Selbſtgefühl immanente Trieb als Inſtinkt, und ſeine Natur iſt eben die, jene Möglichkeit auf den erwähnten beiden Seiten zu ſeyn. Seine Natur wird daher begriffen durch eine Reflexion auf jene beiden Seiten. Mithin

ad a. daß der mögliche Unterſchied und Widerſtreit ein wirklicher werde, dazu iſt hier, wie oben beim bloßen Naturtrieb, ein excitirendes Element, eine an jene Bewegung, welche das Selbſtgefühl iſt, gehende, jenes Selbſtgefühl weckende, irritirende Bewegung von Außen her erforderlich. Aber das Lebende in ſeinem Selbſtgefühl iſt das durch den Lebenstrieb theils als individuellen Selbſterhaltungs-, theils als Geſchlechtstrieb beſtimmte. Das Individuum, den Selbſterhaltungstrieb als individuell befriedigend, lebt zunächſt und unmittelbar aus ſich ſelbſt, es zehret aus ſich ſelbſt allein, und würde gar bald ſich ab- und ausgezehret haben, wenn nicht ein Stoff ſich darböte außer ihm, an den es geht und mittelſt deſſen es durch Befriedigung des Triebes erſetzt, was von ihm aus ihm aufgezehrt wird. Es iſt ganz insbeſondere ein Element, nämlich die Luft, ſie, für die Pflanze ein Erhaltungsmittel, welche für das Thier, das in ihr lebt, ſie aus- und einathmet, ein angreifendes, verzehrendes und zerſtörendes Mittel iſt. Das Thier wird von ihr (der Luft) aufgefreſſen, wie ſie das Eiſen mit Roſt zerfrißt, während die Pflanze von ihr lebt. Dies Element hat ſo gegen das animaliſche Leben gleichſam eine feindſelige Stellung, es ſetzt das Thier, das in ihm den Lebenstrieb hat, in Widerſtreit mit ihm ſelbſt. Das Gefühl im Selbſtgefühl, im Leben, als Gefühl dieſes Mangels, der von Außen immerfort entſteht und das Selbſtgefühl bedroht, erhebt den bloßen Lebenstrieb als ſolchen zum Inſtinkt. Jene Möglichkeit des Unterſchiedes und Widerſtreites wird, ſo von Außen angeregt, in ſich ein wirklicher Unterſchied und Widerſtreit, und der Hunger und Durſt iſt eben, was oben angedeutet, der Trieb als Inſtinkt. Der Hunger quält, es iſt das Gefühl des Widerſtreites, wo es an's Leben geht, und dieſer iſt durch die Luſt erregt. Alſo die Natur des Inſtinkts iſt auf dieſer Seite sub a das mehr oder weniger heftig von Außen angeregte Gefühl der Unluſt, des Widerſpruchs, des Widerſtreites des Lebendigen, das ſich ſelbſt opponirt wird. Wird der Pflanze, welcher der Naturtrieb inwohnt, die Luſt entzogen, das Waſſer genommen, ſo iſt wohl ſcheinbar eine Unluſt rege, ſie trauert ſcheinbar, aber ſie hungert und dürſtet nicht als ohne Inſtinkt. Auch verhält ſich die Pflanze dort, wo ihr Trieb keinen Gegenſtand der Befriedigung findet, ruhig; der Hirſch dagegen, wenn die Hitze brennt, ſchreit nach Waſſer, das Thier wüthet, tobt. Wie es ſich ſo mit dem Hunger und Durſt verhält, ſo auch mit dem Geſchlechtstrieb. Als im Selbſtgefühl gegründet iſt er allgemein, Gattungstrieb. Das mit ihm rege werdende Gefühl iſt heftig, oft heftiger, als das mit dem Nahrungstrieb rege werdende der Unluſt. Zur Zeit der Brunſt geht der Hirſch, der doch ſonſt den Jäger flieht, aus der Ferne auf ihn los, wenn der Grünrock gegen ihn kommt. Dem Thier vergeht Hören und Sehen. Bei manchem Menſchen iſt es ebenſo. Die Hundehochzeiten auf der Straße ſind Ausbrüche des Naturtriebs als Inſtinkt der Gattung.

ad b. Durch die Befriedigung des Triebes, er ſey der individuelle oder generiſche, hebt ſich der Unterſchied in der Bewegung qua Selbſtgefühl auf, tilgt ſich der Widerſtreit; aber dieſe Befriedigung iſt nicht die des Inſtinktes. Wer verſtändig ſpricht, redet nicht von Befriedigung des Inſtinktes, ſondern der Inſtinkt bedingt nur den Lebenstrieb, der als Nahrungstrieb oder Geſchlechtstrieb befriedigt wird. Dieſe Befriedigung nur des Lebenstriebes, wie ihn als thieriſchen der Inſtinkt bedingt, bringt das Thier zur Ruhe; allein das Thier lebt fort nach wie vor der Befriedigung, und in dieſem Fortleben iſt ſein Hauptwiderſacher, ohne den es nicht leben kann, die Luft. Das Befriedigte kommt bald wieder aus der Ruhe heraus, das Sattgewordenſeyn iſt Veranlaſſung zu neuem Hunger. Es ſetzt ſich fort und das Individuum zehrt ſich zuletzt auf, die Luft nimmt es in ſich auf. Die Organe werden ſtarr, es ſtirbt. Das iſt der Ausgang der Befriedigung des Triebes vom erſten bis zum letzten Athemzug. Aber die Gattung, die mittelſt des Geſchlechtstriebes der Individuen in den Individuen ſich fortpflanzt, lebt fort. Die Individuen ſterben, während die Exiſtenz fortgeſetzt iſt, die Gattung iſt unſterblich. Was iſt demnach der Inſtinkt? Unter Inſtinkt wird verſtanden: *die dem Selbſtgefühl immanente und durch Senſation und Perception vermittelte Möglichkeit des Unterſchiedes und Widerſpruchs der Bewegung als innerer und äußerer, und die Möglichkeit der Aufhebung dieſes Widerſpruchs, der Rückkehr aus dieſer Duplicität und Contradiction in die Identität, Ruhe, den Frieden = Befriedigung des Hungers.*

Schlußanm. Der Wiſſenstrieb, indem er auf das Wiſſen geht, iſt der, worin das Lebende des Wiſſens noch ermangelt. Es fehlt an etwas, am Wiſſen, darum der Trieb, denn wo es nicht fehlt, kann der Trieb nicht ſeyn. Das Nächſte, worauf der Wiſſenstrieb geht, iſt das Wiſſen ſelbſt, er iſt nur Vorausſetzung ſeiner Möglichkeit, und wo dieſe nicht iſt, iſt er auch nicht. Er geht darauf, daß das Mögliche ein Wirkliches werde. Zuletzt aber iſt's mit dem Wiſſenstrieb doch nicht um's Wiſſen, ſondern um's Wirken zu thun, als vermittelt durch das Wiſſen. Er geht zunächſt zwar auf die Theorie, zuletzt aber auf die Praxis oder das Werk. Jedes durch Erkenntniß, oder durch Wiſſen und Wiſſenſchaft vermittelte Werk iſt ein Werk des Menſchen kraft des Wiſſenstriebes, und als ſein Werk ein Kunſtwerk. Jedes Erzeugniß der Natur, der Pflanze, des Thiers iſt, wodurch es auch bewirkt oder erzeugt worden, doch nicht der Art, daß man ſagen könnte, es ſey ein Kunſtwerk. Aber unter den Erzeugniſſen der Natur finden ſich erfahrungsmäßig ſolche, die Mittel ſind für einen Zweck, und zu ihrem Entſtehungsgrund den Naturtrieb, nicht den Wiſſenstrieb haben. Mit Bezug darauf, daß ſie gleichwohl Mittel ſind für einen Zweck, wird dieſer ſie verwirklichende Naturtrieb — **Kunſttrieb** genannt. So iſt das Netz, das der Fiſcher ſtrickt, gemacht von ihm, dem Verſtändigen, Wiſſenden, in Folge des Wiſſenstriebes, ein Kunſtwerk. Das Netz, welches die Spinne webt, iſt das Werk des Naturtriebes, wie ihn der Inſtinkt bedingt und beſtimmt. Der Zweck iſt derſelbe. Der Fiſcher will Fiſche, die Spinne Mücken fangen, um davon zu leben, aber bei jenem iſt das Princip der Wiſſenstrieb, bei dieſer der durch den Inſtinkt beſtimmte Lebenstrieb. Daher iſt es nothwendig, wenn der Trieb als ſolcher und als Inſtinkt erkannt werden ſoll, zuletzt ihn als **Kunſttrieb** zu betrachten.

§. 14.

Der Kunſttrieb.

Wie für die Erkenntniß des Inſtinkts auf den Lebens- und Wiſſenstrieb reflectirt werden mußte, ſo iſt, damit der Kunſttrieb begriffen werde, auf den Lebenstrieb und Inſtinkt zu reflectiren. Er hält gleichſam die Mitte zwiſchen beiden, wie der Inſtinkt inmitten des Lebens- und Wiſſenstriebes ſchwebt. Beide nämlich, den Lebenstrieb und Inſtinkt, hat der Kunſttrieb zu ſeinem Inhalt, daher der Kunſttrieb, wo der Lebenstrieb keine Beziehung hat auf den Inſtinkt, ſondern blos Pflanzentrieb iſt, in der Pflanzenwelt nicht anzutreffen ſteht, ſondern nur in der Thierwelt; denn ſie iſt wie die des Lebenstriebes, ſo auch die des Inſtinkts, und der Kunſttrieb hat beide in ſich. Aber er kommt doch, wie aus den Folgen erſichtlich, alſo erfahrungsmäßig iſt, nicht allenthalben in der Thierwelt vor, denn die Erfahrung lehrt Thiere kennen, in denen kein Kunſttrieb ſich regt, und andere dagegen, in welchen er ſich wirkſam beweiſt. Der Grund davon, daß in der Thierwelt der Kunſttrieb theils fehlt und nur theils wirklich iſt und vorkommt, iſt zu ſuchen und zu erkennen in dem Verhältniß, welches das Thier zu ſeinem Element hat. Wie verhält es ſich aber zu ſeinem Element? Mit geringerer oder größerer Abhängigkeit von demſelben. Je größer dieſe Abhängigkeit iſt, deſto geringer iſt des Thieres Selbſtſtändigkeit, d. h. ſeine Thätigkeit zur Erhaltung und Fortpflanzung ſeiner ſelbſt bedingt durch die Macht des Elementes, in dem es lebt. Auf dieſer Seite der ſehr ſchwachen Selbſtſtändigkeit und ſehr großen Abhängigkeit kommt der Kunſttrieb nicht vor, nicht in Würmern, Heuſchrecken, nicht in vielen Käferarten, überhaupt nicht in dem, was man Ungeziefer nennt. Andrerſeits, je größer die Selbſtſtändigkeit des Thieres beſtimmt durch ſeine Sinnigkeit, beſonders wie ſie die Fünfſinnigkeit iſt, und ſomit je geringer die Abhängigkeit vom Element, um ſo weniger iſt das Thier für die Erhaltung und Fortpflanzung ſeines Geſchlechts des Kunſttriebes bedürftig. Daher kommt er auf dieſer Seite auch nicht vor. So z. B. nicht bei Landthieren, Vierfüßlern, ob ſie von Pflanzen oder von Fleiſch leben, zeigt keines ihrer Producte einen Kunſttrieb. Das Rennthier, beſonders des Mooſes bedürftig, hat zur Befriedigung ſeines Hungers kein andres Mittel, als den Huf oder allenfalls das Horn. So lagert es ſich in einem Gebüſch, ſcharrt das Laub weg und frißt. Aber ſchon bei Vierfüßlern, wie Hamſter, Eichhörnchen, findet ſich eine Spur des Kunſttriebes, es gräbt und ſucht ſich eine Höhle, ſammelt ſich Vorräthe für den Winter u. ſ. w. Dieſe Thiere ſind aber weniger ſelbſtſtändig, als das Pferd. Wo die Selbſtſtändigkeit, Abhängigkeit des Thieres von ihm ſelbſt und die Abhängigkeit deſſelben von ſeinem Element gleich ſind, wo das Element, die Außenwelt das Thier ganz durchdringt, und das Thier das Element, die Außenwelt ganz in ſich aufnimmt, da kommt der Kunſttrieb zum

Vorſchein durch den Inſtinkt; denn da continuirt ſich das in der Außenwelt mechaniſche, chemiſche, höchſtens pflanzlich organiſche Geſetz bis in dieſe Thierwelt hinein. Daſſelbe Geſetz, wonach ſich in dem Felſen eine Flüſſigkeit kryſtalliſirt, das Geſetz der Kryſtalliſation, iſt auch das Geſetz, wonach die Biene ihre Zelle baut; ja das Geſetz, wonach der Nebel ſich in Schneeflocken bildet, iſt daſſelbe Geſetz, wonach das Thier ſeine durch den Kunſttrieb bedingten Erzeugniſſe hat und hervorbringt. Es iſt der Inſtinkt mit Bezug auf den Kunſttrieb, wodurch beim Uebergang einer Jahreszeit in die andere Landthiere einem wärmeren Clima nachziehen. Was eigentlich von dem Menſchen, der dieſe Operation in der Thierwelt betrachtet, bewundert wird, iſt vernünftig angeſehen nichts, als jene Continuation des allgemeinen Naturgeſetzes der Außenwelt in die Animalität hinein. Wird das begriffen, ſo hört die Bewunderung auf und das nil admirari tritt ein. Wo endlich der Inſtinkt in den Wiſſenstrieb eingeht, und dieſer die oben betrachtete Beziehung auf den Lebenstrieb hat oder behält, verliert ſich der Kunſttrieb ganz, da die Selbſtſtändigkeit des Lebenden die größte, und ſeine Abhängigkeit vom Element die geringſte iſt. Je beſonnener und verſtändiger der Menſch wird, um ſo mehr verliert ſich in ihm der Inſtinkt, und iſt es, als wäre der Menſch von ihm ganz verlaſſen; hilf Dir ſelber, heißt es dann. Kraft ſeines Inſtinkts und mittelſt ſeiner Sinne, beſonders mittelſt ſeines Geruchſinnes unterſcheidet das Thier beſtimmt und leicht die der Erhaltung ſeines Lebens angemeſſenen von den das Leben bedrohenden Pflanzen. Der Inſtinkt iſt ſein genius tutelaris, ſein Schutzgeiſt; ſo weidet das Schaaf ruhig auf der Wieſe fort und ſuchet ſich, ohne zu überlegen, zwiſchen den Giftpflanzen, die es nicht berührt, ſein heilſames Futter, und wenn es Salz bedarf und findet Steinſalz, ſo leckt es daran, aber geläuterten Arſenik, weis kryſtalliſirt wie Salz, leckt es nicht. Ebenſo der Menſch, ſo lange er noch dem Thier ſinnig und inſtinktmäßig nahe ſteht; der Wilde macht es, wie das Thier, er unterſcheidet, was ihm zuträglich und zuwider iſt, Gift läßt er bei Seite. Aber wie er ſich aus dieſer Rohheit entwickelt und beſonnen wird, verläßt ihn jener Schutzgeiſt, der Inſtinkt, er muß Erfahrungen machen, wird dadurch klug und kraft dieſer Klugheit befriedigt er den Lebenstrieb. Wo aber ſolcherweiſe der Inſtinkt mangelt, indem etwas Beſſeres vorhanden iſt, da mangelt auch der Kunſttrieb, denn ohne jenen iſt dieſer unmöglich. Der Menſch hat alſo mit den am wenigſten und mit den am höchſten ſelbſtſtändigen Thieren gemein, ohne *Kunſttrieb* zu ſeyn; aber was in den Thieren, deren Leben durch den Kunſttrieb vermittelt iſt, Trieb war, iſt oder wird in ihm auch ein edleres oder höheres, der *Kunſtſinn*, welcher den Wiſſenstrieb und das Wiſſen ſelbſt zur Bedingung hat. Um die Erkenntniß des Menſchen iſt es hier zu thun, und da gilt es zunächſt den Kunſtſinn deſſelben; aber dieſer ſteht nicht zu erkennen, ohne daß auf den Kunſttrieb des Thieres reflectirt werde, und für dieſe Reflexion wäre daher die Frage: *wodurch und wie unterſcheiden ſich Kunſttrieb und Kunſtſinn voneinander?* Sie beantwortet ſich beſonders folgendermaßen.

I. Die Erzeugniſſe des Thieres, kraft ſeines Kunſttriebes, ſind einerſeits zum Theil, andrerſeits in ihrer Totalität unorganiſche, und zugleich als ſolche nicht nur von dem Thier verſchieden, ſondern auch von ihm abgeſchieden, abgeſondert. Wo ſie entweder durchaus organiſche, oder doch mit dem thieriſchen Organismus im Zuſammenhang ſind und bleiben müſſen, da ſind ſie Erzeugniſſe des Naturtriebs, wie er die Entſtehung und das Beſtehen des Lebens bedingt. Mittelſt ſeiner ſetzt ſich an das einfache Selbſtgefühl, an das Leben im Princip das Organ an und bleibt im Zuſammenhang damit bis auf die Klaue, den Huf, das Horn, Fell, Haar; in dieſem Aeußerſten fängt das Organiſche an, in's Unorganiſche überzugehen, aber nicht vom Thier geſchieden. Mit den Erzeugniſſen oder Producten der Thätigkeit, welche das Leben bedingt, mittelſt des Kunſttriebes verhält es ſich aber ganz anders, theils dem Stoff und theils der Form nach. Das Thier, deſſen Erzeugniſſe ſie ſind, ſetzt ſie von ſich ab; ſo zieht z. B. die Spinne den Faden, den ſie verwebt, aus ſich ſelbſt heraus, heftet ihn außen an und bringt das ganze Netz hervor; ob ſie in ſeiner Mitte, oder im Winkel auf der Lauer ſitzt, Netz und Spinne ſind von einander abgeſchieden. Hier iſt es der Kunſttrieb, kraft deſſen das Thier der Producent iſt, ſowohl dem Stoff, als der Form nach. Ebenſo iſt's mit der Biene, das, wovon ſie und ihre Brut im Winter leben, iſt nicht der Pflanzenſaft, ſondern den hat ſie eingeſogen, verarbeitet und in die Zelle abgeſetzt als Honig. Er muß durch das thieriſche Organ hindurchgehen, der Zucker nicht.

Die Werke des Menſchen, bedingt durch den Kunſtſinn, haben mit den durch den Kunſttrieb bedingten Erzeugniſſen des Thieres das gemein,

a. daß ſie einerſeits ganz unorganiſche, andrerſeits theils organiſche, theils unorganiſche dem Stoff nach ſind. Ganz unorganiſche ſind ſie z. B. als ein Gewölbe, ein Obelisk, eine Pyramide, ſowie die Schwalbe ihr Neſt baut blos aus Thon, Sand, Mörtel ganz unorganiſch, wie auch die Termiten (große Ameiſen) ihre Wohnungen aus Sand, Koth u. ſ. w. pyramidenförmig drei bis fünf Schuh hoch aus der Erde aufführen, worin ſie geſellig leben. Zum Theil organiſche, zum Theil unorganiſche ſind des Menſchen Werke dort, wo ihr Stoff aus dem Pflanzen- (Organiſchem) und aus dem Mineralreich (Unorganiſchem) genommen wird. Das Haus, die Hütte hat zum Stoff Pflanzen, als Gebälke, organiſch wenigſtens geweſenen Stoff und Stein, Kalk u. ſ. w. unorganiſchen; ebenſo iſt das Geflecht an den Neſtern der meiſten Vögelarten. Das Neſt des Vogels, ein Erzeugniß deſſelben bedingt durch den Kunſttrieb, hat zum Stoff größtentheils organiſch geweſenes Moos, Wurzeln, Haare u. ſ. w.. Alſo iſt in dieſem Punct bis dahin das Werk des

Kunſtſinnes noch nicht verſchieden von dem des Kunſttriebes. Bleibendes, lebend Organiſches bringt der Menſch ebenſowenig hervor, wie das Thier. Pflanzen kann er nicht durch Kunſt produciren, ſie nachzubilden iſt er im Stande, aber machen kann er ſie nicht, Thiere noch weniger, einen Menſchen, ſo daß er durch Kunſtſinn hervorgebracht wäre, auch nicht.

b. Ebenſo iſt dem Werk des Menſchen mit dem des Thieres das gemein, daß es, wie das vom Thier, gleichfalls ein von ihm geſchiedenes, abgeſondertes iſt. Die Zelle der Biene iſt ein Product des Kunſttriebes, von ihr abgeſetzt, ſie geht aus und ein, wie der Menſch in ſeinem Hauſe. So iſt alſo das Menſchenwerk von dem des Thieres nicht zu unterſcheiden.

c. Der Unterſchied iſt erſt der, daß das Werk des Menſchen zum Grunde ſeiner Entſtehung und ſeines Beſtehens den Wiſſenstrieb und deſſen Befriedigung hat. Kraft deſſen, was er zu wiſſen ſtrebt und angefangen hat, bringt er mittelſt des ihm immanenten Kunſtſinnes ein Erzeugniß, ein Werk hervor, während des Thieres Erzeugniß zum Princip nur das thieriſche Leben ſelbſt, das Selbſtgefühl, bedingt durch den ihm immanenten Kunſttrieb, hat. Der Unterſchied in dieſem Punct zeigt ſich alſo in der Beziehung des Werkes des Menſchen über den Kunſttrieb hinweg auf den Wiſſenstrieb, indeß das Erzeugniß des Thiers nur die Beziehung auf den Kunſttrieb, und von der auf den Wiſſenstrieb nur den Schein hat. Dieſem Schein gemäß urtheilt der Menſch, oberflächlich reflectirend, das Thier habe Verſtand; dieſer Verſtand iſt aber nichts weiter, als der Zuſammenhang des thieriſchen Organismus mit dem allgemeinen Naturgeſetz.

II. Das durch den Kunſttrieb bedingte Erzeugniß iſt ein unmittelbares. Damit es zu dieſem Erzeugniß komme, iſt nichts erforderlich, als das Organ des Thieres, oder eine Mehrheit ſolcher Organe, ſo z. B. der Saugrüſſel der Biene und ihre Füße für das Einſammeln und Bearbeiten der Zelle, der Schnabel des Vogels beim Tragen des Stoffes und Flechten des Neſtes, beſonders in der auffallenden Erſcheinung der beiden hervorſtehenden Schneidezähne des Bibers, ſeiner Klauen und des breiten Schwanzes, der den Stamm abbeißt, ihn ſchneidet, zuſpitzt und ihn in den Fluß ſteckt. Das durch den Kunſtſinn bedingte Werk des Menſchen iſt dagegen kein ſolch unmittelbares, ſondern ein vermitteltes und dadurch auch erſt ein Werk des Menſchen, beſtimmt unterſcheidbar von dem künſtlich erzeugten thieriſchen Werk. Er bringt zwar, ſo lange er noch in der thieriſchen Rohheit ſteht und kaum Menſch zu nennen iſt, was er macht, auch mit den Organen, Hand, Fauſt u. ſ. w. hervor, und ſo iſt ſein Machwerk noch ganz dem thieriſchen Erzeugniß gleich. Er reißt den Baum aus dem Boden, bricht die Zweige ab und hat eine Keule, oder er wühlt, wie die Sau mit dem Rüſſel, mit den Händen den Boden auf und ißt die Wurzel. Aber das Werk des Menſchen, bedingt durch ſeinen Kunſtſinn, iſt ein durch das Werk des Menſchen vermitteltes. So ſucht z. B. der Aufmerkſamere und nur einigermaßen Verſtändige unter den Steinen die härteſten heraus, ſchleift ſie an einem Ende ſcharf, bindet ſie mittelſt einer Pflanze an einen Stamm und hat ein Beil. Dies iſt ſchon ein Menſchenwerk; der Baum wird damit zum Rachen gemacht, alſo ein durch das Werk vermitteltes Werk. So war die erſte Waffe (bei Homer) aus Kupfer, denn zum Eiſen zu kommen, dazu gehört ſchon eine tiefere Einſicht in die Natur. Es werden des Menſchen Werke künſtlich ausgedachte und vollbrachte, Maſchinen. An die Stelle der Hände tritt die Pflugſchaare und Egge, an die Stelle der Finger, die ein Pflanzengedreht machen, das Spinnrad, der Webſtuhl, die Spinnmaſchine. Das vermag das Thier nicht; wohl ſchneidet der Biber das Holz für ſeinen Bau mit ſeinen Zähnen, wohl trägt er es mit ſeinen Füßen in den Fluß und rammelt es mit ſeinem Schwanz in den Boden, aber was iſt das Alles gegen die Arbeit mit der Axt, der Säge, dem Hammer und den Maſchinen zum Einrammeln der Balken? Auf dieſe Weiſe erſpart ſich der Menſch durch die Maſchine, die er erfindet, nicht nur Arbeit und Mühe, ſondern bringt auch mittelſt derſelben Werke hervor, welche halten, Beſtand haben und ſeinem Bedürfniß genügen. Er iſt alſo durch ſeinen Kunſtſinn, mit Bezug auf den Lebenstrieb, dem Thier unendlich überlegen. Nicht der Menſch hat vom Thier gelernt, ſondern das Thier lernt, wenn es im Stande iſt, von ihm, z. B. der Hund kann ebenſogut haspeln, wenn er dreſſirt iſt, wie der Menſch. Wird in der Vorſtellung vom Menſchen ſupponirt, Thier ſey das Subjekt, er ein Thier, ſo kann es keine adäquatere Definition vom Menſchen geben, als die, welche Franklin gab: „der Menſch iſt ein Maſchinen erfindendes Thier.“ Beſonders paſſend und vortrefflich iſt dieſelbe für die nordamerikaniſchen Freiſtaaten!

III. Das unmittelbare Erzeugniß des durch den Kunſttrieb bedingten Thieres iſt Mittel für einen Zweck, den das Thier hat, aber nicht begreift, und ſich nicht geſetzt hat, ſondern der ihm geſetzt iſt. Das Erzeugniß nämlich als dieſes Mittel bezieht ſich theils auf den Selbſterhaltungstrieb, theils auf den Geſchlechtstrieb. Aber das Verhältniß des Einen, was es auch ſey, als eines Mittels zu einem Anderen als Zweck, iſt ein verſtändiges, intellectuelles. Wo alſo der Kunſttrieb in ſeinen Folgen ſich zeigt, da iſt Verſtand, verſtändiges Verhältniß, aber hier iſt kein Verſtand des Thieres, ſondern der Verſtand des Erzeugniſſes, wie ſich daſſelbe als Mittel zum Zweck verhält. Wo das Erzeugniß des Kunſttriebes zur individuellen Selbſterhaltung des Thieres erforderlich iſt, da iſt der Kunſttrieb wirkſam, ſo lange das Thier lebt; wo aber das Erzeugniß eine Beziehung hat auf den Geſchlechtstrieb, findet es nur vorübergehend ſtatt. Die Spinne braucht ihr Netz um zu leben, knüpft es überall an und der Trieb iſt rege in allen Perioden ihres Lebens; dagegen iſt es bei dem Vogel der Frühling, worin dieſer Trieb ſich reget und die Neſter gebaut werden. Ueber das Leben des Thieres in ſeiner Individualität und Gattung geht der Kunſttrieb deſſelben nie hinaus. Er hat ſeine Beſtimmung erreicht mit der Befriedigung des Lebenstriebes.

Endlich die Werke der Menſchen, die durch Kunſtſinn bedingten Werke ſind gleichfalls Mittel für einen Zweck, und er iſt a. ganz derſelbe, den die Erzeugniſſe des Kunſttriebes als Mittel auch haben. Es gilt mit dem Werk, das der Menſch hervorbringt, zunächſt darum, daß er ſich einzeln und im Allgemeinen das Leben erhalte. Aber dem Thier mit ſeinem Inſtinkt und Kunſttrieb iſt dieſer Zweck geſetzt, es ſetzt ihn nicht ſich ſelbſt. Doch ſo iſt es keineswegs beim Menſchen, ſondern indem ihm die Erhaltung ſeines Lebens als Zweck geſetzt iſt, vermag er zugleich ſelbſt dieſen Zweck ſich zu ſetzen. Dem Thier iſt er unbewußter Weiſe gegeben, dem Menſchen wird er bewußter Weiſe Zweck, und nicht nur darin unterſcheidet ſich der Kunſtſinn vom Kunſttrieb, daß jener Werke bedingt, die Mittel ſind zu einem bewußten Zweck, ſondern auch darin, daß dieſe Werke, kraft des Verſtandes und Urtheils, eine Beſtimmtheit und Vollendung zu haben vermögen, die dem Thier mit ſeinem Kunſttrieb unerreichbar iſt. So legt wohl der Biber in den Fluß einen Damm von Holz, Stein, Buſchwerk u. ſ. w., innerhalb deſſen er ſeine Wohnung baut; der Menſch dagegen wirft über den Strom ein Gewölbe und geht trocken darüber hin, er baut eine Brücke, als Mittel für ihn leicht hinüber zu kommen, für ſeinen Lebensunterhalt, für ſeinen Handel und Verkehr. Er wirft eine Brücke übers Meer, aus einem Welttheil in den anderen, um die Erde herum, das Schiff, eine freie Brücke und zugleich ein Gebäude, worin er wohnt. So ſetzt er ſich durch den Kunſtſinn mit der ganzen Welt in Verbindung, wozu der Kunſttrieb nicht aushülfe. Agricultur, Manufactur, Fabricatur, alles das iſt der Erfolg des durch den Kunſtſinn bedingten Lebenstriebes. Das Thier hat auch wohl zur Abhaltung der Angriffe auf ſein Leben Schutzmittel, wie ſie die Natur gibt, der Löwe die Krallen, der Stier die Hörner; auch der Kunſttrieb erzeugt ſolche Schutzmittel, wie das Gebäude der Termiten, in das kein Ameiſenlöwe kommt. Aber welcher Unterſchied zwiſchen dieſen und den Schutzmitteln des Kunſtſinnes, Feſtungen, Mauern, Gräben, Waffen u. ſ. w.

Der Zweck des Werkes mittelſt des Kunſtſinnes geht

b. auf die Befriedigung des Wiſſenstriebes, welchen der Menſch vor dem Thier voraus hat. In dieſem Zweck unterſcheidet ſich alſo der Kunſtſinn weſentlich vom Kunſttrieb, hier iſt der Unterſchied ſpecifiſch, qualitativ. Zu einer gründlichen Erfahrungskenntniß deſſen, was den Menſchen umgibt, kann er nicht kommen, ohne durch Inſtrumente, auf deren Entdeckung und Gebrauch der Kunſtſinn ihn führt; ſie ſind das Mittel, ſeine Notizen von der Natur überhaupt zur Erkenntniß zu entwickeln und auszubilden. Hier alſo ſind die Werke des Menſchen nicht unmittelbar auf das Leben, ſondern auf die Wiſſenſchaft gerichtet. Die sub a betrachteten Werke ſind mechaniſche, die hier sub b zu betrachtenden auch, ſelbſt wo ſie chemiſche Proceſſe bedingen, aber jene gehen geradezu auf den Zweck des Lebens, eine Technologie hat jene Werke sub a zu ihrem Gegenſtand. Dieſe sub b angedeuteten Werke ſtehen höher und ſind im Umfang der Technologie nicht mit enthalten, wohl aber im phyſikaliſchen Kabinet. Die Entdeckung der Luftpumpe bezweckte gar nicht dem Menſchen das Leben zu erleichtern, ſondern die Luft zu unterſuchen und zu erkennen, wie dieſes auch ſeit Erfindung dieſer Maſchine ſehr gelungen iſt. Dieſe Werke nun für den Wiſſenstrieb des Menſchen können allerdings indirect ſich auf den Lebenstrieb zurückbeziehen und auf den Zweck des Lebens, aber nur indirecter Weiſe, direct iſt es um die Befriedigung des Wiſſenstriebes zu thun. So führte z. B. die Entdeckung der Electricität den Franklin darauf, den Blitz abzuleiten. Das Wiſſen ſelbſt nun, wenn es zum Menſchen durch Befriedigung des Triebes gekommen iſt, hat

c. ein Verhältniß zu dem Wollen, und bezieht ſich ſelbſt auf das Wollen. Der Wille in ſeiner Freiheit iſt die ſich durch ſich ſelbſt beſtimmende Thätigkeit und Macht. Der Menſch in ſeiner Willensfreiheit iſt der in ihr von jedem Trieb unabhängige; denn nicht ihn in ſeiner Willensfreiheit beſtimmt der Trieb, ſondern er iſt in ihr der den Trieb beſtimmende. Fehlts ihm am Wiſſenstrieb, ſo mag er wollen und beſchließen, was er will, es kommt nicht dazu, iſt vergebens; aber dem Trieb, den er mit dem Thier gemein und vor demſelben voraus hat, kann er eine beliebige Richtung geben, und hier fängt die Herrſchaft des Willens über den Trieb an. Dieſer freie Wille aber iſt er nur innerhalb der Nothwendigkeit und durch ſie beſtimmt, welche das Geſetz iſt. In Anſehung ſeiner kann der Menſch ſich ſelbſt das Leben nehmen, das Thier nicht; ſo ſtark bei dem Menſchen der Selbſterhaltungstrieb ſey, er kann die Willensfreiheit entgegenſetzen. Ferner, das Thier kann keine Ungerechtigkeit begehen, es kann nicht ſtehlen, rauben, ſo naſchhaft es auch ſey, ſo diebiſch es auch ſcheine; denn was es thut, thut es dem Lebenstrieb gemäß. Es kann aber ebenſowenig gerecht, liebreich, großmüthig und edel ſeyn; denn das Geſetz, worauf Gerechtigkeit, Wohlwollen und Liebe ſich bezieht, iſt kein Trieb, kein Naturgeſetz, ſondern das göttliche Vernunftgeſetz. Auf den Willen in der Sphäre dieſes Geſetzes für den freien Willen bezieht ſich das Wiſſen, und für den Willen unter jenem Geſetz bringt der Menſch, kraft ſeines Kunſtſinns, Werke hervor, die die Erfüllung jenes Geſetzes bedingen, wahrhaft practiſche Inſtrumente. Der Meßtiſch, die Meßſchnur ſind Inſtrumente für die gerechte Vertheilung. Das νέμειν vertheilen suum cuique iſt die Wurzel für νόμος. Die Waage iſt weiter nichts, als Mittel gegen Betrug, ebenſo die Elle Inſtrument für den freien Willen unter dem Geſetz. Hier alſo haben die Werke der Menſchen eine höhere Bedeutung und übertreffen weit die mechaniſchen, ja ſelbſt die zum Wiſſen als Mittel zum Zweck, denn ſie ſind die Inſtrumente zur Civiliſation, zur Sitte und Gerechtigkeit. Endlich

d. hat der Wille, wie auf ihn das Wiſſen ſich bezieht, eine Beziehung auf den Glauben, worin der Menſch nicht nur über das Thier, ſondern über ſich ſelbſt emporgehoben und in eine andere Region gehoben wird. Dieſes iſt die Beziehung des Willens, mittelſt des Wiſſens, auf die Religion. Auch für ſie iſt der Kunſtſinn des Menſchen nicht unthätig geblieben vom einfachen Altar Abrahams an bis zur Peterskirche in Rom. Hier ſind aber die durch den Kunſtſinn bedingten Werke des Menſchen keine mechaniſche und nur das Wiſſen oder gerechte Wollen vermittelnd, ſondern ſie ſind äſthetiſche Werke der freien Kunſt für den freien Glauben, und da hebt ſich an ihnen zum Theil wenigſtens das auf, daß ſie Mittel zum Zweck ſind. Sie bleiben ſich ſelbſt Zweck. Der Zeus Olympius beſtand für ſich und gab den Griechen eine Anregung zur Religion. Für uns Proteſtanten hat dieſe Kunſt, ſelbſt die Malerkunſt, faſt keine Bedeutung mehr. An der Madonna Raphaels bewundern wir die Schönheit, aber ohne daß das Bild die Religion anzufachen vermöchte. Nur die Werke der Tonkunſt ſind auch in der proteſtantiſchen Kirche noch von Bedeutung, von der Glocke, die nicht zur Mahlzeit läutet, ſondern zur Erbauung, zum Vergeſſen des Gewöhnlichen, bis zur Orgel, welche die Gemeinde zuſammenhält mit dem Choral zum Preiſe Gottes; dieſe Muſik hat eine ſichere Beziehung auf die Religion ſelbſt.

Schlußanmerkung.

Unter den Beſtimmungen, welche das Selbſtgefühl ſich gibt, iſt der Inſtinkt die concreteſte, er als vermittelnd das rationelle Verhältniß des Lebenstriebes zum Wiſſenstrieb, kraft welcher Vermittelung jenes Verhältniß eben ein rationelles iſt. Aber eben kraft des Inſtinkts iſt das thieriſche Leben nicht blos das der Senſation und Empfindung, ſondern vielmehr das der Vorſtellung, ein vorſtellendes Leben. Durch die Beziehung nämlich der fünf Sinne, die das Thier hat, wie ſein Leben durch den Inſtinkt als ſolchen bedingt iſt, durch dieſe Beziehung der fünf Sinne auf einander und in der Concentration der Thätigkeit, welche die des fünfſinnigen iſt, wird das Thier das vorſtellende. Auch ſteht das, daß es Vorſtellung habe, einfach zu erfahren, theils im Wachen, ſofern es unter der Zucht des Menſchen ſteht (der Hund, welcher öfters Prügel bekommen, fängt ſchon an ſich zu fürchten, ja zu heulen, wenn ſein Herr nur den Stock ergreift), theils im Schlaf, wo der Jagdhund augenſcheinlich oft noch von der Jagd träumt. So bezieht ſich der Inſtinkt auf's Vorſtellen im Thier ſelbſt; wo er ſo zu ſagen im Kunſttrieb verborgen, verwickelt iſt, da iſt auch das Vorſtellungsvermögen weg. Biber und Biene ſind gegen den Hund und Affen dummer. Für das Thier nun im Inſtinkt iſt vom Gefühl aus die Vorſtellung das Aeußerſte, bis zum Gedanken kommt es nicht; die Grenze des thieriſchen Lebens iſt, daß es das vorſtellende werde; die Grenze der Thierheit, nämlich eben die Vorſtellung, iſt auch die Grenze des Selbſtgefühls, das die Subſtanz der Thierheit iſt. Jenſeits dieſer Grenze des Selbſtgefühls iſt die urſprünglich einfache Bewegung nicht nur eine dem Grad nach, ſondern eine ſpecifiſch, qualitativ andere, es iſt kein Gefühl mehr, es iſt Bewußtſeyn, ihr Gegenſtand iſt das Selbſt, welches der Gegenſtand des Gefühls war. Das Selbſtgefühl wird Selbſtbewußtſeyn.

Der Anthropologie
Zweiter Theil.

Vom Selbſtbewuſstſeyn in ſeiner Entſtehung, Entwikkelung und in ſeinem Uebergang zum Religionsgefühl.

Vorbemerkung.

Gewöhnlich gehen die Pſychologen, wenn ſie das Selbſtbewußtſeyn unterſuchen, ſo zu Werke, daß ſie daſſelbe als vorhanden und ſchon gegeben nehmen. Sie nennen daſſelbe, da ſie auch in der oberflächlichſten Reflexion nicht läugnen können, daß es thätig ſey, Thatſache, urſprüngliche Thatſache. Das thun ſie nicht blos auf dem Standpunkt der Erfahrung, ſondern auch auf dem der Philoſophie. Nicht anders *Kant*. Auch nach ihm iſt die Hauptaufgabe der Pſychologie, empiriſch oder transcendental das Selbſtbewußtſeyn durch und durch zu unterſuchen, und wie es gegeben iſt, und was darin enthalten und begriffen ſey, herauszuheben und darzuſtellen. Es iſt alſo ein Analyſiren der Thatſache und das Reſultat ein Zuſammenſtellen des Aufgenommenen, ein Syntheſiren, wovon in Bezug auf die Methode der Anthropologie überhaupt §. 5. geſprochen wurde. Vorbereitet wird allerdings die auf ſynthetiſchem und analytiſchem Wege zu erwerbende Erkenntniß vom Selbſtbewußtſeyn durch jenes Verfahren, aber nichts weiter mittelſt ſeiner gewonnen. Zur Erkenntniß kommt es nicht auf dieſe Weiſe, denn was erkannt werden ſoll, muß von ſeinem Grund aus begriffen werden. Es iſt beſonders ein Werk vorhanden, worin die Analyſe des Selbſtbewußtſeyns aufs ſcharfſinnigſte durch alle Momente hindurchgeführt wird, in der Theorie des Vorſtellungsvermögens von Reinhold. Wer Philoſophie ſtudirt und mit Kant vertraut werden will, muß dies Buch vor allem ſtudiren. Aber es iſt, ſeit es geſchrieben, vergeſſen worden, das viele Geſchreibe über Philoſophie ſeit jener Zeit, größtentheils unnützes Zeug, hat es in Vergeſſenheit gebracht.

Das Selbſtbewußtſeyn als ein gegebenes iſt es aber nicht, womit wir hier die Lehre vom Selbſtbewußtſeyn beginnen und abhandeln können, ſondern es muß für dieſelbe die Frage beantwortet werden: wodurch und wie iſt das Selbſtbewußtſeyn gegeben? aus welcher Macht iſt dieſe Thatſache vorhanden? durch welche iſt ſie geworden? In genetiſcher Methode, und daher weder einſeitig analytiſch, noch einſeitig ſynthetiſch, muß die Löſung der Frage gegeben werden. Wodurch? iſt ja Frage nach der Geneſis des Selbſtbewußtſeyns. Und darauf konnte ſchon eine Erfahrung führen, daß der Menſch zwar lebend aus der Mutter Schooß auf die Welt kommt und der erſte Ausdruck ſeines Lebens ein Schrei iſt, als Ausdruck des Gefühls, aber indem ihm ſo das Leben und Gefühl Thatſache iſt, iſt das Selbſtbewußtſeyn auch Thatſache? Es dauert zwei Jahre. Wie wird er ſeiner ſich bewußt, wodurch? Eines nun iſt dem, welcher die Frage beantworten will, allerdings gegeben, das Selbſtgefühl, und von dieſem müſſen wir ausgehen. Der erſte Theil der Anthropologie gab uns das Selbſtgefühl und deſſen Begriff; darauf iſt der Fragende gewieſen, wenn es ſich darum fragt: wie entſteht das Selbſtbewußtſeyn, und der Verſuch der Wiſſenſchaft in ihrem zweiten Theil iſt daher, aus dem Selbſtgefühl, als dem Bekannten und Erkannten, das Selbſtbewußtſeyn, welches noch nicht ein erkanntes, ſondern ein nur genanntes iſt, zu begreifen.

§. 15.

Das Werden des Selbſtgefühls zum Selbſtbewußtſeyn.

Alles Werden, als ein Entſtehen, ſetzt voraus ein Vergehen (interire), wie auch umgekehrt alles Vergehen und Verweſen ein Entſtehen zur Vorausſetzung hat. Hier nun iſt das Selbſtgefühl das Entſtehende und Entſtandene, das Werdende und Gewordene. Daſſelbe, als *geworden*, iſt es, welches zum Selbſtbewußtſeyn wird, ſo, daß in dieſem jenes aufgehoben und in ihm nur negativer Weiſe vorhanden, oder da iſt. Oder: nichts entſteht, ohne daß etwas Anderes vergeht, aber auch nichts vergeht, ohne daß etwas Anderes entſteht. Hier vergeht das Selbſtgefühl und das Selbſtbewußtſeyn entſteht, das Thier wird Menſch, hört auf Thier zu ſeyn. Das Selbſtbewußtſeyn vergeht aber auch, in der Ohnmacht tranſitoriſch, im Tode ganz. Da iſt die Unſterblichkeit begründet, die zum Princip den oben angeführten Satz hat.

I.

Was lediglich für ein Anderes und durchaus nicht für ſich exiſtirt, das wird mit Bezug darauf, daß es Gegenſtand der Erkenntniß ſeyn kann, Objekt genannt. So ſind Steine, Metalle, Elemente, Himmelskörper Objekte. Sie ſind da, aber ihr Daſeyn iſt keine Exiſtenz für ſie ſelbſt. Hingegen, was, indem es für ein Anderes da iſt, zugleich für ſich ſelbſt exiſtirt, wird an ſich und mit Bezug darauf, daß es Gegenſtand einer Wiſſenſchaft werden kann, Subjekt genannt; id enim non objicitur alteri solum, sed sibimet ipsi, et quod sibi objicitur, et sibi subjectum est. Dieſes für ſich Exiſtiren iſt aber kein bloßes Seyn oder Exiſtiren als ſolches, ſondern als Bewegung, als ein für ſich Wirkſam und Thätig ſeyn, das für ſich Exiſtirende iſt das für ſich Thätige. Existit sua causa et efficiens propterea est. Dieſes für ſich Thätig ſeyn iſt gegen die Bewegung des blos Objektiven, als eine mechaniſche oder chemiſche, die organiſche. Das Subjekt alſo hat, indem ſeine Exiſtenz ſeine Efficienz iſt, die Beſtimmung des Organiſchen zum Unterſchied vom logiſchen Subjekt. Jene Bewegung, als Exiſtenz des Subjektes für es ſelbſt, iſt zwar zuvörderſt eine organiſche, innere, aber doch eine ſolche, kraft deren das Subjekt ſeiner ſelbſt noch nicht inne wird. So iſt es das organiſch-pflanzliche, das vegetative Subjekt. Die Pflanze hat ſich noch nicht inne, ihre Organe haben ſie inne, ſie iſt in ihren Organen enthalten. Geht die Bewegung weiter zu dem ſich inne werden des Subjektes, ſo iſt es das organiſch-animaliſche. Das Selbſtgefühl iſt ſeine Weſenheit, ſeine Natur. In dem Gefühl ſeiner ſelbſt iſt aber das Subjekt

1) ein durch und durch einzelnes, ein beſtimmt eines neben anderen Subjekten, die gleichfalls animaliſche ſind, eines unter vielen, aber in dieſer Vielheit nur eines, ein dieſes an einem beſtimmten Ort und in beſtimmter Zeit. Allein als animaliſches Subjekt iſt es, obzwar ein einzelnes, doch zugleich Individuum, welches der Stein noch nicht iſt, und Individuum iſt es durch die Gattung, die ſich in ihm, dieſem Einzelnen, und in andern Einzelnen verwirklicht, oder verwirklicht hat. Als Individuum gehört es einer Gattung an, die gegen das Individuum, als Einzelnes, das Allgemeine iſt. Dieſe ſeine Beziehung auf die Gattung iſt entweder vermittelt durch eine Art, oder dieſe Vermittelung iſt nicht vorhanden. Als Individuum verhält es ſich zur Gattung, die ſich in ihm realiſirt, wie das Einzelne zum Allgemeinen. Die einfachſten Individuen, jedes als einzelnes, ſind die Infuſorien. Ihr Verhältniß, als Einzelner zur Gattung, iſt ein durch keine Species vermitteltes; unmittelbar gehört das Einzelne der Gattung an, ſo iſt es auf der tiefſten Stufe des Lebens und ebenſo auf der höchſten Stufe, im menſchlichen Leben, wo der Einzelne ſich ohne Vermittelung durch eine Species auf die Gattung bezieht. Dein Verhältniß zum Menſchengeſchlecht hat keine Art, wodurch es vermittelt iſt;

Jude, Deutſcher u. ſ. w. ſind keine Species des Menſchen. Alſo trifft hier merkwürdiger Weiſe die höchſte und niedrigſte Lebensſtufe zuſammen. In der Zwiſchenſtufe iſt es anders; denn ſchon bei den Würmern tritt der Unterſchied der Gattung zu der Art ein, und die Exiſtenz des Individuums iſt vermittelt durch die Species. Es gibt Regenwürmer, Eingeweidewürmer u. ſ. w., wodurch für die Naturkunde eine Doctrin möglich wird, und zwar eine ſpecificative, die Helminthologie. So geht es aufwärts bis zur höchſten Stufe, dem menſchlichen Leben, wo es abbricht. Alle Individuen, außer der Infuſorie und dem Menſchen, gehören mittelſt der Species der Gattung an. Aber das Individuum ſelbſt im Gefühl ſeiner ſelbſt iſt, ſey ſein Verhältniß zur Gattung durch die Species vermittelt, oder nicht, gleichgültig gegen Gattung und Species. Jedes einzelne geht die Gattung nichts an, jedes fühlt, concentrirt ſich, als wenn gar keine Gattung wäre, ſowie es auch der Gattung gleichgültig iſt, durch welche Species vermittelt ſie ſich im Individuum verwirklicht. So ſagt Hegel in der Phänomenologie des Geiſtes: dem Strom des Lebens iſt's einerlei, welcher Art die Mühlen ſind, die er treibt u. ſ. f. Das Individuum fühlt ſich ſelbſt, es haftet an ſich ſelber feſt im Selbſtgefühl.

2) Jene Bewegung, welche das Gefühl des Subjekts von ihm ſelbſt, das Selbſtgefühl iſt, wird aber, da daſſelbe für ſich exiſtirend, zugleich für Anderes und in Anderem exiſtirt, zu der Bewegung angehend dieſes Andere, zum Gefühl des Anderen, was nicht Subjekt iſt. Als Gefühl dieſes Anderen iſt dieſe Bewegung Senſation und weiter Perception und Empfindung. Id quod semet ipsum sentit, non potest non sentire aliud, quidquid sit. Das findet ſchon ſtatt bei den Infuſorien, obzwar an ihnen noch keine Sinne unterſcheidbar ſind, als Organe für Senſation und Empfindung. Nämlich indem dies Thierchen ſozuſagen der organiſche Punct, das reine einfache Selbſtgefühl iſt, fühlt es zugleich das Element, das Waſſer,

worin es exiſtirt. Es iſt eine ganz andere Art von Exiſtenz, als die des Sonnenſtäubchens in der Luft, das nur Daſeyn für Anderes hat, alſo Objekt iſt. Seine Bewegung in der Luft iſt daher auch nur Bewegung der Luft. Die Bewegung des Infuſoriums im Waſſer iſt dagegen Bewegung des Thierchens, es durchſchneidet das Waſſer, es hat das Gefühl des Elements, die leiſeſte, einfachſte Empfindung. Höher hinauf werden, wie die Organe als Sinne und Werkzeuge für Senſation und Empfindung ſich bilden, auch Senſation und Empfindung beſtimmter; aber es iſt doch

a. jede Empfindung mit Bezug auf das ſich fühlende Subjekt, wenn die Senſation ſelbſt, ganz einzelne, bleibt ganz in dieſer Einzelnheit, was gleich ſcharf auffällt, wenn man die Empfindung mit dem Gedanken vergleicht, der von dieſer Einzelnheit befreit iſt. Der Gedanke und die Empfindung ſind ganz getrennt; daher ſind bloße Gefühlsmenſchen ſchlechte Docenten und kommen nie recht zur deutlichen Erkenntniß. Dann auch iſt

b. in Anſehung deſſen, was vom Subjekt als ein anderes empfunden wird, die Empfindung gleichfalls eine durchaus einzelne. Mittelſt des Auges und der Senſation wird nicht das Licht, nicht der Tag empfunden, ſondern mittelſt des Lichtes ein einzelnes, in dem es ſich concentrirt. Du ſiehſt den Tag nicht, er iſt das Allgemeine; Du ſiehſt nur das Einzelne, die Strahlen, wie ſie ſich concentriren. So auch die Nacht. Alſo auch mit ſeinen Senſationen und Perceptionen, mögen ſie noch ſo ſtark und energiſch ſeyn, iſt und bleibt das lebende Subjekt ganz und gar bei ſich in der Einzelnheit concentrirt.

3) Ihm dem lebenden Subjekt ſchon als vegetativem, vielmehr noch als animaliſchem, iſt immanent der Trieb bedingend das Entſtehen und Beſtehen ſeiner ſelbſt als des Lebenden. Er nun iſt

a. Nahrungstrieb, und als ſolcher bedingt er die Erhaltung der einzelnen Subjekte in ihrer Einzelnheit. Du trinkſt nur für Dich, wenn Du auch anderer Geſundheiten trinkſt. Jener Trieb iſt aber

b. Geſchlechtstrieb. Mit ihm, als dieſem, hat die Gattung, nicht das Individuum den Zweck, ſich in einzelnen Individuen zu verwirklichen und ſo in der Wirklichkeit ſich zu erhalten. Mit Bezug alſo auf die Gattung hat der Geſchlechtstrieb die Beſtimmtheit des Allgemeinen gegen das Einzelne. Aber das Individuum, deſſen Trieb er iſt, hat mit ihm nicht den Zweck die Gattung zu befriedigen, ſondern ſich ſelbſt, die eigene Luſt. Der Geſchlechtstrieb, in Beziehung auf's Individuum, geht nur die Einzelnheit an. Die Befriedigung des Triebes hat freilich in mehreren Arten der Lebensgattung den Erfolg, daß die Individuen dieſer Art ein gemeinſames Leben führen, daß in ihnen der Aſſociationstrieb ſich regt und die Alten mit den Jungen, wozu ſie durch Begattung gekommen, zuſammenbleiben. Die Thiere ſind ſo vereinigt nach den verſchiedenen Arten, aber dieſe Vereinigung iſt nichts Allgemeines, ſondern eine ſolche Heerde iſt die Einzelnheit in der Vielheit. Jedes thut etwas für ſich. Endlich

c. ſelbſt der Kunſttrieb in jenen Inſecten, und anderen Thierarten, wo er das einzelne und gemeinſame Leben und deſſen Erhaltung vermittelt, iſt doch noch in der bloßen Einzelnheit zuſammengehalten. Z. B. die Biberfamilie hängt zuſammen mit ſich in dem Kunſttrieb, muß der Biber flüchten, ſo hat er kein rechtes Einzelleben mehr.

Alſo die Einzelnheit und das Feſtbleiben des Einzelnen bei ſich ſelbſt waltet vor und herrſcht durch die ganze Thierwelt, weil ſie die Welt des Selbſtgefühls iſt, das als ſolches aus der Einzelnheit nicht herauskommen kann. Hiermit aber hat das Selbſtgefühl von der niederſten bis zur höchſten Stufe den Character der Selbſtſucht. Da iſt nicht zu bemerken irgend etwas, das mit Aufopferung des Individuums von ihm für andere Individuen geſchähe, nicht einmal da, wo die thieriſche Mutter für ihre Jungen kämpft; ſie thut es in ihrer Einzelnheit und für ſich. Sowie daher das Junge der Mutter nicht ferner, und dieſe nicht ferner ihres Jungen bedarf, z. B. zur Erleichterung von der brennenden Milch, ſo tritt auch die klare Selbſtſucht hervor. Das Thier iſt ſelbſtſüchtig, nur an ſich gewieſen, der Menſch iſt es noch furchtbarer durch das Selbſtbewußtſeyn. Darum Goethe ganz richtig: „und iſt doch der Hund ein Schuft, wie der Menſch", wenn die Selbſtſucht die des Menſchen wird. Der Hund muß es ſeyn, der Menſch kann es auch nicht ſeyn. Gehe nur in Dich, ob der Dichter nicht recht hat.

II.

Das ſich Fühlen (semet ipsum sentire) iſt die Bewegung zu ſich ſelbſt hin, und ſo ebendas ſich Vereinzeln und in der Einzelnheit Halten. Aber der Grund und das Princip des animaliſchen Lebens iſt das Selbſtgefühl und dieſes iſt, wie es ſich oben zeigte, ebenſowohl Bewegung zu ſich ſelbſt hin, als von ſich weg, jene iſt die einzelne und vereinzelnde, dieſe die allgemeine. Das Selbſtgefühl iſt beiderlei Bewegung, vorerſt noch ganz unterſchiedslos, ſo daß in ihm die eine von der anderen noch nicht verſchieden iſt; daher für das Selbſtgefühl der Ausdruck actio simplex oder identica. Als Grund des thieriſchen Lebens geht das Selbſtgefühl, wie jeder Grund, in das Begründete, in das thieriſche Leben ein, es verwirklicht, realiſirt ſich das Selbſtgefühl, und dies hebt damit an, daß die unterſchiedsloſe Bewegung die ſich in ſich unterſcheidende wird, zunächſt als die auf ſich hingehende, mithin vereinzelte. Das Leben kommt zum Daſeyn, indem ſein Grund die auf ſich hingehende, vereinzelte iſt oder wird. Aber das Selbſtgefühl iſt, ſowie es die Bewegung auf ſich ſelbſt hin wird, auch die Bewegung von ſich ſelbſt aus, und dieſer entſpricht die Bewegung zu ſich ſelbſt hin nicht, denn dieſe iſt das vereinzelte, jene das allgemeine Werden und Seyn. Es kommt alſo, indem das Leben als einzelnes beginnt von jenem Unterſchied zwiſchen innerer und äußerer Bewegung zum Gegenſatz, zur Oppoſition, die im Selbſtgefühl der Möglichkeit nach mitenthaltene, allgemeine Bewegung wird, indem die in ihm enthaltene einzelne Bewegung ſich realiſirt, auch real und ſo zum Gegenſatz. Die einzelne Bewegung poſitiv beginnt das Leben, die allgemeine iſt die negative. Dieſe einzelne Bewegung nun

1) als die auf ſich gehende iſt das ſich Fühlen; die allgemeine Bewegung negirt dieſe einzelne, greift über ſie weg, hebt das Einzelne, das ſich Fühlen, in ihr der allgemeinen auf und iſt das ſich Wiſſen. Mit dem Gefühl biſt Du bei Dir, im Wiſſen beim Allgemeinen, über Dich hinaus. Dieſes ſich Wiſſen, aufhebend in ihm ſelbſt das ſich Fühlen, iſt das Selbſtbewußtſeyn. Im Selbſtbewußtſeyn iſt das Selbſtgefühl als einzelnes nur noch negativer Weiſe enthalten, das Einzelne im Allgemeinen. Der ſeiner ſelbſt ſich bewußte Menſch iſt, was das Thier bleiben und ſeyn muß, der ſich ſelbſt fühlende. Aber in Anſehung ſeiner iſt das Selbſtgefühl nur eine ſeiner Beſchaffenheiten, einer ſeiner Zuſtände, worin er kommt, und alſo nur wandelbar, beim Thier iſt es das Weſen. So iſt der Stolz (arrogantia) das Selbſtgefühl, aber nicht, wie beim Thier, als Bewegung in ſich und einzeln, ſondern auch die Bewegung von ſich aus, der Stolze ſteht allen anderen gegenüber, die er unter ſich ſieht, und je ſtärker er ſeine Vorzüge fühlt, deſto weiter greift das Einzelne in's Allgemeine ein. Der Stolz iſt Einzelnes im Allgemeinen, und gehalten durch das Allgemeine. So, wenn Einer dem Andern auflauert, um ihn dann zu verläumden, ſo iſt in ſeinem Unſchuldsbewußtſeyn auch ein Selbſtgefühl im Selbſtbewußtſeyn. Jenes negative Bewegen gegen das Poſitive iſt zugleich das gegen das Einzelne ſich erhebende, das Allgemeine, iſt eine Macht, der das Einzelne zwar widerſtehen, die es aber nimmer überwältigen kann. Im ſittlichen Leben der Menſchen iſt das Allgemeine, dem das Einzelne ſich fügen muß, das Geſetz. Der Menſch als Despot iſt der im

Selbſtgefühl, wie das Thier, auf ſich bezogene, in ſich concentrirte, in ſeiner Einzelnheit befangene, und ſo im Widerſpruch mit dem Allgemeinen, mit dem Geſetz. Aber endlich muß das Geſetz ihn beſiegen, die Despotie nimmt ein Ende, wo und wann es auch ſey. So von Nimrod bis Bonaparte.

Auf dieſe Weiſe wird in dem erſten Moment das Selbſtgefühl zum Selbſtbewußtſeyn, und das thieriſche Leben hört auf, ein thieriſches zu ſeyn, — es wird menſchliches, — das Thier wird Menſch. Als Thier werden wir geboren, aber wir bleiben es nicht. Wir kommen vom Fühlen zum Bewußtſeyn und erblicken das Licht der Welt.

2) Die Bewegung im Selbſtgefühl, welche das Empfinden iſt, iſt das nicht ſich, ſondern etwas anderes Fühlen, z. B. das Licht Fühlen, das Sehen. In dieſer Bewegung iſt das, was gefühlt wird, das Gefühlte und das Fühlende im Contact ununterſchieden. Das Empfinden iſt ein Empfangen (percipere, recipere) des Gefühlten; aber ſo iſt ſie ganz einzeln und hat etwas einzelnes zum Gegenſtand. Das Empfinden iſt daher ein ebenſo Einzelnes, wie das Selbſtgefühl. Auch gegen das Empfinden, gerade weil es ein einzelnes Agiren und Recipiren iſt, verhält ſich die allgemeine Bewegung, die von ſich ausgehende, negativ, widerſtreitend, und auch hier iſt die allgemeine Bewegung Macht über die einzelne, über das Percipirte. Sie, und was empfunden, wird aufgenommen durch und in die allgemeine Bewegung. Es kommt zum Nehmen (appercipere, apprehendere). Die Bewegung im Allgemeinen iſt ein das Wahre-Nehmen, das Einzelne wird nicht empfangen in der Einzelnheit, ſondern das Einzelne in der Allgemeinheit, das Wahre, die Wahrnehmung, Apperception tritt ein, welche in's Selbſtbewußtſeyn gehört. So ſcharf das Thier auch percipire, empfinde, zum Wahrnehmen, zur Apperception kommt es nicht bei ihm. Das Wahrnehmen nämlich gegen das bloße Empfinden iſt vermittelt durch ein Urtheil, und dieſes iſt ur-

ſprünglich ein Thun des ſeiner ſich bewußten Subjekts, als ein Beziehen des Einzelnen auf's Allgemeine, als ein Subſumiren des Einzelnen unter das Allgemeine. Du haſt z. B. ein Objekt als Einzelnes vor Dir, fühlſt es uad fragſt, was es ſey; man antwortet z. B. eine Roſe. Iſt das etwas Einzelnes? In Wahrheit nicht, denn das Einzelne geht in's Allgemeine, das Allgemeine wird im Einzelnen geſehen. Wer trifft, daß es eine Roſe iſt, urtheilt recht und nimmt wahr.

3) Der Trieb, wie er das Beſtehen des Einzellebens bedingt, als des animaliſchen, iſt

a. der Nahrungstrieb. In ſeiner Befriedigung iſt das einzeln lebende Subjekt ganz bei ſich in ſeiner Einzelnheit, nur ſich ſtrebt es genug zu thun, nur ſich thut es genug, indem es Hunger und Durſt befriedigt. Die Aeußerung des Triebes alſo in dieſem Moment, eine ebenſo einzelne wie die Empfindung, iſt gleicher Weiſe im Widerſpruch mit der Bewegung als der allgemeinen, und indem dieſe die Macht iſt über die einzelne, muß auch der Nahrungstrieb ſich bequemen, unter dieſer Macht zu ſtehen. Aber da iſt ſie nicht die Macht des Thieres, ſondern die des Menſchen, die Macht im Selbſtbewußtſeyn und von ihm aus; daher die Sprache treffend zur Bezeichnung jener Bewegung des Thieres freſſen und ſaufen gebraucht. Iſt von eſſen und trinken die Rede, ſo hat das Beziehung darauf, daß das Selbſtgefühl unter das Allgemeine gebracht, und der Menſch über den Trieb Herr iſt. Er kann durch Vorſtellungen ſich ſelbſt abhalten von der Befriedigung des Triebes, der Hund muß durch die Peitſche abgehalten werden. Ja, er kann noch mehr, er kann, wenn er auch vollauf zu eſſen hat, ſich zu Tode hungern, wie Atticus. So iſt es [illegible]

b. mit dem Geſchlechtstrieb. Wie ihn das Thier befriedigt, ſteht es in ſeiner, ſchlechterdings unter ſeiner Herrſchaft, und zwar noch mehr, als beim Nahrungstrieb. Auch der Menſch kann darunter ſtehen, der Brutale, der Lüſtling ſteht wirklich darunter, wie der Hund und jede Beſtie; aber dieſe Herrſchaft iſt nicht eine unbedingte, iſt nicht nothwendig beim Menſchen, er kann des Geſchlechtstriebes Meiſter werden, er kann dieſen Trieb als Liebe äußern und die Geſchlechtsliebe ſteht auf einer höheren Stufe.

c. am **Kunſttrieb** hat das Thier die Bedingung, ſich ein Mittel zu erarbeiten zur Befriedigung theils des Nahrungstriebes, theils eben dieſes Geſchlechtstriebes. Aber mit dieſem Allem iſt es beim Thier immer auf ſich, auf's Einzelne abgeſehen, die Biene arbeitet für die andere nicht aus Rückſicht für ſie. Aber der Kunſtſinn dem Kunſttrieb gegenüber ſteht nicht in der Sphäre des Einzelnen, ſondern ſchon in der Sphäre des Allgemeinen. Er iſt dem Menſchen eigen in ſeinem Selbſtbewußtſeyn und ſeine Werke haben den Character der Allgemeinheit.

So hebt ſich im Selbſtbewußtſeyn, als in dem Allgemeinen, das Selbſtgefühl, das Einzelne auf und wird dieſes ein ſecundäres, rückt in die zweite Stelle, um ſo mehr jenes ausgebildet iſt.

III.

Die aus dem Gefühl ihrer ſelbſt zum Bewußtſeyn ihrer ſelbſt kommende oder gekommene Selbſtheit iſt die Ichheit, oder das nicht nur ſich fühlende, ſondern vielmehr ſeiner ſich bewußt werdende Subjekt iſt **das Ich**. Als das ſich fühlende war es das animaliſche Subjekt; aber die sub II. betrachtete Thätigkeit, als die des Allgemeinen gegen das Einzelne und in der Macht darüber, iſt die **denkende, intelligente**. Das Ich, das Konkrete, deſſen Beſtimmtheit nur die Individualität iſt, iſt kein Gegenſtand für die Sinne, das nichtſinnliche und poſitiv das überſinnliche. Es kann der Menſch den Menſchen als ſolchen, wie er der denkende, ſich wiſſende, wie er das Ich iſt, nicht ſehen, betaſten, empfinden; er kann den Menſchen, als ſolchen, lediglich und allein **denken** und dieſes nur, indem der ihm als Gegenſtand leiblich gegenüberſtehende ſich ihm als denkenden zu erkennen gibt, beſonders durch die Sprache, indem dieſe in ihren articulirten Tönen, d. h. durch Worte, Ausdruck der Gedanken iſt. Loquere, ut te videam! Biſt Du ſtumm, ſo ſehe ich nur das Individuelle, das eine Beſtimmtheit von Dir iſt, nicht Dich ſelbſt. Es kann alſo das Ich, dem animaliſchen Subjekt gegenüber, als intelligentes bezeichnet werden. Kein Thier iſt ein Ich, denn es iſt nur ein animaliſches Subjekt, kein Ich und kein Du und kein Menſch iſt ein Thier, denn es iſt das intelligente Subjekt, worin das Animaliſche aufgehoben iſt, das durch ſeine Thätigkeit die bloße Animalität in ſich negirt hat. Es kommt alſo bei dieſem Ergebniß der Unterſuchung vornehmlich auf den Unterſchied des animaliſchen vom intelligenten Subjekt an, und mit der Angabe dieſes Unterſchiedes beſtimmt ſich die Antwort auf obige Frage genauer ſo: Das Ich iſt vorerſt das in ſeiner Allgemeinheit Einzelne, das blos animaliſche Subject iſt blos das in ſeiner Einzelnheit Einzelne. So iſt z. B. ein Löwe ein einzelnes lebendes Subjekt in ſeiner Einzelnheit, er ſteht zwar in ihr unter der Gattung Thier, und als Einzelner unter der Art, welche das Wort Löwe bezeichnet, aber blos ſich fühlend, empfindend, höchſtens vorſtellend, iſt er weder der Art, noch der Gattung ſich bewußt, ein Einzelnes im Einzelnen. Der Löwenwürger aber, Samſon, auch ein einzelnes Subjekt, iſt der in der Allgemeinheit einzelne. Seine Allgemeinheit, zunächſt eine beſchränkte, endliche, iſt das Volk, er iſt Iſraelit und als ſolcher ſeiner ſich bewußt. Ebenſo Herakles. Beide ſind im Selbſtgefühl die Starken, aber im Selbſtbewußtſeyn ſich bewußt als Iſraelit oder Grieche. Eben das intelligente Subject iſt gleicher Weiſe, wie in der Allgemeinheit ein einzelnes, ſo in der Einzelnheit ein allgemeines. So groß der Unterſchied eines menſchlichen Individuums von dem Anderen ſey in Anſehung ſeiner phyſiſchen und geiſtigen Zuſtände, ſo iſt doch ein menſchliches Individuum, als intelligentes Subject, mit dem anderen durch und durch identiſch. Ein Ich biſt Du, ein Ich bin ich, und jeder Dritte iſt ein Ich. Wo nun

1) dieſe Allgemeinheit die in der Einzelnheit iſt, ſo daß das einzelne Individuum ſich ihrer gemäß verhält in ſeinem Fühlen, Denken, Begehren, Wollen und Wirken, da iſt das Ich, als das des Einzelnen, der Geiſt des Einzelnen (mens singularis). Vom Geiſt des Samſon in ſeinem Verhältniß als dem des Starken, obzwar er der Einzelne im Allgemeinen, ein Iſraelit ſey, kann nicht die Rede ſeyn; er thut Alles, was er thut, in ſeiner Einzelnheit. Herkules ebenſo. Wenn er aber Geſetzgeber iſt, ſo iſt es anders. So vom Geiſt des Sokrates, Plato, Sophokles, Leibnitz, Kant, Shakeſpeare bis zum esprit de Mr. Voltaire. Der einzelne Geiſt iſt zum Studium erforderlich.

2) Es hebt ſich die Einzelnheit des intelligenten Subjektes und es ſelbſt, als einzelnes, in einer zuerſt relativen, beſchränkten Allgemeinheit auf. Dieſe beſchränkte, als ſchon vermittelte, iſt die nationelle Allgemeinheit, und das intelligente Subjekt, als einzelnes, hat den Charakter derſelben. Der Charakter der Nationalität hebt hier das Einzelne auf, der Geiſt des Griechen im Unterſchied vom Geiſt des Plato oder Sokrates iſt der, in welchem jeder befaſſt iſt, Plato oder Therſites. Wo in der Sprache das Wörtchen wir mit Bezug auf jenes Allgemeine vorkommt, da drückt der, welcher es ausſpricht, ſein im Allgemeinen aufgehoben ſeyn aus. Dieſe nationelle Allgemeinheit particulariſirt ſich in ihr ſelbſt weiter ſo, daß die einzelnen intelligenten Subjekte unter ſich, ohne aus der Allgemeinheit zu weichen, eine Gemeinſchaft bilden und in dieſer die Einzelnheit aufgehoben iſt, ſo daß die Einzelnen, jeder ein Ich, ein ſeiner ſich Bewußtes, ihre ganze Wirklichkeit und ihr Intereſſe keiner in ſich, ſondern jeder in jedem und Alle einander im Auge haben. So der Familien-, Stände-, Zunft-Geiſt, und wenn dieſe Particulariſation bis zur Oppoſition geht, der Parthei- und Secten-Geiſt

3) Die Allgemeinheit wird die unbeſchränkte, abſolute, und iſt ſo die Macht (ἐνέργεια), kraft deren ſowohl jene sub 1. bezeichnete, als auch die sub 2. angedeutete, oder die individuelle und nationelle aufgehoben iſt, eine Allgemeinheit, worin die Volksgeiſter und perſönlichen Geiſter enthalten ſind, und die in der Einheit mit allen Nationen und Individuen der Geiſt der Menſchheit, der Weltgeiſt (κόσμος) genannt wird. Hier iſt es nun, nämlich in der Sphäre des Geiſtes, wie er die Macht über das animaliſche Leben iſt, wo die Religion ihre Stelle hat. Als Religion des Einzelnen in ſeiner Einzelnheit wäre ſie ein Unding; das Thier kann keine Religion haben. Ein ſolches non ens iſt ſie auch da noch, wo ſie die Religion des Einzelnen in ſeiner Allgemeinheit, des intelligenten Subjektes als blos einzelnen Subjektes werden oder ſeyn ſoll. Kein Menſch hat und kann haben Religion lediglich für ſich, ganz ſeparirt von allen Anderen; ein ſolcher Separatiſt wäre ohne Religion. Wo ſie in der Geſchichte ganz einfach vorkommt, z. B. als die patriarchaliſche des Abraham, iſt ſie, ſo beſchränkt ſie auch ſey, doch die Religion des Einzelnen in dem Familienkreis; beſchneidet ſich Abraham, ſo thut er es ſeiner ganzen Familie. Die Religion nun in jenem Umfang des menſchlichen Geiſtes hat vielfache Geſtalten gehabt, und hat ſie noch, von deren ſich mit Bezug auf Anthropologie beſonders drei herausheben:

a. die altägyptiſche. Der Nationalgeiſt des altägyptiſchen Volkes umfaßte jedes einzelne Individuum und zwar ſo, daß er noch an die Individualität ſich ſelbſt knüpfte oder geknüpft war; ſie aber iſt eben als die Einzelnheit zugleich die Animalität, das an ſich geknüpft ſeyn, war alſo die Animalität blos als ſolche. Daher die ägyptiſchen Gottheiten Thiere waren oder Thiergeſtalten, und ſelbſt wo ſie als Menſchen ſich darſtellten, Thiermasken hatten. In dieſer Religion grenzt alſo die Menſchheit noch an die Thierheit, und es ſcheint, als habe ſich das Selbſtgefühl noch nicht zum Selbſtbewußtſeyn erhoben.

Dem Aegypter war und blieb das Band zwiſchen der Thierheit und Menſchheit noch ganz verborgen. Seine Sphinx war Löwengeſtalt mit einem menſchlichen Antlitz, ſie war ihm das Räthſel. Die ganze ägyptiſche *Religion* war die *des Räthſels* (*Goethe*, *Hegel*).

b. Indem durch die sub I. betrachtete Macht des Allgemeinen das Einzelne negirt iſt, iſt ſie denkende, intelligente Macht, wobei ſich das Einzelne jedoch noch als Gefühl erhält, aber

α. nicht blos als thieriſches, ſondern als das durch das Denken, durch die Intelligenz ſchon gehobene, geläuterte. Der Gott des Volkes auf dieſer Stufe hat keine Thiergeſtalt, ſondern vom geläuterten Gefühl aus rein menſchliche Geſtalt, und zwar in der möglichſt ſchönſten Form. Das Thier wird nicht angebetet, ſondern der Gott führt nur noch als Symbol das Thier bei ſich. So in der Religion der Griechen, der *Religion der Schönheit*.

β. Es tritt eben das Allgemeine vor dem Einzelnen in der Negation deſſelben, auch das Gefühl angehend, hervor. Das Allgemeine iſt der Verſtand. Die Religion auf dieſer Stufe hat zwar auch noch äußere Geſtalten, es kommt aber nicht auf dieſe Geſtalten an, der Gott braucht nicht ſchön zu ſeyn, ſondern nützlich. Was er nützt, iſt die Hauptſache, ſelbſt die Krankheit wird verehrt, als gefährlich. So in der römiſchen Religion, welche die *Religion der Zweckmäßigkeit* iſt.

c. Es hebt ſich aber auch dieſe Beſchränktheit einerſeits auf das Gefühl der Schönheit, andrerſeits auf das Gefühl des Nutzens auf, und der menſchliche Geiſt erhebt ſich über ſich ſelbſt, über alles Nationelle, Individuelle und Animaliſche. Die Religion hat hier zum Gegenſtand den Einen Gott ohne Geſtalt, dem kein Bild von Menſchen gemacht werden ſoll. Dieſer Alleinige Gott hat die Vorſtellung des Individuellen nicht mehr, er iſt erhaben über jedes Ich oder Nicht-Ich. Die Religion auf dieſer Stufe iſt von *Hegel* treffend die *Religion* der Erhabenheit genannt worden. Sie beſtand und beſteht noch als die altiſraelitiſche, chriſtliche und muhamedaniſche. In ihr iſt der Menſch über das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt weg, ohne daß doch dieſes Bewußtſeyn ſelbſt weggenommen oder vernichtet wäre. Der Menſch iſt bei dieſem Gedanken in der Betrachtung Gottes immer noch bei ſich, aber erhaben über ſich. Das Wort Chriſti inſonderheit: man ſolle Gott, der ein Geiſt ſey, im Geiſt und in der Wahrheit anbeten, iſt der Ausdruck der Religion in dieſer Höhe und Vollkommenheit, im Vergleich mit allen ihren übrigen Formen. Aber um dies Wort zu verſtehen, dazu gehört, daß man wiſſe, was der Geiſt ſey, und dies zu wiſſen, darauf geht die Anthropologie für die dogmatiſche Theologie, indem jene mit den ärmſten und einfachſten Elementen, mit dem Selbſtgefühl und deſſen Beſtimmungen anhebt und zur Erkenntniß deſſen kommt, was Selbſtbewußtſeyn ſey, und endlich zur Erkenntniß des Geiſtes. — Aber das Ich, obzwar daſſelbe mitteiſt der Religion die Befreiung ſelbſt von aller Beſchränktheit des Einzelnen auf das Einzelne iſt, vermag dennoch in ſeiner Allgemeinheit ſelbſt ſich auf ſich, als das Einzelne, als ſolches, einzuſchränken, ſich zu borniren. Wenn die Ichheit in dieſe Beſchränktheit auf's Einzelne zurückkehrt, ſo kommt die thieriſche Selbſtſucht wieder hervor, aber in einem höheren Grad, als worin ſie nur jene thieriſche Selbſtſucht war. Das der Allgemeinheit mächtige, und doch auf die Einzelnheit als ſolche ſich beſchränkende Ich iſt nicht nur das ſelbſtſüchtige, wie das Thier, ſondern vielmehr das egoiſtiſche. Die thieriſche Selbſtſucht, wo ſie eine Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeyns wird, iſt mehr als Selbſtſucht, iſt Ichſucht oder Egoismus. Der Geiſt in der Beſchränkheit auf ſich, den ſchlechthin einzelnen, iſt in der tiefſten Erniedrigung; jeder Egoiſt befindet ſich in einem ſolchen unter das Thier ſelbſt heruntergeſunkenen Zuſtand und jede Leidenſchaft, die das Thier nicht vermag, Ehrſucht, Habſucht, iſt eine Erſcheinung der

Ichſucht. Befreit ſich nun das Leben als Selbſtbewußtſeyn, als Ichheit, von jener Beſchränktheit, von ſeiner Selbſtſucht, ſo bedarf das Selbſtbewußtſeyn oder das Ich als der Geiſt, doch noch viel tiefer und umfaſſender einer Befreiung, Erlöſung von dieſen Banden, und ſo iſt die Religion, die Gott als den Geiſt im Geiſt verehrt und zu verehren lehrt, nothwendig zugleich Befreiungs-, Erlöſungs- und Verſöhnungs-Lehre. In ſolcher Weiſe wird daher der zweite Theil der Anthropologie, indem er die Wiſſenſchaft iſt von der menſchlichen Natur in ihrer Erhabenheit über die thieriſche, aber auch von ihr, in ihrer ſelbſtbewußten Selbſtſucht, die Wiſſenſchaft alſo z. E. von der Selbſtſucht einzelner Menſchen, Stände, Völker, vom Nationalſtolz und Dünkel u. ſ. f. iſt, ſo wird die Anthropologie in ihrem zweiten Theil in die dogmatiſche Theologie einleiten, wie ſie die Lehre iſt von dem Glauben an die welterlöſende Macht oder die Lehre von der Liebe, als der Liebe ſchlechthin zur Menſchheit, nicht blos zu dieſem und jenem Einzelnen oder einzelnen Volk, ſondern zu Allen ohne Unterſchied.

Anmerkung. Die Frage war: woraus das Selbſtbewußtſeyn entſtehe? unde oriatur conscientia sui? Sie ſetzte bereits eine Notiz von demſelben voraus, welche durch die im §. verſuchte Antwort zur Erkenntniß geworden, und dieſe Erkenntniß wird jetzt zu entwickeln ſeyn. Sie hat einen Gegenſtand, er iſt ein gegebener, wir wiſſen aber, wodurch ſie ihn hat und wie er gegeben worden. Für die Entwicklung dieſer Erkenntniß iſt die erſte Frage: was im Selbſtbewußtſeyn enthalten ſey? Mit ihr iſt es ſomit auf den Inhalt des Selbſtbewußtſeyns abgeſehen. Aber die Logik lehrt, daß kein Inhalt ohne Form ſey. Es entſteht daher die zweite Frage: welches die Form des Inhaltes, den das Selbſtbewußtſeyn hat, und hiermit indirect ſeine eigene Form ſey, oder: quomodo in conscientia sui id quod ipsa complectitur, contineatur.

§. 16.

Inhalt des Selbſtbewußtſeyns.

Er wird begriffen aus dem Gegenſtand deſſelben. Dieſer aber iſt das intelligente Subjekt als lebendes einerſeits, ſomit als beleibtes in der Beſtimmtheit, daß es das intelligente ſich auf ſich das beleibte beziehe und im Unterſchied des Beleibten von ihm dem intelligenten der Leib ſelbſt ſey. Er wie das Beleibtſeyn überhaupt verhält ſich als ein Aeußeres zu dem intelligenten Subjekt als ſolchem. Andrerſeits aber hat das intelligente Subjekt ſich als beſeeltes zu ſeinem Gegenſtand, und iſt zunächſt dieſes Beſeeltſeyn für das Subjekt die Gewißheit ſeines Lebens und ſeines Leibes. Auch das Beſeeltſeyn in jener Beziehung auf das Subjekt iſt als Gegenſtand die Seele ſelbſt. Ihre Beziehung auf das Subjekt iſt keine äußere, ſondern eine innere. Auf beiden Seiten demnach iſt der Inhalt des Selbſtbewußtſeyns zu begreifen, damit es nach ſeinem Weſen erkannt werde.

a. Der Inhalt in Anſehung des Aeußeren.

Bei ihm ſind folgende Momente vornehmlich zu berückſichtigen:

1) das lebende Subjekt wird als ſich ſelbſt fühlendes geboren. Es kann daſſelbe ſchon im Mutterſchooß geſtorben ſeyn und doch, folglich als todtes Kind, geboren werden. Dann iſt es nicht als ſich ſelbſt fühlendes geboren worden. Das Gefühl ſeiner ſelbſt iſt aber unmittelbar nach der Geburt noch ganz identiſch mit dem Leben und Lebendigen, wie wenn das Selbſtgefühl ein äußeres wäre. In allen Puncten der Oberfläche ſeines Leibes fühlt ſich das Kind. Dies bezeugt die Erfahrung, denn, wenn das eben geborene Kind an der Bruſt, in der Herzgrube, am Magen, Arm, Kopf u. ſ. w. etwas ſtark berührt wird, ſo zuckt es. Doch iſt das Selbſtgefühl nicht an allen Stellen des Leibes urſprünglich gleich thätig, z. B. anfangs in den Fußſohlen gar nicht, wo der Erwachſene ein ſo empfindliches

Gefühl hat. Tiedemann hat zuerſt an dem großen Anatomen, ſeinem Sohn, dieſe Erfahrung gemacht.

2) Alle Sinne und deren Organe ſind in den erſten Tagen und Wochen des Kindes ſozuſagen in einer ganz unwirkſamen Ruhe, wie wenn ſie, was ſie doch nicht ſind, an ſich weſentlich ohne Bewegung wären. Die Bewegung iſt anfangs unendlich klein, und daher der Schein völliger Ruhe. Aber ſie ſind die Werkzeuge der Senſation und weiter der Perception. Der erſte unter ihnen, der ſich regt, iſt der Geſchmackſinn durch die Organe der Zunge, des Gaumens und Schlundes; nothwendig regt er ſich zuerſt, weil er am unmittelbarſten mit dem Nahrungstrieb verknüpft iſt. Das Kind, geboren, iſt von der Nabelſchnur der Mutter abgeſchnitten. Im Mutterſchooß hatte es durch dieſe ſeine Nahrung, deren Nahrungstrieb mit dem ſeinigen identiſch war. Nun ſcheiden ſich beide. In Anſehung der Senſation hebt das Lebende alſo an, das Schmeckende zu ſeyn. Das Kind an der Mutterbruſt ſaugt und ſchreit nach der Muttermilch. Dieſe niedrigſte Senſation des Geſchmackes iſt es, worin das Selbſtbewußtſeyn nach und nach beginnt, daher auf deſſen höheren Stufen für die Anſchauung in der Kunſt noch der Geſchmack herbeigezogen wird. Während der Geſchmackſinn rege iſt, ſind die anderen Sinne noch ganz unthätig. Nach dem Geſchmackſinn regt ſich zuerſt der Geſichtsſinn, aber nicht ſogleich, ſondern erſt 4 bis 5 Tage nach der Geburt. Die Augenlieder ſind zwar geöffnet, das Kind iſt kein σκύλαξ, aber das Kind ſieht noch nicht, der Sehnerv, der Sinn ſelbſt iſt noch unendlich ſchwach gegen das Licht mit ſeiner Energie, und es iſt Regel für Mutter und Amme, die erſten Tage kein Licht in's Auge des Kindes fallen zu laſſen, da zu frühe Einwirkung deſſelben den Sinn verderben kann. Der dritte Sinn iſt der Gehörſinn; er wird noch ſpäter rege, als die vorigen, und in den erſten Tagen iſt alles Geräuſch bis zum Lärm dem Kinde ganz indifferent. Der vierte iſt der

Taſtſinn, welcher in der Entwicklung auch vor den Gehörſinn geſtellt werden kann. Der fünfte endlich der Geruchſinn, deſſen Regſamkeit am ſpäteſten eintritt. Geruch und Geſtank iſt dem Kinde lange gleich. Es geht aber auch auf's Bewußtſeyn über, „er hat eine feine Naſe", wie wir z. B. von Talleyrand ſagen.

3) Das Kind wird endlich vorerſt deſſen ſich bewußt, was es empfindet, indem ſeine ſämmtlichen Sinne rege und thätig geworden ſind. Hiermit alſo hebt ſich daſſelbe aus dem bloßen Selbſtgefühl zum Bewußtſeyn deſſen, was nur gefühlt oder empfunden war, empor. In dieſem Stadium ſeiner Entwickelung hebt das Kind an zu ſprechen; an Tönen hat es ſchon vorher nicht gefehlt im Weinen, Lachen u. ſ. f., aber wo der Ton das Wort wird, wenn auch im Anfang das mit Unbeholfenheit geſprochene Wort, ſo iſt das ein Anzeichen, daß die Empfindung und das Gefühl zum Bewußtſeyn geworden iſt. Kommt der Menſch zur Sprache, ſo iſt er zum Bewußtſeyn gekommen. Aber hiermit bricht es ab. Der Gegenſtand des Selbſtbewußtſeyns, wie er in Anſehung des Aeußeren höchſtens uns bewußter Gegenſtand wird, iſt das Letzte, und ſo wäre der Inhalt jetzt zu betrachten

b. in Anſehung des Inneren.

Es iſt auch hier auf folgende Hauptmomente zu reflectiren.

1) Zuvörderſt hat das intelligente Subjekt zum Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns irgend ein Objekt, wie dieſes von ihm empfunden wird; oder irgend ein jedoch nur vegetatives Subjekt, oder ſelbſt ein intelligentes Subjekt; aber eben das Kind in dieſem Bewußtſeyn hat noch nicht ſich ſelbſt zum Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns. Wie es ſeiner ſelbſt ſich bewußt wird, iſt es ſelbſt dieſer Gegenſtand und ſind das Bewußtſeyn des Selbſt, deſſen Bewußtſeyn es iſt und das Selbſt, von welchem es das Bewußtſeyn iſt, ganz identiſch. Das Werden des Bewußtſeyns blos empfundener Objekte und Subjekte zum Selbſtbewußtſeyn iſt vermittelt, und zwar:

α. durch das Selbſtgefühl,

β. durch das Empfinden des vom Selbſtgefühl Verſchiedenen,

γ. durch das Bewußtſeyn des Empfundenen.

Das ſolcher Weiſe werdende und gewordene Selbſtbewußtſeyn iſt allerdings auch eine Aktion, aber nicht eine einfache, wie das Selbſtgefühl, ſondern eine auf die genannte dreifache Weiſe vermittelte und ſehr complicirte Bewegung. Die Pſychologen und die Transcendentalphiloſophen, welche das Selbſtbewußtſeyn ohne Weiteres für eine gegebene Thatſache nehmen, haben keine Ahnung davon, daß es jene vermittelte und complicirte Bewegung ſey; daher ſagen ſie: was Selbſtbewußtſeyn ſey, verſtehe ſich von ſelbſt. Jene dreifache Vermittelung reicht jedoch noch keineswegs hin zur Verwirklichung des Selbſtbewußtſeyns vom Selbſtgefühl aus, ſondern es bedarf dazu noch einer äußeren Veranlaſſung, gewiſſermaßen eines anregenden Elementes. Dieſe äußere Veranlaſſung dazu, damit ein Selbſtbewußtſeyn wirklich werde, iſt ein ſchon ſelbſt wirkliches Selbſtbewußtſeyn. Das veranlaſſende Element iſt demnach kein Materielles, wie Licht, Wärme, damit die Pflanze werde, ſondern rein immateriell, ein Geiſtiges. Näher ſo: nur unter den Menſchen wird der Menſch zum wirklichen Menſchen, unter den Thieren nicht; denn nur unter jenen, deren jeder ſeiner ſelbſt ſich bereits bewußt iſt, iſt das Element vorhanden, welches die Entſtehung des Selbſtbewußtſeyns veranlaßt. So wären Romulus und Remus nach der Legende an den Zitzen der Wölfin wohl weiter erwachſen und wie das Thier entwickelt worden, aber wenn der Hirte ſie nicht gefunden und erzogen, wären ſie nimmer zum Selbſtbewußtſeyn gekommen. Dies beſtätigt dann auch die eine und andere Erfahrung, von welcher die empiriſche Pſychologie Notiz nimmt. In den Wäldern der Auvergne wurde unter andern vor etwa hundert Jahren ein nacktes Mädchen aufgefangen, ihrer Ausbildung nach 16—18 Jahr alt; ſie konnte nicht gehen, ſondern lief, wie die höheren Affenarten, ſehr ſchnell, ſprungweiſe. Nach und nach wurde ſie zahm gemacht und ſo dahin gebracht, daß ſie aufmerkte, ſie lernte ſprechen und kam allmählig zum Bewußtſeyn ihrer ſelbſt. Man fragte ſie, ob ſie ſich ihres vorherigen Zuſtandes noch erinnere? Ganz und gar nicht, war die Antwort. So bleibt der Menſch unter den Thieren nur noch in der Anlage ſeiner ſich bewußt, oder ein Menſch zu werden. Die Geſchichte iſt darum außer Stande nachzuweiſen, wann, wo und wie der Menſch als ſolcher zum Selbſtbewußtſeyn gekommen ſey. Sie muß einen regressum in infinitum zulaſſen. Die Religion im Glauben an Gott, als den Schöpfer des Menſchen, hebt dieſen hiſtoriſchen Regreß in's Unendliche auf, denn er enthält den Satz, daß das ewig ſeiner ſich bewußte Weſen dem Menſchen die Veranlaſſung gegeben habe, ſeiner ſich bewußt zu werden. So aber geht es aus der Anthropologie in die Theologie. Das geſchichtlich Wahre iſt, daß der Menſch durch den Menſchen veranlaßt werden muß. Veranlaſſungsmittel iſt die Sprache, ſo daß ein Geiſt den andern, der erſt nur der mögliche Geiſt iſt, zum Geiſt führt mittelſt der Sprache.

Die Bewegung nun, welche das ſeiner ſelbſt aus jener Veranlaſſung Bewußtwerden iſt, vermittelt auf die von α bis γ angegebene Weiſe, kann vorgeſtellt werden als das in ſich ſelbſt Erwachen (expergiscere in semet ipso). Das Erwachen des Thieres iſt ein nicht in ſich, ſondern im Licht oder in der Nacht, ein im Raum und in der Zeit, aber nicht in ſich ſelbſt Erwachen. Das Thier geht eben weil es Thier iſt, nicht ſich ſelbſt auf, es wird ſeiner ſich nicht bewußt, es bleibt in ſeinen Empfindungen, Gefühlen und Vorſtellungen und in der Befriedigung ſeiner Triebe befangen. Sein ganzes Leben iſt ein Traum; ſo wachſam es auch ſey im Raum, es wacht nicht in ſich. Daher iſt bei Leibnitz die Thierſeele monas somnians. Das in ſich Erwachen iſt dagegen das ſich ſelbſt Aufgehen und zwar ſo, daß kein Untergehen ſtatt hat. Das Selbſtbewußtſeyn, der Geiſt iſt hierin ähnlich der Sonne, welche, einmal in den Räumen des Himmels aufgegangen, nicht untergeht. So auch er, wie ſehr er auch gepreßt iſt, ausgelöſcht wie die Nachtlampe kann er nicht werden. Das gilt jedoch nur vom Selbſtbewußtſeyn in ſeiner abſoluten Allgemeinheit, nicht von ihm, wie es das Bewußtſeyn eines einzelnen Subjektes iſt. Als dieſer und jener Menſch ſeiner ſich bewußt, iſt er in ſich erwacht durch die Erziehung; aber dieſes in ſich Erwachtſeyn wechſelt mit dem Untergehen. Der Einzelne, als ſeiner ſich bewußt, iſt wie die Sonne aufgegangen, aber er geht auch unter, wie ſie im Verhältniß zur Erde. Die Sonne an ſich geht nie unter, auf der Erde aber gibt's Abend, Morgen und Nacht. So lange nun das Kind, obwohl das vermittelnde Moment und die Veranlaſſung da ſey, daß es ſeiner ſich bewußt werde, doch noch nicht ſeiner ſelbſt wirklich ſich bewußt geworden iſt, ſo lange hat es auch nur Objekte und andere Subjekte zu Gegenſtänden ſeines Bewußtſeyns, allein keineswegs ſchon ſich ſelbſt. So lange alſo iſt es nach einem Ausdruck *Fichtes* ein Ich zwar, aber nicht in ſeiner eigenen Anſchauung, ſondern ein fremdes. Vermöge jener Veranlaſſung und der vermittelnden Momente aber tritt das Kind endlich aus der *fremden* Anſchauung in die *eigene* über, es wird ſich ſeiner ſelbſt bewußt; und das geſchieht wohl nicht ohne tiefes Gefühl der Veränderung, das bis zum Schrecken geht. Vorher, ehe es dazu kommt, hat das Kind ſchon Worte und ſpricht von Allerlei, aber es fehlt und muß ihm noch fehlen das Wort, wodurch das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt bezeichnet wird, weil dieſes noch nicht da iſt, denn es hat nur das Gefühl ſeiner ſelbſt und die Empfindung von Anderen. Für das Gefühl ſelbſt, mit Bezug auf das Selbſtbewußtſeyn, gewinnt es das Wort aus dem Mund derer, deren Anſchauung es ſich ſchon bewußt iſt. Dieſes Wort iſt der Eigenname, welchen das Kind erhalten hat. Ihn braucht es, um ſich ſelbſt zu bezeichnen, wenn es anfängt, ſeiner ſelbſt ſich bewußt zu werden. Die Eltern rufen dem Kinde Karl, ſprechen von ihm unter dieſem Namen. Er merkt, daß er gemeint ſey, er will etwas, da ſagt er: Karl will, nicht ich will. Hat er einmal geſagt ich will, ſo ſagt er nicht mehr Karl; der kleine Egoiſt iſt da. Bei den Engländern iſt das nicht ſo. Sterne ſagt: „Wie kommt es, daß bei uns die lebhafteſten Kinder in der dritten Perſon reden?" Ja der Engländer ſpricht von ſeinem Kinde nur per him, daher kommt's. Hernach ſagt er I myself.

Auf jenem Uebergang aus dem Selbſtgefühl zum Selbſtbewußtſeyn, wo letzteres das Bewußtſeyn des intelligenten, ſich fühlenden Subjektes zu ſeinem Inhalt hat, iſt die Bewegung noch kein Denken, aber doch auch kein Empfinden mehr, ſondern das Anſchauen (intueri), welches das anſchauende Subjekt zum Gegenſtand erhält. Nun hat aber das Selbſtbewußtſeyn, indem es ein einzelnes iſt, zugleich die Beſtimmtheit des Allgemeinen und das Allgemeine iſt, was es iſt, nur kraft des Denkens; daher haben Fichte und Schelling jene Anſchauung, die ſo zu ſagen ſich ſelbſt zum Gegenſtand hat, eine intellectuelle genannt, und ihr Verſuch war der, die ganze Philoſophie auf die intellectuelle Anſchauung zu gründen. Conf. Schelling vom Ich als dem Princip des Wiſſens. Schelling kam aber bald davon ab.

2) Wodurch das Entſtehen des Selbſtbewußtſeyns vermittelt, und wodurch daſſelbe veranlaßt ſey, hat ſich unter 1. gezeigt, aber jetzt fragt es ſich: **wodurch iſt das Selbſtbewußtſeyn in ſeiner Veranlaſſung und Entſtehung bedingt?** Die Antwort wäre: zur Bedingung hat es das Leben; aber das Leben nicht blos in unſerm Gedanken von demſelben, als ein abſtractes, ſondern als concretes, als Leben in der Wirklichkeit. Concret iſt es das individuelle und hiermit zugleich das einzelne Leben, die individuelle Lebendigkeit. Dieſes

einzelne Leben einerſeits, wie es ein äußerliches wird und iſt, mithin als Leiblichkeit, andrerſeits, wie es die Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt, alſo in ſeiner Innerlichkeit, die Seele (ἡ ψυχή), alſo in der Unzertrennlichkeit des Somatiſchen vom Pſychiſchen, des Leibes von der Seele iſt die Bedingung des Selbſtbewußtſeyns. Nur als das lebendige und als das ſeiner Lebendigkeit gewiß werdende und ſeyende wird und iſt das Subjekt ſeiner ſelbſt ſich bewußt. Aber das Kind (infans), ſeiner ſich bewußt werdend, unterſcheidet noch nicht

α. den Leib von der Seele, das Leben von der Gewißheit deſſelben, und hat

β. noch kein Bewußtſeyn von dem Leibe, als dem ſeinigen, und eben ſo wenig

γ. ein Bewußtſeyn von der Seele als der ſeinigen.

Das Selbſtbewußtſeyn alſo in dieſem ſeinem erſten Stadium, als das ſeiner ſich bewußte Kind, hat noch nicht das Bewußtſeyn des Leibes und der Seele und des Unterſchiedes beider von einander zu ſeinem Inhalt. Es iſt dieſes Selbſtbewußtſeyn zwar durch Leib und Seele bedingt, aber es iſt noch nicht das Bewußtſeyn von dieſer Bedingung. Das zeigt ſich näher folgendermaßen:

ad α. Beleibt und beſeelt wird das Kind ſich ſeiner bewußt, denn jenes iſt conditio sine qua non von dieſem. Aber indem noch nicht des Leibes und der Seele ſich bewußt, ſondern nur ſeiner, ſpricht das Kind ganz und gar noch nicht von Leib und Seele und verſteht's noch gar nicht, wenn davon geſprochen wird.

ad β. Die Glieder des Leibes unterſcheidet das ſeiner ſelbſt ſich bewußt werdende Kind von einander und von ſich auf äußere Veranlaſſung, durch Belehrung. So wird es ſich der Finger als der ſeinigen bewußt, ſo des Auges, Fußes und aller Glieder des Leibes, die ihm zunächſt in's Auge fallen. Das Ohr liegt ſeitwärts und fällt ſpäter auf. Es ſpricht allmählig von den meiſten Gliedern als den ſeinigen, aber ſchlechterdings noch nicht vom Leib. Warum nicht? Der Leib iſt eine Totalität und das Bewußtſeyn von ihm iſt eine Totalität, iſt ein Begriff, und bis zu dem geht es beim Kind noch nicht.

ad γ. Pſychiſche Bewegungen ſind die des Kindes ſchon bevor es ſeiner ſich bewußt geworden. Gemüthsbewegungen kann man ſie noch nicht nennen, denn das Kind hat ſie mit dem Thier gemein, ſie beſtehen faſt durchaus in Gefühlen, höchſtens in Vorſtellungen des ſeiner ſich bewußt Gewordenen. Aber ſeiner Gefühle, Empfindungen und Vorſtellungen iſt das Kind ſich noch nicht bewußt, ſein Gefühl iſt darin noch ein verſenktes (immersa). Es iſt luſtig, wird traurig, lächelt, weint, wie das Thier, heult und jauchzt. Aber dieſe Bewegungen, der Ausdruck der Gewißheit des Lebens, ſind noch keineswegs der Ausdruck von Gemüthszuſtänden, von Freude und Trauer, wie ſie der Erwachſene hat. So hat ſie das Kind noch nicht, und ſo auch iſt es der Seele ſelbſt, die, wie der Leib, eine Totalität iſt, noch nicht ſich bewußt. Es ſpricht von ſeiner Seele ſo wenig als von ſeinem Leib. Das Selbſtbewußtſeyn iſt alſo auf dieſer Stufe der Entwicklung ſeiner ſelbſt ein dem Inhalt nach noch ſehr beſchränktes, iſt noch ſehr arm an Inhalt. So wenig das, wodurch das Selbſtbewußtſeyn vermittelt und veranlaßt wird, eben ſo wenig kommt das, was vermittelt wird, ſchon in's Bewußtſeyn.

3) Die Bewegung im Selbſtgefühl, von der es oben hieß, ſie ſey die von ſich weg und die zu ſich hin und wo ſie wirklich wird die einzelne und allgemeine, dieſe Bewegung im Selbſtgefühl, indem ſie die allgemeine iſt, iſt die Bewegung zu ſich hin über der individuellen. Sie wird ſo zu ſagen nothwendig durch die einzelne Bewegung gleichſam aufgerufen, und da ſie eine energiſche Bewegung wird und iſt, kommt das ſeiner ſich bewußte Subjekt dazu, das Leibliche in ſeiner Totalität als den Leib, das Pſychiſche in derſelben als die Seele zu faſſen und beides zu unterſcheiden. Dieſes Unterſcheiden iſt ein beſonderer

Act der allgemeinen Bewegung. Es kommt zum Verſtehen (intelligere, understanding), das Subjekt fängt an, ſich ſelbſt zu verſtehen. Wie beide, Leib und Seele, von einander, ſo unterſcheidet das intelligente Subjekt, ſeiner ſich bewußt geworden, beide von ſich, zugleich indem das Bewußtſeyn das der Unzertrennlichkeit beider von ihm ſelbſt wird. So kommt es zu dem Urtheil: mein Leib und meine Seele, das Ich wird ſich des Beſitzes bewußt. Hiermit hat das Selbſtbewußtſeyn einen weit reicheren Inhalt gewonnen durch den Verſtand als derſelbe war, ſo lange jene energiſche Bewegung des Verſtehens noch nicht ſtatt fand. Nun geht es auf die Natur, worin das ſeiner ſich bewußte Subjekt leibt und lebt, es wird ſich der Erde, der Welt, der Geſchöpfe bewußt; andrerſeits geht's auf die Seele, den Geiſt, ſeine Leiſtungen, die Geſchichte. Natur und Geſchichtskunde ſind die erſten Fundamente des Inhalts.

§. 17.

Form des Selbſtbewußtſeyns.

Für die Erkenntniß der Form, die das Selbſtbewußtſeyn und ſein Inhalt erhält und hat, iſt aus dem Vorigen vorhanden der zuletzt berührte Unterſchied zwiſchen Leib und Seele, wie ihn das intelligente Subjekt ſelbſt macht und wie es zugleich von beiden ſich ſelbſt unterſcheidet. Nämlich in Anſehung beider: der Inbegriff alles deſſen, was empfunden und wahrgenommen werden kann und wird, wird wohl Welt genannt. In dieſem Inbegriff iſt mitbefaſſt der Leib, das Leben und die Gewißheit deſſelben die Seele, welche letztere auch wohl, als mit in jenem Complex begriffen, Weltſeele genannt wird. Dann iſt aber noch an keinen Unterſchied der Seele von ihr ſelbſt zu denken. So wurde ſie Gegenſtand des Schelling'ſchen Werks: Von der Weltſeele. Der Leib, das individuelle Leben in der Welt hat mit ihr einen Zuſammenhang und die Seele im Leib und in der Welt gleicher Weiſe. Indem nun aber das ſich fühlende und lebende Subjekt ſeiner ſelbſt ſich bewußt und gewiß geworden iſt, ſo daß es Leib und Seele von einander, und ſich von beiden unterſcheidet, bezieht ebendaſſelbe mittelſt ſeines Leibes die Welt auf ſich: die Welt und Ich; deßgleichen bezieht es mittelſt ſeiner Seele ſich auf die Welt: Ich und die Welt. Dieſer Beziehungsact, der jenen Unterſcheidungsact zu ſeiner Vorausſetzung hat, iſt das Beſtimmende und Bedingende der Form, die der Inhalt des Selbſtbewußtſeyns erhält und hat. Mittelſt des leiblichen Auges bezieht das ſeiner ſich bewußte Subjekt das Licht und die leuchtende Subſtanz, die Sonne, das Weltliche auf ſich, und ſo mittelſt der anderen Sinne andere Objekte; dann mittelſt ſeiner Gefühle, Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorſtellungen bezieht, indem ſie ſämmtlich pſychiſche Zuſtände ſind, eben das ſeiner ſich bewußte Subjekt ſich auf ihre Gegenſtände. Dieſe Beziehung iſt alſo auf beiden Seiten eine Form gebende: das Kind bildet ſich, kommt zur Cultur, zur Civiliſation. Wird das Selbſtbewußtſeyn, das Ich betrachtet, wie es durch ſeinen Leib ſich auf die Welt bezieht, ihn von ſeiner Seele und von ſich unterſcheidend, ſo iſt es in dieſer Betrachtung nach ſeiner Einzelnheit genommen, ebenſo in der, wo es, ſeine Seele von ſich unterſcheidend, ſich mittelſt ihrer auf die Welt bezieht; ſo iſt es in beider Beziehung nichts weiter, als das Ich z. B. des Geſchichtsforſchers, Naturforſchers u. ſ. w., und hat dieſes auch ſeinen Namen, das Ich als Thucydides, Tacitus, Müller, Linné, Haller. Aber indem das Ich ſich ſelbſt von ſeinem Leib und ſeiner Seele und zugleich von der Welt, auf die es mittelſt ſeines Leibes und ſeiner Seele ſich, und ſie auf ſich bezieht, unterſcheidet, iſt es aus der Einzelnheit heraus, hat keinen Eigennamen und iſt nicht mehr Ich, ſondern Geiſt; Geiſt und Natur ſtehen einander gegenüber, und Weltgeiſt iſt etwas ganz Anderes, als Weltſeele. In Goethes Fauſt kommt dieſer poetiſch vor bei der Geiſterbeſchwörung; er ſpricht vom Weltgeiſt im Anfang der Tragödie, aber vor ſeinem

Anblick ſinkt er zuſammen, den erträgt er nicht, und der Geiſt ſprechend zu ihm: „Du gleichſt dem Geiſt, den Du begreifſt, nicht mir!“ verſchwindet ihm auf immer.

Es kommt nicht auf das Ich als dieſes und jenes an, ſondern auf das Ich als Geiſt. Für den Begriff der Form müſſen wir reflectiren auf ſeine Entſtehung (§. 16. 3.). Sie iſt, wie es dort iſt, das concrete Leben, und zwar hier iſt es daſſelbe als der beſeelte Leib. Er aber wird beobachtet und erfahren als der geſtaltete (corpus efformatum). Die Beſtimmungen der Geſtalt ſind räumliche Dimenſionen, beſonders die der Länge, dann auch die der Breite und des Umfangs oder der Tiefe. Wo die Länge und die anderen Dimenſionen mit ihr nicht ſind, wie z. B. im organiſchen Punct, iſt auch die Geſtalt noch nicht, aber doch in Bezug auf den Inhalt eine Form. Jene Geſtalt des beſeelten Leibes hat mit Bezug auf ſein Princip, das Selbſtgefühl, eine dreifache Beſtimmtheit

1) die der Bewegung, wie ſie das Selbſtgefühl an ſich iſt, einer noch ganz identiſchen in der Unterſcheidung, in der Identität unterſchiedenen. Ihr Organ iſt das Herz (*καρδία*) und ebendaſſelbe im Leib an einem Ort, in der Bruſt, in einer Höhle.

2) Das zweite iſt mit Bezug auf den Trieb als die Bedingung der Entſtehung und des beſtehenden Lebens, wo die Bewegung von ſich ausgeht, auch ein Organ, die Leber (*ἧπαρ*) und auch ſie an einem Ort des Leibes, in der Bauchhöhle.

3) Die auf ſich hingehende Bewegung; ihr Organ iſt das Gehirn mit den durch den ganzen Leib ſich hinziehenden Nerven. Des Gehirns Organ iſt der Kopf, der Schädel, dieſe Höhle.

So hat ſchon Hippokrates den Körper in ſeiner dreifachen Beſtimmung erkannt. Er nennt dieſe drei Höhlen, Bruſt, Bauch, Kopf *τρεῖς σκολίαι*; das Herz in der Bruſt mit ſeinen Arterien und Venen in der *διαστολὴ καὶ συστολή*; die Leber im Bauch, von der die Ernährung ausgeht, deren Stoff ſie aus dem Magen erhält; das Gehirn im Kopf, worin die

Bewegung rein innere iſt. Zu dieſer dreifachen Beſtimmtheit kommen die Extremitäten des Leibes hinzu, Beine und Arme, Organe im Dienſte jenes dreifachen Organs.

Das Selbſtbewußtſeyn oder das Ich iſt die Negation jener räumlichen Dimenſionen der Länge, Fläche und des Umfangs, hiermit alſo auch die Negation der Geſtalt. Das Ich iſt kein Geſtaltetes, nicht einmal die Seele. Der Geiſt hat nicht Fleiſch und Bein, wie der Leib; dies gilt ſogar in der trivialen Vorſtellung der Menſchen von dem Geiſt, worin er ihnen nur ein Geſpenſt iſt. Sie meinen, er ſey wohl ſichtbar, aber habe keinen Leib. Mit Geſpenſtern haben wir es aber nicht zu thun, ſondern mit ihm, wie er zur Bedingung ſeines Werdens und Seyns den beſeelten Leib hat. Wird alſo weiterhin von der Geſtalt des Geiſtes geſprochen, ſo iſt das nicht eigentlich zu verſtehn, ſondern iſt der Ausdruck hier nur metaphoriſch und kann näher geſagt werden, die Geſtalt des Geiſtes ſey keine leibliche, ſondern eine geiſtige, wie Paulus ſagt, es ſey der Leib ein geiſtiger Leib, kein ἔμψυχον, ſondern σῶμα πνευματικόν. Alſo unter Geſtalt des Geiſtes muß hier verſtanden werden die beſtimmte Form, die er ſich ſelbſt gibt und hat; nur weil ſie eine beſtimmte iſt, heißt ſie Geſtalt, doch iſt bei der Beſtimmtheit nicht an Räumlichkeit zu denken. Die Geſtalt nun, welche der Geiſt ſich gibt, legt er

a. wieder ab, und ſie ablegend gibt er ſich eine neue, und nachdem er auch dieſe wieder abgelegt hat, wieder eine neue; ſo efformirt ſich der Geiſt bedingt durch die beſeelte Leiblichkeit. Keine ſeiner Geſtalten iſt in dieſer Bewegung eine bleibende, beharrende; er legt ſie ab, ſie verſchwindet, er nimmt eine neue an, auch ſie verſchwindet. Was aber kommt und geht, entſteht und verſchwindet, iſt kein wahrhaft Wirkliches (τὸ ὂν κατ᾽ αὐτὸ), ſondern nur ein Erſcheinendes. Alle die Geſtalten, welche der menſchliche Geiſt ſich gibt und die er aufgibt, ſind folglich bloße Phänomene deſſelben; daher eine philoſophiſche

Wiſſenſchaft unter dem Titel: **Phänomenologie des Geiſtes**, die **Hegel** zuerſt gründlich bearbeitete, und die ſchon im Jahr 1807 erſchien, ohne daß von ihr gehörig, beſonders durch die Theologen, denen es am Herzen liegen ſollte, Notiz genommen worden wäre. Jene Geſtalt, die der Geiſt annimmt, kann er Jahrtauſende hindurch behalten, ohne daß ſie dadurch aufhört, blos ſeine Erſcheinung zu ſeyn, indem er dieſe Geſtalt abſtreift und eine andere annimmt. Im Weſentlichen, um einen Blick in **Hegels** Werk zu thun, iſt dieſe erſcheinende Geſtalt des Geiſtes eine dreifache:

α. von der ſinnlichen Gewißheit, mit der das Selbſtbewußtſeyn beginnt, an, zu dem Unterſchied zwiſchen den ihrer ſelbſt ſich bewußten Subjekten fort, wie ſie von einander verſchieden, wie ſie einander gegenüber ſind, und in ein Verhältniß zu einander kommen. In dieſem Verhältniß hat der menſchliche Geiſt eine Periode gehabt (Phänomenologie des Geiſtes iſt ja Geſchichte des Geiſtes), welche bezeichnet werden kann als die der Herrſchaft und Knechtſchaft. Tauſende von Jahren ſind die Menſchen einerſeits die Knechte der Herren, andrerſeits die Herren dieſer Knechte geweſen. Dieſes Verhältniß beſteht zum Theil noch, zum Theil aber iſt es vertilgt und eine ſchon veränderte Geſtalt des Geiſtes da. Der Geiſt war jedoch ſchon in dieſer Geſtalt der menſchliche Geiſt und vom Thier ſelbſt in dieſer Geſtalt weſentlich verſchieden; denn kein Thier macht das andere zu ſeinem Knecht und Sclaven und keines wird das untergebene des anderen. Freſſen kann ein Thier das andere, aber nicht beherrſchen. Treibt der Schäferhund die Heerde zuſammen, ſo iſt er vom Herrn, dem Menſchen, getrieben es zu thun. Dieſe Geſtalt des Geiſtes reicht aus der Urwelt herauf bis in's Mittelalter, wo die Knechtſchaft und Leibeigenſchaft war, und ſelbſt der Boden kein freier werden, noch ſeyn konnte. Er konnte nicht veräußert werden.

β. Die zweite Periode der Entwicklung des Geiſtes iſt die einer ſchwankenden Bewegung zwiſchen Herrſchaft und Knechtſchaft, und zwar mit Bezug auf die Menſchen, die aus ihrer Knechtſchaft und Herrſchaft herauszugehen anfangen auf das Aeußere, die Natur, Außenwelt. Was ſie erfahren und inſofern erkennen, die Außendinge, von dem Lebloſen bis zum Lebendigſten hin, iſt ein ſolches, welches ihren Geiſt für ſich in Anſpruch nimmt; ſie ſind in ihrer Empirie, in ihrer Erfahrungstheorie und Praxis mehr oder weniger an die Natur geheftet, als wären ſie Knechte der Welt. Und ebenſo in der Beziehung auf ſich, wie ihm die Außenwelt gegenüber iſt, befeſtigt ſich der Geiſt in ſich ſelbſt, das Ich hält feſt am Ich; ſie ſo Egoiſten wie Naturaliſten. Aber auch dieſe Geſtalt geht vorüber, der Geiſt legt ſie ab; ſie iſt, wie ſie war, Phänomen.

γ. Er nimmt eine Geſtalt an über die Natur und über ſich ſelbſt hinaus mit Bezug auf ihren und ſeinen Urheber, er gibt ſich die Beſtimmtheit der Religion als Geſtalt des Geiſtes; aber auch dieſe in der Erſcheinung vorerſt ſo, daß er in der Religion ſich ganz knechtiſch verhält und die Menſchen in ihr unter eine Herrſchaft kommen, wie in Aegypten unter die Prieſterherrſchaft, als wollte ſich die Geſtalt der erſten Periode wiederholen. Dann aber gibt er ſich in der Religion auch die Geſtalt, wo er noch in der Schwebe iſt zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit, wie bei den Griechen und Römern. Doch auch dieſe Geſtalt legt er ab, und gibt ſich die, welche die Anerkennung des einzigen Gottes iſt in der Religion der Erhabenheit, in welcher der Geiſt zum Glauben kommt als einem ſolchen, dem das Wiſſen jeder Art vermittelt, oder bedingt iſt, der aber aus der Knechtſchaft zur Freiheit kommt. So iſt ſelbſt die Religion in allen ihren noch ſo verſchiedenen Formen eine Geſtalt, die der Geiſt ſich gab und wieder ablegt, eine Erſcheinung.

b. Die Geſtalt, die der Geiſt ſich gibt, *legt er nicht wieder ab*, und zwar darum nicht, weil ſie die ſeinem Inhalt angemeſſene, mithin die ihm ſelbſt adäquate iſt. Darum, wenn er ſie einmal erreicht hat, beharrt er in ihr. Schon an das animaliſche Leben, oder an das Leben überhaupt kann zwar vielerlei von Außen her gebracht werden, aber dies kann nicht ſeyn, ohne daß das Leben es in ſich aufnehme, verwandle und aſſimilire. So wird Pflanzenſtoff in den Magen des Thieres gebracht, aber der Magen ſelbſt greift den Stoff an, mittelſt ſeiner, das Thier verwandelt ihn in Blut u. ſ. w. Im Thier iſt nichts pflanzlich-unorganiſches. Eiſen iſt im Blut, aber nicht als ſolches, ſondern das nebſt Anderem in Blut verwandelte Eiſen. So kommt auch nichts in Dich, Du mußt denn eingreifen, es in Dich aufnehmen. Schwatze Einer was er will, gehſt Du nicht darauf ein, ſo wird das Seinige nimmer das Deinige.

α. Das Selbſtbewußtſeyn nun entſteht aus dem Selbſtgefühl, dieſes iſt ſein Grund, es aus ihm werdend hat ihn in ſich, der Grund geht in's Begründete ein; aber ſowie das Selbſtgefühl Selbſtbewußtſeyn wird, und dieſes das Selbſtgefühl enthält, iſt es nicht mehr als Selbſtgefühl darin enthalten, ſondern der Inhalt, den eben hiermit das Selbſtbewußtſeyn erhält, iſt eben das Selbſtgefühl, aber verwandelt. In dieſer Geſtalt heißt der Inhalt **Intelligenz**, die Geſtalt, die ſich das Selbſtbewußtſeyn gibt auf dieſem erſten Puncte, iſt die **Intelligenz**, näherhin der **Verſtand**.

β. Wie das concrete Leben die Bedingung iſt des werdenden Selbſtbewußtſeyns und des beſtehenden, ebenſo iſt der Trieb die Bedingung des entſtandenen und beſtehenden Lebens. Das Selbſtbewußtſeyn mithin durch das concrete Leben bedingt, iſt hiermit zugleich durch den Lebenstrieb bedingt. Aber wie der Grund in das Begründete, ſo geht die Bedingung in das Bedingte ein. Der Trieb wird Inhalt des Selbſtbewußtſeyns. Aber wie dieſes den Trieb enthält, iſt er nicht mehr als Trieb darin enthalten, ſondern verwandelt ſich und wird **Wille**; und iſt der Geiſt einmal dazu gekommen, Wille zu ſeyn, ſo bleibt er auch dabei, wenn er auch einen beſtialiſchen Willen hat.

Die dem Inhalt des Geiſtes angemeſſene, ihm adäquate, mit ihm identiſche Form, und der dieſer Form adäquate Inhalt: Intelligenz und Wille iſt es, worin der Geiſt des Menſchen nur beſteht, ohne die der menſchliche Geiſt vernichtet wäre. Die Vorſtellung im gemeinen Leben hat eben dieſes auf ihre Weiſe, indem ſie den Geiſt Seele nennt, und ſagt, daß er aus Verſtand und Wille beſtehe (Luther). Endlich

γ. beide, Intelligenz und Wille, Inhalt des einen und ſelben Geiſtes, ſind in ihm unzertrennlich von einander. Das Princip dieſer Unzertrennlichkeit iſt ein beiden gemeinſames, worin ſie identiſch ſind, nämlich die Freiheit, einerſeits als freier Geiſt, andrerſeits als freier Wille. Wo dieſe Freiheit die der Intelligenz iſt, wurde ſie von Kant Spontaneität des Verſtandes genannt; auf der andern Seite iſt ſie libertas voluntatis, wozu Verſtand gehört, weil ein gedankenloſes Wollen ein beſtialiſches Treiben und unter der Macht der Triebe iſt. Ebenſo iſt ein willenloſes Denken ein Phantaſiren.

Demnach hat die Lehre vom Selbſtbewußtſeyn, als dem zweiten Theil der Anthropologie, nothwendig zwei Abſchnitte, in deren erſtem ſie ſich mit der Intelligenz, in deren zweitem ſie ſich mit dem Willen beſchäftigt. Warum hat ſie nicht einen dritten von der Freiheit? Weil mit der Lehre von der Freiheit die Anthropologie ein Ende hat und die ethiſche Unterſuchung anfängt, wo ſich der Wille auf's Gewiſſen bezieht.

Des zweiten Theiles

Erſter Abſchnitt.

Von der Intelligenz.

§. 18.

Eintheilung.

Für ſie, ſcheint es, kann reflectirt werden, wie in der Pſychologie geſchieht, auf die Seele, auf deren Kräfte höhere und niedere, deren erſtere auch Geiſteskräfte heißen, deren leztere die Menſchen mit dem Thier gemein haben, auf den Unterſchied zwiſchen beiden, nach dem ſie Gefühlskräfte, Vorſtellungskräfte und Begehrungskräfte u. ſ. w. ſind. Aber mit dieſer Eintheilung iſt nichts für die Wiſſenſchaft gewonnen. Der Unterſchied zwiſchen niederen und höheren Seelenkräften iſt zweideutig, vag und ganz begrifflos, indem, was nach einer Beziehung hin wohl ein niederes iſt, nach einer andern das höhere ſeyn kann und iſt; der Unterſchied iſt der blos quantitative von plus und minus, ein unweſentliches Angeben, ein der Wiſſenſchaft ganz gleichgültiger Unterſchied. Was würde man von einem Botaniker ſagen, der die Pflanzen in niedere und höhere eintheilte, und ſchon die Seele, geſchweige der Geiſt, iſt doch ein unendlich Bedeutſameres.

Vielmehr wird für die Eintheilung zu reflectiren ſeyn auf das Subjekt, wie dieſes ſeiner ſich bewußt wird

1) im Objekt, alſo in dem, wovon das lebendige Subjekt ein Gefühl erhält, z. B. die Farbe, der Ton, die Milch für das Kind. Dieſes ſich bewußt werden im Objekt iſt Empfinden (sentire, percipere); aber es iſt das im Objekt ſeiner ſich bewußt werden des Subjekts, und ſo iſt es ein geiſtiges, menſchliches Empfinden, und demnach qualitativ von dem thieriſchen verſchieden. Sie ſind Empfindungen anderer Art und gleich, indem das Subjekt ſeiner im Objekt ſich bewußt, alſo

das empfindende wird, ſcheidet es ſich als menſchliches vom thieriſchen ab. Das Thier nämlich fühlt nur im Objekt ſich ſelbſt, das iſt das thieriſche Empfinden; der Menſch wird im Objekt ſeiner ſich bewußt, das iſt intelligentes Empfinden. Nach der Seite des Gefühls hin iſt das Empfinden Gemüth (animus) geworden, in welchem jene Bewegungen des ſeiner ſich im Objekt bewußt werdenden Subjektes. Gemüthsbewegungen ſind dem Thier unzugänglich, weil ihm die Intelligenz fehlt. Alſo das erſte, was zu betrachten iſt, damit die Natur des menſchlichen Geiſtes begriffen und erkannt werde, iſt die Empfindung als geiſtige, wenigſtens als Gemüthsbewegung. Vom *ſeelenvollen* Thier kann die Rede ſeyn, aber nie vom gemüthvollen oder gemüthlichen, ſo lieb der Pudel ſeinen Herrn auch hat.

2) Wie *im Objekt* das Subjekt ſeiner ſich bewußt wird, ſo wird es ſeiner ſich *in ſich dem Subjekt ſelbſt* bewußt. Dieſes ſeiner ſich im Subjekt ſelbſt bewußt werden iſt das *Vorſtellen* (imaginari). Es iſt kein höherer Grad des Empfindens, ſondern eine ganz andere Bewegung als die Empfindung, ſo ſehr auch Vorſtellungen ſich auf Empfindungen und Gemüthsbewegungen beziehen mögen. Das lebende Thier auf der höheren Stufe der Organiſation iſt auch kein blos empfindendes, ſondern auch ein ſelbſt vorſtellendes. Aber das thieriſche Vorſtellen iſt kein ſeiner ſich in ſich bewußt werden, ſondern nur ein höherer Grad des Selbſtgefühls, und die thieriſchen Vorſtellungen haben immer eine Beziehung auf das Präſente, oder auf das nächſt Vergangene, oder höchſtens auf das nächſt Zukünftige. Die geiſtige, menſchliche Vorſtellung greift darüber weg und dieſes Vorſtellen iſt zugleich ein Vorſtellen der Zeit, worin gelebt und vorgeſtellt wird. Kurz ſo: die Thiere haben Vorſtellungen, der Menſch aber ſtellt ſich etwas vor, und iſt in dieſem ſich etwas Vorſtellen ſeiner ſich bewußt. Alſo für die weitere Unterſuchung über die Natur des menſchlichen Geiſtes iſt die *Vorſtellung* zu betrachten. Endlich [illegible]

3) iſt die Bewegung des intelligenten Subjekts, ſein Thun ein Thun ſowohl im Objekt, als im Subjekt, worin es ſeiner ſich bewußt wird; ſo daß dieſe Bewegung in beiden vereinigt, über beide hinausgreift und alles Particuläre zurücktritt vor dem Allgemeinen. Hier iſt es das *Denken*. Das dritte alſo, was für die Erkenntniß der Natur des menſchlichen Geiſtes zu betrachten ſteht, wäre der Gedanke. Woher iſt er? wie iſt's mit ſeinem Grund, Kraft u. ſ. w., woher entſteht er? Das iſt die Spitze der Intelligenz. Folglich wird die Lehre von der Natur des Geiſtes den Gedanken anthropologiſch zu begreifen haben, der das Princip der Logik und der Dogmatik werden muß.

I.

Die Empfindung.

§. 19.

Ihr Begriff.

Für ihn iſt zu unterſcheiden ihre *Form*, ihr *Inhalt* und die *Einheit* beider, wobei eine Abhandlung *Mendelſohns*: von den Empfindungen, nachgeleſen werden kann.

a. Ihre *Form* iſt

1) die der *Unmittelbarkeit*; jede Empfindung iſt eine unmittelbare, jede hat zwar das animaliſche Leben zu ihrer negativen Bedingung, aber keine wird durch das Leben vermittelt: quod animans non est, percipere nil potest. Das Unmittelbare aber ſelbſt der Empfindung als ihre Form beſteht darin, daß, damit das Empfinden ſey, nichts weiter erforderlich iſt, als das, daß das Leben iſt und zwar das ſich ſelbſt fühlende Leben. Zwiſchen dem Leben und der Empfindung tritt kein Drittes ein als ein Mittel, auf daß es vom Leben zum Empfinden komme; es iſt weder eine Vermittelung da, noch nöthig. So muß z. B. die Mutter, damit ihr Kind vorzuſtellen, zu denken anfange, es zu Vorſtellungen, zu Gedanken komme, vermittelnd eintreten durch Sprache, verſtändige Behandlung u. ſ. w.,

aber damit das Kind zur Empfindung komme, dazu gehört keine Vermittelung. Jene Unmittelbarkeit hat die Empfindung mit dem Selbſtgefühl und mit dem Gefühl überhaupt gemein, daher im gemeinen Leben Fühlen und Empfinden für einerlei genommen und von dem oberflächlichen Denker meiſt verwechſelt werden. Aber die Form der Empfindung iſt

2) die der Beſtimmtheit. Jede Empfindung iſt eine beſtimmte; ſie in ihrer Unmittelbarkeit iſt eine innere Bewegung (vergl. §. 8.), wie das Gefühl, durch die Beſtimmtheit aber in dieſer inneren Bewegung hört ſie auf, mit dem Gefühl eine und dieſelbe zu ſeyn. Das Gefühl nämlich iſt in ſeiner Unmittelbarkeit auch ein unbeſtimmtes, die Empfindung aber in der ihrigen eine beſtimmte. Aber Beſtimmtheit iſt Negation (Spinoza), die Beſtimmtheit in jener inneren Bewegung macht dieſelbe zur negativen und dadurch von der Bewegung, welche das Gefühl iſt, ſich unterſcheidenden. So iſt der Hunger kein Gefühl als ſolches, ſo unmittelbar er ſey, ſondern eine innere Bewegung als Empfindung.

3) Die Einheit oder Identität jener Unmittelbarkeit und Beſtimmtheit iſt gleichfalls die der Form, welche die Empfindung hat, z. B. beim Hunger, Durſt und in ähnlichen Empfindungen, die ſind beſtimmt und unmittelbar, eines als das andere. Dieſes iſt die Einfachheit, wodurch ſich die Empfindung zugleich von ihrer Form auf ihren Inhalt bezieht.

b. **Ihr Inhalt** iſt

1) anfangs oder urſprünglich von der Empfindung, die ihn hat, ganz und gar nicht verſchieden; auch iſt es nicht das Empfinden, wodurch es ſelbſt ſich von ſeinem Inhalt unterſcheidet, ſondern (vorgriffsweiſe) durch das Vorſtellen und höher durch das Denken und Begreifen wird erſt der Inhalt, den die Empfindung hat, von ihr ſelber unterſchieden. Indeſſen ſind doch erfahrungsmäßig die Empfindungen unter ſich ſehr verſchieden und mannigfaltig; die Geſichtsempfindung des Rothen

iſt eine andere, als die des Grünen, dieſe eine andere, als die des Schwarzen u. ſ. w. Jede dieſer Empfindungen hat alſo einen andern Inhalt. Mit den Gehörempfindungen iſt es ebenſo, den Mollton empfinden wir anders als den Durton. Aber der Menſch macht dieſe Unterſchiede, kraft deren die Empfindungen unterſchieden ſind, und dieſes hat ſeinen Grund in ſeinem Grund, in ſeinem Vorſtellen, Urtheilen und Denken. So lange er daher der noch nicht urtheilende iſt, ſo lange unterſcheidet er auch nicht den Inhalt der Empfindung von ihr ſelbſt und eine von der andern. Hier alſo iſt die Einfachheit der Empfindung näher aus der Identität ihres Inhaltes mit ihr der Empfindung ſelbſt erkannt.

2) Durch ihren Inhalt bezieht die Empfindung, ſie eine innere Bewegung, ſich auf einen Gegenſtand. Aber auch er iſt, wie ihr Inhalt, anfangs von ihr ſelbſt noch gar nicht unterſchieden. Der Unterſchied ſeiner von ihr, und die Beziehung ihrer auf ihn kommt erſt ſpäter durch die Vorſtellung und den Gedanken, wo die Empfindung aufhört Empfindung zu ſeyn. Ihr Gegenſtand iſt das Aeußerliche, ihr Inhalt das Innerliche. Vor jener Beziehung und Unterſcheidung ihrer auf ihn iſt das Aeußerliche und Innerliche noch nicht von einander verſchieden, wie wenn der Gegenſtand, das Aeußerliche ſelbſt der Inhalt, und dieſer jenes ſey. Für dieſe Weſenheit des Inhalts der Empfindung iſt ein frappantes Beiſpiel der Blindgeborene, den ein Arz operirte und mit dem er Experimente anſtellte. Er unterſchied nichts außer ſich, ſondern meinte Alles in ihm zu ſehen, und erſt durch Taſten fing er an die Dinge außer ſich zu ſehn. Dann wäre

3) mit Bezug auf den Gegenſtand, Inhalt und die Empfindung das Empfinden ſelbſt ein noch ganz verworrenes, intelligentes Bewegen, nach Hegel: „das dumpfe Weben des Geiſtes in ſich ſelbſt, in welchem Weben er ſich ſtoffartig iſt, und worin er den ganzen Stoff ſeines Wiſſens hat.“ Dieſes

dumpfe Weben des Geiſtes an ſich iſt ebenſo eine bloße Vorſtellung, wie oben das in ſich Erwachen und in ſich Erzittern. Weben, ſpinnen gilt eigentlich nicht von der Intelligenz, ſondern von der bewußtloſen, geiſtloſen und höchſtens nur lebenden Natur; die Pflanze z. B. iſt ein inneres Weben im Bilden ihres Blattes, die Spinne iſt webend. Hier iſt die Bewegung des Webens nur als Bild gebraucht, um die intelligente Bewegung, die das Erkennen iſt, zu bezeichnen. Es iſt mithin durch jene Angabe eines in ſich dumpfen Webens, als einer bloßen Vorſtellung, auf die Erkenntniß oder den Begriff hingewieſen, der oben ausgeſprochen iſt: das ſich Bewußtwerden des Subjekts im Objekt auf eine ganz ununterſcheidbare Weiſe. Der Philoſoph iſt hier viel mehr Dichter, als Philoſoph, aber mit Recht Dichter, denn er ſteht auf der Stufe des Empfindens, und da ſpricht er tief aus der Empfindung ſelbſt heraus und wählt den treffenden poetiſchen Ausdruck ein dumpfes Weben des Geiſtes in ſich. In dieſem Weben iſt der Geiſt ſtoffartig, und darin hat er den ganzen Stoff ſeines Wiſſens. Stoffartig, denn die ganze Bewegung, welche das Empfinden heißt, iſt ja noch gar nicht ein Unterſcheiden des Inhaltes der Empfindung von ihrer Form und des Inhaltes von anderem Inhalt und von ſeiner Aeußerlichkeit. Erſt die unterſcheidende und weiter beſtimmende Bewegung hört auf, ſtoffartig zu ſeyn, wird formende, dem Stoff formgebende, bildende Bewegung. Zugleich hat der Geiſt, indem die intelligente Thätigkeit vorerſt das Empfinden, alſo ſeine niedrigſte, unmittelbarſte Thätigkeit iſt, in dem Empfinden und an ihm den ganzen Stoff ſeines Wiſſens, d. h. in das Ich und höher: in den Geiſt als ſolchen kann nichts hineinkommen, was nicht an ſich ſchon in ihm iſt. Das Wiſſen und die Wiſſenſchaft bringt der Geiſt lediglich aus ſich hervor, indem des Wiſſens erſter oder Grundſtoff die Empfindung oder das Empfinden nach ſeinem ganzen Inhalt iſt.

c. Die Identität der Form, welche die der Empfindung iſt und des Inhaltes, den eben dieſe hat. In dieſer Identität iſt die Empfindung, als die in ihrer Unmittelbarkeit beſtimmte und einfache, zugleich (pariter) die in ihrem Inhalt unmittelbare, beſtimmte und einfache. Als ſolche identiſche aber iſt ſie

1) eine einzelne, jede Empfindung eine einzelne. Sie enthält oder hat nicht die Möglichkeit, als Empfindung eine auch nur particuläre, geſchweige eine allgemeine zu ſeyn; jede Empfindung als unmittelbar iſt eine dieſe. Wo die Einzelnheit in die Beſonderheit, und dieſe in die Allgemeinheit fortgeht, hat das Empfinden aufgehört; da iſt das Denken. Mit dem Empfinden beginnt das intelligente, das geiſtige Leben, allein über das Empfinden muß es hinaus, ſonſt kann es kein wirklich geiſtiges werden. Die Empfindung, blos als Empfindung, iſt von der Vernunft durch die Einzelnheit geſchieden. Kein vernünftiger beruft ſich, wo es Beweiſe gilt, auf Empfindungen. Auch für die Erläuterung gilt das ſich Berufen auf Empfindungen nicht als Beweis. Exempla non sunt argumenta. Merkt's Euch, ihr Theologen!

2) Der Gegenſtand, den die Empfindung hat, oder noch ehe er dieſer wird, ihr Objekt iſt ein ebenſo einzelnes, wie die Empfindung, die auf ihn durch ihren Inhalt bezogen wird und ſich bezieht. Nur auf das Einzelne kann die Empfindung bezogen werden. Einzelnes empfindeſt Du, nicht Allgemeines. Aber für die Wiſſenſchaft kommt allerdings dies Einzelne, das begriffen werden ſoll, in Betracht.

3) Wie das Objekt der Empfindung, ſo iſt auch das Subjekt, welches empfindet, ein unmittelbar einzelnes, ein dieſes. Nur von dem Einzelnen (a quovis singulo) kann das Einzelne empfunden werden, und ſeine, des Einzelnen, Empfindungen ſind, ſo viele ihrer ſeyn und werden mögen, jede doch nur eine einzelne. Aber das Empfindende eben als einzelnes Subjekt iſt zugleich das Individuum, und als Individuum das ani=

maliſch lebendige. Die im animaliſch lebenden Individuum gegründete oder ihm immanente Möglichkeit der inneren Bewegungen, welche Empfindungen ſind, iſt

α. der Sinn als ſolcher, durch den das Werden jeder Empfindung bedingt iſt. Vermöge, kraft ſeiner (virtute sensus) vermag das lebende Individuum zu vernehmen; der Begriff der Empfindung' entwickelt ſich alſo mittelſt einer auf den Sinn geſtellten Betrachtung.

β. Sodann hat aber hier in der Lehre vom Selbſtbewußtſeyn, wo ſie die von der Intelligenz iſt, die Empfindung einen beſtimmten Bezug über das Thier und das Selbſtgefühl hinaus auf das Selbſtbewußtſeyn, auf den Menſchen, der in ſeinen Empfindungen nicht bleibt und im dumpfen Weben nicht beharrt, ſondern Empfindungen von Empfindungen, ihre Gegenſtände und ihren Inhalt unterſcheidet. Auch dieſes Unterſcheiden iſt bedingt durch eine gleichfalls innere Bewegung, nämlich durch die Bewegung des Aufmerkens, durch die Aufmerkſamkeit, welche daher ebenfalls in Betracht kommen muß.

§. 20.

Der Sinn.

Das animaliſche Individuum ſteht wie das vegetative
1) im Verhältniß zu ſich ſelbſt, und
2) im Verhältniß zu Anderem, von ihm weſentlich verſchiedenen.

Das erſte Verhältniß kommt hier nicht in Betracht, ſondern das zweite, und auch dieſes nicht als das, worin das vegetabiliſche, ſondern nur als das, worin das animaliſche Individuum ſteht. Denn es gilt die Empfindung vollſtändig zu begreifen, welche die des animaliſchen Individuums iſt. Sein Verhältniß zu dem Andern hat wie jedes Verhältniß zwei Seiten. Auf der einen

a. ſteht eben das animaliſche Individuum ſelbſt, welches ſich verhält; auf der andern

b. dasjenige, zu welchem daſſelbe, und welches dann ſeinerſeits ſich zu ihm verhält. Inmitten dieſer beiden Seiten liegt die Empfindung, durch welche eben das lebende Individuum im Verhältniß ſteht zu dem, was nicht es ſelbſt, ſondern ein Anderes iſt. Dieſes Andere, kein blos von dem Einen nur quantitativ, ſondern ein davon qualitativ und weſentlich verſchiedenes, iſt in dieſer Verſchiedenheit kein Individuum, alſo kein Animaliſches, ſondern das Lebloſe, kein ſich ſelbſt Fühlendes, ſondern das Gefühlloſe. Aber obzwar ſo nothwendigerweiſe leblos und gefühllos iſt doch dieſes Andere kein ſelbſtloſes. Zum Selbſtloſen kann das ſeiner ſich bewußte, das denkende Subjekt allerdings im Verhältniß ſtehen, aber es hier blos als lebendes und ſich ſelbſt fühlendes kann nicht zum Selbſtloſen ſich verhalten, ſo, daß die Empfindung das Mittlere ſey zwiſchen beiden. Vom Selbſtloſen iſt keine Empfindung möglich; jenes Andere alſo in ſeiner weſentlichen Verſchiedenheit von dem lebenden und ſich fühlenden Individuum iſt wenigſtens ein ſelbſtiſches. Das Lebloſe, z. B. eine Anzahl oder eine rein mathematiſche Figur, wird nur gehalten (tenetur), aber hält ſich nicht ſelbſt, wird nur bewegt, aber iſt nicht das Bewegende, geſchweige daß es das ſich Bewegende iſt. Es iſt der Menſch, der die Zahlen in ſeinem Geiſt hält, zuſammenfaſſt und jene Figuren darſtellt. Das Selbſtiſche, im Unterſchied vom Selbſtloſen, iſt an ſich Bewegung und zugleich in und mit ſich gehaltene Bewegung. Für die Erkenntniß des Sinnes und deſſen, was er vermag, kommt es auf jene unter b. angedeutete Seite des Verhältniſſes zu Anderem an, und ſo auch für die weitere Entwicklung des Begriffs von Empfindung kommt es auf dieſe Seite weſentlich an. Wenn das Andere, zu dem das Individuum ſich verhält und welches wenigſtens ein ſelbſtiſches iſt, mit dem Ausdruck Element bezeichnet wird, ſo daß bei dieſem Worte noch an kein beſtimmtes Element gedacht wird, ſo kann es heißen, jenes Verhältniß ſey das des animaliſchen Individuums zum Element. Aber dieſes Element oder jenes concret Selbſtiſche iſt

1. die in und mit ſich zuſammenhaltende und zugleich zuſammengehaltene Bewegung, mithin ſo, daß das Zuſammenhalten, das Aktive, und das Zuſammengehaltene, das Paſſive noch ganz identiſch ſind, ununterſchieden von einander, aber unterſcheidbar von einander. Das Element als dieſe identiſche Bewegung des Zuſammenhaltens und Gehaltenen iſt die Cohäſion, und in deren Veränderung die Wärme (calor). Sie beſonders ſteht leicht anzuerkennen, obzwar ſie ein blos ſelbſtiſches ſey, für Bewegung und ſogar für deren Princip, da nur die Cohäſion ſich ändert. Das Nicht der Wärme, ihre abſolute Negation iſt auch das Nicht, die Negation der Bewegung. Die Kälte iſt Wärme, eine in irgend einem bis zum niedrigſten Grad verbreitete Bewegung, nicht die Negation derſelben. Die abſolute Negation der Wärme iſt ſtarre Ruhe, wie bei den Polen das ewige Eis die Meere deckt und keine Bewegung ſtatt hat. Dort iſt der Tod zu Hauſe, ſo hell die Sterne funkeln. Je höher die Wärme ſteigt aus der Kälte, deſto mehr nimmt die Bewegung zu, deſto lebhafter iſt ſie. Das Thier iſt wärmer als die Pflanze und bedarf der Bewegung dazu, wie umgekehrt. Hat das Pferd Haſer gefreſſen, ſo zieht's. Abſtracter noch ſo, daß eben von Wärme und Cohäſion abſtrahirt wird, iſt jene zuſammenhaltende und zuſammengehaltene Bewegung, die Schwere, ſie die Baſis und Bedingung der Cohäſion und der Wärme. Nimmt die Schwere ab, ſo nimmt auch die Wärme ab. Die Empfindung nun, deren Gegenſtand das Selbſtiſche als dieſe Bewegung der Cohäſion mit ihren Veränderungen im Einzelnen wird und daraus ihren Inhalt hat, iſt das Gefühl, und der Sinn des lebenden und ſich fühlenden Individuums, als die reelle Möglichkeit dieſer Empfindung, iſt der Gefühlsſinn. Er hat zum Gegenſtand das Cohärente, Schwere, die Cohäſion. Aber ſo iſt das Organ

dieſes Sinnes die das Individuum umgebende Haut, beim Menſchen vom Wirbel bis zur Fußſohle, auf der ganzen Oberfläche ſeiner Individualität. Durch die Haut iſt das ſeiner ſich bewußt werdende Subjekt, wie ſchon zum Theil auch das blos animaliſche Individuum, z. B. Schlange, Schnecke u. ſ. w. im Contact, in der Cohärenz mit der betrachteten Bewegung. Das Cohärente wird empfunden durch das Organ der Haut, indem es mit ihm zuſammenkommt. Das Cohärente wird berührt, tangitur, daher iſt Berührung ohne weiteres Gefühl tactus. Das wußte ſchon Lucretius: tangere non quit, quod tangi non licet*). Bei dem Menſchen iſt jener Gefühlsſinn, wie er ſich gleichſam über ſeine ganze Oberfläche ergießt, beſonders organiſirt in der Oberfläche der Hand.

II. Es unterſcheidet ſich die betrachtete Bewegung

a. als die mit ſich zuſammengehaltene von ihr ſelbſt.

b. als der mit ſich zuſammenhaltenden.

Sie unterſcheidet ſich, die Cohärenz und in ihren Veränderungen die Wärme bleibt, aber ſie erhält in jenem Unterſchied

ad a. zu ihrer Hauptbeſtimmung das Zuſammengehaltenſeyn; ſie iſt jener untergeordnet als der Hauptbeſtimmung. Aber ſo iſt die Bewegung als die zuſammengehaltene die flüſſige und zwar die tropfbar flüſſige, jenes mit Bezug auf das Zuſammenhaltende, dieſes mit Bezug auf das Zuſammengehaltene. Concret und elementariſch wird ſie wahrgenommen als das Waſſer, Oel, Wein u. ſ. w. Die Empfindung, deren Gegenſtand ſie wird, und durch welche ſie auf das lebende Individuum ſich bezieht, iſt der Geſchmack, und der Sinn als Princip dieſer Empfindung iſt der Geſchmacksſinn. Sein Organ iſt die Zunge mit dem Gaumen und Schlund. Geſchmeckt kann nur werden das tropfbar Flüſſige, das Starre, Cohärente an ſich nicht. Wo hingegen ad b. das Zuſammenhaltende die Hauptbeſtimmung und das Zuſammengehaltene ihr untergeordnet, oder nur nebengeordnet iſt, da iſt, wo die Cohärenz bleibt, die Bewegung die elaſtiſch flüſſige. So zunächſt in der Erfahrung die Luft, die mächtig zuſammenhält. Das weitere iſt der Dunſt und jeder Duft in der Luft elaſtiſch flüſſig. Die Empfindung, deren Gegenſtand er wird, iſt der Geruch, ihr Princip der Geruchſinn, das Organ die Naſe. So wenig das Feſte und Starre geſchmeckt werden kann, ſo wenig ſteht es zu riechen. Schwefel und Weihrauch für ſich iſt kein Objekt; Schwefel und Weihrauch erzeugen Kohlen. Der Taback ſcheint eine Ausnahme zu machen.

---

*) Vollſtändig ſo: Tangere enim non quit quod tangi non licet ipsum. Lucret. 5, 153. M.

III. Die zuſammenhaltende und zuſammengehaltene Bewegung, als die in und mit ſich zuſammenhaltende, unterſcheidet ſich gleicher Weiſe von ſich ſelbſt, ſo daß das in ſich Zuſammenhalten ihre Hauptbeſtimmung und das mit ſich Zuſamenhalten neben- oder untergeordnete Beſtimmung iſt. In dieſem Unterſchied iſt die Bewegung ſelbſt eine intenſive, das Bewegen τὸ τείνειν, τὸ τείνεσθαι, und als ein abgeſchloſſenes ὁ τόνος, sonus der Ton. Er, ein rein intenſives, iſt die Bewegung als in ſich zuſammenhaltende. Auch geht der Ton in's Innere als Stimme, mehr als Wort, da er den Gedanken bezeichnet. Die Veranlaſſung zu dieſem τείνειν gibt ſie ſich ſelbſt, aber als die zuſammenhaltende Bewegung,

α. wo ihre Hauptbeſtimmung das Zuſammenhalten iſt und ſie die elaſtiſch-flüſſige, wahrnehmbar als die Luft, iſt die ihr untergeordnete, die Nebenbeſtimmung das Tönen, Sauſen. Sie gibt ſich ferner die Beſtimmung,

β. wo ſie die von ſich zuſammengehaltene und zuſammenhaltende iſt, und daß das Zuſammengehaltene die Hauptbeſtimmung iſt, da iſt's das tropfbar Flüſſige, das Rauſchen des Waſſers. Es ſind nicht die Kieſel im Bach, ſondern das über ſie hinfluthende Waſſer, welches das Rauſchen veranlaſt. Endlich

γ. iſt ſie die identiſche Bewegung, wo noch kein Unterſchied iſt, ſo iſt ſie Cohäſion, die cohärente Bewegung, objektiv wahrnehmbar als Körper. Die Saite, z. B. wenn ſie geſpannt, iſt die Veranlaſſung des Tons, ebenſo beim Holz der Flöte und beim Metall des Waldhorns. Die Empfindung, deren Gegenſtand der Ton iſt, iſt die des Hörens, ihr Princip der Gehörſinn, ihr Organ das Ohr mit den Nerven. Dieſer Sinn iſt der vierte in der Reihe. Oder andrerſeits

b. unterſcheidet ſich die angedeutete Bewegung ſo, daß das mit ſich Zuſammenhalten die Hauptbewegung iſt, das in ſich Zuſammengehaltene dagegen die untergeordnete. Dann iſt die Bewegung extenſiv, aber mit ſich zuſammenhaltend. Die Extenſität iſt ſie eben als die mit ſich zuſammenhaltende untergeordnet der mit ſich zuſammengehaltenen. So iſt ſie das Leuchten in concreter Beſtimmtheit, und im Begriff das Licht (lux). Dem Licht fehlt auch nicht die Intenſität, wenn es z. B. in den Focus des Brennglaſes fällt, und zündet, aber die Bewegung als extenſive iſt beim Leuchten vorherrſchend, iſt die Hauptbeſtimmung, wie wenn das Licht von ſich ſelbſt in ununterbrochener Continuität ausſtröme. Das Empfinden, deſſen Gegenſtand dieſe mit ſich zuſammenhaltende Bewegung als Leuchten iſt, iſt das Sehen mit dem Geſichtſinn, deſſen Organ das Auge. Dieſelbe Continuität, welche das Leuchten hat, iſt auch die des Sehens, ſo lange das Leuchten ein Strahlen bleibt, aber wo es ein Färben iſt, Farbe wird, iſt die Continuität gebrochen, das Licht bricht ſich. So vielfach die Bewegung iſt, welche Gegenſtand der Empfindung wird, ſo vielfach iſt auch die Empfindung, jene Bewegung iſt fünffach und die Empfindung alſo die fünffache, der Sinn iſt der fünffache, das animaliſche Leben iſt das fünfſinnige. Der niedrigſte unter dieſen fünf Sinnen iſt der bei 1. betrachtete für die Cohäſion, für die Schwere und Wärme überhaupt der Gefühlsſinn, der Sinn der Inſectenwelt bis zur Auſter, die ſich an den Felſen anklebt und von der man kaum ſagen kann, daß ſie lebe. Dieſer Sinn, eben weil er das Cohärente zum Gegenſtand hat, geht unmittelbar auf das Seyn, und der Menſch meint daher, auch zur wahrhaften Erkenntniß gelange er erſt durch das Gefühl, weil dieſes auf die Cohärenz als Exiſtenz geht. Dennoch iſt dieſer Sinn der niedrigſte. Der höchſte und edelſte iſt der Geſichtsſinn. Sein Gegenſtand iſt das Leuchten, kein Seyn, aber ein Scheinen. Das Sehen ebenſo; daher die Menſchen, die ſich in ihrer Art überzeugen wollen, ſagen, es genügt mir nicht, wenn ich es nicht ſehe, und es erſt gewiß glauben, wenn ſie es fühlen. Der unterſte Sinn ſoll das Beſte thun. Aber eben weil das Scheinen weit abſteht vom Fühlen, ſteht es dem Denken um ſo näher, und daher kommen die Metaphern und Bilder, wie wenn die Wahrheit ein Licht heißt. Die Wahrheit fühlen, ſchmecken, riechen ſagt man nicht; denn ihr Wahrnehmen iſt, wie das des Lichts, höher als das Schmecken. Aber Seher (רֹאֶה) hieß der Mann, der eine Wahrheit ſeinen Mitbürgern kund machte und das zu ihr Gelangen: erleuchten, und das über ſie belehrt werden: erleuchtet werden. Iſt ja unſer Ausdruck für die Erforſchung und Mittheilung des Erforſchten: Aufklärung und ἀποκαλύπτειν auch vom Geſichtsſinn hergenommen, wie revelare.

Hegel hat die Fünfheit des Sinnes anders deducirt, nämlich aus den Begriffsbeſtimmungen der Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelnheit, wo die Beſonderheit in zwei auseinandergeht. Dieſe Deduction ſetzt eine durchſtudirte, ſpeculative Logik und Kenntniß des Begriffs in ſeinen Momenten voraus, und darum iſt hier davon abgeſehen und ein anderer Weg verſucht worden, um zum Begriff des Sinnes zu gelangen. Von der Empfindung nun, wie der Sinn auf fünffache Weiſe deren Princip iſt, wird zu ſagen ſeyn, ſie ſey, obgleich unmittelbar, vermittelt durch den Zuſammenhang des Lebensprincips mit dem Lebloſen, Gefühlloſen.

Wir werfen zum Schluß noch folgende Frage auf:

Wird denn wirklich nur das Leblose und Gefühllose, oder nur das Elementariſche empfunden, iſt vielmehr auch das Lebendige, das Organiſche Gegenſtand der Empfindung? Wird nicht das Lebendige ebenſowohl empfunden als das Leblose? Die Frage beantwortet ſich, indem ſchärfer die Empfindung in Bezug auf das Organiſche beachtet wird. Was an der Pflanze empfunden wird, iſt z. B. ihre Wurzel als cohärente Subſtanz, ihre Rinde, oder ihr Stamm mit ſeinen Zweigen. Das iſt hier das Cohärente, der Gegenſtand des Gefühls, das Leblose, nicht das Lebendige. Du greifſt darnach und fühlſt das Organiſche nicht, aber das Rauhe oder Glatte, wie am Stein. Oder wird die Pflanze gerochen? Nimmermehr, ſondern das Elementariſche, der Duft, den ſie exhalirt als das elaſtiſch Flüſſige. Du iſſeſt den Apfel, Du beißeſt hinein und ſiehſt nur das Saftige, tropfbar Flüſſige. Du ſiehſt an der Pflanze nur das Licht, wie es ſich in Farben bricht, es iſt das Elementariſche. Nur für das Gehör iſt die Pflanze gar nicht. Streicht der Sturm durch die Wälder, ſo rauſcht es, aber das ſind die Windſtöße. Wenn im Eichbaum die Säfte gefrieren und es kracht, ſo iſt's das Unorganiſche des elementariſchen Körpers, deſſen Cohäſionsverhältniß verändert wird. Daher, wenn einer ſophiſtiſch und zu ſubtil in ſeinen Unterſuchungen zu Werke geht, heißt's: „er hört das Gras wachſen!“ Vortrefflich! Wenn es hieße: er ſieht es wachſen, ſo gienge es noch an, aber: er hört's! Welche Ironie! da der Organismus der Pflanze gar nicht für's Gehör da iſt. Nicht anders iſt es beim Thier. Was von ihm empfunden wird, iſt immer das Elementariſche. Nur iſt beim Thier der Gehörſinn zu Ehren gekommen. Die Stimme kommt hinzu, das Thier ſteht über der Pflanze; es kann ſich ſelbſt in ſich erſchüttern, Stimme haben und von ſich geben. Der Empfindungskreis iſt alſo ein im Elementariſchen abgeſchloſſener. Daher, ſoll das Leben begriffen werden, kann die Phyſik nichts ausrichten, weil nichts ſinnlich wahrzunehmen iſt.

Uebergang.

Wie durch das Empfinden der Zuſammenhalt und Zuſammenhang des animaliſchen Individuums mit dem lebloſen Element, und höher der des Menſchen mit der Natur und Sinnenwelt vermittelt iſt durch den Sinn, ebenſo iſt durch den Sinn das Empfinden ſelbſt bedingt. Es wird vom animaliſchen Leben aus ihm ſelbſt hervorgebracht oder producirt; es macht ſich vom Selbſtgefühl aus zum ſinnigen Leben ſelbſt. Dieſes kommt im gemeinen Bewußtſeyn vor in der Vorſtellung, daß der Sinn dem Thier anerſchaffen ſey und dem Menſchen. Letzterer kann ſich für den Sinn allerlei Inſtrumente machen, Hörrohr und Sehrohr, aber den Sinn nicht, welcher ſich in und mit dem Leben ſelbſt macht. Das Empfinden bedingt er als ſolches und auch in den Unterſchieden, die es erhält und hat in der Verſchiedenheit der Empfindung. So wird er der Gegenſtand der jetzt anzuſtellenden Unterſuchung.

§. 21.

Der Sinn bedingend den Unterſchied in der Empfindung nach ihrem Inhalt.

Nach ihrer Form iſt die Empfindung eine einfache (vrgl. §. 19.), und wenn auch, wie dort ausgeführt wurde, eine beſtimmte, iſt ſie doch nur als dieſe das Empfinden vom Gefühl als ſolchem verſchieden. Aber nicht iſt ſie ihrer Form nach in der Einfachheit als die eine Empfindung von der andern unterſchieden, ſondern jede der andern gleich. Dieſe Identität der fünf Sinne, als die jeder derſelben die empfindende Thätigkeit iſt, iſt eine ſolche der Form nach, eine formelle. Das ſpricht ſich genauer ſo aus: das Sehen iſt ein Empfinden, das Hören auch, das Schmecken gleichfalls u. ſ. f. Als Empfinden iſt das Sehen vom Hören nicht verſchieden, ſondern daſſelbe. Aber es iſt

a. die Verſchiedenheit des Sinnes, der das Empfinden bedingt, eine fünffache (vrgl. §. 20.), und in dieſer Verſchiedenheit, die er hat, ſind auch die durch ihn bedingten Empfindungen fünffacher Weiſe von einander unterſchieden, und zwar ſo, daß keine Empfindung des einen Sinnes die Stelle der Empfindung des andern einnehmen, ſie vertreten, oder auch nur erſetzen kann. Der Unterſchied in dieſer Beziehung iſt ſchon ein qualitativer, nicht quantitativ, ſondern ſo zu ſagen ſpecifiſch. Die Geſichtsempfindungen ſind nicht etwa höher geſteigerte, als die des Geſchmackes, ſondern ſie ſind ganz anderer Art. Jeder der fünf Sinne bedingt auf eine ihm eigenthümliche Weiſe die Empfindungen, und eben dadurch ſind ſie nicht blos verſchieden, ſondern unterſcheiden ſich auch qualitativ, alſo negativ. Das kann überſehen werden von dem Reflectirenden, dann aber wird der Begriff der Empfindung auch überſehen. Kant that es wirklich, da er ſagte, der Geruch ſey ein Geſchmack in die Ferne. Das iſt witzig, aber keine Definition, ſoll auch keine ſeyn. Wo einer der fünf Sinne mangelt, iſt unmöglich, daß das Individuum zu Empfindungen dieſes Sinnes gelange, wie ſehr man ſich auch Mühe gebe, daß es eine ſolche Empfindung habe. Der Blindgeborene z. B. kann ein ſehr gutes Gehör haben, von der Farbe bekommt er dennoch keine Empfindung. Daher die Redensart, wenn einer über Unverſtandenes ſchwatzt: „er ſpricht davon, wie der Blinde von der Farbe.“ Indeß kann doch und zwar mittelſt der Vorſtellung die Beſtimmtheit, welche eine Empfindung hat, ſo weſentlich dieſe Empfindung ſey, an die andere gebracht werden; aber dann geſchieht dieſes nur der Analogie wegen bei allem Unterſchied beider Empfindungen, nicht aber, als ob die eine Empfindung dieſe Beſtimmtheit habe. So z. B. Goethe in der Farbenlehre: „ſie klingen ab“ von der Farbe, d. h. ſie iſt in ſich abgeſchloſſen, in ſich ſelbſt gehalten, wie der rein muſikaliſche Ton, der Schall das nicht Continuirliche, das Abſpringende, die unterbrochene Bewegung iſt. So auch umgekehrt, wenn man den Empfindungen des Tons eine Beſtimmtheit gibt von Farbe und Licht, z. B. heller Ton, dunkler Ton.

b. In jeder Verſchiedenheit, wie ſie jene fünffache iſt, unterſcheiden ſich aber die Empfindungen ſelbſt wieder von einander, und zwar ſo, daß dieſer Unterſchied, wie jener, ein qualitativer und negativer iſt und bis zum Gegenſatz geht. In Anſehung ſeiner iſt auf die fünf Sinne zu reflectiren.

1) Die Gefühlsempfindungen in Bezug auf Cohärenz, Cohäſion unterſcheiden ſich nach ihrem Inhalt von einander ſo, daß ihr Unterſchied ein negativer, kein blos qualitativer iſt und bis zum Gegenſatz, zur Oppoſition geht. So iſt dieſe Empfindung entweder die des Räuhen oder des Glatten, Harten und Weichen und ſogar des Warmen und Kalten. Beiderlei Empfindungen ſind hier ganz entgegengeſetzter Art. Hier könnte man ſagen, kalt ſey nur weniger warm und der Unterſchied ſey alſo nur ein quantitativer. Eis iſt freilich noch Waſſer, aber entſteht nur, wenn die Wärme gewichen iſt und zwar unmittelbar in Strahlen. Die Kälte iſt das Negative des Warmen.

2) Die Empfindungen des Geruchsſinnes ſind vorerſt nur verſchiedene (variae) mit Bezug direct auf ihre Objekte, auf das, was empfunden wird, nicht sibi oppositae. Die Empfindung, z. B. des Roſendufts, iſt verſchieden von der der Lilie und des Veilchens u. ſ. f. Aber in Anſehung des Subjekts, deſſen Empfindungen die des Geruchs ſind, iſt der Unterſchied zum Gegenſatz gekommen, iſt jene Verſchiedenheit eine ſtreng negative und dann verſchwindet auch das Objektive. Dieſe Gegenſätze ſind Wohlgeruch und Geſtank, wobei freilich zu beachten iſt, daß für das Individuum einer Art die Geruchsempfindung die des Wohlgeruchs ſeyn kann, während ſie für das Individuum einer andern Art Geſtank iſt. So iſt der Duft des Aaſes für den Raben Wohlgeruch, für das Pferd, das ſich dabei bäumt, Geſtank. Kant nennt dieſen Sinn den undankbarſten unter allen, weil man mehr für das Negative, als für das Poſitive des Geruchs bekommt, — mit Ausnahme der Tabacksſchnupfer.

3) In den Geſchmacksempfindungen iſt der Gegenſtand beſtimmter, die Verſchiedenheit iſt die des Sauren und Süßen, Herben und Bitteren. Beides iſt qualitativ verſchieden. Der eine ſchmeckt lieber Mannheimer Bier, der andere lieber Mannheimer Waſſer.

4) Je höher der Sinn wird, deſto beſtimmter wird auch der Unterſchied der Empfindung, die er bedingt. Im Gehörſinn iſt der Gegenſatz der zwiſchen Dur- und Moll-Tönen, die ganz negativ verſchieden. Aber weil der Ton ein intenſiver iſt, ſo hat die Sprache ſchwere Arbeit, um beide zu begreifen und zu bezeichnen. Jene Beſtimmtheit, die der Ton hat, iſt an ſich weder Dur noch Moll, ſondern nur die Bezeichnung dafür.

5) In der Geſichtsempfindung iſt der Gegenſatz der zwiſchen hell und dunkel; das Licht als ſolches angehend und wie daſſelbe zur Farbe wird, iſt der Gegenſatz der zwiſchen weiß und ſchwarz. Es iſt falſch, daß das Schwarz nur die Negation des Weißen ſey; das Schwarz und das Dunkle ſind ebenfalls poſitiv. Die Negation $= 0$ iſt kein Gegenſtand einer Empfindung.

Ueberblickt man nun die Empfindungen in jener fünffachen Verſchiedenheit und in ihrem Unterſchied nach dieſer Verſchiedenheit, ſo ſteht leicht zu erkennen, daß die erſte, die Gefühlsempfindung die beſchränkteſte, ſubjektivſte iſt, ſey ſie nun die des Weichen oder Harten, Glatten oder Rauhen. Beſonders iſt bei der Veränderung der Cohärenz das Gefühl am beſchränkteſten als das Gefühl der Wärme. Warm ſind die Gefühle; da wird's metaphoriſch, ethiſch. Hingegen iſt die Geſichtsemdung, beſonders als die des Hellen, die umfaſſendſte; aber in dieſer Unermeßlichkeit iſt ſie mit dem Gefühl verglichen auch die allerkälteſte.

In ihrer bloßen Verſchiedenheit von einander ſind weder die Gehör-, noch die Geſichts-Empfindungen einander ſchon entgegengeſetzt, in ihr beziehen ſie ſich auf die Gegenſtände, durch welche ſie veranlaßt werden. Aber dieſe Gegenſtände, wie

z. B. die ſogenannten Inſtrumente, ſind ſehr verſchieden in Anſehung ihrer Form und ihres Inhalts. So iſt der Ton der Flöte qualitativ verſchieden von dem der Geige, aber nicht dieſem entgegengeſetzt. Mit den Geſichtsempfindungen verhält es ſich mutatis mutandis ebenſo. Die Empfindung des Rothen veranlaßt durch die Roſe iſt eine qualitativ andere, als die des Weißen durch die Lilie. Der Gegenſatz dieſer Empfindungen iſt ihnen allen gemein. Der Ton der Geige wie der der Flöte iſt entweder Dur oder Moll, das Rothe oder Grüne an der Roſe iſt entweder hell oder dunkel. Das iſt der Gegenſatz und hier hat die Phyſiologie des animaliſchen Lebens noch eine ſchöne Aufgabe zu löſen: wie dieſe Verſchiedenheit der Empfindungen durch dieſe Verſchiedenheit der Objekte veranlaßt wird.

c. Das Thier auf der höheren Stufe ſeiner Organiſation, alſo nicht in allen und jeden Arten, z. B. der Wurm noch nicht, hat den Sinn mit dem Menſchen gemein, es iſt fünfſinnig, wie er; aber in dieſem Gemeinſamen iſt doch ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen dem thieriſchen und menſchlichen Sinn, und auf dieſen Unterſchied kommt es hier an. Er ſteht in folgenden Momenten zu erkennen.

1) Unter den blos thieriſchen fünf Sinnen iſt es nach Verſchiedenheit der Thierſpecies bald dieſer, bald jener, dem die übrigen untergeordnet ſind und von dem ſie beherrſcht werden, wie wenn ſie in ihm concentrirt wären, wie wenn er das sensorium commune wäre. Die Richtung, die er nimmt, müſſen auch die andern nehmen, und ſo hat dieſer Hauptſinn eine Energie, in welcher das Thier den Vorzug vor dem Menſchen zu haben ſcheint. So ſagt ſchon *Plinius* in ſeiner historia naturalis: aquila *clarius* homine videt, der Geier riecht *ſchärfer* (sagacius), der Maulwurf hört *feiner, deutlicher* (liquidius), wie wenn der Hauptſinn des Adlers der Geſichtſinn, der Hauptſinn des Geiers der Geruchſinn, der Hauptſinn des Maulwurfs der Gehörſinn. Iſt aber das ein Vorzug? Genauer betrachtet

keineswegs, denn unter den fünf Sinnen des Menſchen herrſcht eigentlich keiner über den andern, ſo daß durch einen die andern determinirt würden, ſondern ſie ſind ſich coordinirt und in dieſer Coordination ſind ſie untergeordnet dem Verſtand, und das iſt nicht sensus, vis sentiens, ſondern natura intelligens, wo keiner vor dem andern eine beſondere Energie haben kann. Nur wenn der Menſch dem Thier noch ganz nahe ſteht, da tritt auch ein, daß ein Sinn dem andern weniger coordinirt iſt. **Vaillants** Reiſen beweiſen das.

2) Der thieriſche Sinn bezieht ſich ausſchließungsweiſe auf den thieriſchen Lebenstrieb. Durch ihn und in ihm iſt er begrenzt, über ihn hinaus vermag das Thier nicht ſinnig zu ſeyn. Der Sinn des Menſchen dagegen in ſeiner fünffachen Verſchiedenheit hat eine Beziehung auf den Wiſſenstrieb, ſein Sinn geht über das animaliſche Leben hinaus. Der thieriſche Sinn kann in Verwirrung gerathen, ſo daß die Gegenſtände für ihn chaotiſch durch einander gehen und das Thier nicht mehr zu unterſcheiden vermag; dann iſt das Thier toll, wie z. B. der Elephant, der einen Trupp weiblicher Elephanten ſieht und von einem ſtärkeren weggetrieben wird, den Indianern höchſt furchtbar iſt. Bei dem Menſchen, wo der Sinn ein Verhältniß zum Wiſſenstrieb hat, iſt der Wiſſenstrieb entweder hierzu hinreichend, oder nicht. Iſt er durch Ausſchweifung verwirrt, ſo wird er blödſinnig oder wahnſinnig, ſo iſt auch bei ihm Alles im choatiſchen Zuſtand. Blödſinnig geboren werden, wie Kakerlaken, Albinos, iſt das größte Unglück. Aus dem Geſagten iſt beſonders die Ueberſchrift des Paragraphen zu verſtehen, und was es heiße, der Sinn bedinge den Unterſchied der Empfindung nach ihrem Inhalt.

3) Der Sinn iſt die Weſenheit des Thieres, ſo zu ſagen die Subſtanz deſſelben, aber nur das Attribut des Menſchen. Das thieriſche Leben iſt und kann nicht mehr ſeyn, als das ſinnige, das menſchliche hingegen iſt oder kann werden das

Mittel für den Zweck, den der Menſch im Geiſtigen hat. Animans est natura sentiens, homo non est natura sentiens, sed ipsi est natura sentiens, ipse est natura intelligens.

Schluß. Dem Thier, deſſen Natur der Sinn iſt, wird durch ſie oder ihn ſeine ganze Richtung gegeben, und iſt unter den fünf Sinnen, die ſein Weſen conſtituiren, immer der Hauptſinn, wodurch die andern alle ihre Richtung nehmen müſſen. Sein Richten und ſich Richten (intendere, nicht dirigere) iſt wohl ein Merken, Bemerken, aber dieſes iſt nur das Empfinden ſelbſt. So merkt der Adler auf, intendit sensum, ſieht ſcharf hin; aber dieſes Aufmerken iſt himmelweit verſchieden von der Aufmerkſamkeit des Menſchen, ein nur ſchärferes Hinſehen, Hinhören u. ſ. f. Das Thier richtet ſeinen Sinn auf den Gegenſtand, und in dieſem einen Sinn die übrigen mit auf denſelben Gegenſtand; aber der Menſch richtet ſich auf den Gegenſtand mittelſt eines jeden ſeiner Sinne, und dieſes ſich, ſein Gemüth (animum) auf etwas richten (advertere) iſt weit mehr, als jenes Aufmerken als Empfinden, es iſt das eigentliche Aufmerken, worin das ſich fühlende und empfindende Selbſt anhebt, über die Beſtimmtheit der Affection, über die Empfindung hinauszugehen, die Aufmerkſamkeit.

§. 22.

Die Aufmerkſamkeit.

Jenes animadvertere iſt eine Thätigkeit, die jeder, wenn auch noch ſo gering, hat und zwar entweder

a. als die des ſeiner ſich bewußten Subjekts, oder

b. als die des noch bewußtloſen, obzwar ſich fühlenden und lebenden Subjekts.

Die Aufmerkſamkeit als die des noch Bewußtloſen iſt eigentlich nur die Möglichkeit aufzumerken, gegründet im Selbſtgefühl des animaliſch lebendigen Individuums. In beiderlei Beziehung iſt ſie zu betrachten. In der einen wird Aufmerkſamkeit gefordert, oder kann doch gefordert werden, z. B. von dem Lehrling in der Schule, in der andern Beziehung nicht; von dem Pflegling in der Wiege fordert ſie niemand. Aber die Möglichkeit, daß der Pflegling in der Wiege zur Aufmerkſamkeit komme, muß ſchon da ſeyn, weil ſie die Bedingung iſt, daß dieſe ſpäter gefordert werden kann.

ad a. Die Aufmerkſamkeit als die des ſeiner ſich bewußten Subjekts iſt ein Zuſtand, in den ſich daſſelbe verſetzt, und hält ſo lange an, als das Subjekt in dieſem Zuſtand bleibt. Dazu aber, daß der Menſch aufmerke, wird er veranlaßt aus irgend einer gegebenen oder genommenen Veranlaſſung, welche im Allgemeinen eine dreifache iſt.

1) Durch die Empfindung des einen Sinnes wird der andere zum Empfinden angeregt; jene Empfindung veranlaßt, daß er für dieſe andere ſich ſpanne. Dieſes findet bei allen fünf Sinnen, vornehmlich aber bei den beiden höchſten, dem Gehör- und Geſichtsſinn ſtatt, indem entweder durch eine Gehörempfindung der Geſichtsſinn angeregt wird, ſo daß dieſer ſich intendirt, weil jene Gehörempfindung vorausgeht und die Empfindung beſtimmt. So bei dem Thier, wie bei dem Menſchen, z. B. die Glocken ertönen, die Trommel lärmt! Feuer, Feuer! Jeder fragt wo? ſieht an den Himmel, oder macht ſich auf, um zu ſehen; das Gehör erregt den Geſichtsſinn. Oder umgekehrt, die Geſichtsempfindung gibt die Veranlaſſung, daß der Gehörſinn ſich ſpannt und der Menſch aufzumerken ſtrebt, was er zu hören vermag. So wenn Cicero pro rostris erſchien; jedermann ſieht nach ihm, er zieht aus der Toga einen Dolch, das iſt für das Geſicht. Was wird er ſagen? Die Aufmerkſamkeit des Hörers geht an, die höchſte Geſpanntheit des Gehörs tritt ein. Nicht anders, wenn bei den Hebräern die Rede des Propheten an das abgefallene Volk erging; Jeremias zerſchmettert den Topf und ſpannt dadurch den Affect auf ſein drohendes Wort. Auf der Kanzel vor der chriſtlichen

Gemeinde wäre ein ſolches Spectakel zur Erregung der Affecte und Andacht freilich das Unpaſſendſte.

2) Eine ähnliche Veranlaſſung iſt die Neigung und zwar ſowohl als Zu-, wie als Abneigung, ihr Gegenſtand ſey eine Sache, eine Erkenntniß, oder eine Perſon. Die Zuneigung, Liebe, Liebhaberei zuerſt mit Bezug auf eine Sache veranlaßt den, deſſen Liebe ſie iſt, die Sache genau aufzufaſſen, um ſie etwa zu verſtehen, zu begreifen. Die Abneigung des Menſchen, der Haß des einen gegen den andern, die Schadenfreude, der Neid veranlaſſen den, deſſen Abneigung ſie iſt, aufzumerken auf den Andern, ob er nicht an ihm Schwächen und Niederträchtigkeiten zu entdecken vermag, die ihn in ſeinem Haß beſtärken ſollen. Wo keines von beiden Statt hat, wo in Anſehung der Sachen, Perſonen und Erkenntniſſe einer ſich ganz gleichgültig verhält, geht er an ihnen vorbei, läßt ſie in ſeine Sinne fallen und die Aufmerkſamkeit wird nicht rege. So ſieht z. B. der Maler, beſonders der Landſchaftsmaler eine Gegend mit andern Augen an, als der bloße Spatziergänger; jener aus ſeinem Talent, aus ſeiner Kunſt zur Neigung, zur Liebe beſtimmt, wird zur Aufmerkſamkeit veranlaßt, während dieſer nicht darauf merkt. So bei dem Mittheilen von Erkenntniſſen durch einen Menſchen bleibt ein Theil derer, zu denen er ſpricht, gleichgültig, ſie merken nicht auf, weil die Gegenſtände kein Intereſſe für ſie haben; aber kommt im Vortrag etwas vor, das mit ihrer Neigung übereinſtimmt, darauf eine Beziehung hat, in ihren Kram taugt, dann merken ſie auf.

Anmerkung. Weder zur Aufmerkſamkeit, wie ſie durch Empfindung, noch zu ihr, wie ſie durch Neigung veranlaßt wird, iſt eine Aufforderung nöthig. Empfindung und Neigung ſind ſelbſt Stachel genug, der den Menſchen zum Aufmerken treibt. Aber es kann

3) die Veranlaſſung der Aufmerkſamkeit eine Aufforderung ſeyn, wobei es dann weder auf Empfindung, noch auf Neigung

ankommt; ja in Anſehung deſſen, worauf die geforderte Aufmerkſamkeit geht, kann der, an den ſie gerichtet wird, erſt gleichgültig ſeyn und dann erſt durch die Aufforderung aus dieſer Indifferenz heraustreten und aufmerkſam werden. Da iſt die Aufforderung veranlaſſendes Princip. Kinder, die ihrer ſelbſt ſich ſchon bewußt ſind, werden von Erwachſenen zur Aufmerkſamkeit aufgefordert, da muß die Gleichgültigkeit und der Widerwille gegen das, worauf ſie merken ſollen, überwunden werden, und die Aufforderung des Lehrers iſt's, und die drohende Strafe, wodurch die Aufmerkſamkeit veranlaßt wird. Dieſe Aufforderung kann aber auch weiter herkommen, als unmittelbar aus dem einen Individuum an das andere, nämlich indirect von dem einen Individuum für es ſelbſt, aber ſo, daß im Hintergrund eine Neigung, ein Intereſſe die Forderung bedingt. So z. B. bei dem, der Theologie ſtudiren will, ohne eben Neigung dazu zu haben, ſondern weil er durch ſie ſein Fortkommen eher und beſſer zu erlangen hofft, als wenn er ein Handwerk erlernt. Dieſe materielle Rückſicht auf ſein ſpäteres Intereſſe bringt ihn dazu aufzumerken, um ein Examen beſtehn zu können. Er kommt aus der Indifferenz oder aus dem Widerwillen heraus, necessitas urget, er ſtudirt fleißig. Solcher Weiſe alſo wird und iſt der Menſch aufmerkſam, nicht aber, weil er will, ſondern weil er muß, er iſt daher in ſeiner Aufmerkſamkeit nicht frei, ſeine Arbeiten ſind mechaniſch. Das iſt weder liberal, noch Studium. Wo hingegen der Menſch die Forderung, daß er aufmerke, an ſich ſelbſt thut der Wiſſenſchaft wegen, zu der er ohne Aufmerkſamkeit nicht kommen kann und die ihn rein als Wiſſenſchaft intereſſirt, da merkt er auf, weil er will; da iſt ein ideelles Intereſſe, kein materielles, da ſind ſeine Arbeiten Studien. So kommt freilich ohne Intereſſe auch hier, wie überall, durch den Menſchen nichts zu Stande, aber mit dem Unterſchied, daß das Intereſſe entweder ein materielles und ſerviles, oder ein wahrhaft liberales und ideelles iſt. Bei dem letzteren, wo es ſtatt hat, iſt von dem, der aus dieſem Intereſſe aufmerkſam iſt, viel zu leiſten und zu unternehmen, was ihm widerwärtig iſt und ſeiner Neigung widerſtrebt; aber er geht daran, der freie Entſchluß überwältigt den Widerwillen, wie z. B. Jacobi bei Spinoza.. Das, wodurch einer zum Aufmerken veranlaßt wird, iſt etwas anderes, als deſſen Grund. Die Forderung an ihn, daß er aufmerke, er thue ſie nun ſelbſt, oder ein anderer, iſt nur möglich durch ihn, indem er der ſeiner ſich bewußte und ſchon mancherlei wiſſende iſt. Worin iſt es aber gegründet, daß der Menſch aufmerkſam ſey, Aufmerkſamkeit an ſich fordern kann, und worin ferner, daß ſeine Empfindungen und Neigungen ihn veranlaſſen können, daß er aufmerke? Für die Beantwortung dieſer Frage kommt die Aufmerkſamkeit in Betracht, wie ſie unter b. angedeutet worden.

ad b. Daß Du deiner Dir bewußt aufmerkſam ſeyn und dieſes von Dir fordern kannſt, hat ſeinen Grund in der Aufmerkſamkeit. Aber

1) in ihr nicht als einem Zuſtand, in welchen der Menſch ſich ſelbſt verſetzt, ſondern in ihr, wie ſie mitbedingend iſt das, daß er ſelbſt ſich ſeiner bewußt wird, ſich von ſich, anderes von ihm und von einander zu unterſcheiden vermag. Die Aufmerkſamkeit iſt alſo hier die Mitbedingung der Entſtehung des Selbſtbewußtſeyns. Iſt dieſes entſtanden, iſt der Pflegling Lehrling geworden, dann wird die Aufmerkſamkeit ein Zuſtand, in den er ſich verſetzt. Aber die Aufmerkſamkeit, als jene Mitbedingung der Entſtehung des Selbſtbewußtſeyns iſt oder wird nicht

2) an das animaliſch lebende Individuum, an das Kind in der Wiege von außen her gebracht, ſo daß es ein an ſich noch ganz achtloſes zum aufmerkenden gemacht werde; ferner, ſie wird auch nicht durch Empfindung oder Neigung begründet, denn das ſeiner ſelbſt ſich noch nicht bewußte Subjekt iſt als ſolches noch im Zuſtand bloßer Gefühle und wirrer, noch kei-

neswegs ſich von einander unterſcheidender Empfindungen, und eben das Subjekt iſt noch ohne alle Neigung. Gefordert kann endlich an es die Aufmerkſamkeit noch nicht werden, es kann noch nicht aufmerkſam ſeyn wollen, weil der Wille überhaupt noch fehlt.

3) Eben aber, weil die Aufmerkſamkeit als jene Bedingung kein Zuſtand iſt, hat ſie auch keinen Beſtand. Wäre es auch auf noch ſo kurze Dauer, die Aufmerkſamkeit des ſeiner ſich Bewußten kann beobachtet werden ebenſo kurz oder lang ſie daure, ſie hat doch ein Beſtehen. Hingegen die Aufmerkſamkeit als die Bedingung, ohne welche das Individuum ſeiner ſich nicht bewußt werden, nichts unterſcheiden kann, iſt kein Gewordenes, iſt die Thätigkeit blos im Werden. Das Gewächs iſt fertig, bemerkbar, geworden, aber das Wachſen, ohne welches es nicht da wäre, ſteht nicht zu bemerken. Wird das Individuum geiſtiges Gewächs, ſo iſt das Merken auch Schauen, aber das Werden und Wachſen iſt ſehr ſchwer zu begreifen. Deßhalb kann man bei der Schwierigkeit, welche das Aufmerken als jenes Werden des Bewußtloſen zum Bewußtſeyn hat, erklären, es ſey genug zu wiſſen, was das Merken, Bemerken, Aufmerken des Verſtändigen ſey und könne mit dieſer weiteren Subtilität dahingeſtellt bleiben; das heißt aber: man läßt es dahingeſtellt, wie das Lebendige zum Bewußten werde und ſomit die Geneſis des Ich, befriedigt damit, daß jeder ein Ich iſt und ſein liebes Ich hat. Hegel hat dagegen zuerſt in ſeiner Encyklopädie die Aufmerkſamkeit auf die Aufmerkſamkeit als Bedingung des Selbſtbewußtſeyns gerichtet. Ihm ging's aber wie Spinoza, die Meiſten warfen ihn in den Winkel. Die ihn ſtudirten, hatten anfangs Widerwillen, aber Muth dazu, dieſen zu überwinden und erhielten Aufklärung und Erkenntniſſe.

Schluß. Es iſt der Sinn (nach §. 21.), durch den ein Unterſchied in die Empfindung ihrem Inhalt nach kommt, ſo daß mittelſt des Sinnes diſtinkt empfunden werde, und es iſt die Aufmerkſamkeit als Bedingung des Empfindens, wie des Selbſtbewußtſeyns und des Unterſchiedes unter den Empfindungen, durch welche die Empfindungen auch ihrer Form nach unterſchieden werden.

§. 23.

Das Aufmerken bedingend den Unterſchied in den Empfindungen ihrer Form nach.

Vorbemerkung. Die Ueberſchrift erwähnt eines Unterſchiedes der Empfindungen nach ihrer Form. Es wurde aber §. 19. geſagt: die Empfindungen ihrer Form nach ſeyen identiſch. Dem widerſpricht alſo die Ueberſchrift. Bei dieſem Widerſpruch kann es aber nicht bleiben. Wie hebt er ſich? Folgendermaßen: die identiſche Form der Empfindung, die Form, in der kein Unterſchied derſelben iſt, bezieht ſich auf ihren Inhalt und in dieſer Beziehung wurde ſie dort §. 19. genommen; hier aber, ſchon in der Ueberſchrift, bezieht ſich die Form der Empfindung auf ſich ſelbſt und nicht auf ihren Inhalt, und da kann wohl ein Unterſchied in ihr ſtattfinden, obwohl kein Unterſchied in der Form iſt mit Bezug auf den Inhalt. Z. B. die Kugelform iſt ein und dieſelbe, ſo groß der Unterſchied des Inhalts ſey, den die Kugel hat. Man beziehe aber die Kugel auf die Zylinder, das Parallelepipedon, da iſt ein Unterſchied der Form mit Bezug auf ſie ſelbſt. Von der Aufmerkſamkeit ſagt die Ueberſchrift: ſie bedinge den Unterſchied in den Empfindungen ihrer Form nach; damit iſt ſie aber noch nicht begriffen, und erſt nachdem ſie begriffen worden, daß und wie ſie jenen Unterſchied bedinge, kann es geſehen werden.

In Hegels Encyklopädie §. 448. der zweiten und dritten Ausgabe wird die Aufmerkſamkeit bezeichnet als „die abſtract identiſche Richtung des Geiſtes im Gefühl, wie in allen andern ſeiner weiteren Beſtimmungen, ohne welche nichts für ihn iſt.“ Man kann hinzuſetzen: und ohne die er ſelbſt nicht für ſich iſt. Mit dieſen Worten iſt der Begriff der Aufmerkſamkeit ausgeſprochen, und mittelſt dieſer Worte iſt dieſer Begriff zu expliciren.

1) Der Geiſt, deſſen Richtung Aufmerkſamkeit genannt wird, iſt

a. das animaliſch lebendige Individuum mit der ihm immanenten Möglichkeit ſeiner ſelbſt ſich im Allgemeinen und Einzelnen bewußt zu werden, das animaliſch-, nicht das vegetativ-Lebendige, von deſſen Geiſt wohl auch die Rede iſt. Aber was iſt das für ein Geiſt? Der Meliſſen-Geiſt, Branntwein. Dann iſt eben der Geiſt, von dem geſagt wird, ſeine Richtung ſey die Aufmerkſamkeit

b. eben das Individuum, aber in der Wirklichkeit des Selbſtbewußtſeyns, es alſo als das ſeiner ſelbſt ſich bewußt gewordene; nach a. der Geiſt des Kindes in der Wiege, nach b. der Geiſt des Knaben in der Welt. Hegel hat alſo in jener Angabe die Aufmerkſamkeit gefaßt unter den beiden Beſtimmungen, die ſie hat und von denen §. 21. und 22. sub a. und b. die Rede war. Die Aufmerkſamkeit iſt hier begriffen, wie ſie der Zuſtand iſt, in den ſich der Menſch verſetzt, als auch die Möglichkeit, wie er in einen Zuſtand ſich verſetzen kann.

2) Die Richtung wird genannt

a. eine abſtracte, und ſo als abſtracte begriffen iſt ſie im Unterſchied von der concreten. Die concrete Bewegung und Richtung mag ſeyn, welche ſie wolle, Aufmerkſamkeit iſt ſie nie. So nimmt von einem Punct aus das Licht eine Richtung, von der Sonne aus, es ſtrahlt nach der Erde hin und dieſes Strahlen vom Centrum aus auf die Peripherie iſt eine ſehr concrete, keine abſtracte. So das Empfinden als das Sehen iſt Bewegung von ſich ſelbſt aus, das Hören eine Richtung zu ſich hin, als beides iſt die Richtung eine ſehr concrete, ſo die Richtung, die ein Vorſtellen, Erfahren, Wiſſen, Denken als ſolches iſt, iſt concret; die Bedingung iſt die Aufmerkſamkeit, die abſtracte Richtung. Die Richtung iſt

b. identiſche Richtung des Geiſtes; nämlich ſey die Thätigkeit, in welcher die Richtung des Geiſtes die Aufmerkſamkeit iſt, eine noch ſo verſchiedene, noch ſo mannigfaltige, ſo iſt in dieſer Thätigkeit jene Richtung doch eine und dieſelbe. Von den Gegenſtänden, welche der Geiſt, wie er ſeiner ſich bewußt wird, zu empfinden, anzuſchauen, zu verſtehen anfängt, gilt, daß ſie die allerverſchiedenſten ſind, aber in der Richtung, welche die Aufmerkſamkeit iſt, kann kein Unterſchied vorkommen.

3) Jene Richtung als Aufmerkſamkeit, oder die Aufmerkſamkeit als jene Richtung iſt

a. die im Gefühl, wie in allen andern weiteren Beſtimmungen des Geiſtes,

b. ohne welche nichts für ihn iſt.

ad a. Es kommen Richtungen mancherlei Art vor im Gefühlloſen, Lebloſen und ſie können die allerbeſtimmteſten ſeyn, und doch iſt keine derſelben die Aufmerkſamkeit. So iſt die Bewegung von dem Mittelpunct oder Centrum eines Kreiſes zu ſeiner Peripherie hin eine ſehr beſtimmte Richtung, aber im Raum, nicht im Gefühl, ſo iſt gleichfalls die Richtung des Magnets nach den Polen gleichfalls eine ſehr beſtimmte, aber in der Erde mit Bezug auf ihre Axe, nicht im Gefühl. Ebenſo im Reich des Vegetabiliſchen: die Richtung beim Wachſen der Pflanze aus dem Boden himmelwärts von der Erde. Das Gefühl nun lediglich als ſolches hat keinen Gegenſtand, als Gefühl iſt es gegeſtandslos; die Richtung im Gefühl, welche die Aufmerkſamkeit wird und iſt, macht es erſt möglich, daß etwas geſehen und empfunden wird, und ſo bedingt dieſe Richtung das Werden der Empfindung, ihrer Unterſchiede, wie das Werden des Bewußtſeyns ſelbſt. Je früher das Bewußtſeyn aufmerkt, deſto beſtimmter wird ſein Character; bei dem einen Kinde dauert es länger, bis jene Richtung in ſeinem Gefühl zum Aufmerken wird, bei dem anderen kürzer; je länger es dauert, deſto weniger Talent, je früher es aufmerkt, deſto talentvoller iſt es. Die weiteren Beſtimmungen des Geiſtes, die er erhält, ſind z. B. eben das Denken, und das Wollen vom einfachſten Gedanken und der Begierde an, bis zum Syllogismus und Entſchluß. Die Aufmerkſamkeit iſt die Richtung in allen dieſen Beſtimmungen; der Denkende kann ſich ſehr gedankenlos verhalten ohne Aufmerkſamkeit.

ad b. Ohne die Richtung, welche Aufmerkſamkeit genannt wird, iſt nichts, weil ohne ſie nichts wird für den Geiſt. Ohne Aufmerkſamkeit nämlich kommt das animaliſche Individuum, obzwar ihm die Möglichkeit derſelben, wie die des Bewußtſeyns, immanent iſt, nicht zum Selbſtbewußtſeyn. Ohne ſie iſt es alſo nicht für etwas, geſchweige daß etwas ohne ſie für es wäre. Möge alſo immer die einen unbewußten oder bewußten Menſchen umgebende Natur noch ſo reich ſeyn an den mannigfaltigſten Erſcheinungen, für ihn iſt ſie nicht, wenn er jene abſtract identiſche Richtung nicht hat, wenn er nicht aufmerkt. Vollends wenn es die Wiſſenſchaft gilt, ſo iſt ſie gar nichts für ihn ohne Aufmerkſamkeit. So die, welche nur mit einem Ohr hinhorchen, und gleich ſagen: es iſt nichts damit; freilich für die nicht, denen dieſe Bedingung fehlt. Ja ohne Aufmerkſamkeit iſt der Geiſt ſelbſt nicht für ſich, denn ſie iſt es, durch welche der Geiſt erſt ſeiner ſich bewußt wird.

Wodurch und wie bedingt das Aufmerken in der Empfindung den Unterſchied ihrer Form nach?

Für die Antwort iſt zu reflectiren:

α. auf ein Moment im Begriff der Aufmerkſamkeit, welches als das erſte genannt wurde, die Richtung. Richtung iſt von Bewegung, directio von actio unzertrennlich. Was Richtung hat, wird bewegt, oder bewegt ſich, iſt aktiv, die Aufmerkſamkeit alſo als eine Richtung iſt nothwendig Aktivität. Es kann aber die Bewegung, die früher in anderer Beziehung erwähnt wurde, die allerunruhigſte ſeyn, dann iſt die mit ihr identiſche Richtung die nach allen Seiten hin, die zerſtreute, ſo z. B. in einem heftigen Sturm, wo das Schiff dem Wind und den Wellen preisgegeben iſt, der Schiffer das Steuerruder und die Segel nicht mehr in ſeiner Gewalt hat; oder die Bewegung iſt die ruhigſte und zwar ſo, daß ſie die Richtung verloren hat, die richtungsloſe Bewegung geworden iſt, wo ſie dann aufhört, Bewegung zu ſeyn, z. B. in der tiefſten Meeresſtille, wovon die Schiffer unter dem Aequator bisweilen zu leiden haben, wenn das Schiff bewegungslos liegt, Tage lang zum Verſchmachten aller Lebendigen. Die Richtung, welche die Aufmerkſamkeit iſt, unzertrennlich von ihr als Bewegung, iſt es, durch welche der genannte Unterſchied in der Empfindung ihrer Form nach ſich bedingt. Aber auch das Gefühl, auch die Empfindung iſt, wie wir wiſſen, Bewegung; das fühlende, empfindende Subjekt iſt ein aktives, und auch dieſe Bewegung iſt von der Richtung, wie ſie von ihr, unzertrennlich und die Richtung als Empfindung iſt gleicherweiſe eine beſtimmte. Wodurch unterſcheidet ſich nun die Richtung als Aufmerkſamkeit von der Richtung als Empfindung, z. B. beim Hinſehen, Hinhören u. ſ. w.? Die leztere hat ihre Grenze; an dieſer Grenze, ſo weit die Richtung als Empfindung geht, iſt die Empfindung an ihrem Ende; über die Grenze geht ſie nicht, ſie iſt alſo eine endliche Richtung. So iſt z. B. für das Auge, wenn es in die Tiefen des Himmels ſchaut, das Licht die Grenze, über das Licht hinaus kann das Empfinden, welches ein Sehen iſt, nicht gehen. Aber was für die Empfindung Grenze iſt, das iſt für die Aufmerkſamkeit nur eine Schranke; unter der Schranke nämlich wird eine ſolche Grenze verſtanden, über welche die beſchränkte Bewegung hinaus kann, welche die ununendliche Bewegung iſt. Das Unendliche alſo der Richtung, als der Aufmerkſamkeit, unterſcheidet dieſe von der Richtung als der bloßen Empfindung. Wie die Endlichkeit der Empfindung ſich unterſcheidet von der Unendlichkeit der Aufmerkſamkeit, ſo iſt das Denken nicht durch den Himmelsraum begrenzt, ſondern nur dadurch beſchränkt; das Denken iſt unendlich, das Hören, Sehen u. ſ. w. endlich. Das Leben begründet im Selbſtgefühl und bedingt durch Empfindungen, das thieriſche Leben iſt daher das endliche; aber dieſem animaliſchen Leben iſt die Möglichkeit immanent der Intelligenz des Geiſtes, der kein Ende hat. Das geiſtige Leben iſt unendlich und die Aufmerkſamkeit, jene unendliche Direction, iſt das Bedingende der Unendlichkeit.

β. Die Bewegung als eine endliche, wo ſie Gefühl und Empfindung iſt, wird dieſe Richtung nicht durch ſich ſelbſt, ſondern ſo, daß ſie durch andere Bewegung und deren Richtung jene zu werden determinirt iſt; die endliche Direction iſt eine determinirte. Aber indem ſolcher Weiſe determinirt, iſt ſie zugleich neceſſitirt, das Gegentheil der freien Bewegung. Das Endliche bewegt ſich im Endlichen nothwendig. So iſt das auf jene Weiſe bedingte und dirigirte thieriſche Leben ein neceſſitirtes, ein unfreies Leben. In allen ſeinen Bewegungen mittelſt ſeiner Sinne, Triebe und Empfindungen wird das Thier determinirt; ſo wie es iſt, muß es in ihr ſeyn. Hingegen die Aufmerkſamkeit bedingend das Selbſtbewußtſeyn, oder das intelligente Leben iſt die unendliche Bewegung und Richtung, alſo in der Negation des Endes auch die Negation des Anfangs, eine nicht determinirte, ſondern ſich determinirende, keine beſtimmt werdende, ſondern ſich ſelbſt beſtimmende Thätigkeit, als Bedingung der Intelligenz, die darin der Möglichkeit nach gegründet iſt. Der Menſch kraft jener urſprünglichen oder primitiven Aufmerkſamkeit als ſich ſelbſt determinirender Richtung ſeiner bewußt geworden, gibt ſich denkend, wollend, wirkend was er denkt, hat und wird, er macht ſich zu dem, was er wird. Die Bedingung iſt alſo Aufmerkſamkeit, ſie die Bedingung der Freiheit des Denkens, des Wollens, des ganzen freien menſchlichen Lebens, und wie das Individuum im Uebergange aus der Lebendigkeit zum Selbſtbewußtſeyn, zur Intelligenz ſich determinirt und dirigirt, ſo wird es dieſes oder jenes. Dieſe tiefe Bedeutung hat die Aufmerkſamkeit. Endlich

γ. die Empfindung iſt eine einfache Aktion (vrgl. §. 19. sub a.); ihr Inhalt iſt oder wird mittelſt des Sinnes ein verſchiedener (vrgl. §. 19. sub b.), aber ſie hört damit ihrer Form nach keineswegs auf, die einfache oder identiſche Bewegung zu ſeyn; allein jetzt tritt die Aufmerkſamkeit ein, ſich ſelbſt dirigirend und determinirend wird das Kind aufmerkſam. In der Empfindung ſind, bevor das Aufmerken als bedingend eintritt, Inhalt und Gegenſtand noch ununterſchieden, der Inhalt der Empfindung und der Gegenſtand, den dieſelbe hat, ſind noch eins und daſſelbe; es iſt z. B. das Licht in der Geſichtsempfindung noch ganz und gar nicht außer ihr, ſondern das Licht und das Geſicht ſind, was den Inhalt betrifft, noch ganz eins und daſſelbe. So auch iſt das Individuum, deſſen Empfindung ſie iſt, die einen mit dem Inhalt noch identiſchen Gegenſtand hat, von der Empfindung und deren Inhalt noch nicht unterſchieden. Das Aufmerken iſt nun hier als ſich dirigirende und ſich determinirende Bewegung die Thätigkeit, kraft deren die Thätigkeit der Empfindung in ihrem Inhalt von ihrem Gegenſtand ausgeſchieden wird. Das Unterſcheiden des aufmerkenden Individuums in ſeiner Empfindung von ihrem Inhalt und Gegenſtand, die ſich dirigirende und ſich determinirende Bewegung iſt hier die dirimirende, jenes von ihrem Inhalt und Gegenſtand Ausſcheiden iſt das dirimere, die diremtio. Aber indem die Aufmerkſamkeit dieſe Diremtion iſt, hört die Empfindung auf, Empfindung zu ſeyn; jene Thätigkeit iſt eine Macht, kraft deren die Empfindung verwandelt wird in die Vorſtellung. Das Individuum wird kraft der Aufmerkſamkeit vorſtellendes Subjekt. Eben die Vorſtellung nun iſt die Form der Empfindung in ihrem Unterſchied von ihrem Gegenſtand und Inhalt, und dieſe Form iſt ſelbſt eine ſehr verſchiedene.

Schluß. Das thieriſche Leben, blos fühlendes und empfindendes iſt das Leben lediglich in Gefühlen und Empfindung, deren jede eine ihr unüberwindliche Grenze hat. So iſt das thieriſche Leben, Leben des Endlichen in der Endlichkeit, hiermit aber auch Leben des Vergänglichen in der Vergänglichkeit. Die blos thieriſchen Vorſtellungen ſind keineswegs von den thieriſchen Empfindungen qualitativ verſchieden, ſondern ſie ſind nur höher geſteigerte Empfindungen. Das feinſinnigſte Thier, welches ſehr weit in der Vorſtellung geht, hört nicht auf, als vorſtellendes das empfindendſte zu ſeyn, ſeine Vorſtellungen ſind nichts als die gehobenſten, energiſchſten Empfindungen, weil die Bedingung fehlt, ohne welche die Empfindung nicht die Vorſtellung werden und darin negirt werden kann. Aus ſeiner Natürlichkeit kommt das Thier nicht in die Intelligenz heraus. Hingegen das geiſtige Leben, bedingt urſprünglich durch die Aufmerkſamkeit, iſt das unendliche Leben in der Endlichkeit, nicht das Leben in Empfindungen und Gefühlen, ſondern in Vorſtellungen, Gedanken, Erkenntniſſen und freien Entſchlüſſen. Für das menſchliche Leben ſind Gefühle und Empfindungen nur äußere Grundlage, nur der Boden, worin das geiſtige Leben wurzelt, und woraus daſſelbe gewiſſermaßen ſeine Nahrung zieht. Es iſt kein Leben des Gefühls und der Empfindung, ſondern des Gedankens und der Idee, und diejenigen verkennen daher den Geiſt, welche auf Gefühle und Empfindungen einen größeren Werth legen, als ſie an und für ſich ſelbſt haben. Dieſen haben ſie nur als Grundlage, nicht aber als Inhalt und Weſenheit. Hieraus iſt es, wo gleich die Rationalität, der ächte Rationalismus ſich vom Myſticismus unterſcheidet, von welchen letzterer dem Verſtand, der Vernunft widerſpricht, um dem Gefühl Genüge zu thun. Das Gefühl iſt für den Geiſt, was für die Pflanze der wohlgedüngte Boden iſt, aber dieſer iſt nicht Blüthe, noch Frucht, obgleich ſie mittelſt ſeiner gewonnen werden.

II.

Die Vorſtellung.

In ſeinen Vorſtellungen bewegt ſich der Menſch frei, während er in ſeinen Empfindungen auf eine gezwungene, nothwendige Weiſe ſich verhält. Für die Betrachtung des einigermaßen Nachdenkenden hat daher die Vorſtellung ein größeres Intereſſe, als die Empfindung, wäre es auch nur um die Beurtheilung der Menſchen, was die Vorſtellungen, die ſie haben, angeht, zu thun. Es iſt daher im Voraus anzunehmen, daß die folgende Unterſuchung intereſſanter ſeyn werde, als die vorhergehende. Der Gang, welchen ſie zu nehmen hat, ergibt ſich aus dem Begriff der Vorſtellung von ſelbſt, da dieſe

1) in ihrer Entſtehung *Erinnerung*, und der Inbegriff der Bedingungen für dieſelbe, angehend das vorſtellende Subjekt, das ſogenannte *Vorſtellungsvermögen* iſt. Ebendieſelbe

2) in ihrer Entwicklung iſt *Einbildung* und der Inbegriff der Bedingungen für ſie, ihr Princip heißt *Phantaſie, Einbildungskraft*. Eben ſie iſt

3) in ihrer Vollendung *Wiedererinnerung*, und ihr Princip heißt *Gedächtniß*.

Als das Gedächtniß iſt die vorſtellende Thätigkeit vollendet. Um ſie zu begreifen wird daher jene *dreifache Form*, die ſie hat und wie und woher ſie dieſelbe hat, zuvörderſt begriffen werden müſſen; denn wer da weiß, *was* Erinnerung, Einbildung, Einbildungskraft und Gedächtniß iſt, und *woher* und *wie* ſie oder es das iſt, was ſie oder es iſt, der wird die Frage, was die vorſtellende Thätigkeit und die Vorſtellung ſelbſt ſey, leicht beantworten können, weil jenes Wiſſen ſelbſt ſchon die Antwort enthält.

§. 24.

Die Erinnerung.

Gemeinhin und auch in der gewöhnlichen Pſychologie heißt es, das Erinnern ſey ein ſich gehabter Empfindungen, gehabter Vorſtellungen, gemachter Erfahrungen wieder bewußt werden, womit dann wohl das ſich Erinnern ganz gut bezeichnet iſt, aber die Erinnerung ganz und gar nicht. Jene Angabe, daß das ſich Erinnern ein ſich wieder bewußt werden ſey, ſetzt voraus, daß der Menſch Vorſtellungen gehabt habe; wie iſt er aber dazu gekommen? woher hat er ſie? Jene Angabe ſpricht höchſtens den ſynthetiſchen Begriff der Reminiscenz aus, aber die Wiſſenſchaft verlangt eine genetiſche Unterſuchung. Hier iſt alſo, was Erinnerung heißt, ein noch Unbegriffenes, Unerkanntes und die Aufgabe iſt, daß es vom Urſprung an begriffen und erkannt werde. Unbekanntes wird aber nur erkannt mittelſt des ſchon Bekannten und Erkannten. Bekannt nun ſind uns hier zwei Momente aus der vorherigen Unterſuchung. Das eine iſt die Empfindung, das andere die Aufmerkſamkeit. Von der Empfindung wiſſen wir aus §. 8., daß ſie als Perception eine innere Bewegung im Innern ſey und zwar ſo, daß der Inhalt dieſer Bewegung oder der Empfindung und ihr Gegenſtand, das Objekt, das empfunden wird einerſeits und andrerſeits das Individuum, das die Bewegung hat, das Subjekt, noch ununterſchieden, noch ganz identiſch ſind. Sie iſt die oben genannte Einfachheit der Empfindung und ebenſo wiſſen wir auch nach §. 23., was die Aufmerkſamkeit ſey, nämlich eine ſich dirigirende, ſich determinirende und dann dirimirende Thätigkeit. Durch die Aufmerkſamkeit

a. hebt ſich jene Identität des Inhalts und des Gegenſtandes der Empfindung auf, die Aufmerkſamkeit ſcheidet aus der Empfindung ihren Inhalt heraus und dieſes ihn Ausſcheiſcheiden iſt eben das dirimere, der Inhalt wird dirimirt, ſo wird er Gegenſtand, Objekt. Das Aufmerken bringt in die

Empfindung keinen Inhalt, ſondern findet ihn in derſelben vor, er iſt mit ihr identiſch, aber den Unterſchied des Inhalts von der Empfindung bewirkt das Aufmerken und ſcheidet ſo den Inhalt aus ihr; er wird Gegenſtand. So wenig der Menſch ſeine Empfindungen durch Wollen oder Denken machen kann, ebenſowenig vermag er in die Empfindung einen Inhalt zu bringen. Aber woher kommt dieſer Inhalt? Unmittelbar aus dem Leben ſelbſt, wie es das Selbſtgefühl zum Princip hat und von dieſem aus empfindendes Leben wird. Die Meinung iſt, den Inhalt erhalte die Empfindung durch den Gegenſtand, der auf das Leben des Individuums einwirke, in dem lebenden Subjekt die Empfindung bewirke und wohl das Ding an ſich genannt wird. Aber dieſe Meinung hat ja ſchon den Gegenſtand der Empfindung von ihrem Inhalte geſchieden. Wie kommt der materialiſtiſche Philoſoph dazu, den Inhalt der Empfindung von ihrem Gegenſtand zu unterſcheiden?

Jene ſich ſelbſt determirende Thätigkeit, die Aufmerkſamkeit iſt ſich durch ſich beſtimmende Thätigkeit, frei, aber noch nicht wollend. Sie iſt das den Inhalt der Empfindung aus ihr und dem empfindenden Subjekte herausſetzende, und weil ſie ſich ſelbſt determirende Thätigkeit, ſo kommt der flüchtig über ſie Denkende leicht auf die Meinung, ſie ſey eine willkührliche. Mit ihr beginnt das lebende Individuum, ſeiner ſelbſt ſich bewußt, intelligentes Subjekt zu werden. Es wird begehrendes Subjekt, aber ſie iſt keine Begierde, kein Neigungs- und kein Willensact, ſondern eben jener Diremtionsact; indem der Inhalt, den die Empfindung hat, durch jene ſich und die Empfindung determinirende Thätigkeit von ihr unterſchieden, aus ihr herausgeſetzt wird, iſt, was an ſich noch ein ganz identiſches war, Objekt geworden (perceptioni, in qua inerat, objicitur). **Hegel** ſpricht in ſeiner Encyklopädie das eben Angegebene ſo aus: „die Intelligenz wirft den Inhalt ihrer Empfindung in Raum und Zeit hinaus." So iſt der Inhalt der

Empfindung nicht außer ihr, ſondern ihr Gegenſtand, ſie wirft ihn, wie wenn der Inhalt für die Intelligenz eine Laſt, eine Bürde wäre, hinaus. Und ſo iſt es auch. Du, blos auf Empfindungen begierig, biſt der wahrhaft Beläſtigte, nicht der Intelligente. Raum und Zeit, in die der Inhalt geworfen wird, was ſind ſie? Nach Kant in Bezug auf das intelligente Subjekt Formen ſeiner Anſchauung. Der erſte Act der Intelligenz iſt jenes Werfen. Kant will die Natur begreifen und fängt damit an. Aber wie der Intelligenz, ſo iſt Raum und Zeit Form der Natur, welche der Inbegriff aller der Gegenſtände iſt, die Inhalt der Empfindung waren. Was ſie ſind, lehrt die wiſſenſchaftliche Phyſik, welche der Anthropologie vorangeht. Das den Inhalt der Empfindung außer ihr Setzen und dann außer ihr ſeiner ſich bewußt werden, iſt nicht mehr ein Empfinden, ſondern das Anſchauen. Anſchauung iſt der erſte und urſprüngliche Act des intelligenten Subjekts im Unterſchiede von dem animaliſchen. Kraft der dirimirenden Thätigkeit entäußert ſich das Subjekt, deſſen Thätigkeit ſie iſt, des Inhalts ſeiner Empfindung; jenes ihn außerhalb deſſelben in Raum und Zeit Hinauswerfen iſt Anſchauung, intelligente Entäußerung, und daher weiſet dieſe hier auf jene zurück. (Vrgl. **Hegel**, Encyklop. §. 254—260.). Das Schauen als jenes Entäußern iſt ſchon keine Empfindung mehr, aber das Sehen iſt ein Empfinden. Beides verwechſelt die Sprache des gemeinen Lebens. Das Sehen haſt Du mit dem Thier gemein, das Schauen aber hat das Thier nicht mit Dir gemein. Das Schauen iſt ein Entäußern des Inhaltes der Geſichtsempfindung, der Gehörempfindung, Gefühls- und Geruchsempfindung, und ſo kann geſagt werden, das Schauen bedingt die Intelligenz. Auch der Taſtſinn iſt bedingt durch das Schauen, auch das Fühlen iſt ein Schauen, aber nicht des Thiers, ſondern des Menſchen. Obgleich alſo der Blindgeborene nicht ſehen kann, er vermag doch zu ſchauen, und dieſe Anſchauungskraft kann ganz energiſch ſeyn, wie z. B. bei dem engliſchen Blinden, der Felder maß, indem er ſich mit einem Stabe half. Nicht anders der Taubgeborene, welcher die Theorie der Töne erlernen und andere lehren kann. So können wir ſagen: die reines Herzens ſind, werden Gott ſchauen (nicht ſehen).

b. Indem durch jene ſich determinirende Thätigkeit der Empfindung ihr Inhalt, ſo zu ſagen, entzogen wird, hört die Empfindung auch auf, Empfindung zu ſeyn, und iſt zuvörderſt jene Anſchauung als Entäußerung, welcher der ihr entzogene Inhalt fehlt. Aber das Geſchaute iſt Gegenſtand und hört nicht auf, für das Subjekt, welches das empfindende war, Objekt zu ſeyn, das empfindende hört jedoch auf, empfindendes zu ſeyn, es wird vorſtellendes Subjekt. Der Inhalt iſt als Gegenſtand außer der Empfindung in Raum und Zeit geſetzt, und ſo das darin Geſchaute, z. B. Sonne, Erde, er iſt entäußerter Inhalt, aber er iſt gleichwohl noch für das intelligente Subjekt vorhanden. Als Inhalt der Empfindung war er präſent, in der Anſchauung iſt er nicht mehr präſent, aber er iſt noch vorhanden, er wird repräſentirt. Das iſt die Vorſtellung. So iſt die Empfindung durch jenen Entäußerungsact und mittelſt der Anſchauung zur Vorſtellung (repraesentatio) geworden; das empfindende Subjekt iſt vorſtellendes. Es thut ſich ihm ein unermeßliches, freies Feld auf, in welches Reich der Vorſtellung das Thier, deſſen Vorſtellungen nur geſteigerte Empfindungen ſind, nicht einzudringen vermag. Nur für den Menſchen gibt es einen Dichter mit dem ganzen Reichthum ſeiner Phantaſie und Vorſtellung. Die Vorſtellung nun hat zu ihrem Gegenſtand erkannter Maßen:

α. den Inhalt der Empfindung als aus ihr hinausgeſetzt, womit die Empfindung eben keine Empfindung mehr, ſondern Anſchauung iſt. Aber die Empfindung war, was früher entwickelt wurde, eine einzelne, und der Inhalt, den ſie hat, er mag ein noch ſo vielfacher, noch ſo reicher ſeyn, war doch als

Inhalt der Empfindung nur ein einzelner. Die Vorſtellung alſo in ihrem Verhältniß zur Empfindung und Anſchauung iſt eine ebenſo einzelne, wie jene auch und wie in der Regel der Inhalt der Empfindung ſelbſt. Andrerſeits aber

β. ſteht die Vorſtellung im Verhältniß zu dem Individuum, deſſen Vorſtellung ſie iſt, zu dem empfindenden und ſchauenden Subjekt. Dieſes Individuum iſt das ſeiner ſelbſt ſich bewußte, das Ich, nicht das Thier, und indem es das ſeiner ſelbſt ſich bewußte, alſo nicht blos animaliſche, ſondern intelligente Subjekt iſt, hat es nicht nur die Beſtimmtheit des Einzelnen, ſondern zugleich die Beſtimmtheit des Allgemeinen, welches aufmerkt und mittelſt der Aufmerkſamkeit zum Schauen kommt. In dieſer Beſtimmtheit iſt es vorſtellendes Subjekt. Im Verhältniß alſo der Vorſtellung zum intelligenten Subjekt iſt ſie allgemeine Vorſtellung. In jener unter α. ausgeſprochenen Einzelnheit und in dieſer Allgemeinheit iſt alſo die Vorſtellung in ihrem Verhältniß zu beiden begriffen. Zur Erläuterung dient folgendes Beiſpiel. Ein eigenthümliches Roth wird geſehen, ein ſpecifiſcher Geruch gerochen, eine beſondere Geſtalt, das Zarte, Feine, Rauhe derſelben gefühlt, ſomit empfunden. Die Empfindung alſo in den drei Sinnen iſt vollſtändig, wenn ſie das Gefühl des Geſichts, Geruchs, Gehörs hat. Geſetzt nun, dieſer Inhalt ſey durch die oben begriffene Empfindung in Raum und Zeit geworfen, entäußert und es werde nun geſchaut, ſo kann, indem der Inhalt zum Gegenſtand geworden iſt, er vorgeſtellt, repräſentirt werden, auch wenn er nicht mehr präſent iſt; geſetzt dieſer Gegenſtand ſey die Roſe; wird ſie genannt, ſo iſt damit eine Vorſtellung bezeichnet zuvörderſt als einzelne, dann als allgemeine, z. B. etwa die Roſe, die Anakreon vor ſich hatte. Sie iſt längſt verblüht, aber die der nächſte Frühling bringt, iſt doch noch dieſelbe des Anakreon; die Vorſtellung iſt die allgemeine. So wenn der Gegenſtand in ſeiner Einzelnheit bleibt und das intelligente Subjekt wechſelt. Endlich

c. *die Beziehung der Anſchauung auf die Vorſtellung iſt die Erinnerung.* Der Beziehungsact iſt ſelbſt der Vorſtellungsact, das Beziehen iſt ſelbſt das Vorſtellen, aber das Vorſtellen in jener Allgemeinheit iſt die Beziehung der Anſchauung, die Einzelnheit. Der Anſchauungsact iſt nach a. ein Entäußerungsact, die Anſchauung ein den Inhalt aus ihr Herausſetzen, ein ihn Entäußern, und ſo wird dieſer Inhalt Gegenſtand einer einzelnen Vorſtellung. Das Vorſtellen im Allgemeinen nimmt das Entäußerte zurück geſchaut in ſich, es iſt ein *Erinnern* des Entäußerten, id quod percipitur seu perceptum est, *recipitur*, postquam diremtum est. So aber iſt dieſe Reception oder urſprüngliche Erinnerung die Bedingung der Reminiscenz, des Eingedenkſeyns, des Gedächtniſſes. Iſt z. B. von dem, der in Rom war, einmal Rom nach allen Seiten hin betrachtet, ſo iſt mittelſt dieſer Sinnesthätigkeit Rom zum Gegenſtand einer Anſchauung geworden, er hat alles in ſich aufgenommen und wenn er auch Jahre lang von Rom entfernt iſt, ſo erinnert er ſich ſpäter doch deſſen, was einmal ein Inneres geworden. So kann man ſagen: was nie ein wahrhaft Inneres geworden, deſſen kann ſich der Menſch nicht erinnern und noch weniger deſſen, was noch kein Aeußeres wurde. So kann ſich kein Menſch deſſen erinnern, was im erſten halben und ganzen Jahre ſeines Lebens mit ihm verging.

Es kann vorgriffsweiſe jene Beziehung der Anſchauung auf die Vorſtellung als Subſumtion der Anſchauung unter die Vorſtellung bezeichnet werden, denn das Subſumiren des Einzelnen unter das Allgemeine iſt ein Urtheil, von dem die Logik ſagt, es ſey die Diremtion des Begriffes und die Subſumtion des Einzelnen unter das Allgemeine. Der Begriff des Subſumirens und das Wort auch gehört ſomit eigentlich der Logik an, aber hier ſind zwei logiſche Elemente, nämlich das Einzelne und Allgemeine (Anſchauung und Vorſtellung). Hier wo der Geiſt, der als Empfinden das dumpfe Weben in ſich ſelbſt, alſo noch das ganz Vernunftloſe iſt, aus der Vernunftloſigkeit, aus dieſer Weberei (und dergleichen gibt's viel) hinausgeht und anſchauend, bildend, vorſtellend wird, erhebt er ſich aus dem Unlogiſchen in's Logiſche, es iſt der Anfang des Vernünftigwerdens.

Alſo jene Subſumtion, die in der Logik das Urtheil iſt, iſt hier in der Anthropologie die *Erinnerung*, was ſich durch einen Blick auf's Urtheil näher zeigt. Das Beziehen des logiſchen Subjekts auf das logiſche Prädicat iſt vorerſt einfach eben ein Beziehen des Einzelnen auf's Allgemeine; das logiſche Subjekt iſt der Gedanke in ſeiner Einzelnheit, das logiſche Prädicat der nämliche in ſeiner Allgemeinheit, und jenes Beziehen iſt nun näher ein Subſumiren des Subjekts in ſeiner Einzelnheit unter das Prädicat in ſeiner Allgemeinheit. So z. B., wenn es heißt: der Löwe iſt ein Thier. Das Subjekt im Urtheil, der Löwe, iſt wohl an ſich Allgemeines, aber im Urtheil wird es genommen für ein Einzelnes, für ein einzelnes Subjekt, dieſer Löwe; Thier iſt das Allgemeine und das Urtheil iſt ein den Löwen unter das Thier Stellen. Im Urtheil iſt alſo die Subſumtion die eines Gedankens oder eines Gedachten in der Einzelnheit unter ein Gedachtes in der Allgemeinheit. Hier aber iſt, was ſubſumirt wird, kein Gedanke, ſondern eine Anſchauung in der Einzelnheit, und das, dem ſie ſubſumirt wird, iſt auch kein Gedanke, ſondern das Vorſtellen in ſeiner Allgemeinheit, welches noch nicht das Denken iſt, obſchon das Denken ſchon in dieſem Vorſtellen liegt.

Nun iſt nur noch jedes Moment in dem Verlauf, worin das *Empfinden* zum *Vorſtellen* und dieſes zum *Erinnern* wird, in einem Beiſpiel nachzuweiſen.

Blos im Selbſtgefühl, ja *als* Selbſtgefühl äußert ſich das Leben nur durch Selbſtbewegung als ſolche. So hat beim Kind im Mutterleibe, welches nach mehreren Monaten der Conception ſich regt, das Selbſtgefühl dieſe Aeußerung. Das

Leben weiter in dieſer Empfindung und als empfindendes äuſſert ſich durch den Ton, denn ſo wie das Kind geboren wird, iſt die erſte Aeußerung ſeines Lebens ein Schrei, ein bloßer Ton. Das Kind in ſeinem erſten Lebensjahre und, die Genies (ingenia praecocia) ausgenommen, bis in die Mitte des zweiten iſt nur empfindend, und zwar was den Sinn betrifft in dieſer Abfolge: es fühlt, ſodann: es hört, und endlich: es riecht. Sobald das Kind zu gehen (oder eigentlich erſt zu laufen) anfängt, bei einigen am Ende des erſten, in der Regel im zweiten Jahre — zeigt ſich, wie es bis dahin nur empfinde und noch nicht anſchaue, aus folgendem. An jede Ecke und jeden Gegenſtand, an dem es allein läuft, rennt es an, und man hat Verletzungen zu verhüten; Höhe und Tiefe ſind ihm noch nicht; es ſtürzt herab, es läuft in's Waſſer, greift in's Feuer und wird es Anfangs auch gebrannt, ſo greift es doch oft zum zweiten Mal hinein. Hier iſt alſo, obzwar das Kind fühlt, ſieht ꝛc. doch noch kein den Inhalt ſeiner Empfindungen aus ſich und außer einander Setzen, es unterſcheidet noch nicht, verhält ſich noch nicht ſchauend, ſondern wie jener Blinde in England, der ſehend ward. Er wurde in ſeinem zwanzigſten Lebensjahre operirt. Nachdem er den Geſichtsſinn zu brauchen anfing, ſo entdeckte ſich ihm, es komme ihm Alles vor, als läge es in ſeinen Augen. Da war der Inhalt der Geſichtsempfindung noch ganz mit der Empfindung ſelbſt identiſch, er ſah noch nichts außer ſich, Alles in ſich, wie der Menſch im Traum oder der Hellſehende. Er übte nun das Geſicht und erklärte: er ſähe nun die Gegenſtände daraußen, allein alle neben einander, Alles auf Einer Fläche, die Perſpective war für ihn nicht vorhanden und erſt nach und nach, indem er darauf zuging, fand er durch Betaſten das Hintereinanderſeyn der Dinge und ſo ward das Geſehene ein außer dem Sehenden Seyendes, und er kam ſo nach und nach zur Anſchauung einer Welt im Licht, wie ſie der Geſichtsſinn empfindet. An=

ders kommt der Geiſt des Kindes auch überhaupt nicht zur Anſchauung. Es greift nach dem Mond. Alſo das Empfinden iſt noch kein Schauen, da es für das Kind noch keine Entfernung, noch keine Diſtanz gibt. Allein empfindend merkt das Kind zugleich auf, und aufmerkend gelangt es dazu, den Inhalt der Empfindung zu dirimiren von ihm und ſich, gelangt's zum Schauen. Und dieſes zeigt ſich, wenn das laufende Kind ſelbſt den Ecken und Gegenſtänden ausweicht, wenn man es ruhig dahingehn läßt, es ſchaut ohne zu kennen. So ſchreitet es dann an einer Anhöhe, Vertiefung ꝛc. nicht vorwärts aus Beſorgniß zu fallen. Aber obzwar ſchauend, alſo in der Bewegung nach Außen, hat das Kind doch vorerſt noch kein Bild, die Bewegung iſt noch nicht die Zurücknahme jenes Geſehenen ꝛc., als des Geſchauten — in ſich, denn wird z. B. dem Kind ein Spielzeug weggenommen unvermerkt und ein ganz anderes untergeſchoben, ſo greift es ebenſo gern nach dieſem, unbekümmert um's vorige, es hat das Spielzeug außer ſich, es iſt ihm ein Geſchautes. Aber wenn das Kind ſich dabei umſieht, das erſte vermißt, auch wohl unwillig wird, ſo iſt dies das offenbare Zeichen, daß daſſelbe aus dem bloßen Schauen heraus im Bild iſt, es hat ein Bild. Es hat das Bild von dem Weggenommenen bei dem Namen des Spielzeugs. Das Nennen iſt die Anſchauung und dieſes und jenes Bild treten zuſammen, es ſubſumirt die Anſchauung unter das Bild, es vermißt das vorher Geſchaute und will das vorige wieder haben; dies Vermiſſen iſt ſchon das Erinnern des Geſchauten, das Beziehen der Anſchauung auf's Bild. Endlich aus dem vom Geſchauten das Bild Haben und in ſich Tragen und die Anſchauung auf das Bild Beziehen — zum Vorſtellen iſt gleichſam nur ein kleiner Schritt. Wenn das Kind zu reden anfängt, ſo iſt's durch Aufmerken im Empfinden, Schauen, und in jenem Innerlich ſeyn im Bilden, bereits zum Vorſtellen gebracht. Das Wort nämlich, ja der bloße Name iſt der Ausdruck, das Zeichen einer Vorſtellung deſſen, der das Wort ausſpricht. Für die Empfindung und für's Selbſtgefühl hat das Kind nur den Ton, den Laut. Sodann für die Anſchauung und für's Bild in ihrer Beziehung auf das Bild hat es außer dem Ton nur die Bezeichnung des Hinweiſens, Hindeutens ꝛc. auf das Geſchaute. So z. B. der Knabe in der Hälfte des zweiten Jahres, welcher ſein Steckenpferd reitet und eines auf der Meſſe ſieht, deutet, als wär's das ſeinige, darauf hin und hat das Bild des Seinigen.

Aber das Wort, der articulirte Ton, der Name bezeichnet nicht mehr die Empfindung und das Bild als Einzelnes, ſondern in der Allgemeinheit, worin es Vorſtellung iſt. Spricht das Kind Mutter, Vater oder in welchem anderen Ton Em, Aph ꝛc. (gegen unſer articulirtes Mutter, Vater ſehr kindlich), ſo iſt das der Ausdruck nicht eines Bildes, ſondern der Vorſtellung, in welcher das Kind von allen andern Weibern in ihrer Geſtalt *eine* unterſcheidet. Aus dieſem Beiſpiel ſelbſt erhellt die Richtigkeit des Obigen, nämlich daß und warum es unmöglich ſey für den Menſchen, ſich deſſen zu erinnern, was mit und an ihm ſich ereignete in ſeinem erſten Lebensjahre, denn zur Erinnerung kommt es in jenem Verlauf der intelligenten Bewegung erſt wenn das Kind zu ſprechen anfängt, Vorſtellungen hat; es kann kein Menſch mit einer angeborenen Sprache, mit eingetrichterten Vorſtellungen auf die Welt kommen, er muß durch die Empfindung dazu gelangen.

Anmerkung. Der Sinn iſt vorderſamſt (vrgl. §. 20 u. 21.) das Princip der Empfindung und die Bedingung des Unterſchiedes in ihrem Inhalt. So theilt ihn das Thier mit dem Menſchen, ſinniges Thier, ſinniger Menſch. Aber eben der Sinn iſt dann auch das Princip der Anſchauung, Vorſtellung und Erinnerung, desgleichen die Bedingung des Unterſchiedes in der Anſchauung, Vorſtellung und Empfindung. So hat ihn der Menſch vor dem Thier voraus, indem dieſes aus der Sphäre der Empfindungen, Triebe und des Inſtinktes nicht heraus kann, das intelligente Subjekt aber durch Aufmerkſamkeit, durch jenen Act der Diremtion dazu gelangt, die Empfindungen in Anſchauungen zu verwandeln, dieſe zum Gegenſtand der Vorſtellung zu machen und zu ſubſumiren. Das den Inhalt der Empfindungen aus ihnen ſelbſt Herausſetzen, eben das Anſchaurn iſt ein ihn in Raum und Zeit Hineinſetzen, und der Sinn als Princip der Anſchauung ſteht demnach in unmittelbarem Verhältniß zu Raum und Zeit. In dieſem Verhältniß iſt er ſomit der für die Anſchauung in ihrer bloßen Aeußerlichkeit oder Sinn für's Räumliche und den Raum überhaupt, äußerer Sinn, und in eben dem Verhältniß iſt der Sinn der für die reine Innerlichkeit, oder Sinn für's Zeitliche und die Zeit, innerer Sinn. In der Lehre von der Empfindung fand oder konnte der Unterſchied zwiſchen äußerem und innerem Sinn noch nicht ſtattfinden, denn dort mangelte noch die Diremtion, das abſolute Selbſtbeſtimmen als das Unterſcheiden (dirimere) des Aeußeren und Inneren, aber hier muß jener Unterſchied vorkommen zwiſchem äußerem und innerem Sinn, und muß die Anthropologie den Sinn, wie ſie ihn betrachtet hat im Verhältniß zum Empfinden, hier betrachten im Verhältniß zum Anſchauen als äußeren Sinn und im Verhältniß zum Bilden und Vorſtellen als inneren Sinn. Die Erkenntniß mithin der Vorſtellung von dem Anſchauungsact bis zum Erinnerungsact vervollſtändigt ſich durch die Unterſuchung, die den Sinn als Princip der Anſchauung, Vorſtellung und Erinnerung betrifft. Hegel hat in der Lehre von der Erinnerung den Sinn gar nicht genannt, aber aus dem Geſagten folgt, daß er hierher gehört, und es iſt keine vollſtändige Kenntniß von der vorſtellenden Thätigkeit, wie ſie die Erinnerung iſt, möglich, ohne Betrachtung dieſes Verhältniſſes. Hegel hat die Lehre wohl nur ausgelaſſen, weil er encyclopädiſch verfährt. Oken behandelt die Lehre vom Sinn in einem Programm ſehr ausführlich und zu gleicher Zeit Troxler. Beide haben den Sinn in jenem Verhältniß genommen, als äußeren und inneren Sinn unterſchieden und ſehr ſcharfſinnig behandelt, nur haben ſie den Sinn in ſeinem Verhältniß zur Empfindung nicht beachtet.

§. 25.

Der äußere Sinn.

Er ſteht im Verhältniß zum Raum, und zwar nicht, wie wenn er in dieſes Verhältniß gebracht werde, ſondern weil er an ſich mit dem Raum identiſch, der Raum ſelbſt iſt. Der Unterſchied ſodann ſeiner von dem Raum, des Raumes von ihm kommt gleichfalls nicht durch irgend eine Macht oder Thätigkeit, die dem einen oder andern fremd wäre, an ihn, ſondern iſt ein Unterſchied des einen vom andern durch ihn. Dieſes ſich den Sinn von ſich dem Raum und umgekehrt Unterſcheiden iſt der Grund, aus welchem, und die Macht, kraft deren der Denkende, Verſtändige den einen vom andern zu unterſcheiden, und ſo den Raum, wie den Sinn, den Sinn wie den Raum zum Gegenſtand eines Gedankens, einer Erkenntniß zu haben vermag. Für die Erkenntniß des Sinnes als des äußeren wird alſo hier auf den Raum in ſeinem Unterſchied von dem Sinn und im Verhältniß des Sinnes zu ihm zu reflectiren ſeyn; denn was dem Denken und Begreifen hier gegenſtändlich wird und iſt, iſt nicht der Sinn als äußerer, ſondern der Raum, der ſich vom Sinn und den der Sinn von ſich unterſcheidet. Die Natur nun des Raumes, auf den der Sinn, der äußere Sinn, ſich bezieht, iſt das reine, bloße Außereinander. Mittelſt der Reflexion deſſen, der den äußeren Sinn begreifen will, auf das, was im Raum exiſtirt und ſich bewegt, wird als ſeine Natur jenes Außereinander erkannt, das ohne dieſe Reflexion und Erkenntniß nur genannt wäre. Aber was im Raum exiſtirt und ſich bewegt, was ihn erfüllt, das wird mittelſt der Empfindung und mittelſt des Sinnes, wie er das Princip der Empfindungen iſt, leicht anerkannt als Ausdehnendes oder Ausgedehntes, wie z. B. die Luft die Erde umgebend, wie das Licht, das Meer und das feſte Land; zugleich auch wird es erkannt als ein im Raum Coexiſtirendes, indem es als ein Ausgedehntes von Anderem Ausgedehnten ſich unterſcheidet, wie z. B. die Sterne am Firmament des Himmels, discrete Lichter, jedes für ſich aber, alle neben einander, exiſtirend. Indem extenſiv und exiſtent im Raum, ſind alle Dinge, die in ihm wahrnehmbar ſeyn mögen, außer einander, jedes für ſich und jedes dem andern gegenüber. Wird nun von allem im Raum abſtrahirt und auf ihn als ſolchen reflectirt, ſo bleibt für die Erkenntniß ſeiner Natur nur übrig das reine und bloße Außereinander als Bedingung aller Extenſion und aller Coexiſtenz. Aber das Außereinander blos als ſolches iſt ein noch ganz Abſtractes im Gedanken von demſelben, und in und mit ihm als ſolchem iſt der Raum und deſſen Natur noch keineswegs begriffen, ſondern nur der Anfang gemacht, ihn zu begreifen. Dieſes Abſtracte iſt ein ganz Unbeſtimmtes, der Gegenſtand und Begriff aber iſt ein Beſtimmtes. Jenes Außereinander hat aber, wie ſich durch weitere Reflexion darauf zeigt, eine dreifache Beſtimmtheit an und in ſich ſelbſt, d. h. eine ſolche, die nicht durch einen dritten, den vorſtellenden oder denkenden Menſchen an das Außereinander gebracht wird, ſondern die er identiſch mit dem äußeren Sinn ſich ſelbſt gibt. Man hat von lange her dieſe Beſtimmtheit Dimenſion genannt und angegeben, die drei Dimenſionen des Raumes ſeyen Länge, Breite und Tiefe; aber dieſe drei Beſtimmungen ſind nicht weſentlich und im Außereinander als ſolchem von einander verſchieden, der Unterſchied iſt kein qualitativer; denn die Länge iſt nach Umſtänden Breite, und Tiefe iſt nur im Unterſchied von der Höhe Tiefe, nur relativ von ihr verſchieden, indem es nur darauf ankommt, wo der ſteht, der Tiefe oder Höhe nennt. Einigermaßen hebt ſich dieſe Vorſtellung und Meinung von Länge, Breite und Tiefe, als Dimenſionen des Raumes aus dem blos Zufälligen und Beliebigen jener Beſtimmungen heraus, die der Menſch in den Raum ſetzt; dergleichen ſind Nähe und Ferne, Enge und Weite. Hegel hat zuerſt (obgleich man ihn nicht hört, beſonders die Pyſikanten) die Natur des Raumes in jener ihrer dreifachen Beſtimmtheit begriffen und auch drei Dimenſionen gegeben, 1) den Punct, 2) die Linie (nicht Breite) und 3) den Umfang, die Sphäre (nicht Tiefe). Sogleich die erſte Beſtimmtheit der Punct iſt rein negativ, aber das iſt ja eben das weſentliche jeder Beſtimmtheit, omnis determinatio est negatio. Der Punct iſt noch nicht außereinander, iſt Negation des Raumes. Die zweite Beſtimmtheit, die Linie iſt Negation des Punctes, die Negation einer Negation, und ſomit Anfang der Poſition. Der aus ſich herausgehende Punct iſt Linie und die dritte Beſtimmtheit der Umfang, die Sphäre, die Fläche mit inbegriffen, iſt die, in welcher die Linie aufgehoben iſt. Der Punct iſt reſtituirt als Sphäre im Centrum mit ſeiner Peripherie. Nur indem dieſe dreifache Beſtimmtheit für die jenes Außereinander und hiemit das Außereinander als concretes erkannt und gewußt iſt, wird es möglich ſeyn, aus der Natur des Raumes den Sinn zu begreifen, wie er der äußere iſt und das Anſchauen bedingt. So nämlich iſt er

I. Sinn für das Punctuelle, für die Punctualität. Der Punct rein als ſolcher kann nicht empfunden, ſondern nur geſchaut werden, denn der Inhalt der Empfindung und dann ihr Gegenſtand, oder das, was empfunden wird, iſt ein poſitives, der Punct aber iſt ein rein negatives; als Poſitives iſt es zugleich ein Körperliches, Materielles, der Punct aber iſt unkörperlich, rein ideell. Der Sinn für's Punctuelle iſt alſo hier ſchon Sinn der äußeren Anſchauung in ihrer bloßen Negativität, wo ſie und ihr Gegenſtand der Punct iſt. Die Nadelſpitze, ein ſehr feiner materieller Punct, wird empfunden, gefühlt, aber die Spitze, ſo fein ſie auch ſey, iſt nicht der Punct; er wird nur geſchaut und mit der Anſchauung des Punctes iſt kraft ſeines Sinnes der Menſch ſchon aus dem Empfinden heraus. Das Studium der Geometrie iſt in dieſer Hinſicht ein rechtes Bildungsmittel für den Geiſt, Gefühlsmenſchen lieben ſie nicht. Aber der Sinn für das Punctuelle iſt doch an ſich kein anderer, als der für's Materielle, bedingend die Empfindung, ſondern derſelbe Sinn, aber er, wie er die Empfindung überwunden hat. Mit Bezug auf die Empfindung hat Troxler in ſeinen Verſuchen zur organiſchen Phyſik den Sinn für das Punctuelle das Getaſte genannt (durch die Vorſilbe „Ge" iſt das Taſten aus der bloßen Abſtraction heraus und als ein Concretes geſetzt, wie das Rechte ein Abſtractes, das Gerechte ein Concretes iſt). Das Organ für dieſen Taſtſinn, das Getaſte als Organ des animaliſchen und empfindenden Lebens, wie es hier ſchauendes Leben wird, ſind die zarten, feinen Warzen auf der Oberfläche der Haut, ſo fein, daß ſie nur mittelſt des Vergrößerungsglaſes geſehen werden können. Jede ſolche Warze bietet ſo zu ſagen dem Punct das Leben dar. Beſonders heben ſich jene feinen Warzen unter den Nägeln der Fingerſpitzen hervor, wo der Menſch gerade den feinſten Sinn für das Taſten und Fühlen hat. Die Bezeichnung dieſer erſten primitiven Anſchauung dieſes Gegenſtandes geſchieht urſprünglich nicht durch einen Ton, ein Wort, ſondern durch das Hinweiſen mit der Fingerſpitze. So die Antwort: hier iſt es, iſt das Hindeuten auf den Punct. So iſt beſonders das Engliſche treffend: he points at it, um das Hindeuten mit dem Finger auf einen Punct anzudeuten; z. B. auf der Jagd, wenn der Hund aufmerkſam gemacht, hinſpitzt: he points; ja der Engländer nennt den Hühnerhund a pointer, der Punctirende, der durch ſeine Stellung und mit ſeiner Schnauze auf den Vogel hindeutet, ſo daß ihn der Schütz dann mit Schrot pointiren kann.

II. Er iſt ebenſo Sinn für das Lineariſche. Die Linie iſt ſo wenig wie der Punct Inhalt oder Gegenſtand der Empfindung; ſie wird nicht und kann nicht empfunden werden, ſondern iſt und wird Gegenſtand einer Anſchauung; ſelbſt das eine Linie Ziehen als Function des intelligenten Subjekts iſt ſelbſt das äußere Anſchauen. Empfunden wird und Gegenſtand der Empfindung iſt eine gezogene Schnur, eine geſpannte Saite, es gehe nun dieſes Gezogenwerden gerade aus oder krumm herum wie bei einem Knäuel. Das ſo empfundene iſt kein blos quantitatives, ſondern zugleich qualitatives, die Schnur z. E. aus Flachs, Seide u. ſ. w. Flachs, Seide ſind Qualitäten; die Linie hingegen als Anſchauung, wie ſie gezogen wird, hat keine Qualitäten, ſondern iſt ein rein Quantitatives, lang, kurz. Der Sinn für das Lineariſche, indem er die anſchauende Thätigkeit in Dimenſion der Linie iſt, bedingt aber den Sinn als Princip der Empfindung, wie dieſer der Gefühlsſinn iſt. Bei dem Menſchen, dem intelligenten Subjekt, geht der anſchauende Sinn als jene Bewegung in den empfindenden ein, dieſer iſt alſo aus der bloßen Animalität in die Intelligenz gehoben. Als Gefühlsſinn bedingt durch ſich den äußeren, ſchauenden Sinn, hat auch er gleichſam ſein Organ im animaliſch lebendigen Subjekt. Dieſes Organ iſt nicht die einzelne Warze auf der Haut, ſondern der Complex der zarten, feinen Warzen, die auf der Haut wie geſäet und über die Haut wie verbreitet ſind. Wie der Punct aus ſich heraus die Linie iſt, ſo iſt eine Warze auf der Haut aus ihr heraus mit den andern, mit allen übrigen der Gefühlsſinn ſelbſt, die ganze Haut. Das animaliſche Organ alſo jenes Sinnes für das Lineariſche iſt jener Complex der Taſtwarzen, die in einander übergehend das Gefühlsorgan ſind; namentlich beim Menſchen im Inneren der Hand bis auf die Lineamente der

Haut in der Hand, welche auch dieſe, aber ſonſt keine Bedeutung haben. Wird das Rauhe oder Glatte, das Sanfte oder Harte gefühlt, ſo iſt es bei dem Menſchen kraft des äußeren Sinnes, wie er ſelbſt der Schauende ſich ſelbſt bedingt als den Empfindenden. Kein Thier fühlt wie der Menſch. Wie innig das Verhältniß der Fläche in der Hand zu dem Punct, zu jeder einzelnen Warze iſt, ſteht erfahrungsmäßig darin zu erkennen, daß der Menſch, wenn recht fein gefühlt werden ſoll, nicht die ganze Hand, ſondern wie z. B. beim Probiren eines Gewebes nur die Spitzen der erſten Finger braucht und damit an dem Zeug von Wolle oder Seide herumfährt, es betaſtet und befühlt, ſo daß das Taſten in das Fühlen übergeht, die punctuelle zugleich die lineariſche Bewegung wird.

III. Er iſt der Sinn für das *Sphäriſche*. Die Sphäre enthält den Punct und die Linie, aber ſo, daß jener in dieſer aufgehoben und dieſe ſelbſt in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Linien mit ſich zuſammengeht. Dieſes mit ſich Zuſammengehen oder Zuſammengegangenſeyn iſt alsdann die Peripherie, das vollkommen Runde. Die Sphäre wird ebenſowenig empfunden und iſt ebenſowenig Inhalt einer Empfindung, wie der Punct und die Linie, ſondern iſt der Inhalt einer Anſchauung und ſelbſt eine Anſchauung; die Kugel wird empfunden, unvollkommen mittelſt des Gefühls und Taſtſinns, vollkommener mittelſt des Geſichtsſinnes. Dann iſt dieſe materielle Kugel freilich keine reine Sphäre, wie z. B. bei der Erde. Die Himmelskugel hat den Schein des vollkommen Sphäriſchen. Gleichviel nun, ob Himmels- oder Billard-Kugel, das vollkommen Runde iſt die Bedingung des Sphäriſchen, dieſes aber iſt, wo kein Punct, keine Linie hervor und zurücktritt. Der äußere Sinn für das Sphäriſche nun bedingend den Sinn als Princip der Empfindung bezieht ſich, indem er dieſe Bedingung iſt, auf jenen als den Geſichtsſinn; das Schauen bedingt hier das Sehen, ohne mit dem Sehen einerlei zu ſeyn. Der Inhalt der Empfindung des Geſichts aus ihr heraus und als ihr Gegenſtand iſt im Begriff das Licht, welches lineariſch von einem Punct, der das Centrum iſt, die Radien nach allen Puncten hin, welche die Peripherie ſind, ausſtrömt. Die Lichtſphäre iſt ſo als materielle in's Immaterielle hineinſpielend, gegen alle anderen Sphären die vollkommenſte. Das Geſicht als Sinn faſſet das Getaſte und Gefühl in ſich, wie in der Sphäre der Punct und die Linie enthalten ſind. Das Auge, mittelſt deſſen in der Tiefe des Himmels ein Millionen und Millionen Meilen weiter Fixſtern geſehen wird, betaſtet dieſen Stern, der Stern wird von ihm berührt, aber auf eine vom Empfinden weg und dem Denken ſich nähernde Weiſe. Und ebenſo iſt das Auge den Stern erblickend, ihn nicht blos als einen Punct, ſondern als eine Kugel, als Sphäre ſehend, hier alſo das Lineariſche, die Linie, wie ſie in ſich ſelbſt zurückgeht.

Anmerkung. Wie der Punct kein Beſtehen hat für ſich, ſondern als eine reine Negation in die Linie eingeht, die wenigſtens ein vorübergehendes Beſtehen hat, ſo hat der Punct für den Taſtſinn kein Beſtehen für ſich, ſondern geht in den Gefühlsſinn ein, daher der Menſch nur fünf Sinne zählt; ſonſt würde der Taſtſinn ein ſechſter ſeyn. Sodann die Organe für den Sinn des Punctuellen, Lineariſchen und Sphäriſchen ſind, wie geſagt zu werden pflegt, nach Außen gelegt; denn ſie ſind Organe des äußeren Sinnes. Die einzelne Warze auf der Haut tritt hervor, ſo der ganze Complex dieſer Warzen, das Auge am meiſten. Alles iſt convex, das Auge hat Kugelgeſtalt; nur einige Thiere, Nachtvögel, beſonders die Eulen, machen hiervon eine Ausnahme, ihr Auge iſt eine Scheibe, dafür ſehen ſie auch nur bei der Nacht. Doch iſt das Auge nicht als ſolches Organ der Empfindung, ſondern die Pupille, und dieſe iſt bei der Eule gleichfalls convex, nämlich linſenförmig geſtaltet.

§. 26.

Der innere Sinn.

Wer die Zeit nennt, hat von derſelben einen, wenn auch noch ganz unentwickelten, dunkeln Begriff. Aber Begriffe ohne Anſchauungen ſind blind nach Kant und mit einem blinden Begriffe, der ſo viel wie nichts gegen den blos dunkeln Begriff iſt, ſteht nichts auszurichten. Dem dunkeln Begriff der Zeit liegt zu Grunde die Anſchauung derſelben, aber von ihr, wenn ſie nicht ſelbſt Anſchauung iſt, wird keine Anſchauung möglich ſeyn. Dem Unterſchied der Anſchauung, deren Gegenſtand die Zeit ſey, von der Zeit als dieſem Gegenſtand geht vorher die Identität beider, und der Beziehung der Anſchauung auf die Zeit nach jenem Unterſchied liegt gleichfalls zu Grunde eben jene Identität beider. Der innere Sinn bezieht ſich aber auf die Zeit, er iſt der Sinn für das Zeitliche, wie der äußere der für den Raum und das Räumliche, und wird ſomit nur zu begreifen ſtehen aus der Natur der Zeit, die mit ihm identiſch iſt. Die Natur aber der Zeit iſt das reine und bloße Nacheinander. Dieſes Nacheinander iſt das Negative des Außereinander und ſo die Zeit die Negation des Raumes. Aber das Außereinander war, wie wir oben geſehen, die Extenſion und Coexiſtenz. Das Nacheinander als Natur der Zeit iſt die Negation aller Extenſion und aller Coexiſtenz, ihre Natur iſt die Protenſion, das Protenſive, keine Zeit exiſtirt ueben einander, wie Räume neben einander ſind. Aber wie kommen wir zu dieſer Kenntniß der Natur der Zeit? Vorderſamſt durch Reflexion auf das, was lediglich die Zeit erfüllt, was in ihr vorgeht, und das iſt jede Veränderung als ſolche, abgeſehen von dem, was verändert wird. Dieſes mag ein äußerliches ſeyn, die Veränderung aber als ſolche iſt eine reine Bewegung in der Zeit, wie z. B. jede Veränderung menſchlicher Empfindungen, jede Veränderung in Dir. Alſo mittelſt der Veränderung und der Reflexion auf ſie, d. h. auf jedes Ereigniß, jede Begebenheit, Handlung, vorübergehende Erſcheinung gelangen wir zu dem Begriff der Zeit als der Bedingung aller Succeſſion. In der Zeit folgt alles auf einander, die Zeit folgt ſelbſt auf ſich, ſie iſt ihre eigene Succeſſion. Von ihr als dieſem Nacheinander iſt aber keine Empfindung und Erfahrung, ſondern blos eine Anſchauung möglich; ja die Anſchauung iſt ſelbſt dieſes Nacheinander. Aber ſo unbeſtimmt das Außereinander war, ſo unbeſtimmt iſt auch das Nacheinander, und mit ihm in dieſer Unbeſtimmtheit nichts auszurichten. Daſſelbe in dieſer Unbeſtimmtheit iſt das Abſtracte, eben daſſelbe in der Beſtimmtheit iſt das Concrete. Aber dieſe Beſtimmtheit kommt nicht an das Nacheinander und an die Zeit von Außen her, ſondern ſie iſt die aus dem Nacheinander und durch daſſelbe. Zeitabſchnitte, Perioden, Epochen ſind Beſtimmtheiten, welche die Zeit an ſich und ihre Natur nichts angehen, Olympiaden, Luſtra, Jahrhunderte gehen ſie nichts an. Welches ſind aber die Beſtimmungen, die die Zeit an und für ſich hat? Man hat ſie längſt gut Momente genannt, um das Vorübergehende zu bezeichnen. Es ſind die drei: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Dieſes erhellet durch Reflexion auf die Beſtimmungen, welche an die Zeit gebracht werden, ſey es durch Natur oder Intelligenz. Jede hat eins der drei Zeitmomente an ihr, ſey ſie welche ſie wolle; ſo iſt das Jahr entweder das jetzige, oder das künftige, oder das vergangene, gleicher Weiſe der Zeitraum von fünf Jahren Olympiade oder Luſtrum genannt, ſo das Säculum. Jede an die Zeit gebrachte Beſtimmung muß daher ſo zu ſagen ſich gefallen laſſen, daß die Zeit ſie in ihr Moment ſetzt.

Für den inneren Sinn alſo, damit er begriffen werde, iſt nothwendig auf jedes der drei Momente, welche die Zeit an ihr ſelbſt hat, zu reflectiren.

I. Auf das Moment der Zukunft, welches, wie der

Punct als Dimenſion des Raumes, ein ganz negatives iſt, nämlich das Nichtſeyn, und mit Bezug auf die Natur der Zeit, welche das Nacheinander iſt, das Nochnichtſeyn (nondum). Der innere Sinn in dieſem Zeitmoment iſt der Sinn für das Zukünftige, jedoch lediglich als ſolches, alſo abgeſehen von dem, was dieſes Zukünftige ſey. Das Zukünftige, ein rein Negatives, kann nicht empfunden werden und der Sinn in Bezug auf daſſelbe iſt daher der ſchauende, nicht der empfindende. Aber er hat doch zugleich eine Beziehung auf ſich, wie er das Princip der Empfindungen iſt; unter dieſen iſt eine die Geruchsempfindung, welche durch die Zeit im Moment der Zukunft ſich bedingt, ſo daß der Sinn als ſchauend das Künftige den Geruchsſinn erhebt, wie wenn dieſer Sinn ſelbſt der für das Künftige ſey. Aber der Geruch, was auch gerochen werde, als Inhalt der Empfindung iſt, wie ſie, ein Gegenwärtiges, dieſer Inhalt als Gegenſtand der Empfindung iſt wie der Inhalt auch ein Gegenwärtiges, und das Individuum, welches lebend jene Empfindung hat, und ſie nur ſo lange hat, als es lebt, iſt gleichfalls nur ein Gegenwärtiges (animans). In Bezug alſo auf die Empfindung des Geruchs, auf ihren Inhalt, Gegenſtand und das empfindende Subjekt iſt der Geruchsſinn kein Sinn für das Zukünftige. Aber in Bezug auf eine andere Empfindung und in einer anderen Beziehung iſt jener Sinn wahrhaftig der für's Künſtige. Dieſe andere Empfindung iſt der Geſchmack. Bevor geſchmeckt wird, iſt gerochen das was geſchmeckt werde; für die Geruchsempfindung als gegenwärtige iſt der Geſchmack das Künftige, der Geruch iſt ein anticipirter Geſchmack, wie wenn der Geſchmack, der noch nicht iſt, von dem Geruch vorweggenommen würde. Das Thier z. B., welches auf Raub ausgeht, ſtreckt die Naſe in die Luft, es wittert, was ſchon ein Vorausſchmecken iſt; hat es die Witterung, ſo geht's darauf los. Bei den Thieren, mit Ausnahme einer Affenart, iſt ſelbſt durch die Verbindung beider Organe dieſes

Verhältniß von der Natur ſo zu ſagen angedeutet, die Schnauze des Hundes, des Pferdes bis zum Rüſſel des Elephanten enthält Maul und Naſe; nur beim Orangutang unterſcheidet ſich die Naſe vom Maul. Auch in der figürlichen Redensart: „er hat eine feine Naſe“ iſt dieſes Verhältniß des Geruchsſinnes mit Bezug auf die Zukunft angedeutet. Der innere Sinn

II. im Verhältniß zum zweiten Moment der Zeit, zur Gegenwart bezieht ſich als anſchauender gleichfalls auf den Sinn, wie dieſer Princip der Empfindung iſt, nämlich auf den Geſchmacksſinn. Die Gegenwart ſelbſt, das Jetzt, das Seyn im Nacheinander gegen das Künftige als das Nochnicht kann nicht geſchmeckt werden, aber was als gegenwärtig exiſtirt, was in dieſem Jetzt ſelbſt iſt, kann geſchmeckt werden, iſt Inhalt einer Empfindung und dann ihr Gegenſtand. In der Geſchmacksempfindung iſt das Individuum als lebendes ganz bei ſich ſelbſt, ein lebendig gegenwärtiges, wie wenn für daſſelbe Zukunft und Vergangenheit gar nicht wären. Eben daher hebt auch das menſchliche Leben als empfindendes mit dem Schmecken an, oder das ſchmeckende Individuum iſt in ſich gefaßt oder wie ganz und gar in ſich als dem lebenden befangen. Das zeigt ſich erfahrungsmäßig am Menſchen vorzugsweiſe bei einem mächtigen und überwältigenden Hunger, wenn ihm Tage lang die Nahrung fehlt und er endlich ein Nahrungsmittel in Freundes- oder Feindesland erbeutet. Raub und Diebſtahl gingen vorher, aber indem das Geraubte verzehrt wird, iſt kein Gedanke an das Geſtohlenſeyn, im Schmecken iſt der Menſch bei ſich. Ebenſo iſt's auch in Bezug auf die Zukunft; wer lang gehungert hat, z. B. in der Krankheit, und wieder eſſen darf, fragt nicht lange, ſondern fällt, wenn er nicht beaufſichtigt wird, darüber her, ohne daran zu denken, daß es ihm ſchadet, morgen liegt er dann wieder auf der Naſe; die Zukunft iſt für ihn nicht da

III. In dem Moment der Zeit als der Vergangenheit ſind das Nichtſeyn der Zukunft und das Seyn der Gegenwart vereinigt, aber als geweſen, als das Nichtmehr. Das was nicht mehr iſt, ſey es auch von Geſtern, kann als ſolches auch nicht mehr empfunden werden, und ſo iſt der Sinn in Anſehung des Vergangenen oder geweſenen als innerer gleichfalls anſchauender, nicht empfindender Sinn. Er der innere als ſchauender im Verhältniß zum Vergangenen bezieht ſich jedoch auf ſich als das Princip der Empfindung. Die Empfindung iſt hier die des Gehörs; ihr Inhalt der Ton, Schall, Klang, das Wort; und ihr Gegenſtand iſt, wie bei den andern Sinnen auch im Moment der Gegenwart, als gegenwärtiges das hörende Individuum. Kinder und Todte hören nicht. Auch hier iſt, wie bei der Geruchsempfindung, etwa die Gefühlsempfindung und dann ein anderes als vergangen, das, worauf jene Gehörempfindung ſich bezieht; wenn gehört wird, iſt das, was gehört wird, ſchon geweſen, es iſt ſchon vorbei, als ob der Gehörſinn ſich in das Vergangene zurückbewege, um zu der Empfindung des Hörens zu gelangen. Ein anderer Sinn iſt's, auf den er ſich bezieht, ſo daß in dieſer Beziehung das Vergangene bemerkbar oder merklich wird. So der Geſichtsſinn; z. B. die Kanone geht los etwa hundert Schritt weit von uns entfernt, wir ſehen es, hören aber nichts, erſt nach einer Secunde vernehmen wir das Krachen. Ebenſo beim Gewitter, nur dann iſt Blitz und Donner eins, wenn der, welcher im Blitz ſteht, erſchlagen wird. So iſt die Vibration der Saite ſchon vorüber, ehe ſie vernommen wird. Das Gegenwärtige ſowohl in den Gehörempfindungen, obwohl ſie auf das Vergangene ſich beziehen, wie auch in den Geſichtsempfindungen, die geradezu auf's Gegenwärtige gehen, iſt, wenn ſie der Menſch hat, ein Zeugniß für ihn, daß das ein wirkliches und wahrhaftes war, was empfunden wurde. Für das Wahrhafte verlangt er daher Ohren- und Augenzeugen, oder ſich ſelbſt als ſolchen.

Schluß. Für den inneren Sinn in jener dreifachen Beziehung auf die Zeitmomente hat, da er zugleich im Verhältniß iſt mit dem Sinn für die Empfindung, das lebende Individuum gleichfalls Organe, welche aber nach Innen gelegt ſind. Der Geruchsſinn, bedingt durch den äußeren Sinn für das Zukünftige, hat nicht die Naſe, ſondern die Naſenhöhle zum Organ; hier iſt alſo gerade das Gegentheil des Converen, das Concave; ſo ferner ſind der Mund, Schlund für den Geſchmackſinn das Organ durch die Zunge, welche innen liegt und deren Warzen einwärts in die Mundhöhle gelegt ſind. So auch mit dem Gehörorgan; das Ohr iſt eine muſchelförmige Organiſation und ſelbſt der Haſe richtet es ſo, daß der Ton hineinfalle; es iſt das Concave im Schneckengang. (Dieſe Anmerkung mit Bezug auf den vorletzten Paragraphen.)

Der Sinn für's Zukünftige, eine Beſtimmtheit des Innern, correſpondirt dem Sinn für das Punctuelle, ihm, einer Beſtimmtheit des Aeußeren; die Gerüche durch die Naſe ſind alſo in der Beziehung punctuell. Ferner der Sinn für das Gegenwärtige, auch eine Beſtimmtheit ſeiner als des Inneren, correſpondirt dem äußeren Sinn in der Beſtimmtheit des Lineariſchen; die Geſchmacksempfindungen ſind alſo lineariſche Bewegungen. Endlich der Sinn für das Vergangene, eine Beſtimmtheit des Innern, correſpondirt dem äußeren Sinn für das Sphäriſche; die Vergangenheit iſt eine Zeitſphäre; beides iſt abgeſchloſſen Sonne und Geſchichte.

Uebergang zur folgenden Unterſuchung.

Der äußere Sinn hat kein Beſtehen für ſich, der innere auch nicht; aber die Sinne der Empfindung haben mit ihren Organen alle ein Beſtehen für ſich; hier kann der eine fehlen, z. B. der Geſichtsſinn, ohne daß es am andern gebricht, z. B. am Gehörſinn. Hingegen wo der äußere Sinn fehlt, da iſt auch der innere nicht, und wo dieſer mangelt, fehlt es am äußeren, keiner beſteht für ſich. Im Thier fehlt der eine und ſomit auch der andere, da fehlt alſo der Sinn ſelbſt als Princip der Anſchauung; von äußerem und innerem Sinn der Thiere kann daher nicht die Rede ſeyn. Wie die Erinnerung (vergl. §. 24.) die Subſumtion der Anſchauung unter die Vorſtellung iſt, ebenſo iſt der innere Sinn die Subſumtion des äußeren unter ſich. Es iſt nur ein Sinn in der Einheit des äußeren und inneren, der dann wegen dieſer zweifachen Beſtimmtheit äußerer und innerer Sinn genannt wird, ohne daß jedoch zwei Sinne ſeyen. Dieſes erläutert ſich durch die Reflexion auf den Gegenſtand des Sinnes, die Anſchauung, wenn und nachdem die Anſchauung von ihm ſelbſt unterſchieden und zum Gegenſtand geworden. Der Raum hat kein Beſtehen für ſich, die Zeit auch nicht, der Menſch unterſcheidet (distinguit) durch ſein Denken den Raum von der Zeit, aber er kann beide nicht von einander ſcheiden (disjungere nequit), ſondern ſie bleiben auch in jenem Unterſchied ſubſumirt und ſo in der Einheit, nicht Raum und Zeit, ſondern Zeitraum; ebenſo der Sinn, nicht äußerer und innerer, ſondern Sinn in der Einheit des äußeren und inneren. Daher kommt es, daß im gemeinen Bewußtſeyn ſchon und vollends in der Wiſſenſchaft, in der Phyſik, die Räume gemeſſen werden durch die Zeiten, in welchen ein Körper dieſe Räume durchläuft, wie z. B. die Erdbahn; wie groß iſt ſie? Die Erde durchläuft ſie in 365 Tagen, das ſind Zeiten und der Aſtronom berechnet daraus die Millionen Meilen ihrer Größe. Umgekehrt werden die Zeiten gemeſſen durch die Räume, in denen der Körper ſich bewegt; ſo z. B. der Zeiger der Uhr bewegt ſich in zwölf Stunden, die Bewegung des Zeigers deutet die Zeit an. Der Sinn nun in dieſer Einheit des äußeren und inneren bedingt das Werden der Vorſtellung zum Bilde. Ihr Begriff, welcher erſt der Begriff in ihrem Entſtehen war, entwickelt ſich weiter, indem wir die Vorſtellung als Bild näher betrachten. Das Bild nämlich iſt ein Geſtaltetes, der Geſtalt aber iſt weſentlich die Extenſion, eine räumliche Beſtimmung, und zugleich iſt das Geſtaltete protenſiv und ſucceſſiv, die Geſtalt wird nach und nach, das Korn z. B. keimt im Boden, ſchießt auf, wird Halm bis zur Frucht. Alles ſich Geſtaltende im Raum iſt zugleich ein Zeitliches, und damit, wenn es ein in der Geſtalt fertiges iſt, ein Zeitiges oder Gezeitigtes. Aber der Sinn in der Einheit des äußeren und inneren iſt es, welcher das Werden der Vorſtellung zum Bilde bedingt, ohne welchen die Vorſtellung Bild nicht wird, kraft deſſen ſie das Geſtaltete iſt. In Bezug auf ſie ſelbſt und dann auf den von ihr ſich unterſcheidenden Gegenſtand iſt der Sinn jenes Werden bedingend *Bildungskraft*; in Bezug aber auf das intelligente Subjekt, deſſen Vorſtellungen Bilder werden, iſt er *Einbildungskraft*. Das vermöge ſeiner werdende Bild wird und iſt ein dem ſinnigen und vorſtellenden Subjekt eingebildetes, hineingebildetes. Hier darf jedoch bei der Einbildungskraft nicht an das gedacht werden, was einer, ohne es zu ſeyn und zu haben, zu ſeyn und zu haben ſich einbildet. Dieſes ſich Einbilden iſt eine Schwäche der Seele oder des Geiſtes, die bis zum Dünkel, Aberwitz und Hochmuth führt und ein leiſer Anfang der Verrücktheit des Geiſtes. So iſt's hier nicht mit dem ſich Einbilden gemeint, ſondern das den Inhalt der Empfindung in ſich Zurücknehmen iſt das dieſen Inhalt oder dann die Empfindung ſelbſt zum Bilde machen *in ſich*. Dies den reellen Inhalt, die reelle Empfindung *in ſich* zum Bilde machen iſt das ſich Einbilden, und das iſt keine Schwäche, ſondern die Energie des ſich empfindenden und ſchauenden Subjekts, die Energie: bei der Entäußerung von dem Gegenſtand, von dem Empfundenen nicht beharren zu müſſen, ſondern daraus in ſich zurückgehen, das Bild davon in ſich zurückbringen zu können, und ſo iſt die den Inhalt der Empfindung in ſich zurücknehmende, oder die ihn ſich einbildende Thätigkeit, die Einbildungskraft.

§. 27.

Das Bild und die Einbildungskraft.

Nicht jedes Bild iſt eine Vorſtellung. Der Widerſchein eines Gegenſtandes, welcher einer beleuchteten Spiegelfläche gerade oder ſeitwärts gegenüber iſt, iſt in dieſer Fläche ein Bild, aber dieſes Bild iſt keine Vorſtellung. Dies Bild im Spiegel kann in einem zweiten Spiegel ſelbſt wiederſcheinen, Bild vom Bild immer noch in der Spiegelfläche; nun aber kann es durch Natur oder Kunſt aus dieſem zweiten Spiegel herausgenommen und in die Atmoſphäre geworfen werden, ſo daß das Bild, das in der erſten Fläche haftet, frei in der Atmoſphäre ſchwebt (Phantasmagorie). Es hört nicht auf Bild zu ſeyn, außer inſofern es Dein Auge trifft und in Dir zur Vorſtellung wird. Solche Erſcheinungen gibt auch die Natur. Bekannt iſt z. B. die fata morgana der Italiener. Im Golf von Genua ereignet es ſich zuweilen, wenn die See glatt iſt und die Sonne hineintritt, daß die am Ufer ſtehenden Genua gegenüber eine Stadt in der Luft erblicken. In Schottland ſoll ſich daſſelbe zu Zeiten noch ſeltſamer ereignen oder ereignet haben; man ſah am Himmel Räuber einen Freund überfallen (second sight, ein zweites Geſicht). Doch iſt dieſes noch nicht Vorſtellung. Das genial abgefaſſte Werk eines Schweizers, Leonhard Meiſters, über die Einbildungskraft, hat das ſehr gut gezeigt. Iſt nun zwar nicht jedes Bild eine Vorſtellung, ſo iſt und wird doch jede Vorſtellung ein Bild. Dieſes hat ſeinen Grund darin, daß das Objekt, in welchem ein anderes Objekt wiedererſcheint, nur ein Objekt iſt; kein Subjekt, geſchweige ein Lebendes; die Vorſtellung hingegen iſt das Product des lebenden Individuums, als des empfindenden, ſchauenden, ſich erinnernden, alſo als des ſeiner ſich bewußt werdenden. Der Spiegel wird ſich der Bilder nicht bewußt, aber der Menſch der Bilder in ihm, indem jedes eine Vorſtellung iſt. Was zur Vorſtellung und mittelſt des Sinnes, der Anſchauung zum Bilde wird, oder werden ſoll, das muß zuerſt empfunden worden ſeyn; aber die Empfindung iſt begründet im Selbſtgefühl und bedingt durch das Leben, vornehmlich als fünfſinniges Leben. Von dem, was nicht empfunden werden kann, iſt keine Vorſtellung als Bild und kein Bild als Vorſtellung möglich. Die Schilderung, z. B. der Iris am Himmel, des Regenbogens, dieſer Dienerin der Juno, bei Homer, iſt die Darſtellung einer Vorſtellung, eines Bildes, und dieſe Darſtellung wäre unmöglich, wenn Homer blind geboren geweſen wäre. So bei Milton in ſeinem paradise lost. Welche Bilder des blinden Milton! — Das Bild nun als Vorſtellung iſt, indem ſie, wie wir wiſſen, zu ihrer Vorausſetzung die Empfindung hat, gleich dem Inhalt der Empfindung ein einzelnes, kein Bild iſt ein einziges; es ſind der Vorſtellungen viele und mannigfaltige, welche bedingt durch den anſchauenden Sinn ſich geſtalten oder Bilder werden. Dieſe Bilder ſind enthalten in dem Subjekt, welches von der Empfindung her das anſchauende, vorſtellende und erinnernde wird; es trägt ſo zu ſagen dieſe Bilder in ſich wie ſie, jedes für ſich, auf die angegebene Weiſe producirt ſind. So iſt jede Seele als ihrer bewußt, wenn auch noch ſo beſchränkt und in der Productivität noch ſo ſchwach, doch, nachdem ſie ſich ſchauend und vorſtellend bethätigt hat, vel quasi eine Bildergallerie. Dieſe Bilder in dem ſeiner ſich bewußten Subjekt können, wie ſie auch immerhin in demſelben verdüſtert, verborgen, oder in den Hintergrund getreten ſind, doch ſo zu ſagen hervorgezogen, aufgeweckt oder reproducirt werden. Die Thätigkeit in dieſem Wiederhervorholen aus dem Schacht des Selbſtbewußtſeyns iſt die reproductive Einbildungskraft. So z. B. erinnert einer bei dem Namen ſeines Freundes, der weit entfernt und lange entfernt iſt, ſich des Freundes; dieſe Erinnerung iſt nicht ein Gedächtnißact, ſondern ein Act der Einbildungskraft, die ganze Geſtalt reproducirt ſich in ſeinen Gedanken.

Dieſe Reproduction, das die Bilder aus jenem Innern heraus Wiederherſtellen, iſt kein Werk der Anſtrengung, die Arbeit kein mühſeliges Thun, ſondern eine leichte, ſpontane Bewegung des Menſchen, indem er ein Bild reproducirend die andern mit reproducirt. Es iſt alſo nicht, wie in einer wirklichen Bildergallerie, wo der Inſpector die Bilder neben einander ſtellen muß, ſondern jene Bilder im intelligenten Subjekt treten, indem ſie angeregt werden, wie von ſich ſelbſt wieder hervor gleich dem Seſſel, der von ſelbſt gelaufen kommt, in Homers berühmter Schilderung. Daher ſagt Hegel von der Einbildungskraft: ſie ſey das Hervorrufen der Bilder aus der eigenen Innerlichkeit des Ich.

Es iſt das intelligente Subjekt, das die Bilder, welche Vorſtellungen ſind, in ſich hat, indem dieſelben von ihm ſelbſt mittelſt ſeines äußeren und inneren Sinnes aus dem Stoff ſeiner Empfindungen producirt werden. Der Bilder ſind viele und verſchiedene; in dem einen Menſchen eben als intelligentem Subjekt und als Individuum weniger und weniger verſchieden, in dem andern mehr. Der eine hat einen Reichthum von Vorſtellungen, der andere iſt daran arm, was zum Theil von der Localität und Zeit abhängt, worin er exiſtirt, worin er ſich ſeiner bewußt und ſeiner Vorſtellungen theilhaftig wurde. So iſt z. B. der Indier in Bengalen, in dieſem Lande mächtiger Naturerzeugniſſe, weit reicher an Vorſtellungen als der Bewohner der Polargegenden. Mögen nun der Bilder in dem Ich viele und verſchiedene oder wenige und ſich ſehr ähnlich ſeyn, ſo beziehen ſie ſich doch in ihm ſämmtlich auf einander; im Subjekt iſt kein Bild als Vorſtellung iſolirt, ſondern jedes ſolche Bild mit anderen zuſammen. Dieſe Beziehung nun der ſämmtlichen Bilder im Ich auf einander iſt

1) eine ganz unmittelbare. Jedes Bild nämlich als ein concretes iſt zugleich ein geſtaltetes, der Gegenſtand hat eine Geſtalt, aber als geſtaltetes ein räumliches und zeitliches,

welches im Raum und in der Zeit ſeine Stelle hat. Dieſe Stelle im Raum iſt dann das Bild in ſeinem Gegenſtand, oder das Bild in ſeinem Gegenſtand nimmt die Stelle ein. Der Raum ſelbſt iſt ſo der äußerliche Raum und die Zeit die äußerliche Zeit; aber die Bilder ſind zugleich im Ich, von dem ſie producirt wurden, aufbewahrt, in welchem alſo auch der Raum und die Zeit mitaufbewahrt ſind, ſo zu ſagen als innerer Raum und innere Zeit. Durch ihn und ſie im Ich beziehen ſich die Bilder unmittelbar auf einander, und das ſie Reproduciren iſt zuvörderſt das dieſelben, eins neben und nach dem andern Hervorrufen in ſich, ſo daß ſie mit einander unmittelbar zuſammenhängen, wie die Perlen an der Schnur. Dieſer Beziehungsact bedingt durch die im Ich ſelbſt aufbewahrten Raum und Zeit, iſt das die Bilder Combiniren, iſt ein Combinationsact, die Einbildung iſt combinatoriſch thätig. Wenn z. B. jemand vor Jahren den Markusplatz in Venedig geſehen und geſchaut hat, ſo hat er ein Bild von dieſem Platze mittelſt ſeiner Seh- und Schaukraft producirt, das Bild iſt in ihm; geſetzt er habe ſich weiter in und bei der Stadt umgeſehen, ſo hat er auch in ſich die Bilder der Paläſte, Straßen, Canäle, Lagunen, des Hafens und der Schiffe, ſie außer und neben einander, in ſeinem Auffaſſen nach einander. Jetzt aber lebt er nicht mehr in Venedig, ſondern z. B. in Kopenhagen, und nun fällt ihm der Markusplatz ein und an ihn reihen ſich die Vorſtellungen der übrigen geſehenen und geſchauten Plätze von ſelbſt, mit dem Bilde iſt der Raum bewahrt. An die Vorſtellung des Platzes knüpft ſich jede andere Vorſtellung in jenem Raum, zu jener Zeit. Iſt ſeine Einbildungskraft in dieſer Reproduction lebhaft, ſo beſchreibt er das, was er dort geſehen hat, anderen ſo, daß ſie es ſelbſt zu ſehen glauben. Der, welchem ſolcher Weiſe das einſt in Venedig Geſchaute wieder einfällt, iſt jetzt in einem anderen Raum, lebt jetzt in einer anderen Zeit als damals dort, aber den Raum, worin die Gegenſtände ſtehen, hat er in ſich aufbehalten. „So ſah es damals in Venedig aus,“ ob jetzt noch, iſt ungewiß. Er alſo iſt ſich bei dieſer Reproduction der Bilder durch ſeine Einbildungskraft, mit dem Bild, worin ſie ſind, mit dem Raum, worin er iſt, und zugleich mit der Zeit, worin er ſie ſah und jetzt ſich befindet, bewußt; ſo iſt er wach. Er aber ſchläft ein und träumt von Venedig; ſo iſt er dem Raum, wo er jetzt iſt und der Zeit wie entrückt, und der Nacht iſt er ſich nicht bewußt. Tritt an die Stelle des Traumes ein hitziges Fieber, ſo kann es geſchehen, daß der Menſch wachend dem Raum und der Zeit entrückt wird; dann aber iſt dieſes Entrücktwerden der Anfang des Verrücktwerdens, was bis zum Wahnſinn, bis zur Tollheit fortgehen kann. Es ſind nun aber

2) jene Bilder zuerſt ganz concrete Vorſtellungen, d. h. jede derſelben hat zu ihrem Inhalt den Inhalt, welchen die Empfindung; dieſe mit ihrem Inhalt iſt eine einzelne, die Bilder als concrete Vorſtellungen ſind ebenſo einzelne Bilder; allein das ſeiner ſich bewußte Subjekt vermag es, von jenem Concreten, als dem Inhalt der Empfindung, wie er im Bild noch haftet, zu abſtrahiren, ohne das Bild als Vorſtellung zu verlieren. Dieſes Abſtrahiren iſt noch nicht Denken, ſondern ſelbſt noch ein Bilden, Imaginiren (imaginari). Aber das Product des Abſtrahirens iſt ein allgemeines Bild geworden, die Vorſtellung iſt eine allgemeine, welcher durch das intelligente oder ſeiner ſich bewußte Subject die einzelnen oder concreten Vorſtellungen ſubſumirt werden. Aber dieſes iſt noch kein Subſumiren als Urtheilen, ſondern nur ein Aſſociiren, wie die Beziehung der Bilder auf einander, als jene unmittelbare (sub 1.) eine bloße Combination derſelben waren, ſo iſt jetzt die Beziehung derſelben auf einander bloße Aſſociation der Vorſtellungen, die gedankenlos in der Verwechslung Aſſociation der Ideen genannt wird. Es iſt hier nämlich nicht mehr jener Raum und jene Zeit, welche mit den Bildern im Subjekt auf-

bewahrt ſind, wodurch die Bilder ſich auf einander beziehen, ſondern es iſt hier eine allgemeine Vorſtellung, mittelſt deren die anderen ſich auf einander beziehen und auf einander bezogen werden. Bei der Aſſociation iſt die reproductive Einbildungskraft ebenſowohl thätig, wie bei jener Combination oder Compilation; denn es hat es ja der Menſch in dieſer Aſſociation mit nichts anderem, als mit Bildern zu thun mittelſt eines allgemeinen Bildes. Wenn z. B. Italien genannt wird, ſo iſt eine Vorſtellung bezeichnet, ſogar als Bild. Die Vorſtellung bei dem Wort Italien iſt eine allgemeine, ſie hat als ſolche keinen ſo beſtimmten Inhalt, wie die des Markusplatzes, ſie iſt ſo zu ſagen eine ganz farbloſe. Dieſe allgemeine Vorſtellung aber ſubſumirt und ihr ſind ſubſumirt alle concreten Vorſtellungen, die zu einander ein beſtimmtes Verhältniß haben und ſich auf ſie beziehen. Wird wohl einem beim Wort Italien die Wolga oder der Rhein einfallen, ſo daß er dieſe Vorſtellung habe? Nein, aber der Po, die Etſch u. ſ. w. Die Vorſtellung Italien iſt alſo die allgemeine, alle anderen, die ſich auf ſie beziehen, aſſociirende. Wo der Menſch zu begreifen und zu verſtehen anhebt, geht es über dieſe Aſſociation der Vorſtellungen hinaus, da muß er denken, urtheilen, Verſtand und Vernunft brauchen. Daher der Unterricht der Kinder ſehr zweckmäßig mit der Geographie angefangen wird, weil dem Kind mehr noch nicht zuzumuthen iſt. Bei der bloßen Combination verhält ſich das intelligente und combinirende Subjekt mit ſeiner Einbildungskraft ſehr abhängig von ſeinen Empfindungen und deren Gegenſtänden, beſonders von Raum und Zeit, worin die Vorſtellungen combinirt werden; es iſt alſo mit dieſem Combiniren, als wenn unter den Menſchen eine natürliche Nothwendigkeit walte, z. B. beim Markusplatz die übrigen Vorſtellungen zu reproduciren Wo es aber zur allgemeinen Vorſtellung kommt, welche die Aſſociation der anderen vermittelt, fängt jene Abhängigkeit von Raum und Zeit an nachzulaſſen, wie wenn jene Naturnothwendigkeit zur Freiheit hintendire. Die Aſſociation, obwohl ſie ihr Geſetz hat, iſt daher mehr oder minder zufällig, die Combination blos natürlich nothwendig; Du mußt ſo combiniren, weil die Allgemeinheit fehlt. So bezeichnet z. B. Europa nur die allgemeine Vorſtellung, mittelſt deren ſich alle in Europa gelegenen Länder auf einander beziehen. Nun iſt's aber zufällig, ob man bei dieſer Combination mit Portugal anfänge, oder mit der Türkei, oder mit Irland, Island, oder mit Sicilien. So beim Räumlichen. Durch die Allgemeinheit, welche die Vorſtellung hat, ſteht ſie ſchon im Verhältniß zum Gedanken, und in dieſer Allgemeinheit der Vorſtellung bezieht ſich die allgemeine Vorſtellung ſchon auf den Verſtand. Je näher die allgemeine Vorſtellung dem Begriff, dem Verſtand ſteht, deſto weiter weicht jene Zufälligkeit und jene natürliche Nothwendigkeit der Combination zurück und tritt die vernünftige Nothwendigkeit ein, das iſt aber auch die Freiheit. Wird z. B. der Vogel genannt, ſo iſt allerdings noch eine allgemeine Vorſtellung bezeichnet, aber ohne beſtimmte Geſtalt, Farbe, Größe u. ſ. w. Dieſe Vorſtellung kann die Aſſociation der anderen vermittelnde ſeyn, welche etwa Lerche, Adler, Eule ſind und deren jede ein concretes bezeichnet. Hier alſo verhielte ſich der Menſch mit der Einbildungskraft thätig. Aber die Vorſtellung Vogel in ihrer Allgemeinheit geht auf die Gattung; hier geht die Allgemeinheit den Gedanken an und das Aſſociiren wird ein Claſſificiren, Specificiren, womit die Aſſociation aufhört und die Vorſtellung nur dem Verſtand dient. In einer Ornithologie gilt es nicht mehr allein um die einzelnen Geſtalten, ſondern um die Erkenntniß der Species. Wo die Einbildungskraft dazu gekommen iſt, aſſociirende Kraft der Vorſtellung zu ſeyn, hebt ſich die Nothwendigkeit auf und wird freie Thätigkeit, Phantaſie.

§. 28.

Die Phantaſie.

Für ihre Erkenntniß wird zu reflectiren ſeyn auf das ſeiner ſich bewußte Subjekt, in welchem die Bilder ſind, deren Hervorrufen aus ſeiner Innerlichkeit, ſey es combinatoriſch oder aſſociativ, die reproductive Einbildungskraft iſt. Vorderſamſt iſt hierauf zurückzuſehen. Der Inhalt der Empfindung wird, indem er durch die Anſchauung Gegenſtand geworden iſt, auch der Inhalt des Bildes als einer Vorſtellung. Dieſe behält alſo inſofern noch den Inhalt der Empfindung ſelbſt; ſie iſt z. B. die Vorſtellung des Weißen, Blauen, Rothen; dann in Anſehung ihres Gegenſtandes die der weißen Lilie, der rothen Roſe, des blauen Veilchens; ferner die des Süßen und Sauren mit Bezug auf den Gegenſtand der Vorſtellung des ſüßen Zuckers, des ſauern Eſſigs; ebenſo mit der Empfindung des Rauhen und Sanften, und der Gegenſtand der Vorſtellung die rauhe Borſte, der ſanfte Sammet. Das Bild der Vorſtellung hat alſo ſoweit noch den Inhalt der Empfindung zu ſeinem Inhalt. Aber das ſeiner ſich bewußte Subjekt, das Ich, in welchem die Bilder ſind, hat den Inhalt der Empfindungen und der Bilder ſelbſt nicht zu ſeinem Inhalt, ſein Inhalt iſt ein ganz anderer, ein weſentlich von allem Inhalt aller Bilder, Vorſtellungen und Empfindungen verſchiedener. *Die Virtuoſität des ſeiner ſich bewußten Subjekts, dieſen ſeinen Inhalt mittelſt einer allgemeinen Vorſtellung der einzelnen und einigen Vorſtellungen zu informiren*, iſt die *Phantaſie*. In ihr iſt das intelligente Subjekt von ſeinen Empfindungen, ihrem Inhalt, von ſeinen Bildern und ihren Gegenſtänden unabhängig, frei in irgend einem Grade, indem eben das intelligente Subjekt weder weiß, noch roth, noch blau, weder ſüß, noch ſauer, weder rauh, noch ſanft iſt, welches Beſtimmungen der Empfindungen, Vorſtellungen und ihrer Gegenſtände ſind. So frei ſich aber auf dieſe Weiſe jene Virtuoſität die Phantaſie verhalte, iſt ſie doch nicht regellos, ſondern ſteht in dieſer ihrer Function jenes Informirens unter dem Geſetz ihres Inhalts und wird durch daſſelbe geregelt. So z. B. wenn der Muſiker auf ſeinem Inſtrument phantaſirt, geht's nicht regellos zu; einen geiſtigen Inhalt legt er in die Töne und führt ihn durch, ohne daß er dieſen Inhalt vor ſich hat. So der Maler, wenn er z. B. wie Raphael mitunter, Albrecht Dürer öfters, Blumengewinde zeichnet und ſelbſt malt, indem er von allerlei Pflanzen die Geſtalten hernimmt, kleine Engelköpfe aus den Kelchen hervorſchauen läßt, oder ſtatt der Blüthen Vögel zeichnet, wenn er ſo Arabesken entwirft und ausführt, ſo phantaſirt er, er iſt frei, aber in dieſer Freiheit malt er nach dem Geſetz der Schönheit. Iſt die Phantaſie regellos, ſo iſt ſie Phantaſterei und das Individuum Phantaſt. Aber jener Inhalt des intelligenten Subjekts, dem es einzelne Vorſtellungen informirt mittelſt einer allgemeinen, welcher iſt er? Er iſt 1) der Gedanke, 2) der Begriff, 3) die Idee. Das intelligente Subjekt als denkendes, begreifendes und idealiſirendes iſt weder empfindendes, noch ſchauendes, erinnerndes, vorſtellendes, ſondern blos imaginirendes. Seine Gedanken, Begriffe und Ideen kommen allein aus ihm, es iſt deren Urheber, es gibt ſich deren Inhalt. Der Sinn als Princip der Empfindung, ebenderſelbe als Princip der Anſchauung hat an dem Werden des Gedankens, Begriffes und der Idee keinen begründenden, kaum einen bedingenden Antheil. Jene Virtuoſität des intelligenten Subjekts iſt alſo die

1) einen Gedanken, Begriff oder eine Idee, den oder die es enthält, als durch es ſelbſt erſchaffen, dem Bild als einer Vorſtellung informiren und zwar jeden für ſich, gleichſam als einen einzelnen. Das Bild als Vorſtellung hört aber, indem ihm ein Gedanke, Begriff oder eine Idee informirt wird, auf, Bild zu ſeyn, es wird Sinnbild, Symbol, und die Phantaſie

iſt es, durch welche auf die beſagte Weiſe eben das Bild zum Symbol gemacht wird, ſie iſt die jedes Symbol producirende Macht, nur daß ihr von der productiven Sinnesthätigkeit, und von der reproductiven Einbildungskraft her das Bild als Vorſtellung gegeben iſt. So iſt z. B.

a. der Gedanke der unendlichen Zeit ein Inhalt, den das Ich ſich ſelbſt gibt; es als denkendes Subjekt producirt dieſen Gedanken. Ein Bild aber als Vorſtellung iſt anſchauungsweiſe, von der Empfindung abgeſehen, die Kreisfigur, die Zirkelfläche, und empfindungsweiſe etwa die Schlange, welche mit dem Kopf ſich in ihren Schwanz beißt. Dieſe Figur als Kreis oder Schlange, ein Bild, iſt das Symbol der unendlichen Zeit, jener Gedanke iſt dieſem Bild informirt und zwar kraft der Phantaſie. Für den gedankenloſen Menſchen, wenn er etwa jene Figur abgebildet ſieht, iſt nichts weiter da als die Figur; hat er aber den Gedanken der unendlichen Zeit, ſo ahnet er darin dieſen Gedanken. Das Bild ein beſchränktes im Raum weiſt über ſich ſelbſt hinaus auf den unendlichen Gedanken der unendlichen Zeit. So das Waſſer in der Taufe, in welches ein Gedanke gelegt iſt, iſt Symbol der geiſtigen Reinigung. Oder

b. jener Inhalt iſt der Begriff, z. E. der Begriff der Stärke (conceptus roboris). Empfindung, Anſchauung der Stärke als ſolcher ſind nichts, ſie iſt ein rein Gedachtes und Begriffenes. Aber die Vorſtellung des Löwen, wie ſie in dem ſeiner ſich bewußten Subjekt iſt, iſt ein Bild von der Anſchauung her. Sagt man, der Löwe iſt ein Thier, ſo iſt dies ein Urtheil durch Function des Verſtandes, das logiſche Subjekt Löwe iſt ſubſumirt unter das logiſche Prädicat Thier. Wird geſagt: die Stärke als Löwe, ſo iſt nicht geurtheilt, ſondern der Begriff iſt dem Bild informirt; dann iſt der Löwe Symbol. So

c. hat der Menſch den Glauben an Gott in der Unendlichkeit ſeines Weſens, Wirkens, Wiſſens und Wollens, ſo vermag er auch die Idee der Vorſehung zu haben, den unendlichen Gedanken der πρόνοια und ἐπινοία. Das Auge als Bild, nicht als Organ, und in dem Bild als Vorſtellung iſt ein Endliches, ein Begränztes, aber dieſem Endlichen kann durch die Macht der Phantaſie die Idee der göttlichen Vorſehung informirt werden, als allſehendes Auge iſt es Symbol.

2) Aber der Inhalt des intelligenten Subjekts iſt dann eben der Gedanke, Begriff und die Idee, jedoch nicht jedes für ſich, ſondern ein Gedanke im inneren nothwendigen Zuſammenhang mit Gedanken, Begriff und der Idee, und ſo ein Gedanke im Zuſammenhang mit dem andern, ein Begriff im Zuſammenhang mit dem andern, die Idee im Zuſammenhang mit der anderen. Die Phantaſie, welche dieſen ſolcher Weiſe in ſich zuſammenhängenden Inhalt des intelligenten Subjekts einzelnen Vorſtellungen oder Bildern informirt, hat an dieſen auch ihr bereits gegebenen jede Vorſtellung im Bild, aber hier im Zuſammenhang mit jeder, ſo daß darin die zuſammenhängenden Gedanken, Begriffe oder Ideen informirt werden. Dann wird das Erzeugniß der Phantaſie nicht mehr bloßes Symbol, ſondern Allegorie. War zuerſt das phantaſirende Subjekt ſymboliſirend thätig, ſo allegoriſirt es jetzt. Jede Allegorie iſt, indem ihr nur vom Stoff der Empfindung aus Bilder als Vorſtellungen zu Grunde liegen, ein reines Erzeugniß, ein Product eben des intelligenten Subjekts. Was auch die Natur dafür producire, allegoriſirend thätig iſt ſie nicht, Allegorien producirt ſie nicht, ſondern der Geiſt. Und ſie iſt keineswegs unter der Würde des Geiſtes, er ſchafft ſie und geht darüber hinaus.

a. Z. B. der Gedanke der Unendlichkeit verknüpft ſich und hängt zuſammen im denkenden Menſchen mit dem Gedanken der Endlichkeit ſeiner Zeit, ſeiner Endlichkeit und ſeines Daſeyns überhaupt, mit dem Begriff des Todes, der allgemeinen Sterblichkeit. Wenn nun zu jenem Symbol der unendlichen Zeit, zum Bild der Schlange die Senſe tritt, die alles

Blühende abmäht und dazu etwa die Sanduhr, den Verlauf der Stunde bezeichnend, ſo ſind dieſen drei Bildern die Gedanken der Unſterblichkeit, Sterblichkeit und Vergänglichkeit informirt und dieſes eine Allegorie. Selbſt wenn Saturn mit der Zeit hinzukommt und neben ihm eine Waſſeruhr, ſo iſt die Allegorie fertig. Wer es verſteht, geht in's Reich des Gedankens.

b. Wie die Stärke, ſo iſt auch die Liebe Gegenſtand eines Begriffs. Die Luſt des Geſchlechts, die ſinnliche Geſchlechtsliebe iſt Gegenſtand einer Empfindung und Vorſtellung, die Liebe aber nicht, ſie iſt Gegenſtand des Begriffs. Ebenſo iſt die Mäßigung, die Beherrſchung einer Macht Gegenſtand eines Begriffs. Dieſe drei Begriffe nun der Stärke, Liebe und Mäßigung, jener durch dieſe in ihrem inneren, nothwendigen Zuſammenhang können dem Löwen mit einem Kind als Eros, das auf ihm ſitzt und durch eine Schnur ihn leitet, informirt werden. Das iſt eine Allegorie: Stärke durch Liebe gemäßigt und beherrſcht.

c. Wird die Wahrheit genannt, ſo iſt ein unendlicher Gedanke, eine Idee bezeichnet; das Licht, Inhalt der Empfindung aus der Empfindung in die Anſchauung herausgeſetzt, iſt nur Vorſtellung; wird vom Licht der Wahrheit geſprochen und heißt man die Wahrheit ein Licht, ſo iſt dieſes ſymboliſch geſprochen. Ferner das aus der Unwiſſenheit, aus dem Irrthum und endlich aus der Unwahrheit, dem Schein und der Täuſchung heraus Thätig ſeyn und das mittelſt der Belehrung, des Unterrichts zu dieſer Thätigkeit angeregt werden, iſt ebenſo Gedanke, Begriff, Idee, geht in's Unendliche. Wird dies Belehren und Belehrtwerden ein Erleuchten und Erleuchtetwerden genannt, ſo iſt auch dieſe Idee in ein Bild geſetzt; iſt alſo z. B. in der chriſtlichen Lehre von den erleuchtenden Wirkungen des heiligen Geiſtes die Rede, der in alle Wahrheit leitet, ſo iſt die Allegorie fertig, aber die Phantaſie hat auch hier das ihrige gethan.

3) Damit das Bild zum Sinnbild oder Symbol und

dann als eines im Zuſammenhang mit andern zur Allegorie werde, muß das intelligente Subjekt als phantaſirendes zurückgreifen in ſich als empfindendes, ſchauendes und vorſtellendes. Die Gegenſtände ſeiner Vorſtellungen haben ein äußerliches und gegenwärtiges Beſtehen, ſie ſind natürlich und ſo iſt Symbolik und Allegorie ein Griff in die Natur. Aber eben jenes Subjekt vermag, damit ſein, des intelligenten Inhalt gegenſtändlich werde, gleicher Weiſe vorwärts zu greifen für die Phantaſie, nämlich in die Geſchichte, vorderſamſt in die Sage und das Sagenhafte, dann beſtimmter in die Hiſtorie und in das Hiſtoriſche. Bei dieſem Griff in's Geſchichtliche und in die Hiſtorie liegt allerdings jenes und dieſe rückwärts, aber mit Bezug hier auf das Subjekt als intelligentes, wie es noch immer vorſtellendes iſt, iſt dieſes Rückwärts ein Vorwärts, ein Vorwärts nämlich mit Bezug auf das Gedächtniß, von welchem wir hier noch nichts wiſſen und deſſen Begriff alſo nur anticipirt wird. Durch ſeine Phantaſie informirt das intelligente Subjekt den ihm als dieſem weſentlich eigenthümlichen Inhalt dem Geſchichtlichen vorderſamſt in der bloßen Sage, wo es zweifelhaft bleibt, ob das Geſchichtliche ein Geſchehenes iſt, dann aber in der Hiſtorie, wo das Geſchichtliche als wirklich Geſchehenes gewußt wird. Das Mittel nun für dieſe Information kann

a. die Empfindung, das Gefühl und deſſen Aeußerung ſeyn; dieſe Aeußerung aber iſt der Ton (sonus). Mittelſt der Töne in ihrer Harmonie und Melodie, alſo muſikaliſch wird von dem Subjekt als intelligentem durch ſeine Phantaſie ein Gedanke, eine Idee dem Geſchichtlichen, wäre es auch nur dem Mythiſchen informirt. Dieſe Information iſt ein Act der Phantaſie. So iſt, wenn die Weltſchöpfung genannt wird, ein Gedanke bezeichnet; aber die Bibel enthält eine Sage von der Schöpfung der Welt, wie ſie geſchehen, wie ſie ein Geſchichtliches ſey. Die Phantaſie bringt mittelſt der Töne, mittelſt der

Harmonie und Melodie beſonders den Gedanken der Schöpfung zur Gegenſtändlichkeit, indem ſie ihn gedachter Weiſe dem Sagenhaften oder Geſchichtlichen einbildet. Solches Werk iſt die Schöpfung von Haydn. Ein ähnliches, wo der Gedanke der Welterlöſung muſikaliſcher Weiſe gegenſtändlich wird, iſt der Meſſias von Händel, eines der größten muſikaliſchen Werke. Schon in dieſer Function der Phantaſie iſt alles Symboliſche und alle Allegorie verſchwunden, die Phantaſie iſt weiter gekommen. Ebenſo kann

b. das Mittel für jenes den Gedanken in das Geſchichtliche Informiren ein Bild ſeyn, eine Sculptur, Malerei, z. B. eine in Stein gehauene oder in Erz gegoſſene Gruppe von Figuren, in welcher die Figuren in einer Bewegung dargeſtellt ſind. Der Gedanke kann der der Tapferkeit ſeyn, eines Helden, ein Schlachtſtück, z. B. in den berühmten Werken, welche in dem Tempel zu Elephantine in Egypten ſich befinden. Ebenſo iſt es mit der Malerei. Hiſtoriſche Bilder ſind allgemein bekannt, wo der Maler etwa das Opfer Iſaak's u. ſ. w. darſtellt. Endlich

c. kann aber auch das Mittel für das intelligente Subjekt, damit daſſelbe durch ſeine Phantaſie ſeinen Inhalt dem Geſchichtlichen als Sagenhaften oder Hiſtoriſchen informire, die Sprache ſeyn, nicht der Ton wie sub a., nicht das Bild wie sub b., ſondern das Wort. Dieſes geht nun aber in's Gedächtniß herein. Wird bereits in einer muſikaliſchen Compoſition (ad a.) geſungen, ſo iſt dort freilich auch das Wort ſchon, allein es kommt doch dort nicht ſowohl auf das Wort an, ſondern auf den Ton. Die Phantaſie iſt hier die dichtende Thätigkeit, die Poeſie. Das Wort iſt nur Mittel der Sprache, ihrem Inhalt ſind die Töne untergeordnet; das Metrum, Versmaaß, der Reim gehören freilich mit zum Werk des Dichters, aber ſie ſind dem Gedanken im Wort ſubordinirt; der gute Metriker iſt noch nicht Dichter. Das unmittelbarſte Erzeugniß der Phantaſie mittelſt der Sprache iſt das einfache Lied, das ſich noch ganz direct auf das Muſikaliſche, auf Töne, Gefühle und Empfindungen zurückbezieht, und da iſt freilich das Sagenhafte, geſchweige das Hiſtoriſche kaum berührt. Aber ſchon die Ode, beſonders die Pindariſche, zum Theil auch die Horaziſche Ode bewegt ſich im Geſchichtlichen, und das Epos, mehr noch das Drama, vornehmlich die Tragödie ſind Darſtellungen irgend eines Gedankens, der einer geſchichtlichen Sage. So ſchon der Anfang der Iliade und Odyſſee: Achill im Zorn und die Klugheit in Gefahren des Odyſſeus. Beim Drama findet daſſelbe ſtatt, bei ihm aber mit dem Unterſchied, daß der Gedanke die unendliche Idee ſelbſt iſt und ein Ideal im Geſchichtlichen mittelſt der Reminiscenz realiſirt iſt, wie z. B. das Ideal der Liebe der Schweſter zum Bruder in der Iphigenie des Euripides, der Geliebten zum Geliebten in Shakeſpeares Romeo und Julie. Das iſt geſchichtlich, und das Ideal wird über die Geſchichte gehoben. So beſonders in dem größten Drama, das je erſchaffen worden, in Richard III. die Idee des grenzenloſeſten Despotismus. Aber es iſt immer die Idee, das Ideal, nicht ein Phantom. Aber hiermit auch, daß die Phantaſie den reichen Inhalt der Intelligenz, wie er dieſer eigenthümlich iſt, mittelſt der Sprache in der Geſchichte darſtellt, eben hiermit iſt die Phantaſie an ihrer Grenze. Sie wird Gedächtniß und es ſteht höher als die Phantaſie, wie die Wiſſenſchaft höher ſteht als die Kunſt. Ohne Phantaſie iſt Poeſie unmöglich nach allen Beziehungen als Malerei, Sculptur bis auf das Symbol und die Allegorie zurück. Die Phantaſie iſt ſo die conditio sine qua non der Poeſie, ohne jene wird keiner Dichter, — aber durch ſie allein auch nicht.

§. 29.

Die Phantaſie vermittelnd das zum Gedächtniß Werden der Erinnerung.

Das hiermit ausgeſprochene muß begriffen werden, ſonſt iſt damit nichts geſagt; damit es aber begriffen werde, ſind beſondere Sätze zu Hülfe zu rufen.

1) Durch das Ich erhält und hat

a. der aus ihm ſelbſt genommene Inhalt eine bildliche Exiſtenz mittelſt ſeiner Phantaſie.

b. In dieſer Exiſtenz iſt er ihr Erzeugniß, ihr Product und ſie mithin die productive Phantaſie.

ad a. Der Inhalt, den das Ich hat, iſt einerſeits ein theoretiſcher, andrerſeits ein practiſcher, beiderſeits aber ein theils ihm, dem Ich, eigenthümlicher und weſentlicher, theils ein außerweſentlicher und in es gekommener, indem es ihn zu dem ſeinigen gemacht hat. Als theoretiſcher geht er auf das Wiſſen, auf das θεωρεῖν und darum heißt er ſo; als practiſcher geht er auf das Wollen (τὸ θέλειν) und auf das kraft des Wollens Vollbringen, auf das πράττειν, daher heißt er ſo. Die Idee der Wahrheit iſt ein dem ſeiner ſich bewußten Subjekt eigenthümlicher, ein weſentlicher, ein Inhalt durch es ſelbſt. Mag in der Natur alles wahr ſeyn, ſo hat doch die Natur nicht die Idee der Wahrheit zu ihrem Inhalt. Das Licht hingegen wird geſehen, alſo empfunden, und die Vorſtellung vom Licht iſt mit Beziehung auf die Idee der Wahrheit ein Bild, legt das intelligente Subjekt kraft ſeiner Phantaſie dieſe Idee in jenes Bild, ſo iſt es ein Sinnbild, die Wahrheit das Licht (verum = lumen). Aber ſo hat ja, indem das Licht exiſtirt, der vom Ich aus ihm genommene Inhalt jener weſentlichen Idee der Wahrheit eine bildliche Exiſtenz. Nicht ſo weſentlich und eigenthümlich wie jene Idee, obzwar auch noch theoretiſch, iſt der Begriff von der Selbſterhaltung des Lebens; er hat bereits einen von der Intelligenz als ſolcher verſchiedenen Gegenſtand; ſo ſehr der Geiſt durch's Leben bedingt ſey, er iſt mehr als Leben. Ein Organ jener Selbſterhaltung, was das Mittel betrifft für dieſe, iſt im animaliſchen oder thieriſchen Leben die Bruſt (mamma). Wenn nun jener Begriff aus der Intelligenz genommen mittelſt der Phantaſie in die Vorſtellung, oder in das Bild der Bruſt gelegt wird, und etwa weiter, die Geſtalt eines Weibes mit vielen Brüſten das vollſtändige Bild iſt, ſo iſt doch hier dem Inhalt der Intelligenz eine bildliche Exiſtenz gegeben, der Begriff der Selbſterhaltung exiſtiert bildlich. So in dem Symbol der Natur, die Iſis eine Vorſtellung von der φύσις. Mit dem practiſchen Inhalt verhält es ſich nicht anders. Die Idee der Gerechtigkeit ſteht geradezu in Bezug auf das Wollen und Thun und iſt dem ſeiner ſich bewußten Subjekt, dem Ich, dem Geiſt ebenſo weſentlich und eigenthümlich, wie die Idee der Wahrheit. Das Inſtrument im gewöhnlichen Lebensgebrauch zum Abwägen, damit jeder das Seine bekomme, iſt die Waage; ſo practiſch wie die Idee der Gerechtigkeit iſt dieſes Inſtrument für das diſtributive Recht. Wird die diſtributive Gerechtigkeit, dieſer Inhalt in jene Vorſtellung gelegt, wo die Waage zum Bild und Sinnbild wird, ſo hat auch dieſe Idee eine bildliche Exiſtenz. So eigenthümlich wie jene und ſo weſentlich wie ſie, iſt aber dem intelligenten Subjekt nicht der Begriff des Eigenthums, welcher erſt im Verhältniß ihrer ſelbſt bewußter Subjekte zu einander entſteht und ſich erhält. Aber ein practiſcher Begriff iſt er gleichwohl, er geht auf's Wollen und Thun, und ſo kann eine Sache, die einer hat, die ſein Eigenthum iſt, das Eigenthum eines anderen werden durch Schenken oder Vertauſchen. In dieſer ganzen Procedur iſt das Verfahren rein practiſch und daran hat die Phantaſie noch keinen Antheil, aber ſie erhält ihn, wenn der Begriff des Eigenthums in eine Vorſtellung practiſcher Weiſe gelegt iſt, ſo daß die Vorſtellung zum Bild und Sinnbild des Eigenthums wird. Es eignet ſich das Thier im Hunger, wenn ihm der Gegenſtand ſeiner Befriedigung vorkommt und es denſelben habhaft zu werden vermag, den Gegenſtand an; der Wolf zerreißt und frißt das Lamm. Hier iſt die Aſſimilation eine ganz animaliſche, es iſt jene Aſſimilation eine bloße Devoration und vom Eigenthum iſt nicht die Rede, die Apprehenſion iſt's blos. Ganz anders iſt es mit dem Menſchen, wenn er im Verhältniß zum Menſchen kommt und was dieſer hat, ſich durch ſeine Bewilligung aneignet, da iſt der practiſche Act kein bloßer Apprehenſions-, ſondern ein Occupationsact. Dabei kann ſich der eine von dem übrigens noch ſo dunkeln Begriff des Eigenthums her zum andern ſo verhalten, daß er dieſen Begriff des Eigenthums in den Occupationsact legt, wo dieſer eine ſinnliche Exiſtenz hat, wie z. B. bei den Wilden in der Baſſinsbay, die das Geſchenkte belecken, oder bei dem Handelsjuden, welcher beim Vertrag einſchlägt, oder bei dem Römer, der mit dem Contrahenten den Halm (stipula) zerbrach und ſo den Vertrag (stipulatio) ſchloß.

ad b. In dieſer Exiſtenz iſt jener Inhalt das Erzeugniß der Phantaſie, aber ſolche bildliche Exiſtenz macht den Inhalt, der das Erzeugniß der Phantaſie ſolchermaßen wird, zu einem ſehr abhängigen. Andrerſeits hat eben dieſer Inhalt, wie die bildliche Exiſtenz ſelbſt, keine Unmittelbarkeit, denn die Exiſtenz ſelbſt iſt bedingt durch die Empfindung und deren Inhalt, welcher ein gegebener iſt; Licht und Waage muß geſehen werden, und von dem gegebenen Inhalt der Empfindung hängt alſo hier der Inhalt des intelligenten Subjekts ab; auch iſt er kein unmittelbarer, ſondern nur ein mittelſt der bildlichen Exiſtenz erſt möglicher und wirklicher. Alſo die Freiheit der Phantaſie, die freilich größer iſt als die der Einbildungskraft, iſt doch wegen jener Abhängigkeit und Unmittelbarkeit eine ſehr beſchränkte Freiheit, die nahe an die Unfreiheit grenzt; z. B. wenn es keines Halms mehr bedarf, der zwiſchen zweien gebrochen wird, ſondern der eine ſagt: Du haſt mein Wort, und dieſes hinreicht. Hier iſt es aus mit der Phantaſie. Jene Abhängigkeit und Unmittelbarkeit der Phantaſie ſelbſt und ihrer Erzeugniſſe verläugnet ſich ſelbſt dort nicht, wie ſie auf ſcheinbare oder wirkliche Weiſe regellos oder geſetzlos thätig iſt, und als regellos thätig dann einem geiſtigen Inhalt eine bildliche Exiſtenz gibt. So z. B. ſind die Wachſamkeit und Treue gewiß zwei Begriffe, die das Ich ſich zum Inhalt gibt und hat. Drei Köpfe an einem Hals und dieſer an einem Stumpf und dieſer an einem Hund iſt der Cerberus an der Pforte des Orkus ein wachſames Ungeheuer, ein Erzeugniß der Phantaſie. Oder der Begriff der Klugheit und der Begriff der Schnelligkeit und Behendigkeit. Dieſen Begriffen wäre durch die Phantaſie eine bildliche Exiſtenz zu geben. Ein menſchliches Antlitz mit Bruſt und Armen und ein Pferdeleib mit vier Füßen, ſo haben wir den Centaur, klug, beſonnen und ſchnell. So geht es bis zum Faun, zum Satyr, zur Chimäre; es iſt immer ein geiſtiger Inhalt. Wie regellos hier bei den Griechen ſcheinbar die Phantaſie thätig war, ſo war ſie doch keine wilde; Fratzen haben ſie nicht durch die Phantaſie producirt, wie z. B. der Teufel, die Hexen bei den Germanen fratzenhaft ſind. Von der wilden Phantaſie gibt ein italieniſcher Prinz ein frappantes Exempel, der vor etwa ſiebenzig Jahren ſeine Villa mit Statuen überhäufte und zwar vom feinſten Material, z. B. eine Gans aus Stein mit dem Angeſicht eines Weibes, einen Löwen mit einem Gänſehals und Adlerkopf u. ſ. w. Hier iſt kein geiſtiger Inhalt.

2) Jene Abhängigkeit und Mittelbarkeit des Inhalts, den der Gegenſtand hat, iſt der Weſenheit eben des ſeines ſich bewußten Subjekts nicht gemäß; denn dieſe Weſenheit iſt die ſich durch ſich ſelbſt beſtimmende Thätigkeit, die Freiheit, hiermit alſo auch die Unabhängigkeit von allem Bildlichen, allen Vorſtellungen als Bildern und die Zurückweiſung jeder Mittelbarkeit einer Exiſtenz, wie die bildliche eine ſolche iſt. Seiner geiſtigen Natur nach, in welcher der Menſch die Freiheit zu ſeiner Weſenheit hat, genügt und kann ihm nicht genügen eine Exiſtenz, die der Inhalt ſeines Geiſtes erhalte und habe mittelſt der Phantaſie als eine blos bildliche, abhängige und mittelbare. Nein, kraft jener Macht, welche die Freiheit iſt, wirft er den

Bilderkram weg, inſofern dieſer es ſeyn ſoll, worin der geiſtige Inhalt liege. Es iſt aber immer noch die Phantaſie, welche ein anderes Mittel als das Bild ſucht und erſtrebt, worein das Ich mittelſt ihrer ſeinen Inhalt legt. Dieſes andere Mittel iſt wohl zunächſt noch einigermaßen das Bild, aber als dem Begriff fremd, heterogen, wo es kein Bild ſeyn kann. So z. B. iſt die Befriedigung des Durſtes durch die Vorſtellungen von ihr wohl durch ein Bild darzuſtellen an einem Hauſe, worauf ein Glas am Schild ſteht mit gemaltem Bier; das iſt ein *Emblem*, kein Symbol. Dann wirſt aber auch die Phantaſie das Bild weg und legt den Inhalt in's Wort, ſo iſt nicht mehr von der Wahrheit als dem Licht die Rede, ſondern von ihr als ſolcher; aber hiermit auch, indem das Ich zum Wort kommt, hört es auf, das Phantaſiren zu ſeyn, da geht es an's Gedächtniß.

3) Nach §. 20. iſt die Erinnerung die Beziehung der Vorſtellung auf die Anſchauung, und zwar ſo, daß jene dieſer ſubſumirt wird. In der Anſchauung aber und als dieſe hat ſich der Inhalt der Empfindung entäußert, die Anſchauung ſelbſt iſt dieſe Entäußerung; doch bleibt ſie mit dem Inhalt der Empfindung, eben weil ſie dieſe Entäußerung iſt, noch behaftet. Erſt mittelſt der Phantaſie auf die betrachtete und begriffene Weiſe befreit ſich die Anſchauung ſelbſt, wo ſie die Beziehung der Erinnerung auf die Vorſtellung iſt, vom Inhalt der Empfindung ganz, aber damit hört auch die Erinnerung auf, Erinnerung zu ſeyn, und wird zum Gedächtniß. Dieſes hat zu ſeinen Erzeugniſſen keine ſolche mehr, deren Exiſtenz eine blos bildliche iſt, wie bei den Erzeugniſſen der Phantaſie. In Anſehung ihrer, wie ſie keine bildliche Exiſtenz haben, iſt das Gedächtniß

a. das *productive*. Sodann aber wird es, indem ſeine Erzeugniſſe durch es eben ſo wieder hervorgerufen werden können aus der Innerlichkeit des Ich, wie oben die Bilder aus der Reminiscenz

b. das reproductive. In dieſer Beſtimmtheit war es längſt bekannt und iſt im gemeinen Bewußtſeyn und Leben ſo verſtanden, aber in jener sub a. angedeuteten nicht. Endlich

c. wird das Gedächtniß als productives und reproductives das Mittel, kraft deſſen die Vorſtellung zum Denken, — Sinn, Vorſtellung und Einbildungskraft zum Verſtand und zur Vernunft wird. In dieſer dreifachen Beziehung iſt daher von dem Gedächtniß zu handeln.

§. 30.

Das productive Gedächtniß.

1) Für ſeinen Begriff ſind zu unterſcheiden

a. die unſelbſtſtändigen und ſelbſtſtändigen Vorſtellungen von einander. Unſelbſtſtändig ſind ſie in ihrer Abhängigkeit vom Inhalt der Empfindung und ſo von ihren Gegenſtänden. In dieſer Unſelbſtſtändigkeit ſind ſie nur einzelne Vorſtellungen, z. B. die Vorſtellung vom Straßburger Münſter, dem Dom in Cölln u. ſ. w., und ſo ſelbſtſtändig Jahrhunderte lang die Gegenſtände der Vorſtellungen daſtehen, ſo unſelbſtſtändig ſind die Vorſtellungen von ihnen. Selbſtſtändig hingegen ſind eben dieſelben, indem ſie, wo nicht ſchlechthin, ſondern nur bedingter Weiſe, doch in irgend einem Grad unabhängig ſind von ihren Gegenſtänden. In dieſer Selbſtſtändigkeit ſind ſie nicht einzelne, ſondern allgemeine, z. B. die Vorſtellung, die das Wort Thurm bezeichnet, iſt gegen die des Straßburger Thurms unabhängig, allgemein. Aber dieſe Allgemeinheit der Vorſtellungen iſt ſchon eine Beſtimmtheit des Denkens, nicht der Imagination, Phantaſie, ſondern der Cogitation, des Begriffs. Die ſelbſtſtändige Vorſtellung hat daher in dieſer Beſtimmtheit, welche die Allgemeinheit iſt, ſchon den Gedanken und Begriff in ſich, und das auf ſie gehende Vorſtellen iſt ein ſeiner Eingedenkwerden, das iſt aber ein Act des Gedächtniſſes. Sodann ſind

b. zu unterſcheiden die Anſchauungen, welche den Inhalt der Empfindungen noch nicht ganz los geworden, welche noch mit dieſem Inhalt behaftet ſind, wo ein ſolches Schauen noch mit dem Empfinden, ſelbſt mit dem Sehen zuſammentrifft, und dann diejenigen, welche ſich mittelſt der Phantaſie von dem Inhalt der Empfindung befreit haben, die freien Anſchauungen. Die Einheit nun der ſelbſtſtändigen Vorſtellung und der freien Anſchauung, zu welcher jene ſich entäußert, iſt das Gedächtniß als productives.

2) Dieſe Einheit aber iſt eine gegebene. Dort wo das ſeiner ſich bewußte Subjekt, das Ich, ſich practiſch verhält, kann es zu einer Einheit ſeiner allgemeinen Vorſtellung mit einer Anſchauung kommen, zu der jene ſich entäußert, die keine hervorgebrachte, ſondern bewirkte iſt. Von ihr iſt hier nur im Gegenſatz und erläuterungsweiſe die Rede. Letzteres ſo: gegen die rauhe, das Leben gefährdende Witterung gewährt dem Menſchen, wie dem Thier eine Höhle Sicherheit und er als Troglodyt bewohnt die Höhle, ſie, die von der Natur ſelbſt producirt iſt. Aber hat die Vorſtellung bis zur Allgemeinheit von der Sicherheit, die er ſich zu geben habe, und wird dieſe Vorſtellung Zweck, ſo kann er dieſen Zweck realiſiren. Die Vorſtellung wird in eine Anſchauung gelegt und verwirklicht durch ein Zelt, eine Hütte, ein Haus. Jeder Verſtändige bemerkt darin die Menſchenſpur. Für jene Einheit der allgemeinen Vorſtellung und der freien Vorſtellung, wie jene zu dieſer entäußert das Gedächtniß iſt, ſind freilich die beiden Momente, die in dieſe Einheit kommen, keine gegebene, ſondern ſowohl die ſelbſtſtändige Vorſtellung, wie auch die freie Anſchauung bringt das Ich ſelbſt hervor, es iſt der Producent. Aber das Zuſammengehen (congruere, coincidere) der ſelbſtſtändigen Vorſtellung und freien Anſchauung iſt kein durch das Ich bewirktes, kein Product deſſelben; ſie gehen beide ohne ſein Wiſſen und Wollen mit einander zuſammen, was dann bei dem re-

productiven Gedächtniß ſo vorkommt, daß der eine leicht, der andere ſchwieriger wieder eingedenk wird.

3) Zur Anſchauung äußert ſich die Vorſtellung und zwar zur freien Anſchauung; als zu ihr geäußert iſt erſt die Einheit der einen mit der andern das Erzeugniß des Gedächtniſſes, aber dieſe Aeußerung, das Geäußert ſeyn iſt

a. kein Bild (*τὸ εἰκών*). Die Vorſtellung nämlich, die als Bild geäußert iſt, oder ſich äußert, iſt eine unſelbſtſtändige, einzelne, wenn auch noch ſo vollkommen. Jene Aeußerung und dann der äußerliche Beſtand iſt ebenſowenig

b. ein Sinnbild (*τὸ σύμβολον*) oder weder ein Product der Einbildungskraft, noch ein Product der Phantaſie; denn ſo groß die Macht der Phantaſie ſey, ſo haben doch ihre Erzeugniſſe als Symbole eine bildliche Exiſtenz. Näher ſo: die Vorſtellung, vollends aber der Gedanke, Begriff, die Idee einem Bild informirt, ſo daß dieſes hiermit Symbol ſey, hat und muß mit dem Bild und Gegenſtand, als worin ſie ſich äußert, irgend etwas gemein haben; zwiſchen der Vorſtellung und Anſchauung im Bild muß eine Homogeneität ſeyn. So z. B. ein auf das Grab eines Mannes geſtellter Genius mit umgekehrter Fackel iſt ein Monument für den Verſtorbenen, das Denkmal iſt ein Symbol. Was iſt homogenes da? Da unten iſt ein Leben erloſchen, ein Licht, ein Auge, lichtlos, leblos iſt der Todte unten, kalt, — das Licht der Fackel und das Licht des Lebens iſt homogen. Jene Entäußerung der ſelbſtſtändigen Anſchauung mit der freien Vorſtellung iſt

c. ein Zeichen (*τὸ σημεῖον*). Das Zeichen als Ausdruck jener Einheit hat mit dem, was es bezeichnet, gar nichts gemein. Das Bild, wenn auch nichts anderes unter ihm vorgeſtellt wird, hat doch noch eine Bedeutung, das Sinnbild beſonders, obwohl es zugleich auf etwas äußeres hinweiſt, das Zeichen hingegen, wenn es nicht das Zeichen für etwas iſt, wenn dadurch nichts bezeichnet wird, iſt an ſich gar nichts.

So gibt's für einen Menſchen viele Zeichen, die er ſich gemacht hat in Spaziergängen, Schriften u. ſ. w., die für den andern nicht zu ahnen ſind. Nach dieſer Expoſition wäre wohl vom Gedächtniß zu ſagen, es ſey daſſelbe eine die Zeichen erſchaffende Macht. Für die weitere Erkenntniß kommt es daher darauf an, welcher Art die Zeichen ſind, deren Schöpfer das Gedächtniß iſt.

Das Zeichen an und für ſich.

Das Zeichen ſtellt die ſelbſtſtändige Vorſtellung in ihrer Einheit mit der freien Anſchauung dar; die Anſchauung aber iſt eine theils äußere, die räumliche und eine theils innere, die zeitliche. Für die Betrachtung des Zeichens an und für ſich kommt es auf ſeine Form und ſeinen Inhalt an. Dieſe Form nun iſt

α. die räumliche mit der Unterordnung des Zeitlichen unter ſie. Die Figur bleibt dabei ganz gleichgültig, ob rund, viereckig oder dreieckig, iſt einerlei. Der Inhalt des Zeichens in dieſer ſeiner Form iſt freilich noch Inhalt der Empfindung und zwar des Geſichts, denn die Geſichtsempfindung hat die nächſte Beziehung auf jene räumliche Form; aber welcher Art der Inhalt dieſer Empfindung ſey, iſt in Anſehung des Zeichens, deren Inhalt er iſt, ebenſo gleichgültig. Doch iſt in dieſer ſeiner Form das Zeichen ein poſitives und an ſich ruhendes; wenn gleich durch daſſelbe in Anſehung deſſen, was es bezeichnet, eine mächtige Bewegung veranlaßt werden kann. So iſt z. B. die Schiffsflagge ein ſolches Zeichen; wie ſie iſt, iſt einerlei, ob rund, eckig, grau, weiß, roth. Was ſtellt ſie aber dar? Die ſelbſtſtändige Vorſtellung eines ganzen Volkes in ihrer Einheit mit einer freien Anſchauung. Daß ſie weht, iſt das Zufällige. Gibt aber der Admiral das Zeichen zur Schlacht, ſo wird auf dem Admiralſchiffe die Nationalflagge aufgezogen und ſo auf den übrigen. Nelſon bei Trafalgar ſagte noch dazu: „England erwartet, daß jeder ſeine Schuldigkeit thut,“

und ſie thaten ihre Schuldigkeit. Das Wort, die Flagge thaten das. Die Kokarde iſt ein ähnliches Zeichen; rund- oder ſechseckig, drei- oder einfarbig iſt gleich, aber ſie ſelbſt iſt z. B. in der Schlacht oder bei Unruhen bedeutend. Die Form des Zeichens

β. iſt die zeitliche in der Unterordnung des Räumlichen unter ſie; dann aber iſt das Zeichen ſelbſt eine Bewegung, wie die nie ruhende und raſtende Zeit ſelbſt. Auch in dieſer Form hat das Zeichen einen Inhalt und auch er iſt der Inhalt einer Geſichtsempfindung; auch dieſes Zeichen iſt ſichtbar, aber die Bewegung macht das Zeichen. In ſolcher Sichtbarkeit und Aeußerlichkeit iſt ſolch' ein Zeichen noch ein poſitives, denn die Bewegung im Raum hält ſich auf längere oder kürzere Zeit, ſie hat wenigſtens ein vorübergehendes Beſtehen. So iſt die Vorſtellung, daß irgend etwas ſey, oder daß es eine Beſchaffenheit habe, wohl eine ſelbſtſtändige, und in Anſehung deſſen, was iſt, iſt ſie zugleich die Vorſtellung in der Einheit mit der Anſchauung. Sie kann von dem, der ſie hat, blos durch eine Bewegung des Kopfes angezeigt werden. Gefragt, ob etwas wahr ſey, nickt er; ſchüttelt er den Kopf, ſo iſt es die Verneinung. Die einfachen Vorſtellungen von Ja und *Nein* haben ebenſo einfache, unſichere Zeichen. So ferner z. B. die Vorſtellung von einem Nahrungsmittel zur Stillung des Hungers iſt in der Einheit mit dem Angeſchauten oder Anſchaubaren. Einer hat Hunger, der andere Speiſe, jener macht die Bewegung des Hungers, dieſer ſieht es und merkt's. So machten es oft Seefahrer. In beiderlei Beſtimmungen iſt das Zeichen ein ſehr unzureichendes für die Vorſtellung, deren Darſtellung es ſeyn ſoll, und der menſchliche Geiſt, auf dieſe zwei Bezeichnungsformen eingeſchränkt, würde ſich nicht entwickeln können, ſondern ſehr bornirt bleiben. *Nelſons* Wort gehört zur Flagge. Das Zeichen wird

γ. obwohl in der Form des Zeitlichen ein *negatives* und damit erſt hebt es an, vollkommenes Darſtellungsmittel der Vorſtellung zu werden, aber damit hört es auch auf ſichtbar zu ſeyn. So nämlich iſt es

1) der *Ton* (sonus qua talis). Kaum erſchallt er, ſo verhallt er, die Bewegungen mit den Lippen, mit dem Kopf dauerten wenigſtens einige Momente, aber der Ton iſt gleich vorüber. Hier verliert ſich daher auch ganz die räumliche Form, der Ton iſt blos hörbar. In dieſer Einfachheit und Negativität iſt er jedoch der Inhalt der Gehörsempfindung und hat alſo das Zeichen als Ton noch den Inhalt, den die Gehörsempfindung hat. Doch kann mittelſt einer künſtlichen Vorrichtung der an ſich nur hörbare Ton als ſolcher und als Zeichen ſichtbar gemacht werden; denn ſein Entſtehungsgrund iſt eine Schwingung und dieſe iſt nur räumliche Bewegung. Durch Darſtellung der Schwingung, alſo des Grundes, wird der Ton ein äußerlicher und ſichtbarer, wir ſehen ihn aber nur in der Schwingung und als Schwingung. Die Entdeckung jenes Mittels zum Verſichtbaren des Tons hat Profeſſor *Chladni* gemacht. Der Ton aber blos als ſolcher

2) iſt ein höchſtens nur für die Empfindung und das Gefühl genügendes Zeichen. Auch drückt ſchon das Thier ſeine Gefühle und Empfindungen durch Töne aus, in Schmerz und Luſt, und ſeine Töne ſind auch ſchon Zeichen, wodurch ſich die Thiere locken oder zurückſchrecken. Allein es iſt doch höchſtens die zur Vorſtellung geſteigerte Empfindung, die das Thier hat und für welche der thieriſche Ton das Zeichen wird. Der Inhalt iſt noch nicht in Raum und Zeit geworfen. Das jedoch hat ſelbſt der thieriſche Ton vor dem Ton aus einem bloßen Körper durch deſſen Vibration voraus, daß jener in der thieriſchen Stimme begründet iſt. Hier liegt in der Form der Unterſchied der Inſtrumental- und Vocalmuſik. Den Vorzug hat gewiß dieſe, denn es iſt Stimme. Obwohl der Ton nun aus der Stimme zureiche, um ein Gefühl oder eine Empfindung zu

bezeichnen, ſo iſt er doch unzureichend für die Bezeichnung einer Vorſtellung als ſolcher. Die Empfindung iſt eine nur einfache Affection, das Gefühl eine nur einfache Aktion, die Vorſtellung aber iſt eine mehr oder weniger complicirte Aktion und für ſie iſt daher der Ton unzureichend. So z. B. iſt für das Kind das Licht eine einfache Empfindung, und für das Kind ſeine Empfindung vom Licht eine einfache Aktion, wenn Abends das Licht in das Zimmer kommt; aber welche inhaltsreiche complicirte Vorſtellung iſt durch das Wort Licht bezeichnet für den Naturforſcher! Dieſer ſo complicirten, inhaltsvollen Vorſtellung genügt zur Bezeichnung nimmermehr der Ton als ſolcher, ſondern erſt der articulirte Ton iſt das Zeichen für die Vorſtellung. Was heißt aber articulirt? Der Ton iſt durch articulos, dergleichen ſind Zunge, Gaumen, Zähne, Lippen zergliedert, gebildet, formirt, ſo iſt er aber nicht mehr Ton, ſondern Wort. Die Stimme iſt das Princip des Worts (ex voce vocabulum). Die Einfachheit des Tones hat das Wort nicht, denn es iſt das Zeichen für die Vorſtellung vielfachen Inhalts. Wenn das Wort auch einſilbig iſt, ſo iſt es doch nicht einfach, wie irgend ein bloßer Ton, ſondern zuſammengeſetzt. Das einfachſte Wort iſt aus Tönen, welche im Allgemeinen zweifacher Art, nämlich Selbſtlauter und Mitlauter ſind, zuſammengeſetzt. Das macht den Ton zum Wort. Endlich

3) Keine ſelbſtſtändige Vorſtellung, geſchweige eine unſelbſtſtändige iſt in dem Ich, das ſie hat, iſolirt, ſondern in ihm bezieht jede ſich auf andere und iſt die Beziehung combinatoriſch oder aſſociirend. Kein Wort, das eine Vorſtellung bezeichnet, iſt iſolirt, ſondern geht mit andern nothwendig zur Bezeichnung einer Reihe von Vorſtellungen zuſammen, es wird sermo Rede, und ſo iſt die Sprache das Syſtem von Zeichen für die ſelbſtſtändigen Vorſtellungen in der Einheit mit den freien Anſchauungen. Das Gedächtniß iſt ihr Schöpfer als productives, es iſt die die Sprache erſchaffende Macht.

§. 31.

Die Sprache.

Sie gibt, heißt es in Hegels Encyklopädie §. 459., den Empfindungen, Anſchauungen und Vorſtellungen ein zweites höheres Daſeyn, als ihr unmittelbares iſt, überhaupt eine Exiſtenz, welche im Reich des Vorſtellens gilt. Durch Betrachtung des in dieſen Worten Geſagten wird ebendaſſelbe verſtanden und begriffen werden.

a. Das erſte und unmittelbare Daſeyn, welches die Empfindungen, Anſchauungen und Vorſtellungen haben, iſt das Leben, aber dieſes Daſeyn iſt eben weil es das Daſeyn iſt, zugleich ein individuelles Leben; es iſt das lebende Individuum, welches empfindet, anſchaut und Vorſtellungen hat. Das Daſeyn dieſer Empfindungen, Anſchauungen und Vorſtellungen iſt das erſte und unmittelbare, welches ſo abgeſchloſſen iſt, wie das Individuum ſelbſt. Aber das Wort, womit das Individuum eine ſeiner Empfindungen, Anſchauungen und Vorſtellungen bezeichnet, bringt dieſe erſt aus ihrer Unmittelbarkeit und Abgeſchloſſenheit heraus; es iſt die Sprache, welche ihnen ein zweites höheres Daſeyn gibt. Allerdings ſteht es daher nicht zum Beſten um jeden, der ſie hat, aber nicht von ſich geben kann.

b. Die Sprache gibt daher den Vorſtellungen eine Exiſtenz, die im Reiche des Vorſtellens gilt. Dem Reich des Vorſtellens iſt das Reich der Natur als ſolcher gegenüber. Dieſe beweiſt mechaniſch, organiſirend, kriſtallirend ihre Macht und producirt mannigfaltige Objekte, ſie ſelbſt aber ſtellt nicht vor und ſchauet nicht, ſie iſt bewußtlos, und was Exiſtenz in ihrem Reiche hat, hat zugleich jenes erſte unmittelbare Daſeyn. Durch die Sprache erhält die Vorſtellung eine Exiſtenz im Reich des Vorſtellens, ſo iſt ſie zuerſt aus der Einzelnheit und Eigenheit des Individuums heraus, eine allgemeine, blos durch's Wort. Ohne die Sprache haben die Vorſtellungen als ſolche keine Exiſtenz;

durch die Sprache haben ſie auch keine Exiſtenz im Reich der Natur, in Raum und Zeit, wohl aber im Reich des Vorſtellens; durch das Wort wird die Vorſtellung fixirt, nimm das Wort weg, weg iſt die Vorſtellung. So z. B. war das Leben eines alten Helden reich an Thaten, von denen er und ſeine Zeitgenoſſen Vorſtellungen hatten; geſetzt die Sprache wäre nicht, wo wären die Vorſtellungen vom Leben des Helden. Die griechiſche Sprache gibt durch den Mund des Plutarch den Vorſtellungen eine Exiſtenz im Reich des Vorſtellens für jeden, der den Plutarch leſen kann und eine Exiſtenz im Reich des Vorſtellens hat. Das Wort nun nach jener Expoſition iſt die Entäußerung des Inneren, das Innere iſt die Vorſtellung, beſonders in der Identität mit der Anſchauung. Sprich aus heißt äußere Dich. Aber die Vorſtellung iſt ein Inneres; das Zeichen wäre ſo eine Aeußerlichkeit. Aber dabei kann es nicht bleiben, das Wort wird ein inneres durch das Gehör, durch den inneren Sinn. In dieſer Beziehung iſt der Gehörſinn für den Menſchen der höhere Sinn vor dem Geſichtsſinn. Er ſteht ſo weit über dem Geſichtsſinn, wie die Vorſtellung in der Sprache, im Leben über der Vorſtellung in ihrem erſten unmittelbaren Daſeyn; jener Sinn ſteht zugleich höher über dem Geſichtsſinn, wie die Hiſtorie über der Naturkunde ſteht; fehlt das Gehör, die Sprache, ſo kann man doch die Natur erkennen, zum Geſchichtlichen kommt's nicht, die Vorſtellungen des Vergangenen haben durch die Sprache das zweite Daſeyn. Die Vorſtellung wird bezeichnet und dadurch bewahrt, das Gedächtniß wird memoria. Das Zeichen der Vorſtellung iſt blos hörbar als Sprache und dieſe alſo ein blos Zeitliches, welches keine räumliche, keine äußere Beſtimmtheit hat. Das Wort hat ſo wenig als der Geiſt Ausdehnung, Extenſion. Aber das Zeichen kann gleichwohl ſelbſt bezeichnet werden; es gibt Zeichen für die inneren Zeichen und dieſe ſind äußerlich

1) für den Ton in ſeiner Höhe und Tiefe. Eine rein

zeitliche Bewegung iſt die muſikaliſche Note, die geleſen werden kann, ohne ſie zu hören. Der Ton wird für die Note ſelbſt wieder bezeichnet.

2) für das Wort, das kein bloßer Ton iſt. Für das durch's Gehör ein innerliches gewordene Zeichen iſt auch ein äußerliches Zeichen möglich. Dieſes äußere Zeichen hat dann entweder eine Beziehung auf das oben begriffene Symbol und iſt ſo Hieroglyphe, oder hat eine Beziehung auf's Wort, dann entſtehen Charactere, wie bei den Chineſen, welche Bezeichnungsweiſe jedoch noch ſehr unvollkommen iſt. Das Wort iſt

3) zu bezeichnen, indem die Elemente deſſelben bezeichnet werden, welche zunächſt Buchſtaben, dann Sylben ſind und ſo hat erſt die Sprache eine Schrift. Wie ſchon das Sprechenlernen bei den Kindern der Anfang iſt zur Fortentwicklung des animaliſchen Lebens zum Selbſtbewußtſeyn, ſo iſt noch mehr das Leſen- und Schreibenlernen ein Förderungs- und Fortbildungsmittel.

Die Sprache ſelbſt nun für ſich und in dem Zeichen für ſie oder unmittelbar als Wort- und dann als Schriftſprache iſt nicht an den Menſchen zufällig gebracht, ſo daß er ohne ſie gleichwohl Menſch werden und ſeyn könnte, ſondern ſie iſt eine weſentliche Bedingung, wodurch das lebende Individuum zum Menſchen, zum intelligenten Subjekt wird. Sie iſt λόγος, πάντα δὶ αὐτοῦ ἐγένετο, Vernunft und Sprache. Durch λόγος iſt die Unzertrennlichkeit der Vernunft und Sprache gegeben. Das hat die nähere Beziehung auf die Religion: in den mythiſch-polytheiſtiſchen Religionen herrſcht Bild und Sinnbild vor, der Gott wird ſelbſt geſehen, im Bild, in der Geſtalt wird er anerkannt und angebetet, er hat auch wohl ſeine Orakel, aber der ſichtbare Gott gehört dazu und ſo haben hier die religiöſen Vorſtellungen ein Daſeyn im Raum. Aber wo es, wie bei Moſes, heißt: „Du ſollſt Dir kein Bildniß, noch irgend ein Gleichniß machen,“ verſchwindet dieſes Daſeyn im

Raum. Der Hebräer hat einen Gott für's Gehör, nicht für's Geſicht, wie der Geiſt. So hoch ſtehet die Sprache und das Gedächtniß, ihr Princip, über den Bildern und Sinnbildern, wie der unſichtbare Gott über den Götzen ſteht. Dieſe tiefe Bedeutung iſt von lange her geahnt und beſprochen worden; daher die Frage: woher die Sprache und wo liegt der Urſprung derſelben? Plato hat derſelben einen ſeiner Dialogen im Kratylus beſtimmt. Später iſt dieſe Aufgabe wiederholt, und in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts iſt dieſe Frage von der Berliner Academie der Wiſſenſchaften zur Preisfrage gemacht worden, ſo daß die Sprache in ihrer Allgemeinheit in Betracht kam. Für die Löſung derſelben ſind die in jener Zeit tüchtigſten Männer thätig geweſen, wie Büſching, Herder, Tetens, Kant und andere, welche ſich um den Preis beworben haben, den Herder gewann. Jetzt verdient die Frage wiederholt zu werden. Hier kann nur noch anthropologiſch angedeutet werden, auf welche Weiſe jene Aufgabe zu beantworten ſtehe. Für ihre Löſung ſind überhaupt nur zwei Hypotheſen zu beachten, die mehr oder weniger mit einander combinirt werden können. Entweder

1) Gott iſt der Urheber der Sprache, oder

2) der Menſch hat ſie ſelbſt erfunden.

Nach jener wäre die Behandlung mehr theologiſch, hiſtoriſch-dogmatiſch, nach dieſer mehr empiriſch, phyſikaliſch, ethnographiſch, hiſtoriſch; überhaupt für die erſte Hypotheſe wäre der Glaube an Gott erforderlich, für die zweite bedürfte es deſſelben nicht. Jede von beiden Hypotheſen ſoll durch Argumente verwandelt werden in eine Theſe, ſo daß es ferner nicht problematiſch ſey: Gott kann der Urheber ſeyn, ſondern: Gott iſt der Urheber. Es kommt demnach für jede von beiden auf die Gründe an, mittelſt deren ſie ſich zur Theſe erhebt.

I. Die Gründe für die erſte Hypotheſe ſind folgende:

1) Jede Sprache, ſie ſey die des gebildetſten oder die

eines ganz rohen Volkes, hat, wenn man ſie unterſucht, eine offenbare Regelmäßigkeit und Geſetzmäßigkeit, und dieſe iſt die des Verſtandes, der Vernunft; die Grammatik iſt die Logik der Sprache, die Logik aber iſt die Grammatik des Verſtandes. Für den Menſchen iſt ſeine Sprache, wie durchaus regelmäßig, geordnet, ſo auch zum Gebrauch für das Denken, Wollen, Beſchließen und Handeln auf's weiſeſte eingerichtet, die Sprache iſt ein Inſtrument, dergleichen es kein beſſeres geben kann.

2) Wo Zweck iſt und zwar, wie hier, kein vernunft- und willenloſer, kein bloßer Lebenszweck, vielmehr ein Vernunftzweck iſt, da iſt auch Verſtand, Geiſt, der das Mittel für den Zweck, indem er den Zweck ſelbſt hat, nimmt oder giebt; die Sprache zeigt auch in ihrer Zweckmäßigkeit, daß ihr Urſprung ein geiſtiger ſey. Der die Sprache erfindet, muß daher großen Verſtand und Energie der Vernunft bereits haben.

3) Der Menſch kommt, wie die Erfahrung lehrt, mittelſt der Sprache erſt zu Verſtande und zur Vernunft; ohne Sprache kein menſchlicher Verſtand und keine menſchliche Vernunft und ohne Verſtand und Vernunft keine Sprache. Die Sprache kann keine Empfindung und nicht das Werk des blos thieriſch begehrlichen, verſtandesloſen Weſens, der vernunftloſen Natur ſeyn. So folgt, daß, damit der Menſch zu Verſtand komme, er, der die Sprache nicht erfinden kann, die Sprache ſchon vorher erfunden und ihm mitgetheilt ſeyn muß. Wer hat ſie erfunden? Er, der den Menſchen erfunden und erſchaffen hat, Gott! Dieſe Theſe findet ihre Beſtätigung durch die moſaiſche Sage.

II. Die zweite Hypotheſe ſtellt ſich in folgenden Hauptmomenten dar.

1) In jeder Sprache, ſie ſey die eines ganz rohen oder eines gebildeten Volkes, die der Eskimos oder Griechen, werden leicht von dem, der ſie kennt, Wörter bemerkt, welche Vorſtellungen theils von blos natürlichen Bewegungen, theils von Naturlauten bezeichnen. Sie ſind die ſogenannten Onomato-

poetika. Die natürliche Bewegung kann eine ſehr ſchnelle ſeyn und doch ſichtbar werden, wenn auch in ſehr kurzer Zeit. So z. B. blitzen, wie wenn es unmittelbar von der Bewegung ſelbſt hervorgegangen ſey, gegen die langſame Bewegung der Schnecke, die mit kriechen oder ſchleichen bezeichnet wird, gehalten. Ebenſo iſt es mit den Naturlauten; das Wort Donner z. B. iſt ein dieſem Laut gleichſam nachgemachtes Wort, wie ziſchen, ſauſen, brauſen, rollen, kollern u. ſ. w. Die älteſten orientaliſchen Sprachen ſind ſehr reich an ſolchen jene Bewegungen und Laute bezeichnenden Wörtern, auch die deutſche iſt reich daran. Nun iſt aber der Menſch

a. ſo organiſirt, daß er jene Naturbewegungen und Laute auf's präciſeſte bemerkt und innerlich unterſcheiden kann. Dieſe Organiſation iſt vornehmlich die ſeiner Sinne, auch iſt ihm mit ſeiner Sinnigkeit ein Trieb immanent, das, was er empfindet, ſieht und hört, nachzuahmen und jeder dieſer Naturlaute iſt ein von ihm durch dieſe Nachahmung hervorgebrachtes Onomatopoetikon. Dann iſt er von Natur aus ein ſociales Individuum, wie z. B. das Schaaf. Der Menſch ſich zum Menſchen geſellend, bedarf jeder des andern und dieſes Bedürfniß hat auch ſeinen Antheil daran, mittelſt Nachahmung vermöge jenes Triebes Zeichen für ſeine Vorſtellungen zu geben.

b. Der Menſch hat auch von Natur beſondere Organe und dieſe vorzüglich vor denen der Thiere dazu geeignet, Zeichen, welche Worte ſind, für ſeine Vorſtellungen zu erſchaffen. Der Gaumen, der Hals, die Zähne, die Backen, vornehmlich aber Zunge und Lippen ſind in dem Menſchen unendlich vollkommener gebildet, als in dem Thier. Mit ihnen iſt der Menſch von Natur aus vollkommen in den Stand geſetzt, jene Worte hervorzubringen; wird ja daher die Sprache ſelbſt in einigen Sprachen durch das Wort Zunge bezeichnet. So iſt die Zunge ein klein Glied und richtet große Dinge an, Heil, indem ſie das weſentliche Werkzeug iſt zur Bildung articulirter Töne und Worte, Unheil durch den Mißbrauch der Sprache.

2) Der Sprachen ſind ſehr viele, einige Tauſend ſind entdeckt und je tiefer die Stufe der Cultur iſt, je größer die Rohheit unter den Völkern, deſto mehr Sprachen finden ſich unter ihnen. So nach den Welttheilen; Amerika, das jetzt am tiefſten ſteht in der Cultur, hat die meiſten Sprachen, faſt jeder kupferfarbige Volksſtamm hat eine Sprache; weniger als dieſer Welttheil hat das entdeckte Afrika von Egypten bis an das Vorgebirge der guten Hoffnung. Noch wenigere hat Aſien und die wenigſten Europa, der cultivirteſte Welttheil, als wenn aus jener Menge und Maſſe, aus dem Gewimmel der Sprachen der Menſch emporſtrebt zu einer Sprache hin, die die einzige ſey, wie zu einer Vernunft. Unter jenen vielen Sprachen haben mehrere oder wenigere eine Aehnlichkeit mit einander, wie wenn ſie zu einer Familie gehörten, ſo z. B. die ſemitiſchen Sprachen und nicht anders viele der europäiſchen, namentlich das Spaniſche, Italieniſche, Franzöſiſche, Engliſche. Wäre nun nachzuweiſen, daß alle Sprachen außer der grammatiſchen Aehnlichkeit, die aus dem Verſtand kommt, auch eine aus den Worten, eine phonetiſche mit einander hätten, dann ließe ſich ſagen, der Menſchen Sprache ſey zuerſt eine einzige, ihr Schöpfer Gott der Herr geweſen. Aber das iſt unmöglich, dieſe Aehnlichkeit wird grade bei den wildeſten Völkern am meiſten vermißt, wo ſie ganz beſonders zu finden ſeyn ſollte.

3) Auf die sub 1. angedeutete Weiſe von Natur aus befähigt, vermag der Menſch für ſeine Empfindungen und Gefühle, beſonders für das Gefühl ſeiner Bedürfniſſe, außer den räumlichen Zeichen auch rein zeitliche, dergleichen die Worte ſind, ſelbſt hervorzubringen oder zu produciren, er hat alle Anlagen, der Urheber der Sprache ſelbſt zu ſeyn, und wenn in ihr eine Logik ſich vorfindet und dieſe für durchaus zweckmäßig

anerkannt werden muß, ſo iſt das der Erfahrung und Annahme doch nicht entgegen, daß der Menſch dennoch Urheber der Sprache ſey. Es iſt nämlich in der Grundlage der Sprache ſelbſt ſchon Verſtand und Vernunft auf eine dem Menſchen unbewußte Weiſe beigelegt, ſo daß er erſt nachher aus dem rohen Zuſtand der Empfindungen und Gefühle heraus zur Vernunft kommt, ſeines Verſtandes erſt bewußt wird, den er vorher ſchon hatte. Er hat bewußtlos Vernunft.

Beurtheilung beider Hypotheſen.

α. In der erſten iſt das die Wahrheit, daß das Gegebenſeyn der Einheit der Vorſtellung und des Zeichens für dieſelbe, als des Wortes, anerkannt wird. Die Identität iſt keine producirte, keine von dem Menſchen hervorgebrachte, ſondern eine gegebene, und dieſe Anerkenntniß des Gegebenſeyns iſt dogmatiſch ausgeſprochen in der Hypotheſe: „Gott iſt der Schöpfer der Sprache.“ Damit thut die Hypotheſe einen Sprung über die Anthropologie hinaus in die Theologie. Aber an dieſer unmittelbaren und gegebenen Identität der vorſtellenden Thätigkeit und der Sprache oder der Identität der Sprache und der Vernunft (λόγος) hat die Hypotheſe ihre Wahrheit. Das Falſche iſt, daß das Producirtſeyn der Zeichen für die Vorſtellungen einerſeits, und andrerſeits der Vorſtellungen, welche Zeichen erhalten, nicht erkannt wird als das Producirtſeyn durch das Ich des Menſchen. Die Worte für die Gedanken ſind dem Menſchen nicht etwa gegeben, vorgeſprochen, eingebläut, und ebenſowenig die Gedanken und dann die Zeichen für ſie; denn ſo wäre der Menſch, wenn Worte und Zeichen gegeben würden, eine bloße Sprach- und Denkmaſchine, ihm hätte Gott als einem Papageien vorgeſprochen.

β. In der zweiten Hypotheſe iſt das Wahre eben dieſes, daß die Productivität der Vorſtellungen und der Worte für ſie durch den Menſchen anerkannt wird; er iſt der Schöpfer ſeiner

Gedanken und Vorſtellungen, alſo auch der Worte. Aber das Falſche iſt, daß das Gegebenſeyn jener Identität der Vorſtellungen und Zeichen nicht anerkannt, ſondern dafür ein Producirtſeyn ſtatuirt wird. Auch jene Identität wird für ein Erzeugniß des Ich, alſo nicht für gegeben, für unmittelbar genommen und das iſt in ihr das Unrichtige.

γ. Der Grund, aus dem beide Hypotheſen hervorgegangen ſind, iſt theils die Vorſtellung: im Produciren der Sprache verhalte der denkende Menſch oder der Geiſt ſich nicht ſowohl und urſprünglich als Intelligenz, intelligente Thätigkeit, vorſtellend und denkend, als vielmehr als Wille, als wollend und die Erſchaffung der Sprache ſey eine beabſichtigte, bezweckte, in der einen Hypotheſe iſt das wollende Subjekt: Gott. Er hat den Zweck oder Willen, daß der Menſch ſpreche, er ſchafft aus dem Willen und Zweck ihm die Sprache an oder erſchafft ſie. In der andern Hypotheſe iſt das wollende Subjekt der Menſch; er bezweckt die Aeußerung ſeines Innern und erſindet zu dieſem Zweck von dem unmittelbaren Naturlaut aus — die Sprache. Bei Betrachtung der Sprache iſt aber noch gar nicht auf die Intelligenz als practiſche, ſondern nur auf ſie, als ſolche, als Intelligenz, zu reflectiren. Wo ſie practiſch geworden, wollend, mit Zweck und Abſicht thätig iſt, iſt ſie dieſes nur geworden mittelſt der vorhergegangenen Sprache, deren ſie ſchon mächtig geworden. Das iſt bei Moſes gut ſo bemerkt: die Schürzen werden von den erſten Menſchen ſelbſt gemacht; ſie ſind ihr Werk, aber nicht die Sprache. In Anſehung der Sprache hingegen heißt es früher: Gott führte dem Menſchen die Thiere vor, daß er ihnen Namen gäbe, und da iſt auf den göttlichen Urſprung der Sprache hingedeutet und daß das Reden nicht ohne Denken möglich ſey. — Indem nun beide Hypotheſen einander widerſprechen, ſo iſt jede der beiden durch ihr Wahres das Gegentheil der andern in deren Falſchem. Sind aber zwei Hypotheſen ſo beſchaffen, daß keine beſtehen kann, weil jede der beiden das Negative der andern iſt, ſo iſt keine das Wahre und iſt die Wahrheit in einem dritten zu ſuchen.

Der Mangel beider iſt, daß bei der Frage nach dem Urſprung der Sprache ſogleich auf den Geiſt, der ſchon fertig iſt, als ein ſelbſtbewußtes, denkendes Subjekt reflectirt wird und daß das Verhältniß der Sprache zum Gedächtniß nicht betrachtet wird. Das zum Gedächtnißwerden der Einbildungskraft, beſonders der Phantaſie, iſt die Entwicklungsſtufe des Menſchen, um zur Vernunft zu kommen. Aber jene zum Gedächtniß gewordene Kraft iſt die die Zeichen als rein zeitliche für die Vorſtellungen, Gedanken, Ideen, ſie iſt die die Sprache erſchaffende Macht, wobei nur zu behalten iſt, daß das Gegebenſeyn der Vorſtellungen kein Producirtſeyn iſt. Allerdings muß ſich die anthropologiſche Betrachtung zur religiöſen erheben, dann aber iſt das Weſentliche derſelben folgendes.

Gott iſt der Schöpfer des Lebens, der Urgrund der Welt, der Grund des menſchlichen Geiſtes, er iſt es, von dem alle gute Gaben kommen, alſo auch die Fähigkeit und Möglichkeit, daß ſich der Menſch von der thieriſchen Rohheit zur Vernunft und aus der Tiefe des thieriſchen Selbſtgefühls zur Freiheit entwickle, und auf dieſem Gang der Schöpfer ſeiner Sprache ſey. Was von den größten Geiſtern gilt, und was der echte Künſtler anerkennt, daß ſein Talent nicht aus ihm ſtamme, daß er es nicht ſich gegeben habe, das erkennt der Menſch in ſeinem Verhältniß zu Gott an.

Anmerkung. Durch räumliche Zeichen, indem ſie ein Beſtehen erhalten, werden blos zeitliche Zeichen fixirt. Jene ſind, wie bemerkt iſt, wohl zunächſt die Hieroglyphen. In dieſen Hieroglyphen die Worte zu entdecken und dann in den Worten die Bedeutung und Vorſtellung war bisher ein Räthſel, eine Sphinx; in unſeren Tagen fängt an das Räthſel ſich zu löſen, Champollion fängt an ſie zu leſen. Die Schrift der Chineſen iſt keine phonetiſche, wie Champollion die egyptiſche nennt, ſie beſteht aus Characteren. Ueber beiden ſteht die literäriſche Schrift. Aber den Worten, blos zeitlichen Zeichen, können keine räumlichen Zeichen gegeben werden, wenn nicht, indem die Worte producirt ſind, es zugleich möglich iſt, ſie zu reproduciren. Niemand kann Worte ſchreiben, ohne ſie gehört und behalten zu haben; die Schriftſprache ſetzt alſo ein Gedächtniß voraus, das nicht blos productiv, ſondern auch reproductiv ſey. So bleibt wie überall, z. B. in der Natur, auch hier in der Intelligenz das Produciren nicht bei ſich als Produciren ſtehen, das Gedächtniß nicht bei ſich als productivem, ſondern wird ein reproductives Gedächtniß und ſo folgt:

§. 32.

Das reproductive Gedächtniß.

Gemeinhin wird ohne langes Verweilen bei dem Begriff deſſelben unterſchieden: Orts-, Sach-, Perſonen-, Zahlen- und Wortgedächtniß. Aber die Vorſtellung des Oertlichen, Sachlichen und Perſönlichen iſt ein Bild, welches der Menſch vom Ort, von der Perſon und von der Sache in ſich hat, und das dies Bild aus ſich Hervorrufen iſt ein Act der Einbildungskraft, kein Gedächtnißact. In jener Unterſcheidung werden alſo reproductive Einbildungskraft und reproductives Gedächtniß mit einander verwechſelt. Beim Zahlengedächtniß iſt es zum Theil ebenſo, wenn man bedenkt, wie der Menſch mittelſt eines örtlich geſehenen Gegenſtandes, z. B. der Finger, zum Zählen kommt. Nur bei dem Wortgedächtniß iſt es anders, dem liegt kein Bild zu Grunde, wie bei Zahlen. So iſt alſo, wie bei dem productiven, auch bei dem reproductiven Gedächtniß lediglich das Wort zu beachten.

Die Vorſtellung, welcher Art ſie ſey, iſt ein rein Inneres, lediglich Zeitliches, und in Dir, im Innern, nicht in einem Aeußeren. Du biſt der Vorſtellende. Gegen dieſes Innere iſt das Wort ein Aeußeres, aber es doch auch als eine ebenſo rein zeitliche Bewegung, wie die Vorſtellung. Das Wort nämlich, wie es ausgeſprochen, nicht wie es geſchrieben iſt, iſt ein rein Zeitliches, aber dieſes Zeitliche iſt gegen die Zeitlichkeit der Vorſtellung und gegen Dich eine reine Aeußerlichkeit. Das Wort iſt ſo zu ſagen der Leib, worein das vorſtellende Subjekt irgend eine ſeiner Vorſtellungen, die Seele dieſes Leibes, legt. Wer nach der Bedeutung, nach dem Sinn des Wortes fragt, der will eigentlich die Seele dieſes Leibes erkennen. So iſt das Wort bezeichnend und bezeichnet. Von einem Wort, das keine Vorſtellung umſchließt, das nichts bezeichnet, iſt kaum zu ſagen, daß es Wort ſey. Die Vorſtellung iſt nun wohl früher, als das ſie bezeichnende Wort, wie wenn ſie eine vor ihrem Leib präexiſtirende Seele ſey. Das Kind hat früher Vorſtellungen, als Worte dafür; aber dann iſt die Vorſtellung noch einzelne, eine bildliche, eine ganz unmittelbare. Von der allgemeinen Vorſtellung iſt das Wort und vom Wort die Vorſtellung unzertrennlich, ohne Worte keine Gedanken und ohne Gedanken keine Worte, und wenn Du auch die Worte nicht laut ausſprichſt, ſo denkſt Du ſie doch in Dir.

1) Der Worte als Zeichen der Vorſtellungen ſind in jeder Sprache viele, in der einen mehr, in der andern weniger. In dieſer Vielheit ſind die Worte zufällig; das Viele an ſich iſt ſchon das Zufällige, wie der Unterſchied des Mehr und Weniger zeigt. Von jener Zufälligkeit gibt die Sprache ſelbſt Zeugniß, dadurch, daß ſie, wenn ſie eine noch lebende iſt, von Zeit zu Zeit reicher an Ausdrücken, Wendungen u. ſ. w. ſeyn und werden kann. Iſt ſie eine todte, ſo iſt ſie auch in dieſem Punct abgeſchloſſen. Sind neue Gedanken und Erkenntniſſe in abgeſtorbenen Sprachen darzuſtellen, ſo iſt das faſt unmöglich. Auch die franzöſiſche Sprache hatte ſich vor der Revolution gewiſſermaßen abgeſchloſſen durch die Akademie, aber die Revolution hat ſie davon befreit. Je tiefer der Gegenſtand, welcher

er ſey, an ſich und im Gebiet des menſchlichen Wiſſens ſteht, um ſo vielfacher iſt er in der Regel in der Welt. Im Unorganiſchen, blos Materiellen herrſcht das Viele, das Zufällige; im Organiſchen hebt ſich das Viele und noch mehr im Intelligenten. Der Sand am Meer beſteht aus unzähligen Sandkörnern, der welken abgefallenen Blätter ſind unzählig und zufällig unbeſtimmbar viele; aber wie einfach iſt der Baum, in der Wurzel, dem Stamm und der Krone; noch mehr im Organismus der Thiere und Menſchen. Auch beweiſt ſich die Zufälligkeit des Vielen als ſolchen in den Worten durch die vielen Sprachen. Gewünſcht worden iſt wohl, daß doch nur eine Sprache ſeyn möchte. Hätte Homer in dieſer einen Sprache geſungen, ſo würde er von allen Völkern, zu allen Zeiten verſtanden worden ſeyn und die Mühe des vielen Sprachenlernens wäre erſpart mit einer. Leibnitz kam auf den Gedanken eine Schriftſprache zu erfinden, die allgemein ſey für jedes Volk, ohne daß es dieſe zu erlernen brauche (wie z. B. die arabiſchen Zahlen) eine Paſigraphie. Es verſteht ſich, daß für das Leben der Menſchen, für ihren Lebensverkehr durch eine Sprache ſehr viel gewonnen würde. Nicht ſo für den menſchlichen Geiſt und ſeine Freiheit; denn an dieſe Sprache wäre er gefeſſelt, dieſer Leib wäre ſein Herr und der Geiſt ſein Knecht. Jede Sprache iſt Schöpfung des Geiſtes, in der er ſich frei bewegt. Worte ſind nur Zeichen für Vorſtellungen, Gedanken u. ſ. f., und als dieſe Zeichen ſind ſie die Erzeugniſſe der Intelligenz ſelbſt; gerade darin beweiſt der Geiſt ſich als Geiſt und frei, daß er für ſeine Vorſtellungen, Gedanken u. ſ. f. dieſes oder ein anderes Wort, dieſe und jene Sprache erſchaffen und ſo ſeine Vorſtellungen in zufälligen Zeichen darſtellen kann. Das iſt ſeine Freiheit, ſeine Unabhängigkeit. Die Natur muß die Formen hervorbringen, deren jede im Typus des Keimes vorgebildet iſt und ſie muß ſie alle auf dieſelbige Art hervorbringen. An und in der Vielheit der Sprachen entwickelt ſich der menſchliche Geiſt zu einer Höhe, die er nur durch die Vielheit derſelben erſteigen kann, wie ſchon daraus erhellet, daß die Individuen, die andere Sprachen erlernen, die gebildetſten im Volk ſind und zu größerer Freiheit des Geiſtes gelangen. Kommſt Du in ein fremdes Land, ohne deſſen Sprache zu kennen, ſo biſt Du vom Dolmetſcher und jedem in jenem Volk abhängig; aber mit der Kenntniß und Fertigkeit in dieſer Sprache biſt Du ſelbſt denkend und wollend, ohne Vormundſchaft u. ſ. f. So legt ſich vel quasi jede Vorſtellung oder eine Seele in jedes Zeichen, als in ihren Leib und iſt dieſer Seele der Leib gleichgültig; den wirft ſie ab und legt ſich in ein anderes, ſie iſt in kein Wort gebannt. Die Synonyma der vielen oder verſchiedenen Sprachen zeigen an ihnen ſelbſt, daß die Intelligenz als Gedächtniß die die Sprache erſchaffende Macht ſey, ſie zeugen von der Selbſtſtändigkeit des Geiſtes, der ſein Princip, die Vorſtellung in unſelbſtſtändige, an ſich gleichgültige Zeichen legt. So iſt's auch der Vorſtellung einerlei, welches das Wort ſey, in das ſie gelegt wird, ob die Vorſtellung z. B. in dem, was Du zu eſſen haſt oder begehrſt, in das Wort Brot, oder panis, oder ἄρτος gelegt wird. In jener Vielheit und Zufälligkeit nun ſind die Worte jeder beſonderen Sprache beiſammen, die Sprache iſt ſo zu ſagen der Complex derſelben, das erſte ihres Inhaltes ſind die Worte. Aber dieſes Beiſammenſeyn iſt kein Coexiſtiren derſelben, denn ſie ſind rein zeitliche Zeichen, ſie haben kein Beſtehen neben einander, ſondern jenes Beiſammenſeyn iſt lediglich ihr Nacheinanderſeyn, ihre Succeſſion, und in dieſer hat keines Beſtehen; kommt das eine, ſo verſchwindet das andere (ἔπεα πτερόεντα). Das Daſeyn der Worte in jenem Nacheiander iſt die bloße Reihe und hier bei dieſen Reihen ſetzt das reproductive Gedächtniß an.

2) „Das leere Band, welches ſolche Reihen, (die Worte ſind) befeſtigt und in dieſer feſten Ordnung behält, iſt die ganz

abſtracte, reine Macht der Subjektivität." (Vrgl. *Hegels* Encyklopädie §. 463.) Der Inhalt dieſes Satzes iſt näher zu erörtern und dafür zu unterſcheiden

a. das Subjektive und Objektive, und

b. die Subjektivität ſelbſt und ihre Macht.

ad a. Das *Subjektive* vorerſt iſt hier die Vorſtellung, welche und wie ſie von dem ſeiner ſich bewußten Subjekt ſelbſt producirt iſt, dann in ihm iſt und von ihm reproducirt werden kann. So iſt ſie als dies Subjektive zugeich ein Innerliches. Sie aber iſt, wie wir wiſſen, nicht eine einzige, der Vorſtellungen ſind viele und ſo bilden auch ſie wohl, vornehmlich indem jede ein Bild iſt, Reihen; das Band aber, welches dieſe Reihen, welche Vorſtellungen ſind, befeſtigt und in feſter Ordnung behält, iſt ſelbſt eine Vorſtellung, alſo kein leeres Band, ſondern ein inhaltvolles. Sie iſt nämlich gegen die vielen, welche ſie reihenweiſe befeſtigt und von welchen jede eine einzelne iſt, allgemeine Vorſtellung, und das Verbinden der vielen mit einander iſt das Aſſociiren, ein Act der reproductiven Einbildungskraft. Z. B. die Vorſtellungen wären die bei den Namen: *Demoſthenes*, *Iſokrates*, *Cicero*, *Cato*, *Pitt*, *Fox*, *Sheridan*, *Mirabeau*. Jede dieſer Vorſtellungen iſt zugleich Bild für den, der dieſe Männer ſelbſt geſehen hat oder auch nur ihre Abbildungen ſah. Die Vorſtellung *Redner* hat das Bild jener angedeuteten einzelnen Vorſtellungen nicht, ſondern ſie iſt eine allgemeine, aber die aſſociirende Beziehung der benannten Vorſtellungen auf einander. Hier iſt das Gedächtniß nicht aktiv, aber die reproductive Einbildungskraft, doch ſo, daß jene allgemeine Vorſtellung jede einzelne abhält, die nicht in die Reihe gehört, weil ſie ſich nicht aſſociiren läßt; ſo gehören nicht in die Reihe: *Homer*, *Herodot*, *Tacitus*, *Virgil* u. ſ. f. Das Band iſt alſo durchaus kein leeres, die Verknüpfung aber Aſſociation.

Sodann das *Objektive*. Gegen die Vorſtellung, welche das Subjektive iſt, iſt das ſie bezeichnende Wort das Objektive. Die Vorſtellung ein Inneres, ein Inwendiges, der Name ein Aeußeres, ein Auswendiges, das zu einem Inwendigen gemacht werden kann; das Auswendiglernen; wir ſind beim Anfang des reproductiven Gedächtniſſes. Aber das Wort blos als ſolches, wie es geſprochen und ausgeſprochen wird, iſt noch auf eine ſehr unbeſtimmte Art objectiv, mithin auswendiges. Das unbeſtimmte Objectivſeyn deſſelben nämlich iſt ſein blos zeitliches Daſeyn. Erſt das geſchriebene Wort iſt ein beſtimmt Objektives und Auswendiges, denn ſo als geſchriebenes hat es ein räumliches Daſeyn, einſilbig oder lang. Das geſchriebene nun, dieſe Objektivität, dieſes Auswendigſeyn des Wortes iſt entweder das in der phonetiſchen Sprache (Hieroglyphe), oder das in der Characterenſprache, oder das in der Alphabetenſprache. Wie das Ungeſchriebene, ſo kann auch das Geſchriebene als ein Wort nach und neben dem andern eine Reihe bilden; auch dieſe hat ein Band, wodurch die einzelnen Worte darin befeſtigt und in feſter Ordnung behalten werden. Dies Band jedoch in Anſehung des Objektiven iſt gleichfalls kein leeres, ſondern entweder

α. das Alphabet ſelbſt; die Worte werden alphabetiſch gereiht, geordnet und in dieſer Ordnung feſtgehalten, wie z. B. im Wörterbuch, oder

β. das Band iſt je ein Wort, das zwei andere und dann mehrere verknüpft, und zwar des Inhalts wegen, den die Worte haben, welcher in Vorſtellungen, Gedanken, Begriffen beſteht. So kommt z. B. zum nomen substantivum durch's verbum das adjectivum hinzu, und das verbum iſt das Band, welches ein Wort mit dem andern verknüpft, — copula. Wird geſagt: Cicero war ein großer Redner, ſo ſind die Worte Cicero und großer Redner durch war copulirt. Alſo hier ſind die Reihen grammatiſch beſtimmt und logiſch zugleich in einem einfachen Satz. Aber ein Satz ſchaltet ſich dem andern ein, es entſteht die Periode und auch in dieſer iſt das fügende, bindende Band ſelbſt ein Wort, welches alle bindet vom Anfang bis zum Ende. Wer in Perioden ſpricht, der muß allerdings Gedächtniß haben, um ſich immer der Reihe zu erinnern und ſie zu halten.

ad b. Die im Satz genannte Subjectivität iſt die ihrer ſelbſt ſich bewußte, die Ichheit; ſie alſo, welche Vorſtellungen zu erzeugen, in ſich zu bewahren, Worte für ſie zu produciren und dieſelben zu reproduciren vermag. Aber dieſe Subjektivität iſt keine reine und keine abſtracte, ſondern die concrete, individuelle, das Ich, wie es leibt und lebt, kein rein abſtracter Geiſt. Die Macht aber als das leere Band jener Wortreihen, ſie befeſtigend, iſt die reine und abſtracte Macht der Subjectivität. Die concrete Macht des ſeiner ſich bewußten Subjekts, des Knaben, wie er ſich weiß, kann ſehr gering, kann die Ohnmacht ſeyn verglichen mit der concreten Macht ebendeſſelben in der Fülle, in der geübten leiblichen und geiſtigen Thätigkeit. Aber ſo ſchwach in concreto, mithin als Individuum lebend und erſt wachſend, ſo ſchwach das ſeiner ſich bewußte Subjekt in concreto ſey, abſtract und rein kann die Macht doch jene ſeyn, welche die Reihen und Zeichen befeſtigt und in feſter Ordnung behält. Dieſe reine und abſtracte Macht der Subjektivität iſt die Aktivität als ſolche gegen die bloße Receptivität beim Empfinden und gegen die bloße Productivität beim Phantaſiren, die Thätigkeit des Ich als ſolche. Sie iſt die der Subjectivität nach vor aller Uebung vorher, eine ihr ſo zu ſagen angeborene, weſentliche Macht, und das, daß ſie jenes Band werde, hat zur einzigen Bedingung die Aufmerkſamkeit des Ichs ſelbſt. Die Macht iſt Dein, Du kannſt halten und behalten in Reihe und Ordnung. In den Kinderjahren, wo noch nichts jene Subjektivität ſtört, äußert ſich die Macht, wenn die Aufmerkſamkeit da iſt, am ſtärkſten. Späterhin nimmt die Macht ab, denn es treten andere Mächte dazwiſchen, welche dort noch nicht wirkſam ſind, — die Macht des Denkens. Es ſind Worte, welche durch jene rein abſtracte Macht der Subjectivität, indem jedes derſelben für ſie ein auswendiges iſt, zum inwendigen gemacht und eines nach dem andern in einer Reihe befeſtigt und feſtgehalten werden. So iſt die Macht auswendig haltendes und behaltendes Gedächtniß. Die Worte ſchon vorhanden werden entweder vorgeſprochen nach einander, oder ſie ſind aufgeſchrieben, wie ſie vorgeſprochen oder aufgeſchrieben ſind, ſo werden ſie nachgeſprochen und ſo eines nach dem andern feſtgehalten, auswendig behalten. Sagt der Knabe ſein: Panis, piscis u. ſ. f. auf, ſo iſt damit eine Reihe ausgeſprochen. Das dieſe Reihe haltende und behaltende Band iſt das Ich deſſelben, als ſolches; denn wie wäre doch crinis und piscis durch eine Vorſtellung aſſociirt? Der Junge hat die Worte ohne alles Vorſtellen, lediglich als Worte auswendig gelernt und ſo gibt er ſie wieder. Ferner: indem die einzelnen Worte nicht nur Worte, als ſolche ſind, ſondern Sätze bilden; aber das in den Sätzen dieſe Worte verknüpfende Subjekt thut dieſes rein als Ich und iſt ſo das leere Band derſelben. Memoriren iſt in dieſer Beziehung ebenſo viel, als eine Reihe vonWorten in ſich ſo aufnehmen, daß man dieſe Reihe wiedergeben kann, ohne das Geringſte zu denken. Surrogate gibt's dafür keine.

3) Das auf die sub 2. begriffene Weiſe auswendig behaltende Gedächtniß iſt das mechaniſche. Von ihm wird oft und viel im gemeinen Leben und nicht ſelten mit der größten Verachtung geſprochen. Dort darf einer nur ein promptes Gedächtniß haben, ſo ſprechen andere, denen es daran fehlt, es iſt doch nur ein mechaniſches Gedächtniß. Worin gründet ſich die Beſtimmtheit des Mechaniſchen, die das Gedächtniß erhält und hat? warum heißt es ſo? der Grund iſt „die bloße Aeußerlichkeit der Glieder in einer Reihe“ (Hegel). Dieſe Aeußerlichkeit beſteht darin, daß die Worte, welche in der Reihe

ſind, zwar mit einander beiſammen ſind, aber nicht durch einander, nicht durch ſich ſelbſt, dies wäre eine Innerlichkeit, ſondern durch das leere Band, durch die abſtracte Macht der Subjectivität. Eben dieſer Zuſammenhang vieler Worte, Namen und dergleichen mit einander ohne einen Zuſammenhang durch einander oder durch ein drittes als concret beſtimmend zu ſeyn, iſt eben ein blos mechaniſcher. Z. B. die Glieder einer Kette bilden auch eine Reihe, ein Glied hängt an dem anderen, wer die Kette an einem Glied anfaßt, der hebt die andere mit auf. Dieſer Zuſammenhang iſt ein blos äußerlicher, die Glieder ſind nicht durch oder mit einander verknüpft, ſondern durch den Schmidt. So die Wortreihen, wie ſie das auswendig haltende Gedächtniß hat. Ganz anders hängen die Glieder des lebenden Individuums zuſammen, nicht wie die Glieder der Kette hängen die Glieder des Leibes an einander, ſondern *organiſch*, durch einander ſind ſie verbunden. So der Zuſammenhang der Gedanken in einer philoſophiſchen Unterſuchung, er iſt ein logiſcher, ſie hängen durch ſich gleicher Weiſe, wie dort die Glieder des Leibes mit einander zuſammen. Erleichternd für den Menſchen, der einmal ſein Gedächtniß mechaniſch beſchäftigen muß, iſt es freilich, wenn jenen Reihen von Worten äußerlich nachgeholfen wird etwa durch das Metrum, ſo daß dieſe Reihen metriſch zuſammengeordnet werden (versiculi memoriales). Das wahrhafte Mittel indeſſen iſt die fortgeſetzte Uebung des auswendig behaltenden Gedächtniſſes, damit es zu dieſem mechaniſchen werde. Damit nun, daß das Gedächtniß das mechaniſche geworden iſt, hat es das Aeußerſte erreicht, und darüber hinaus hört es auf Gedächtniß zu ſeyn und eine andere Virtuoſität des menſchlichen Geiſtes beginnt; aber ſie kann es nicht, ohne daß das mechaniſche Auswendigbehalten zur Gewohnheit, ja gleichſam zur andern Natur geworden. Wer das Erlernen ſeiner Mutterſprache, welches von Kindes Beinen an mechaniſch beginnt, fortgeſetzt, wer ſie mechaniſch geübt und ihrer ſich ganz bemächtigt hat, wenn das Schreiben und Reden in ihr ſo zur Gewohnheit geworden iſt, daß er nicht an die Regeln denken muß, der iſt in dieſem Mechanismus frei, hat die Sprache in ſeiner Gewalt und iſt dadurch fähig eine Wiſſenſchaft zu ſtudiren. Man kann alſo ſagen: reproductives Gedächtniß iſt in dem Subjekt rege, lebhaft, tüchtig und thätig, wo mit der Vorſtellung, die daſſelbe eben hat oder reproducirt, auch ſogleich das Wort für ſie vorhanden iſt und umgekehrt, wo in und mit dem Wort zugleich die Vorſtellung vorhanden iſt als des Wortes Bedeutung. Heißt es aber, wie im höheren Alter gar oft: ich kenne den Mann wohl, aber ſein Name fällt mir nicht ein, ſo iſt das Gedächtniß innerlich, aber nicht auswendig behaltend. Ebenſo in der Jugend, wo man wohl oft auswendig gelernte dogmatiſche Definitionen, aber nicht auch inwendig ihre Bedeutung, d. i. den Begriff hat. Für das Bedürfniß des Lebens und der Wiſſenſchaft iſt mechaniſches Gedächtniß in irgend einem Grad erforderlich und nothwendig. Um im Leben, beim Geſchäft, im Umgang tüchtig zu ſeyn, vollends in der Wiſſenſchaft, ihrem Studium, Vortrag, popular oder wiſſenſchaftlich muß man vorher das Gedächtniß rein als ſolches geübt haben, einer Menge von Zeichen und beſonders wenigſtens in der Mutterſprache ganz mächtig ſeyn, und dies kann nicht geſchehen ohne Mechanismus im Gedächtniß. Im Unterricht Alles auf's Gedächtniß und deſſen Mechanismus anlegen, wäre gefehlt; das wäre Maſchinerie. Aber nichts auf's mechaniſche Gedächtniß wenden zu wollen, alles durch Aſſociiren und Einraiſonniren einüben wollen, hat die heutige Klage über Mangel an Gedächtniß zu Wege gebracht.

Anmerkung 1. Im Urtheil der Menſchen, wie daſſelbe von ihnen auf dem Standpunct des Practiſchen gefällt wird, pflegt das productive und reproductive Gedächtniß, beſonders das letztere theils überſchätzt, theils nicht hoch genung geſchätzt zu werden; überſchätzt, indem dem Gedächtniß ein Werth gegeben wird, den es nicht hat, nämlich der, daß der Verſtand und die Vernunft die Virtuoſität des Menſchen ſey ſeines Gedächtniſſes wegen, wie wenn es mit allem, was er zu denken, zu begreifen, zu verſtehen vermag, zuletzt auf's Gedächtniß abgeſehen wäre, oder auf Erkenntniſſe, die das Gedächtniß halte, behalte, und indem es ein promptes Gedächtniß iſt, leicht wieder von ſich gebe. Alle Erfahrungen, die etwa ſeit viertauſend Jahren gemacht worden und deren ſich von der tiefſten Vorwelt herauf die Nachwelt erinnert, machen im Complex die Gelehrtheit aus. Hier ſteht alſo die Empirie ganz oben, aber ihr Fundament und ihr weſentlichſtes Element iſt das Gedächtniß. Seine Logik und was er ſonſt begreift und bearbeitet, geht auf die Memorie beim Gelehrten. Unſere Zeit überſchätzt das Gedächtniß; daher die Geringſchätzung der Philoſophie faſt in allen Fächern des Wiſſens. Alles iſt hiſtoriſch und das Gedächtniß iſt deſſen Mutter. — Aber es wird auch nicht hoch genug geſchätzt. Sagt man z. B. der hat ein gutes Gedächtniß, aber der Verſtand iſt ſchwach, zu Staatsgeſchäften iſt er nicht brauchbar, alſo ein Gelehrter. Beſonders iſt in der Periode des Philanthropismus das Gedächtniß verachtet worden, weil alles Mechaniſche verbannt wurde. Das wahre Verhältniß, welches das Gedächtniß in der Entwicklung und im Syſtem des menſchlichen Geiſtes hat, iſt weder bei jener Ueberſchätzung, noch bei dieſer Geringſchätzung auch nur geahnet worden, obſchon daſſelbe ſchon angedeutet wird durch das deutſche Wort: Gedächtniß, ſey eingedenk. Das Gedächtniß ſteht als Moment zwiſchen der Intelligenz, wie ſie die vorſtellende, und zwiſchen ihr, wie ſie die denkende, begreifende iſt. Aber ſo iſt es noch zu erkennen.

Anmerkung 2.*). Weit oben wurde geſagt: für's Thier ſey die menſchliche Geſtalt das Höchſte, worin ihm der Geiſt erſcheine. Hier hingegen wird zu ſagen ſeyn: für den vorſtellenden Menſchen iſt das Höchſte, worin ihm der Geiſt erſcheint, die Sprache, jedoch ſo, daß er mittelſt ihrer zugleich und lediglich und allein in der menſchlichen Geſtalt erſcheint. Hört Einer einen andern in der beiden gemeinſamen Sprache reden, ſo ſetzt er ſogleich voraus, daß der redende ein ebenſo vorſtellendes, denkendes, geiſtiges Subjekt ſey, wie er. Fände ſich, daß dieſer redende ein Staar ſey, ſo wird der die Wörter vernehmende beim Hinſehen ſtutzig; hier ſetzt er nicht voraus, daß ihm im Wort, in der Sprache der Geiſt entgegenkomme und erſcheine, denn dazu gehört auch die menſchliche Geſtalt. Dem vorſtellenden Subjekt aber erſcheint der Geiſt auch ſchon in der Natur und wird von ihm die Natur beobachtet und erforſcht, ſo gilt's darum, das in der Natur Geſetzmäßige, Zweckmäßige, mithin das in der vernunftloſen Natur Vernünftige, im Geiſtloſen Geiſtige zu entdecken und zu erkennen. So erſcheint das Geiſtige in der Natur ſowohl dem, der, wie Herſchel die entfernteſten Nebelſlecken am Himmel beobachtet, als dem, der als Zoolog eine Raupe, einen Wurm zum Gegenſtand ſeiner Forſchungen macht. Aber für den Geiſt, der in der Natur erſcheint, und für das vorſtellende Subjekt, dem er in der Natur erſcheint, iſt doch die Natur als ſolche das nur Unmittelbare, aber die Sprache iſt das durch den Geiſt ſelbſt als Intelligenz vermittelte. In der Natur alſo iſt der Geiſt von ſich ſelbſt entfernter, in der Sprache aber iſt er ſich näher, die Natur iſt gleichſam das Oberkleid des Geiſtes, die Sprache ſitzt aber unmittelbar an ihm, wie das Hemd am Leib. Somit erſcheint dem vorſtellenden Subjekt in der Sprache das Geiſtige überhaupt nach allen ſeinen Beziehungen auf weit beſtimmtere Weiſe, als in der Natur. Die Philologen ſind näher beim Geiſt, als die Phyſiologen und die Zoologen!

---

*) Aus einem früheren Vortrag der Anthropologie.

Daran ſchließt ſich folgendes:

1) für die Gefühle und Empfindungen bedarfs zu ihrem Daſeyn keiner Worte. Aber jede Vorſtellung iſt nur in dem Zeichen von ihr wirklich vorhanden. Das Gefühl alſo und die Empfindung mag ein Namenloſes, ein Unſagbares ſeyn — die Vorſtellung muß einen Namen haben, ausgeſprochen werden können und werden. So unzertrennlich nun von ihr das Zeichen iſt, ebenſo ſie von dem Zeichen. In jedem Wort muß eine Vorſtellung liegen, ſonſt iſt's kein Wort. Der Vorſtellungen nun ſind, wie der Zeichen für dieſelben, viele und alſo auch zufällige. So ſelbſtſtändig nämlich jede Vorſtellung ſey, gegen das Wort, womit ſie bezeichnet wird, und gegen jedes andere Zeichen für ſie, — ſo iſt ſie, andern Vorſtellungen gegenüber, alſo in der Vielheit, nur eine zufällige. Das dieſe vielen Vorſtellungen verknüpfende Band, iſt aber nicht das Gedächtniß oder jene abſtracte Macht der Subjektivität, ſondern dieſes Band iſt ſelbſt eine Vorſtellung, eine Vorſtellung als die aſſociirende Beziehung aller übrigen. Aber die durch eine Vorſtellung aſſociirten und dennoch mit einander verknüpften Vorſtellungen ſind keine Reihen, ſondern nach der ſie aſſociirenden Vorſtellung ſind ſie beſondere Abtheilungen und werden in äußerlicher Beziehung Fächer genannt, und indem jede Abtheilung wieder Abtheilungen hat, theilt ſich jedes Fach in untergeordnete Fächer ein. So iſt die Vorſtellung, die das Wort: Natur zu ihrem Zeichen hat, die aſſociirende Beziehung der Vorſtellungen des Mineraliſchen, Pflanzlichen, Thieriſchen, Geologiſchen, Aſtronomiſchen ꝛc. Durch jene Vorſtellung im Wort: Natur ſind alle dieſe mit einander vereinigt, das iſt ein Fach. Die Phyſik, abgetheilt in Fächer: Mineralogie, Botanik, Geologie, Aſtronomie. So iſt die Vorſtellung in dem Wort: Hiſtorie die aſſociirende Beziehung der Vorſtellungen in den Worten: Biographie, Staaten-, Kirchen- ꝛc. Geſchichte. Dieſe durch jene zuſammengefaßten Vorſtellungen ſind ein Fach, das Fach der Hiſtorie. So auch ſelbſt die Vorſtellung in dem Wort:

Sprache iſt die aſſociirende Beziehung der Vorſtellungen in dem Zeichen: alter, neuer, griechiſcher, lateiniſcher ꝛc. Sprache, und dieſe Vorſtellungen, durch jene aſſociirt, ſind ein Fach, das der Sprachkunde, der Philologie bedarf. So die Vorſtellung in dem Wort: geſchichtliche, chriſtliche Religion iſt gleichfalls das Band der Vorſtellungen in den Worten: altteſtamentliche, neuteſtamentliche Religion, Chriſtenthum, Dogmatik, moraliſche Lehre in der chriſtlichen Religion, Kirchengeſchichte, Kirchenrecht ꝛc. Die Erſcheinung des Geiſtes in der Sprache iſt die durch den Sinn und die Bedeutung, die die Worte haben, deren Syſtem in der Rede eben die Sprache iſt. Er alſo erſcheint nicht unmittelbar in der Sprache als ſolcher, ſondern in den Vorſtellungen, die ſie bezeichnet, mithin nach der Aſſociation der Vorſtellungen durch eine, er erſcheint in den Fächern des ſogenannten menſchlichen Wiſſens überhaupt. Oder: ſeine Erſcheinung für's vorſtellende Subjekt iſt die in den Vorſtellungen ſelbſt mittelſt der Sprache.

2) Die Sprache aber ſpricht nicht ſich ſelbſt, ſondern ſie wird geſprochen, und die ſie redenden Subjekte, welche Sprache ſie ſey, ſind eben die vorſtellenden Subjekte. Es erſcheint mithin der Geiſt in den Vorſtellungen, die dieſe Subjekte haben, mittelſt der Sprache, in die ſie ihre Vorſtellungen legen und mittelſt welcher ſie denſelben die Aeußerlichkeit und Wirklichkeit geben. Alſo: für den vorſtellenden Menſchen iſt — nach dieſen näheren Beſtimmungen — das Höchſte, worin ihm der Geiſt erſcheint, ſelbſt der vorſtellende Menſch, ein anderer als er, ein dritter ꝛc. Was nun vorher die aſſociirende Beziehung der Vorſtellungen war, das wird jetzt die aſſociirende Bezeichnung der vorſtellenden Objekte. Wie die Vorſtellungen in Fächer, mittelſt einer allgemeinen, ſie aſſociirenden Vorſtellung ſich abtheilen, ſo theilen ſich die vorſtellenden Objekte mittelſt einer aſſociirenden Bezeichnung derſelben in Societäten ab.

Hier nun iſt's ein vorſtellendes Subjekt ſelbſt (bald dieſes, bald jenes), das die aſſociirende Beziehung aller übrigen zu einander wird, ſo daß ſie unter ein Subjekt ſubſumirt ſind. Bald iſt's der große Baco v. Verulam in der Phyſik, bald der große Haller, bald Cuvier, bald in der Theologie der h. Auguſtin, bald Origenes, bald der große Melanchthon, der die aſſociirende Beziehung der übrigen wird, die ſo eine Societät in dieſem oder jenem Fach bilden. Der Beiname des Großen bezeichnet hier das Subjekt, als Alle Uebrige aſſociirend und der ganzen Societät gleichſam einen Geiſt eingebend. Endlich

3) an den Vorſtellungen jedoch als ſolchen, zu welchem Fach ſie auch gehören, und an den vorſtellenden Subjekten als ſolchen, welcher Societät ſie angehören mögen, genügt es nicht, damit mittelſt der Sprache in ihnen der Geiſt erſcheine, ſondern die Vorſtellung jedes Fachs und 'die vorſtellenden Subjecte ſelbſt müſſen für die Erſcheinung des Geiſtes möglichſt aus- und durchgebildet ſeyn. Die Bedingung dieſer Bildung iſt weder das Gefühl, noch die Empfindung, denn dieſe laſſen Alles, worauf ſie gehn, in der Unbeſtimmtheit und Verworrenheit, in Gefühl und Empfindung iſt der Geiſt in ſeinem dumpfen Weben. Die Vorſtellung kann jenes Aus- und Durchbildende auch nicht ſeyn, denn ſie iſt's, die durchgebildet werden muß und eben ſo das vorſtellende Subjekt. Hier alſo greift das Vorſtellen über ſich hinaus zu dem hin, das in ihm nur unentwickelt enthalten iſt, zum Denken. Das Vorgeſtellte muß durchdacht, ge- und beurtheilt, muß erkannt werden, damit es und die Vorſtellung und das vorſtellende Subjekt ein aus- und durchgebildetes ſey. Mittelſt des Verſtandes, der Urtheilskraft und beſonders mittelſt der Vernunft ſelbſt, kommt in jene Fächer der Vorſtellung und in jene Societät der vorſtellenden Subjekte die geforderte Aus- und Durchbildung. Aber die durch Gedanken, Urtheile, Schlüſſe und Begriffe bedingten Vor-

ſtellungen ſind keine bloſe Vorſtellungen mehr, ſondern Kenntniſſe, und ſo iſt jedes der Fächer (sub 1.) ein für ſich abgeſchloſſenes Ganze von Kenntniſſen und die für jedes Fach aſſociirten Subjekte ſind nicht mehr nur vorſtellende, ſondern in irgend einem Grad kenntnißreiche Subjecte. In dieſem Reichthum der Kenntniſſe mittelſt der Sprache erſcheint nun jedem vorſtellenden Subjekte der Geiſt,

Sofern in jeder der Societäten für jedes Fach Einer der kenntnißreichſte, geregelt durch Verſtand und Vernunft — der gelehrteſte iſt, hängen ihm die andern an, als ihrem großen Lehrer, er iſt der die Andern Aſſociirende. In ihm, bei dem größeren Reichthum ſeiner Kenntniſſe, und bei der denkenden, fein urtheilenden, ſchließenden, combinirenden Macht der Subjektivität ſelbſt, in ihm erſcheint ihnen der Geiſt perſönlich. Kommt nun ſeine Aeußerlichkeit hinzu, ein feurig Auge, gewölbte Stirn, feine Naſe, beredter Mund ꝛc., kurz ein, der geiſtigen Bildung angemeſſenes Aeußere, ſo muß auch der Kopf für die Erſcheinung im Aeußern gelten; ſo ein Kopf des Plato neben dem des Sokrates. In dieſem Verhältniß iſt für jeden Einzelnen, der eins oder das andere oder mehrere jener Fächer zugleich für ſich gewählt hat, um in ihnen reich an Kenntniſſen zu werden, nichts angemeſſener, und dafür, daß er ſelbſt von den übrigen anerkannt werde, als einer, der Geiſt hat, nichts bequemer, als einem großen Geiſt ſich anzuſchließen, auf deſſen Werke ſich einzulaſſen, dieſelben zu interpretiren und ſo der Commentator des großen Mannes zu werden, ſo kann auch er berühmt werden, in irgend einem Grad. Das Ganze der für unſern Satz: in der Sprache erſcheint der Geiſt — betrachteten Societäten — iſt ein Gemeinweſen, respublica — es beſteht aus jenen Societäten und Fächern, und iſt respublica eruditorum. — Worauf es hierin zuletzt ankommt, das iſt das Gedächtniß. Der das mächtigſte, umfaſſendſte Gedächtniß hat, und unermüdlich fleißig alle Werke ſeines und anderer

Fächer durchſtudirt, der kraft der Macht ſeines Gedächtniſſes, was er einmal erkannt oder auch nur bemerkt hat, behält, und Alles fein, witzig, ſubtil, ſcharfſinnig, genau urtheilend geordnet hat und andern ganz gediegen darzuſtellen vermag, der iſt an der Spitze.

Das Verhältniß in dieſer Gelehrtenrepublik kann in dem Bild einer Pyramide dargeſtellt werden, deren Baſis der Verſtand, die Urtheilskraft und Vernunft iſt, als die drei Seiten derſelben und die zu ihrer Spitze das Gedächtniß hat. Hier iſt alſo das Gedächtniß das Höchſte, und wer Alles im Gedächtniß behalten hätte und dabei den beſten Scharfſinn und Verſtand, der würde der Erſte ſeyn und bleiben; in ihm erſchiene der Geiſt am vollſtändigſten.

Nach dieſer Stellung, die in der Gelehrtenwelt das Gedächtniß hat, als die oberſte der Muſen, würde eine Anthropologie für die gelehrtwerden Wollenden nicht mit dem Selbſtgefühl, ſondern mit dem Denken anfangen müſſen, mit Reflexion für das, was Verſtand, Vernunft ſey und hinauf auf die äußerſte Spitze, d. h. zur Theorie des Gedächtniſſes, zu einer Mnemonik werden. Aber nach der Weſenheit oder Natur des Geiſtes iſt's umgekehrt. Das Gedächtniß iſt das Bedingende des Verſtandes und der Vernunft, die Spitze der Pyramide iſt die Vernunft!

§. 33.

Das Gedächtniß vermittelnd das Werden der Vorſtellung zum Gedanken.

Der wahre Werth, den das Gedächtniß hat, iſt eben dieſe Vermittelung und mit ihr ſeine Unentbehrlichkeit. Sie iſt die unabweisliche Bedingung, ohne welche der Menſch nicht zum Verſtand kommt, nicht der denkende wird. Die Vermittelung ſelbſt begreift ſich aus drei Sätzen, von welchen die zwei erſten die Reſultate der zuletzt geführten Unterſuchung ſind und der dritte das Reſultat aus dieſen beiden iſt.

I. „Der Name iſt die Sache, wie ſie im Reich der Vorſtellungen vorhanden iſt und darin Gültigkeit hat.“

Für das Verſtändniß des hiermit Geſagten wird zu unterſcheiden ſeyn:

a. die Sache iſt allerdings ſchon vor der Vorſtellung vorher vorhanden und hat auch ſchon vorher Gültigkeit, aber im Gebiet der Gefühle und Empfindungen, im Reich der Natur, nicht im Reich der Vorſtellungen. So in dieſem Gebiet iſt ſie z. B. das Geſehene, Gehörte, oder tiefer das Geſchmeckte, Gerochene, Betaſtete, überhaupt das Gefühlte; aber ſo iſt ſie das noch ganz Namenloſe, Ungenannte. Noch bevor das Menſchenkind zu ſprechen, Namen zu geben anfängt oder angefangen hat, iſt für daſſelbe doch bereits, indem es das Fühlende und Empfindende iſt, die Sache vorhanden und hat ſie für es als infans Gültigkeit; ſo als Milch aus der Bruſt der Mutter, welche von ihm eingeſogen wird, oder als das Licht, als der Ton. Jedes Gefühl und jede Empfindung iſt freilich ein beſtimmtes für ſich und ein von jedem andern geſondertes, ein determinirtes und ein discretes; aber noch keineswegs wie die Vorſtellung, die auch jede ein beſtimmtes iſt, ein zugleich diſtinctes. Die Empfindungen roth, weiß, grün ſind drei beſtimmte und discrete im Sinn und für den Sinn, aber diſtinct ſind ſie nicht, nicht ſo beſtimmt, daß die eine von der andern durch beſondere Merkmale zu unterſcheiden wäre. So beſtimmt nun immer im Gebiet der Empfindungen und der Natur ſelbſt durch die Empfindungen von ihnen alle Sachen ſeyn mögen, ſo haben ſie doch in jenem Gebiet nur ein chaotiſches Daſeyn. Hingegen die Sache, wie ſie der Name iſt, hat ein Daſeyn im Reich der Vorſtellungen und darin ihre Gültigkeit. Der Ausdruck Reich iſt freilich metaphoriſch, iſt ein Trope und als ſolcher vorgreifend entlehnt aus dem Bewußtſeyn von einem Volk, das mit ſeinen Individuen und in ſeiner Macht unter Geſetzen ſteht und durch die Geſetze nicht nur beſtimmt, determinirt, ſondern auch diſtinct iſt, ſo daß in ihm als einem Reich keine Verworrenheit ſtatt hat, ſelbſt wenn das Reich eine Deſpotie wäre, wie das türkiſche, worin die Individuen, Aemter, Stände und Würden diſtinct ſind.

b. So lange das Verhältniß des Namens zur Sache unbegriffen bleibt, iſt es paradox und widerſinnig, daß er die Sache ſelbſt ſey. Durch ihn wird die Sache bezeichnet, er iſt der Name für ſie, aber nicht ſie ſelbſt. Jenes Verhältniß begreift ſich ſo: Jeder Name iſt ein Wort, aber nicht jedes Wort auch ein Name, die Präpoſitionen, Artikel, Partikel, Verba u. ſ. w. ſind Wörter, keine Namen, die Subſtantiva aber und Adjectiva ſind keine Wörter blos, ſondern Namen. Daß Wörter als ſolche Wörter, die keine Namen ſind, die Sache ſelbſt ſeyen, wird in jenem Satz nicht geſagt, ſondern blos, daß der Name die Sache ſelbſt ſey. Sein Verhältniß zu ihr iſt

1) das des einzelnen zur einzelnen. Die einzelne Sache nun iſt vorhanden vorderſamſt im Sinn und im ſinnigen Subjekt, wie dieſes ſie außer ſich und gegenüber hat. Der Sinn greift drüber weg und greift die Sache in ſich ein. So wird ſie geſehen, gehört, geſchmeckt, gerochen, aber dann iſt ſie auch nur vorhanden im Gebiet der Empfindung, und in dieſem iſt ſie noch ganz namenlos. Es kommt z. B. einer zum erſten Mal nach Sicilien, ſetzt ſich in Catania nieder, da ſieht er die mächtige Maſſe empor ſich heben, hört das Donnern, riecht den Geſtank; das iſt die Sache im Sinn. Wird der Aetna genannt, ſo iſt der Name die Sache ſelbſt, aber nicht mehr im Reich der Sinne, ſondern im Reich der Vorſtellung. Der Name des Aetna iſt der Aetna ſelbſt in Sicilien oder Kopenhagen. So mit jedem andern Namen, er und die Sache ſind eins. Aber es hält dem Menſchen ſchwer, in jenem Verhält-

niß des Namens zur Sache die Identität beider anzuerkennen, weil er ſich ſchwer von ſeinen Sinnen ſcheidet, und weil die meiſten Menſchen auf dem Uebergang zwiſchen Animalität und Geiſtigkeit ſtehen bleiben, weil ſie Thiergeiſter ſind und ihr Reich ein thieriſches Geiſterreich. Leichter wird es, indem

2) die Sache keine einzelne, ſondern eine ſpecielle iſt. Da ſteht bald anzuerkennen, daß der Name ſie ſelbſt ſey. Z. E. der Name Ceder, Eiche, Buche, Fichte u. ſ. w., dieſe ſind die Sache ſelbſt. Suchſt Du die Cedern einzeln, ſo findeſt Du ſie wohl auf dem Libanon, aber dort für die Empfindung; haſt Du den Namen, ſo haſt Du dieſe und jede, die Sache ſelbſt im Reich der Vorſtellung, indem hier die Sache von den einzelnen Beſtimmungen abgelöſt iſt. Am leichteſten endlich

3) wo die Sache und mit ihr der Name die Beſtimmtheit des Allgemeinen hat. So iſt Baum gegen Ceder der Name in der Allgemeinheit, die Sache auch. Der Baum grünet und blüht nur im Reich der Vorſtellung. Die Philoſophie des Mittelalters in der ſcholaſtiſchen Periode hat bereits dieſes Verhältniß des Namens zur Sache erkannt und mittelſt ihrer iſt die Philoſophie der *Nominaliſten* entſtanden: „*Alles iſt Name, der Name iſt Alles.*"

c. Demzufolge aber hat der Name im Reich der Vorſtellung das allergrößte Gewicht, auf den Namen kommt alles an, eine andere Sache, ein anderer Name; Aetna die eine, Veſuv die andere; eine That, die dem Cäſar zugeſchrieben wird, laſſen wir nie dem Pompejus zuſchreiben, weil der Name die Sache iſt. Mit Bezug hierauf ſteht zu ſagen: in verbis, praecipue in nominibus simus difficillimi. Du ſollſt den Namen des Herrn nicht mißbrauchen! —

II. „*Der Name hat eine von der Intelligenz hervorgebrachte Aeußerlichkeit.*"

Unter Intelligenz iſt das ſeiner ſich ſelbſt bewußte Subjekt, der Menſch, wie er ſich weiß, zu verſtehen. Es iſt daſſelbe hier als die Intelligenz ſelbſt bezeichnet im **Unterſchied von der** Natur. Die Natur nämlich bringt hervor die mannigfaltigſten Sachen, wie ſie der Menſch nennt und ihr Name jede Sache ſelbſt iſt. Ihre, der Natur, Producte ſind z. B. Kriſtalle, vom Eiszapfen an bis zum Diamanten, Organiſationen, Pflanzen und Thiere nach ihren Arten und Gattungen. So iſt die Natur productiv und reproductiv erzeugt ſie aus Pflanzen wieder Pflanzen. Aber ſie producirt keine Vorſtellungen, keine Wörter für dieſelben und keine Namen dafür. So groß der Lärm ſey, den ſie macht, ſprechen kann ſie nicht; denn ſie iſt die Natur, nicht die Intelligenz, nicht das ſeiner ſich bewußte Subjekt; ihr ganzes Thun iſt ein bewußtloſes, in allen ihren Productionen vom Kriſtall bis zum lebendigen Thier, bis zum Affen iſt die Natur ſelbſt und jene Productionen in ihr keine Aeußerlichkeit. Den Namen hingegen und mit ihm die Sache bringt die Intelligenz hervor, ſie iſt kraft des productiven Gedächtniſſes Schöpferin der Sprache und Namen; aber kein Name iſt die Intelligenz ſelbſt. Sie iſt keine Sache, in keinem Namen haftet, wie wenn ſie mit ihm identiſch wäre, die Intelligenz ſelbſt und kein Name haftet ſo in ihr, daß er ſich nicht von ihr trennen könnte. Der von ihr hervorgebrachte Name iſt nur in der Aeußerlichkeit hervorgebracht und als ſolche erzeugt. Der Name iſt die Sache, nicht aber der Geiſt, der Geiſt kein Name, ſondern er iſt die Sache und den Namen erſchaffende Macht. Aber indem ſolcher Weiſe der Name identiſch mit der Sache ein blos äußerliches iſt, iſt derſelbe zugleich

a. ein Unweſentliches und blos Zufälliges. Statt des einen Namens nämlich kann das Subjekt aus ſich einen andern hervorbringen und zwar ſo, daß die Sache, die er iſt, eine und dieſelbe Sache bleibt. Das Subjekt ändert den Namen, aber er bleibt immer der Name als die eine und ſelbe Sache. Z. B. daſſelbe Objekt, welches in der deutſchen Sprache den Namen Sonne hat, heißt im Hebräiſchen: שֶׁמֶשׁ, im Griechiſchen: ἥλιος, im Lateiniſchen: sol, im Franzöſiſchen: soleil, im Engliſchen: sun. Immer dieſelbe Sache; das ſpricht die Aeußerlichkeit und Zufälligkeit des Namens aus; es iſt etwas unweſentliches, ob der Centralkörper unſeres Planetenſyſtems ſo oder ſo benannt wird.

b. Der Name als Wort iſt ein bloßes Zeichen und das mit ihm bezeichnete iſt nicht die Sache, ſondern die Vorſtellung von ihr. In die Wörter, welcher Sprache auch immer, legt das intelligente Subjekt ſeine Vorſtellungen und ſo hat jedes Wort in jeder Sprache eine Bedeutung. Nicht auf das Wort als ſolches, noch auf daſſelbe als Name kommt alles an, ſondern auf die Bedeutung des Wortes, auf den Sinn, den es hat, auf die in das Zeichen gelegte Vorſtellung. Alſo nicht der Name hat im Reich der Vorſtellung das größte Gewicht, ſondern jede Vorſtellung ſelbſt, für die er als Wort das Zeichen iſt. In Anſehung ſeiner als des Namens kommt alſo wenig auf ihn an; im Verhältniß zur Bedeutung daher der Spruch: in verbis simus faciles. Somit ſtehen der erſte und zweite Satz mit einander in grellem Widerſpruch. Der erſte. der Name iſt die Sache. Der zweite: die Sache iſt nicht der Name, ſondern die Vorſtellung, der Gedanke durch den Namen, durch das Wort bezeichnet; — darauf kommt es an. In jener Periode der ſcholaſtiſchen Philoſophie, wovon oben die Rede war, wurde der Inhalt des zweiten Satzes anerkannt gegen den Inhalt des erſten und zum Princip gemacht: nicht auf die Namen, nicht auf Worte, ſondern auf die Sachen kommt es an (de rebus omnia pendent), und die Parthei, welche ſich hierher neigte, führte den Namen Realiſten. Nach dem erſten Satz, wenn bei ihm feſtgehalten wird und alſo auch bei dem Canon: in verbis simus difficillimi, hat die Sprache und jeder Name faſt einen abſoluten Werth, nach dem zweiten wenig oder keinen. So iſt alſo in dieſen beiden Sätzen angedeutet der Werth oder Unwerth des Namens und der Sprache. In Goethes Fauſt iſt der Unwerth der Sprache durch den Mund des Mephiſtopheles richtig herausgehoben:

„vor Allem haltet euch an Worte“ u. ſ. ſ.

Der ganze Rath iſt der bitterſte Spott auf die Wortmacherei in der Wiſſenſchaft, in der Theologie; auf die Worte kommt's nicht allein an. Aber der Teufel widerſpricht ſich da ſelbſt, mittelſt der Worte ſpottet er ja der Worte! ſtellt ſie hoch, indem er ſie tief herabſetzen will. Hier iſt alſo ein Widerſpruch, welcher ſich durch einen dritten ebenfalls von Hegel entlehnten Satz aufhebt.

III. „**Das mechaniſche Gedächtniß iſt das formelle Aufheben des Widerſpruchs der Vorſtellung und ihres Zeichens, und ſomit des Namens und der Sache.**“

Für das Verſtändniß des Inhalts dieſes Satzes ſind folgende beſondere Momente zu beachten:

a. die Sache als Objekt iſt höchſtens die vorgeſtellte und benannte, aber nicht ſelbſt die vorſtellende und nennende. So z. B. die Sonne ein vorgeſtelltes Objekt, aber kein vorſtellendes, ein Objekt, das einen Namen hat, aber keinen Namen gibt, und wenn auch die Sonne auf einem hellen, klaren See oder Fluß ſich abſpiegelt, ſo iſt dieſe Abſpiegelung doch nicht eine Vorſtellung von ihr. Die Vorſtellung von einer Sache als dem Objekt iſt die, welche das Subjekt als ſehendes und hörendes Individuum hat; es iſt vorſtellendes und das Zeichen für die Vorſtellung iſt ein Wort und Namen, welcher die Vorſtellung und die Sache als Objekt bezeichnet. Dieſe Subjektivität iſt mithin, was jene Objektivität und Realität, ferner die Vorſtellung und das Zeichen für dieſelbe betrifft, wohl zu beachten. Der Widerſpruch ſelbſt nun iſt näher und beſtimmter als dort folgender: iſt der Name die Sache ſelbſt, wie der erſte Satz ausſprach, ſo iſt er nicht der Name, gleichfalls iſt die Sache der Name, ſo iſt ſie nicht die Sache; ferner: iſt das Wort als Zeichen die Vorſtellung, ſo iſt es nicht das Wort, und umgekehrt: iſt die Vorſtellung das Wort, ſo iſt ſie nicht die Vorſtellung. Alſo widerſpricht ſich ganz completter

Weiſe, daß der Name die Sache, das Wort die Vorſtellung ſey.

b. In eben dem dritten Satz heißt es nun: das mechaniſche Gedächtniß ſey das formelle Aufheben dieſes Widerſpruchs. Zuvörderſt dem formellen Aufheben iſt gegenüber ein reelles Aufheben eben jener Subjektivität, und durch Reflexion auf dieſes reelle Aufheben ſteht doch dem Begriff von einem formellen Aufheben näher zu kommen. Reell wird ein Widerſpruch gehoben nicht durch's Gedächtniß, auch nicht durch die Phantaſie, ſondern durch den Willen des ſeiner ſich bewußten Subjekts und durch die That, welche den Willen als Entſchluß zum Princip, zu ihrem Grund hat. So, was hier genau zum Zuſammenhang gehört, war z. B. die Vorſtellung und der Name dafür, von einem Luftſchiff längſt vorhanden, eh' es noch Luftſchiffe gab. Aber wenn zu jener Zeit vom Luftſchiff geſprochen oder geſagt wurde, daß der Menſch wohl auch in der Luft ſegeln könnte, ſo wurde das lächerlich gefunden und geſagt: „das bildet ihr euch nur ein, das iſt nur eine Vorſtellung;" bis einer den Vorſatz faßte, eines zu erfinden und den Widerſpruch zwiſchen der Vorſtellung davon und ihm ſelbſt aufzuheben. Montgolfier machte die Entdeckung, daß Luft eingeſchloſſen werden könne in eine Kugel von leichtem, zartem, dichtem Stoff; und das war ſchon bekannt: je leichter die Luft, deſto eher hebt ſie ſich und leichter wird ſie durch Wärme. Es kam in's Werk. So mit den erſten Kunſtwerken. Das iſt reelles Aufheben des Widerſpruchs durch Vorſatz. Was iſt nun jenem reellen gegenüber das formelle Aufheben des Widerſpruchs? Es iſt einfach das, daß kraft des mechaniſchen Gedächtniſſes mit einer Vorſtellung des Subjekts vom Objekt ein und daſſelbe Wort unwiderruflich verknüpft wird. So unwiderruflich ſind dann Namen und Vorſtellungen, und indirect Namen und Sachen unzertrennlich. Die Vorausſetzung dabei iſt nur die, daß die Sprache ſchon vorhanden ſey, daß das productive Gedächtniß, jene die Sprache erſchaffende Macht, ſeine Macht bereits productiv bewieſen, die Sprache ſich ſchon erſchaffen hat. Die Sprache iſt ſchon vorhanden, Du lernſt ſie, lernſt deutſch und brauchſt das mechaniſche Gedächtniß, ohne es kannſt Du's nicht; Du hörſt den Namen Haus, Vorſtellung und Sache ſind damit eins; ohne Name und Sprache haſt Du die Objekte blos in der Empfindung, aber Du haſt ſie noch nicht im Reich der Vorſtellungen, mit dem Namen aber treten ſie in dies Reich, mit dem Namen iſt Vorſtellung und Sache verknüpft. Anfangs wenn das Kind ſprechen lernt, verwechſelt es noch einen Namen mit dem andern und ſo auch eine Sache mit der andern.

c. Bei der Expoſition des Inhalts jenes Satzes iſt die Subjektivität zu beachten. Es iſt ja aber nicht das mechaniſche Gedächtniß und nicht die Sprache, welche ein Beſtehen an und für ſich ſelbſt hätten, ſondern das Gedächtniß iſt das des Ich, des Menſchen, des ſeiner ſich bewußten Subjekts; er iſt eingedenk und die Sprache iſt die des Menſchen, wie er auch zu ihr gekommen, er nur iſt der Sprechende. Indem alſo die Vorſtellung, die das Subjekt hat, ſich zuerſt in das Zeichen, in das Wort, und ſodann in die Sache ſelbſt legt und zur Sache ſelbſt wird, iſt ſie durch das intelligente Subjekt in Wort und Sache gelegt und mit dem Objekt identiſch. So macht das ſeiner ſich bewußte Subjekt mittelſt ſeines mechaniſchen Gedächtniſſes und ſeiner Sprache ſich ſelbſt zum Objekt, und ſo kann geſagt werden: der Geiſt iſt die Sache, nicht der Name, das denkende Subjekt iſt die Objektivität ſelbſt. Aber auch hierbei iſt zu unterſcheiden die mittelbare und unmittelbare Objektivität, die an ſich die Subjektivität hat. Jene mittelbare iſt hier nicht kraft des Gedächtniſſes und der Sprache, ſondern kraft des Willens und der That Objektivität geworden; practiſch, nicht theoretiſch macht das intelligente Subjekt ſich zum Objekt, es iſt ein vom Subjekt hervorgebrachtes Werk; das

Subjekt iſt opifex. Am Werk ſiehſt Du den Meiſter; hier iſt er zwar nicht lebend, aber denkend, wollend, beſchließend und vollbringend. Nun nehme man ſtatt eines einzelnen ſeiner ſich bewußten Subjektes ein allgemeines ſeiner ſich bewußtes Subjekt, ſtatt des einzelnen ein nationelles, ein Volk, und thue einen Blick hinein; ſeine ganze Objektivität wird hier ſichtbar. Das Territorium iſt mit Städten, Canälen und Straßen beſetzt, der Boden iſt durch Ackerbau cultivirt, der Menſch hat aus der erſten Natur eine zweite erſchaffen. Dazu kommen noch bei ſolcher nationalen Subjektivität die Thaten, die vorangegangen ſind, deren ſich die Nation erinnert, die ganze Geſchichte. Aber die Objektivität iſt doch eine mittelbare, es gehört das Territorium, der Boden, die Werkzeuge, die Maſſen dazu, damit dieſe Objektivität zu Stande gebracht werde. Die Sprache hingegen als identiſch mit der Sache, wie ſie ein Complex von Namen iſt, iſt eine unmittelbare Objektivität. Das intelligente Subjekt producirt und reproducirt die Vorſtellungen und die Zeichen dafür die Namen aus ſich ſelbſt, und ſo iſt es vorzüglich die Sprache eines Volks, in welcher und als welche der Geiſt dieſes Volks, der Nationalgeiſt, objektiv iſt und ſeine Objektivität hat. Das gilt auch von einzelnen Individuen; ſo iſt's auch bei Dir. Biſt Du der Mutterſprache noch nicht mächtig, ſo heißt Du ein ungebildeter Geſelle. In dieſer Unmittelbarkeit des Objektiven hat eben die Sprache ein alles andere überdauerndes Beſtehen, beſonders wenn ihr die Schriftſprache zu Hülfe gekommen iſt. So iſt das alte Griechenland, einſt ſo cultivirt wie immer nur England, blühend, reich, faſt zur Wüſte geworden, das Volk in ſeiner mittelbaren Objektivität iſt untergegangen, in der unmittelbaren iſt es noch da. Daher wenn der Hiſtoriker die Geſchichte eines Volkes beſchreiben will, muß er nicht allein ſeine Werke, ſondern auch ſeine Sprache ſtudirt haben.

Schluß. Das Ergebniß der Unterſuchung kann in folgenden Sätzen ausgeſprochen werden:

1) Die einzelne Vorſtellung ganz in ihrer Einzelnheit iſt noch mit dem Inhalt der Empfindung behaftet und daher mit dem Gegenſtand der Empfindung identiſch. Die einzelne Vorſtellung alſo bezieht ſich zurück auf die einzelne Empfindung und mit ihr ſtehet der Menſch nahe beim Thier. Die allgemeine Vorſtellung hat den Inhalt der Empfindung nicht mehr und bezieht ſich vorwärts auf den Gedanken. Alſo an ſich ſchon ſtehen die Vorſtellung, jedoch als Allgemeines und das Denken in einem Verhältniß, welches durch die Sprache und das Gedächtniß vermittelt iſt.

2) Das Zeichen für die einzelne und allgemeine Vorſtellung kann ein Bild ſeyn, ja ein Symbol, Sinnbild, aber durch's Bild, ſo vollkommen es ſey, iſt die Vorſtellung auf die Empfindung gewieſen; es muß empfunden ſeyn. Hingegen wie das Wort das Zeichen für die Vorſtellung wird, hört dieſe Einſchränkung auf die Empfindung auf. Das Wort, obwohl gehört, doch nicht geſchaut, rein zeitliche Bewegung wird nicht empfunden in der Länge und Breite, hebt alſo die Vorſtellung und Sache aus dem Gebiet der bloßen Empfindung heraus und erhebt das Wort, die Vorſtellung zum Gedanken, der durch keine Empfindung bedingt oder beſchränkt iſt.

3) So wie der Menſch zu ſprechen anfängt, hebt er an zu denken, aber ſprechen lernt er nicht und kann es nicht lernen *ohne auswendig behaltendes, ohne mechaniſches Gedächtniß.* Dieſes iſt es alſo weſentlich, wodurch das Werden des Vorſtellens zum Denken vermittelt wird. Fehlt alſo das Gedächtniß und die Sprache, ſo kann der Menſch nicht zum Denken kommen, ſo hat er keinen Gedanken. Demnach ſtünde in einer Vorſtellung zu ſagen: das Gedächtniß mit der Sprache ſey die Wiege des Verſtandes und der Vernunft für den denkenden und wollenden Geiſt.

III.

Der Gedanke.

Er iſt neulich mit Bezug auf das Princip der Wiſſenſchaft Gegenſtand einer ausgezeichneten Abhandlung von **Göſchel** geworden: „der Monismus des Gedankens." Das Publicum hat über den geiſtreichen Inhalt derſelben ſehr verſchieden geurtheilt, den Urtheilen aber ſieht man an, daß die anthropologiſche Erkenntniß den Urtheilenden faſt ganz abgeht. Um dieſe aber iſt's hier zu thun.

§. 34.

Das Intereſſe am Denken.

Den Gedanken zu verſtehen oder zu wiſſen, was das Denken ſey, iſt

1) dem ganz gleichgültig, der ſeine Kenntniſſe ſammelt und hat, um ſie lediglich im Leben und für's Leben zu gebrauchen. Keines zwar ſeiner Geſchäfte vom niedrigſten bis zum complicirteſten kann er übernehmen und ausführen ohne alle Kenntniſſe; der Landmann bedarf, wie der Jäger, Fiſcher, Handwerksmann und Handlanger für ſein Geſchäft Kenntniſſe. Nun iſt zwar jede Kenntniß vorerſt als bloſe Vorſtellung doch als Kenntniß durch den Gedanken beſtimmt. Wer aber Kenntniſſe ſammelt und hat nur für's Leben, dem iſt der ſie beſtimmende Gedanke ganz gleichgültig, an ihm nimmt er kein Intereſſe, und an den Kenntniſſen dafür auch nicht, ſondern nur für ſie im Leben, wo er ſie braucht. Im Erwerben und Sammeln derſelben, wo ſie vorerſt nur Vorſtellungen ſind, iſt, damit ſie Kenntniſſe werden, die denkende Macht, der Verſtand thätig oder wirkſam, und ſo erhält und hat er auch, indem er Kenntniſſe erwirbt, wohl Vorſtellungen vom Denken, Verſtand und Urtheil, aber wie ſie die Sprachen geben und zufrieden mit dem Wort. Durch das Wort unterſcheidet er Vorſtellun-

gen und Meinungen von Gedanken, Einfälle von bloßen Urtheilen. Ein anderes iſt's, wenn er ſagt: ich ſtelle mir die Sache ſo vor, Du ſtellſt ſie Dir anders vor, wer ſtellt ſie ſich richtig vor?

2) Wem Kenntniſſe, wie er ſie erwirbt und vollends wie er ſie hat, um ihretwillen, abgeſehen vom Leben und ihrem Gebrauch in demſelben lieb werden oder geworden ſind, wer ein Intereſſe daran nimmt und Freude daran hat, der geht aus jener Gleichgültigkeit heraus, dem wird das Denken intereſſant. Mittelſt jener Liebe, jenes Intereſſes und jener Freude an den Kenntniſſen, weil es Kenntniſſe ſind, kommt es bei ihm zum Intereſſe am Denken. Aus dieſem Intereſſe fragt er wohl: was wird unter dem Gedanken verſtanden, was heißt nicht nur denken, ſondern vielmehr: was iſt das Denken? Das Intereſſe ſo angeregt ſteigert ſich durch folgende Bemerkungen, die der auf's Denken reflectirende leicht macht.

a. So klar und lebhaft von der Empfindung her mittelſt des Sehens, Hörens irgend eine Vorſtellung und ſo beſtimmt ſie ſey, ſo iſt ſie doch ſelbſt in dieſer Beſtimmtheit noch keine Kenntniß, geſchweige eine Erkenntniß, ſondern ſie wird dieſes erſt, indem das ſie Beſtimmende der Gedanke, das Denken ſelbſt iſt. Das Kind Abends beim Anblick des Mondes hat die beſtimmteſte Vorſtellung von der Scheibe; aber ſo beſtimmt ſie ſey, in Bezug auf einen nahe ſtehenden Planeten wird ſie erſt beſtimmt durch die Prädicate des Trabanten, der einen monatlichen Umlauf hat. Beſtimmt erſt dadurch erhebt ſich die Vorſtellung zur Kenntniß und ſo iſt es mit allem anderen. Alſo es darf einer, wie lange ihm auch das Denken als ſolches gleichgültig geweſen, nur einen rechten Blick in die Phyſik thun und die Logik wird ihm intereſſant.

b. Die Liebe zu Kenntniſſen und die Freude an ihnen iſt verknüpft mit dem Gegentheil der Kenntniſſe und mit der Abneigung vor ihrem Gegentheil. Das Gegentheil der Kenntniſſe iſt das Meinen, der Irrthum, die bloße Hypotheſe, das Unwahre überhaupt, indem die Kenntniß zugleich die Beſtimmtheit des Wahren hat. Wer ſich alſo für Kenntniſſe intereſſirt um ihretwillen, wahrhaftig, dem ſind Ignoranz, Meinung, Hypotheſe, Lug und Trug durchaus zuwider. Wodurch hält er ſie aber ab? wodurch bewirkt er, daß ſie ferne bleiben, wodurch unterſcheidet er ſie, die Meinung, den Irrthum, den Wahn, den Aberglauben vom Wahren? Durch's Gefühl etwa? Das Gefühl mag für ihn noch ſo determinirend ſeyn, für die Wiſſenſchaft iſt es ganz unbeſtimmt, kann es nicht determiniren; durch Vorſtellungen? in ihnen ſteckt der Wahn, iſt die Meinung und der Irrthum. Es iſt gar kein Mittel dagegen, Du haſt gar nichts anderes, als das Denken. Das Urtheilen iſt die Function, worin das Denken ſich thätig beweiſt, geurtheilt muß werden, nicht imaginirt. Alſo wegen ſeines Intereſſe für Kenntniſſe, mithin für Wahrheiten und zugleich von wegen ſeines Widerwillens gegen bloße Einbildungen, Meinungen u. ſ. w. iſt und muß ihm intereſſant ſeyn zu wiſſen, was das Denken ſey. Endlich

c. in dem ſeiner ſich bewußten Subjekt, im Ich, in der Intelligenz hängen wohl die Vorſtellungen an einander, wie die Perlen an einer Schnur; aber dieſer Zuſammenhang iſt ein blos äußerlicher, mehr oder weniger zufälliger. Wer ſich für Kenntniſſe intereſſirt, dem genügt jeder blos äußere Zuſammenhang nimmermehr; aber es iſt einzig und allein das Denken, durch welches die Kenntniſſe ſelbſt mit einander verknüpft werden und ſind. Das wahre Intereſſe des Menſchen an ihm iſt alſo auch das Intereſſe an einer inneren, durch Kenntniſſe ſelbſt gehaltenen Ordnung. Es iſt ihm nicht einerlei, non multa, sed multum ſagt er; es wäre ihm einerlei, wenn es ihm blos um's Leben und für das Leben zu thun wäre.

Auf dieſe dreifache Weiſe hebt und reinigt ſich das Intereſſe des Menſchen an den Kenntniſſen, indem er ein Intereſſe am Denken gewinnt. Dieſes iſt bei den Griechen zuerſt rege geworden und ſo ſind es etwa drei tauſend Jahre, ſeit man anfing und verſuchte, das Denken zu verſtehen. Das that zuerſt die Eleatiſche Schule, in ihr entſtand die Logik, die ſich bis jetzt aus dem Grund b. in ihrer Autorität erhielt. Andere Doctrinen, die wie die Logik zum Inhalt der Philoſophie gehören, ſind periodiſch nicht nur gleichgültig, ſondern auch widerwärtig geworden, die Logik nie.

3) Wenn aber auch der Menſch ſeiner Kenntniſſe wegen und um ihretwillen ſich für den Gedanken recht lebhaft intereſſirt, ſo folgt doch daraus noch gar nicht, daß ihm auch die Frage nach dem Urſprung des Denkens intereſſant ſey. Das liegt jenſeits der Logik. Im Gegentheil, käme etwa einem, der vielfältig mit Kenntniſſen beſchäftigt iſt und der ſich gut auf Logik verſteht, die Frage nach dem Urſprung des Denkens vor, ſo könnte er ſagen: Deine Frage ſelbſt iſt ganz abſurd, denn Du kannſt ja gar nicht fragen, ohne zu denken, alſo die Antwort, ohne daß Du das Denken haſt, nicht geben; und ſo nimmt ein ſolcher an der Unterſuchung des Denkens nach ſeinem Urſprung kein Intereſſe. Die Beantwortung erfordert große Zurüſtung, Anſtrengung, Geduld, Mühe und Zeit, daher es leicht erklärlich iſt, warum ſie von ſo vielen abgewieſen wird und abgewieſen werden muß.

§. 35.

Gehalt der Frage nach dem Urſprung des Denkens.

Zuerſt kommt hier der §. 34. No. 2. ausgeſprochene Satz näher in Betracht; nämlich ſo:

Wer ein Intereſſe an Erkenntniſſen um ihrer ſelbſt willen nimmt, der will insbeſondere, daß jede derſelben eine ſolide und firme und feſte Erkenntniß ſey; denn nur ſo iſt ſein Intereſſe an ihnen um ihretwillen ein wahrhaftes. Solid aber oder gediegen, compact iſt eine Erkenntniß, wenn ihr Inhalt mit dem

Inhalt der Sache, die erkannt wird, harmonirt, ja bis zur Identität hin übereinſtimmt. Firm, feſt iſt eben dieſe Erkenntniß durch das Fundament und den Grund der Sache und ihrer ſelbſt. Jenes Intereſſe alſo iſt das an den, den Sachen durchaus angemeſſenen und zugleich gründlichen Erkenntniſſen; und heißt es von ihm: er hat nicht nur ſchöne Kenntniſſe, ſondern: er hat gediegene und ſolide Kenntniſſe, ſo iſt das ein unzweideutiges Lob. Aber eben bei jenen feſten und gründlichen Kenntniſſen gilt es den Urſprung der Sache ſelbſt. Unter den Gegenſtänden nun, welche erkennbar ſind, kommt auch die menſchliche Natur vor und zwar dermaßen, daß ohne Erkenntniß derſelben keine recht ſolide und gründliche Erkenntniß von irgend etwas möglich iſt; denn bei Allem, was Du zu erkennen ſtrebſt, im Talmud, der Bibel, Natur iſt Deine, die menſchliche Natur auch bei der Hand und geht mit ein; ohne Dich zu kennen, lernſt Du daher nichts ſolid und gründlich kennen. *Γνῶθι σεαυτόν*! Aber die menſchliche Natur iſt vorderſamſt die lebende, fühlende, empfindende und vorſtellende, dieſe jede iſt die thieriſche Natur auch. Mit der Phyſiologie, Anatomie, Pſychologie iſt's alſo für die Erkenntniß der menſchlichen Natur nicht gethan; denn dieſe wird und iſt die denkende und dadurch erſt die menſchliche, weſentlich von der thieriſchen verſchiedene. Bevor ſie mithin als die denkende, bevor das Denken und der Gedanke erkannt ſind, iſt die menſchliche Natur noch gar nicht erkannt; aber gründlich iſt eine Erkenntniß erſt, wenn ſie die vom Urſprung des zu erkennenden iſt, wenn das Erkennbare aus ſeinem Urſprung heraus gefördert wird. Der Gehalt der Frage nach dem Urſprung des Denkens iſt hiermit ausgeſprochen für den, der ein wahrhaftes Intereſſe nimmt an ſoliden und gründlichen Kenntniſſen; ihm kann die Frage nicht gleichgültig bleiben, er muß ſie thun. Aber dem Anſatz und Verſuch zur Beantwortung dieſer Frage ſteht ein doppeltes Hinderniß entgegen, nämlich

a. ein ſubjektives, die gemeine Scheu der Menſchen vor dem Denken. Dieſe Scheu iſt ebenſo natürlich, wie gemein; denn bevor der Menſch zu denken anfängt, iſt er ſchon der lebende, fühlende, empfindende, anſchauende und vorſtellende. In ſeinen Vorſtellungen, wie er ſie erzeugt und hat, iſt allerdings ſchon der Gedanke und das Denken ſelbſt, aber als ihm dem Vorſtellenden noch ganz verborgen. Im Reich des Vorſtellens wird er natürlicher Weiſe einheimiſch, in eben demſelben kommt er zu Kenntniſſen, aber ſo, daß ſeine Vorſtellungen ſelbſt durch ihn und durch das im Verborgenen mitwirkende Denken zu Kenntniſſen gemacht oder erhoben werden. Letzteres folgendermaßen: eine in ſeinen Vorſtellungen, welche ſie ſey, aber eine allgemeine wird die aſſociirende Beziehung der übrigen, die er hat; indem dieſe nun mittelſt ſolcher Aſſociation und des im Vorſtellenden wirkſamen Denkens Kenntniſſe werden, entſteht ein Fach, und ſo viele jener allgemeinen Vorſtellungen als aſſociirender ſind, ſo viele Fächer des Wiſſens entſtehen und beſtehen. Die erſte, tiefſte und niedrigſte unter dieſen allgemeinen Vorſtellungen iſt die, welche mit dem Namen Natur bezeichnet wird. Mittelſt ihrer ſondern ſich die andern ab und aſſociiren ſich; es entſteht ein Fach, die Naturkunde vom Stein, von der Pflanze bis zum Stern und Thier. So ſind alle Vorſtellungen, alle Kenntniſſe aſſociirt durch Deine Vorſtellungen. Eine zweite allgemeine und ebenſo aſſociirende Vorſtellung iſt mit dem Namen Geſchichte bezeichnet; alte Geſchichte, neue Geſchichte, Römiſche, Griechiſche, Perſiſche u. ſ. f. Eine dritte ebenſo allgemeine iſt die mit dem Namen Sprache bezeichnete, das ganze Fach iſt die Sprachkunde; ſo Rechtskunde und weiter bis zur Religion. Da geht es aber nicht mehr, da hört es auf, denn Θεός iſt keine Vorſtellung. So führt das Intereſſe an Kenntniſſen zum Intereſſe an beſonderen Fächern. Wo ſoll nun einer, hat er ſich für ein Fach beſtimmt, die Zeit hernehmen zur Beantwortung der Frage: unde origo cogitationis? So ſcheut ſich jeder vor dem Denken ſchon von Natur; Logik hört er allenfalls und eilt an die Realien zu kommen.

b. Das andere iſt ein objektives Hinderniß, die Sprache ſelbſt. Sie entſteht in dem Uebergang aus dem Empfinden zum Vorſtellen und hat ihr Beſtehen, wie die Sache ſelbſt und deren Namen im Reich des Vorſtellens. Das Gedächtniß und nicht das Denken iſt die die Sprache erſchaffende und als mechaniſches Gedächtniß die ſie bewahrende und erhaltende Macht. Wenn der Menſch zu ſprechen anfängt, hebt er auch an zu denken, aber das Sprechen ſelbſt hat zu ſeiner Vorausſetzung nicht das Denken, ſondern das Vorſtellen; alle Wörter der Sprache ſind daher in dieſer ihrer Urſprünglichkeit Zeichen für Vorſtellungen und ſo hat jedes Wort einen Sinn; dieſer Sinn aber iſt eine Vorſtellung (imaginatio). Das Wort, welches den Gedanken bezeichnet und in welches er gelegt wird, hat keinen Sinn, denn es fehlt die Beſtimmung, welche die Vorſtellung hat, als Anſchauung und jedes Wort, welches den Gedanken bezeichnet, iſt Unſinn für jeden, der im Gebiet der Vorſtellung beharrt. Nun ſoll aber nach der Frage das Denken ſelbſt Gegenſtand für es ſelbſt und dann Gegenſtand der Erkenntniß werden, das Denken ſoll bedacht werden. Das iſt unmöglich ohne Sprache; der Gedanke muß einen Namen haben und jede Beſtimmtheit deſſelben hat auch einen Namen. Woher die Sprache, die im Reich des Denkens gelte? Es iſt kein anderer Rath, als die Sprache aus dem Reich des Vorſtellens zu nehmen, aber dann iſt ſie als die für das Denken und ſeinen ganzen Inhalt eine weſentlich andere, als die für die Vorſtellung war, wenn auch die Namen dieſelben bleiben. Sie haben andere Bedeutung. Der ſich alſo darauf einläßt, die menſchliche Natur zu erforſchen, um ſie als der Denkende gründlich zu erkennen, wird genöthigt, zur gemeinen Sprache ſeine Zuflucht zu nehmen. So iſt's dann auch z. B. wenn das Begreifen, wenn das Urtheilen und Schließen genannt wird;

der Name Begriff bezeichnet keine Vorſtellung, ſondern einen Gedanken, aber der urſprüngliche Sinn des Wortes iſt eine Vorſtellung, greifen, zuſammengreifen iſt ſinnlich, ebenſo theilen iſt eine Vorſtellung, Urtheil nicht. Der Philoſoph alſo, welcher die Frage thut, führt, indem er die Sprache des gemeinen Lebens führt, doch dem Inhalt und der Bedeutung nach eine andere, daher ſeine Sprache von denen nicht verſtanden wird, noch verſtanden werden kann, die ſich mit ihrer Sprache nur in den fünf Sinnen und dem Reich der Vorſtellung halten. Es ekelt ſie an. Kein Wunder, wenn, wo dieſes Hinderniß ſtatt hat, die Philoſophie perhorrescirt wird.

ad a. Dazu nun, daß jene Scheu vor dem Denken überwunden werde, gehört nur ein kräftiger Entſchluß. Ich will's nicht beim ſogenannten Studiren laſſen, das Denken ſoll der Gegenſtand meines Denkens werden, ich ſcheue die Anſtrengung nicht, wie der Hypochondriſt die Bewegung, die friſche Luft. Die Scheu vor dem Denken kann nur durch den Willen überwunden werden. Daß einer gewöhnt an's Vorſtellen und Einſammeln von Kenntniſſen denken wolle, kann kein anderer, als er ſelbſt, bewirken. Zu dieſem Entſchluß wird die Veranlaſſung wohl äußerlich gegeben in mehrfacher Weiſe.

1) Es darf einer nur einander entgegengeſetzte Vorſtellungen, einander widerſprechende Lehren erhalten, ſo beginnt er leicht zu zweifeln, welches von dem, was vorgeſtellt wird, das Wahre und Unwahre ſey. So lange er nicht zweifelt, denkt er nicht, ſondern bleibt bei der Vorſtellung, das Zweifeln iſt ſchon ein Denken. Dubitare aude ut sapias, jedoch ſo, daß Du Dich für Kenntniſſe wahrhaftig intereſſirſt, dann hat's gute Wege mit dem Denken.

2) Die Veranlaſſung zum Denken iſt in jedem Fach der Erkenntniß gegeben, denn ſo ſehr das Fach ſich blos in Vorſtellungen als Kenntniſſen halte, ſind doch dieſe Vorſtellungen durch den Gedanken bedingt, beſtimmt, und hängen ſie mit dem

Gedanken zuſammen. Darf er nur vom Zweifel aus ſein Fach recht bedenken, ſo gewinnt er ein Intereſſe am Gedanken; denn das Gefühl iſt gut, die Empfindung beſſer, die Anſchauung, gar Vorſtellung noch beſſer, der Gedanke das Beſte. Das Fühlen theilſt Du mit der Beſtie, das Denken mit Gott. — Dazu kommt bei dem Deutſchen

3) ſeine Nationalität. In allen anderen Fächern des Wiſſens thun es dem Deutſchen alle anderen Nationen gleich, ja zuvor, nur nicht im Reich des Gedankens, in der Philoſophie. Nach ſeiner unverwüſtlichen Geduld iſt er hier wie zu Hauſe. Nur Griechen und Deutſche gaben der Philoſophie wahre Fortſchritte, bei keiner andern Nation hat ſie ſolche gemacht. Die übrigen blieben zurück und die Deutſchen haben den andern Veranlaſſung gegeben, weiter zu kommen. Die Ideologie, die Metaphyſik iſt bei den Franzoſen verachtet. Sie haben wohl ihren Des Cartes, Malebranche gehabt, aber verſtehen ſie dieſelben auch? Die Engländer haben ihren Cudworth, Locke, Hume, aber ſie wiſſen nicht, wie die Deutſchen, was an ihnen iſt. So muß der Deutſche der Lehrer aller andern Völker werden. Das ſchon ſollte bei ihm die Scheu vor dem Denken heben, aber dennoch geht ſie bei uns nur periodiſch vorbei.

ad b. Mit der Sprache kommſt Du in der Philoſophie nicht durch. Warum ſchreiben die Philoſophen nicht wie andere Leute? Garve, Feder, die Popularphiloſophen thaten das, kamen aber nicht weiter. Spinozas Latein iſt nicht Ciceroniſch und ſehr ſchwer, wie Kants und Hegels deutſch. Aber gehoben wird die Schwierigkeit der Sprache eines philoſophiſchen Autors dadurch, daß man ſich zuerſt durch öfteres Leſen deſſelben in ſeine Ausdrücke hineinlieſt.

Schlußbemerkung. Die Frage nach dem Urſprung des Denkens iſt der nach dem Urſprung der Nerven ähnlich; dieſe ſind zwar keine Organe des Denkens, aber für Organe des

Empfindens und Vorſtellens werden ſie anerkannt. Stirbt z. B. der Sehnerve ab, oder der Gehörnerve, ſo wird das Thier blind und taub, vermag alſo weder Gehör- noch Geſichtsempfindungen zu haben. Dies reicht bis in's Gebiet der Vorſtellungen hinein. Der Nervenkranke im Nervenfieber fängt leicht an zu phantaſiren, durch die Störung der regelmäßigen Bewegung der Nerven werden ſeine Vorſtellungen ganz unwillkührlich. Aber ſie haben ja auch zu ihrem Inhalt den der Empfindungen und hängen hiermit von den Organen der Empfindungen mehr oder weniger ab. So beſonders in der Krankheit der Gelbſucht, zunächſt indem das Gelb in's Weiße des Auges tritt, wird auch der Sehnerve davon afficirt, und was der Gelbſüchtige ſieht, das iſt ihm gelb, und wenn er die Augen ſchließt und vorſtellend ſich verhält, ſo kann er aus den Vorſtellungen ſogar das Gelb nicht los werden. Für die Frage, die in uralter Zeit ſchon gethan wurde: woraus und worin entſtehen und entſpringen die Nerven? gehört zur Beantwortung: Wahrnehmung und Beobachtung. In dieſen Obſervationen verhält ſich allerdings der, welcher ſie macht, zugleich als denkend, vornehmlich aber als ſehend, empfindend, vorſtellend. Die Alten hatten für die Beobachtung noch kein Inſtrument außer dem Meſſer, die Lupe war noch unbekannt; die neueren Phyſiologen beobachten mittelſt ſolcher Gläſer den Gang der Nerven und finden, daß dieſelben unmittelbar aus dem Rückenmark entſtehen und mittelbar aus der grauen Maſſe des Gehirns. Kommt's zur Frage nach dem Urſprung des Denkens, ſo reichen hier Wahrnehmungen und Obſervationen nicht hin, ſo muß vielmehr gedacht, nicht geguckt werden, um das Denken und ſeinen Urſprung zu begreifen. Dieſe Frage nun theilt ſich in zwei beſondere ab. Die eine iſt: wie das Denken möglich ſey? die andere: wie das mögliche Denken dazu komme, ein wirkliches zu werden und zu ſeyn?

§. 36.

Die Entſtehung des Denkens in ſeiner Möglichkeit.

Das Reflectiren, obſchon ein Wort der Vorſtellung, bezeichnet hier doch ſelbſt ſchon das Denken. Fällt ein Lichtſtrahl auf geſchliffenen Stahl, ſo wird er zurückgeworfen (reflectitur). Hier aber bedeutet es das Denken, wie es ſich auf ſich ſelbſt richtet, kraft welcher Richtung dem Denken es ſelbſt zum Gegenſtand wird. Mittelſt der Reflexion, mittelſt des auf's Denken gerichteten Denkens wird leicht anerkannt, daß das Denken ein Thun (agere) und jeder Gedanke ein Act ſey. Der denkende Menſch iſt der Thätige und ſeine Thätigkeit als das Denken iſt eine bei weiten mächtigere, von größerer Energie, als jede andere Thätigkeit des Menſchen, ausgenommen der des freien Willens, welcher doch auch nicht ohne Denken möglich iſt. Eine Action aber iſt

a. auch das Gefühl (vrgl. Theil I.). Wird auf das Denken weiter reflectirt, ſo entſteht die Frage: wodurch das Denken als Thun ſich vom Fühlen als eben ſolchem unterſcheide. Die Frage iſt nicht die: wodurch und wie unterſcheide *ich* den Gedanken vom Gefühl, ſondern: wodurch unterſcheidet *ſich* der Gedanke vom Gefühl. Mittelſt der Reflexion auf beide ergibt ſich, daß der Unterſchied ſey der des Unmittelbaren von dem des unendlich Vermittelten; der Gedanke iſt auch eine, aber unendlich vermittelte Aktion.

b. Iſt zu reflectiren auf des Denkens Unterſchied vom Empfinden (vrgl. Theil II., Abſchnitt I. No. 1.). Auch im Empfinden verhält ſich das Individuum aktiv, aber ſo, daß ſein Thun durch ein Leiden bedingt iſt und die Empfindung, welche als Aktion hiermit aus dem Gefuhl, einer blos einfachen Aktion herausgeht, iſt eine verſchiedene. Die Empfindung iſt eine Affection, der Gedanke hingegen eine Aktion lediglich als ſolche. Zum Empfinden wird der Menſch mittelſt der Nerven, mittelſt des Aeußerlichen beſtimmt, zum Denken nicht, zu dem beſtimmt er ſich ſelbſt. Daher hat Kant die Natur des Sinnes als des Princips der Empfindungen Receptivität genannt, hingegen das Princip des Denkens Spontaneität.

c. Auch die Vorſtellung (vrgl. Theil II. Abſch. I. No. 2.) iſt, wie wir wiſſen, eine Aktion, aber keine einfache mehr, wie das Gefühl, auch keine im Unterſchied zwiſchen dem Einfachen und Complicirten ſchwebende, wie die Empfindung, ſondern complicirt durch Anſchauung, Empfindung, Erinnerung. Hingegen der Gedanke, ſo inhaltsreich er ſey, iſt gleichwohl eine einfache Aktion und in dieſer ſeiner Einfachheit unendlich über die Vorſtellung hinaus, aber doch nicht in's Gefühl zurückgefallen, das auch einfache Aktion iſt; denn die einfache Aktion als Gefühl iſt eine ganz unmittelbare. Mit dem animaliſchen Leben iſt ohne Dazwiſchenkunſt eines dritten das Fühlen direct oder unmittelbar verknüpft, das lebende Individuum beginnt als fühlendes. Auch als denkendes? Nimmermehr. Vom Gefühl bis zum Gedanken iſt ein großer Weg durchzugehen. Keiner kommt als denkender auf die Welt, aber als fühlender allerdings, wenn er lebt. So einfach die Aktion des Denkens gegen die complicirte Aktion des Empfindens ſey, ſo iſt ſie doch eine vermittelte, nicht unmittelbare. An das Leben, in das Gefühl, in das Selbſtgefühl wird das Denken nicht von Außen her gebracht und der Lebende wird nicht, indem er der Fühlende, dann der Empfindende und Vorſtellende iſt, zum Denkenden gemacht. Als ſich fühlend iſt das Individuum das Thier, als ſich denkend iſt es das Ich; als ſich fühlend, thieriſch, hebt es an zu ſeyn, als denkend und als ſich denkend bringt es ſich ſelbſt zum Daſeyn. Der Anfang und mit ihm dann der Urſprung (primordium et principium) des Denkens iſt das Fühlen als jenes unmittelbar einfache Thun; ſo findet es ſich mittelſt der Reflexion auf das Denken ſelbſt und auf das Gefühlloſe, Lebloſe. Der Stein, das Metall iſt außer der Möglichkeit, ein denkendes zu werden und zu ſeyn, das Thier kann dazu kommen. Der Menſch hat die Meinung, daß das Thier die Anlage habe, zum Gedanken zu kommen, und dieſe Meinung beſtätigt es; denn in ſeinem Anfang iſt das Denken das Fühlen ſelbſt. Zuerſt ſo: Das Gefühl iſt die Möglichkeit des Denkens, das Gefühlloſe iſt die Unmöglichkeit deſſelben. Was heißt aber der Anfang? das Princip? der Urſprung? In ihrem Anfang iſt eine Bewegung oder Sache noch nicht und zugleich iſt ſie ſchon darin (in suo principio, in initio vel actio, vel res non est et pariter est). Dieſes Seyn und Nichtſeyn als eins und daſſelbe iſt das Princip, iſt der Anfang. Daraus bildet ſich der Satz metaphyſiſch: was nicht an ſich iſt, das kann es nicht werden; indem es nicht iſt, iſt es ſchon, um werden zu können. Das erläutert ſich durch Beiſpiele, die hier des Gedankens wegen erforderlich ſind. Die Quelle, z. B. des Rheins iſt nicht der Rhein, ſondern die Quelle und doch iſt ſie zugleich der Rhein, nicht die Donau. Wer an der Quelle des Rheins ſteht, ſagt nicht: ich ſtehe am Rhein. Was ſtrömt nicht Alles in das Waſſer, das aus der Quelle kommt? So auch das Pflanzliche. Die Tulpe, die Lilie ſind in ihrer Zwiebel, jedoch noch nicht und doch iſt jede zugleich darin; aus der Tulpenzwiebel erwächſt keine Lilie u. ſ. w. Was an ſich nicht iſt, wird nicht. Endlich, ebenſo verhält es ſich über das Organiſche hinaus im Intelligenten; zuerſt individuell: Alexander, der Held, und Ariſtoteles, der Philoſoph, wurden und waren, die ſie geweſen ſind, ſchon im erſten Anſatz des Lebens, aber wahrhaftig war doch keiner ſchon in dem Mutterſchoß der eine der wirkliche Held, der andere der Philoſoph, was ſie wurden. Jedoch konnten ſie es nicht werden, ohne es der Möglichkeit nach ſchon zu ſeyn. So im Allgemeinen: das Römiſche Volk war, als Romulus und Remus Hirten und andere um ſich ſammelten, und Romulus ſchon Geſetze und Ordnung brachte, es war da in ſeinem Beginn noch nicht das Römiſche

Volk und war doch ſchon das Römiſche Volk, ſonſt hätte es nicht daſſelbe werden können. Iſt die Tradition richtig, daß die erſten Hirten und Räuber waren, ſo war's ein Geſindel, worin aber das welterobernde Volk ſchon ſteckte. Ebenſo iſt es mit dem Denken: es hebt an mit dem thieriſchen Geſindel der Gefühle, welche aber hier nur die animaliſchen ſind, nicht die äſthetiſchen, moraliſchen Gefühle, welche ja erſt durch's Denken werden. Das Gefühl iſt das Denken und iſt nicht das Denken. Nun geht ja aber ein nur einigermaßen gründlicher Naturforſcher auf den Urſprung deſſen zurück, was er erforſcht; er hat den Nil kennen gelernt und fragt endlich: wo iſt ſeine Quelle? und der Menſch ſollte ſich nicht um den Urſprung des Denkens bekümmern? der Abderite, der Krähwinkler!

Aber mit Beiſpielen iſt noch nichts bewieſen; nicht im Gebiet des Vorſtellens und wenn auch die Vorſtellung bis zu der ſolideſten Kenntniß geworden wäre, kann dieſes geſchehen, der Beweis ſteht allein zu führen im Gebiet des Gedankens, und da kommt für ihn, damit er geführt werde, der Anthropologie die Logik zu Hülfe in folgenden Sätzen:

1) *Dasjenige, deſſen Gegentheil ebenſo ſehr iſt, als es ſelbſt iſt, wird gedacht; das Gedachte aber und der Gedanke, er ſey mit ihm identiſch oder nicht, ſind kein Namenloſes, ja ſchon die Vorſtellung iſt eine namhafte, wenn auch das Gefühl und die Empfindung namenlos ſey.* Das aber, deſſen Gegentheil ebenſo ſehr iſt, als es ſelbſt iſt, heißt das Zufällige und in Anſehung des Gedankens von ihm der Zufall (ἡ τύχη). In der Kosmologie, beſonders in der neueren kam und kommt die Behauptung vor: in mundo non datur casus. In der atomiſtiſchen Philoſophie des *Leucipp*, des *Demokrit* und *Epicur* fand die gerade entgegengeſetzte Behauptung ihre Stelle, ſo daß es hieß: mundus ipse est casus. Wie dem auch ſeyn mag, ſo ſteht doch zu ſagen: in ludo datur casus; nämlich

darin erläutert ſich der Satz, der Gewinn iſt das Gegentheil des Verluſtes. Das Seyn des Gewinnes iſt auch das Seyn ſeines Gegentheils, alſo das, deſſen Gegentheil ebenſo ſehr iſt, als es ſelbſt iſt, iſt das Zufällige. Es iſt zufällig, wie die Würfel fallen aus dem Becher, wenn eine Wette gemacht wird. So iſt das Zufällige oder Gewinn und Verluſt allerdings ein Wirkliches, aber dieſes Wirkliche hat keine Noth zu ſeiner Vorausſetzung, indem es ebenſo ſehr das Eine als das Gegentheil des Einen iſt. Kommt Noth herein, ſo iſt der Zufall heraus, ſo z. B. wenn der Betrüger eigene Würfel führt, die auf beſtimmte Augen fallen müſſen, dann muß er gewinnen.

2) *Wenn das Gegentheil deſſen, was iſt, nicht iſt, dann wird das, was iſt, begriffen; und iſt ſchon das Gedachte ein Namhaftes, ſo iſt es vielmehr noch das Begriffene.* Das Begriffene iſt da die Noth, der Begriff die Nothwendigkeit (ἡ ἀνάγκη). Hat ſchon das Zufällige Wirklichkeit, ſo iſt vielmehr das Nothwendige ein Wirkliches. Dasjenige, welches iſt, indem deſſen Gegentheil nicht iſt, dieſe Wirklichkeit hat die Nothwendigkeit in ſich, allerdings wohl auf eine bedingte Weiſe, ſo daß, wenn die Bedingung mangelt, auch die Nothwendigkeit fehlt. So z. B. verhält es ſich mit dem Erwerb gegen den Gewinn. Gewinnt einer, ſo muß der andere verlieren; erwirbt einer, muß da auch der andere verlieren? Keinesweges. Hier iſt Pfiffigkeit, Wette, Würfel nicht Bedingung, ſondern die Bedingung des Erwerbes iſt der Fleiß und die Arbeit. Im Erwerben will jeder gewinnen, ohne daß der andere verliert, alſo iſt das Gegentheil deſſen, was iſt, nicht.

3) *Dasjenige, welches iſt und nicht iſt, wird erkannt und benannt;* der Name des Erkannten iſt der des Möglichen (τὸ δυνατόν) die Möglichkeit (ἡ δύναμις, id quod est et pariter non est, esse potest). Der Begriff des Möglichen iſt mithin der von der abſtracten Identität des Seyns

und Nichtſeyns. Im Zufälligen des erſten Satzes findet das Nichtſeyn keine Stelle, das Gegentheil deſſen, was iſt, iſt ſelbſt, im Zufälligen iſt eine Einheit des Seyns und des Seyns. Im Möglichen aber iſt Seyn und Nichtſeyn identiſch mit einander. Im Wirklichen iſt das Nichtſeyn und Seyn des Gegentheils von dem, was iſt, völlig ausgeſchloſſen.

Das Gefühl, der Anfang des Gedankens, iſt kein Zufälliges; wird es genannt, ſo ſteht dabei an ſein Gegentheil zu denken, an's Gefühlloſe. Aber ein und daſſelbe, welches iſt und ſein poſitives Gegentheil, das Gefühlloſe, ſind nicht wie in jenem Satz, der die Zufälligkeit ausſprach: was ebenſo ſehr iſt, wie das Gegentheil deſſelben, iſt das Zufällige; das Gefühlloſe iſt aber nicht mit dem Fühlenden identiſch beiſammen. Du kannſt nicht gefühllos ſeyn ohne Fühlender zu ſeyn, das gehört nicht zuſammen. Im Umfang des Zufalls ſteht das Gefühl nicht (sensus non est fortuitus), ſondern im Umfang des Nothwendigen; indem das Gefühl das wirkliche iſt, hat es zugleich die Nothwendigkeit in ſich und dieſe Nothwendigkeit allerdings nur als eine bedingte. Das animaliſche Leben iſt die Bedingung, von welcher aus es ſelbſt Gefühl iſt und ſeyn muß. Der Gedanke alſo ſeinen Anfang nehmend im Gefühl, ja als Gefühl beginnend, hat zu ſeinem Princip das Wirkliche, aber er iſt noch nicht der wirkliche Gedanke. Das Fühlen, welches ebenſo ſehr das Denken iſt, wie das Nichtdenken, iſt das Denken nach ſeiner bloßen Möglichkeit. Das Gefühl, welches das Denken iſt und nicht das Denken, ſondern das Gefühl, das iſt eben das Mögliche und in dieſer Möglichlichkeit, als dieſe Möglichkeit ſelbſt entſteht das Denken Der Orient des Gedankens iſt das Gefühl, indem es ſelbſt ſchon der Gedanke iſt, und nicht iſt. Dieſe Identität des Gefühls zu faſſen iſt die Schwierigkeit. Das im Gefühl mögliche Denken wird durch Wirken wirkliches Denken.

§. 37.

Die Entſtehung des Denkens in ſeiner Wirklichkeit.

An ſeinen Gefühlen hat der Menſch mögliche Gedanken und die Myſtik, wenn ſie als Theorie auf's Gefühl zurückgeht, thut Recht daran; ſie hat nur Unrecht darin, daß ſie beim Gefühl beharrt, daß ſie daſſelbe höher anſchlägt als den Gedanken, wie wenn das Fühlen, das reine, ſchöne und innige Fühlen beiweitem trefflicher wäre, als das Denken; ihr Unrecht iſt, daß ſie das Denken und den Gedanken verſchmäht. Alle Philoſophen und Theologen ſind in ihrem Beginn myſtiſch, aber ſie bleiben nicht, wie jene Myſtik beim Gefühl ſtehen, ſondern gehen kraft der Anerkenntniß von dem Verhältniß des Gefühls zum Gedanken über das Gefühl hinaus. Die erſte Veranlaſſung zu dieſer Anerkenntniß gibt dem Menſchen ſeine Reflexion auf und über ihn ſelbſt; je beſtimmter und gründlicher er über ſich nachdenkt und ſich zu begreifen und zu verſtehen ſucht, um ſo weniger kann er in der Wiſſenſchaft beim Gefühl beharren als dem *A* und *Ω*. Jene Veranlaſſung zu der berührten Anerkenntniß wird alſo der Philoſophie und Theologie auf's präciſeſte durch die Anthropologie gegeben; der tüchtige Anthropologe bleibt kein Myſtiker. Für die nun in dieſem Paragraphen zu beantwortende Frage iſt zurückzugehen auf einen zu Anfang des vorigen berührten Punct; nämlich: das Denken iſt ein Thun, kein Leiden, ebendaſſelbe iſt aber auch kein durch Leiden bedingtes Thun, der Gedanke iſt keine Affection, ſondern ein ſich durch ſich ſelbſt Bedingendes, Beſtimmendes und nur von Außen her zu dieſem Bedingen und Beſtimmen veranlaßtes Thun. Ein Thun nun iſt auch das Fühlen und ſo wäre die hier zu beantwortende Frage die: wie wird das Thun, welches ein Fühlen iſt, zu dem Thun, welches ein Denken iſt, oder wie verwirklicht ſich das Gefühl als der mögliche Gedanke ſo, daß es nicht das Gefühl, ſondern der wirkliche Gedanke ſey? Für die Beantwortung ſind beſondere Momente zu beachten.

1) Das Thun, oder in Hegel'ſcher Sprache die Bewegung, iſt wenigſtens die Möglichkeit, das ſich in ſich Unterſcheidende zu ſeyn, die Aktion iſt wenigſtens die mögliche Discretion durch ſich ſelbſt. Das Nichtſeyn dieſer Unterſcheidung an ſich iſt auch das Nichtſeyn der Bewegung. So z. E. beim Raum als ſolchem, er in ſeinen Dimenſionen rückt nicht von der Stelle, er kann ſich nicht in ſich unterſcheiden, dafür iſt er aber auch der rein paſſive, bewegungsloſe; das rein Aktive hingegen bei der Zeit iſt jenes ſich in ſich unterſcheiden, ein Weſentliches und die Zeit eben darum im Gegenſatz gegen den Raum die abſtracte Bewegung ſelbſt. In ihr bleibt kein Moment auf der Stelle, tempora mutantur. Der Raum des alten Roms iſt noch da, die Zeit des alten Roms und mit ihr Rom ſelbſt ſind längſt vergangen. Nun iſt aber das Gefühl nicht nur eine einfache, ſondern auch eine identiſche Bewegung. Als Bewegung iſt das Gefühl das ſich in ſich unterſcheiden; als identiſche Bewegung iſt es das ſich in ſich nicht unterſcheiden, aber der Begriff des Möglichen iſt eben der vom Seyn und Nichtſeyn als einem und demſelben. Im Gefühl als Bewegung iſt der Unterſchied als es ſelbſt und in ebendemſelben als der identiſchen Bewegung iſt der Unterſchied nicht. In der Unterſchiedsloſigkeit, welche die identiſche iſt, iſt ſie eben Gefühl, aber in dem Unterſchied ebenderſelben, wie ſie Bewegung iſt, iſt ſie nicht Gefühl, ſondern

a. Empfindung. Unzertrennlich mit der Empfindung iſt das Gefühl, obzwar daſſelbe als Gefühl eine andere Bewegung iſt und als Empfindung eine andere. Das empfindende Individuum iſt nothwendiger Weiſe fühlendes, der Untergang des Gefühls wäre die Vernichtung des Empfindens und ſelbſt in jenen ganz einfachen Thierchen, den Infuſorien iſt das Gefühl wenigſtens die mögliche Empfindung, ja mit dem Anſatz zur wirklichen Empfindung; das Infuſorium iſt zugleich ſich fühlend, dieſes aber iſt Anſatz der Empfindung. Das Gefühl in jenem Unterſchied, wo es nicht einfache Aktion, ſondern Affection oder Empfindung iſt, kann als das objektive bezeichnet werden, blos als Gefühl iſt es weder ſchon objektiv, noch ſchon ſubjektiv. Das Gefühl als Empfindung iſt, indem es als Gefühl das noch Beſtimmungsloſe war, ein bereits Beſtimmtes. Gegen die beſtimmungsloſe Bewegung, wie ſie das Gefühl in ſeiner Identität iſt, iſt die beſtimmte Bewegung, die einfache Affection oder Empfindung eine determinirte und ſo eine objektive. Aber das Gefühl iſt eben Aktion, iſt als ſolches nicht Affection und ſomit iſt daſſelbe,

b. indem es zur Affection wurde, als Gefühl beſtimmende, determinirende Bewegung, indem aber determirende iſt es weder Empfindung mehr, noch auch Gefühl mehr, ſondern die Vorſtellung. Dieſe kann gegen die objektive Beſtimmtheit, worin das Gefühl Empfindung iſt, die ſubjektiv beſtimmende Bewegung heiſſen. Der Gegenſtand der Empfindung, wenn es zu ihm kommt, iſt der präſente, und ſo beſtimmt er iſt, ſo beſtimmt iſt ſie; der Gegenſtand hingegen der beſtimmenden Bewegung iſt der repräſentirte, daher heißt die Bewegung repraesentatio, Vorſtellung. Im Gefühl als ſolchem iſt alſo zwar nicht der wirkliche Unterſchied des Objekts und Subjekts, aber der mögliche, und indem das Fühlen nach a. zum Empfinden, nach b. zum Vorſtellen wird, hört jener Unterſchied auf, der mögliche zu ſeyn, er wird der wirkliche. Allein in dieſem wirklichen Unterſchied wäre, wenn es bei ihm bliebe, die einfache Bewegung, welche das Gefühl iſt, vernichtet. Alſo

c. eben jene Aktion, die mit ſich identiſch das Gefühl iſt, wird zur Negation einerſeits der beſtimmten Bewegung, welche die Empfindung, andrerſeits der beſtimmenden, welche die Vorſtellung und dieſe negative Aktion, das negative Thun iſt nun weder mehr das Vorſtellen, noch das Empfinden, ſondern iſt das Fühlen, aber nicht als Fühlen, nicht als ſolches, ſondern als *wirkliches Denken*. Das Thun nun oder die Bewegung, welche das wirkliche Denken iſt, iſt identiſch, wie es oder ſie als das Fühlen urſprünglich war, der Gedanke iſt einfache Aktion. Aber das Gefühl in ſeiner Identität war ein ganz unmittelbares ohne Objekt und Subjekt, ohne Poſition und Negation, jetzt aber als der Gedanke iſt daſſelbe in ſeiner Identität vermittelt; denn ſchon die Vorſtellung iſt gegen das Gefühl eine mittelbare Bewegung, das Fühlen wird ein Vorſtellen mittelſt des Empfindens. Dieſe Vermittelung des Gefühls zur Vorſtellung durch die Empfindung iſt eine einfache Vermittelung, der Gedanke hingegen iſt das ſich doppelt vermittelnde Gefühl durch Empfindung und Vorſtellung, und dieſe geht in's Unendliche und iſt unendlich, denn ſie iſt negativ. Dies Negative der doppelten Vermittelung iſt beſonders noch zu beachten. Indem das Gefühl der wirkliche Gedanke wird, iſt auf Seiten der Empfindung die Vermittelung Negation der Empfindung, Negation des Objektiven. Im Denken ſind die Empfindungen des Menſchen, das Objektive, nur negativer Weiſe enthalten, ſie ſind darin aufgehoben; ebenſo iſt die Vermittelung Negation des Vorſtellens, des Vorgeſtellten, Subjektiven. Daher das animaliſch lebendige Individuum muß fühlen und ſich fühlen, es kann nicht anders, das Leben ſelbſt iſt der Grund der Nothwendigkeit. Dieſes Individuum ſodann muß, indem ſeine Gefühle Empfindungen werden, empfinden; was es empfindet, kann es nicht anders empfinden, als und wie es empfindet. Das lebende Individuum iſt auch in ſeinen Vorſtellungen noch mehr oder weniger abhängig von ſeinen Empfindungen, doch kann es ſich eine Sache oder ſo vorſtellen. Das lebende Individuum als denkendes muß nicht, die Aktion als Denken iſt von Objekt und Subjekt, von Empfindung und Vorſtellung durchaus unabhängig; daher keiner den anderen zum Denken zwingen kann. Mit Bezug auf die Principien des Empfindens und Vorſtellens, welches beides das Vermittelnde iſt, kann das Geſagte auch ſo ausgeſprochen werden: das Princip der Empfindungen iſt der Sinn theils im Unterſchied der fünf, theils im Unterſchied des äußeren und inneren für die Anſchauung. Das Princip der Vorſtellungen iſt Einbildungskraft und Gedächtniß. Wird gefragt: welcher Weiſe die Bewegung, die das Gefühl iſt, zu der Bewegung, welche das Denken iſt, werde, ſo kann jetzt ſo darauf geantwortet werden: das Werden des Fühlens zum Denken iſt vermittelt durch den Sinn, was die Anſchauung betrifft und durch die Einbildungskraft, das Gedächtniß und die Sprache, was die Vorſtellungen betrifft.

2) In den Urtheilen der Menſchen über einander wird gewöhnlich dem Gefühlvollen und Gemüthlichen der Vorzug zuerkannt vor dem Gefühlloſen oder Gemüthloſen, desgleichen dem, der viele und ſchöne Kenntniſſe hat, vor dem Ignoranten. Aber in beiderlei Urtheil iſt bewußtlos oder mit Bewußtſeyn vorausgeſetzt, daß der Gemüthvolle, der Kenntnißreiche auch der Geiſtreiche ſey; gefühlvoll und gedankenlos, dann iſt das Gefühlvolle werthlos, viel wiſſen durch ein gutes Gedächtniß und es nicht durchgedacht haben, ebenſo. Der Werth mithin, den Gefühl, Vorſtellung und Kenntniß in der Vorſtellung hat, iſt ein Werth zuletzt doch durch das Denken und durch die Dignität des Gedankens. Das Gefühl, welches auf die betrachtete Weiſe durch gedoppelte Vermittelung ſich zum Denken macht, iſt dieſes Denken von ſeiner Geneſis an, und die Erkenntniß, wie das Denken wird, ſie vom Gefühl aus, iſt genetiſche Erkenntniß, wie ſie die Wiſſenſchaft enthalten und darſtellen muß. Man fragt, wodurch unterſcheiden ſich beide, Denken und Vorſtellen, in dieſer Identität von einander, oder welches iſt der Unterſchied zwiſchen Denken und Vorſtellen? Man kann dieſe Frage dadurch vorerſt zu beantworten ſuchen, daß auf das Denken einerſeits und anderſeits auf's

Vorſtellen reflectirt wird; mithin ganz äußerlicher Weiſe, indem man Denken und Vorſtellen in Gedanken außereinanderhält, und beide in dieſem Außereinander zugleich ſich gegenüber hat, und da fällt die Antwort ſo aus: Von dem Vorſtellen iſt das Denken darin unterſchieden, daß jenes zum Gegenſtand für dieſes von dieſem ſelbſt gemacht hat, es, das Denken, aber auch ſich ſelbſt zum Gegenſtand machen, oder ſich, das Denken, bedenken kann. Die Vorſtellung kann nicht wieder vorgeſtellt werden, ſondern wird ſie genannt, iſt ſie alſo in dem Namen von ihr (im Namen Vorſtellen) ein Gegenſtand, ſo iſt ſie gedacht. Man hat Gedanken von den Vorſtellungen, aber nicht Vorſtellungen von den Vorſtellungen. Die Frage daher nach dem Urſprung der Vorſtellung, oder wodurch und wie die Seele dazu komme, Vorſtellungen zu haben, iſt eine Frage des Denkens, nicht des Vorſtellens. Der ſo fragende, z. E. Locke in ſeinem Verſuch über den menſchlichen Verſtand, iſt dabei nicht der Vorſtellende, ſondern der Denkende. Aber indem es nun an die Beantwortung der Frage geht, kann der, der ſie thut, aus dem Gebiet des Denkens, worin er ſie that, herunterfallen in's Reich der Vorſtellungen, ſo daß er die Frage zwar denkend that, aber vorſtellend beantwortete, wie Locke, wenn er ſagt: durch den Eindruck, der vom Gegenſtand (Licht ꝛc.) auf die Seele gemacht wird, entſteht die Vorſtellung, hier iſt er vorſtellend in der Antwort, und dieſe genügt nicht, z. E. dem Leibnitz. Eben dadurch ſteht auch die Empfindung vom Gedanken, das Denken vom Empfinden zu unterſcheiden. Die Empfindung nämlich kann nicht ſelbſt empfunden werden, wie die Vorſtellung auch nicht; wird ſie genannt, ſo iſt ſie gedacht; von ſeinen Empfindungen, wenn er ſie ausſpricht, hat der Menſch Gedanken. Endlich verhält ſich's mit dem Gefühl auch ſo. Man kann das Gefühl nicht fühlen, ſo daß es der Gegenſtand des Fühlens ſey, wird das Gefühl Gegenſtand, ſo iſt's das Denken, für das es Gegenſtand wird.

Aber dieſe Verſchiedenheit des Denkens vom Vorſtellen, Empfinden und Fühlen geht das Denken nichts an, ſie iſt ein von dem auf Denken und Nichtdenken Reflectirenden gemachter Unterſchied, den er dem Denken ꝛc. gibt, nicht ſein, des Denkens Unterſchied, kein weſentlicher. Jene Antwort auf die Frage genügt alſo nicht, denn die Frage war nicht: wie unterſcheidet man das Denken vom Vorſtellen ꝛc., ſondern wie unterſcheidet das Denken ſich vom Vorſtellen, Empfinden ꝛc., es gilt alſo bei der Frage den Unterſchied, den das Denken in ſich ſelbſt hat, nicht den, den man an es bringt, durch Vergleichung im Vorſtellen. Und dieſer Unterſchied des Denkens in ihm ſelbſt begreift ſich allein aus dem Urſprung des Denkens ſelbſt, nicht mittelſt jener ſynthetiſchen Erkenntniß iſt der Unterſchied vorhanden, ſondern in einer genetiſchen Erkenntniß muß er ſich zeigen.

Die Dignität nun, die das Denken hat, ein Vorzug vor dem Fühlen, Vorſtellen u. ſ. w. wird begriffen und erkannt werden, indem jene genetiſche Erkenntniß des Denkens explicirt wird. Hier kommt aus Hegels Encyklopädie (3. Aufl. §. 465.) folgender Satz zu Hülſe: „Der Gedanke iſt die Sache, einfache Identität des Objektiven und Subjektiven.“ Das iſt eine Perle! — Zurückzuſehen iſt dabei auf §. 33. Dort hieß es

a. der Name iſt die Sache, wie ſie im Reich der Vorſtellungen Gültigkeit hat. Er wie jedes Wort iſt das Product des Gedächtniſſes, dieſer die Sprache erſchaffenden Macht; er aber als die Sache iſt die Reproduction des mechaniſchen Gedächtniſſes, des auswendiglernenden und behaltenden. So lediglich als Wort und Name, wie das mechaniſche Gedächtniß ihn hat und behält, iſt es oder er, indem die Sache ganz objektiv iſt, es wird mechaniſcher Weiſe beim Wort oder Namen gar nichts vorgeſtellt oder gedacht; dann iſt es auswendig gelernt, dann iſt Wort und Name außer aller Subjektivität gehalten, an ſich ein lediglich Objektives. So hieß es aber §. 33:

b. Nicht das Wort, ſondern der Sinn, den daſſelbe hat, ſeine Bedeutung iſt die Sache, wie ſie im Reich der Vorſtellung iſt; auf das Wort kommt es nicht an, ſondern auf die Vorſtellungen und Empfindungen. Aber iſt das Wort blos mechaniſch gefaßt und gehalten das blos Objektive, ſo iſt der Sinn des Wortes, die in das Wort gelegte Vorſtellung das Subjektive. Endlich iſt §. 33. geſagt:

c. die Intelligenz ſelbſt, das intelligente Subjekt theils als Namen gebend, theils als vorſtellend, iſt in der Sprache, in die ſich das Subjekt gelegt hat, ein blos Objektives, das Subjekt iſt zum Objekt geworden. Wo alſo der Name die Sache zwiſchen Objektivität und Subjektivität kein Unterſchied iſt, hier heißt es: der Gedanke iſt die Sache, nämlich die Sache im Aufgehobenſeyn jenes Unterſchiedes der Objektivität und Subjektivität, die Sache als einfache Identität des Objekts und Subjekts. Dieſe aber iſt die geſtern begriffene, indem es unter anderem hieß: daß die Empfindung und ihr Inhalt im Objekt und die Vorſtellung in Bezug auf die Empfindung durch das Thun, wodurch ſich das Fühlen zum Denken macht, negirt und aufgehoben ſey. Da iſt alſo durch jenes negative Thun eine Identität begründet oder bewirkt des Objektiven und Subjektiven und zwar als eine ganz einfache. So iſt der Gedanke ganz einfache Aktion, wie das Gefühl, aber die vermittelte Identität des Objektiven und Subjektiven. Das Subjektive in dieſer einfachen Identität iſt der Gedanke, oder das Denken ſelbſt und das Objektive darin iſt das Seyn als ſolches. Im Reſultat dieſer Expoſition kann jener Satz ſo ausgeſprochen werden: Das Denken iſt die einfache Identität ſeiner ſelbſt und des Seyns, oder das Denken (τὸ νοεῖν) als das Seyn (τὸ εἶναι) iſt erſt das wahrhafte und wirkliche Denken; umgekehrt: das Seyn als das Denken iſt erſt das wahrhafte Seyn. Das zeigt ſich näher, wenn das Denken hier vorgriffsweiſe als jenes Thun, welches ein Specificiren iſt, betrachtet wird. Die Natur (ἡ φύσις) in ihrer Machtvollkommenheit iſt thätig, ihr Thun iſt ein Kryſtalliſiren, weiter ein Organiſiren und endlich ein Animaliſiren. Aber ihr Thun iſt kein Specificiren, denn das iſt ein Denken. Ihre Producte die Kryſtalle, Pflanzen, Thiere ſind (existunt), aber ihr Seyn iſt bloßes Erſcheinen, denn das Seyn iſt kein Denken, es iſt ein blos objektives Exiſtiren. Das dem Denken ſo nahe kommende Leuchten, ein Thun der Natur, iſt ein Seyn, aber kein Denken, alſo ein bloßes Scheinen. Das Specificiren hingegen, ein Thun als Denken, hat zu ſeinen Ergebniſſen Producte oder Erzeugniſſe, in welchen Denken und Seyn eins ſind. Die Species (τὸ εἶδος, ἡ ἰδέα) iſt der Natur als Natur unerreichbar, kommt nicht aus der Natur heraus, ſondern ſie iſt ein Gedachtes und hat zu ihrem Princip das Denken. So iſt das Specificiren das Denken ſelbſt in der einfachen Identität mit dem Seyn, und die Species iſt der Gedanke als die Sache, welcher die einfache Identität des Subjekts und Objekts iſt. Ohne Gedanke keine Species und wieder ohne das Seyn der Species kein Gedanke von ihr. In dem Satz: der Gedanke iſt die Sache oder die einfache Identität des Subjekts und Objekts iſt der uralte Streit der Nominaliſten und Realiſten aufgehoben. Nominaliſtiſch: Die Arten und die Gattungen ſind nicht, ſie werden nur gedacht und genannt, ſind nur Namen, blos die einzelnen werden nicht allein gedacht, ſondern ſind auch. Realiſtiſch: Die Individuen ſind nicht, das ſcheint nur, das Specielle und Generiſche iſt, die Natur iſt.

Schlußanmerkung: Das Denken beweiſet ſich als einfach identiſch mit dem Seyn, vornehmlich in *einem* Gedanken und an dieſem kann, ſo zu ſagen, unmittelbarer Weiſe nachgewieſen werden, daß das wahrhafte Seyn das Denken und daß das wahrhafte Denken das Seyn ſey. Das iſt ein Gedanke von Dir, wenn Du ſagſt: ich der Seyende denke. Das Seyn iſt hier das Denken ſelbſt: ich der Denkende bin. Ich denke iſt

Subjekt und das Seyn: ich bin Objekt; wo iſt hier der Unterſchied zwiſchen Dir, der iſt, und Dir, der denkt. Wer fühlt, ſich fühlt, iſt der? oder nicht? Das Seyn iſt das Prädicat des Denkens und es iſt der Denkende, welcher vom Fühlenden urtheilt: er ſey. Wer lebt, ißt, trinkt, iſt der? nein, noch nicht. Wer denkt, der iſt; wer iſt, der denkt. Das hat der Menſch im Bewußtſeyn beim Schwören: ſo wahr ich lebe, iſt unſicher; ſo wahr ich bin, das iſt das richtige. Alſo mit dem Leben und dem Gefühl Deiner ſelbſt fängſt Du an zu ſeyn, biſt aber noch nicht; mit dem Empfinden, Schauen, Vorſtellen, Memoriren fährſt Du fort, — biſt aber noch nicht; wenn Du denkſt, je kräftiger und mächtiger Du denkſt, — biſt Du. Dieſe Identität, in welcher das Seyn nichts iſt als das Denken und das Denken nichts als das Seyn, begründet den Glauben

a. an Gott als den Geiſt in ſeiner denkenden Macht. Aus dieſem Grund hat zuerſt Anſelm den Glauben in dem ontologiſchen Argument zu beweiſen geſucht. Aus eben jenem Grund glaubſt Du

b. an Deine Unſterblichkeit. Das Seyn hört nicht auf in jener Identität.

c. an Deine Willensfreiheit.

§. 38.

Das Denken ſelbſt in ſeinem Urſprung.

Unter den kleinen Abhandlungen, welche Kant neben ſeinen größeren Werken von Zeit zu Zeit dem Publicum mittheilte, iſt eine, die hierher gehört. Sie führt den Titel: was heißt ſich im Denken orientiren? Die Frage: woraus und wie entſteht das Denken, hat Kant ſich nirgends und niemals vorgelegt, er hat es einfach als gegeben genommen und blos gefragt: wie iſt es im Urſprung beſchaffen? In ſeiner Kritik der reinen Vernunft iſt der Theil der transcendentalen Logik die Antwort. Es genügte zu ſeiner Zeit ſchon, auch nur die

Frage zu thun: was heißt ſich im Denken orientiren. Sie war von keinem Philoſophen vor ihm gethan und beantwortet worden; er hatte ſie gethan und ſeiner Zeit genügte die Antwort: wer zu Lande oder zu Waſſer in die Irre gerathen iſt, findet ſich leicht zurecht, wenn er den Ort bemerkt, wo die Sonne aufgeht; wer im Glauben oder in ſeinen vermeintlichen Kenntniſſen zu zweifeln beginnt, der irrt und hat ſich ſomit ſelbſt ſchon in die Irre begeben, und kann nur durch's Denken in Anſehung deſſen, was er bezweifelt, aus der Irre herauskommen; dann muß er ſich im Denken orientiren. Was heißt das? Allgemeinhin: den Ort entdecken, wo von der Wahrheit aus, wie von der Sonne das Licht ausgeht, ſich der Zweifel löſen und zur Wahrheit kommen läßt.

1) Es hält das wohl nicht ſehr ſchwer, ſich in einem Gedanken zu orientiren; denn er als dieſer iſt ein bereits beſtimmter, und eben ſeine Beſtimmtheit iſt's, kraft deren der Menſch in ihm für ſeine Forſchung und Erkenntniß ſich leicht orientirt. Z. B. es wäre der Gedanke der des rein mathematiſchen Dreiecks. Wer ihn hat, entdeckt die dreifache Beſtimmtheit deſſelben leicht von ſelbſt und ſo kann er mathematiſch orientirt fortfahren.

2) Eben ſo leicht, leichter ſogar iſt es, ſich in einem Vorrath, in einem Complex von Kenntniſſen zu orientiren, die bereits vorhanden, gegeben und in das Gedächtniß aufgenommen ſind oder werden. Ihr Zuſammenhang iſt wohl auch ein bereits beſtimmter, und irgend eine allgemeine Vorſtellung iſt es, welche als die alle übrigen aſſociirende den Zuſammenhang hineinbringt. In ihnen orientirt ſich einer leicht, wenn er jene aſſociirende Vorſtellung hat. So z. B. jedes beſondere Fach poſitiver Kenntniſſe und Lehren angehend; iſt das Fach die Theologie, ſo iſt die Vorſtellung Theologie die aſſociirende aller der Doctrinen und Vorſtellungen, welche das Fach begreift. Aber

3) im Denken ſelbſt ſich zu orientiren, das iſt ſchwer und verdient wohl eine beſondere Frage; denn das Denken iſt ein zwar beſtimmendes Thun, aber es iſt kein beſtimmtes, wie der Gedanke Dreieck. Kant ſelbſt nun war und blieb der Meinung, die von ihm ſo genannte ſynthetiſche Einheit des Selbſtbewußtſeyns oder die transcendentale Einheit der Apperception ſey vel quasi der Ort, worin als einem Denken ſelbſt ſich das Denken orientire. Dieſe ſynthetiſche Einheit des Selbſtbewußtſeyns iſt der Ausdruck der Identität des Denkens und des Seyns, aber nicht als einer thetiſchen, ſondern als einer ſynthetiſchen Identität. Das Seyn (τὸ εἶναι) als ſeiner ſich bewußtes iſt von dem Denken unzertrennlich; der ſeiner ſich bewußte Menſch iſt der denkende und ſeyende, ſo daß auch nach Kant Denken und Seyn ſynthetiſch eins ſind und dieſe ſynthetiſche Erkenntniß eine transcendentale genannt wird gegen die blos a priori. In der Kritik der reinen Vernunft zu Anfang der transcendentalen Logik handelt ein beſonderer Paragraph über dieſe ſynthetiſche Einheit des Selbſtbewußtſeyns, jenem Orient des Denkens, und dort iſt dieſe Einheit auch ausgeſprochen in dem Satz: ich denke; wie wenn er der Ausdruck ſey einer Wahrheit für alle Wahrheit, gegen jeden Zweifel und gegen die Möglichkeit eines ſolchen Zweifels. Nahe hierbei war ſchon Carteſius, mit dem die Philoſophie ſpeculativ zu werden anfängt. Er erklärte: daß an Allem gezweifelt werden müſſe; nur das Zweifeln ſteht nicht zu bezweifeln, denn das Zweifeln iſt ein Denken. Alles kann in Zweifel gezogen werden, nur nicht das Denken, denn um zu zweifeln muß gedacht werden. Das Zweifeln geht alſo, indem es ſelbſt ein Denken iſt, nicht gegen das Denken, aber gegen das Seyn; ob etwas ſey, ob überhaupt das Seyn ſey oder nur und einzig das Denken, iſt zu bezweifeln. Aber bevor dieſer Zweifel gelöſt iſt, iſt keine Hoffnung überhaupt aus dem Zweifeln heraus und zur Erkenntniß zu gelangen. Carteſius ſprach

daher mittelſt der Reflexion des Denkenden auf ihn ſelbſt den Satz aus: cogito, ergo sum, und erkannte, wie dieſer Satz zeigt, die Unzertrennlichkeit des Seyns vom Denken an, obwohl er, ſo wie der Satz ſteht, den Zuſammenhang des Seyns mit dem Denken nur als Folge, als Conſequenz nimmt. Dieſe Folgerung beſtreitet Kant, dem ſeine ſynthetiſche Einheit des Selbſtbewußtſeyns mit dem Satz: ich denke, etwas anderes iſt, als jener Schluß des Carteſius. Allein zu rechtfertigen ſteht Carteſius und ſeine Weiſe, ſich im Denken zu orientiren, dennoch, ſobald bedacht wird: daß der Satz sum nur Schlußſatz eines leicht vollſtändig zu gebenden Syllogismus iſt, der in den Schriften des Carteſius enthalten und nachgewieſen worden iſt. Die propositio major des Schluſſes heißt: id quod cogitat est; die propositio minor (Subſumtionsſatz): cogito; die conclusio (Schlußſatz) ergo sum. An dem Schlußſatz sum iſt nun ſo wenig gelegen, als an Dir und mir, aber der Oberſatz: id quod cogitat est iſt's, um den es gilt; der ſpricht ja aus die Identität des Denkens und Seyns. Das Denken orientirt ſich im Denken. Da das Denken ſelbſt identiſch iſt mit dem Seyn, kann durch das Denken der Denkende ſeine Zweifel löſen; denn er hat an dem Denken in ſeiner Einheit mit dem Seyn das Princip der Wahrheit. Bei Kant nun, der jene Identität für eine blos ſynthetiſche nimmt, ragt das Denken über das Seyn hinaus, aber doch wird von ihm und ſeiner Kritik ein objektives und ſubjektives Seyn, jedoch innerhalb der Sphäre des Denkens zugegeben, und er und ſeine Kritik unterſcheidet von dieſem Seyn innerhalb des Denkens als objektivem und ſubjektivem das Seyn an ſich jenſeits des Denkens und iſt das Hauptreſultat ſeiner Kritik: der Menſch erkennet ſich, die Welt und die Dinge in ihr nur, wie er ſich und wie ſie ihm erſcheinen, wie ſie in ſeinem Empfinden und Denken, nicht wie ſie an ſich ſind. Daher ſich die kritiſche Philoſophie ſelbſt als idealiſtiſche und zwar, weil ſie die

Principien des Wiſſens für die Erſcheinung begreift als transcendental idealiſtiſche bezeichnet. Vor Kant hatte ſchon Spinoza, durch ſeinen Vorgänger Cartesius dazu veranlaßt, das Verhältniß des Seyns zum Denken nicht überſehen, aber er nahm das Seyn für das Primäre, das Denken für das Secundäre. Nicht das Ich, ſondern die Subſtanz war es, worauf er dachte. Das Denken nahm er blos für ein Attribut der Subſtanz, die noch nicht an ſich das Denken iſt, wie Du nicht die Naſe biſt, ſondern ſie haſt. Dem Denken als idealem iſt das Seyn das Reale. Die Spinoziſtiſche Philoſophie iſt in ihrem Orient realiſtiſch, die Kantiſche idealiſtiſch. Erſt Schelling und Hegel haben zwar nicht jene Identität des Denkens und Seyns, wohl aber das Synthetiſche derſelben bei Kant und Spinoza verlaſſen und das Denken als thetiſch mit dem Seyn eins und daſſelbe gedacht, begriffen und erkannt. So auch Göſchel in ſeiner Schrift: der Monismus des Gedankens. Es iſt kein Dualismus der Erſcheinung und Dinge an ſich, es iſt auch kein Pantheismus des Spinoziſtiſchen Seyns als der Subſtanz, es iſt der Monismus des Gedankens. So erſt kam die Philoſophie, welche in Kantiſcher Weiſe eine analytiſch ſynthetiſche Methode hat, bei Spinoza eine conſtruirende, dazu, die ſpeculative Methode zu werden und zu ſeyn. Aber ſo iſt ſie unſerem Zeitalter noch fremd und hält ſich daſſelbe, wo es philoſophirt, immer noch mehr oder weniger gefangen in jener analytiſch-ſynthetiſchen und conſtruirenden Weiſe.

Aber das Denken in ſeinem Urſprung wird und iſt dann zugleich das Denken des Menſchen. Er iſt der Denkende und er als der Denkende verhält ſich zu ſich ſelbſt abwärts als der Vorſtellende, weiter abwärts als der Empfindende, Fühlende und Lebende. Es iſt das lebende Individuum, das denkt. Behält er ſich in dieſem Verhältniß ſeiner des Denkenden zu ſich dem Vorſtellenden, ſo iſt und wird

a. ſein Denken *vorſtellendes Denken*. Bei weitem die meiſten Menſchen ſind und bleiben ihr Leben hindurch, ſo viel ſie auch lernen, blos ſolche, die vorſtellend denken und mit deren Denken es aus wäre, wenn ſie nicht bei jedem Gedanken zugleich eine Vorſtellung hätten. Aber eben der Menſch verhält ſich als der Denkende

b. vorwärts zu ſich ſelbſt dem begreifenden, verſtehenden, vernünftigen. Hält er ſich in dieſem Denken, ſo iſt ſein Denken *begreifendes Denken*.

So wäre am Schluß des Paragraphen die Frage: durch welche Kriterien das vorſtellende und das begreifende Denken ſich von einander unterſcheiden, oder woran zu erkennen, ob einer wie dazu beſtimmt ſey, das ganze Leben hindurch vorſtellend zu denken, oder ob dazu, begreifend zu denken. Im gemeinen Leben kommt dieſer Unterſchied vor zwiſchen Menſchen, die ihre Gedanken einer vom andern erhalten, haben und behalten, wie wenn das Denken ebenſo angelernt würde wie die Sprache und ebenſo mechaniſch ſey wie das Gedächtniß; dieſe werden wohl bezeichnet als die nicht ſelbſtdenkenden; und dann zwiſchen ſolchen, die, was ihnen auch immer von andern angeboten werden mag, nicht eher annehmen, bis ſie es ſelbſt geprüft und beurtheilt haben, und die ſich ſomit gegen jene wie Selbſtdenker verhalten. So gemein aber dieſer Unterſchied, ſo oberflächlich iſt er auch; denn nähme einer die Gedanken, Begriffe und Kenntniſſe, wie ſie ein anderer hervorgebracht, ſelbſtthätig errungen hat, ſo würde für ihn der andere gedacht haben und er würde nur der Nichtdenker heißen, weil ein anderer Selbſtdenker für ihn war. So wenig aber einer für einen andern eſſen oder Athem holen kann, ſo wenig kann auch einer für den andern denken. Alſo jener Unterſchied iſt tiefer zu faſſen, wenn er Statt haben oder Stich halten ſoll.

ad a. Das Vorſtellen iſt noch kein Denken und ſelbſt wenn es ein allgemeines Vorſtellen wäre, ſo iſt dieſe Allgemeinheit in ihm durch's Denken. Aber ehe der Menſch der denkende wird, iſt er lange her ſchon der vorſtellende geweſen; an's Vorſtellen iſt er gewöhnt und indem er ſich zum denkenden macht, bringt er das Vorſtellen zum Denken hinzu, macht ſich durch's Vorſtellen zum Denkenden und legt zuvörderſt das größte Gewicht auf die Vorſtellungen dabei. Oder ſo: wer in irgend einem Fach ſolider Kenntniſſe gelernt und gearbeitet hat und fortarbeitet, wird je nach dem Fach anderen unverholen erklären: ich bin Theolog, Juriſt u. ſ. w., aber keiner außer dem Narren wird ſagen: ich bin ein Selbſtdenker. Das überläßt er andern, das ſagen ſeine Schüler, ſeine Partei u. ſ. w. Daß er ſich etwa den Freidenkenden nennt, hebt jenen gemeinen Unterſchied zwiſchen dem Nichtdenkenden und Selbſtdenkenden nicht auf. Der Freiſinnige, wie der Nichtfreiſinnige iſt doch nur der vorſtellend Denkende.

1) Der, deſſen Denken ein vorſtellendes iſt und auch wohl bleibt, hält durch das Vorſtellen ſelbſt das Denken und Seyn aus einander, wie wenn beide gar nichts mit einander zu thun hätten, das Seyn etwas anderes wäre, als das Denken. Die Beſtimmungen, die das Seyn etwa hat, als die des Schweren, der Maſſe, des Starren, Lebloſen, Pflanzlichen, Animaliſchen, Lebendigen nimmt er für ſolche, worin gar kein Denken ſey; den Inbegriff des Wiſſens, die Welt in allen Beſtimmungen, dort wo ſie Natur iſt, Thatſachen, wie er ſie ſieht, wie ſie Geſchichte iſt, wie er ſie hört ſich ihrer erinnert, die Welt, urtheilt er, iſt die verſtandes- und vernunftloſe, — ich bin der Denkende. Eben in jenem durch das Vorſtellen Auseinanderhalten des Denkens und Seyns, in jenem Nichtahnen der Identität beider, wird von ihm die Sphäre des Seyns, die Welt vorgeſtellt als eine, in die er erſt Gedanken bringe. Natur und Geſchichte räſonniren nicht, aber in der Natur, in der Geſchichte iſt ein Denken, ein Gedanke. Nur das Naturſeyn iſt das Vernunftlosſeyn. An's Vorſtellen gewöhnt, bleiben die

meiſten Menſchen das ganze Leben hindurch bei jenem Auseinanderhalten und ihr Denken bleibt ein vorſtellendes.

2) Indem es nur der Vorſtellende, Erinnernde, Memorirende iſt, welcher denkt, indem er beides, das Denken vom Vorſtellen, nicht trennen kann, nimmt er an ſeinen Forſchungen und deren Reſultaten allerdings ein Intereſſe, aber an ihnen, weil er es iſt, der dieſe Unterſuchungen anſtellt, dieſe Reſultate findet. Bei Allem, was im Leben vorkommen kann und wovon er merkt, es könne ein Gegenſtand ſeiner Unterſuchung werden, intereſſirt er ſich, miſcht er ſich ein. Dieſes vorſtellende Denken iſt ganz egoiſtiſch. Mit dieſen Forſchungen iſt es dann wohl

3) nicht um den Irrthum zu thun, ſondern um die Wahrheit. Der Forſchende, welcher den Anderen in Irrthümern bemerkt, geht ihm auf den Leib, ſucht die Wahrheit herauszubringen, deren Princip in ihm iſt, und damit die Irrthümer zu zerſchlagen. Auf jede Art des Aberglaubens läßt er ſich ein, als habe der Aberglaube nicht den Glauben, der Irrthum die Wahrheit nicht in ſich. Sein Intereſſe an der Wahrheit iſt alſo ebenſo egoiſtiſch, wie ſein Intereſſe an ſeinen Forſchungen.

ad b. Das Begreifen (concipere) iſt ſelbſt ſchon Denken. Das begreifende Denken iſt ein vom Vorſtellen, Empfinden und von Dir ganz abſtrahirendes und ein ſich auf das Denken ſelbſt richtendes Denken. Aber wie wenige Menſchen kommen dazu und wie wenige können nach ihren Verhältniſſen im Leben dazu kommen, für's Denken ſich das Vorſtellen abzugewöhnen und das Denken denkend zu erforſchen. Die Wiſſenſchaft, deren ganze Macht das begreifende Denken iſt, iſt die Philoſophie. Kann es nun einen wundernehmen, daß ſie dem Volk, das ſo durchaus am Vorſtellen hängt, ein Aergerniß iſt? Das Verhältniß iſt: wie wenn der Hund gezwungen werden ſollte zu ſprechen. Die Philoſophie iſt die Sonne am Himmel, welche die Erde erleuchtet den menſchlichen Geiſt erleuchtend;

nun kommen bei feuchtem Wetter die Regenwürmer aus der Erde hervor, können aber das Licht nicht ertragen und ſchlüpfen daher ſchnell wieder in den Boden zurück. Der Boden ſey welcher er wolle, welcher Wiſſenſchaft, es iſt der für die Regenwürmer. So wenig die Sonne leidet an ihrer Reinigkeit und Lauterkeit, wenn ſie auf den Sumpf ſcheint, ſo wenig leidet die Philoſophie durch dieſe Vorſtellenden. Sie iſt immer ſehr angeſchrieen worden, aber ihr thut das nichts. Die Momente des Unterſchiedes, wodurch das begreifende ſich vom vorſtellenden Denken unterſcheidet, ſind

1) daß der, deſſen Denken ein begreifendes iſt, das Seyn und Denken in ihrer einfachen Identität begreift. Für den begreifenden Denker gibt es nichts, das ihm in der Natur, Welt, Geſchichte vorkommt, worin er nicht den Gedanken ahnet und worin es ihm nicht auf den Gedanken ankommt. Die Sache ohne Seele wäre ihm ein Cadaver. Er alſo überſieht nicht bei dem Unterſchied zwiſchen Natur und Intelligenz die Identität beider. Alles iſt in der Welt vernünftig, obzwar die Welt nicht die vernünftige ſelbſt iſt; das Beſte in Allem iſt der Gedanke, obgleich die Welt nicht denkt. Der begreifend Denkende will alſo zuletzt nicht die Dinge in ſich, ſondern ſich in den Dingen finden, ſie ſind es, in denen er die Identität ihrer ſelbſt mit dem höchſten Gedanken ahnet. So ſpricht er von dem Naturgeiſt, Weltgeiſt, von einer Vernunft in der Natur, wie ſie darin der Gedanke als weſentlich iſt.

2) Ohne Intereſſe kommt nichts in der Welt zu Stande. Das Intereſſe nun, welches der begreifend denkende Menſch nimmt, iſt allerdings ein Intereſſe an ſeinen Forſchungen, Reſultaten, Gedanken, aber nicht um ſeinetwillen. In allem, was er unterſucht, vergißt er ſich. Das geht über die Sphäre des vorſtellenden Denkens hinaus. Der vorſtellend Denkende lernt eine Kunſt, weil er ſie braucht, die Wahrheit erforſcht er, weil er etwas damit anzufangen weiß, bei Allem geht's auf

die Praxis, bei Allem fragt er, wozu brauch' ich's? Der begreifend Denkende vergißt ſich dagegen über dem, womit er ſich beſchäftigt, ſelbſt und ſo iſt

3) ſein Intereſſe an der Wahrheit das um der Wahrheit willen, ſie iſt ihm das Höchſte. Für ihn ſteht alſo die Frage: was iſt Wahrheit? als die höchſte Aufgabe. Alle ſeine Studien gehen darauf, ſie zu löſen. Das Intereſſe an der Wahrheit um ihrer ſelbſt willen iſt das reine, von allem Egoismus unendlich ferne Intereſſe, wenn nicht irgend etwas von dem Menſchen als wahr vorausgeſetzt wird. Nimmt er etwas davon an, ſo nimmt er kein Intereſſe an der Wahrheit; denn das Intereſſe an der Wahrheit hat hier zum Kriterium den Zweifel an derſelben. Daher daß ſchon vor *Carteſius*, beſonders aber durch ihn ſich für die Philoſophie der Satz geltend machte: ἀμφισβητέον ἐστι, de omnibus rebus dubitandum est; dubitare aude ut sapias. Mit dieſen Zweifeln fängt das Intereſſe an der Wahrheit und das Erforſchen derſelben an.

§. 39.

Das Denken an und für ſich.

Es iſt daſſelbe

a. *in der Identität ſeiner mit dem Seyn das mit ſich identiſche Denken.* Als dieſes mit ſich identiſche kann es der Gegenſtand ſeiner ſelbſt, wie es das im vorigen Paragraphen sub a. betrachtete vorſtellende Denken iſt, werden. Dieſes vorſtellende Denken iſt ein unbeachtet laſſen, ein kaum Ahnen der Identität des Denkens mit dem Seyn und ſo ein bloßes Reflectiren auf das mit ſich identiſche Denken, welches dann wohl das rein abſtracte Denken genannt wird. Die herkömmliche Logik hat das vorſtellende Denken zu ihrem Princip oder Element; zum Princip in dem Satz: das Denken iſt ſich ſelbſt gleich, die Pflanze iſt die Pflanze a = a. Dieſer Satz ſoll das principium identitatis für das Forſchen, Erkennen, Wiſſen und die Wiſſenſchaft ſeyn. Ihm wird ein zweiter beigeſellt, der ſich aus dem erſten wie von ſelbſt ergibt, nämlich das principium contradictionis. Was ſich ſelbſt widerſpricht, iſt nicht mit ſich identiſch. Dieſe Logik iſt jedem Menſchen, der zwar denkt, aber nur vorſtellend, ſobald er als der Denkende geweckt worden, willkommen, auch iſt ſie eine für das weitere Studium ganz nützliche Vorbereitungsdoctrin, weiter nichts. Dieſe Logik begreift das Denken nicht, denn ihr ganzes Treiben iſt ein nur vorſtellendes Denken oder Reflectiren. Das begreifende Denken kann ſie vorbereiten, aber weder ſelbſt haben noch gewähren. Blos vorgeſtellt nun kann das in der Identität ſeiner mit dem Seyn zugleich mit ſich identiſche Denken werden als das ſich ſelbſt durchſichtige und in ſich gleichmäßige Fließen. Der Gedanke (cogitatio) wäre in dieſer Vorſtellung von ihm: actio sibi perspicua et in se continua. Die Empfindung (sensatio) iſt undurchſichtig, ſich ſelbſt nicht durchſichtig, der Inhalt, den die Empfindung hat, iſt dunkel, die Vorſtellung gleichfalls, das Gefühl gar. Das Denken iſt ein ſich ſelbſt durchſichtiges Fließen; ſo wird ja auch in dieſer Vorſtellung geſprochen, wenn es heißt: ſeine Gedanken, ſeine Worte fließen. Das Selbſtgefühl, das Fühlen überhaupt wurde oben als gleichmäßiges in ſich Erzittern vorgeſtellt, das iſt das Denken nicht, ſondern es iſt das ruhige, gleichmäßige in ſich Fließen; das Empfinden hieß ein dumpfes Weben des Geiſtes in ſich, dieſes iſt das Denken auch nicht, ſondern es iſt das in ſich durchſichtige Fließen; endlich das ſeiner ſich bewußt werden kam vor als das in ſich Erwachen, ein ſolches bloßes Erwachen iſt das Denken nicht, ſondern ein in ſich wach ſeyn, vollkommen durchſichtig. Dieſe Vorſtellung, welche das Denken in ſeiner Identität mit dem Seyn dem vorſtellenden Menſchen einigermaßen näher bringt, kann bis zum Bild, ja bis zum Sinnbild zurückgehen, wo es heißt: das Symbol des Denkens iſt der Aether, er den Raum erfüllend und doch ſo durchſichtig wie der leere Raum ſelbſt, er im Raum Bewegung, aber die gleichförmigſte, ruhigſte, ungeſtörteſte. Gegen die atmoſphäriſche Luft iſt der Aether durchſichtig, die Luft iſt undurchſichtig; das zeigt das Blau. Der Aether iſt ganz farbenlos, rein, klar-farbenlos iſt der Aether, von unergründlicher Tiefe, offen dem Auge, dem Verſtand bleibt er geheim. In der Luft ſtürmt's, ſie iſt kein gleichmäßiges ruhig in ſich Fließen, ſondern ein unruhiges Hin und Her; im Aether iſt die Bewegung die gleichmäßigſte. Dazu kommt: Aether iſt in Allem, was nur Daſeyn hat, es ſey leblos oder lebendig, es ſey elementariſch oder concret. Aether kann daher, weil er in Allem iſt, durch künſtliche Vorrichtungen aus Allem gezogen werden; ebenſo iſt in Allem das Denken, im Lebloſen und Lebendigen, und aus Allem kann, da er darin iſt, der Gedanke gezogen werden. Aber der Aether iſt kein Gedanke, der Gedanke kein Aether, wohl wird das Denken als ein ätheriſches Bewegen, als himmliſch vorgeſtellt, aber in der Vorſtellung des Aethers wird es nicht begriffen. Die Vorſtellung von dem Denken, auch wenn ſie noch ſo klar und heiter wäre, muß doch dazu als unzureichend erklärt werden und zwar darum, weil ſie Vorſtellung iſt. Das Denken als ein Reflectiren, als ein begreifendes Reflectiren auf es ſelbſt, wie es das mit ſich identiſche iſt, führt erſt zu der Erkenntniß von dem Denken, iſt aber dann auch weit von allem Vorſtellen, Bild, Sinnbild entfernt. Erkannt wird das Denken von ihm ſelbſt

1) als an ſich ganz formell. Aether, Fließen, Durchſichtigſeyn ſind Realitäten; darin iſt nichts formelles als ſolches. Indem von Vorſtellungen, von Bildern, vom Sehen und Hören abſtrahirt wird, iſt von dieſem Reellen oder gar Materiellen ganz abſtrahirt. Aber das an ſich Formelle in der Erkenntniß des Denkens iſt kein inhalt- und weſenloſes, wie wenn die Form hier, das Weſen anderswo ſey, ſondern das Formelle iſt das Weſenhafte ſelbſt. Eben in jener Identität

des Denkens mit dem Seyn wird, wie das vorſtellende Denken verfährt, von dem Seyn abſtrahirt und von ſeiner Identität mit dem Denken und nur darauf reflectirt, daß das Denken mit ſich identiſch ſey. So iſt die Form weſenlos, dem Denken gar nicht angemeſſen, und iſt das Denken das abſtracte, wie es jene Logik hat. Wird aber jene Identität des Denkens mit dem Seyn beachtet, ſo iſt das Denken als formell erkannt, begriffen als concret und mit dieſem hat es die Logik als begreifendes Denken zu thun, nicht mit jenem abſtracten.

2) Das an ſich formelle Denken wird durch es ſelbſt erkannt als allgemeines. Aber dieſe Allgemeinheit iſt die des Denkens an ſich ſelbſt, nicht die an etwas gedachtem oder gar nur vorgeſtelltem, und zwar iſt ſie die am Denken an ſich in ſeiner Identität mit dem Seyn. Es iſt alſo nicht die Allgemeinheit der Vorſtellung, die wir kennen, auch nicht die Allgemeinheit des Vorgeſtellten, wie wenn man ſagt: die Pflanze; ſondern die Allgemeinheit iſt die des Denkens an ihm ſelber und kraft dieſer Allgemeinheit vermagſt Du erſt jene gemeine Allgemeinheit zu faſſen.

3) In dieſer ſeiner Allgemeinheit iſt das Denken aber als das noch an ſich ganz unbeſtimmte; in ihm als dem mit dem Seyn identiſchen ſind alle Beſtimmungen aufgehoben, negirt, gleichſam wie aufgelöſt, iſt das Denken gleichſam ein reiner Fluß und Guß, noch ganz durchſichtig, von Beſtimmungen nicht getrübt. Die Empfindung als ein Sehen, indem ſie etwa die Empfindung des Rothen, Blauen u. ſ. w. iſt, iſt hiermit eine beſtimmte und muß es ſeyn, ſonſt iſt ſie noch keine Empfindung; ebenſo die Empfindung, welche das Hören iſt, iſt als ſolche beſtimmte Empfindung. Aber im Denken ſind ja Gefühle, Empfindungen, Anſchauungen, Vorſtellungen, Reminiscenzen aufgehoben; es iſt ſo in ſeiner Allgemeinheit an ſich das Unbeſtimmte.

b. In der Identität des Seyns mit dem Denken iſt dieſes ein Thun (agere). Der mit dem Seyn identiſche Gedanke (cogitatio essentialis) iſt eine actio. Das mit dem Denken identiſche Seyn iſt nach jener Unbeſtimmtheit, die das mit dem Seyn identiſche Denken hat, kein Leuchten, kein Schimmern, kein Anziehen, wie das Thun der Materie, kein Zurückſtoßen, kein Leben, wie das Seyn der Pflanze, kein Athem holen, wie das Athmen des Thiers; es iſt das Seyn und als Seyn das Thun. Aber vom Thun überhaupt oder von der Bewegung wiſſen wir (vrgl. §. 37.), daß ſie zu ihrer Bedingung hat das ſich in ſich Unterſcheiden. Was nicht durch es ſelbſt, ſondern durch ein anderes außer ihm von ſich geſchieden oder auch nur unterſchieden wird, iſt für ſich thatlos, unterſchiedslos (non agit sed patitur); wo Thätigkeit iſt, iſt das ſich Unterſcheiden das ſich in ſich ſelbſt Unterſcheiden. Das Seyn in der Identität mit dem Denken iſt ein ſich in ſich unterſcheidendes Thun und zwar auf dreierlei Weiſe:

1) ſo, daß die unterſchiedenen (ea quae distinguuntur) nämlich das Denken und das von ihm ſelbſt gedacht Seyn noch nicht außer einander ſind oder außer einander gehalten werden. Das Denken und Gedachtſeyn, dieſe beiden unterſchiedenen ſind noch nicht außer einander. So iſt das Thun ein Verſtehen (to understanding), die That iſt als dieſes Verſtehen der Begriff und das Verſtehen ſelbſt im Begriff gefaßt der Verſtand. So z. E. enthält der Begriff als ſolcher die Unterſchiede des Allgemeinen, Beſonderen und Einzelnen, Unterſchiede, die das Denken ſelbſt in ſich als ſich unterſcheidend macht. Dieſe ſind aber im Begriff als ſolchem noch nicht aus einander gehalten, ſondern noch in einander gefloſſen. Oder die Gattung, die Art und das Individuum ſind die Beſtimmungen, die der Begriff, ohne ſie aus einander zu halten, enthält. So wäre das Denken demnach ein Begreifen. Es wird

2) indem es das Thun iſt, jenes in ſich Unterſcheiden dermaßen, daß die unterſchiedenen aus einander gehalten werden,

ohne ſie zu trennen. Dieſes Thun heißt urtheilen. Der Begriff iſt urſprünglich getheilt das ſich beſtimmt in ſich Unterſcheiden; für den Begriff gelte die Formel: a = a, da wäre in dieſer Formel das eine a das Zeichen für das Denken und das andere a für das Gedachte. Der Unterſchied iſt wie keiner; iſt aber das Unterſcheiden ein ſich Theilen urſprünglich, ſo tritt ſo zu ſagen das eine Moment außer dem andern. Jetzt iſt es ein anderes und heißt es jetzt a = b, das Thier a iſt eine lebende Organiſation b. Der Begriff iſt aus ſich ſelbſt herausgetreten, iſt analyſirt. Der Begriff des Denkens als dieſes unterſcheidenden Thuns iſt in concreto die Urtheilskraft. Endlich

3) iſt das Denken das Thun, welches dieſe urſprünglichen Unterſchiede aufhebt. Als das die Identität ſeiner mit ſich und dem Seyn Reſtituiren iſt das Denken das Schließen (συλλογίζεσθαι). Die drei termini des Schluſſes major, minor und medius ſind drei Gedanken, jeder unterſcheidet ſich von dem andern und einer von den drei iſt es, der den Unterſchied aufhebt, ſo daß die Drei zuſammengeſchloſſen (conclusio) erſcheint. Das Denken als dieſes ſeine Unterſchiede Aufheben, als das Schließen iſt die Vernunft, und ſo übergibt die Anthropologie der Logik die weitere Unterſuchung. Aber in dem Punct, wo das Denken als Vernunft erkannt wird, hat auch die Lehre von der Intelligenz ein Ende. Das Weſen der Intelligenz iſt urſprünglich Gefühl und auf ſeiner höchſten Stufe Vernunft. Das Gefühl iſt gleichſam die Knospe der intelligenten Natur; die Empfindung, Vorſtellung die Blüthe; der Gedanke die Frucht.

Schluß.

Das Fühlen kennen wir als das mögliche Denken. Die Möglichkeit des Denkens wird eine beſtimmte, indem das Fühlen ein Empfinden und Anſchauen wird. Als dieſes beſtimmte iſt die Empfindung und Anſchauung die Möglichkeit des Begreifens; die Vorſtellung die Möglichkeit des Urtheilens, das Gedächtniß iſt die Möglichkeit der Vernunft. Daher die tiefe Bedeutung der Geſchichte. Iſt der Menſch vernünftig geworden, ſo vermag er der ſich ſelbſt durch ſich beſtimmende zu ſeyn. Das mit dem Denken identiſche Seyn iſt dann als Thun das Wollen.

Des zweiten Theiles

Zweiter Abſchnitt.

Die Lehre vom Willen.

Sein Verhältniß zur Intelligenz iſt §. 17. ausgeſprochen. Er ſelbſt für ſich und in dieſem Verhältniß wäre nun zu begreifen; und iſt der Theologie der Gedanke, mithin die Intelligenz in Bezug auf den Glauben und die Wiſſenſchaft von ihm, die Dogmatik, intereſſant, indem ein gedankenloſer Glaube kein Glaube, ſondern ein Wahn wäre, ſo wird ihr noch vielmehr in Bezug auf die Thaten der Liebe der Wille und deſſen Begriff für ſich und die Wiſſenſchaft von der That, die Ethik intereſſant ſeyn; denn wie der gedankenloſe, ſo iſt auch der willen- und thatloſe Glaube kein wahrhafter Glaube. Der Glaube ohne Werke iſt todt. Für die Lehre vom Willen gilt es zunächſt darum, ihren Gegenſtand zu diſtinguiren und ſie danach einzutheilen.

§. 40.

Eintheilung.

Wie das Werden des Gedankens zu ſeiner Vorausſetzung das Gefühl und deſſen Daſeyn hat, ebenſo ſetzt die Entſtehung des Willens den Trieb und deſſen Daſeyn voraus. Sinn und Trieb ſind die Grundlagen der Vernunft und Freiheit; kein Menſch kommt als der denkende und auch keiner als der wollende in's Daſeyn, jeder aber als der fühlende und als der, dem zugleich der Trieb immanent iſt, als der ſinnige und durch den Trieb beſtimmbare. Den Trieb angehend ſind die Paragraphen 11. bis 15. zu berückſichtigen. Er ſelbſt hat zur Bedingung ſeines Entſtehens und Daſeyns die lebendige Individualität, ſie ſey die vegetative oder animaliſche; das ſeiner ſich bewußte und intelligente Subjekt iſt für ſeine zeitliche und räumliche Exiſtenz bedingt durch die Individualität, das Ich, ein Individuum da und da geboren, ſo und ſo formirt, Mitglied der und der Familie, dem und dem Volk angehörend. Was des Triebes nicht fähig iſt, z. B. das Element, der elementariſche oder irgend ein unorganiſcher Körper, das vermag auch nicht wollendes zu ſeyn. Heißt es: der Wind geht, wohin er will, das Wetter will ſich ändern u. ſ. w., ſo iſt metaphoriſch geſprochen; denn nur wo Individualität, Leben, Organismus iſt, da iſt der Trieb zu Hauſe. Aber die Individualität, die nur eine ſolche iſt, eine einzelne in der Species oder in der Gattung hat lediglich und behält den Trieb, ſie kann nicht heraus; hingegen wo die Individualität nur die Bedingung der zeitlichen und räumlichen Exiſtenz, wo ſie nicht ſelbſt das Weſen, wo vielmehr das Weſen die Intelligenz iſt, da hat jene zwar den Trieb, aber er bleibt nicht in ihr und muß nicht in ihr bleiben, ſo, daß ſie die Individualität ihn in ſich ſchließe und abſchließe, lediglich ſeine Sphäre ſey. Er geht vielmehr aus der blos animaliſchen Lebendigkeit in die ihrer ſelbſt ſich bewußte, in die intelligente Thätigkeit ein, aber dann alterirt er ſich, er bleibt dann nur zum Theil Trieb und wird

1) die Begierde (cupiditas). Fängt das lebende Kind an, ſeiner ſich bewußt zu werden, ſo hört es auf, lediglich durch den Trieb beſtimmt zu ſeyn, ſo beginnt es zu begehren. Die

erſte unmittelbare Form daher, welche der Wille hat, iſt eben das Begehren, die Begierde, in welche der Trieb ſich verwandeln muß, weil er aus ſeiner Sphäre in die Sphäre des Selbſtbewußtſeyns eingeht. In der Sprache des gemeinen Lebens gelten daher Wollen und Begehren für ganz einerlei. Was wollen Sie? heißt nichts anders, als: was begehren Sie? Dieſem Verhältniß der Begierde zum Trieb gemäß muß es heißen: es gibt keine begehrende Thiere, oder gar: es gibt kein Thier, das Willen habe. Sagt man: der Hund will, ſo kann das auch nur in metaphoriſcher Redeweiſe vorkommen. Das Begehren iſt demnach nicht ein thieriſches, ſondern menſchliches Thun und dieſes Begehren iſt ſo ſelbſt ſchon das Wollen, aber noch das ganz unmittelbare, nicht Wollen als Wollen, ſondern vom Trieb aus Wollen als Begehren, Wille als Begierde. Aber indem der Trieb einerſeits ſeine Sphäre verläßt, in eine andere, nämlich die des Selbſtbewußtſeyns eingeht und ſo zur Begierde wird, bleibt er andrerſeits doch in ſeiner Sphäre ſtehen; ſo beim Menſchen z. B. der Trieb zum Schlafen wird nicht zur Begierde; ſo ferner iſt, wenn der Hunger, der Durſt ſich regt, der Trieb rege und bei dem geſunden, nicht verzärtelten und lüſternen Menſchen behält im Hunger und Durſt der Trieb ſeine Sphäre; er kümmert ſich nicht um die Art der Koſt. Begehret nun kann gar nicht werden, ohne irgend ein Objekt, worauf urſprünglich der Trieb als ſolcher und als Begierde geht. Das Objekt der Begierde iſt zunächſt identiſch mit der Empfindung und ſein Inhalt iſt ihr Inhalt; aber ſo iſt es noch nicht ein Objekt außer der begehrenden, dazu wird es erſt durch die Vorſtellung. Was begehrt werden kann, iſt alſo ein mittelſt der Empfindung vorgeſtelltes, ignoti nulla cupido. In der Vorſtellung und weiter in der Empfindung iſt nun aber jenes Objekt entweder der Natur des empfindenden und vorſtellenden Subjekts und ſeinem intelligenten Weſen gemäß, dann iſt das Begehren ein das Objekt Anziehen, Annehmen, dann iſt das Objekt angenehm und die Begierde iſt Luſt, poſitive Begierde sensu proprio; oder eben in der Vorſtellung iſt das Objekt der Natur und dem Weſen des Begehrenden zuwider, es iſt unangenehm, dann iſt die Begierde Unluſt, negative Begierde, ſie iſt die Verabſcheuung, der Abſcheu.

2) Wie das Gefühl, der Trieb und der Gedanke, ſo auch iſt die Begierde als ſolche und als Verabſcheuung Aktion, Bewegung, und zwar eine ſolche, in der das Subjekt, deſſen Bewegung ſie iſt, das begehrende oder verabſcheuende ſich geſpannt, unruhig, unfriedlich verhält. Das dieſe Unruhe, dieſen Unfrieden des Subjekts Aufheben heißt die Befriedigung der Begierde; iſt ſie befriedigt, ſo iſt der Begehrende zur Ruhe gekommen; hat das hungernde Thier ſich ſatt gefreſſen, ſo ruht es, hat der Menſch ſeine Wißbegierde befriedigt, ſo iſt er auch ruhig, aber die Befriedigung der Begierde iſt zugleich der Grund ihrer Wiedererſtehung; von Begierde kommt es zum Genuß, vom Genuß zur Begierde, und ſo geht das Leben des Begehrenden gleichſam in einem Kreiſe herum. Durch Befriedigung alſo tilgt keine Begierde ſich, noch wird ſie getilgt. Die wahrhafte Befriedigung der Begierde iſt daher nicht die Rückkehr aus der Bewegung in die Ruhe, welche Ruhe der Anfang der ſich repetirenden Bewegung wäre, ſondern ihre wahre Befriedigung iſt ein zu etwas anderem werden, als zu Begierde, die ſie war. Das andere, zu welchem ſie wird, oder dasjenige, als welches die Begierde ſich aufhebt, iſt die Neigung und dieſe iſt von jener zweifachen Form her, welche die Begierde hat, gleichfalls poſitiv: die Zuneigung (animi inclinatio), andrerſeits negativ: die Abneigung (declinatio). Die zur Neigung gewordene Begierde hat die Natur der Begierde nicht mehr, obwohl man ſonſt die Neigung zu erklären ſuchte, daß geſagt wurde, ſie wäre die habituelle oder zur Gewohnheit gewordene Begierde. So ſelbſt Kant. Aber eine habituell gewordene Begierde iſt in der That noch nicht Neigung. Die

Neigung unterſcheidet ſich von der Begierde, deren Metamorphoſe ſie iſt, in folgenden zwei Hauptpuncten:

a. Der Gegenſtand der Begierde iſt, ſo beſtimmt die Vorſtellung und Empfindung von ihm ſey, doch als ihr, der Begierde, Gegenſtand ein unbeſtimmter, dieſer, jener. Hingegen das Objekt der Neigung tritt aus dieſer Unbeſtimmtheit heraus, iſt ein beſtimmtes. So z. B. hat die Neugierde, ja die Wißbegierde einen noch ganz unbeſtimmten Gegenſtand, dahingegen die Neigung zu einer Wiſſenſchaft etwas ganz anderes iſt, als die Begierde, und wer die Neigung hat, heftet ſich auf ihren Gegenſtand.

b. In der Befriedigung der Begierde eignet, ſoweit es kann, das intelligente Subjekt ſich den Gegenſtand an, wenn ſie eine poſitive Begierde iſt, oder hält ſie die Vorſtellung und den Gegenſtand von ſich ab, wenn ſie eine negative iſt; in der Begierde und in dem Abſcheu gilt es dem Subjekt um ſich. *Her damit, fort damit!* Dagegen iſt die Bewegung eine Neigung und zwar eine Zuneigung, und das Subjekt begibt ſich in den Gegenſtand, es überläßt ſich der Sache, dann iſt die Zuneigung Liebe. So mit der Abneigung. Der Haſſende geht wohl mit ihm, denkt an ihn, aber mit Haß.

3) Die Neigung bleibt theils bei ſich ſtehen, theils aber geht ſie über ſich hinaus und hört auf, Neigung zu ſeyn. Ueber ſich hinaus, wozu wird ſie? Indem dieſes über ſich Hinausgehen

a. ein Zurückgehen auf die Begierde wird, wird die Neigung *Leidenſchaft* und da ſie die Begierde mit ſich zuſammenhält, iſt ſie eine ſich ſelbſt widerſtreitende Bewegung, ein innerer Widerſpruch. Daher die Rede von dem Unvernünftigen der Leidenſchaft. Die Ehrliebe iſt eine Zuneigung, in der das Subjekt ſich der Ehre hingibt, die Ehrſucht iſt eine Leidenſchaft, worin das Subjekt begehrt, daß die Ehre ſich ihm ergebe. Oder die Neigung geht über ſich hinaus, ſo daß das Hinausgehen

b. ein Zurückgehen auf den Trieb iſt, ſo, daß die aus der Bewegung werdende Aktion der wiederkehrende Trieb ſey. Allein dieſer Trieb iſt durch die Begierde und Neigung hindurchgegangen; er hat auf dieſem Durchgang ſeine Natur als Trieb ganz abgelegt. Hier hebt ſich der Widerſtreit auf; indem die Neigung ſo die beſtimmte wird, erreicht ſie ſich als Wille.

Wir haben alſo zu betrachten:

I. Die Begierde mit Bezug auf die durch die Vorſtellung bedingte Empfindung.

II. Die Neigung mit Bezug auf die durch den Gedanken bedingte Vorſtellung.

III. Die Leidenſchaft, a. als die unedle, gemeine, unvernünftige und b. als die edle, freie, mit Bezug auf den Gedanken, wie er ſich durch ſich ſelbſt beſtimmt.

So geht dieſer Abſchnitt dem erſten gleich in der Eintheilung

I.

Die Begierde.

§. 41.

Ihr Entſtehen.

Das Begehren (cupere) als ſolches iſt nicht das Unmittelbare, ſondern das Wollen als Begehren iſt dieſes Unmittelbare. Der Wille in der Beſtimmtheit des Unmittelbaren iſt der natürliche Wille (voluntas naturalis). Die Beſtimmtheit des Natürlichen hat er aus dem Trieb, welcher als Lebenstrieb, ja ſelbſt noch als Wiſſenstrieb Naturtrieb iſt und als welcher der Wille ſich ſelbſt zum Princip hat. Er in ſeinem Grund iſt eben der Naturtrieb, und daher aus dieſem Grund oder als der begründete der natürliche Wille. Er erhält wohl die Beſtimmtheit des fleiſchlichen Willens (voluntas carnalis), aber dann nicht durch die Beziehung auf die Natur und den Naturtrieb, ſondern in Bezug auf den göttlichen, heiligen Willen;

da iſt jener wohl der fleiſchliche, gegen den Willen Gottes gerichtet. So bezeichnet Paulus das Wollen dieſer Richtung gegen Gott κατὰ τὴν σάρκα φρονεῖν, im Gegenſatz gegen das κατὰ τὸ πνεῦμα φρονεῖν. In dieſer Beziehung geht uns nun hier der Wille nichts an, ſondern iſt er ein Gegenſtand der Theologie, den Du aber nie zu erkennen vermagſt, erkennſt, wenn Du ihn nicht erſt als natürlichen Willen erkannt haſt. Es iſt das Wollen als Begehren, worauf hier zu reflectiren ſeyn wird. Wie es ſelbſt, das Begehren als ſolches, ſo iſt auch ſein Entſtehen kein unmittelbares, ſondern das Entſtehen der Begierde iſt vermittelt und zwar durch das, was ein Gelüſten genannt wird. Das Gelüſten (concupiscentia), eine Aktion wie die Begierde, iſt nicht mehr der Trieb als ſolcher und doch auch noch nicht die Begierde, ſondern ein mittleres zwiſchen beiden und ſo ein das Werden des Triebes zum Begehren vermittelndes Moment. Kant in der Vorrede zu ſeiner Rechtslehre S. 4. gibt von ihm folgende Definition: „Die Concupiſcenz iſt eine ſinnliche, jedoch noch nicht zu einem wirklichen Begehrungsact gediehene Gemüthsſtimmung.“ Wenn auch dieſe Definition nicht Alles leiſtet, ſo leiſtet ſie doch das, daß ſie eine Andeutung iſt für das Gelüſten als vermittelnd das Begehren. Um das Gelüſten und ſeine Entſtehung zu begreifen, wird zu reflectiren ſeyn

a. auf ſein Verhältniß zum Trieb. Die Natur des Triebes iſt die, eine beſtimmte Richtung zu haben und dem Subjekt, deſſen Trieb er iſt, zu geben. Das Objekt, worauf dieſe Richtung geht, kann ein ſehr mannigfaltiges und verſchiedenartiges ſeyn, auch durch daſſelbe der Trieb, deſſen Richtung jene iſt, verſchieden beſtimmt oder überhaupt modificirt werden, ohne daß er jedoch hierdurch um ſich ſelbſt gebracht wird und ohne daß die Richtung, die er hat und gibt, im mindeſten alterirt werde. So z. E. hat der Nahrungstrieb eine beſtimmte Richtung und gibt er ſie ſeinem Subjekt auf das Nahrungsmittel; dieſes iſt ein verſchiedenartiges und in Bezug auf es, das Subjekt jenes Triebes gleichfalls verſchieden, das Subjekt dieſer oder jener Art bis zur Gattung hin. In den reißenden Thieren iſt die beſtimmte Richtung, die der Nahrungstrieb hat, die auf's Fleiſch und Blut, Heu frißt der Löwe nicht; und in den grasfreſſenden iſt eben der Trieb beſtimmt gerichtet auf die Pflanze. Das Thier beharrt in dieſem Trieb, er bleibt bei ſich. Das Element nun, worin der Trieb ſich bewegt und jene Beſtimmtheit hat und gibt, iſt

1) das Lebende und jedes lebende Individuum als ſolches. Die Richtung deſſelben in dieſem Element bleibt wie die ſeinige, ſo auch die des Individuums unwandelbarer Weiſe; das Individuum wird und kann kein gelüſtendes werden. Die Pflanzenwelt z. B. iſt das Element des Triebes in dieſer unwandelbaren Beſtimmtheit, und wenn, wie eine Vorſtellung weiterhin es mit ſich bringt, die Beſtimmtheit, die noch kein Gelüſten iſt und doch Leben, als Unſchuld vorgeſtellt wird, ſo iſt die Pflanzenwelt die Welt der Unſchuld. Aber ſein Element wird und iſt

2) das Selbſtgefühl des lebenden Individuums. In dieſem Gefühl und aus ihm iſt das Individuum Thier, nicht Pflanze. Hat nun ſchon der Trieb in dem blos lebenden Individuum ohne das Selbſtgefühl eine beharrliche Beſtimmtheit und gibt ſie, ſo iſt ſeine Beſtimmtheit im thieriſch lebendigen Individuum, in der Thierwelt überhaupt eine noch bei weitem feſtere, beſtändigere, und ſo bleibt in der Thierwelt der Trieb ganz bei ſich, wie energiſch er thätig ſey mit Bezug auf ſeine Objekte; nichts bringt ihn um, er bleibt Trieb. So frißt z. B. der Löwe, aber nur der hungrige, wenn er keine Gazelle hat, kein Schaf erreichen kann, aus Noth wohl Mäuſe, Ratten, auch Fröſche; hat er ein Schaf, ſo läßt er die Maus laufen; aber lediglich der Trieb gibt dieſe beſtimmte Richtung ohne alles Gelüſten. Es gibt keine gelüſtenden Thiere, und in dieſem

Punct iſt die Thierwelt ebenſo unſchuldig als die Pflanzenwelt. Das Paradies vor dem Sündenfall iſt das der Pflanzen und Thiere, der Garten der Unſchuld. Wenn das Thier ein gelüſtendes wird, ſo iſt's erſt in der Zucht oder Unzucht des Menſchen, in der Zähmung; da tritt wohl ein, daß das Schoßhündchen der Dame ſich nicht mit Fleiſch begnügt, ſondern Bisquit will. Hier hat der Menſch das Gelüſten hereingebracht.

3) Das Selbſtgefühl iſt, wie wir wiſſen, das Princip des Selbſtbewußtſeyns. Auf dem Uebergang des Gefühls ſeiner ſelbſt wird zugleich das Element, welches der Trieb hatte, verändert. Sein Element war nach 1. das lebende Individuum, nach 2. das Selbſtgefühl des Lebenden; aber dieſes Selbſtgefühl wird Selbſtbewußtſeyn, ſo iſt der Trieb ſeinem Element entrückt; ſein Element wird Selbſtbewußtſeyn. In dieſem Element nun verliert der Trieb die Richtung, die er im Selbſtgefühl hatte und dem Subjekt gab, aber der Untergang dieſer Richtung iſt nicht der Untergang der Thätigkeit, welche der Trieb war, die Thätigkeit beſteht fort, nur die Richtung wird negirt. So entſteht das Gelüſten. Sein Begriff in jenem Verhältniß zum Trieb kann ſo ausgeſprochen werden: *Das Gelüſten iſt der richtungslos gewordene Trieb.* Mit dem Gelüſten hebt daher die blos thieriſche Sicherheit des Triebes und Selbſtgefühls an, unſicher zu werden. Das Schaf in ſeinem Nahrungstrieb rupft mit der größten Sicherheit unter Giftpflanzen die Nahrungspflanze heraus; nicht ſo der Menſch, wie ihm ein Pflanzenfeld nicht blos Gegenſtand des Triebs, ſondern der Begierde iſt. Hat er nicht vorher Pflanzenkunde, ſo iſt er immer in Gefahr ſich zu ſchaden. Dies wird von der einen Seite, um das Gelüſten zu begreifen, indem ſein Verhältniß zum Trieb betrachtet wurde, hinreichen; daher iſt

b. zu beachten das Verhältniß des Gelüſtens zur Begierde, deren Entſtehung daſſelbe vermittelt. Dieſes Verhältniß iſt ein zweifaches, während das zum Trieb einfach war, nämlich

1) das zur poſitiven Begierde als ſolcher. Bedingt iſt die Entſtehung der poſitiven Begierde durch die auf eine Vorſtellung ſich beziehende Empfindung, kraft deren das Subjekt ein Objekt hat, das begehrt werden kann. Dieſe Empfindung in Bezug auf die von ihr unzertrennliche Vorſtellung heißt und iſt Kenntniß, ja Erkenntniß, die nächſte, die erſte ſinnliche Erkenntniß, die empiriſche, die Erfahrung. Die Bedingung alſo, ohne welche die Begierde nicht entſtehen kann, iſt die Erkenntniß. Daher der angeführte Spruch: ignoti nulla cupido. Die Entſtehung aber der Erkenntniß hat zu ihrer Bedingung die Begierde, was nicht begehrt wird, ſteht auch nicht zu erkennen, der erkennende begehrt. Jenem Satz alſo ſteht der andere gegenüber: non cupientis nulla cognitio. Alſo es kann die Begierde nicht entſtehen, ohne daß ſchon Erkenntniß ſey, und es kann die Erkenntniß nicht entſtehen, ohne daß Begierde ſchon ſey, das Entſtehen der Erkenntniß hat zur Vorausſetzung das wirkliche Begehren, und das Entſtehen der Begierde hat zur Vorausſetzung die wirkliche Erkenntniß. Folglich iſt weder der Urſprung der Begierde aus dem Daſeyn der Erkenntniß, noch der Urſprung dieſer aus dem Daſeyn der Begierde zu begreifen. Aber zwiſchen beiden, dem möglichen Erkennen und möglichen Begehren kann eine dritte Bewegung ſchweben und dieſe iſt das Gelüſten. Durch daſſelbe vermittelt ſich das Werden des Triebes zur wirklichen Begierde, indem daſſelbe zugleich das Werden der Empfindung, Anſchauung zur wirklichen Erkenntniß vermittelt. Wenn der Empfindende auf das, was er empfindet, merkt, aufmerkſam iſt (vrgl. §. 22.), ſo wird durch dieſes Aufmerken das Empfundene und Vorgeſtellte ihm ein beſtimmter Gegenſtand; er empfindet nur und ſtellt vor, aber indem er aufmerkt, entſteht ein Gefühl der Luſt, ein Gelüſten. Dieſes Gelüſten iſt es, wodurch ihm ſo zu ſagen der Gegenſtand näher rückt bis zur Erkenntniß. Die alte moſaiſche Erzählung von dem Urſprung der Sünde gibt ein treffliches

Beiſpiel. Adam und Eva, Thiere, die zu Verſtand und Vernunft kommen können, ſtehen vor dem von Gott gepflanzten Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen. Eva ſieht die Früchte. Sie mag gegeſſen haben. Aber die Schlange ſtellt ihr die Lieblichkeit vor; ſie gelüſtet, ißt und gibt dem Adam auch. Beide Augen werden ihm aufgethan, die Erkenntniß entſteht und die Begierde. Gott ſagt: Adam iſt wie unſer einer, er weiß, was gut iſt und böſe. So iſt das Gelüſten das Ende der natürlichen Unſchuld, an der als dieſer wenig liegt, aber es iſt der Anfang, das Vermittelnde der Erkenntniß, es iſt der Anfang der Weisheit und der Eva iſt Dank zu ſagen, daß wir keine Schafe im Thierpark mehr ſind. Das Thier, wenn es ſatt iſt, ruht, der Menſch, wenn er ſatt geworden, kann vom Trieb aus noch in Bewegung ſeyn und Gelüſten tragen; es kommt zur Begierde und die Begierde wird befriedigt. So das Verhältniß des Gelüſtens zum Begehren. Aber das Begehren iſt

2) ein negatives. Um das Verhältniß zu finden, iſt zu unterſcheiden

α. der Abſcheu (horror, horror naturalis). Er iſt der negative Ausbruch des Inſtinkts und entſteht aus dem mit der Senſation verknüpften Gefühl der Unluſt (vrgl. §. 8.). Dieſe iſt beſonders die durch den Geruch, auch die durch das Geſicht und ſelbſt wohl durch's Gehör, aber namentlich durch den Geruch. Als jener Ausbruch des Inſtinkts iſt der Abſcheu ein ganz thieriſcher. Nach Verſchiedenheit der Species unter den Thieren hat oder erhält z. B. das Pferd die Senſation von einem Cadaver, abhorret, das Thier hat einen Abſcheu, es bäumt ſich; iſt's der Rabe oder die Hyäne, ſo iſt die Senſation vom Cadaver umgekehrt mit dem Gefühl der Luſt verknüpft und verzehrt ihn. Ebenſo iſt die Verabſcheuung nicht zu verwechſeln

β. mit dem Ekel (nausea). Er hat zu ſeinem Entſtehungsgrund die mit dem Gefühl der Unluſt verknüpfte Vorſtellung eines Gegenſtandes, wie ſie durch die Empfindung, Perception, nicht Senſation, vermittelt iſt. In der Sphäre des Lebens ſteht der Ekel höher als der Abſcheu, nämlich auf der Höhe der Vorſtellung. Er iſt eine ſchon menſchliche, keine rein thieriſche Vorſtellung. Der Menſch hat vor manchem keinen Abſcheu, ſondern Ekel. Die Empfindung iſt jedoch dabei und die Vorſtellung iſt alſo die eines Gegenſtandes in ſeiner Einzelnheit, eine Repräſentation des Präſenten. Wie er in die Allgemeinheit geſetzt wird, ſo iſt nicht nothwendig mit ihr das Gefühl der Unluſt verknüpft, ſo daß Ekel entſteht. Spinne, Kröte, Eidechſe und anderes Inſectenzeug iſt vorgeſtellt, wenn es genannt wird; aber mit der Vorſtellung muß nicht Unluſt verknüpft ſeyn, ſie erregt keinen Abſcheu, aber in der Empfindung, beim Anblick. Auch kehrt ſich dieſer Ekel wohl um in eine Luſt, in eine Begierde; ſo iſt es in der Erfahrung beim anderen Geſchlecht, beſonders bei ſchwangeren Frauen, denen z. B. Appetit nach Spinnen kommt. Ein beſonderer Habitus des Individuums bringt hier auch eine Verſchiedenheit mit ſich angehend die mit der Perception verknüpfte Vorſtellung, beſonders wenn ſie präſent iſt. Dieſe Eigenheit der Individualität hat man nicht übel Idioſynkraſie genannt, als wäre es eine eigenthümliche Miſchung der Säfte des Subjekts in ſeiner Lebendigkeit, die vom Selbſtgefühl aus das Bedingende dieſer Bewegung ſey. So z. B. der Ekel mancher Menſchen vor der Katze, ihrer Ausdünſtung, ihrem electriſchen Weſen, es entſteht eine Unruhe, ein widerwärtiges Gefühl, wenn das Thier gegenwärtig iſt.

γ. Die Verabſcheuung (fastidium, taedium) hat ihren Sitz nicht wie der Abſcheu im Selbſtgefühl und iſt nicht wie er eine blos animaliſche Bewegung, ſondern ihre Sphäre iſt das Selbſtbewußtſeyn, ſie iſt eine intelligente Bewegung und hat nicht zu ihrem Entſtehungsgrund die mit dem Gefühl der

Unluſt blos verknüpfte Vorſtellung, ſondern die Erkenntniß der Sache, die es verabſcheut. Aber die Erkenntniß des Subjekts hat zur Bedingung ihres Entſtehens die Begierde; alſo das Entſtehen der Verabſcheuung hat zu ihrer Vorausſetzung die Begierde; es kann nichts verabſcheut werden, was nie begehrt worden. Vermittelt aber iſt das Entſtehen der Begierde durch das Gelüſten. Auf das Begehren bezieht ſich das Gelüſten directer Weiſe, auf's Verabſcheuen erſt durch's Begehren; ſein Verhältniß zum Begehren iſt ein directes, ſein Verhältniß zum Verabſcheuen ein indirectes. Dabei kann aber gefragt werden: verabſcheut nicht der Menſch ſehr vieles, was nie von ihm begehrt worden? Wie iſt alſo zu behaupten, durch's Begehren nur werde das Verabſcheuen möglich? Antwort: Es iſt nicht nöthig, daß jeder das, was er verabſcheut, begehrt habe, indem er ſonſt nicht verabſcheuen könne, nur daß es irgend einmal begehrt, dann erkannt und die Erkenntniß fortgepflanzt worden, ſo daß die traditionelle Erkenntniß Princip der Verabſcheuung iſt. Sieht gleich der Arſenik aus, wie geläuterter Zucker, ſchmeckt er gleich ſüß, wie Zucker, iſt alſo die Vorſtellung und die Empfindung mit dem Gefühl der Luſt verknüpft, wir verabſcheuen ihn doch, der Belehrung zufolge; aber einſt mußte Arſenik begehrt worden ſeyn, um die Erfahrung zu machen und ihn dann indirect zur Verabſcheuung zu bringen. So iſt es mit allen Miasmen, mit allem, was den Tod ſchnell oder langſam nach ſich zieht. Die Menſchen verabſcheuen Pflanzengifte, mineraliſche, animaliſche Gifte, das könnten ſie nicht, wenn nicht in früherer Zeit dieſe Dinge begehrt und erkannt worden. Durch Schaden wird man klug. Die Nachwelt lebt in dieſem Punct von dem, was die Vorwelt oft zu eigenem Schaden errungen hat.

Schluß. Der Begierde geht voraus das Gelüſten und auf ſie folgt unter gegebenen Umſtänden ihre Befriedigung. Der Verabſcheuung geht zunächſt und urſprünglich voraus das

Begehren und auf ſie folgt das poſitive Gegentheil der Befriedigung. Wie die Befriedigung Ergebniß der Begierde iſt, ſo hat auch der Abſcheu ſein Ergebniß.

§. 42.

Die Befriedigung der Begierde und das Ergebniß der Verabſcheuung.

Es wird wohl geſagt, die Vorſtellung eines Gegenſtandes realiſiren ſey ein die Begierde Befriedigen; wer das, was er vorſtellt, was alſo der Gegenſtand ſeiner Vorſtellungen wird oder iſt, durch ſein Thun oder Wirken realiſire, der befriedige ſeine Begierde. Aber wo ſolcher Weiſe ein Gegenſtand ſelbſt verwirklicht, etwas ſelbſt realiſirt wird, da iſt die Vorſtellung dieſes Etwas keine bloße Vorſtellung, ſondern ein Begriff geweſen und da iſt die Thätigkeit des Subjekts für die Realiſirung des Begriffs ein Bezwecken, aber kein Begehren. Iſt der Begriff realiſirt, ſo iſt ein Zweck erreicht und in dieſer Thätigkeit hat ſich das Subjekt als verſtändiges, als vernünftiges, ja als wollendes verhalten. Der von dem Menſchen erreichte Zweck wird wohl ſelbſt durch ihn zum Mittel gemacht für die Befriedigung der Begierde, aber das iſt etwas anderes als der erreichte Zweck. Die Realiſirung des Begriffs, die Begierde iſt z. B. auf Geld und Gut gerichtet, Du begehrſt reich zu werden; vor allem lerne ſchreiben, rechnen und arbeite, damit Du Dir etwas erwerbeſt und ſo kannſt Du endlich Deine Begierde auf Reichthum richten und ſie befriedigen. **Kant** in der pragmatiſchen Anthropologie, erſte Ausgabe, S. 203. definirt die Begierde ſo: „ſie iſt die Selbſtbeſtimmung der Kraft eines Subjekts durch die Vorſtellung von etwas Zukünftigem als einer Wirkung dieſer Kraft.“ Die Definition enthält, und das iſt das Kennzeichen einer tüchtigen Definition, zugleich den Begriff der Befriedigung der Begierde. Die Selbſtbeſtimmung der Kraft eines Subjekts iſt eben das aus dem Trieb entſprießende Wollen, als blos natürliches. Das Wollen iſt eine Selbſtbeſtimmung des Subjekts: Du willſt, nicht die Hand. Die Vorſtellung von dem Zukünftigen, das aber noch nicht iſt, hat das Subjekt, indem dieſes Zukünftige Wirkung dieſer Kraft wird und iſt, wird die Begierde dann befriedigt. Dem Anthropologen rückt dieſe Definition folgendermaßen näher: der Gegenſtand, den eine Vorſtellung hat, kann ein ſchon realiſirter Zweck ſeyn, ein Zweck der Natur, z. B. das bis zum Abfallen reife Obſt am Baum, die Macht der Natur producirt und realiſirt das Obſt; oder der Gegenſtand iſt ein Thier, z. B. ein Lamm, ein realiſirter Naturzweck; oder der Zweck iſt ein durch den Verſtand des Menſchen entworfener und realiſirter: die Trauben ſind gekeltert, ſind geläutert, der Saft gähret im Faß und wird nach und nach durch die Bemühung des Menſchen ein reiner guter Wein. Wird das Obſt vom Gärtner oder vom kleinen Dieb begehrt, der fette Hirſch verfolgt, die Bouteille verlangt, was iſt's, worauf es dann bei der Begierde ankommt? Darauf, daß ſolch' realiſirter Gegenſtand, der an ſich Subſtanz iſt, aus ſeiner Subſtantialität herausgeriſſen werde. Die Vorſtellung von etwas Zukünftigem iſt es, wodurch der Zweck realiſirt wird, Du begehrſt, d. h. der Gegenſtand Deiner Vorſtellung, die Subſtanz ſoll verwandelt werden in etwas Zukünftiges, ſoll ein Accidenz werden, und geht die Verwandlung vor ſich, ſo wird die Begierde befriedigt; das Obſt, der Hirſch wird gegeſſen, der Wein getrunken, gute Nacht Obſt, Wein, Hirſch! Das Beſtehende hört auf zu beſtehen, Du beſtehſt. Die Befriedigung der Begierde beſteht alſo darin, daß die Selbſtſtändigkeit des wirklichen Objekts in dem Subjekt aufgehoben, daß das Subſtantielle zu einem Accidentellen gemacht wird, und iſt demnach die Verwandlung der Subſtanzialität des Gegenſtandes der Vorſtellung in die Accidentalität, alſo ein Aſſimilationsact. Schon beim Inſtinct findet das nämliche ſtatt: die Pflanzen haben ihr Beſtehen, die Heerde Schafe weidet die grüne Wieſe ab, nimmt die pflanzliche Subſtanz in ſich auf, ſie wird aſſimilirt, in succum et sanguinem vertirt; ebenſo die Befriedigung der Begierde. Der Gegenſtand der Begierde muß nun aber nicht blos ein materieller, er kann auch ein intellectueller ſeyn und eine Beziehung haben auf Recht und Unrecht, wie er als Mittel Beziehung iſt auf den Zweck. Ein Boden, der noch keinem zugehört, fällt einem Individuum in die Augen, er gefällt ihm, er begehrt ihn, ummarktet, pflügt und ackert ihn. Die Begierde macht das Feld zum Mittel für andere Zwecke. Es wird Eigenthum, dort ſind meine Zeichen, greif einer 'mal herein, ich jage ihn fort; das Materielle wird intellectuell. Ebenſo bei der Ehrbegierde und Wißbegierde.

Die *Verabſcheuung* hat, wie jede Bewegung, irgend einen Erfolg, ein Ergebniß. Beſtände die Befriedigung der Begierde in der *Realiſation* der Vorſtellung eines Gegenſtandes, ſo würde das Ergebniß der Verabſcheuung wohl die *Annihilation* der Vorſtellung eines Gegenſtandes ſeyn müſſen. Allein ſo unwahr jene Angabe iſt, eben ſo unwahr iſt auch dieſe. Das Ergebniß einer Leidenſchaft, in welcher eine Verabſcheuung aufgehoben, negativer Weiſe enthalten iſt, z. B. das eines tödtlichen Haſſes, den ein Menſch gegen den andern trägt, kann die Ermordung, Vernichtung dieſes andern ſeyn; aber ſo ſchlimm ſteht's mit der Verabſcheuung nicht. Ihr Ergebniß begreift ſich vielmehr folgendermaßen: Der Gegenſtand, deſſen Vorſtellung im Gefühl der Unluſt an ihm das Entſtehen der Verabſcheuung bedingt, iſt ein wirklicher, realiſirter, wie der der Begierde auch. Aber in dieſer ſeiner Wirklichkeit hat er durch die Vorſtellung und das Gefühl des Subjekts von ihm die Beſtimmtheit der Accidentalität erhalten; das Ergebniß der Verabſcheuung deſſelben iſt das Aufheben dieſer Accidentalität, nicht aber das Vernichten des Gegenſtandes. Er wird, indem er ein Accidentelles geworden iſt, in ſeiner Subſtantialität wieder hergeſtellt oder reſtituirt und die Verabſcheuung hat dieſe Wiederherſtellung zum Reſultat. So ſchon bei jenem Abſcheu (horror) So beſtimmt nämlich der Trieb dem Thier die Richtung auf den Gegenſtand hin gibt, kann es doch ſeyn, daß daſſelbe ſich zufälliger Weiſe im Gegenſtand vergreift, das Schaf z. B. indem es ſehr hungrig auf der Wieſe weidet, weidet wohl ein und das andere Blatt einer Giftpflanze mit ab, aber kaum iſt es accidentell geworden, ſo ſpeit es den Gegenſtand aus, was bis zum Erbrechen gehen kann. So iſt das Ergebniß ſchon des Abſcheus beſchaffen. Noch mehr bei dem Ekel (nausea): der ekelhafte Gegenſtand, die Spinne, Kröte wird vorgeſtellt; indem ſie dem Subjekt vorkommt, da läuft, kriecht ſie, muß, damit der Ekel ein Ergebniß habe, das Thier vernichtet, zertreten werden. So im Ekel hier ſchon, vollends in der Verabſcheuung ſelbſt. Wenn z. E. einer den andern nicht leiden kann, weßwegen auch immer, und die Rede kommt auf ihn, ſo ſpricht er wohl: ich mag nichts von dem hören, ſprich mir nichts von ihm.

In ihrer Entſtehung und ihren Ergebniſſen haben Begierde und Verabſcheuung ein Verhältniß zu einander, welches zuletzt noch betrachtet werden kann. Der Unterſchied nämlich:

a. des Begehrens und Verabſcheuens iſt kein quantitativer, ſondern er iſt qualitativ, jedes von beiden iſt das negative Gegentheil des andern, daher: aus Begierden können keine Verabſcheuungen und aus dieſen können keine Begierden werden; der Unterſchied iſt alſo qualitativ, das Verhältniß negativ. Aber mit dieſem Satz ſcheint gleichwohl die Erfahrung im Widerſpruch zu ſeyn. Was in der Jugend begehrt wurde, ja mit Heftigkeit begehrt wurde, das wird im höheren Alter verabſcheut; ſo lieben Kinder das Süße, älter geworden verabſcheuen ſie daſſelbe und begehren das Bittere und Sauere. Ferner: was früherhin verabſcheut wurde, wird ſpäterhin wohl ebenſo heftig, noch heftiger begehrt. Das wußten die Europäer recht gut im Verkehr und Handel mit den Wilden, z. B. in

Bezug auf das Branntweintrinken, Tabackrauchen u. ſ. w. Aber es widerlegt die Erfahrung dieſen Satz dennoch ganz und gar nicht; denn es wurden nach dieſen Erfahrungen, wenn man ſie recht betrachtet, nicht aus Verabſcheuungen Begierden und umgekehrt, ſondern es hat ſich nur die Sinnes-, Empfindungs- und Vorſtellungsweiſe verändert; wir ſind anders geworden, und ſo verändern ſich Begierden und Verabſcheuungen, gehen aber nicht in einander über.

b. Eben in jenem qualitativen Unterſchied ſind beide einander opponirt, entgegengeſetzt. In dieſer Entgegenſetzung ſchließen beide einander aus, d. h. in der Begierde kann nicht die Verabſcheuung, in dieſer nicht die Begierde ſeyn, ſondern jede von beiden hat und hält ſich allein in ihr ſelbſt, beide ſind nothwendig außer einander. Auch dieſem ſcheint eine Erfahrung zu widerſprechen, nämlich daß, ſo ſehr, z. B. ihres Geruchs, ihres ekelhaften Geſchmacks, ja ihrer Farbe wegen eine Arznei verabſcheuet wird, der Menſch doch die heftigſte Begierde dazu haben kann, wie wenn das, was verabſcheut wird, auf's heftigſte begehrt werde. In Wahrheit aber begehrt der Menſch nicht die Arznei, wie ſich ſchon darin zeigt, daß man nur mit Mühe kranke Kinder dahin bringt, übelſchmeckende Arzneien, wenn ſie einmal verſucht worden ſind, zu nehmen, ſondern er begehrt die Geſundheit und die Geſundheit begehrend überwindet er den Abſcheu. In dieſem Fall hat die Begierde für ihre Befriedigung den Gegenſtand der Verabſcheuung zum Mittel gemacht, und dies Mittel für jenen Zweck, den die Begierde, noch mehr der freie Wille hat, wird mit Ueberwindung der Verabſcheuung ergriffen. Dieſe Erfahrung alſo beſtätigt jenen Satz. Endlich hat aber auch ſowohl das Begehren, wie das Verabſcheuen mit Bezug auf einander

c. ein Verhältniß zum Wollen als ſolchem. Obzwar nun hier der Wille in ſeiner Weſenheit, wo er nicht der natürliche, ſondern der Wille als ſolcher iſt, noch nicht begriffen werden kann, ſondern der Begriff deſſelben nur anticipirt wird, ſo iſt doch das Verhältniß der Begierde und Verabſcheuung zum Wollen beſonders zu beachten, weil im gemeinen Leben Beſtimmungen, welche die des Wollens ſind, insgemein mit Beſtimmungen, die die des Begehrens ſind, verwechſelt werden, und zwar mit großem Einfluß auf das ſittliche Leben und die Sittlichkeit; nämlich,

1) der Willensact iſt einem Begehrungsact ſehr ähnlich und die Aehnlichkeit verleitet dazu, ihn mit dieſem zu verwechſeln. In Anſehung der poſitiven Begierde iſt das poſitive Wollen ein Fordern. Die Begierde hat zu ihrem Objekt den Gegenſtand einer mit dem Gefühl der Luſt verknüpften Vorſtellung, daher Luſt haben zu etwas = begehren. Der Willensact hingegen, wie er eine Forderung iſt, hat zu ſeinem Objekt ein Recht in dem Begriff von dem Recht; dieſer Begriff des Subjekts von dem Recht als einem Objekt iſt auch mit einem Gefühl der Luſt verknüpft, aber nicht etwa unmittelbar in der Animalität begründet, ſondern in der Intelligenz, in der Moralität, es iſt ein moraliſches Gefühl. Etwas von einem fordern iſt daher ganz ein anderes, als etwas von ihm begehren, der Bettler begehrt, der Gläubiger fordert. So ferner iſt der Willensact negativ ein Verweigerungsact, der Begehrungsact wiederum negativ Verabſcheuungsact.

2) Im gemeinen Bewußtſeyn, wo es einigermaßen ein cultivirtes iſt, kommt der Unterſchied vor zwiſchen guten und böſen Begierden. Dieſen Unterſchied hat die Begierde gleicherweiſe nur im Verhältniß zum Willen als ſolchem, ja durch ihn nach ſeiner Beziehung auf Geſetz und Recht. Was dem Geſetz der Vernunft, dem Geſetz des freien Willens, dem Geſetz Gottes gemäß gewollt oder gethan wird, iſt gut, was dieſem zuwider gethan wird, iſt bös. Begierde und Verabſcheuung ſteht an ſich nicht in dieſem Verhältniß, ſondern kommt erſt durch den Willen hinein. Der Wille, der ſeine

Begierden und Verabſcheuungen nicht in Gewahrſam nimmt, nicht beachtet, beherrſcht, iſt der böſe.

3) Damit (was freilich die Anthropologie bezweckt) der Wille in ſeiner Freiheit und dann in der Beſtimmtheit des Guten und Böſen, damit ſo zugleich die Begierde als gute oder böſe erkannt werde, muß vor allem eben die Begierde in ihrem Verhältniß zu ihr ſelbſt betrachtet werden. Dieſes Verhältniß iſt:

α. das der einen und ſelben Begierde zu ihr ſelbſt; in dieſem Verhältniß iſt ſie die unmittelbare; oder es iſt

β. das der einen Begierde zur andern; in dieſem Verhältniß iſt ſie die mittelbare.

§. 43.

Die unmittelbare Begierde.

In Bezug auf ihren Entſtehungsgrund iſt keine Begierde eine unmittelbare, denn er, nämlich der Trieb, wird, indem er ſeine Richtung verliert und ſo das Gelüſten iſt, mittelſt des Gelüſtens zur Begierde (vrgl. §. 41.). Aber die ſo gewordene oder entſtandene Begierde im Verhältniß zu ihr ſelbſt iſt eine unmittelbare, wie oben das Wollen als Begehren auch für ein unmittelbares anerkannt wurde und anerkannt werden mußte. Für den Begriff nun von der unmittelbaren Begierde iſt, indem wir das Gelüſten als die Vermittelung ihres Entſtehens kennen, zu reflectiren auf die innere Bedingung ihres Entſtehens, welche §. 40. genannt und einigermaßen betrachtet wurde. Dieſe innere Bedingung nämlich, die auf die Empfindung ſich beziehende allgemeine Vorſtellung iſt eine Kenntniß oder Erkenntniß, ohne welche die Begierde unmöglich iſt. Das Objekt dieſer Kenntniß nun kann als Gegenſtand jener Begierde nicht ſeyn:

a. ein Allgemeines in ſeiner Allgemeinheit, denn ihr Gegenſtand, oder das, was begehrt wird, exiſtirt, iſt ein wirklicher, das Allgemeine aber in ſeiner Allgemeinheit exiſtirt nicht, iſt ein nur abſtractes und höchſtens nur gedachtes. So ſind z. B. die einfachſten Gegenſtände Brod und Waſſer; Brod iſt ein Allgemeines in der Allgemeinheit, hat keine Wirklichkeit, ſondern es iſt entweder Brod als Gerſtenbrod, Haferbrod oder Kartoffelbrod; Waſſer als ſolches iſt nur ein vorgeſtelltes, aber als Fluß-, Brunnen-, Quellwaſſer iſt es kein allgemeines. Ebenſowenig iſt das Objekt jener Kenntniß und folglich der Gegenſtand jener Begierde

b. ein Einzelnes in ſeiner Einzelnheit; denn ein ſolches iſt und kann nicht ſeyn ein Objekt. Das Einzelne in ſeiner Einzelnheit iſt von der Empfindung des Subjekts, ja von dem empfindenden Subjekt ſelbſt noch ungetrennt, es iſt der Inhalt ſeiner Empfindungen und ſeiner ſelbſt. Dieſer Inhalt muß erſt herausgeworfen werden. Aber die Begierde hat ein Objekt, hier iſt noch keines. Höchſtens iſt das Einzelne in ſeiner Einzelnheit, worauf der Trieb ſich richtet, identiſch mit der Empfindung das Objekt der ſie bedingenden Kenntniß. Iſt aber

c. das Allgemeine in der Einzelnheit, ſo exiſtirt daſſelbe, iſt ein wirkliches und kann es begehrt werden. Die Einzelnheit des Objekts nun hat es mit der Empfindung gemein, und Einzelnes iſt und wird es lediglich und allein durch die Empfindung als Geſehenes, Gerochenes, Gehörtes; die Allgemeinheit hingegen hat das Objekt mit der Intelligenz als Denken gemein, mit dem Denken, welches die Beſtimmtheit des Allgemeinen in die Vorſtellung bringt. Aber das Princip der Empfindungen iſt der Sinn, wie das Princip des Allgemeinen das Denken, der Verſtand, das Urtheilen und die Vernunft. Durch den Sinn als Empfinden iſt das Begehren, was ſeinen Gegenſtand angeht, unmittelbar bedingt und das ſo bedingte Begehren iſt ſelbſt das unmittelbare. Die Begierde alſo, deren Bedingung die Kenntniß oder Erkenntniß des Gegenſtandes, als des in der Allgemeinheit einzelnen Objekts iſt, iſt die unmittelbare Begierde und die Sinnigkeit, welche die erſte Beſtimmtheit des Subjekts als der Intelligenz iſt, iſt zugleich die erſte deſſelben, als des Willens, aber indem ſie die Beſtimmtheit des Willens iſt, bezeichnet unſere tief metaphoriſche Sprache ſie mit dem Ausdruck: Sinnlichkeit. In Anſehung des Erkennbaren, des Objekts der Begierde iſt die Natur des Menſchen die der Sinnigkeit, in Anſehung deſſen, daß das Erkennbare eben auch unmittelbar begehrt werden kann, iſt ſie die Sinnlichkeit. Die innere Bedingung des Entſtehens der Begierde iſt alſo, was das Objekt betrifft, das empfindende als ſinniges und hiermit zugleich das denkende Subjekt. Begriffen iſt ſomit die unmittelbare Begierde im Verhältniß zu ihr ſelbſt als die ſinnliche. Das nun, daß die unmittelbare Begierde vorerſt ſelbſt die ſinnliche Begierde iſt, gilt von ihr ſchlechthin im Allgemeinen, oder: die Beſtimmtheit des Sinnlichen iſt an der unmittelbaren Begierde die Allgemeinheit derſelben, das iſt der allgemeine Character des unmittelbaren Begehrens und alſo auch des Menſchen, der der unmittelbar begehrende wird und iſt, ſinnliches zu ſeyn. Wie die Sinnigkeit in Anſehung des Wiſſens, ſo iſt auch die Sinnlichkeit in Anſehung des Begehrens und des Wollens die Natur des Menſchen; alle ſind ſinnlich; Ausnahmen kann's keine geben. Daß alle unmittelbare Begierden und alle Subjekte, deren Begierden ſie ſind, ſinnlich ſind, iſt weder Mangel noch Mackel an dieſen Begierden und an dieſen Subjekten und das gegen die Sinnlichkeit ſich ereifern, gegen ſie fechten iſt ebenſo unvernünftig und widerſinnig, wie gegen das Natürliche zu ſtreiten, beruht auf einem Mangel der Erkenntniß der ſinnigen und ſinnlichen Natur des Menſchen, wie ſie beides nothwendig iſt. Nicht das macht die unmittelbare oder mittelbare Begierde zu einer böſen, ſchändlichen, daß ſie eine ſinnliche Begierde iſt; das iſt ihre und des Menſchen Natur, — ſondern wenn ſie die böſe Begierde wird, ſo iſt es ganz etwas anderes, wodurch ſie dieſe iſt, nämlich das, daß der Menſch, deſſen Willen nicht in den Umkreis der Begierden gebannt iſt, ſich ſelbſt in das Begehren und in die Begierde herabſtürzt, in ihr lebt und in ihr, in ihrer Befriedigung ſeine Beſtimmung zu erreichen meint, alſo das, daß er ſie nicht beſchränkt und in ſeine Gewalt oder in die der Freiheit nimmt. 1) Das erſte wäre alſo: die Begierde in der Identität mit ihr ſelbſt iſt allgemeinhin als unmittelbare die ſinnliche. Aber dieſe Identität und Allgemeinheit iſt eben auch nur eine abſtracte, eine Allgemeinheit im Allgemeinen und hat als ſolche keinen wirklichen Gegenſtand. 2) Jedoch unterſcheidet die mit ſich identiſche und allgemeine Begierde, wie ſie eine unmittelbare iſt, ſich in ſich ſelbſt; ſie bleibt als ſinnliche nicht dabei, nur allgemeine, nur identiſche zu ſeyn, ſondern ſie ſetzt ſich aus ihrer Identität in den Unterſchied, aus ihrer Allgemeinheit in die Beſonderheit, ſelbſt in die Einzelnheit, es unterſcheidet ſich eine Begierde von der andern. Dann ſind ſie zwei Begierden, dann ſind wir aber aus der Unmittelbarkeit heraus, dann tritt der Satz ein: die unmittelbare Begierde iſt eine ſehr verſchiedene, und wie ſie vorerſt *als ſolche* aus ihrer Bedingung begriffen worden, ſo iſt ſie nun auch *als eine verſchiedene* zu begreifen. Dieſer Unterſchied der unmittelbaren Begierde in ihr ſelbſt ſteht nur zu begreifen durch Reflexion auf das Subjekt, deſſen Begierde ſie iſt und wird. Dieſes Subjekt iſt der Menſch; er aber ſteht hier ſeine unmittelbare Begierde angehend im Verhältniß

a. zu der Natur, die ihn umgibt,
b. zu der Natur, die er ſelbſt hat, und
c. zu ihm ſelbſt, der ſie hat und den ſie umgibt.

ad a. Die den Menſchen umgebende Natur iſt die irdiſche, ihn hat und hält die Erde feſt, ſo lange er lebt, aber ihn umgeben ja auch Sonne, Mond und Sterne, ſomit wäre ja wohl gleichfalls die ſolariſche, die lunariſche und ſideriſche Natur die ihn umgebende. Freilich wohl, aber doch nur ſo, daß die Natur des Himmels, der Sonne in der irdiſchen concentrirt iſt und alſo alles himmliſche nur mit Bezug auf die Erde oder auf das Irdiſche es iſt, was von dem Menſchen erkannt oder begehrt werden kann. Das Irdiſche nun als ſolches iſt aber auch nur ein Allgemeines in ſeiner Allgemeinheit, das abſtract Irdiſche, folglich kein exiſtirendes Objekt und demnach kein Gegenſtand der Begierde; auf's Irdiſche als Irdiſches geht keine Begierde, und ſo ungeheuer z. B. in der Tragödie die Begierde des Fauſt dargeſtellt wird, darauf geht ſie doch nicht, die irdiſche Natur aufzuheben, zu vernichten, in ſich hinein zu nehmen; darauf könnte nur die Begierde des Wahnſinns gehen. Die irdiſche Natur in ihrem Unterſchied iſt's, die Gegenſtand der unmittelbaren Begierde wird. In dieſem Unterſchied aber vorerſt ganz abſtract kommen die Erzeugniſſe der Erde, ihre Producte in Betracht; die ſind das Irdiſche im Beſonderen und dann im Einzelnen, darauf geht die unmittelbare Begierde. Ueberhaupt ſind die Erzeugniſſe zweifacher Art, nämlich einerſeits die des Meeres, von der Auſter an, die der Wilde an ſeinen Ufern ſucht und verzehrt, bis zu der Schildkröte hin, mit deren Suppe der Lord Major ſeine Gäſte bewirthet; andrerſeits ſind die Erzeugniſſe der Erde die des Landes, nämlich in der Dammerde, denn im Kalkboden, Felſenboden, Thon u. ſ. w. wird von der Erde nichts producirt. Denke man ſich die Dammerde, welche ungefähr ſechszehn Fuß hoch die Erde bedeckt, weg, und das Meer weg, fort iſt die Menſchheit, Thierheit, die Pflanzen und alle Producte. So reich das Meer iſt, ſo reich iſt das Land auf ſeiner Dammerde von der Eichel bis zur Kokosnuß und den vielen Getreidearten. Der Menſch hat den Verſtand und das Geſchick gehabt, die Erzeugniſſe des Meeres und Landes für ſeine Befriedigung früh aufzuſuchen, und ihre Vermehrung und ihre Veredlung zu bewirken. Durch das ſinnliche Begehren iſt die Cultur des Menſchen in allen dieſen Beziehungen bedingt, noch von aller Civiliſation abgeſehen; die Begierde iſt das mächtige Motiv geweſen zur Anſtrengung aller ſeiner Kräfte des Leibes und der Seele. Er iſt auch in dieſen ſinnlichen Begierden in die größte Schwelgerei gerathen und iſt zum Theil noch darin; aber dieſe Schwelgerei und Lüſternheit iſt kein Grund, alles in der Welt aufzuſuchen, um gegen das Begehren zu declamiren. Indirect war, iſt und bleibt das unmittelbar ſinnliche Begehren in dieſem ſeinem Unterſchied ein Anregungs-, ja ein Beförderungsmittel, ſowohl zur Cultur der Intelligenz, als auch zur Cultur des Willens und der Sittlichkeit.

ad b. Die Natur, welche der Menſch hat, iſt im Allgemeinen dieſelbe, die ihn umgibt, alſo die irdiſche; dieſe jedoch als ſich über ſich, wie ſie die blos irdiſche iſt, hebend und über ſich gehoben die menſchliche. Schon in der Pflanze dieſer unmittelbaren Tochter der Erde iſt die irdiſche Natur zur vegetativen, die irdiſche Bewegung zur pflanzlichen Bewegung emporgehoben; in dem Menſchen, dem Sohn der Erde iſt eben jene Bewegung mittelſt der animaliſchen zur denkenden und wollenden emporgehoben. Die irdiſche aber als menſchliche Natur iſt im Allgemeinen die eine und ſelbe, die ganz identiſche; der, deſſen Natur ſie iſt, ſey wer er wolle und bewohne welche Region er könne, die Natur des Eskimos, des Negers iſt dieſelbe, welche die des Hindus, des Europäers iſt. Aber ſo iſt ſie auch blos die abſtracte, in dieſer Allgemeinheit hat ſie keine Wirklichkeit, die wirkliche wird und iſt ſie erſt im Unterſchied, den ſie in ſich ſelbſt hat oder ſetzt. Dieſer Unterſchied nun in der menſchlichen Natur, er zugleich ein Unterſchied in der unmittelbaren Begierde, iſt

α. ein ganz zufälliger, d. h. ein ſolcher, der kein Beſtehen hat, der ſich ſelbſt aufhebt, und zwar weil er theils local, theils temporell oder doch temporär bedingt iſt, ſo daß bei ihm der irdiſche Raum und die irdiſche Zeit als Lebenszeit in Betracht kommt. Dem Menſchen iſt es ſo zu ſagen vergönnt, den Ort, die Region, wo er geboren worden, zu verlaſſen oder anderswo, nah oder fern ſich anzuſiedeln oder einheimiſch zu machen. Hierin zeigt ſich eben das Zufällige jenes Unterſchiedes, er hebt ſich auf, hat kein Beſtehen. Innerhalb der Wendekreiſe, ja innerhalb des Polarkreiſes vermag der Menſch zu entſtehen, zu exiſtiren und zu leben, und innerhalb dieſer Kreiſe in jener Localität, in dieſem Irdiſchen iſt ſeine Natur anders beſtimmt, als anderswo und dieſer Unterſchied iſt auch ein Unterſchied in ſeinen Begierden. Der Menſch verläßt den hohen Norden und wendet ſich nach Süden, nach Italien; ſeine Natur und Begehrungsact verändert ſich nach den Objekten. So auch umgekehrt, wenn nach Kant nur die Feindſeligkeit der Menſchen gegen einander einen Theil derſelben aus der gemäßigten Zone in die nördliche geſprengt hätte. Nicht anders in der Hauptſache verhält es ſich, was das Temporäre angeht, in jenem zufälligen Unterſchied. Das Kind wächſt heran, die Jugend verwandelt ſich in's Mannesalter, das Mannesalter in's Greiſesalter und mit dieſer Veränderung verändert ſich auch ſeine irdiſche Natur, ohne daß ſie aufgehoben werde. In dieſer Veränderlichkeit jenes Unterſchiedes verändern ſich auch die unmittelbaren Begierden und bleiben doch unmittelbar. Das Kind begehrt ein einzelnes Objekt in ſeiner Allgemeinheit, Du auch; es begehrt es als dieſes, es will das und das, z. B. ein Stück Kuchen haben, Du nicht. So hat das Volk auch ſein Kindesalter, Jugendalter, Mannesalter und den allmähligen Verfall. Aber es iſt eben jener Unterſchied

β. ein nothwendiger, bei dem es, wo er iſt, ſein Verbleiben hat und der ſich nicht aufhebt. Auch in dieſem Verhältniß des Menſchen zu ſeiner Natur, wo der Menſch der in ihr bleibende iſt, unterſcheiden ſich die unmittelbaren Begierden in ſich ſelbſt. Der Unterſchied iſt 1) der des Geſchlechts (discrimen sexus). Die Natur des Mannes und Weibes ändert ſich nicht, ein Mannweib, wie ein weibiſcher Mann, iſt etwas unnatürliches. Bedingt iſt nun die unmittelbare Begierde zunächſt durch die Empfindung, deren Princip der Sinn iſt in der Beſtimmtheit des inneren und äußeren Sinnes zugleich. Bei dem weiblichen Geſchlecht herrſcht die Beſtimmtheit des inneren vor der des äußeren Sinnes vor, und die Regſamkeit des weiblichen Sinnes iſt vorzugsweiſe die Receptivität ſelbſt mit Bezug auf die Sinnorgane den Geruchſinn, Gehörſinn, Geſchmackſinn; bei dem männlichen herrſcht umgekehrt die Beſtimmtheit des äußeren vor der des inneren vor, auch in den Organen Geſichts-, Gefühl- und Taſtſinn. Die Regſamkeit des männlichen Sinnes iſt hier Energie. Durch die Regſamkeit des Sinnes als Receptivität und Energie ſind die unmittelbaren Begierden bedingt. Dieſe ſind von jener Receptivität her bei dem Weib die zärteren, feineren und mehr in der Innerlichkeit als Aeußerlichkeit, die innigeren, bei dem Mann die ſtärkeren und heftigern. Der Unterſchied iſt 2) der des Stammes (discrimen stirpis). Kein Stamm verwandelt und kann ſich je in den andern verwandeln, keiner kann aus ſich heraus; aus dem Spartaner wird kein Athenienſer, aus dem Heſſen kein Sachſe, aus dem Schwaben kein Pfälzer. Wo ſich der Stamm vermiſcht, iſt er ſelbſt aufgehoben, wie bei den Iſraeliten die zwölf Stämme. Jeder Stamm in ſeinem Unterſchied vom andern iſt auch in ſeiner Begehrungsweiſe eigenthümlich, wodurch dieſe Begehrungsweiſe auch immer im Stamm beſtimmt ſeyn mag, wie z. B. die ſchwarze Suppe der Spartaner, welche kein Athener eſſen mochte. Je tiefer der Stamm zurückſteht in der irdiſchen Natur des Menſchen bis dorthin, wo ſie an die thieriſche grenzt, deſto greller iſt der Unterſchied, den die Begierde in ſich ſelbſt hat. Der Menſch begehrt z. B. rohes Fleiſch (Eskimmanzi heißt: ein Roh-Fleiſch-Freſſer); je menſchlicher der Stamm wird, je mehr ſich der Menſch von dem natürlichen Zuſtand entfernt, deſto mehr läutert ſich ſeine Begierde. Der Unterſchied iſt 3) der des Volkes, aber nicht in ſeinem Verhältniß zu einem andern Volk, ſondern in ſeinem

Verhältniß zu den Stämmen, in denen es ſein Beſtehen erhielt und noch hat. Die Begehrungsweiſe eines Volkes iſt herkömmlich geworden durch Angewöhnungen, Geſetze, Statuten u. ſ. w.

ad c. Das Verhältniß des Menſchen zu ſich ſelbſt iſt nicht das, worin er unmittelbar zu ſich ſelbſt ſteht; in ihm iſt er mit ſich identiſch und ſeine Begierden haben die Beſtimmung der Identität. Hier gilt es die Beſtimmtheit des Unterſchiedes und es iſt das Verhältniß des Menſchen zu einander, des einen zum andern, worin ſie, ſo groß ihre Aehnlichkeit und ſonſtige Gleichheit ſey, doch von einander verſchieden ſind. Im Verhältniß des einen, der ſeiner ſelbſt ſich bewußt werden kann, zum andern, der ſeiner ſich bewußt iſt, und nur in dieſem Verhältniß wird das mögliche Bewußtſeyn zum wirklichen Bewußtſeyn. Der Menſch blos in ſeiner Animalität kommt unter den Thieren nicht zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, ſondern nur unter den Menſchen und ſeiner ſich bewußt worden, bleibt er auch nur, ſo lange ſein Verhältniß zu den Menſchen beſteht, ſeiner ſich bewußt. Wird er aus dieſem Verhältniß herausgeriſſen, in die Einſamkeit verſetzt, ſo büßt er das Selbſtbewußtſeyn wieder ein, er wird blödſinnig, wahnſinnig, verrückt, was die bei der Erſtürmung der Baſtille gemachte Erfahrung beſtätigt. In dieſem Verhältniß der Menſchen zu einander beſtimmen ſie ſich gegenſeitig durch einander. Mutter, Vater, Amme beſtimmen die Kinder, die erſt zum Bewußtſeyn kommen. Aber eben das Beſtimmen iſt auch ein ſehr verſchiedenes und durch dieſe Verſchiedenheit bedingt ſich ein Unterſchied in den Begierden ſelbſt, wie ſie die unmittelbaren ſind. Je näher in jenem Verhältniß die einen zu den andern ſtehen, um ſo größer und unmittelbarer iſt das ſich durch einander Beſtimmen derſelben. Der nächſte aber, der unmittelbarſte Kreis, worin ſie in jenem Verhältniß ſind, iſt die Familie und ſey es auch eine Zigeunerfamilie. Es kommt alſo in Betracht

1) der Unterſchied der Familie (discrimen gentis). Jede

iſt von jeder abgeſchieden, für ſich abgeſchloſſen, jede bildet ein, wenn auch noch ſo kleines organiſches und intelligentes Ganze. Jeder andern gegenüber in dieſem Ganzen iſt eine gemeinſame Gewohnheit des Lebens, eine Innigkeit der Glieder, woraus die Familie beſteht, in jeder für ſich und wie ſie von jeder andern ſich unterſcheidet. Daraus aber bildet ſich eine eigenthümliche ſinnige Lebens- und Begehrungsweiſe der einzelnen Glieder jeder einzelnen Familie. Die unmittelbare Begierde nun bedingt durch die Kenntniß und Erkenntniß ihres Gegenſtandes hat an der Aufmerkſamkeit (vrgl. §. 22.) entfernter Weiſe den bedingenden Grund; denn nur durch die Aufmerkſamkeit kommt es zur Kenntniß des Gegenſtandes. Dieſe Aufmerkſamkeit mit der unmittelbaren Begierde verknüpft iſt die Grundlage des Characters. Wie es alſo unter den Gliedern einer Familie von der Abſtammung her mehr oder weniger in der äußeren Geſtalt, beſonders in den Geſichtszügen Familienphyſiognomien gibt, ſo gibt es auch aus jenem gemeinſamen Familienleben in jener Gewohnheit, in jenen Begierden Familiencharactere. Es iſt möglich, einen Menſchen, deſſen Familie der andere kennt, den er ſelbſt aber noch nicht kennt, als Mitglied der Familie, beſonders aus dem Begehrungsact zu errathen.

2) Die Familien in Verbindung mit einander durch gemeinſchaftliche Geſetze und Sitten bilden ein Ganzes zunächſt als die bürgerliche Geſellſchaft, welche ſich in beſondere Stände (discrimen ordinis) aus dem Grund jener Bedürfniſſe, Geſetze, Sitten u. ſ. w. gliedert. Dieſer Stände ſind dem Weſen nach drei: der Nährſtand, der Wehrſtand, Lehrſtand. Der Nährſtand, der Landmann als Ackerbauer, der Hirt, der Handwerker, mechaniſche Künſtler, hat eine ihm eigenthümliche Begehrungsweiſe, die Begierde geht auf Erwerb, und dieſer Begierde ſind in dieſem Stand alle andere untergeordnet. Beim Wehrſtand iſt die Beſtimmung: Schutz mit Gefahr des eigenen Lebens. Seine Begierde geht nicht auf Erwerb, ſonſt

wäre es der Raubſtand, ſondern ihm kommt es auf die Ehre an, auf die Ehre der Verachtung der Gefahr für das Vaterland. Beim Lehrſtand gilt es wieder den Erwerb, aber nicht den materiellen, ſondern den intellectuellen; die Begierde wird hier Wißbegierde. Der Unterſchied dieſer drei Stände iſt auch ein Unterſchied der Begierden und dieſer Unterſchied iſt kein zufälliger, ſondern ein nothwendiger; die Nation iſt keine Armee, der General kein Profeſſor.

3) Es iſt noch zu beachten der Unterſchied des Volkes. Er iſt nicht zu verwechſeln mit dem der Nation, welcher ſich auf ſie im Verhältniß zu den Stämmen bezieht, während es hier der Unterſchied des einen Volkes vom andern iſt. Auch er iſt ein nothwendiger; kein Volk kann in ein anderes Volk verwandelt werden, ſo daß es das eine zu ſeyn aufhörte, aber Völker können ſich mit einander vermiſchen, dann hören mehrere auf, was ſie waren, ſie gehen unter. Durch dieſen volksthümlichen Unterſchied iſt auch ein Unterſchied in den unmittelbaren Begierden, welchen die Localität, Fruchtbarkeit, das Territorium u. ſ. w. beſtimmt und ſo hat, wie jede Familie einen ihr eigenthümlichen und wie jeder Stand ſeinen Character hat, auch jedes Volk einen ihm eigenthümlichen Character.

Aus der Unterſuchung hebt aber ſchon, wie aus dem Geſagten hervorgeht, die unmittelbare Begierde an, als eine mittelbare Begierde betrachtet zu werden. Hier iſt die Vermittelung durch das gegenſeitige Einwirken ſchon vorhanden, und ſo folgt:

§. 44.

Die mittelbare Begierde.

Sie iſt eine ſolche, deren Möglichkeit eine andere Begierde entweder als wirkliche, oder doch als wirklich geweſene zur Vorausſetzung hat und deren Entſtehung ſich durch dieſe andere vermittelt. Von der einen nun wird die andere entweder

a. als das Objekt der einen vorausgeſetzt. Das Subjekt, deſſen Begierde die eine iſt, hat von der anderen, ſie ſey eine wirkliche oder wirklich geweſene, Notiz oder Kenntniß. Allein es hat die andere Begierde nicht, ſondern nur die eine; es richtet ſich alſo das Subjekt als begehrendes auf ein Objekt, welches ſelbſt eine Begierde iſt; es wird von dem Menſchen eine Begierde begehrt. C. C. E. Schmid in ſeiner empiriſchen Pſychologie hat zuerſt dieſe Begierde gefaſſt und begriffen und den Begriff ausgeſprochen, wonach, indem die Begierde Gegenſtand iſt für eine Begierde, eigentlich von dem Subjekt eine Begierde begehrt wird. Es iſt dieſes jedoch nicht wunderlicher, wie wenn es heißt: eine Erkenntniß erkennen, einen Begriff begreifen. Im einfachen Naturleben der Menſchen kommt allerdings dieſe mittelbare Begierde noch nicht vor, aber im Wohlleben, im raffinirten, wo der Menſch in der Befriedigung der unmittelbaren Begierde nicht mehr genug hat oder ſie nicht befriedigen kann und doch den Appetit nicht verliert. Der Wilde, auch der Landmann, der Handwerker ißt und trinkt, wenn er etwas hat, bis er ſatt iſt; in ſeinem Hunger und Durſt genügt ihm die einfachſte Koſt. Aber 1) bei denen, die vollauf zu leben haben, denen alſo zur Befriedigung aller Begierden alle Mittel zu Dienſten ſtehen, hört jene Einfachheit auf. Sie ſind immer ſatt, denn ſie haben immer genug, und nicht die Arbeit iſt's, die die Begierde ruft und weckt. Wenn nun ſolche Menſchen die andern, z. B. Arbeiter mit rechtem Appetit eſſen und trinken ſehen, wünſchen ſie ſich ihren Appetit, begehren ſie die Begierde jener. 2) Eben der Menſch aus dem einfachen Naturleben heraus und in den Umſtänden, jede ſeiner Lüſte zu büßen, ſtumpft wohl früh ſchon ſeine Sinne ab, büßt ſeine Energie des Lebens ein, wird ſo im Wohlleben alt, hat alles genoſſen und ſich beſonders dem Geſchlechtstrieb überlaſſen; aber die auf den Geſchlechtsgenuß gerichtete Begierde, die einſt die wirkliche war und befriedigt wurde, iſt in der Erinnerung noch vorhanden und der alte Geck, von dem man ſagt, nicht er hat die Sünde, ſondern die Sünde hat ihn verlaſſen, begehrt die Geſchlechtsluſt, begehrt die Begierde und braucht auch wohl ſchändlicher Weiſe Reizmittel, um dieſe Begierde zu wecken. Im Leben alſo kommen wirklich, beſonders im Luxus ſolche Begierden vor und für den Geiſtlichen liegt hier mehr als ein Wink, die Menſchen zu behandeln. Oder

b. die von der einen vorausgeſetzte andere iſt die Bedingung des Entſtehens der einen, und dieſe durch ſie als durch die Bedingung vermittelt, alſo mittelbar. Die innere Bedingung des Entſtehens der Begierde überhaupt, der unmittelbaren beſonders, iſt, wie wir wiſſen, die Kenntniß des Gegenſtandes, den die Begierde erhalte; die äußere Bedingung des Entſtehens der einen iſt eine andere Begierde hier und jene durch dieſe äußerlich bedingt iſt eben dadurch eine mittelbare. Jene Kenntniß als innere Bedingung für die unmittelbare Begierde iſt die des Allgemeinen in ſeiner Einzelnheit; die Kenntniß des Gegenſtandes der mittelbaren Begierde hier iſt auch die innere Bedingung ihres Entſtehens, aber nicht als die Kenntniß des Allgemeinen im Einzelnen, ſondern umgekehrt als die Kenntniß des Einzelnen im Allgemeinen. Das Princip für die Erkenntniß des Allgemeinen im Einzelnen iſt der Sinn mit Bezug auf das Denken, welches die Beſtimmtheit des Allgemeinen gibt; im unmittelbaren Begehren herrſcht daher der Sinn vor und es iſt die Sinnigkeit des Subjekts, wodurch ſein unmittelbares Begehren bedingt und beſtimmt iſt; deßhalb ſind die Begierden der Kinder großentheils unmittelbare. Bei der mittelbaren Begierde hingegen iſt die innerlich ſie bedingende Erkenntniß des Einzelnen im Allgemeinen, deren Princip das Denken, der Verſtand und die Vernunft iſt. Im unmittelbaren Begehren verhält ſich daher das Subjekt als ſinnliches, im mittelbaren Begehren als verſtändiges, vernünftiges, ohne daß jedoch die mittelbare Begierde eine ſinnliche zu ſeyn aufhört. Die mittelbaren Begierden alſo ſind

1) die des verſtändigen Menſchen. Aber der Verſtand, das Begriffsvermögen in ſeiner Allgemeinheit iſt zugleich das Bewußtſeyn der Zwecke. Durch ihn alſo erhalten die Begierden, deren Befriedigungen keineswegs die Realiſirung eines Zweckes ſind, doch eine Beziehung auf Zwecke; nämlich die Begierde, von welcher eine andere als ſie äußerlich bedingend vorausgeſetzt wird, geht in ihrer Befriedigung auf einen Zweck und zu ihr verhält ſich die andere wie das Mittel zum Zweck. In dieſem Begehren iſt mithin Verſtand durch jene Beziehung der Begierde als Mittel auf die Begierde als Zweck. Schon die Befriedigung des Triebes, auch ſchon die der unmittelbaren Begierde geht auf einen Zweck, jene und dieſe auf die Erhaltung des Thiers oder des Menſchen, deſſen Trieb oder Begierde befriedigt wird. So bei dem Geſchlechtstrieb die Fortpflanzung. Aber dieſer Zweck, den die Befriedigung der unmittelbaren Begierde hat, iſt ein dem Subjekt beider unbewußter. Das Thier wird blind getrieben, zu freſſen bis es ſatt iſt, es bezweckt nichts; dagegen der Familienvater will ſich und die Seinigen ernähren, dieſes Wollen iſt Begierde, Zweck, dazu muß er haben, Habe und Beſitz begehrt er nicht um ihretwillen, ſondern als Zweck u. ſ. w. Der Verſtändige iſt mit der Begierde ſelbſt in einer unruhigen Bewegung, er kommt nicht zur Ruhe und die Begierde auch nicht, indeß treten unter den Objekten der ſo begriffenen, mittelbaren Begierde insbeſondere drei hervor, bei denen es als Zwecken jedoch nur dem Schein nach ſein Verbleiben hat; nämlich

α. das Leben des Verſtändigen und verſtändig Begehrenden ſelbſt, und zwar als das ſinnige. Aber das hat er ja, und was einer hat, das kann und braucht er nicht erſt zu begehren. Unmittelbar alſo iſt das menſchliche Leben als ſolches nicht Gegenſtand einer Begierde. Aber muß er denn nicht behalten, was er hat, ſteht er denn in keiner Gefahr, des Lebens verluſtig zu werden? Die Dauer des Lebens und zwar nicht etwa für heute oder morgen, ſondern die möglichſt längſte Dauer wird im Gedanken von ihr Gegenſtand einer Begierde. Er begehrt, daß ihm das Leben, das er hat, erhalten werde, oder daß er ſelbſt ſich daſſelbe möglichſt lange erhalte und dieſe Begierde kommt ihm vom Lebenstrieb her; von dieſem Trieb aus wird ihm das Leben zur Gewohnheit. Graf Egmont bei Goethe klagt, daß er ſcheiden ſoll von dieſer Gewohnheit. So der junge Mann, aber auch der Greis hat immer noch Luſt am Leben, wie der alte Dechant Swift in ſeiner Laune und bittern Ironie ſagt: der Greis, der ſchon mit einem Fuß im Grab ſteht, hält noch am Rand deſſelben mit dem andern Fuß ſo feſt, als nur möglich, um nicht hineinzuſtürzen. Daher dann auch Rath, Vorſchlag, Mittel für das Verhalten des Menſchen, um dieſe Dauer zu verlängern, immer willkommen ſind, und der Verſtändige, wenn dieſe Begierde vorherrſchend wird, z. B. nach Hufelands Makrobiotik greift, in Hoffnung, daraus Belehrung zu empfangen. Mit der Lebensdauer iſt es aber doch ſtets abgeſehen auf das, was im Leben erlebt wird, was zu genießen iſt, ſowohl materiell, als intellectuell; ſtatt daß die Begierde nach langem Leben Zweck ſey, kann es

β. die Thätigkeit und Wirkſamkeit des Menſchen in ſeinem Leben ſeyn. Bei der Begierde nach dem langen Leben gilt es den Genuß, bei der auf die Thätigkeit gerichteten Begierde iſt das untergeordnet. Der Menſch, der von Geburt aus energiſch, kümmert ſich nicht um den Genuß, wenn er nur thätig zu ſeyn vermag, dann hat die Lebensdauer keine Bedeutung, daran iſt aber alles gelegen, daß das Leben practiſch geführt wird, und wo die Begierde thätig zu ſeyn und deren Befriedigung Zweck iſt, geht es auch nicht leicht auf die Begierde nach Leben und Genuß zurück. Aber ſelbſt die Praxis kann, ſo ſehr ſie begehrt werde, doch ſelbſt unmittelbar ihren Werth verlieren, indem etwas anderes Zweck wird, nämlich:

γ. die Ehre. Dann iſt die Begierde darauf gerichtet, daß ein Menſch in Anſehung deſſen, was er vermag, von den Anderen anerkannt werde, daß er ihren Beifall erwerbe. So wird die Ehre und die auf ſie gerichtete Begierde das Ziel, Leben, Genuß, Thätigkeit wird begehrt um der Ehre, um des Nachruhms willen. Die mittelbare Begierde iſt

2) die des Vernünftigen. Jeder Zweck, den der verſtändige Menſch mit ſeinen Begierden hat, kann von ihm zu einem Mittel herabgeſetzt werden. War es ihm mit ſeinen Beſtrebungen um die möglichſt längſte und genußreichſte Dauer ſeines Lebens zu thun, ſo kann er ſtatt deſſen die Thätigkeit in ſeinem Leben zum Zweck nehmen und die Dauer zum Mittel; aber geht das ganze Begehren auf ſeine Thätigkeit als Zweck, ſo kann er ſtatt deſſen die Ehre und das Erweiſen derſelben zum Zweck machen, ſo daß die Thätigkeit zum Mittel wird. Aber auch die Ehre und ihr Erwerb kann zum Mittel gemacht werden, indem er überlegt, daß, wenn er Ehre hat, unter den Menſchen die Thätigkeit durch ihr Zutrauen möglich gemacht wird. Alle ſolche Zwecke, die Mittel werden können, ſind nur relativer Weiſe Zwecke und indem der Gegenſtand, worauf die mittelbare Begierde geht, ein in der Einzelnheit allgemeiner iſt, iſt doch dieſe Allgemeinheit endlich; alle Zwecke, die der Menſch ſich gibt, ſind endlich. Die Vernunft iſt, wie der Verſtand das Vermögen der Begriffe, ſo das Vermögen der unendlichen Ideen und das Vermögen eines Zweckes, der ſich nicht zum Mittel herabſetzt und daher Endzweck heißt; das Begehren des Vernünftigen geht auf einen Endzweck. Er aber iſt hier, weil das Begehren auf ihn geht, in der Sphäre des Begehrens zu nehmen und nur darin als Endzweck; in der Sphäre der Freiheit kann er ſelbſt wieder zum Mittel herabgeſetzt werden. In jener Späre des Begehrens wird daher für den Begriff der mittelbaren Begierde weiter auf ihn zu reflectiren ſeyn. In dieſer Sphäre iſt jener Zweck, ſo hoch er ſtehe, dennoch, was den Zweck betrifft, ein ſinnlicher Zweck und

die Begierde eine ſinnliche, wie alle Begierden. Für ſeinen Begriff iſt auf den Trieb zurückzuſehen. Dieſer hier als animaliſch thieriſcher Trieb iſt gegen die Unluſt, gegen den Schmerz in der Empfindung des animaliſchen Subjekts und auf die Luſt in eben derſelben gerichtet. Das Thier widerſtrebt dem Schmerz, aber eben das Thier gibt ſich der Luſt hin. So der Menſch, wenn er gleich ſtandhaft, tapfer den Schmerz aushält, nicht aus Wohlgefallen am Schmerz, er iſt ihm zuwider, wie dem Thier auch. Jener Trieb nun ein Widerſtreben gegen die Unluſt, ein Erſtreben der Luſt und Freude, iſt für den Menſchen als intelligenten ferner ein Motiv des Entſtehens einer Begierde, welche zu ihrem Objekt den Gegenſtand des unendlichen Gedankens hat. Dieſer Gedanke iſt der einer unendlich hin ſich erhaltenden Freude, durch keinen Schmerz, durch kein Leiden verkümmert froh zu werden. Dieſer Gedanke heißt ſonſt Glückſeligkeit (εὐδαιμονία) und hier kann jeder, der vernünftig geworden iſt, gefragt werden: willſt Du auf lange Zeit oder auch auf immer unglücklich ſeyn? Jeder Vernünftige wird das Unglück ſich nicht wünſchen als Endzweck, er wird antworten: nein, ich begehre ſtets glücklich zu ſeyn. Dieſe Glückſeligkeit iſt in der Sphäre des Begehrens ein Zweck, der ſich nicht zum Mittel herabſetzen läßt, er bleibt Endzweck; wird ſie zum Mittel, ſo geſchieht es durch den freien Willen. Aus dem Begriff der Glückſeligkeit ergibt ſich, daß alle anderen Begriffe als Mittel dieſem Endzweck untergeordnet ſind. Hat der Menſch, wie er als vernünftiger haben wird und muß, hat er in allen ſeinen Beſtrebungen ſeine Glückſeligkeit beſtimmt vor Augen, ſo wird er durch dieſen Zweck in ſeinen Begierden als unmittelbaren und mittelbaren ſelbſt beſtimmt werden, er wird Herr werden über ſie. In dieſer Weiſe ſich durch den Gedanken ſeiner Glückſeligkeit determinirend, dominirend iſt der Menſch nicht etwa der verſtändige mehr, ſondern der kluge. Dieſe Lebensklugheit kann der Gegenſtand einer Erkenntniß von ihr werden, es kann eine Anweiſung der Lebensklugheit ſeyn, die zum Princip den Gedanken an die höchſte Glückſeligkeit hat. Aber dieſe Begierde als Klugheit ſelbſt hält ſich noch in der Sphäre der Sinnlichkeit, Sittenlehre, Moral kann eine ſolche Klugheitslehre nicht ſeyn; für die Sittenlehre kommt der Wille in Betracht; als Wille aber iſt er frei von der Begierde, d. h. er hat ſich von den Schranken befreit, welche die Begierden ſind; innerhalb der Begierden iſt er noch nicht freier Wille, ſie mögen unmittelbar oder mittelbar ſeyn. Kant in ſeiner Kritik der practiſchen Vernunft hat zuerſt dem eudaimoniſtiſchen Klugheitsweſen widerſtanden und die Moral in ihre urſprünglichen Rechte wiedereingeſetzt. Mit dem Endzweck, der die Glückſeligkeit iſt und mit der Klugheit, die auf die Glückſeligkeit losgeht, iſt die mittelbare Begierde an ihrem Ziel; das iſt die Grenze und hier regt ſich auch ſchon die Neigung, beſonders darin, daß jene auf die Glückſeligkeit gerichtete Begierde auf die Liebe zu ſich ſelbſt ſich bezieht.

II.

Die Neigung.

§. 45.

Ihre Entſtehung.

Von ihr heiſt es gewöhnlich, ſie ſey eine habituell gewordene Begierde. Aber dem Menſchen können Begierden, die er hat, durch ihre Befriedigung zur Gewohnheit geworden ſeyn, und ſind doch keine Neigungen. So ſind alle unmittelbaren Begierden. Wenn aber die mit einer Vorſtellung im Subjekt, ſo lebhaft und oft dieſe Vorſtellung in ihm entſteht, rege werdende Bewegung deſſelben, das Objekt der Vorſtellungen betrifft, ſo iſt ſie Neigung, nicht mehr Begierde. Z. B. an ein von der Mutter geliebtes Kind erinnert, wenn es der Tod hinweggenommen hat, noch lange Zeit Alles, womit das Kind ſich beſchäftigte, oder was es trug, ſeine Kleider u. ſ. w. So oft der Mutter etwas der Art in's Auge fällt, ſo iſt mit der Erinnerung eine Vorſtellung verbunden und mit der Vorſtellung auch die Begierde nach dem Kind rege, als die Sehnſucht, und ſie begehrt das Kind nicht um ihret-, ſie begehrt es um ſeinetwillen, aber darin iſt eben die Begierde keine Begierde mehr, darin iſt ſie Neigung, die Liebe zum Kind. Bei der Begierde iſt es dem Subjekt ſeinetwegen um das Objekt zu thun, bei der Neigung um des Objekts wegen. Victor Hugo hat dieſe Mutterliebe zum Bewundern dargeſtellt in Notre dame de Paris. Ebenſo im Gebiet der Wiſſenſchaft: Der für ein Fach, z. B. für die Hiſtorie eingenommen iſt, ohne Vorurtheil, d. h. Neigung, Liebe dazu hat, dem ſind deßwegen nicht alle andere Fächer gleichgültig; hört er aus einem andern etwas, ſo begehrt er es wohl zu wiſſen; kommt ſein Fach aber zur Sprache, dann iſt nicht eine bloße Begierde rege, ſondern mit der Vorſtellung davon die Neigung und insgemein mag man ſich doch am liebſten mit ſeinem Fach unterhalten. Man ſagt, die Neigungen wären angeboren; wäre dies ebenſo wahr, als es leicht zu nehmen und zu verſtehen iſt, ſo hätte es mit der Frage nach der Entſtehung der Neigung gute Wege. Aber es iſt nicht wahr, ſchon deßwegen nicht, weil, wenn dem Menſchen die Neigung angeboren iſt, es keine Willensfreiheit gibt. Auf den Erkenntnißgrund ihrer Entſtehung leitet folgende Bemerkung: Was nicht begehrt werden kann, in Anſehung deſſen iſt keine Neigung möglich; begehrt kann nicht werden, was nicht zu erkennen ſteht. Unerkennbares wird nicht begehrt; ſo vermag der Menſch das Innere der Erde, was in ihrem Centrum iſt, nicht zu erkennen, ſo tief er in die Schachten hineingehe, und ebenſo, was in den Geſtirnen leben mag, wenn es lebt, vermag er auch nicht zu erkennen. Er kann die Erkenntniß davon begehren, es ſelbſt nicht. Für das Pflanzenleben, je vertrauter er damit wird, entſteht eine Neigung, eine Liebe zur flora terrestris, aber eine Neigung, eine Liebe zur flora coelestis kann es nicht geben, weil ſie dem Menſchen unerkennbar iſt. So iſt es mit dem auf der Stufe der Cultur, auf welcher er ſteht, noch Unerkennbaren; eine Neigung, eine Liebe zu Gott kann nicht entſtehen, ſo lange er unerkannt bleibt. Hieraus ſchon erhellt, daß in ihrem Entſtehen die Neigung ſich auf die Begierde bezieht und dieſe zur Vorausſetzung ihres Entſtehens hat. Die Begierde iſt gleichnißweiſe das Samenkorn, welches den Keim der Neigung enthält, welches aber verſchwindet, ſowie aus ihm die Neigung entſteht, wie bei der Pflanze. Hieraus ergibt ſich weiter, der Gegenſtand der Neigung iſt das vom Subjekt, deſſen Neigung ſie wird oder wurde, vorgeſtellte und vorderſamſt begehrte Objekt. Das Entſtehen der Neigung hat ſomit zu ſeinen äußeren Bedingungen das Vorſtellen und das Begehren. Die Vorſtellung aber hat ſelbſt zu ihrer Vorausſetzung die Empfindung, das Vorſtellen iſt durch's Empfinden bedingt. Die Empfindung iſt ein Affect, in Anſehung deren ſich das Subjekt receptiv verhält; die Neigung durch das Vorſtellen bedingt bezieht ſich alſo

1) auf die Receptivität des Subjekts. Sie iſt aber

2) durch's Begehren bedingt, die Begierde hat zu ihrer Vorausſetzung den Trieb, er iſt ihre Bedingung, aber in Anſehung ſeines Triebes verhält das Subjekt, deſſen Trieb er iſt oder wird, ſich aktiv; der Trieb und die durch ihn bedingte Begierde iſt keine Affection, ſondern eine Aktion, anders bei der Befriedigung, die greift in die Affection ein. In Anſehung der Begierde iſt alſo die Neigung bedingt durch die Aktivität des Subjekts. Aber blos daraus, daß dieſe beiden Bedingungen, die Receptivität und Aktivität exiſtiren, kommt noch keineswegs die Neigung ſelbſt; ſie ſind beide nur Bedingungen ihres Entſtehens.

3) Das ihrem Entſtehen urſprünglich angemeſſene Ver-

hältniß jener beiden Bedingungen der Receptivität und Aktivität vermittelt ihr Entſtehen, und durch dieſes Verhältniß vermittelt tritt die Neigung hervor. Dieſes urſprüngliche ihrem Entſtehen angemeſſene Verhältniß wird genannt und iſt der Hang (propensitas). Wie das Entſtehen des Begehrens, deſſen Samenkorn der Trieb iſt, ſich vermittelt durch das Gelüſten, ſo vermittelt das Entſtehen der Neigung ſich durch den Hang. Von ihm ſagt Kant in ſeiner Anthropologie S. 226. er ſey die ſubjektive Möglichkeit des Entſtehens einer gewiſſen Begierde, welche vor der Vorſtellung ihres Gegenſtandes vorhergeht. Dieſe ſubjektive Möglichkeit iſt keine animaliſche, ſondern eine intelligente, iſt die dem Subjekt immanente Möglichkeit; nicht jede Begierde wird zur Neigung, ſondern eine gewiſſe; und die Möglichkeit, die vor der Vorſtellung des Gegenſtandes, den die Begierde hat, vorhergeht. Kant deutet mit dieſer Definition die Urſprünglichkeit des das Entſtehen der Neigung vermittelnden Moments an. Aber der Neigungen ſind ja viele und mannigfaltige; der Hang iſt das Vermittelnde ihrer Entſtehung, da ihrer viele und verſchiedene ſind. Nämlich es können

a. verſchiedene Subjekte eine und dieſelbe Neigung haben, wie z. B. in England eine und dieſelbe Neigung zur Conſtitution.

b. verſchiedene Subjekte verſchiedene Neigungen, wie z. B. der Schweizer eine Liebe zu den Gebirgsgegenden, ſo daß er in eine Ebene verſetzt das Heimweh bekommt; der Tartar, Beduine eine Neigung zur Ebene, ſo daß ihm in den Bergen unwohl wird.

c. Ein und daſſelbe Subjekt kann ſehr verſchiedene Neigungen haben, wie z. B. Leibniz Liebe zur Mathematik, Phyſik, Philologie, Philoſophie, Hiſtorie hatte, während ein anderer mit der Liebe zur Hiſtorie eine Abneigung hegt gegen die Philoſophie.

Wie iſt es nun möglich, daß ein und derſelbe Hang das

Entſtehen ſo verſchiedener Neigungen in einem oder einigen Subjekten vermittle? Die Möglichkeit a., daß in vielen eine und dieſelbe Neigung entſteht, iſt leicht zu begreifen; wenn nämlich die Receptivität des Vorſtellens und die Aktivität des Begehrens in dieſen Subjekten ein ſolch gegenſeitiges Verhältniß zu ihr ſelbſt hat, welches dem, daß die Begierde zur Neigung werde, angemeſſen iſt, welches alſo das Entſtehen der Neigung urſprünglich begünſtigt, ſo wird, ja ſo muß es zur Neigung kommen. Nicht ſo leicht iſt das sub b. und c. angegebene einzuſehen, wie es möglich ſey, daß der eine und ſelbe Hang theils in verſchiedenen Subjekten, theils in einem und demſelben das Entſtehen verſchiedener Neigungen vermittle. Würde nämlich angenommen, für jede Neigung, damit ſie entſtehe, müſſe ein beſonderer Hang urſprünglich im Subjekt vorhanden ſeyn, ſo würde der Hang, wie es der Neigungen unbeſtimmt viele gibt, auch in die unbeſtimmte Vielheit treten, und dann wäre unerklärt, woher doch dieſe Mehrheit des Hanges komme. Aber ſchon die Sprache deutet darauf hin, daß bei der größten Vielheit oder Menge der Neigungen doch der ihre Entſtehung vermittelnde Hang der eine und ſelbe iſt; denn von *Hängen* ſpricht niemand. Eine und dieſelbe Vernunft vermittelt das Entſtehen der verſchiedenartigſten Erkenntniſſe, ein und derſelbe Hang vermittelt das Entſtehen der verſchiedenartigſten Neigungen. Wie? So, daß jenes urſprüngliche Verhältniß der Receptivität und Aktivität zugleich ein Verhältniß zur Objektivität iſt. In Bezug auf die Objektivität iſt die Receptivität des Subjekts der Sinn, aber der hat ja zunächſt ſchon die zwei Beſtimmungen des inneren und äußeren Sinnes, und weiterhin mit Bezug auf das ſubjektive Leben die Beſtimmung der fünf Sinne. So bedingt der Sinn in dieſen ſeinen Unterſchieden die Receptivität des Menſchen für's Erkennen, Empfinden und Vorſtellen auf die verſchiedenſte Weiſe. Die Aktivität hat mit Bezug auf das Objekt zur Bedingung den Trieb, aber er iſt ja auch ein in ſich ſelbſt verſchiedener, Lebenstrieb, Nahrungstrieb u. ſ. f., und bedingt ſo in dieſer Verſchiedenheit jene Aktivität, die ihrerſeits das Entſtehen der Neigungen bedingt. Der Hang alſo vermittelt das Entſtehen nicht nur der Neigung an ſich, ſondern auch in ihrem Unterſchied von ſich; er vermittelt das Entſtehen der verſchiedenſten Neigungen dadurch, daß er durch die Objektivität modificirter Hang iſt, er *an ſich* einer, oder *der* Hang, aber in dieſer Modification verſchieden, *ein*, nicht *der* Hang, ein Hang in Anſehung dieſer, ein Hang in Anſehung jener Neigung, ohne daß die Einheit und Identität des Hangs aufgehoben ſey. Das iſt's, was man *Anlage* nennt. In dieſer Beziehung kann geſagt werden: wozu kein Hang iſt, dazu entſteht keine Neigung; und gilt nicht nur von dem Dichter, ſondern von jedem Tüchtigen: non fit, sed nascitur. Jenes Verhältniß nämlich ein gedoppeltes, das der Receptivität zur Aktivität und beider zur Objektivität iſt kein gemachtes, ſondern ein urſprüngliches in einzelnen Individuen, ja manchmal in einem einzigen gegründetes, der Hang iſt angeboren. Die Neigungen aber entſtehen mittelſt des Hanges aus dem Samenkorn der Begierde. Die Neigung, die dieſer urſprüngliche Hang im Entſtehen vermittelt und welche das Vorſtellen und Begehren zur Bedingung hat, hat hiermit für den Menſchen, deſſen Neigung ſie wird, innere und äußere Nothwendigkeit. Wozu er, weil's an dem auf dieſe Weiſe modificirten Hang fehlt, keine Neigung hat, dazu kann er ſich keine Neigung geben, er kann nicht machen, daß er eine Liebe zu etwas hat. Aber wie beſteht mit dieſer anthropologiſchen Einſicht die Willensfreiheit des Menſchen? *So*: durch die Neigung, welche ſie ſey, wird in das freie Wollen eine Schranke gebracht, die Neigung iſt eine Negation an der Freiheit, aber durch die Neigung wird die Willensfreiheit nicht aufgehoben, in der Neigung findet ſich die Freiheit nur beſchränkt und der Wille beweiſt ſich darin gerade frei, daß er die gewordene Neigung nimmt, wie ſie geworden iſt, und daß er hiermit über ſie hinausgreift und ſie unter ſeinen Gewahrſam nimmt; in der Beherrſchung ſeiner Neigung, in der Richtung ſeiner Lieblingsneigungen, ja in der Vernichtung ſeiner Neigungen beweiſt der Menſch ſeine Willensfreiheit. Sie iſt die Macht des Willens, jede an ihn kommende Schranke ſelbſt in ſich aufzunehmen, zu der ſeinigen zu machen oder auch aufzuheben. Daß eine Neigung entſteht, kann keiner verhindern, wohl kann er ihr früh begegnen, ihr Entſtehen kann er nicht hemmen, aber über die entſtandene Neigung vermag er alles. Das iſt ſeine Freiheit, der durch den Hang vermittelten Neigung mächtig zu werden, durch keine Neigung, ſo ſtark ſie auch ſey, ſich beherrſchen zu laſſen, ſondern ſie zu regieren, ihr Herr zu ſeyn. So geht es leicht fort, z. B. im Studium der Wiſſenſchaft, wenn einer die Neigung zu derſelben mitbringt; aber der keine Neigung und nur den Vorſatz hat und daran geht, und vermag die Abneigung zu überwältigen und der Wiſſenſchaft mächtig zu werden; wer ſteht höher? — Jener iſt der *Wagner*! — Die Neigungen ſelbſt unterſcheiden ſich durch ihre verſchiedene Beziehung zu ihren Bedingungen und zu dem ihr Entſtehen vermittelnden Hang von einander und ſind in dieſem Unterſchied 1) *unmittelbare*, 2) *einfach mittelbare*, 3) *einſeitig ſociale* (geſellige), 4) *gegenſeitig ſociale*.

Durch dieſe vier Arten der ſämmtlichen Neigungen des Menſchen zieht ſich noch ein Unterſchied hindurch des *Negativen* und *Poſitiven* in jeder Art, der Unterſchied der *Zuneigung* und *Abneigung*.

§. 46.

Die unmittelbare Zuneigung.

Sie hat die Beſtimmtheit des Unmittelbaren durch das Verhältniß, worin der Menſch zu ſich ſelbſt ſteht. Es kommt zwar keiner zu ſich und in das Verhältniß zu ihm ſelbſt, ohne den andern oder andere überhaupt. Der andere iſt die äußere Bedingung des Entſtehens der Neigung, die eine unmittelbare heißt. Dadurch, daß ſie äußerlicher Weiſe theils poſitiv, theils negativ in ihrem Entſtehen bedingt iſt, wird ſie keine mittelbare; dadurch, daß der, deſſen Neigung ſie wird, in ihr ſich zu ihm ſelbſt verhält, iſt und bleibt ſie eine unmittelbare. Sein Verhältniß zu ihm ſelbſt nämlich iſt

1) das zu ihm, welcher iſt; die in dieſem Verhältniß entſtehende Neigung iſt die Selbſtliebe

2) das im Verhältniß zu dem, was ſein iſt; die Neigung in dieſem Verhältniß iſt die Eigenliebe

3) das zu dem, der da lebt; ſo die Lebensliebe.

1. Die Selbſtliebe.

Sie hat zu ihrem Objekt das Subjekt ſelbſt, deſſen Neigung ſie wird und iſt. In ihr iſt daſſelbe gleichſam ſich ſelbſt zugewendet; es das Subjekt iſt als das Objekt das geliebte und es das Objekt iſt als das Subjekt das liebende; ſo iſt es das ſich ſelbſt liebende. Ihr Entſtehungsgrund iſt der Selbſterhaltungstrieb; er geht nicht darauf, daß das Subjekt, deſſen Trieb er iſt, ſey, ſondern darauf, daß es, welches iſt, im Seyn beharre, fortdauere, kraft ſeiner erhält das Subjekt ſich ſelbſt; ihn hat der Menſch mit dem Thier gemein, aber hier nur als Entſtehungsgrund der Selbſtliebe; ſie hat er vor dem Thier voraus, welches über den Selbſterhaltungstrieb nicht hinaus kann. Kein Thier liebt ſich und keines haßt ſich, ſo ſtark und mächtig auch der Trieb ſey, in welchem es ſich am Leben, wenn es gefährdet wird, zu erhalten ſtrebt. Aber jener Selbſterhaltungstrieb wird zur Begierde und zwar ſo, daß ihr Objekt das Subjekt ſelbſt iſt, deſſen Begierde ſie wird. So iſt ſie näher als der Selbſterhaltungstrieb der Entſtehungsgrund jener Zuneigung. Das ſeiner ſich bewußte Subjekt, welches iſt und ſich als ſeyend weiß, begehrt ſich ſelbſt, was das Beharren im Seyn und das Beharren im Wiſſen betrifft. So hat das Subjekt ein Wohlgefallen an ſich ſelbſt dem Seyenden, aber indem es zugleich das ſich wiſſende iſt; in ihm hebt ſich der Trieb mittelſt des Gelüſtens zum Begehren auf; das ſeiner ſich bewußte iſt das ſich ſelbſt begehrende Subjekt. Das geht bei dem Menſchen durch ſein Vorſtellen über ſein unmittelbares Daſeyn hinaus, er begehrt ein Seyn auch nach dem Tode ſeiner ſelbſt, welches auch zugleich ein ſich Wiſſen iſt, er begehrt, daß, wenn er jenſeits des Grabes noch iſt, er auch ſeiner ſich noch erinnere, er begehrt ein Seyn als Wiſſen und umgekehrt ein Wiſſen als das Seyn ſeiner ſelbſt. Die Begierde iſt alſo hier auf ein Seyn, welches kein bewußtloſes wäre und auf ein Wiſſen, welches kein weſenloſes wäre, gerichtet. Sie nun wird zur Neigung, indem die inneren Bedingungen des Entſtehens der letzteren einerſeits das Vorſtellen, das Denken, andrerſeits eben das Begehren ſelbſt ſind. Die Vorſtellung als innere Bedingung iſt die des Subjekts von ihm ſelbſt, der Gedanke, das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt. Die Begierde iſt hier die Richtung des Willens auf ſich ſelbſt, es will, es begehrt ſich. Die Receptivität in Anſehung des Vorſtellens iſt alſo hier, wie die des Subjekts, ſo auch die des Objekts, das von ihm begehrt wird; und die Aktivität des Begehrens als jener Bedingung iſt die gleicher Weiſe als die des Subjekts, welches das begehrende iſt, und des Objekts, das begehrt wird. Hier iſt alſo einerſeits die Receptivität der Aktivität vollkommen angemeſſen, durch Identität des Subjekts und Objekts, andrerſeits iſt Aktivität und Receptivität der Objektivität ganz angemeſſen, weil Subjekt und Objekt einerlei iſt. Der Hang vermittelt nun das Entſtehen der Zuneigung des Subjekts zu ihm ſelbſt; er iſt ein ſo modificirter Hang, wo die Selbſtliebe entſteht. Aber mit dieſer Erkenntniß ihres Entſtehens iſt zugleich die Wahrheit in dem Satz begriffen: daß kein Menſch ohne Selbſtliebe ſey; nämlich ſowie und ſobald er über das Selbſtgefühl hinaus zum Selbſtbewußtſeyn gekommen iſt, muß die Selbſtliebe entſtehen. Darin liegt aber auch, daß geſagt werden muß: kein Thier liebt ſich. Die Selbſtliebe nun hat

a. ſubjektive Allgemeinheit, nämlich darin, daß ſie die Grundlage oder Baſis aller andern Zu- und Abneigungen des Menſchen, wie ſie auch immer entſtehen, iſt. Alle dieſe Zu- und Abneigungen ſind die des Subjekts, ihre Baſis iſt die Selbſtliebe und ſo iſt ſie eine ſubjektiv allgemeine. Die Ehrliebe, Eigenthumsliebe, Vaterlandsliebe haben zur Vorausſetzung die Selbſtliebe.

b. Ihre Allgemeinheit iſt ebenſo eine *objektive*. Sie nämlich, indem die Liebe des einen ſeiner ſelbſt ſich bewußten Subjekts zu ihm ſelbſt, iſt auch die Liebe des andern zu ihm, die Liebe aller ſich bewußtwerdenden Subjekte zu ſich. Jedes aber hat ein objektives Beſtehen für ſich und ſo bedingt die Selbſtliebe des einen äußerlich die des andern, und die des andern bedingt die des einen, des dritten durch und durch. Alſo in Dir mit Bezug auf alle Deine Neigungen und allenthalben iſt Selbſtliebe unter den Menſchen.

c. Durch die innere Bedingung des Werdens der auf's Subjekt gerichteten Begierde zur Liebe, ferner durch ihren Entſtehungsgrund ſelbſt und durch den ihren Entſtehungsgrund vermittelnden Hang iſt die Selbſtliebe eine nothwendige; es liebt nicht nur jeder ſich ſelbſt, ſondern es muß auch jeder ſich ſelbſt lieben.

Anmerkung. Die Ethik hat in ihrem allgemeinen Theil zum Gegenſtand der Forſchung und Erkenntniß: das *Geſetz*, und dann jede aus dem Geſetz und durch daſſelbe ſich ergebende *Pflicht* und jedes die Pflicht bedingende und ſeinerſeits durch ſie bedingte *Recht*. Das Weſen nun des Geſetzes für die Willensfreiheit des Menſchen iſt Allgemeinheit und Nothwendigkeit; das führet auf den Verſuch, die Selbſtliebe zum Princip des Geſetzes und ſeiner Erkenntniß zu machen, zum Princip einer Moral, deren Ziel die Glückſeligkeit ſey. Aber die tiefer gehende Unterſuchung brachte es zu dem Ergebniß, daß die Selbſtliebe ſich zum Princip des Geſetzes für die Freiheit nicht qualificire, es wurde erkannt, daß der Character des Geſetzes nicht eine objektive und ſubjektive, nicht eine relative Allgemeinheit, ferner, daß die Nothwendigkeit keine bedingte, relative, ſondern die unbedingte, abſolute Nothwendigkeit ſey. Die Selbſtliebe kennt nur die natürliche Nothwendigkeit und ſo iſt denn in der Ethik, wie ſie ſeit Kant ſich fortgebildet hat, die Selbſtliebe als Princip aufgegeben und iſt in der Ethik nur das Objekt geworden, und wie ſie zu beherrſchen ſey, lehrt die Ethik.

2. Die Eigenliebe.

Von ihr wird wohl geſagt: ſie ſey eine übertriebene Selbſtliebe, aber man ſagt nicht, worin das Uebertriebene beſtehe. Nur der Thor übertreibt, die Eigenliebe wäre alſo eine Thorheit, wenn die Eigenliebe eine übertriebene Selbſtliebe wäre. Auch heißt es: ſie ſey eine ihre Grenzen verkennende Selbſtliebe. Welches ſind die Grenzen der Selbſtliebe? meine Selbſtliebe? die Grenzen der Deinigen? Die Selbſtliebe des einen gegen die des andern? Jeder der ſein Selbſt gegen andere geltend machen will, hat Eigenliebe. Dann aber wäre die Eigenliebe eine Erbärmlichkeit; wie eine Thorheit nach der erſten, ſo eine verächtliche Thätigkeit des Menſchen nach der zweiten Ausſage. Das iſt die Eigenliebe nicht. Sie iſt in ihrem Entſtehen und nach ihrem ganzen Inhalt ebenſo natürlich unbefangen, wie die Selbſtliebe auch, und wird erkannt direct aus ihrem Gegenſtand und nicht vergleichungsweiſe mit der Selbſtliebe. Ihr Gegenſtand iſt aber irgend eine Beſtimmtheit deſſen, der die Neigung hat, das, was ſein eigen iſt. Selbſtliebe iſt die Zuneigung, die zu ihrem Gegenſtand das Subjekt, das Selbſt hat, deſſen Neigung ſie iſt; Eigenliebe hingegen iſt die Zuneigung, die zu ihrem Gegenſtand nur eine Beſtimmtheit des Subjekts hat, das dieſe Neigung hegt. Das Seine eines jeden iſt entweder ein urſprünglich Angeborenes, z. B. körperliche Schönheit, natürliche Kraft, oder ein Erworbenes, z. B. irgend eine Geſchicklichkeit, Fertigkeit, Kunſt. Daß nun der Menſch das, was ihm ſo eigen iſt, liebt, daß z. B. der Mann aus Liebe zu der ihm angeborenen Muskelkraft bei dieſer Kraft ſich zu erhalten begehrt, iſt natürlich, und nicht anders verhält es ſich mit dem, was einer ſich angeeignet hat. Indeſſen wie der Menſch in der Freiheit ſeines Willens, alſo ſittlicher Weiſe ſelbſt ſeine Triebe zu mäßigen und zu beherrſchen hat, ſo namentlich dieſe Neigung; wie natürlich ſie ſey, ſie muß unter die Herrſchaft der Freiheit treten. So fällt auch dieſe Neigung der Moral anheim.

3. Die Lebensliebe.

In ihr ſind die Selbſt- und die Eigenliebe aufgehoben, ſie enthält beide und ſteht mittelſt der Reflexion auf dieſen ihren Inhalt folgendermaßen zu begreifen.

Das generelle Leben, das abſtracte, gemeine Leben verhält ſich zu ſich ſelbſt ganz indifferent. Dem Strom des Lebens, ſagt Hegel, iſt's ganz gleichgültig, welcher Art die Mühlen ſind, die er treibt. Das generiſche Leben, oder das Leben als die Gattung läßt ſich in jede Art oder Species herab, die Gattung gibt ſich in jeder Art auf, ſie hängt nicht an ſich, ſie liebt nicht ſich ſelbſt, ſie iſt frei. Die Art mag ſeyn ein Moos oder eine Palme, ein Wurm oder ein Elephant; dieſe Arten des Lebens in der Pflanzen- und Thierwelt ſind die Mühlen, die der Lebensſtrom treibt, gleichviel welcher Art ſie ſeyen, dem Leben iſt's einerlei. Aber dieſe Gleichgültigkeit hat ſich aufgehoben, indem das Leben das individuelle geworden iſt. Als generelles iſt es indifferent, hier aber iſt der Selbſterhaltungstrieb das generelle Leben beſtimmend, das Mühlrad, das ſeinen allgemeinen Strom beſtimmt und da krümmt ſich ſogar der Wurm und iſt ſelbſt jene individuelle Pflanze nicht gleichgültig gegen die Einwirkungen auf ſie. Allein ſo ſtark und mächtig die Anhängigkeit des Lebenden an ihm ſelbſt ſey (im Thier iſt ſie mächtiger, als in der Pflanze), ſo iſt doch das Lebendige als ſolches noch nicht das ſein Leben oder ſich als das lebendige liebende; daß das Thier ſein Leben liebe, wenn es ſich, ſo ſehr es kann, gegen jeden Angriff auf daſſelbe wehrt, oder ſich ſeiner erwehrt, kann nicht geſagt werden. Hier wirkt blos der Lebenstrieb als Erhaltungstrieb, aber die Liebe iſt mehr als Trieb, ſie iſt Neigung.

a. die Liebe zu ihm ſelbſt iſt hiermit die zu ihm dem Lebendigen. Das Thier vermag ſie nicht, denn es abſtract als die Gattung exiſtirt als Individuum, indem es nur die Gattung, nicht das intelligente Subjekt, nicht das Ich iſt. Das ſich denkende iſt aber, als das Lebende, das Ich, als irgend ein Individuum, das wirkliche, als das individualiſirte Ich; das Denkende als das Wirkliche iſt der Gegenſtand ſeiner Neigung, aber ſo hat dieſe Neigung nicht das Selbſt oder Ich als ſolches, ſondern das Selbſt oder Subjekt als das Lebendige zum Gegenſtand. Die Neigung iſt die Liebe als des lebendigen Subjekts zu ihm ſelbſt, alſo die Lebensliebe hat zu ihrem Inhalt auf der einen Seite die Selbſtliebe.

b. Aber ſeiner ſich ſelbſt bewußt unterſcheidet der Menſch ſich den Lebenden in ſeiner einzelnen Individualität von ſich dem ſeiner ſich bewußten. Mittelſt ſolchen Unterſchiedes wird ihm das Leben als dasjenige gegenſtändlich, welches er habe. Er hat das Leben, es iſt ſein eigen, er kann noch anderes haben. Die Liebe des Menſchen zu dem ihm Eigenen iſt die Eigenliebe. Seine Lebensliebe iſt eben dieſe Eigenliebe als die zu dem Leben, das er hat, welches das ſeinige iſt.

Dabei ſtellt ſich ein Verhältniß der Selbſtliebe und Eigenliebe, wie ſie die des Menſchen zum Lebenden iſt, noch beſonders heraus. In der Eigenliebe iſt die Energie des Willens geringer, der hier die Form der Neigung hat, als in der Selbſtliebe. Auch das begreiſt ſich aus dem Gegenſtand der einen, wie der andern Neigung. So gehört z. B. ein geringerer Grad der beobachtenden Thätigkeit und der Urtheilskraft dazu, die Eigenſchaften einer Sache wahrzunehmen, zu erkennen und zu beurtheilen, während ein höherer Grad von Verſtand, Urtheil erforderlich iſt, die Sache ſelbſt, die Subſtanz in allen ihren Eigenſchaften zu begreifen und zu beurtheilen. Das gilt nun mutatis mutandis auch hier: die Beſtimmtheit des Subjekts wird in einem geringeren Maße des Bewußtſeyns, welches das Subjekt hat, Gegenſtand für es, um das ihm Eigene, um eine Beſtimmtheit an ihm zu faſſen, in ſich vorzuſtellen, als dazu, ſich das Subjekt ſelbſt zum Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns zu machen und zu haben. Aber in der Selbſtliebe iſt das Subjekt das Objekt der Neigung, in der Eigenliebe nur eine Beſtimmtheit des Subjekts. Die Selbſtliebe hat daher gegen die bloße Eigenliebe einen großartigen Character, weil in jener der Wille Energie iſt in hohem Grad, in dieſer nicht. Das zeigt ſich auch im Leben. Bei Kindern von ohngefähr vier bis fünf Jahren iſt die Eigenliebe ſtark, die Selbſtliebe noch gar nicht, die ganze Neigung geht auf ein Einzelnes, auf eine Beſtimmtheit am Subjekt. Bei dem Jüngling, in höherem Alter überhaupt tritt die Selbſtliebe vor jener hervor. Begreiflicherweiſe; denn hier hat das Selbſtbewußtſeyn ſich entwickelt und gekräftigt, dort noch nicht, dort iſt es erſt in der Entwickelung. Bei dem anderen Geſchlecht herrſcht insgemein die Eigenliebe vor der Selbſtliebe vor. Zu der Energie, welche das Selbſtbewußtſeyn, das Princip der Selbſtliebe als das des Mannes von Natur aus und mittelſt ſeiner Verhältniſſe zum Leben hat, kommt das Selbſtbewußtſeyn des Weibes ſelten, wohl gar nicht. Wie das weibliche Geſchlecht organiſch, animaliſch, ſo auch iſt es in dieſer Beziehung von Natur aus das ſchwächere, sexus sequior. Und wenn die Eigenliebe von fernher die Eitelkeit bedingt, ſo zeigt ſich auf Seiten des weiblichen Geſchlechts verglichen mit dem männlichen die Eitelkeit vorherrſchend; wenn hingegen die Selbſtliebe von fernher den Stolz bedingt, nun ſo iſt er ein Characterzug des Mannes. Selten ſind ſtolze Weiber, der eitlen gibt es um ſo mehr. Jener Unterſchied der Energie geht dann noch weiter, was den Menſchen ohne Unterſchied des Geſchlechts betrifft, als ein Unterſchied der Stämme, ſo daß in einem Stamm die Eigenliebe, im andern die Selbſtliebe hervortritt, wie z. B. bei den Athenern und Spartanern, und weiter als ein Unterſchied der Völker von einander, wie in den Franzoſen z. B. die Eigenliebe in den Engländern die Selbſtliebe hervortritt, was ſchon die Sprache bei letzteren anzeigt, wenn er ſtatt ich: ich, mein Selbſt, I myself ſagt.

Anmerkung. In ihrem Entſtehen haben die unmittelbaren Zuneigungen innere Nothwendigkeit, aber dieſe iſt nicht auch eine Nothwendigkeit ihres Beſtehens. Der Menſch von ſeiner Entſtehung an und in ſeiner Entwicklung muß die Zuneigung zu ſich, zu dem ihm Eigenen und zu ſeinem Leben faſſen und haben, aber er muß nicht dabei bleiben, vielmehr die Selbſtliebe der Mutter löſt ſich, hebt ſich auf in der Liebe zu ihren Kindern; in dieſer verſchwindet ſie und gilt es z. B. daß die Mutter das Kind rette mit ihrem Untergang, mit ihrem Tod, ſie thut's. Ferner die Liebe des Gelehrten zu ſeinen Kenntniſſen, Entdeckungen, zu dem, was er gefunden hat, hebt ſich auf in ſeiner Liebe zur Wahrheit und Wiſſenſchaft. Endlich in der Liebe des Menſchen, der ein Vaterland hat, der alſo nicht nur ein Herkömmling iſt, ein Fremdling, geht die Liebe zu ihm ſelbſt als Lebendem und zum Leben unter und er iſt immer bereit, für das Vaterland, wenn es Noth thut, Alles, was er hat und iſt, aufzuopfern. Aber geradezu geht keineswegs jene dreifache Zuneigung in eine andere Neigung über, geradezu hebt ſich ſelbſt Eigenliebe und Selbſtliebe in einer andern Neigung nicht auf, ſondern jene drei Neigungen ſind poſitive, der Uebergang in andere iſt durch Negation dieſer drei bedingt, alſo durch ein Umſchlagen des Poſitiven zum Negativen, ſo alſo, daß die drei Zuneigungen Abneigungen werden.

§. 47.

Die unmittelbare Abneigung.

Unmittelbar bleibt ſie, weil ſie, wie die begriffene Zuneigung, lediglich im Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt entſteht. In dieſer Negativität aber iſt ſie:

1) der Haß,

2) der Widerwille und

3) der Lebensüberdruß.

Vermittelt in dieſer dreifachen Form iſt ſie durch die unmittelbare Zuneigung in ihrer dreifachen Form. Nur mittelſt dieſer entſteht ſie, ihr Entſtehen alſo iſt nicht direct, ſondern indirect durch den Hang vermittelt.

1. Der Haß.

Der Gegenſtand deſſelben, ſein Objekt iſt das Subjekt, deſſen Abneigung der Haß wird und iſt; es iſt alſo der Menſch der, der ſich ſelbſt haßt. Sein Entſtehungsgrund iſt die negative Begierde, die Verabſcheuung. Sich als den, der iſt, und als den, der da weiß, daß er iſt, haßt der Menſch nicht und kann er nicht haſſen; vielmehr an ſich dem rein ſeiner ſelbſt ſich Bewußten hat und muß er ein Wohlgefallen haben. Aber das Seyn und das ſeyend Wiſſen, ja das Wiſſen überhaupt kann Beſtimmungen an ſich haben, welche, ſo ſehr der Menſch ſich ſelbſt liebe, ihm in höchſten Grad mißfallen. Vermißt er, reflectirend auf ſich, in ſich ſelbſt das, was ihm wohlgefallen würde, wenn er es in ſich fände, oder findet er, auf ſich reflectirend, in ſich, was ihm mißfallen muß, ſo wird er ſich ſelbſt mißfällig, er iſt ſich abgeneigt, er haßt ſich. Aber vermittelt iſt dieſer Haß des Menſchen gegen ſich durch die Liebe zu ſich ſelbſt; wäre er ſich nicht lieb, ſo würde er ſich nicht haſſen. So wäre die der Selbſtliebe unmittelbar entgegengeſetzte Neigung, das Negative der Selbſtliebe, rein und abſtract begriffen. Eben aber, weil der Begriff nur der abſtracte und reine iſt, läßt ſich ſein Gegenſtand, der Selbſthaß, nicht unmittelbar an irgend einer Erfahrung nachweiſen und daher das Fremde, Seltſame des Gedankens von einem Menſchen, der ſich ſelbſt, weil er ſich liebt, haſſe, daß überhaupt ein ſolcher Haß möglich ſey, deſſen Gegenſtand der Haſſende iſt und kein andrer. Es läßt ſich wohl die Vorſtellung haben des Haſſes eines Subjekts durch ſich ſelbſt, welcher nicht durch die Liebe zu ſich ſelbſt vermittelt wird, das ſind aber blos Vorſtellungen; der abſolute Selbſthaß iſt teufliſcher Haß. So iſt der Haß das poſitive Gegentheil der Selbſtliebe, ſie zur Vorausſetzung habend und von ihr unzertrennlich.

2. Der Widerwille.

Sein Objekt iſt das poſitive Gegentheil deſſen, was dem Subjekt eigen iſt, und daher irgend eine der Beſtimmtheit des Subjekts entgegengeſetzte Beſtimmtheit, welche die Negation der erſteren iſt, und ſo vermittelt die Eigenliebe das Entſtehen und Daſeyn dieſer Abneigung, welche als Widerwille bezeichnet wird. Näher ſo: Das poſitive Gegentheil des Dir eigenen kann ſeyn zunächſt ein Sinnliches, Einzelnes in die Empfindung Eingehendes oder Empfundenes. Die Abneigung, deren Objekt ein ſolch ſinnlich Empfundenes iſt, könnte Averſion heißen. Z. B. wer nicht nur geſund iſt, ſondern auch recht viel auf ſeine Geſundheit hält, dieſelbe als das ihm Eigene zärtlich liebt, der hat eine Averſion vor der Krankheit als dem Gegentheil; hört er davon, ſo hat er eine Averſion, denn ſo etwas wie Nervenfieber, was anſtecken kann, könnte ja dem Geliebten Eintrag thun. Das poſitive Gegentheil kann aber auch ſeyn ein intellectuelles, ja ein ideelles, wie das Häßliche in der Form gegen das Schöne. Dieſes Subject die Schönheit liebend hat Widerwillen vor dem, was die Schönheit zu Grunde richten könnte. Die Schönen haben z. B. Widerwillen vor den Blattern. So der Wißbegierige und der in Kenntniſſen einigermaßen befeſtigte hat Widerwillen vor dem Obſcurantismus, Jeſuitismus, der Ignoranz u. ſ. w.

3. Der Lebensüberdruß.

Weder das Thier, noch der Menſch auf der Stufe der thieriſchen Rohheit wird ſeines Lebens überdrüßig, das Thier nicht, weil es weder der Selbſt-, noch der Eigenliebe fähig iſt, der Wilde nicht, weil ihm, ſo ſtark ſeine Selbſt- und Eigenliebe ſey, das Motiv fehlt, ſich ſelbſt abgeneigt zu ſeyn. Er trozt aus Haß gegen ſeinen Feind dieſem gegenüber mit ſeinem ganzen Leben. Es iſt der Menſch auf der Stufe der Cultur in irgend einem Grad derſelbe, dem die Veranlaſſung wird, ſich, ſo ſehr er ſich ſelbſt und ſein Leben liebe, abgeneigt zu werden und ſeinem Leben auch. Nämlich des Lebens ſatt ſeyn, iſt ganz etwas anderes, als ſeiner überdrüßig ſeyn; jene Sattheit, wie ſie lediglich dieſe iſt und nichts weiter, iſt zugleich eine Gleichgültigkeit gegen das Leben. Wenn es heißt: er ſtarb lebensſatt, ſo iſt damit kein Ueberdruß angedeutet, ſondern nur dies, daß er für ſich am Leben genug habe und ihm das Leben gleichgültig iſt; beſonders im Alter findet ſich dieſes Sattſeyn; aber auch ſchon jung kann einer dahin kommen, wenn ſein Lebenszweck erreicht iſt, mit Epaminondas zu ſagen: jam satis vixi! Beim Lebensüberdruß findet keine ſolche Gleichgültigkeit, ſondern eine Abneigung des ſeiner ſelbſt bewußten Subjekts gegen ſich, das Lebende, oder dann gegen ſein Leben, wie es daſſelbe hat, ſtatt. Im Allgemeinen iſt das Motiv dieſer Abneigung und dann des Lebensüberdruſſes folgendes dreifache:

a. Der Genuß (usus vitae). Der Menſch wird ſich als der lebende und ihm wird ſein Leben zur Laſt, wenn er ſich und ihm ſein Leben durch ſeine ungeſtörten Genüſſe ſchaal und fade geworden iſt. Das Motiv geht alſo hier von der Empfindung aus in Anſehung jenes Genuſſes. Es gibt für den Menſchen nichts mehr, das ihn reize; nun wird ihm das Leben zur Laſt. Das Motiv kann aber auch ſeyn

b. die Vorſtellung durch die Phantaſie. Indem der Menſch ein vorgeſtelltes phantaſtiſches Leben mit ſeinem wirklichen vergleicht und dieſes jenem nicht angemeſſen findet, ſo ſpricht er von einem Jammerthal. Hier entſteht der Lebensüberdruß aus Schwärmerei im Aberglauben, der für Glauben gehalten wird. Das Motiv kann endlich ſeyn

c. der Gedanke und ſeine Macht. Sich den Lebenden einerſeits liebt der Menſch, wie er ſich den Seyenden liebt, aber ſich den Lebenden in einer Beſtimmtheit, die er als dieſer hat und die von ihm dem Lebenden unzertrennlich iſt. Aber ſie iſt nicht die Beſtimmtheit des Gefühls, der Empfindung, Vorſtellung, ſondern die des Gedankens, des Begriffs. Wird ihm dem Lebenden dieſe Beſtimmtheit entriſſen, ſo wird er ſich zur Laſt, er wird ſeiner überdrüßig, wenn er auch hat, was er bedarf und wenn er auch ſonſt der vernünftige und gebildetſte ſey. So die Beſtimmtheit der Republik am lebenden Cato; er lebte als Republicaner und konnte nicht anders leben. Bei ihm war die Selbſtliebe Princip zum Lebensüberdruß. Es kann aber auch auf dieſer Höhe des Gedankens der Lebensüberdruß entſtehen gegen das Leben, das er hat, wo das Gegentheil dieſer Abneigung die Eigenliebe iſt. Das Leben, das er hat, hat eine Beſtimmtheit, die er nicht ertragen kann, ſo wird nicht er der Lebende ſich, ſondern das Leben wird ihm überdrüßig, zur Laſt. Hier iſt der Epicuräer Pomponius Atticus ein auffallendes Beiſpiel. Am Selbſtmord, wie ihn der genußvolle, wie ihn der Schwärmer, wie ihn der freie

Menſch vollführt, iſt factiſch gegeben die Möglichkeit, daß er ſich ſelbſt haſſe und aus Liebe zu ſich ſelbſt in Ueberdruß verfalle. Aber der Selbſtmord kann auch noch aus andern Gründen, als aus den angeführten gewollt und ausgeführt werden, z. B. aus gekränkter Ehrliebe, getäuſchter Erwartung, aus Noth und Elend; jedoch in allen dieſem iſt der Lebensüberdruß doch das Element und iſt mit wirkſam.

Anmerkung. Der Menſch im Verhältniß zu ſich ſteht zugleich im Verhältniß zu andern, ja ſein Verhältniß zu ihm iſt durch das zu dem andern und umgekehrt gegenſeitig bedingt. Die im Verhältniß zu ihm auf dieſe Weiſe entſtehenden Zu- und Abneigungen ſind unmittelbare; aber indem dieſes Verhältniß des einen auch das Verhältniß iſt zu andern und er auch in dieſem unmittelbare Zu- und Abneigungen hat, entſtehen im anderen auch Zu- und Abneigungen. Dieſe ſind mittelbare und zwar zunächſt einfach mittelbar, nämlich indem dieſe Neigungen ſich zwar im Verhältniß der Menſchen zu einander auf die Geſelligkeit, Socialität beziehen, aber doch nur das Element der Geſelligkeit enthalten oder die Geſelligkeit bedingen, aber noch nicht ſelbſt geſellige Neigungen ſind. Sie ſind allgemeinhin zweifacher Art, nämlich a. ſolche, durch welche zwar die Geſelligkeit gefördert wird, die aber das Element der Geſelligkeit auf beſtimmte Weiſe noch nicht in ſich haben. Sie werden künſtliche Neigungen genannt und zwar aus dem Grund, weil das Verhältniß der Menſchen zu einander, in welchem ſie entſtehen, kein urſprüngliches, ſondern ein durch ſie ſelbſt hervorgebrachtes, gleichſam künſtlich bewirktes Verhältniß iſt; b. ſolche, welche eben jenes Element der Geſelligkeit enthalten und durch welche das Entſtehen geſelliger Neigungen vermittelt iſt. Sie heißen natürliche Neigungen. Aber ſind denn nicht alle und jede Neigungen natürlich? Alle ſind natürlich, nämlich dem Unnatürlichen, Widernatürlichen, ja Uebernatürlichen gegenüber. Hier aber werden jene im Unterſchied von den künſtlichen und dieſen gegenüber vorzugsweiſe natürliche genannt.

§. 48.

Die künſtlichen Neigungen.

Sie ſelbſt ſind gleichfalls zweifacher Art

1) in Anſehung des Inhalts ihrer Gegenſtände und ſo, daß für ſie ſelbſt die Form dieſes Inhalts und der Gegenſtände dem Inhalt untergeordnet, ja zum Theil gleichgültig iſt, die Form ſtoffartig iſt. Ihre Gegenſtände nämlich ſind

a. fremde Einrichtungen, Sitten, Künſte, Gewohnheiten und Gebräuche,

b. fremde Sprachen und

c. fremde Genußmittel.

Fichte in ſeinen Reden an's deutſche Volk bezeichnet dieſe Gegenſtände insgeſammt mit dem Namen Ausländerei und nennt die darauf gehende Neigung: Liebe zur Ausländerei. Er ſelbſt ſchreibt an die Deutſchen gegen dieſe Liebe zur Ausländerei in ſeiner Art mit großer Energie. Die Beſchäftigung jedoch mit dem Ausland muß er zugeben; er ſelbſt hat ja den Camoens jambiſch überſetzt. Solche Beſchäftigung war und iſt nicht möglich, ohne Intereſſe an der Ausländerei, ohne Neigung. Wo dieſe künſtliche Neigung verächtlich wird und verwerflich für eine Nation, da iſt ſie eine erkünſtelte.

ad a. Zur Kenntniß der Einrichtungen, Geſetze, Sitten, Künſte und Gebräuche eines Volkes gelangen deſſen Mitglieder dadurch, daß ſie im Volk erzogen und unterrichtet werden. Sie ſelbſt bringen ſich nicht in das Verhältniß zu ihrem Volk, zu allem, was es hat, und in jenes Verhältniß der Erziehung und Unterweiſung, ſondern ſie finden ſich darin. Es iſt das Verhältniß urſprünglich und die Neigung zu vaterländiſchen Künſten und Producten, obwohl ſie eine einfache mittelbare iſt, iſt doch keine künſtliche. Wenn es aber Einrichtungen, Sitten, Geſetze

u. ſ. w. eines andern Volkes ſind, zu denen von den Mitgliedern des einen Volkes eine Neigung gefaßt werden kann, ſo iſt dies nur dadurch möglich, daß ſich die Mitglieder des einen Volkes in ein-Verhältniß zum andern ſetzen und in demſelben die Einrichtungen des anderen kennen lernen; ſo z. B. durch Reiſen. Bleiben die Individuen eines Volkes blos bei ſich ſelbſt, ſo bleiben dem Volk die fremden Inſtitutionen unbekannt und die Neigung dazu iſt unmöglich. Alſo der Menſch bringt ſich in die Neigung. Aber nun können ja fremde und ausländiſche Einrichtungen der intelligenten Natur des Menſchen und der Freiheit ſeines Willens in irgend einem Grad gemäß ſeyn; wie er ſie kennen lernt, muß eine Neigung zu ihnen in ihm entſtehen. Dieſe Neigung, wenn ſie auch nur unbeſtimmt das Element der Geſelligkeit in ſich hat, fördert dieſe Geſelligkeit, ſie bringt die Völker einander näher; ein Volk nimmt von dem andern an, ohne daß eine ſociale Neigung da wäre. So haben die Franzoſen, deren Verfaſſung, Geſetze und Sitten vor der Revolution die Beſtimmtheit der abſoluten Monarchie war, ſich mit mehreren Inſtitutionen der Engländer vertraut gemacht und ſie angenommen. Iſt das Anglomanie? Dieſes gegenſeitige Eingreifen der Neigungen muß ja die feindſelige Stellung mildern und den Frieden in die Welt einführen.

ad b. Die Mutterſprache wird jedem durch Anlernen und Angewöhnen auf eine ganz unmittelbare Weiſe, ohne daß es einer Kunſt, eines mühſamen Grammatik und Vocabeln lernens bedarf, beigebracht; alſo die Liebe eines jeden zu ſeiner Mutterſprache iſt keine künſtliche Neigung. Anders verhält es ſich mit den fremden Sprachen. In dem Verhältniß, wo jeder ſeiner Mutterſprache mächtig wird, findet er ſich; in das Verhältniß, einer ausländiſchen Sprache fähig zu werden, wird er geſetzt und ſetzt er ſich, das iſt künſtlich. Entſteht nun eine Neigung zu fremden Sprachen, ſo iſt dieſe Neigung künſtlich. Als Neigung, Liebe neben der Mutterſprache zur fremden hat ſie dieſe zu einem Gegenſtand, der, wie das Subjekt, in dem die Neigung entſteht, ihn kennen lernt, ſich zeigt in irgend einer Vollkommenheit, ſey es der Sprache als eines Werkzeuges, Mittels, um in ihr Wiſſenſchaftliches darzuſtellen oder ein Kunſtwerk zu produciren. Im Mittelalter gebrauchte man darum die lateiniſche Sprache ſtatt der deutſchen, was gewiß keine verächtliche Liebe zur Ausländerei. Dieſe Neigung fördert auch die Geſelligkeit, ohne daß ſie eine geſellige wäre.

ad c. Fremde Genußmittel ſind Ergebniſſe, die der heimathliche Boden nicht gewährt und nicht gewähren kann. Unter ihnen können allerdings ſolche ſeyn, die, indem ſie urſprünglich ausländiſche waren, einheimiſch geworden ſind, wie z. B. Obſtarten und Kartoffeln in Deutſchland. Von dieſen iſt aber hier nicht die Rede, ſondern von der künſtlichen Neigung, deren Gegenſtand ein Erzeugniß iſt, das ausländiſch iſt und bleibt, wie z. B. alle Colonialwaaren, und vollends die Gewürze. Die Neigung zu allen dieſen Producten iſt in Europa, was beſonders die Colonialwaaren angeht, ſo allgemein geworden, daß man ſagt, die Gegenſtände dieſer Neigungen ſeyen Bedürfniſſe. Jene Erzeugniſſe in den ſüdlichen Gegenden durch die Kräfte der Sonne erzeugt, gehören zu den beſten und edelſten; und der Menſch iſt des Beſten werth, dafür iſt er die Intelligenz, hat er die Fähigkeit, ſittlich, gerecht und gut zu ſeyn. Sey alſo immerhin ſeine Neigung noch ſo künſtlich, ſo bleibt ſie doch der Natur des Menſchen angemeſſen, ja ſie iſt der Impuls, der Handel und Wandel und Künſte auf das mächtigſte befördert. Aber auch hier iſt zu merken, daß, ſo nahe uns dieſe Neigung auch die Menſchen einander bringt, ſie doch keine ſociale Neigung iſt. Wir trinken Thee, aber die Chineſen laſſen wir ſo gut, wie die vermittelnden Engländer und Holländer, ſitzen.

2) In Anſehung der Form, welche der Inhalt des Gegenſtandes und der Gegenſtand der Neigung ſelbſt hat, iſt die

noch in einer beſtimmteren Bedeutung eine künſtliche, als ſie es war in Anſehung des Stoffes; denn die Form wird an den Gegenſtand und ſeinen Inhalt von den Menſchen in künſtleriſchem Verfahren gebracht. Schon die Erzeugniſſe mancher Thierarten als bloßer Werkzeuge für die Thiere haben zu ihrem Entſtehungsgrund den Kunſttrieb dieſer Thierchen und haben ſo ſchon eine beſtimmte Form. Die Formen aus dem Kunſttrieb der Thiere jedoch ſind und bleiben in jeder beſonderen Thierart dieſelben, die Zelle der Biene, das Neſt des Vogels iſt zu allen Zeiten, unter allen Umſtänden in der Form das nämliche. Allein dieſer Kunſttrieb in dem Medium des Bewußtſeyns, oder des Denkens als Kunſtſinn des Menſchen verliert ſeine abſolute Beſtimmtheit in der Form, er wird ein freibildender Kunſtſinn; die Form, welche der Menſch irgend einem Gegenſtand, um an ihm ein Werkzeug zu haben, gibt, iſt nicht dieſelbe; ſondern in der Form der Gegenſtände, wie ſie die durch den Menſchen iſt, zeigt ſich, da ſein Trieb nicht der thieriſche Kunſttrieb iſt, ein Wechſel, ein Wandel, eine Verſchiedenheit, ein modus, eine Mode, und die Neigung, die auf den Gegenſtand in ſeiner Form geht, ſo daß Inhalt und Stoff Nebenſache wird, iſt Liebe zur Mode. Dieſe iſt zunächſt inländiſche, eine Mode, die ſich bei einem Volk Jahrhunderte lang als dieſelbe behauptet, bei dem anderen, je nachdem es lebhaft veränderlich iſt, ſchnell wechſelt. Dieſes Objekt einer Neigung iſt allgemein anerkannt, gleichſam Bedürfniß und die Mode zur Neigung geworden, daß das Declamiren dagegen ein ſich lächerlich machen zur Folge haben kann. An ſich iſt die Liebe zur Mode eine ganz unſchuldige Neigung. Sie wird erſt lächerlich und verächtlich, wenn ſie, die an ſich eine künſtliche Neigung iſt, eine erkünſtelte wird, und das wird ſie, ſobald der Menſch auf die zufällige Form der Dinge einen Werth legt, als wäre ſie eine nothwendige, ſobald er alſo über die Mode, die nur eine Sache des Scherzes iſt, Ueberlegungen anſtellt und ſorgt, daß Alles nach der neuen Mode ſeyn muß. Er iſt der Narr nach der neuen Mode! und ihm gegenüber iſt der Narr nach der alten Mode der, welcher von ſeinem Alten nicht abgehen will. Auch dieſe Neigung iſt förderlich für die Geſelligkeit, denn mit ihr iſt es doch am Ende darauf abgeſehen, die zweckmäßigſte Form zu entdecken für einen Gegenſtand, der ein Werkzeug iſt. Andrerſeits hat der Menſch auch Sinn und Gefühl für das Schöne, ein Bedürfniß, es zu ſchauen und zu genießen, und die Mode will das Schöne finden, ohne der Zweckmäßigkeit zu widerſtreiten.

§. 49.

Die natürlichen Neigungen.

Das Verhältniß, worin der Menſch zu dem Menſchen ſteht, iſt ein doppeltes, nämlich einerſeits das zu ihm, der ſich noch nicht helfen kann, andrerſeits das zu andern, die ihm helfen können. Das Verhältniß iſt beides

a. das des Lebens und des auf ſeine Erhaltung gerichteten Triebes,

b. das des Wiſſens und des darauf gehenden Triebes,

c. das des Wollens und des ſeine Freiheit bedingenden Rechtes.

Die Neigungen, welche in dieſem Verhältniß mit Bezug auf die drei genannten Puncte entſtehen, ſind immer noch einfach mittelbare, aber ſie haben nicht die Beſtimmtheit des Künſtlichen, ſondern die des Natürlichen.

ad a. Der in Anſehung ſeines Lebens und der Erhaltung deſſelben Hülfsbedürftige iſt der Säugling und Pflegling; er kann ſich nicht helfen, er iſt aus dem Mutterſchooß durch die Natur auf der Mutter Schooß und an ihre Bruſt gelegt. Sie ſäugt ihn, ernährt ihn und pflegt ihn. Auf ihrer Seite hebt dieſe Ernährung und Pflege mit ihrer Liebe zu ihm an, einer Liebe, in der ihre Liebe zu ſich ſelbſt ſich aufhebt. Der Hülfsbedürftige wird dieſer Obſorge in der Ernährung und Pflege ſeiner Mutter inne, und aus ſeinem Erhaltungstrieb, in dem ſeine Selbſtliebe gleichſam ſchläft, ergibt ſich eine Neigung zur Mutter. Sie hat ihn zuerſt geliebt, er hebt an ſie zu lieben. Aber ſo iſt die Neigung urſprünglich keine einfache, ſondern eine complicirte, gegenſeitige, und ſo gehört ſie noch nicht hierher unter die einſeitigen, einfachen und mittelbaren Neigungen. Die Mutterliebe iſt hier nur vorgriffsweiſe des Pfleglings halber berührt, um jene einfache mittelbare Neigung zu begreifen. Der von der Mutter ernährte und von ihr gepflegte, indem er der ſeine Mutter liebende wird, ſteht durch's ganze Leben hindurch in dieſem Verhältniß zu ihr. So iſt die Mutterliebe die Grundlage aller ſittlichen Verhältniſſe in der Familie, im Staat, als begönne die Sittlichkeit der Welt mit der Mütterlichkeit. Auch hält der treue und wacker gebliebene Sohn bei ſeiner Mutter feſt, ſie gibt er nicht auf; denn was am tiefſten in's Herz, in den ganzen Character des Menſchen eingreift, iſt ſeine Liebe zur Mutter, die ihn zuerſt geliebt. Coriolan ließ ſich allein durch die Liebe zur Mutter bezwingen und ſchwerlich hat es irgend einen großen Mann gegeben, der nicht, wenn die Rede auf die Mutter kam, mit der innigſten Liebe von ihr geſprochen hätte, wie Kant, Friedrich, Napoleon! Statt daß der Hülfsbedürftige Hülfe finde, dort wo er ſie gefunden hat, unmittelbar bei der Mutter, kann er ſie auch anderswo finden. Der Säugling wird einer fremden Perſon übergeben, er erhält eine Amme, die das Kind gleichgültig annimmt, ihr ſind die Kinder alle eins. Allein von der Amme wird das Bedürfniß des Kleinen befriedigt, ſie ſäugt, reinigt, pflegt ihn, und indem das Kind anfängt ſich zu entwickeln, wird es die Amme inne und ſo entſteht in dem Wohlgefühl eine Zuneigung zu ihr; die Anhänglichkeit wird Liebe zur Amme. So iſt die Liebe einfach oder rein natürlich aus dem Bedürfniß des Kindes. Die Amme merkt, daß das Kind ſie zu lieben anfängt und dadurch wird ſie beſtimmt, eine Neigung zum Kind zu faſſen; dieſe wird dann complicirt und kann das ganze Leben hindurch bleiben. — In eben jenem Verhältniß in Anſehung des Lebens kann aber der Menſch von Seiten ſeiner Geſundheit der Hülfsbedürftige ſeyn und kann ſich nicht helfen. Der Hülfeleiſtende kann ein Fremder, dem Kranken noch ganz Unbekannter ſeyn, aber er leiſtet Hülfe, behandelt ihn auf eine liebreich beſorgte Weiſe; er rettet ihn, der Kranke wird geſund. Kann dann wohl die Zuneigung zum Arzt ausbleiben, wenn der Menſch nicht ſchlechter iſt als ein Thier? So entſteht die Neigung aus dem abgeholfenen Bedürfniß. Aber es kann ſeyn, daß der Arzt, die Liebe des Geneſenen bemerkend, auch Liebe zu jenem faßt, dann wird die Liebe wieder ſocial, gegenſeitig.

ad b. Für's Wiſſen, für's Erkennen, für ein verſtändiges und vernünftiges Leben iſt der Menſch ebenſo hülflos in ſeinem urſprünglichen Verhältniß. Der Wiſſenstrieb regt ſich wohl, wenn aber niemand wäre, der ihn befriedigte, ſo würde der Menſch aus der Unwiſſenheit nicht herauskommen. In dieſer Hülfloſigkeit iſt der Menſch angehend ſein Verhältniß zum andern Zögling und Lehrling. Das iſt hier zunächſt der Vater, er, der in der Familie vor allen übrigen Mitgliedern der Wiſſende iſt. Aber der Vater als Erzieher und Lehrer bringt ſchon die Liebe mit und ſeine Liebe iſt der Liebe zur Mutter ganz gleich; die Liebe des Sohnes zum Vater hat alſo zur Vorausſetzung die der Mutter zum Sohn; die Liebe wird complicirt. Auch einer fremden Perſon kann oder muß oft die Erziehung anvertraut werden, bei den Griechen und Römern war es der Sclave, jetzt iſt es der Hauslehrer, Hofmeiſter. Die Söhne werden befriedigt im Wiſſenstrieb und ſo entſteht eine Liebe der Söhne zu ihren Erziehern. Das Verhältniß kann auch ein öffentliches ſeyn; die Kinder kommen in die Schulen, Pädagogien, Gymnaſien. Die Jungen merken, daß ſie durch den Unterricht Fortſchritte machen, ſie gewinnen den Rector lieb, wenn er kein Tyrann oder Spötter iſt. Wer kein Pedant iſt, liebt ſie wieder, Liebe erzeugt Gegenliebe. So entſteht eine complicirte Neigung. Auf der Univerſität iſt's anders. In jenem Verhältniß nämlich bloßer Zöglinge zum Lehrer iſt der Hauptzweck die Entwicklung der Intelligenz in den Zöglingen durch Mittheilung von Kenntniſſen mannigfaltiger Art, ohne daß es noch auf eine beſondere Wiſſenſchaft, oder gar auf eine beſondere Anſicht oder Parthei abgeſehen wird. Schulmänner ſind daher glücklich und beneidenswerth, wenn ſie das Herz voll Liebe und den feſten Willen und Vorſatz haben, ihre Zöglinge zur Erkenntniß zu bringen; wenn es gelingt, die Liebe aller beſſer geſinnten und gutartigen Schüler bleibt nicht aus. Dies Alles ändert ſich, wenn es in höhere Wiſſenſchaften übergeht, auf den Univerſitäten. Da kann der Lehrer glücklich ſeyn, unter hundert zwei zu finden, die ihm von Herzen zugethan ſind und in der Wiſſenſchaft ſich mit ihm vereinigen. Endlich

ad c. das Begehren iſt an ſich ſchon das Wollen, aber dieſes nur in der natürlichen Beſtimmtheit, die der Trieb hat, das Wollen nur als Begierde. Im Begehren, wie es an ſich das Wollen iſt, hat der Menſch ſchon das Vorgefühl der Freiheit ſeines Willens, das Vorgefühl der Selbſtſtändigkeit. Er iſt noch nicht der wirklich Selbſtſtändige, kann ſich auch hierin nicht helfen, aber das Vorgefühl hat er ſchon. In dieſer möglichen Selbſtſtändigkeit und Freiwilligkeit iſt das Recht gegründet eines jeden an ihm ſelbſt, das dem Menſchen angeborene Recht, jus nobiscum connatum. Aber in jener Hülfloſigkeit iſt er, was ſeine Willensfreiheit, Selbſtſtändigkeit und das beide betreffende Recht betrifft, der Unmündige; er braucht Hülfe, ſie wird von den Eltern geleiſtet, die Eltern nehmen ſich ihrer Kinder gegen jeden dritten an, der die Rechte derſelben antaſten, verletzen würde. So iſt die Liebe beider ſchon vorhanden, das Verhältniß gegenſeitig; aber der Vater iſt todt, die Kinder ſind noch nicht im Stande, ihre Rechte zu wiſſen, geſchweige ſie zu vertheidigen, ſie erhalten einen Vormund, der die Rechte vertheidigt; der Mündel kennt den Mann nicht, der ihm zum Vormund geſetzt iſt, aber der Vormund trägt die größte Sorge um die Rechte des Kindes, er vertritt Vaterſtelle. Sobald ſie das wahrnehmen, wie ihr Bedürfniß befriedigt iſt, entſteht eine Liebe zum Vormund und dieſe kann gegenſeitig werden. Dieſes Verhältniß, in Anſehung der Freiheit und Selbſtſtändigkeit, kann auch das des Sclaven zu ſeinem Herrn ſeyn. Der Herr hat das Bedürfniß ſich ſeiner Sclaven anzunehmen, ſie gegen dritte oder Mitſclaven zu ſchützen. In den Sclaven, im Gefühl des Rechts, das ſie haben ſollten, entſteht eine Anhänglichkeit an den Herren, ſie wird zur Liebe und erzeugt Gegenliebe. So z. B. bei den Leibeigenen in Rußland; wie groß iſt die Anhänglichkeit derſelben an ihre Herren? und oft dieſer zu jenen; der gemeine Ruſſe ſpricht nicht anders zu ſeinem Herrn, als Vater, und zu deſſen Gemahlin: Mutter. Wenn aber der Menſch mündig geworden, iſt er hiermit auch der ſeiner Rechte kundige und im Stand ſie zu vertheidigen? Nein, der Advocat erſcheint als Vormund; iſt der Advocat tüchtig, gewinnt er, ſo entſteht eine Neigung, eine Liebe zum Advocaten, die gegenſeitig werden kann. Dieſes Verhältniß war am ausgebildetſten bei den Römern, das Verhältniß der Patronen und Clienten.

Schlußanmerkung. Die §. 46. und 47. betrachteten unmittelbaren Neigungen gehen mittelſt der einfach natürlichen § 49. in einſeitig geſellige Neigungen über und dieſe ſind wie jene theils Zu-, theils Abneigungen. Der Uebergang ſelbſt begreift ſich ſo:

a. die im §. 46. betrachtete Liebe zum Leben wird

α. im Moment der Selbſtliebe einerſeits zur *Eigenliebe*, andrerſeits zur *Ehrliebe*;

β. im Moment der Eigenliebe einerſeits zur *Eitelkeit*, andrerſeits zur *Gefallſucht*, und ſo entſtehen vier einſeitig geſellige Zuneigungen: 1) die Eigenthumsliebe, 2) die Ehrliebe, 3) die Eitelkeit, 4) die Gefallſucht.

b. der im §. 47. begriffene Lebensüberdruß wird

α. im Moment des Haſſes einerſeits zum Neid, andrerſeits zur Tücke;

β. im Moment des Widerwillens einerſeits zur beharrlichen Widerſetzlichkeit, andrerſeits zum Trotz,

und ſo entſtehen gleichfalls vier einſeitig geſellige Abneigungen: 1) der Neid, 2) die Tücke, 3) die Widerſetzlichkeit und 4) der Trotz.

§. 50.

Die einſeitig geſelligen Zuneigungen.

Die Weſenheit des Menſchen iſt das Seyn in der Identität mit dem Denken, wenn z. B. geſagt wird: ich bin. Durch ſie von Seiten dieſes Seyns bezieht das Subjekt oder der Menſch ſich auf Alles, was für es oder ihn ein Seyn hat oder haben kann. Das aber, was ein Seyn hat für ein Anderes, iſt das Reale; das alſo, was ein Seyn hat für Dich, der Du biſt, iſt eine Sache und ſo möglicher Gegenſtand für Deine Neigung. Geht eine Neigung auf ſie, die eine Sache für Dich und Dein Eigenthum ſey, ſo iſt ſie die Eigenthumsliebe. Die Liebe des Subjekts zu ihm ſelbſt in der Weſenheit ſeiner ſelbſt wird die Liebe zur Sache. Man ſieht alſo, wie die Selbſtliebe von jener Seite, in welcher das Subjekt ſelbſt das Reale iſt, in die Liebe zum Realen übergeht. Aber eben durch die Weſenheit des Menſchen, welche in dieſer Identität das Denken iſt, bezieht er ſich nicht auf das, was für ihn ein Seyn hat oder haben kann, ſondern darauf, was ein Denken für oder über ihn iſt oder ſeyn kann. Was aber für ſich iſt, nicht blos für Anderes, iſt das Ideale. Geht die Neigung des Menſchen auf das Denken über ihn, ſo iſt dieſe

Neigung als auf das Ideale gerichtet die Ehrliebe, und ihr Princip iſt die Selbſtliebe.

1. Die Eigenthumsliebe.

Ihr Inhalt iſt

a. äußerlich beſtimmt durch ihr Objekt und ſie ſelbſt iſt in dieſer Beſtimmtheit durch's Objekt objektive Neigung. Ihr Objekt iſt irgend ein Gegenſtand als Sache für ein Subjekt, ſo daß alle anderen Subjekte von dem Beſitz und Genuß dieſes Gegenſtandes ausgeſchloſſen ſind. Dieſe Ausſchließung kann durch Geſetze und durch poſitives Recht geſichert und geſchützt ſeyn; aber davon wird hier abſtrahirt, obwohl erſt der Gegenſtand unter dem Schirm und Schutz des Geſetzes vollſtändig den Begriff des Eigenthums hat; aber dann ſteht der Menſch mit ſeinem Eigenthum unter dem Schutz der Geſetze in einem gegenſeitigen Verhältniß zu andern und von dieſem gegenſeitigen Verhältniß iſt hier die Rede nicht. Gilt's das Eigenthum im juriſtiſchen Begriff davon, ſo iſt die Lehre nicht anthropologiſch, ſondern juriſtiſch, wie in Savigny's Buch vom Beſitz. Zum Objekt, wenn das Subjekt ſich daſſelbe aneignet, verhält es ſich als begehrendes, es greift zu, macht das, was da iſt, zu dem ſeinigen. Hingegen indem das Subjekt von der Selbſtliebe aus ein Verhältniß zum Objekt hat oder ſich gibt und in dieſem Verhältniß ſich das Objekt aneignet, eignet ſich wohl auch das Objekt ſeinerſeits das Subjekt an. Der Menſch zieht die Sache an ſich, er befriedigt eine Begierde; die Sache zieht den Menſchen an ſich, er gewinnt eine Zuneigung zur Sache. Es findet alſo hier ein gegenſeitiges Anziehen ſtatt, vom Subjekt wird das Objekt angezogen und umgekehrt. So ganz im Einzelnen wird dies anſchaulich: hat einer viele Jahre hindurch irgend eine Uhr getragen, ſo wird ſie ihm wohl dermaßen lieb, daß er ſie nicht gegen eine andere vertauſchen möchte. So dann weiter ein kleines Gütchen, Haus, Erbſtück, wie das des

Müllers bei Potsdam unter Friedrich dem Großen. Direct iſt dazu keine Geſellſchaft erforderlich, aber dennoch iſt ſie nur in der Geſellſchaft des Menſchen mit dem Menſchen möglich, weil er nur in ihr die Neigung zu einer Sache haben kann, von deren Genuß andere ausgeſchloſſen ſind. Ein ganz iſolirter Menſch könnte sensu stricto gar kein Eigenthum haben; weil ihm Alles gehört, ſo gehört ihm gar nichts. Aber wenn auch in dieſem Moment geſellig, bleibt doch die Eigenthumsliebe eine einſeitige, eben weil ſie den Gegenſtand iſolirt, auf den ſie geht, und es fehlt viel bis ſie eine gegenſeitige iſt.

b. Eben ihr Inhalt iſt innerlich beſtimmt durch den Begriff deſſen, worauf ſie geht. Dieſen Begriff vermag das Thier nicht, ſondern höchſtens nur die Vorſtellung mit Bezug auf den Trieb und deſſen Befriedigung, und auf ſeinen Inſtinct; er aber beſtimmt die Neigung ihrem Inhalt nach und das Thier vermag ſie daher nicht. Aber ſucht nicht der Fuchs ſeinen Bau, geht nicht der Löwe in ſeine Höhle und jedes andere Thier in ſeine Behauſung wieder, wohin es Eigenthum bringt? Ja, aber nur aus Inſtinct, ohne Reflexion. Das Weſentliche iſt, daß der Gegenſtand bedingt iſt durch Zeit und Raum; für das Thier iſt dieſe Zeit die unmittelbare Gegenwart mit dem Vorgefühl, aber nicht mit der Vorſtellung der Zukunft; darum ſammelt der Dachs für den Winter ein. Der Menſch hat's im Bewußtſeyn der Zukunft. Jener Begriff alſo von der Sache iſt dadurch bedingt, daß dem Subjekt, dem Menſchen die Zeit objektiv wird; daß er ſie denkt, macht jenen Begriff möglich von einem Eigenthum jetzt und künftig. Aber ſo iſt ja das intelligente Subjekt nicht fixirt in der Gegenwart, ſondern in ihr und zugleich in der Zukunft, das Subjekt iſt mobil, das Objekt hingegen als Gegenſtand der Neigung iſt immobil, eine in Zeit und Raum fixirte Sache. Die Immobilität des Objekts iſt nun aber der Mobilität des Subjekts nicht angemeſſen. Das Subjekt läßt ſich wohl gefallen, vom Objekt dieſem angeeignet zu werden, aber jenes ſeiner intelligenten Natur gemäß läßt ſich die Gewalt des Objekts nicht gefallen. Bei dem Eigenthum, Beſitz des Menſchen gehen ſie und müſſen ſie ihrer mobilen Natur gemäß darauf ausgehen, die Immobilität der Objekte aufzuheben. Das geſchieht wirklich, indem bei dem Verkehr der Menſchen mit einander das Eigenthum des einen, ſo lieb es ihm ſey, durch Tauſch oder Kauf an den andern übertragen wird. Für das Mobilmachen der Sachen haben die Menſchen früh ein Mittel ausgedacht, welches zwar kein Eigenthum urſprünglich iſt, aber der Repräſentant deſſelben. Dieſer Repräſentant heißt: Geld. Dadurch wird das fixirte ſelbſt ein bewegliches und ſo erſt vollſtändig das Eigenthum für das Subjekt in ſeinem Gebrauch und Genuß. Das der Neigung nicht angemeſſene wäre der unmittelbare Tauſch, oder Verkauf, er iſt umſtändlich, unbequem; tritt aber ein Repräſentant ein, nun ſo wird z. B. der Acker wahrhaft mobil. So iſt das Geld in die Welt gekommen zur Vervollſtändigung der Eigenthumsliebe.

Faſt in allen einigermaßen cultivirten Staaten der Welt war der Repräſentant des Eigenthums das Metall und zwar das edle Metall. Muß denn und warum, ſo fragen die Philoſophen, Metall der Repräſentant des Eigenthums ſeyn? Kant führt in ſeiner Rechtslehre an, daß wohl andere Sachen das Eigenthum vorſtellen könnten und auch vorgeſtellt hätten, aber dies nur bei den Wilden. So fanden Forſter und Cook bei den Einwohnern der Freundſchaftsinſeln eine Art ſeltener rother Federn, und ſo ſind unter den Negern an der Africaniſchen Küſte eine Art kleiner Muſcheln Tauſchmittel, Geld. Auffallend iſt: wo die Cultur iſt, da iſt Metall; aber wo ſo der Anfang iſt, wie bei den Patriarchen, da wird unmittelbar getauſcht und bei den Wilden iſt's kein Metall. Warum? Kant führt an, daß jeder ſein Eigenthum erarbeitet habe und ſo tauge zum Repräſentanten des Eigenthums kein Körper, den man nur ſo findet und ohne Mühe brauchen kann. Das Metall muß erworben werden, es koſtet ſelbſt Arbeit und ſo paßt es als Repräſentant. Aber es liegt nicht im Begriff des Eigenthums, daß es erarbeitet werden muß; das Gefundene kann auch Eigenthum ſeyn, die entdeckte Inſel wird occupirt. An ſich liegt es einerſeits nicht im Begriff des Eigenthums, andrerſeits auch nicht im Begriff des Metalls, daß es müſſe erarbeitet worden ſeyn; denn ſo kamen auch urſprünglich die Menſchen nicht zum Metall; es kann gefunden und entdeckt werden. Die Kantiſche Hypotheſe thut alſo nicht genug. Fichte meint ſo: die Beſtimmung des Eigenthums iſt: verbraucht zu werden; dieſe Beſtimmung kann die des Repräſentanten nicht ſeyn, ſonſt wäre er ſelbſt Eigenthum. Er muß etwas ungenießbares, unbrauchbares ſeyn und das iſt eben das edlere Metall. Eiſen kann wohl Eigenthum ſeyn, aber Gold u. ſ. w. nur der Repräſentant deſſelben. Aber kann denn Gold nicht anders verbraucht werden? Können nicht Gefäße und beſſere, als alle andere daraus gemacht werden? Alſo das iſt auch nichts! — Soll entſchieden werden, ſo mag es wohl ſo ſeyn: das Weſen des Eigenthums iſt, daß es beharrlich für die Zukunft ein Beſitz bleibe und kein Verſchwindendes ſey; es liegt im Begriff des Eigenthums das Beharrliche, das Conſtante. Aber unter allen Körpern iſt das Metall, beſonders das Gold das Beharrlichſte und ſo kann es Repräſentant ſeyn. Das Eigenthum bleibt, auch geraubt, noch Eigenthum, dies iſt ſeine ideelle Subſtanzialität, welcher jenes Reale des Metalls entſpricht.

2. Die Ehrliebe.

Ihr Objekt iſt

a. nicht irgend etwas, das ein äußerliches, ein Beſtehen in Raum und Zeit habe, nicht irgend eine Sache, irgend ein Ding, nicht die Krone. Es iſt daſſelbe aber auch

b. nicht der Begriff des Subjekts, deſſen Neigung die Ehrliebe wird, von ihm ſelbſt. Er bedingt ſeine Selbſtliebe, iſt aber nicht Gegenſtand der Ehrliebe, ſondern dieſer iſt

c. der Begriff des andern Subjekts von dem, deſſen Neigung die Ehrliebe wird. Dieſer Begriff hat Beſtimmungen zu ſeinem Inhalt, deren jede wohl eine Vorſtellung ſeyn kann, die ſich aber ſämmtlich auf Eigenſchaften und Beſchaffenheiten des Subjekts beziehen, von welchem die andern jenen Begriff erhalten und haben. Dieſe Eigenſchaften ſind:

1) ſolche, die das Subjekt, deſſen Neigung die Ehrliebe wird, an und in ſich ſelbſt findet, ohne daß es ſie hervorgebracht oder ſelbſt bewirkt habe, alſo die ihm angeborenen. Die bedeutendſten darunter ſind z. B. eine ehrenhafte Herkunft eben jenes Subjektes; bei ihr iſt ſchon wenigſtens das Ehrgefühl und die Ehrliebe unter den Menſchen als vorhanden vorausgeſetzt. Dem Sohn eines Räubers wird es ſchwer, ein ehrliebender Menſch zu werden, dem Sohn eines ehrenhaften oder berühmten Staatsmannes oder Gelehrten wird es leicht. Ferner gehören hierher geſunde Gliedmaßen, ein unverkrüppelter Leib; der Bucklige wird leicht der Spott der anderen und ſucht ſich zu verſtecken. Dann natürlicher Verſtand, Mutterwitz, geſunde Urtheilskraft. Sodann ſind jene Eigenſchaften

2) ſolche, die das Subjekt ſich ſelbſt gibt, Geſchicklichkeiten, Fertigkeiten bis zur Kunſt und Wiſſenſchaft. Aber bei ihnen iſt für die Möglichkeit jener Neigung der Ehrliebe vorausgeſetzt, daß ſie, obwohl einem einzigen Subjekt angehörig, zugleich einen allgemeinen Werth hat. So ſind vielerlei Künſte, die ſich die Menſchen zu eigen machen, von keinem allgemeinen Werth, z. B. das Kartenſchlagen, die Taſchenſpielerei u. ſ. w. Wo aber dieſe Eigenſchaften allgemeinen Werth haben, wie ſchon das Reiten, Fechten, Tanzen, geben ſie Ehre.

3) Die weſentlichſten Eigenſchaften ſind die Tugenden, die der Menſch ſich auch gibt kraft der Freiheit ſeines Willens, z. B. der Treue, Redlichkeit, des Muths, der Tapferkeit, worin

der Menſch zeigt, daß ihm die Ehre mehr werth iſt als das Leben. Dahin gehört auch das Duell, deſſen weitere Beurtheilung aber in die Ethik fällt.

Es iſt alſo eigentlich das Urtheil des Menſchen über den; deſſen Neigung ſie iſt, worauf dieſe Neigung geht, er liebt ihr Urtheil über ſich nach den Eigenſchaften, die er hat. Das iſt ja aber ein rein ideales, nicht reales und die Ehrliebe daher, indem ſie einen idealen Gegenſtand hat, der Eigenthumsliebe vorzuziehen. Bedingt iſt das Entſtehen jener Neigung innerlich durch den Begriff des Subjekts von dem Urtheil anderer über es; ſo wird das Urtheil für das Subjekt durch ſeinen Begriff von demſelben das Objekt der Neigung. Aeußerlich bedingt iſt ihr Entſtehen durch die menſchliche Geſellſchaft, obwohl die Neigung ſelbſt vorerſt eine nur einſeitig geſellige iſt. Fernher iſt dieſe äußere Bedingung der Geſelligkeitstrieb, welchen mehrere Thierarten, wie z. B. der Biber, Kranich u. ſ. w. mit dem Menſchen gemein haben, indem die Individuen dieſer Arten iſolirt nicht beſtehen können, ſondern nur aſſociirt in der Heerde, Truppe, dem Zug u. ſ. w. Aber durch dieſen Trieb werden die Individuen jener Thierarten determinirt, nicht von einander abzulaſſen; hingegen der Menſch als ſeiner ſich bewußtes Subjekt hört, obwohl ihm eben jener Geſelligkeitstrieb immanent iſt, auf, blos durch dieſen Trieb beſtimmt zu werden; er *begehrt* der andern, er iſt ein geſelliges und will ein ſolches Individuum ſeyn und bleiben. Dieſe Begierde der Menſchen zu einander hin wird zur Begierde eines jeden, von dem andern anerkannt zu werden, und iſt die *Ehrbegierde*. Wie es oben hieß, die Liebe der Mutter zum Kind iſt die Wurzel der Sittlichkeit, ſo wird es hier heißen müſſen: die Ehrliebe des Mannes iſt der Stamm aus jener Wurzel, das Volk in ſeiner Ehrliebe. Ein Volk ohne Ehrliebe büßt über kurz oder lang ſeine Exiſtenz ein. Zuletzt iſt dieſe Neigung noch *einerſeits* zu betrachten, obzwar ihr Gegenſtand ein ideeller iſt, doch als eine ganz natürliche durch die Selbſtliebe bedingt; es liebt einer die Ehre um ſeinetwillen. Das iſt die gemeine Ehrliebe, die in Leidenſchaften übergeht, wo ihre Gemeinheit ganz heraustritt, wie z. B. in der Ehrſucht, dem Ehrgeiz, Hochmuth, Selbſtdünkel und endlich in jenem Stolz, wo der Menſch den Wahn hegt, daß um „ſeinetwillen die übrigen Menſchen ſich verachten müßten“ (Kant). Dagegen nimmt andrerſeits jene Neigung den Character der Freiheit und Sittlichkeit an, indem der Menſch die Ehre liebt um ihretwegen, ſo daß ſeine Selbſtliebe in der Neigung zur Ehre um ihretwillen aufgegangen iſt. In die ſittliche Ehrliebe iſt die Selbſtliebe nicht übergegangen, wie in jene natürliche oder gemeine, ſondern in ihr iſt ſie untergegangen. Es iſt dem ſittlich Ehrliebenden gar nicht darum thun, daß er von andern in engeren oder weiteren Kreiſen nach ſeinen Eigenſchaften, nach ſeiner Tüchtigkeit u. ſ. w. anerkannt werde, ſondern darum, daß das Tüchtige, Ehrenwerthe, das von ihm geleiſtet wird, anerkannt werde; er ſey vergeſſen! Und das will er auch als wahrhaft ſittlicher Menſch. Wird er gleichwohl anerkannt, ſo nimmt er es dankbar hin, aber — er hat es nicht darauf angelegt. Bleibt er unerkannt, auch gut. Wie *Χριστός*, — *χριστός* iſt ja kein nomen proprium, wie *Ιησοῦς*; über dem *Χριστός* iſt der *Ιησοῦς* vergeſſen, er ſoll es über ihm ſeyn! — Die Ehre, in der das Subjekt von ſich abſieht und auf das hinſieht, was jedem Ehre bringt, iſt ein Gut der Menſchheit, der ſie Ehre macht. Hier hebt ſich auch ein Stolz heraus, aber der edle Stolz, indem kein Menſch ſich von einem andern anmuthungsweiſe etwas gefallen läßt, was gegen Recht, Sitte, Geſetz und Pflicht iſt. Das iſt auch der Stolz eines Volkes, wo daſſelbe andere Völker anerkennt und keines ſich gegen ſeine Ehre etwas bieten läßt.

In der Eigenliebe hat das Subjekt, deſſen Neigung ſie iſt, lediglich ein Verhältniß zu ihm ſelbſt, aber dieſes Verhältniß deſſelben wird ein Verhältniß zu anderen Subjekten und in dieſem bezieht das Subjekt der Eigenliebe ſich auf ſich ſelbſt; dann ſchlägt wohl die Eigenliebe in die Eitelkeit um; oder es bezieht ſich auf andere und dann verwandelt ſich die Eigenliebe in die Gefallſucht.

3. Die Eitelkeit.

Sie iſt eine Beſtimmtheit der Intelligenz oder des Menſchen im Wollen (hominum vanitas), eine Neigung und ſo wohl zu unterſcheiden von der Eitelkeit der Dinge, die ſonſt wohl auch zur Sprache kommt. Dieſe (rerum vanitas) iſt ihre Endlichkeit, inſofern dieſe von der Intelligenz verkannt, für die Unendlichkeit ſelbſt, oder ihr identiſch genommen wird, inſofern alſo die Objekte von dem Subjekt überſchätzt werden, ihnen ein Werth beigelegt wird, den ſie nicht haben. An und für ſich, ſo ſehr der weiſe Salomo über die Eitelkeit der Dinge klagt, iſt nichts in der Welt eitel. Wird, wie die Klage wohl genommen zu werden pflegt, wo ſie aber die des Thoren iſt, die Eitelkeit der Dinge darin geſetzt, daß ſie vergänglich ſind, ſo iſt das ein Mißgriff; denn das iſt das Weſen der Endlichkeit, keinen Beſtand zu haben. Darin alſo ſind die Dinge nicht eitel, daß ſie endlich ſind, ſondern das iſt ihre Beſtimmung, dazu ſind ſie da. Aber wenn, wie geſagt, im Urtheil der Menſchen dem Endlichen zugemuthet wird, das nicht Vergängliche, das Beſtehende zu ſeyn, dann iſt in dieſem Urtheil das Endliche zum Eiteln gemacht und an dieſer Eitelkeit der Dinge, die an ſich gegen die Eitelkeit gleichgültig ſind, hat die Eitelkeit der Subjekte ihren Hauptantheil. Wenn die Dinge eitel ſind, ſo ſind ſie es für die Subjekte „Ehre, Ruhm u. ſ. w. ſind eitel dem, der darin das Unvergängliche ſucht" ſagt Matthiſon. So wenn Jean Paul ſagt: „der Ruhm verdient keinen Ruhm," iſt das richtig; aber es iſt dem Narren geſagt, der in den Ruhm, ein Endliches, das höchſte Gut ſetzt; denn da iſt er das Eitle und verdient keinen Ruhm.

Hier nun gilt's die Eitelkeit des Subjekts, die ſich leicht mittelſt der Reflexion auf die Eigenliebe zurück begreift. Es iſt nämlich das dem Subjekt Eigene, als irgend eine ſeiner Beſtimmtheiten, worauf ſeine Neigung geht oder was der Gegenſtand ſeiner Neigung iſt, ſo daß es dies ihm Eigene liebt, weil es endlich ſich ſelbſt liebt. Dabei iſt ſchon aus der Ferne her die Vorausſetzung die, daß das dem Subjekt Eigene doch kein ganz zufälliges, nur einzelnes ſey, ſondern in ſeiner Einzelnheit als dieſe oder jene Eigenſchaft zugleich den Character des Allgemeinen habe. Die Geſtalt z. B. des Subjektes, unmittelbar ſeine eigene, doch zugleich das Allgemeine der Schönheit, eine ſchöne Geſtalt; das Talent, die Fähigkeit u. ſ. w. ein ganz Einzelnes, doch zugleich das Allgemeine des Witzes, der geſunden Urtheilskraft u. ſ. w. Durch dieſe Allgemeinheit in dem Eigenen, als dem Einzelnen, hat eben dieſes Eigene aus der Ferne her eine Beziehung auf andere Subjekte und das Allgemeine im Eigenen gibt dem Subjekt, das dieſes Eigene liebt, als einzelnem ſchon ein Verhältniß zur Geſellſchaft überhaupt. So liegt's im Objekt der Eigenliebe, daß ſie wohl zur Eitelkeit wird und werden kann, nämlich in der Weiſe: das dem Subjekt Eigene, ihm gefallend, ſo daß es Neigung dazu hat, gefällt auch anderen von wegen ſeiner Allgemeinheit, verdient wenigſtens das Wohlgefallen anderer. Der Scharfſinn, der Witz, der unterhaltende Einfall, das Talent der lebendigen Darſtellung in der Erzählung u. ſ. w., das wird nicht leicht ohne das Gefallen der andern ſeyn; denn es iſt ein allgemein Wohlgefälliges. Iſt das allgemein Wohlgefällige mir eigen, ſo geht meine Liebe zu demſelben, indem es das mir gefallende iſt, darauf, daß es, weil mir eigen von andern anerkannt wird und nicht blos an und für ſich, ſondern beſonders darum, weil es das mir Eigene iſt; — iſt meine Neigung dieſe, dann iſt ſie die Eitelkeit. Die Eitelkeit hat alſo große Aehnlichkeit mit der oben betrachteten gemeinen Ehrliebe, der

Unterſchied iſt blos der, in jener iſt das Urtheil der andern über den einen der Gegenſtand ſeiner Zuneigung, aber dieſes Urtheil iſt das beifällige und kommt aus dem Wohlgefallen des andern an dem, was ihm eigen iſt. In der Eitelkeit iſt es nicht das Urtheil anderer, ſondern die Sache ſelbſt, das der Perſon Eigene, worauf die Neigung geht, aber, inwiefern das Eigene ein allgemein Gefälliges iſt. Darin nun, daß der Menſch, was ihm eigen iſt, liebt, weil es das Wohlgefallen aller verdient oder auch hat, darin iſt die Liebe noch nicht Eitelkeit, aber darin, daß er das allgemein Gefallende darum liebt, weil es das Seinige, das Eigene iſt.

So hat, indem die Eigenliebe zur Eitelkeit wird, dieſe nicht etwa jene blos in ſich als aufgehoben, ſondern es iſt zugleich Eigenſucht in der Eitelkeit, welche etwas Leidenſchaftliches an ſich hat. Daher, daß, obgleich niemand ſich ſeiner Eigenliebe zu ſchämen hat, doch der Eitelkeit ſich jeder, der ſich darüber ertappt, ſchämen muß. Es iſt daſſelbe ſchon daran erkennbar, daß das Beſtreben des Subjekts darauf geht, das ihm Eigene zur Erkenntniß oder Anerkenntniß anderer zu bringen aus dem Bewußtſeyn, an dem ihm Eigenen etwas allgemein Gefälliges zu beſitzen. So z. B. ſchmückt ſich wohl jedes Weib, auch das nicht eitle, aber die Eitle ſo, daß das, was an ihr ſchön iſt, heraustrete und leicht bemerkt werde; ſie läßt auch wohl den kleinen Fuß ſpielen, legt die ſchöne Hand wohl ſo, daß man ſie ſehen muß u. ſ. w. Dies Alles iſt ein Allgemeines und hier wird die Schönheit zur Schau getragen, die Schöne bringt ſich an den Mann! — Ebenſo ſucht der eitle Gelehrte z. B. die Geſellſchaft, um ſeinen Witz ſpielen zu laſſen, aber etwas fein; wo es plump geſchieht, da iſt auch Eitelkeit, aber da wird ſie Prahlerei.

4. Die Gefallſucht.

Wenn die Eigenliebe ſich darauf ſtellt, die Neigung anderer zu gewinnen und zwar durch das dem Subjekt Eigene, dann iſt ſie in die einſeitig geſellige, mitunter ſehr gefällige Neigung übergegangen, die als Gefallſucht bezeichnet wird. Dem gefallſüchtigen Menſchen nämlich iſt es ganz und gar nicht darum zu thun, andern ſeine Neigung zuzuwenden, ſondern blos ihre Neigung für ſich in Anſpruch zu nehmen. So iſt die Gefallſucht das leidenſchaftliche Streben, die Neigungen anderer mittelſt allgemein gefallender Eigenſchaften zu erregen, zu nähren, zu unterhalten, aber ohne ſie zu erwiedern, ſich ſelbſt gefällig zu machen. Im Geſchlechtsunterſchied der Subjekte iſt die Gefallſucht die Koketterie und zwar beſonders auf der Seite des weiblichen Geſchlechts. Das Weib ſucht dem Mann zu gefallen und oft jedem, ohne daß die Richtung dahin ginge, daß der Mann ihr gefalle; das iſt die Abſicht gar nicht, es wird nur mit der Neigung anderer geſpielt, Eroberungen gemacht. Auf Seiten des Mannes geht die Gefallſucht wohl auch darauf, die Neigung des Weibes zu gewinnen, ohne ſie zu erwiedern, aber ſo, daß in der Gefallſucht die Begierde iſt, und ſo iſt ſie etwas derbes. Eine männliche Kokette iſt etwas unerträgliches, aber ſo ein Bruder Liederlich, das geht noch eher im Vergleich mit jener.

§. 51.

Die einſeitig geſelligen Abneigungen.

1. Der Neid.

Der Menſch kann die Sonne nicht um ihren Glanz, die Lilie nicht um ihre reine, weiße Farbe, den Löwen nicht um ſeine Stärke, er kann nur als der eine den andern Menſchen beneiden und dieſen zwar nur ſo lange er lebt, nicht länger. Nascitur in vivis livor, post fata quiescit. Die Möglichkeit des ſich einander Beneidens hat die Unzufriedenheit eines jeden mit ihm ſelbſt zur Vorausſetzung; in dieſer Unzufriedenheit iſt er ſich abgeneigt bis zum Haß hin. Wendet ſich aus jener Unzufriedenheit der Haß von dem, der mit ſich unzufrieden iſt, weg auf einen andern, ſo wird er das Princip des Neids. Im Neid iſt Haß, ja der Neid iſt die Abneigung des einen gegen den anderen, worin ſich jene Unzufriedenheit, jener Haß umgewandelt hat. In ſeinem Entſtehen wird der Neid erkannt durch Reflexion auf die Bedingungen, unter denen er entſteht. Es ſind folgende:

a. Die Vergleichung, die der mit ſich ſelbſt Unzufriedene zwiſchen ſich und einem anderen anſtellt, indem dieſer andere von ihm erkannt, in irgend einer Weiſe nach dem, was dieſer andere hat und iſt, gewußt wird. Hat dieſe Vergleichung zu ihrem Ergebniß die Erkenntniß, daß der andere beſitzt, was Dir mangelt, oder was Du zwar auch haſt wie er, aber was bei ſeinem allgemeinen Werth Dir um Deinetwillen lieb iſt, ſo entſteht bei der Abneigung gegen den andern in Dir die Bewegung des Willens, welche das Mißgönnen iſt, Du gönnſt dem andern nicht, was Du an ihm anerkennen mußt. Dieſe Mißgunſt iſt es, worin der Haß als Neid entſteht, in dieſer Mißgunſt hebt der Neid an. Er wird es

b. durch die Reflexion auf ihn ſelbſt in der Meinung und Liebe zu ihm ſelbſt, daß ihm das gebühre, was der andere hat und was er achten, ſchätzen und lieben muß, oder daß ihm das allein gebühre, was der andere auch hat, indem er ſich in ſeinem Urtheil über ihn höher anſchlägt, als den anderen. So beneidet er. Endlich

c. der Grund dieſes Urtheils iſt ein Wahn des Mißgünſtigen, nämlich der, daß gegen ihn die Natur oder das Schickſal ungerecht geweſen ſey, dem andern vergönnend und gebend, was ihm allein gebühre. Durch dieſen Wahn ſpielt der Neid, der an ſich eine Abneigung iſt, in die niedrige Leidenſchaft und iſt der Neidiſche im Urtheil des frei Wollenden verachtet.

Der Haß ſelbſt, der zum Neid wird, hält ſich aber als dieſer noch ganz innerlich bei ſich ſelbſt; der Neid als ſolcher iſt eine Bewegung lediglich im Subjekt, das dieſe Abneigung gefaßt hat. In dieſer Beziehung iſt der Neid noch ganz thatlos und die Wirkung, die er hat, hat er in dem Neidiſchen ſelbſt; der Neid zehrt an den Gebeinen, er zehrt den Menſchen auf, dieſer wüthet alſo mit ſeiner Leidenſchaft gegen ſich ſelbſt. Aeußerlich zeigt ſich dies durch den Blick des Neidiſchen, er ſchielt auf den hin, den er beneidet, es iſt ein ſchiefer Blick, ferner durch das Blauwerden um die Augen, durch die bläuliche Farbe des Geſichtes (livor). Wer ohne Haß iſt gegen ſich und die anderen, der wird, indem die Wurzel des Neides ihm fehlt, weder andern das Ihrige mißgönnen, noch ſie beneiden; wer ſich durch freien Willen Herrſchaft über ſeine Neigungen verſchafft hat, wird dem Neid unzugänglich. Nie hat ein edler Menſch den anderen beneidet, der Neid iſt nur ganz gemeinen Naturen möglich. Gemein und egoiſtiſch iſt aber auch der, welcher zwar andere nicht beneidet, aber eine Freude daran hat, von anderen beneidet zu werden; der edle Menſch kann's kaum ertragen, daß er beneidet werde. Meißner hat in ſeinen Skizzen eine Erzählung „der Mann, der keinen Neid ertragen kann,“ worin ein edler Menſch, der den Neid nicht ertragen kann, dadurch bis zum Tod gequält wird. Wo der Neid aus ſich oder dem, der mit ihm behaftet iſt, herausgeht, ſich gegen den Beneideten kehrt und thätlich, ja tödtlich wird, iſt er nicht mehr Neid, ſondern:

2. Die Tücke.

Sie iſt der Hauptſache nach zuerſt erkennbar in der Freude, die der Neidiſche hat, wenn er wahrnimmt, daß andere, die er beneidet, in demjenigen, um welches er ſie beneidet, zu Schaden kommen; hier iſt die Tücke die Schadenfreude. Sie äußert ſich vornehmlich durch das höhniſche Lachen, das nicht eben höhniſch ſeyn muß, ſondern nur ein Lächeln mit einem Blick auf den hin, an dem man etwas beneidet. Es begegnet auch dem Beſonnenſten, daß ihm im Geſpräch ein Ausdruck entfällt, der zweideutig genommen werden kann, iſt der andere neidiſch und bemerkt ſo etwas, ſo kommt es hierzu. Die Schadenfreude wird die tückiſche dadurch, daß der Neidiſche andere in Schaden zu bringen ſucht und dem andern eines verſetzt zu haben ſich freut. So iſt die Tücke (ferocia, ἀγριότης) ſelbſt Leidenſchaft im Practiſchen, eine Art von Rache.

Der Widerwille als Moment der Lebensliebe hat zur Vorausſetzung, wie jener Haß auch, noch nicht eine geſellige oder geſellſchaftliche Neigung, ihre Vorausſetzung iſt vielmehr nur die Eigenliebe. Aber indem nun eben dieſer Widerwille zur einſeitig geſelligen Abneigung wird, iſt ihre Vorausſetzung eben das geſellige Verhältniß und der Widerwille einerſeits die Widerſetzlichkeit, andrerſeits der Trotz.

3. Die Widerſetzlichkeit.

Wenn dem Menſchen, der vor irgend etwas von ſeiner Eigenliebe aus einen Widerwillen, eine Averſion hat, eben das von Außen her durch andere mehr oder weniger gewaltſamer Weiſe ſo geboten wird, als müſſe er zu demſelben eine Zuneigung faſſen, ſo widerſetzt er ſich, nicht zwar direct mit Gewalt, mit der That, aber indirect durch ſeinen Willen in der Verabſcheuung. Es iſt zuerſt eine pſychiſche Widerſetzlichkeit, die dann aber auch äußerlich wird und ſomatiſch werden kann. Er mag etwas nicht, andere mögen es und in Verhältniſſe kommend mit ihm bringen ſie an ihn, daß er thue, was ſie thun, dann ſteigert ſich dieſer Widerwille und wird beharrliche Widerſetzlichkeit, Oppoſition.

4. Der Trotz.

Bei der Widerſetzlichkeit kann der, deſſen Abneigung ſie iſt, feige, furchtſam, ſchüchtern ſeyn, ja bei ihr kann er noch eine

Zuneigung haben, zu denen, die ihm anmuthen, ſeine Averſion zu beherrſchen und den Gegenſtand dieſes Widerwillens zum Gegenſtand einer Neigung zu haben. So z. B. beim Sohn, der ſeinen Vater liebt, aber eine Abneigung hat vor der Beſtimmung, die der Vater gern hat und ihm geben will. Beim Trotz iſt Kraft und Muth, ja ſelbſt das Leben ſetzt der Trotzige daran. In dieſem Trotz wird dieſe Widerſetzlichkeit gleichfalls practiſch und geht bis zum Angriff oder bis zur Flucht. Wie nun der mit der Ehrliebe im Verhältniß ſtehende Stolz die Beſtimmtheit des Edlen haben kann, ebenſo kann der Trotz dieſe Beſtimmtheit haben. Hier gehört er in die Sphäre der Freiheit und Sittlichkeit. Dann iſt die Maxime des Menſchen die: andern nichts aufzudringen von dem, was ihm lieb iſt und was er möchte, daß ihnen lieb ſey, aber auch ſich von ihnen nichts aufdringen zu laſſen.

Anmerkung. Mittelſt der unmittelbaren Neigungen (§. 46. und 47.) werden die einſeitig geſelligen (§. 50. und 51.) zu gegenſeitig geſelligen und ſind dieſe, indem ſie aus jenen entſtehen, theils Zuneigungen, theils Abneigungen.

§. 52.

Die gegenſeitig geſelligen Zuneigungen.

Unter denſelben iſt die allgemeinſte die Liebe (ἡ φιλία, nicht ἡ ἀγαπή; amor, nicht caritas). Die griechiſche und lateiniſche Sprache hat in der Bezeichnung dieſer allgemeinen Zuneigung einen Vorzug vor der deutſchen; ſie als ἀγαπή iſt mehr als Neigung, in ihr iſt die Neigung aufgehoben. Die Engländer unterſcheiden ebenſo, indem ſie das Zugeneigtſeyn durch to like und die höhere Liebe durch to love bezeichnen. Hier gilt es das to like. Die allgemeinſte iſt ſie, indem alle anderen Zuneigungen von ihr umfaßt werden, ſie greift über alle hinaus, hat alle in ſich und das iſt dann auch in der Sprache angedeutet, wo die Liebe das bezeichnende Beiwort iſt für jede andere Zuneigung, z. B. Eigenliebe, Ehrliebe, Selbſtliebe u. ſ. f. Um ſie ſelbſt in ihrem Entſtehen und von ihrem Entſtehen aus zu begreifen, ſind die Beſtimmungen ihres Entſtehens a. als äußere, b. als innere und beiderſeits als poſitive von einander zu unterſcheiden und iſt dabei zu bemerken, daß jede dieſer beiden Bedingungen eine zweifache iſt und ſeyn muß, da hingegen die Bedingung des Entſtehens der unmittelbaren, mittelbaren und einſeitig geſelligen Zuneigung eine nur äußere und innere und als äußere eine einfache, als innere gleichfalls eine ſolche iſt. Die Nothwendigkeit, daß jede von beiden Bedingungen beim Entſtehen der Liebe eine doppelte ſey, iſt ſie, weil die Liebe ſelbſt eine auf Neigung ſich beziehende Neigung iſt, oder dieſe Nothwendigkeit iſt das Verhältniß der Zuneigung zur Zuneigung. Die beiden Seiten des Verhältniſſes ſind zwei Neigungen, jede von beiden hat zur Bedingung ihres Entſtehens das Verhältniß zu ihr ſelbſt und das zur andern, und ſo iſt dieſe Bedingung durch ſie ſelbſt eine zweifache, indem jede von beiden in ihrem Entſtehen ſich äußerlich und innerlich bedingend, zugleich durch die andere bedingt wird äußerlicher und innerlicher Weiſe, dadurch aber wird die Unterſuchung nothwendig ſubtil, ſchwierig und doch iſt ohne dieſe Subtilität nicht zum Begriff und zur Erkenntniß dieſer Liebe zu gelangen.

ad a. Die erſte äußere Bedingung des Entſtehens der Liebe iſt die Zuneigung, die einer gegen den andern faßt, indem der andere entweder unmittelbar ſelbſt oder indem dieſe und jene Eigenſchaft des andern der Selbſtliebe oder der Eigenliebe des einen zuſagt. Er, den andern beobachtend und wahrnehmend, erkennt ihn ſelbſt an oder entdeckt in ihm irgend eine Eigenſchaft, die ihm dem Anerkennenden im Selbſtbewußtſeyn, ja im Selbſtgefühl wohlgefällt, weil ſie ihm und er ihr ähnlich iſt (I like you). Die Bedeutung in dieſem Verhältniß liegt dem Sprichwort zu Grund: gleich und gleich geſellt ſich gern. In der mechaniſchen, ja zum Theil in der organiſch wirkenden Natur verhält ſich's umgekehrt; im Mechaniſchen ſtößt Gleiches das Gleiche von ſich, Ungleichnamiges geſellt ſich; ſo auch im Organiſchen, im Animaliſchen beſonders. Der männliche Stier kehrt das Gehörn gegen den männlichen, aber das Männliche und Weibliche geſellt ſich leicht zu einander. In der Liebe iſt das Verhältniß ein pſychiſches, ja ein geiſtiges und vermittelt durch Wahrnehmung, durch Bewußtſeyn überhaupt und hier kommt das Gleiche in dem einem dem Gleichen in dem andern Subjekt nicht entgegen, ſondern zu. Die *zweite* äußere Bedingung iſt, daß der andere ſich der Zuneigung des einen, wie ſie ſo eben beginnt, bewußt wird, mithin daß eben der andere ein ſeiner ſich bewußtes Subjekt, ein Menſch iſt und ein Menſch bei ſich, ſinnig, beſonnen. Wäre das andere Subjekt ein Thier, ſo möchte immerhin das eine Zuneigung zu dem andern faſſen und die äußere Bedingung als die erſte vorhanden ſeyn, und doch würde es zu keiner gegenſeitigen Zuneigung kommen können; denn für die andere Seite fehlt die zweite Bedingung. Der Herr kann eine große Zuneigung zu ſeinem Hund faſſen, aber auf Seiten des Thiers kann nur eine ſehr feſte Anhänglichkeit an jenen entſtehen, aber keine eigentliche Zuneigung zu ihm. Auch wird kein einigermaßen wohldenkender Menſch ſagen, er *liebe* ſeinen Hund wie ſeinen Bruder; das müßte eine hündiſche Natur ſeyn.

ad b. Die *erſte* innere Bedingung iſt, daß der andere, welcher der Zuneigung des einen zu ihm ſich bewußt worden iſt, eine Neigung zu dem einen faſſe und zwar in ſolcher Weiſe, daß der Entſtehungsgrund ſeiner Neigung zu dem einen die Zuneigung zu ihm iſt, deren er inne geworden. Dieſe erſte Bedingung hat ſelbſt wieder eine doppelte Vorausſetzung, nämlich

α. die, daß der andere, dem die Zuneigung des einen bemerklich geworden iſt, gegen dieſelbe nicht gleichgültig ſey. Bemerklich wird ſie ihm durch das zuvorkommende Benehmen, das achtſame Betragen, das Aufmerken des einen auf den andern; ein ganz Fremder ſchenkt einem andern ſeine ganze Aufmerkſamkeit, indem dieſer ihn ganz für ſich einnimmt, aber er kann dagegen gleichgültig ſeyn. Die andere Vorausſetzung iſt

β. die, daß der, dem ein anderer ſich zuneigt und deſſen Zuneigung bemerkt, nicht ſchon eine Abneigung gegen ihn gefaßt hat. Wäre das, wäre ihm der andere zuwider und näherte ſich dieſer gleichwohl, ihm geneigt und äußerte dieſe Zuneigung, die Folge wäre Steigerung der Abneigung.

Die *zweite* innere Bedingung iſt, daß der eine, der bereits eine Neigung gegen den andern hegt, der Zuneigung, die der andere zu ihm gefaßt hat, ſich bewußt wird. Auf einer Seite in jenem Verhältniß fängt die Liebe an, auf der andern Seite ſetzt ſie ſich fort; nun hat dieſe Bedingung die Folge, daß der Gegenſtand der Neigung die Neigung ſelbſt wird. Erſt liebt der eine etwas an dem andern, ſein ganzes Weſen, wie er es kennen lernt, nun faßt der andere, dem der eine gleichgültig war, indem er ſeine Liebe merkt, eine Liebe zu ihm; die Liebe hat ſchon die Liebe zum Gegenſtand und ſo liebt der eine auch nur der Liebe des anderen wegen, alſo Liebe um Liebe. Dann iſt in dieſer Liebe die Selbſt- und Eigenliebe untergegangen; jetzt liebt jeder von beiden den andern in ſich und ſo, daß er für ſich in dieſer Liebe des andern wie verſchwunden und aufgehoben iſt, beide ſind *ein* Herz und *eine* Seele, als wären ſie nicht zwei, They like each other, you like me, I like you. So iſt ſie die gegenſeitige Neigung in ihrer Vollendung. Die Selbſtheit, die Selbſtliebe hebt ſich auf in der Liebe; es liebt der eine den andern, ſich nicht, und der andere den einen, ſich nicht — wie wenn zwiſchen beiden kein Unterſchied ſey; es iſt ein Unterſchied, es ſind zwei Subjekte; aber indem das Verhältniß das der gegenſeitigen Liebe iſt, iſt dieſer Unterſchied zugleich kein Unterſchied. Kurz, das iſt die Liebe, daß in der gegenſeitigen Zuneigung die Selbſtheit der Subjekte ſich aufopfert. Sie iſt der größten Opfer fähig, iſt es ſchon als dieſe nur natürliche Neigung. Die ἀγαπή, die caritas ſteht darüber, allein dieſe natürliche Neigung iſt Grundlage jenes hochſittlichen Verhältniſſes.

Dieſe Liebe hat und macht keinen Unterſchied zwiſchen den Subjekten, deren Liebe ſie iſt. Aber die Natur hat einen ſehr weſentlichen Unterſchied ſelbſt mit Bezug auf die Liebe gemacht. Es iſt der Unterſchied des Geſchlechts und die Liebe in dieſem Unterſchied iſt

1) die Geſchlechtsliebe. Sie iſt die Liebe in der beſtimmteſten Einzelnheit als Zuneigung zweier Subjekte verſchiedenen Geſchlechts zu einander. Als dieſe Neigung iſt ſie vom Selbſtgefühl herauf durch den Geſchlechtstrieb rege. Der Mann wird ſich ſeines Geſchlechtstriebes bewußt, das Weib bleibt nur im Gefühl. Das Verhältniß, worin jene Geſchlechtsliebe rein ſtattfindet, kein rein natürliches, ſondern zugleich ein ſittliches, iſt die Ehe. Der Unterſchied der Geſchlechtsliebe hebt ſich an und in der Liebe auf und ſo wird und iſt ſie

2) geſchlechtsloſe Liebe. So iſt ſie die Liebe des Sohnes zur Mutter, der Mutter zum Sohn, des Vaters zur Tochter, der Tochter zum Vater, des Bruders zur Schweſter und dieſer zum Bruder. Das Geſchlecht iſt hier nicht im Spiel, außer auf der Stufe der thieriſchen Rohheit. So iſt ſie Familienliebe und hat die Begriffsbeſtimmung des Beſonderen. Aber Familien ſondern ſich in verſchiedene Familien, welche im Verhältniß zu einander in das Verhältniß der Liebe treten können. Dann tritt der Geſchlechtstrieb wieder hervor, es kommt zu ehelichen Verbindungen und ſo zur Nation, die Liebe wird wieder geſchlechtsloſe

3) als Nationalliebe, der Bürger liebt den Bürger. Hier iſt die Liebe an ihrer Grenze und tritt aus der Begriffsbeſtimmung des Beſonderen in die des Allgemeinen.

§. 53.

Die gegenſeitig geſelligen Abneigungen.

Für ihre genetiſche Erkenntniß kommen in Betracht: die Bedingung ihres Entſtehens, ihr Entſtehungsgrund, der Gradunterſchied unter ihnen, das Werden der Zuneigungen zu Abneigungen.

a. Bedingung ihres Entſtehens. Sie iſt
α. eine äußere,
β. eine innere,
beiderſeits aber theils eine negative, theils eine poſitive und auch ſie iſt gleicher Weiſe eine zweifache.

ad α. Der äußeren Bedingungen ſind zwei, wie bei den gegenſeitigen Zuneigungen und aus demſelben Grund. Die erſte iſt die Abneigung, die ein Menſch gegen den andern faßt, entweder gegen ihn, wie er ſich ganz darſtellt, äußerlicher Weiſe, in Geberden, Haltung, Beweglichkeit, Lebhaftigkeit oder Langſamkeit; oder es iſt irgend etwas an dem andern, in Anſehung deſſen der eine ihm abgeneigt wird. Die zweite äußere Bedingung iſt die Erfahrung, welche der andere von der Abneigung des einen gegen ihn macht, eine Erfahrung, die veranlaßt wird durch das kalte, abgewendete Benehmen des einen. Auf jene Weiſe treten beide, die vorher noch in keinem Verhältniß ſtanden, in ein gegenſeitiges, jedoch blos äußeres Verhältniß.

ad β. Das Verhältniß wird ein inneres, indem die erſte innere Bedingung des Entſtehens jener Abneigung iſt, daß der andere, der die Abneigung des einen gegen ſich erfahren hat, nun eine Abneigung gegen den einen faſſe, der ihm vorher ganz gleichgültig geweſen ſeyn mag. Dieſe Bedingung hat gleichfalls wenigſtens eine Vorausſetzung, nämlich die Selbſt- oder Eigenliebe des andern. Er fühlt ſich durch den andern verletzt, indem er deſſen Abneigung inne wird. Nun kann es aber ſeyn, daß die Selbſtliebe des andern oder ſeine Eigenliebe nicht bei ihr als ſolcher geblieben, daß ſie bereits zur Leidenſchaft geworden, daß der ſich ſelbſt liebende ein Egoiſt iſt. Iſt in der Selbſtſucht auch Selbſtdünkel, Selbſtgefälligkeit, Hochmuth, ſo folgt nicht, daß, wenn er die Abneigung des einen gegen ihn erfährt, in ihm eine Abneigung gegen den einen entſtehe; denn in ſeiner Selbſtſucht fühlt er ſich von dem andern gar nicht verletzt, er findet nicht der Mühe werth, ihm abgeneigt zu werden; hat er in ſeiner Selbſtſucht Macht und Gewalt, dann mag der andere, dann mögen alle anderen ihm abgeneigt ſeyn, er bleibt kalt, oderint, dum metuant. Es kann der andere, der die Abneigung des einen durch die Freiheit ſeines Willens ſeine Selbſt- und Eigenliebe beherrſchen, Herr über ſie ſeyn. Auch dann wird er in ihr durch die Abneigung des andern keinen Grund finden, gegen den andern Abneigung zu haben, ja er kann eine Zuneigung zu dem ihm Abgeneigten haben, wie z. B. David in ſeinem Verhältniß zu Saul. Das größte Beiſpiel hat Chriſtus gegeben den Phariſäern gegenüber. Er, über die Selbſtliebe erhaben, in ſeinem göttlichen Character, hat keine Abneigung gegen ſie. Den Phariſäismus ſtraft er auf's nachdrücklichſte, aber ſie ſelbſt haßt er nicht. Die zweite innere Bedingung iſt die, daß der eine, der jetzt eine Erfahrung macht von der Abneigung des andern gegen ihn, nun dem andern abgeneigt wird, weil dieſer dieſe Abneigung gegen ihn hegt, da er vorher ihm nur abgeneigt war wegen ſeines Aeußeren. Jetzt hat die Abneigung zu ihrem Gegenſtand die Abneigung, wie die Zuneigung die Liebe; jetzt haßt der eine den andern und dieſer haßt ihn, jetzt gilt es Haß um Haß, wie Liebe um Liebe.

b. Ihr Entſtehungsgrund. Er iſt entweder

α. eine einſeitig geſellige Zuneigung, oder

β. eine eben ſolche Abneigung.

ad α. Unter den einſeitig geſelligen Zuneigungen iſt die erſte die Eigenthumsliebe, ſie als ſolche iſt nicht der Grund des

Entſtehens einer gegenſeitigen Abneigung, aber wohl ſie zur Leidenſchaft geworden, ſie als Geiz. Der Geizige wird leicht dem Geizigen zugeneigt, aber vor dem Verſchwender hat er eine Abneigung und dieſer iſt jenem auch nicht ergeben. Gegen den, der den Menſchen durch Liſt und Betrug um das Seinige zu bringen ſucht, faßt er allerdings aus dem Grund der Eigenthumsliebe eine Abneigung; ſo gegen den Dieb, Wucherer, Räuber. Aber dieſe Abneigung iſt einſeitig; der Dieb, Wucherer u. ſ. w. kann das gut wiſſen, daß der, den er zu betrügen ſucht, ihm abgeneigt ſey, er wird ihm deßwegen nicht abgeneigt, ihm bleibt jener gleichgültig, wenn er ihn nur plündern kann. Bedeutender wird die zweite der einſeitig geſelligen Zuneigungen für das Entſtehen der Abneigung, die Ehrliebe. Aus ihr, wie ſie die des einen iſt, entſpringt eine Abneigung gegen jeden andern, von dem er die Erfahrung macht, daß die Ehre ihm gleichgültig ſey. Merkt der Ehrloſe die Abneigung des andern, ſo wird er ihm abgeneigt nicht aus Ehrliebe, ſondern aus Selbſt- und Eigenliebe. So wird ganz unſchuldig die Ehrliebe Entſtehungsgrund einer gegenſeitigen Abneigung. Aber auch Ehrliebe gegen Ehrliebe wird der Entſtehungsgrund einer gegenſeitigen Abneigung, wenn nämlich auf der einen Seite nicht bei ſich geblieben, ſondern der Stolz und die Prätenſion wird, daß ſich der andere, der ſeine Ehre liebt, ihm füge, vor dem Stolzen ſich bücke. Das läßt ſich kein ehrliebender Menſch gefallen und ſo muß gerade die edle Ehrliebe und der gemeine Stolz in das Verhältniß kommen, wo aus der einſeitig geſelligen Zuneigung zur Ehre eine gegenſeitige Abneigung entſteht. Die dritte und vierte der einſeitig geſelligen Zuneigungen ſind die Eitelkeit und die Gefallſucht. Wenn der eitle, vollends der gefallſüchtige Menſch die Erfahrung gemacht, daß andere auf das, worauf er, weil er es hat, einen hohen Werth ſetzt, keinen Werth ſetzen, ſo bringt ihn dieſe Erfahrung zur Abneigung gegen die andern, und indem die andern ſeine Abneigung bemerken, werden ſie ihm abgeneigt. In einzelnen Corporationen, Collegien, Geſellſchaften, Sippſchaften, das haßt ſich einander, ſucht ſich einander Abbruch zu thun! — Im Hintergrund iſt die Eitelkeit und Gefallſucht.

ad β. Unter den einſeitig geſelligen Abneigungen ſtehen oben an die Mißgunſt und der Neid. Weder jene, noch dieſer iſt an ſich der Entſtehungsgrund einer gegenſeitigen Abneigung. Zu dem, der einem andern etwas mißgönnt oder gar ihn beneidet, kann dennoch der andere eine Zuneigung faſſen. Aber im Neid iſt Haß und der Neid iſt der geſteigerte Haß. Dieſer einſeitige Haß in der beſtimmten Abneigung des einen von dem andern wahrgenommen, erzeugt auch Haß. Ebenſo iſt die Schadenfreude, Tücke, der Trotz ſchon Ausbruch des Haſſes, der Abneigung und die andern kommen eben dadurch, wenn ſie jene gewahr werden, gleichfalls zur Abneigung.

c. **Der Gradunterſchied.**

Der Grade, in welchen eine Abneigung die gegenſeitige iſt, ſind unbeſtimmbar viele und ſo kann, wie von Vielem in ſeiner Unbeſtimmtheit und Unbeſtimmbarkeit überhaupt die Wiſſenſchaft von ihnen keine beſondere Notiz nehmen. Aber unter den Graden treten einzelne beſonders hervor, in welchen ſie, die Abneigung, ihrer Form nach einen beſtimmten Character hat, wo der Gradunterſchied zugleich qualitativ iſt. Nämlich

1) auf der tiefſten und niedrigſten Stufe iſt die gegenſeitige Abneigung zweier Perſonen gegen einander eine ruhige Haltung derſelben gegen einander, ſo daß es auf keiner von beiden Seiten zu Aeußerungen derſelben kommt. Sie hält ſich innerlich. Beide ſind nur an einander deſſen gewiß, daß jeder dem andern abgeneigt iſt, aber es wird nicht kundig. Andere Perſonen merken es kaum, was von beiden wohl gemerkt und erfahren wird. Für die Abneigung in dieſem Grad hat unſere Sprache keinen Ausdruck, aber die lateiniſche; in dieſer heißt

ſie simultas (Groll), welches einen Widerwillen zweier von einander bezeichnet, der ihnen merklich, dem Beobachter aber nur mit dem feinſten Auge bemerklich wird und daher auch, wenn über dieſe Simultät von einer dritten geurtheilt werden ſoll, leicht der Zweifel daran entſteht. So ſoll eine Abneigung zwiſchen Xenophon und Plato geweſen ſeyn. Viele Diſſertationen ſind darüber geſchrieben, die Sache ſelbſt aber iſt problematiſch. Die Simultät iſt eigentlich ein einfach negatives ſich Verhalten zweier oder mehrerer ihrer ſelbſt ſich bewußter Subjekte gegen einander. Das Negative dieſes Verhaltens erſcheint äußerlich und drückt ſich äußerlich aus in der Sprache: „ſie mögen einander nicht, ſie gehen einander aus dem Wege,“ vermeiden in Berührung mit einander zu kommen. Durch verſchiedene Zwiſchengrade hindurch, als da ſind: Empfindlichkeit, Anzüglichkeit, Bitterkeit, Erbitterung überhaupt hebt ſich dieſes einfache

2) zu einem gedoppelt negativen Verhältniß gegen einander hinauf und ſo erreicht die Abneigung eine zweite Stufe. Das Negative des Negativen iſt ein Poſitives, in der gedoppelten Negativität hebt ſich die Negation zur Poſition auf und die Abneigung auf der zweiten Stufe iſt eben dieſes poſitiv ſich gegen einander Verhalten; ſo iſt ſie der Haß (odium). Er, ſimplicirter als Abneigung, iſt das Negative der Zuneigung, die Negation der Liebe. Aber er in dieſer Negativität enthält eine zweite Negation; dieſe iſt die negative Begierde oder Verabſcheuung. In der Simultät verabſcheuen beide ſich noch nicht, aber die ſich haſſen, verabſcheuen auch einander. Nun iſt das der negativen Begierde weſentlich, den Gegenſtand, den ſie hat, aus dem Subjekt auszuſchließen und in der Energie dieſer negativen Begierde geht ſie auch wohl auf die Zerſtörung und Vernichtung des Subjekts aus. Dies iſt nun im Haß, ſofern er die Verabſcheuung in ſich trägt, auch das Weſentliche. Die ſich einander Haſſenden ſind ſo

wenig ruhig gegen einander, daß wenigſtens vorübergehender Weiſe der Vorſatz wohl kommt, den andern aus dem Weg zu räumen. Der ſo thätlich werdende Haß iſt in dieſer Thätlichkeit

3) eine neue Stufe der Abneigung, auf welcher ſie Feindſchaft iſt. Wenn die ſich gegenſeitig Haſſenden zugleich dermaßen ſich einander verabſcheuen, daß ſie ſich gegenſeitig anfeinden, da gilt's eben darum, daß jeder den andern vernichte. Sonſt wird im gemeinen Bewußtſeyn und auch wohl in der Wiſſenſchaft die Feindſchaft nicht der Liebe, wie hier, gegenübergeſtellt, ſondern der Freundſchaft, als wären dieſe die einander entgegengeſetzten. Aber dieſe Vorſtellungsweiſe iſt darum falſch, weil ſie zur Vorausſetzung einen gar ſchlechten Gedanken von der Freundſchaft hat. Die Feindſchaft iſt eine Abneigung und zwar eine natürliche, ihr kann nur gegenüber ſeyn eine Zuneigung als ebenſo natürliche Beſtimmtheit des Geiſtes. Aber die Freundſchaft iſt keine ſolche natürliche Neigung, ſie iſt überhaupt keine Neigung, ſondern eine Tugend, eine Beſtimmtheit des Subjekts ganz und gar in ſeiner Willensfreiheit. Die Freundſchaft hebt wohl in und mit der Liebe, einer Neigung, an, aber ſie geht über die Liebe hinaus und hebt in ſich die Liebe auf, ſo daß dieſe nur eins der Elemente der Freundſchaft wird; ſie hat die Liebe mit zu ihrem Inhalt, aber ſie iſt als eine ſittliche Beſtimmtheit des Menſchen ein viel concreteres als die Liebe. Nämlich außer dieſer hat ſie zu ihrem Inhalt die zwei Bedingungen, in denen ſie, indem ſie aus der Liebe kommt, mit hervorgehe; die eine: eine grenzenloſe Treue, die andere: ein ebenſo grenzenloſes Vertrauen derer, die Freunde ſind. Mit dieſer Treue und dieſem Vertrauen ſind beide Subjekte als Freunde über alle bloße Subjektivität, Selbſtheit und Selbſtliebe hinaus. Ja die Beſtimmung der Liebe überhaupt iſt: Freundſchaft zu werden, bei ſich als Liebe nicht ſtehen zu bleiben. In der Ehe, wo ſie anfangs auch nur eine bloße Liebe ſeyn mag, hat die Freundſchaft ihren

Urſprung und erwächſt ſie. So kann die Freundſchaft der Feindſchaft nicht gegenüber ſeyn. Ginge, was wohl durch einen Mißgriff auf der einen oder andern Seite möglich iſt, die Freundſchaft in ihr poſitives Gegentheil über, trennen ſich die Freunde, ſo kommt's nicht zur Abneigung, zum Haß, zur Feindſchaft, ſondern zur ganz kalten, ruhigen Verachtung.

d. Das ſich Verwandeln der gegenſeitigen Zuneigung in eine eben ſolche Abneigung.

1) Unter jenen iſt die erſte die Liebe zweier Perſonen verſchiedenen Geſchlechts zu einander, ſo daß in ihr der Unterſchied ihrer Perſönlichkeit ganz aufgehoben und ihre Liebe vorerſt die Geſchlechtsliebe iſt. Sie hat Wirklichkeit und zugleich ſittliche Wahrheit als eheliche Liebe und zwar, indem die Ehe eine monogamiſche iſt. In der Polygamie iſt dieſe Zuneigung noch ſehr mangelhaft, denn in ihr iſt die Perſönlichkeit des Mannes an viele Weiber gleichſam vertheilt und was ihr da allein als ächte, wahre Liebe noch Haltung gibt, das iſt, daß wenigſtens eine unter den vielen Weibern die allen übrigen vorgezogene, die erſte unter ſeinen Frauen iſt; ſie iſt eigentlich die Ehefrau und die andern ſind nur Kebsweiber. Nimmt man ſo die eheliche Liebe in der Monogamie, wo ſie allein wahrhaft iſt, ſo begreift ſich aus dem Weſen der Liebe als ſolcher, daß in der Ehe die Perſönlichkeit gegen einander gleichſam ausgetauſcht iſt, daß beim äußerlichen Unterſchied des Geſchlechts, der Individualität und bei der äußerlichen Beſtimmung des Mannes und des Weibes, ſie im Hauſe, er im Staaate u. ſ. w., doch kein innerer Unterſchied ſtatt hat, daß ſie beide in ihrer Perſönlichkeit Eins und daſſelbe ſind, gleichſam zwei Hälften eines Ganzen, wie der Gott nach Ariſtophenes getrennt war. In dieſem Verhältniß, in welchem die Perſönlichkeit bei allem Unterſchied nur eine iſt, iſt das gegenſeitige Vertrauen in dem gleichgültigen Unterſchied beider Subjekte unbedingt, keins hat vor dem andern Geheimniſſe,

nämlich perſönliche, individuelle und keins hat vor dem andern etwas voraus, ſo daß der Gatte ſage: das iſt mein, und ſie: das iſt mein! nämlich nicht, wo es Utenſilien betrifft, ſondern in Bezug auf Hab und Gut, es iſt ſein, wie ihr. Die eheliche Liebe geht und kann nach dieſem ihrem Weſen, wo der Unterſchied beider Subjekte ein gleichgültiger iſt, und wie ſie die gegenſeitige Zuneigung iſt, nicht in eine gegenſeitige Abneigung weiter übergehen, ſondern die Neigung, in welche ſie zuletzt übergeht, iſt die Freundſchaft. Wenn zwei Perſonen verſchiedenen Geſchlechts, die im innigſten Verhältniß mit einander ſtanden, einander abgeneigt werden, ſo haben ſie ſich nie geliebt, ſondern einander nur begehrt und aus dieſer Begierde kann eine Verabſcheuung werden. Haben ſie aber einander geliebt, ſo iſt's unmöglich, daß ſie einander abgeneigt werden, die eheliche Liebe kann nicht in Haß umſchlagen, ſie iſt daher in ihrer ſittlichen Wahrheit monogamiſche Liebe. In dieſer Ehe kann es zwar zu allerlei Mißhelligkeiten kommen, es können Spannungen, Aerger u. ſ. w. entſtehen, aber dieſe ſchlagen nicht zu Abneigung, zu Haß über; ja in dieſe Liebe kann die Eiferſucht treten und der Mann kann in ihr ſein Weib bis zu Tode quälen, aber immer ſeine Liebe behaltend.

2) Die geſchlechtsloſe Liebe, die unter den übrigen Mitgliedern der Familie, kann eine gegenſeitige Abneigung werden, denn in ihr wird der Unterſchied der Perſonen, die einander lieben, nicht aufgehoben, ſondern ſie beſtehen, jede in ihrer Perſönlichkeit der andern gegenüber. So die Mutter, die ihre Tochter liebt; die Liebe kann die reinſte ſeyn und fängt an, mißhellig zu werden. In der Erfahrung hält die Liebe der Mutter zum Sohn länger aus, gleichwie die des Vaters zur Tochter, als ob hier die Perſönlichkeit weniger bedeute. Die Liebe der Schweſter zur Schweſter; beide ſind einander perſönlich gegenüber, ſie können einander leichter abgeneigt werden, als die Schweſter dem Bruder, der der Schweſter Beſchützer

iſt, Vertreter der Rechte der Schweſter; die Schweſter iſt dem Bruder ungleich im Verhältniß und ordnet von ſelbſt ihre Perſönlichkeit der ſeinigen unter; er aber kann außer der Mutter kein anderes Weib ſo rein, geſchlechtslos lieben, wie die Schweſter. In die Liebe zu ſeiner Gattin miſcht ſich nothwendig die Natur des Geſchlechts mit ein, in die zur Schweſter nicht. Das gegenſeitig ſittliche Bedürfniß in dem Verhältniß der Schweſter und des Bruders zu einander iſt ſo groß, daß, wo Liebe vorhanden iſt, ſie nicht leicht in Kälte und Abneigung übergeht. Nichts kann der Schweſter den Bruder erſetzen, nicht der Gatte, nicht der Freund, ſelbſt nicht der Vater. Dieſes Verhältniß hat Sophokles nicht verkannt, was ſeine Antigone beweiſt. Aber Bruder dem Bruder gegenüber, da ſteht es anders. Sie ſind als Brüder einander abſolut gleich; ihre Liebe zu einander iſt vertraulich; der Bruder kann vor dem Bruder keine Geheimniſſe, auch nichts vor ihm voraus haben wollen; beide ſind von der Natur ſo geſtellt, daß ihre gegenſeitige Liebe die allervertraulichſte, innigſte und ganz uneigennützige iſt. Aber beide ſind auch einander mit ihrer Perſönlichkeit gegenüber. Kommt alſo zwiſchen ihre Liebe ein ſtörendes Element, kommt ein Drittes dazwiſchen, ſo ſchlägt ſie in Haß, in Bruderhaß um, und dieſer iſt der entſetzlichſte, aber reinſte Gegenſatz, den überhaupt die Liebe haben kann. Auch das wußten die Dichter gut, z. B. Schiller in den Räubern und in der Braut von Meſſina. Mit dem Bruderhaß und Brudermord fängt nach der Bibel die eigentliche Geſchichte des Menſchengeſchlechts an. Eben weil in jenem Familienverhältniß die geſchlechtloſe Liebe ſo rein und natürlich iſt, um ſo größer wird der Haß, wenn es dazu kommt.

3) Die dritte unter den Zuneigungen iſt die der Stammgenoſſen, wie ſie unter einem Volk mit einander vereinigt ſind und ſo die Totalität des Volkes ſelbſt conſtituiren. Als Mitglieder eines und deſſelben organiſch und rationell beſtimmten

Ganzen ſind die Stammgenoſſen einander zugeneigt; wie in der Familie im Blut, ſo im Volk eine und dieſelbe Liebe der Stammgenoſſen zu einander. Wo das Volk noch keine Stammgenoſſen hat, ſondern ſich ſammelt aus Mitgliedern anderer Völker, da iſt im Volk anfangs keine Liebe der verſchiedenen Theile, aus denen es beſteht, ſondern Abneigung gegen einander; ſo in den Nordamerikaniſchen Freiſtaaten bis jetzt. Auch dieſe Liebe aber, wenn ſie da iſt, kann Abneigung werden durch äußere Verhältniſſe und Zuſtände. Geht die Liebe in den Haß über, ſo iſt dieſer ſo heftig als der Familienhaß. So war der Spartaner eben ſowohl ein Grieche, wie der Athenienſer, und wie haben ſie ſich gehaßt! —

4) Endlich iſt noch ein Blick auf die Völker ſelbſt zu werfen in ihrem Verhältniß zu einander. Jedes iſt für ſich abgeſchloſſen und ſchließt jedes andere von ſich aus. So exiſtiren die Völker mit einander und haben exiſtirt, gleichgültig, ſo lange ſie ſich in ihren Intereſſen nicht berühren und collidiren. Je größer der Stolz eines Volkes iſt, ſey es wegen ſeiner reinen Abſtammung, Macht, Künſte und Wiſſenſchaften, je größer der Nationalſtolz iſt, um ſo größer ſind die Anſprüche, die ein Volk an das andere macht, von ihm anerkannt zu werden. Das Ablehnen der anderen Völker iſt wahrlich kein Zugeneigtſeyn und bringt natürlich Abneigung hervor. Wenn vollends eine Nation meint, ſie ſey die größte, die ſogenannte große, dann kann bei ſolcher Meinung keine Liebe des andern entſtehen. So weit nun das Gedächtniß des menſchlichen Geiſtes zurückreicht, findet ſich nirgend eine Spur, daß urſprünglich die Völker ſich zugeneigt waren, ſondern es wimmelt von Spuren der Abneigung, gleich als ob die Völker, nicht wie die Familien mit Liebe, ſondern mit Haß anfingen. Wie haben die Juden gehaßt und wie ſind ſie gehaßt worden. Der Völkerhaß, die Feindſchaft der Völker geht bis zum bellum internecinum. Durch das Chriſtenthum wurde das Bewußtſeyn der

Völker, zu denen es durchdrang, allgemein das von der Nothwendigkeit der Liebe, mittelſt deren ſich auch der Völkerhaß milderte. Aber aufgehoben wurde er nicht. Die Kreuzzüge waren mit dem äußerſten Haß Europas gegen Aſien verbunden und wie viele Kriege ſind ſeitdem geführt worden und werden noch geführt werden in der chriſtlichen Welt!

Schluß. Die allgemeine Menſchenliebe iſt alſo nur eine gedachte, der Gedanke derſelben iſt nur ein gedachter; 'folglich der allgemeinen Menſchenliebe fehlt das Seyn. Aber an der Stelle dieſes Seyns ſteht das Sollen. Mit dem Sollen beginnt die Pflicht und eine höhere Neigung iſt da. Wo die Pflicht der Völkerliebe verkündet worden iſt, dort hebt die Sittlichkeit an und das Geſetz und die Wiſſenſchaft von dieſem Geſetz, die Ethik. Die Fortbewegung der gegenſeitigen Neigungen der Menſchen zur Pflicht, zu dem einander lieben Sollen und Lieben, zur ſittlichen Liebe (ἀγαπή) iſt kein Sprung, keine unmittelbare. Poſitiv iſt die Liebe, poſitiv das Sittliche, aber ſie muß durch das Negative durchgehen. Das iſt die *Leidenſchaft*, ohne die in der Welt nichts Tüchtiges geleiſtet worden und ohne die es auch nie zum Sittlichen gekommen wäre.

III.

Die Leidenſchaft.

§. 54.

Der Affect vermittelnd das Entſtehen derſelben.

Der Affekt kann an und für ſich in Unterſuchung gezogen werden und verdient es auch; ſo kommt es zu einer Theorie des Affects, für die einiges durch *Maas* in Halle in ſeiner Schrift: über die Affecte und Leidenſchaften, Halle, 1802. geleiſtet worden iſt. Hier kommt er zunächſt als vermittelnd das Entſtehen der Leidenſchaft in Unterſuchung.

1) Jeder Affect iſt Gefühl, aber nicht jedes Gefühl iſt

Affect, wie beides in den gemeinſten Wahrnehmungen und Beobachtungen ſich zeigt. Z. B. das mit der Empfindung daſtehender Pflanzen verknüpfte Gefühl des Pflanzengrün thut dem Auge und Subjekt dieſer Empfindung und dieſes Gefühls wohl. Die Hoffnung, einen angekündigten Freund endlich wiederzuſehen, ſie, die am Grün, wie am Anker ein Sinnbild hat, ſie auch ein Gefühl, aber nicht verknüpft mit der Empfindung, ſondern mit der Vorſtellung, iſt ein Affect, ein Gefühl als Affect. In ſeinen Gefühlen als ſolchen iſt das Subjekt, deſſen Gefühle ſie ſind, nur das lebende und empfindende; in ſeinen Gefühlen hingegen als Affecten iſt es nicht nur das lebende und empfindende, ſondern das vorſtellende und denkende. Der Affect iſt Gefühl und ſo bezieht er ſich auf das lebende Subjekt in ſeinem Selbſtgefühl, aber eben der Affect iſt ein vornehmlich mit dem Denken verknüpftes Gefühl und ſo bezieht er ſich auf das lebende als das ſeiner ſich bewußte Subjekt. Dieſe doppelte Beziehung auf Selbſtgefühl und Selbſtbewußtſeyn iſt es, welche den Affect vom Gefühl unterſcheidet.

2) Das ſeiner ſich bewußte Subjekt iſt zugleich das ſich ſelbſt fühlende und in dieſem Zugleichſeyn, in dieſer Identität des Selbſtgefühls und Selbſtbewußtſeyns beſteht das, was Gemüth genannt wird. Wo das Gemüth fehlt, z. B. in der thieriſchen Welt, kann es nicht zu Affecten kommen; höchſt ſtarke und mächtige Gefühle der Wuth und des Grimmes ſind da, aber keine Affecte. Andrerſeits ebenſo: wie das Thier ohne Gemüth, ſo iſt auch Gott ohne Gemüth, folglich bei ihm auch keine Affecte. Das Thier iſt zu ſchwach, er iſt zu ſtark dazu. Das Gemüth aber nach jenen zweifachen Elementen in demſelben iſt ein durch und durch aktives. Die Gemüthlichkeit iſt reine Aktivität, wie die Vernunft auch. Der Affect, ein Gefühl verknüpft mit dem Gedanken, iſt auch nichts paſſives. Der afficirte Menſch iſt der bewegte. Das, wodurch der Affect angeregt wird, iſt es, worauf das Gemüth ſeine Aktivität

richtet. Affect iſt Bewegung in Dir, der Du Gemüth haſt, Gemüthsbewegung. Das Gemüth als Bewegung iſt das ruhig thätige, das gleichmäßige, ruhige, der Affect iſt die unruhige Bewegung in dieſer ruhigen; ſo z. B. das Erſchrecken. Wie ein See, abgeſchloſſen, frei und klar, ſo ruhig er daliegt, ſich doch bewegt, indem die Quellen und Bäche dieſe beſtändige Bewegung und kleine Wellen hervorbringen, — ſo das Gemüth; wird nun vom Ufer ein Stein in den See geworfen, ſo entſteht eine Bewegung in der Bewegung, in der wellenförmigen entſteht die kreisförmige, — ſo jeder Affect.

3) Der Bewegung, welche das Gemüth ſelbſt iſt, verhält ſich die Bewegung, welche in ihm der Affect iſt, ganz gemäß und wird durch dieſe jene nur geſteigert; dann iſt der Affect ein poſitiver, wie z. B. die Freude, in die ein Menſch ruhigen Gemüthes durch eine Nachricht auf einmal verſetzt wird; oder es iſt der Affect der Bewegung als Gemüth unangemeſſen, entgegengeſetzt, das Gemüth wird aus ſeiner Ruhe gebracht, herabgeſetzt, dann iſt er ein negativer, wie z. E. ein Schreck, plötzlich erregt, beſonders wo der Menſch, der jetzt erſchrickt, vorher im ganz ruhigem Zuſtand iſt. Beide Affecte, nämlich der poſitive und negative iſt wieder ein einfacher, nämlich wo und wie der Affect ſich ganz in der Gegenwart hält, im gegenwärtigen Moment z. B. das Vergnügen poſitiv, der Schmerz negativ, wie von dem einen oder andern das Gemüth ergriffen wird oder iſt, oder er iſt ein gemiſchter, indem nämlich das Gefühl, das er iſt, entweder in die Vergangenheit hineingreift, oder in die Zukunft vorgreift. Z. B. die Traurigkeit eines Menſchen in der Erinnerung eines Verluſtes iſt ein Affect in der Gegenwart, aber mit einem Rückgriff in die Vergangenheit; oder die Hoffnung, ein gegenwärtiges Gefühl der Luſt, aber mit Bezug auf etwas, das als künftig erwartet wird.

4) Wenn und ſo lange der Menſch der nur erſt lebende

und nur erſt im Gefühl ſeiner ſelbſt, aber noch nicht der ſeiner ſich bewußte iſt, entſteht und kann kein Affect in ihm entſtehen. Kinder im erſten Lebensjahr, obwohl als Menſchen des Affects fähig, ſind doch ohne Affect; ihr Weinen, Schreien, Lachen iſt blos Ausdruck des Gefühls der Luſt oder Unluſt, aber noch kein Anzeichen eines vorhandenen Affectes. Erſt nachdem der Menſch ſeiner ſelbſt ſich bewußt geworden und mit dem Gefühl ſeiner ſelbſt in ſeiner Identität damit entſtanden iſt und beſteht, alſo erſt indem das Gemüth ein wirkliches geworden, kann die Bewegung in ihm jenes als Affect begriffene Gefühl werden und ſeyn. Aber indem der Menſch ſeiner ſich bewußt wird, iſt hiermit auch der Anfang gemacht, daß es mit ihm, der bis dahin nur durch den Trieb beſtimmt wurde und höchſtens der begehrende war, zur Neigung komme; ſowie das Selbſtbewußtſeyn rege wird, wird auch die Selbſtliebe, die Eigenliebe und Lebensliebe rege. In eben der Sphäre nun, in welcher die Neigungen entſtehen, kommt es zum Affect. Mit Selbſtgefühl hat der Affect das gemein, daß er gleichfalls ein Gefühl iſt, und mit der entſtehenden oder entſtandenen Neigung hat er das gemein, daß auch ſie durch's Selbſtbewußtſeyn möglich und begründet iſt. So qualificirt er ſich, das Werden der Neigung zur Leidenſchaft zu vermitteln, mittelſt ſeiner kann die Neigung Leidenſchaft werden.

§. 55.

Der Affect an und für ſich.

Wir unterſcheiden

1) die Natur des Affects,

2) die Bedingungen ſeines Entſtehens,

3) ſeinen Entſtehungsgrund.

1) Die Natur des Affects. Die Pſychologen, z. E. Jacobs in ſeiner Erfahrungsſeelenlehre erklären den Affect ſo: er iſt ein Gefühl, ſofern daſſelbe als die Möglichkeit gedacht

wird, die Willensfreiheit der Menſchen zu beſchränken. Dieſe Erklärung aber kann uns wenig helfen; denn

a. kommt ſie aus der Reflexion auf den Affect im Verhältniß zur Willensfreiheit der Menſchen und iſt er nur vorgeſtellt durch ein Gefühl, wie dieſes ſich zur Willensfreiheit verhalte, aber der Affect an und für ſich iſt nicht berückſichtigt.

b. Was die Willensfreiheit der Menſchen beſchränkt, iſt immer irgend eine Schlechtigkeit. Wollte man ſagen, das Geſetz ſelbſt ſey eine Schranke für unſere Freiheit, ſo antworten wir: es iſt keineswegs eine Schranke; denn erſt im Geſetz und in der Pflicht ſind wir frei und außer dem Geſetz iſt keine Freiheit. Für eine Schlechtigkeit aber kann der Affect nicht gelten und daß er eine ſolche ſey, laſſen die Menſchen, wenn ſie auch nur vom Gefühl aus urtheilen, nicht gelten. So iſt z. B. der Enthuſiasmus ein Affect und ſelbſt nur ein durch einen Affect, die Bewunderung, erkennbarer.

Um die Natur des Affects zu begreifen, müſſen wir es alſo anders anfangen. Als ein Gefühl zeigt ſich der Affect unmittelbar durch ſich ſelbſt und durch ihn ſelbſt wird er leicht für ein Gefühl anerkannt, Freude und Leid, Furcht und Schrecken erkennt man leicht. Als ein Gefühl bezieht er ſich auf das ſich ſelbſt fühlende Weſen; dieſes aber blos durch ſich ſelbſt Fühlende mit der Möglichkeit, Anderes außer ſich zu empfinden, aber mit der Unmöglichkeit, ſich ſelbſt zu denken, iſt das Thier; Thiere aber gerathen nicht in Affect und können nicht hineingerathen. Zwar haben manchmal Zuſtände eines Thieres Aehnlichkeit mit dem Affect, ſind aber nicht Affect. Dieſer bezieht ſich auf den Menſchen als den nicht blos ſich ſelbſt Fühlenden, ſondern zugleich ſich und Anderes Denkenden und ſich und Anderes zu begehren Vermögenden oder wirklich Begehrenden. Die Natur des Affects wird daher zu erkennen ſtehn mittelſt der Reflexion auf den Menſchen gedachter Weiſe, oder: das ſich ſelbſt Fühlende in der Identität mit ſich ſelbſt als dem ſeiner ſelbſt ſich Bewußten, das Selbſtgefühl in der Identität mit dem wirklichen Selbſtbewußtſeyn iſt es, worin der Affect entſteht und wodurch er ſeiner Natur nach zu begreifen ſteht. Will man das mit dem wirklichen Selbſtbewußtſeyn identiſche Selbſtgefühl „Gemüth“ nennen, oder das ſich ſelbſt Fühlende als das ſich ſelbſt Denkende und Begehrende „das Gemüthsweſen,“ ſo wird die Beziehung des Affectes die auf das Gemüth ſeyn. Dieſes thut man auch, wenn man ſagt: Affecte ſind Gemüthsbewegungen. Durch dieſe Beſtimmung wird der Affect von anderen ähnlichen Zuſtänden, mit denen er ſonſt leicht verwechſelt werden könnte, unterſchieden. Aber Empfindungen, Begierden, Neigungen u. ſ. w. ſind auch Gemüthsbewegungen; wenn aber auch alle Affecte Gemüthsbewegungen ſind, ſo ſind doch nicht alle Gemüthsbewegungen Affecte; durch obigen Satz iſt alſo die Natur des Affects noch nicht begriffen. Die Empfindung iſt eine Bewegung in der beſtimmten Richtung nach Innen, die Begierde und Neigung umgekehrt in der nach Außen; der Affect hingegen eine Bewegung nach allen Richtungen, eine richtungslos gewordene Bewegung. Aber eine ſolche Bewegung iſt auch der Trieb, wie ſich oben gezeigt hat, wenn er Gelüſte geworden, wenn er aus der Sphäre des Selbſtgefühls in das Gebiet des Selbſtbewußtſeyns übergeht. Der Trieb, der richtungslos geworden iſt, nimmt ſofort wieder eine beſtimmte Richtung an im Begehren, der Affect dagegen geht nicht in eine Richtung über, ſondern er ſelbſt geht vorüber. Die Gemüthsbewegung nun, als welche der Affect begriffen wird, iſt ſie eine Bewegung des Gemüths, oder iſt der Affect eine Bewegung im Gemüth? Das Letztere ſagen die, die ihn eine Gemüthsbewegung nennen. Aber das Gemüth ſelbſt iſt ja lauter Bewegung, ein durch und durch Thätiges; aber demnach wäre der Affect eine Bewegung in der Bewegung. Dieſe Bewegung im Gemüth iſt aber eine Störung der Gemüthsbewegung und ſonach würde man die

Natur des Affects genauer treffen, wenn man ihn für eine Gemüthsſtörung erklärte. Dieſe ſeine Natur wird weiter begriffen, werden durch die Reflexion auf

2) die Bedingungen der Entſtehung des Affects. Der Affect als jene Bewegung ſetzt ſich ſelbſt der Möglichkeit nach voraus, die wirkliche Störung im Gemüth eine Möglichkeit derſelben, das Gemüth im Affect iſt aufgeregt, dieſe Aufregung ſetzt die Möglichkeit ihrer ſelbſt im Gemüth voraus, die Erregbarkeit des Gemüths. Dieſe Möglichkeit, die Erregbarkeit muß ihren Grund in dem Verhältniß haben, worin das Gemüth zu ſich ſelbſt ſteht und in dieſem Verhältniß als urſprünglich zu erkennen ſtehen, ſo daß man urtheilen dürfte, ob zwar jeder Affect in den Menſchen gebracht und keiner ihm angeboren iſt, doch die Möglichkeit des Affects, die Erregbarkeit angeboren ſey. Mit ihr als der Bedingung des Wirklichwerdens des Affects würde es ſich auf ähnliche Weiſe verhalten, wie mit dem Hange, als der Bedingung des Wirklichwerdens der Neigung. Die Thätigkeit, welche das Gemüth ſelbſt, als die vorhin angedeutete Bewegung iſt, iſt eine dreifache Thätigkeit; die denkende, die fühlende und die begehrende, als Einheit in ſich ſelbſt; nun kann aber entweder a. dieſe dreifache Thätigkeit in ihrer Einheit eine durchaus gleichmäßige Bewegung ſeyn, ſo daß das Fühlen, Denken und Begehren ſich gleichſam auf die ruhigſte Weiſe einander beſtimmt. Der Menſch, deſſen Gemüth ſo iſt, iſt im affectloſen Zuſtande. Aber ebenſo möglich iſt b., daß in jener Bewegung die begehrende Thätigkeit vorherrſchend wirkſam ſey vor der denkenden und fühlenden, in dem Gedanken das Beſtimmende, im Gefühl das Bedingende des Gemüths ſind. Oder es kann c. die denkende Thätigkeit beſtimmend ſeyn und vorherrſchen vor der begehrenden und fühlenden, zugleich aber auch in ihrer Wirkſamkeit mittelſt der fühlenden Thätigkeit gehemmt werden. Dieſe Möglichkeit nennen wir die Erregbarkeit. Daraus läßt ſich nun

ſchließen: jeder Menſch kann in Affect gerathen, denn jeder iſt erregbar. Dieſe ſo urſprüngliche Erregbarkeit modificirt ſich aber auf die mannigfaltigſte Weiſe, indem jenes Verhältniß sub c. mancherlei Grade zuläßt. In dieſen Graden modificirt iſt dieſe urſprüngliche Erregbarkeit bei verſchiedenen Menſchen ſelbſt eine verſchiedene; jeder Menſch kann von Natur in Affect kommen, aber nicht jeder Menſch in jeden Affect.

3) Der Entſtehungsgrund des Affects. Das ſich ſelbſt Fühlende als ſolches iſt ſich ſelbſt nicht entgegengeſetzt, ſondern mit ſich ſelbſt identiſch, die Einheit ſeiner ſelbſt, aber ſofern daſſelbe zugleich ein Empfindendes iſt, aber kein Inſuſorium, ſetzt es durch ſein Empfinden und das dieſem verknüpfte Gefühl, ſich, das Selbſtfühlende, ſich ſelbſt entgegen und folglich ſich mit ſich ſelbſt in Widerſpruch, aber dieſer durch das Empfinden auch wirklich geſetzte Widerſpruch, deſſen Grund mithin das mit dem Gefühl verknüpfte Empfinden iſt, iſt blos der aufgeregte Trieb des ſich ſelbſt Fühlenden, der Trieb, den wir vorhin als die in ihm enthaltene Möglichkeit des Gegenſatzes ſeiner mit ſich ſelbſt begriffen haben. Indem dieſer Trieb befriedigt wird, iſt der Widerſpruch aufgehoben und die Identität wieder hergeſtellt, z. B. im Hunger, Durſt u. ſ. w. Das ſeiner ſelbſt ſich Bewußte nun, oder das ſich ſelbſt Wiſſende, indem es zugleich das ſich ſelbſt Fühlende iſt, iſt als ſolches gleicher Weiſe nicht ſich ſelbſt entgegengeſetzt und in der einfachen Einheit mit ſich ſelbſt; allein durch das ſeiner ſelbſt ſich Bewußte iſt es zugleich das Denkende, durch ſein Denken nun (wäre daſſelbe auch nur ein bloßes Wahrnehmen) und durch das dieſem verknüpfte Gefühl, ſey es das der Luſt oder Unluſt, ſetzt das ſeiner ſich Bewußte, als das ſich ſelbſt Fühlende, ſich ſelbſt entgegen, oder durch ſein Denken wird es in ſich ſelbſt entgegengeſetzt und iſt ſo ſein Denken, als Wahrnehmen der Grund der Entgegenſetzung, welche der Widerſpruch ſeiner mit ſich iſt und dieſer Widerſpruch iſt der Affect. Der Af-

fect aber, als in dem ſich fühlenden Individuum geſetzt, hat das Denken deſſelben als Wahrnehmen zu ſeinem Grund; er iſt durch das Denken begründet, dadurch geſetzt und ſo iſt er die sub 1. begriffene Störung des Gemüths, als eine Bewegung in demſelben, oder in der Bewegung, durch welche es, oder ſie, im Widerſpruch mit ſich ſelbſt, ſich ſelbſt entgegengeſetzt iſt, z. E. wenn ein ganz ruhig für ſich hin im Gefühl ſeiner ſich ſelbſt denkender Menſch auf einmal oder plötzlich einen ungeheuern Lärm hört, ſo iſt dieſes Hören keine bloße Senſation, ſondern ein Wahrnehmen (apperceptio), er nimmt etwas wahr, und durch dieſes Wahrnehmen wird in ihm ſelbſt ein Widerſpruch mit ſich geſetzt, er erzittert in ſich, er erſchrickt, und iſt er ein furchtſamer Menſch, ſo erzittert er auch äußerlich. Dieſes Erzittern iſt eine Bewegung in der Bewegung, der Schreck als Affekt. Aber das ſich ſelbſt Wiſſende iſt als das ſich ſelbſt Fühlende zugleich ein Lebendes, und wie das Gefühl, ſo iſt auch das Leben reine Bewegung, wenn auch die ruhigſte; im Lebenden als ſolchem bewegt ſich Alles, das Lebendige ſelbſt iſt das durch und durch Bewegende und Bewegte. Indem das ſich ſelbſt Fühlende das Lebendige iſt, iſt es in der Bewegung des Gemüths und in der ſomatiſch äußerlichen, aber beiderlei Bewegung, die pſychiſche und ſomatiſche, iſt einerlei. Hieraus folgt, daß, indem der Affect eine Gemüthsbewegung iſt, er zugleich eine Lebensbewegung iſt, Bewegung des Sinnenweſens als Gemüthweſens. Iſt nun das ſich Fühlende, mithin Lebendige, ſtark genug, den auf jene Weiſe in es geſetzten Widerſpruch in ſich aufzunehmen, zu ertragen, ſo hebt es ſelbſt durch ſeine Stärke dieſen Widerſpruch und geht aus dem Affect in die vorige Ruhe zurück; iſt aber der Widerſpruch dem Lebendigen zu mächtig, ſo geht es in ihm zu Grunde. So führt die Erfahrungsſeelenlehre Beiſpiele an von Menſchen, die von plötzlichem Schrecken geſtorben ſind. Die Energie des Lebendigen ſteht in einem umgekehrten Verhältniß zu der Erregbarkeit, die wir sub 2. als die Bedingung des Entſtehens des Affects kennen lernten, und dieſes umgekehrte Verhältniß wird man wohl für die Erklärung der Erſcheinungen in der Region der Affecte müſſen gelten laſſen. Je ſtärker die Energie eines Menſchen, je ſchwächer iſt ſeine Erregbarkeit und umgekehrt.

Anmerkung. Die erkannte Natur des Affects und der Begriff ſeiner Bedingungen und ſeines Grundes zeigen ſelbſt, daß er, obzwar an und für ſich kein ſomatiſcher, ſondern ein pſychiſcher Zuſtand des Menſchen, doch ein natürlicher Zuſtand deſſelben ſey. Jeder Affect an und für ſich als ſolcher iſt ebenſo natürlich, wie jeder Trieb, jeder Inſtinct als ſolcher. Das Natürliche aber iſt als ſolches gegen das Ethiſche gleichgültig, der Affect als ſolcher iſt weder gut noch böſe; naturalia neque sunt turpia, neque honesta. Erhält der Affect im Urtheil der Menſchen über ihn die Beſtimmung des Guten oder Böſen, ſo iſt es, weil ſich auf den Affect der freie Wille des Menſchen bezieht, und der Menſch, frei wollend, den Affect auf ſich bezieht. So iſt z. E. die Furchtſamkeit eben die oben begriffene Erregbarkeit in einer beſtimmten Form für eine beſondere Art des Affects, für die Furcht; der Mann ſollte, wenn er auch von Natur furchtſam wäre, dieſe Furchtſamkeit in ſich vertilgt haben, er ſollte — das iſt eine moraliſche Forderung an ihn, nicht leicht zur Furchtſamkeit gebracht werden, in ihm ſollte die Kraft des Denkens und Willens ihn über das Leben hinausſetzen und darum tadeln wir am Mann die Furchtſamkeit — nicht ſo am Weib. Aber ein gleicher Affect an ſich hat, wenn keine Beziehung auf das Wollen, doch eine auf das Begehren und ſein Verhältniß zum Begehren iſt kein zufälliges, ſondern ein nothwendiges, indem er als Gemüthsſtörung von der denkenden Thätigkeit anhebt, durch die fühlende hindurchgeht und ſo die denkende hemmt. Wir kennen aber das Begehren einerſeits als poſitives, — Gefühl der Luſt, und andererſeits als negatives, Gefühl der Unluſt. Das Verhältniß des Affects zum Begehren iſt alſo ein urſprüngliches zweifaches, und in dieſem Verhältniß beſtimmt ſich der Affect einerſeits poſitiv; andrerſeits negativ.

§. 56.

Das urſprünglich Poſitive und Negative des Affects.

Der Affect in ſeiner Poſitivität wird begriffen als das Vergnügen, in ſeiner Negativität als der Schmerz; beide ſind einander entgegengeſetzt und beziehen ſich daher auf einander. In ihre Begriffe beſonders eingehend müſſen wir zwei Gegenſtände von ihnen unterſcheiden, die wohl ebenſo benannt werden, Vergnügen und Schmerz, aber die nur thieriſche Zuſtände und als ſolche nicht Affecte ſind. Um ſie von den Affecten zu unterſcheiden und dieſe deſto geſchwinder begreifen zu können, müſſen wir beide ſelbſt zu begreifen ſuchen. Das Thieriſche oder Animaliſche iſt zugleich ein Organiſches (obzwar nicht umgekehrt). Von dem Organ und dem Organiſchen nun iſt der unorganiſche Körper unterſchieden, dadurch, daß dieſer einer jeden Einwirkung auf ihn durch jede Kraft oder Urſache fähig iſt, ohne, wie auch auf ihn eingewirkt werde, aufzuhören, ein unorganiſcher zu ſeyn, oder die Empfänglichkeit des Unorganiſchen als ſolchen für Eindrücke iſt ganz unbeſtimmbar, grenzenlos, unendlich; hingegen die des Organiſchen iſt eine beſtimmte, beſchränkte, das Organiſche iſt nicht jedes Eindruckes ſo fähig, daß es nicht unter der Macht des Eindrucks aufhöre organiſch zu ſeyn. Hier iſt aber die Unbeſtimmbarkeit des Niedrigeren die Beſtimmbarkeit des Höheren, z. E. den Diamant, einen unorganiſchen Körper, kann man durch das Licht der Sonne, wenn er in den Focus des Brennſpiegels gebracht wird, ganz verflüchtigen, aber hiermit iſt er als unorganiſches nicht aufgehoben; wird das thieriſche Auge an des Diamanten Stelle gebracht, ſo erblindet es, hört auf, Organ zu ſeyn, ſeine Capacität iſt dahin. Es kann nun

1) die Einwirkung auf das Organiſche eine ſolche ſeyn, daß durch ſie die Thätigkeit deſſelben in ſeiner Rückwirkung und ſich reflectirend in ſich ſelbſt, erhöhet oder verſtärkt wird. Indem das Organiſche ein ſich ſelbſt fühlendes, ein thieriſches Weſen iſt, iſt jene Thätigkeit in der Reaction entweder ſelbſt die Senſation, das Empfinden, oder doch mit einer Senſation verknüpft. Durch die Einwirkung aber auf das Thieriſche wird in daſſelbe ein Widerſpruch geſetzt; indem nun in der Reaction die Thätigkeit als reagirende ſich erhöhet, hebt ſich zugleich dieſer Widerſpruch und ſo iſt der Senſation ein Gefühl der Luſt verknüpft, welches Vergnügen genannt wird, aber als ſolches iſt es nicht Affect, ſondern thieriſche Luſt. Dieſe Luſt hat Grade, vom tiefſten bis zum höchſten hin; da ſie an die Senſation geküpft iſt, ſo vermittelt ſie ſich ſelbſt durch die Sinne, beſonders aber durch den Gefühlsſinn, auf ihn bezieht ſich die Luſt am unmittelbarſten; auch mittelſt des Geſichtsſinnes, z. E. in der Einwirkung des Lichts und in der Reaction der Sehkraft, wenn das Licht in milden Farben ſich darſtellt; auch mittelſt des Gehörſinnes erzeugt ſich eine Luſt, wenn Töne ſanft u. ſ. w. lauten. Daß es beſonders der Gefühlsſinn iſt, der jene Luſt vermittelt, das wiſſen die weichlichen und wohllüſtigen Menſchen recht gut. Im höchſten Grad iſt dieſe Luſt der Kitzel. Es kann

2) die Einwirkung auf das Organiſche eine ſolche oder ſo ſtark ſeyn, daß die Thätigkeit deſſelben in der Rückwirkung oder Reaction, indem ſie ſich auch in ſich reflectirt, ſtatt erhöht zu werden, vermindert, geſchwächt wird. Hiermit iſt auch ein Widerſpruch in das Organiſche geſetzt und iſt es das Lebendige, ſo iſt, indem dieſer Widerſpruch eine Entgegenſetzung ſeiner mit ſich iſt, derſelbe mittelſt der Senſation aufgefaßt und iſt Gefühl des geſetzten Widerſpruchs und die Unluſt und heißt Schmerz, thieriſcher Schmerz, welcher auch ſeine Grade hat. Die Men-

ſchenquäler wiſſen das auch recht gut, wie die Entſtehung des Schmerzes ſich zu ihm ſelbſt und er in ſeinen Graden ſich verhalte. Iſt nämlich

3) die Einwirkung ſo ſtark, daß die Thätigkeit des thieriſchen Weſens plötzlich unterbrochen wird und alſo vorerſt keine Rückwirkung entſteht, dann kommt auch durch die Einwirkung kein Widerſpruch in es und es entſteht gar kein Gefühl im animaliſchen Weſen. Wenn z. E. das Werkzeug, womit ein Menſch verwundet wird, recht ſcharf und kräftig in den Körper fährt, ſo fühlt er es im erſten Augenblick wohl nicht.

Bei dem thieriſchen Vergnügen und Schmerz ſehen wir alſo, daß die Einwirkung eine von Außen ſey und daß das Einwirkende, obſchon das Reagirende keine Kraft, ſondern eine animaliſche Thätigkeit iſt, doch immer eine Kraft, unmittelbar oder mittelbar iſt. Beides macht nun den Unterſchied zwiſchen dem thieriſchen Vergnügen und Schmerz und denen als Affect, denn da kommt nur die Veranlaſſung von Außen, die Einwirkung aber von Innen ſelbſt, von wo auch die Rückwirkung kommt und das Einwirkende iſt die denkende Thätigkeit des Subjekts und keine Kraft. Thieriſcher Schmerz und Vergnügen entſtehen ſomatiſch, als Affecte hingegen entſtehen ſie pſychiſch. Es iſt nämlich nicht irgend ein Gegenſtand, noch irgend eine Kraft, ſondern es iſt der Gedanke eines Objekts, der, indem ihm ein Gefühl verknüpft iſt, auf das Subjekt, deſſen Gedanke er iſt, einwirkt, und in dieſer Einwirkung auf das Subjekt mittelſt des Gefühls das Begehren hemmt, und ſo iſt das Gefühl der Affect. Iſt nämlich die mit der Vorſtellung oder ſelbſt mit dem Begriff von irgend einem Gegenſtand verknüpfte Luſt, in dem, deſſen Begriff und Luſt ſie iſt, ſo ſtark, daß das wirkliche Begehren unterbrochen wird und es nur bei der Möglichkeit des Begehrens bleibt, ſo iſt dieſe Luſt als Affect das *Vergnügen*. Iſt umgekehrt die mit der Vorſtellung verknüpfte Unluſt ſo ſtark, daß es während derſelben blos bei der negativen Begierde, blos bei der Möglichkeit der Verabſcheuung bleibt, ſo iſt dieſe Unluſt als Affect der Schmerz. Beide Zuſtände rein pſychiſch, wie ſie ſind, können aber wohl mit ſomatiſchen Zuſtänden des Menſchen verknüpft ſeyn und jenem thieriſchen Vergnügen und Schmerz; aber aus dieſem Verknüpftſeyn erklären ſie ſich nicht und begreifen ſie ſich nicht. Beſonders zeigt ſich auch dieſe Verknüpfung an den Aeußerungen des Affects; das ſich ſelbſt Fühlende ſetzt ſich und wird in Affect geſetzt als das Denkende, aber als das ſich ſelbſt Fühlende iſt es zugleich das Lebende und der Affect im Selbſtgefühl, er, ein Inneres, iſt zugleich ein Affect im Lebendigen und in ihm ein Aeußeres, er äußert ſich. Die urſprünglichſten Aeußerungen des Affects als des Vergnügens und Schmerzes ſind das Lachen und das Weinen. Wie dieſe aber Aeußerungen des Affects ſind, ſo können ſie auch Aeußerungen ſeyn der blos thieriſchen Luſt und des thieriſchen Schmerzes. Wenn man alſo auch bei den Thieren ein Analogon des Lachens ſtatuiren will, ein Lachen als Aeußerung des Affectes, ein menſchliches Lachen iſt es doch nicht, eben ſo iſt es mit dem Weinen.

In dem Affect des Vergnügens iſt die Luſt das Poſitive, denn ſie iſt das Gefühl von dem Aufgehobenſeyn des Widerſpruchs in dem ſich ſelbſt Fühlenden, alſo das Gefühl der Negation der Negation. Im Schmerz als Affect iſt die Unluſt das Negative; denn ſie iſt das Gefühl des Widerſpruchs als des geſetzten. Vergnügen und Schmerz ſind alſo einander entgegengeſetzt, wie Poſitives und Negatives, aber dieſer Gegenſatz iſt nichts Abſolutes. Das Poſitive, indem ihm das Negative entgegengeſetzt iſt, bezieht ſich ſelbſt auf das Negative und in der Beziehung auf es iſt es dem Negativen nicht entgegengeſetzt, hat alſo das Negative in und an ihm ſelbſt; und ebenſo verhält es ſich mit dem Negativen. Die Luſt im Affect des Vergnügens bezieht ſich alſo auf die Unluſt und in ihm iſt die Unluſt mit enthalten, was ſich auch ſogar in der Entſtehung des

Affects zeigt, da ein Widerſpruch, wenn er gehoben ſeyn ſoll, geſetzt ſeyn muß, und umgekehrt verhält es ſich auch ſo mit der Unluſt. Im Vergnügen alſo iſt nicht die Unluſt nicht, aber die Luſt herrſcht hervor. Die Unluſt iſt die in der Luſt aufgehobene. Im Schmerz iſt es umgekehrt, da herrſcht die Unluſt, das zeigt ſich bei der Trauer, wenn ſie Wehmuth wird, wo der Menſch von der Trauer nicht ablaſſen mag, die Trauer ſelbſt iſt ihm ſüß geworden. So geht der eine Affect in eine Vielheit von Affecten aus einander und ſtellt er ſich in verſchiedenen Formen dar. In dieſer Vielheit müſſen wir ihn in den folgenden Paragraphen zu begreifen ſuchen. Wie aber geht der Affect in eine Vielheit über? Der Affect als ſolcher ſteht im Verhältniß zu ſich ſelbſt, in dieſem Verhältniß aber ſeiner zu ſich ſelbſt iſt er entweder 1) identiſch mit ſich ſelbſt und ſo der einfache Affect, oder 2) ſich ſelbſt entgegengeſetzt, verhält ſich alſo zu ſich ſelbſt, wie zu einem andern oder als ein Affect zu einem andern. Aus dieſer Entgegenſetzung ſeiner gegen ſich ſelbſt, kehrt er in ſich ſelbſt zurück und ſetzt ſich mit ſich ſelbſt zuſammen, und ſo iſt er der zuſammengeſetzte Affect.

§. 57.

Der einfache Affect.

Das Element des einfachen Affects iſt das Gefühl, das Gefühl aber iſt in ſich einfach, und er mithin in dieſem ſeinem Element der einfache; zugleich ſteht er als ſolcher im Verhältniß zu keinem andern Affect, ſo daß dieſer andere als ihm entgegengeſetzt mit ihm zuſammen käme, ſondern lediglich im Verhältniß zu ſich ſelbſt und das für ihn Aeußere iſt theils das Vorſtellen, theils das Begehren. In ſeinem einfachen Element verhält er ſich zum Vorſtellen und Begehren. Der Affect nun in ſeiner Einfachheit iſt entweder 1) *rein* oder 2) *gemiſcht*. Als *reiner Affect* wird der einfache begriffen, ſofern er den Grund ſeiner Energie und ſeiner Dauer in ſich ſelbſt enthält; als gemiſchter Affect hingegen, ſofern er ſich, was jenen Grund ſeiner Dauer und Entſtehung betrifft, auf die Möglichkeit eines andern Affects bezieht, ohne dieſen andern einfachen Affect in ſich aufzunehmen.

1) Des reinen einfachen Affects beide Formen ſind das Vergnügen und der Schmerz, zwei Formen, die wir im vorigen Paragraphen, auf das Poſitive und Negative des Affects reflectirend, erkannt haben. Im Affect des Vergnügens iſt das Gefühl als Luſt ſein Element, in der Luſt iſt aber ihr Entgegengeſetztes, die Unluſt, aufgehoben und die Luſt nicht aus Luſt und Unluſt zuſammengeſetzt. Die Luſt alſo, das Element des Vergnügens, iſt in demſelben die einfache und das Vergnügen iſt das einfache; das Vergnügen ſteht im Verhältniß zur Gegenwart; daß daſſelbe durch ein Vergangenes, oder durch die Vorſtellung von einem Künftigen veranlaßt werde, davon iſt in ihm in ſeiner Weſenheit zu abſtrahiren. Aber das reine Moment der Gegenwart iſt zugleich ein einfaches von Moment zu Moment. Jener Affect trägt zugleich in ſich ſelbſt den Grund ſeiner Energie und Dauer, wie wenn das Vergnügen ſich rein aus ſich ſelbſt erzeuge. Ganz auf ähnliche Weiſe verhält es ſich mit dem Schmerz; er z. E. als Traurigkeit in dem Andenken an einen erlittenen Verluſt bezieht ſich wohl auf die Vergangenheit, aber es iſt die Gegenwart, in welcher der Menſch unmittelbar trauert; denn es iſt das Gefühl der Unluſt, worin das der Luſt aufgehoben iſt und dieſe Unluſt iſt eine gegenwärtig gefühlte.

2) Der in ſeiner Einfachheit gemiſchte Affect hat ebenfalls zwei Formen: die Hoffnung und die Furcht. Das Entſtehen dieſer beiden Affecte iſt bedingt durch die Möglichkeit jener beiden und dieſe beiden ſetzen für ihre Entſtehung, Dauer und Stärke jene beiden der Möglichkeit nach voraus. Wenn nämlich

a. eine gegenwärtig gefühlte Luſt durch die Vorſtellung eines künftigen Vergnügens, durch die Wahrſcheinlichkeit, daß es ſich vergegenwärtigen werde, verſtärkt wird, ſo iſt die ſo beſtimmte Luſt der Affect als Hoffnung. Die Luſt in dieſem Affect, ſein Element iſt, in welchem Grade ſie auch ſey, die einfache und er in dieſem ſeinem einfachen Element der einfache Affect; aber nicht der reine, denn es bedingt ſich ſein Entſtehen durch die Vorſtellung eines künftigen Vergnügens; ſomit iſt die Hoffnung ein einfacher gemiſchter Affect. Das Moment der Wahrſcheinlichkeit des künftigen Vergnügens iſt ein weſentliches Moment für die Hoffnung, die bloße Vorſtellung eines künftigen Vergnügens, wenn es unwahrſcheinlich wäre, könnte die Luſt nicht ſteigern, alſo keine Hoffnung erregen. Geht die Hoffnung in Erfüllung, ſo iſt das Künftige, blos als möglich vorgeſtellte, ein Wirkliches, Gegenwärtiges geworden, dann iſt aber auch das Vergnügen der Affect der Freude, der in das Entzücken übergeht. Sodann

b. wenn eine gegenwärtig gefühlte Unluſt durch die Vorſtellung eines künftigen Schmerzes und deſſen Wahrſcheinlichkeit verſtärkt, ſo iſt jene Unluſt der Affect der Furcht. Den Gegenſtand ſeines Vergnügens begreift der Menſch als ein Gut, den des Schmerzes als ein Uebel, mag er nun an ſich ein Gut, ein Uebel ſeyn oder nicht. Und ſo kann die Hoffnung als die Luſt in der Vorſtellung eines künftigen wahrſcheinlichen Gutes für ihn, die Furcht als die Unluſt in der Vorſtellung eines künftigen wahrſcheinlichen Uebels für ihn, vorgeſtellt werden. Vergleichen wir nun beide, Hoffnung und Furcht, mit dem Menſchen, der in dieſe Affecte verſetzt werden kann, ſo werden wir ſagen dürfen: ohne alle Hoffnung und ohne alle Furcht lebt kein Menſch und kann keiner leben; denn ſo gewiß er Menſch iſt, bezieht er ſich in der Gegenwart auf eine Zukunft und in dieſer Zukunft iſt für ihn irgend etwas beſtimmbar als Gut oder Uebel, oder auch nicht für ihn ſelbſt, doch für Andere in Beziehung auf ihn als ſolche beſtimmt. Es kann wohl geſchehen, daß einer für ſich nichts mehr hofft und nichts mehr fürchtet, daß er auf Alles reſignirt, wie z. E. der edle Dichter Seume; aber das kann nicht geſchehen in Beziehung auch auf Andere, ſofern der Menſch nicht zur Thierheit, zur Brutalität herabgeſunken iſt. Der Menſch, wenn er aus aller Hoffnung und Furcht für ſich und Andere bis in die Unmöglichkeit des Hoffens und Fürchtens gekommen ſeyn ſoll, muß bis zur Stupidität, bis zu der kaum mehr thieriſchen Gleichgültigkeit oder zur Verzweiflung geſunken ſeyn. — Vergleichen wir ferner die Hoffnung und die Furcht mit dem Vergnügen und dem Schmerz, ſo zeigt ſich leicht folgender Unterſchied: Vergnügen und Schmerz, weil ſie recht in die Gegenwart gebannt ſind, beziehen ſich hierdurch auf das Selbſtgefühl und auf das ſich Fühlende, rein als Lebendiges; ein ſich Fühlendes und Lebendes iſt das Thier, im Vergnügen und Schmerz grenzt der Menſch durch die Gegenwart an die Thierheit. Hingegen Hoffnung und Furcht, ſich auf die Zukunft beziehend, verhalten ſich zu dem Menſchen nicht ſowohl als dem ſich Fühlenden, als vielmehr als dem ſich ſelbſt Bewußten, dem die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft objektiv werden kann, was ſie dem Thier nicht zu werden vermag. Hoffnung und Furcht ſind alſo von dem blos Thieriſchen entfernt und im Hoffen und Fürchten thut ſich ſchon die Menſchheit, die Humanität hervor. Vergleichen wir endlich die Hoffnung mit dem Schmerz als einen Affect mit dem andern und ebenſo die Furcht mit dem Vergnügen, ſo werden wir ſagen, der Schmerz ſchließt die Hoffnung von ſich aus, und indem ſie nicht das Element, ſondern ſelbſt ein Affect iſt, iſt ſie dem Schmerz und er ihr entgegengeſetzt. Beide als Affecte können nicht in einander eingehen, ſo daß ſie zwei Affecte blieben; in dem recht tiefen Schmerz kann der Menſch nicht zugleich hoffen, das überſehen die ſogenannten leidigen Tröſter gar oft, wenn ſie dem Tieftrauernden Hoffnung erregen wollen. Ebenſo ſchließt das Vergnügen die

Furcht aus und ſind beide einander entgegengeſetzt. Den Uebergang aus dem Vergnügen in den Schmerz vermittelt wohl die Furcht, aber am Vergnügen kann ſie nicht haften. Das wiſſen die Menſchen wohl; wenn ſie Einem einen erlittenen Verluſt anzukündigen haben, ſo warten ſie einen Zuſtand des Menſchen ab oder ſuchen ihn zu bewirken, in welchem er in der Furcht iſt.

§. 58.

Der zuſammengeſetzte Affect.

Die Elemente des zuſammengeſetzten Affects ſind nicht Gefühle als ſolche, ſondern ſelbſt als Affecte; ſie ſetzen ſich, indem ſie einander entgegengeſetzt ſind, durch ſich ſelbſt in einander oder mit ſich zuſammen; oder ſie ſetzen ſich wechſelſeitig in einander über und heben hiermit jeder ſich ſelbſt als einen Affect auf, d. h. ſie werden Elemente eines Affects, aus ihnen als den Elementen entſteht der Affect, aus den zwei Affecten, die ſich einander aufheben, entſteht ein dritter, der zuſammengeſetzte Affect. Das aber heißt nicht ſoviel, als er werde von Außen zuſammengeſetzt, ſondern er ſetzt ſich ſelbſt aus ihnen innerlich zuſammen. Die Affecte, aus denen je als zweien, indem dieſe einander aufheben, ein dritter entſteht, ſind die einfachen Affecte; ihrer ſind vier auf ſo vielerlei Weiſe, je zwei dieſer vier ſich einander entgegenſetzen und in einander übergehen, ſo viele zuſammengeſetzte Affecte ſind möglich. Jene Weiſe des ſich gegenſeitig in einander Aufhebens iſt alſo in ihrer Vielheit ſelbſt äußerlich zu beſtimmen, indem man das ſich Zuſammenſetzen je zweier äußerlich als eine Combination derſelben nimmt. Dieſer Combinationen ſind ſechs möglich und dieſe ſechs blos äußerlichen Combinationen, ſind der Ausdruck von ſechs inneren Bewegungen je zweier Affecte, in welchen ſie einen dritten, den zuſammengeſetzten, bilden. Dieſer gibt es alſo ſechs. Es kann nämlich mit ſich zuſammengehen:

1) *Vergnügen und Schmerz*,
2) *Hoffnung und Furcht*,
3) *Schmerz und Hoffnung*,
4) *Vergnügen und Hoffnung*,
5) *Schmerz und Furcht*,
6) *Vergnügen und Furcht*.

ad 1. *Wenn Vergnügen und Schmerz* ſo in einander übergehen, daß ſie ſich als Affecte durch einander auflöſen, ſo entſteht der Affect, den man die *Wehmuth* nennt, und den man auch wohl als das *liebgewordene Leid*, den *ſüßen Schmerz* bezeichnet. Vergnügen und Schmerz als Affecte ſchließen einander in der Gegenwart aus und können mithin, was das Moment der Gegenwart angeht, ſich nicht gegenſeitig in einander aufnehmen; der Gegenſtand des Schmerzes alſo und der des Vergnügens muß aus der Gegenwart in die Vergangenheit verſetzt werden, wenn das Zuſammengehen beider möglich ſeyn ſoll. Das Entſtehen der Wehmuth aber, als eines Affects, deſſen Elemente Vergnügen und Schmerz ſind, iſt vermittelt durch die *Rückerinnerung*, das ſich aus der Gegenwart mittelſt des Erinnerns in die Vergangenheit Verſetzen des Subjekts. Beide Affecte, der Schmerz in ſeinem Element der Unluſt, das Vergnügen in ſeinem Element der Luſt, ſind ſelbſt rein Inneres. Dieſes rein Innere geht in einander über durch ein ſich Erinnern des Subjekts, und ſo vermittelt die Rückerinnerung das Entſtehen der Wehmuth. Dieſer Affect nun hat entweder a. die Form des Schmerzes, wie wenn das Vergnügen lediglich in den Schmerz aufgenommen wäre; oder b. die Form des Vergnügens. Die Wehmuth in der Form des Schmerzes iſt die *ernſte Wehmuth*, der *elegiſche Schmerz* und ſtellt ſich äußerlich dar durch das Subjekt in ſeiner Rückerinnerung, durch die elegiſche Klage, durch die ernſte Elegie. Die Reflexion nun des Subjekts in der Rückerinnerung, die das Entſtehen der Wehmuth unter der

Form des elegiſchen Schmerzes vermittelt, kann auf es gerichtet, auf ſeine Vergangenheit gewendet ſeyn, dann hat der elegiſche Schmerz den Character des Einzelnen und hiermit zugleich des Gemeinen und die Elegie, worin dieſer Schmerz ſich darſtellt, ſey ſie auch noch ſo ſchön, iſt immer die gemeine Elegie. Iſt hingegen in jener Rückerinnerung die Reflexion des Subjekts von ſich weggerichtet auf ein Allgemeines, Großes, ſo wird die Elegie die erhabene, ungemeine, edle. So z. E. die Elegie von *Auguſt Wilhelm Schlegel*, die die Aufſchrift „*Rom*" hat. Die Wehmuth als dieſer elegiſche Schmerz, ſey ſie in der erhabenen oder gemeinen Elegie dargeſtellt, bezieht ſich auf die Traurigkeit. Hat die Wehmuth nicht ſowohl die Form des Schmerzes, als die des Vergnügens, ſo bezieht ſie ſich mehr auf die Freude. Unter den Elegien des *Catullus* und *Tibullus* und unſeres *Goethe* ſind viele, worin die Wehmuth in dieſer Form dargeſtellt iſt.

ad 2. Wenn *Furcht* und *Hoffnung* ſich gegenſeitig durchdringen und ihre Form als Affecte ablegen, ſo entſteht aus ihnen, als Elementen, der zuſammengeſetzte Affect, den man die *bange Erwartung* nennt. Auch dieſer Affect ſtellt ſich in zweifacher Form dar: a. wenn die Hoffnung in der Furcht aufgehoben, und die Furcht, zwar auch in der Hoffnung aufgehoben, allein ſich zugleich als Furcht behauptet hat, ſo iſt die bange Erwartung in Form der Furcht; b. wenn die Furcht in der Hoffnung aufgehoben und auch dieſe in jener, aber doch zugleich als Hoffnung ſich gehalten hat, ſo iſt die bange Erwartung in der Form der Hoffnung. Kurz es wird, wenn der Affect der bangen Erwartung ſtatt hat, in der Hoffnung gefürchtet oder in der Furcht gehofft, es wird gefürchtet, daß etwas geſchehe, aber zugleich gehofft, daß es nicht geſchehe; oder es wird gehofft, daß etwas geſchehe, aber zugleich gefürchtet, daß es nicht geſchehe. Wenn z. E. Mutter und Kinder fürchten, daß der ſchwer krank daniederliegende Vater ſterben und wenn ſie zugleich hoffen, daß er wieder geneſen werde, ſo iſt ihr Affect jene bange Erwartung mehr in der Form der Furcht. Ein Spieler, der in einem Spiel einſetzt, iſt in banger Erwartung mehr in Form der Hoffnung. Aber Furcht und Hoffnung ſchließen ja einander aus und zwar im Moment der Wahrſcheinlichkeit; fürchtet einer ein Uebel, ſo iſt es nur, weil ihm wahrſcheinlich iſt, daß es eintreten werde; hofft einer ein Gut, ſo thut er es, weil ihm wahrſcheinlich iſt, daß es das ſeinige werde. Wie alſo kann gefürchtet und gehofft zugleich werden? Es tritt hier ein Drittes ein, welches die Entſtehung der bangen Erwartung vermittelt, das iſt der Zweifel, ein Schwanken des Gemüths zwiſchen dem Wahrſcheinlichen und dem Unwahrſcheinlichen.

ad 3. Der Schmerz und die Hoffnung ſich in einander bewegend conſtituiren, indem ſie zwei Affecte zu ſeyn aufhören und blos Momente eines dritten werden, den Affect, der die Standhaftigkeit heißt. Der Schmerz (bei welchem hier nicht eben an einen körperlichen zu denken iſt) hat zu ſeinem Moment die Gegenwart, die Hoffnung zu dem ihrigen die Zukunft. Durch dieſe beiden Momente der Gegenwart und der Zukunft, die einander entgegengeſetzt ſind, ſchließen ſich Schmerz und Hoffnung einander aus; ſollen dieſe entgegengeſetzten ſich einander durchdringen, in einander hineinbewegen, alſo zu Einem werden, ſo muß jene Entgegenſetzung aufgehoben ſeyn; ſie iſt aber aufgehoben durch die Vorſtellung des Subjekts in ſeinem gegenwärtigen Schmerz von einem künftigen Uebel, ohne daß dieſer Vorſtellung das Gefühl der Unluſt verknüpft und ſie ſomit das Bedingende der Furcht ſey. Durch die Vorſtellung im Gefühl einer gegenwärtigen Unluſt von einem künftigen Uebel vermittelt ſich der Schmerz mit der Hoffnung, deren Moment ein künftiges Gut iſt, und ſo iſt der Affect der Standhaftigkeit durch Schmerz und Hoffnung vermittelt. Die Standhaftigkeit ſelbſt beſteht aber entweder in der

Form, in welcher ſie als der Muth, oder in der, in welcher ſie als Geduld begriffen wird.

a. Der Schmerz in ſich die Hoffnung aufnehmend und zwar ſo, daß ſie, die in ihn aufgenommene, aus ihm wieder hervorgeht, iſt der Muth. Schmerz und Hoffnung bewegen ſich in einander. Hier faſſen wir die eine Seite auf der Bewegung der Hoffnung in den Schmerz und ſo ſtellt ſich die Standhaftigkeit unter der Form des Muthes dar. Man kann den Muth ſo erklären: er iſt das ſtarke Gefühl der Unluſt in der Vorſtellung eines künftigen Uebels verknüpft mit der Hoffnung, das Uebel durch Widerſtand zu beſiegen. So herrſcht in dieſem Schmerz, worin die Hoffnung eingegangen iſt, dieſe ſelbſt wieder vor. Durch die vertraute Bekanntſchaft mit der Gefahr, wenn einer oft in ihr war, kann die Vorſtellung von derſelben mit dem Gefühl der Luſt an der Gefahr verknüpft ſeyn, aber das iſt es nicht von Natur. Man kann nun den Muth betrachten einerſeits in Beziehung auf das ihm Andere, andrerſeits auf ihn ſelbſt. Das Andere des Muthes iſt nicht ein Affect, ſondern, ſofern er eine Beziehung durch ſich darauf hat, eine Neigung und ſofern dieſe Beziehung eine beſtimmte iſt, iſt die Neigung auch eine beſtimmte, nämlich die zur Ehre, die Ehrliebe. Der Muth durch die Ehrliebe beſtimmt, hat die Form der Tapferkeit. In dem Tapfern, ſo groß auch die Unluſt bei der Vorſtellung der Gefahr ſey, lebt ſtets die Hoffnung, die Gefahr zu überwinden und ſo widerſetzt er ſich, durch die Ehrliebe angetrieben, tapfer der Gefahr. Man kann den Muth als ſolchen und eben ihn als Tapferkeit auch beziehen auf die Willensfreiheit des Menſchen und auf den Character des freien Menſchen; dann wird die Beurtheilung beider ethiſch; denn dann iſt von beiden als Affecten nicht mehr die Rede, ſondern von ihnen als Tugenden. Betrachten wir andrerſeits den Muth in Beziehung auf ihn ſelbſt, ſo entdeckt ſich eine dreifache Form deſſelben:

α. als **Zorn**, (ira). Bloßer Zorn, iſt der Muth im Grunde nur erſt der Anſatz zum Muthe, oder die Standhaftigkeit, in der Form des Zorns, iſt gleichſam ein beginnender Muth und gar oft ſchnell vorübergehend. Der Zorn iſt nämlich ein plötzlich erregter Schmerz, verknüpft mit der ebenſo plötzlich erregten Erwartung, das zu vernichten, was dieſe Unluſt erregt hat, wenigſtens verknüpft mit dem Widerſtreben gegen daſſelbe. So zeigt ſich denn in der Erfahrung, daß furchtſame Menſchen im Zorne können muthig werden. Alſo der Muth in der Form des Zorns iſt eine ſehr zweideutige Erſcheinung und in ſeinen Aeuſſerungen iſt er manchmal ſelbſt lächerlich, ſo z. B., wenn einer im Zorn plötzlich ein Werkzeug wegwirft oder mit Füßen tritt u. ſ. w. — Vom Zorne ſind zu unterſcheiden zwei andere ihm ähnliche, pathologiſche Zuſtände, — Aerger und Verdruß. Der **Aerger** iſt ein Gefühl der Unluſt, veranlaßt durch eine getäuſchte Erwartung und er bezieht ſich nicht auf einen Widerſtand, der geleiſtet werden ſoll. Der **Verdruß** iſt Gefühl der Unluſt, das ſich meiſtens auf ein Vergangenes, das mißlungen iſt, bezieht.

β. Als **Kühnheit** tritt der Muth beſtimmter hervor als in dem Zorne. Die Kühnheit ſetzt man nämlich darin, daß man, um ein künftiges Uebel zu verhindern, ein gegenwärtiges Gut auf's Spiel. So iſt der Tapfere, als der Muthige, der Kühne, wenn er, um ein Uebel abzuwenden, in der Gefahr ſein Leben daran wagt. Dieſe Kühnheit wird:

γ. **Tollkühnheit**, wenn der Menſch ohne Unterſchied Gegenwärtiges und Zukünftiges auf's Spiel ſetzt, wenn er, indem er einer Gefahr entgegen geht und durch Widerſtand zu ſiegen ſtrebt, Alles auf's Spiel ſetzt. In der Tollkühnheit iſt der Muth in ſeinem Extreme, er iſt leidenſchaftlicher Muth; in der Tollkühnheit iſt er ſeinem Zwecke ſelbſt zuwider, in ihr hebt ſich der Muth auf. Tollkühn kann ein Menſch durch andere gemacht werden, ſo daß er dann den Zwecken dieſer Andern dient, dann aber müſſen ſich dieſe Andern ſelbſt wohl vor der Tollkühnheit bewahren, wenn nicht ihr Zweck ſelbſt zu Grunde gehen ſoll, z. B. ein Eroberer, wenn er zur Zeit groſſer, drohender Gefahr zu kämpfen hat, ſucht die kleine Schaar der Seinen durch begeiſternde Mittel tollkühn zu machen, hütet ſich ſelbſt aber wohl vor der Tollkühnheit. Es bedarf, um einen Menſchen tollkühn zu machen, nicht immer materieller Mittel, auch geiſtige Mittel, Vorurtheile, Religionsmeinungen werden dazu häufig angewandt.

b. Die Geduld. Wenn der Schmerz in der Hoffnung aufgenommen iſt, ſo daß er aus ihr als Schmerz wieder hervortritt, ſo beſteht die Standhaftigkeit in der Form der Geduld. Man kann ſie ſo erklären: ſie iſt das innige Gefühl der Unluſt als ein gegenwärtiges in der Vorſtellung zugleich eines künftigen Uebels, alſo der Dauer dieſer Unluſt, verknüpft mit der Hoffuung, durch Nachgeben des Schmerzes Meiſter zu werden. Geduld und Muth, in welchen beiden der Menſch ſich als ſtandhaften beweiſt, ſtehen alſo als die zwei Formen der Standhaftigkeit einander ſo gegenüber; im Muthe iſt das Gefühl der Unluſt ſtark und mehr von demjenigen, deſſen Gefühl es iſt, hinweggekehrt nach Auſſen, in der Geduld hingegen iſt das Gefühl mehr innig, rein in das Subjekt zurückgekehrt; im Muthe iſt die Hoffnung, durch Widerſtand zu ſiegen, in der Geduld hingegen die, durch Nachgeben der Unluſt Meiſter zu werden; der Geduldige giebt ſich hin in der Hoffnung, dadurch die Schmerzen zu beſänftigen. Wie der Muth, ſo iſt auch die Geduld, wenn ſie in Beziehung auf den Willen des Menſchen betrachtet wird, eine Tugend, kein Affekt wie ſie es anthropologiſch iſt, wo ſie auf das Gefühl bezogen wird, denn hier geht ſie auf das Temperament. Kant in ſeiner pragmatiſchen Anthropologie ſagt: „Muth iſt eine Tugend, die dem Manne, Geduld eine, die dem Weibe geziemt;“ dieſer Bemerkung können wir aber nicht unbedingt beitreten, beſonders, wenn Muth und

Geduld als Affecte begriffen werden. Das Richtige in der Kantiſchen Bemerkung iſt wohl Folgendes: der Muth, da er die Standhaftigkeit in der Form der Hoffnung iſt, Hoffnung aber das Poſitive, eine mit der Luſt verknüpfte Vorſtellung iſt, bezieht ſich hiemit direkt auf den Mann im Unterſchiede vom Weibe, da die Mannheit überhaupt die Poſitivität iſt. Die Anlage des männlichen Geſchlechts iſt in Anſehung jenes Affects die für den Muth. Hingegen die Geduld, da ſie die Standhaftigkeit in der Form des Schmerzes, das Negative iſt, bezieht ſich auf die Weiblichkeit; dieſe iſt die Negativität, daher geziemt Geduld dem Weibe. Von der Seite aber, daß dieſe Bemerkung ganz unbedingt gelten ſolle, iſt ſie in Anſpruch zu nehmen und zeigt ſich in ihr eine Unrichtigkeit. Obzwar im Muthe die Hoffnung das Poſitive iſt, ſo iſt doch in ihm zugleich auch der Schmerz, die Unluſt, das Negative enthalten und ebenſo hat die Männlichkeit in ihrer Poſitivität zugleich das Negative an oder in ſich; — anderſeits, obzwar in der Geduld der Schmerz, unter welchem als ihrer Form, ſich die Standhaftigkeit als Geduld darſtellt, das Negative iſt, ſo iſt in ihr doch auch die Hoffnung, die Poſitivität enthalten, und eben ſo iſt die Weiblichkeit nicht die reine Negativität, ſondern die, die Poſitivität in ſich ſchließende Negativität. Es gehört aber nicht ausſchließend der Muth dem Manne und die Geduld dem Weibe an, es können ja dem Manne Verhältniſſe zuſtoßen, in welchen er gar nicht hoffen kann, das Uebel durch Widerſtand zu beſiegen, da muß er alſo nur geduldig ſeyn; in dieſen Verhältniſſen kann der Mann ſeine Standhaftigkeit nicht durch Muth, ſondern nur durch Geduld bewähren: z. B. wie ſelten kann eine Krankheit durch Widerſtand gehoben werden? Eines Schmerzes Herr zu werden dadurch, daß man ſich gewöhnt, nicht an ihn zu denken, wie ſelten läßt ſich das thun? Schwere Krankheit kann man nur durch Geduld überwinden. Noch mehr aber und noch offenbarer bedarf auch der Mann in großen Gefahren der Geduld; wenn ſeine Kräfte wohl erwägt zur Beſiegung derſelben unzureichend befunden werden, dann muß er durch Nachgeben endlich zum Siege zu gelangen ſuchen. Oder iſt etwa Fabius Cunctator weniger ein Held als andere, die ſtets gegen den Feind ſtürmten? Die retrograden Bewegungen einer Armee, wenn ſie Wirkung einer Uebermacht des Feindes ſind, geben immer die Geduld des Feldherrn zu erkennen, und machen ihm keine Schande, ſondern Ehre. Eben ſo kann auch das Weib in Verhältniſſe kommen, worin durch Geduld wenig oder gar nichts auszurichten, aber Muth nöthig iſt.

ad 4) Combination des Vergnügens und der Hoffnung. Die blos animaliſche Luſt kann entfernter Weiſe eine Beziehung haben auf die Hoffnung, doch auf dieſe nur als eine unbeſtimmte Erwartung, nicht als beſtimmten Affect; in dieſer Beziehung iſt jene animaliſche Luſt zur Luſtigkeit geſteigert, dieſe aber iſt nicht mit dem hier in Betracht kommenden Affecte zu verwechſeln. Jene animaliſche Luſt, ſo in der Beziehung auf eine Erwartung, zeigt ſich beſonders in ihrem höchſten Grade, wo ſie der Kitzel iſt. Die beiden Affecte des Vergnügens und der Hoffnung, ſich einander durchdringend, ſind die Elemente des zuſammengeſetzten Affects der Fröhlichkeit; dieſe ſtellt ſich entweder unter der Form des Vergnügens dar, dann iſt ſie die Freude, oder unter der Form der Hoffnung, in welche das Vergnügen eingegangen iſt, dann iſt ſie das Entzücken. Die Freude ſehen wir hier als das Vergnügen in der erfüllten Hoffnung. Das Entzücken, indem die Fröhlichkeit die Identität des Vergnügens und der Hoffnung, die Form der Hoffnung hat, iſt der Affect, der den vergnügten Menſchen gleichſam aus der Gegenwart zugleich in die Zukunft verſetzt, wie wenn er, der Gegenwart entzogen, in die Zukunft entrückt wäre, daher kann man das Entzücken auch ein Vergnügen mit der Ausſicht ins Unendliche nennen. Nun ſind aber Vergnügen und Hoffnung, obwohl durch das Gefühl der Luſt in beiden identiſch, doch durch das Moment der Gegenwart im Vergnügen, das der Zukunft in der Hoffnung einander entgegengeſetzt, alſo mit einander in Widerſpruch. Indem ſie in einander übergehen, hebt ſich dieſer Widerſpruch und zwar durch das, worin ſie mit einander identiſch ſind. Aber wenn der Uebergang beider Affecte in einander plötzlich geſchähe, und das Subjekt, in welchem beide in einander übergehen, der Kraft ermangelte, ſo dieſen Affect in ſich aufzunehmen, ſo würden beide, ſtatt ſich mit einander zu vereinigen, ſich an einander und das Subjekt mit zerſetzen. Mit andern Worten eine Hoffnung, in Anſehung derer die Wahrſcheinlichkeit der Erfüllung ſehr gering iſt, kann, indem ſie Freude wird, d. h. erfüllt wird, das Subjekt auf einmal tödten; das Entgegengeſetzte verknüpft ſich alſo nicht, ſondern zerſetzt ſich und das lebende Subjekt.

ad 5) Combination des Schmerzes und der Furcht. Wie die thieriſche Luſt eine entfernte Beziehung auf die Hoffnung hat, ſo kann der thieriſche Schmerz eine entfernte Beziehung auf die Furcht haben, ohne ſelbſt ſich durch eine wirkliche Furcht zu bedingen, er iſt in dieſer Beziehung die Angſt. Das Thier nämlich, als ſolches, kann über ſich als Empfindendes nicht hinaus, es kann ſich als Empfindendes, als Lebendes nicht begreifen, nicht faſſen, es kann ſich nicht objektiv werden; für das Thier iſt daher alles, wodurch es bedroht wird, ein Gegenſtand des Gefühls der Unluſt und der Empfindung der Unluſt, und dieſe thieriſche Unluſt iſt die Angſt vor dem, wodurch es bedroht wird, und doch iſt in der Angſt keine Furcht, denn die Furcht und ihre Möglichkeit ſetzt voraus, daß dem Subjekt Gegenwart und Zukunft Objekt werde; dieſes fällt aber beim Thiere weg, für das Thier giebt es aber keine Gefahr, die es fürchtet, ſondern, was für den Menſchen Gefahr iſt, davor iſt das Thier nur auf der Flucht in beſtändiger Angſt, das aber, wovor es nicht in Angſt iſt, das iſt ihm auch keine Gefahr und kein Gegenſtand derſelben, darauf geht es los und dieſes darauf losgehen iſt kein Muth, ſondern thieriſcher Inſtinkt. Von dieſer Angſt der Thiere kann ſich der Menſch einigermaßen einen Begriff machen durch die Reflexion auf Träume (weil der Menſch im Schlafe auch im Zuſtande des Selbſtgefühls iſt.). Mit dieſer thieriſchen Angſt haben wir es hier nicht zu thun. Schmerz und Furcht ſich einander aufnehmend, conſtituiren den Affect, welchen man die Niedergeſchlagenheit nennt.

a. Die Furcht in den Schmerz eingehend, der ebenſo in ſie übergeht, aber ſich nun unter der Form des Schmerzes darſtellt, iſt einerſeits die Traurigkeit, andererſeits der Kummer: die Traurigkeit, indem jener, die Furcht in ſich tragende Schmerz durch Rückerinnerung ſich bedingt, wie bei der Wehmuth; daher auch die Aehnlichkeit mit dieſer; — der Kummer, indem der Schmerz die Furcht hervortreten läßt, der Affect aber doch in der Form des Schmerzes nicht aber in der der Furcht beſteht (Traurigkeit hat alſo mehr eine Beziehung auf das Vergangene, Kummer auf das Zukünftige.).

b. Indem der Schmerz in die Furcht, und ſie in ihn übergeht, der Affect aber unter der Form der Furcht beſteht, iſt er das Leid, und ſofern dieſes Leid durch gar keine Hoffnung gemildert wird, iſt die Niedergeſchlagenheit der Gram.

Anmerkung zu 4 und 5. Die unter 1—3 begriffenen zuſammengeſetzten Affecte haben ihren Ausdruck nicht unmittelbar und nothwendig an, und in dem lebenden Subjekte ſelbſt, ihr Ausdruck kann ſich vom Subjekte trennen, ein äuſſerer Ausdruck deſſelben werden, beſonders durch die Sprache; die Wehmuth äuſſert ſich in der Elegie, die Freude, das Entzücken im luſtigen Liede, in der Dithyrambe, die bange Erwartung in einer Erklärung des Subjekts u. ſ. w. Die Fröhlichkeit aber beſonders in der Form der Freude und die Niedergeſchlagenheit haben ihren Ausdruck am lebenden Subjekte ſelbſt. Der Ausdruck der Fröhlichkeit iſt das Lachen, der der Niedergeſchlagenheit das Weinen. Dieſe beiden Aeuſſerungen deuten ganz beſtimmt darauf hin, daß gerade die Affecte unter 4. und 5. ſich einander entgegengeſetzt, und deren Elemente mit einander im Widerſpruche ſind; die Aeuſſerung im Lachen und Weinen iſt nur die des Widerſpruchs, durch das Lachen und durch das Weinen löſt ſich der Widerſpruch auf. Daß dieſe beide Aeuſſerungen eine unmittelbare Beziehung auf mehrere Gefäße u. ſ. w. des Leibes haben, geht uns hier nichts an. Das Lachen erklärt Kant (Kritik der Urtheilskraft S. 222.) ſo: Es iſt die Verwandlung einer plötzlichen geſpannten Erwartung in Nichts. Dieſe Erklärung findet der Recenſent jener Kritik in der allgemeinen deutſchen Bibliothek (wahrſcheinlich Nicolai) ganz verwerflich, abſurd, und er führt gegen ſie Inſtanzen an, aus denen die Kantiſche Erklärung allerdings für durchaus verwerflich anerkannt werden müßte, wenn in dieſen Inſtanzen nicht ebenſo viel Plattheiten wären, und der Recenſent die Erklärungen von Kant nicht mißverſtanden hätte. Er ſetzte z. B. Folgendes entgegen:

1) Wenn uns ein Armer um ein Almoſen anſpricht, und wir den Beutel herausziehen und ein Geldſtück daraus nehmen, ſo ſpannen wir ſeine Erwartung, wenn wir nun aber, ſtatt ihm das Geld hinzureichen, es wieder einſtecken, ſo verwandeln wir ſeine geſpannte Erwartung in Nichts. Lacht nun der Bettler?

2) Wenn man aber einem Hunde ein Stück Fleiſch vorhält, ohne es ihm hinzureichen, und wenn man es ihm nun am Ende gar nicht gibt, ſo ſteht der Hund auch noch in Erwartung, aber er lacht nicht. — Daß wir über ſolche Inſtanzen lachen, iſt ein guter Beweis für die Kantiſche Erklärung. Die Erwartung, welche geſpannt wird, und welche **Kant** meint, iſt weder die Erwartung der Begierde, noch gar die des Inſtinkts. Das Unbefriedigtbleiben der Begierde iſt eine Verwandlung der Erwartung in eine Unluſt, aber nicht in **Nichts**. Ebenſo iſt die Erwartung des Hundes durch das Wegnehmen

des Fleiſches nicht in Nichts verwandelt. Jenes Nichts, in welches die Erwartung verwandelt wird, was iſt das für ein Nichts? Unter den vielerlei Sorten des Nichts führen wir hier folgende an als die bedeutendſten.

1) Das phyſiſch Unmögliche; wenn z. B. (aus Kants Kritik am angeführten Ort) ein Mann uns wehmüthig erzählt, wie ihm einſt Gram und Sorgen ſo heftig zugeſetzt, daß ihm die Haare auf dem Kopf ergraut wären, ſo tragen wir Mitleid mit ihm; aber wenn uns einer erzählt, er habe einſt einen ſolchen Schreck ausgeſtanden, daß ihm die Haare auf der Perücke grau geworden, ſo wird die Erwartung in nichts, in das phyſiſch Unmögliche verwandelt.

2) Das an und für ſich ſelbſt Unmögliche, eine contradictio absoluta iſt auch ein reines Nichts; wenn einer erzählt: er habe einſt dem Kampf zweier Bären zugeſehen, der Kampf ſey einzig in ſeiner Art und einzig in ſeinen Folgen geweſen, die Beſtien hätten am Ende einander aufgefreſſen und es ſey gar nichts mehr übrig geblieben.

3) Die Erwartung iſt auch ein ſolches Nichts, wenn herauskommt, was ſich an und für ſich ſelbſt verſteht, z. B. dem Ritter Hudibras (in Buttlers Heldengedicht) wird die Frage vorgelegt, warum er nur einen Sporn trage? da antwortete der Ritter, er trage nur einen aus großer Weisheit, weil, wenn er den Gaul auf der einen Seite ſporne, die andere von ſelbſt mitgehe. So iſt alſo die Kantiſche Erklärung beſtätigt. In Jean Pauls Vorſchule der Aeſthetik (S. 8, 126.) iſt die Kantiſche Erklärung für zu enge erklärt und zwar ganz mit Recht; es wird von den Menſchen ſo oft, ſo vielfältig, ſo herzlich gelacht, ohne daß eine Erwartung vorausgeht und ohne daß ſie in nichts verwandelt werde, ſo daß die obige Erklärung nicht für umfaſſend gehalten werden kann, das humoriſtiſche, ſarkaſtiſche und ironiſche Lachen erklärt ſich nicht aus ihr. Kant hat bei ſeiner Erklärung lediglich auf den Verſtand reflectirt

und bei jener Erwartung den Gedanken gehabt, daß es etwas für den Menſchen zu vernehmen, zu verſtehen gebe, und ſo beſchränkt ſich jene Erklärung auf das Lachen, welches die Aeußerung eines durch Witz erregten Affects iſt. Das Lachen als Aeußerung eines Affects iſt unendlich modificabel und wie wollen wir das Unendliche definiren? Das Weinen erklärt Kant in ſeiner Anthropologie ſo: es iſt die ſchmelzende Empfindung eines ohnmächtigen Zürnens über das Schickſal oder andere Menſchen. Dieſe Erklärung iſt bei weitem nicht ſo gut als die des Lachens, ſie iſt nicht nur zu enge, ſondern ſie iſt gar keine Erklärung, es iſt damit gar nichts geſagt. Ein Zürnen über das Schickſal iſt unvernünftig, thörigt, was Kant durch „ohnmächtig“ ausdrückt. Das Schickſal iſt das Nothwendige. Aber was unvernünftig iſt, iſt auch unnatürlich; wenn alſo das Weinen ſo iſt, wie es Kant ſchildert, ſo iſt es ebenſo unvernünftig als unnatürlich. Er hätte alſo mit jenen Worten etwa das Weinen unartiger Kinder oder der Narren beſchrieben. Demnach wäre alles Weinen thörigt, oder kindiſch, oder närriſch u. ſ. w., freilich, wenn uns ein Greis weinend erzählt, ſein Vater ſey ihm vor dreißig Jahren geſtorben und er ſey nun ein Verlaſſener, eine Waiſe, ſo iſt das thörigt; aber wenn Kinder und Mutter am Sterbebette des Vaters ſtehen und weinen, ſo iſt dies doch kein Weinen, erregt durch ein Zürnen über das Schickſal. Wenn der Menſch über ſein Schickſal zürnet, ſich beklagt, ſo iſt er ein Thor, weint er aber darüber, ſo iſt das keine Thorheit. Das Weinen iſt der natürliche Ausdruck der Affecte, die abſpannend und ſchwächend auf den Menſchen wirken; es kann aber auch ſeyn, daß ein ſtheniſcher, wackerer Affect einen ſchwächlichen Menſchen anfällt und wenn er dieſem zu kräftig iſt, ſo wird er auf entgegengeſetzte Weiſe, nämlich ſchwächend auf ihn wirken; im directen Verhältniß der Freude zum Gemüth lacht der Fröhliche, aber wie oft weinen auch Menſchen vor Freude? der Affect iſt zu ſtark für ſie.

Manchmal wird das vor Freude Weinen lächerlich, aber dann nur, wenn dje Schwächung durch Affecte erregt iſt. Ereignet ſich das Umgekehrte, daß die Traurigkeit, ſtatt das Weinen zu ihrem Ausdruck zu haben, das Lachen erregt, ſo iſt dieſes ſelten lächerlich: das Leid muß ſehr ſtark ſeyn, wenn es ſeine auflöſende Natur gleichſam verläugnet und die entgegengeſetzte annimmt.

ad 6) Indem Vergnügen und Furcht ſich gegenſeitig in einander bewegen, iſt dieſe Bewegung der Entſtehungsgrund eines Affects, welcher als ein aus beiden zuſammengeſetzter das Grauſen genannt wird. Dieſer Affect nun ſtellt ſich entweder dar unter der Form:

a. Des Vergnügens, in welchem die Furcht als aufgehoben geſetzt, oder

b. Der Furcht, in welcher das Vergnügen als aufgehoben geſetzt iſt.

ad a. Unter der Form des Vergnügens hat dieſer Affect einen ſehr ernſten Charakter und entſpricht dem Manne. Die Furcht im Grauſen (timor in horrore) bezieht ſich auf eine Gefahr, und dieſe entweder auf den, deſſen Affect das Grauſen iſt, als eine Gefahr, in welcher er ſey, oder ſie bezieht ſich auf Andere. Aber zu dem Affecte, deſſen Form das Vergnügen iſt, kann es nicht kommen, wenn die Gefahr eine beſtimmte, eine wirkliche iſt; dann tritt der reine Affect der Furcht, oder der reine Affect des Muthes ein. Die Gefahr iſt aber nur geſetzt als eine mögliche und die Wahrſcheinlichkeit, daß ſie für den, der in ihr iſt, eine Gefahr werde, iſt gering; dann iſt eine in das Vergnügen ſich aufnehmende Furcht, und ein in die Furcht eingehendes Vergnügen, jener Affect des Grauſens möglich. So hat z. B. für manchen Menſchen der Anblick eines Gewitters in ſeiner ganzen Pracht einen unbeſchreiblichen Reiz; je mächtiger das Wetter daher zieht, deſto gröſer iſt das Vergnügen, in dieſem aber iſt eine leiſe Furcht; iſt aber ein Menſch an ſich furchtſam, ſo entſteht in ihm dadurch nicht der Affect des Grauſens, ſondern der reine Affect der Furcht. Beſtimmter und reiner noch tritt das Grauſen unter der Form des Vergnügens heraus, wenn die Gefahr, die gefürchtet wird, für Andere iſt, während er, deſſen Affect das Grauſen iſt, in völliger Sicherheit iſt; dann nämlich nimmt ſich die Furcht beſtimmt in das Vergnügen auf und hält dieſes jene rein und beſtimmt in ſich. Ein Beiſpiel gibt Lucr. Carus de rerum natura II. 1. etc. Wenn ein Mann etwa auf hohem Fels, am Ufer des Meeres ſteht, während es durch die heftigſten Stürme bewegt wird und er ſieht darauf ein Schiff hin und her geſchleudert von den Wogen, ſo geräth er in Grauſen. Es iſt Furcht vor der Gefahr für Andere. Dieſe iſt aber auch in dem Vergnügen aufgehoben, der Schauende ergötzt ſich zugleich an dem herrlichen Anblick. Man hat die Stelle des Lucretius zu einer Aufgabe gemacht, woher wohl das Grauſen käme? Da hieß es denn von Einigen: der auf dem Felſen ſtehende ſey vergnügt durch ſeine Sicherheit und den Anblick der in der Gefahr auf dem Meer ſchwebenden Schiffer. Dieſes wäre aber Schadenfreude und ſo hätte der Affect einen egoiſtiſchen Urſprung. Nimmermehr! So meint es der Dichter auch nicht, wenn er ſagt:

Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem,
Non, quia vexari quemquam est jucunda voluptas,'
Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

Denn wenn nun die Gefahr im Schiff ſtiege, es ſich dem Felſen näherte und endlich daran gar ſcheiterte, ſo müßte jenemnach das Vergnügen am allergrößten ſeyn; das wäre aber kein rein menſchlicher Affect. Die Freude oder das Vergnügen des Schauenden iſt erregt durch das Sehen oder Denken, daß die in der Gefahr befindlichen Menſchen gleichſam mit dem Meer kämpfen. Wenn z. E. das Schiff das Steuer verloren hätte, die Maſte alle gekappt, die Taue alle über Bord wären, dann könnte das Grauſen nicht mehr ſtattfinden, ſondern blos das Mitleid. Der Dichter überhaupt, beſonders der epiſche, weiß für ſeine Darſtellung gerade dieſem Affect ein beſonderes Intereſſe zu geben; ſeinen Helden in Gefahr bringend, den Leſer ſo an den Gefahren des Helden fürchtend Theil nehmen laſſend, erregt er das Grauſen. Es iſt derſelbe Affect, mit Bezug auf welchen irgend ein Alter ſagt: es gäbe für Götter und Menſchen keinen erhabeneren Anblick, als der, wenn ein tugendhafter, kräftiger Mann mit der Gefahr kämpfe.

ad b. Unter der Form der Furcht hat das Grauſen jenen ernſten, männlichen Character nicht, ſondern mehr den ſpielenden, ſchwächlichen. Unter dieſer Form bedingt ihn, dieſen Affect, nicht ſowohl die Einbildungskraft, als vielmehr der Wahn, die Opination. Die Weſen nämlich, vor denen man ſich fürchtet und auf die doch mit Vergnügen reflectirt wird, ſind die Phantome, Geſpenſter, Geiſter und dergleichen Producte einer ungeregelten Phantaſie. Mit Bezug auf dieſe Phantaſien und die Furcht vor ihnen iſt der Affect nicht ſowohl ein Grauſen als ſolches, als vielmehr ein heimliches Grauſen. Auch ſetzt die Möglichkeit des Affects in dieſer Form außer den Phantomen und außer dem Wahn auch ein Glauben an deren Wirklichkeit im Subjekt voraus, ſo daß die Furcht eine abergläubiſche Furcht iſt. Zur Erregung der Furcht gehört dann entweder eine natürliche Schwäche des Verſtandes, oder wenigſtens, wie bei Erwachſenen wohl, eine Abſpannung. So iſt in Bezug auf die Letzteren dieſer Affect ſchwer oder gar nicht zu erregen des Vormittags, aber des Abends oder tief in der Nacht, wenn ſo die Phantaſie recht rege und der Menſch abgeſpannt iſt, da läßt ſich auch wohl ein Geiſtergeſchichtchen erzählen. Für Männer kann natürlich das Grauſen in dieſer Form kaum angeregt werden.

§. 59.

Verhältniß des Affects zum Denken, Begehren und Wollen.

Vorerinnerung. Das der Erkenntniß oder der bloßen Vorſtellung eines Objekts verknüpfte Gefühl iſt für das erkennende oder vorſtellende Subjekt beſtimmend zum Begehren des Objekts. Das Gefühl hat alſo, als der Vorſtellung verknüpft, einerſeits ein Verhältniß zu ihr, und ſofern dieſes Verknüpftſeyn ein Geſetztſeyn des Gefühls durch die Vorſtellung iſt, iſt das Verhältniß das des Gefühls als des Begründeten zur Erkenntniß oder Vorſtellung, als dem Grunde. Andrerſeits hat eben das Gefühl ein Verhältniß zum Begehren, indem es für das Subjekt beſtimmend iſt, ſo daß das Subjekt mittelſt ſeines Gefühls begehrendes oder verabſcheuendes wird. Dieſes Verhältniß iſt nun nicht das des Gefühls als des Grundes zum Begehren, als dem Begründeten, indem das Gefühl nur beſtimmend iſt, hat das Begehren nicht das Gefühl zum Grunde, aber eben als beſtimmend für das Subjekt zum Begehren, iſt das Gefühl doch in einem Verhältniß zum Begehren und ſo wird das Gefühl die Triebfeder (nicht der Grund) des Begehrens genannt. Uebrigens iſt das Gefühl als ſolches und die Natur des Gefühls begreiflich aus ihm ſelbſt, ohne daß man für den Begriff des Gefühls auf deſſen Verhältniß zum Begehren reflectiren muß. Affecte nun ſind auch Gefühle, allein Gefühle, indem ſie Affecte ſind, ſind dieſes nur durch ihr Verhältniß einerſeits zum Denken, andrerſeits zum Begehren. Das Gefühl alſo als Affect ſteht nicht zu begreifen, wie das Gefühl als ſolches, ſondern nur mit Berückſichtigung des Verhältniſſes zum Denken und Begehren, wodurch erſt das Gefühl als Affect wird.

I. Das Verhältniß des Affects zum Denken iſt dreifach, nämlich ein Verhältniß:

1) des Affects als des Poſitiven zum Denken als dem Negativen;

2) des Affects als des Poſitiven zum Denken auch als einem Poſitiven, das jedoch durch ihn negativ beſtimmt wird;

3) des Affects als des Negativen zum Denken als dem Poſitiven.

ad 1. Das Verhalten des Affects als des Poſitiven zum Denken als dem Negativen iſt entweder

a. ein Aufheben des Denkens. Der Affect aber kommt ſelbſt aus dem Denken her; das Denken aufhebend oder vernichtend hebt er alſo ſich ſelbſt auf. Er aber iſt ſeinem Inhalt nach ein Gefühl und ſteht als ſolches im Verhältniß zum Begehren; ſich ſelbſt aufhebend hebt er alſo das Fühlen und Begehren auch auf; dieſe aber ſind in ihrer Einheit das Bedingte, das Leben iſt ihre Bedingung; hebt ſich das Bedingte auf, ſo iſt hiermit auch ſeine Bedingung aufgehoben; der Affect hebt aber ſo das Leben auf, er tödtet.

b. Oder das Verhalten des Affects zum Denken iſt ein das Denken im Affect aufhebendes; alſo ein das Denken dem Denken ſelbſt Entrücken und in den Affect Setzen, ein das Denken Verrücken. In dieſem Verhalten des Affects macht er wahnſinnig; z. E. der Schmerz, wenn der Gedanke an das den Schmerz Veranlaſſende in den Schmerz ſich aufgenommen, mit ihm identiſch wird, ſo daß das ganze Denken des Menſchen ein Schmerz wird.

c. Oder es iſt das genannte Verhältniß blos ein Unterbrechen des Denkens durch den Affect, ſo daß, indem der Affect ſich hebt oder der Menſch in den affectloſen Zuſtand zurückkehrt, auch der Menſch in das Denken zurückkehrt. Dieſe Erſcheinung iſt die gewöhnlichſte. Nehmen wir hier das Denken als dem Empfinden oder Schauen verknüpft, wie es alſo z. E. ein Hören und Sehen (nicht aber des Thiers, wo es nicht mit dem Denken verknüpft iſt, ſondern ein menſchliches) iſt, ſo kann man wohl ſagen, im Affect vergeht Einem Hören und Sehen; der Menſch iſt wie erſtarrt und man ſagt auch wohl von einem, der im Affect z. B. des Zorns iſt, es wird ihm grün und gelb vor den Augen u. ſ. w.

ad 2. In dem Verhältniß des Affects als Poſitiven zum Denken, auch als Poſitivem iſt dieſes Verhalten blos ein das Denken Beſchränken, der Affect wirkt auf das Denken blos ſchwächend. Die Form des Denkens, die hier in Betracht kommt, iſt einerſeits die des Wahrnehmens, andrerſeits die des Urtheilens. Der Affect hebt das Wahrnehmen und das Urtheilen nicht auf, ſondern beſchränkt ſie blos und im Affect nimmt der Menſch weder ſo richtig und beſtimmt wahr, noch urtheilt er ſo gut und treffend, als im affectloſen Zuſtand; z. B. ein Dieb, der zum erſten Mal ſein Heil im Stehlen verſucht und wohl in der Regel nicht ohne Furcht ſtiehlt, erbricht eine Kiſte mit Geld, neben Rollen Silber liegen auch deren mit Gold, dieſe ſieht er wohl gar nicht, nimmt ſie aus lauter Furcht nicht wahr, und hintendrein denkt er wohl, er hätte doch zuſehen ſollen, ob nichts Beſſeres dageweſen wäre. Ebenſo iſt es mit der andern Form des Denkens, dem Urtheilen, z. E. wenn Einer durch ein beleidigendes Wort von einem andern aufgebracht in Affect verſetzt worden iſt, ſo gehört auf dieſes Wort eine treffende Antwort; iſt aber der Menſch im Affect, ſo gibt er wohl eine unpaſſende Antwort, oder gar daſſelbe beleidigende Wort zurück und hinten nach erſt fällt ihm eine beſſere Antwort ein. Aus dieſem Verhältniß erklärt ſich auch wohl die Erſcheinung, daß manchmal Leute, denen es an Sprachfertigkeit gar nicht fehlt, zuweilen ſtottern, Worte und Begriffe ſuchen und mit der Rede nicht vorankommen können. Solche Menſchen ſind dann in der Regel in einer Verlegenheit, einer Furcht im geringſten Grad. Iſt dieſe Verlegenheit vorüber, ſo fließt ihnen die Sprache wieder.

ad 3. Das Verhältniß des Affects als des Negativen zum Denken als dem Poſitiven iſt ein in das Denken Aufgenommenwerden des Affects. Dieſes Verhältniß iſt das Umgekehrte des sub 1. angedeuteten, wo der Affect das Denken verrückt, in ſich aufnimmt, zum Wahnſinn bringt. Am Affect aber, einer Gemüthsbewegung, erhält das Denken, indem er in daſſelbe eingeht, das Denken ſelbſt aber ein Bewegen iſt, gleichſam einem Gehülfen; jene Bewegung kommt zu dieſer Bewegung hinzu, der Affect verſtärkt oder bekräftiget das Denken. Der Affect kommt aus dem Denken ſelbſt her; iſt nun das, was gedacht und in Anſehung deſſen der Affect erzeugt wird, rein geiſtiger Art, und geht ſodann der Affect, wie er ſo entſtanden, in das Denken ſelbſt über, ſo wird das Denken ein begeiſtertes, es iſt die Begeiſterung, der Enthuſiasmus; und der Menſch, der im affectloſen Zuſtand beſtimmt und klar denkt, denkt dann auch klarer und beſtimmter und begeiſtert werden Andere durch ſeine Begeiſterung. Z. E. das Recht iſt an und für ſich ein rein geiſtiges Objekt; das Denken des Rechts als ſolches iſt ein auf das rein Geiſtige gerichtetes. Geſetzt nun, es beobachte einer, daß in ſeiner Gegenwart einem Andern Unrecht geſchehe, ſo kann dieſes Beobachten, dieſes Denken den Affect der Entrüſtung in ihm erzeugen. Wenn nun in dieſem Zorn über Recht und Unrecht reflectirt wird, ſo kann dieſes Denken das lebendigſte, beſtimmteſte, das kräftigſte werden. Einen andern Urſprung als den ſo erregten Affect hat die Begeiſterung nicht. Manche Menſchen zeigen ſich ſo im täglichen Umgang nicht beredt, nicht redſelig, wohl verſtändig, aber langſam im Denken und Reden, und eben dieſe, wenn ſie einmal vom Affect ergriffen werden, reden ſo lebendig und ſo hinreißend, daß ſie ſelbſt wieder begeiſtern. Die Begeiſterung nun kann edler und gemeiner Art ſeyn. Aus dieſem Verhältniß erklärt ſich auch Folgendes: man ſagt von manchen Gelehrten, ſie ſchrieben gut, anziehend, klar, aber redeten ſchlecht und von andern ſagt man das Umgekehrte. Die erſtern müſſen, um richtig zu denken und darzuſtellen, im affectloſen Zuſtand ſeyn und das iſt man meiſt nur zu Hauſe am Pult, in der Einſamkeit. Bei den Letztern hingegen geht es nur im Affect und darum reden ſie beſſer als ſie ſchreiben.

II. Das Verhältniß des Affects zum Begehren iſt auch dreifach.

1) Der Affect verhält ſich zum Begehren dieſes hemmend, momentan aufhebend. Faſt alle Affecte ſind von der Art, daß nicht nur im erſten Moment derſelben, ſondern auch zum Theil anhaltend kürzer und länger ſie alle Begierden des Menſchen hemmen, ſo z. E. in der Freude, und im Schmerz, beſonders aber anhaltend in der tiefen Trauer, in der Wehmuth, wo manchmal ſogar die Lieblingsneigungen ſchweigen müſſen; die Mutter über des Gatten Verluſt trauernd, wird wohl gleichgültig gegen ihre eigenen Kinder.

2) Der Affect verhält ſich zum Begehren ſchwächend. Die Rüſtigkeit, die das Begehren im affectloſen Zuſtand des Menſchen hat, hat es im Affect nicht, er beſchränkt die Energie des Begehrens, wenn er es auch nicht ganz aufhebt, im Affect begehrt der Menſch nur ſchwach. In der Freude genügt dem Menſchen an der Freude u. ſ. w.

3) Der Affect, indem er in das Begehren eingeht, verhält ſich zu ihm, daſſelbe bekräftigend. Nimmt der Affect das Begehren in ſich auf, ſo daß er ſich als das Negative zu ihm als dem Poſitiven verhält, ſo wird hier der Affect Triebfeder des Begehrens, und es durch ihn um ſo kräftiger und ſtärker; dieſe durch ihn modificirte Begierde richtet ſich wohl nun unmittelbar auf ihn, er iſt ihr Gegenſtand, der Begehrende begehrt den Affect, der das Motiv des Begehrens iſt. Indem der Affect das Begehren bekräftiget, bekräftigt er auch wohl das Leben ſelbſt in ſeinen Aeußerungen. Das Begehren hängt in dieſer äußern Bewegung mit den Sehnen und Muskeln zuſammen, und da iſt ein Menſch im Affect dann oft

ſo ſtark und kräftig, als er im affectloſen Zuſtand gar nicht ſeyn kann.

Das Verhältniß des Affects iſt, wie ſich gezeigt hat, ein rein pſychiſches, mithin kein blos phyſiſches oder natürliches. Die Anthropologie aber hat eine nothwendige Beziehung auf die Ethik und erſt dadurch eine innere Wahrheit, es iſt alſo erforderlich, das ethiſche Verhältniß des Affects noch zu berückſichtigen. Alſo:

III. Verhältniß des Affects zum Wollen. Es iſt dieſes im Allgemeinen ein zweifaches:

1) ein Verhältniß zu dem Wollen deſſen, der im Affect iſt.

2) ein Verhältniß zu dem Wollen Anderer, die und in wiefern ſie durch ihn in Affect gerathen.

Das erſte Verhältniß iſt ein unmittelbares, in ihm bezieht ſich der, deſſen Affect ein Verhältniß zum Wollen hat, auf ſich ſelbſt, das zweite iſt ein mittelbares.

ad 1. Das unmittelbare Verhältniß iſt ein dreifaches; entweder

a. hat der Affect eine Macht über den Willen und das Verhältniß iſt das der Subordination des Willens unter den Affect, oder

b. dem Affect in ſeiner Macht ſteht der Wille mit gleicher Macht entgegen; das Verhältniß iſt das der Coordination beider, oder

c. der Wille hat eine Macht über den Affect; dieſes Verhältniß iſt das der Subordination des Affects unter den Willen.

ad a. Durch ſein bloßes Wollen kann kein Menſch bewirken, daß er in Affect gerathe; dadurch z. E., daß er ſich vergnügen will, iſt er noch nicht vergnügt, dadurch, daß er ſich begeiſtern will, noch nicht begeiſtert. Inſofern alſo iſt der Affect vom Willen unabhängig, er entſteht unwillkührlich; aber er kommt doch aus dem Denken her, und der Menſch vermag durch ſein Wollen ſeinem Denken eine Richtung zu geben; das Denken deſſen aber, was, indem es gedacht wird, ein ſtarkes Gefühl in dem Denkenden erregt, ein das Denken ſelbſt hemmendes iſt eben der Entſtehungsgrund des Affects. Indem der Menſch ſeinem Denken die Richtung auf ſo etwas gibt, vermag er damit den Affect zu erzeugen. Indeſſen iſt es doch an ſich für keinen Menſchen beſchämend, in irgend einen Affect zu gerathen, wie wenn das in ihn Gerathen ein Verſchulden wäre und in dieſer Beziehung des Unverſchuldeten im Entſtehen der Affecte wird jeder Affect angeſehen als unwillkührlich. Ueber den Willen des Menſchen kann der Affect eine Macht erlangen, durch welche er das Denken in ſeiner Freiheit beſchränkt; erſt hiermit tritt das Selbſtverſchulden ein und das ſeines Affects ſich ſchämen müſſen. Die Forderung des Menſchen an ſich ſelbſt iſt nämlich: daß er in allen ſeinen Affecten ſich mäßige, mithin, daß keiner derſelben Gewalt über ihn habe, ihn beherrſche, ſondern daß er den Affect in ſeiner Gewalt habe. Es iſt keine Forderung, daß der Menſch in keinen Affect gerathe. Das ethiſche Verhältniß alſo des Affects in ſeiner Macht über den Willen iſt das Verhältniß eines Nichtſollens, der Affect ſoll keine Macht über den Menſchen erhalten.

ad b. Iſt im Verhältniß des Affects zum Willen die Macht beider gleich groß, ſo ſind beide ſich rein entgegengeſetzt und der ethiſche Zuſtand des Menſchen iſt ein Hin- und Herſchwanken, die Wankelmüthigkeit. Was ihn z. E. heute freut, gegen eben das iſt er morgen gleichgültig oder es verdrießt ihn wohl gar. Bald hat der Affect die Macht über den Willen, bald dieſer über jenen.

ad c. Wenn der Menſch kraft ſeines Willens den Affect, worin er iſt, in ſeiner Gewalt hat, ſo kommt es darauf an, was hier das Beſtimmende für den Willen ſey, als den Machthaber über den Affect, oder ob irgend eine Begierde, oder ob das Geſetz ſiegt. Iſt erſteres der Fall, beherrſcht der Menſch einen Affect mit großer Willensmacht, indem ihn eine Begierde oder Leidenſchaft beherrſcht, ſo zeigt er in der Beſiegung des Affects *Dreiſtigkeit* oder *Zuverſicht*, welche auch wohl *Geiſtesgegenwart* genannt wird, aber mit Unrecht, z. B. wenn ein tüchtiger Räuberhauptmann durch ſeine Rotte in Gefahr kommt und gefangen zu werden beſorgen muß, ſo kommt es darauf an, ob er Macht über ſeine Furcht habe; dieſe Macht kann aber ſein Wille haben, kraft ſeiner Leidenſchaft oder Raubſucht; Geiſtesgegenwart bezeigt dann der Räuber nicht. Der Begriff der Geiſtesgegenwart in der Macht des Willens über den Affect beſtimmt ſich durch die Forderung an den Menſchen als ſolchen, daß er ſeine Affecte in ſeiner Gewalt habe durch das Geſetz, wie er auch dieſe Forderung ſich vorſtelle. Solche Macht des Willens über den Affect kann nun der Menſch beweiſen, entweder einerſeits in Beziehung auf das Denken oder andrerſeits zugleich in Beziehung auf das Beſchließen und Ausführen; in der erſten Beziehung nämlich auf's Denken, wenn einer in der Unterredung mit andern begriffen iſt und durch das Geſpräch in ihm ein Affect aufgeregt wird, er aber, wie man zu ſagen pflegt, keineswegs den Kopf verliert, ſondern etwa einer ſpitzigen Frage gleich eine treffende Antwort entgegenſetzt. Hier beweiſt er Macht des Willens über den Affect und dazu braucht der Menſch gar nicht in einer Leidenſchaft zu ſeyn; — in der andern Beziehung nämlich zugleich auf's Beſchließen und Ausführen beweiſt der Menſch ſeine Geiſtesgegenwart, wenn er z. E. im Zorn ſich nicht vom Affect hinreißen läßt, ſondern nach Umſtänden dem Beleidiger verzeiht.

ad 2. *Das mittelbare Verhältniß des Affects zum Willen.* — Die Menſchen verſetzen einander in Affect ganz unwillkührlicher Weiſe, ſo daß, indem z. E. der Eine trauert, der Andere in den Affect des Mitleids geräth — (es iſt ſchier wie mit dem Gähnen, gähnt Einer und der Andere ſieht es, ſo gähnt auch er). Aber es kann auch Einer Andere willkührlich in Affect ſetzen, und dann iſt das Mittel die Rede, die Sprache, weil der Affect aus dem Denken ſich erzeugt und die Sprache des Einen das Denken des Andern erregt. Als Rede, indem ſie mit wenig Worten anhebt, regt die Sprache den Affect an. Wer es verſteht, während er ſelbſt im affectloſen Zuſtand oder wenigſtens ſeines Affects völlig mächtig iſt, Andere in Affect zu ſetzen, der beſitzt die gefährliche Kunſt, andere Menſchen nach ſeinem Willen zu beſtimmen. Dieſe Kunſt macht einen Theil der darin eben nicht löblichen Beredſamkeit aus, und, wie jede Kunſt, ſo hat auch dieſe ihre Regeln und iſt eine Theorie dieſer Regeln möglich; es kann alſo die Kunſt gelehrt werden und je umfaſſender die anthropologiſche Kenntniß iſt, deſto beſtimmter wird die Theorie der Beredſamkeit ſeyn. Der vernünftige Zweck aller Rede iſt, die Menſchen zu überzeugen, daß ſie die Erkenntniſſe haben oder ſich geben ſollten, die der Redner hat, und mittelſt dieſer Ueberzeugung zu veranlaſſen, daß wenn es zum Handeln geht, ſie ſelbſt Entſchlüſſe faſſen können. So iſt die Rede, indem ſie ein Ueberzeugen veranlaßt, in der Harmonie mit dem Geſetz, welches die Willensfreiheit aller Andern zu reſpectiren gebietet und alſo will, daß jeder ſich ſeinen eigenen Entſchluß faſſe, oder daß ihn wenigſtens keiner verhindere, es zu thun. Jene eben genannte Kunſt hat gar nicht den Zweck, die Menſchen zu überzeugen, ſondern blos ſie zu überreden. An der Ueberredungskunſt aber hat der ihrer Mächtige ein Mittel, Andere in Affect zu ſetzen, ſodann ihren Willen der Macht dieſes Affects zu unterwerfen und dadurch ihren Willen der Macht des ſeinigen ſelbſt zu ſubordiniren, ſo daß das von ihnen gedacht und beſchloſſen Werdende das bereits von ihm vorher Bedachte und Beſchloſſene iſt, die Andern alſo mit ihrem Willen die Werkzeuge deſſen ſind, der ſie zu überreden vermag. Dem Zweck des der Ueberredungskunſt Mächtigen mag alſo ſie, als das Mittel dafür, höchſt angemeſſen ſeyn, aber dem Zweck Anderer widerſpricht die genannte Kunſt; denn an ſich iſt, wenn auch die Andern es nicht anerkennen, ihr Zweck, der möglichſt freie Gebrauch ihrer Vernunft und die möglichſt größte Freiheit ihres Denkens. Beide nimmt die Ueberredungskunſt in Beſchlag und der Ueberredende betrügt, ſo gut er auch es meine, die Andern um ihre Freiheit. Gerade je vollendeter die Kunſt iſt, deſto mehr verſtrickt uns der Ueberreder durch die von ihm in uns erregten Affecte; der Teufel hole dieſe Kunſt! ſie iſt ſelbſt vom Teufel! — Das Widerſprechende ihrer, als eines Mittels für einen allgemeinen menſchlichen Zweck, zeigt ſich beſonders, wenn wir die Kunſt betrachten im Verhältniß zu einem Volk, das eine freie Verfaſſung hat, dieſe ſey nun republicaniſch oder monarchiſch. Gerade in einer freien Verfaſſung iſt die Beredſamkeit nothwendig, und wenn ſie dort das Element mit der Beredungskunſt in ſich hat, ſo iſt ſie gerade der Freiheit entgegen. Der Deſpotismus bedarf der Beredſamkeit nicht, auch nicht der Ueberredungskunſt, er hat ganz andere Mittel ſich zu behaupten, als das der Erregung von Affecten in den Menſchen mittelſt der Rede und dieſe würden ihm ſogar zuwider ſeyn, er hält ſie von ſich ab. Wenn ein freigeweſenes Volk anfängt, die Freiheit zu verlieren und ſich zuletzt noch das Gefühl der ehemaligen Freiheit regt, ſo kann wohl der, welcher das Volk unterjochen will, der Beredſamkeit, und zwar als Ueberredungskunſt ſich bedienen und ihrer auch bedürfen. Wo aber die Verfaſſung eines Volks wahrhaft frei iſt, da kann die Beredſamkeit das Element der Beredungskunſt nicht in ſich führen, da iſt ſie die Kunſt blos zu überzeugen und dadurch zu veranlaſſen, daß jeder ſelbſt überlege und beſchließe.

Das bisher Geſagte betrifft die ſogenannte politiſche Beredſamkeit, von ihr unterſcheiden wir die geiſtliche und wollen dann allenfalls zugeben, daß, was die erſtere angeht, wohl zuweilen ein Bedürfniß der Ueberredungskunſt eintreten und der politiſche Redner daran einigermaßen Entſchuldigung haben könne, dafür, daß er, ſtatt zu überzeugen, nur überredet. Ein ſolch Bedürfniß kann z. E. in dieſem Fall eintreten, wenn das Volk durch ſeinen Senat, Parlament u. ſ w. Krieg zu beſchließen hätte, und der Redner ſieht die Noth, etwa eines Angriffskrieges ein, er erkennt ihn nothwendig zur Rettung des Vaterlandes, und ſo beſchließt er zu überreden, um zur That zu gelangen. Aber dann iſt es doch kein Zweck das Subjective, und ſo läßt ſich die Beredung entſchuldigen. Aber für die Kanzelredner kann nie ein Bedürfniß der Art eintreten, daß die Beredungskunſt das Mittel zur Abhülfe eines Uebels wäre, denn der Beſchluß, welcher das Reſultat einer Kanzelrede oder Predigt ſeyn möchte, kann nie ein von der Gemeinde, als ſolcher, zu faſſender Beſchluß ſeyn, ſondern nur ein Beſchluß, den jeder in der Gemeinde für ſich zu faſſen hat. Der Zweck des Kanzelredners kann alſo nur der ſeyn, durch die klarſte, lebendigſte Darſtellung die Gemüther zu erbauen und die Gemeindeglieder von dem, was er darſtellt, zu überzeugen, ſo daß jeder dieſer Ueberzeugung gemäß ſeinen Entſchluß faſſe.

Anmerkung. Mit dem Affect iſt nicht zu verwechſeln die Affectation und mit dieſer nicht zwei ihr ähnliche Zuſtände. Alle drei ſind darin einander ähnlich, daß jeder Verſtellung iſt; alle Verſtellung aber des Menſchen iſt, was ſie iſt, durch ſeinen Willen und ſomit beziehen ſich die drei erwähnten Zuſtände auf den Willen. Der erſte dieſer Gemüthszuſtände hat eine Beziehung auf das Gefühl und wird bezeichnet als Empfindelei; der zweite hat durch die Verſtellung eine Beziehung auf das Begehren und heißt Ziererei; der dritte ſich auf den Affect beziehend iſt Affectation. Empfindelei iſt das Vorgeben eines Menſchen, Gefühle zu haben, die er nicht hat, simulat se sentire, quod non sentit. Die hier vorgegebenen Gefühle ſind ſo Mitteldinge zwiſchen ſinnlichen und mo=

raliſchen Gefühlen und ſchon als Mitteldinge etwas Verſtelltes, Zweideutiges und Verdächtiges, denn das Sittliche, ſo in's Sinnliche hinüberſpielend, iſt ſchon etwas Verſtelltes; ſo z. E. iſt es der ſittlichen Natur des Menſchen und der ſittlichen Ordnung ganz gemäß, Thiere nicht ohne Noth zu quälen, beſonders aber ſie nicht um ſeines Vergnügens willen zu martern. Aber wenn nun dieſem Gefühl gegenüber eine Dame nicht ſehen kann, daß eine Mücke getödtet wird, aber mit ſpitzigen Reden die Kammerjungfer faſt zu Tode quält, ſo iſt dieſes keine wahre Empfindung, ſondern Empfindelei. Wir haben leider in Deutſchland eine Periode der Empfindelei gehabt von den 70r bis in die 80r Jahre; in den gebildeten Ständen hat das Leſen, zuvörderſt engliſcher, dann auch deutſcher Romane die Veranlaſſung gegeben, ja auch einige Dichter höherer Art, ſelbſt Oſſian und Young haben ſie genährt, ſo wie Goethes Werther und Müllers Siegwart. Dieſe Periode iſt überſtanden; in's Volk nämlich ging die Empfindelei nicht, ſonſt wären wir nicht wieder herausgekommen aus dieſem faden, matten Weſen. —

Ziererei iſt das Vorgeben eines Menſchen, Begierde nicht zu haben, die er doch wirklich hat. Wie alſo die Empfindelei eine Simulation des Gefühls, ſo iſt die Ziererei eine Diſſimulation der Begierde. Die Begierde hat allerdings noch das Thieriſche an ſich, da ſie aus den thieriſchen Trieben herkommt, aber ſelbſt im Thieriſchen iſt die Begierde natürlich und des Natürlichen, wenn es auch das Thieriſche wäre, hat der Menſch an und für ſich ſelbſt ſich nicht zu ſchämen. Wie alſo die Befriedigung der Begierde, ſofern ſie ohne eine Pflichtverletzung befriedigt werden kann, als rein natürliche nichts Schändliches iſt, ſo iſt auch umgekehrt das Unbefriedigtlaſſen einer Begierde als ſolches nichts Verdienſtliches und der Menſch beweiſt ſich nur als Menſch in der Nichtbefriedigung der Begierde, wenn die Pflicht dieſe Nichtbefriedigung fordert. In der Ziererei wird aber die Sache ſo geſtellt oder verſtellt, als ſey die Begierde an und für ſich etwas Schändliches, und mithin nicht blos das Unterlaſſen der Befriedigung, ſondern auch das Nichthaben der Begierde ſelbſt ſey das Ehrenwerthe, Verdienſtliche. So z. E. kann die Neugier in einem Frauenzimmer ſehr groß ſeyn, aber während junge Herren aufſtehen und ſehen, was es gibt, bleibt ſie ſitzen und frägt nur etwa ganz ſchüchtern, was es Neues ſey? —

Affectation. Was dieſe betrifft, ſo täuſcht der Menſch, wenn er affectirt, entweder ſich ſelbſt oder Andere. In der Selbſttäuſchung tritt der Wille nicht heraus, und die Affectation aus Selbſttäuſchung erſcheint ſo unwillkührlich, wie der Affect und iſt doch kein Affect, nämlich die Gemüthsbewegung, in welcher der Menſch wirklich iſt, iſt eine ganz andere, als die, worin er zu ſeyn vermeint, er nimmt die letztere für die erſtere, verwechſelt ſie und täuſcht ſomit ſich ſelbſt, er iſt nicht im Affect, er affectirt, aber ganz unwillkührlich. Z. E. der Gemüthszuſtand eines jungen Soldaten, der zum erſten Mal in der Linie mit ſeinen alten Kameraden gegen den Feind geht, iſt doch furchtſam; nun wäre es wohl natürlich, daß der junge Menſch entflöhe, aber nein, er geht mit den Andern darauf los, ſcheinbar beherzt und muthig. Iſt die Sache vorüber, ſo meint er wohl, er ſey tapfer geweſen, wie die Andern. Die Furcht vor dem Tod iſt überwunden durch die Furcht vor der Schande. Die Täuſchung Anderer, indem ein Menſch vorgibt, in einem Affect zu ſeyn, worin er nicht iſt, kann entweder blos durch die Sprache, den Ausdruck der Affecte, oder durch das Gefühl, welches er ſo ſchraubt, als wäre es der Affect, veranlaßt werden. Im Gefühl ſelbſt z. B., wenn ein Menſch ſich freut, ſo kann ein Anderer wähnen, er müſſe ſich mitfreuen, wenn jener weint, er müſſe mitweinen, und in dieſem Wahn ſtimulirt er ſich zum Affect, das iſt nun eine Affectation.

§. 60.

Inhalt der Leidenſchaft.

Damit er begriffen werde, iſt zu unterſcheiden

a. ihr Weſen. Der Inhalt der Neigung iſt die Natur; alle Neigungen ſind natürliche. Der Inhalt der Leidenſchaft iſt

1) nicht die Natur und nicht das Natürliche, ſondern das Weſen und das Weſenhafte. Alles Natürliche iſt nämlich auch ein Weſenhaftes, aber nicht umgekehrt: alles Weſenhafte iſt auch natürlich, das Weſen die Natur. Zum Natürlichen ſteht das Weſenhafte in einem negativen Verhältniß, aber ſo iſt noch nicht das Weſen ein der Natur entgegengeſetztes, das Verhältniß iſt nur das der Negation, nicht das der Oppoſition; oder der Inhalt der Leidenſchaft, nämlich ihr Weſen iſt nur nicht die Natur und das Natürliche, keineswegs aber das Widernatürliche und Unnatürliche. So iſt die Liebe des Menſchen zu ſeinem Leben eine Neigung, ihr Inhalt das rein Natürliche; die Liebe zu ſeinem Vaterland, zu deſſen Freiheit und Selbſtſtändigkeit iſt auch eine Neigung und ihr Inhalt ebenſo natürlich. Aber dieſe Neigung kann zur Leidenſchaft werden und dann iſt ihr Weſen als Inhalt das Nicht-Natürliche. Die Leidenſchaft ſelbſt dieſer Art hat den Character der edlen Leidenſchaft. Aber eben jene Liebe als Leidenſchaft iſt durch ihr Weſen der Liebe des Menſchen, ohne ihr zu widerſtreiten, doch entgegen; der Menſch ſetzt ſein Leben daran in jener Leidenſchaft und verhält ſich negativ zu ſeiner Lebensliebe, wie z. B. Arnold Winkelried. Das Weſen aber als Inhalt der Leidenſchaft muß nicht blos im negativen Verhältniß bleiben, es kann

2) in ein poſitives Verhältniß treten, dann iſt es Unweſen, Widerſtreit der Natur bis zum Widernatürlichen und die Leidenſchaft, die dieſen Inhalt hat, iſt die gemeine, nichtswürdige, verächtliche und verdammenswerthe. In ihr nach

dem blos negativen Verhältniß gebraucht der Menſch die Natur und dazu iſt er berechtigt, wo aber die Leidenſchaft das poſitive Gegentheil der Natur iſt, da mißhandelt der Menſch die Natur, wie z. B. in der Spielſucht.

b. Ihre Form begreift ſich aus dem Verhältniß der Leidenſchaft ſelbſt

1) zum Affect,

2) zur Neigung.

ad 1. Der Affect im Gefühl hat wie jedes Gefühl, ſo lebhaft, ſo energiſch es ſey, doch kein Beſtehen, iſt im Gegentheil tranſitoriſch und gewöhnlich je heftiger, deſto ſchneller vorübergehend. Mit anderen Bewegungen im Selbſtbewußtſeyn verhält es ſich wohl ebenſo, ſie mögen Vorſtellungen, Erinnerungen, Gedanken ſeyn u. ſ. w.; aber dieſe Gedanken können doch von dem ſeiner ſich bewußten, intelligenten Menſchen, wie er ſie gehabt hat, wiederholt werden. Das findet bei Gefühlen und Affecten nicht ſtatt; ſie ſind alle, mit Ausnahme des Selbſtgefühls, nicht nur tranſitoriſch, ſondern können auch ſo, wie ſie waren, nicht etwa durch Reminiscenz, nicht einmal durch Imagination wiederhergeſtellt werden. Aus dem Affect heraus kann der Menſch wohl wieder treten, aber denſelben Affect, den er gehabt hat, kann er ſich nicht wieder geben; daher mit Recht das Bemühen des Menſchen, ſich in Affect zu ſetzen, oder gehabte Affecte zu reproduciren, Affectation genannt wird. Dadurch nun, daß der Affect das Entſtehen der Leidenſchaft vermittelt, iſt deren Form beſtimmt, die direct durch den Affect vermittelte Leidenſchaft ebenſo tranſitoriſch, wie er. Z. B. der vorübergehende Haß eines Menſchen gegen den andern, durch den er beleidigt und in Zorn gebracht worden iſt. Es ſchlägt ſich der Freund mit dem Freund, weil dieſer ihn auf einmal in Zorn verſetzt hat und nach der That iſt die Leidenſchaft vorüber.

ad 2. Die Neigung als ſolche hat ſchon in ihrem Unterſchied von der Begierde nach ihrem Inhalt die Form des Permanenten. Nun mag immerhin das Entſtehen der Leidenſchaft durch den Affect wenigſtens indirect vermittelt ſeyn, ſo kann dieſe doch ihrer Herkunft wegen aus der Neigung die Beharrlichkeit der Neigung behalten. Es unterſcheiden ſich daher die Leidenſchaften des Menſchen in edle und gemeine und in transſitoriſche und permanente.

§. 61.

Ihre Entſtehung.

Der nächſte Entſtehungsgrund der Leidenſchaft iſt die Neigung, der letzte Entſtehungsgrund derſelben das Selbſtgefühl in der Beſtimmtheit des Triebes. Kinder im erſten und auch im zweiten Lebensjahr ſind wie im erſten noch ohne Affecte, ſo auch ohne Leidenſchaften. Menſchen ferner im höheren Alter, deren Lebensart eine noch ganz einfache iſt, wie die ſogenannten Wilden, Bauern und Schäfer haben wenige, wenn auch deſto heftigere Leidenſchaften; denn der Neigungen, die ſie hegen, ſind wenige und einfache. In den Städten thut ſich aber ein Tummelplatz von Leidenſchaften auf; denn unter ihren Bewohnern deſſelben und verſchiedenen Standes, wie ſie ſich einander ſelbſt nähern, ſetzen ſich mannigfaltige Neigungen an. Das Werden der Neigung zur Leidenſchaft iſt durch den Affect vermittelt:

a. directer Weiſe. Er ſelber hat zur Möglichkeit ſeiner Entſtehung eine Prädisposition, er nämlich iſt eine Gemüthsbewegung und die urſprüngliche Erregbarkeit des Gemüths iſt die Vorausſetzung ſeiner Möglichkeit; dieſe gibt ſich der Menſch nicht, ſie iſt ihm wie angeboren. Das Gemüth ſelbſt nun iſt eine Beſtimmtheit des Menſchen in ſeiner animaliſchen Individualität. Aber dieſe Individualität iſt, obzwar bei allen Menſchen im Allgemeinen die eine und ſelbe, doch im Beſonderen und Einzelnen eine ſehr verſchiedene und dieſe ebenſo urſprüngliche Verſchiedenheit, wie jene Erregbarkeit eine urſprüngliche iſt, bedingt ein verſchiedenes Verhältniß dieſer Erregbarkeit zu dem Gemüth, deſſen Verhältniß ſie urſprünglich iſt. Der Unterſchied in den Individuen iſt als vorübergehender der zwiſchen Kindern und Erwachſenen; in den Kindern als Individuen iſt die Energie noch gering, die Erregbarkeit des Gemüthes deſto ſtärker; in dem Geſchlechtsunterſchied, einem beharrlichen, iſt auf Seiten des Weibes ebenſo die Energie geringer, als die des Mannes und daher ebenſo im Weib die Erregbarkeit des weiblichen Gemüthes die größere. Kinder und Weiber ſind eben darum leichter in Affecte zu bringen, ſo z. B. in Furcht. Die Neigung aber hat zur Vorausſetzung ihres Entſtehens den **Hang** (vrgl. §. 45.). Wenn der beſonders modificirte Hang in Bezug auf das Wollen und auf die Neigung, deren Entſtehen er vermittelt, mit der urſprünglichen Erregbarkeit in Bezug auf das Gemüth und auf die Möglichkeit der Erregbarkeit übereinſtimmt, ſo iſt hiermit der im Gemüth rege werdende Affect das Mittel, daß die Neigung directer Weiſe zur Leidenſchaft wird, wo ſie dann den Character der **vorübergehenden** Leidenſchaft erhält. Aber eben der Affect vermittelt das Werden der Neigung zur Leidenſchaft auch

b. **indirecter** Weiſe, ſo daß es entweder

α. eine Neigung iſt, mittelſt welcher eine andere, oder

β. eine Begierde, mittelſt welcher eine Neigung zur Leidenſchaft wird. Ihr vermittelt werden durch den Affect iſt, da zwiſchen ihm und ihr eine Neigung obwaltet, nur ein indirectes, nicht geradezu. Die Leidenſchaft iſt dann eine permanente und ihr Entſtehen begreift ſich näher ſo:

ad α. Es ſind entweder 1) **zwei Neigungen**, die ein Menſch hat, von welchen die eine in die andere eingeht und in ihr ganz aufgehoben wird, dann iſt die andere eine Leidenſchaft geworden. Z. B. dieſe andere Neigung wäre die Liebe des Menſchen zu irgend einer Kunſt oder Wiſſenſchaft; dieſe Liebe hätte er gefaßt, weil er Anlage hat und mit dieſer Anlage einen Hang. Aber ebenderſelbe hätte auch vom Ehrgefühl aus eine Neigung zur Ehre gefaßt, ſeine beiden Neigungen wären alſo die Ehrliebe und Kunſtliebe. Nun geht die Ehrliebe in die Kunſtliebe ein, indem etwa von ihm die Erfahrung gemacht wird, daß die Kunſt oder Wiſſenſchaft Ehre bringe, dann wird die Kunſt- oder Wiſſenſchaftsliebe Leidenſchaft, das Gemüth iſt dabei mit ſeiner Erregbarkeit. 2) Geht wohl eine Zuneigung ein in eine Abneigung, indem beide die eines und deſſelben Menſchen ſind; die andere, die Abneigung, indem die Zuneigung ſich aufhebt, wird auch zur Leidenſchaft. So z. B. Hannibals Abneigung vor Rom und Zuneigung zum Vater. 3) Es kann einer zwei Abneigungen hegen; geht die eine in die andere ein, ſo hört die andere auch auf dieſe zu ſeyn, ſie wird Leidenſchaft. Es lernt einer den andern zufällig kennen, merkt an ihm, daß er ein Ausländer ſey, und weder ſein Benehmen, noch ſeine Ausſprache gefallen ihm, er iſt ihm abgeneigt und erfährt, daß jener ein Franzoſe iſt; nun darf er nur eine bis zum Nationalhaß gehende Abneigung vor dem Franzoſenthum haben, ſo iſt die Leidenſchaft da. Mit einem Wort kann es bis zum äußerſten kommen.

ad *β*. Inſinuirt ſich der Neigung, die einer hat, irgend eine Begierde oder Verabſcheuung, ſo wird jene, die dieſen Inhalt erhält, auch zur Leidenſchaft. Der Affect in der Erregbarkeit des Gemüthes vermittelt ihr Entſtehen indirect, nicht mit Bezug auf den Hang, ſondern er vermittelt ihr Entſtehen mit Bezug auf das Gelüſten; denn das vermittelt das Entſtehen der Begierde (vrgl. §. 41.). Die Bewegung als Neigung iſt, wie §. 40. gezeigt wurde, der Bewegung als Begierde entgegengeſetzt, beſonders wo dieſe die poſitive Begierde iſt. Bei der Neigung verſenkt ſich, ſo zu ſagen, das Subject in das Objekt der Neigung, bei der Begierde reißt das Subjekt das Objekt an ſich und ſo iſt hier ſchon ein innerer Widerſtreit beim Entſtehen einer ſolchen Leidenſchaft. Die Begierde nämlich hat keine Schranken, iſt unerſättlich, ſo oft ſie befriedigt wird, entſteht ſie wieder; die Neigung hingegen iſt in ſich und auf ſich ſelbſt eingeſchränkt. Die Unbeſchränktheit der Begierde und die Beſchränktheit der Neigung widerſtreiten ſich; nun geht die Begierde in die Neigung über, es kommt zur Leidenſchaft, der Menſch iſt in ſich wie zerriſſen, ſein eigener Feind. So z. B. wenn die Liebe zum Eigenthum mit Bezug auf Erwerb und Erhaltung deſſelben eine andere Zuneigung zum vermittelnden Element hat, bleibt die Leidenſchaft doch edel; der Vater ſorgt mit Aengſtlichkeit und Beſorgniß für die Vermehrung ſeines Gutes, Begierde bleibt aus dem Spiel; wenn nun aber ſtatt deſſen die Begierde, zu haben, ſich inſinuirt, dann iſt es keine edle Leidenſchaft mehr, ſondern dann iſt es Habſucht, Geiz.

Schluß. Die sub a. betrachteten, direct durch den Affect vermittelten Leidenſchaften beſchränken nur die Willensfreiheit des Menſchen, aber die durch die Begierde vermittelten heben die Willensfreiheit auf. Der Menſch wird ſeiner Leidenſchaften Sclav und es iſt ſchwer, ihn herauszureißen. Daher jede ſolche Leidenſchaft, welche die Willensfreiheit aufhebt, Sucht genannt wird. Sucht iſt eine Krankheit, die Leidenſchaft iſt auch eine Krankheit des Geiſtes. Kant kann ſich in ſeiner pragmatiſchen Anthropologie nicht lebhaft genug gegen die Leidenſchaft erklären, er nennt ſie Krebsſchaden, Beule, die immer tiefer grabe, Krankheit, von deren Heilung der Menſch nichts wiſſen will. In der Erziehung iſt alſo Alles zu verhindern, was das Entſtehen der Leidenſchaft fördern kann.

§. 62.

Die vorübergehenden Leidenſchaften.

Alle Zu- und Abneigungen, die mittelbaren und unmittelbaren, die einſeitig und gegenſeitig geſelligen können vorübergehende Leidenſchaften werden, jedoch nur unter der Bedingung, daß der Affect und zwar direct ſie vermittle. Er ſelbſt iſt ein gewordener, entſtandener und ſein Entſtehen iſt gleicher Weiſe ſelbſt vermittelt. Wird begriffen, wodurch und wie daſſelbe vermittelt ſey, ſo iſt damit auch leicht die Leidenſchaft als vorübergehende ſelbſt zu begreifen. Der Affect nun iſt vermittelt in ſeinem Entſtehen

a. durch irgend eine Vorſtellung des ſeiner ſich bewußten Subjekts von einem Objekt und durch eine Beziehung derſelben auf das Gefühl des Subjekts und die Erregbarkeit ſeines Gemüthes. So iſt das Entſtehen des Affects

α. ein ganz abſichtsloſes. Er entſteht ohne den Willen oder ſogar wider den Willen des Subjekts, deſſen Affect er iſt; durch ſeinen Willen (ex ipsius hominis arbitrio) kann er nicht entſtehen, aber wohl wider den Willen, z. B. in manchen Krankheiten, wie im kalten Fieber, der Lungenſucht, Hypochondrie, wenn ſie eine phyſiſche Krankheit iſt. In dieſen Krankheiten nämlich iſt die Leibesſchwäche groß und hiermit die Erregbarkeit des Gemüthes größer; nun darf dem Kranken nur eine Vorſtellung eines Gegenſtandes gegeben werden, der Bezug hat auf ſeine Neigungen und Abneigungen, ſo wird er in Affect verſetzt und dieſer macht ihn vorübergehend leidenſchaftlich. Oder

β. es iſt bei dem Affect, wie er entſteht, Abſicht auf Seiten deſſen, deſſen Affect er wird, ſein Wille iſt dabei. Er kann nun zwar durch ſein Wollen nicht bewirken, daß der Affect entſtehe, ſondern er kann durch ſein Wollen nur die Veranlaſſung bewirken, welche das Werden des Affects in der Erregbarkeit des Gemüthes hat, er ſucht alſo Vorſtellungen, die das Gemüth ergreifen und heben, ſo daß der Affect entſtehe. Unter ſehr vielen Fällen des Affects, in die der Menſch ſich verſetzen kann, iſt das Theater das Intereſſanteſte. Der Dichter und Schauſpieler verſtehen es, in den Schauenden Vorſtellungen auf's lebhafteſte zu erregen, die verknüpft mit den Gefühlen in das Gemüth eingreifen, ſo daß es in regſamen Gemüthern zu Affecten kommt. Aber das Entſtehen des Affects iſt vermittelt

b. durch eine Neigung des Subjekts, das in den Affect kommt; er ſelbſt durch ſie vermittelt iſt dann das vermittelnde Element, daß eine andere Neigung, die eben das Subjekt hat, zur Leidenſchaft wird; entweder

α. eine Zuneigung vermittelnd das Entſtehen des Affects, der dann eine andere Neigung zum Entſtehen der Leidenſchaft vermittelt. Die Liebe eines Mannes zum Leben kann z. B. eine ſehr ruhig gehaltene Neigung ſeyn, ſo daß derſelbe keine große Liebe zum Leben hat; er hat aber eine große Liebe zu den Seinigen, dieſe Neigung iſt ebenſo ruhig, wie jene; ſein Leben wird gefährdet, er liebt ſein Leben und zwar ſo zu ſagen ſeiner Kinder wegen, und die Liebe zu ſeinen Kindern ſteigert ſeine Lebensliebe bis zum höchſten Affect, er wird muthig, vertheidigt ſein Leben wacker und die Lebensliebe wird Vermittelung der Leidenſchaft; ſo die Ehrliebe, dieſe Neigung als die des Soldaten, als die einer Armee wird vorübergehende Leidenſchaft durch den Affect, Enthuſiasmus genannt, und dieſer Affect kann zu ſeinem Entſtehungsgrund haben die Liebe der Soldaten zu ihrem Feldherrn. Es iſt der geliebte Feldherr, der ſie ermuntert, ſein Wort bringt ſie aus Liebe zu ihm in den Enthuſiasmus, die Ehre haben ſie lieb und der Affect bewirkt die Leidenſchaft, das Heer thut Wunder! Oder

β. eine Abneigung. Z. B. ein wohlhabender Mann, fleißig, thätig, das Seinige zu Rath haltend, aber nicht geizig, hat eine Abneigung vor der Armuth; neben ihr beſteht die Eigenthumsliebe, es kommt zum Krieg, alles wird hier unſicher, jetzt hebt ſich mittelſt jener Abneigung vor der Armuth ein Affect hervor, iſt die Furcht da, ſteigert ſich die Liebe des Eigenthums zum Geiz wenigſtens ſo lange der Krieg dauert, alſo tranſitoriſch.

Anmerkung. Alle Leidenſchaften, deren Entſtehung direct durch den Affect vermittelt wird, ſind vorübergehend, aber ſie können indirect durch ihn vermittelt werden, nämlich ſo, daß ihre nächſte Vermittlung eine Neigung ſey, kein Affect. Ihr Entſtehungsgrund iſt dann entweder

a. eine unmittelbare Neigung. Dieſe wird mittelſt einer anderen zur Leidenſchaft, und die Leidenſchaft überhaupt ohne den Affect durch Neigung zunächſt iſt eine beharrliche, aber entſtehend aus der unmittelbaren Neigung mittelſt einer mittelbaren iſt ſie mittelbar beharrliche. Ihr Entſtehungsgrund kann aber

b. eine mittelbare Neigung ſeyn. Dieſe wird von fernher durch den Affect, aber unmittelbar aus der Neigung zur unmittelbar beharrlichen Leidenſchaft.

§. 63.

Die mittelbar beharrlichen Leidenſchaften.

Die unmittelbaren Neigungen, aus welchen ſie entſtehen, haben den Character der Beharrlichkeit noch ganz und gar nicht, jede derſelben dauert wohl eine Zeit, aber keine beharrt ſchlechthin bei ſich, jede vermag ſich in eine andere Neigung zu verwandeln. Wird das Ingredienz einer ſolchen Neigung entweder die Begierde oder ſelbſt eine Leidenſchaft, und vermittelt ſich das Werden jener Neigung mit dieſem Ingredienz ſelbſt mittelſt einer Neigung zur Leidenſchaft, ſo iſt dieſe eine beharrliche und zwar mittelbarer Weiſe. Für ihre genetiſche Erkenntniß kommen nun in Betracht

a. die unmittelbaren Zuneigungen (vergl. §. 46.)

1) die erſte iſt die Selbſtliebe. Inſinuirt ſich ihr die Begierde, auf welche ſie etwa zurückgreift, hält und erhält ſie ſich in ihr, ſo wird ſie ſelbſt und mittelſt ihrer ſelbſt zur beharrlichen Leidenſchaft, die Selbſtliebe iſt Selbſtſucht geworden (selvichness). Das ſelbſtſüchtige Römiſche Volk hatte kei-

nen Namen für dieſe Leidenſchaft, es hat keinen Namen für ſeinen eigenen Character gehabt. Daß der Menſch vom Selbſtgefühl her mittelſt des Triebes durch die Begierde hindurch der ſich ſelbſt liebende werde, iſt nothwendig; daraus das Urtheil: jeder Menſch liebt ſich ſelbſt; aber daß dieſe Selbſtliebe in Selbſtſucht umſchlage, iſt nicht nothwendig, und daher ſteht nicht zu ſagen: alle Menſchen ſind egoiſtiſch. Insgemein nun wird von der Selbſtſucht geſagt, ſie ſey eine Selbſtliebe, nämlich die das ihr von der Vernunft geſetzte Maaß überſchreitende Selbſtliebe. Welches iſt aber das Maaß, welches die Vernunft ſetzt? Dieſes Maaß iſt hier zu betrachten innerhalb der Sphäre der Neigungen überhaupt; nämlich der Menſch, welcher ſich liebt, hat wohl auch noch andere Neigungen außer der, die ihre Richtung in ihm hat, es beſtehen in ihm noch andere Neigungen zu anderen Gegenſtänden. Wenn nun die Liebe zu ihm ſelbſt nicht die Liebe zu Anderen ausſchließt, wenn im Gegentheil die Selbſtliebe neben und mit anderen Neigungen beſteht, iſt ſie Selbſtliebe; aber wenn ſie ausſchließend wird, die andern Neigungen ihr untergeordnet, ja in ihr aufgegangen und von ihr verzehrt ſind, dann iſt die Selbſtliebe maaßlos geworden, ſie iſt Selbſtſucht. Der Selbſtſüchtige liebt alles, was er immer nur lieben mag, blos weil er ſich ſelbſt liebt, nur aus Liebe für ihn ſelbſt; in allem iſt die Begierde, in der Liebe die Sucht, Alles an ſich zu reißen, und ſo iſt die Selbſtſucht nicht eine übermäßige, geſteigerte, ſondern eine durchaus *verkehrte* Selbſtliebe. Der ſelbſtſüchtige Menſch hat wohl für's Wiſſen und für's Genießen ein großes Intereſſe an der Natur, weil ſie das Mittel iſt für die Befriedigung der Begierde in der Liebe zu ihm ſelbſt, der Selbſtſucht; ebenſo nimmt er auch ein Intereſſe an andern Menſchen, doch nur wenn und inwiefern er ſie brauchen kann; ebenſo am Staat, am Recht, an den Geſetzen, an der Verfaſſung, aber es iſt ein Intereſſe um ſeinetwillen. Weil er ſich mit Begierde liebt, liebt er Ordnung und Recht; „bin ich nicht mehr, mag die Sündfluth kommen.“

2) *Die Eigenliebe.* Sie iſt in jedem auf das ihm Eigene geſtellt und ſo unmittelbare Neigung. Dringt in ſie die Begierde und vermittelt ſie ſich durch die Selbſtliebe, ſo hört ſie auf, blos Eigenliebe als Neigung zu ſeyn, ſie wird Leidenſchaft, wird *Eigenſucht*. Ihr Unterſchied von der Selbſtſucht faßt ſich leicht durch einen Rückblick auf dieſe. In der Selbſtſucht iſt das Ich ſich ſelbſt das Centrum für ſein und alles Wiſſen, es bezieht die ganze Welt auf ſich, als wäre es das Centrum des Univerſums und das iſt eigentlich das Großartige in der Selbſtſucht; ebenſo iſt das Ich das Centrum alles Strebens, Thuns, Begehrens und Wirkens. So conſtituirt ſich von dem Ich oder dem Ego als dem Centrum aus, die Selbſtſucht zum *Egoismus* Das Ich, ſich zum Centrum, iſt nicht das bloße Ich, ſondern das in ſich concentrirte, das *egoiſtiſche*. Der Gegenſtand aber der Eigenliebe iſt, wie oben bemerkt, nicht das Selbſt, ſondern eine Beſtimmtheit an dem Selbſt, irgend ein ihm Eigenes. Indem die Neigung des Subjekts auf das ihm Eigene geht oder dieſes ihr Objekt iſt, kann eben die Neigung, wenn die Begierde des Subjekts zu dem ihm Eigenen in ſie tritt, umſchlagen in die Leidenſchaft, die nun nicht mehr Liebe, ſondern Sucht, die nicht mehr auf das Selbſt, ſondern auf dies ihm Eigene gerichtet iſt. Im rein Griechiſchen heißt ὁ ἰδιότης der ſich und ſeine Sachen in allem, was er thut, vor Augen hat, ihm gegenüber ſteht ὁ πολίτης, der bei dem Seinigen auch auf das Gemeinweſen (τὰ κοινά) bedacht iſt. Nun begehrt der Menſch in der Eigenſucht, was öffentlich beſteht, eben jenes Gemeinſame ſoll um ſeinetwillen beſtehen und dem *Egoismus* gegenüber kann daher der Character, den der Menſch in der Eigenſucht hat, *Idiotismus* genannt werden. So das gemeine Volk in ſeinen plumpen Sitten, welchem, weil es an dem ihm Eigenen hängt,

die gebildete Sitte lächerlich iſt. Aber nicht nur der Pöbel iſt idiot. Wenn ein Menſch ſich eine Wiſſenſchaft angeeignet hat, ſo daß er in ihr Meiſter geworden, der hat daran ein ihm Liebes und Eigenes; iſt zugleich die Begierde darauf gerichtet und ausſchließend alle anderen Neigungen, ſo iſt ſeine Eigenliebe Eigenſucht und er ein Idiot. Der wirklich freie Menſch läßt neben dem ihm Eigenen und Lieben auch das Andere Eigene und Liebe beſtehen. Alſo: gleich unvernünftig, wie die Selbſtſucht, jedoch nicht ſo großartig, gewaltig und imponirend iſt auch die Eigenſucht. Der Character des Selbſtſüchtigen qualificirt ſich daher wohl für die künſtleriſche Darſtellung in der Tragödie, der des Eigenſüchtigen nur für die Comödie.

3) Die Lebensliebe. Dieſe Neigung iſt auf das Leben nicht als ein kahles, leeres und blos die Zeit erfüllendes, ſondern vielmehr auf daſſelbe als gehalt- und inhaltreiches geſtellt. Sein Gehalt und Inhalt iſt die mit der Arbeit wechſelnde Ruhe und umgekehrt; dann überhaupt die Thätigkeit und der Genuß, usus rerum, quas sibi comparavit. In der Liebe zum Leben, in der auf's Leben geſtellten Neigung iſt noch weiter keine Begierde, die auf's Leben geſtellt wäre, und ſo beſteht die Neigung rein als ſolche. Aber tritt in die Neigung ſelbſt die Begierde ein und vermittelt ſich einerſeits durch die Selbſtliebe, andrerſeits durch die Eigenliebe eben jene Lebensliebe, ſo hebt ſie ſich in dieſer Vermittlung auf, wird beharrliche Leidenſchaft und heißt Genußſucht. In dieſer Leidenſchaft iſt dem Inhalt des Lebens, welcher der Genuß ſey, alle und jede Thätigkeit untergeordnet, ſo daß der Genuß Zweck wird und aller Fleiß nur auf den Genuß geſtellt iſt. Beſonders iſt in dieſer Genußſucht das zu beachten, daß der Genußſüchtige nichts in der Welt gelten läßt, es ſey denn, daß er davon eine genußreiche Befriedigung habe. In dieſer Leidenſchaft ſind es nicht etwa nur die ſogenannten Freuden der Tafel u. ſ. w. in Befriedigung dieſer unmittelbar ſinnlichen Begierde, ſondern in dieſer Leiden-

ſchaft iſt's auch z. B. die Wiſſenſchaft, die Kunſt, die Gegenſtände der Unterhaltung des Genuſſes ſeyn müſſen. Aber für den Genuß iſt kein Choral, keine Madonna, keine Ilias, kein Dialog Platos, keine Wiſſenſchaft durchgearbeitet, nimmermehr! ſondern für die Vernunft, um von Leidenſchaft frei zu werden, für die Sittlichkeit. Aber der Genußſüchtige nimmt's für den Genuß; ja er beſucht wohl philoſophiſche Vorleſungen, ja er geht aus Genuß wohl in die Kirche, wenn der Prediger hübſch predigt. So dehnt die Lebensliebe, wenn ſie Genußſucht geworden iſt, ſich aus über Himmel und Erde und der Genußſüchtige iſt der vollendete Egoiſt, für ihn ſoll Alles da ſeyn.

b. die unmittelbaren Abneigungen. Sie werden zu beharrlichen Leidenſchaften, nicht indem ſich ihnen blos eine Begierde, ſondern vielmehr eine Leidenſchaft, eine mittelbare, die aus der Zuneigung kommt, inſinuirt. Vermittelt ſind ſie ſelbſt durch irgend eine Neigung. Die erſte unter dieſen Neigungen iſt nach §. 47.

1) der Haß eines Menſchen in der Richtung gegen ihn ſelbſt, alſo in der Abneigung deſſelben vor ihm, er iſt ſich abgeneigt; inſinuirt ſich nun dieſem Haß jene Leidenſchaft, die Selbſtſucht, ſo entſteht mittelſt der Selbſtliebe aus dem Haß eine beharrliche Leidenſchaft; dieſe iſt die Selbſtquälerei, Selbſtpeinigung des Menſchen. In dieſer Leidenſchaft iſt der Menſch, wie er ſich findet, ſich durch und durch nicht recht und iſt ihm nichts an ihm recht; die Qualen, welche in dieſer Leidenſchaft das Subjekt ſelbſt ſich anthut, ſind eben keine unmittelbar leiblichen, wie in einer Caſtigation, ſondern ſie ſind Qualen des ſeiner ſich bewußten Subjekts in ſeinem Selbſtbewußtſeyn, geiſtige Peinigungen. Mit ihnen verhält es ſich im Contraſt folgendermaßen: der leidenſchaftsloſe Mann wird wohl unzufrieden mit ſeinem Werk, wenn er es mit der Idee, oder mit einem anderen gelungenen Werk vergleicht und mangelhaft findet; ja er wird wohl unzufrieden mit ſich ſelbſt, wenn er

ſich mit ſeinem Temparament und Character mit der ſittlichen Idee vergleicht und ſeine Mängel entdeckt; dieſe Unzufriedenheit mit ſich ſelbſt iſt allerdings ein Schmerz. Aber der Leidenſchaftsloſe macht's kurz mit dieſer Unzufriedenheit, er verweilt nicht lange dabei, ſondern er beſſert entweder die Fehler aus, oder er wirft das Werkzeug weg und ſchafft es auf's Neue; aber in Bezug auf ſich faßt er den Entſchluß der Beſſerung, er brütet nicht über ſich ſelbſt. Seine Selbſtliebe, da er ohne Leidenſchaft iſt, läßt es zu, daß er nach Außen hin, von ſich weg, ſich auf irgend etwas Tüchtiges die Richtung gebe, ſo kommt was Beſſeres heraus. Hingegen der Selbſtſüchtige, ſchon im Haß unzufrieden mit ſich, hat ſich ſelbſt immer zum Gegenſtand ſeiner Gedanken, Beſchäftigungen u. ſ. w. Er kommt nicht von ſich ſelbſt fort, die Selbſtſucht läßt ihn von ſich ſelbſt nicht loskommen und ſo iſt er dann der ſich ſelbſt quälende, ſich ſelbſt peinigende fort und fort, ohne daß es beſſer mit ihm wird. Nimmt dieſe Selbſtquälerei eine Richtung auf den Glauben und das Gewiſſen, dann wird ſie das endloſe über ſich ſelbſt Klagen und Jammern wegen der Schwächen, Gebrechen, wegen des Mangels an Glauben und dann iſt der ſich ſelbſt quälende Menſch auf dem Weg, der Kopfhänger und Frömmler, ja Schwärmer zu werden.

2) Die Averſion. Inſinuirt ſich dieſer Abneigung die Eigenſucht, ſo wird mittelſt der Eigenliebe auch ſie zur Leidenſchaft, zu einer mittelbar beharrlichen. Dieſe Leidenſchaft bezeichnen wir als das mürriſche Weſen, den Murrkopf, Murrſinn, allenfalls morositas. Er hat eine Averſion vor allem, was ſeiner Eigenliebe nicht entſpricht, dringt in dieſe Averſion ſeine Eigenſucht ein, dann wird jene eben die Moroſität des Menſchen. Dem Selbſtſüchtigen in ſeiner Selbſtpeinigung iſt nichts an ſich ſelbſt recht und er iſt ſich ſelbſt nicht recht; dem Mürriſchen iſt nichts im Anderen und an Anderen recht, er iſt, indem jenes mürriſche Weſen ſeine Leidenſchaft iſt, zugleich der Tadel-

ſüchtige. In allen Dingen überhaupt, in den Werken der Menſchen beſonders iſt nicht alles gelungen, viel oder weniger iſt auch in den beſten Werken mißlungen. In den Sitten, im Leben, im Character derſelben iſt auch nicht Alles fehlerfrei, jeder hat ſeine Schwächen. Der Leidenſchaftsloſe richtet bei Betrachtung und Beurtheilung der Dinge, der Werke der Menſchen und ihrer Charactere ſeine Aufmerkſamkeit auf das, was darin gelungen iſt, was ein Verdienſtliches, Würdiges darin iſt, ohne das darin Mißlungene zu verkennen oder zu überſehen. So ſagt ein Leibnitz: „ich habe noch immer aus den von andern für durchaus ſchlecht erklärten Büchern etwas gelernt, hab' darin etwas Gelungenes gefunden.“ Selbſt ein großer Irrthum, wenn er nur der eines Geiſtes iſt, kann das Mittel werden, etwas zu lernen, ſo daß man es dem, der den großen Irrthum durchgeführt hat, Dank wiſſen muß, daß er ihn durchführte. So iſt die kritiſche Philoſophie ein durchgeführter großer Irrthum, daß nämlich die Erkenntniß Gottes unmöglich ſey. Aber der Geiſt, welcher ihn durchführte, iſt unendlich groß, man kann unendlich viel daraus lernen. Der Murrkopf, der Tadelſüchtige faßt gerade umgekehrt das Mißlungene in's Auge und mittelſt deſſen überſieht er das Gelungene ganz und gar.

3) Die bis zum Lebensüberdruß gehende Unzufriedenheit des Menſchen mit ſeinem Leben. Wenn in dieſe Unzufriedenheit der Lebensüberdruß ſelbſt einſchlägt, weil Alles, was das Leben hat und gibt, doch nur ein Begrenztes, Endliches iſt und der Menſch den Gedanken des Unendlichen hat, dann verwandelt ſich dieſe Unzufriedenheit gleichfalls in eine Leidenſchaft, in das launiſche Weſen. Es iſt das, was die böſe Laune genannt wird. Man nennt wohl ſonſt ſchon den, der von einem Gefühl plötzlich in das andere, von einem Affect ſchnell in den andern überſpringt, einen launiſchen Menſchen; jetzt freut er ſich, dann iſt er bis zum Weinen

traurig u. ſ. w. Allein eben dieſer ſchnelle Wechſel und Wandel, das Ueberſpringen aus einem Affect in den andern iſt nur Leidenſchaftlichkeit im vorübergehenden Zuſtand und mit der böſen Laune iſt bei weitem mehr geſagt, als mit jenem leidenſchaftlichen, wetterwendiſchen Weſen. Solch ein leidenſchaftlicher Kauz kann ein ſehr liebenswürdiger Menſch ſeyn, beſonders wenn in jenem Wechſel der Gefühle Witz und andere Fähigkeiten oder Talente zuſammentreffen. Solch ein Kunſtgenie im Muſikaliſchen und Poetiſchen iſt gewöhnlich ein wetterwendiſches, launiſches Weſen. Aber die Leidenſchaft hat den bösartigen Character nicht, den ſie als beharrliche Leidenſchaft, als böſe Laune hat. In dieſer Leidenſchaft befriedigt den Menſchen nichts, was ihm auch vorkommt; es gilt ihm mit dem Leben um den Genuß, aber kein Genuß iſt ſeiner Erwartung und Vorſtellung, die in's Unermeßliche geht, angemeſſen. Jener nur leidenſchaftlich Launiſche befriedigt ſich vorübergehend, beſonders wenn er Witz hat, bald in der Hoffnung, dann in der Freude, Traurigkeit u. ſ. w. Die böſe Laune hingegen kommt aus der Vorſtellung des Unendlichen, es iſt eine Unendlichkeit, die dem Subjekt vorſchwebt und der entſpricht nichts Endliches. Aber Alles, was vom Subjekt gefühlt, genoſſen und erfahren wird, iſt nur ein Endliches. In dieſer Leidenſchaft concentrirt ſich die Selbſtſucht, die Selbſtquälerei und das mürriſche Weſen, in der böſen Laune iſt weder der Menſch ſich recht, noch ihm etwas außer ihm. In ihm iſt daher auch einer dem andern unerträglich und ihm ebenſo haſſenswerth und verächtlich, wie er Alles haßt und ihm Alles zuwider iſt. Der Leidenſchaftsloſe hat wohl auch die Idee der Unendlichkeit, aber mit dem Bewußtſeyn, daß in der Endlichkeit ſich dieſe Idee ob- und ſubjektiver Weiſe verwirkliche als Natur, Geſetz, Sitte, Staat; ſubjektiver Weiſe als Gedanke, Vorſtellung, Gefühl, Neigung, Freude, Trauer; er freut ſich mit den Fröhlichen u. ſ. w. Auf ſolch' Unbeſtimmtes, worauf die Selbſtſucht hinſtrebt, das Unendliche zu genießen, geht der leidenſchaftsloſe Menſch nicht hin und da jenes Unendliche, weil es Nichts iſt, unerreichbar iſt, ſo muß jene Unzufriedenheit die höchſte ſeyn. Wie Fauſt: „kannſt Du mich mit Genuß befriedigen, das ſey für mich der letzte Tag.“ Damit zeigt ſich, daß kein Genuß Unendlichkeit habe.

Man darf mit dem launiſchen Weſen oder der böſen Laune nicht verwechſeln die Hypochondrie, die ihren Entſtehungsgrund nicht wie jene in der Neigung und nicht in der Leidenſchaft, ſondern in einer Störung oder Zerrüttung der Animalität, alſo im Leiblichen hat; Schwächung der Nerven, Verdauungswerkzeuge z. B. ſind das Princip. Eine Neigung kann zu ihrer Schwächung Anlaß geben, z. B. das anhaltende Sitzen und Studiren, aber die Hypochondrie hat die Neigung nicht zum Princip. In ihr iſt der Menſch ſehr launenhaft, und wie ſie ſich quälen, quälen ſie auch die Andern. Der Menſch in der böſen Laune iſt verächtlich; das iſt der Hypochondriſt nicht, ſondern er iſt bemitleidenswerth und oft ſehr achtungswürdig. Gegen die Hypochondrie ſind, wie die Therapie und materia medica lehrt, Mittel vorhanden vom leontodon taraxacum an; aber gegen die böſe Laune gibt es, wenn auch Heilmittel gegen dieſelbe vorhanden wären, wenigſtens keine äußerlichen und iſt die Hoffnung der Geneſung ſo gut wie keine.

Beſonders aber iſt von der böſen Laune die Laune als ſolche und das zu unterſcheiden, was man den Humor nennt. Der Humoriſt, der launige Menſch iſt ganz etwas anderes, als der launiſche. Das Princip des Humors iſt keine Neigung, geſchweige eine Leidenſchaft, ſondern iſt die Energie der Vernunft und Freiheit in ihrer Unabhängigkeit von aller Leidenſchaft, vereint mit durchdringendem Verſtand, ſcharfer Urtheilskraft, lebendiger Phantaſie, ſchlagendem Witz. Der Humoriſt iſt der Menſchenkenner, er der ſie in allen ihren geiſtigen und phyſiſchen Beſtimmungen durchſchaut hat, in allen ihren Trieben, Begierden, Neigungen, Affecten und Leidenſchaften, in ihrem Streben und Beſtreben. An die Idee des an und für ſich in der Endlichkeit Unendlichen hält der Humoriſt der Menſchen Werke, Beſtrebungen, Charactere u. ſ. w. und ſtellt ſie, in wiefern durch der Menſchen Leidenſchaft dieſe ihre Werke von ihnen als vollkommen, als dem Unendlichen entſprechend genommen werden, — in ihrer Unangemeſſenheit dar, zeigt wie viel an dem fehle, wo das blos Endliche von dem ſelbſtſüchtigen, eigenliebiſchen und ſonſt von Leidenſchaft beſtürmten Menſchen für ein an und für ſich bedeutendes genommen wird. Da darf nur die Idee des Unendlichen wie ein Spiegel daran gebracht werden, ſo verſchwindet die Meinung. Sein Spott iſt gegen jene überſchätzende Neigung der Menſchen gerichtet ohne Bitterkeit, in fröhlicher Ironie, in reiner Sittlichkeit. So iſt der Humor eins der Mittel, den Menſchen von ſeiner Leidenſchaft zu befreien, aber unendlich weit über der Leidenſchaft und beſonders über der böſen Laune erhaben. Nicht jedes Volk hat ſeine Humoriſten. In der Literatur der Griechen und Römer finden ſich keine; denn Satyriker ſind keine Humoriſten. Bei den Satyrikern wird das Endliche blos dem Relativen gegenübergeſtellt. Warum die alte Welt die äſthetiſche Denkart, die wir Humor nennen, nicht hatte, kann der Gegenſtand einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung ſeyn. Hat es vielleicht ſeinen Grund darin, daß das ewige Licht damals noch nicht aufgegangen war, wie jetzt im Chriſtenthum? — Aber auch in neuerer Zeit ſind die Humoriſten nicht in Menge vorhanden, ſondern man kann ſie gut zählen. Unter den Engländern nenne ich zuerſt den berühmten Swift. In ſeinen Werken zeigt ſich freilich, daß er nicht ganz frei von Leidenſchaftlichkeit war, ſo ſehr er ſich auch über das Gemeine der Menſchen, über ihr Thun und Treiben zu erheben vermochte; in ſeine Darſtellung miſcht ſich immer etwas Bitteres; er gehört alſo nicht unter die reinen Humoriſten. Der zweite iſt

Lawrence Sterne oder Yorik. In ihm iſt keine Bitterkeit; aber doch iſt er nicht ganz rein humoriſtiſch, er iſt von Gefühlen befangen, die Sentimentalität ergreift ihn oft zu ſehr. Der dritte iſt Shakespeare, der noch von keinem übertroffen wurde; überhaupt ein unbegreiflich großer Mann! Dieſen Schriftſtellern kann man unter den Künſtlern den Hogarth beifügen in ſeinen Bildern und zugleich ſeinen Erklärer, unſeren ſeligen Lichtenberg. So humoriſtiſch als der darſtellende Künſtler (denn auch in einem Bild kann der Contraſt des Endlichen und Unendlichen hervortreten) iſt der Erklärer, ja noch mehr. Die Franzoſen haben, wenn man nicht ihren Spaßmacher Rabelais nennt, keinen humoriſtiſchen Schriftſteller; das Humoriſtiſche iſt nicht das Franzöſiſche. Unter den Spaniern ſetzt man den Calderone dem Shakespeare gleich; dieſem mag er in vielen Beziehungen ſehr ähnlich ſeyn, aber humoriſtiſch, wie dieſer, iſt er nicht, man müßte denn das blos Komiſche und die blos heitere Laune mit dem Humoriſtiſchen verwechſeln. Nicht Calderone, aber Cervantes gehört unter die humoriſtiſchen Dichter. Wie iſt nicht die Leidenſchaft in Bezug auf Ritterthum in ſeinem Don Quixote ſo humoriſtiſch dargeſtellt, abgeſehen von deſſen Schildknappen, dem Sancho und deſſen komiſchen, ja oft ſelbſt humoriſtiſchen Späßen. Unter den Italienern weiß ich keinen Humoriſten: Boccacio gehört nicht dazu; jenen Contraſt des Humors kennt er nicht; Arioſto ebenſowenig. Unter den Deutſchen ſind außer dem oben genannten Lichtenberg, beſonders Hamann, Hippel und Jean Paul zu nennen. Von Hippel, der Hamann ſeinen Meiſter nennt, ſind es beſonders: die „Lebensläufe in aufſteigender Linie“ und die „Kreuz- und Querzüge des Ritters A bis Z“, welche hierher gehören. Der bedeutendſte aber iſt Jean Paul, der im Humor dem Shakespeare am nächſten kommt. Er nennt den Hippel ſeinen Meiſter. In ſeinem Siebenkäs iſt der Leibgeber der gehaltene Humoriſt, dem Alles im Leben nichts iſt verglichen mit der Idee und dem Ideal; in dem Ideal hält er ſich und daraus beurtheilt er Alles. Im Titan tritt der Humoriſt im Schoppe heraus. Es iſt nicht genug zu bewundern, daß der Dichter, in dieſer Humoriſtik den Wahnſinn ſchildernd, noch dieſſeits des Wahnſinns geblieben iſt. Zur Menſchenkenntniß trägt nichts mehr bei, als das Studium der Humoriſten; in dem einzigen Shakespeare iſt eine ganze Welt.

Anmerkung. In den mittelbar beharrlichen Leidenſchaften iſt der Menſch unfrei, er hat in ihnen, wenn er auch nur mit einer von ihnen behaftet iſt, keinen Willen als ſolchen, ſondern Begierde, mittelſt deren er von der Leidenſchaft unterjocht iſt. Daher kann geſagt werden: der Affect überraſche ihn, dagegen durch die mittelbar beharrliche Leidenſchaft werde er fortgeriſſen. Dieſe Willenloſigkeit und Unfreiheit erreicht in den jetzt zu betrachtenden Leidenſchaften ihr Extrem und da ſchlägt ſie in ihr Extrem um, der Unfreie wird frei.

§. 64.

Die unmittelbar beharrlichen Leidenſchaften.

Die Neigungen, aus welchen ſie entſtehen, ſind theils einſeitig, theils gegenſeitig geſellige. Dabei iſt jedoch voraus zu bemerken, daß, wenn nach §. 61. zwei Neigungen in einander übergehen, als die eines und deſſelben Subjekts, ſo entſteht dadurch auch wohl eine unmittelbar beharrliche Leidenſchaft; aber ſie iſt eine ſolche, durch welche die Freiheit nicht aufgehoben, ſondern gehoben, gleichſam geſtärkt wird, wie die §. 61. erwähnte Ehrliebe aufgenommen in die Kunſtliebe. Ebenſo zwei Abneigungen, die in einander übergehen, ſich in einander aufnehmen, ſind der Entſtehungsgrund einer Leidenſchaft, durch welche die Freiheit des Willens auch eher gehoben wird, z. B. die Neigung eines Volks gegen ein anderes und die gegen die

Knechtſchaft eines andern. Die Neigungen, auf welche zu reflectiren iſt, ſind begriffen worden als

a. die einſeitig geſelligen.

1) Die Ehrliebe. Von ihr hieß es §. 30. in ihrem Extrem ſey ſie die Ehrſucht, wie ſie dieſe werde, konnte dort noch nicht geſagt werden. Dringt die Selbſtſucht eines Menſchen, der ſeine Ehre liebt, in dieſe ſeine Neigung ein, ſo hört ſie hiermit auf, Neigung zu ſeyn, ſie wird Leidenſchaft. Der Egoiſt iſt, wenn er ſeine Ehre liebt, zugleich der Ehrſüchtige. Nun gilt es dem Subjekt mit der Ehre nicht um die Ehre, ſondern um ſich. An der Maxime, die der Ehrliebende und an der die der Ehrſüchtige hat, iſt der Unterſchied leider zu erkennen. Die Maxime des Ehrliebenden iſt die: Alles zu thun, was Ehre macht, weil es recht, gerecht, billig, ſittlich und gut iſt, und Alles zu unterlaſſen, was Schande bringt, weil es ſchlecht, unſittlich und böſe iſt. Das Urtheil der Menſchen über das, was recht und gut iſt in der Geſinnung, dem Character und Leben des Menſchen, das iſt die wahre Ehre und dem Ehrliebenden iſt dies Urtheil der Gegenſtand ſeiner Neigung. Dagegen iſt die Maxime des Ehrſüchtigen: Alles zu thun, was Ehre bringt, weil's Ehre bringt, Name, Ruhm macht und Alles zu unterlaſſen, was Schande bringt, unbekümmert ob das, was Ehre bringt, an und für ſich recht iſt, oder nicht, wenn nur der Schein des Rechts gerettet iſt. Von der Ehrſucht ſagt Kant, ſie ſey das Streben nach dem Schein der Ehre oder nach bloßem Ehrruf. Aber dieſe Angabe entſpricht ſchwerlich dem Begriff jener Leidenſchaft; ſind denn nur diejenigen ehrſüchtig, denen es blos um den Schein der Ehre oder den Ruf derſelben zu thun iſt? Im Fall z. B., mag es von den Feigen gelten, daß ſie an dem Schein der Tapferkeit, mithin der Ehre, genug haben, daß die Feigen ehrſüchtig ſind; gibt es nicht auch Tapfere, die ehrſüchtig ſind und die mit ihrer Tapferkeit nur Ehre ſuchen? und nicht die Ehrliebe, ſondern die

Ehrſucht ſie dahin treibt. So war es wahrhaft dem Julius Cäſar nicht um den Schein der Ehre, ſondern um die Ehre ſelbſt zu thun, ſo mag es unter den Gelehrten Charletans geben, die ehrſüchtig ſind, aber ſind es denn nicht auch oft grundgelehrte Leute? —

Die Ehre ſchon in der blos natürlichen, mehr aber in der ſittlichen Beurtheilung iſt ein hohes Gut, aber ſie iſt nicht das höchſte; ſelbſt andere Neigungen ſtehen der zur Ehre gleich, vollends aber iſt offenbar ein höheres Gut als die Ehre, die Freiheit des Menſchen und ſein Gewiſſen, jede ſittliche Handlung als ſolche, ſie mag anerkannt werden oder nicht Die Neigung zur Ehre iſt Liebe zu derſelben, inſofern neben und mit ihr andere Neigungen beſtehen. So iſt die Ehre ein Gut neben andern Gütern, aber eben dieſe Neigung iſt keine Neigung mehr, ſie iſt Leidenſchaft, wenn das Subjekt ſeiner Begierde nach wirklicher oder nach Scheinehre alle ſeine andern Neigungen und Verhältniſſe, auch die ſittlichen unterordnet, ihr alles opfert, ſo daß die Ehre ſein Objekt wird. Der Vater z. B., der es dahin gebracht hat, die Liebe zu ſeinen Kindern und ſeinem Weib ꝛc. der Liebe zur Ehre aufzuopfern; der Bürger, der die Vaterlandsliebe der Liebe zur Ehre aufopfert, iſt der Ehrſüchtige.

Die Ehrſucht aber hat eine zweifache Form, ſie iſt einerſeits der Ehrgeiz und andrerſeits der Stolz; zwiſchen beiden ſchwebt ſo ein Mittelding, der Dünkel.

Der Ehrgeiz iſt die unerſättliche Begierde und darin Leidenſchaft des Subjekts, nach der Anerkennung alles deſſen, was in ihm irgend einen Werth oder Bedeutung hat, was in ihm irgend ehrenhaft iſt, von und durch andere. Die Ehrliebe, beſonders in ihrer ſittlichen Beſtimmtheit hat daran genug, daß das, was an ſich Ehre macht, von dem Subjekt geleiſtet wird, wenn es auch von andern nicht anerkannt werden ſollte, beſonders iſt ſie als ſittliche Neigung darauf geſtellt, daß das, was geleiſtet wird, abgeſehen vom Subjekt, an ſich Ehre bringt ſeinem Stand, Staat, Volk, der Menſchheit überhaupt. Beim Ehrgeiz iſt dies alles umgekehrt; er iſt wohl das Streben nach dem, was im Urtheil der Welt einen allgemeinen Werth hat, alſo nach dem wahrhaft Ehrbaren; aber dabei hat das ſtrebende Subjekt nur immer ſich ſelbſt im Auge und ſo mag denn ſeine Ehrliebe ihren Gegenſtand wirklich haben, befriedigt wird ſie nicht durch denſelben, weil dem Subjekt, deſſen Liebe ſie iſt, dem Ehrgeizigen keine Anerkennung genug ſeyn kann, es ſtrebt immer nach größerem Beifall.

Der Stolz hat das ſchon erreicht, wonach der Ehrgeiz ſtrebt, er iſt der Ehre theilhaftig, durch Tüchtiges, was von ihm geleiſtet worden und ohne daß wirkliche Ehre ſchon vorhanden oder die des Subjekts ſey, iſt die Ehrſucht als Stolz unmöglich. Er gründet ſich auf Etwas und das iſt eben die wirkliche Ehre, er iſt ſchon anerkannt. Hierdurch unterſcheidet ſich der Stolz vom Dünkel, in ihm mangelt dem Subjekt noch die Ehre, aber er dünkt ſich Alles das zu haben, was nur Ehre bringen oder gewähren kann. Vom Ehrgeiz unterſcheidet ſich dieſer Dünkel darin, daß bei jenem das Streben dahin geht, die erworbene Ehre in der Realität und Wahrheit täglich immerfort zu vermehren, im Dünkel hingegen ſchon der Schein genügt; es ſind vermeintliche Vorzüge, von denen das Subjekt ſich dünken läßt, daß ſie Ehre bringen und anerkannt werden. —

Was die Ehre zum Stolz macht, das iſt die Prätenſion des Subjekts an die andern, von ihnen mit Affect, wohl gar mit Bewunderung in alle dem Ehrhaften, was das Seinige iſt, anerkannt zu werden; daher tritt der Stolz mit Anmaßung auf, vor dem die andern ſich bücken müſſen, er hat immer ein Bewußtſeyn von dem, was er geleiſtet hat. Iſt das Benehmen des Ehrſüchtigen eine derbe, flegelhafte Geradheit, ſo entſteht die Unverſchämtheit. In ihr ſetzt ſich nicht, wie man ſagt, das Subjekt über Ehre und Schande hinaus, dieſes wäre die Schamloſigkeit, eine völlige Gleichgültigkeit gegen die Ehre, ſondern dem Unverſchämten iſt es auch wegen der Ehre zu thun, als der ſeinigen, und zwar dermaßen, daß ihm die Ehre der Andern ganz gleichgültig iſt, ob dieſe darunter leide oder nicht, wenn er nur der Ehre theilhaftig wird. Eben dadurch iſt die Leidenſchaft in höherem Grad verletzend, als der mit Anſprüchen auftretende Stolz, und eben deswegen gilt ein ſolcher Weiſe Ehrſüchtiger im Urtheil der Andern, die er verletzt an ihrer Selbſtliebe, für den Unverſchämten. Es iſt z. B. unverſchämt, in einem Ehrenkampf ſo zu Werke zu gehen, daß dem Gegner wo möglich alle Ehre genommen wird, daß man den Gegner, ſo wie man ſagt, moraliſch todt macht. Tritt nun vollends, was leicht iſt, in dieſer unverſchämten Ehrſucht z. B. die Verläumdungsſucht ein, dann wird die Unverſchämtheit ganz klar, das Verunglimpfen aller derer, die noch einen guten Namen haben, deswegen, daß nur ein Name ſey, als ob die Ehre nur Einem zukomme! Die Unverſchämtheit ſelbſt geht in's Aeußerſte, indem ſie einerſeits der Hochmuth und andrerſeits der Uebermuth wird.

Vom Hochmuth ſagt Kant ganz vortrefflich: „er iſt das wunderliche Anſinnen eines Menſchen an den andern, ihm gegenüber ſich ſelbſt zu verachten.“ Dahin geht die Leidenſchaft, ſo hoch meint ſich der Ehrſüchtige, als der Stolze, in ſeiner Unverſchämtheit über die andern erhaben und geſtellt, daß dieſe ihn unbedingt verehren müſſen, keiner alſo, ihm gegenüber, ſich ſelbſt noch für einen Ehrenmann halten dürfe. Hat der Hochmuth zugleich die Macht, iſt er es z. B. als der Hochmuth eines Imperators, ſo wird er zum Uebermuth und iſt dann das Anſinnen an Andere, ſogar auf ihre Selbſtliebe Verzicht zu thun, ſich nicht nur zu verachten gegen den Hochgeachteten, ſondern ſich ſelbſt wegzuwerfen. Der Hochmuth und Uebermuth kann auf der Spitze in das Gegentheil herabfallen und ſo iſt er die Niederträchtigkeit, nämlich ſo, daß der Hochmüthige ſich dem Mächtigern mit eben der Verzichtleiſtung auf ſeine Ehre und auf ſeine Selbſtliebe unterwirft, — womit ihm der Mindermächtige ſich unterwerfen ſoll. Gegen die Mächtigern kriechend, gegen die Geringern übermüthig. Aliis humiliter inserviunt, dum aliis crudeliter superbiant ſagt Tacitus.

Anmerkung. Die Erfahrung kommt wohl ſelten vor, daß der Habſüchtige wahnſinnig wird oder gar verrückt, und in den Irrenhäuſern möchten vielleicht kaum einige, vielleicht gar keine Irren anzutreffen ſeyn, aus jener Leidenſchaft, der Habſucht her. Aber aus der Sphäre der Ehrſucht da finden ſich nach der Erfahrung bei weitem die meiſten Wahnſinnigen und ſelbſt Verrückten, beſonders möchte wohl keine andere Leidenſchaft ſo ſehr, wie gerade der Stolz, beſonders als der Hochmuth, zur Verrücktheit hintreiben. Die Liebe hat ſchon manches Mädchen und manchen Jüngling wahnſinnig gemacht, die Neigung zu einer Kunſt und Wiſſenſchaft, die ſubtilen Forſchungen in ihr, wenn die Neigung zur Leidenſchaft geht, hat auch wohl zum Wahnſinn geführt, ſomatiſcher und phyſiſcher Weiſe durch Hypochondrie, aber zur Verrücktheit, wenn ſie nicht aus organiſchen Fehlern kommt, kaum etwas Anderes, als der Stolz. Der Unterſchied nämlich zwiſchen Wahnſinn und Verrücktheit iſt der: im Wahnſinn weiß das Subjekt ſich als ſich ſelbſt, es iſt ihm nur irgend eine oder die andere Vorſtellung fix geworden oder eine Summe von Vorſtellungen; in dieſen haftet es, wie z. B. beim großen Pascal, der der Vorſtellung nicht los werden konnte, daß neben ihm ein großer Abgrund offen ſey. In der Verrücktheit hingegen weiß das Subjekt ſich nicht als ſich ſelbſt, ſondern als ein anderes und doch zugleich als ſich ſelbſt; ſo iſt es der innere entſetzliche Widerſpruch des Ich, als dieſes einzelne Subjekt, der Profeſſor ſo und ſo und zugleich der oder jener König ꝛc. zu ſeyn. Nun iſt eben im Stolz das Subjekt fort und fort mit ſich ſelbſt beſchäftiget, in der Habſucht :c. immer mit etwas anderem; in jener fortwährenden Beſchäftigung mit ſich ſelbſt, in der ſtetigen Reflexion auf ſich ſpannt das Subjekt ſich ſelbſt auf intellectuelle Weiſe und wird es durch die Leidenſchaft geſpannt und wird es überſpannt, daher der oder der iſt übergeſchnappt. Es iſt alſo der beſte Rath für jeden, ſich der Leidenſchaft nicht hinzugeben, und ſie ſtets zu bemeiſtern und ſelbſt, wenn die ſchärfſten pſychologiſchen Reflexionen angeſtellt werden, es muß doch mit einer gewiſſen Objektivität, ſo ſubjektiv dieſe Gegenſtände ſeyen, in der Unterſuchung verfahren werden. Nur nicht immer auf ſich ſelbſt reflectirt! —

2) Die Eigenthumsliebe. Von ihr wurde auch oben geſagt, in ihrem Extrem ſey ſie die Habſucht. Inſinuirt ſich nämlich die Eigenſucht der Eigenthumsliebe, ſo wird dieſe eben hiermit unmittelbar zur Leidenſchaft. Das Eigenthum ſelbſt, welcher Art es ſey, materielles oder intellectuelles, iſt als ſolches immer nur Mittel zum Zweck bis auf das dem Menſchen eigene Leben. So iſt dann das Eigenthum weiter entweder

α. bloßes Erhaltungsmittel für das Leben der Menſchen und da iſt bekannt, daß der Menſch für ſeine Bedürfniſſe nicht viel bedürfe.

β. Genußmittel für die Erheiterung, Freude am Leben. Als ſolches iſt es ein ebenſo unſchuldiges Mittel als jenes. Endlich iſt es

γ. ein Mittel zur Beförderung einer verſtändigen Thätigkeit, Arbeit, Wirkſamkeit, der Wohlhabende vermag zu bewirken, daß andere auch etwas haben.

Aber hat ſich in die Eigenthumsliebe die Eigenſucht und aus dem Hintergrund ſogar die Selbſtſucht eingeſchlichen, ſo nimmt der Menſch jene Güter nicht mehr als Mittel zum Zweck, ſondern ſie ſind ihre Zwecke. Das Eigenthum, viel oder wenig, iſt nur das Accidentelle, der Menſch in ſeiner Perſönlichkeit das Subſtantielle; im Nothfall kann er aller Güter, ja wohl des Lebens entbehren. Das Gut iſt ein Accidenz, das iſt das Verhältniß in der Eigenthumsliebe. In der Habſucht ſchlägt es um; das Gut iſt das Subſtantielle, der Geiſt nur das Accidenz. Gehört dort das Gut dem Menſchen an, ſo gehört hier der Menſch dem Gut an, er iſt der zeitlichen Güter Knecht. So urtheilt und beurtheilt auch dann der Habſüchtige die Welt und die Menſchen in der Welt. Worin man ihn erkennen kann, das iſt die unvermerkte und nicht ſelten die erſte Frage: was hat der Mann? iſt er reich? und wenn von ſeinen Künſten die Rede iſt: was bringt die Kunſt ein. Wo dieſe Fragen, da iſt Habſucht im Hintergrund! — Man ſagt wohl ſonſt von der Eigenthumsliebe unterſcheide ſich die Habſucht dadurch, daß es in jener nicht ſowohl die Sache, als vielmehr das Recht des Subjekts an oder in ihr ſey, worauf ſeine Liebe geht; in der Habſucht hingegen komme das Recht wenig in Betracht, ſondern die Sache, das Beſitzthum, der Reichthum, woher er ſeyn mag! Allein ſo iſt der Unterſchied nur oberflächlich und ſelbſt nicht in der Reflexion auf die Erfahrung; denn es kann einer recht ſtrenge dabei bleiben, auf unrechte Weiſe kein Gut zu erwerben, und kann doch ein ſehr habſüchtiger Patron ſeyn. Daher iſt der Unterſchied, wie oben angegeben, ſo zu faſſen: in der Eigenthumsliebe wird die Sache oder das Eigenthum für das Mittel anerkannt, und als dieſes geliebt oder genommen zu einem Zweck, welcher zunächſt iſt der Genuß, der Ge- und Verbrauch — der Sache; — in der Habſucht hingegen wird die Sache ſelbſt für den Zweck genommen, und alſo das, was Mittel iſt und ſeiner ganzen Natur nach nur Mittel ſeyn kann, vom Subjekt ſelbſt als Zweck geſetzt, in Anſehung deſſen das Subjekt ſich zum Mittel macht. Somit iſt die Habſucht eine ſich ſelbſt und dem Subjekt, das ſie hat, durch und durch widerſprechende Begierde, aber ſolche Begierde iſt eben die Leidenſchaft. — Dieſe Begierde oder Leidenſchaft geht nun einerſeits darauf, die Habe, das

Beſitzthum möglichſt ungeſchmälert, unverkürzt zu erhalten und zu bewahren. In dieſer Form iſt ſie die *Kargheit*. Indeſſen ohne alle Befriedigung ſeiner natürlichen Bedürfniſſe, ſeiner Triebe und Begierden — kann doch das Subjekt nicht bleiben, indem es dieſelben ſo kärglich als nur möglich befriedigt; indem es ſich ſelbſt alſo in dieſer Befriedigung Abbruch thut, ſich's am Leben gleichſam abzwackt, iſt die *Kargheit*, *Knauſerei*; findet bei dieſer *Knauſerei* im Subjekt gar keine Ehrbegierde mehr ſtatt, hat es deren gar kein Hehl mehr, ſo iſt die Knauſerei *Knickerei*.

Im ſittlichen Urtheil der Menſchen, aus dem Princip des Ehrgefühls und der Ehre ſelbſt iſt die Habſucht in dieſen Formen verächtlich; eben aber jene Leidenſchaft oder Begierde geht andrerſeits dahin, das Beſitzthum nicht nur zu erhalten, ſondern auch zu vermehren und zwar ſolchermaßen, daß eigentlich darin von dem Habſüchtigen kein Ziel geſetzt wird, ſo in's Unermeßliche hinaus ſein Eigenthum zu erhalten und zu vermehren, per fas et nefas. Alſo ob die Vermehrung durch Gewinn, durch Ueberliſtung anderer im Handel, oder ob durch redlichen Erwerb, gleichviel! wenn nur täglich die Schätze wachſen oder neue hinzukommen. In dieſer Richtung und Beſtimmtheit iſt die Habſucht der *Geiz*. In ihm tritt aber zunächſt beſonders hervor die Betrachtung der Dinge, die nur Mittel ſind, Geld und Gut, als wären ſie Zweck, ja der Endzweck für den Verbrauch. Aber darin iſt einer der Geizhals, daß er über dem Erwerben, ſich Bereichern, den Zweck der Reichthümer außer Augen ſetzt; er hat zwar den Vorſatz, von ſeinen Gütern Gebrauch zu machen für's Leben, wohl gar für edle Zwecke, allein er kommt nicht zur Vollziehung deſſelben, weil er nicht mit dem Sammlen fertig werden kann, er hat kein Ziel. So iſt die Leidenſchaft als Geiz eigentlich in's *Unendliche geſtellt* (bei der Kargheit in's aller Endlichſte), daher der Geiz einen großartigen Character hat, es geht auf's Unermeßliche hin, aber dieſer Character iſt zugleich der der Gefühlloſigkeit, der Härte, der Kälte; hart und kalt iſt der Geizige, wie das Metall; der Geizhals ſieht aus wie ſein eiſerner Kaſten, aber er hat ja auch nichts anderes, worin er Beſtand hätte, als dieſen. — Im Urtheil der Menſchen iſt daher, wenn der *Karge* verächtlich, wenn der *Knicker* und *Knauſer* lächerlich iſt, der entſchieden kalte *Geizhals* *haſſenswürdig*; von ihm iſt keine Liebe zu erwarten, außer der zu ſeiner Habe, — ihm kann alſo keine Liebe werden. Aber jene iſt nicht die einzige Form des Geizes, nämlich *die Vermehrung des Eigenthums zum Zweck* zu machen; ſich deſſen wohl bewußt, daß Reichthum Mittel ſey; ſondern er hat auch wohl die Form: den Genuß zum Zweck zu machen und Reichthum zu ſammeln und zu vermehren, wirklich in der That um zu geizen. Das Erworbene alſo wird, wenn der Geiz dieſe Form hat, auch wirklich verwendet, *es wird Aufwand gemacht*, aber zugleich möglichſt Sorge getragen, damit fort und fort erworben werde, damit es an Aufwand nie fehle. In dieſer Form iſt der Geiz verſchwenderiſch, ohne doch die Verſchwendung ſelbſt zu ſeyn; indem der Geizhals viel zu klug iſt, als daß er über das Maaß des Erworbenen hinausgehen ſollte, ſo wird er bei einem rührigen Leben, z. B. in Handelsſtädten, immer reicher und doch macht er großen Aufwand. — Wenn es in der Schrift heißt: der Geiz ſey die Wurzel alles Uebels, ſo iſt nicht blos an dieſen kalten, hartherzigen Geiz in der einen oder andern Form zu denken; ſo viel Uebel aus ihm komme, die Wurzel alles Uebels iſt er nicht, aber es iſt darunter auch nicht blos der auf's Eigenthum ſich beziehende Geiz zu verſtehen, ſondern auch der Ehrgeiz ꝛc., inſofern die Leidenſchaften alle auf's Haben, ſey es möglich oder unmöglich, ſich beziehen. Nach Umſtänden iſt die *Verſchwendung* eben ſo ſehr die Wurzel des Uebels, wie der Geiz. So war *Catilina* kein Geizhals, ſondern nach *Salluſt* ein Verſchwender, der alles das Seinige durchgebracht hatte und nun auf den Gedanken kam, die römiſche Republik zu Grunde zu richten und ſo wäre hier die Verſchwendung die Wurzel alles Uebels. In der Verſchwendung ſelbſt wird, was Mittel iſt, auch für Mittel genommen und als Mittel behandelt; der Zweck, dem in der Verſchwendung die Beſitzthümer dienen, iſt der Genuß durch ſie, ihr Ge= und Verbrauch. Alſo hier ſteht der Verſchwender dem Habſüchtigen, wie der Verſtändige dem Thoren gegenüber; allein der Zweck, worauf er mit allem, was er aufwendet von ſeinem Eigenthum, geht, der iſt *lediglich und allein Genuß* durch ſie, dieſer *Genuß iſt Endzweck*; einen höhern kennt er nicht und darin iſt der Verſchwender ein ebenſo großer Thor, wie der Habſüchtige; dieſer vergreift ſich, indem er das Mittel für den Zweck nimmt, jener, indem er den Zweck für den Endzweck nimmt, ein ſich Vergreifen iſt auf beiden Seiten. Dieſes, daß der Endzweck, der abſolute Zweck mißkannt und mit einem blos endlichen, relativen verwechſelt wird, hat die Folge, daß das Mittel für den Zweck, das Eigenthum ſelbſt *mißbraucht* wird und in der Beziehung iſt der Verſchwender, wie, was den Zweck, ſo auch, was die Mittel zur Erreichung deſſelben angeht, der Thor, der ebenſo complete Narr, wie der Habſüchtige.

Hat das Leben mit allen ſeinen Genußmitteln vom einfachſten an bis zu dem feinſten hin und mit allen ſeinen Genüſſen einen Zweck, der nicht wieder Mittel, der ſchlechthin Endzweck iſt, nun ſo ſind die Eigenthümer, indem ſie zunächſt Mittel ſind für den Genuß im Leben, doch auch Mittel mit Bezug auf den Endzweck. Der Verſchwender kennt dieſen Endzweck nicht und will ihn nicht kennen, und ſomit kennt er auch die Mittel nicht, als auf den Endzweck gehend; daher kann man ſagen, Verſchwendung ſey die Verwendung der Habe und Beſitzthümer lediglich und allein für den Genuß ohne Bedachtnahme auf die Zukunft. In dieſer Verſchwendung geht das Subjekt entweder ſo zu Werke, daß andere Subjekte Mittheilnehmer ſind an ſeinen Genüſſen, dann iſt der Verſchwender, ſo lange es dauert, der Liebenswürdige, der Geſuchte, der Schmeichler hat in Menge; oder es geht der Menſch in dieſer Leidenſchaft ſo zu Werke, daß er das Seinige vollauf für ſich genießt und es andern nur dann unter der Beſchränkung mit zu gute kommen läßt, wenn und wiefern er mittelſt ihrer ſich ſelbſt gütlich thut, ſo daß ſie nur ſeinen Genuß vermehren. War der Geiz aber verſchwenderiſch, ſo iſt hier die Verſchwendung ſelbſt habſüchtig und ſo iſt der Verſchwender der verächtliche, der von andern gemiedene. Mit der Verſchwendung iſt im Zuſammenhang das, was man den Luxus nennt. Er iſt nach Kant der Hang des Menſchen zu dem ihm Ueberflüßigen, inwiefern derſelbe dem ihm Nothwendigen Abbruch thut. Gleich aus dieſer Erklärung iſt offenbar, daß der Luxus von Kant getadelt, für unmoraliſch erklärt wird; aber der Begriff des Ueberflüßigen und des Nothwendigen in einer Angabe iſt der von etwas relativem, denn einem Menſchen kann etwas ein Ueberflüßiges ſeyn, was für den andern ein Nothwendiges iſt, nach den äußeren Verhältniſſen, Beſchäftigungen, worin beide leben und thätig ſind, z. B. dem bei Tag über körperlich Arbeitenden iſt ein geräumiges Zimmer, friſche Luft, viel Luft u. ſ. w. etwas Ueberflüßiges, eine Spelunke iſt genug für ihn, es iſt das Nothwendige; für den geiſtig Arbeitenden iſt ein Ort, wo er frei athmen kann, nothwendig, er geht in einer Spelunke zu Grunde! — Wer wie der Reiche großen Aufwand machen kann, weil er die Mittel dazu hat, warum ſoll der ihn nicht machen? es gehört im Gegentheil mit zu ſeiner Beſtimmung in der menſchlichen Geſellſchaft, die Güter, die er beſitzt, zu verwenden für das andern Ueberflüßige, z. B. für Kunſtſachen u. ſ. w. Dieſer Aufwand iſt nicht Luxus zu nennen, wie der Ausdruck Luxus es mit ſich bringt, worunter Tadelswürdiges verſtanden wird. Aber auch das wollte Kant ſagen, nicht den Aufwand tadeln; ſondern das iſt das Verwerfliche, daß der Menſch in Gelüſten und Genuß nach dem Ueberflüßigen dem ihm ſelbſt Nothwendigen Abbruch thut. Wenn die Dame ein ſeidenes Kleid an hat, während darunter ein zerriſſenes Hemd, dann iſt ſie luxuriös; denn jenes iſt überflüßig; oder im Schauſpiel ſeyn und zu Hauſe nichts zu eſſen haben (panes et circenses) — das iſt der Luxus. So ſagt *Franklin* treffend und ganz einſtimmig mit *Kant*: „wer das Uberflüßige anſchafft, kommt leicht dazu, das Nöthige abſchaffen zu müſſen.“

3) *Die Neigung andern zu gefallen* iſt von der Ehrliebe zu unterſcheiden. In dieſer gilt es das Anſtaunen und Bewundern der Menſchen, hier nur ihnen zu gefallen. Aber miſcht ſich die Eigenſucht bis zur Genußſucht in die Neigung, das Wohlgefallen anderer zu gewinnen, ein, dann wird auch dieſe Neigung Leidenſchaft und wird *Gefallſucht*, oder iſt das Element die Genußſucht, ſo iſt die Leidenſchaft *Buhlerei*.

b. *Die gegenſeitig geſelligen.*

1) *Die Liebe im Geſchlechtsleben des Menſchen* bezieht ſich zwar auf den Geſchlechtstrieb, hat aber doch nicht den Geſchlechtstrieb und deſſen Befriedigung zum Gegenſtand, indem ſie die Liebe der einen Perſon iſt, iſt die Liebe der andern im Geſchlechtsunterſchied. In dieſer iſt die Selbſtliebe nach §. 52. ganz aufgehoben, alſo auch die Möglichkeit, daß jene Liebe Leidenſchaft werde, abgewieſen. Sie bleibt reine Liebe auch noch ohne den Unterſchied des Geſchlechts zwiſchen zwei Perſonen des nämlichen Geſchlechtes, wo natürlicher Weiſe der Geſchlechtstrieb ganz aus dem Spiel bleibt; kommt er in's Spiel, dann iſt es keine reine Liebe, ſondern unnatürliche Leidenſchaft. Die Liebe des Einen zu dem Andern, indem beide gleichen Geſchlechts ſind, hat als die Neigung des Einen rein zu ihrem Gegenſtand die des Andern. So zwiſchen *Sokrates* und *Alcibiades*. Aber dieſe Neigung kann in ihrem Beginn eine vorübergehende Leidenſchaft werden; ſie hat dann ſchon

auf der einen Seite ihren Anfang genommen. Der Mann beginnt ein Weib zu lieben, aber ſie hat noch keinen Gegenſtand, es iſt noch keine Gegenliebe da. Beginnt ſie ihrerſeits ihn zu lieben, ſo wird er deſſen inne und bei dem erſten Bemerken ihrer Liebe wird ſeine Liebe durch den Affect der Freude über die in Erfüllung gegangene Hoffnung, vorübergehende Leidenſchaft. Wieland hat im Oberon auf das allerſchönſte und lebendigſte die Liebe Hüon's und Retia's, wie beide derſelben inne werden, geſchildert, wo Oberon's Sturm nicht gehört wird in der Leidenſchaft, bis das Schiff ſcheitert und ſie im Meer einander wiederfinden. Wie die Leidenſchaft blind und taub macht, ſo iſt hier die Liebe dargeſtellt aus dem Entzücken der erſten Entdeckung. Aber von einer vorübergehenden Leidenſchaft iſt hier nicht die Rede, ſondern davon, wie die Geſchlechtsliebe, wenn ſie zur Leidenſchaft wird, zu einer beharrlichen werde. Dazu wird und kann ſie werden, wenn die Begierde, die, obgleich nicht das Princip der Liebe, doch in ſie eintritt, beſonders von Seiten des Mannes unbefriedigt bleibt, wenn alſo die Liebenden nicht zum Geſchlechtsleben mit einander kommen können. Findet die Liebe ein Hinderniß, ſo daß ſie nicht, was ſie ſittlicher Weiſe werden muß, eheliche Liebe werden kann, dann kann es ſeyn, daß gegen das Hinderniß auf beiden Seiten die Selbſtliebe bis zur Selbſtſucht rege wird und daß die Begierde in die Liebe tritt. Dieſes Hinderniß wird entweder von Außen oder von Innen geſetzt und iſt als äußeres z. B. ein großer Abſtand des Standes, eine ſtarke Widerſetzlichkeit von Seiten der Verwandten, oder als inneres ein rein ſittliches Hinderniß, wenigſtens für die Liebe, wie ſie auf der einen Seite entſtanden und auf der andern noch gar nicht vorhanden iſt, wie z. B. in Goethes Werther, wo ſie die Liebe zur Braut eines andern wird und bleibt. Das Hinderniß iſt aber entweder ein überwindliches, es ſteht zu beſiegen, dann wird die Liebe Leidenſchaft bis zur Beſiegung des Hinderniſſes, wo ſie wieder in die ruhige Neigung tritt. Wo aber das Hinderniß wirklich unüberwindlich wird oder doch unüberwindlich ſcheint, ſtellt ſich die Liebe unmittelbar in die beharrliche Leidenſchaft und je nach dem Character des Menſchen, deſſen Liebe ſie iſt, hat ſie auch eine deſto größere Stärke. Selbſtmord auf Seiten des Mannes, Wahnſinn des Weibes können die Folgen derſelben ſeyn.

2) **Die Liebe im Familienleben.** Die Mitglieder einer Familie beziehen ſich unmittelbar durch ihre gegenſeitigen Bedürfniſſe auf einander. Die Mittel zur Befriedigung dieſer Bedürfniſſe ſind es, wodurch ſie an einander gehalten werden und an einander zuſammenhalten. So iſt die Begierde der Grund dieſes Beiſammenſeyns und Beiſammenlebens. An eine Neigung, dergleichen die Liebe iſt, ſteht hier noch kaum zu denken. Auf der tiefſten Stufe der Rohheit findet jenes Verhältniß zu einander ſtatt. So fand La Perouſe unter den Bewohnern der Küſte Labrador ein Zuſammenleben der Art. Unter ihnen herrſchte Vielweiberei, die Weiber mußten arbeiten, wenn die Horde weiter zog, die Zelte abſchlagen, die Vorräthe nachtragen, — die Männer gingen auf die Jagd. So nach den Angaben von Roß und Perry die Eskimos auf der Inſel Melnil, dem Anſchein nach ein gutmüthiges Volk, aber was die Familie betraf, hart; um die Großväter kümmert ſich niemand. Die Sphäre der Familienglieder nun iſt der **Familiengeiſt.** In ihm bezieht ſich die Familie

α. **auf ſich ſelbſt.** In ihm iſt die Zeit nach ihren drei Momenten objektiv, das Leben ſelbſt das Familienleben geworden. Die Großeltern ſtehen nur noch zum Theil in der Gegenwart, zum Theil gehören ſie größtentheils der Vergangenheit an, die Eltern in der Gegenwart gehören eines Theils der Vergangenheit, andrerſeits der Zukunft, die Kinder der Zukunft, theils auch der Gegenwart zu. Daher die Großeltern die Enkel lieber haben, als die Kinder. Die Neigung iſt die der Eltern zu den Kindern, der Kinder zu den Eltern. Sie wird überhaupt wenigſtens nicht leicht zur Leidenſchaft. So kann es wohl werden, daß z. E. die Mutter eine Vorliebe hat für die eine Tochter und dieſer die andere in der Neigung nachſetzt, der Sohn die Mutter mehr liebt u. ſ. w., es bleibt aber bei der Neigung und dieſe wird nicht zur Leidenſchaft, von welcher jene qualitativ verſchieden iſt. Die ſelbſtſüchtige Liebe iſt die Vorliebe gegen die eigenen Kinder als eigene, wo der Vater im Sohn nicht den Jüngling, ſondern im Jüngling nur den Sohn liebt. Dieſe Liebe wird, was Affenliebe heißt; das Kind wird in allen ſeinen Unarten gefördert zu ſeinem eigenen Verderben, aus Liebe. Das Aeußerſte, was in der Familie entſtehen könnte, wäre, daß die Liebe der einzelnen Familienglieder, die ſchlechterdings ohne Begierde iſt, dieſe in ſich aufnähme; da wird ſie Leidenſchaft, Geſchlechtsliebe unter den Familiengliedern, eine ſittliche Abnormität, die Blutſchande, ein Greuel!

β. Jede Familie auf der Stufe der Civiliſation, wo die Familien neben einander beſtehen, iſt für ſich abgeſchloſſen durch Abſtammung und Verwandtſchaft, und jede andere iſt ſomit von jeder ausgeſchloſſen. So hat jede ihren eigenen Familiengeiſt. Das gegenſeitige Verhältniß verſchiedener Familien und der Mitglieder der einen zu denen der anderen iſt urſprünglich das der Zuneigung. Aber der Neigung der einen Familie kann ſich inſinuiren die Selbſtſucht der Familienglieder, der Familiengeiſt iſt ein ſelbſtſüchtiger und geht dieſe Selbſtſucht ein in die andere, ſo wird es Abneigung und Leidenſchaft. Das iſt die gehäſſige Leidenſchaft in den einzelnen Familien und gibt ſich in folgenden Momenten kund: die Söhne in ihrer Familie ziehen ihren Vater als Gelehrten oder Dichter allen in der Welt vor, oder der Vater, der in ſeinem Sohn Talent und Kenntniſſe findet, gibt ihm einen Vorzug vor allen anderen Söhnen. So ſtellen ſich die Familien einander entgegen und das geht bis zur Zungendreſcherei. Wo ſo in's Familienleben die Leidenſchaft eingetreten iſt, da gilt's dann weſentlich bei den einzelnen Gliedern, die Familie zu heben, theils in Anſehung der Ehre, theils in Anſehung der Habe und des Guts. Es tritt, wenn das Haupt der Familie Einfluß hat auf das Gemeinweſen, was *Nepotismus* genannt wird, ein. Es darf nur einer zur Familie gehören, nur aus der Ferne und ſich empfehlen, ſo wird ihm geholfen.

3) *Die Liebe im Volksleben.* Das Volk iſt hier nicht die Raçe, Horde, ſondern es iſt als Volk aus jener natürlichen Rohheit heraus, in irgend einem Grad civiliſirt und es bewegen ſich in ihm Neigungen. Mit Bezug auf ſie iſt das Volk zu betrachten

α. im Verhältniß zu ſich ſelbſt. In dieſem iſt es in Stände gegliedert, in Adel, Geiſtlichkeit und den dritten Stand etwa. Jeder dieſer Stände iſt ſelbſt in ſich unterſchieden nach Claſſen: höherer, niederer Adel, hohe und niedere Geiſtlichkeit, der Ackerbauer, Gewerbtreibende, Handwerksmann und dieſe ſind wieder in Zünfte unterſchieden. Die Mitglieder dieſer Stände ſind aber Mitglieder eines und deſſelben Volkes; ſie haben mit demſelben gleichen Boden, gleiche Sprache, gleiche Geſetze gemein. So zu einem Volk gehörig iſt es natürlich, daß die Glieder der verſchiedenen Stände einander zugeneigt ſind. Es findet ein ruhiges Verhältniß ſtatt, ſo lange der Geiſt des Adels, der Geiſtlichkeit und des Volkes nicht ein ſelbſtſüchtiger iſt. Wird er dies, dann tritt die Abneigung ein, dieſe äußert ſich und dann kommt es zu einem gegenſeitigen, leidenſchaftlichen Weſen. Erreicht dieſes ſein Aeußerſtes, ſo kommt es zuerſt zur Inſurrection, dann zur Revolution, das Volk wüthet in ſeinen eigenen Eingeweiden. Das Verhältniß iſt aber

β. das eines Volks zu andern Völkern. In ihm hören die Völker auf, einander gleichgültig zu ſeyn, ſobald ihre materiellen Intereſſen in Colliſion kommen und die Weltgeſchichte hat gar kein Beiſpiel, daß je zwei Völker, die in ihren Intereſſen ſich berührten, einander geneigt geweſen und geblieben wären. Dieſe gegenſeitige Abneigung der Völker iſt es, welche zur beharrlichen Leidenſchaft geworden iſt, indem theils die Habgier, theils der Ehrgeiz in dieſelbe einſchlägt. Iſt's dahin gekommen, ſo gönnt keines dem andern ſeinen Fortbeſtand; der leiſeſte Anfang des Umſchlagens in die Leidenſchaft zeigt ſich in den Spitznamen, die eines dem andern gibt, z. B. der windige Franzoſe oder gar die Franzoſen (lues venerea) und umgekehrt la bête Allemande. Das iſt der Anfang. Wo nun jene Colliſion eintritt und Habgier und Ehrgeiz rege wird, kommt es zwiſchen beiden auch zum Ausbruch, wie zwiſchen Rom und Carthago. In der Habgier geht jedes Volk darauf aus, von dem andern zu profitiren, jedes Volk will reicher werden. Ebenſo mit dem Ehrgeiz, jedes will das erſte ſeyn, Marengo, das italieniſche Waterloo und Waterloo, das belgiſche Marengo ſind davon Zeugen. Jedes hat ein Kaiſerreich, wenn auch das eine von tauſend, das andere von zehn Jahren geſtürzt. Auch jetzt liebt kein Volk das andere nach allen Friedensſchlüſſen, die nur verabredete Waffenſtillſtände ſind. Waffen braucht jedes Volk. Jeder Krieg iſt das ganz unzweifelhafte Zeichen, daß das Verhältniß der ruhigen Abneigung in ein Verhältniß der Leidenſchaft ſich umgeſetzt hat. Aber ſchon jene allgemeine Abneigung der Völker gegen einander, die den Keim der Leidenſchaft enthält, iſt ein, wenn auch noch ſo natürliches, doch unſittliches, widerwärtiges. In dieſem Unſittlichen des allgemeinen Völkerhaſſes, in dieſen Extremen der Leidenſchaft, wo ihr Untergang alle anderen Leidenſchaften zum Untergang bringt, iſt die Frage: woher ſoll der Friede kommen? wie ſöhnt ſich die Welt mit ſich ſelbſt aus? Durch mechaniſche Künſte und Erfindungen nimmermehr, ſelbſt nicht durch unſere unübertroffenen Dampfmaſchinen; denn durch ſie vermehren ſich nur die Mittel einander zu befehden; jedes Volk eignet ſich dieſe Künſte und Erfindungen an und erhält dadurch neue phyſiſche Mittel für ſeine Habgier. Durch die Wiſſenſchaften? Die Naturwiſſenſchaften, die mathematiſchen, hiſtoriſchen ſind's auch nicht; denn durch ſie werden jene mechaniſchen Künſte mehr oder weniger befördert. Das liegt Alles noch mehr oder weniger in der Sphäre der Zwietracht. Die ſchöne Kunſt iſt allerdings in der Region des Friedens, ſo Malerei, Muſik und Poeſie. Die Leier iſt's, womit Orpheus die wilden Thiere zähmte; ſie iſt für die Völker ein Weg, einander ſich zu nähern, in ihr iſt nichts Feindſeliges, ihr Product iſt nur Erzeugniß freier Liebe. Aber die Kunſt iſt nicht das Aeußerſte und Letzte. Vielmehr die Religion, wenn ihr Element die Liebe iſt, kann die Völker mit einander verſöhnen und aus jener Leidenſchaft nach und nach herausreißen. Durch die Religion der Liebe nur kann die Welt mit der Welt verſöhnt werden. So kann die äſthetiſche Kunſt ein Element in dieſer Religion ſeyn. Dabei iſt aber die Vorausſetzung, daß der Menſch, er gehöre welchem Zeitalter und Volk immer an, Empfänglichkeit und Fähigkeit habe zur Religion. Dieſe aber iſt unmittelbar ein ſich auf Religion beziehendes Gefühl, das Religionsgefühl.

Der Anthropologie
Dritter Theil.

Vom Religionsgefühl.

§. 65.
Eintheilung dieſer Lehre.

Vom Gefühl überhaupt gibt Kant in der Einleitung zu ſeiner Rechtslehre folgende Definition: „Gefühl iſt die Empfänglichkeit der Luſt und Unluſt“ und ſetzt hinzu: „Luſt und Unluſt heißen darum Gefühl, weil beides das blos Subjektive im Verhältniß unſerer Vorſtellungen iſt und gar keine Beziehung auf ein Objekt zur möglichen Erkenntniß deſſelben, nicht einmal zu der unſeres Zuſtandes enthält, da ſonſt ſelbſt Empfindungen doch auch als Erkenntnißſtücke auf ein Objekt bezogen werden.“ Das Bedeutſamſte in dieſer Angabe iſt, daß das Gefühl ganz ohne Objekt, ganz gegenſtandslos ſey. Hierdurch unterſcheidet ſich das Gefühl auf das Beſtimmteſte von der Empfindung, in welcher der Menſch zugleich bei dem Subjekt und Objekt, bei ſich und bei dem, was von ihm empfunden wird, wenigſtens zugleich bei dem Inhalt der Empfindung, wenn dieſer auch noch nicht objektiv geworden wäre, iſt. Im Gefühl hingegen iſt er lediglich bei ſich. In der Empfindung alſo iſt es möglich, daß er zwiſchen ſich und ihrem Inhalt ſchwebe, ſchwanke und wanke, welches dann auch wohl in die Erkenntniß eingeht; hingegen im Gefühl iſt er durchaus in keinem ſchwankenden Zuſtand, das Gefühl iſt ihm ſo das unmittelbar Gewiſſe. Aus dem Bewußtſeyn dieſer Gewißheit kann die Meinung entſtehen und iſt daraus entſtanden, daß das Gefühl das Princip des Wiſſens, Wollens, Thuns und Glaubens ſey, daß die Religion und ihre Theorie ihren Grund in dieſem ſo *gewiſſen* hätten. Der ganze Myſticismus in der Natur, Kunſt, Religion und Wiſſenſchaft hat jene Meinung. Aber ſie geht in Dunſt auf, ſobald man beachtet, daß zur Theorie und Praxis nicht nur *Gewißheit*, ſondern auch *Wahrheit* gehöre, die nicht aus dem Gefühl als ſolchem kommen kann; denn die Wahrheit hat einen Gegenſtand, in ihr hat die Vorſtellung, der Gedanke ein Objekt, ſie ſelbſt iſt die Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit dem Gegenſtand; das Gefühl aber iſt eben darin Gefühl, daß es ganz und gar keinen Gegenſtand hat. Das begründende Princip kann alſo nicht das gegenſtandsloſe Gefühl ſeyn, alſo auch nicht das *Abhängigkeitsgefühl Schleiermachers*. Damit wird dem Gefühl ſein Werth keineswegs genommen, es wird nur nicht überſchätzt.

Das Gefühl hat das Thier mit dem Menſchen gemein, in ihm iſt es ſeiner ſich ſo gewiß wie er. Ebendaſſelbe haben beide vor der Pflanze voraus. Aber die Pflanze hat mit dem Thier und mit dem Menſchen die Subjektivität gemein, und Pflanze, Thier und Menſch haben dieſe Subjektivität vor dem unorganiſchen Körper voraus, der nur Subſtanz, aber kein Subjekt iſt. Pflanzen und Thiere ſind keine Subſtanzen als ſolche, ſondern Subjekte. In der Subſtanzialität hat das Gefühl keine Stelle, denn es iſt das rein Subjektive, in dem pflanzlichen Subjekt auch noch nicht, denn die Pflanze iſt in ihren Organen, nicht in ſich Subjekt. Erſt das Thier iſt in ſich Subjekt, es exiſtirt nicht in ſeinen Gliedern, Gefäßen, ſondern dieſe exiſtiren in ihm, es hat einen Kern und das iſt's eben, wodurch das Subjekt das Thieriſche, das lebende Subjekt iſt. Das körperlich, pflanzlich, thieriſch, menſchlich Subjektive iſt ein Natürliches; das pflanzlich, thieriſch und menſchlich Subjektive natürlich auf höherer Stufe, als das Subſtantielle, da die Pflanzen, Thiere, Menſchen aus ſich ſelber keimen und wachſen (nascuntur ex ipsis) und daher eine Natur haben. In dieſem Sinn, in dieſer Beſchränkung auf das Thieriſche und Menſchliche iſt das Gefühl

1) Naturgefühl, nicht aber ein Gefühl von der Natur, ſondern ein Gefühl in der Natur, das ihr immanente, rein ſubjektive. Hiermit hat die Lehre vom Religionsgefühl eine erſte Aufgabe, es iſt das Gefühl als Naturgefühl zu begreifen und zu verſtehen.

2) Der Menſch hat vor dem Thier das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt voraus, aber er hat das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt mit Gott gemein. Der Menſch ſeiner ſelbſt ſich bewußt werdend oder geworden hat zu ſeiner Weſenheit einerſeits die Intelligenz, andrerſeits den Willen. In dieſer ſeiner Weſenheit iſt er ſich nicht nur ſelbſt Zweck, denn ſolches iſt das Thier, ja die Pflanze auch, in ihr iſt er fähig, ſeiner ſich als Zweck bewußt zu werden. Aber das Leben und deſſen, wenn auch anders modificirte Bedürfniſſe hat der Menſch mit dem Thier gemein, ihm ſind Zwecke geſetzt. Indem er ſich jedoch als Zweck weiß, vermag er ſich Zwecke zu ſetzen und bedacht zu ſeyn auf Erfindung von Mitteln und Werkzeugen zu dieſen Zwecken. Die Macht der Verwirklichung ſeiner Zwecke iſt nicht die Natur, ſondern die Kunſt. So iſt er der kunſtfähige und die Erzeugniſſe der Kunſt ſind die ſeinigen. Die Gewißheit ſeiner als jenes Gefühl iſt das Kunſtgefühl und es zu begreifen ſomit eine weitere Aufgabe für dieſen Theil der Anthropologie.

3) Wie weit auch die Kunſt des Menſchen in ihrer Ausübung reichen möge, die Natur kann nicht ihr Erzeugniß werden oder ſeyn. Die Sonne des Lebens und Lichts einmal

ausgelöſcht, zündet er nimmer an; und ebenſo mag die Macht der Natur in ihren Producten noch ſo weit reichen, ſie ſelbſt iſt das Princip dieſer Macht nicht, ſondern dieſes ſteht über ihr. Kommt der Menſch zum Bewußtſeyn Gottes, ſo hebt ſich ſein Gefühl über das Kunſtgefühl und Naturgefühl. Des Gedankens der Gottheit mächtig geworden, wird ſein Gedanke Andachtsgefühl. Kinder lallen Gebete, Beſonnene, wenn ſie beten, denken und ſind in ihren Gedanken über die Welt und ſich emporgehoben. Alſo die dritte Aufgabe dieſes Theiles der Anthropologie wäre das Religionsgefühl zu begreifen. Die beiden erſten, Naturgefühl und Kunſtgefühl ſind Bedingungen für das Werden des dritten, des Religionsgefühls, in welchem die beiden erſten aufgehoben ſind. So ſchaut dann wohl der Menſch hinab und ſein Gefühl wird Naturgefühl; er ſchaut in ſich und um ſich und ſein Gefühl iſt Kunſtgefühl; er ſchaut nach Oben und ſein Gefühl wird Andachtsgefühl.

Das Naturgefühl bezieht ſich zurück auf die Begierde, das Kunſtgefühl auf die Neigung (die Liebe dichtet, die Liebe ſingt, malt), das Andachtsgefühl auf die Leidenſchaft; es wird zum Enthuſiasmus und ſiegt über die gemeinen Leidenſchaften; Ehrſucht, Herrſchſucht, Neid vergehen in der Kirche. Sodann bezieht ſich das Naturgefühl auf die Empfindung im erſten Abſchnitt des zweiten Theils; das Kunſtgefühl auf den zweiten Abſchnitt, die Vorſtellung, Einbildung und Einbildungskraft; das Andachtsgefühl auf des zweiten Theils dritten Abſchnitt, auf den Gedanken. Endlich ſchlägt der erſte Abſchnitt des dritten Theils zurück auf den erſten Theil der Anthropologie, das Naturgefühl bezieht ſich auf das Selbſtgefühl, indem dieſes in jenes eingeht; der zweite Abſchnitt des dritten Theils bezieht ſich ebenſo zurück auf den erſten Theil der Anthropologie, beſonders auf den Trieb, das Kunſtgefühl bezieht ſich auf den Kunſttrieb. Nur der dritte Abſchnitt hat hier keine Stelle, ſondern leitet, indem mit ihm die Anthropologie ſyſtematiſch ſchließt, zur Theologie ein.

Erſter Abſchnitt.

§. 66.

Das Naturgefühl.

Daſſelbe iſt

a. im Allgemeinen das ſogenannte Lebensgefühl. Sey nämlich der Unterſchied im Leben ſpecifiſch noch ſo groß, ſo iſt das Gefühl bei aller dieſer Verſchiedenheit, indem es die Beziehung hat auf das animaliſche Leben, doch ein und daſſelbe. Damit nun, daß das Naturgefühl im Allgemeinen Lebensgefühl genannt wird, iſt im Ganzen wenig gethan. Der bloße Körper als ſolcher, der elementariſche, das Element haben eine unbeſtimmte und unbeſtimmbare Empfänglichkeit für jede darauf gemachte Wirkung oder Einwirkung. Sey dieſe die der größten Macht, ſo behauptet der Körper in ihr ſeine Subſtantialität. Der Stein zermalmt bis zum Staub iſt immer noch Subſtanz, der Kieſel durch chemiſche Einwirkung des Feuers in Glas verwandelt, iſt immer noch Subſtanz. Hingegen die Pflanze, das Thier, der Menſch, deren Weſen die Subjektivität iſt, haben nur eine beſchränkte Empfänglichkeit für die auf ſie gemachte Einwirkung. Das Leben und deſſen Thätigkeit, als pflanzliche, vollends als animaliſche, hat oder iſt die Macht über das Elementariſche und über die Elemente und über die Körper, über alle Materialität und Subſtantialität. Die Lebensthätigkeit wirkt auf ſie dermaßen, daß ſie der Subſtantialität entriſſen, zu blos accidentellen, ja ganz verwandelt werden. So hebt dieſe Lebensthätigkeit ſchon in der Rebe das Erdige, Wäſſerige u. ſ. f. auf und verwandelt dieſe Elemente in die Frucht, in die Weinbeere und in den Wein ſelbſt. Ja im Wein genießen wir das Licht der Sonne, das Erdige, Wäſſerige u. ſ. f. aber als ein verwandeltes! Die organiſirende Thätigkeit alſo, in welcher die Subſtanz ſchon über ſich hinaus und Subjekt geworden iſt, hat die Macht über das Subſtantielle außer ihm. Dies könnte ein Wink ſeyn für den, der die Wunder läugnet! Hat ſchon die organiſirende Thätigkeit der Natur Gewalt über das Subſtantielle, um wieviel mehr der Geiſt in ſeiner Unendlichkeit! Die Natur, ſagt man, thut keine Wunder; ſie bleibt ihren Geſetzen treu; in ihr iſt kein Sprung. In der That iſt jene Verwandelung des Subſtantiellen in's Subjektive ein Sprung und zwar aus dem blos mechaniſchen, continuirlichen fortgehen. Iſt die Einwirkung ſo groß, daß es ihr nicht widerſtehen kann, ſo geht es als Subjekt unter; die Pflanze, das Thier, der Menſch iſt weg. So bleibt der Stein, der Fels in der größten Sonnengluth, was er iſt; die Pflanze aber verdorret. Die Empfänglichkeit der Hitze in dem Grad, wie ſie hier die Subſtanz hat, hat das Subjekt nicht. Iſt die Einwirkung von Außen ſo beſchaffen, daß ſeine Gegenwirkung mit der Einwirkung harmonirt, ſo iſt das Gefühl des Lebenden als der Pflanze, des Thieres oder Menſchen ein ebenſo gleichförmiges Gefühl als ſolches, wie bei einem kerngeſunden; er wird die Einwirkung nicht gewahr, das Gefühl iſt, daß er nicht weiß, wie geſund er iſt. Hingegen wenn die Einwirkung von Außen ſtärker iſt, als deſſen Gegenwirkung von Innen, ſo wird die Subjektivität bedroht, ſo entſteht das Gefühl der Unluſt, des Unangenehmen; hingegen wird vom Subjekt gegen oder auf ſie eingewirkt und die vom Subjekt ausgehende Kraft iſt ſtärker, ſo entſteht die Luſt. So iſt das allgemeine Lebensgefühl auf der einen Seite das Wohlſeyn, auf der andern das Uebelſeyn. Welches die Elemente dieſes Gefühls in ſeinem allgemeinen Unterſchied ſeyen und welches das Princip, iſt eine Aufgabe, die gelöſt werden mußte, die aber in die Phyſiologie und Pathologie übergreift.

b. Im Beſonderen begreift ſich daſſelbe

1) durch ſeinen Bezug auf die Empfindung. Sie aber iſt nicht eine und die nämliche, ſondern nach Verſchiedenheit ihres Inhalts und dann ihres Gegenſtandes ſelbſt eine verſchiedene. Ihr Princip iſt der Sinn und er in ſeinem Unterſchied von ſich als einer oder der andere der fünf Sinne iſt auch das Princip ihrer Verſchiedenheit. Aber das der Empfindung ſich aſſociirende Gefühl iſt, ſey es die Luſt oder die Unluſt, an ſich ein und daſſelbe. Kommt ein Unterſchied an daſſelbe, ſo iſt's durch die verſchiedenen Empfindungen, auf welche es Bezug hat, und er iſt ein zwar qualitativer Unterſchied, aber doch ſich haltend in der Beſtimmtheit entweder der Luſt oder der Unluſt; ſo z. E. ſind die mit der Empfindung des Saueren, Süßen, Bitteren ſich verknüpfenden Gefühle qualitativ andere gegen die mit der Empfindung des Hellen, Dunkeln oder gegen die mit der Empfindung des Rauhen und Glatten verknüpften; aber gleichwohl ſind ſie in dieſer Empfindung entweder Gefühle der Luſt oder Gefühle der Unluſt. Eben dieſer Verſchiedenheit wegen gilt in Anſehung der Naturgefühle der alte Spruch: de gustibus non est disputandum. Iſt nämlich die Empfindung der Natur des Subjekts, das ſie hat, oder auch nur der Natur des Organs, das ſie hat, angemeſſen, harmonirt ſie damit, ſo iſt das mit ihr verbundene Gefühl Luſt; im Gegentheil bei der Unangemeſſenheit der Empfindung iſt es auch das Gegentheil, — Unluſt. Die brennend rothe Farbe, der grelle Lichtglanz iſt ſo zu ſagen ſtechend, quälend; was aber für den Einen grell iſt, iſt für den Andern noch nicht ſeinem Organ unangemeſſen. Es begreift ſich das Gefühl im Beſonderen

2) durch ſeinen Bezug auf das Objekt zuerſt der Empfindung, dann gar der Erkenntniß. Dieſe Beziehung iſt practiſch. Iſt nämlich von irgend etwas die Erfahrung gemacht, daß es von dem, der die Erfahrung macht, ſeiner Natur gemäß behandelt, genommen, gebraucht werden könne, ſo verknüpft ſich mit

dieſer Erfahrung das Gefühl des Angenehmen oder im Gegentheil des Unangenehmen, und ſo hat die Empfindung in Bezug auf das Objekt eine Beziehung auf das Nützliche oder Schädliche, bleibt aber in dieſer Beziehung immer noch Luſt oder Unluſt. So wenn z. B. der Gegenſtand die Arznei wäre, iſt ſie herb, ſo iſt ſie, was die Empfindung von ihr angeht, unangenehm, aber in der Hoffnung geſund zu werden, nimmt ſie der Kranke, Hoffnung iſt Affect und ſo iſt mit der Hoffnung das Gefühl der Luſt verknüpft. Das Naturgefühl im Beſonderen begreift ſich

3) in Bezug auf das Subjekt, welches empfindet und fühlt. Das Gefühl iſt eine Bewegung in dem Subjekt ſelbſt und dieſe Bewegung iſt entweder

α. eine monopathiſche (iſolirte), oder

β. eine ſympathiſche (ſympathetiſche).

ad α. Ein und derſelbe Gegenſtand kann mittelſt der Empfindung von ihm in verſchiedenen Subjekten verſchiedene, ja entgegengeſetzte Gefühle erregen; jedes derſelben hat jedes Subjekt lediglich und allein für ſich und ſo iſt das Gefühl im Beſonderen das iſolirte, jeder hat es als das Seine: wie gemeinſam, iſt das Gefühl doch einſam. Z. B. die eintretende und dann die tiefe Nacht iſt ein Gegenſtand; ſie erregt in der Empfindung der Kinder gemeiniglich Unluſt bis zur Furcht, bei Erwachſenen keineswegs. So beim Gefühls- und Geſchmackſinn. Drei unter den fünf Sinnen begünſtigen ganz beſonders dieſe Bewegung, nämlich der Taſtſinn, der Geſchmackſinn und der Geruchſinn. In dieſen hat jeder ſein Gefühl für ſich; daher mit Bezug auf den mittleren der oben angeführte Spruch. In Anſehung des Gefühlsſinnes kann der Unterſchied bis zur Entgegenſetzung gehen, der Eine hat das Gefühl des Unangenehmen im höchſten Grad, der Andere das des Angenehmen im höchſten Grad. Dieſer Sinn iſt für den Tyrannen der angenehmſte Sinn.

ad β. In Anſehung der ſympathiſchen Bewegung kommen die zwei andern Sinne in Betracht, nämlich der Geſichts- und der Gehörſinn. Dieſe beiden Sinne gehen ſchon über die Einzelnheit des Subjekts, über ſeine Abgeſchloſſenheit hinaus. Die ſympathetiſchen Gefühle mittelſt dieſer beiden Sinne ſind die höheren, beſſeren, edleren; denn keines derſelben hat das Subjekt für ſich, ſondern mit andern gemein. Darum können wohl jene drei Sinne die niederen heißen und dieſe zwei die höheren; es iſt in dieſen zweien nicht das Subjekt, wie es ſchmeckt und riecht, ſondern wie es den Himmel ſieht, und die Natur um ſich und wie es den Menſchen vernimmt. Tritt, was den Gefühlsſinn betrifft, z. B. in eine Geſellſchaft ein Mann fröhlichen Angeſichts, ſo wird jeder, der dafür empfänglich iſt, zur Freude geſtimmt. Mittelſt des Geſichtsſinnes iſt jedoch noch nicht ein ſolches Gefühl hervorzubringen, das mit dem des Andern ganz identiſch wäre; ſo iſt z. B. das Gefühl eines mit dem Ausſatz behafteten ein brennender Schmerz, der Andere, der ihn erblickt, faßt vielleicht Ekel dabei. Der Gehörſinn aber iſt nach Innen gekehrt, dem Subjekt zugekehrt, während der Geſichtsſinn auf die Objekte. Nun iſt aber das Gefühl ein rein ſubjektives; daher ſtehen die Gehörempfindungen dem Gefühl weit näher, als die Geſichtsempfindungen und die ſympathetiſchen Empfindungen, die durch das Gehör erregt werden, greifen weit tiefer ein, als die durch das Geſicht erregten. Der Anblick z. B. des mit der fallenden Sucht behafteten erregt Mitleid, aber wie viel ſtärker iſt das Gefühl bei dem Wimmern des Kranken. Man will an Blinden die Erfahrung gemacht haben, daß ſie insgemein mürriſch, mißtrauiſch, wenigſtens gleichgültig ſind; an Tauben dagegen, daß ſie vertraulich und heiter ſind. Das beſtätigt das Geſagte. Im Gefühl mittelſt des Gehörſinnes, der ſo der höchſte Sinn des Menſchen iſt, indem er die Sympathie veranlaßt, kommt weniger das Materielle der Empfindung, als das Formelle in

Betracht, eben weil die Gehörempfinduug nur für's Formelle iſt. Aber wo das Intereſſe des Menſchen aufhört, materiell zu ſeyn, wo es formell wird, wendet ſich das Gefühl von der Natur weg und iſt es im Uebergang zum Kunſtgefühl.

Schlußanmerkung. Die ſympathiſchen Gefühle, beſonders die mit den Gehörempfindungen verknüpften ſind das Mittlere zwiſchen dem bloßen Natur- und dem Kunſtgefühl. Jene Gefühle ſind nämlich einerſeits noch Naturgefühle, indem ſie eben den Gehörempfindungen aſſociirt ſind und ſo iſt ihre Sphäre auf dieſer Seite die Lebendigkeit mit dem Selbſtgefühl als ſolchem in der animaliſchen Individualität, es ſind Gefühle jenſeits des Selbſtbewußtſeyns, der Menſch hat ſie mit dem Thier noch gemein, ſo hoch ſie mittelſt des Gehörſinnes ſtehn. Schnattert eine Gans, ſo ſchnattern ſie alle. Aber eben jene Mitgefühle ſind andrerſeits zugleich nicht mehr bloße Naturgefühle, nicht mehr jenſeits des Selbſtbewußtſeyns, ſondern ihre Sphäre iſt das Selbſtbewußtſeyn. Sie auf dieſer Seite können ſchon äſthetiſche Gefühle heißen und hier hat der Menſch ſie vor dem Thier voraus. Es iſt nämlich, was die eine Seite betrifft, die Natur ſelbſt, welche den Ton angibt, als ſey ſie die fühlende und es iſt der Menſch, der durch ihren Ton zu Gefühlen geſtimmt wird, als ſey er der mit der Natur ſympathiſirende. Aber das, daß er mit der Natur ſympathiſirt, iſt ſchon die andere Seite dieſer Gefühle, auf welcher ſie eben im Selbſtbewußtſeyn ſympathetiſche Gefühle ſind. So z. E. an einem heiteren Frühlingstage und in einer dem Entſtehen ſympathetiſcher Gefühle angemeſſenen Landſchaft wird der Menſch durch das Plätſchern der Bäche, das Säuſeln des Windes, das Summen der Inſecten, das Rauſchen der Blättern (da gibt die Natur den Ton an) zu Gefühlen geſtimmt, — das Thier nicht, ſo heiter auch der Tag und ſo anklingend der Ton ſeyn mag. Mit dieſer Sympathie iſt es denn auch möglich, das Kunſtgefühl zu faſſen und zu begreifen.

Zweiter Abſchnitt.

§. 67.

Das Kunſtgefühl.

Uebergang.

Das Kunſtgefühl iſt zunächſt in jenem Bezug auf das Naturgefühl als durch die Gehörempfindung vermitteltes, ſympathetiſches weſentlich das muſikaliſche Gefühl. Im Vernehmen bloßer Naturtöne, wenn ſie auch wie die der Aeolsharfe oder Nachtigall die reinſten, lieblichſten und in ihrem Verhältniß ſteigende oder fallende ſind, iſt das Gefühl noch keineswegs ein muſikaliſches; denn in ihnen und ihrem Vernehmen hält das Gefühl ſich noch ganz im Selbſtgefühl, alſo noch jenſeits des Selbſtbewußtſeyns. Aber das muſikaliſche Gefühl gehört in die Sphäre des Selbſtbewußtſeyns; denn in Anſehung ſeiner gibt nicht die willenloſe und bewußtloſe Natur, ſondern der menſchliche Geiſt denkend und wollend den Ton an; ihn allerdings für die Empfindung mittelſt des Gehörſinnes, aber ſo, daß es dabei nicht geradezu auf den Inhalt der Empfindung oder gar auf ihren Gegenſtand, ſondern nur auf ihre Form ankommt in der Bewegung der einen zur andern, in dem Rhythmus, der Harmonie und Melodie dieſer Bewegung. Aber dieſe drei Stücke, das Rhythmiſche, Harmoniſche, Melodiſche bis zu ſeinen Principien iſt ein rein formelles. Dieſe Form hat ihre Geſetze und dieſen Geſetzen gemäß verfährt der menſchliche Geiſt, ſey es, daß er das Bewußtſeyn dieſer Geſetze noch nicht, oder daß er es bereits habe. Wodurch von Außen her für das Gehör die Empfindungen angeregt werden, iſt angehend ihre Form gleichgültig, ſo wenig es gleichgültig ſey angehend das Subjekt, das mittelſt dieſer Form zum muſikaliſchen Gefühl kommt. Sie können angeregt werden durch Inſtrumente, die qualitativ verſchieden ſind. Das

Inſtrument kann aber auch der Menſch ſelbſt ſeyn durch ſeine Stimme; dann iſt er es, der mittelſt ſeiner Empfindung das muſikaliſche Gefühl erregt, er ſingt und hier iſt freilich der Unterſchied auch qualitativ zwiſchen den Empfindungen aus der Bruſt des Menſchen oder aus einem Inſtrument.

Das Entſtehen des muſikaliſchen Gefühls iſt bedingt einerſeits durch die Gehörempfindungen. Von dieſer Empfindung kann das Subjekt eine Vorſtellung erhalten und haben und von der Form in ihrer Bewegung gleicher Weiſe, und dieſe Vorſtellung kann von ihm bezeichnet werden; die Noten ſind Zeichen für Töne, wie dieſe empfunden werden in dieſer formellen Bewegung. Noten ſind zu leſen, aber dieſes Leſen der Noten bringt die Leſer nicht zu dem Gefühl; ſie müſſen abgeſpielt, abgeſungen werden. Andrerſeits iſt ſein Entſtehen bedingt durch einen Gedanken, den der Menſch hat, welcher die Empfindungen in jenes formelle Verhältniß ſetzt. Dieſer Gedanke geht in die Bewegung ſelbſt mit ein, hält ſich in ihr und hält alle Variationen der Bewegung mit einander zuſammen. So iſt der, welcher den Gedanken hat, der Compoſiteur. Aber für den Gedanken hat der Menſch nicht etwa den Ton, ſondern das Wort, jenen hat er für die Empfindung. Dieſes Wort als ein einzelnes (singulum vocabulum), oder als ein Satz, oder als ein Complex von Worten und Sätzen, als ein ganzes Gedicht iſt die Unterlage für die Empfindungen, welche das Entſtehen des muſikaliſchen Gedankens bedingt. Der Text, z. B. Halleluja (das oft geſprochen Langeweile erzeugen würde, bei Händel es aber gewiß nicht thut), iſt nur Unterlage, nur Beiwerk, die Töne ſind das Weſentliche. Alſo kommt auf den Text nichts an und das erbärmlichſte Gedicht kann dem größten Kunſtwerk untergelegt werden, wie z. B. in der Zauberflöte. Wer hört dagegen Wielands Alceſte, die Reichard componirt hat. Als reines Kunſtgefühl im Verhältniß zu den Neigungen der Menſchen und beſonders zu ihren edelſten Neigungen, die Liebe zu Gott, zu den Frauen ſind ihr Gegenſtand. Aber die Muſik kann mißbraucht werden, es kann auch das Gelüſten, die Lüſternheit, die Begierde eintreten in das Muſikaliſche; die niedrigſten Begierden werden angeregt; ſo daß das Thier ſelbſt für die Muſik mit Bezug auf den Geſchlechtstrieb Empfänglichkeit hat, wie z. B. der Elephant; (dies zeigte ſich in Paris, wo ein Elephantenpaar durch Ohrenkitzel im Geſchlechtstrieb angeregt wurde.)

A. Begriff des Kunſtgefühls.

Für den Begriff des Kunſtgefühls ſelbſt iſt die Reflexion auf daſſelbe als muſikaliſches unzureichend. Mittelſt ihrer kann zur Noth die Entſtehung des muſikaliſchen begriffen werden, aber nicht als Kunſtgefühl, welches noch ein anderes, als muſikaliſches ſeyn kann. Kant hat in ſeiner Kritik der Urtheilskraft, deren erſter Theil vom äſthetiſchen Gefühl und Kunſtwerk handelt, das muſikaliſche Gefühl ganz beſeitigt, nicht als wenn er keinen Sinn dafür gehabt hätte, ſondern weil er wohl ahnen mochte, daß mit Betrachtung dieſes Gefühls es nicht möglich ſey, das Kunſtgefühl vollſtändig zu begreifen. Warum aber kann das Kunſtgefühl nicht durch Reflexion auf das muſikaliſche begriffen werden? Dazu, daß begriffen werde, gehört neben der Reflexion auf das Subjektive auch die auf das Objektive und dieſe letztere iſt beim muſikaliſchen Gefühl ſehr ſchwer, ja faſt unmöglich, weil dieſes mit der innigſten Empfindung verknüpft und als Gefühl rein ſubjektiv iſt. Aus der Structur der Geige, der Kehle, aus dem Generalbaß begreifſt Du nicht das Gefühl. Für die Löſung der Aufgabe: wie entſteht das Kunſtgefühl und wie ſteht es von ſeinem Urſprung aus zu begreifen, iſt alſo zu abſtrahiren von jener erſten Beſtimmtheit, die daſſelbe hat und in der es das muſikaliſche iſt. Das Begreifen iſt überhaupt vermittelt durch ein Urtheilen; nun ſteht zwar ein muſikaliſches Kunſtwerk zu beurtheilen; denn das iſt ein Werk in Noten geſetzt und von Noten abgeſpielt bis zum Reſultat, welches das Gelungenſte ſey. Paläſtrina, Händel und Mozart können hier gegen einander ſtehen. Aber es gilt das Gefühl zu begreifen und nicht ein Werk, wodurch daſſelbe angeregt werde. So genau daher mittelſt der Beurtheilung muſikaliſcher Werke die Erkenntniß derſelben ſeyn möge, ſo iſt ſie doch nicht die Erkenntniß des Gefühls. Das intelligente Subjekt vermag über ſeine Gefühle mit Bezug auf den Gegenſtand, auf das Objekt der oder das empfunden und mittelſt deſſen die Empfindung erregt wird, zu urtheilen; in dieſen Urtheilen, wenn das intelligente Subjekt dieſelben fällt, iſt das Prädicat eben ein Gefühl des logiſchen Subjekts. Das Prädicat, worauf das Gefühl als Subjekt ſich bezieht und welches gegen das Gefühl das Objekt iſt, ſey welches es wolle, das Prädicat iſt das Gefühl und hier ſind die Urtheile dieſer Art, nenne man ſie äſthetiſche Urtheile, überhaupt folgende drei:

1) die Lilie duftet angenehm,
2) die Roſe iſt ſchön,
3) das heranziehende Gewitter iſt erhaben.

In allen drei Urtheilen iſt das Prädicat, wie ſie unmittelbar gefällt werden, ein Gefühl; aber das Gefühl iſt gegenſtandslos, rein ſubjektiv, iſt, obzwar Prädicat eines Urtheils, keine Beſtimmtheit, die das logiſche Subjekt habe, kein Beſtandſtück unſerer Erkenntniß. Das Urtheil iſt alſo nicht dadurch möglich, daß das Prädicat auf's logiſche Subjekt bezogen wird, ſondern dadurch, daß das Prädicat ſich auf das intelligente urtheilende Subjekt bezieht. Das wird durch Gegenſätze klar, alſo

ad 1. Die Lilie iſt ein Zwiebelgewächs, hat fünf Blätter und iſt weiß von Farbe. Zwiebelgewächs, fünfblätterig, weiß ſeyn ſind Prädicate, die ſich auf das logiſche Subjekt Lilie beziehen und die gefunden werden durch Reflexion. Auf das logiſche Subjekt aber: die Lilie duftet angenehm, da bezieht ſich nur noch die Copula duftet; aber das Prädicat angenehm bezieht ſich nicht auf die Lilie und ſo iſt dieſes ſchon kein blos logiſches, ſondern ein äſthetiſches Urtheil.

ad 2. Die Roſe iſt eine Centifolie, oder ſie iſt eine Moosroſe, ihre Farbe iſt insgemein die rothe, ſie iſt kein Zwiebel-, ſondern ein Staudengewächs; das ſind lauter Prädicate, welche die Roſe an ſich hat und gehört ſo in die Botanik. Aber die Roſe iſt ſchön! hier iſt das Prädicat nicht der Roſe angehörig, ſondern es iſt in Dir, durch Dich.

ad 3. Es zieht ein ſchweres Gewitter heran, die Wolken hängen tief, die Blitze fahren herum; das ſind keine Gefühle, ſondern Vorſtellungen und Begriffe. Aber heißt es: das Gewitter iſt erhaben, ſo hat das Urtheil ein Prädicat, welches das des logiſchen Subjekts iſt nur mittelſt des Gefühls. Das Prädicat wird daher auch nicht von dem Menſchen gefällt, der vor dem Gewitter zittert und ſich fürchtet.

B. Entſtehung des Kunſtgefühls.

Sie iſt, wie ſchon wo daſſelbe das blos muſikaliſche iſt, einerſeits bedingt

a. durch die Empfindung. Dieſe iſt eine einzelne und wie alles Einzelne eine begrenzte;

b. durch den Gedanken. Er aber iſt der allgemeine und in ſeiner Allgemeinheit unbegrenzt, unendlich.

Das Kunſtgefühl alſo iſt bedingt durch das Endliche der Empfindung und das Unendliche des Gedankens. Aber das Endliche iſt das Gegentheil des Unendlichen; beide ſind einander alſo opponirt, ſchließen einander aus und beide, das Unendliche des Gedankens und das Endliche der Empfindung ſind doch die Bedingungen der Entſtehung des Kunſtgefühls; es in ſeinem Entſtehen und als entſtanden iſt durch beide bedingt, — beide ſind aber einander entgegen. Dieſer Gegenſatz und Widerſpruch beider iſt aufgehoben

c. in einer Vorſtellung, einem Bild. Sie vereinigt beide mit einander und ſo iſt es die Vorſtellung, in der das Kunſtgefühl entſteht und in der daſſelbe ſein Beſtehen hat. Z. B. ein Menſch hat kraft ſeiner Genialität die beiden Bedingungen für das Entſtehen des Kunſtgefühls gefaßt und er erſchafft eine Vorſtellung, in welcher jene beiden Elemente mit einander vereinigt ſind, ſodann — er läßt es nicht bei dieſer Vorſtellung; ſie iſt eine Seele, die er erſchaffen hat, er gibt ihr einen Leib, er ſtellt die Vorſtellung dar. Wer das Werk anſchaut, kann mittelſt der Anſchauung zu derſelben Vorſtellung gelangen, ſo daß ſein Gefühl das Kunſtgefühl werden und ſeyn muß, wie es das Gefühl der erſchaffenden Kunſt ſelbſt war. Die Empfindung durch mehr als einen Sinn ſey z. B. die eines Mannes von einem andern; ſie iſt begrenzt, endlich; aber geſetzt, der den einen ſo ſieht, hat zugleich den Gedanken einer unendlichen Macht, den er im Gegenſatz gegen jene Erfahrung hat, und greift beides in einem Bild zuſammen, gibt dieſer Vorſtellung eine Geſtalt, führt es aus, — da ſteht der menſchliche Gott, der göttliche Menſch und der Künſtler beugt ſich vor ſeinem Werk. So beim Bildhauer, ähnlich beim Architecten, Maler und Dichter.

C. Worin hat aber das Kunſtgefühl ſein Beſtehen? Was iſt ſein Weſen? Wie iſt es beſchaffen?

In der Vorſtellung, welche das Entſtehen deſſelben vermittelt, ſind die beiden Bedingungen dieſes Entſtehens vereinigt und zwar entweder

α. ſo, daß zwiſchen ihnen in jener Vorſtellung noch ein Unterſchied bleibt, der jedoch kein Widerſpruch mehr, ſondern nur ein Contraſt iſt. Dieſer Contraſt wird gefühlt und das Gefühl deſſelben iſt das Erhabene, worüber (περὶ ὕψους) Longinus zuerſt eine Abhandlung ſchrieb; oder

β. ſo, daß beide Bedingungen gegenſeitig in einander eingehen, daß das Unendliche verendlicht, das Endliche verunendlicht wird, wo beide in der Identität mit einander ſind und das Gefühl das des Schönen iſt. Der Sinnenreiz, das Anlockende, ein Materielles bleibt daraus entfernt. So nun iſt das Erhabene und das Schöne als äſthetiſche Gefühle Prädicat eines logiſchen Subjekts und dieſes Subjekt iſt

1) die Vorſtellung des Menſchen von der ihm gegenwärtigen Natur. Dieſe Vorſtellung iſt eine objektive, ihr Princip iſt der Sinn im Empfinden und Anſchauen. Knüpft ſich an ſie das Gefühl des Contraſtes in ihr, oder, was daſſelbe iſt, im Objekt in der Natur, ſo iſt das Gefühl des Erhabenen als Prädicat der Natur. *Kant* in ſeiner Kritik der Urtheilskraft unterſcheidet das mathematiſch und das dynamiſch Erhabene, jedoch nur mit Bezug auf die Natur. Z. E. der geſtirnte Himmel in einer, wenn auch nicht mondhellen, doch klaren Nacht; jeder wird geſehen, es ſind deren unbeſtimmbar viele. Das iſt die Vorſtellung. Regt ſich in dem Menſchen, der dieſe Vorſtellung, die begrenzt bleibt, hat, der Gedanke an das Unendliche, und verknüpft ſich dieſer Gedanke mit der Vorſtellung und entſteht ein Contraſt und wird das Erhabene, ſo iſt es das *mathematiſch Erhabene*. So auch das Meer im Sturm, wo die Wellen an einander ſchlagen, ſich heben, ſinken, ſchäumen, am Ufer zerſchellen. Dieſer Anblick für den, der am Ufer ſteht, oder vielleicht im Schiff, worauf die Menſchen mit Wogen und Stürmen kämpfen, erregt den unendlichen Gedanken an eine Macht, die über Menſchen und Meeren ſteht. Dies das dynamiſch Erhabene. Das präſente Objekt, wie es empfunden und geſchaut wird, kann aber auch ein ſolches ſeyn, bei deſſen Wahrnehmung ſich der Gedanke ſo verhält, daß beide mit einander nicht im Contraſt, ſondern identiſch ſind. Dann iſt das entſtandene Gefühl das Naturſchöne, wie z. B. beim Anblick der Roſe, einer lachenden Landſchaft u. ſ. w.

2) Jene Vorſtellung kann aber die von einem Werk, durch den Menſchen ſelbſt ſich hervorbringend oder hervorgebracht, von einem Kunſtwerk ſeyn, deſſen Schöpfer er iſt. Dann iſt die Vorſtellung eine ſubjektive. Die Veranlaſſung, daß der

Menſch dieſe Vorſtellung producirt, wird ihm wohl gegeben durch eine objektive Vorſtellung; aber nur die Veranlaſſung. Es iſt alsdann nicht der Sinn, ſondern die productive Einbildungskraft als Phantaſie das Princip dieſer Vorſtellung, und werden die beiden Bedingungen, die das Entſtehen des Kunſtgefühls hat, in einer zweiten Vorſtellung gehalten, welche das Vermittelnde iſt, ſo wird es eben dieſe zweite Vorſtellung ſeyn, mittelſt deren das Kunſtgefühl als das des Erhabenen und Schönen entſteht. Es iſt dann das Schöne die Kunſt in ihren Schöpfungen, was gefühlt wird. Z. B. bei Homer, wo es heißt: „bewegt Zeus ſeine Augenbraunen, ſo erbebt der Olymp in ſeinen tiefſten Tiefen,“ oder noch höher, wenn der heilige Dichter ſagt: „es werde Licht und es ward Licht,“ das Wort iſt Macht, das Licht iſt das Werk. Ebenſo beim Anblick eines griechiſchen Göttertempels; in der Anordnung iſt die Identität des Endlichen und Unendlichen, das Schöne. Die Kunſt ſteht über der Natur, wie der Menſch durch ſeine Vernunft über ſeinen Empfindungen, Anſchauungen, Vorſtellungen und durch ſeinen Willen über ſeinen Trieben, Begierden und Leidenſchaften ſteht. Die Kunſt iſt ſein, die Natur iſt keine Künſtlerin. Kraft ſeiner Intelligenz und ſeines Willens entwirft er Begriffe, welche Zwecke ſind, ſetzt ſie zu Zwecken und darin beweiſt er ſich ſchon als Künſtler. Die Werke, die er hervorbringt, ſind nun aber blos Mittel zur Erreichung der Zwecke, die er ſich geſetzt hat. So iſt ſeine Kunſt die mechaniſche und was er in ihr leiſtet, leiſtet er in ihr für die Lebensbedürfniſſe. In ihm kommen vor die Prädicate des Nützlichen und Schädlichen, ſo wie des Eigennützigen und Gemeinnützigen; ſchön und erhaben iſt es nicht. Ein mechaniſches Kunſtwerk kann nur bewundernswürdig ſeyn für den, welcher ſeine Einrichtung nicht begreift; aber die Bewunderung, das Staunen ſind Affecte, keine Gefühle. Wenn aber das Werk, welches der Menſch kraft ſeiner Willensfreiheit erfindet, ſelbſt Zweck iſt, dann iſt es ein Werk der äſthetiſchen Kunſt und ſeine Prädicate ſind dann das Erhabene und Schöne. So iſt eine Idylle des Theokrit ſchön für den, welcher Sinn für's Schöne hat und etwa verglichen mit den Elementen des Euklides iſt ſie unnütz, aber ſchön. So iſt ein Tyrtäiſches Kriegslied erhaben gegen die Idylle Theokrit's.

Schluß. Das Gefühl des Schönen und das des Erhabenen ſind ſelbſt von einander verſchieden, das Schöne iſt nicht das Erhabene und das Erhabene nicht das Schöne. Dieſer Unterſchied nun, in welchem beide Gefühle ſich außer einander halten und nach einander, entſpricht dem Weſen des menſchlichen Geiſtes nicht, welcher in ſich und für ſich der eine und ſelbe und deſſen Weſenheit die abſolute Identität mit ſich iſt. Jeder Unterſchied alſo, in dem er ſich verwirklicht und in den er kommt, iſt ein ſolcher, bei dem es ſein Bewenden nicht haben kann, der aufgehoben und überwunden werden muß, damit der Geiſt in ſeiner Einheit beſtehe. Wie wird aber jener Unterſchied aufgehoben, ſo daß es zur Einheit beider komme? Hierbei merke: daß das Erhabene vorerſt für ſich beſteht, rein als ſolches, ſey es das Erhabene der Natur oder Kunſt, z. B. himmelanſtrebende Felſen, hohe Gletſcher, Gebirgsmaſſen, ein gewaltiger Strom, der über ſie herabſtürzt, ſind Gegenſtände blos des Erhabemen. Die Roſe dagegen iſt nur ſchön. Das Gefühl des Erhabenen iſt mit dem des Schönen nicht zu verknüpfen. So auch bei der Kunſt. Ein Idyll, wie die Theokritiſchen, ſelbſt auch die des Virgil und die von Geßner ſind nur ſchön. Aber der menſchliche Geiſt will beides mit einander verbinden und verſucht dieſes ſo, daß entweder in der Einheit beider Gefühle dem Erhabenen das Schöne, wie z. B. in Schiller's Wallenſtein oder wie in Goethe's Iphigenie dem Schönen das Erhabene ſubordinirt wird! dann iſt das Werk das in ſeiner Erhabenheit ſchöne oder das in ſeiner Schönheit erhabene. Wie jene beiden Dichter einander gegenüberſtehen, ſo ſteht Shakespeare ſich ſelbſt gegenüber; in dem einen Werk herrſcht das Schöne, in dem andern das Erhabene vor. Aber dieſe Einheit beider Gefühle iſt in jener Subordination doch nur eine relative, die Gefühle ſind und bleiben verſchieden und das iſt's, was den Menſchen nicht befriedigt; ihn befriedigt alſo ebenſo wenig die Kunſt, als die Natur. Es gilt, daß das Erhabene das Schöne werde, dann iſt es aber nicht mehr das Erhabene, daß das Schöne das Erhabene werde, dann iſt es aber nicht mehr das Schöne. Beider Seyn muß ſich einander aufheben, ohne daß aber die Gefühle davon gehoben werden. So hebt ſich das Gefühl ganz aus der Endlichkeit der Empfindungen, aus der Beſchränktheit der Vorſtellungen in die Unendlichkeit des Gedankens. Der Gegenſtand des Gedankens iſt ſo der der negirten Endlichkeit, des ſcholaſtiſch ſogenannten ens perfectissimum, realissimum, omnibus numeris absolutum, יְהוָֹה, Allah, — Gott! Iſt der Menſch zu dieſem Gedanken gekommen und richtet ſich darauf ſein Geiſt, denkt er an Gott in der Andacht, ſo entſteht auch ein Gefühl, das zur Vorausſetzung das Natur- und Kunſtgefühl hatte, aber nicht mehr hat, weil in ihm beide aufgegangen ſind. Die Religion iſt die Sphäre dieſes Andachtsgefühls und es heißt daher Religionsgefühl.

Dritter Abſchnitt.

§. 68.

Das Religionsgefühl ſelbſt.

Es ſind

1) wenigſtens die organiſchen Naturproducte Zwecke für ſich; denn jedes ſolcher iſt ein verwirklichter Begriff, welcher,

wie er realiſirt wird, Zweck iſt. So das keimende, exiſtirende Pflanzenindividuum, ein organiſches Naturproduct iſt Zweck für ſich; denn mittelſt der Species iſt die Pflanzengattung in ihm realiſirt. Die productive Natur aber, natura naturans, bei Spinoza, obzwar ihre Producte Zwecke für ſich ſeyen, iſt doch nicht ſelbſt die begreifende, den Begriff entwerfende und mit Bewußtſeyn und Willen den entworfenen Begriff vollbringende. Die Natur weiß nicht, was ſie thut, und thut, was ſie nicht weiß.

2) Die Werke der Kunſt, die Artefacten ſind als die einerſeits mechaniſchen, Mittel für Zwecke, aber doch nur möglich durch den Zweck, folglich durch den Begriff, der mittelſt ihrer realiſirt wird oder realiſirt werden ſoll. Andrerſeits ſind ſie als die der freien oder äſthetiſchen Kunſt jedes Zweck für ſich. Der Schöpfer dieſer Werke iſt der Menſch, die Intelligenz; das Princip derſelben iſt das ingenium hominis. Der Menſch, indem er producirt oder ſchafft, weiß, was er will, und thut, was er weiß. Aber ſo vollkommen das Werk ſey, das er als äſthetiſcher Künſtler erſchafft und ſo ſehr es in dieſer Vollkommenheit Zweck für ſich ſey, vermag er Eins doch nicht: das Bewußtſeyn, daß es exiſtire und Zweck für ſich ſey, anzuerſchaffen; das Bewußtſeyn, die Seele kann kein Künſtler ſeinem Werk anerſchaffen. Die Muhamedaner leiden in ihren Tempeln keine Werke der Kunſt, weder der Malerei, noch der Sculptur; ſie ſagen: der Künſtler kann ja ſeinen Werken keine Seele geben und dieſe Werke, die er erſchafft, werden einſt an ihn gehen und von ihm fordern, daß er ihnen Seele gebe, was er nicht vermag. Allerdings können die Geſtalten, welche der Dichter erſchafft, gelebt haben, beſeelt geweſen und ihrer als ſolcher ſich bewußt geweſen ſeyn. Aber ſo wie der Dichter dieſe Perſonen aus der Hiſtorie nimmt, ſie in die Handlung ſetzt, Reden führen läßt, ſind dieſe Handlungen und Reden, und ſelbſt, was an ſeinen Perſonen ſich mit

ihnen ereignet, ſeine Schöpfungen; den alten Tell citirt uns Schiller nicht wieder.

3) Der Menſch ſelbſt, der das Subjekt des Natur- und Kunſtgefühls iſt, wird, indem er ſeiner ſelbſt ſich bewußt wird, auch deſſen ſich bewußt, daß er Zweck für ſich ſelbſt ſey. Als dieſer iſt er vorerſt der Begriff ſeiner ſelbſt und indem er ſelbſt dieſen Begriff ſeiner ſelbſt realiſirt, indem er ſich zu dem macht, als der er ſich begreift, iſt er der realiſirte Zweck ſeiner ſelbſt. Was aus ihm wird innerhalb des Bewußtſeyns ſeiner, dazu macht und hat er ſich ſelbſt gemacht; den Character, den er erhält, gibt er ſich ſelbſt, die Beſtimmtheit ſeines Verſtandes, ſeines Willens; gerecht, gütig, vertrauensvoll iſt der Character, den er ſich gibt. Hier tritt demnach ein Unterſchied ein zwiſchen den Kunſtwerken, die der Menſch erſchafft, und zwiſchen ſich, der ſich ſelbſt erſchafft. Dieſer Unterſchied wird deutlich durch folgende Vergleichung. Ein Tempel, z. B. wie die Peterskirche in Rom war in dem Geiſt ihres Schöpfers eine Idee; dieſer Künſtler realiſirte dieſelbe und ſie ward zum Tempel. Sie war ſich ſelbſt Zweck, ſich ſelbſt genug, ohne die Verſammlung darin. Aber in dieſem Tempel weiß keine Säule von der anderen, kein Stein vom anderen, der Tempel weiß ſich nicht als Zweck. Nun vergleicht Paulus in ſeinen Briefen die Einheit der Gläubigen (τὴν ἐκκλησίαν) mit einem Tempel: *ἔστε νάος τοῦ ϑεοῦ!* Welcher Tempel gegen die Peterskirche! Jeder Stein weiß von dem andern, jeder Theil, jeder Gläubige weiß von ſich und von dem andern; der Tempel, die Gemeinde weiß ſich als Zweck, — ſie aber iſt kein Kunſtwerk; Paulus war kein Architect! Die Religion nun vorerſt ganz abſtract und ganz allgemein iſt eben nichts anderes, als das Bewußtſeyn des Menſchen, ſich ſelbſt Zweck zu ſeyn, und dieſes Bewußtſeyn zugleich mit Bezug auf einen Zweck aller Zwecke, auf einen unendlichen Endzweck. In dieſem Bezug erhebt ſich das Bewußtſeyn, indem jenes

Beziehen ein an den Endzweck Denken iſt, ein ſich zu dem Unendlichen Erheben, die Andacht. Wo nun zwar der Menſch darin bereits ſich über das Thier erhoben hat, daß er ſeiner ſelbſt und der Natur außer ihm ſich bewußt geworden iſt, aber wo er das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, daß er Zweck ſey, nicht hat, iſt auch keine Religion. Es kann der Menſch ſeiner als des Zwecks recht beſtimmt ſich bewußt ſeyn, aber es fehlt noch jener Bezug oder er hat ihn aufgegeben, ſo iſt noch keine Religion. Dieſer Fall kommt vor und Cicero hat Unrecht, indem er das Gegentheil behauptet. Auch mit dem Bewußtſeyn ſeiner als Zweck, ohne jenen Bezug tritt die Religion wieder weg. So beſonders bei den Hochmüthigen, Gewaltigen, wie bei den Franzoſen in Deutſchland unter Napoleon. Alſo die Weſenheit des Menſchen iſt die Religion, ſie iſt das dem Geiſt im Einzelnen wie im Allgemeinen ſub- und objektiv Weſentliche, gleichſam ſeine Subſtanz und iſt in ihr als Gefühl enthalten und wie unendlich höher iſt es, als das Selbſtgefühl, Naturgefühl, Kunſtgefühl! Aber die Religion iſt vorerſt noch ganz abſtract; das Andachtsgefühl, deſſen Entſtehen und Begriff wir ſuchen, kann alſo in dieſer Allgemeinheit nur ganz abſtract gefaßt werden. Indeſſen iſt dann doch das Subjekt, das ſeiner ſich bewußt iſt, indem es ſich ſelbſt Zweck iſt und als ſolchen weiß,

a. zugleich lebendes. Der Menſch, der ſich zu ſeyn weiß, wird zugleich ſeiner ſich, als deſſen, der nicht nur iſt, ſondern auch lebt, bewußt. Iſt das Selbſtbewußtſeyn mit dem ſich Zweck ſeyn und mit dem Bezug auf den Endzweck das Weſen des Menſchen, ſo iſt das Leben, welches er als ſein Leben weiß, zwar nicht dieſes Weſen, aber das, was dieſes Weſen hat. Das Bewußtſeyn des Menſchen von ihm iſt bedingt durch den Sinn im Gefühl, in der Empfindung, in der Vorſtellung, in der Erfahrung vom Leben und durch dieſe Bedingung iſt die Religion als das betrachtete Bewußtſeyn aus dem Unbeſtimmten, blos Abſtracten heraus, hat eine Beſtimmtheit und kann die Religion des *Sinnes* genannt werden. Das Gefühl der Andacht in ihr wird von dem Sinn afficirt und iſt ſo das Religionsgefühl in der Beſtimmtheit des Sinnlichen. Aber der Menſch iſt nicht nur ſeiner ſich bewußt und hat nicht nur das Leben, ſondern er vermag auch

b. ſich und das Leben und die Umgebungen, worin er lebt, zu begreifen, zu verſtehen. Er hat, indem er dazu gelangt, Verſtand, und die Religion mit Bezug des Verſtandes auf ſie wird durch ihn gleicher Weiſe beſtimmt. In dieſer Beſtimmtheit iſt ſie Religion des *Verſtandes* und das ihr immanente Andachtsgefühl iſt in der Beſtimmtheit des Verſtändigen.

c. Das Verſtehen iſt ein diſtinctes Denken. Der Menſch als Zweck ſeiner ſich bewußt werdend, vermag auch der concret denkende zu ſeyn. Das concrete Denken iſt aber das vernünftige Denken und der Menſch hat nicht nur Verſtand, ſondern Vernunft. Seine Religion, auf welche ſeine Vernunft ſich bezieht und die durch die Vernunft beſtimmt iſt, iſt die *Vernunftreligion* und das ihr immanente Gefühl iſt das Religionsgefühl in der Beſtimmtheit des Vernünftigen. In dieſer dreifachen Beſtimmtheit iſt es zu unterſuchen.

1.

Das Religionsgefühl in der Beſtimmtheit des Sinnlichen.

Die Sinnenthätigkeit iſt eine zweifache; nämlich
a. die *percipirende* oder *empfindende* und
b. die *intuirende, intuitive, ſchauende* Thätigkeit.

Sie ſelbſt, die ſenſitive in beiderlei Weiſe iſt die Bedingung der Entſtehung des Selbſtbewußtſeyns. In der Religion nun iſt der Menſch der ſeiner ſich bewußte und zugleich der der Welt außer ihm, der Natur bewußte. In ihr alſo ſind das Ich und die Welt einander gegenüber ſo, daß jenes, wie es ſich weiß, auch ein Bewußtſeyn von ihr hat.

ad a. Das Bewußtſeyn des intelligenten Subjekts: ſich ſelbſt Zweck zu ſeyn, iſt, indem es ſich als empfindendes verhält, ſeine Religion als die der Empfindung. Aber Religion kann ſie nicht ſeyn, ohne daß in ihr außer jener percipirenden oder empfindenden Thätigkeit auch die denkende ſey, indem das Denken nur die Beziehung hat auf den Endzweck. Jedoch herrſcht in der Religion, ſo lange ſie die des Sinnes iſt, das Empfinden vor dem Denken vor, ſo daß in Allem, was empfunden, wahrgenommen und erfahren wird, ein und daſſelbe als ſeyend darin gedacht wird. In allen Naturerſcheinungen, wie ſie dem Menſchen durch ſeine Sinne ſich darbieten, iſt es ein und daſſelbe Weſen. So iſt die Religion der Empfindung die pantheiſtiſche, in ihrem erſten Anfang die Religion der Zauberei, der Fetiſchdienſt, höher hinauf die altindiſche, brahmaniſche. Das Andachtsgefühl in dieſer Religion iſt das Gefühl der abſoluten Abhängigkeit des Menſchen, verknüpft mit einer gänzlichen Hingebung ſeiner ſelbſt bis zur Vernichtung noch ganz ohne die Ahnung ſeiner Perſönlichkeit, wie wenn der Menſch nicht Zweck für ſich wäre, ſondern nur jene in Allem ſichtbar waltende Macht. Auf ſich ſetzt der Brahmadiener keinen Werth, das Individuum geht auf im All, es ſpricht: ich bin Brahm, das Weltall ſelbſt. Daher Schleiermacher als in ſeinem abhängigen Pantheismus das Andachts- als Abhängigkeitsgefühl ſelbſt zum Grund der Wiſſenſchaft machen konnte. Er hat es ſelbſt für das Princip der chriſtlichen Religion genommen; ſie aber iſt weit darüber weg, Naturreligion zu ſeyn. Es wäre ſomit unbegreiflich, wie er mit ſeiner Dialectik einen ſolchen Mißgriff thun konnte, wenn man nicht ſchon aus ſeinen Reden über die Religion an ihre Verächter, wüßte, daß ſein Grundgedanke eben ein pantheiſtiſcher iſt, nicht jener rohe der indiſchen Religion, ſondern ein ſublimirter, wie der Spinozismus, ein in die Anſchauung gebrachter, aber ein Pantheismus und da iſt das Abhängigkeitsgefühl freilich nothwendig das Princip aller Bildung und Religion des Menſchen.

ad b. Die Anſchauung als die des ſeiner ſich bewußt gewordenen Subjekts iſt keine Function des Sinnes, ſondern der Einbildungskraft, vornehmlich als Phantaſie. Vorſtellungen als Bilder ſind die, welche kraft ſeiner Phantaſie ſelbſt erzeugt oder hervorgebracht werden. Aber der Menſch iſt nicht nur der empfindende und ſchauende, ſondern auch der denkende und der größte Gedanke, den er vermag, iſt der Gedanke des unendlich vollkommenen Weſens. Aber die denkende Thätigkeit iſt vorerſt jener anſchauenden, der Verſtand und die Vernunft der Phantaſie ſubordinirt. Ihre Producte ſind Bilder und deren ſind viele und mannigfaltige. Jener Gedanke aber des ewigen und göttlichen Weſens iſt der eine und ſelbe. Auf ihn gehen dieſe vielen Vorſtellungen als Bilder und ſo wird in dieſer Subordination die Religion des Menſchen, wenn auch nur in der Ahnung des einzigen', ewigen und unendlichen Gottes, die polytheiſtiſche. Die Natur in der Verſchiedenheit und Vielfältigkeit ihrer Erzeugniſſe und Erſcheinungen iſt die äußere Veranlaſſung für den Menſchen, der Schöpfer der mannigfaltigſten Vorſtellungen zu ſeyn; dieſen gibt er Geſtalt und ſo hat er Götter. Wenn aber jene Religion der Empfindung Naturreligion war, ſo iſt die Religion der Anſchauung Kunſtreligion. Die Vorſtellungen, ſowie die Geſtalten ſind vom Menſchen hervorgebracht in harmoniſcher Schönheit. So iſt die Religion der Kunſt die Religion des Schönen, wie ſie es bei den Griechen war. Das Gefühl der Andacht in dieſer Religion wird nicht angeregt durch die Natur als ſolche, nicht durch einzelne Naturerſcheinungen; es betet der Menſch nicht die Sonne an, nicht den Mond, nicht die Erde, er hat in der Ahnung des von der Natur unterſchiedenen göttlichen Weſens, in einer Vorſtellung, ein Bild, das ſich und deſſen Gegenſtand auf die Natur und deren Erzeugniſſe bezieht. Die Anſchauung iſt z. B. nicht die der Sonne, ſondern des Bildes, welches den Gott, den *Helios*, *Apollo* darſtellt. Das Andachtsgefühl nun iſt in Beziehung auf Gott auch hier das Gefühl der Abhängigkeit, aber im Unterſchied von der Natur. So ſchon in Aegypten, wenn auch die Götter Thierlarven trugen. Aber eben weil es die Anſchauung der Geſtalt iſt, iſt noch in der Ahnung des einzigen Gottes die Abhängigkeit, die Götter ſelbſt ſind abhängig von einer über ihnen ſtehenden Macht. Aber in ſeinem Verhältniß zur Natur und in ſeinem Verhältniß als Mitglied eines Volkes zu jedem anderen Volk iſt das Gefühl des Menſchen das ſeiner Selbſtſtändigkeit und Perſönlichkeit. Doch tritt noch nicht die individuelle Perſönlichkeit heraus. Sich ſelbſt war der Spartaner unbedeutend, bedeutend war er nur in der Perſönlichkeit ſeines Volks.

II.

Das Religionsgefühl in der Beſtimmtheit des Verſtändigen.

Die intellectuelle Thätigkeit iſt gleichfalls eine zweifache, nämlich einerſeits

die *reflectirende* und andrerſeits

die *abſtrahirende*,

jedoch ohne daß jene, die ſich von dieſer unterſcheidet, von ihr getrennt oder auch nur trennbar ſey, vielmehr ſo, daß dieſe Thätigkeit

a. die in der Abſtraction reflectirende und

b. die in der Reflexion abſtrahirende iſt.

So iſt ſie die Grundlage der Religion in zweifacher Form.

ad a. Die abſtrahirende Thätigkeit hat zu ihrer Vorausſetzung die reflectirende. Es wird vorderſamſt vom Menſchen, wie er ſie wahrnimmt, erkennt, auf die Natur reflectirt und die Reflexion hat zum Ergebniß mannigfaltige Unterſchiede in der Natur ſelbſt. Von dieſen Unterſchieden wird nun abſtrahirt und die abſtrahirende Thätigkeit geht nun auf einen Gedanken als ſein Ergebniß, welcher der höchſte und deſſen Gegenſtand der höchſte ſey. Dieſer höchſte Gedanke hat zum Gegenſtand bei den Römern Gott, den beſten und größten (Deus optimus maximus). Aber die reflectirende Thätigkeit in der Abſtraction bezieht ſich zurück auf die ſchauende, empfindende und ſo tritt auch hier die Phantaſie ein, es ſind auch hier Geſtalten, verſchiedene, aber nur einer iſt optimus maximus. Zu dieſem Gedanken mittelſt der Reflexion gekommen, wird nun wieder auf die Natur reflectirt, nämlich eben was jenen Unterſchied in ihr angeht. Der Menſch macht die Erfahrung, daß die Erſcheinungen in der Natur Wirkungen ihrer Kraft ſind und zwar ſolche, die eine die andere bald hindern und hemmen, bald fördern. Die Wirkungen des Lichtes, dieſer Naturkraft, aber nur in der Mäßigung dieſer Wirkung und mittelſt des Waſſers, Regens iſt förderlich für die ganze Pflanzenwelt. Aber die Wirkung der brennenden Sonne iſt der ganzen Pflanzenwelt hinderlich. Das Gewitter belebt, klärt auf, reinigt die Luft, aber das Gewitter zerſchmettert und zerſtört auch. Der Menſch reflectirt weiter auf dieſe Wirkungen in der Natur im Verhältniß zu ihm ſelbſt. In ihr entdeckt er leicht mittelſt der Reflexion auf ſie das ihm ſowohl Nützliche als Schädliche. Aber er hat ſeine Götter; auf ſie bezieht er ſich mit der Natur in allen ihren Wirkungen; die Götter ſind's, von denen die ihm wohlthätigen und ſchädlichen Wirkungen kommen, und ſo wird ſeine Religion die der Nützlichkeit, die Römiſche. Sie iſt zwar auch noch Kunſtreligion, aber mehr mechaniſcher, als äſthetiſcher Weiſe. Hier iſt es der Verſtand, dort war es die Anſchauung; dann ſind es keine Erſcheinungen der Natur, ſondern der Götter in der Natur. Der Menſch muß darauf ſinnen, die Götter zu verſöhnen, es werden Opfer gebracht, Feſte werden angeſtellt; dabei läßt er es nicht. Er weiß nicht, ob die Götter mit der Ausführung ſeiner Entſchlüſſe einverſtanden ſind, er fragt die Götter; die Anſtalten dazu ſind die Augurien, Auſpicien, Haruſpicien. Alſo direct von der Natur iſt der Menſch nicht abhängig, ſondern indirect durch die Superſtition. Das Abhängigkeitsgefühl in dieſer Religion iſt freilich das der Abhängigkeit des Menſchen von den Göttern, neben dem Gefühl ſeiner Selbſtſtändigkeit gegen andere Völker und eben hierin iſt auch die Vorſtellung von der Abhängigkeit der Götter. Aber hier kommt hinzu, daß jenes Gefühl der Abhängigkeit von den Göttern ein ſehr beſchränktes iſt, ſo beſchränkt und befangen, wie noch gar nicht im Pantheismus. Das Römiſche Volk hatte im Gefühl jener Abhängigkeit ein ſehr ſtarkes Selbſtgefühl und ſprach dieſes aus in der majestas populi Romani. Das Schöne und Erhabene tritt hier zurück gegen das Monſtröſe, gegen das Ungeheure und die Pracht.

ad b. Hatte vorher die Abſtraction zu ihrer Vorausſetzung die Reflexion, ſo hat nun die Reflexion zu ihrer Vorausſetzung die Abſtraction. Das erſte iſt, indem ſie abſtrahirt, auch hier zugleich das Höchſte, was der Menſch mit dem Gedanken zu erreichen vermag יְהוָה, אֱלֹהִים. Hier erſt wird die Religion monotheiſtiſch. Die denkende Macht weiſt die Einbildungskraft ab, Vorſtellung, Bild, Geſtalt werden weggeworfen. Inſofern iſt die Religion hier weder Kunſtreligion, noch Naturreligion. Indem der Menſch zu dem Gedanken des alleinigen Gottes kommt, knüpft ſich leicht der Gedanke an, daß jener Gedanke durch Gott ſelbſt in ihn gebracht ſey, daß ſeine Erkenntniß Gottes Gott zum Urheber habe, daß er ſich allein dem Menſchen geoffenbart habe; ſo iſt die Religion geoffenbarte. War ſie als die der Kunſt die Religion des Schönen, ſo iſt ſie als dieſe geoffenbarte mit Bezug auf dieſes Andachtsgefühl die Religion des Erhabenen. An der Abſtraction hat die Reflexion ſo ihre Vorausſetzung. Die Reflexion iſt die auf die den Menſchen umgebende Natur; er erkennt an ein Verhältniß der Natur oder Welt zu dem einzigen Gott und ein Verhältniß ſeiner ſelbſt zu ihm, indem er den einzigen Gott zugleich anerkennt als den Allmächtigen und allein Weiſen. Das Andachtsgefühl in dieſer Religion iſt das Gefühl der Abhängigkeit rein und allein von Gott und iſt aus dieſer Religion auch der Gedanke verſchwunden, daß Gott von einer andern Macht abhängig ſey. Alſo hier wieder das Gefühl der Abhängigkeit, wie im Pantheismus, nur mit dem Unterſchied, daß dort Natur und Gott identiſch, hier Natur, Welt und Gott unterſchieden ſind, und daß der Menſch als Knecht Gottes ſeiner Selbſtſtändigkeit der Natur gegenüber ſich bewußt iſt und als Volk ſich unabhängig erkennt. Das Kaſtenweſen kommt hier nicht vor, außer in dem Verhältniß zu Gott.

III.

Das Religionsgefühl in der Beſtimmtheit des Vernünftigen.

Die rationelle Thätigkeit iſt die *wiſſende*, das Wiſſen ſelbſt. In ihr ſind die *reflectirende* und *abſtrahirende* gegenſeitig aufgehoben. Das Wiſſen nun mit Bezug auf das hier zu begreifende Gefühl iſt hier das Wiſſen des Menſchen von Gott als dem Alleinigen, dem Schöpfer Himmels und der Erde. In der Religion der Verſtandes nach der Beſtimmtheit des Monotheiſtiſchen, alſo von der Römiſchen abgeſehen, iſt die Anerkenntniß des alleinigen Gottes allein die im Verhältniß der Welt zu ihm und ſeiner zur Welt, und dieſe Anerkenntniß hat eine geſchichtliche Veranlaſſung, die Iſraelitiſche Religion ſteht zwar nicht im Zuſammenhang mit dem Nützlichen, aber im Zuſammenhang mit der Hiſtorie; es iſt Abraham, Iſaak und Jakob, die dieſen Gott verehrten. Die rationelle Religion hat das Hiſtoriſche auch zur Vorausſetzung, aber nicht zum Inhalt, ſie iſt nicht, was ſie iſt, ohne das Gedächtniß, aber auch nicht durch das Gedächtniß; ſie iſt die vollkommen geoffenbarte. In dieſer rationellen Religion wird gewußt oder geglaubt ein Verhältniß

a. Gottes zu ihm ſelbſt, ſo daß erkannt wird, er unterſcheide ſich in ihm ſelbſt und ſey in dieſer Unterſcheidung zugleich eins mit ihm ſelbſt;

b. ein Verhältniß dieſes einen und ſelben Gottes zur Welt in ihrem Unterſchied von ihm und ſeinem Unterſchied von ihr;

c. ein Verhältniß Gottes zu dem Menſchen und des Menſchen zu ihm, ſo daß in dieſem Verhältniß ein Unterſchied anerkannt wird, aber in dem Menſchen das Göttliche und in Gott das Menſchliche der Vernunft anerkannt wird.

Das Gefühl in der rationellen Religion enthalten, iſt zuerſt gleichfalls ein Gefühl der Abhängigkeit des Menſchen von Gott und von der Welt. Aber dabei bleibt es nicht. Den Willen Gottes hat der Menſch zu vollbringen, das Geſetz Gottes zu erfüllen. So lange er dieſes nicht zu ſeinem eigenen Willen gemacht hat, ſo lange dieſem Vollbringen eine Widerſetzlichkeit im Wege iſt, ſo lange iſt jenes Geſetz nicht eigentlich erfüllt. Wie aber der Menſch dahin kommt, daß ſein Wollen in vollkommener Harmonie mit dem göttlichen Willen ſteht, da iſt nicht der Gehorſam mehr, da iſt die Liebe eingetreten; Gebot iſt hier nicht nöthig, ſo wie es die Liebe fordert ohne Gebote, ſo wird es vollbracht. Es hebt ſich das Abhängigkeitsgefühl. In der rationellen Religion hat der Menſch das Gefühl der unendlichen Freiheit; in und mit der Liebe allein iſt das Gefühl vorhanden. Dieſe Religion als poſitive die chriſtliche genannt, iſt die rationelle. Als poſitive für die Menſchen hat ſie Lehren und dieſe ſind gegliedert in Bezug auf's Glauben und auf's Thun. Dieſe Glieder heißen Dogmen, Artikel, Gebote, Geſetze. Von ihnen iſt eine Wiſſenſchaft möglich, die ſyſtematiſche Theologie, Dogmatik und Ethik. Zu dieſer leitet die Anthropologie ein, bereitet für die ſyſtematiſche Theologie vor.

Furcht Gottes iſt der Weisheit Anfang! Furcht iſt ein Affect, ein Gefühl, hält ſich alſo im Kreiſe der Begierde und damit kann der Geiſt ſich nicht begnügen. Sonach iſt Erkenntniß Gottes der Weisheit Fortſetzung; dieſe liegt nicht im Kreiſe der Begierde, Liebe zur Erkenntniß thut hier Noth. Aber auch ſie iſt nicht das Letzte, nicht die Wißbegierde genügt, alſo auch nicht die Erkenntniß Gottes, — die Liebe aber iſt der Weisheit Ziel! — Denn:

„Auch in der ſittlichen Welt iſt ein Adel, — gemeine Naturen
Zahlen mit dem, was ſie haben, Schöne — mit dem, was
ſie ſind!“

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

D. Carl Daub's

Vorleſungen

über die

Prolegomena zur Dogmatik

und

über die

Kritik der Beweiſe für das Daſeyn Gottes

herausgegeben

von

Marheineke und Dittenberger.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1839.

D. Carl Daub's

philoſophiſche und theologiſche

Vorleſungen

herausgegeben

von

Marheineke und Dittenberger.

Zweiter Band.

AD BIBL.
UNIVERS.
MONAC.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1839.

Universitäts-
München
Bibliothek

AD BIBL.
UNIVERS.
MONAC.

Vorrede.

Der zweite Theil der Daubiſchen Vorleſungen, welcher hier erſcheint, behandelt zunächſt in den Prolegomenen zur Dogmatik mehrere Gegenſtände, welche ein geſteigertes Zeitintereſſe enthalten. Als ſolche nennen wir nur die Lehre von den Wundern und die vom Verhältniß des Glaubens und Wiſſens. Kein Theolog, wie er auch darüber denke, wird dieſen Materien und der jedenfalls äußerſt geiſtreichen Behandlung derſelben ſeine Theilnahme verſagen. Mit der erſteren Lehre wird wenigſtens ſo viel erreicht ſeyn, daß man die Nothwendigkeit der Wunder anerkennen wird und ſich fragen muß, wie ohne Wunder die abſolute Religion hätte erſcheinen können. Zwar der andere Punct iſt neuerdings von der Berliniſchen Kirchenzeitung ſchon im voraus, nach ihrer Art, verdammt und verketzert worden, indem daſelbſt ausdrücklich das Verhältniß von Glauben und Wiſſen dargeſtellt worden als das von Chriſtenthum und Ketzerei. Hat ſie hiermit die Theologie ſelbſt aufgehoben und für ſich der Wiſſenſchaft vollſtändig entſagt, ſo wird man dieß Volksblatt fortan nur in die Bierſchenken verweiſen dürfen und es würdig finden, irgend einem Winkel-Beobachter als Nichtintelligenzblatt beigeheftet zu werden.

Wenn es überhaupt in Deutſchland dahin kommen könnte, wie in Frankreich, daß die Wiſſenſchaft nur noch in Zeitſchriften verhandelt und in räſonnirende, mit Recht anonyme Zeitungsartikel verdünnt und verwandelt würde, ſo würde bald ein auf langjährigem Nachdenken beruhendes und ein eben ſo anhaltendes ernſtes Studium erforderndes Werk bei uns nicht mehr erſcheinen oder, wenn es erſchiene, unbeachtet bleiben, auch dieſem Werke Daub's, wie dem über die Selbſtſucht der Dogmatik, nur ein geringes Intereſſe zugewendet werden. Daub erzählt ſelbſt in dem letzten Vortrag dieſer Prolegomena, er habe bis jetzt, nach mehr als dreißig Jahren, noch nicht erlebt, daß ſeine Theologumena einer Anzeige oder Beurtheilung gewürdigt worden wären. Wenn man die Leichtfertigkeit und Liederlichkeit bedenkt, womit eine ſolche Zeitung, wie die genannte oder ſogenannte evangeliſche, immer auf der Ketzerjagd, ſich nicht nur mit allen Unſauberkeiten der Zeit befaßt, ſondern auch in lächerlichem Hochmuth ſich über die unvergänglichſten Geiſteswerke, wie die von Hegel, hermacht und ſie zu ſich heruntermacht, ſo muß man billig fragen, ob jenes Ignoriren nicht doch ſolcher Ignoranz noch vorzuziehen ſey.

Mit dem hier als Beilage den Prolegomenen folgenden Aufſatz verhält es ſich ſo, daß wir ihn, einerſeits für die Einleitung in die Prolegomena beſtimmt, nicht auslaſſen konnten, andererſeits aber doch, als von dem Verfaſſer zu einer förmlichen Abhandlung über die theologiſchen Partheien der Zeit entworfen, ſchon wegen ſeiner Ausführlichkeit nicht an ſeinen beſtimmten Platz ſtellen konnten. Der auffallende Unterſchied, in den dieſer Aufſatz, als von **Daub** ſelbſt geſchrieben, mit ſeinen ſonſt nur geſprochenen Vorträgen tritt, mußte es ohnehin räthlich erſcheinen laſſen, ihm dieſe abgeſonderte Stellung zu geben.

Auf die Prolegomena zur Dogmatik, über welche Daub ſeit dem Jahre 1815 ſiebenmal las, haben wir, der propädeutiſchen Beziehung wegen, die Vorleſungen über die Kritik der Beweiſe für das Daſeyn Gottes folgen laſſen, über welche **Daub**, während er ſie früher in den Vorträgen über Dogmatik behandelte, ſpäter wiederholt beſondere Vorträge hielt. Auch in dieſen ſo licht- und geiſtvollen Darſtellungen wird man einen Theologen erkennen, der die verſchiedenen, in ihrer Art weſentlichen Standpuncte des Denkens nicht bloß äußerlich hiſtoriſch kennen gelernt, ſondern ſie ſelbſt in ſich erlebt, ſie vollſtändig mit Gedanken erſchöpft und verarbeitet hat. Ein beſonderes Intereſſe können dieſe Vorleſungen dem abgewinnen, der ſie mit den ſpäter im Anhang zur Religionsphiloſophie erſchienenen Vorleſungen **Hegels** über denſelbigen Gegenſtand vergleichen und die oft geäußerte Meinung beurtheilen will, daß dieſe Philoſophie die Selbſtſtändigkeit des Geiſtes unterdrücke.

Bei der Redaction dienten zur Grundlage für die Prolegomena zur Dogmatik ein früheres, mit vielem Nachdenken verfaßtes, von Daub durchgeſehenes Heft von dem Herrn Kandidaten **Peter** in Carlsruhe, und ein ſpäteres von einem hoffnungsvollen Schüler Daub's, Herrn Stud. **Fuchs** aus Hamburg, und für die Kritik der Beweiſe für's Daſeyn Gottes ein ſolches vom Wintercurs 1828 bis 29, welches ein dem ſeligen Daub ſehr befreundeter Schüler aus jener Zeit, Herr Pfarrer Henricy in Eberbach, uns überließ.

An die Prolegomenen zur Dogmatik wird ſich nun der Druck der Prolegomenen zur theologiſchen Moral, in Verbindung mit den Vorleſungen über die Hauptprincipien der Ethik, anſchließen. Auf dieſe beiderſeitigen Prolegomenen denken wir dann, nach einem jetzt etwas veränderten Plane, ſogleich eins jener größeren und umfaſſenden Werke folgen zu laſſen, entweder den erſten Band der theologiſchen Moral oder der Dogmatik. Erſt an dieſem nächſten Ziele angelangt, wird das Publicum im Stande ſeyn, die ganze Bedeutſamkeit dieſer theologiſchen Denkart und Entwickelung zu überſchauen, und überhaupt zu beſtimmen, ob und in wiefern eine gründliche Reform der bisherigen Theologie davon werde zu erwarten ſeyn.

Berlin und Heidelberg, im September 1838.

Marheineke. Dittenberger.

Inhaltsanzeige.

Prolegomena zur Dogmatik.

Vorwort.

Seite
§. 1. Begriff der Prolegomena zur Dogmatik 5
§. 2. Zweck der Prolegomena 9
§. 3. Eintheilung derſelben 13

Erſter Theil.

Einleitung in die Dogmatik aus dem Standpunkte der Bibel.

Erſter Abſchnitt.

Die Dogmatik mit Bezug auf die Bibel oder als bibliſche

§. 4. Inhalt der Dogmatik als der bibliſchen 27
§. 5 Form derſelben 39
§. 6. Princip derſelben 51

Zweiter Abſchnitt.

Die Bibel mit Bezug auf die Dogmatik oder ſie als die heilige Schrift.

Seite
§. 7. Das Hiſtoriſche in der Bibel 72
§. 8. Das Wunderbare in der Bibel Neuen Teſtaments 81
§. 9. Inhalt der Bibel in Anſehung des Dogmatiſchen 88

Dritter Abſchnitt.

Wahrheit des bibliſchen Inhalts.

§. 10. Die Möglichkeit des Wunders 94
§. 11. Einleitung in die Lehre von dem Grunde des Glaubens an Wunder und Weiſſagungen 102
§. 12. Die Lehre ſelbſt 108
§. 13. Vom Grunde des Glaubens an die Wunder und Weiſſagungen in der Bibel 120
§. 14. Von der Inſpiration überhaupt und insbeſondere von der Inſpiration der bibliſchen Schriftſteller N. T. 131
§. 15. Die Wahrheit des zweiten Urtheils 138

Zweiter Theil.

Einleitung in die Dogmatik aus dem Standpuncte der Religion.

§. 16. Eintheilung 155

Erſter Abſchnitt.

Die chriſtliche Religion im Elemente des Glaubens als Gegenſtand der dogmatiſchen Theologie.

§. 17. Die Nichtigkeit der Welt 163
§. 18. Die chriſtliche Religion ſelbſt als der Standpunct für die Einleitung zur Wiſſenſchaft von ihr 174
§. 19. Die chriſtliche Religion als Gegenſtand der dogmatiſchen Theologie 185

Zweiter Abſchnitt.

Seite

Das Wiſſen von der Religion in ihrem Elemente des Glaubens als der Inhalt der Wiſſenſchaft, deren Gegenſtand ſie iſt 195

§. 20. Das Glauben und das Wiſſen in der unmittelbaren Einheit beider 197
§. 21. Das Glauben und das Wiſſen in ihrem Unterſchiede von einander 205
§. 22. Das Wiſſen von dem Glauben als der Inhalt der dogmatiſchen Theologie 215

Dritter Abſchnitt.

Verhältniß der chriſtlichen Religion in Bezug auf den Glauben zur Wiſſenſchaft von ihr in eben dieſer Beziehung.

§. 23. Das Verhältniß ſelbſt 223
§. 24. Die beiden Seiten deſſelben 226
§. 25. Die Wiſſenſchaft vom Glauben ſelbſt, wie ſie den Standpunct der Speculation zu dem ihrigen macht 235

Dritter Theil.

Einleitung in die Dogmatik aus dem Standpuncte der Speculation.

§. 26. Der Standpunct ſelbſt 240
§. 27. Eintheilung 246

Erſter Abſchnitt.

Die Bibel und die Vorſtellung.

§. 28. Die Vorſtellung und ihr Gegenſtand 252
§. 29. Die Vorſtellung und ihr Inhalt 259
§. 30. Die Einheit der Vorſtellung und ihres Gegenſtandes 265

Zweiter Abſchnitt

Die Religion und der Gedanke

Seite
§. 31. Das Denken und ſein Gegenſtand 272
§. 32. Der Gedanke und ſein Inhalt 277
§. 33. Der Gedanke in der Einheit mit ſeinem Gegenſtande 282

Dritter Abſchnitt.

Der Begriff und die Wiſſenſchaft.

§. 34. Der Gegenſtand des Begriffs 287
§. 35. Inhalt des Gegenſtandes 295
§. 36. Form des Inhalts 298
Beilage 302

II.

Kritik der Beweiſe für das Daſeyn Gottes.

Einleitung 311

Erſter Abſchnitt.

Von den kosmiſchen Argumenten 349

I. Das ätiologiſche Argument 356
1) Darſtellung deſſelben 356
2) Kritik des Beweiſes 361

II. Das phyſikotheologiſche Argument 373
1) Darſtellung des teleologiſchen Arguments 377
2) Beurtheilung des phyſikotheologiſchen Beweiſes 382

Zweiter Abſchnitt.

Von dem logiſchen oder rationellen Argumenten 408

I. Der pſychologiſche Beweis 411
1) Darſtellung deſſelben 411
2) Kritik dieſes Arguments 415

Seite

II. Das ontologiſche Argument 417

Erörterung der Bedingung dieſes Arguments 418

1) Darſtellung des ontologiſchen Arguments 425

2) Kritik des ontologiſchen Arguments 429

Dritter Abſchnitt.

Von den anthropologiſchen Argumenten 444

I. Das anthropologiſche Argument aus dem Princip des Endlichen der menſchlichen Natur 447

1) Der eudämoniſtiſche Beweis 448
   A. Darſtellung deſſelben 448
   B. Beurtheilung des eudämoniſtiſchen Arguments 453

2) Beweis aus der Nüzlichkeit des Glaubens, daß ein Gott ſey (argumentum ab utili).
   A. Darſtellung deſſelben 454
   B. Kritik dieſes Arguments 457

3) Das Argumentum a tuto.
   A. Darſtellung deſſelben 461
   B. Beurtheilung dieſes Arguments 465

II. Die anthropologiſchen Beweiſe aus dem Princip des Unendlichen in der menſchlichen Natur 467

1) Das Argumentum a conscientia recti 469
   A. Darſtellung des Arguments 469
   Poſitive Seite des Arguments 474
   B. Beurtheilung des Arguments 475

2) Das Argumentum a nexu causarum et finium in hominis natura necessario.
   A. Darſtellung deſſelben 478
   B. Kritik dieſes Arguments 482

3) Der Beweis für das Seyn Gottes, mittels der Reflexion auf das Gefühl und die Empfindung des Menſchen als auf ein Endliches, aber enthaltend die Unendlichkeit ſelbſt 486

Seite

A. Darſtellung des Arguments 487

B. Beurtheilung dieſer beiden Argumentationen 495

III. Das Argument aus dem Princip der Einheit des Endlichen und Unendlichen in der menſchlichen Natur, das praktiſche oder Kantiſche 496

A. Darſtellung des Arguments 508

B. Beurtheilung dieſes Arguments 512

Schluß 515

Prolegomena
zur
Dogmatik.

AD LIBR.
UNIVERS.
MONAC.

Vorwort.

Die Dogmatik hat erſt im 13. Jahrhundert n. Chr. Prolegomena erhalten durch einen Theologen aus der Ariſtoteliſchen Schule, Duns Scotus. Er iſt, wie die meiſten anderen Scholaſtiker auch, ſchwer verſtändlich, obſcur, wie man ſagt — die Theologen nahmen keine Notiz davon. Bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts wurde die Dogmatik ohne Prolegomena behandelt, eine kurze Einleitung führte an ſie hinan, dann in ſie hinein, ſowie bei der Mathematik. Indeſſen ſchon in der zweiten Hälfte des 17., noch mehr aber in der erſten Hälfte des 18. Jahrhunderts waren gegen die chriſtlichen Glaubenslehren und auch gegen die Wiſſenſchaft von ihnen, der Bedenklichkeiten, Einwürfe und Zweifel durch Naturaliſten, Rationaliſten der Zeit, ſogenannte Freigeiſter ſo viele geworden, daß eine kurze Einleitung unzureichend war, man mußte Vorbeſprechungen anfangen, ehe es an die Dogmatik ging. Dieſe wurden Anfangs als Einleitung betrachtet, ſie bildeten kein beſonderes Ganzes. So zuerſt bei Doederlein, Institutio theologi christiani 1779, 2 Bände, unter dem Namen Prolegomena, dieſe nimmt die ganze Hälfte des erſten Bandes des genannten Werkes ein. Nun fing kurz nach den ſiebenziger Jahren die kritiſche Philoſophie an, Einfluß auf die Theologie zu haben, die Theologen ließen ſich auf dieſelbe ein, entweder ihre Forſchungen und deren Reſultate annehmlich findend und annehmend, oder ihnen widerſtrebend, ſie beſtreitend Hiemit wurden der Bedenklichkeiten und Zweifel immer mehrere, die Maſſe des Vorſtoffs vermehrte ſich ungemein, denn mittelſt jener Philoſophie wurde die ganze Theologie als poſitive Wiſſenſchaft und beſonders die dogmatiſche Theologie problematiſch. Jene kritiſche Philoſophie hatte es freilich mit der alten Metaphyſik zu thun, Hauptfrage war: iſt dieſe möglich? und wenn, wie? ſie afficirte dadurch auch ſehr die Theologie, und es entſtand die Frage: ob und wie iſt die Dogmatik möglich? Alles dafür Geleiſtete wurde angeſehen, als ſei nichts darin geſchehen; hätte man eine Dogmatik aufzeigen können, ſo hätte auch hier das ab esse ad posse valet consequentia gegolten.

So iſt bis jetzt, was die Theologie betrifft, die Dogmatik zweifelhaft geblieben, ſie iſt eine problematiſche Wiſſenſchaft; ſo wird ſie in den Prolegomenen aufgefaßt, mit ihr, als einem Probleme, haben wir es zu thun. In dem von mir herausgegebenen Buche: Einleitung in die chriſtliche Dogmatik aus dem Standpunkte der Religion, 1810, iſt das Problem berückſichtigt. Nicht lange nach der Herausgabe dieſes Buchs erſchien ein anderes von Baumgarten Cruſius, ausführlicher, vollſtändiger, gelungener. Aber die Einleitung iſt nur ein Theil des Ganzen, das Prolegomena genannt wird. Dieſe angebend iſt die Frage 1) die nach dem Begriffe der Prolegomena, 2) nach ihrem Zweck und 3) die nach der Methode, dem Principe ihrer Eintheilung, Articulation. Mittelſt der Beantwortung dieſer Fragen ſtellen ſich die Prolegomena als Doctrin für ſich dar, unabhängig von der Dogmatik, wenngleich ſie ſtets als dieſer Hülfe leiſtend angeſehen werden können.

§. 1.

Begriff der Prolegomena zur Dogmatik.

Der Gegenſtand, mit dem dieſe ſich beſchäftigt, iſt das chriſtliche Dogma ſelbſt in ſeiner unendlich reichen Einfalt und Fülle. Von ſeinem Inhalt wird vorerſt blos ſupponirt, daß er, obſchon die Wörter δόγμα, δοκεῖν auf ein Meinen hinweiſen, doch keine Glaubensmeinung, ſondern die Glaubenswahrheit ſei. Glaubensmeinungen gehen höchſtens nur auf das Wahrſcheinliche; wird geſagt: Gott in ſeiner ewigen Weisheit und Liebe erhält und regiert die Welt, ſo iſt damit eine Wahrheit ausgeſprochen, aber unmittelbar nicht für das Wiſſen, ſondern für das Glauben, und der Satz, der ſie ausſpricht, kann δόγμα oder sententia genannt werden, er iſt das Dogma von der göttlichen Vorſehung. Nun können wohl Sätze und Lehren doctrinae, die blos Glaubensmeinungen zu ihrem Inhalte haben, Gegenſtände einer Doctrin ſein, aber dieſe iſt keine wiſſenſchaftliche, geſchweige Wiſſenſchaft, ſondern eben nur eine hiſtoriſch-kritiſche Doctrin, Geſchichte ſolcher Meinungen.

Chriſtus und die Apoſtel theilten mündlich ihren Zeitgenoſſen, und eben die Apoſtel und Evangeliſten durch Schrift ihren Nachkommen Glaubens- und Gewiſſenswahrheiten mit, durch dieſe Mittheilungen kamen die Zeitgenoſſen und Nachkommen zur Erkenntniß, es entſtanden chriſtliche Gemeinden und dieſe wurden zur Kirche, die ohne das Dogma keine Wahrheit und ohne die Wahrheit keine Wirklichkeit hat. Aber wie dieſe Glaubenslehren mitgetheilt wurden, ſind ſie nicht alsbald auch durch Reflexion auf ſie in Ueberlegung genommen, in Zweifel und Unterſuchung gezogen worden? Ein ganzes Jahrhundert, das zweite, ging vorüber, ehe daß es hiezu kam, der Glaube belebte und beſeelte die Gemeinde, einfach durch die Lehre von ihm, durch das Dogma. Erſt als daſſelbe gelehrten, geiſtreichen, vornehmlich durch die Philoſophie ihrer

Zeit gebildeten Männern intereſſant wurde und dieſe ſich ſeinen Inhalt aneigneten, blieb die Reflexion darauf nicht länger aus und legte ſich hiemit von ferne her eine Doctrin, welche die Dogmatik zu ihrem Gegenſtande hat, eine dogmatiſche Theologie an, ohne daß es jedoch ſchon auf eine ſolche beſtimmt abgeſehen war, ſo in des Clemens von Alexandrien Stromata, näher in dem Werke des Origenes *περὶ ἀρχῶν* im 3. Jahrhundert, weiterhin in dem des Augustinus de civitate Dei — im 4. und im Anfang des 5. Jahrhunderts — endlich in den sententiarum libris quatuor des Iſidor von Sevilla (Hispalensis); doch blieb auch dieſer erſte leiſe Verſuch, die chriſtlichen Dogmen in wiſſenſchaftlichem Zuſammenhang darzuſtellen, noch weit hinter der Idee eines dogmatiſchen Syſtems zurück und nähert ſich ihr erſt die *ἔκδοσις ἀκριβὴς περὶ ὀρθοδόξου πίστεως* des Johannes Damaſcenus im 8. Jahrhundert.

Auf den ökumeniſchen Synoden vom 4. bis 6. Jahrhundert hatten inzwiſchen die chriſtlichen Grundlehren des Glaubens allmählig eine beſtimmte Form und Geſtalt erhalten, ſie waren in dem ſogenannten Symbolum apostolicum, in dem Symb. Nicaeno-Constantinopolitanum fixirt, und in ſolcher Geſtalt, da ſehr bald die Meinung von ihr, als ihnen durch die Wundermacht des heiligen Geiſtes gewordene hinzukam, erhielt ſie ſich, ſowohl für die Kirche, wie weiter hin für die Wiſſenſchaft von ihnen ſelbſt (die Dogmatik). In ihr nahmen ſie die ſcholaſtiſchen Theologen des 11., 12. und 13. Jahrhunderts, und ſo tief dieſe, z. B. Petrus Lombardus, Bonaventura, Scotus Erigena, Anſelmus denkend in das innerſte Weſen der Dogmen ſelbſt einzudringen ſtrebten, durften ſie doch wegen der Alles überbietenden Autorität der Kirche, ſich von dieſer ihnen gegebenen Form nicht entfernen. Ihre dogmatiſche Theologie war und blieb eine Synodaltheologie.

Aber im 16. Jahrhundert wurde, wie die Reformation begann, nebſt anderen beſonders die Unfehlbarkeit der katholiſchen Kirche in ihrem Oberhaupte, in Klerus und Synoden angefochten und dann geleugnet, indeſſen die Grundlehren des Glaubens und mit ihnen vorgenanntes Symbolum noch unbezweifelt blieb. Nur, daß in Anſehung ihrer die Autorität der Kirche und ihrer Synoden bei den Proteſtanten nicht ferner galt, ſondern über ſie bei ihnen einzig und allein die Bibel als Gottes Wort entſcheiden ſollte. So fing die Dogmatik an, durch ihre erſten Bearbeiter Melanchthon und Calvin eine blos bibliſche zu werden; von da an hat ſie und zwar mehr oder weniger unter der Herrſchaft ſymboliſcher Bücher als eine Confeſſionaltheologie durchs 17. und 18. Jahrhundert hindurch dem Inhalte und der Form nach bis jetzt die verſchiedenartigſten Veränderungen erlitten, und iſt's endlich, beſonders ihrem Principe nach, mit ihr dahin gekommen, daß in Anſehung ihrer zu ſagen ſteht: „ſein oder nicht ſein, das iſt die Frage!“ —

Der Begriff von den Prolegomenen zur Dogmatik mit Bezug auf das Nichtſein ein negativer, iſt der von ihnen, denen die bisherige dahingeſtellt bleibt, indem ſie dieſelbe der Hiſtorie überlaſſen. Poſitiv mit Bezug auf das in Frage geſtellte Sein beſtimmt ſich ihr Begriff ſo:

1) Der Dogmen, wie ſie in der Bibel längſt exiſtiren, in ihr ſich vorfinden, ſind viele und verſchiedene. Enthält jedes derſelben eine Glaubenswahrheit und bildet jedes mit den übrigen zuſammen ein Ganzes? Der problematiſchen Dogmatik iſt zur Beantwortung dieſer Frage vornehmlich für die Sichtung der Glaubenswahrheiten von den Glaubensmeinungen ein Kriterium unentbehrlich, und dieſes muß ihr vorher bereits ausgemittelt ſeyn, ſonſt wird ſie ihres Gegenſtandes nicht mächtig und gelangt ſie zu keinem Inhalte. Den Prolegomenen iſt aufgegeben, für ſie daſſelbe zu ſuchen.

2) Sie ſelbſt hat den Beweis zu führen, ja er ſelbſt zu ſeyn, daß jedes Dogma eine Glaubenswahrheit enthalte. Hiezu

iſt für ſie und ihren Inhalt ein Grund, worin ſie werde und ein Princip erforderlich, woraus ſie ſich hervorbringe. Dies Princip des Beweiſes der Wahrheit eines jeden Dogma's kann, da die Wahrheit in jeder Geſtalt oder Form die eine und ſelbe iſt, nicht bald das eine, bald das andere, und dann wieder ein anderes, ſondern nur, wie ſehr es ſich alterire, gleich der Wahrheit ſelbſt, das eine und ſelbe ſeyn, und haben die Prolegomena zwar nicht die Aufgabe, daſſelbe, deſſen Ausmittelung und Ergebniß vielmehr der Dogmatik ſelbſt aufliegt, zu ſuchen, ſo iſt ihnen durch ihre Idee, als die der Wiſſenſchaft doch aufgegeben, für dieſe Ausmittelung und Erkenntniß, ohne die alle Verſuche, daß ſie wirkliche Wiſſenſchaft werde, vergebens ſind, im Voraus die Bedingung zu erforſchen und darzuſtellen.

3) Eben die Idee der Wiſſenſchaft thut an deren Inhalt die Forderung, daß ſeine Form die wiſſenſchaftliche, ſcientifiſche, und an die in und mit ihm ſich verwirklichende Wiſſenſchaft zugleich die, daß die ihrige die ſyſtematiſche ſey, oder daß jede Glaubenswahrheit, die der Inhalt eines Dogma's iſt, aus ihr, der Wahrheit ſelbſt, und aus ihrem Zuſammenhange mit jeder, die jedes Dogma zu ſeinem Inhalte hat, gewußt werde.

Dieſer Forderung ſteht nicht zu genügen, ohne eine Norm für die Formirung des Inhaltes im Beſonderen und Allgemeinen, und gebührt zwar der Dogmatik ſelbſt, daß ſie dieſe Norm, ihre Methode ſuche und begreiſe, ſo haben doch die Prolegomena die Aufgabe, der Idee gemäß, von der die Forderung gethan wird, dies Suchen und Begreiſen vorzubereiten. Ihr Begriff alſo iſt der einer Löſung beſagter, dreifacher Aufgabe; gelingt's, ſie zu löſen, ſo kann von ihnen geſagt werden, ſie geben, indem ſie die äußere Eintheilung der Dogmatik ſind, zugleich eine Anleitung, ſowohl zur Hervorbringung und Geſtaltung derſelben, als zum Studium der hervorgebrachten und geſtalteten.

§. 2.

Zweck der Prolegomena.

Er iſt nicht in ihnen ſelbſt zu ſuchen; denn ſie für ſich ſind ein bloßes Mittel, die Dogmatik, für welche ſie die Prolegomena ſind, iſt der Zweck. Mit ihnen, da ſie bloßes Mittel ſind, verhält ſich's alſo, wie mit jedem Mittel: iſt der Zweck erreicht, ſo wird das Mittel weggeworfen. Dadurch, daß geſagt iſt: die Prolegomena zur Dogmatik ſind für die Dogmatik beſtimmt, iſt ſchon der Zweck, den ſie haben, angedeutet als ein Zweck außer ihnen; er iſt nun aber näher in's Auge zu faſſen, woraus auch klar werden wird, inwiefern das Studium derſelben für das Studium der Dogmatik ſelbſt nothwendig iſt.

Der Zweck nun, worauf ſie gehen, iſt

1) ein objektiver. Die Dogmatik, der die Prolegomena zur Vorbereitung dienen, iſt eine Inſtitution der Kirche, und zwar durch die Kirche ſelbſt; aber nicht auf ausdrückliche Verordnung, wie wenn Jemand den Auftrag erhalten hätte, eine Dogmatik für ſie auszuarbeiten, ſondern nur, indem die Kirche, einer Dogmatik bedürftig, durch ihre innere geiſtige Bewegung dahin wirkt, daß eine ſolche entſteht. Die Kirche hat Inſtitutionen in ihr, welche nicht durch ſie entſtanden und geworden ſind; wenigſtens drei: Taufe und Abendmahl (nicht durch die Kirche, ſondern durch Chriſtus in der göttlichen Autorität, daher „heilige“ Taufe), und die heilige Schrift (indem ſie von den Jüngern aus Antrieb des „heiligen“ Geiſtes geſchrieben wurde); die Dogmatik, eine Inſtitution der Kirche durch ſie, hat dieſe Beſtimmung des heiligen nicht. — Aber wozu bedarf fort und fort die Kirche dieſer Inſtitution? Weſentlich dazu, damit ihre Lehre, aus heiliger Schrift beſonders, für alle Gläubigen in ihr beſtehe ohne allen Zwieſpalt, alſo für die Einheit ihres Lehrbegriffs, damit ſie nicht in Secten und

Factionen ſich ſpalte und vergehe. Aber die Kirche iſt ein objektives; ſie hat geſchichtlich in der Welt ein Beſtehen gehabt und hat es noch, die Dogmatik, als ihre Inſtitution für die Erhaltung jener Einheit, iſt hierdurch ſelbſt eine objektive, und der Zweck der Prolegomena hiermit ſelbſt ein objektiver, nämlich: die mit dem dogmatiſchen Lehrbegriff der Kirche identiſche Entwickelung deſſelben. Wo daher die Einheit und Uebereinſtimmung der Glieder der Kirche in Anſehung ihres Glaubens indifferent wird, da wird auch die Dogmatik gleichgültig, und umgekehrt mit der Gleichgültigkeit gegen die Dogmatik werden auch die Glaubenslehren gleichgültig; daher, wo Secten entſtehen, die Dogmatik in den Hintergrund tritt, weil dieſe ſie an ihre Sectirerei erinnert. Aber die Kirche hat ſich getheilt, und ſich im 16. Jahrhundert einerſeits gezwungener, andererſeits freier Weiſe in zwei beſondere Kirchen conſtituirt; jede von beiden hat das vorhin genannte Bedürfniß der Einheit ihrer Gläubigen in Lehre und Leben, und aus dieſem Bedürfniß kommt für jede die Inſtitution, die ſie ſich giebt, die Dogmatik. Aber dieſe Dogmatik iſt, als die der einen Kirche, dem Princip, zum Theil dem Inhalt und auch der Form nach, anders conſtituirt, als die der anderen Kirche. Die Prolegomena zur Dogmatik ſind daher nach der Verſchiedenheit der Kirche, deren Inſtitution die Dogmatik iſt, auch verſchieden, obwohl in beiden Kirchen mit ihnen die Dogmatik als ſolche bezweckt wird. Uns ſind daher die Prolegomena als das Mittel für die Dogmatik der evangeliſchen Kirche, als den Zweck, zu behandeln; die Prolegomena zur katholiſchen Dogmatik müßten auf die apoſtoliſche Tradition, auf die Beſchlüſſe der öcumeniſchen Synoden, die Werke der Kirchenväter, die Decrete und Autorität des Papſtes, die Beſchlüſſe des Tridentiſchen Conciliums ꝛc. Bedacht nehmen — das geht uns alles nichts an, die Synoden ꝛc. haben für uns nur einen hiſtoriſchen Werth, keine religiöſe Autorität.

2) Die proteſtantiſche Kirche theilte ſich bei ihrem Entſtehen in die lutheriſche und reformirte Kirche und jede war gleich auf die Erhaltung der Einheit ihrer Bekenner gerichtet; aber uns ſind Lutherthum und Calvinismus verſchwunden und gehen uns nur hiſtoriſch etwas an. Hatten daher die Prolegomena früher noch eine Tendenz auf den Lehrbegriff ihrer Kirche, ſo findet jetzt dieſe nicht mehr ſtatt, und die Prolegomena ſind uns als Mittel beſtimmt für die Dogmatik der evangeliſch-proteſtantiſchen Kirche. Das aber, daß die Dogmatik eine Inſtitution einer großen Objektivität, der Kirche, iſt, macht dieſelbe höchſt bedeutſam, und, der Einzelne mag darüber urtheilen, wie er will, zu einer höchſt wichtigen Doctrin, und daher einer ſolchen Vorbereitung wohl würdig. — Ihr Zweck iſt

b. ein ſubjektiver. Die Dogmatik bringt ſich ſelbſt hervor, iſt ſo zu ſagen ihr eigenes Produkt, ſo daß es heißen kann: dieſe Wiſſenſchaft iſt nicht das Werk eines Menſchen, als ſey er der Producent; da wäre es nur ein Fabricat und er der Dogmatikenfabricant. Erhält daher ein dogmatiſches Werk den Namen eines bedeutenden Mannes und verſteht der ſo Sprechende, was Wiſſenſchaft ſey, ſo giebt er dieſen Namen nur, weil dieſer Mann für die Wiſſenſchaft als Werkzeug auf tüchtige Art wirkſam war, nicht weil er das Princip der Dogmatik iſt. Die Dogmatik bringt ſich alſo ſelbſt und zwar mittelſt eines Menſchen hervor; das Subjekt, welches dafür thätig iſt, daß die Dogmatik als Wiſſenſchaft zu Stande komme, iſt in Bezug auf die Wiſſenſchaft als den Zweck ein bloßes Mittel, gleichſam als ergreife die Idee der Wiſſenſchaft ihn und fordere ihn auf, ſie zu realiſiren. Das Subjekt aber, ſo das Werkzeug, kraft deſſen die Wiſſenſchaft entſteht und ſich vollendet, gehört als Mitglied der Kirche an, iſt nicht Mitglied irgend einer Secte — dann wird er der Autor, ſie eine Dogmatik für ſeine Secte ſein; — der für die Dogmatik, damit ſie zu Stande komme, Thätige ſteht alſo, da ſie eine Inſtitution ſeiner Kirche iſt, mit ſeiner Arbeit im Dienſte dieſer: für ſeine Kirche arbeitet er an der Wiſſenſchaft. In der katholiſchen Kirche iſt dieſe Dienſtbarkeit ſehr ſtrenge; denn der Arbeiter, ſo frei er ſich in nichtdogmatiſchen Puncten bewege, darf ſchlechterdings in der Dogmatik nichts zulaſſen, was gegen das Dogma von der Untrüglichkeit geht; er darf alſo auch kein Dogma unbeachtet laſſen und keinem eine andere Beſtimmung geben, als die es durch die Concilien erhalten hat. Für ihn als Exegeten giebt alſo die Kirche durch ihre Infallibilität das Geſetz und die Exegeſe iſt von der Dogmatik bedingt und abhängig. Auch in der proteſtantiſchen Kirche wird vom Subjekt, indem es im Dienſte der Kirche ſteht, für die Kirche gearbeitet, aber mit größerer Freiheit; die Forſchung iſt frei bis in den abſoluteſten Zweifel, der ihn auch in der Bearbeitung der Dogmatik leiten darf; und dieſe Freiheit in der Arbeit, ohne eine Aufhebung des Dienſtes zu ſein, hat zugenommen, ſeit die proteſtantiſchen Kirchen vereinigt ſind, während vorher der für die Dogmatik Thätige wenigſtens an die Augsburgiſche Confeſſion ꝛc. gebunden war. — Der ſubjektive Zweck, den die Prolegomena haben, iſt alſo der in der genannten Beziehung, daß der Bearbeiter der Dogmatik mittelſt der Prolegomena in den Stand geſetzt werde, ein tüchtiges Werkzeug der Wiſſenſchaft zu ſeyn; daher kann er die Prolegomena ſelbſt ſuchen, d. h. muß ſich ſelbſt zum Werkzeug befähigen. — In der Kirche und für ſie hat die Dogmatik ein Beſtehen, aber nicht in den Büchern und für die Auditorien, ſondern in der Kirche beſteht dieſe Wiſſenſchaft als eine Inſtitution für die, welche ſich zu einem Amte in der Kirche befähigen und tüchtig machen. Dogmatik alſo wird verfaßt und verfaßt ſich ſelbſt, damit ſie ſtudirt werde von denen, an die ſie ſich bringt. Der ſubjektive Zweck der Prolegomenen in dieſem Puncte iſt alſo zunächſt das Studium der Dogmatik, wozu die Prolegomenen das Mittel ſind, die Schwelle, über die es zur Wiſſenſchaft hineingeht. Aber hier kommt es nun darauf an, welchen Zweck der hat, der die Dogmatik ſtudiren will; von ſeinem Zweck hängt es ab, ob er ſich für die Prolegomena intereſſiren werde oder nicht. Dieſer Zweck kann nämlich ſeyn

1) ein unmittelbar perſönlicher; es will der Menſch mit ſeinen Mitmenſchen des Lebens auf eine würdige Weiſe froh werden; er will arbeiten, um von den Früchten ſeiner Arbeit leben zu können; er wählt alſo, etwa zu ſolchen Zeiten beſonders, wo in der Kirche ein Mangel an Beamten iſt, das Studium der Theologie, und hat damit jenen unmittelbar perſönlichen Zweck, er darf hoffen, im Amte ſein Brod zu haben — Brodſtudium.

2) ein amtlicher Zweck; nicht um des Brodes willen, ſondern des Amtes wegen wird unter anderen auch Dogmatik ſtudirt; der ſich zum Studium Beſtimmende hat am geiſtlichen Amte ein Intereſſe genommen, die Theologie wird ſtudirt aus Beruf, ſie iſt eine Berufswiſſenſchaft. Aber ſofern es denn doch nur das Amt iſt, um deßwillen die Wiſſenſchaft ſtudirt wird — ſie iſt die Vorbereitung auf dieſes, dann wird ſie nebenhingelegt, — ſchränkt ſich das Intereſſe nicht lediglich auf die Wiſſenſchaft ein, und die Prolegomena ſind gleichgültig.

3) ein rein ſcientifiſcher. Dann geht es über's Perſönliche hinaus; der Studirende hat ein Intereſſe an der Wahrheit genommen, darum ſtudirt er die Wiſſenſchaft; um der Wahrheit Willen iſt ihm das Amt lieb. Dann iſt auch das Intereſſe an den Prolegomenen da.

§. 3.

Eintheilung der Prolegomena.

Im Anfang des zweiten Paragraphen hieß es: ihr Zweck iſt nicht in ihnen ſelbſt zu ſuchen, ſie ſind bloßes Mittel; irgend etwas aber, das Zweck iſt, giebt ſich die Mittel, wodurch er zu erreichen ſteht, ſelbſt; ja das iſt das Recht des Zweckes, ſich ſelbſt die Mittel zu ſeiner Erreichung zu ſetzen, zu geben. So auch hier; der Zweck, für welchen die Prolegomena die Mittel werden, iſt die dogmatiſche Wiſſenſchaft, auf ſie alſo wird für die Articulation dieſer Mittel, für die Eintheilung der Prolegomena zu reflectiren ſeyn, denn wo ſonſt wäre die Articulation gefunden? In jener Reflexion auf die Dogmatik ſelbſt für die Eintheilung der Prolegomena kommt es nun

1) auf den Gegenſtand dieſer Wiſſenſchaft an. Er beſteht in lauter Glaubensſätzen, dogmata, sententiae genannt, dieſe Dogmen ſind vor der Wiſſenſchaft vorher, wie ſie etwa noch problematiſch iſt, bereits vorhanden oder gegeben, ſie ſind aſſertoriſch, ſie ſind data: was alſo auch immerhin von der Dogmatik ſelbſt oder ihrem Bearbeiter gemacht werde, was ſie ſelbſt hervorbringen oder bewirken, das iſt doch nicht und kann nicht ſeyn das Dogma, das war ſchon da. Eine ſogenannte philoſophiſche Dogmatik, etwa nach Kant, giebt ſich auch wohl wie ihren Inhalt und ihre Form, ſo den Gegenſtand ſelbſt, gleich der Mathematik, die ihre Objekte ſelbſt producirt, aber was dabei herauskommt, iſt in Anſehung des Glaubens auch ein nur gemachtes, fides facticia, die eine Zeit lang hält, wie die Kantiſche, aber dann verwiſcht wird. Die rationaliſtiſche Dogmatik mag ſehen, wie ſie mit ihrem ſelbſtgemachten Glauben zurechtkommt. Die chriſtliche Dogmatik findet die Glaubensſätze vor, aber wo, worin und wie? Nach der Meinung und Lehre der katholiſchen Kirche einerſeits in der Bibel, andererſeits in der apoſtoliſchen Tradition (in traditione sacra); die proteſtantiſche Kirche hingegen hat dieſe heilige Tradition abgethan, was in ihr gefunden wäre, läßt ſie nicht für Glaubensſätze gelten, ihr iſt einzig und allein die Bibel die Quelle der Dogmen, mit denen ihre Dogmatik als ihrem Gegenſtande ſich beſchäftigt.

Die Prolegomena zur Dogmatik für die proteſtantiſche

Kirche leiten alſo von der *Bibel* aus auf ſie, die Dogmatik ſelbſt ein. In der Bibel aber ſind unter den ſehr vielen Sätzen, welche die Meinung und ſogar den Glauben betreffen, auch ſolche, die nicht Glaubenswahrheiten ausſprechen, ſondern nur Glaubensmeinungen oder wenn auch Glaubenswahrheiten, doch nur den hiſtoriſchen Glauben angehend, den dogmatiſchen gar nicht. Den hiſtoriſchen, er ſey entſtanden aus bloßen Sagen, ja aus Mythen oder aus wirklichen Factis. Mit dieſem blos als hiſtoriſchen hat es die Dogmatik als mit ihrem Gegenſtande nicht zu thun, ſo z. E. nicht mit dem Glauben an die Abkunft der Erzväter, in den Genealogieen u. ſ. f. Im neuen Teſtament, Johannes der Täufer mit ſeinen Erwartungen vom Meſſias, geht die Dogmatik höchſtens an mit Bezug auf den Erlöſer. Alſo hier tritt für die Prolegomena, indem ſie einleiten, die Aufgabe ein, die §. 1. bezeichnet iſt, das Kriterium anzugeben, mittelſt deſſen Glaubenswahrheiten, der Gegenſtand der Dogmatik, von Glaubensmeinungen, als auch ſogar von blos hiſtoriſchen Wahrheiten und anderen Sagen und Meinungen, mittelſt deſſen die einen von den anderen zu unterſcheiden ſtehen. Hiemit ſind die Prolegomena einleitend in die Dogmatik von der Bibel aus, indem ſie dieſe ſelbſt erſt zum Behuf der Dogmen, als des Gegenſtandes der Dogmatik, in Unterſuchung nehmen. Sodann

2) der nähere Gegenſtand der Dogmatik und ſomit auch ihrer Prolegomena iſt der *Glaube* ſelbſt. Um ihn iſt's mit dem Glaubensſatze, der ſein Ausdruck iſt, zu thun, nicht aber um den Glaubensſatz als ſolchen, ſo kann einer alle bibliſchen Glaubenslehren und Wahrheiten wohl kennen, iſt er denn nun damit ein Gläubiger oder ein Chriſt? Der Glaube und mit ihm die Liebe, wozu ſich auf eine geiſtig nothwendige Weiſe die Hoffnung geſellt, iſt der Inhalt der Religion, die Bibel enthält den Glauben nicht, ſondern nur jeden auf ihn bezüglichen Satz, die Bibel enthält auch die Religion nicht, geſchweige

daß ſie dieſe ſelbſt ſey, ſondern nur alle die Sätze, die auf die Religion ſich beziehen und dieſen Glauben zur Sprache bringen. Der Glaube als ein Element der Religion, wie die Liebe das andere Element iſt, und mit beiden die Religion ſelbſt, ſteht über der Bibel, ſie iſt nur das Instrumentum, das Werkzeug (Novum instrumentum). Die Bibel wird die heilige Schrift genannt, Scriptura sacra, γράμματα ἅγια, warum? Ja ſie iſt Gottes Wort! ihr Inhalt beſteht in göttlichen Offenbarungen, aber woher der Glaube, daß ſie Gottes Wort ſey? erſt wenn erkannt iſt der Grund und Quell des Glaubens ſelbſt und der Offenbarung, erſt dann kann mit Recht von der Bibel geſagt werden, ſie ſei eine heilige Schrift, aber dieſe Erkenntniß wird von der Dogmatik geſucht und wenn gefunden, der Inhalt der Dogmatik ſelbſt. Die Frage iſt alternativ die: iſt irgend etwas darum wahr, weil es in der Bibel ſteht, oder ſteht es darum in der Bibel, weil es wahr iſt? Der vernünftige und wiſſenſchaftliche Verſuch kann nur auf die Beantwortung der zweiten Frage gehen. Demnach hat dieſer Verſuch zu ſeiner nächſten Folge eine Unterſuchung, deren Gegenſtand die Wahrheit und der Glaube nebſt dem Glaubensſatze als eine Wahrheit. Forſchet in der Wahrheit, ſie iſt's, die von ſich zeuget, und wenn Chriſtus mit ihr identiſch iſt, wenn er ſich die Wahrheit nennt, ſo kann es heißen: forſchet in Chriſto.

So hoch alſo auch die Bibel, beſonders in der proteſtantiſchen Kirche, ſtehe — die Religion in ihr ſteht höher; denn wodurch iſt die Bibel eine heilige Schrift? Durch die Religion, die Wahrheit und Gewißheit, den Gedanken des Glaubens, für welche die Bibel nur das Wort iſt. Die bibliſche Hiſtorie iſt als ſchon vorhanden vorausgeſetzt, wenn es zu den Prolegomenen kommt, wo vom jenſeits geſchichtlichen Glauben die Rede iſt. Von der Religion aus alſo haben die Prolegomena die im erſten Paragraphen genannte zweite Aufgabe zu löſen, es gilt hier die Frage nach dem Princip des Glaubens, den die chriſtliche Religion zum Elemente hat, nach dem Princip der Wahrheit jedes einzelnen Satzes. —

3) Schon die Natur iſt ein Ganzes, beſtehend aus Theilen, die vor ihm vorher nicht vorhanden ſind und aus denen es nicht componirt wird oder worden iſt. Dieſe Theile der Natur, des ſogenannten Naturganzen ſind ſämmtlich Bewegungen und deren Principien die ſogenannten Naturkräfte, ſtehend unter einem Geſetz, dem Naturgeſetz, mechaniſche Bewegungen am Himmel und auf Erden; elementariſche die magnetiſchen, electriſchen, die der Elemente überhaupt und organiſche im Pflanzen-Thierreich; ſie alle ſind connex mit einander, das iſt, ſie ſtehen in einem unzerſtörbaren nothwendigen Zuſammenhange mit einander, die einen als begründend, die anderen als bedingend die einen und alle als ſich durch einander beſtimmend oder determinirend, ſo iſt ſeiner Form nach das Ganze, oder die Natur ein Syſtem im Unterſchiede von einem bloßen Aggregate, wie das auch ein Ganzes ſeyn kann, wie jeder Sandhügel, jede zuſammengewehte Staubmaſſe, aber deſſen Theile jenen Zuſammenhang mit einander nicht haben, ſie bedingen und begründen ſich nicht einander, ein ſtarker Wind weht alles aus einander. In der Natur dagegen iſt der Zuſammenhang ihrer Theile oder Glieder ein unzertrennlicher, indem ſie einander begründen, bedingen, beſtimmen und ſo geht dann auch die Naturkunde, obwohl ſie blos empiriſch verfahre, doch darauf aus, jenen inneren und unzerſtörbaren Zuſammenhang aller Theile der Natur mit einander zu entdecken, folglich die Wiſſenſchaft von der Natur als einem Syſteme zu ſeyn, das kann ſie nicht werden, ohne daß die Erkenntniſſe, deren Inhalt ſie ſind, ſyſtematiſch werden. **Naturwiſſenſchaft** kann die Naturkunde nicht werden, ohne daß ſie ſelbſt ein Syſtem werde, wie die Natur, ihr Gegenſtand ein ſolches iſt. Die Religion nun iſt auch ein Ganzes, wie die Natur, aber kein

Ganzes für den Sinn in räumlicher und zeitlicher Beſtimmtheit, ſondern ein Ganzes für die Intelligenz, für den Geiſt, die Natur hat ihr Beſtehen im Raum und in der Zeit, die Religion im Geiſt, in der Intelligenz und in dem Willen; die Sonne leuchtet am Himmel und beweiſt ihre Kraft auf's mächtigſte, von der Religion kann auch geſagt werden, ſie ſey ein leuchtend Geſtirn, die in jedem ſcheint, in dem ſie aufgegangen iſt, in jedem, der außer dem Sinn auch den Verſtand hat, ſie exiſtirt für ihn in ſeiner intelligenten Natur und für ſeinen freien Willen. Ein Element der Religion iſt der Glaube (ἡ πίστις) wie das andere die Liebe (ἡ ἀγάπη), und in dieſen beiden Elementen diſtinguirt ſie ſich von ihr ſelbſt, als wären jene zwei Elemente zwei Theile der Religion, die das Ganze iſt; jeder dieſer beiden Theile hat aber ſelbſt wiederum ſeine Elemente, der Glaube ſeine Ar- und Partikel, wird er gefaßt in dem Begriff, wird er geſetzt in die Sprache, ſo entſteht der Glaubensſatz, der Glaubensartikel, jedes Dogma iſt ein ſolcher Artikel, der Gegenſtand des Dogma, der Glaube ſelbſt, ein articulirter. Wie vor der Natur vorher, ſo auch ſind vor der Religion vorher ihre Theile nicht vorhanden, als würde ſie aus ihnen, wie aus einem bloßen Stoffe gemacht, zuſammengeſetzt (religio composita), ſondern in und mit ihr werden und ſind ihre Theile, und dieſe haben gleichfalls einen unvertilgbar nothwendigen Zuſammenhang mit einander, das Belieben, die Willkür der Menſchen hat an der Stellung dieſer Theile, an ihrem Verhältniſſe zu einander für ſich keinen Antheil, ſomit iſt die Religion in ihren Glaubenslehren und in dem Elemente des Glaubens ſelbſt gleicher Weiſe kein Aggregat, ſondern ein Syſtem, wie die Natur und zwar ein Syſtem, das ſein Beſtehen nicht wie die Natur in Raum und Zeit, ſondern im Geiſt und in der Wahrheit hat, die Natur iſt nur die Erſcheinung einer Wahrheit. Die Form mithin des Glaubens und der Religion, die ihn zum Inhalt hat, iſt gleichfalls die ſyſtematiſche und zwar auf einer höheren Stufe als die Form, welche die Natur hat, nämlich auf der Stufe des Geiſtes, die Prolegomena zur Dogmatik ſuchen das Princip der Form, welche die ſyſtematiſche und in welcher die Dogmatik ſelbſt ein Syſtem wird. Dies iſt ihre Aufgabe — die dritte Aufgabe. — Dem Geſagten zufolge iſt die Form betreffend eine Hauptforderung an die Dogmatik, daß jedem Dogma in ihr die Stelle gegeben werde, die es an und für ſich ſelbſt hat, ſeine Stelle, nicht eine Stelle, aus dem Denken, der Willkür u. ſ. f. deſſen, der die Dogmatik unternimmt: hat jedes ſeine Stelle in der Dogmatik durch ſeinen Zuſammenhang, der unzerſtörbar, mit jedem, ſo iſt ſie ein Syſtem. Das haben die älteren Theologen geahndet, ſo Melanchthon (loci theologici). Das iſt der nothwendige Zuſammenhang, der geſucht wird für die Erkenntniß. Aber wo finden die Prolegomena das Princip der ſyſtematiſchen Form für die Dogmatik? Antwort: in der Vernunft, im Geiſte, der iſt ſelbſt ein Ganzes, deſſen Theile, wenn noch davon die Rede ſeyn kann, nämlich die Geiſtesfähigkeiten, -Fertigkeiten. Verſtand, Wille, Gedächtniß in einem inneren und gleicher Weiſe unzerreißlichen Zuſammenhange ſtehen, der Geiſt iſt ſelbſt ein Syſtem. Die Wiſſenſchaft von der Vernunft, concret vom Geiſte, die Geiſteslehre iſt ein Theil der Philoſophie als Wiſſenſchaft von dem Wiſſen ſelbſt, wie daſſelbe die Vernunft zum Princip hat, iſt ſie Vernunftlehre, Logik, als Wiſſenſchaft von dem Weſen, deſſen Wiſſen das iſt, die Geiſteslehre. Alſo wäre es die Wiſſenſchaft vom Wiſſen, vom Geiſte, von welcher aus die Prolegomena in die Wiſſenſchaft vom Glauben, von den Glaubenslehren in die Dogmatik einzuleiten hätten.

Die angegebenen drei verſchiedenen Standpuncte können auch betrachtet werden als die der Contemplation, Reflexion und Speculation.

ad 1. Die Contemplation hat zu ihrem Princip den

Sinn des Menſchen, der Betrachtende iſt der Sinnige, nun kann aber betrachtet werden das Natürliche, die Natur im Beſonderen, im Einzelnen zur Frühlings- und Sommerzeit u. ſ. f. in Pflanzen, Thieren, Kometen, da iſt ſie die anſchauende, ihr Gegenſtand in Raum und Zeit — ein präſenter; oder die Geſchichte als Geſchichte im Beſonderen und Einzelnen, da iſt ſie die des Vergangenen, facta, die geweſen ſind, nachſchauende, und wie das Natürliche, Geſchichtliche, ſo kann auch das Künſtleriſche — das Werk der Kunſt betrachtet werden. Aber die Contemplation dieſer Art iſt nicht der Standpunct, aus welchem in die Dogmatik eingeleitet wird and werden kann, obwohl gar oft unwiſſender oder täppiſcher Weiſe ein ſolcher Standpunct genommen wurde, Naturbetrachtung, Geſchichtsbetrachtung — dieſe ſollen es ſeyn, woraus in die Wiſſenſchaft vom Glauben eingeleitet werde, es iſt nichts damit; denn der Glaube als Gegenſtand des Dogma und dann wiederum der Gegenſtand des Glaubens, Gott, ſein Verhältniß zu ihm ſelbſt, als Vater, Sohn und Geiſt, zur Welt als Schöpfer, Erhalter derſelben, iſt kein Geſchichtliches, kein Natürliches und auch kein Künſtleriſches, wie etwa der Zeus, die Aphrodite in den Bildern von ihnen; doch ſoll die Contemplation der Standpunct ſeyn für die Prolegomena zur Einleitung. Welche Contemplation dann? Die mittelſt der Bibel allein, die, welche der Menſch in ſich anregen und fortſetzen kann als ſinnige Betrachtung beim Leſen der Bibel ohne Kritik und Exegeſe, beim unbefangenen Leſen der Bibel, das iſt der Standpunct, worin die Prolegomena zur Dogmatik anſetzen, ſie ſind alſo, indem eine Einleitung aus der Contemplation, zugleich eine Einleitung vom Standpunct der Bibel aus.

ad 2. Die Reflexion iſt eine Function des Verſtandes, wie die Contemplation des Sinnes, reflectiren kann nun aber der verſtändige Menſch über gar vieles und über gar mancherlei, über Worte, Sprachen, über geſchichtliche und über Natur-

Begebenheiten und über was nicht ſonſt alles. Die Reflexionen dieſer Art ſind es nicht, deren die eine oder die andere der Standpunct wäre für die Einleitung in die Dogmatik, ſondern die Reflexion auf den Glauben und ſeinen Inhalt. Der Glaube iſt ſelbſt ſchon ein in ſich reflectirtes und reflectirendes; ſein, des Glaubens, Reflexion in ſich ſelbſt iſt die des Glaubens auf ſich den wiſſenden, des Wiſſens auf ſich den glaubenden. Gläubiges Wiſſen und wiſſendes Glauben ſind in ſolcher Reflexion, das wird auch gemeinhin ſchon geahnet und ausgeſprochen, wenn der Menſch ſagt: er wolle keinen blinden Glauben. Was iſt das für eine Blindheit? die des Wiſſens? nein, es iſt die des Nichtwiſſens. So iſt der Glaube als ein bewußter, freier, gewiſſer, als ein wiſſender ein Element der Religion und iſt die Einleitung aus dem Standpuncte der Reflexion in die Dogmatik hiemit zugleich die Einleitung aus dem Standpuncte der Religion. Die Prolegomena in dieſem zweiten Theile verhalten ſich alſo zur Dogmatik, wie der Verſtand zum Glauben, im erſten Theil, wie der Sinn zum Glauben. Die den Verſtand perhorresciren, ſind die Trübſeligen und Trübſinnigen unter dem Namen der Myſtiker, Mucker und dergleichen.

ad 3. Wie die Reflexion eine Function des Verſtandes und die Contemplation eine Function des Sinnes iſt, ſo iſt die *Speculation* das Thun der Vernunft. Ein Thun, agere, πράττειν, wie ſie daſſelbe als die Wiſſenſchaft der Vernunft von ihr ſelbſt, von ihrem Weſen, von ihrem Thun bethätigt, ſomit wäre der Standpunct der Prolegomena, indem er der der Speculation ſeyn ſoll, hiemit zugleich der Standpunct der Wiſſenſchaft. Sie leitet drittens aus dem Standpunct der Wiſſenſchaft ſelbſt in die Dogmatik ein. Von der Vernunft ſagen die Philoſophen, ſie ſey das Vermögen der Idee oder die Macht der Idee, die Idee aber, ἡ ἰδέα (Plato), iſt ein Gedanke — notio, cogitatio, νόημα — die Begriffe, deren

Princip der Verſtand iſt, ſind auch Gedanken und die Erfahrungen, Geſchichte der Natur, deren Princip der Sinn und die Sinnigkeit iſt, ſind auch Gedanken, alſo welches iſt der Unterſchied des Gedankens, der die Idee ſey, die zum Princip die Vernunft hat, von den anderen Gedanken, die keine Ideen ſind, deren Princip Verſtand und Sinn ſind. Weiter: die Idee ſey der Gedanke, der ſich ſelbſt halte, trage und enthalte, und ſo weder irgend ein Objekt, noch irgend ein Subjekt zu ihrem Princip habe, der von aller Ob- und Subjektivität unabhängige Gedanke, unter welchem die Erfahrung und der Begriff mit ihrem Princip ſtehen, näher wohl ſo ausgedrückt: der Gedanke, welcher die Idee iſt, iſt der ewige, alle eure anderen Gedanken ſind zeitlich, bedingt, beſchränkt, bedürftig, dieſer Gedanke allein der allgenugſame. Aber er hat doch wohl einen Gegenſtand? allerdings! aber der iſt eben ſo, wie der Gedanke von ihm der alles in ſich enthaltende, producirende ꝛc., gleich ewig, nun kommts, was das Wort betrifft, mit Beziehung auf ihn zur Verſchiedenheit in der Vor- und Darſtellung. Er iſt Gott, ſagt Einer, und daher bei Spinoza die Forderung, daß der Menſch alle Dinge betrachte sub specie aeterni. In die Idee gehe ein, wenn Du die Wiſſenſchaft willſt. Andere ſagen ihr Gegenſtand iſt das Abſolute, Andere: das ſchlechthin Unendliche, Andere: das Ewige. Gleichviel wie der Gegenſtand bezeichnet werde, er iſt als Gegenſtand der Idee der von aller Sub- und Objectivität unabhängige. Die Natur macht den Gott nicht als Objekt, Du als Subjekt auch nicht. Er iſt durch ſich ſelbſt, alles durch ihn. So würde das Abſolute (Schelling), das Ewige in der Idee von demſelben der Gegenſtand für den Menſchen zu forſchen, zu erkennen und zu wiſſen, die Wiſſenſchaft wäre die ſpeculative Philoſophie. Aber die Dogmatik hat zu ihrem Gegenſtande eben Gott und den Glauben an ihn, von dem Glauben heißt es ja auch wohl in der gemeinen Vorſtellungsweiſe, er ſey als der chriſtliche der vernünftige Glaube, und in ihm verhalte ſich der Menſch nicht blos als ſinnig, als verſtändig, ſondern als der Vernünftige. Schon demzufolge iſt das Wiſſen von dieſem Glauben nicht ohne Vernunft möglich und geht nothwendiger Weiſe das Streben des Menſchen, der die Wiſſenſchaft von Gott ſucht, zuvörderſt auf eine Selbſtbildung hinaus zur Vernunft. Mache Dich zum Vernünftigen. In der Beziehung wird alſo und iſt das theologiſch-dogmatiſche Forſchen ein ſpeculatives, kraft der Vernunft, wie jeder ihrer theilhaftig werde, und haben die Prolegomena das Verhältniß zur Dogmatik ins Auge zu faſſen und aus dem Standpuncte der Speculation in die Dogmatik ſelbſt einzuleiten; aber wie im gemeinen Leben und in manchen anderen Doctrinen der thätige Menſch beim Verſtande ſtehen bleibt, durch ihn ſeine Befriedigung ſucht, ſo iſt es auch hier, ſinnig, verſtändig, vernünftig, wenn es auf Syllogismen ankommt, ja! aber ſpeculativ, vernünftig — foenum in cornu habet. Zu bedenken iſt, daß nicht, wie gewöhnlich geglaubt wird, in der Erfahrung, Sinn, Verſtand und Vernunft drei Kräfte der Seele ſind, die jede für ſich in ihr ein Beſtehen hätten, ſo daß wohl einer ein ſinniger Menſch ſeyn könne ohne Vernunft ꝛc. ſo iſt es nicht, ſondern Sinn, Verſtand, Vernunft gehen in einander ein und in ihrer Einheit in ſich unterſcheiden ſie ſich von ſich angedeuteter Weiſe, alſo ſeid nur recht ſinnig, recht verſtändig, recht vernünftig, keins ohne das andere, im Studium der dogmatiſchen Theologie.

Der Prolegomenen

Erſter Theil.

Einleitung in die Dogmatik aus dem Standpuncte der Bibel.

Ein Spruch des Dichters kann zum Motto dienen, nämlich der folgende:

„Weg von der Kerze in die Luft gehaucht,
„Verfliegt die Flamme und die Kerze raucht.“

Für die Kerze kann hier die Bibel und für die Flamme die Lehre der Bibel, ihr Inhalt genommen werden, weg von der Kerze — geweht — verfliegt die Flamme, die Lehre verliert ſich im Leeren, es bleibt nur noch der Rauch übrig. Bibel und Lehre, wie Kerze und Flamme ſind unzertrennlich. Je tiefer die Bibel erforſcht werde, am tiefſten mittelſt der Speculation, um ſo heller leuchtet die Flamme, je mehr beſchränkt auf Gedächtniß, Gefühl ꝛc., deſto düſterer die Flamme bis zum Ausgehen derſelben. —

Zu betrachten iſt

1) die Dogmatik, in welche aus der Bibel,

2) die Bibel, aus welcher in die Dogmatik eingeleitet werden ſoll.

3) die Bedeutſamkeit der Bibel in beiderlei Beziehung.

ad 1. Die Dogmatik iſt zwar, wie es §. 2. hieß, eine

Inſtitution der Kirche und durch dieſelbe; für ſie hat ſie den Zweck einer Entwickelung und möglichſt vollendeten Darſtellung ihres Lehrbegriffs; ſo ſteht ſie daher als Mittel im Verhältniß zum Zweck, den die Kirche hat. Allein ſie will doch eine Wiſſenſchaft für ſich ſeyn; als ſolche aber iſt ſie ſich ſelbſt Zweck, und nicht Mittel blos für einen Zweck. Der Dienſt folglich, den ſie der Kirche leiſtet für ihren Zweck, iſt ein von ihr frei übernommener und ſie als Wiſſenſchaft iſt in dieſer freien Uebernahme jenes Dienſtes von der Kirche unabhängig. In ihr läßt ſich vielmehr und muß ſich die Kirche ſelbſt eine Unterſuchung gefallen laſſen, die ſie, ihr Weſen, ihr Beſtehen und ihren Zweck angeht, ob ſie das Recht habe zu ſeyn oder nicht. Hat die Kirche ihre Eiferer, ſo geht das die Dogmatik nichts an, und keiner derſelben kann ſich ein Recht über ſie anmaßen. — Der erſte Theil hat daher einen erſten Abſchnitt, worin die Dogmatik in dieſer Unabhängigkeit von der Kirche, obzwar als bibliſche, betrachtet wird.

ad 2. Die Bibel iſt eine bei weitem frühere, ja von der Kirche ſelbſt unzertrennliche Inſtitution (§. 2.); aber die Bibel Alten und auch Neuen Teſtaments iſt doch nur ein Complex von einzelnen Büchern, in uralter Zeit entſtanden und bis jetzt erhalten. Die Bibel hat das Attribut der heiligen; allein ſie iſt doch nicht die von den Menſchen zu allen Zeiten für die einzig und allein heilig gehaltene; was hat die Bibel vor dieſen heiligen Büchern voraus, wodurch iſt ſie heilige Schrift und alle andere gegen ſie profane? Eine Einleitung in die Dogmatik von der Bibel aus — warum von dieſer? Dies zu beantworten, iſt die Aufgabe des zweiten Abſchnitts dieſes Theils, da ja die Tradition und der der Bibel gegebene Vorzug darüber nicht entſcheiden kann.

ad 3. Die Bedeutſamkeit der Bibel iſt damit ausgeſprochen, daß von ihr aus in die Dogmatik eingeleitet werden ſoll, gleichſam als wäre die Bibel das, womit anzufangen und zu endigen ſey. Was ſie ſo bedeutſam machen kann, iſt und kann allein die Wahrheit ihres Inhalts ſeyn; iſt der Inhalt ein Vergängliches, ein zeitlich Wahres oder gar Imaginäres, dann könnte ſie keine Bedeutſamkeit haben. Alſo wird der erſte Theil einen dritten Abſchnitt haben, in welchem die Bedeutſamkeit der Bibel, was ihren Inhalt betrifft, näher ſich ergeben muß.

Des erſten Theiles

Erſter Abſchnitt.

Die Dogmatik mit Bezug auf die Bibel, oder ſie als bibliſche.

Ihr Inhalt iſt ein in ihr ſelbſt und durch ſie hervorgebrachter, kein gegebener; aber er hat gleichwohl Bezug auf ein Gegebenes und nicht von der Dogmatik Hervorgebrachtes, denn ſie iſt bibliſche; wäre ſie eine philoſophiſche Dogmatik, eine rein philoſophiſche Religionslehre, ſo könnte es wohl ſeyn, daß ihr Inhalt nicht nur ein in ihr durch ſie producirter ſey, ſondern auch keine Beziehung auf ein ſchon Gegebenes hätte; in einer abſtract philoſophiſchen Religionslehre, wie die der kritiſchen Philoſophie, wäre das, wovon dieſe Lehre die Wiſſenſchaft wäre, ein durch die Vernunft ſelbſt Hervorgebrachtes — der Glaube an Gott, den der Menſch erhalte, indem er durch ſeine Vernunft den Gedanken Gottes ſelbſtthätig producire und auch der Grund des Glaubens an Gott ſey; da wäre kein Gegebenes, ſondern lauter von der Vernunft Gemachtes und in der Wiſſenſchaft Hervorgebrachtes. — Es ſoll aber bibliſche, keine philoſophiſche Dogmatik ſeyn; ſo bezieht ſie ſich auf ein Gegebenes, die Bibel. Der Inhalt aber einer Wiſſenſchaft iſt, indem der ihrige, kein blos roher Stoff, der erſt zu bilden wäre; vom Inhalt iſt vielmehr die Form unzertrennlich; nach dem Inhalt der Dogmatik als bibliſcher iſt alſo die Form in Ueberlegung zu ziehen, und endlich zu fragen: woher der bibliſche Inhalt ſeine Form erhalte, oder nach dem Princip der Form. Die anzuſtellende Unterſuchung betrifft alſo drei Puncte: Inhalt, Form und Princip der Form der Dogmatik als bibliſcher.

§. 4.

Inhalt der Dogmatik als der bibliſchen.

Jede Glaubenslehre, welche die Bibel giebt, jedes Dogma, das in der Bibel vorkommt, iſt für die bibliſche Dogmatik ein Gegenſtand, kein Dogma ihr Inhalt; der Katechismus nimmt das Dogma, wie es die Bibel giebt, und hat an ihm ſeinen Inhalt; aber nicht ſo die Dogmatik; nicht das Dogma, ſondern die Erkenntniß vom Dogma iſt ihr Inhalt; dieſe Erkenntniß wird mittelſt deſſen, der das Werkzeug der Dogmatik iſt, von ihr ſelbſt hervorgebracht und iſt ſo der Inhalt, den ſie ſich giebt; die Vorausſetzung iſt, daß ſie den Gegenſtand, deſſen Inhalt ſie producirt, in der Bibel ſchon gefunden habe. Was aber iſt vom Dogma zu ſagen, wenn es nur der Gegenſtand der Wiſſenſchaft von ihm ſeyn ſoll und nicht ihr Inhalt ſeyn kann? worin iſt dann das Dogma enthalten? in der Bibel oder im Katechismus nicht, denn dieſe ſind doch nur ein todtes Ding, das Dogma aber iſt das Geiſtigſte, Allerlebendigſte, wie käme eine todte Form dazu, den geiſtigen Inhalt in ſich zu haben? Die Bibel oder der Katechismus ſind daher nichts weiter, als das Traditionsmittel der Menſchen an die Menſchen; das Dogma ſelbſt aber iſt enthalten im Glauben oder in der Religion; dieſe als ein Lebendiges, Geiſtiges, enthält jedes Dogma; mittelſt der Bibel hebt die Dogmatik jedes Dogma aus dem Glauben heraus und macht es zum Gegenſtand der Unterſuchung. Das Dogma alſo, welches der Inhalt der chriſtlichen Religion iſt, wird, indem die Bibel Notiz giebt, Gegenſtand der Wiſſenſchaft, und die Erkenntniß dieſes Gegenſtandes iſt der Inhalt dieſer Wiſſenſchaft.

Wie aber wird und iſt das Dogma Inhalt der Religion? Von ihr wird wohl geſagt: ſie als die chriſtliche gebe dem Menſchen in allen ſeinen Beziehungen Befriedigung, wie dies jede nichtchriſtliche Religion nicht vermöge; ſie befriedige ſein Bedürfniß von Seiten des Gefühls, des Lebens, des Verſtandes, der Vernunft, des Willens und der Willensfreiheit, der Seligkeit; ſie thue dem Menſchen alſo vollkommen genug. Aber dieſe Rede von ihr ſetzt wenigſtens den Gedanken von ihr als der chriſtlichen voraus, mit der Vorſtellung wenigſtens, daß ſie die von Gott, dem Geiſte, dem menſchlichen Geiſte gegebene, geoffenbarte ſey. Dieſer Gedanke von ihr erfordert aber, daß, was die chriſtliche Religion enthält, nicht von außen her in ſie und nicht eins zum anderen gebracht worden ſey; oder: jener Gedanke ſetzt den anderen voraus, daß, was zur chriſtlichen Religion gehört, aus Einem hervorgegangen und mit einander und innerlich verknüpft ſey, ſetzt voraus, daß die Religion nicht aus Stücken, ſondern das Ganze aus Einem Stück ſey, gleich einer Organiſation. — Dieſer Gedanke klärt ſich auf mittelſt der Reflexion auf die nichtchriſtliche Religion, zuvörderſt als die heidniſche. Der Inhalt jeder polytheiſtiſchen Religion beſteht in Vorſtellungen, Bildern, Tradition, Sagen und Mythen, Ritualien ꝛc.; dann auch allerdings in moraliſchen Lehren, Recht und Gerechtigkeit, einer Vergeltung des von den Menſchen Gethanen durch die Götter ꝛc.; aus dieſem allen gleichzeitig iſt die polytheiſtiſche Religion zuſammengeſetzt; jedes Moment, was ſie enthält, war als ein Theil vor ihr, dem Ganzen ſchon vorhanden; aus allen dieſen Theilen iſt das Ganze gemacht. In der heidniſchen Religion ſteht alſo leicht, eine Compoſition zu bemerken; war's mit der chriſtlichen Religion auch ſo? war urſprünglich ihr Glaube der an Vater, Sohn und Geiſt, und iſt ſpäter zu dieſer Lehre die vom Vater des eingeborenen Sohnes, die vom Sohne, welcher Gott, und die vom Geiſt als der dritten Perſon der Gottheit erſt hinzugekommen? iſt die Trinitätslehre erſt in die chriſtliche Religion hineingebracht oder war ſie urſprünglich in ihr enthalten? Wäre das erſtere, ſo wäre ſie aus eben dieſen einzelnen Theilen componirt; und ſolches Stückwerk mag den Menſchen in ſeiner vernünftigen Weſenheit nicht befriedigen. — Es kann zu oben genanntem Zweck auch auf die monotheiſtiſche Religion reflectirt werden. Aus ihr ſind freilich alle Vorſtellungen und Bilder, den alleinigen Gott angehend, ausgeſchloſſen, einen ſo unweſentlichen Inhalt alſo, wie die heidniſchen Religionen, hat die jüdiſche Religion nicht; allein auch in ihr kommt, ihren Inhalt betreffend, eines zum anderen von außen her, additionell, nicht von innen heraus; auch ſie iſt ein Aggregat von mancherlei auf Gott und das Verhältniß ſeiner zur Welt und den Menſchen ſich beziehenden Gedanken und Ueberzeugungen; bei Abraham noch ganz einfach der Gedanke des אֵל עֶלְיוֹן, und wie nimmt dies durch Moſes, die Propheten hin ꝛc. zu! ſo iſt ſie in ihrer geſchichtlichen Exiſtenz doch eine allmählig mit dem Menſchen und deſſen Bildung werdende und gewordene. Bei der chriſtlichen dagegen, ſo reich ihre Beziehungen auf die Geſchichte ſeyen, wird in jenem Gedanken, daß ſie dem Menſchen auch in der Vernunft Befriedigung gebe, das ausgeſprochen, daß, was ſie enthält, nicht in ſie gebracht ſey, ſondern aus ihr ſelbſt ihrer Urſprünglichkeit nach ſich entwickelt habe. — Die Vorausſetzung iſt alſo die, daß die chriſtliche Religion ein Ganzes ſey, vor welchem ſeine Theile nicht vorhanden waren, ſondern in welchem die Möglichkeit aller ſeiner Theile, die ſich aus ihm herausgebildet haben, immanent war; alſo die Vorausſetzung eines geiſtig lebendigen Ganzen gleich von ihrem

Urſprung an. Ein Gleichniß Chriſti weiſt auf dieſen Gedanken hin, das vom Senfkorn, aus dem ein ganzer Baum erwächſt. Nicht ein Aggregat, ſondern ein Syſtem iſt die chriſtliche Religion nach jenem Gedanken; die in ihr enthaltenen Glaubenslehren haben daher zu einander und zu ihr gar nicht das Verhältniß von Theilen, die gemacht und mit einander combinirt werden; und daß ſie ein ſolches gegliedertes Ganze ſey, iſt ſchon ſehr früh geahnet worden; denn aus dieſer Ahnung kam eben der Verſuch einer Wiſſenſchaft von ihr, vornehmlich den Inhalt der Glaubenslehren betreffend. Von keiner anderen Religion iſt, was deren Inhalt betrifft, eine Wiſſenſchaft, die ein Syſtem wäre, möglich, iſt auch für keine andere der Verſuch gemacht worden, weil eben der Gegenſtand kein Syſtem iſt. Der Name, womit ſeit lange her die Theologen jede chriſtliche Glaubenslehre bezeichnet haben, weiſt darauf hin, daß ſie wenigſtens die Ahnung davon hatten, daß die chriſtliche Religion ein Syſtem ſey, indem ſie jede Glaubenslehre ἄρθρον, articulus, nannten; Glieder haben ihr Beſtehen nur in einem lebendigen Organismus, und bei einem ſolchen entſtehen die Glieder nicht vor dem Ganzen, ſondern mit dem Ganzen; Glaubensartikel ſind die Altteſtamentlichen Geſetze ꝛc. nicht. Für den Inhalt der Dogmatik als bibliſcher iſt die Beſtimmung der Dogmen Glaubensartikel zu ſeyn, von großer Bedeutung; denn behaupten ſie an ihnen ſelbſt dieſe Dignität, wirkliche Artikel zu ſeyn und ſo einem gegliederten Ganzen zu inhäriren, ſo folgt, daß die Erkenntniſſe dieſer Artikel gleichfalls Glieder einer Wiſſenſchaft, und dieſe ſelbſt, durch und durch, ein gegliedertes Ganze, ein Syſtem ſeyn muß. Ein Ganzes, deſſen Theile vor ihm vorher gegeben wären, aus dieſen zuſammenzuſetzen, iſt ſo ſchwer nicht (vergl. Bretſchneider). Aber in und mit der Benennung „Glaubensartikel“ iſt anerkannt, daß die Dogmen oder Glaubensſätze zum Inhalt der chriſtlichen Religion weſentlich gehören und daß ſie eine Beziehung haben auf die Wiſſenſchaft in Anſehung ihrer Dogmen. Dies wird anerkannt; aber der Unterſchied zwiſchen den Glaubensartikeln, als dem Inhalt der Religion, und zwiſchen der Erkenntniß von ihnen, als dem Inhalt der Dogmatik, bleibt unbeachtet, wie wenn die in der Dogmatik enthaltenen Sätze, der Ausdruck ihres Inhaltes, ſelbſt wieder Glaubensartikel wären. — In der Mitte des 17. Jahrhunderts war unter den proteſtantiſchen Theologen ein Streit darüber entſtanden, welche bibliſche Lehren, die einen Glauben ausſprechen, zum Inhalte der chriſtlichen Religion weſentlich gehören und welche nicht; dieſer Streit führte eben auf den Gedanken von den bibliſchen Lehren als Glaubensartikeln; welche ſind nun Glaubensartikel? Iſt z. B. der Glaube an die lange Lebensdauer der Erzväter ein zur Religion weſentlich gehöriger, ohne deſſen Annahme der Chriſt kein Chriſt ſey? Aus dem Streite hierüber: iſt, was die Bibel berichtet, zu glauben nothwendig? wäre herauszukommen geweſen, wenn zwiſchen dem Glaubensſatze, als zum Inhalt der Religion gehörig, und zwiſchen der Erkenntniß deſſelben, als zum Inhalt der Dogmatik gehörig, unterſchieden worden wäre. So aber glaubte man ſich helfen zu müſſen, indem man eintheilte

a. in articulos ſundamentales und non ſundamentales, eine Eintheilung, die ſich bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Unter anderen giebt Morus (compendium doctrinae christianae, Leipzig 1791) den Unterſchied ſo an: articuli fundamentales sunt illi, sine quibus religio christiana in litteris sacris obvia ne locum quidem habet, sive quibus demtis non esset ipsa religio; non fundamentales sunt ii, qui religionis *οὐσίαν* non ingrediuntur. Nach dieſer Definition wäre das Verhältniß der Fundamentalartikel zur Religion das der Nothwendigkeit, das der nichtſundamentalen das der Zufälligkeit. Z. B. der Glaube an die Auferſtehung Chriſti und damit an die Auferſtehung der Todten mit Bezug auf's ewige

Leben wäre fundamental, aber ob auch das, daß derſelbe Leib als ein σῶμα πνευματικόν wiederauferſtehe, fundamental ſey, das iſt ſchon ſchwankend. Einfacher noch iſt der Unterſchied zwiſchen Fundamental- und Nichtfundamentalartikeln der, daß jene die Nothwendigkeit ſelbſt an ſich haben, dieſe — keineswegs zufällig, ſondern, heißt's — nur nicht in dem Grade nothwendig ſind, wie die fundamentalen; und ſo berührt Morus (S. 12.) auch dies Kriterium zur Unterſcheidung: articuli fundamentales sunt capita de religione christiana necessaria, non fundamentales sunt capita minus necessaria. Wenn unter der Nothwendigkeit, wie im Wort necessitas, das Bedürfniß verſtanden wird, unter dem Nothwendigen das, worauf dies Bedürfniß geht, dann findet ein Gradunterſchied ſtatt in der Vorſtellung des Nothwendigen; aber die Nothwendigkeit, die ein Bedürfniß iſt, die der Menſch, der beleibte und belebte Geiſt mit dem Thiere theilt, und das Nothwendige als das Objekt dieſes Bedürfniſſes, iſt eine miſerable Nothwendigkeit, iſt die Miſere, in dieſer Nothwendigkeit des Lebens zu ſtehen. Jene Noth des Bedürfniſſes hat Grade, aber die Nothwendigkeit in Anſehung des Geiſtigen als ſolchen hat keine Grade; da heißt's: nothwendig oder gleichgültig, zufällig; iſt alſo der Glaubensartikel nicht fundamental, dann iſt er — überflüſſig. Ferner: in der Religion iſt, was ihr Weſen betrifft, die lautere Wahrheit. Stellt ſich dieſe Wahrheit für den Glauben in Lehren und Sätzen dar, ſo ſind es Glaubenslehren, keine Glaubensmeinungen, und hat daher jeder dieſer Sätze zu ſeinem Inhalte die Wahrheit; der Glaubensartikel als fundamentaler iſt der Ausdruck der Wahrheit von irgend einer Seite, und hat ſo die Nothwendigkeit der Wahrheit; hat aber die Wahrheit Grade? wenn die Nothwendigkeit Grade hätte, ſo müßte die Wahrheit auch Grade haben, mithin der nichtfundamentale Artikel als der weniger nothwendige auch der weniger wahre, d. h. höchſtens der wahrſcheinliche ſeyn, und mit Wahrſcheinlichkeit hat's die Religion nicht zu thun. Für den Inhalt der **Religion**, da dieſer in Glaubensartikeln beſteht, iſt daher die Eintheilung derſelben in fundamentale und nichtfundamentale zu verwerfen; dazu iſt ihr Weſen, die Nothwendigkeit und Wahrheit, viel zu gediegen. Aber ein anderes iſt die Religion und ihre Artikel, und ein anderes die Wiſſenſchaft der Religion und deren Artikel; ſo lange dieſe nicht mit der Religion im Reinen iſt, iſt ſie befugt, die Gegenſtände ihret-, nicht der Religion wegen, in fundamentale und nichtfundamentale einzutheilen. Dieſe Unterſcheidung geht alſo die Dogmatik an, und zwar auf dem Wege ihrer Ausbildung, aber mit ihrer Vollendung fällt ſie auch weg. — Iſt nun aber hiermit für die Religion, und auch für die Dogmatik in ihrer Vollendung, der Begriff des Fundamentalen aufgegeben? Keinesweges, ſondern nur der Unterſchied zwiſchen Fundamentalen und Nichtfundamentalen, die doch noch eine Bedeutung haben ſollen, iſt aufgegeben. Der Boden für die chriſtliche Religion in ihren Glaubensſätzen iſt die Bibel, in dieſem Fundamente ruhen ſie (wie ſie in der Religion leben); in Anſehung der Bibel ſind alle fundamental, und die Dogmatik als bibliſche hat es lediglich mit fundamentalen zu thun. Hält ſich die Wiſſenſchaft ſtreng dabei, daß der Unterſchied nichtig und das Nichtfundamentale das Nichtige ſey, ſo verſchwinden viele Streitigkeiten über manche Glaubensartikel, und auch aus dem Katechismus viele Sätze, die noch mit zur Religion als Glaubensartikel gezogen werden.

b. Die Fundamentalartikel werden weiter eingetheilt in primarii und secundarii, erſtere auch constitutivi, letztere consecutivi s. observatorii genannt; ſchon dieſe doppelte Benennung weiſt auf eine Verlegenheit der Dogmatiker in dieſer Eintheilung hin. Wegſcheider (edit. 6. p. 92.) giebt folgende Erklärung: primarii s. constitutivi sunt decreta religionis christianae directe necessaria; secundarii s. consecutivi, qui propiore aut remotiore nexu cum illis cohaerent. Es ſoll nun aber doch mit der Diſtinction etwas ausgerichtet werden, ſie ſoll den Streit ſchlichten, den die Diſtinction sub a. nicht ſchlichten konnte. Iſt z B. der Artikel de creatione mundi oder der de attributis Dei der conſtitutive? wie man's nimmt, iſt's der eine oder der andere; die Eintheilung giebt nicht den fernſten Wink darüber und hilft alſo nichts. Ferner: den Inhalt der Religion ſelbſt kann dieſe Eintheilung der Fundamentalartikel gar nicht treffen; articuli primarii nennt Auguſti Artikel des erſten Rangs, und articuli secundarii Artikel des zweiten Rangs; aber die chriſtliche Religion, nach ihrem Inhalte, wie im Leben ſelbſt, kennt keinen Rang. In der chriſtlichen Religion iſt alles conſtitutiv und alles eben ſo conſecutiv; welcher Artikel gewählt werde, ſo können aus ihm die anderen deducirt werden; jener iſt dann der conſtitutive. In der Religion iſt jedes Moment die Wahrheit ſelbſt, und bei dieſer läßt ſich kein Unterſchied zwiſchen primär und ſecundär machen.. Soll dennoch ein ſolcher ſtattfinden, ſo kann er nur den Inhalt der Dogmatik angehen. Dieſen Unterſchied beachten die Theologen nicht, wird er aber auch beachtet, ſo iſt er von keiner großen Bedeutung, da weiſt er vielmehr in der Ahnung auf einen anderen Unterſchied in der ſpeculativen Behandlung der Wiſſenſchaft hin. Die Wiſſenſchaft muß nämlich mit dem Elementariſchen anfangen; dies iſt aber das Abſtracteſte, Unbeſtimmteſte; aus dieſem geht's ins Concrete bis ins Allergediegendſte hinein; das iſt aber nicht conſtitutiv, noch conſecutiv, ſondern es entwickelt ſich die Dogmatik, indem ſie alle die Beſtimmungen, die das Abſtracte erhält, in ſich aufnimmt. Auf das, was die Dogmatik werden ſoll, eine durchweg genetiſche Erkenntniß des chriſtlichen Glaubens in allen ſeinen Artikeln, welche Erkenntniß mit dem Einfachſten anfängt, geht jene Eintheilung in primäre und ſecundäre Artikel in der Ahnung hin.

c. Die nichtfundamentalen Artikel werden von den Theologen ebenfalls eingetheilt; bei Morus (p. 12.) ſo: non fundamentales sunt ii, qui vel tractantur tantummodo θεωρητικῶς vel quaeri solent προβληματικῶς, d. h. die nichtfundamentalen wären entweder theoretiſche oder problematiſche Glaubensartikel. Aber woran wird denn erkannt, welche Artikel theoretiſch ſind? eben die, die keine Beziehung auf's Praktiſche haben; bei denen alſo, indem ſie die Wiſſenſchaft behandelt, es durchaus nicht auf die Geſinnung der Menſchen, ihr Wollen und Thun, die chriſtliche Liebe ankommt. Von ſolchen Artikeln nun, die in gar keinem Verhältniß ſtänden zur Sitte, in denen der Glaube gar keine Beziehung hätte auf die Liebe, würde wohl nach dem Geiſte des Chriſtenthums zu ſagen ſeyn: ſie ſeyen gar keine Glaubensartikel, ſondern höchſtens Säze, mit denen der Verſtand ſich theoretiſch beſchäftigen möge, die aber die Religion nichts angehen. So der Artikel von den Engeln, der wird theoretiſch tractirt, denn praktiſch iſt er nicht, weil die Proteſtanten die Schuzpatrone negiren; die Dogmatik geht alſo ſo ein Artikel gar nichts an; vollends aber, wenn der Artikel προβληματικῶς wäre, wie die Claſſification der Engel in eine hierarchia coelestis: problematiſch ſind ſchon die Engel, vollends die Unterſcheidung der Engel; aber mit Problematiſchem hat's die Wiſſenſchaft nicht zu thun. — Es iſt ſchon bemerkt, daß alle Eintheilungen dieſer Artikel die Religion, welche ſie enthält, nichts angehen, ſondern nur höchſtens von tranſitoriſchem Werthe für die Dogmatik ſind. Dies berückſichtigen freilich die Theologen nicht, und ſo ſollen dieſe Unterſcheidungen ſich ſelbſt in die Katechiſmen hineinziehen. Schon Heilmann, von dem ein compendium theologiae dogmaticae, Göttingen 1761 herauskam, ſagt: articuli fidei, ex ratione, quam habent ad finem theologiae dogmaticae, in fundamentales et nonfundamentales dispescuntur, d. h. nur aus Rückſicht auf den Zweck der Dogmatik; er hat's alſo ſchon nicht mit der Religion bei dieſer Eintheilung zu thun. Der Zweck der Dogmatik iſt die möglichſt vollſtändige Analyſe der Erkenntniß der chriſtlichen Religion von Seiten des Glaubens, und mit Bezug auf dieſen Zweck können die Glaubensartikel in fundamentale und nichtfundamentale eingetheilt werden. — So viel über den Unterſchied des Inhalts der chriſtlichen Religion und des Inhalts der chriſtlichen Dogmatik. —

Die Bibel iſt's, und ſie allein, welche die Glaubensartikel nachweiſet, auf ſie ſind ſie alle gegründet (Fundament), aus ihr werden ſie allein genommen (Quelle). Dazu nun iſt für dies Buch eine Autorität anerkannt, die kein anderes Buch in der Welt hat; göttliche Autorität iſt die Bibel, da Gott die Wahrheit ſelbſt. Hat die Bibel ihren Inhalt durch ihn, ſind die Verfaſſer der Bibel die durch den Geiſt der Wahrheit Geleiteten, ſo folgt von ſelbſt, daß jede Lehre dieſes Buchs, jeder Glaubensartikel eine Wahrheit enthalte. Im zweiten Abſchnitt, wo die Bibel, aus welcher in die Dogmatik eingeleitet wird, in Betracht kommt, muß der Beweis geführt werden für den göttlichen Urſprung der Bibel; hier, wo es die Dogmatik gilt, in welche aus der Bibel eingeleitet werden ſoll, kommt es nur darauf an, die Bibel als das Fundament aus dem Grunde ihrer Theopneuſtie zu betrachten. Vorausgeſetzt alſo, die Bibel ſey das Wort und Werk Gottes ſelbſt, werden die Glaubensartikel, mit denen die Dogmatik ſich beſchäftigt, nur Gegenſtände dieſer Wiſſenſchaft ſeyn können, wenn und weil ſie die Bibel zu ihrem Fundamente haben. Aus der Bibel alſo werden ſie genommen — wie? In ihr ſind es einzelne Sprüche, in denen der Glaubensartikel bald von dieſer, bald von jener Seite und nur zum Theil vorkommt; denn ſo einfach jeder Artikel ſich darſtelle, ſo iſt er doch ſeinem Inhalte nach ein ſehr mannigfaltiger, und kein einzelner Bibelſpruch enthält den Glaubensartikel in der ganzen Fülle ſeines Inhalts.

Wie alſo wird er aus der Bibel genommen? So, daß alle die Stellen, die näher oder entfernterweiſe eine Beziehung auf dieſen oder jenen Glaubensartikel haben, herausgehoben werden; ſie ſind ſämmtlich für den Artikel die loca classica, und bei der Vorausſetzung, daß die Bibel Werk der Wahrheit ſey, loca probantia. Dieſe Fundamental- und Beweisſtellen werden zuvörderſt geſammelt, und jede derſelben wird kritiſch geprüft, ob der Spruch ſich auch wirklich urſprünglich in der Bibel vorgefunden habe oder eingeſchoben ſey; dann: ob jedes Wort im Spruche ſelbſt ächt ſey. Nicht blos aber Kritik, ſondern auch Exegeſe geht voraus, ehe entſchieden werden kann, ob eine Stelle locus classicus und mithin auch locus probans für ein Dogma ſey. Aus allen den ſo kritiſch und exegetiſch ermittelten Stellen iſt nun das Dogma herauszunehmen und als bibliſch feſtzuſtellen. Aus einem einzelnen locus aber kann nie das Dogma ſich erhärten. — Dieſe Beziehung nun mehrerer Bibelſtellen auf einander in der Weiſe, daß aus ihnen allen als dem Grunde irgend ein Glaubensartikel hervorgeht, hat man die analogiam fidei genannt, und zwar ſelbſt aus einer bibliſchen Autorität in den Worten Rom. 12. 6, wo Paulus ſelbſt dieſe „ἀναλογίαν τῆς πίστεως“ angiebt, ſo daß man leicht darin jene Aehnlichkeit mehrerer Bibelſtellen mit Bezug auf Ein Dogma anerkennen kann. Von jener Analogie des Glaubens wurde dann eine Analogie der Schrift unterſchieden, zuerſt von Baumgarten (Glbsl. Th. 1.). Aber ſpäter iſt dieſer Unterſchied doch wieder vernachläſſigt worden, ſelbſt von Morus, der von der analogia fidei ſpricht, wie wenn ſie mit der analogia scripturae sacrae eins wäre, indem er ſagt: ‚analogia fidei sive scripturae sacrae;“ aber ſo hat es weder Baumgarten, noch Miller (compendium theologiae dogmaticae, Göttingen 1767) gemeint, der ſich (§. 114. 115.) über jene Analogie ſehr beſtimmt ſo erklärt: „in der Bibel kommen, auch was die Glaubenslehren betrifft, ſcheinbare Widerſprüche vor; wären dieſe Widerſprüche nicht ſcheinbare, ſondern wirkliche, ſo hätte in ihnen die Bibel keine Wahrheit; bei den Stellen, worin ſie vorkommen, muß alſo vor allem unterſucht werden, worin der Schein beſteht, mit der Entdeckung des Scheins iſt dann der Widerſpruch gehoben. Der Schein aber rührt daher, daß die Stellen, worin er vorkommt, ſchwer verſtändlich ſind; ihn alſo aufzudecken, ſind in der Bibel die Stellen aufzuſuchen, wo nichts dunkel iſt. Dies iſt die Analogie der Schrift." — Aus evidenten Stellen wird bewieſen, daß die in dunkeln Stellen vorkommenden Widerſprüche nur ſcheinbar ſind, und die Kunſt des Exegeten iſt es, die Stellen aufzuſuchen, mittelſt deren dieſer Widerſpruch ſich hebt. Die Analogie des Glaubens nun, im Unterſchiede von der der Schrift beſteht nach Miller darin: „iſt der Artikel aus den ihn evident oder dunkel ausſprechenden Stellen eruirt, ſo kommt es darauf an, dieſen Artikel im Verhältniß zu anderen Artikeln des Glaubens zu betrachten, und ſo zu behandeln, daß in der Wiſſenſchaft des Glaubens kein Widerſpruch ſich zeigt." Die Analogie des Glaubens wäre alſo für den, der die Glaubensartikel in der Dogmatik behandelt, das dirigirende Princip, und ſo wird ſie auch von Miller ratio sacra genannt, das im Glauben begründete Element, welches den Bearbeiter der Artikel leite. — Wegſcheider vernachläſſigt den Unterſchied ebenfalls nicht, wenigſtens in der Definition; er ſagt (§. 24. 25.): articuli fidei, qui in libris sacris evidenter traditi sunt, constituere dicuntur analogiam fidei seu consensum doctrinarum, secundum quem seu normam cetera omnia religionis decreta judicari ac confirmari debeant; analogia fidei nititur analogia scripturae, sive consensu singulorum ejus effatorum, quae vel dissertis verbis placita quaedam continent, vel sic, ut ea, recte ratiocinando, e dictis illis possint elici. — Dieſer Unterſchied iſt nicht zu vernachläſſigen; denn: durch die Analogie der Schrift ſichert ſich die Dogmatik ihren Gegenſtand, durch die Analogie des Glaubens ihren Inhalt als Wiſſenſchaft zu. Ihrem Gegenſtande nach iſt ſie bibliſche Dogmatik, wenn ihr Gegenſtand kein anderer, als ein bibliſcher Glaubensſatz iſt, und die Gewährleiſtung dafür, daß er es ſey, iſt die analogia scripturae sacrae; bibliſche Dogmatik aber ihrem Inhalte nach iſt ſie, ſofern ſie die dieſem Artikel adäquate Erkenntniß enthält. — —

Jeder Inhalt iſt durch die Form bedingt, die er hat oder erhält; ein ſchlechthin formloſer Inhalt wäre gar kein Inhalt; und eben ſo hat ihrerſeits jede Form zu ihrer Bedingung einen Inhalt; eine inhaltsloſe Form wäre keine Form. Inhalt alſo und Form bedingen ſich gegenſeitig; das Inhaltsloſe iſt das Formloſe. Somit ſichert ſich die Dogmatik durch die Analogie des Glaubens, wie ihren Inhalt, ſo (wenigſtens indirect) auch ihre Form zu.

§. 5.

Form der chriſtlichen Dogmatik als bibliſcher.

Der Inhalt einer Wiſſenſchaft beſteht in Erkenntniſſen; die Wiſſenſchaft ſelbſt hat in ihnen ihre Exiſtenz oder vielmehr ihre Wirklichkeit: existit ex cognitionibus scientia et subsistit in ipsis. Wo in der Wiſſenſchaft ſtatt der Erkenntniſſe Meinungen, Vermuthungen, Anſichten vorkommen, da ſind alle dieſe ein der Wiſſenſchaft Fremdes, die Wiſſenſchaft nichts Angehendes. Jede einzelne Erkenntniß aber

1) hat an ihr, was ihren Inhalt betrifft, zugleich ſelbſt die Form dieſes Inhalts; das Gehaltene und in der Erkenntniß Zuſammenhaltende iſt die Form der Erkenntniß ſelbſt in Anſehung deſſen, was ſie enthält. Mit dem Inhalte, den jede Erkenntniß hat, iſt die Form deſſelben identiſch und beide daher unzertrennlich. Aber dieſe Identität des Inhalts und der Form iſt nicht auch die Identität der Erkenntniß ſelbſt. Dadurch unterſcheidet ſich

a. die Erkenntniß von dem bloßen Gefühl. Das Gefühl nämlich hat keinen Gegenſtand, aber als eine ſubjektive Bewegung iſt gleichwohl das Gefühl nicht ohne Inhalt und dieſer Inhalt nicht ohne Form; es iſt kein inhaltsloſes, aber ein gegenſtandloſes. Sobald der Menſch, als das Subjekt, welches fühlt, ſagen ſoll, was er fühlt, iſt er bei dem Verſuche der Antwort aus dem Gefühl heraus; denn was er fühlt, iſt irgend ein Gegenſtand, und ſobald das Gefühl einen Gegenſtand erhält, iſt es in die Vorſtellung aufgehoben. So die frommen Gefühle der Menſchen.

b. Die Form, die der Inhalt in der Erkenntniß hat, iſt keine an ihn gebrachte, ſondern eine durch den Inhalt ſelbſt ihm beſtimmte Form. In dieſer unterſcheidet ſich die Erkenntniß von der Vorſtellung und auch von dem bloßen Gedanken als ſolchem. Die Form nämlich, die der Inhalt einer Vorſtellung hat, und dann auch die des Gedankens, wird durch das vorſtellende oder denkende Subjekt an den Inhalt gebracht; ſie hat alſo keine Nothwendigkeit in Bezug auf den Inhalt, ſondern iſt eine zufällige, und auch keine Nothwendigkeit mit Bezug auf's Subjekt, ſondern eine demſelben beliebige. Wo dies Beliebige und Zufällige an der Form eines einzelnen Inhalts wahrzunehmen ſteht, iſt gewiß, daß das, deſſen Inhalt es iſt, höchſtens eine Vorſtellung, keine Erkenntniß ſey. Wenn Jemand ſagt: ich ſtelle mir die Sache ſo vor, ſo ſpricht er ſelbſt aus, daß die Form, die ſeine Vorſtellung hat, eine durch ihn an den Inhalt gebrachte ſey, d. h. eine Anſicht; aber Anſichten ſind keine Einſichten, und ohne dieſe ſind keine Erkenntniſſe und folglich keine Wiſſenſchaft. Wenn alſo der Inhalt der Dogmatik aus einzelnen Gedanken, Anſichten über die Glaubenslehren beſteht, ſo iſt ſie keine Wiſſenſchaft; denn es fehlt dem Inhalt an der mit ihm identiſchen Form, und der Menſch hat das gemacht, was man Wiſſenſchaft nennt.

2) Der Inhalt aber der Wiſſenſchaft iſt nicht eine einzelne

und einzige Erkenntniß, ſo weſentlich und nothwendig dieſer die Form ſey, die ſie hat; ſondern ihr Inhalt beſteht in Erkenntniſſen, und deren ſind viele und in ihrer Vielheit verſchiedene. Verſchiedene aber, als enthalten in ein und derſelben Wiſſenſchaft, können ſie nur ſeyn, indem nicht die eine Erkenntniß anderer Art iſt, als die andere; verſchiedenartig ſind ſie nicht, ſonſt gehören ſie verſchiedenen Wiſſenſchaften an; ihr Unterſchied vielmehr, indem ſie der Inhalt der einen und ſelben Wiſſenſchaft ſind, iſt der einer jeden von ſich: jede iſt die von ſich verſchiedene und inſofern eine andere. So ſind dogmatiſche und dogmenhiſtoriſche Erkenntniſſe der Art nach von einander verſchieden; letztere können daher ſo wenig, wie pſychologiſche, zum Inhalt der Wiſſenſchaft gehören, und kommen ſie darin vor, ſo ſind ſie hineingezogen und der Wiſſenſchaft aufgebürdet (wenn z. B. ſtatt daß das Dogma von der Dreieinigkeit Gegenſtand der Dogmatik würde, die Geſchichte des Dogmas erzählt würde). Die von einander verſchiedenen Erkenntniſſe beziehen ſich aber, indem ihr Unterſchied der der Erkenntniß von ihr ſelbſt iſt, gegenſeitig auf einander, und wie Inhalt und Form, ſo bedingen und ſetzen ſich die verſchiedenen Erkenntniſſe, die ihr Inhalt ſind, gegenſeitig voraus. Dieſe ihre Beziehung auf einander iſt es, in welcher ſie durch einander mit einander zuſammenhalten und an einander geknüpft ſind; dieſer innere Zuſammenhalt, dieſe Verknüpfung iſt ihre Form. Alſo auch darin beweiſt ſich die Form der Erkenntniſſe als eine nothwendige, vom Einfall und Belieben unabhängige, daß jene Beziehung und jener Zuſammenhang nicht von außen her an die Erkenntniſſe gebracht wird, ſondern ihr eigener innerer Zuſammenhalt iſt, und ſo vom Bearbeiter genommen werden muß, der nur zuzuſehen hat; wer Augen hat zu ſehen, der ſehe!

3) Die Wiſſenſchaft ſelbſt, deren Inhalt aus Erkenntniſſen beſteht, von welchen jede eine ihr nothwendige Form hat,

und die mit gleicher Nothwendigkeit zuſammenhalten, iſt das Ganze derſelben, die Totalität, und ſo können alle einzelnen Erkenntniſſe in ihr als die Theile dieſes Ganzen vorgeſtellt werden. Aber das Ganze mit ſeinem Inhalte kann kein formloſes ſeyn, ſo wenig wie der Inhalt, und auch die Form, welche die Wiſſenſchaft ſelbſt nun als jenes Ganze hat, iſt eine von Zufall, Willkühr und Einfall ganz unabhängige, eine ihm dem Ganzen, als dem Inhalte, durch es ſelbſt weſentliche und nothwendige, keine an daſſelbe gebrachte. — Nun iſt aber die Forderung an die chriſtliche Dogmatik als eine Wiſſenſchaft und an den, der für dieſe Wiſſenſchaft arbeitet, die, daß ſie dem Inhalte, wie der Form nach, bibliſche ſey; für die Wiſſenſchaft in ihrem Werden, damit ſie ſich verwirkliche, und für den beſonders, der als ihr Werkzeug, damit ſie zu Stande komme, thätig iſt, bedarf es einer Norm für die Form, die ſie als Wiſſenſchaft im Ganzen wie in ihren Theilen hat. Worin und wie entdeckt ſich das Geſetz, die Norm, für die Bearbeitung einer chriſtlichen Dogmatik, daß ihre Form nicht vom Zufall und der Willkühr afficirt werde und alles mit geiſtiger Nothwendigkeit vor ſich gehe? Wenn mit einem Werke, das der Menſch unternimmt, irgend etwas beſtimmt von ihm bezweckt wird, ſo iſt der Zweck, den er damit hat, die Norm, das Geſetz für die Form, die er ſeinem Werke in allen ſeinen Theilen und im Ganzen giebt, und hat hiermit dieſe Form eine, obſchon nur bedingte und relative, Nothwendigkeit; da aber der Zweck ein verſchiedener ſeyn kann und nach ſeiner Verſchiedenheit, da er die Norm iſt, auch die Form eine verſchiedene ſeyn muß, ſo tritt doch bei aller ſonſtigen Nothwendigkeit in dieſer Verſchiedenheit des Zweckes als der Norm und in der Verſchiedenheit der Form das Beliebige und Willkührliche hervor. Die Dogmatik nun als eine Inſtitution der Kirche hat einen durch die Kirche ihr geſetzten Zweck; er alſo könnte ja wohl das Geſetz ſeyn für die Form, die der Inhalt der Dogmatik erhalten müſſe. Die nach dieſem Zweck der Kirche als der Norm bearbeitete Dogmatik und ihr Bearbeiter, wie der ſie Studirende, ſtänden im Dienſte der Kirche, und ſo haben ſich auch die älteren Dogmatiker' als der Kirche für jenen ihren Zweck dienſtbar genommen. In dieſem Sinne ſtellt die Kirche die Lehrer der Dogmatik an für die, welche ein Amt in der Kirche übernehmen ſollen. Iſt die Kirche befugt, eine ſolche Inſtitution zu verordnen und eine Dogmatik zu fordern für ihren Zweck? Es kommt auf den Zweck an, den die Kirche hat. Die Kirche neben dem Staat oder im Staat hat ihre Autorität dem Staat gegenüber einzig und allein im Glauben, wie der Staat die ſeinige im Recht und Geſetz hat; aber bei einer Autorität für die Kirche im Glauben iſt vorausgeſetzt, daß der Glaube zu ſeinem Gegenſtand oder Inhalt die Wahrheit habe; der Glaube aber ſtellt ſich in der Kirche dar durch beſondere Lehren und Glaubensartikel; er alſo mit ſeinen Artikeln muß Gegenſtand einer Wiſſenſchaft werden, die klar zeigt, daß die Wahrheit ſein Inhalt ſey, und er die Autorität und Macht des Staates, das Recht, befördere; das Geſetz im Glauben. Beiderlei Autoritäten, Geſetz und Glauben, beſtehen in einem Volk, das durch Staat und Kirche formirt iſt, mit und in einander auf eine innige, ſtete, zuſammenhaltende Weiſe. Das Weſen des Glaubens aber iſt die Wahrheit, wie das des Geſetzes die Gerechtigkeit. Wahrheit von der Kirche aus und Gerechtigkeit vom Staat aus gehen Hand in Hand mit einander. Die Dogmatik als eine Inſtitution der Kirche hat hiermit zum Zweck den dogmatiſchen Lehrvegriff ſeinem ganzen Inhalte nach, wie derſelbe durch und durch in der Wiſſenſchaft ſelbſt gegründet iſt. Der Lehrbegriff aber iſt ein Zweck, welchen die Wiſſenſchaft ſucht, der ihr nicht gegeben iſt, und welchen Zweck die Wiſſenſchaft entwickelt, deſſen Expoſition ſie iſt. Er kann alſo für ſie als ein zu unternehmendes Werk nicht die Norm angeben, wie das Werk zu unternehmen und auszuführen ſey. Die Dogmatik mag es daher mit der Kirche, in deren Dienſt ſie ſteht, noch ſo gut meinen, ſo vermag ſie doch von der Kirche und ihrem Zweck nicht die Norm für ihre Form zu erhalten. Auch iſt jener Zweck, den die Kirche der Wiſſenſchaft ſetzt, ein der Wiſſenſchaft äußerlicher; die Kirche ſtellt die Wiſſenſchaft in ihren Dienſt; aber das Weſen der Wiſſenſchaft iſt Selbſtſtändigkeit, und der Zweck der Dogmatik daher nicht ein von außen her kommender, ſondern durch ſie ſelbſt geſetzt; oder: die Dogmatik iſt ſich ſelbſt Zweck und nicht Mittel für einen Zweck, der ihr von außen her geſetzt werde. Die Form derſelben als einer Wiſſenſchaft kann eben darum ihr nicht werden aus einem Geſetz außer ihr, ſondern aus ihr ſelbſt, die Form iſt eine ſcientifiſche, keine chriſtliche. — Von der ſcientifiſchen Form weiſt aber die Logik nach, daß ſie eine ſchlechthin allgemeine und unbedingt nothwendige ſey; die Dogmatik ſoll Wiſſenſchaft ſeyn; woher nimmt ſie die Form, die jenen Character der Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat? Sie nimmt wohl die Form dorther, woraus ſie ihren Gegenſtand hat und worauf ſich ihr Inhalt bezieht. Dies wäre

a. die Bibel und Erkenntniſſe der bibliſchen Lehren. Wenn die Bibel das Geſetz geben ſoll für die Bearbeitung der Dogmatik und ihre Form, ſo muß vorausgeſetzt werden, daß die Bibel jene Allgemeinheit und Nothwendigkeit habe, die das Characteriſtiſche der wiſſenſchaftlichen Form ſind. Hat denn die Bibel nicht dieſe Allgemeinheit und Nothwendigkeit, iſt ſie nicht der Kanon für die chriſtliche Welt, iſt nicht gerade die Kanonicität dieſe Normalität, mithin die Bibel die Norm für die Form der Dogmatik? Indeß, ſo groß der Reſpect der Chriſten vor der Bibel ſeyn mag, ſo hat dies Buch doch nur eine relative Allgemeinheit, und bei dieſer mangelt es auch an der kategoriſchen Nothwendigkeit. Durch die Dogmatik, deren Gegenſtand unter anderen auch das Dogma iſt, welches die Bibel zu ſeinem Inhalte hat, das Dogma von ihrem göttlichen

Urſprung und ihrer Kanonicität, muß dieſes ſelbſt erſt entwikkelt und dargeſtellt werden; da könnte vielleicht das Ergebniß ſeyn: obzwar die Bibel nicht allenthalben gilt, ſo iſt ſie doch das Buch, das für alle gelten ſoll und endlich gelten wird. Dies Reſultat ſetzt aber eine wiſſenſchaftliche Dogmatik voraus; dieſe kann alſo nicht aus der Bibel als Kanon ihre Form hernehmen. Die Lehre von der göttlichen Offenbarung iſt ſelbſt ein Dogma, mithin ein Gegenſtand für die Dogmatik, die die Erkenntniß dieſes Gegenſtandes ſeyn ſoll. Bevor nun die Dogmatik dieſe Erkenntniß geworden, kann das Dogma doch nicht Quell ſeyn für die Erkenntniß des Geſetzes der Form, welche ſich die Dogmatik zu geben hat. So muß alſo der Theolog die Meinung aufgeben, daß die Dogmatik (wie ſchon ihrem Inhalt nach ſie nicht blos bibliſche ſeyn kann) ihrer Form nach bibliſche ſeyn könne. Nämlich

1) als Wiſſenſchaft hat die Dogmatik Erkenntniſſe zu ih- Inhalt; deren Form iſt eine nothwendige; giebt die Bibel dieſe Erkenntniſſe? Keinesweges; in der Bibel ſind die Glaubenswahrheiten mit wenigen Ausnahmen nur vorgeſtellte, keine erkannte; wo die Wiſſenſchaft die Vorſtellungen als ſolche in ſich aufnähme, wäre die Form keine nothwendige, und mithin keine wiſſenſchaftliche; Vorſtellungen, in ihrer zufälligen Form, können nicht Norm für die Form der Wiſſenſchaft werden.

2) Die dogmatiſchen Lehren, wie ſie in der Bibel vorkommen, ſtehen nicht mit einander in unmittelbarem und innerem Zuſammenhang; bald kommt die eine, bald die andere Lehre, bei dieſer oder jener Gelegenheit vor; aber die Form der Wiſſenſchaft beſteht darin, daß alle die einzelnen Erkenntniſſe auf innere und nothwendige Weiſe unter ſich zuſammenhängen; die Bibel giebt dieſe Form nicht.

3) Die Idee des Ganzen iſt in der Bibel nirgends angedeutet, geſchweige, daß ſie durch die Angabe der Lehren nach dieſer Idee die Norm hergeben könnte. —

Iſt's nun nicht direct durch die Bibel, ſo erhält die Dogmatik ihre Form wohl

b. durch die ſymboliſchen Bücher. Dieſe enthalten Glaubensbekenntniſſe der von einander ſich trennenden unterſchiedenen chriſtlichen Gemeinden, und dieſe Glaubensbekenntniſſe ſind in einzelnen Sätzen geordnet; jede ſymboliſche Schrift hat eine Form; wie nun, wenn die Dogmatik der verſchiedenen Kirchen die Confeſſionsſchrift derſelben, wie dem Inhalt, ſo der Form nach zur Grundlage nähme? Wirklich hat es auch dergleichen lange gegeben; dann aber hat die Form das Beliebige und Particuläre an ſich, und das iſt nicht die wiſſenſchaftliche Form. — Die Aufmerkſamkeit der Theologen auf die Form der Dogmatik war vom 3. bis 11. Jahrhundert gering, faſt gar keine, aber ſeit dem 11. bis 14. Jahrhundert war es vor allem auf die Form abgeſehen, indem die ſcholaſtiſchen Theologen, beſonders durch das Studium der Ariſtoteliſchen Logik gebildet, mittelſt deren ihrer Theologie die Form zu geben verſuchten. Der bibliſche Kanon war darin nicht von großer Bedeutung, die ſcholaſtiſche Theologie bewegte ſich daher ziemlich frei von der Bibel, und nahm nur die chriſtliche Lehre, wie ſie in der Kirche beſtand, zum Augenmerk. Als die Reformation begann, hatten die Theologen Anderes zu arbeiten, als für die Dogmatik; auf die Wiſſenſchaft von den Glaubenslehren kam's nicht an, ſondern auf die Glaubenslehren ſelbſt; hier blieb alſo mit der Dogmatik auch deren Form unbeachtet, und als die erſten Verſuche gemacht wurden, ſah man von der Scholaſtik weg, und die Form trat wieder in die frühere Achtloſigkeit zurück; ein (ſeit Johannes Damascenus) althergebrachter Typus der Anordnung der Glaubenslehren wurde beobachtet. Gegen das Ende des 18. Jahrhunderts lenkte ſich aber durch die Kantiſche Philoſophie wiederum die Aufmerkſamkeit auf die Form, indem jene Philoſophie mit ihrer Architectonik der Vernunft vor allem um die Form jeder Wiſſenſchaft beſorgt war, da nach den Principien und Reſultaten derſelben das Meiſte, ja Alles auf die Form ankommt. Aber unſere Dogmatik kann nicht eine philoſophiſche, ſondern muß chriſtliche ſeyn, alſo bibliſche, dem Inhalt, aber auch der Form nach. Sollen wir uns die Kategorien der Kantiſchen Philoſophie gefallen laſſen und darnach die Form der Dogmatik beſtimmen? Verſucht iſt's worden von Schmidt, der in Kantiſchen Formen und Formeln eine Dogmatik und eine Moral ſchrieb; zwar wollten andere Theologen dies ſich nicht gefallen laſſen, aber die Aufmerkſamkeit war einmal auf die Form gelenkt, und ſo wurde

c. noch einmal auf die Bibelſtellen, die Glaubenslehren ausſprechen, reflectirt; und dabei war zugegeben — von Freunden und Gegnern der Kantiſchen Philoſophie, daß in der Bibel jene Stellen, die Glaubenswahrheiten enthalten, in keinem geordneten Zuſammenhange, ſondern nur zerſtreuterweiſe vorkommen, zugleich aber angegeben, „daß doch hin und wieder in der Bibel etwas Syſtematiſches vorkomme, beſonders in den Briefen des Apoſtels Paulus (Stäudlin).“ Dieſer Apoſtel iſt darin ein Meiſter, die verſchiedenen Dogmen in ihrem inneren Nexus zu faſſen; ſo iſt auch in der Bergpredigt in den ſieben Bitten ein innerer, durchgreifender Zuſammenhang (nachgewieſen im Heidelbergiſchen Katechismus). Schott (Epitome theol. christ. dogm., Lpz. 1811) ſagt: „wie die Glaubenslehren in Bibelſtellen gegeben ſind, ſo nimmt ſie die Wiſſenſchaft auf, und was in der Bibel an der Vollkommenheit der Darſtellung noch fehlt, das hat die Theologie noch zu bewirken; die Glaubenslehren ſind der Form nach perfectibel, dem Inhalt nach perfect“ — eine ſchöne Andeutung, bei der es eben nur geblieben iſt. — Die Bibelſtellen ſelbſt (die loca probantia) werden für die Dogmen aus allen bibliſchen Schriften, worin ſie vorkommen, geſammelt, zuſammengeſtellt und interpretirt; die einander ähnlichen (ἀνάλογοι, κατ' ἀναλογίαν) hervorgehoben, und die Aehnlichkeit derſelben — die Analogie des

Glaubens — iſt die Form der bibliſchen Dogmatik. Aber ſtimmen alle Exegeten in der Erklärung jeder Stelle überein; hängt nicht das Finden jener Aehnlichkeiten von dem Scharfſinn, Witz und Talent der Vergleichung — etwas Subjektivem — ab, und giebt alſo nicht das Subjekt durch ſeinen Witz die Form an die Hand? Und wenn auch Gelehrſamkeit die dogmatiſchen Stellen nach ihrem Inhalt entwickelt, in ihrem Aehnlichen vollkommen erkannt hätte, ſo kommt's zu einer Combination, zu einer collectiven Einheit und nicht bis zur concreten Einheit der Wiſſenſchaft. Die auf dieſe Combination für die Wiſſenſchaft nichts geben, müſſen alſo wohl zu der oben ausgeſprochenen Erklärung kommen: für die dogmatiſche Theologie komme es auf die Methode nicht an. Der Gegenſtand, das chriſtliche Dogma, ſey die Hauptſache, und den gebe die Bibel; dieſer Hauptſache komme die Erkenntniß des chriſtlichen Dogmas mittelſt der Analyſe und Exegeſe der Bibelſtellen, alſo der Inhalt der Dogmatik, gleich; mit der Form könne man's halten, wie man wolle. Aus dieſer jetzt ſo ziemlich beliebten Meinung kommt die Widerſetzlichkeit gegen jeden Verſuch einer Dogmatik in ſtrenger Form. Aber iſt denn die Form einer Wiſſenſchaft ſo wenig bedeutſam für den menſchlichen Geiſt, daß ſein Urtheil das wäre: die Methode iſt beliebig? Dieſe nämlich iſt's, mittelſt deren der Inhalt ſeine Form und ſich in dieſer Form darſtellt; ſo daß mit der Methode auch die Form gleichgültig iſt. Der Frage: „iſt denn die Methode gleichgültig?" iſt daher die ganz gleich: „iſt denn die Form gleichgültig?" Alſo da erhellet die Wichtigkeit der Form.

α. In der Form hat der Inhalt, welcher er ſey, deſſen Form ſie iſt, ſeinen Beſtand, und andrerſeits durch die Form hat der Inhalt, deſſen Form ſie iſt, ſeine Wirkſamkeit; am Inhalt alſo iſt die Form das Weſentliche. Die Gleichgültigkeit gegen die Form wäre alſo auch die gegen den Inhalt, und der Inhalt würde nur zum Schein für wichtig und bedeutſam genommen, wenn die Form gleichgültig wäre. Je intereſſanter Dir der Inhalt iſt, deſto intereſſanter muß Dir ſeine Form ſeyn, oder Du weißt nicht, was Form iſt und wie in dieſer erſt der Inhalt ſeine Macht und Wirkſamkeit hat. Dieſe Wichtigkeit der Form nach jenen beiden Seiten iſt leicht erkennbar, ſobald nur auf irgend einen Inhalt im Vergleich mit einem anderen reflectirt wird; z. B. der Sandhaufen mit ſeiner loſen, die Blätter am Baum mit ihrer weit feſteren Form. So iſt's auch bei einer Doctrin ein großer Unterſchied, ob ſie mit dem Verſtand oder dem Gedächtniß aufgefaßt wird; im letzteren Falle iſt das Gedächtniß das Bindende und Zuſammenhaltende; aber hat die Form nicht jene Unbeſtimmtheit gegen den Inhalt, iſt ſie dieſem adäquat, dann iſt ſie eine Doctrin für's Verſtändniß, die feſthält. Mit dem Gegenſtand oder dem Inhalt der Erkenntniß ſoll doch ferner etwas bewirkt werden; die Exiſtenz der Erkenntniß ſoll eine Efficienz ſeyn; wo ſollte die Erkenntniß ihre Macht hernehmen, wenn die Form eine gleichgültige iſt? Gerade die Form iſt's, durch welche der Inhalt ſeine Energie hat, ohne ſie iſt er eine Maſſe, plump und wenig ausrichtend. So ſchon im Mechaniſchen und ſo auch in der Lehre.

β. Der Gegenſtand, der irgend einen Inhalt hat, ſteht deſto weiter von der Vernunft ab, je größer die Veränderlichkeit und Zufälligkeit ſeiner Form iſt. Dem Inhalt iſt wohl die Form weſentlich und nothwendig; aber die Beſtimmtheit, die dieſe ihm an ſich nothwendige Form hat, iſt eine wandelbare, veränderliche, ja zufällige. So iſt ſelbſt die Vorſtellung vom Chaos die von einem Inhalt, der eine Form hat, die chaotiſche Form, aber ſie iſt eine ſehr zufällige, wechſelnde, im weiteſten Abſtand von der Vernunft — moles rudis et indigesta. Iſt eure Dogmatik eine ſolche moles rudis et indigesta, weil euch an der Form nichts, alles nur am Inhalt liegt, wie kann eine ſolche Wiſſenſchaft ſich neben andere wirkliche Wiſſenſchaften ſtellen? — Jener Abſtand des Gegenſtandes von der Vernunft iſt erkennbar mittelſt der Reflexion auf die Natur und was ſich in ihr gegenſtändlich darbietet; zunächſt im Pflanzenreiche (die Gewächſe, deren Form die Unbeſtimmtheit, Zufälligkeit hat, ſind eben hiermit dem bloßen rohen Stoffe am nächſten, und von der Rationalität am weiteſten entfernt, verglichen mit anderen Gewächſen, deren Form die beſtimmtere iſt, ſo daß an ihnen das Zufällige zuletzt nicht mehr wahrnehmbar iſt), dann im Thierreich (die Schlangen ohne, die Würmer mit 1000 Füßen, bei den Quadrupeden eine beſtimmte Zahl Füße; die Form des Menſchen der Vernunft bei weitem näher als die des Affen). So nun auch in der Kunſt: die Kunſtgebilde, an denen ſich wenig oder gar keine Spur des Vernünftigen zeigt, ſind in ihrer Form auch die veränderlichen und zufälligen. — Hat nun aber hiermit die Form eine Bedeutſamkeit, daß, je beſtimmter ſie iſt, deſto näher ſie der Vernunft kommt, in der Natur wie in der Kunſt, warum ſoll dies anders ſeyn in der Wiſſenſchaft? Die, wie Kant, von der Wiſſenſchaft ſagten, ſie müſſe ein Lehrgebäude ſeyn, hatten das vor Augen, daß die Wiſſenſchaft hinter einem Kunſtbau nicht zurückſtehen dürfe; und ein Lehrgebäude, ein mechaniſch Gemachtes, entſpricht der Idee der Wiſſenſchaft noch nicht; wie könnte aber ſchon bei einem Lehrgebäude die Form arbiträr ſeyn?

γ. Die Theologen, welche die dogmatiſche Theologie bearbeiten und lehren, widerlegen durch das, was und wie ſie es thun und treiben, ihre eigene Verſicherung, an der Methode ſey wenig gelegen, und ſind auf eine naive Art dabei im Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Jedes neue Lehrbuch iſt nämlich die factiſche Erklärung, daß die vorige Form der Dogmatik nicht die beſte geweſen ſey (denn weder im Gegenſtand noch im Inhalt — der iſt das alte Dogma in all ſeinen Modificationen — ſondern eben in der Form iſt es neu), und immer kommen neue Lehrbücher heraus, um endlich die dem Inhalt adäquate

Form zu erreichen; dann iſt aber auch zu ſagen: methodus est necessaria. Je intereſſanter dem, der ſich auf die Wiſſenſchaft einläßt, die Form iſt, deſto intereſſanter iſt ihm die Wiſſenſchaft ſelbſt und umgekehrt. Wo kommt es am mächtigſten auf die Form an? In der Philoſophie. Alſo die Vernachläſſigung der Philoſophie iſt ſchon in dieſem Puncte Vernachläſſigung der Theologie. Geringſchätzung der Speculation iſt Geringſchätzung der Form, der Wiſſenſchaft ſelbſt. Der eigentliche Sinn jenes Satzes: die Methode ſey gleichgültig, iſt alſo das: in der Theologie wollen wir keine Philoſophie.

Höchſt wichtig iſt vielmehr die Form der Wiſſenſchaft; es kann nicht darauf als das Erſte und Höchſte ankommen, was dogmatiſch gelehrt werde, ſondern wie und mit welcher Präciſion. Iſt nun die Form die Hauptſache, das Weſentlichſte, ſo iſt nothwendig die Frage: woher die Form der Dogmatik? bibliſche Dogmatik ſoll ſie ſeyn; aber aus der Bibel direct, aus den ſymboliſchen Büchern, aus Compilation und Combination der Bibelſtellen kommt die Form nicht; woher denn? Antwort: die Form ſtammt aus der Wahrheit, die der Bibel zu Grunde liegt, und aus welcher die Bibel das Buch aller Bücher, das von den Chriſten für ihren Glauben anerkannte, die heilige Schrift iſt; die Wahrheit der Bibel iſt auch das Princip der Form der Wiſſenſchaft von den bibliſchen Glaubenslehren.

§. 6.

Princip der dogmatiſchen Theologie als bibliſcher.

Unter dieſem Princip iſt nicht etwa das verſtanden, was man ſonſt Anfang nennt (primordium und nicht principium), ſondern das, worin und womit angefangen wird, und welches ſich durch den Anfang bedingt, oder deſſen conditio sine qua non er iſt. Hat ein ſolches Princip als das, womit angefangen wird, in ſich oder (wodurch auch immer) von außen her eine Würde, ja eine Heiligkeit, dann wird das in dieſem Würdigen anfangen ein initiari ſeyn, und der Anfang kein primordium, ſondern initium. —

Im Nichts, im Leeren kann die Dogmatik nicht anfangen; denn aus Nichts wird Nichts. Das, womit angefangen wird für jede Doctrin, iſt ein Poſitives, welches das Princip iſt. Die erſte Frage wäre nun die nach dem Princip, in und mit welchem die Dogmatik anhebt; dies Princip ſoll ausgemittelt und in den Prolegomenen begriffen werden. Welches iſt es? Für die Beantwortung dieſer Frage kann reflectirt werden

1) auf die Form, die §. 5. zuletzt betrachtet wurde. Das Weſentliche nämlich der dogmatiſchen Theologie als einer Wiſſenſchaft iſt, wie das jeder anderen Wiſſenſchaft, die Form; ſomit möchte dieſe wohl das Princip ſeyn, womit die Wiſſenſchaft beginnt, und ihr ſelbſt, die darin beginnt, ginge die Form vorher; vor der Dogmatik voraus wäre als ihr Princip das, woraus und worin ſie ſich conſtituirt, die Form ſchon vorhanden. — Aber welche Form? Für die Antwort auf dieſe Frage kann zunächſt bedacht werden, daß keine Wiſſenſchaft ohne das Denken möglich ſey, und daß, was in der Wiſſenſchaft nur immer vorkommt und ſich darſtellt, ein zu bedenkendes und gedachtes ſeyn muß. Die der Wiſſenſchaft vorhergehende Form könnte demnach wohl

a. die Form des Gedankens, des Denkens überhaupt ſeyn, dann beſonders als des Begreifens, Urtheilens und Schließens; die Wiſſenſchaft von dieſer Form des Denkens iſt die Logik. Hebt die Dogmatik in und mit der Denkform an, ſo iſt ihr Princip die Logik, und erhält ſie die ihr als der Wiſſenſchaft nothwendige Form aus der vor ihr ſchon vorhandenen Logik. Aber die Form des Denkens und jedes Gedankens haftet an dem denkenden Subjekt, und iſt, was ſie iſt, aus ihm und durch es in ſeiner abſtracten Allgemeinheit. In dieſer Beziehung auf das denkende oder intelligente Subjekt, das Ich im Allgemeinen und auf Dich und mich im Beſonderen, iſt die

Form des Denkens als des Begreifens, Urtheilens und Schließens doch nur eine ſubjektive; ihre Bedingung iſt die Ichheit. Der denkende Menſch entdeckt durch Reflexion auf das menſchliche Denken, und auf ſein Denken beſonders, die Geſetze dieſes Denkens, begreift ſie, ſtellt ſie dar, er iſt der Schöpfer dieſer Logik; das Princip derſelben iſt das Ich, das denkende Subjekt ganz in abstracto, die Menſchheit als die Ichheit; und die Ichheit, welche die Logik zu ihrem Princip hätte, wäre nun das Princip der Dogmatik, falls dieſe die Form als reine Denkform zu ihrem Princip haben könnte. Aber iſt denn die dogmatiſche Theologie eine Wiſſenſchaft des Menſchen (des Ich) vom Ich, oder eine Wiſſenſchaft von der Welt? Als Theologie iſt ſie eine Wiſſenſchaft von Gott in ſeinem Verhältniß zur Welt; iſt denn Gott ein Ich, er, der abſolute Geiſt, eine ſubjektive Intelligenz? Dies negirt die Religion; die Logik alſo, wenn und ſofern ihr Princip die Ichheit iſt, kann nicht das Princip der Dogmatik ſeyn. Du kannſt nach den Geſetzen Deines Denkens nicht über Gott und göttliche Dinge denken; wie der Rationalismus die ſubjektive Logik zum Princip ſeiner Dogmatik macht, als könne der Menſch mit ſeinen ſubjektiven Denkformen der Maaßſtab ſeyn für die göttliche Denkform, da doch aus dem Menſchlichen, ſo gewiß und wahr es ſey, die Wahrheit des Göttlichen nicht deducirt werden kann Im Glauben des Menſchen, wenn er ihn hat, erkennt er ſelbſt es, daß, wie ſein Leben, ſeine Exiſtenz, ſo auch ſein Denken, die Formen deſſelben, ihren Grund in Gott haben, und er nur als in Gott gegründet beſteht und denkt. Die ſubjektive Logik alſo würde nur für das Princip der Dogmatik von dem Menſchen in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt genommen werden können, in welchem Verhältniß er der Egoiſt iſt, der ſich Rationaliſt nennt. — Aber kann denn eine Wiſſenſchaft ohne die Geſetze dieſer Logik entſtehen und beſtehen? Nein; denn ſie iſt ja eine Wiſſenſchaft für den Menſchen und jene Geſetze ſind die ſeines Denkens. Allein es iſt doch ein großer Unterſchied zwiſchen einer Logik, die die conditio sine qua non des Entſtehens einer Wiſſenſchaft, und einer ſolchen Logik, die das principium der Wiſſenſchaft iſt; das letztere kann die ſubjektive Logik nicht ſeyn, das erſtere iſt ſie: ein Regulativ im Glaubensforſchen, im ſyſtematiſchen Begreifen aller Artikel, aber kein Princip. Alſo logiſch muß in der dogmatiſchen Theologie angefangen, fortgefahren, logiſch muß die ganze Doctrin durchgeführt werden, aber ohne daß dieſer Anfang, dieſe Fortſetzung und Durchführung der Grund ſey, worin die Dogmatik ihr Beſtehen habe. — Iſt nun nicht die ſubjektive Logik, ſo iſt vielleicht

b. die rein mathematiſche Form das Princip. Die logiſche Form geht das Denken an in der Abſtraction vom Anſchauen, alſo auch vom Wahrnehmen, von aller Objektivität; ſie hält ſich in der Reflexion auf's Denken ſelbſt, und iſt ſo die ſubjektive, das in ſich reflectirte und ſich reflectirende Denken; aber die mathematiſche Denkform iſt zugleich eine anſchauende, und zwar ein reines, von aller Empfindung abſtrahirtes, aber doch ein Schauen, was von der Subjektivität weggeht. In der Beziehung entfernt ſich alſo die mathematiſche Form von der Ichheit; die Logik erinnert das Subjekt immer an es ſelbſt. — Allein die Gegenſtände des mathematiſchen Anſchauens ſind doch nur räumliche oder rein zeitliche Verhältniſſe, und das mathematiſche Denken ſelbſt betrifft doch nur Beſtimmungen dieſer räumlichen und zeitlichen Größe. Das Vortreffliche des mathematiſchen Denkens iſt neben der ſtrengen Conſequenz im Beweiſen, die ſie mit der Logik theilt, die Evidenz, das Anſchauliche ſelbſt, die ſie vor der Logik voraus aus; und beides, jene Conſequenz und dieſe Evidenz, konnten wohl Veranlaſſung werden zu der Meinung, daß die Dogmatik in mathematiſcher Weiſe und nach dem Princip der Mathematik auszuführen ſey; und ſo ſind wirkliche Verſuche der Art gemacht worden (Wyttenbach's Dogmatik methodo mathematica, und in thesi Langsdorf). Allein wenn es möglich wäre, die mathematiſche Form als das Princip der Dogmatik geltend zu machen, ſo würden ſolche Verſuche nicht ſo ſchnell wieder vergangen ſeyn. Unmöglich aber iſt es des Gegenſtandes wegen, den die Religion hat und auf den jeder Glaubensartikel ſich bezieht; von jedem Artikel ſoll und will die dogmatiſche Wiſſenſchaft eine Erkenntniß geben; aber der, auf den alle Artikel ſich beziehen, iſt keine mathematiſche Größe. Die Beſtimmung der Quantität iſt kein Prädicat der Gottheit, weder in Anſehung der Zeit noch des Raumes, ſondern eine qualitative Größe, magnitudo, die von Raum und Zeit unabhängig iſt; Zahl und Maaß haben im Glauben und in der Wiſſenſchaft von ihm keine Stelle. Die Logik iſt wenigſtens regulativ für die Dogmatik, die Mathematik auch dieſes nicht, und es iſt nur ein Spiel, wenn von Axiomen, Theoremen, Problemen in der Dogmatik geſprochen wird. Winkelmaaß und Zirkel ſind höchſt wichtige Inſtrumente, um ein Gebäude aufzuführen, aber ſchon bei einem Lehrgebäude nicht mehr anwendbar, und bei der Wiſſenſchaft? — Es bleibt jedoch noch übrig

c. der Menſch ſelbſt, deſſen Werk die Dogmatik iſt. Er macht freilich nicht die Glaubensartikel, aber er iſt doch der Urheber der Erkenntniß derſelben; demnach könnte ja das Princip dieſer Wiſſenſchaft die Form ſeyn, die der Menſch kraft ſeiner Seelenanlagen und Geiſtesthätigkeit hervorbringt; er, das Princip dieſer Form, wäre ſomit auch das Princip dieſer Wiſſenſchaft. Hier wäre es, wie nach Schleiermacher, die Eigenthümlichkeit, alſo die Genialität und Originalität des Menſchen, kraft deren für die Wiſſenſchaft das Princip gegeben würde, als die Form, wornach die Wiſſenſchaft auszuführen ſey und die Pſychologie müßte für die Dogmatik das Höchſte ſeyn. Allein hiermit wäre auch die ganze Wiſſenſchaft von der Subjektivität im Einzelnen abhängig; der Menſch als ſolcher iſt der nur gedachte, er im Allgemeinen, der kann nichts ausführen; der Menſch im Einzelnen mit ſeinen Talenten könnte allein der Urheber jener Form ſeyn, die das Princip der Wiſſenſchaft wäre. Aber dann möchte es heißen: ſo viel Genies, ſo viel Dogmatiken. Das logiſch und mathematiſch Formelle iſt wenigſtens das relativ Allgemeine und relativ Nothwendige; aber hier, wo der einzelne Menſch das Princip der Form wäre, müßte ſie eingeſchränkt ſeyn auf ihn, den Einzelnen; wo käme da die Allgemeinheit, und bei aller Trefflichkeit die Nothwendigkeit her? Was der Wiſſenſchaft weſentlich iſt, daß ſie ohne daſſelbe kaum den Namen Wiſſenſchaft noch führen kann, das allgemein Geltende und Gültige der Form, das würde und müßte hier fehlen, und ſo fehlt es denn auch der dogmatiſchen Theologie, beſonders ſeit der Zeit, wo ſie unabhängig von dem althergebrachten Typus bearbeitet worden iſt, bis in die neueſte Zeit hinein. Die Meinung, aus dem Princip der Individualität und Genialität käme die Dogmatik zu ihrer Form, iſt das Ergebniß des Irrthums, der Bearbeiter der Dogmatik ſey ihr Urheber, ſie ſein Werk; kein Menſch aber iſt der Schöpfer einer Wiſſenſchaft, ſondern jeder nur in und für die Wiſſenſchaft ein Werkzeug. — Kann nun nicht die Form das Princip ſeyn, ſo entdeckt ſich dies vielleicht

2) durch Reflexion auf den Inhalt, nicht wie dieſer der Inhalt der Wiſſenſchaft, ſondern wie er der Inhalt ihres Gegenſtandes iſt; der Inhalt der Religion alſo, was den Glauben und die Glaubenslehren betrifft, könnte ja wohl das Princip für die Wiſſenſchaft von den Glaubenslehren ſeyn; aber wie? auf zweierlei Art, entweder

α. durch die Beziehung, die jener Inhalt auf das Gefühl, ja auf den reinen Sinn des Menſchen, vornehmlich aber auf ſein Gemüth hat. Es iſt nicht etwa eine Religion im äußeren Gepränge, für die Anſchauung, ſondern es iſt die chriſtliche

Religion in der hohen Einfalt ihrer Lehren, angehend Gott, den Glauben an ihn, die Liebe, die Freude, die Seligkeit des Menſchen; dieſe Lehren erregen das Gemüth und geben dem ganzen Menſchen Stärkung und Kraft. Die Reflexion auf die Wirkungen, die der Inhalt der chriſtlichen Religion hat, alſo auf jene Gefühle der Ehrfurcht vor Gott, der heiligen Scheu gegen alles, was ſeinem Willen zuwider iſt, dann insbeſondere jenes Gefühl der Abhängigkeit des Menſchen (ſo ſelbſtſtändig er ſey in der Natur und ihr gegenüber) als ſeiner Abhängigkeit von Gott — das Abhängigkeitsgefühl — mit dem Inhalt der chriſtlichen Religion unzertrennlich verknüpft, könnte ja wohl das Princip ſeyn, womit die Wiſſenſchaft der Dogmen ihren Anfang nehmen, in welchem ſie ſich halten, welches ſie behaupten müßte vom Anfang bis zum Schluß. Kommt nun hierzu noch auf Seiten des Bearbeiters nicht etwa blos große Gelehrſamkeit, Scharfſinn, ſondern auch Genialität, Originalität, ſo muß die Dogmatik aus jenem Princip durch den Bearbeiter eine Form gewinnen, die, wenn auch keine beſtimmte Geſtalt, doch eine durchaus harmoniſche und in allen Zügen und Bezügen gehaltene tüchtige Form iſt und bleibt (gleich einer Arabeske). So Schleiermacher: im Gefühl geht's, ſteht's, der Gedanke des originellen Geiſtes trägt's. — Nun kann aber

β. gefragt werden: wodurch haben denn die Religionslehren dieſe Wirkung, wodurch regen ſie das Gefühl an? das kann in ihnen doch allein die Erkenntniß ſeyn; mittelſt deren werden die Gefühle angeregt. Dann wird der Bearbeiter der Dogmatik nicht beim Gefühl als Princip ſtehen bleiben können; das Gefühl iſt erſt Effect, und beim Princip muß vom Effect auf den Grund zurückgegangen werden, und dies iſt die Erkenntniß. Alſo wäre die Erkenntniß der chriſtlichen Glaubenslehre das Princip. Von der Erkenntniß wird Niemand ſagen, daß ſie eine bloße Form ſey, ſelbſt die Erkenntniß in der ſubjektiven und abſtracten Logik von den Formen des Begreifens, Urtheilens und Schließens, iſt als Erkenntniß keine Form, ſondern hat einen Inhalt; die Dogmatik mit der Erkenntniß als Princip würde offenbar nicht mit einer Form, ſondern mit dem Inhalt anfangen. Aber hier entſteht ſofort die Frage: woher die Erkenntniß in den Glauben und woher der Glaube mit komme? Sie iſt die Frage nach dem Princip der Erkenntniß, und ſo wie ſie gethan wird, kann von der Erkenntniß als dem Princip ſchon nicht mehr die Rede ſeyn. Wenn bei irgend einer Erkenntniß der Menſch ſchlechterdings ſtehen bleiben müßte, wie ſie für ihn fertig daliegt, dann könnte eine ſolche Erkenntniß wohl das Princip ſeyn; aber bei jeder Erkenntniß iſt wohl die Frage nöthig: woher? wie? wodurch? — Entweder nun wäre durch den Menſchen die Erkenntniß ſelbſt hervorgebracht, und in ſeinen Glauben, der auch durch ihn entſtände, hineingebracht, oder ſie wäre die dem Menſchen von Gott mitgetheilte, wäre alſo vel cognitio ab homine comparata, vel cognitio a Deo homini data. Iſt der Menſch der Urheber der Erkenntniß in ſeinem Glauben und mit demſelben, ſo frägt ſich: wodurch und wie vermochte und vermag er dieſe Erkenntniß, was gehört dazu, was ſind die Bedingungen, unter denen der Menſch dieſe Erkenntniſſe hervorbringt, welches die Gegenſtände, durch deren Reflexion er es zur Erkenntniß bringt? Dann iſt die Antwort: die Erkenntniß vom Menſchen und was er vermag; dieſe iſt dann das Princip der Dogmatik. Die Erkenntniß von der Natur des Menſchen in allen Bezügen dieſer Natur iſt das Ergebniß der über den Menſchen ſelbſt von ihm angeſtellten Unterſuchungen und einer ganzen Wiſſenſchaft; iſt die Erkenntniß im Glauben die durch den Menſchen hervorgebrachte, ſo hat die dogmatiſche Theologie ihr Princip in der Anthropologie und hebt ſie in und mit dieſer an, wie dies auch die Meinung mancher Theologen und Philoſophen. Aber dann wäre die Dogmatik die von der Anthropologie abhängige Doctrin, keine ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft. Iſt aber jene Erkenntniß im Glauben, wie angenommen werden mag, die dem Menſchen von Gott gegebene, alſo der Inhalt der Glaubenslehre eine göttliche Offenbarung, dann iſt freilich die Erkenntniß, die dieſe Lehre enthält, nicht eine Erkenntniß des Menſchen, ſondern Gottes, und ſo wäre die Dogmatik zwar nicht eine göttliche Offenbarung, aber ihr Princip wäre doch die göttliche Offenbarung. Aber bei dieſem Princip iſt vorausgeſetzt, daß der Menſch Gott anerkenne, ferner, daß er glaube, Gott habe ſich dem menſchlichen Geiſte geoffenbart, und ſo ſey durch ſeine Offenbarung der Menſch zur Erkenntniß gekommen; dieſe Einfalt des Glaubens aber hört auf, ſobald nach dem Grund des Glaubens gefragt wird; denn damit wird nach dem Princip der Offenbarung ſelbſt gefragt, dieſe kann demnach nicht das Princip der Dogmatik ſeyn. — Im Inhalt, den die Glaubenslehre hat, wird das Princip ebenfalls vergebens geſucht; und ſo bleibt nur noch übrig

3) der Gegenſtand, den die Dogmatik hat. In dieſem darf ſie nur, ehe ſie beginnt, das Princip ſuchen, ſo wird ſie daſſelbe, ſcheint es, finden, und dann mit ihm beginnen können; denn ſo geht faſt jede andere Wiſſenſchaft reellen Inhalts zu Werke: ſie ſucht und findet ihr Princip in ihrem Objekt. Wie das phyſiſche Licht für die Optik das Princip iſt, womit ſie anhebt, ſo die chriſtliche Religion, ein intelligentes Licht, für die Dogmatik. Aber die chriſtliche Religion iſt nicht, wie das Licht, ein objectum für die Erkenntniß, ſondern ein factum; die Optik hat es zu thun mit dem Licht, wie es objektiv da iſt; die chriſtliche Religion hat einen Anfang genommen, iſt ein hiſtoriſcher Gegenſtand, ein factiſch vorhandenes; welches iſt das Princip ihres Anfangs? Die Dogmatik hat nicht ſo ſchnell, wie die Optik mit ihrem Gegenſtand, mit der chriſtlichen Religion als Princip angefangen; es ſind nämlich

dieſelbe angehend, verſchiedene Hypotheſen in Gang gekommen, auf die in den Prolegomenen reflectirt werden muß. Es ſind folgende:

Die erſte iſt die der älteren und kirchlich orthodoxen Theologie. Die Erkenntniß des Menſchen von Gott als dem Schöpfer und Erhalter der Welt und des Menſchen, und das Verhältniß des Menſchen kraft dieſer Erkenntniß zu ſeinem Schöpfer, war nach der Schöpfung lauter und vollkommen, wie der Menſch ſelbſt. In dieſer primitiven Erkenntniß und für das ihr gemäße Verhalten des Menſchen zu Gott bedurfte er keines Glaubens, und, inſofern die Religion mit dem Glauben anhebt und beſteht, auch keiner Religion; ſein Verhältniß zu Gott aber war das des Verkehrs des Freundes mit dem Freund. Aber jene primitive Vollkommenheit hat der Menſch mit dem Sündenfall eingebüßt, und dieſe Einbuße iſt auch das Verderben der Natur geworden, die Gott gut geſchaffen hatte. In Leben, Sinnen, Denken, Vernunft, durch die Sünde geſtört, vermochte der Menſch, die Erkenntniß Gottes einbüßend, nicht den Glauben und die Erkenntniß im Glauben, die Religion; an die Stelle jener urſprünglichen Erkenntniß kam durch die Sünde der Aberglaube in die Welt; alle heidniſchen Religionen ſind durch und durch betrügeriſch und ohne Wahrheit. Nur bei den Stammvätern Eines Volkes und bei dieſem Einen Volke hat ſich eine Spur der Erkenntniß Gottes erhalten. So trat endlich die Zeit heran, wo Gott ſich den Menſchen von neuem offenbarte, wie er ſich den Menſchen zuerſt geoffenbart hatte; die chriſtliche Religion enthält alle Elemente einer vollkommenen Erkenntniß Gottes, und kann ſo Princip einer Wiſſenſchaft von ihr ſelbſt werden. — Dieſe altorthodoxe Hypotheſe iſt nun ſchon längſt aufgegeben, ſchon deßhalb, weil nicht abzuſehen ſteht, warum von Gott „dem Gütigen“ das Menſchengeſchlecht 1000 Jahr lang in Finſterniß und Elend hätte gelaſſen werden ſollen. Dagegen hat ſich nun eine zweite Hypotheſe herausgeſtellt, die in der Schwebe ſteht; ſie geht auch möglichſt auf den Anfang unſeres Geſchlechts zurück, einräumend, daß hiſtoriſch nichts darüber zu erfahren ſey. Nirgends erſcheint der Menſch in der Erfahrung zu irgend einer Zeit, in irgend einem Volk als fertig, vollkommen; aber überall lehrt ſie ihn uns kennen als den, der alle Anlagen hat, vollkommen und immer vollkommener zu werden, und ſo, als der Vervollkommnung fähig, mag er auf Erden entſtanden ſeyn wie und wo. Was im Verlaufe der Zeit aus ihm geworden iſt, dazu hat er ſich ſelbſt gemacht; ſeine Fähigkeit hat er aus innerem Bedürfniß ſelbſt entwickelt und kraft ſeiner Natur, und ſo iſt er auch früh durch ſeine Vernunft dahin gekommen, Religion zu haben und ſich zu geben. Nach den verſchiedenen Stufen ſeiner Entwickelung und Bildung durch ihn ſelbſt iſt auch ſeine Religion verſchieden geweſen; vom Unvollkommnen iſt es endlich bis zur chriſtlichen Religion gekommen, die vor den übrigen in den meiſten Elementen den Vorzug hat. Eine Wiſſenſchaft von dieſer Religion in der Vollkommenheit ihrer Glaubenslehren wird alſo beginnen mit dem Gedanken von dem Menſchen, wie er urſprünglich ein der Vervollkommnung fähiges Weſen iſt, und dieſer Gedanke der Perfectibilität wird nun das Princip, ſo daß die Wiſſenſchaft den Werth aller vorhergegangenen Religionen anerkennt und nur der chriſtlichen den Vorzug giebt. — Nach der erſten Hypotheſe thut in Anſehung der Religion Gott alles, der Menſch nichts, auf Seiten Gottes alſo iſt darnach lautre Aktivität, auf Seiten des Menſchen lediglich und höchſtens Receptivität, wie wenn Gott den religiöſen Stoff erſchaffe und auspräge und ihn ſo dem Menſchen einhändige. Nach der zweiten Hypotheſe iſt der Menſch aktiv, die Religion iſt ſein Werk, und Gott hat, ſo zu ſagen, bei dieſer Aktivität des Menſchen nur das Zuſehen. Das Ziel aber wäre in beiden Verhältniſſen das nämliche: die Erkenntniß Gottes und ein dieſer

Erkenntniß gemäß ſich Verhalten. — Durch beide Hypotheſen iſt nun noch eine dritte Hypotheſe möglich. Sie iſt in der Hauptſache die, nach welcher in Anſehung der Religion Gott und der Menſch ſich thätig verhielte, als wäre die Religion das gemeinſame Werk beider, Gottes in ſeiner Macht und des Menſchen in ſeiner Virtuoſität. Ein Bewußtſeyn von Gott, die erſte Notiz, mag der Menſch wohl durch ihn ſelbſt haben, und ſie keinesweges ſeiner Virtuoſität verdanken; in dieſem dem Menſchen durch Gott gegebenen Bewußtſeyn Gottes ſelbſt würde alſo die Religion des Menſchen beginnen, und da dies Bewußtſeyn in der menſchlichen Seele durch Gott urſprünglich hervorgebracht, gleichſam geſetzt wäre, würde die Religion, die mit dieſem Bewußtſeyn beginnt, allerdings wohl religio positiva genannt werden, und ſo möchte vielleicht in der Geſchichte aller Völker, wo nur immer ein Bewußtſeyn von Gott im Menſchen ſich zeigt, auch die Religion als poſitive anzuerkennen ſtehen, in dieſem Puncte wäre alle Religion geoffenbart. Würde nun, wie geſchieht, vom Chriſtenthum behauptet, es ſey geoffenbarte Religion, ſo müßte wohl nach jener Bemerkung auch behauptet werden, das Chriſtenthum ſey ſo alt, als die Welt (Tindal); dies hieße aber dann: überall, in den polytheiſtiſchen und monotheiſtiſchen Religionen, wo nur immer, auch auf's entfernteſte, eine Notiz Gottes vorkommt, iſt der Urheber Gott ſelbſt; alle poſitiven Religionen hätten dies Element der Offenbarung in ſich, und die chriſtliche enthielte es nur viel beſtimmter. Vermöge dieſer Notiz von Gott durch ihn ſelbſt kann nun aber der Menſch, nachdenkend über ſich, über die Natur außer ihm, über ſeine und ihre Geſchichte, indem er vornehmlich auf die Naturerſcheinungen, die Ordnung, Regelmäßigkeit, Zweckmäßigkeit und Geſetze der Welt reflectirt, eine Erkenntniß Gottes aus der Natur, dem Menſchen, der Geſchichte, ſich ſelbſt erwerben, und die Religion wird hierin auch ſein Werk ſeyn; in Anſehung des Bewußtſeyns wäre ſie geoffenbarte, in Anſehung dieſer Erkenntniß natürliche Religion, und ſo würden von der Anerkenntniß aus, daß für das wirkliche Werden und Seyn der Religion Gott und der Menſch thätig war, zwei Religionen einander coordinirt ſeyn. („Natürliche Religion," hinweiſend auf die Natur als das Princip dieſer Erkenntniß Gottes, nicht zu verwechſeln mit „Naturreligion," was auf den Gegenſtand, den die Religion habe, in welchem der Menſch Gott anbete, hinweiſt.)

Natürliche und geoffenbarte Religion würden mithin einander coexiſtiren. — Im 16. Jahrhundert wurde auf natürliche Religion gar nicht reflectirt, ihrer kaum in einem Wort gedacht; aber in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, wo die Aufmerkſamkeit auf die Natur rege wurde, fing man an, auf die Natur, die Zwecke in ihr zu reflectiren, und da kam das von Ariſtoteles angedeutete teleologiſche Argument in Gebrauch und war die Rede von natürlicher Religion. Anfangs ſo, daß die Theologen die poſitive Religion voranſtellten und jene Coordination noch gar nicht annahmen, ihr vielmehr die natürliche Religion ſubordinirten. Sie gaben zu, daß in den bibliſchen Glaubenslehren, die ſämmtlich göttliche Offenbarungen ſeyen, auch natürliche Religionswahrheiten berührt werden, die alſo der Menſch durch ſeine Geiſtesthätigkeit und Geiſteskraft entdeckt, und die er ſich geoffenbart habe, da jene die ihm von Gott geoffenbarten ſeyen. In dieſer Stellung der natürlichen Glaubenswahrheiten zu den von Gott geoffenbarten blieb die chriſtliche Religion, wie der einzige Gegenſtand, ſo auch das einzige Princip, worin und womit die Wiſſenſchaft begann; da waren noch nicht zwei Principien vorhanden. Dabei kam nun die Eintheilung der chriſtlichen Glaubensartikel in puri und mixti vor; jene ſind ſolche, deren Inhalt in Wahrheiten beſteht, die der Menſch mit all ſeiner Aufmerkſamkeit auf Natur, Geſchichte, Welt, und ſich nicht würde entdecken können, weil für dieſe Wahrheiten Welt und Natur zu enge und die Vernunft des Menſchen in ſeinen Forſchungen als endlich eine beſchränkte iſt; während die Bibel auch ſolche Wahrheiten, die von dem Menſchen durch Nachdenken, beſonders durch Naturforſchung entdeckt werden konnten (natürliche Religionswahrheiten), enthält; dieſe ſind die articuli mixti. Der Unterſchied alſo zwiſchen natürlichen und reinen Glaubensartikeln iſt in der Bibel ſelbſt gegründet, und Miller (Dogm. §. 108.) definirt ſehr präcis dieſelben ſo: propositiones theologicae eae, quae ex sola revelatione propiore cognosci atque adeo etiam una ex evidentia testimonii illius demonstrari possunt et debent, dicuntur articuli puri; sed quoniam codex sacer etiam tradit et confirmat theologiam naturalem, propositiones theologicae nonnullae ex principiis rationis aut cognosci aut confirmari possunt, et hae dicuntur articuli mixti. — Wird nun aber ſtatt jener Subordination der natürlichen und poſitiven Religion die Coexiſtenz oder die Coordination beider angenommen, dann haben wir zwei Wiſſenſchaften, von denen die eine die natürliche Religion zu ihrem Gegenſtand hat, die andere die poſitive, eine theologiam naturalem und christianam. Jede von beiden Doctrinen hat nun ihr eigenes Princip, das eine die Natur und deren Erkenntniß, das andere die Offenbarung und deren Anerkenntniß. Aber in der erſten Hälfte des 18. Jahrhunderts regte ſich, beſonders von England aus, bei der Hinneigung zur Natur, Naturkunde und natürlichen Theologie, eine Averſion gegen die poſitiven Wahrheiten und poſitive Religion. Die chriſtlichen Theologen des 18. Jahrhunderts ließen ſich größtentheils jenen doppelten Gegenſtand und das doppelte Princip gefallen; ſie räumten ein, es gebe eine natürliche Religion, das Werk des Menſchen, und eine chriſtliche, von Gott geoffenbart, die das Princip der Wiſſenſchaft von ihr ſey. In beiderlei Theologie nun war es um eine Erkenntniß Gottes zu thun in allen Verhältniſſen der Welt und des Menſchen zu ihm, und wurde ganz unbefangen angenommen, daß eine Erkenntniß Gottes möglich ſey. Da trat nun aber bei denen, die der natürlichen Religion ihre ganze Aufmerkſamkeit widmeten, eine Oppoſition ein gegen die, welche an der geoffenbarten Religion feſthielten, und jene behaupteten, daß Gott allein aus der Natur erkannt werden könne, daß überhaupt die Vorſtellung von einer geoffenbarten Religion ein unnützer, unhaltbarer Gedanke ſey. Sie wurden ſchon früh Naturaliſten genannt, und die Verfechter der Offenbarung, weil ihr Glaube über die Natur hinausging (supra naturam), hießen Supranaturaliſten: Gott iſt's, der durch ſeine Wunder- und Weiſſagungsmacht die Menſchen zur Erkenntniß ſeiner führt, dieſe Wundermacht geht über die Natur und den Menſchen hinaus, und ſo iſt die Wiſſenſchaft, die ſie zum Princip hat, ſupernaturaliſtiſch. Jene Naturaliſten wurden von den Supernaturaliſten theils Freigeiſter, theils Starkgeiſter, überhaupt aber als die Ungläubigen, die keine Religion hätten, bezeichnet. Dieſe, und, ſofern es um einen hiſtoriſch-dogmatiſchen Glauben, deſſen Princip die Bibel ſey, zu thun iſt, unheilbare Wunden ſind dem ſo geſtellten Wunderglauben geſchlagen worden; es erforderte Kühnheit, die Autorität, die auf den Subjekten lag, zu brechen; der Supernaturalismus war in ſeinen Grundfeſten erſchüttert. — Aber nun kam gegen Ende der 60er Jahre die kritiſche Philoſophie auf; ſie hatte es dort, wo von ihr auf die Religion reflectirt wurde, zunächſt gar nicht mit der Offenbarung und deren Gegentheil zu thun; aber als Kritik der reinen Vernunft, erforſchend das Vernunftvermögen ſelbſt und die Geſetze der Erkenntniß begreifend, kam ſie zu dem Reſultate: es iſt, bei der genaueſten Beobachtung und Kenntniß der Natur, aus dieſer keine Erkenntniß Gottes möglich, und alle Beweiſe aus dem Daſeyn, der Ordnung der Welt ꝛc. leiden an einem unheilbaren Fehler; und ſo verſchwindet die natürliche Theologie ſammt der natürlichen Religion. Es iſt ſeitdem von natürlicher Religion nur noch bei denen die Rede, die in Anſehung der Naturgeſetze und des Princips derſelben Ignoranten ſind, und es kommt auch in theologiſchen Werken, die etwas aus jener Ignoranz herausgetreten ſind, keine Spur mehr von derſelben vor. Aber durch die Naturaliſten war's auch mit der geoffenbarten Religion vorbei; alſo nunmehr weder natürliche noch geoffenbarte Religion, mithin gar keine, ſo ſcheint es; allein jetzt nahm die Unterſuchung über die Religion als Gegenſtand und als Princip der Wiſſenſchaft eine ganz andere Wendung. Der Naturaliſt hatte bewieſen, daß eine Erkenntniß Gottes aus traditioneller Offenbarung unmöglich ſey; die kritiſche Philoſophie bewies nun ihrerſeits die Unmöglichkeit der Erkenntniß Gottes aus der Natur, und ſo ging der Satz hervor: der Menſch kann von Gott nichts wiſſen. Aber ein Unterſchied iſt doch, von der Kritik der Vernunft an bis in dieſen jetzt ſtabilirten Satz, zwiſchen der Behauptung: von Gott iſt kein Wiſſen möglich, und zwiſchen der: es iſt kein Gott möglich; die das Wiſſen von Gott läugnen, läugnen doch noch nicht das Seyn Gottes, und ſind alſo noch keine Atheiſten; ſo hielt ſich denn doch, während in der natürlichen und poſitiven Theologie die Erkenntniß Gottes behauptet wurde, jetzt noch der Glaube an Gott. In der berührten Wendung ſtellte ſich die Sache nun ſo: die Vernunft iſt die Macht, kraft deren der Menſch, der ſie hat, Erkenntniſſe von der Natur, von ſich, von der Welt zu erwerben vermag; ja die Vernunft iſt, indem das Organ für dieſe Naturkenntniſſe ꝛc., zugleich das Princip derſelben. Von Gott aber iſt keine Erkenntniß möglich, wie die Vernunft, indem ſie ſich ſelbſt erforſcht, anerkennen muß; in Anſehung Gottes alſo iſt die Vernunft, die in Anſehung der Natur- und Menſchenkenntniß Princip iſt, kein Princip; ſie iſt das Princip der Geſetze für den freien Willen, das Recht ꝛc., aber nicht der Erkenntniß von Gott. Oder in Kantiſcher Sprache: die Ideen, die Gottheit, ihre Heiligkeit ꝛc. angehend, ſind Erzeugniſſe der Vernunft, aber dieſe Ideen ſind nur von regulativem, nicht conſtitutivem Gebrauch, d. h. nach ihnen kann er ſeine Forſchungen über göttliche Dinge einrichten, aber aus dieſen Ideen kann er ſeine Forſchungen nicht anſtellen, und es darin zu nichts bringen. Mittelſt ſeiner Vernunft und ihrer regulativen Ideen kommt der Menſch, indem er nach dem Seyn Gottes fragt, zur Antwort: Gott iſt der Urheber einer moraliſchen Weltordnung; aber daß er ſey, kann ich nicht wiſſen, nur die Gründe, zu glauben, daß er ſey, kann ich wiſſen; bis zu dieſen Glaubensgründen reicht die Vernunft, bis zum Wiſſen und Erkennen nicht. Und ſo iſt es die praktiſche Vernunft, die das Princip des Glaubens an Gott enthält, ja iſt. Die Religion, die der reine Vernunftglaube an Gott und göttliche Dinge iſt, und die ihrem Princip nach erkannt und gewußt wird, iſt die Vernunftreligion. Die Aſſertion, daß der Glaube der Menſchen an Gott, indem ſein Princip die praktiſche Vernunft ſey, ein rein vernünftiger Glaube wäre, iſt das Grunddogma der reinen Vernunftreligion ſelbſt; von dieſer iſt eine Wiſſenſchaft möglich: Religionsphiloſophie. Zuvörderſt, bei Kant, iſt die Behauptung die: den Grund, aus welchem der Menſch an Gott und eine göttliche Weltordnung glaubt, vermag er in ſeiner Vernunft, abgeſehen von Natur und Geſchichte, zu begreifen; in Anſehung dieſes Grundes für ſeinen Glauben iſt alſo ſein Glaube ſelbſt ein rein rationeller; möglich, daß Gott ſich den Menſchen in ihrer Vernunft geoffenbart habe; aber der Menſch bedarf wirklich für ſich und ſein ſittliches Leben und ſeine Seligkeit keiner Offenbarung; er hat an ſeiner Vernunft und dem in ihr begründeten Glauben genug. Vorerſt alſo bleibt bei dieſer vierten Hypotheſe neben der Religion, die als Glaube rein und allein in der Vernunft begründet ſey, noch zugegeben, daß neben der Vernunftreligion eine geoffenbarte, wie die chriſtliche, beſtehen, nur daß der Philoſoph, ihrer nicht bedürfend, von ihr abſtrahiren kann. Seit Kant und jener Hypotheſe von einer reinen Vernunftreligion, neben der geoffenbarten, iſt nun gar von natürlicher Religion nicht mehr die Rede, ſondern es wird ſtatt ihrer Religionsphiloſophie bearbeitet, als die Religion des reinen Herzens (Reinhold), guten Gewiſſens, der reinen Vernunft. — Jetzt ſind philoſophiſche Religionslehre und poſitive Dogmatik als neben einander beſtehend ziemlich allgemein angenommen. Die philoſophiſche Religionslehre bedarf der Bibel für ihren Gegenſtand nicht, für ihren Inhalt noch weniger, für ihre Form am wenigſten und für ihr Princip gar nicht; dies iſt die Vernunft, aus der ſie ihren Gegenſtand, Inhalt und ihre Form holt. Ihr Verhältniß zur chriſtlichen Dogmatik iſt, inſofern bei ihr die Bibel nicht in Betracht kommt, das der Gleichgültigkeit; aber die poſitive oder chriſtliche Dogmatik in ihrem Verhältniß zur philoſophiſchen Religionslehre, iſt nicht gleichgültig gegen dieſe, ſondern ihr entweder zugethan oder ihr entgegen; die Bibel kann ſie nicht entbehren; aus ihr hat ſie ihren Gegenſtand, mittelſt des Gegenſtandes gewinnt ſie ihren Inhalt, und ſie würde ſich vollkommen mit der Bibel befriedigen, wenn ſie auch aus ihr das Princip und die Form erhalten könnte. So war ſie vor Entſtehung des Naturalismus und vollends des Kriticismus befriedigt; denn dort war ihr Grundſatz der: was der Menſch zur Erreichung ſeiner Beſtimmung, zu ſeiner Seligkeit zu glauben bedarf, muß das Wahre und Gewiſſe ſeyn; was die Bibel lehrt für den Glauben und die Liebe zur Seligkeit des Menſchen mittelſt beider, das iſt darum wahr und gewiß, weil es die Bibel lehrt; jede ein Dogma in der Bibel ausſprechende Stelle war eben hiermit jener Dogmatik zugleich eine Beweisſtelle; es bedurfte weiter nichts, als daß kritiſch und exegetiſch die Stelle erörtert und ihrem Inhalt nach erkannt war, ſo war bewieſen, was der Dogmatiker zu beweiſen hatte; denn die Bibel war das Princip. Aber für den Satz: die Bibel iſt Gottes Werk und

Wort, deßwegen alles, was ſie enthält, wahr und gewiß, bedurfte es eines Beweiſes; dieſer wurde aus der Bibel geführt; allein ſobald mittelſt des Naturalismus und dann der kritiſchen Philoſophie ſich entdeckt hatte, daß ein ſolcher Beweis eine Täuſchung ſey, mußte er aufgegeben werden. Nun mußte der Theologe ſich nach einem Grund umſehen, woraus er den Beweis für die Bibel als Gottes Wort und Wahrheit zu führen vermöchte; und dadurch neigte er ſich der Religionsphiloſophie zu, ihr, deren Princip ein von der Bibel unabhängiges iſt. So muß es wohl zu der Anerkenntniß kommen, daß der Glaube der Menſchen nicht abhängen könne von irgend einer Tradition, ſey ſie auch eine heilige; denn der Beweis für die Heiligkeit und Göttlichkeit einer Tradition iſt aus ihr ſelbſt nicht zu führen. Hängt der Glaube nicht von der Geſchichte, dem Gedächtniß ab, wovon denn? vom Denken ſelbſt. Das Denken aber iſt's, worin die Religionsphiloſophie ſich thätig verhält und worauf ſie hin arbeitet; iſt das Denken begriffen, ſo iſt der Glaube begriffen. Der Glaube, vom Denken abhängend, iſt denkender Glaube, Denkglaube, und der dogmatiſche Theolog, der alles Wunderweſen ꝛc., da die Wahrheit darin nicht begründet ſey, aufgegeben hat, kann nicht anders, als zur Religionsphiloſophie ſeine Zuflucht nehmen; der dogmatiſchen Theologie geſellt ſich daher durch ſie ſelbſt die Religionsphiloſophie zu. Aber eben die poſitive Dogmatik, wie ihr die philoſophiſche gegenüber iſt, kann auch, zu dieſer in einem negativen Verhältniſſe ſtehend, ſie möglichſt von ſich abwehren, übrigens bei eben der Einſicht, daß die Tradition ſelbſt in ſogenannten heiligen Schriften und eine göttliche Offenbarung nicht das Princip der Dogmatik ſeyn könne. Dann aber iſt's nicht der Gedanke, auf welchen die Dogmatik zunächſt und unmittelbar den Glauben bezieht, ſondern das Gefühl, wie wenn der Glaube dort vom Gedanken, hier vom Gefühl abhängig ſey. Der Menſch ohne Ausnahme, wenn er nur auf ſich ſelbſt etwas aufmerkſam iſt, wird deſſen inne, daß er nicht etwa blos von den Dingen außer ihm relativ abhängig ſey (dies findet jeder leicht), ſondern auch, daß, bis zu welchem Grade der Unabhängigkeit er's auch bringe, er doch nicht der unbedingt unabhängige ſey. Dies reine Abhängigkeitsgefühl iſt es, was ihn zum Glauben treibt und woran ſich der Glaube knüpft und alle Religion. Die Bibel mit ihren Lehren nun ſpricht allenthalben dieſem allgemein menſchlichen Gefühl der Abhängigkeit gemäß; wird ſie alſo geleſen und durchgearbeitet, ſo macht ſich mittelſt ihrer, wie der chriſtliche Glaube ſelbſt, ſo die chriſtliche Dogmatik. Die Philoſophie nun mit ihrer Religion entfernt ſich mehr, weniger oder ganz von dieſem Gefühl; ſie muß alſo zurückgewieſen werden; „in der poſitiven chriſtlichen Dogmatik ſoll nicht philoſophirt werden.“ — So verhält ſich's jetzt mit der Dogmatik in jener Approximation an und dieſer Oppoſition gegen die Philoſophie, jene rationaliſtiſch, dieſe ſupernaturaliſtiſch.

Schluß.

Von der Bibel kann ſich nun einmal die chriſtliche Dogmatik nicht entfernen; ohne die Bibel vermag ſie nicht chriſtliche Dogmatik zu ſeyn; den Gegenſtand hat ſie allein aus ihr; aber nun — welches iſt ihr Princip und dann aus dieſem ihre Form? Die Religion im Elemente des Glaubens und der Liebe wird von der Bibel berichtet; im Elemente des Glaubens iſt dieſe Religion Gegenſtand der Wiſſenſchaft von ihr, der dogmatiſchen Theologie; aber eben durch dieſe Religion des Glaubens und der Liebe hat die Bibel ihre Autorität und Heiligkeit. Die dogmatiſche Theologie muß alſo für ihr Princip über die Bibel hinausgehen — weder zum Gedanken noch zum Gefühl, ſondern zur Religion ſelbſt, welche das Begründende der Bibel iſt. Im zweiten Theil der Prolegomenen iſt daher erſt die Frage nach dem Princip der Dogmatik zu beantworten. Der dirigirende (kein Grund-) Satz für jene Forſchung zum Behuf des Princips der Dogmatik iſt folgender: was wahr und gewiß und deßwegen dem Menſchen zu glauben noth iſt für die Erreichung ſeiner Beſtimmung, das ſteht in der Bibel, weil es wahr und gewiß iſt; aber nicht iſt es wahr und gewiß, weil es in der Bibel ſteht. Dann alſo muß gefragt werden nach dem Grund, aus welchem, was in der Bibel ſich findet, wahr und gewiß iſt; der iſt dann nicht in der Bibel zu ſuchen, ſondern in der Wahrheit ſelbſt, daß es an den Tag kommen muß, daß die Wahrheit ihre eigene Autorität iſt und für ſich keiner anderen Autorität bedarf. Ohne Philoſophie aber geht dies nicht. —

Des erſten Theiles

Zweiter Abſchnitt.

Die Bibel mit Bezug auf die Dogmatik, oder: ſie als die heilige Schrift.

Die Aufgabe ſchränkt ſich hier auf den Inhalt der Bibel ein; ihre äußere und innere Beſchaffenheit kann auch der Gegenſtand der Unterſuchung werden, aber dieſe geht die Prolegomenen zur Dogmatik nichts an. Der Inhalt aber der Bibel iſt ein ſehr mannichfaltiger; inwiefern und inwieweit gehört nun die Bibel, ihren Inhalt betreffend, hieher? Genealogiſche Notizen, phyſicaliſche Kenntniſſe mancher Art ſcheiden ſich ſchon von ſelbſt ab; es enthält die Bibel aber auch

1) eine Mannichfaltigkeit von hiſtoriſchen Berichten; die Hiſtorie als ſolche gehört nicht zum Inhalt der Bibel, der Bezug auf die Dogmatik hat. Welches iſt nun das unterſcheidende Merkmal, die Beziehung des hiſtoriſchen Inhalts der Bibel auf die Dogmatik betreffend? Dies Criterium iſt die Unzertrennlichkeit des hiſtoriſchen Glaubens vom Religionsglauben; wo jener ſich mit dieſem direct oder indirect verknüpft zeigt, da gehört er zum Inhalt der Bibel mit Bezug auf die Dogmatik. Das Erſte alſo, worauf Bedacht zu nehmen ſeyn

wird, iſt das Hiſtoriſche, wo es mit dem Dogmatiſchen ſich verknüpft zeigt.

2) Bei dieſer Verknüpfung des hiſtoriſchen Glaubens mit dem Religionsglauben kommen in der Bibel Berichte vor, deren Gegenſtände Wunder ſind; durch dies Thaumatiſche, wie die Bibel davon berichtet, iſt das Dogmatiſche vermittelt, der Geſchichtsglaube mit dem Religionsglauben durch den Wunderglauben. Das Thaumatiſche iſt alſo nach dem Hiſtoriſchen zu berückſichtigen, und endlich

3) die Angaben der Bibel, die den Religionsglauben, der kein thaumatiſcher iſt, angehen, und die ſich geradezu auf's Dogmatiſche beziehen.

§. 7.

Das Hiſtoriſche in der Bibel.

1) Die entferntere Möglichkeit des Chriſtenthums iſt das Heidenthum, wie daſſelbe vor, dann neben dem Judenthum und noch zum Theil neben dem Chriſtenthum ein Beſtehen hat. Aus den Heiden hätten keine Chriſten werden können, wenn nicht im Heidenthum ſelbſt die Möglichkeit des Chriſtenthums enthalten geweſen wäre. Unter den Heiden aber, wie ſie die Völker als ſolche ſind (τὰ ἔθνη, הַגּוֹיִם), beſtand die Religion als die polytheiſtiſche; die Geſchichte dieſer Völker, ein Theil der Weltgeſchichte, kann auch die Geſchichte ihrer Religionen werden; aber ein anderes iſt die Hiſtorie eines Volks oder der Religion deſſelben, und ein anderes das Hiſtoriſche in der Religion; die polytheiſtiſche Religion iſt hiſtoriſch, aber ſie enthält keine Hiſtorie. Die Sage iſt das Aeußerſte, was in den heidniſchen Religionen vorkommen kann; der ganze Inhalt der Religion iſt ein Inbegriff von Mythen, aber von der Mythologie iſt noch weit zur Hiſtorie. Daher kommt es in dieſen Religionen, weil ſich das Hiſtoriſche in ihnen nicht findet, für den Religionsglauben auch gar nicht auf den hiſtoriſchen Glauben

an: der Heide hat ſeine Götter in unmittelbarer Anſchauung und der Glaube an dieſelben iſt durch das Hiſtoriſche gar nicht bedingt. Die Möglichkeit alſo des Chriſtenthums, welche das Heidenthum entfernterweiſe ſey, iſt nur zu nehmen von Seiten des Religionsglaubens, den das Heidenthum hat, aber nicht von Seiten des hiſtoriſchen Glaubens, der dem Heidenthum noch fehlte.

2) Die nähere Möglichkeit des Chriſtenthums iſt das Judenthum. Die Religion des jüdiſchen Volkes iſt die monotheiſtiſche. Der Glaube an einen einzigen Gott, der Schöpfer und Erhalter der Welt, ihr Herr, und vorzüglich, der dem Iſraelitiſchen Volke zugeneigt ſey, iſt Religionsglaube; aber dieſer iſt zugleich mit dem Hiſtoriſchen unzertrennlich verknüpft. Allein das Verhältniß des Religionsglaubens im Judenthum zum hiſtoriſchen Glauben in demſelben iſt doch ein blos äußerliches, ſo unzertrennlich beide auch ſeyen, d. h. im Religionsglauben des Judenthums iſt es Jehova, der Herr der Welt, der für das Iſraelitiſche Volk alles wirkt, was bewirkt wirkt; er, der Herr, jenſeit des Raumes, der Zeit und der Welt führt die Geſchichte ſeines Volkes; aber dieſe Geſchichte ereignet ſich lediglich an den Menſchen und in den Menſchen, aber Gott, jenſeit der Zeit bewirkt nur die Geſchichte; er ſelbſt geht nicht mit in ſie ein und hat keine Geſchichte. Dagegen

3) im Chriſtenthum, wie die Bibel von ihm Bericht giebt, iſt Religions- und hiſtoriſcher Glaube in innerem Zuſammenhange: was an und in dem Menſchen geſchieht, das geſchieht im göttlichen Weſen ſelbſt; Gott in der Geſchichte. Darum kann weder in der chriſtlichen Glaubens- und Sittenlehre, noch in der Wiſſenſchaft von ihnen der hiſtoriſche von dem Religionsglauben getrennt werden. Im Alten Teſtament iſt z. B. Moſes der, durch welchen Jehova handelt; alles, was den Moſes betrifft und an ihn ergeht, das geht nur den Moſes an, es geſchieht an einem Menſchen, und der Jude bedarf für ſeine

Religion in dieſer Beziehung des hiſtoriſchen Glaubens an Moſes nicht; aber was mit, in Chriſto, durch ihn geſchieht, das geſchieht nicht blos durch und an einem Menſchen, ſondern am Göttlichen ſelbſt; hier ſind Hiſtorie und Religion unzertrennlich. Ob nun zwar das Geſchichtliche im Judenthum nur äußerlich mit dem Religiöſen verknüpft iſt, ſo iſt doch dieſe Verknüpfung keine zufällige, ſondern der Iſraelitiſchen Religion weſentlich, aber nur als negative Bedingung für dieſelbe. Dem Iſraeliten würde ſeine Religion ſelbſt vergehen, wenn nicht die Erinnerung für ihn wäre, daß ſein Gott der einzige ſey, daß er in der Geſchichte ſeines Volkes fortgehandelt und durch Moſes und die Propheten ſeinen Willen dem Volk fort und fort kund gethan habe und thue. Im Chriſtenthum dagegen iſt der Geſchichtsglaube nicht nur die negative, ſondern die poſitive Bedingung des Religionsglaubens; jener geht in dieſen mit ein, dieſer enthält jenen in ſich. Dieſer innere Zuſammenhang zeigt ſich äußerlich geſchichtlich beſonders in den drei Hauptfeſten, welche jährlich, ſo verſchieden die beſonderen chriſtlichen Kirchen und Partheien ſeyen, in allen chriſtlichen Gemeinden gefeiert werden. Das erſte iſt das der Incarnation, der Geburt Jeſu Chriſti. Auch das Heidenthum hatte Incarnationen in ſeinen Religionen; in der Religion des Brama; aber in dieſer ſind ſie blos imaginär, Hiſtoriſches enthalten ſie nichts; in der Religion des Dalailama, aber hier tritt das Phyſicaliſche mit dem Hiſtoriſchen in der Incarnation zuſammen, indem die Perſon, in welcher der Gott erſcheint, immer wechſelt. Die griechiſche und römiſche Religion hatte die Incarnation gar nicht, obſchon eine Geneſis der Götter und Vermiſchung mit dem Menſchen; das Judenthum vollends verabſcheut den Gedanken an eine Incarnation. Im Chriſtenthum aber tritt dieſe ein, und die chriſtliche Welt erkennt in Chriſto das göttliche Weſen in menſchlicher Natur an; Jeſus iſt geboren von einem Weibe, aber nicht gezeugt von einem

Manne; hier iſt das Hiſtoriſche poſitiv verknüpft mit dem Religionsglauben. — Das zweite Feſt iſt das der Reſurrection, Oſtern. Zwiſchen dieſen beiden Feſten läuft die Periode des Lebens, Leidens und Sterbens Chriſti hin; aber wer iſt's, der lebt, leidet und ſtirbt? Chriſtus, in dem Gott Menſch geworden. Ein Oſterfeſt feiern die Juden auch; aber dieſes bezieht ſich auf das Hiſtoriſche des jüdiſchen Volks im Dieſſeits und das Religiöſe im Jenſeits; das chriſtliche Oſterfeſt bezieht ſich auf das Geſchichtliche in der Einheit mit dem Religiöſen, indem Gott nicht im Jenſeits, ſondern in Chriſto ſelbſt, der von den Todten auferſteht, iſt. — Das dritte Feſt iſt das der Inſpiration; ſolche Menſchen, welche von Gott oder den Göttern begeiſtert worden wären, kommen im Heidenthum auch vor, wie in den Orakeln; aber imaginär waren ſie und in der Imagination mit der Religion verbunden, und mit ihr wichen ſie auch. Inſpiration iſt auch bei den Iſraeliten, aber ein Feſt der Inſpiration feiert weder Heidenthum noch Judenthum, ſondern allein das Chriſtenthum im Pfingſtfeſt; dies hat eine geſchichtliche Beziehung, aber zugleich eine religiöſe, denn derſelbe Geiſt, der den Apoſteln mitgetheilt wurde, iſt der ganzen chriſtlichen Kirche zu Theil geworden. —

Die Bedingung des Geſchichtlichen iſt die Zeit und ihre Abfolge: absque tempore ejusque successu nulla facinorum historia et memoria. Für den Begriff des Geſchichtlichen in der Bibel iſt ſomit auf die Zeit in ihren Momenten der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die alles Geſchichtliche bedingen, zu reflectiren. Dies Geſchichtliche, was die Bibel enthält

a. im Momente der Vergangenheit, iſt das altteſtamentlich Geſchichtliche. Mit Abraham hebt die Geſchichte des Alten Teſtaments, zum Theil noch ſagenhaft an; ſchon in ihm iſt die Hoffnung rege, daß einſt einer aus ſeinen Nachkommen den Segen für alle Welt bringen werde; dieſe Hoffnung zieht ſich durch Moſes und die Propheten durch; mit ihrer Erfüllung hört das Geſchichtliche des Alten Teſtaments, das Judenthum, auf; was ſich noch erhalten hat, iſt nicht das Iſraelitiſche Volk in ſeiner Einheit und ſeiner Religion. Das Geſchichtliche des Alten Teſtaments in dieſem Moment der Vergangenheit geht die chriſtliche Dogmatik nichts an, wohl aber kommen darin Religionslehren vor, die ſich auf Glauben und Glaubenswahrheiten beziehen, und dieſe gehören der chriſtlichen Religion ſo gut, als der Iſraelitiſchen an; in dieſer Beziehung gehört das Alte Teſtament ins Neue. Jene Erwartung in den Propheten, meſſianiſchen Pſalmen ꝛc. enthält eine Beziehung des Judenthums ſelbſt als einer blos vorbereitenden Anſtalt für eine künftige, und ſo hat das Hiſtoriſche des Alten Teſtaments eine Beziehung auf das Neue. Daher die Hypotheſe bei älteren Theologen, die Altteſtamentlichen Einrichtungen für den Gottesdienſt ſeyen Bilder geweſen mit Bezug auf das, was dereinſt kommen werde, und die Entſtehung einer Theologie typiſchen Inhalts, gleichſam einer Typotheologie.

b. Im Moment der Gegenwart iſt das Hiſtoriſche in der Bibel das Neuteſtamentliche. Die Nachricht von dem in Erfüllung Gehen der Hoffnungen des Alten Teſtaments giebt das Evangelium, welches in der Beziehung zu ſeinem Inhalt das Geſchichtliche im Moment der Gegenwart hat, verglichen mit dem Alten Teſtament, was mit dem Beginn des Neuen vergangen iſt. Was die Evangeliſten berichten, hat ſich ereignet während ihres Lebens, und ſie berichten es ſo, wie ſie es erlebt haben; es iſt ein ihnen gegenwärtiges (1. Joh. 1, 1—3). So aber iſt es ein Gegenwärtiges nur im Verhältniß zu dem im Alten Teſtamente Geſchichtlichen als dem Vergangenen; ein Gegenwärtiges für die Apoſtel und ihre Zeitgenoſſen, von denen das erlebt wurde, was ſie ihnen berichten. Im Verhältniß dagegen zu den Nachkommen iſt jenes Neuteſtamentlich Geſchichtliche auch ein Vergangenes, und hätte daſſelbe, indem es ein Hiſtoriſches iſt, nur eine Beziehung auf das Vergangene, ſo würde und müßte es uns ein Hiſtoriſches bleiben, wie beim Alten Teſtament, und die Bibel hätte außer der geſchichtlichen gar keine Bedeutung. Hat das im Neuen Teſtament Geſchichtliche, als ein zu ſeiner Zeit Gegenwärtiges eine Beziehung auf ein Zukünftiges, und ſo, daß dieſe Beziehung in jenem Gegenwärtigen mit enthalten iſt, dann erſt kann vernünftigerweiſe erwartet werden, daß hier kein bloßer Geſchichtsglaube obwalte, ſondern das Dogmatiſche mit verbunden ſey. Dabei kommt es dann

c. auf das Künftige an, wie es ebenfalls ein Moment der Zeit iſt, und hierbei frägt ſich alsbald, welches das Zukünftige als ein Geſchichtliches in der Bibel ſey. Es fällt ſogleich auf, daß die Geſchichte, wo ſie als Bericht deſſen, was geſchehen iſt, aufhört, auch aufhöre, Geſchichte zu ſeyn; ſchon von dem, was gegenwärtig ſich ereignet, kann nicht mehr hiſtoriſch berichtet werden, ſondern von ihm giebt es nur eine Beſchreibung, eine Nachricht; und wenn ſchon mit der Gegenwart die Hiſtorie ein Ende hat, wie iſt es da mit dem Zukünftigen? Das Geſchichtliche in der Bibel als ein Zukünftiges; wie das? Kirchengeſchichte ꝛc. hat es wohl mit dem Vergangenen zu thun, was für die Apoſtel ein Zukünftiges war; aber der Inhalt der Kirchengeſchichte iſt doch kein Inhalt der Bibel, und hier iſt doch die Rede nicht vom Hiſtoriſchen nach dem Tode der Apoſtel, ſondern vom Hiſtoriſchen in der Bibel! Es wird wohl unterſchieden werden müſſen zwiſchen dem Hiſtoriſchen blos in der Erinnerung mittelſt der Einbildungskraft und zwiſchen dem Hiſtoriſchen eben in der Erinnerung mittelſt des Verſtandes. Für die bloße Imagination iſt Chriſtus mit allem, was er war, that und litt, da geweſen, fuit, nichts weiter; für eben das Hiſtoriſche in der Reminiſcenz mittelſt des Gedankens iſt er nicht blos geweſen, ſondern er iſt; dort gehört er der Vergangenheit an; hier nicht blos der Vergangenheit, ſondern auch der Gegenwart und Zukunft, der Zeit, wie ſie die Ewigkeit iſt; und was der Evangeliſt, indem es erlebt wurde, berichtet, das iſt nicht blos für ſeine Zeit und nicht blos für die in einer Zeit berichtet, ſondern für alle Zukunft, für die Ewigkeit ſelbſt. Bei dieſem Unterſchied kommt es alſo auf den weiteren Unterſchied an zwiſchen dem, was der Menſch, damit er's glaube, ſehen und hören muß, und zwiſchen dem, was er, damit er's glaube, nicht zu ſehen, ſondern nur zu denken hat, wenn er auch keine Vorſtellung, kein Bild davon zu haben vermag. Die ein rein hiſtoriſches Chriſtenthum verlangen, erlangen das Chriſtenthum nicht; denn ſie wollen nur einen hiſtoriſchen Glauben in Anſehung deſſen, was, wenn auch nicht ſie ſelbſt, doch Andere geſehen und erlebt haben, was ſich alſo lediglich zeitlicher Weiſe ereignet hat; die Bibel ſagt: nicht ſehen und doch glauben, das iſt das Weſen des Chriſtenthums. Ueberall daher, wo es dem Menſchen in Anſehung ſeiner Religion ankommt auf den Ort, in welchem etwas ſich ereignet, die Zeit, in der es ſich begeben habe, auf die Begebenheit ſelbſt, wie ſie ſich ereignet hat, da iſt keine Religion, ſondern Hiſtorie, die wohl auch für Religion ausgegeben wird. Bei dem Geſchichtlichen im Neuen Teſtament alſo, was das Moment der Zukunft betrifft, iſt weniger die reproductive Einbildungskraft für die Erinnerung, als das Gedächtniß in Betracht zu ziehen; dieſes hat eine Beziehung auf den Gedanken, die Einbildungskraft auf die Vorſtellung. — Eben durch dieſe Beziehungen in den hiſtoriſchen Angaben des Neuen Teſtaments iſt der Geſchichtsglaube verknüpft mit dem Religionsglauben, aber nicht unmittelbar, ſondern auf eine vermittelte Weiſe; das Hiſtoriſche iſt mit dem Dogmatiſchen verknüpft mittelſt des — Wunderbaren; das Wunder ſteht zwiſchen dem, was Factum iſt, und dem, was ſchlechterdings kein Factum iſt. Nämlich: mit dem Hiſtoriſchen iſt das Hiſtoriſche durch das Hiſtoriſche verknüpft; denn vom Hiſtoriſchen iſt das Hiſtoriſche nur temporär (als das Frühere und Spätere) nicht qualitativ verſchieden, das Vermittelnde kann und wird alſo auch ein Hiſtoriſches ſeyn, gerade ſo wie durch die Gegenwart mit der Vergangenheit die Zukunft verknüpft iſt; ein Drittes Verſchiedenes tritt nicht ein, weil beide nicht qualitativ verſchieden ſind. Aber ein qualitativ Verſchiedenes iſt das Dogmatiſche im Neuen Teſtament und das Hiſtoriſche in demſelben, und hier iſt das Mittel der Verknüpfung des erſteren mit dem letzteren das Thaumatiſche eben im Neuen Teſtament. Dies Verhältniß des Hiſtoriſchen zum Dogmatiſchen mittelſt des Thaumatiſchen kann gedacht werden als ein rein logiſches oder rationelles; ſo iſt in demſelben das Hiſtoriſche der terminus minor eines Schluſſes, das Dogmatiſche der terminus major und das Thaumatiſche der terminus medius, die Vermittelung eine ſyllogiſtiſche. Dieſe iſt zuerſt zu begreifen, ehe die weitere Unterſuchung anhebt. Im terminus medius iſt der terminus minor enthalten, d. h. hier: im Thaumatiſchen iſt das Hiſtoriſche enthalten (das Wunder iſt eine Begebenheit, ein Vorfall in der Zeit). Der terminus medius aber iſt enthalten im terminus major: das Wunder, enthalten im Dogmatiſchen, iſt keine Begebenheit; denn wenn das Wunder eine bloße Begebenheit wäre, würde dieſe aus natürlichen Urſachen oder aus des Menſchen Kunſt und Kraft ſich ereignet haben. Auf dieſe Weiſe, das Hiſtoriſche in ſich enthaltend, und im Dogmatiſchen enthalten, qualificirt ſich das Wunder zum vermittelnden Glied zwiſchen dem Hiſtoriſchen und Dogmatiſchen; als den Religionsglauben mit dem Geſchichtsglauben vermittelnd, iſt das Wunder, wie es im Neuen Teſtament erzählt wird, in dieſem ſyllogiſtiſchen Verhältniß zu nehmen. Nämlich:

α. in den heidniſchen Religionen jeder Form kommen mehr oder weniger Wunder vor; aber in ihnen hat das Wunder gar nicht die Beſtimmung, der terminus medius zu ſeyn zwiſchen dem Hiſtoriſchen und Dogmatiſchen, denn es fehlt ja an dieſen beiden Extremen des Schluſſes; dieſe Religionen haben ihre Geſchichte, aber in ihnen iſt nichts Geſchichtliches, ſondern alles Sage, Bild, Sinnbild; eben ſo keine πίστις, da alles in der Anſchauung unmittelbar vor ihnen, es iſt mythologiſcher Glaube, aber kein Dogma. Daher das Wunder auch nicht der terminus medius, und das Heidenthum irrational; alles phantaſtiſch, und Phantaſie iſt keine Vernunft. Auch ſind die Wunder in den heidniſchen Religionen insgeſammt ſolche, die dem ſie Prüfenden ſofort kund werden als Meinungen der Menſchen in ihrer Unbekanntſchaft mit der Natur.

β. Das Judenthum ſteht dem vorhin ausgeſprochenen Verhältniß näher; denn es fehlt in ihm nicht das erſte Extrem, das Hiſtoriſche; im Gegentheil, es thut, ſo weit es kann, alles Phantaſtiſche und Mythologiſche von ſich ab, fängt hiſtoriſch an und ſetzt ſich hiſtoriſch bis zu Ende fort. Aber das andere Extrem, das Dogmatiſche, iſt im Judenthum noch keinesweges vorhanden; der Glaube an Jehova und das Vertrauen auf ihn fehlt nicht, aber der Herr iſt in dieſem Glauben gedacht als jenſeit der Geſchichte, wie abſolut von ihr getrennt, ſo daß hier keine Verknüpfung des Hiſtoriſchen mit dem Dogmatiſchen ſtatt fände, mithin auch keine Vermittelung durch das Wunderbare nöthig iſt. Zwar fehlt es im Alten Teſtament an dem Wunderbaren nicht, nur iſt daſſelbe noch nicht jener terminus medius, und es wird daher auch auf dieſes oder jenes Factum als Mirakel kein beſonderes Gewicht gelegt, vielmehr alles, was ſich in der Geſchichte des Volks ereignet, bis auf ſein Verſtocktſeyn herunter, iſt durch den Herrn, der auch die Herzen ſelbſt verſtockt. Die drei Elemente mithin fehlen im Judenthum nicht; das Hiſtoriſche iſt das Vorherrſchende und Durchgreifende darin, das Dogmatiſche iſt, wo nicht diſtinct, doch dem Keim nach darin enthalten (Propheten), das Miraculoſe iſt auch da; aber durch dies letztere iſt nicht die Verknüpfung der Extreme vermittelt, und das Judenthum iſt ſomit noch gar nicht bei der Vernunft.

7. Mit dem Chriſtenthum iſt es anders; mit ihm, wie das Neue Teſtament Bericht von ihm giebt, iſt das Hiſtoriſche mittelſt des Thaumatiſchen mit dem Dogmatiſchen unzertrennlich verknüpft, d. h. ſo, daß in demſelben, wie es beim Schluß ſeyn muß, das Hiſtoriſche und Thaumatiſche im Dogmatiſchen enthalten iſt. Die Geburt Chriſti von einem Weibe iſt kein Wunder, wie die Geburt des Moſes auch; aber dieſer Chriſtus iſt Gottes eingeborner Sohn, der Glaube an ihn als dieſen iſt kein hiſtoriſcher, ſondern Religionsglaube, und die bibliſche Lehre von ihm, der der eingeborene Sohn Gottes ſey, iſt keine hiſtoriſche, ſondern eine dogmatiſche; das Hiſtoriſche ſeiner Geburt und das Dogmatiſche ſeines Weſens ſind vermittelt dadurch, daß dieſer Menſch nicht von einem Manne gezeugt iſt (wie bei Moſes); kein Menſch iſt ſein Vater; durch dieſes Wunder der ewigen Zeugung iſt das Geſchichtliche mit dem Dogmatiſchen verknüpft. Und wie bei dieſen Wundern an Chriſto, ſo auch bei den Wundern *durch* Chriſtum; beiderlei Art von Wundern haben, durch das ganze Evangelium hindurch, immer als Mittelglied die Beziehung auf das Hiſtoriſche und Dogmatiſche. — Die Frage, wie dieſe Verknüpfung, ob das Wunder möglich und ob es geweſen ſey, kann erſt im dritten Abſchnitt beantwortet werden.

§. 8.

Das Wunderbare in der Bibel Neuen Teſtaments.

Daſſelbe (*τὸ θαυμαστόν*) iſt ein Objektives, und wird, indem es von dem Menſchen geſehen, gehört, überhaupt wahrgenommen und erfahren wird, ein Gegenſtändliches für ihn. Mit ſeiner Empfindung (ſey es durch Geſicht oder Gehör) des Wunderbaren regt ſich in ihm ſelbſt ein Gefühl, und dieſes iſt eine Gemüthsbewegung; es wird keine Erkenntniß des Wunderbaren und vollends kein Begriff des Wunders möglich ſeyn, ohne daß jene Gemüthsbewegung vorher beachtet und begriffen worden ſey. Dann wird die Verwechſelung des Wunderbaren und des Wunders vermieden ſeyn. —

Jener der Erfahrung des Wunderbaren entſprechende Gemüthszuſtand des Menſchen iſt ein vierfacher:

1) die Verwunderung,

2) die Bewunderung,

3) der Schrecken, das Entſetzen, und

4) die ruhige ſtille Hingebung des die Erfahrung machenden Subjekts, die der Andacht nahe kommende Gemüthsbewegung. — Dieſer in Worten unterſchiedene vierfache Zuſtand iſt nun zu begreifen.

1) Die Verwunderung. Kinder und Narren verwundern ſich über alles, was ſie zum erſtenmal ſehen, worüber ſie die erſte Erfahrung machen, wenn es auch übrigens dem Verſtändigen noch ſo gleichgültig wäre. Dieſe kindiſche und thörigte Verwunderung hat noch gar keine Beziehung auf das Wunder, wenngleich Manche bei den bibliſchen Wundern meinen, es ſey kindiſche Verwunderung, nach dem philoſophiſchen Kanon: nil admirari. — Die Verwunderung des Verſtändigen, auch des Hochgebildeten entſteht in ihm, wenn die Wirkung einer Urſache, welche er zu kennen glaubt, ſeiner Kenntniß der Urſache entweder nicht entſpricht, oder ihr geradezu entgegen iſt; dann iſt der Affect der Verwunderung da, und es heißt: es iſt wunderbar (nicht: es iſt ein Wunder), ohne daß damit auf ein wirkliches Wunder hingedeutet wäre; der Affekt kann entſtehen und daſeyn ohne Beziehung auf ein Wunder, aber auch mit Beziehung auf ein ſolches. Sowohl mit als ohne dieſe Beziehung gedenkt die Bibel der Verwunderung. Chriſtus ſelbſt verwundert ſich (ἐθαύμασε) nach dem Bericht des Evangeliums äußerſt ſelten: Matth. 8, 9—11. Marc. 6, 6; er verhält ſich bei dieſer Verwunderung auf rein menſchliche Weiſe, wie jeder Verſtändige, und weit von dem Hochmuth entfernt, daß es nichts geben dürfe, worüber ein Menſch ſich

mit Verſtand verwunderte; er läßt auch dieſen Affect an ſich kommen. So auch wird es von ſeinen Jüngern berichtet: Marc. 6, 51. Matth. 21, 20. Luc. 8, 25. (daß es gerade mit einem Wunder in Verbindung ſteht, iſt hier gleichgültig). — Dieſe Verwunderung theilt ſich auch uns mit beim Leſen der Bibel, wo nicht überall, doch dort, wo wir ganz was Anderes erwarten, als das, was geſchieht, indem wir die Urſache zu kennen glauben, woraus etwas ganz Anderes erfolgen müßte, als was geſchieht. Luc. 22, 34. Act. 9, 1—11. — An Verwunderung fehlt es alſo nicht, weder in der Bibel, noch bei uns beim Leſen der Bibel; und ſo ſtände das Wunderbare, noch abgeſehen vom wirklichen Wunder, zuerſt unter der Beſtimmung jenes Affectes der Verwunderung.

2) Die Bewunderung. Nicht von allem, was Gegenſtand der Bewunderung iſt, wird geurtheilt: es ſey wunderbar, oder gar: es ſey ein Wunder; wenn nämlich, was erfahren wird, von dem, der es erfährt, angeſehen werden muß vorerſt als ein ſolches, was er bei dem Mangel an Fertigkeit, Uebung darin, nicht zu leiſten vermöchte, ſo wird er, indem er einen anderen es thun ſieht, dies bewundern, ohne es wunderbar zu finden. Wo tritt nun aber der Affect ein, wo geurtheilt werden kann: es ſey wunderbar, wenngleich noch kein Wunder? Er wird ſich regen

a. wenn das, was der Menſch wahrnimmt, indem er es mit ſich und ſeinen Kräften vergleicht, für ihn als ein ſolches erkannt wird, zu deſſen Hervorbringung das Maaß ſeiner Kräfte unzureichend iſt; von dieſem urtheilt er: das iſt wunderbar, aber doch nicht zugleich: das iſt ein Wunder. So bei jedem äſthetiſchen Kunſtwerk; es iſt bewunderungswürdig und wunderbar (nicht blos für den Kunſtfreund, ſondern für den Künſtler ſelbſt); aber Genialität und deren Werke ſind noch keine Wunder.

b. Derſelbe Affect entſteht, wenn der Menſch anerkennen muß, das, was er erfährt, überſchreite das ihm bekannte Maaß der Naturkräfte. Hier knüpft ſich auch an die Bewunderung das Urtheil: das iſt wunderbar; aber nur ſo lange, als dem Menſchen das Maaß der Naturkraft ein wunderbares iſt, er alſo in Anſehung der Natur noch unwiſſend iſt; kommt er zu der Kenntniß, ſo hört, wenn auch nicht die Bewunderung, doch das Urtheil: das iſt wunderbar, auf. —

Im Neuen Teſtament kommt keine Stelle vor, woraus geſehen oder gefolgert werden könnte, daß Chriſtus etwas bewundert habe; denn was wäre außer ihm geweſen, wogegen das Maaß ſeiner Kraft als ein beſchränktes hätte von ihm ankannt werden müſſen, daß er ſich einem Künſtler als ſeinem Meiſter unterworfen hätte? Von der Natur ſpricht er hin und wieder, aber immer mit Hinweiſung auf die Liebe Gottes; in der Natur ſelbſt giebt es ihm nichts zu bewundern, wie wenn er das Bewußtſeyn der Macht über die Natur habe; und ſo konnte ihm nichts wunderbar ſeyn. — Den Jüngern blieb die Bewunderung ihres Herrn und Meiſters ihr ganzes Leben lang; aber in ſeine Lehre eingeweiht, bewundern ſie nichts in Kunſt und Natur; Paulus vor dem Areopag bewundert die Griechen nicht, aber ſie ihn. Als ein Affect kommt die Bewunderung bei Chriſto und ſeinen Apoſteln nicht vor, und gilt in Anſehung ihrer der philoſophiſche Spruch: nil admirari. Aber von der Nachwelt iſt die Verbreitung des Chriſtenthums in der Vorwelt faſt zu allen Zeiten bewundert worden und wird ſie noch bewundert, durch die Betrachtung deſſen, was dem Chriſtenthum gegenüber und entgegen war, und derer, durch welche das Chriſtenthum in Judenthum und Heidenthum eindrang und dieſe verdrängte, ohne alle äußere Gewalt und Autorität. An die Bewunderung hierüber knüpft ſich das Urtheil: dieſe Verbreitung des Chriſtenthums gegen ſolche Macht und auf ſolche Weiſe iſt wunderbar; aber nicht: ſie iſt ein Wunder, wie dies den älteren Theologen es wohl war, die es darum als Beweis des göttlichen Urſprungs des Chriſtenthums brauchten. — Luc. 2, 47 wird zwar der Bewunderung mit Bezug auf Chriſtum gedacht, aber es ſind die Prieſter ꝛc., die ſich über ihn verwundern und ihn bewundern; für ein Wunder aber hielten ſie es nicht, falls wir es auch dafür anerkennen. Und wie jene die Weisheit des Knaben, ſo bewundern wir noch, wie der Mann ſeine Weisheit kund giebt, lehrt und belehrt. Und dieſe Bewunderung der Lehrart Chriſti hat ſich erhalten nicht etwa blos unter denen, die an ihn in ſeiner göttlichen und menſchlichen Natur glauben, ſondern auch bei denen, die von dieſer göttlichen Natur nichts wiſſen wollen und ihn blos für einen außerordentlichen Menſchen anerkennen, von den entſchiedenſten Gegnern des Chriſtenthums.

3) Der Schrecken und das Entſetzen (terror, horror). Dies Entſetzen entſteht nun wohl

a. ohne alle Beimiſchung der Vorſtellung eines Wunders rein durch die Wahrnehmung, den Eindruck, wie er auf den Menſchen gemacht wird. Dann iſt es die Natur mit ihrer Macht und Gewalt, die der Menſch ſich gegenüber hat, und wo dieſe Macht ſich dermaßen äußert, daß er das Zermalmende dieſer Naturkraft fühlt. Während dieſes Affectes vermag der Menſch weder ſich zu verwundern, noch auch etwas zu bewundern; er iſt wie betäubt, und da tritt auch das Wunderbare noch nicht ein; aber läßt der Affect nach, dann kann einer von jenen beiden Affecten folgen, ohne daß die Vorſtellung von einem Wunder ins Mittel tritt. — Aber weder im Alten noch im Neuen Teſtament kommt irgend eine Beſchreibung vor, die dies Wunderbare in der Natur anginge und im Leſer jenen Affect erregen könnte. Aber

b. am Affect des Entſetzens ſelbſt läßt es die Bibel nicht fehlen; nur iſt jener Macht, wie ſie den Affect erregt, die Beſchreibung eines Wunders beigefügt. So im Alten Teſtament der Untergang Sodoms und Gomorrhas (da aber wird vorzüglich auf die Errettung Lots hingewieſen), die Geſetzgebung auf dem Sinai (daß Jehova donnert, wird hervorgehoben); im Neuen Teſtament findet ſich ſtatt deſſen die Nachricht von *δαιμονιακοῖς*, die ſo vorgeſtellt ſind, als wären ſie auf eine wunderbare Weiſe vom Teufel beſeſſen. Die kurze Beſchreibung eines ſolchen Menſchen iſt entſetzlich, ſchon für den Leſer und noch mehr für den Zuſchauer (Luc. 8, 26—38), und mit dem Affect des Entſetzens iſt nach dem Bericht der Schrift das Urtheil des Wunderbaren verknüpft. Bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts waren die Theologen in dem Glauben, jene Ereigniſſe an den unglücklichen Menſchen ſeyen gar keine natürlichen geweſen; aber um jene Zeit fing der Zweifel an ſich zu regen, und Semler trug kein Bedenken, ihn vorzutragen und den Beweis zu führen, daß jener Glaube vom Beſeſſenſeyn der Menſchen durch böſe Geiſter ein bei den Juden tief eingewurzelter Aberglaube geweſen ſey, ſo daß nichts Wunderbares mehr dabei war. Demnach würde wohl bei der Frage nach dem Wunderbaren in der Bibel von dieſen Erſcheinungen, wo es das Entſetzliche des Affects betrifft, ganz zu abſtrahiren ſeyn. So kommt der Gemüthszuſtand in Betracht

4) die ruhige Hingebung, die aber, weil eine Gemüthsbewegung, doch eine thätige. Sie entſteht durch Reflexion des Menſchen

a. auf die Natur, ihr Geſetz und ihre Macht, ohne weitere Rückſicht und andere Reflexionen, nur in Beziehung auf die Naturmacht ihm gegenüber. So ſtark er ſey, vor der Macht der Natur iſt ſeine Kraft ſo viel als nichts; und ſeine Lebenskraft, wie ſeine Lebensdauer nimmt ein Ende. Iſt er wahrhaft verſtändig, gleichviel, ob er Religion habe oder nicht, ſo giebt er ſich ruhig und beſonnen darein; er erkennt die Macht der Natur über ſich an, die ihm endlich den Tod bringt, und ſieht dieſem ruhig entgegen. — Aber dieſe Hingebung iſt nicht die einzige; ſie findet

b. dort ſtatt, wo der Menſch reflectirt auf das Geſetz des Rechts und der Gerechtigkeit, wie es Geſetz für ihn iſt und er unter demſelben ſteht. Matth. 4, 1—11. Beſonnen und verſtändig kommt er leicht zu der Erkenntniß, daß es ihm unmöglich ſey, aus Unrecht Recht, aus Recht Unrecht zu machen; in der Erkenntniß dieſer Unmöglichkeit unterwirſt er ſich dem Geſetz, ganz und gar nicht darauf bedacht, daß es unverſtändig wäre, aus dem Unrecht Recht zu machen. Aber nun kann er in den Fall kommen, wo es für ihn heißt: entweder Unrecht thun oder Unrecht leiden; und wenn es auf dem Wege des Rechts nicht zu vermeiden iſt, daß Unrecht gelitten werde, dann iſt es zu leiden, und der Menſch giebt ſich dem Unrecht hin. Nun iſt

c. noch eine Hingebung möglich, wo der Gegenſtand weder das Natürliche noch das Menſchliche ſey, wo das Göttliche in der Geſchichte und im Menſchen anzuerkennen iſt, alſo ein Wunder; denn wo die Gottheit wirkt, da iſt es nicht das Natürliche noch das Menſchliche, ſondern das zugleich Göttliche, da iſt das Wunder. So bei den Wundern im Neuen Teſtament; bei dem Leſen derſelben ſind nicht jene drei Affecte, aber dieſe Hingebung nöthig, in der Anerkenntniß, daß Chriſti Wunder über alles Menſchliche erhaben ſeyen.

Zu läugnen ſteht daher nicht, daß in der Bibel das Wunderbare der erſten, zweiten und dritten Art vorkomme; aber ob auch das Wunderbare der vierten Art, wo Gott wirkend, und nicht der Menſch, noch die Natur, wo das Wunderbare auch das Wunder iſt, das kann bezweifelt werden. Erzählungen derſelben kommen vor; aber iſt das, was erzählt wird, auch geſchichtlich wahr? Die Beantwortung dieſer Frage gehört nicht in dieſen §., wo nur anzugeben war, daß der Inhalt der Bibel auch das Miraculoſe habe.

§. 9.

Inhalt der Bibel in Anſehung des Dogmatiſchen.

Das Neue Teſtament ſpricht einen Glaubensartikel aus, woraus alle übrigen Glaubens- und Sittenlehren, die daſſelbe enthält, ihren Urſprung nehmen, und auf den ſie ſich insgeſammt, wie auf ihr Ziel, theils geradezu, theils mittelbar beziehen; er iſt der von Chriſtus, welcher ſey

1) der eingeborne Sohn Gottes,

2) der Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen,

3) der Heiland und Erlöſer des Menſchengeſchlechts. In dieſem Artikel ſind die Lehren bibliſch begründet von der Erkenntniß Gottes, die dem Menſchen einzig und allein in und durch Chriſtum geworden ſey, von der Buße, Bekehrung, Wiedergeburt des Menſchen, von der Vergebung der Sünden, von der Freiheit, Seligkeit, dem ewigen Leben, jüngſten Gericht, letzten Dingen überhaupt. In allen dieſen Lehren iſt, wie in jenem Grundartikel ſelbſt, das Dogmatiſche das weſentlichſte Element. In der Bibel Neuen Teſtaments finden wir aber daſſelbe mit dem Hiſtoriſchen aufs innigſte und lebendigſte verknüpft. Soll nun dieſe Verknüpfung nicht gelten, wird ſie ignorirt oder verkannt, ſo hebt ſich aus jenem Artikel und allen denen, die er begründet, das Dogmatiſche heraus und fängt an, ignorirt, ja negirt zu werden. Das Hiſtoriſche nimmt ſodann gleichſam die Stelle des Dogmatiſchen ein, nicht zwar in der Bibel, aber in allen denen, die das Dogmatiſche in der Bibel nicht finden und nicht finden wollen; und in der Meinung der Menſchen tritt das Hiſtoriſche an ſeine Stelle folgendermaßen:

Durch Chriſtum, nec nisi hominem iſt die Anerkenntniß Gottes zuerſt unter den Juden und Heiden geläutert, gereinigt, und die Verehrung Gottes von allem unnützen und nichtswürdigen Beiweſen befreit worden; er war in Anſehung der Religion, dieſer Conſtitution des Menſchengeſchlechts, ein Reformator, wie vor ihm keiner und nach ihm ſchwerlich einer. Dieſe Conſtitution hat er der Welt nicht gegeben; ihr Princip iſt die Vernunft; er hat aber die unvollkommene Conſtitution vervollkommnet, beſonders durch ſein Geſetz von Recht, Freiheit, Gerechtigkeit, durch alles, was den Menſchen veredeln mag. Er hat endlich ſo, wie er lehrte, gelebt, gehandelt und gelitten; er iſt ein Märtyrer der durch ihn beförderten Wahrheit geworden. Der Glaube an ihn

α. in allen dieſen Beziehungen iſt ein hiſtoriſcher; der, auf den dieſer Glaube ſich bezieht, iſt eine hiſtoriſche Perſon; und es hat, wie die geſchichtliche Critik ausmittelt, ſeine guten Gründe, aus denen zu glauben ſteht, daß Chriſtus ſo gelebt und gehandelt hat, wie von ihm das Evangelium berichtet.

β. Eben der Glaube an ihn iſt aber auch, angehend den Zweck ſeiner Thaten, ſeiner Belehrung und ſeines Leidens, ein moraliſcher. Rein, wie die Wahrheit, auf welche in der Anerkenntniß Gottes die Belehrung Chriſti gerichtet war, rein wie ſein Leben, war auch die Abſicht, der Zweck. Aus ſeiner Lehre und beſonders aus ſeinen Thaten ſteht jedem die Anerkenntniß nahe, daß er ſeinem Character nach im höchſten Grad moraliſch war, und wohl läßt ſich behaupten, er ſey das verwirklichte Ideal der Menſchheit geweſen. Er war nicht die einzige hiſtoriſche Perſon zur Förderung der Sittlichkeit; Moſes, David, Salomo, Solon, Socrates ſind ſeinesgleichen, doch ohne ihn an Unbeflecktheit und Heiligkeit des Characters erreicht zu haben; unter ihnen iſt er der erſte. — Aber wohin kommt nun

γ. der Religionsglaube oder der dogmatiſche? Die Anerkenntniß, daß er mit jenem hiſtoriſchen Glauben in der Lehre von Chriſto verknüpft ſey, iſt von den meiſten neueren Theologen (d. h. Wegſcheider, Bretſchneider, Röhr) aufgegeben. Der Religionsglaube ſtellt ſich in das abſtracte Denken, wie wenn dieſe Sphäre des reinen Gedankens eine andere wäre, als die Geſchichte ſelbſt. In dieſem abſtracten Denken wird Gott, der Unendliche, Heilige, Gerechte, Allweiſe anerkannt für den, der die Welt regiert und mit ſeiner Vorſehung unbegreiflich waltet jenſeit der Geſchichte. Die Lehre von Gott, in was für Glaubensartikeln immer, beſteht bei jener Abſonderung des Dogmatiſchen und Hiſtoriſchen rein für ſich, und in Anſehung der Lehre von Chriſto als jenem Reformator der Welt wird der Lehre von Gott in dem Artikel von der Vorſehung eine Beziehung darauf wohl gegeben, ohne daß aber dieſe Beziehung für eine hiſtoriſche anerkannt wird. Gottes Vorſehung waltet nicht vorzugsweiſe oder gar ausſchlußweiſe im Leben Chriſti, ſondern im Leben aller und jeder Menſchen und der ganzen Welt; unter der göttlichen Leitung und Regierung haben vor Chriſto Moſes und die Propheten, andere Geſetzgeber und Weiſe gelebt und gehandelt, unter derſelben Leitung auch Chriſtus. Er wurde, wie andere auch zu ähnlichem Geſchäft Berufene, mit vorzüglichen Anlagen geboren, und in Verhältniſſe gebracht, unter denen dieſe Talente ſich entwickeln konnten und mußten; uns ſind nur dieſe näheren Verhältniſſe nicht bekannt; aber mit ihm hat alles denſelben natürlichen Gang genommen, wie bei uns allen. In der Dogmatik, wie ſie ſolchermaßen den Religionsglauben abgeſchieden vom hiſtoriſchen und moraliſchen hält, iſt nicht der Glaubensartikel von Chriſto der erſte, ſondern der von Gott, und wenn dieſe Dogmatik auf Chriſtum kommt, ſo iſt's in jenem hiſtoriſchen und moraliſchen Glauben (Wegſcheider §. 121.). Seit nun beinahe 50 Jahren iſt dieſe Anſicht (denn weiter iſt ſie doch nichts!) ziemlich allgemein beliebt worden. Darnach enthalten die bibliſchen Redensarten von einem eingebornen Sohn Gottes, einem Mittler zwiſchen Gott und dem Menſchen, einem Erlöſer der Welt, Wiedergeburt, Erleuchtung, Begnadigung, nur, zum Theil aus jüdiſchen Nationalvorſtellungen hergekommene Tropen, und die bibliſche Critik muß ſich beſcheiden, an allen ſolchen Stellen nichts finden zu wollen, als zufällige vergängliche Metaphern. Es iſt wohl, ſeit Dogmatik und Hiſtorie ſo abgeſchieden wurden, zur Aeußerung gekommen: „es wäre wohl beſſer geweſen, der Name Chriſtus ſey untergegangen; über Chriſtus habe man den lieben Gott ganz vergeſſen; der Menſch werde ganz vergöttert.“ So würde kaum noch, den Inhalt der Bibel angehend, darin ein Dogmatiſches anzuerkennen ſtehen, und die Frage alſo gar nicht mehr nach dem Dogmatiſchen ſeyn können. Aber im Neuen Teſtament iſt doch das Dogmatiſche mit dem Hiſtoriſchen unverkennbar verknüpft, und die Kirche, ihren Glauben auf die Bibel gründend, hat ihn ſtets nicht nur als Religions-, ſondern auch als hiſtoriſchen Glauben gehabt, anerkannt und kennt ihn noch an. Wodurch wird nun der Bibelforſcher bewogen, die Verbindung des Dogmatiſchen mit dem Hiſtoriſchen zu negiren? Durch die Reflexion auf ihn ſelbſt in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt, in eben demſelben zur Natur und Geſchichte. Reflectirend auf ſich im Verhältniß zu ſich erkennt er leicht ſich ſelbſt an für den, der kraft ſeines Verſtandes und ſeiner Vernunft etwas vermag, auch den Gedanken des höchſten Weſens. Reflectirend auf ſein Verhältniß zur Natur und Geſchichte erkennt er gleicherweiſe an, daß, wenn er auch die Natur nicht ins Innerſte zu durchdringen, doch Geſetze der Natur zu entdecken vermag und in der Erkenntniß ſeines Geſchlechts, Jahrhunderte hindurch, es zu etwas bringen kann. Bei dieſem Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt, in welchem er vielleicht der ſehr Scharfſinnige, Gelehrte, Geiſtreiche wird, kommt ihm nun die Bibel entgegen, ihren dogmatiſchen Inhalt in Verbindung mit dem hiſtoriſchen nahe bringend; er ſondert das Hiſtoriſche vom Dogmatiſchen ab; letzteres ſteht in ſeiner Vernunft; aus dieſer muß es Wahrheit ſeyn. Je tiefer er forſcht, wenn einmal jenes Band gelöſt iſt, deſto mehr hält er auf ſich und verhält ſich gleichgültig gegen das Dogmatiſche, was eine Beziehung nicht auf Gott, ſondern auf Chriſtum habe. — Aber iſt es denn unmöglich, daß er, nachdem er lange genug reflectirt hat auf ſich, einmal ſich und ſeine Bedeutſamkeit außer Acht laſſe? und hätte nicht, wie jedes Buch ernſthaften Inhaltes, auch die Bibel das Recht der Forderung an ihren Forſcher: vergiß Dich einmal und wende Dich zur Reflexion auf den Inhalt, wie er im Buche vorliegt? Zu dieſer Abſtraction, einer wiſſenſchaftlichen Selbſtverläugnung, wird der Menſch durch die Wiſſenſchaft ſelbſt aufgefordert, es ſoll keine Egologie, ſondern eine Theologie werden, eine Wiſſenſchaft, deren weſentlicher Gegenſtand nicht Ich, ſondern die Gottheit ſey. Die Bibel Neuen Teſtaments giebt jene Aufforderung durch ihre dogmatiſche Lehre von dem Verhältniß, in welchem Gott zu ſich ſelbſt ſey. Schon das Heidenthum auf der höheren Stufe, der ſeiner Kunſtreligionen, enthält von fernher eine Veranlaſſung für den Menſchen zu einer ähnlichen Reflexion mittelſt der Abſtraction ſeiner von ihm ſelbſt: die Götter im Olymp ſind im Verhältniß zu einander, alſo ein Verhältniß Gottes zu Gott ſchon im Heidenthum. Auch das Judenthum iſt nicht ganz ohne dieſe Anerkenntniß: Jehova iſt nicht blos im Verhältniß zu den Menſchen und zur Natur, ſondern auch zu den himmliſchen Heerſchaaren, und in der muhamedaniſchen Religion eben ſo. Schon die Reflexion auf dieſe nichtchriſtlichen Religionen könnte den Bibelforſcher (der Aberglaube den Denkglauben) zur Verläugnung ſeiner ſelbſt in ſeinem Verhältniß zu ſich und zur Ahnung eines Verhältniſſes Gottes zu ſich ſelbſt bringen. So nun iſt es unmittelbar der bibliſche Inhalt: das Neue Teſtament lehrt nirgends, daß Chriſtus geglaubt habe, einer Religion zugethan geweſen ſey, fordert auch nirgends einen Glauben an ihn in ſeinem moraliſchen Thun, ſondern in ſeiner göttlichen Perſönlichkeit; war er ein Reformator, wenn auch der ausgezeichnetſte der Religion, ſo hatte er ſelbſt Religion, ſo kam es bei ihm auf einen Glauben an zu Gott, und von dem iſt nichts im Neuen Teſtament (er weiß, was der Vater thut). Nicht, wie wenn er zur Religion gekommen wäre, und er ſie gebeſſert hätte, ſondern wie wenn die Religion erſt durch ihn geworden ſey, ſo ſtellt es die Bibel dar. Auch nimmt die Kirche dieſen Glauben ſo; ihr Glaube an Chriſtum iſt ein ganz anderer, als der Glaube der Iſraeliten an Moſes, der Muhamedaner an Muhamed; ihre Anerkennung Chriſti in ihrem Glauben an ihn iſt zugleich die Verehrung, Anbetung deſſelben; es iſt daſſelbe, ob ſie zu Gott dem Vater oder dem Sohn betet. Kirche wie Bibel alſo ignorirt und negirt die Verbindung des Hiſtoriſchen mit dem Dogmatiſchen in Chriſto durchaus nicht. Dieſer Bibellehre und dem Kirchenglauben zufolge iſt aber Chriſtus auch keine blos hiſtoriſche Perſon, und wenn ſie die ausgezeichnetſte wäre; eine hiſtoriſche Perſon iſt, was ſie iſt, rein und allein in der Zeitlichkeit; aber nach der bibliſchen Lehre, wie ſie die der Kirche geworden iſt, iſt Chriſtus eine Perſon in der Gottheit, aber nicht in der Zeitlichkeit — „Dreieinigkeit?“ freilich, nicht Ichheit und ſubjektive überſpannte Selbſtbeobachtung. Die ausdrückliche Lehre und Verordnung Chriſti ſelbſt iſt, die Menſchen auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geiſtes in ihrer Einheit und Gleichheit zu taufen. Und ſo hat denn der erſte Verſuch, das Dogmatiſche in der Bibel zu entwickeln, darauf geführt, daß Chriſtus als die zweite Perſon in der Gottheit anerkannt wurde; und da kann nicht mehr die Rede von hiſtoriſcher Perſon ſeyn. Nach dem Dogma iſt Chriſtus der, in welchem Vater und Geiſt zugleich geſchichtlich offenbar geworden ſind; ſo erſt iſt Chriſtus eine hiſtoriſche Perſon, indem die göttliche Perſon. Allerdings wird daher eine Dogmatik, die den dogmatiſchen Inhalt der Bibel betrachtet, auch das Hiſtoriſche der Perſönlichkeit Chriſti betrachten, aber nur in der Unterordnung unter die göttliche Perſönlichkeit; Chriſtus in ſeiner hiſtoriſchen Perſon iſt da geweſen; in ſeiner göttlichen Perſon iſt er da und allgegenwärtig. — —

Iſt denn nun aber der Inhalt, den die Bibel hat, und der von der Dogmatik zu beachten wäre, die Wahrheit? Die Frage iſt nicht nach der Aechtheit der Bibel, ſondern nach der Wahrheit ihres Inhalts, nach jener dreifachen Betrachtung (des Hiſtoriſchen, Thaumatiſchen, Dogmatiſchen), und im dritten Abſchnitt zu beantworten.

Des erſten Theiles

Dritter Abſchnitt.

Wahrheit des bibliſchen Inhaltes.

Es wird in Anſehung ihrer zu betrachten ſeyn

a. das Verhältniß des Thaumatiſchen, einerſeits zum Hiſtoriſchen, andererſeits zum Dogmatiſchen; das Thaumatiſche aber iſt ſo, als blos Thaumatiſches, das Abſtracte, im Concreten iſt es das Wunder, der Inbegriff aller Wunder und Weiſſagungen; daher wird zu betrachten ſeyn

b. der Grund des Glaubens an Wunder und Weiſſagungen überhaupt; endlich

c. die Bibel Neuen Teſtaments giebt Berichte von einzelnen Wundern, die geſchehen ſeyen; welches iſt der Grund des Glaubens an die im Neuen Teſtament erzählten Wunder?

§. 10.

Die Möglichkeit des Wunders.

Sie iſt ſchon oben berühret worden, aber ohne dort im Mindeſten begriffen und erkannt zu ſeyn. Die Schwierigkeit ihres Begriffs wird durch einzelne Sätze ſich am leichteſten heben.

Erſter Satz. Eine unmittelbare Verknüpfung des Ethiſchen mit dem Hiſtoriſchen iſt möglich; das Moraliſche nämlich iſt ein lediglich Menſchliches; das Weſen des Moraliſchen als des rein Menſchlichen iſt der Wille in ſeiner freien Macht.

Nun hat zwar die Freiheit und der Wille in ihr nicht die Zeit und die Natur zur Bedingung; in der Natur und in der Zeit beweiſt der Wille ſich frei, aber nicht durch dieſelben, ſondern durch ſich ſelbſt; wo bliebe ſonſt die Freiheit? Doch iſt durch die Zeit, worin die Freiheit als menſchlicher Wille ſich wirkſam beweiſt, dieſe Freiheit beſchränkt, und hat eben die freie Willensmacht an der Natur das Mittel, wodurch ſie ſich wirkſam beweiſt. Das Ethiſche kraft der Willensfreiheit des Menſchen iſt verknüpft mit dem Hiſtoriſchen durch das Ethiſche ſelbſt. Das Hiſtoriſche ſeinerſeits iſt ſo unzertrennlich von dem Natürlichen oder Phyſiſchen, wie das Ethiſche von der Freiheit. In der Natur wird gethan und mittelſt der Natur und ihrer Kräfte wird von dem Menſchen bewirkt, was nur immer von ihm bewirkt und gethan werde. Aber die Natur, ſo innig ſie mit dem Geſchichtlichen verknüpft ſey, vermag doch nicht die Verbindung des Ethiſchen mit dem Hiſtoriſchen zu vermitteln; dieſe iſt eine unmittelbare, denn auch in ihrer größten Energie verhält die Natur gegen das Moraliſche ſich doch indifferent. Was aus dem Menſchen wird, iſt theils ein an ihn Gebrachtes — Ereigniß, Begebenheit, natürliches Schickſal — theils ein durch ihn Hervorgebrachtes; zu dem, was aus ihm wird, macht er ſich ſelbſt, den Character des Rechten oder Schlechten giebt ihm Niemand anders, und ſo iſt ein ganzes menſchliches Leben ein hiſtoriſches und durch die Freiheit mit dem Sittlichen unmittelbar verknüpft.

Zweiter Satz. Eine unmittelbare Verknüpfung aber des Dogmatiſchen mit dem Hiſtoriſchen iſt unmöglich. Das Dogmatiſche nämlich geht über das blos Ethiſche und Phyſiſche hinaus; dogmatiſch haben wir es mit einander weder im Leben noch in der Natur zu thun; das Dogmatiſche bezieht ſich von dem Natürlichen und Menſchlichen hinweg auf — das Göttliche und unſer und der Welt Verhältniß zu ihm. Wird aber das Göttliche genannt, ſo iſt an das Uebermenſchliche und Uebernatürliche gedacht; der auch nur abſtracte Gedanke bei dem Wort „Gott“ iſt der Gedanke nicht nur des Nichtſinnlichen, ſondern auch des abſolut Ueberſinnlichen, deſſen, der, als Gott gedacht, indem er der Denkende und Wollende iſt, keines Armes bedarf, um durch denſelben zu wirken. Das Ethiſche, obwohl ſeine Weſenheit die Willensfreiheit iſt, iſt doch unmittelbar mit dem Hiſtoriſchen und mit dem Sinnlichen verknüpft; im Ethiſchen alſo ſind Sinnliches und Ueberſinnliches, Natur und Freiheit, Geſchichtliches und Ethiſches unmittelbar beiſammen; aber im Dogmatiſchen nicht. Dogmatiſches und Phyſiſches (nebſt Hiſtoriſchem) ſind einander entgegengeſetzt; jenes das rein Ueberſinnliche, dieſes das räumlich und zeitlich Sinnliche. Daher die Unmöglichkeit des Gedankens, daß Göttliches mit Menſchlichem und Natürlichem, Dogmatiſches mit Hiſtoriſchem unmittelbar verknüpft ſey. Daher

Dritter Satz. Wenn gleichwohl das Dogmatiſche mit dem Hiſtoriſchen verknüpft iſt, ſo kann dieſe Verknüpfung eine nur mittelbare ſeyn. Wird ſie nicht für dieſe anerkannt, ſo muß höchſtens nur eine Verknüpfung des Ethiſchen mit dem Hiſtoriſchen eingeräumt werden; denn eine unmittelbare des Dogmatiſchen und Hiſtoriſchen iſt ja unmöglich. Das Mittel aber nun, wodurch das Göttliche mit dem Natürlichen und Geſchichtlichen verknüpft wird oder ſich verknüpft und verknüpft iſt, iſt das Thaumatiſche, das Wunderbare und das Wunder ſelbſt. Wird daher das Wunder geläugnet, ſo iſt die Verknüpfung des Dogmatiſchen mit dem Hiſtoriſchen geläugnet, und umgekehrt, wird dieſe Verknüpfung geläugnet, ſo iſt das Wunder in Abrede geſtellt. Wie durch das Thaumatiſche ſich nun die Verknüpfung des Dogmatiſchen mit dem Hiſtoriſchen vermittle, wäre nun die Frage; und für dieſe käme es nun ganz beſonders auf den Begriff des Wunders an, in der Beſtimmung, die oben als die vierte vorkam. Und da wird Folgendes zu erinnern ſeyn. Die Natur thut keine Wunder, mag in ihr auch das Außerordentlichſte vorkommen, das eigentliche Wunder kann in ihr nicht vorkommen; jede ihrer Functionen ſteht unter Geſetzen und muß dieſen ganz gemäß erfolgen, ohne Ausnahme, ſey es das Geſetz der mechaniſchen Bewegung oder der animaliſchen und organiſirenden Thätigkeit. Hat die Natur alſo auch eine Geſchichte (das Hiſtoriſche als Natürliches), ſo iſt doch daraus das Thaumatiſche als ſolches ſchlechthin ausgeſchloſſen. Auf der anderen Seite muß eben ſo darauf beſtanden werden: der Menſch thut keine Wunder; wo er wirkt mit der ganzen Freiheit ſeines Willens, iſt dies Wirken bedingt durch ſeine ganze Naturkraft; wo der Willensact der phyſiſchen Kraft ermangelt, da bleibt es beim Entſchluß, kommt nicht zur That; ſelbſt der Denkact iſt bedingt durch die phyſiſche Lebenskraft; greift der Menſch mit ſeinem Verſtande und mit ſeiner Hand in die Natur ein, ſo ſind in dieſer die Mittel zur Erreichung ſeiner Abſicht, ſo daß kein Wunder geſchieht und geſchehen kann. Selbſt dort, wo der Wille des Einen auf den des Anderen einwirkt, iſt dies durch die Natur vermittelt (Magnetismus); es iſt kein Wunder, denn es iſt nicht der Wille rein als Wille, der die That vollbringt, ſondern connex mit der Natur. — In Bezug auf das Wunder kann der Satz nun ſo geſtellt werden; wenn eine Verknüpfung des Religionsglaubens mit dem hiſtoriſchen ſtatt hat, ſo iſt ſie nur möglich als eine mittelbare, durch den Wunderglauben. Hierbei ſteht nun alsbald zu fragen: iſt auch der Glaube an Wunder vernünftig und der an Wunder Glaubende verſtändig? Auf dieſe Frage bezog ſich ſchon vorhin die Betrachtung des Wunders einerſeits in Anſehung der Natur, andererſeits des Menſchen; ſo ſcheint demnach der Wunderglaube unvernünftig zu ſeyn, da die Natur keine Wunder thut, der Menſch keine thun kann. Aber zunächſt folgender

Vierter Satz. Damit, daß die Wunder für phyſiſch und moraliſch unmöglich ausgeſprochen werden, iſt noch nicht geſagt, daß ſie an und für ſich unmöglich ſind. Wenn die Sphäre der Möglichkeit des Wunders auf Natur und Menſch eingeſchränkt wäre, dann wäre der Glaube unvernünftig; aber das phyſiſch und moraliſch Unmögliche iſt noch nicht an ſich unmöglich, und ohne daß das an und für ſich Mögliche des Wunders unterſucht iſt, wird alles Urtheilen gegen das Wunder ein Abſprechen ſeyn.

Das an und für ſich Mögliche iſt aber hier nicht etwa das ſonſt ſogenannte logiſch Mögliche, oder demſelben gleich, und mit dem Urtheil: „ein Wunder, obzwar phyſiſch und moraliſch unmöglich, iſt gleichwohl an und für ſich möglich,“ wird nicht blos ausgeſagt: es ſey daſſelbe denkbar und der Gedanke eines Wunders widerſtreite ſich ſelbſt nicht, wie der eines viereckten Zirkels; ſondern das Urtheil: das Wunder iſt an und für ſich möglich, entſteht durch die Reflexion auf den Gedanken des Wunders ſelbſt. In dieſer Reflexion auf den Gedanken des Wunders giebt Jeder die Möglichkeit zu, daß es ſey die That aus einer weder phyſiſchen noch moraliſchen Kraft, deren Princip vielmehr ein über alle natürliche und menſchliche Kraft hinausgehendes ſey. Um ein Wunder für an ſich möglich zu halten, dazu gehört nothwendig der Glaube an Gott; in dieſem Glauben wird geurtheilt, das der Natur und Freiheit nicht mögliche ſey Gott möglich. Bei dieſem Urtheil wird die Erſcheinung der Dämoniſchen im Neuen Teſtament nicht für ein Wunder genommen, aber ihre Heilungen. Allein eine unmittelbare Vereinigung des Göttlichen mit dem Natürlichen iſt ja doch (nach Satz 2.) unmöglich; wie alſo ſteht die Möglichkeit des Wunders zu begreifen? Antwort: das Mittelglied dieſer Vereinigung iſt die perſönliche Freiheit oder das Wollen eines Menſchen: er will, was die Natur und Freiheit nicht vermag und er als Menſch nicht kann. Beſtimmt ſo: er will z. B. daß ſein Entſchluß, mit einem Brote Tauſende zu ſättigen, ſie wirklich ſättige, oder der, einen Kranken geſund zu machen, einen Todten wieder zu beleben, dieſen geſund mache und wieder ins Leben bringe; und er will, daß es hierzu nichts anderes, als ſeines bloßen Entſchluſſes bedürfe. Iſt die Gewißheit vorhanden, es ſey, was Wille des Menſchen, zugleich Wille Gottes oder der Allmacht, ſo wird, was er will, erfolgen: Gott wird mittelſt der Willensfreiheit des Menſchen wirken, es wird ein Wunder geſchehen. Der Wunſch (desiderium, nicht voluntas) Wunder zu thun iſt kein anderer, als der: eine Macht des Willens zu beſitzen, kraft deren das Gewollte auch unmittelbar und ſchlechthin erfolgen müßte. Dieſen müßigen Wunſch hegen wohl die Menſchen; auch ſind aus ihm alle Verſuche, Geiſter zu citiren, zu zaubern, Beſchwörungs- und Beſprechungsformeln zu erfinden, die ganze neuere Magie und der Glaube daran entſprungen. Die Quelle des Wunſches ſelbſt aber iſt bald irgend eine Leidenſchaft (beſonders Ehrſucht, Herrſchſucht, Hab- und Genußſucht; denn wer würde in der Welt ein größeres Aufſehen erregen, als der Wunderthäter, und wem würde in ihr mehr zu Gebote ſtehen, als ihm?), bald eine wohlgemeinte Abſicht, wie die, durch den bloßen Willen, ein bloßes Wort, eine allgemeine Landplage zu vertreiben; allein ſelbſt wohlgemeint, iſt er doch jederzeit unvernünftig; denn die Vernunft erkennt die Naturgeſetze als unverletzlich an, und der Vernünftige, ja ſchon der Verſtändige will nie, was dieſen Geſetzen zuwider läuft, geſchweige, daß er ſich ſelbſt zu Liebe oder irgend einer großen Wohlthat wegen, die er dem Menſchengeſchlechte gern erweiſen möchte, dieſe Geſetze oder nur eines derſelben, wenn auch nur auf kurze Zeit, aufgehoben verlangen möchte. Wie kann demnach vernünftigerweiſe irgend Jemand wollen, daß ſein Wille eine wunderthätige Macht, oder daß es ihm möglich ſeyn möge, ohne weiteres durch einen bloßen Vorſatz irgend etwas zu bewirken, oder, was das Nämliche, daß Gott ihm die Kraft verleihe zu thun, was der Natur und der Willensfreiheit zu vollbringen unmöglich iſt? Dieſe

Frage kann nicht vielſeitig und zugleich nicht beſtimmt genug geſtellt werden, damit man wiſſe, wornach eigentlich gefragt werde. Sie ſtellt ſich daher noch ſo: welcherweiſe mag ein ſich ſelbſt und das Naturgeſetz verſtehender Menſch wollen, daß ein von ihm gefaßter Vorſatz, eben ſo, wie er hinreicht zur unmittelbaren Bewegung ſeines Armes, ſeiner Glieder überhaupt, auch vollkommen hinreiche, einem Kranken auch den Gebrauch ſeiner Glieder wieder zu geben, einem Todten wieder das Leben, oder einen Sturm zu beſchwichtigen? Antwort: vernünftigerweiſe kann er dies und Aehnliches nur wollen, wenn er darüber völlige Gewißheit hat, daß ſein Wille oder Vorſatz der Wille Gottes ſelbſt ſey, folglich, daß er nicht blos mit Gott (omnia cum Deo et nihil sine eo), ſondern daß Gott durch ihn und in ihm wolle, beſchließe und vollbringe. In dieſer Gewißheit würde er nicht auf das Vollkommenſte Grund und Recht haben, das Urtheil aller Menſchen, daß bei Gott kein Ding unmöglich ſey, unmittelbar auf ſich ſelbſt und auf das, wovon er weiß, daß Gott durch ihn es wolle und thue, anzuwenden? Jeder ohne Ausnahme vermag freilich die vollkommenſte Gewißheit zu haben, daß ſein Wille der Wille Gottes ſey, wenn er das, was zu thun ſeine Pflicht iſt, oder was ihm als ſeine Pflicht obliegt, will; denn das Geſetz, Recht zu thun, iſt der Wille Gottes ſelbſt an und für uns Alle. Allein dieſe Gewißheit iſt die lediglich des Gewiſſens, die praktiſche oder moraliſche, begründet im Glauben an Gott; jene Gewißheit dagegen würde mehr ſeyn, als eine blos moraliſche. Sehen wir nun Jemand ein Wunder thun, oder würde uns von Wundern, die er gethan, erzählt, ſo würden wir uns vor allen Dingen zu überzeugen haben, daß hier kein Betrug, keine Gaukelei und kein Blendwerk ſtatt habe, wie ſich dies wenigſtens von den Neuteſtamentlichen Wundern leicht erweiſen läßt; dann aber, wenn wir dieſe Ueberzeugung gewonnen hätten, müßten wir nothwendigerweiſe glauben, daß jene Gewißheit in dem

Wunderthäter, ohne die er ja ein unvernünftiger Menſch, ſo wie ohne Vernunft nicht einmal etwas ſittlich und geſchichtlich Tüchtiges, geſchweige ein Wunder zu thun im Stande geweſen wäre, ſtatt gefunden habe. Für uns aber, die Glaubenden, würde eben dieſe ſeine Gewißheit ſelbſt ein Wunder, nämlich das Wunder des göttlichen Wiſſens, der Weiſſagung im weiteren Sinne des Worts, ſeyn; wir hätten dieſelbe nicht, wir wären nicht inſpirirt, unſer Wiſſen nicht das Wiſſen Gottes, wir vermöchten alſo auch nicht Wunder zu thun; aber aus den erlebten oder mit hiſtoriſcher Treue erzählten Wundern müßten wir nothwendig folgern, daß der, der dies Wunder that, auch dieſe Gewißheit habe oder gehabt habe. Unſer Glaube an ein Wunder des Wollens würde bedingt ſeyn durch unſern Glauben an ein Wunder des Wiſſens, zugleich aber auch umgekehrt, dieſer durch jenen: wir würden in der Ueberzeugung, daß der Wunderthäter gewiß wußte, Gott wolle durch ihn das der Natur und dem Menſchen Unmögliche, an die Wirklichkeit oder das Geſchehenſeyn des Wunders, und zugleich, überzeugt, daß das Wunder geſchehen ſey, an jene Gewißheit oder an jenes göttliche Wiſſen des Wunderthäters und an ihn ſelbſt als einen wahrhaften Wunderthäter glauben.

Hat aber der Wunderthäter einerſeits eine Geſchichte, wie Chriſtus der Menſch als hiſtoriſche Perſon in der Bibel, und wird andererſeits von ihm verkündigt, wie von Chriſto in der Bibel, daß er als der Sohn Gottes der Erlöſer der Menſchen und der Mittler zwiſchen Gott und ihnen ſey, ſo wird der Glaube an die von ihm geſchehenen Wunder, wie das Wunder ſelbſt das Mittelglied iſt zwiſchen dem Göttlichen und Natürlichen, gleicherweiſe das Mittelglied zwiſchen dem hiſtoriſchen und dogmatiſchen Glauben ſeyn und die Vereinigung beider bedingen, ohne daß der eine oder andere deſſen bedürfte, durch die Wunder begründet zu werden. Wenn wir alſo Grund hätten zu glauben,

a. daß ein Menſch gewiß wußte: Gott wolle durch ihn das der Natur und Freiheit Unmögliche;

b. daß er in dieſem Wiſſen das, was Gott wollte, ſelbſt gewollt, und durch dieſen Willen unmittelbar vollzogen, ſomit Wunder gethan habe;

ſo würde mit einem ſolchen Glauben unſer Gemüthszuſtand zugleich die Ergebung in den Willen des Allmächtigen (§. 8.) ſeyn, und wir würden in dem Wunderthäter wenigſtens einen Geſandten Gottes an die Menſchen, einen Verkündiger der göttlichen Allmacht durch die That, und in eben der That eine Verknüpfung des Zeitlichen mit dem Ewigen, eine Vereinigung des Göttlichen mit dem Natürlichen und Sittlichen anerkennen und verehren; im Glauben aber an die That das Mittelglied oder Band haben, wodurch unſer hiſtoriſcher Glaube, in Anſehung des Mannes, der das Wunder gethan habe, mit unſerem Religionsglauben in Anſehung der Lehren, die die ſeinigen wären, vornehmlich mit eben dieſem Glauben an ihn ſelbſt als den eingebornen Sohn Gottes, verknüpft ſeyn würde. Dies nun führt uns zunächſt auf die Lehre von dem Grunde des Glaubens an die Wunder und Weiſſagungen überhaupt.

§. 11.

Einleitung in die Lehre von dem Grunde des Glaubens an Wunder und Weiſſagungen.

1) Das Wunder iſt nicht eine Begebenheit, die ſich wie z. B. eine Sonnenfinſterniß aus natürlichen und etwa noch unbekannten Urſachen zuträgt, ſondern eine That, deren Princip der bloße Wille eines Menſchen oder ſeine Freiheit zu ſeyn ſcheint, aber nicht wirklich ſeyn kann, da die That ſelbſt eine Macht zu ihrer Vorausſetzung hat, dergleichen weder die der menſchlichen Willensfreiheit, noch die der Natur iſt: miraculum est effectus, cujus causa superat naturae potestatem et hominum artes. — Erläuterung: Im Begriff des Wunders iſt

nothwendig der Gedanke des menſchlichen Willens mit enthalten; keine That iſt als ein wirkliches Wunder denkbar ohne Beziehung derſelben auf die Willensfreiheit des Menſchen und auf den Schein eines Cauſalitätsverhältniſſes zwiſchen ſeinem Willen und der That ſelbſt. Auch zeigt ſich dieſe Beziehung in den Wundererzählungen wenigſtens des Neuen Teſtaments faſt überall, jedoch bald deutlicher, bald minder offenbar; deutlich in dem §. 8. n. 4. angeführten Beiſpielen; weniger klar in folgendem: wenn in der Todesſtunde des Erlöſers (Matth. 27, 51. Lüc. 23, 44. 45.) die Sonne ſich verfinſtert, die Erde erbebt und der Vorhang im Tempel zerreißt, ſo hängt die Erzählung davon mit ſeinem Willen, den Tod für die Sünde und Seligkeit der Menſchen zu erleiden, und alle ohne Unterſchied, welches Volkes ſie ſeyn möchten, zur Erkenntniß Gottes, d. h. der Wahrheit zu bringen (Joh. 8, 31. 32.) unmittelbar zuſammen; er, das Licht der Welt erliſcht — die Sonne verfinſtert ſich; aber dies Licht bricht wiederum hervor und leuchtet Dir und mir fort und fort; der Todesſchauer ergreift den Sterbenden — die Erde erbebt; aber nur vorübergehend, er geht aus dem Grabe wieder hervor; der Vorhang zerreißt — der Unterſchied zwiſchen Juden und Heiden iſt aufgehoben, der Tempel iſt geöffnet, jeder kann ins Allerheiligſte blicken, Gott iſt nicht mehr unbekannt. Der Wille aber des Sterbenden iſt nicht ſein, des Menſchen, ſondern Gottes Wille, und es wird dieſer als die jenes Wunder in der Natur bewirkende Macht betrachtet, auf daſſelbe aber die Aeußerung derer, die davon Zeugen waren, bezogen (Matth. 27, 54. Marc. 15, 39.). Eben ſo iſt es, wenn man die Erzählung von dem Wunder der Geburt Chriſti (Luc. 1, 34, 35. 2, 6. 19.) in Verbindung ſetzt mit den Worten Pauli (Phil. 2, 7. 8.): Chriſtus erniedrigte ſich ſelbſt, Knechtsgeſtalt annehmend und den Menſchen gleich werdend; ſein, der Wille Gottes war es, als Menſch geboren zu werden, zu leben und zu leiden; und ſein, des Menſchen

Wille, dem Willen Gottes gleich; die unmittelbare Wirkung des göttlichen Willens war daher das Wunder ſeiner Geburt.

2) Ein Wunder iſt phyſiſch und moraliſch unmöglich, aber abſoluterweiſe, alſo durch Gott allein möglich. — Erläuterung: Es giebt daher weder in der Phyſik noch in der Hiſtorie einen Glauben an Wunder, und wo er gleichwohl darin zum Vorſchein kommt, würde er entweder geradezu Aberglaube ſeyn oder doch Unkunde der Natur verrathen, wie z. B. in ſo manchen Erzählungen, die Livius giebt; denn ſo viel Wunderbares und Bewunderungswürdiges die Natur und die Freiheit des Menſchen erzeugen mag, ſo iſt doch nichts der Art ein eigentliches Wunder. Wird aber geglaubt, daß höhere Geiſter, Engel oder Dämonen Wunder thun oder gethan haben, ſo iſt, wenn nicht auch dieſer Glaube Aberglaube ſeyn ſoll, in ihm mit enthalten, daß Gott ihrem Willen eine ſolche Wundermacht anerſchaffen oder mitgetheilt habe, und von den Kakodämonen dieſe Macht in den Wundern der Bosheit blos mißbraucht worden ſey.

3) Vernünftigerweiſe kann ein Menſch nur Wunder thun wollen, wenn er die abſolute Gewißheit hat, daß Gott durch ſeinen Willen wirken und dadurch ſich ſelbſt in ſeiner Allmacht offenbaren wolle.

4) Dieſe Gewißheit iſt ſelbſt ein Wunder, nämlich das der Inſpiration. — Anmerkung. Weder durch die Kraft ſeines Geiſtes und Verſtandes, noch durch die Thätigkeit ſeines Willens, ſondern allein durch Gott ſelbſt kann der Menſch wiſſen, daß die Allmacht ſich ſeinem Willen verknüpfe und durch ihn wirke. Er will dieſe Gewißheit, ſein Wille aber kann ihm dieſelbe eben ſo wenig geben, wie ſeinem Geiſte irgend ein Talent, wenn ihm, wie es heißt, die Natur daſſelbe verſagt hat. Hat er alſo jene Gewißheit, ſo iſt's, weil ſein Wille, ſie zu haben, der Wille Gottes ſelbſt, ſie folglich ihm durch Gott gegeben, alſo ein Wunder iſt.

5) Vernünftigerweiſe findet der Glaube an Wunder nur ſtatt, wenn er zugleich ein Glaube iſt, daß der, welcher Wunder thut oder als deſſen Thaten ſie erzählt werden, Gottes gewiß ſey und in der klarſten und vollkommenſten Ueberzeugung von der Vereinigung ſeines Willens mit der göttlichen Allmacht wolle und durch einen ſolchen Willen das Gewollte hervorbringe.

6) Dieſer Glaube iſt kein hiſtoriſcher; denn das Wunder iſt phyſiſch und moraliſch, ſomit auch geſchichtlich unmöglich; aber er iſt eben ſo wenig ein dogmatiſcher; denn der Inhalt jedes Dogmas, die Weisheit, Gerechtigkeit Gottes, im Glauben an ihn, iſt abſolut nothwendig; das Wunder dagegen, wenn auch ein wirkliches, iſt doch kein abſolut nothwendiges, und es gehört ſogar zu ſeinem Begriff die Vorſtellung der Möglichkeit ſeines Gegentheils oder des wirklichen Gegentheils, die im abſolut Nothwendigen gar nicht ſtatt hat (Matth. 12, 38. 39.).

7) Eben dadurch, daß der Glaube an Wunder weder ein dogmatiſcher noch ein hiſtoriſcher iſt, qualificirt er ſich am vollkommenſten zum Mittelgliede und Verbindungsmittel des Hiſtoriſchen und Dogmatiſchen; denn indem er einerſeits Glaube an das Wunder als eine That iſt, ſchließt er ſich an jenen (den Geſchichtsglauben), und indem er andererſeits Glaube an die That als ein Wunder iſt, an dieſen an und verknüpft ſomit durch einen in ihm aufgehobenen Gegenſatz die beiden einander entgegengeſetzten. — Anmerkung. „Das Wunder iſt des Glaubens liebſtes Kind“ (Goethe's Fauſt) — daraus folgt aber nicht, daß er dieſes Kindes Vater ſey; wäre es, ſo würde das Kind ein Wechſelbalg und er nicht Glaube, ſondern Aberglaube ſeyn; im Glauben hat das Wunder nicht ſeinen Grund, für ihn iſt es nur Gegenſtand. —

Worin aber, fragen wir (denn das iſt das Hauptmoment der ganzen Lehre), iſt der Glaube an das Wiſſen eines Menſchen, daß Gott mit ihm ſey und durch ihn das phyſiſch und moraliſch Unmögliche wolle, begründet; oder: welches iſt der Grund unſeres Glaubens an die göttliche Inſpiration eines Menſchen? — Wenn wir ihn ſelbſt ein Wunder thun ſehen und nicht zweifeln könnten, daß das, was er thue, lediglich eine Wirkung ſeines Vorſatzes ohne alle andere Dazwiſchenkunft und Mithülfe ſey (Marc. 5, 27—30.), ſo würden wir allerdings an dieſer unmittelbaren Erfahrung einen zureichenden Grund für den Glauben an jene Gewißheit haben und aus dieſem wieder auf das Wunder zurückſchließend, daſſelbe für ein Werk der Allmacht anerkennen, und urtheilen, daß hier Gottes Finger ſey. Allein wenn wir von Wundern, die geſchehen ſeyn ſollen, blos hören oder leſen, reicht hier die Glaubwürdigkeit und Treue der Erzähler ſchon hin, um an die Wirklichkeit deſſen, was wir allerdings für an ſich möglich halten müſſen, zu glauben? Wäre es, ſo würde der Glaube an Wunder, wie der an andere Facta, ein blos hiſtoriſcher ſeyn; ein ſolcher aber kann er nicht ſeyn, denn Wunder ſind phyſiſch und moraliſch unmöglich. Heißt es dawider: wenn glaubwürdige Männer, wie die Apoſtel, von Wundern erzählen, die ſie ſelbſt und Andere gethan haben, ſo müſſe man an das wirkliche Geſchehenſeyn derſelben theils aus dem Grunde ihrer Glaubwürdigkeit, theils darum glauben, weil ja in einem früheren Zeitalter des Menſchengeſchlechts insbeſondere ſittlich und geiſtig ſtarken Männern die Kräfte der Natur zu Gebote ſtehen konnten, wie ſpäter den geiſtig und ſittlich herabgekommenen und verdorbenen Menſchen nimmer wieder; ſoll alſo hiermit der genannten Schwierigkeit (daß Wunder phyſiſch und moraliſch unmöglich ſind) begegnet werden, ſo darf man nur, um ſie verdoppelt wieder kommen zu ſehen, Folgendes bedenken: die vollkommene Glaubwürdigkeit, wenigſtens der bibliſchen Geſchichtserzähler zugegeben, wird doch jeder leicht und ſofort zu der Frage getrieben: ſind denn Wunder und Geſchichten einerlei, und ſind die bibliſchen Schriftſteller auch dann, wenn ſie von Wundern berichten, Geſchichtsſchreiber? Um die Wunder als Geſchichten betrachten und den Glauben an ſie als einen blos hiſtoriſchen, auf welchen etwa dann der Religionsglaube ſich gründen ſoll, behandeln zu können, wird angenommen, daß eine Zeit geweſen ſey, wo der Wille wenigſtens einzelner von Gott auserkorner Menſchen eine Gewalt über die Natur ausübte, wie er ſie nicht mehr auszuüben vermag; worauf aber gründet ſich dieſe Annahme oder dieſer Glaube an eine göttliche Macht der menſchlichen Freiheit über die Natur? Der Glaube an Wunder muß durch einen ſolchen Glauben an ein dem Willen unmittelbar zu Gebote Stehen der Naturkräfte nur noch ſchwankender werden; und wenn auch der letztere wirklich Grund hätte, wird nicht durch eine ſolche Begründung des erſteren der Begriff des Wunders ſelbſt aufgehoben? Dieſer Begriff nämlich faßt in ſich den Gedanken einer Macht, von der jede Kraft der Natur und jeder Grad der Energie des menſchlichen Willens unendlich übertroffen wird, alſo den einer wahrhaft hyperphyſiſchen Urſache, dergleichen weder die Macht der Natur noch die der Freiheit, ſondern allein die Allmacht Gottes ſeyn kann. Wird nun, wie z. B. von Lavater, angenommen, daß einſt die Wirkſamkeit der Natur in der Welt und durch die Natur ſelbſt oder in einzelnen Menſchen und durch dieſe, viel mächtiger und bedeutender geweſen ſey, als ſie dermalen iſt, und daß damals ein gottgläubiger oder ſelbſt abergläubiſcher und ruchloſer Menſch in ſeiner Organiſation z. B. eine Heilkraft habe beſitzen und durch ſeinen Organismus ausüben können, dergleichen jetzt unmöglich ſey; ſo mag dieſe ehemalige Wirkſamkeit im Contraſt mit der jetzigen noch ſo groß und wunderbar geweſen ſeyn, ein Wunder in der eigentlichen Bedeutung des Worts war ſie nicht, und Wunder bewirkte ſie nicht. Es iſt alſo jene Annahme zwar für einen Verſuch zu achten, den Begriff des Wunders mit den Begriffen der Natur und Geſchichte in Uebereinſtimmung zu bringen, aber für einen vergeblichen, mislungenen; denn indem dieſe Uebereinſtimmung herausgebracht wird, iſt unter der Hand der Begriff des Wunders ſelbſt verſchwunden, und man hätte ſich die ganze Mühe dadurch erſparen können, daß gleich zu Anfang die reelle Möglichkeit der Wunder geläugnet, und jede, auch die wunderbarſte Naturerſcheinung auf eine natürliche Urſache zurückgeführt worden wäre.

§. 12.

Die Lehre ſelbſt.

In der Natur des Menſchen iſt die Luſt am Wunderbaren allgemein verbreitet, wie beſonders in ſeiner Kindheit zu erſehen ſteht, wo nichts für ihn größeren Reiz hat, als Erzählungen von Wunderdingen. Und wenn auch der Erwachſene und Verſtändige den Wunſch ſelbſt, Wunder thun zu können, in ſich, außer etwa bei heiterer Geſellſchaft und ſcherzhafter Weiſe, nicht aufkommen läßt, ſo wird er doch, falls durch einſeitige Bildung ſeines Geiſtes, durch ausſchließende Beſchäftigung des Verſtandes, des Gedächtniſſes, ſeine Phantaſie nicht gänzlich ertödtet worden iſt, das Wohlgefallen am Wunderbaren in ſich nicht ganz abläugnen können. In Beziehung aber auf dieſe Luſt an demſelben iſt es ſelbſt zweifacher Art:

a. das Wunderbare des Spiels oder der Phantaſie;

b. das des Ernſtes oder der Religion.

Eine dritte, auf welche hier jedoch keine weitere Rückſicht zu nehmen iſt, würde die aus beiden gemiſchte ſeyn, z. B. in der altgriechiſchen Religion, welche eine äſthetiſche, und in welcher Spiel und Ernſt, das Wunderbare der Phantaſie, z. B. von den Göttererſcheinungen durch Mythen mit dem Wunderbaren der Religion durch Symbole, z. E. in dem von den Erinnyen, der Nemeſis u. dgl. verknüpft waren.

ad a. Die Wunder der Einbildungskraft ſind Dichtungen von Wirkungen entweder aus unbekannten Natururſachen oder aus übernatürlichen Kräften. Der dieſe Wunder thut oder erſchafft, der Dichter, ποιητής, glaubt ſelbſt nicht an ihre Wirklichkeit und verlangt auch nicht, daß andere daran glauben, ſondern nur, daß ſie Empfänglichkeit für die Schöpfungen ſeiner Einbildungskraft haben; und dieſe anderen, wenn ſie den rechten Sinn dafür haben, verlangen ihrerſeits auch nicht, daß man ſie glauben mache, die dargeſtellten Wunder wären wirkliche Ereigniſſe, ja nicht einmal, daß dieſe Darſtellungen noch irgend eine andere Bedeutung außer ihnen ſelbſt haben und alſo gleichſam Räthſel ſeyn ſollen, die durch die Einbildungskraft dem Verſtande zur Auflöſung geboten würden, damit bei dem Spiel am Ende doch etwas Verſtändiges, wie denn der Verſtand der trockenſte Ernſt ſelbſt iſt, herauskomme.

ad b. Ganz anders verhält es ſich mit den Wundern der Religion, wenn ſie deren enthält; jede aber enthält, wie die Geſchichte aller Religionen lehrt, irgend eine Tradition von Wundern, gleich als habe keine ohne eine ſolche Tradition entſtehen und in der Welt und unter den Völkern beſtehen können. In der Religion iſt nämlich an und für ſich nichts Spiel, ſondern alles Ernſt, denn alles in ihr, beſonders dort, wo ſie die offenbare Religion iſt, jede ihrer Glaubens- und Sittenlehren und ſie ſelbſt ſteht in der unmittelbarſten Beziehung zur Willensfreiheit des Menſchen, der in dem Glauben an den in ſeiner ewigen Liebe gerechten Gott ein ſittliches Leben führen und den in ſeinem Leben dieſer Glaube beſeelen ſoll. Einen ſo weiten Spielraum alſo auch immer die Einbildungskraft habe, und ſo unſchuldig jede ihrer Schöpfungen an und für ſich ſeyn mag, von der Religion ſind ihre und ſo auch alle Spiele des Witzes und dergleichen ausgeſchloſſen. Die äſthetiſche Kunſt überhaupt iſt nämlich ein mitunter ſehr ernſthaftes Spiel; aber doch immer nur ein Spiel, und zwar entweder α. mit Anſchauungen, wie die Architectur in den Tempelgebäuden, die Plaſtik in den Götterſtatuen, die Malerei in den Altarblättern u. dgl.; oder

β. mit Empfindungen, in der Kirchenmuſik, im Choral, oder

γ. mit Anſchauung und Empfindung zugleich, in der Poeſie, im Hymnus, im Pſalm, im Kirchenliede u. dgl.

Die Religion dagegen, der allenfalls die Kunſt in dieſen drei Beziehungen, wie z. B. im Katholicismus zu Dienſten ſteht, iſt weder ein ernſthaftes noch ſcherzhaftes Spiel, ſondern, wie geſagt, der reine Ernſt ſelbſt; und in dieſem ihrem Ernſte fordert ſie ſelbſt, daß, wenn in ihren Lehren Wundererzählungen vorkommen, dieſelben nicht für Producte der Einbildungskraft, nicht für Dichtungen erklärt werden können. Nach dem Begriff der Religion muß daher entweder geläugnet werden, daß ſie Erzählungen von Wundern enthalte und daß ſolche Wunder etwa bei der Stiftung und erſten Verbreitung einer ſolchen Religion geſchehen ſeyen, oder iſt der Glaube an ihre Wirklichkeit nothwendig und wo nicht unmittelbar zur Religion ſelbſt gehörig, doch in ihr allein vollgültig gegründet. Und eben wegen jener ernſten Beziehung, worin die Religion zur Willensfreiheit des Menſchen im Anerkennen Gottes und ſeines Geſetzes ſteht, hat der Begriff eines Wunders der Religion nothwendig die Beſtimmung, daß daſſelbe die Wirkung ſey eines Willens oder Entſchluſſes, durch welchen die göttliche Macht oder der Wille Gottes ſich offenbart; eine Wirkung, die hiermit für Gottes Werk anerkannt werden muß. Durch dieſe Beſtimmung in jenem Begriff unterſcheidet ſich das Wunder der Religion am präciſeſten vom Wunder der Phantaſie; jenes nämlich muß lediglich als die Wirkung eines Willens, dieſes kann zwar als eine ſolche, kann aber auch als die Wirkung einer anderen unbekannten Urſache begriffen werden. So ſteht es z. B. dem Dichter frei, hier ein Wunder durch den Willen eines Menſchen, dort durch irgend eine andere und ganz willenloſe Macht thun und den Willen der Menſchen dabei ganz aus dem Spiele zu laſſen, wie letzteres beſonders in manchen orientaliſchen Mährchen der Fall iſt; dagegen zur Darſtellung eines Wunders der Religion gehört die Darſtellung eines Menſchen als eines Wunderthäters nothwendig mit. Wer nun die Wunder der Religion, um ſie plauſibel zu machen, als Wirkungen ehemals, aber jetzt nicht mehr thätiger Naturkräfte betrachtet, der bringt ſie eigentlich mit den Wundern der Einbildungskraft unter Eine Kategorie und verkennt den Ernſt der Religion; denn ſolche Naturkräfte läßt auch der Dichter vermöge ſeiner Phantaſie in ſeiner Wunderwelt ſpielen, wenn er will, daß in ihr irgend ein Wunder geſchehe.

Als ein beſtimmt und in heiligen Schriften, z. B. den bibliſchen, Gegebenes, iſt die Religion ein Inbegriff oder ſelbſt ein Syſtem von Glaubens- und Sittenlehren; kommen in dieſen Lehren Erzählungen von Wundern mit vor, ſo ſind, wie ſchon berührt worden, in Anſehung derſelben nur folgende drei Urtheile möglich, und von dieſen kann nur Eines das wahre ſeyn. Es wird nämlich geurtheilt: entweder

a. dieſe Erzählungen ſind Erdichtungen und haben als ſolche den Zweck, theils die Religionswahrheiten anſchaulich zu machen, theils ihnen bei dem allgemeinen Intereſſe der Menſchen an dem Wunderbaren beſonders im Jugendalter ihres Geſchlechts vorerſt leichteren Eingang in die Gemüther derſelben zu verſchaffen; oder

b. was erzählt wird, war kein Wunder, ſondern urſprünglich eine geſchichtliche Thatſache, eine ſogenannte natürliche Begebenheit, die Erzähler aber, durch ihr Intereſſe am Wunderbaren, durch ihre Bewunderung und Verehrung deſſen, auf den die Thatſache ſich bezog oder von dem ſie vollzogen wurde, und überhaupt durch ihre beſondere Gemüths- und Denkart dazu beſtimmt, faßten es auf als ein Wunder und ſtellten es dar als ein ſolches; oder

c. dieſe Erzählungen ſind wirkliche Darſtellungen von Wundern; ſo wie dieſelben ſich ereigneten, ſo und nicht anders ſind ſie dargeſtellt worden; es findet darin weder Dichtung (wie nach a.), noch Selbſttäuſchung (nach b.) ſtatt, und an die Wirklichkeit der Wunder, folglich auch an die Richtigkeit jener Erzählungen, muß, wo nicht um der Religion willen, doch von der Religion aus (inde) geglaubt werden. —

Das erſte Urtheil für wahr gelten zu laſſen, dem iſt die Religion ſelbſt durch ihren Ernſt entgegen. Zwar hat man in neuerer Zeit hier und da das Geſchichtliche im Evangelium, vermuthlich wegen ſeiner Verbindung mit dem Wunderbaren in eben demſelben und in jener Anſicht von den Wundererzählungen als Dichtungen, für epiſch und das Evangelium ſelbſt für ein Epos gehalten. So z. B. Krummacher: über die Form der Evangelien in äſthetiſcher und hiſtoriſcher Rückſicht, Leipzig 1805. Allein dieſer Anſicht iſt die chriſtliche Religion ſelbſt ihrem Weſen nach zuwider; denn dieſem nach iſt ſie nicht der Menſchen Werk, ſondern göttlichen Urſprungs und ſelbſt göttlich. Nun geſtattet wohl das Göttliche, daß es ſelbſt für die Menſchen in angemeſſenen Dichtungen dargeſtellt werde, dergleichen z. B. ſämmtliche Parabeln ſind, die im Neuen Teſtament vorkommen (Matth. 13, 1—10. Luc. 14, 15—24.); aber es geſtattet nicht, daß mit ihm das blos Menſchliche vermiſcht werde, und dies ſich ſelbſt für ein Göttliches ausgebe, wie doch geſchehen ſeyn würde, wenn die Wundererzählungen der heiligen Schrift Erdichtungen wären; denn möchte immerhin ihr Zweck der genannte ſeyn, die Wahrheit anſchaulich zu machen und ihr vorerſt leichteren Eingang in die Gemüther zu verſchaffen, wie z. B. Wegſcheider (§. 49.) meint, ſo würden doch dieſe Dichtungen, da ſie offenbar keine Parabeln zur bloßen Erläuterung u. dgl. ſind (Luc. 16, 20—31. Joh. 11.), ſich ſelbſt für Wahrheiten ausgeben und einen, wenngleich nur vorübergehenden, Glauben an die Wirklichkeit oder das Geſchehenſeyn des Erzählten fordere; und das erlaubt wohl ein Gedicht, dergleichen das Epos iſt, aber nimmermehr die Religion, die kein Gedicht iſt, und ſogar vom Dichter, wenn er ſie zum Gegenſtand eines Gedichts macht (Milton, Klopſtock), als die ewige Wahrheit betrachtet werden muß. Das erſte Urtheil alſo iſt falſch; denn ſo ſehr es die wunderſchaffende und wunderbegierige Einbildungskraft einerſeits und andererſeits die Scheu des Verſtandes vor wirklichen Wundern für ſich habe, ſo ſehr hat es den Ernſt und die Göttlichkeit der Religion gegen ſich; die Stimme der letzteren aber, da ſie die der Wahrheit ſelbſt iſt, entſcheidet, ſo groß immerhin die Kunſt ſey, womit Dicht- und Denkkraft die Hypotheſe, welche in jenem Urtheil ausgeſprochen wird, auszuſchmücken oder annehmlich und anmuthig zu machen ſucht. Der iſt nahe daran, keine Religion mehr zu haben, der an ihr in ihrem dogmatiſchen Theile ein bloßes Epos und etwa nur in ihren ethiſchen Lehren nicht Dichtung, ſondern Wahrheit, nämlich praktiſche zu haben glaubt.

Das zweite Urtheil hat darin, daß es dem erſten entgegengeſetzt iſt, die Religion ſelbſt, zugleich aber auch, wie das erſte, die Wunderſcheu des Verſtandes für ſich; darin aber, daß es die Darſtellungen der Wunder in der Bibel eigentlich für Entſtellungen wirklicher Begebenheiten (ſo unſchuldig die Urſachen dieſer Entſtellungen geweſen ſeyn mögen), erklärt, einerſeits die Religion ſelbſt, ſofern in ihr das Dogmatiſche mit dem Geſchichtlichen enge verknüpft iſt, andererſeits die Luſt des Menſchen am Wunderbaren, wo nicht des Spiels, doch des Ernſtes gegen ſich. Dieſem Urtheil zufolge ſoll z. B. die Tochter des Jairus, der Jüngling von Nain (Luc. 7, 11—15.), Lazarus ſogar (Joh. 11.) nicht wirklich todt, ſondern nur von einem todtähnlichen Schlafe oder von einer tiefen Ohnmacht befallen geweſen, von Chriſtus alſo nicht lebendig gemacht, ſondern nur wieder erweckt, wie auch Chriſtus ſelbſt nur aus der Ohnmacht wieder ins Leben gekommen, nicht von den Todten auferſtanden ſeyn; dieſe Erweckung aber, dies Wiederzuſichkommen, ein blos natürliches, von den Umſtehenden und beſonders von den Erzählern, die vielleicht, wie Marcus und Lucas, nicht einmal, als die Begebenheit ſich zutrug, gegenwärtig waren, mit einer Wiederbelebung verwechſelt und ſomit als ein Wunder dargeſtellt worden ſeyn. Die Kunſt des Erklärers, meint man, gehe nun eben dahin, aus der Darſtellung des Erzählers das Entſtellte wieder herauszuſchaffen, und das erzählte Factum, ſo weit es möglich, in ſeiner Urſprünglichkeit wieder herzuſtellen. Hiermit werde

1) offenbar der Religion ſelbſt, da dem Verſtande die Wunder, als für wirklich genommen, ein Scandal wären und bleiben müßten, ein größerer Dienſt geleiſtet, als mit dem entgegengeſetzten Verfahren, was allein den Aberglauben zu ſeinem Princip und dann die Beförderung deſſelben zu ſeinem Zweck habe. Auch würde

2) jene Kunſt des Erklärers, da ihr Zweck kein anderer ſey, als das hiſtoriſch und practiſch Wahre auszumitteln, ſogar die Stimme des Erzählers für ſich haben, wenn dieſer (ein längſt Verſtorbener) ſo glücklich ſeyn könnte, ihrer Wohlthaten theilhaftig und über den wahren Verlauf des von ihm Erzählten eines Beſſeren belehrt zu werden. Dieſe Kunſt muß dann freilich in Aufſtellung vieler zur Erklärung nothwendiger Hypotheſen manches Wunder des Scharfſinns, des Witzes, der Sprach- und ſonſtiger Gelehrſamkeit thun, um das Wunderbare der §. 8. n. 4. beſchriebenen Art auszugleichen und in ein Wunderbares der erſten und zweiten Art zu verwandeln, wo es höchſtens noch etwas zu bewundern giebt. Allein wenn nur dieſe Hypotheſen, da ja die Thatſachen fehlen und eben deßhalb dieſe Erklärungsart nothwendig wird, irgend einen hohen Grad der Wahrſcheinlichkeit haben, ſo wird auf ſolche Weiſe doch

3) der Verſtand mit der Religion verſöhnt und Ein Haupt-

hinderniß entfernt, daß ſie ihre reinen Sitten- und Vernunftwahrheiten eben ſo, wie ſie dieſelben an den wundergläubigen und thörichten Menſchen bringt, auch an den aufgeklärten und wiſſenſchaftlich gebildeten Geiſt bringe.

4) Das wundergläubige Volk, wenn ihm endlich dieſe Erklärungen zu Ohren kommen, erlangt dadurch, falls nur fleißig in der ſittlichen und religiöſen Bildung durch ſeine Geiſtlichen fortgefahren wird, endlich auch den Vortheil, von dem Glauben an Wunder in der Wirklichkeit, der immer ein Aberglaube iſt, und der den Glauben an Bezauberungen, Hexen und Geſpenſter, hiermit aber allerlei Betrügereien, ja Grauſamkeiten begünſtigt, frei zu werden. — Was zu Gunſten des genannten Urtheils geſagt werden kann, iſt in der Hauptſache das eben Angeführte; gleichwohl iſt die auf dieſe Anſicht gegründete Behandlungsart wenigſtens der bibliſchen Wunder verwerflich. Nicht zwar

1) aus dem Grunde, als ſey ſie leichtſinnig, frivol und aus dem Mangel an Achtung gegen die heilige Schrift entſtanden; denn wenn auch ein Friedr. Bahrdt (Briefe über die Bibel im Volkston), was ſeine gewagten Hypotheſen zur natürlichen Erklärung der Wunder betrifft, wo die Wahrhaftigkeit und erhabene Sittlichkeit ſelbſt des Stifters der chriſtlichen Religion in Gefahr kommt verkannt zu werden, von dieſem Leichtſinn und Mangel an Achtung nicht frei zu ſprechen iſt, ſo hat ſich doch ein Paulus weder in ſeinem Commentar noch in ſeinem Leben Jeſu einer ſolchen Frivolität ſchuldig gemacht, obgleich ſeine Behandlung der Wundererzählungen im Ganzen dieſelbe iſt. — Auch nicht

2) aus dem Grunde iſt dieſe zu verwerfen, weil etwa zu fürchten ſtehe, daß das Volk, falls es nicht ferner glauben könne, die chriſtliche Religion ſey durch Wunder begründet und durch ſie in ihrer Wahrheit und Göttlichkeit bewieſen und beſtätigt, dieſelbe einbüßen und aus dem Aberglauben in den

Unglauben verſinken, zur Irreligioſität ſich wenden werde; denn hat es nur damit ſeine Richtigkeit, daß der Glaube an wirkliche Wunder baarer und bloßer Aberglaube ſey, ſo muß es für alle Menſchen ein Bedürfniß geben, davon befreit zu werden, und da aller Aberglaube Irrthum iſt und zu Irrthümern verleitet, vom Irrthum zur Wahrheit zu gelangen. Man kann ihn alsdann ſchonen — und ſoll es — jedoch nur, um nicht mit ihm zugleich die an ihn geknüpfte Wahrheit zu vernichten, alſo nicht um ſeinet-; ſondern um der Wahrheit willen, die ja, wenn auch an ihn geknüpft, doch nicht aus ihm entſprungen, noch durch ihn begründet ſeyn kann, und von deren Lichte er endlich vertrieben und ſelbſt vernichtet wird. — Der Grund der Verwerflichkeit dieſer Behandlungsart, ſogar, wenn ſie weniger künſtlich, weniger willkührlich, und um den beabſichtigten Zweck zu erreichen, weniger geſchraubt, geſucht und ſeltſam wäre, als ſie wirklich iſt, kann kein anderer ſeyn als der ſchon berührte, die Verknüpfung des Dogmatiſchen mit dem Hiſtoriſchen in der Religion, und zugleich die in der Natur des Menſchen unaustilgbare Luſt deſſelben am Wunderbaren, wie des Spiels, ſo des Ernſtes. Eben dieſer Grund giebt auch dem ad c. genannten

Dritten Urtheile den Vorzug vor den beiden anderen, und ſeine Erörterung iſt zugleich eine Rechtfertigung dieſes dritten Urtheils, ja für den, der tief in die Unterſuchung eingeht, eine Beweisführung, daß die Wahrheit allein auf ſeiner Seite ſey. — Dieſem dritten Urtheile zufolge war der bibliſche Wundererzähler weder ein Dichter, der in gutgemeinter Abſicht zu einem Zweck der Religion ſelbſt das Wunder erfunden oder erſonnen hätte, wie das erſte Urtheil ſetzt, noch ein von Anderen oder ihm ſelbſt Getäuſchter und Betrogener, der eine Thatſache entſtellte und nach den Umſtänden, worin er war, entſtellen mußte, ſo daß ihm eben darum dies gar nicht zum Vorwurf gereicht, wie das zweite Urtheil inſinuirt, ſondern hat er das

Wunder ſo erzählt, wie es geſchah und wirklich war, und muß eben darum an deſſen Wirklichkeit wie an ein hiſtoriſches Factum geglaubt werden. Nun läugnet aber

α. die Vernunft nicht, daß ein Wunder an und für ſich oder, was das Nämliche, daß es durch Gott möglich ſey; ferner

β. wenn in den Lehren der Religion Wundererzählungen vorkommen, ſo fordert

1) die Heiligkeit der Religion ſelbſt, daß in ihnen nicht die Phantaſie ihr Spiel getrieben habe, und ſie keine Dichtungen ſeyen, die, wenn auch nur auf einige Zeit und zu einem guten Zweck für Religionswahrheiten ausgegeben worden wären; eben ſo fordert

2) die Wahrheit der Religion, daß in ſolchen Erzählungen kein Irrthum ſtatt gefunden; denn ſie betreffen die Verknüpfung des dogmatiſchen (Religions-) Glaubens mit dem hiſtoriſchen in der Religion, und daß ſie nicht blos müßige Geſchichten als ſolche oder etwa in einer bloßen Beziehung auf das Praktiſche ſeyen, wie wenn die Wunderthaten lediglich und allein Wohlthaten geweſen und dieſe nur durch die Tradition wunderſüchtiger Zeitgenoſſen in jene verwandelt worden wären. Endlich

γ. die Luſt am Wunderbaren, wenn ſich zu ihr die Frömmigkeit des Menſchen geſellt, macht ihn geneigt, an die Wirklichkeit der Wunder, die in den Religionslehren mit dargeſtellt werden, zu glauben. — Es hat alſo gedachtes drittes Urtheil

1) die Vernunft;

2) die Religion (im Unterſchiede von Superſtition und Unglauben);

3) die Natur des Menſchen von Seiten ſeines Intereſſe am Wunderbaren für ſich; aber die Natur deſſelben von Seiten ſeines Verſtandes, dem die Vorſtellung von wirklichen Wundern ein unüberwindlicher Gräuel iſt, hat es gegen ſich; und eben der Verſtand läßt ſich nicht verhöhnen, und ſich, was ihm

zuwider iſt, nicht aufdringen, ohne daß, die dergleichen verſuchen, zu Narren werden und ihn ſelbſt einbüßen; eine Einbuße, die den Verluſt der Vernunft ſelbſt und der Religion, welche ja kein begriffs- und verſtandloſer Glaube ſeyn kann, zur Folge hat, und wenigſtens mit dem blindeſten Aberglauben endigt. Wodurch alſo iſt der Verſtand mit jenem Urtheil verſöhnt und ſomit zwiſchen ihm und der Religion ſelbſt Friede geſtiftet?

Der Grund dieſer Verſöhnung und Harmonie muß in dem Urtheil ſelbſt einerſeits, und andererſeits im Verſtande ſelbſt enthalten, der Friede alſo zwiſchen beiden ein durch beide ſelbſt geſtifteter ſeyn; und uns kann nur obliegen, dieſen Grund aufzuſuchen und zu begreifen, nicht aber (denn wodurch vermöchten wir das?) erſt eine ſolche Verſöhnung zu Stande zu bringen. Der Widerſtreit nämlich zwiſchen den beiden Urtheilen:

1) die Wunder der Religion ſind wirklich geſchehen oder ſie ſind Thatſachen;

2) es können, obwohl Wunder an ſich möglich ſind, doch keine wirklich geſchehen ſeyn;

dieſer Widerſtreit iſt blos ſcheinbar; denn wäre er wirklich, ſo müßte das erſte eben ſo gewiß ein Urtheil des puren Unverſtandes ſeyn, als das andere ein Urtheil des Verſtandes ſelbſt iſt. Nun iſt zwar der Unverſtand, beſonders wenn er ſich die Ignoranz zum Weibe nimmt, ſehr fruchtbar oder productiv an Urtheilen, die (ſeine Kinder, pueruli) groſſe Unholde, wahre Monſtra ſind und vom Verſtande nimmermehr für ſeine Producte anerkannt oder nur von ihm adoptirt werden können; aber zu dieſen Producten gehört offenbar jenes erſte Urtheil nicht; es würde allerdings dazu gehören, alſo ein Erzeugniß des Unverſtandes in ſeiner Verbindung mit der Unwiſſenheit ſeyn, wenn es die Wirklichkeit der Wunder ſtatuirte entweder der Wunderſucht zu Liebe, an der der abergläubiſche und unwiſſende Menſch kränkelt, oder um ein ſonſt Unerklärliches und Unbegreifliches begreiflich zu machen; allein es ſtatuirt dieſelbe lediglich von der Religion aus, d. i. um der Nothwendigkeit willen, daß, da in ihren Lehren das Dogmatiſche mit dem Hiſtoriſchen verknüpft, und dieſe Verknüpfung allein durch das wirkliche Wunder möglich iſt, ſie durch daſſelbe ſtatt habe; wobei allerdings die Luſt des Menſchen ohne Unterſchied der Bildung am Wunderbaren, aber nicht die Wunderſucht des Abergläubiſchen oder des Schwärmers, mit in Betracht kommt. Das Urtheil alſo geht nicht aus der Unwiſſenheit, ſondern aus der Erkenntniß der Nothwendigkeit und der Einſicht in dieſelbe hervor. Und daß es ein Urtheil des Unverſtandes zu ſeyn ſcheint, rührt daher, weil der, dem es ein ſolches ſcheint, überſieht, daß es vom Verſtande ſelbſt, aber aus dem Standpuncte der Religion gefällt wird, indeß das zweite, welches jeder leicht für ein Urtheil des Verſtandes anerkennt, von dieſem nicht aus dem Standpuncte der Religion, ſondern ſeiner ſelbſt, oder, was das Nämliche iſt, aus dem der Natur gefällt iſt. Es iſt Ein und der nämliche Verſtand, der von der Religion aus urtheilt: „Wunder ſind wirklich geſchehen,“ und von ſich ſelbſt oder von der Natur und Geſchichte aus: „es gab oder giebt nie wirkliche Wunder;“ aber es iſt nicht Ein und der nämliche Menſch, außer wenn er dem Verſtande und der Religion gleiche Gerechtigkeit widerfahren läßt, welcher jenes und dieſes Urtheil fällt. Er vielmehr behauptet entweder oder läugnet die Wirklichkeit der Wunder, je nachdem er einſeitig entweder dem Glauben das Verſtehen oder eben ſo einſeitig dem Verſtehen das Glauben ſuberdinirt. An ſich iſt keines von beiden dem anderen ſuberdinirt, ſondern ein rechtes Glauben iſt zugleich ein tüchtiges Verſtehen und ſo umgekehrt; der Verſtand behauptet weder, noch läugnet er die Wirklichkeit der Wunder; denn beides, dies Behaupten und dies Läugnen, iſt ja doch nur ein bloßes Verſichern der Menſchen durch Ja und Nein, wo der Eine immerfort bei ſeinem Ja, der Andere bei ſeinem Nein verbleibt, und kein Ende des Streits abzuſehen.

keine Ausgleichung zu hoffen iſt. Der Verſtand behauptet nicht und läugnet nicht, ſondern begreift aus der genannten Nothwendigkeit die Wirklichkeit der Wunder in der Religion und die Wahrheit der Erzählungen von ihnen.

Anmerkung. Man vergleiche Leß: über die Religion, ihre Geſchichte ꝛc., Göttingen 1785. Aufl. 5. Th. 2. S. 166 ff. Dann aber auch David Hume in ſeiner Abhandlung of miracles, im 2. Theile ſeiner essays and treatys, Edinb. 1817.

§. 13.

Von dem Grunde des Glaubens an die Wunder und Weiſſagungen in der Bibel.

Das §. 12. beſchriebene dritte Urtheil thut am vollkommenſten allen Forderungen der Vernunft und der menſchlichen Natur Genüge, und hat ſogar, richtig gefaßt, die Stimme des in dieſer Lehre ſo ſchwer zu befriedigenden Verſtandes für ſich Hieraus iſt begreiflich, daß in den früheren Perioden des Chriſtenthums und noch in der neueren Zeit nicht etwa nur unwiſſende und im Denken wenig geübte Menſchen, ſondern ſelbſt die gelehrteſten und ſcharfſinnigſten Forſcher, wie Origenes, Auguſtinus nebſt anderen, und die geachtetſten Naturkundigen, wie Newton, Keppler, Haller, wenigſtens an die in der Bibel erzählten Wunderthaten geglaubt haben; denn wäre der menſchliche Verſtand in einem nicht blos ſcheinbaren, ſondern wirklichen Widerſtreite gegen dieſe Erzählungen, ſo würde es trotz der Wunderſucht und des Wunderglaubens früherer Zeitalter wenigſtens durch geiſtreiche und gottesfürchtige Männer, wie die genannten, zu einer eindringenden Unterſuchung über den Grund des Glaubens an die Wunder der Bibel und über die Unmöglichkeit, daß ein ſolcher Glaube, wenn er nicht Aberglaube ſeyn ſoll, mit den Geſetzen der Natur und des Verſtandes im Widerſpruch ſey, gekommen, und je nachdem das Reſultat dieſer Unterſuchung ausgefallen wäre, würden ſchon damals die Wundererzählungen entweder für bloße Erdichtungen oder für Entſtellungen des wirklich Vorgefallenen, wofür ſie beſonders die neueſte Zeit erklärt hat, anerkannt, oder würde die bloße Scheinbarkeit jenes Widerſpruchs begriffen und das wahre Verhältniß der Wunder zur Natur wie zum Verſtande ſelbſt längſt ſchon erkannt und anerkannt worden ſeyn.

Den Begriff dieſes Verhältniſſes und mit ihm den vom Grunde des Glaubens an die Wirklichkeit der in der Bibel erzählten Wunder ſetzen wir folgendermaßen ins Klare: Wenn Chriſtus, Joh. 4, 48., aus Anlaß der von einem Vater an ihn gethanen Bitte, daß er kommen und ſeinen todtkranken Sohn heilen möge, ſagt: ihr glaubt nicht, bis ihr Zeichen und Wunder ſeht, ſo ſcheint es allerdings, wie auch Paulus (Commentar über das N. T., Th. 4. S. 258.) annimmt, als erkläre er ſich nicht etwa blos gegen die Wunderſucht der Menſchen, ſondern auch überhaupt gegen den Wunderglauben, im Gegenſatz zu dem auf ihn zu ſetzenden moraliſchen Vertrauen; und ſoll aus Zeichen und Wundern der Hauptbeweis für die Wahrheit des Chriſtenthums, für die Meſſiasſchaft ſeines Stifters, für deſſen Untrüglichkeit geführt werden, ſo hat wohl Paulus Recht, wenn er σημεῖα und τέρατα nicht für einen ſolchen Beweis gelten läßt, obgleich ſonſt die Meinung allgemein war, daß er, wo nicht der einzige, doch der wichtigſte ſey. Allein Chriſtus, nachdem er jene Worte geſagt, verrichtet doch, wenigſtens nach der Anſicht und Angabe des Erzählers, ein Wunder: wie der Vater heimkommt, findet er ſeinen Sohn geneſen, und daß es zu der nämlichen Stunde beſſer mit ihm geworden ſey, wo Chriſtus die Worte zu ihm ſprach: „dein Sohn lebt.“ Paulus, um darin kein Wunder, ſondern den ganzen Vorgang natürlich zu finden, vermuthet, daß der Vater, als er die Bitte that, zugleich angegeben habe, wie krank denn ſein Sohn ſey, wie ſich das Fieber äußere, um Jeſum zur Hinreiſe zu bewegen. Gerade dadurch aber habe

Jeſus eingeſehen, daß es ſeiner Hinreiſe nicht bedürfe, daß der junge Menſch ohnehin geneſen werde. Der Erfolg hätte gezeigt, daß die Geneſung nahe war; folglich hätten auch wohl unter den vom Vater beſchriebenen Umſtänden ſolche ſeyn können, aus denen Jeſus die Reconvalescenz als gewiß beurtheilen konnte. — So natürlich inzwiſchen hierdurch die Sache ſelbſt wird, ſo unnatürlich oder gezwungen bleibt die Erklärung, die in dem Vater einen einfältigen Tropf, der, da die Krankheit ſeines Sohnes ſchon im Abzuge iſt, ſeine Zuflucht zu einem Wunderthäter nimmt, in Chriſtus einen Arzt, der ſich ſehr gut auf die Semiotik verſtanden haben muß, um aus des Vaters Beſchreibung die Geneſung ſo beſtimmt prognoſticiren zu können, und in dem Sohne einen jungen Menſchen ſieht, der freilich in der kurzen Erzählung παῖς genannt wird, und von dem ſich alſo vorausſetzen läßt, daß ſeine Jugendkraft die Krankheit überwinden werde. Der Anſicht des Evangeliſten iſt außerdem die Erklärung offenbar entgegen; denn er ſchließt ſeine Erzählung mit den Worten: „und iſt dies (die Heilung des Sohnes aus der Ferne und durch ein Wort) das zweite Wunder, das Jeſus nach ſeiner Reiſe aus Judäa nach Galiläa that.“ Die Aeußerung Jeſu über die Wunder (V. 48.) iſt von den Theologen bald für, bald gegen den Wunderglauben angeführt worden, und verdient in einer Lehre von dem Grunde des Glaubens die erſte und vorzüglichſte Berückſichtigung. Nach Paulus enthält ſie einen Tadel jenes Glaubens und will Jeſus ſagen: „euer Glaube an mich und die Wahrheit meiner Lehre und euer Vertrauen zu mir kommt euch nicht eher, als bis ihr mich Zeichen und Wunder thun ſeht, wie wenn dieſer Glaube und dieſes Vertrauen zu mir auf Wunder und auf die gemachte Erfahrung, daß dergleichen von mir gethan worden, gegründet und gebaut werden könne.“ Dieſer Sinn der Worte entſpricht nun allerdings wohl in Einer, aber nicht in jeder Beziehung dem Geiſte des Chriſtenthums, und

München

gewiß nicht unmittelbar dem Zuſammenhange, worin ſie ſtehen, und dem geſchichtlichen Inhalte des Evangeliums überhaupt; denn dieſer Erklärung zufolge dürften nirgends in demſelben Wundergeſchichten erzählt, oder doch nicht mit der Billigung und dem Nachdruck erzählt worden ſeyn, womit es ſonſt geſchieht, und auch in dieſer Stelle geſchehen iſt, und müßte Chriſtus auch ſonſt allenthalben, wie nach dieſer Erklärung hier, es ausdrücklich von ſich abgelehnt haben, für einen Wunderthäter gehalten zu werden, was er doch nicht thut und ſonſt nirgends gethan hat. Und wenn auch den drei übrigen Evangeliſten der Wunderglaube, den ſie in ihren Erzählungen verrathen, verzeihlich ſeyn ſollte, ſo iſt doch derſelbe dem Apoſtel Johannes ſchwerlich zu verzeihen, ihm der ſeinem Lehrer und Freunde ſo nahe, dem jede Belehrung durch ihn ſo leicht möglich war, und der doch in ſeinen Erzählungen ſo wundergläubig ſich zeigt, als die übrigen und ſelbſt als der deßhalb getadelte Vater des jungen Menſchen, deſſen Tadel nicht einmal von dem Apoſtel, indem er ihn aufzeichnete, verſtanden worden wäre. — Der Zuſammenhang und die öftere Erwähnung von Wundern, die Jeſus gethan habe, und deren beſonders Johannes gedenkt, ſpricht vielmehr folgender Erklärung das Wort: der Vater, deſſen Sohn an einer *tödtlichen* Krankheit darniederlag, hatte Jeſum noch kein Wunder thun *ſehen*, wohl aber von ſeinen Wunderthaten gehört, und dieſer Ruf führt ihn zu ihm; davon, daß Jeſus durch ein Wort aus der Ferne ſeinen Sohn geſund machen könne, hat er keine Vorſtellung, und daher ſeine dringende Bitte, er möge mit ihm zu ſeinem Sohne kommen, um ihn zu heilen, als wenn dazu ſeine perſönliche Gegenwart nöthig wäre. Daher dann auch die Bemerkung Jeſu: ihr müßt mich erſt ein Wunder thun *ſehen*, bevor ihr glaubt, daß ich ein ſolches thun *könne*. In dieſer Bemerkung iſt nicht der Wunderglaube einem moraliſchen entgegengeſetzt, und jener getadelt, dieſer geprieſen, ſondern der

Gegenſatz iſt zwiſchen Wunder ſehen (ſelbſt erfahren) und zwiſchen Wunder glauben, und die Bemerkung enthält nicht etwa einen beſonderen Tadel, ſondern eine Reflexion über die gewöhnliche Denkart: ſo ſeid ihr Menſchen; ſollt ihr glauben, daß einer Wunder thun könne, ſo müßt ihr ihn zuvor dergleichen haben thun ſehen. Auf dieſe Bemerkung thut ſodann Chriſtus das Wunder, und der Vater mit ſeinem ganzen Hauſe erkennt hierauf in ihm den Gottgeſandten an und bekennt ſich zu ihm. Beſtätigt wird dieſe Erklärung durch Matth. 16, 1—4, wo Chriſtus keinesweges läugnet, daß er Wunder thun könne, ſondern blos ſich weigert, ein Wunder zu thun, da einige Phariſäer und Sadducäer, die von ſeinen Wunderthaten gehört haben mochten, dergleichen von ihm zu ſehen verlangten. Er ſelbſt erinnert ſogar, V. 9., ſeine Jünger, da ſie Brod auf den Weg mitzunehmen vergeſſen hatten, und darüber ihre Verlegenheit äußerten, mit dem Ausdruck: ihr Kleingläubigen, daran, daß ſie ja ſelbſt erfahren hätten, wie er mit fünf Broten fünftauſend geſpeiſt habe; hier tadelt er offenbar den Wunderglauben nicht, ſondern den Mangel daran bei Männern, die doch Augenzeugen von einem Wunder ſelbſt geweſen wären. So auch durch Luc. 11, 16—24. Da wird erzählt, man habe an einem Beſeſſenen Chriſtum ein Wunder thun ſehen, indem er aus ihm den Dämon ausgetrieben, und ihm ſelbſt, da er vorher ſtumm geweſen, die Sprache wieder gegeben hätte; hierauf hätten Einige, zwar nicht an ſeiner Wundermacht, aber an der Göttlichkeit dieſer Macht zweifelnd, von ihm verlangt, daß er ein Zeichen am Himmel thue, wie wenn ſie ſich überzeugen wollten, daß Gott mit ihm und ſein Werk Gottes Werk ſey; dies aber habe Jeſus verweigert mit der Bemerkung: aus der Art der Wunder, die ſie ihn hätten verrichten ſehen, könnten ſie ſelbſt ſchließen, wenn ſie nur wollten, daß er ſie durch Gottes Macht verrichte. — Chriſtus alſo beſtreitet mit den Worten: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder ſehet, ſo glaubet ihr nicht," keinesweges den Wunderglauben, ſondern begünſtigt ihn vielmehr; und eben dieſe Worte können nicht gegen, ſondern allein für den Wunderglauben angeführt werden. Aber in welchem Sinne für ihn? Auf keine Weiſe in dem, worin einzelne ältere Theologen dieſe und andere Stellen der Schrift anwandten, als wolle nämlich Chriſtus die Ueberzeugung der Menſchen von der Wahrheit ſeiner Lehre, ſomit die Religion ſelbſt, auf die von ihm und ſeinen Jüngern verrichteten Wunder und auf den Glauben an dieſelben gegründet, mithin den Wunderglauben ſelbſt für zur Religion abſolut nothwendig und für einen integrirenden Theil des Religionsglaubens gehalten wiſſen; denn eine ſolche Anwendung hat nicht nur andere Stellen der Schrift, ſondern auch das Weſen des Gegenſtandes ſelbſt gegen ſich. So läßt ja die Erklärung Jeſu, Joh. 7, 17: wer den Willen Gottes thut, wird inne, ob meine Lehre göttlichen Urſprungs oder mein eigen ſey, verglichen mit Joh. 5, 31—34 und ſelbſt mit 3, 31—36, keinen Zweifel darüber, daß nicht ein Wunder und überhaupt nicht ein äußeres Zeugniß, eine gemachte Erfahrung oder eine hiſtoriſche Notiz, ſondern die Wahrheit ſelbſt der Beglaubigungsgrund für die Religion oder für die Wahrheit ſeyn ſolle, wie ſie es an ſich iſt. Und ſo ſetzt ja auch der Glaube an wirkliche Wunder den Glauben an Gott oder die Religion im Menſchen ſelbſt voraus; er muß bereits nicht nur an Gott glauben, ſondern auch daran, daß Gott in dem ſittlichen Wollen und Thun der Menſchen ſich thätig beweiſe, und dieſes Wollen und Thun ſeinen Endzweck erreichen laſſe, wenn er glauben ſoll, daß Gott durch den Willen eines Menſchen Wunder thue oder gethan habe. Dieſer Glaube alſo iſt durch jenen bedingt, nicht umgekehrt; jener aber iſt die Religion von der dogmatiſchen Seite; ohne Religion folglich giebt es keinen vernünftigen Wunderglauben; er iſt durch ſie begründet, nicht ſie durch ihn. Die Wunder, τὰ σημεῖα, ſind nicht Zeugniſſe für die Religion oder für die Wahrheit, μαρτύρια, ſondern ſie ſind Zeichen in der Religion, σημεῖα: ſie zeigen nämlich auf das Verknüpftſeyn des Ewigen mit dem Zeitlichen, des Göttlichen mit dem Natürlichen hin, aber ſie bezeugen für ſich nicht und beweiſen nicht das Göttliche oder die ewige Wahrheit. In welchem Sinne alſo kann das Chriſtenthum oder die Bibel doch ſich für den Wunderglauben erklären? Einzig und allein in dem, worin, wie Gott durch ſich ſelbſt dem Menſchen offenbar iſt, eben ſo durch das Wunder ſein Verhältniß zu ihm ſelbſt, zur Welt und zur Menſchheit offenbar wird. Dieſes Verhältniß iſt, dogmatiſch betrachtet und bibliſch vorgeſtellt, das der ewigen Liebe zu allen der Empfindung fähigen, folglich lebenden, und zugleich das der ewigen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gegen alle des Rechts und der Sittlichkeit fähigen, folglich vernünftigen Weſen. Der Glaube aber des Menſchen an dieſe ewige göttliche Liebe und Gerechtigkeit, der ihn in ſeinem Wollen und Thun beſeelt, und in welchem ſein Wollen und Thun den einzig ſicheren und feſten Grund hat, iſt ſeine Religion, und dieſe ſchließt nothwendig den Glauben, daß Gottes Liebe und Gerechtigkeit gegen das Menſchengeſchlecht in der Geſchichte dieſes Geſchlechts ſtets thätig ſey und ſich immerfort wirkſam bewieſen habe, in ſich ein; aber dieſe Thätigkeit und Wirkſamkeit iſt die der unendlichen, der Allmacht; denn ſie iſt nicht die Thätigkeit der Natur und der menſchlichen Freiheit, ſondern Gottes; die Wirkung aber der Allmacht iſt das Wunder. Wo alſo in der Geſchichte unſeres Geſchlechts die göttliche Liebe ſich am unmittelbarſten Allen offenbart, d. h. bei der Entſtehung des Chriſtenthums, und in deſſen Stifter, da ereignet ſich das Wunder, und ſo iſt der Glaube der Menſchen daran, daß Gott, der ihnen a. durch die Natur, b. durch ihre eigenen vernünftigen Einrichtungen und Werke, und c. durch ſich ſelbſt offenbar iſt, ihrer und ihres Geſchlechts ſich erbarme, und in ſeiner Liebe und Gerechtigkeit thätig ſeyn, der nächſte und unmittelbare und vorerſt noch unbegriffene und unentwickelte Grund ihres Glaubens an die Wirklichkeit der Wunder. Für dieſen Glauben aber muß ſich die Bibel erklären; denn ſie verkündigt, wie kein anderer Herold vor oder nach ihr, die göttliche Liebe, ſeinen Grund, und dem Verſtande kann dieſe Erklärung und das Wunder ſelbſt nicht ärgerlich oder anſtößig ſeyn; denn es wird ja nicht aus den Wundern, die in der Schrift berichtet ſind, die göttliche Liebe, ſondern aus dieſer werden jene begriffen; und es wird nicht von wegen der Wunder an Gott und ſeine Liebe, ſondern wegen dieſer an jene geglaubt; und hat der verſtändige Menſch zuvor und vor allen Dingen das in dieſer Liebe ausgeſprochene Verhältniß Gottes zur Menſchheit erkannt, ſo wird gerade er, und zwar je aufgeklärter und je gebildeter er iſt, die Wunder der Religion um ſo mehr in Schutz nehmen, während eben der Abergläubiſche es iſt, oder der ſich klug und weiſe Dünkende, der ſie verkennt, und wunderſüchtig oder wunderſcheu für ſeinen Glauben an Gott und die göttliche Vorſehung entweder als Grund deſſelben Wunder verlangt, oder indem er der Ungläubige iſt, die Wirklichkeit aller und jeder Wunder läugnet.

Auch hat nur aus dem Grunde jenes Glaubens an die Wirkſamkeit und Allmacht der göttlichen Liebe, alſo nur von der Religion aus, das Chriſtenthum die Luſt der Menſchen am Wunderbaren oder ihr Intereſſe an den Wundern der Religion für ſich. Aus eben demjenigen nämlich, wodurch ſie Empfänglichkeit für Religion haben, entſpringt auch ihre Luſt am Wunderbaren des Ernſtes oder ihr Intereſſe an den Wundern der Religion; jenes aber, woraus dieſes entſpringt, iſt nicht die Phantaſie und der Trieb nach Beſchäftigung derſelben, der durch die Wunder der Kunſt, alſo durch Dichtungen befriedigt wird, ſondern es iſt der menſchliche Wille und deſſen Freiheit, die dem Ernſte des göttlichen Geſetzes im Rechtthun und im Wohlthun unterworfen, den Menſchen ſelbſt bewegt, nur in einem Reiche der Liebe und der Gerechtigkeit, und ſomit in dem Reiche wahrer und wirklicher Wunder ſeine Befriedigung zu finden. Unſere Willensfreiheit iſt zwar nicht das Princip der Religion ſelbſt, aber unſtreitig das unſerer Empfänglichkeit für die Religion, folglich für den Glauben an Gott und an eine Ordnung im Weltall, in welcher die göttliche Liebe und Gerechtigkeit ihre Allmacht beweiſt. Aus dieſem Princip aber ſtammt urſprünglich unſer Intereſſe an dem Wunderbaren des Ernſtes, und wenn ſonſt die Dogmatik den Vorzug und die Göttlichkeit der von Chriſto und ſeinen Jüngern verrichteten Wunderthaten darin ſetzte, daß ſie insgeſammt zugleich den Menſchen erwieſene Wohlthaten geweſen wären und nicht etwa blos Erſtaunen und Bewunderung zu erregen den Zweck gehabt hätten, ſo lag einer ſolchen Beweisführung für ihre Vortrefflichkeit eigentlich jene Beziehung des Intereſſe am Wunderbaren auf ſein Princip, nämlich auf die Willensfreiheit zu Grunde; denn der Luſt am Wunderbaren des Spiels, deren Princip die Phantaſie iſt, gilt es wohl einerlei, ob Wunderthaten Wohlthaten ſind oder nicht, wenn nur die künſtleriſche Darſtellung derſelben irgend einen Grad der Wahrſcheinlichkeit hat, ſtark in die Sinne fällt, die Erwartung ſpannt, und der Einbildungskraft Beſchäftigung, ſomit dem Menſchen ſelbſt eine angenehme Unterhaltung giebt.

Dem Begriff des Wunderthuns ſteht zur Seite der des Weiſſagens, προφητεύειν, im engern Sinne des Worts; ja es muß ſogar jede Weiſſagung wenigſtens in Einem Punkte ſelbſt als ein Wunder, wenngleich nicht jedes Wunder als eine Weiſſagung im engeren Sinn begriffen werden. Unter Weiſſagung nämlich wird die Vorherverkündigung oder Vorherſagung einer künftigen, entweder

a. blos zufälligen Begebenheit, oder
b. einer freien That, oder

e. eines mit irgend einer Begebenheit verknüpften Wunders verſtanden. Nothwendig iſt die Begebenheit, deren Natururſache der Menſch zu wiſſen vermag, zufällig die, deren natürliche Urſache er nicht wiſſen kann, frei die That, deren Grund gar keine Natururſache, ſondern der menſchliche Wille, und ein Wunder diejenige, deren Princip der mit dem menſchlichen identiſche Wille Gottes iſt. So ſteht eine Sonnenfinſterniß (ſie eine nothwendige Begebenheit) auf hundert Jahre vorauszuberechnen; aber die Todesſtunde eines Menſchen nicht einmal auf Jahre, und doch erfolgt der Tod von Natur eben ſo nothwendig und gewiß, wie irgend etwas, was aſtronomiſch vorher gemeſſen oder berechnet werden kann. Die That endlich, deren Princip der Wille iſt, hängt gar nicht ab von der Zeit, und eben ſo auch die That, deren Princip die mit dem Willen verknüpfte göttliche Allmacht iſt. So ſagte, was das Zufällige einer ſolchen Begebenheit betrifft, Chriſtus vorher (Matth. 17, 27.), daß Petrus in dem Munde eines Fiſches, den er fangen ſollte, einen Stater finden werde; ſo, was den Willen als Grund der That angeht, daß Petrus, bevor der Hahn krähe, ihn dreimal werde verläugnet haben (Matth. 26, 34. vgl. mit V. 69—75.); ſo die Zerſtörung Jeruſalems durch die Römer: „wo ein Aas iſt, verſammeln ſich die Adler“ (Matth. 24, 1—28.). Und ſo verkündigten, was die göttliche Allmacht als den Grund einer Wirkung, und dieſe folglich als ein mit einer Begebenheit verknüpftes Wunder betrifft, die Propheten des Alten Teſtamentes, Moſes, David, Jeſaja ꝛc., die Anknuft des Welterlöſers, ſeine Thaten und Leiden vorher, wenigſtens nach der Meinung der älteren Theologen, z. B. Gen. 22, 18. 49, 10. Pſ. 2. 22. 110. Jeſ. 11, 1. 53. ꝛc. Dieſes Vorherſagen nun entweder einer zufälligen Begebenheit oder einer freien That oder eines Wunders, wie das der Menſchwerdung Gottes offenbar ſeyn wird, muß begreiflicherweiſe zugleich ein Vorherwiſſen ſeyn; in dieſem Vorherwiſſen aber iſt jede Weiſſagung ſelbſt ein Wunder, und was für und gegen die Wundererzählungen in der Bibel geurtheilt wird, gilt in dieſer Beziehung auch von allen darin vorkommenden Weiſſagungen. Der Glaube jedoch an Weiſſagungen unterſcheidet ſich von dem Glauben an Wunder als ſolche, und zwar durch folgendes: der voraus verkündigte Erfolg iſt als eine zufällige Begebenheit oder als eine freie That ohne weiteres, und, wenn ſie eine Wunderthat iſt, wenigſtens in Beziehung auf die Vorherſagung derſelben ein geſchichtliches Datum; und daran findet ein auf die Glaubwürdigkeit der Erzähler ſich gründender hiſtoriſcher Glaube ſtatt. Iſt nun eben ſo, wie das Datum oder Factum hiſtoriſch gewiß ſeyn muß, auch hiſtoriſch gewiß, daß daſſelbe vorhergewußt und im Voraus verkündigt, geweiſſagt wurde, die Weiſſagung alſo nicht erſt hintennach, als die That geſchehen war, gemacht und demnach nur für eine Weiſſagung ausgegeben worden ſey, ſo knüpft ſich an dieſen hiſtoriſchen Glauben nothwendig der andere, daß der Erfolg wirklich vorausgewußt und geweiſſagt worden ſey, und die Erfüllung der Weiſſagung iſt ihre Beſtätigung oder gar der unmittelbarſte Beweis für dieſelbe. Der Grund des Glaubens an Weiſſagungen kann alſo ein hiſtoriſcher ſeyn, der des Glaubens an Wunder als ſolche nicht. Belehrt uns nämlich die Geſchichte, daß das eingetroffen ſey, was vorausverkündigt worden, ſo haben wir an dieſer Belehrung den Grund, zu glauben, daß es durch göttliche Eingebung vorhergewußt war und darum vorhergeſagt oder geweiſſagt werden konnte. Dies Verhältniß des Hiſtoriſchen zum Geweiſſagten war es auch unſtreitig, warum die ältere Dogmatik in ihrer Beweisführung für die Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums nicht unmittelbar von den Wundererzählungen der Heiligen Schrift Neuen Teſtaments, ſondern zunächſt von den Weiſſagungen im Alten Teſtament und vom Erfülltſeyn derſelben nach den hiſtoriſchen Angaben und Berichten des Neuen Teſtaments ausging, und ſo durch den hiſtoriſch begründeten den Religionsglauben mit dem Glauben an erfüllte Weiſſagungen in Verbindung brachte, den Religionsglauben auf dieſen Glauben an die Weiſſagungen, ihn aber gründend auf den hiſtoriſchen, und ſo aus letzterem die Wahrheit der chriſtlichen Religion und ſelbſt den Glauben an die Wunder ableitete. Und darin ſcheint die Dogmatik das Beiſpiel der Bibel ſelbſt für ſich zu haben, da in derſelben überall, wo ſich dazu Veranlaſſung findet, von den Apoſteln Chriſtus als der verkündigt wird, von dem die Propheten des alten Bundes geweiſſagt haben, und in welchem und durch welchen ihre Weiſſagungen erfüllt worden ſeyen. Bei dieſer Verkündigung deſſen aber, der längſt vorher verheiſſen und erwartet worden war, wird vorausgeſetzt die göttliche Inſpiration derer, die von ihm geweiſſagt hatten und der Glaube an dieſelbe, folglich der Glaube an ein Wunder des Wiſſens, und eben das führt uns zu der §. 11. gethanen Frage nach dem Grunde dieſes Glaubens, an deren Beantwortung und ſomit an den Verſuch, den letzten als beſtimmten und entwickelten Grund des Glaubens an die Wunder des Wollens zu begreifen, wir nun endlich gehen können.

§. 14.

Von der Inſpiration überhaupt und insbeſondere von der Inſpiration der bibliſchen Schriftſteller Neuen Teſtaments.

Die hiſtoriſche Kritik und Gelehrſamkeit vermag in der geſammten Geſchichte des Menſchengeſchlechts und ſeiner Religion keinen Wohlthäter der Menſchen zu nennen, von dem in gleich großem Grade, wie vom Stifter des Chriſtenthums, die Ueberzeugung ſtatt haben könnte, daß er nicht etwa blos moraliſch und mittelſt des Gewiſſens, ſondern intuitiv und unmittelbar den Willen Gottes gewußt habe, und daß ſein Bewußtſeyn mit dem Wiſſen Gottes identiſch oder das unmittelbar göttliche Wiſſen ſelbſt geweſen ſey. Dieſe Ueberzeugung aber oder der Glaube daran, daß Jeſus Chriſtus nicht nur, was

Gott will, ſtets und allein gewollt habe, ſondern auch, daß ſein Wiſſen Gottes Wiſſen ſelbſt und das Wiſſen Gottes unmittelbar das ſeinige, er alſo der Gottweiſe, *θεόσοφος*, wie kein anderer vor ihm geweſen ſey, und wie kein anderer nach ihm ſeyn wird, indem jeder andere es höchſtens nur dahin zu bringen vermag, ein Freund der Weisheit, *φιλόσοφος*, aber keiner dahin, ein *θεόσοφος* zu ſeyn — dieſer Glaube gründet ſich nicht

a. auf eine Verſicherung Chriſti ſelbſt, noch

b. auf eine eben ſolche, die etwa ſeine Jünger gethan haben, und die wir in der Bibel leſen, noch

c. auf irgend ein von ihm oder ihnen verrichtetes Wunder, welches etwa zu dem Ende gethan ſeyn möchte, um damit zu beweiſen, daß er der Gottwiſſende ſey; denn jener sub a. und b. erwähnten Verſicherung kann erſt dann nur Glauben (ein hiſtoriſcher) beigemeſſen werden, wenn ſchon voraus die Ueberzeugung ſtatt hat, daß der Verſichernde der ſey, für den er ſich erklärt oder für den er von ſeinen verſichernden Schülern erklärt wird. Aus einzelnen Stellen der Bibel alſo kann der Beweis für das göttliche Wiſſen Chriſti nicht unmittelbar geführt werden, ohne daß er ein Beweis im Cirkel ſey, das zu beweiſende als ſchon bewieſen vorausſetzend, wie eine petitio principii. Wird die Verſicherung Chriſti oder eines ſeiner Jünger, was die Göttlichkeit, alſo das Uebermenſchliche ſeines Wiſſens betrifft, von uns als wahr anerkannt und ein Zweifel daran für einen Frevel gehalten, ſo hat dies begreiflicherweiſe weder ſeinen Grund in der Verſicherung ſelbſt, denn daraus würde nur ein blinder Glaube, noch in dem blos ſittlichen Character des Verſichernden, ſo rein und edel er ſey, denn daraus würde nur ein Glaube an das moraliſch Wirkliche, z. B. an die Wahrhaftigkeit, die practiſche Weisheit des Verſichernden, aber nicht an ein übermenſchliches Wiſſen, an ſeine Gottweisheit, entſpringen. Und eben ſo wenig könnte ein gethanes und von uns ſelbſt mit angeſehenes Wunder dieſen Glauben begründen; denn daß es ein von Gott durch Chriſtum bewirktes Wunder ſey, das zu glauben, ſetzt ſchon die Ueberzeugung voraus, daß Chriſtus, indem er ein Wunder thun wollte, den Willen Gottes als den ſeinigen, und umgekehrt ſeinen Willen als den göttlichen unmittelbar wußte.

Der Grund alſo unſeres Glaubens an dies Wunder ſeines Wiſſens iſt weder der einzelne Menſch (Jeſus oder einer ſeiner Jünger), noch eine ſeiner Thaten oder Aeußerungen überhaupt, ſo ſehr das Einzelne derſelben ins Allgemeine gehe, ſondern ſeine Lehre ſelbſt, ſie allein giebt unmittelbar *Zeugniß* von ſeinem nicht menſchlichen, ſondern göttlichen Wiſſen, und zwar nicht etwa durch einzelne Sätze, Sprüche und Abſchnitte der Heiligen Schrift, ſondern durch ihren Geſammtinhalt. Wer hat vor ihm oder nach ihm von Gott und göttlichen Dingen und von der höchſten Angelegenheit der Menſchheit ſo, wie er, gelehrt? Je beſtimmter ſeine Lehre in ihrem inneren Zuſammenhange aufgefaßt, in je tiefere Unterſuchung ſie genommen wird — welches beides eben in der chriſtlichen Theologie ſelbſt, in der Dogmatik und Ethik geſchehen muß und in den Prolegomenen dazu nicht geſchehen kann — in deſto größerer Uebereinſtimmung finden wir ſie mit ſich ſelbſt, mit dem Weſen der Religion als ſolcher, in deren Unterſchiede von aller Superſtition und Irreligion, mit der Erkenntniß Gottes und des Verhältniſſes, worin Natur, Welt, Vernunft, Geiſt und Menſchheit zu Gott ſtehen. Und das Wiſſen deſſen, deſſen Lehre durchaus göttlich iſt, ſollte nicht ein unmittelbar göttliches Wiſſen ſeyn? — Dawider läßt ſich allerdings einwenden, daß es doch wohl möglich ſey, Chriſtus habe, was er lehrt, durch eigenes Forſchen und auf dem Wege, auf welchem andere Menſchen zur Erkenntniß gelangen, entdeckt; denn es wären ja

a) die Hauptwahrheiten der Religion ſchon vor ihm, z. B. von Abraham und Moſes her im Judenthum vorhanden geweſen, und um dieſe in der Vollkommenheit und Vortrefflichkeit auszuführen und darzuſtellen, worin wir ſie im Chriſtenthum dargeſtellt erblicken, dazu habe es

b. nur ungemeiner Anlagen und Talente und eines durchaus guten Willens und unerſchütterlichen Glaubens an Gott bedurft, wie wir dies alles im Geiſte und Character Chriſti bewundern und verehren. — Und freilich kann die abſolute Unmöglichkeit, daß Chriſtus blos auf menſchliche Weiſe zu der Einſicht, die ſich in ſeiner Lehre, und zu der Darſtellungskraft und Fertigkeit, womit ſie ſich in derſelben entfaltete, gelangt ſey, nimmermehr dargethan werden, beſonders da es in dieſer Anſicht dem Belieben überlaſſen iſt, wie groß und umfaſſend man die Talente ꝛc. Chriſti ſich denken und ihn ſelbſt ſich vorſtellen möge; auch würde, wenn es einen Beweis dieſer Unmöglichkeit gäbe, ſobald derſelbe geführt worden wäre, gar kein Glaube an ihn den Gottweiſen oder an das Wunder ſeines Wiſſens nöthig ſeyn; denn mittelſt eines ſolches Beweiſes würden wir wiſſen, daß er der Gottweiſe und daß ſein Wiſſen das Wiſſen der Gottheit ſelbſt ſey. Demzufolge ſtehen folgende zwei Urtheile einander entgegen:

1) Es iſt möglich, daß Chriſtus, was er von Gott und dem Verhältniß der Welt und Menſchheit zu Gott lehrt, auf natürliche Weiſe gewußt, und daß, ſo bewunderungswürdig es ſey, doch kein eigentliches Wunder des Wiſſens darin ſtatt gefunden habe.

2) Es iſt eben ſo möglich, daß — da die Vernunft wenigſtens die Möglichkeit der Wunder überhaupt einräumen muß — Chriſtus, ohne erſt durch Nachdenken und bloßes Erforſchen, vollends aber, ohne erſt durch eine von anderen Menſchen ihm gegebene Belehrung dazu gelangt zu ſeyn, lehrte, was er wußte, weil ſein Wiſſen unmittelbar das Wiſſen Gottes ſelbſt war; möglich alſo, daß ſein Wiſſen ein eigentliches Wunder, nämlich das ewige Wiſſen als ein in der Zeit und

durch die Individualität und Perſönlichkeit eines Menſchen ſich offenbarendes Wiſſen ſey. —

In Anſehung der Möglichkeit haben beide Urtheile gleichviel für ſich, und durchaus nichts wider ſich, obwohl in dem erſten nur eine pſychologiſche, in dem zweiten aber die rein logiſche oder die abſolute Möglichkeit vorgeſtellt iſt. Es iſt ſowohl möglich, daß Chriſtus ein durch ſich und durch andere Menſchen, als daß er ein durch Gott allein ohne alle ſolche Vermittelung Wiſſender war; aber nur Eines von beiden kann wirklich, mithin vernünftig, alſo das wahre ſeyn, entweder das, wovon das erſte, oder das, wovon das zweite Urtheil die bloße Möglichkeit ausſagt. Für welches von beiden alſo müſſen wir uns entſcheiden: für das erſte und ſomit für einen blos hiſtoriſchen, oder für das zweite, alſo für den Glauben an das Wunder des Wiſſens? Nur Gründe können uns bewegen, das eine von beiden als wahr anzunehmen, folglich das andere zu verwerfen; welches ſind dieſe Gründe?

Das erſte Urtheil

ſtellen wir zuvorderſt in Beziehung auf das eben Geſagte ſo: die Möglichkeit, daß Chriſtus das, was er lehrte, weder durch Belehrung, noch durch eigenes Studium, ſondern auf übermenſchliche Weiſe und unmittelbar gewußt habe, zugegeben, ſo war er doch wirklich, wie jeder andere Menſch, dem es mit ſeinen Nachforſchungen wahrer und aufrichtiger Ernſt iſt, und den Geſetzen des menſchlichen Geiſtes gemäß, zu allen ſeinen Erkenntniſſen gelangt. — Die Hauptgründe für dies Urtheil ſind folgende:

a. Die Geſchichte ſeiner Jugend, ſeiner Erziehung, erſten Bildung und Unterweiſung iſt uns größtentheils unbekannt; denn daraus, daß im Evangelium nur ſeiner Mutter und ſeines Pflegevaters, eines gemeinen und ungelehrten Menſchen, gedacht wird, folgt nicht, daß Niemand geweſen ſey, der ſeinen Geiſt geweckt, und zur Ausbildung ſeiner großen Talente, beſonders ſeiner großen Lehrgaben, beigetragen habe. Wüßten wir ſeine Jugendgeſchichte, ſo würde uns (ſofern dergleichen überhaupt begreiflich iſt), wie er der wurde, der er als Religions- und Sittenlehrer geworden iſt, begreiflich ſeyn, und würden wir, ohne zu einem Wunder des Wiſſens unſere Zuflucht nehmen zu müſſen, bei dem Glauben, daß es mit ſeinem Wiſſen zwar bewunderungswürdig, aber doch, wie in der Geſchichte jedes anderen großen Menſchen, natürlich zugegangen ſey, ſtehen bleiben können.

b. Bei dieſem Glauben, einem anthropologiſch-hiſtoriſchen, wirklich ſtehen zu bleiben, nöthigen uns die Vernunft und die Natur des Menſchen überhaupt; denn das Weſen der Vernunft einerſeits oder *α.* bringt es mit ſich, daß ſie als Erkenntnißkraft des Individuums und als deſſen Geiſt, ſich aus ſich ſelbſt entwickele, bilde und vollende, mittelſt äußerer Veranlaſſungen; und das Geſetz der Vernunft iſt aus ihrem Weſen, daß wir, wenn wir anders ſie ſelbſt nicht aufgeben wollen, kein anderes Wiſſen ſtatuiren, außer ein ſolches, welches allein durch ſie, durch ihre allmählige und continuirliche Entwickelung und durch den Vernunftgebrauch ſelbſt möglich iſt. Müßten wir bei einem menſchlichen Individuum einräumen, daß ſein Wiſſen ein auf übernatürliche Weiſe gewordenes und übermenſchliches ſey, ſo würde hiermit alle Vernunftkenntniß und Menſchenkenntniß und ſelbſt alle Wiſſenſchaft und beſonders die Geſchichte unſicher, indem jede bewunderungswürdige Entdeckung, im Gebiete des menſchlichen Wiſſens von irgend einem ausgezeichneten Geiſte gemacht, und jedes ungemeine Talent uns berechtigen würden, zu glaub[illegible] daß darin nicht menſchliche und natürliche Geiſteskraft, [illegible]n unmittelbar eine übernatürliche, die Allmacht des göttlichen Wiſſens wirkſam geweſen ſey; dies aber annehmen, würde eben ſo viel ſeyn, als dem Aberglauben, der Schwärmerei, dem Betrug ꝛc. Thür und Thor öffnen. Und ſo iſt andererſeits *β.* die Natur des Menſchen der Wille insbeſondere und deſſen Freiheit, dieſe aber eine überſinnliche und inſofern allerdings übernatürliche, jedoch menſchliche Thätigkeit und Kraft. Wie weit ein Individuum durch dieſe Kraft es im Wiſſen, in der Wiſſenſchaft und Kunſt zu bringen, wie viel daſſelbe durch ſeine Freiheit allein zu leiſten vermöge, das ſey, wird fortargumentirt, kein Menſch im Stande zu beſtimmen, zu berechnen und im Voraus zu ſagen. Werde alſo beſonders von einem ſtets ſittlich lebenden Manne (Socrates, Kant) als Sitten- und Religionslehrer auch das Erhabenſte und Vortrefflichſte vollbracht, ſo habe man doch daran keinen Grund, auf Uebermenſchliches in ihm zu ſchließen, und außer der Wundermacht, die die Willensfreiheit ſelbſt ſey, noch eine andere wunderthätige und unbekannte in ihm vorauszuſetzen.

c. Der Lehre von der Vorſehung und einer göttlichen Weltregierung ſey es vollkommen angemeſſen zu glauben, daß die Gottheit von Zeit zu Zeit ſolche Menſchen geboren und mit ſolchen Fähigkeiten und Talenten von Natur ausgerüſtet werden laſſe, wie ſie nothwendig ſind, wenn die ſittliche Cultur des Menſchengeſchlechts befördert und daſſelbe ſeiner Beſtimmung, durch Tugend und Frömmigkeit eines ſeligen Lebens nicht nur würdig, ſondern auch theilhaftig zu werden, immer näher gebracht werden ſoll. Dieſer Glaube ſey in der menſchlichen Vernunft ſelbſt begründet und ein unmittelbar praktiſcher und die Geſchichte unſeres Geſchlechts, ſo weit ſie zurückreiche, diene ihm zur Beſtätigung. Die größten Wohlthäter der Menſchheit wären Geſetzgeber und Sittenlehrer geweſen, die ſelbſt ein den Geſetzen gemäßes und heiliges Leben geführt hätten. Sie wären von der Gottheit erweckt und beſtimmt worden, zu leiſten, was ſie für das wahre Heil der Menſchheit geleiſtet hätten, und zu ihnen gehöre auch der Stifter des Chriſtenthums, d. i. einer Anſtalt, die für die Menſchen, wenn ſie nicht im Aberglauben und Betrug ſo oft von ihnen mißbraucht worden wäre und noch würde, die heilſamſten und ſegensreichſten Folgen würde gehabt haben und noch haben. Es ſey wohl Grund vorhanden, Chriſtum unter allen Wohlthätern der Menſchheit, von denen die Geſchichte Nachricht gebe, für den größten, und unter allen Weiſen des Alterthums und aller Zeit für den weiſeſten anzuerkennen; dieſen Grund biete die Geſchichte und auch die Lehre Jeſu an, und darum ſchließe ſich auch dieſe Anerkenntniß an die Geſchichte ſelbſt an, und ſey überhaupt eine chriſtlich theologiſche Erkenntniß vor allen Dingen eine geſchichtliche und bibliſche, Religionsgeſchichte alſo die allein wahre Religionswiſſenſchaft; aber die Nothwendigkeit ſey nirgends vorhanden, von Chriſto zu glauben, daß er, um der weiſeſte und wohlthätigſte aller Menſchen zu ſeyn, ein übermenſchlich oder göttlich wiſſender und ein wunderthätiger Mann habe ſeyn müſſen. Auch geſtatteten wohl die Stellen der heiligen Schrift, in denen es ſcheine, als werde ſein Wiſſen für die göttliche Allwiſſenheit ſelbſt, und ſein Wollen für die göttliche Allmacht ſelbſt erklärt, eine Auslegung, kraft deren dieſer Schein verſchwinde, und darin nicht die Begriffe des an ſich Göttlichen und Uebermenſchlichen, ſondern die des höchſt Vollkommenen und rein Menſchlichen gefunden würden.

§. 15.

Die Wahrheit des zweiten Urtheils.

Beiderlei Urtheil (und hiermit der Widerſpruch zwiſchen ihnen) hebt ſich erſt in einem dritten, welches aber das Ergebniß einer ſpeculativen Forſchung ſeyn würde (indeß die beiden nur Ergebniſſe der Reflexion ſind) und von welchem alſo beſonderes zu handeln wäre. Hier hingegen kommt in Bezug auf das zweite der genannten Urtheile Folgendes in Betracht;

1) In der von Chriſto geſtifteten Religion wird er nicht allein als der weiſeſte und wohlthätigſte Lehrer für die Menſchen, ſondern auch und vornehmlich als der Mittler zwiſchen

Gott und den Menſchen verkündigt. Aus der Religion ſelbſt aber und aus dem Verhältniß, worin jeder Menſch zu ſich und der Welt ſteht, leuchtet unmittelbar nicht etwa die natürliche (eine bedürftige), ſondern freie Nothwendigkeit einer Vermittelung zwiſchen der Menſchheit und Gottheit ein, und das Dogma von dieſer Vermittelung aufgeben, iſt eben ſo viel, als der Religion ſelbſt, deren weſentlichſter Artikel derſelbe iſt, entſagen und ihr etwa eine bloße und nur abſtracte Moral ſubſtituiren. Es vermag aber ein Menſch mit all ſeiner erworbenen Weisheit und Wiſſenſchaft nicht, der Vermittler zwiſchen Gott und der Menſchheit zu ſeyn; denn ein jeder, auch der weiſeſte und gelehrteſte, iſt nur mittelbar, d. i. durch einen anderen zu ſeiner Weisheit und zuletzt zur Wiſſenſchaft ſelbſt gelangt. Obgleich alſo Chriſtus geboren wurde als Menſch, und als ſolcher, wie jeder andere, mittelſt der Erziehung, Unterweiſung und Selbſtbildung Erkenntniſſe erwerben und insbeſondere Religion haben konnte, ſo iſt er doch als Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen dieſer Erziehung, Unterweiſung und Selbſtbildung und einer ſolchen Erwerbung nicht bedürftig geweſen, und iſt mit dem Glauben an ihn als den Mittler und Erlöſer der Menſchen, einem nicht blos moraliſchen oder Gewiſſensglauben an ihn als den Weiſen und Tugendhaften, ſondern zugleich einem dogmatiſchen, der Glaube an die Unmittelbarkeit und Göttlichkeit ſeines Wiſſens nothwendig verknüpft.

2) Dieſer Glaube würde die Vernunft und die Natur des Menſchen in der Freiheit des Willens wider ſich haben, und alſo ein die Wiſſenſchaft, die Geſchichte und beſonders die Ethnographie, Anthropologie und Ethik verwirrender, ja zerſtörender Aberglaube ſeyn, wenn er der Glaube an einen von Menſchen gezeugten oder von Gott erſchaffenen und etwa nur mit ungemeinen Geiſtesanlagen begabten Menſchen wäre, alſo wenn von Chriſto als einem bloßen Menſchen geglaubt würde, daß er ein übermenſchlich oder göttlich Gott Erkennender, der Gott-

weiſe, der Θεόσοφος, ſey. Und es könnte, falls ein ſolcher Glaube ſtatuirt würde, auch irgend einem anderen Menſchen beikommen, ſich phantaſirend, ſchwärmend oder gar auf Betrug ausgehend für einen eben ſolchen Theoſophen zu halten oder auszugeben, und zu wähnen, oder Andere zu dem Wahne zu verleiten, als ſey er im Beſitze von Erkenntniſſen, zu denen kein Menſch auf dem bloßen Wege der Natur, der Erfahrung und Vernunft gelangen könne. Allein jener Glaube an Chriſtum als den übermenſchlich Wiſſenden iſt nicht der an ihn als einen Menſchen, ſondern an Gott ſelbſt in ihm dem Menſchen oder an ihn als den eingebornen Sohn Gottes, der nicht, wie ein Sterblicher von Menſchen gezeugt worden und ſelbſt ein Menſch, ſondern der auf ewige Weiſe aus Gott und ſelbſt Gott iſt, ſo daß Gott erſt als der in Chriſto Menſch gewordene der wirkliche und wahre Gott iſt, und ohne dieſe Menſchwerdung nur ein Wort, ein Name, höchſtens der abſtracte Gedanke iſt; er iſt es einzig und allein, von dem geglaubt wird, daß er das, was er lehrte, auf ewige und göttliche Weiſe gewußt habe, und daß der Inhalt ſeines Wiſſens das wahrhaft und ewig göttliche Weſen ſelbſt ſey.

3) Der Glaube an Chriſtus, den Gottweiſen, bedingt durch den Glauben an ihn, den Gottmenſchen, und ſeinerſeits zugleich dieſen bedingend, alſo beiderlei Glaube ſich einander, wie das Wunder des Wiſſens und das des Wirkens gegenſeitig bedingend (§. 10.), iſt es eben, in welchem die Lehre von der göttlichen Vorſehung, die ohne ihn auch nur ein inhaltsleeres Gerede iſt, ihren Grund und ihre feſte Haltung hat. Eine ſittliche Cultur nämlich unſeres Geſchlechtes, deren Ziel ſeine Freiheit und die Seligkeit iſt, und mittelſt dieſer Cultur die Erreichung ſeiner Beſtimmung wäre unmöglich ohne die Befreiung von ſeiner Sünde und dem allen Menſchen angebornen Hange zum Böſen, ingleichen ohne eine in ihnen ſelbſt rege und lebendige Anerkenntniß ihrer Sünden und des Allen

gemeinſamen Verderbens. Durch bloße Menſchen aber, als Geſetzgeber, Lehrer und Wohlthäter ihrer Zeitgenoſſen und Nachkommen iſt eine ſolche Befreiung oder Erlöſung und die Erregung einer ſolchen Anerkenntniß nicht möglich; denn jeder unter ihnen, ſelbſt ein Sünder, bedurfte ſelbſt, von jenem Verderben befreit und zu dieſer Anerkenntniß hingeleitet zu werden; auch vermögen die Wohlthaten, die ein Menſch Anderen erweiſt, höchſtens nur vorwärts auf ſeine Nachkommen und die Nachwelt, nicht rückwärts auf ſeine Vorfahren zu wirken. Nimmt alſo die göttliche Vorſehung ſich unſeres Geſchlechtes an, wie wir aus dem Grunde des Glaubens an die ewige Güte und Barmherzigkeit Gottes (wenn er der wahrhafte Grund iſt) zu glauben berechtigt ſind, ſo kann dies nur mittelſt einer Veranſtaltung geſchehen, die nicht von einem bloßen Menſchen, ſondern von Gott ſelbſt gemacht worden, obwohl es möglich ſeyn und bleiben mag, daß ſie wider ihren Zweck von einzelnen Menſchen oder Zeitaltern angewandt oder mißbraucht werde. Eine ſolche Anſtalt iſt aber nach der Lehre der Bibel das Chriſtenthum ſelbſt. Die Menſchen aller Zeiten und aller Orten bedürfen eines Erlöſers, der ein Menſch, wie ſie, aber für ſich der Erlöſung nicht bedürftig, der alſo frei ſey von aller Sünde, aller Sündhaftigkeit und von allem Hange zum Böſen. Als einen ſolchen aber, der nie eine Sünde begangen habe, ſtellt ſich in der Zeitlichkeit und in der Geſchichte, einzig und allein Jeſus Chriſtus dar; an ihn alſo, als den weiſeſten und wohlthätigſten unter allen Menſchen zu glauben, ohne doch zugleich an ihn als den Gottmenſchen, und folglich auch als an den göttlich Wiſſenden zu glauben, iſt eben ſo viel, als das Verhältniß, worin das Menſchengeſchlecht zur Sünde und dem natürlichen Verderben ſteht, und ſein Bedürfniß einer Erlöſung ignoriren und des wahren Glaubens an die göttliche Vorſehung ermangeln. Die Vernunft, welche in der Geſchichte unſeres Geſchlechts einzelne große und wohlthätige Menſchen anerkennt, bedarf vor allem der Religion; und in dieſer ſelbſt, nicht aber in dem Bedürfniß derſelben, hat der Glaube an Chriſtum nicht blos als einen dem Grade nach vollkommenen, ſondern auch als den in ſeiner Art einzigen Weiſen oder als den Gottweiſen unter den Menſchen ſeinen Grund; erſt indem die Vernunft dieſen Grund in der Religion ſelbſt faßt und anerkennt, findet ſie ſich ſelbſt wohlbegründet und findet ſie die göttliche Vorſehung in der Geſchichte des Menſchengeſchlechts wohl beſtätigt und gerechtfertigt, ohne aus dieſer Geſchichte als ſolcher oder aus ihr als der Vernunft ſelbſt den Gang der Vorſehung mit unſerem Geſchlechte rechtfertigen zu wollen, oder deſſen, ſomit einer ſogenanaten Theodicee aus Vernunft- und Geſchichtsgründen, zu bedürfen. — Und ſo werden dann auch die Stellen der heiligen Schrift, in denen des unmittelbar göttlichen Wiſſens Chriſti gedacht wird, mißverſtanden, wenn ſie einer bloßen Hypotheſe zu Liebe, daß er nämlich nur ein an Geiſt und Wollen ausgezeichneter Menſch geweſen ſey, erklärt werden, wie wenn ihm darin nur Allwiſſenheit beigelegt zu werden ſcheine, nicht aber wirklich beigelegt werde. Die Hauptſtellen ſind: Joh. 2, 25: „Jeſus bedurfte nicht über den Menſchen belehrt zu werden, denn er wußte das Innere der Menſchen" — das vermag kein Menſch, ſondern nur der Allwiſſende oder Gott, welcher allein der Herzenskundige iſt, der weiß, was im Menſchen iſt. — Joh. 21, 17, wo Petrus auf die Frage Chriſti an ihn, ob er ihn liebe, antwortet: „Herr Du weißt alles," Du bedarfſt alſo meiner Verſicherung nicht, Du weißt, daß ich Dich liebe. Matth. 9, 4: „da Jeſus ihre Gedanken ſah, ſprach er: warum denket ihr Arges in eurem Herzen?" — ſo frägt keiner, außer entweder ein Argwöhniſcher, dergleichen Jeſus nicht war, oder der Herzenskundige. — Joh. 16, 30: „nun erkennen wir, ſagen zu ihm ſeine Jünger, daß du allwiſſend biſt, und um die Frage eines Anderen zu wiſſen, nicht nöthig haſt, daß dieſer ſie erſt an dich thue; darum glauben wir, daß du von Gott gekommen biſt.“ Joh. 1, 48 ff. auf die Frage Nathanaels, woher ihn Jeſus kenne, antwortet dieſer: er habe ihn gekannt, bevor Philippus zu ihm unter dem Feigenbaum geſprochen hätte, worauf Nathanael ſofort in die Worte ausbricht: du biſt der Sohn Gottes, du der Meſſias. — Nach der Anſicht des Erzählers erkennt Nathanael hier offenbar ein Wunder des Wiſſens an. — Beſonders Joh. 7, 15. 16. die Antwort Chriſti auf die Frage der Juden, wie er, der doch kein Gelehrter ſey, die heiligen Bücher verſtehen könne: „meine Lehre (ſagt er) iſt nicht mein, ſondern deß, der mich geſandt hat“ (iſt nichts Gelehrtes, von mir Erworbenes). Joh. 18, 4: „Jeſus wußte alles, was ihm begegnen würde.“ Col. 2, 3: „in Chriſto liegen verborgen alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß“ — das kann ohne Ruhmredigkeit ſelbſt der Weiſeſte, wenn er nur ein Menſch iſt, nicht von ſich ſagen, und ohne blinde Verehrung kann es von ihm kein Anderer rühmen. —

Die §. 11. dargelegten Gründe nun für das erſte Urtheil ſind insgeſammt mittelſt äußerer Reflexion auf das Verhältniß des Menſchen allein zu ihm ſelbſt gemachte, die für das zweite ergeben ſich aus der Religion ſelbſt; oder: das erſte iſt ein Urtheil über, das andere aus dem Gegenſtande, der beurtheilt wird; jenes ein vom Subjekt allein gemachtes, dieſes ein ſich aus dem Gegenſtande in deſſen Verhältniß zum Subjekt ſelbſt machendes. Wie nun ſonſt in gemeinen Dingen das Urtheil aus der Sache den Vorzug hat vor dem Urtheil blos über die Sache, ſo wird es doch wohl auch hier ſeyn. Welche von beiderlei Gründen für beiderlei Urtheil werden daher für uns entſcheidend ſeyn? Antwort: wenn die Religion von dem verſtändigen Subjekt als ihm untergeordnet betrachtet wird, die für das erſte, ſomit für den Satz: Chriſtus iſt ein bloßer Menſch, obwohl der weiſeſte unter den Menſchen geweſen; betrachtet hingegen der Verſtändige ſich als der Religion untergeordnet, die Gründe für das zweite Urtheil oder für den Satz: Chriſtus als der Erlöſer der Menſchen iſt der allein Weiſe unter ihnen und das Vorbild und Muſter aller Weiſen und Wohlthäter unſeres Geſchlechts. Der Religion aber als dem an und für ſich Vernünftigen, ſubordinirt ſich der Verſtand ſelbſt, und iſt eben in dieſer Subordination Verſtand: nur der unverſtändige Menſch ſetzt den Verſtand über die Religion, alſo über die Vernunft, und verfährt eben darin unvernünftig. Die Gründe mithin für das zweite Urtheil ſind die allein entſcheidenden; denn ſie, aus der Religion in ihrer Einheit mit der Vernunft ſtammend, ſind allein ächte Vernunftgründe; die für das erſte Urtheil haben nur den Schein derſelben. In unſerer ſo begründeten Ueberzeugung aber von dem Wunder des Wiſſens Jeſu Chriſti hat unſer Glaube einerſeits an die Wirklichkeit aller Wunder des Wollens, die von ihm verrichtet und von den Evangeliſten erzählt worden, andererſeits an das Wunder der Inſpiration der Propheten des alten Teſtaments, die von Chriſto geweiſſagt, und ſeiner unmittelbaren Schüler oder Jünger, die ihn und den Glauben an ihn verkündigt und der Welt zuerſt mitgetheilt, auch die erſten Gemeinden geſtiftet haben, ſeinen letzten Grund. Um zu glauben, daß Chriſtus Wunder gethan habe, bedarf es für uns des nicht, daß wir ein Wunder von ihm ſehen; uns alſo trifft der Tadel Joh. 4, 48. (vgl. §. 13.) nicht; denn wie ſollte einer, der überzeugt oder gewiß iſt, daß das Wiſſen Jeſu das unmittelbare Wiſſen Gottes ſelbſt ſey, daran zweifeln, daß Jeſus Wunder habe thun können, und wie ſollte er verlangen, um zu jener Ueberzeugung oder Gewißheit, zu ihr der Hauptſache in der Religion, zu gelangen, daß erſt vor ſeinen Augen ein Wunder am Himmel und auf Erden verrichtet werde?

Wie aber in Chriſto dem Gottmenſchen und dem Heilande der Welt ſich die ganze Vergangenheit und die ganze Zukunft vereinigt, und wie er in der Geſchichte unſeres Geſchlechts gleichſam die Sonne und der höchſte Gipfel iſt, worin das Dunkel der Vorwelt und Nachwelt zum Lichte ſelbſt wird, ſo auch hat in dem Glauben an Chriſtum als den einzigen Gottweiſen

a. rückwärts der Glaube an das Inſpirirt- oder Gottbegeiſtertſeyn der Propheten des alten Bundes,

b. vorwärts der Glaube an die Inſpiration der Jünger Jeſu und der Verfaſſer des Neuen Teſtaments, folglich der Glaube an das Wunder des Wiſſens einzelner Menſchen als ſolcher ſeinen Grund.

a. Was die Inſpiration der Propheten des Alten Teſtaments betrifft, ſo gebrauchen die Theologen und noch Morus, der in dieſer Darſtellung wenigſtens claſſiſch iſt (epitome, p. 20—25.), als Gründe für die Wahrheit dieſer Lehre insbeſondre folgende:

1) Die Propheten des Iſraelitiſchen Volkes ſagen ſelbſt aus (2. Moſe 4, 12. 15. 16. 5. Moſe 18, 18. Jerem. 1, 6 ff. Amos 3, 7. Jeſ. 61, 1.), daß ſie auf Befehl Gottes und aus göttlicher Eingebung handelten und lehrten. —

Anm. Dieſe ihre Ausſage iſt nun allerdings vorhanden und zu leſen; allein mit ihr iſt nichts bewieſen; denn die Ausdrücke, in denen ſie ſo reden, könnten ja gar wohl eine figürliche Bedeutung, wenigſtens einen anderen Sinn haben, als den, worin ſie zum Behuf eines ſolchen Beweiſes genommen wären; und ſelbſt wenn ihr Sinn derſelbe wäre und ſie einen unmittelbar göttlichen Befehl verſtänden, oder eine unmittelbar göttliche Eingebung, würde man doch nach dem Grunde ihrer Ausſage zu fragen berechtigt ſeyn. Dies fühlen auch die aus derſelben Argumentirenden, und ſetzen daher hinzu

2) ſie zeugenvon ſich ſelbſt, und der Eine auch wol von dem Anderen, daß das, was ſie zur Belehrung, Beſtrafung Aufrichtung, Tröſtung ꝛc. mittheilen, ihnen ſelbſt unmittelbar

durch Gottes Geiſt mitgetheilt, nicht aber von ihnen erfunden oder ausgedacht worden ſey. —

Anmerkung. Aber auch dieſer Grund iſt unzureichend; denn ein Zeugniß, das einer von ſich oder Anderen, in welcher Sache es ſey, ablegt, beruht jederzeit auf innerer oder äußerer oder auf beiderlei Erfahrung zugleich. Ein Act aber, wie derſelbe als göttliche Eingebung gedacht werden muß, iſt ein abſolut geiſtiger, ein überſinnlicher, und kann folglich auf keine Weiſe erfahren werden. Jede ſolche Erfahrung iſt eine blos gemeinte, keine gemachte und würde entweder Selbſttäuſchung oder gar Selbſtbetrug oder endlich ein bloßes Vorgeben ſeyn, wenn ſie einem Zeugniß zu Grunde liegen oder ſelbſt zum Beweiſe dienen ſollte. — Auch dieſes wird geahnet und daher hinzugeſetzt:

3) die Propheten hätten nicht ſelten künftige, nahe oder entfernte, übrigens zufällige, ihr eigenes Volk und fremde Staaten betreffende Begebenheiten vorausgeſagt, und dieſe wären eben ſo, wie ſie vorhergeſagt wurden, eingetroffen; dergleichen durch den Erfolg beſtätigte Vorherſagungen aber wären nun die eigentlichen Weiſſagungen. Aus dieſen Weiſſagungen alſo ſey unmittelbar zu erſehen, daß ihre Urheber Propheten, d. i. von Gott inſpirirte Männer geweſen wären. —

Anmerkung. Auch dieſer Beweisgrund thut kein Genüge; denn wenn ſelbſt der Erfolg aufs vollſtändigſte der Vorherſagung entſprechend gefunden wäre, ſo iſt doch daraus noch nicht gewiß, daß die Vorherſagung auf keine andere Weiſe als durch unmittelbar göttliche Eingebung möglich geweſen ſey; auch läßt ſich durch hiſtoriſche Kritik nicht mit apodictiſcher Gewißheit, die doch bei einem ſolchen Argumente für eine ſolche Sache ſchlechthin erforderlich wäre, beſtimmen, daß wirklich eine zukünftige Begebenheit genau vorhergeſagt oder ſogar nur ein rein Zufälliges für den Vorherſagenden, welches menſchlicherweiſe nicht habe vorausgewußt werden können, geweſen ſey. Annehmen aber, daß die Vorherſagung einzig und allein durch göttliche Eingebung möglich geweſen wäre, iſt eben ſo viel, als annehmen, daß ſie eine Weiſſagung habe ſeyn müſſen, und alſo, was erſt bewieſen werden ſoll, als ſchon bewieſen vorausſetzen. — Darum fügt man hinzu:

4) Die Propheten hätten, wie die Apoſtel, um zu beweiſen, daß ſie auf Befehl Gottes und aus göttlicher Autorität, nicht aber in eigenem Namen und aus eigener Kraft lehrten und verkündigten, was ſie lehrten, Wunder verrichtet; nach Morus (S. 26.) als ſolche Wirkungen, die wir in der uns bekannten Reihe der Naturordnung gemeinhin nicht finden und die daraus nicht erklärt werden können. —

Anmerkung. Allein ſolche Wundererzählungen nicht für bloße Dichtungen zu halten, das ſetzt ſchon einen mehr als hiſtoriſchen, und einen anderen als hiſtoriſchen Glauben an die Männer voraus, von denen Wunder verrichtet worden ſeyn ſollen und von (de) denen ſie berichtet werden; den Glauben nämlich an ſie als von Gott unmittelbar autoriſirt und inſpirirt, welcher folglich nicht durch jene Wundergeſchichten begründet ſeyn kann. —

Außer dieſen mangelhaften Gründen wird nun wohl noch ein beſonderer Beweis für die Inſpiration der altteſtamentlichen Schriftſteller und Propheten aus den Schriften des Neuen Teſtaments, beſonders aus den Worten und der Autorität Chriſti geführt; dieſer Beweis aber, welcher, wenn irgend einer, den allein haltbaren Grund für jenen Glauben enthält, wird insgemein nur als ein höchſtens ſupplirender, nicht aber als der einzig und allein gültige betrachtet, wie wenn derſelbe zwar im populären Religionsunterricht von großer, in der Religionswiſſenſchaft aber nur erſt in Verbindung mit anderen bündigen Beweiſen von Bedeutung ſey. Er iſt nach Morus folgender: Die Chriſtusverehrer glauben an die Eingebung der altteſtamentlichen Schriften und an die Weiſſagungen der Propheten [illegible] darum, weil Chriſtus deren Lehren und Reden als durch ſie auf Befehl Gottes mitgetheilt, überall beſtätigt und empfiehlt: Matth. 22, 43. Luc. 16, 17. Joh. 5, 39. 10, 35.

β. weil er als Fundament ſeiner Lehre die Uebereinſtimmung derſelben mit den Lehren der Propheten und die ſeinige als die Vollendung der übrigen betrachtet. Matth. 9, 13. 15, 7 ff. Joh. 1, 15—19. 17, 31. 5, 39. 1. Joh. 5, 6.

γ. weil er, da an ihm in Erfüllung geht, was in den Schriften der Propheten geweiſſagt worden, eben darum für den Meſſias gehalten ſeyn wolle.

δ. weil er von den Lehren und Erzählungen der Bücher des Alten Teſtaments in ſeiner Lehre und Ermahnung Gebrauch gemacht habe.

ε. weil die Apoſtel, lehrend in ſeinem Namen und ſelbſt von Gott inſpirirt, die nämliche Anſicht, wie er, von jenen Schriften und ihren Verfaſſern haben und geben. Act. 3, 18. 21. 28, 25. 1. Pet. 1, 11. 2. Pet. 2, 21. 2. Tim. 3, 16. —

Anmerkung. Nun iſt allerdings hiſtoriſch wahr, daß auch die Juden, die keine Chriſtusverehrer ſind, an die Göttlichkeit des Urſprungs ihrer heiligen Schriften und folglich an die Inſpiration der Verfaſſer derſelben glauben; ſomit ſcheint es, als müſſe noch ein anderer Glaubensgrund außer dem von der göttlichen Autorität Chriſti hergenommenen ſtatt haben. Allein der letztere, indem Chriſtus für den unmittelbar Gottwiſſenden anerkannt wird, kann doch nur der wahre ſeyn, und darum ſteht zu behaupten, daß die Juden, eben weil ſie Chriſtum nicht anerkennen, in der Lehre von der Inſpiration den wahren Glauben nicht haben; denn die Vorherverkündigung künftiger zufälliger Begebenheiten, falls ſie auch durch die Propheten wirklich ſtatt hatte, und der Glaube an dieſelbe als Weiſſagung und an die Erfüllung derſelben, iſt doch ein nur auf das blos Zeitliche und Hiſtoriſche ſich beziehender, und eben in dem Zufälligen einer übrigens noch ſo folgenreichen Begebenheit iſt das Außerweſentliche derſelben nicht zu verkennen.

Haben die altteſtamentlichen Weiſſagungen aber den eingebornen Sohn Gottes, ihn, den Erlöſer der Welt, alſo Jeſum Chriſtum zu ihrem Gegenſtande, ſo ſind ſie Vorausverkündigungen eines nicht blos Zeitlichen und nicht eines Zufälligen, ſondern des Ewigen in der Zeit und des für die Menſchen aller Zeiten Weſentlichſten in der Religion, des Göttlichen in ihr. Nicht alſo von der göttlichen Autorität der Propheten ſchließen wir auf die göttliche Autorität Chriſti, ſondern umgekehrt, von dieſer auf jene; nur die von Chriſto geweiſſagt haben, ſind die wahren Propheten, und nur ſofern andere von ihnen geſchehene Vorausverkündigungen zufälliger Dinge ſich zuletzt auf die Weiſſagungen, deren Gegenſtand der Welterlöſer iſt, beziehen, ſind auch jene für Weiſſagungen zu achten. Von Chriſto aber hat die ganze vor ihm vorhergegangene Geſchichte der Welt durch den Untergang aller ihrer Religionen und durch die Erwartung der einzigen und wahren, welche die chriſtliche iſt, geweiſſagt.

b. Was die Inſpiration der Apoſtel und den göttlichen Urſprung der Schriften des neuen Bundes angeht, ſo ſind, da in dieſer Lehre nicht, wie bei den Propheten, Weiſſagungen, die etwa von den Apoſteln gethan ſeyn möchten, in Betracht kommen, und da die von den Apoſteln berichteten Wunder nicht zunächſt um jenes Beweiſes willen berückſichtigt zu werden pflegen, die Gründe für den Glauben an die göttliche Inſpiration derſelben von den Theologen unmittelbar aus ihrer einzigen Quelle ſelbſt geſchöpft, und, falls nur dieſe, nämlich die göttliche Weisheit Chriſti, in ihrer Lauterkeit anerkannt iſt, leicht in ihrer Bündigkeit und Wahrheit zu begreifen. Nach Morus, der ſie (S. 17—20.) kurz und ſchön darlegt, ſind ſie folgende:

1) Es war der Wille des Stifters der chriſtlichen Religion ſelbſt (Joh. 20, 21. Matth. 28, 19. 20.), daß die Apoſtel in ſeinem Namen als Zeugen ſeines Lebens und ſeiner Lehre (Joh. 15, 27.) ihn und ſie der Welt verkündigen ſollten. Er

ſelbſt bereitete ſie in einem dreijährigen und vertrauten Umgange mit ihnen, indem er ſie aufs ſorgfältigſte unterrichtete, zu dieſem Lehrgeſchäfte vor (Matth. 13, Marc. 4, 10 ff. Joh. 17, 6. 8. 14.), und ließ ſie hin und wieder Verſuche darin machen (Matth. 10.). Sie vermochten alſo nicht nur ihr Lehramt zu verwalten, ſondern könnten auch von dem Leben und der Lehre Jeſu in ſeinen Reden die glaubwürdigſte Nachricht geben. — Zuſatz. Iſt nun unſer Glaube an ſie als treue und redliche Verkündiger ſeiner Lehre, die aber doch bloße Menſchen waren, mit dem Glauben an ihn den Gottweiſen verknüpft, ſo hat jener in dieſem ſeinen feſten Grund, und iſt ihre Glaubwürdigkeit nicht eine blos hiſtoriſche und moraliſche, wodurch der Religionsglaube, ſondern zuvorderſt eine religiöſe, wodurch der hiſtoriſche Glaube geſichert wird.

2) Als Chriſtus ſtarb, waren die Apoſtel über ihn, und über die von ihm gemachte Anſtalt und deren Zweck noch nicht vollkommen belehrt; beides war ihnen noch dunkel, manches noch zweifelhaft. Aber nach ſeiner Auferſtehung und Wiedererſcheinung unter ihnen löſte er ſelbſt dieſe Zweifel, belehrte er ſie ferner, und ſetzte er ſie für ihr Geſchäft durch beſonderen göttlichen Beiſtand vollends in den Stand (Joh. 16, 25. Act. 1, 3. Luc. 24, 27. 44 ff. Act. 2, 1 ff. vgl. 2. Cor. 3, 6.). — Zuſatz. Dieſer hiſtoriſche Glaube alſo daran, daß ſie ferner durch ihn belehrt worden ſeyen, iſt verknüpft mit dem Glauben an das Wunder ſeiner Auferſtehung, ſo wie der letztere verknüpft iſt mit dem dogmatiſchen (Religions-) Glauben an ihn den Sohn Gottes und den Gottweiſen, und mit dem Glauben an das Wunder ſeines Wiſſens.

3) Noch vor ſeinem Tode (Joh. 14, 16. 26. 16, 7.) und dann wieder vor ſeiner Himmelfahrt (Luc. 24, 49.) hatte er ihnen den heiligen Geiſt verheißen, einen Gehülfen („adjutorem," Morus), der ihnen theils dieſelbe Lehre, die ſie von ihm empfangen hatten, mittheilen (Joh. 16, 15), theils die von

ihm angefangene Belehrung in ihnen fortſetzen, und ihnen zugleich alles, was er ſie gelehrt, in beſtimmte Erinnerung bringen und darin erhalten werde (Joh. 14, 26.), ſo daß ſie zur vollkommenſten Einſicht gelangen (Joh. 16, 13. 14, 17.), auch ſelbſt Künftiges vorherwiſſen (Joh. 16, 13.), ingleichen Wunder zu thun im Stande ſeyn würden (Marc. 16, 17. vgl. 1. Cor. 12, 11.). — Zuſatz. Nur in der Ueberzeugung, daß der ihnen dieſen Beiſtand Verheißende der eingeborene Sohn Gottes ſey, alſo in dem religiöſen Glauben, deßgleichen in dem Glauben an das Wunder ſeines Wiſſens und ſeiner Macht, alſo in einem den religiöſen und den hiſtoriſchen vermittelnden Glauben, kann die Ueberzeugung, daß der verheißene Beiſtand nicht eine natürliche Kraft oder menſchlich-geiſtige Virtuoſität (Philoſophie), ſondern die Wundermacht des unmittelbar göttlichen Wiſſens geweſen ſey, ihren Grund haben. Und wenn auch dem Chriſten, nachdem durch Chriſtum und die Apoſtel Gott, der im Moſaismus ſchon ſich offenbarte, von Neuem der Menſchheit ſich offenbart hatte, der heilige Geiſt verheißen iſt, und er ſeiner theilhaftig wird, ſo kann dieſes nicht in dem nämlichen Sinne, in welchem es von den Apoſteln gilt, verſtanden werden, ohne daß Schwärmerei und Geiſtesverirrung, Betrug und Geiſtesverwirrung die Folge davon ſey; denn der Zweck der den Apoſteln gethanen Verheißung und ihrer Erfüllung war lediglich jene Wiederoffenbarung Gottes, oder die zweite als Vollendung der erſten; für den Chriſten alſo iſt das Evangelium als dieſe Offenbarung ſeinem Inhalte nach eben der göttliche Geiſt, der, bis der Menſch durch daſſelbe Gottes inne und ein ächter Chriſt geworden, ihm verheißen, und deſſen er als gläubiger Chriſt theilhaftig geworden iſt.

4) Des ihnen verheißenen göttlichen Geiſtes ſind die Apoſtel und mit ihnen der durch Chriſtum unter ihre Zahl aufgenommene Paulus (Act. 9. 26, 16 ff. 1. Cor. 9, 2.) durch ein Wunder (Act. 2, 1—37.) theilhaftig worden, wie ſie zum Theil

ſelbſt ausſagen, und von ſich und von einander bezeugen. (Gal. 1, 12. Eph. 3, 3. 1. Cor. 2, 10. 2. Cor. 11, 5. 6. 1. Pet. 1, 12.). — Zuſatz. Dieſe Ausſage und dieſes Zeugniß würden nun zwar an und für ſich nichts beweiſen; denn da aus dem Glauben an die Richtigkeit der Ausſage der Glaube an die Inſpiration der Ausſagenden, und dann wieder aus dem Glauben an ihre Inſpiration die Richtigkeit der Ausſage und die Wahrheit des Zeugniſſes gefolgert wäre, würde einerſeits ein ſolcher Beweis im Zirkel geführt werden, alſo kein Beweis ſeyn, andererſeits würde er auch darum unmöglich ſeyn, weil die Ausſagenden bloße Menſchen ſind, die etwas der Art, als hier ausgeſagt oder bezeugt wird, zu wiſſen nicht vermögen. Bezieht man aber ihr Zeugniß von ſich und von einander auf die ihnen gethane Verheißung ihres Herrn und Meiſters, ſo iſt das Princip des Beweiſes dann die Göttlichkeit der Lehre Chriſti oder der von ihm geſtifteten Religion, und der Beweis folgender: Von der Göttlichkeit ſeiner Lehre ſind wir aus dem oben angeführten Grunde überzeugt; in dieſer Ueberzeugung aber glauben wir an ihn, deſſen Wiſſen als das des eingeborenen Sohnes das unmittelbare Wiſſen Gottes, ſeines Vaters, ſelbſt iſt; er aber hat ſeinen Jüngern den göttlichen Geiſt verheißen, von welchem er wiſſen konnte, obgleich der Mittheilungsact für uns ein Wunder iſt, daß er ihnen mitgetheilt oder jeder unter ihnen ſeiner theilhaftig werden würde. Daß von ihm dieſe Verheißung geſchehen ſey, iſt gewiß, und der Glaube an ihr Geſchehenſeyn, an dies Factum, iſt ein hiſtoriſcher: er gründet ſich auf Stellen der Bibel. Der Glaube aber an das Erfülltſeyn des Verheißenen iſt kein hiſtoriſcher, ſondern Religionsglaube; er gründet ſich auf das göttliche Wiſſen und Wirken des Verheißenden, auf unſeren Glauben daran, und dann erſt auf die Ausſagen der Apoſtel, daß ſie den heiligen Geiſt wirklich empfangen haben, auf dieſe Ausſagen aber, nicht weil ſie von ihnen als blos glaubwürdigen Männern, ſondern weil ſie von ihnen als ſolchen, die der gethanen Verheißung gemäß den Geiſt Gottes wirklich empfangen hatten, weil alſo dieſelben von ihnen durch den göttlichen Geiſt ſelbſt gethan wurden, folglich weil ihr Zeugniß nicht das ihrige, d. i. ein blos menſchliches, ſondern das Zeugniß des heiligen Geiſtes ſelbſt oder ein mittelbar göttliches iſt.

Schlußanmerkung.

Auf dem zuletzt geführten Beweiſe beruht allein der Glaube an den göttlichen Urſprung der Schriften ſowohl Alten als Neuen Teſtamentes und an den von ihren Verfaſſern nicht durch bloße Tradition empfangenen, noch durch Selbſtforſchen und Nachdenken entdeckten, ſondern ihnen durch Gott unmittelbar ertheilten Inhalt dieſer Bücher, wenigſtens in Anſehung aller der Lehren und Erkenntniſſe, welche als Glaubens- und Sittenwahrheiten weſentliche und integrirende Artikel der Religion ſind. In dieſem Glauben alſo an die heilige Schrift als Gottes Werk und Wort hat für den Menſchen Jeſus Chriſtus die höchſte Autorität. In dieſer ſeiner Autorität aber iſt nicht unmittelbar die Göttlichkeit ſeiner Lehre (oder die chriſtliche Religion als die Wahrheit), ſondern umgekehrt: in der Göttlichkeit ſeiner Lehre, in ihr als der ewigen Wahrheit, iſt der Glaube an ſeine göttliche Autorität gegründet; nicht mit dem Leben Jeſu, ſondern mit der Lehre Jeſu iſt anzufangen. Die chriſtliche Theologie nun hat zu ihrem Endzweck den, eine wiſſenſchaftliche Erkenntniß von der Göttlichkeit der Lehre Jeſu und von der durch ihn geſtifteten Religion ihrem Inhalte und ihrer Form nach zu ſeyn. Die beiden Theile alſo, welche die chriſtliche Theologie als Dogmatik und Ethik hat, ſind nicht dadurch bibliſche, daß dieſe

Theologie, von dem Glauben an die Bibel als Gottes Wort ausgehend, ihre theoretiſchen und wiſſenſchaftlichen Lehren durch die Bibel begründet und aus Bibelſtellen beweiſt, ſondern ſie iſt es dadurch, daß ſie auf den Glauben an die Bibel als Gottes Wort hinführt, ausgehend von der Religion ſelbſt und anhebend mit dem Dogma von Gott, und ſo in der Religion die letzten und tiefſten Gründe des Glaubens an die Urkunden derſelben ſuchend und begreifend.

Der Prolegomenen
Zweiter Theil.

Einleitung in die Dogmatik aus dem Standpuncte der Religion.

§. 16.
Eintheilung.

Was die Bibel durch ihre Worte darbietet, iſt eine reiche Summe der mannichfaltigſten Erkenntniſſe; ſie iſt die ſchriftliche Tradition derſelben. Unter ihnen kommen für die Dogmatik in Betracht

a. die hiſtoriſchen. Sie beziehen ſich als dieſe insgeſammt auf Ein Volk, das Iſraelitiſche, wenn auch vor und neben ihm in jener Tradition noch andere Völker berückſichtigt werden. Auch in den Büchern des Neuen Teſtaments läßt die Tradition von dieſem Volke nicht ab; in ihm wird Chriſtus geboren, unter und mit den Iſraeliten lebt er, unter ihnen lehrt er, an ſie geht zunächſt ſeine Lehre, und durch ſie leidet er und wird an's Kreuz geſchlagen. Seine Jünger ſämmtlich ſtammen gleichfalls aus dieſem Volke; ſie wenden ſich, von ihm beauftragt, immer zunächſt an daſſelbe, und ſo werden zunächſt von ihnen innerhalb und außerhalb der Gränzen Paläſtinas Gemeinden geſtiftet. Auch iſt es die Bibel, die die Tradition von der Verkündigung Chriſti giebt, daß es mit Jeruſalem zu Ende gehen werde, und das Iſraelitiſche Volk auch zum Glauben werde bekehrt werden. Und eben in der

Tradition dieſer hiſtoriſchen Kenntniſſe iſt die Bibel ein Spiegel für alle und jede Völker; die Veränderungen und Schickſale, die dieſe nur zum Theil erlebt und durchgelebt haben, hat jenes Volk ohne alle Ausnahme gemacht. Seine Religion war die der Anerkennung eines einzigen Gottes; aber öfter wich es von dieſer Anerkenntniß ab und gerieth in Vielgötterei, das polytheiſtiſche Thun und Treiben der anderen Völker hat alſo das jüdiſche auch. Seine Verfaſſung iſt urſprünglich prieſterlich-ariſtocratiſch und hierarchiſch; unter den Richtern iſt ſie democratiſch; wird dann monarchiſch, unter den Nachfolgern Davids despotiſch, und zur Zeit der Entſtehung des Chriſtenthums iſt ſie ſo gut wie vergangen. In ſeiner Geſchichte ſind alle Schickſale da geweſen, die ein Volk nur treffen können. — Die Erkenntniſſe, deren Tradition die Bibel iſt, ſind aber

b. auch ſolche, die ſich, wie von allem blos Phyſicaliſchen, eben ſo auch von allem Hiſtoriſchen weg, über das Geſchichtliche, Zeitliche und Räumliche hinaus beziehen, Erkenntniſſe alſo, in Anſehung deren der Glaube kein hiſtoriſcher, das Wiſſen kein phyſicaliſches iſt, Erkenntniſſe, die in Anſehung des Glaubens nur als dogmatiſche bezeichnet werden können. So iſt der einige Gott im Alten Teſtament, und eben derſelbe als der Vater Jeſu Chriſti, des Heilandes der Welt, kein Factum (als könne der Glaube an Gott ein geſchichtlicher), kein Objectum (als könne der Glaube an ihn ein natürlicher, wie bei den Heiden, ſeyn). So iſt die Schöpfung der Welt durch den alleinigen Gott im Bericht des Alten Teſtaments kein Factum; die Welt iſt nicht von Gott gemacht, ſondern eben die Schöpfung, ihr Seyn durch Gott, iſt die Bedingung, in welcher die Hiſtorie anfängt; mit ihr heben Raum und Zeit, alles hiſtoriſche Daſeyn und Werden an. So ſind Liebe, Weisheit ꝛc. Gottes keine Kräfte, die ſich factiſch äußerten oder geſchichtlich zu erkennen wären. In allen dieſen Beziehungen ſind die Erkenntniſſe, welche die Bibel durch ihre Worte giebt, weſentlich von den hiſtoriſchen verſchieden, und kurz durch den Ausdruck „dogmatiſch“ bezeichnet. — In der Bibel aber kommt

c. ſelten oder nie eine Angabe vor blos deſſen, was rein geſchichtlich oder deſſen, was rein dogmatiſch, jenſeits aller Hiſtorie ſey; ſondern die hiſtoriſchen ſind mit den dogmatiſchen Erkenntniſſen faſt durchweg in Verbindung angedeutet und ausgeſprochen. Eben in dieſer Verbindung nun ſind die dogmatiſchen und hiſtoriſchen Erkenntniſſe der Inhalt der Religion. Dabei iſt zu beachten: die Religion kann ihre Hiſtorie haben und hat ſie; dieſe Geſchichte der Religion, was die Veränderungen mit ihr, an ihr durch ſie betrifft, iſt ein Inbegriff von ſämmtlichen (hiſtoriſchen) Kenntniſſen; dadurch aber iſt die Religion keine Hiſtorie, ſondern dadurch iſt ſie eine hiſtoriſche, daß ſie hiſtoriſche Erkenntniſſe zu ihrem Inhalte hat, und indem ſie ſie enthält, ſind ſie verknüpft mit dogmatiſchen. Das Dogma z. B. von Gott, der der unendliche Geiſt, das höchſte Weſen ſey, iſt ohne die Geſchichte, daß er, der ewige Geiſt ſich dem Abraham, Moſes, dem Iſraelitiſchen Volke kund gegeben in Chriſto der ganzen Welt geoffenbart habe, ein rein abſtracter Gedanke und als ſolcher kein Inhalt der Religion, ſondern nur verknüpft mit dem Hiſtoriſchen. Umgekehrt gehen die fehl, die das hiſtoriſche Chriſtenthum in das Leben, Leiden ꝛc. Jeſu Chriſti, als Individuums ſetzen; dieſem Hiſtoriſchen iſt vielmehr das Dogmatiſche verknüpft, daß er der eingeborne Sohn Gottes iſt. Mit dieſem hiſtoriſchen und dogmatiſchen Inhalt wird die Religion der Gegenſtand einer Wiſſenſchaft von ihr; die Bibel iſt der Bericht von jenem, was die Religion enthält, und darum muß die Bibel berückſichtigt werden für die Wiſſenſchaft von der Religion; aber bei der Bibel kann es ſein Bewenden nicht haben; es gilt den Standpunct in der Religion ſelbſt zu nehmen, und von dieſem aus in die Dogmatik einzuleiten.

Der zweite Theil der Prolegomenen hat die Aufgabe, daß auf dem Standpuncte der Religion und aus ihr in die Wiſſenſchaft von ihr auf der Seite, wo ſie die dogmatiſche Theologie iſt, eingeleitet werde; und es iſt für die Löſung dieſer Aufgabe ſich zuvörderſt der Ordnung, worin die Unterſuchung geführt werden muß, und des Ganges dieſer Unterſuchung zu verſichern; es gilt alſo die Eintheilung des zweiten Theils. Der Inhalt nun, den die chriſtliche Religion hat und zwar von der Bibel aus, iſt ein Inbegriff theils hiſtoriſcher, theils dogmatiſcher Erkenntniſſe, gleichviel, ob ſie zunächſt aus der Bibel Alten oder Neuen Teſtaments genommen oder geſchöpft werden; es gilt mit der Wiſſenſchaft von der chriſtlichen Religion nach dieſem ihrem Inhalte nicht eine Dogmatik des Alten und dann des Neuen Teſtaments, wie wenn zwei Religionen da wären und jede von beiden der Gegenſtand einer Wiſſenſchaft werden könnte; die Dogmatik des Alten Teſtaments iſt nichts, ohne die des Neuen und umgekehrt. — Hiſtoriſche und dogmatiſche Erkenntniſſe ſind der Inhalt der chriſtlichen Religion; ſie

1) unterſcheiden ſich von allen und jeden anderen Erkenntniſſen, namentlich rein mathematiſchen, abſtract logiſchen und insbeſondere phyſicaliſchen dadurch, daß jeder derſelben, der hiſtoriſchen und der dogmatiſchen, das Glauben weſentlich iſt; das hiſtoriſche Glauben daran, daß z. B. Moſes ꝛc. gelebt und gehandelt hat, wird wohl ein Wiſſen genannt, und es werden hiſtoriſches Wiſſen und Glauben für identiſch genommen; aber doch wahrhaftig nicht in dem Sinn, wie das mathematiſche und phyſicaliſche Wiſſen ein Wiſſen iſt; aus dieſer Art des Wiſſens iſt alles Glauben entfernt, das hiſtoriſche Wiſſen kann, wie ſehr der Geſchichtsforſcher ſich auch bemühe, doch das Glauben nicht aus ſich los werden, und mit dem dogmatiſchen Glauben verhält es ſich ganz ähnlicherweiſe; die dogmatiſche Erkenntniß hat auch das Glauben zu ihrem Weſen, und dieſes kann aus ihr nicht weggenommen werden: wir glauben, wir

ſchauen nicht. Wie ſehr alſo auch Philoſophie und Theologie darauf ausgehe, die dogmatiſche Erkenntniß von dem Glauben zu befreien, ſie vermag es nicht. — Der Glaube ferner im Element der hiſtoriſchen Erkenntniß unterſcheidet ſich von dem in der dogmatiſchen dadurch, daß er die Zeit im Ablaufe ihrer Momente zu ſeiner Bedingung hat, in der dogmatiſchen Erkenntniß dagegen von der Zeit und ihren Momenten unabhängig iſt; daß Gott iſt und wirkt, glaubt der Menſch, ohne daß Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, die Bedingung dieſes Glaubens ſind. Oder in ſonſt beliebter Weiſe: die hiſtoriſche Erkenntniß iſt eine ſinnliche, die dogmatiſche Erkenntniß eine überſinnliche. An ſich alſo iſt es ein und derſelbe Glaube, den die hiſtoriſche und dogmatiſche Erkenntniß zu ihrem Weſen hat; die Religion mithin, enthaltend beiderlei Erkenntniß, hat ihr Element im Glauben und hat zugleich dieſen Glauben in ihr ſelbſt; das Element geht in ſie ein. Die Einleitung folglich in die Wiſſenſchaft von der Religion auf Seiten ihres Glaubens, ſie auf dem Standpuncte der Religion ſelbſt, muß anfangen im Elemente des Glaubens, und der erſte Abſchnitt dieſes zweiten Theiles betrachtet eben die Religion im Elemente des Glaubens für die Wiſſenſchaft von ihr. Er iſt zu dieſer Betrachtung ſelbſt durch die Bibel befugt, obwohl er ihren Standpunct verläßt; denn in der Bibel Neuen Teſtaments wird Glaube und Religion für einerlei genommen. Heißt es alſo: Du ſollſt bei der Einleitung in die Dogmatik den Standpunct in der Religion nehmen, ſo iſt die Forderung die: Du ſollſt bei dieſer Einleitung nicht aus dem Standpuncte des Un- oder Aberglaubens, nicht aus dem Standpuncte Deines Wiſſens, Deiner Eitelkeit und Gelehrſamkeit, ſondern aus dem Standpuncte des Glaubens ausgehen; ohne daß Du den Glauben habeſt, iſt es unmöglich, den Standpunct im Glauben zu nehmen, aus welchem in die Dogmatik eingeleitet werde.

2) Aber die in der Religion enthaltene hiſtoriſche und

dogmatiſche Erkenntniß iſt doch, ſo weſentlich ihr der Glaube ſey, Erkenntniß, und indem Erkenntniß, hat die Religion, die dieſe Erkenntniß zum Inhalt hat, das Wiſſen zum Inhalt: Erkennen iſt Wiſſen. Mit dieſem Wiſſen verhält es ſich aber ſo, daß daſſelbe kein Wiſſen als ſolches, ſondern ein Wiſſen vom Glauben aus iſt, und das Glauben noch in ſich ſelbſt habend, gläubiges Wiſſen. Der Glaube, welcher kein Wiſſen enthielte, wäre auch kein Glaube, ſondern Meinung oder Wahn, und die Religion, deren Glaube als ihr Element zu ſeinem Inhalte nicht das Wiſſen hätte, wäre nicht Religion, ſondern Superſtition. Das Wiſſen ſeinerſeits, welches, wie es im Glauben enthalten iſt, nicht das Glauben in ſich hätte, wäre ein Wiſſen außerhalb der Religion, es ginge ſie und ihren Inhalt gar nichts an. Das Glauben iſt allerdings kein Wiſſen als ſolches; aber der Grund einerſeits, aus welchem das Glauben ein Glauben iſt, muß ein erkennbarer ſeyn, muß gewußt werden können (ſonſt wäre es ein bloßes Meinen, opinari, nicht credere, πιστεύειν); andererſeits muß von dem, was geglaubt wird, vom Gegenſtande des Glaubens, wie vom Grunde deſſelben, ebenfalls ein Wiſſen ſtatt haben, ſonſt iſt auch in dieſer Beziehung das Glauben nur ein blindes. Daß ein Schickſal walte, kann der Menſch meinen und hat er gemeint; aber der Glaube hat mit dem Schickſal nichts zu ſchaffen; denn jenes iſt ein Meinen, der Grund warum es geglaubt würde, iſt nicht anzugeben, und was das Schickſal ſey, wird nicht gewußt; πρόνοια und μοῖρα ſind etwas ganz verſchiedenes; weißt Du auch nicht, wie die Wege der Vorſehung gehen, ſo kannſt Du doch wiſſen, was die Vorſehung iſt. — Hat die Einleitung in die Dogmatik ſich im Elemente des Glaubens zu Ende gebracht, ſo wird ſie daher im Elemente des Wiſſens für denſelben Zweck ſich fortſetzen müſſen.

3) Glauben und Wiſſen als zwei Elemente der Religion, beſtehen doch nicht außer und neben einander und nicht ſo, als

bezögen ſie ſich von außen her auf einander; ſie ſind nicht blos als zwei unzertrennlich von einander; ſondern ihre Unzertrennlichkeit iſt auch ihre Einheit. Die Einleitung in die Wiſſenſchaft von der Religion auf Seiten des Glaubens wird daher ihren Schluß ſuchen und finden darin, daß ſie die Einleitung in dieſelbe wird in der Identität des Glaubens und Wiſſens. Dies der Inhalt des dritten Abſchnitts.

Des zweiten Theiles

Erſter Abſchnitt.

Die chriſtliche Religion im Elemente des Glaubens als Gegenſtand der dogmatiſchen Theologie.

Wer die Dogmatik ſucht, ſie zu bearbeiten oder zu ſtudiren, hat ſich in das Element zu verſetzen, worin ihr Gegenſtand die chriſtliche Religion ſelbſt iſt, in den Glauben oder in das Element als den Glauben. Wodurch verſetzt er ſich in dies Element? Durch das Gefühl und das Gemüth nicht, alſo nicht ſo, daß er ſich als der Fühlende und Gemüthliche verhielte; denn Gefühl und Gemüth haben wohl eine Beziehung auf die Erkenntniß; aber aus dem Gemüth entſpringt keine Erkenntniß und das Gefühl iſt keine Erkenntniß; hier gilt es nicht darum, daß der Menſch Religion habe, ſondern darum, daß eine Wiſſenſchaft von der Religion erarbeitet und ſtudirt werde. Da alſo das, daß der Menſch ſich in das Element des Glaubens verſetze, eine Beziehung auf die Dogmatik hat, ſo kann er nicht durch das Gefühl, ſondern allein durch das Denken zu jenem Zweck für die Wiſſenſchaft kommen; denn in der Wiſſenſchaft gilt das Denken, nicht das Fühlen. Jenes Denken nun, wodurch der die Dogmatik Suchende ſich in das Element des Glaubens ſetzt, iſt ein Zweifeln; wogegen iſt dieſes aber nun gerichtet? Nicht gegen den Glauben; es iſt noch kein Bezweifeln deſſen, was in der Religion gelehrt wird. Wenn alſo der denkend Gläubige, der Denkgläubige, der ſeyn ſoll, der, ehe er glaubt, den Glauben bezweifelt, und alles, was in Beziehung auf den Glauben gelehrt wird, ſo kommt er nie zum Elemente des Glaubens und zur Wiſſenſchaft der Religion, deren Element das Glauben iſt, verhält ſich immer negativ gegen dieſelbe. Vielmehr iſt das Denken als ein Zweifeln gegen den gerichtet, deſſen Denken es iſt, gegen ihn ſelbſt; er hat Empfindungen, Wahrnehmungen, Gedanken, Erfahrungen; er reflectirt auf das, was er hat, und auf das, was er iſt in allem dem, was er hat, indem ihm zweifelhaft wird, ob ſeine Empfindungen ꝛc. eine ſtatthafte, unverwüſtliche Gewißheit und Wahrheit haben; er zweifelt nicht daran, daß Erfahrungen gemacht werden, daß er denkt, ſondern daran, daß das, was er denkt und erfährt, das ſchlechthin Wahre und Gewiſſe ſey. Indem das Denken gegen den Denkenden in allen jenen Beziehungen des Empfindens ꝛc. gerichtet iſt, iſt es, da jenes Empfundene ꝛc. die Welt iſt, ein Bezweifeln der Welt, und kommt der Denkende mittelſt des Zweifels dazu, die Nichtigkeit und Eitelkeit der Welt anzuerkennen, und dann geht's, ohne daß er zur Verzweiflung gekommen ſey, heraus in den Glauben. Somit wird für die dogmatiſche Theologie zuvörderſt die Eitelkeit der Dinge, der Welt überhaupt, zu betrachten ſeyn. — Das Nichtige der Welt aber iſt, wie ſchon der Ausdruck ſagt, das nur Negative, und ſolches hat zur Vorausſetzung ein Poſitives; ſchon der bloße Gedanke der Nichtigkeit iſt unmöglich ohne eine Beziehung auf den Gedanken ihres Gegentheils, ſomit des abſolut Wahren und Gewiſſen. Vermag die Welt und was ſie enthält, ſo vollkommen es ſey, und vermag der Menſch ſelbſt ſich nicht aus der Nichtigkeit herauszubringen, indem die Welt mit ihm ſelbſt das Nichtige iſt, ſo wird vielleicht die Religion das poſitive Gegentheil alles

Nichtigen enthalten, und demnach wird, indem der Zweifelnde ſeine Zuflucht zu ihr nimmt, die chriſtliche Religion, der Welt und Nichtigkeit gegenüber, zu betrachten ſeyn. — Iſt ſie in dieſer Relation als das Poſitive zum Negativen begriffen, ſo wird endlich auf ſie als den Gegenſtand einer Wiſſenſchaft von ihr zu reflectiren ſeyn.

§. 17.

Die Nichtigkeit der Welt.

Die Welt ſelbſt iſt dem Menſchen mittelſt ſeiner Gefühle, Empfindungen, Wahrnehmungen und Erfahrungen gegenüber und für ihn mittelſt derſelben vorhanden. Indem aber dieſes ihm Gegenüber- oder mittelſt der genannten Bewegungen für ihn Vorhandenſeyn das Gegenwärtigſeyn der Welt iſt, iſt ſie die Natur (im Unterſchiede von ihr, die eine geweſene, für ihn in der Erinnerung und ſo die Geſchichte iſt). Aber gegenwärtig iſt dem Menſchen die Welt doch nicht in ihrer Totalität; denn das Gegenwärtigſeyn iſt vermittelt durch ſein Empfinden, Wahrnehmen und Erfahren, und das hat ſeine Gränzen, und geht durchaus nicht auf ein Allgemeines, ſondern höchſtens nur auf ein Particulares; jede Erfahrung iſt die von etwas in der Natur. So hat dann ein jeder in der Welt ſeinen Standpunct, von welchem aus er die Dinge außer ihm inne wird, wahrnimmt und erfährt. So lange ihm auf jenem Standpuncte das, was er in der Natur erfährt, neu iſt, wird er ſich auf eine ihm ſelbſt gefällige Weiſe gern und willig damit beſchäftigen; er hat die Begierde zu wiſſen das, was er wahrnimmt; er hat, inſofern jenes ein Neues iſt, die Neugierde, die ihn nicht ruhen läßt. Es kommt alſo zu Naturforſchungen und dieſe werden fort und fort angeſtellt: es entſteht eine Naturkunde, die empiriſche Phyſik. Die Gegenſtände, die natürlichen, wie ſie der Menſch erfährt, mögen ſie blos elementariſche, blos mechaniſche oder organiſche ſeyn, ſind Erſcheinungen;

ſie haben in ſich kein Verbleiben, kein Beſtehen; jeder derſelben iſt ein endlicher, begränzter, Mittel für einen Zweck und Zweck eines Mittels, ins Unendliche fort. So lange hin nun der Menſch für ſeine Wißbegierde Befriedigung finde an jenen mit den Naturdingen gemachten Erfahrungen, ſo wird er endlich doch deſſen inne, daß nichts von dem allen in ſich beſtehend ſey, daß es verſchwinde, wie es gekommen, und wenn es auch noch ſo oft wiederkehre; in dieſem Wandelbaren zeigt ſich ſchon jene inanitas rerum ohne Ausnahme. Iſt es nun zwar

1) nicht die Natur in ihren Objekten und in ihren Producten, da ſie Erſcheinungen ſind, welche das Gegentheil der Nichtigkeit wäre, ſo iſt es

2) vielleicht das Geſetz, unter welchem alle Naturerzeugniſſe, alle Naturkräfte und Objekte ſtehen; mögen immerhin die Objekte ꝛc. vergehen und dadurch ſelbſt Zeugniß von ihrer Nichtigkeit geben, ſo vergeht doch das Geſetz nicht, dem die Kraft gehorchen muß, deren Erzeugniſſe bloße Erſcheinungen ſind. Hat daher der Menſch, bis zum Ueberdruß geſättigt durch Erfahrungen an den Naturerſcheinungen, anerkannt, alle die Objekte ſeyen vergänglich und nichtig, ſo entſteht wohl die Frage nach dem Geſetz der Natur, ob nicht in ihm das Unvergängliche zu entdecken ſey. Aber auch die Naturwiſſenſchaft, geſetzt alle ihre Geſetze wären begriffen, befriedigt den Menſchen doch nicht; er kann, hat er das Geſetz entdeckt und es begriffen, nicht daran zweifeln, daß es das Geſetz ſey; aber dies befriedigt ihn nicht; es iſt, als ob die Wiſſenſchaft der Natur ein eben ſo Vergängliches wäre, wie die Erſcheinungen in ihr, und gerade die ausgezeichnetſten Naturforſcher, die mehr auf die Naturgeſetze als auf das Material ausgingen, fanden ſich in ihrer Wiſſenſchaft nicht befriedigt. Denn das Naturgeſetz, ſo ſtetig und permanent es ſey, ſteht nur im Dienſte der Naturerſcheinungen und iſt Geſetz für ſie; auf das, was nur Mittel iſt, damit das Vergängliche ſich erhält, kann kein Werth geſetzt

werden; und wenn es auch das Unvergängliche wäre, das Mittel für die Erſcheinung iſt nicht viel mehr, als die Erſcheinung ſelbſt. — Weder in der Natur noch in der Wiſſenſchaft von ihr und ihrem Geſetz kann der Menſch ſich befriedigen; dann leiſtet's wohl

3) die Kunſt, indem ſie etwa, was er ſucht, hat und giebt, das Ewige und Bleibende, ihn alſo aus der Nichtigkeit heraushebt. — Es iſt der Menſch allein unter allen exiſtirenden Weſen, der die Kunſt vermag; der Gedanke, den der Menſch kraft ſeines Verſtandes ſelbſt producirt — ſein Gedanke — wird durch ihn gewollt in der Weiſe, daß es nicht bei ihm als bloßem Gedanken bleibe, ſondern er kraft des menſchlichen Willens verwirklicht werde. Der ſo von dem Verſtändigen hervorgebrachte und für die Verwirklichung gewollte Gedanke iſt ein Zweck, und dieſer, indem er vollbracht wird, iſt ein Werk — nicht der Natur und der Wiſſenſchaft von ihr, ſondern — des Menſchen, ein Kunſtwerk. Dazu aber, daß der Gedanke verwirklicht, als Zweck erreicht werde, ſind Mittel erforderlich; der Menſch ſucht und findet dieſelben in der Natur; für die Realiſirung ſeines Gedankens greift er in die Natur, und was ſie ihm giebt, muß ihm zum Mittel dienen für die Hervorbringung jenes Zwecks. Hiermit beweiſt er ſelbſt praktiſch oder factiſch, daß die natürlichen Elemente oder Kräfte nichtig ſeyen, und die Wiſſenſchaft von ihnen auch; denn er gebraucht und verbraucht ſie, ſo weit er kann. Die Kunſt alſo mit ihren Werken ſteht über der Natur und der Wiſſenſchaft von ihr; dieſe iſt das Nichtige, jene das ſich Bewährende und Tüchtige. Die Natur producirt, ohne daß irgend einem ihrer Producte ein Gedanke zu Grunde liege, den ſie habe, der gleichſam dem Producte vorausginge und den ſie dann realiſirte; ſie wirkt gedankenlos, wie zweckmäßig auch alles in ihr eingerichtet ſey. Dagegen eine Landſchaft z. B., die ein Landſchaftsmaler producirt hat, iſt als Kunſtwerk etwas Gewolltes und

durch den Willen Realiſirtes, dem die Natur mit all' ihren Landſchaften hat dienen müſſen. Die Kunſt mit ihren Werken iſt daher näher zu betrachten; es ſind dieſe Werke

a. ſolche, die der Menſch entwirſt und vollbringt als Mittel zu Zwecken, während ſie ſelbſt, indem er ſie entwirft und vollbringt, zu Zwecken von ihm gemacht werden; erſt indem das Werk fertig iſt, ſetzt er daſſelbe, was Zweck war, zum Mittel herab. Jedes dergleichen Kunſtwerk, welches alſo nur ein relativer Zweck iſt, iſt ein mechaniſches und die Kunſt in dieſer Beziehung die mechaniſche; dem Künſtler iſt ein ſolches Werk Zweck; aber iſt es fertig, ſo wird es zum Mittel gemacht für andere Zwecke; aus der Endlichkeit der Mittel und Zwecke kommt die mechaniſche Kunſt nicht heraus. Jedes ſolche Kunſtwerk iſt im Grunde nur ein Inſtrament und die Beſtimmung jedes Inſtrumentes iſt, gebraucht und verbraucht zu werden; und ſo beweiſt ſich auch in der mechaniſchen Kunſt die Nichtigkeit der Dinge. — Aber des Menſchen Kunſt iſt nicht auf ſolche Werke eingeſchränkt, ſondern

b. der Gedanke des Menſchen, wie er ihn kraft ſeines Geiſtes hervorbringt, kann ein in ſich unendlicher Gedanke ſeyn. Ein ſolcher heißt nach Plato die Idee; der Menſch vermag die Idee und indem er ſie vermag, kann er wollen, daß die Idee nicht Idee bleibe, ſondern in der Wirklichkeit ſich darſtelle, daß ſie Realität habe. Dann entſteht auch ein Kunſtwerk, nicht der mechaniſchen, ſondern der äſthetiſchen Kunſt. Jedes ihrer Werke iſt, wie die Idee ſelbſt, die in ihm realiſirt wird, ein in ihm ſelbſt unendliches; das mechaniſche Kunſtwerk iſt ein endliches und ſo ein blos äuſſerliches, oberflächliches, wenn auch mit mathematiſchem Verſtande und Fertigkeit ausgedacht und zu Stande gebracht; jedes derſelben iſt daher von dem, der es unterſucht, durch und durch zu begreifen, wenn er nur Verſtand hat und darauf aufmerkt. Dagegen die Unendlichkeit, die das freie Kunſtwerk hat, iſt in ihm ſelbſt; dadurch hat es eine Tiefe und kann in dieſer gar nicht durch irgend einen Betrachtenden erſchöpft werden; für die Tiefe aber gehört ein geiſtiges Auge, was nicht Jedem zu Gebote ſteht. In dieſer geiſtigen Unendlichkeit ragt das Kunſtwerk weit empor über jedes Naturerzeugniß und über jeden Begriff eines Naturproductes; in dieſer Unendlichkeit ſteht die Kunſt über der Naturwiſſenſchaft. So wird alſo, ſcheint es, das Gegentheil des Nichtigen in den Werken der äſthetiſchen Kunſt gefunden werden; denn dieſe arbeitet, ſcheint es, für die Ewigkeit; an der Kunſt alſo könnte der Menſch ſeine Religion haben, denn deren Werke ſind ſich ſelbſt Zweck. Allein die Kunſt bedarf für die Verwirklichung ihrer Idee eines Materials, mittelſt deſſen oder in welchem durch ſie die unendliche Idee dargeſtellt werde. Und das Material eben iſt es, worin das Kunſtwerk ſeine Eitelkeit und Nichtigkeit beweiſen muß. Das unmittelbarſte Material für die Realiſirung der Idee iſt der Ton, der Klang, in der Harmonie ſtellt die unendliche Idee ſich dar; aber der Ton wird kaum gehört, ſo iſt er auch verklungen; das Material hat kaum augenblickliches Beſtehen. So hat er das Beſtändige vielleicht in einer anderen Kunſt? Er greift zu den Farben; aber wie die Töne verhallen, ſo erblaſſen die Farben, wie ſehr auch die mechaniſche Kunſt (als chemiſche) zu Hülfe gezogen und die Farben gemiſcht werden. Die haltbarſten Materiale ſind die Metalle; die Kunſt wird Sculptur; aber auch Marmor und Bronce vergehen. Dann iſt's die Sprache, worin die Kunſt ihre Idee darſtellt, das Werk ein poetiſches; an die Sprache können die Elemente nicht, denn ſie iſt nicht materiell, ſondern intellectuell. Aber war das eine Nothwendigkeit, wie die natürliche des Sonnenaufgangs iſt, daß die griechiſche Sprache noch für uns vorhanden iſt, da das Volk untergegangen? oder iſt es nicht zufällig geweſen? — Die alte Kunſt, obwohl jedes ihrer Werke Zweck für ſich, gab ſich in den Dienſt der Religion und weihte ſie dadurch; aber troz dem iſt auch die äſthetiſche Kunſt in ihren Werken vergänglich, und darum eitel und nichtig. — Das

Höchſte aber, was der Menſch vermag, iſt nicht die äſthetiſche Kunſt, ſondern

c. die Staatskunſt; der Staat, auch ein Werk der Kunſt, hat zu ſeiner Vorausſetzung gleichfalls einen unendlichen Gedanken, die Idee, die als das Werk nicht dieſes oder jenes Individuums, ſondern als des menſchlichen Geiſtes ſich dieſes oder jenes Individuums bemächtigt und durch es wirkt für die Realiſirung ihrer. In der Verwirklichung dieſer Kunſt iſt die Anſtrengung und Tiefe des Individuums weit größer, als bei der äſthetiſchen Kunſt; und dieſe in ihren Werken als Dichtkunſt hat immer eine Beziehung auf dies Höchſte der menſchlichen Kunſt. Der Staat nun enthält: die Natur als Mittel für ſich als Zweck (die Bearbeitung der Natur iſt in ihm enthalten) und die Wiſſenſchaft der Natur; eben ſo die mechaniſche und äſthetiſche Kunſt; er braucht ſie, jedes Talent, jede Virtuoſität iſt für ihn da; dieſe Fülle iſt ſein Inhalt; er muß alſo wohl gegen alles vergängliche Einzelne das Bleibende, Feſte ſeyn; in ihm kommt's auf Recht und Gerechtigkeit an; ſind aber Recht und Freiheit etwas Eitles und Nichtiges? Aber das Recht und die Freiheit nur in dem Wort und Gedanken von ihnen, iſt ein ganz Nichtiges; erſt im Leben iſt das Recht wirklich Recht und die Freiheit wirklich Freiheit. Aber ſo wie beide in's Leben eintreten und ſich verwirklichen, tritt auch ihre Eitelkeit und Nichtigkeit ein. Nämlich: das Recht iſt ein wirkliches als Eigenthum und Beſitzthum, als Habe; alle dieſe Eigenthümer ſind vergänglich und heißen daher auch (von einem anderen Standpuncte aus) zeitliche Güter; an dieſer ihrer Vergänglichkeit zeigt ſich ihre Nichtigkeit. Die Beſitzthümer bleiben eine Zeitlang bei einer Familie; aber die Familien ſterben aus und das Recht, an ſie geknüpft, iſt verblichen, wie die Familen ſelbſt. Der Staat freilich, wie er das Recht und die Freiheit ſeiner Bürger in Schutz nimmt, beſteht und iſt das ſich gegen Alles Erhaltende, während Individuen und Familien mit ihren Rechten fort und fort wechſeln. Sind denn nun aber Staat und Volk ewig? Ein Krieg bringt nun eben den Staat nicht um's Leben; aber er predigt doch die Vergänglichkeit des Irdiſchen ſehr factiſch. Unter allen Ereigniſſen auf Erden iſt der Krieg dasjenige, wodurch die Menſchen am ſtärkſten an die Eitelkeit und Nichtigkeit aller Dinge erinnert und von derſelben überzeugt werden; in der Hinſicht iſt er zuweilen wünſchenswerth. Statt des Krieges aber kann es gegen den Willen der Regierung zu einer Bewegung im Inneren des Staats ſelbſt kommen, weil ein großes Mißverhältniß der Verbindlichkeiten und Rechte der Individuen eingetreten iſt; in dieſem gleichſam chemiſchen Prozeß, der Revolution, ſteht der Staat ſelbſt auf dem Spiele, und ſpricht ſich noch mehr, wie im Kriege, die Vergänglichkeit des Staats aus; denn ſo, wie er war, wird er nicht wieder, wenn auch die Revolution ſelbſt dem Staate nicht den Untergang bringt. Die nach neuen Dingen Begierigen nehmen an ſolcher Revolution leicht Antheil; „das Alte, das iſt nichtig, es ſoll was Neues gebaut werden, das ſoll nicht „eitel" ſeyn" — hier geht das Streben von der Nichtigkeit hinweg auf etwas Beſtehendes. Vollends bei einem Kriege auf Leben und Tod iſt das Ende die Vernichtung des Staats. So iſt kein Volk, kein Staat, ſeines Beſtehens auf immer gewiß; wie ſeine Individuen, ſo findet auch das Volk ſeinen Untergang. — Nun bleibt noch übrig

4) die Geſchichte; an dieſe wendet ſich endlich der Betrachtende; hiſtoriſches Chriſtenthum iſt die Loſung unſerer Zeit, als ſey in der Geſchichte das Unvergängliche anzuerkennen. Die Geſchichte, als narratio temporis acti, Kunde gebend von dem, was geweſen iſt und nicht mehr beſteht, hat zu ihrem Inhalte, wie zu ihrem Gegenſtande mit der Vergangenheit das Allervergänglichſte; gerade in ihr wird das Gefühl der Nichtigkeit aller Dinge am allerlebendigſten erhalten; und ſie wäre unter allem für den Menſchen das Troſtloſeſte, denn ſie zeigt überall

das Nichtige auf. Ja, kann es dagegen heißen, von dieſer Nichtigkeit des Gegenſtandes als eines Vergänglichen iſt die Geſchichte wohl der Bericht; aber ſie, die Geſchichte ſelbſt, unabhängig von dieſem vergänglichen Inhalt, iſt das Bleibende; mag alles vergehen, das Andenken davon, die Geſchichte bleibt; ſie iſt das über die Vergänglichkeit Erhabene, an ihr alſo, der Lehrerin der Menſchen, hat der Menſch das Gegentheil des Nichtigen. — Aber mittelſt der Reflexion auf die Geſchichte entdeckt ſich auch

a. daß dieſe ſo hoch ſtehende und geſtellte Wiſſenſchaft keine Selbſtſtändigkeit hat, was doch für die Anerkennung des Unvergänglichen, des in ſich Würdigen, das erſte Erforderniß wäre; das Unſelbſtſtändige kann nicht das Gegentheil des Nichtigen ſeyn. Der menſchliche Geiſt iſt der Träger der Geſchichte; ſie, die im menſchlichen Geiſt enthaltene, iſt die von ihm gehaltene, hat ſie daher eine Bedeutung, ſo hat ſie ſie nur, falls der menſchliche Geiſt nicht der nichtige iſt. Es mangelt alſo der Geſchichte, wie der Natur und deren Wiſſenſchaft, daß ſie die auf ſich ſelbſt gegründete, ſich ſelbſt bedingende, ſelbſtſtändig beſtehende ſey; mit der Anerkenntniß deſſen hebt auch die Anerkenntniß der Nichtigkeit der Geſchichte an.

b. Eines Mittels bedarf, wie die Kunſt, ſo die Geſchichte, für die Darſtellung deſſen, was ſie darzuſtellen hat; die Geſchichte iſt die Erinnerung des Vergangenen, und dieſe Erinnerung bedarf eines Mittels, worin ſie ſich halte und wodurch ſie gehalten werde, und dadurch unterliegt die Geſchichte denſelben Beſchränkungen, denen das poetiſche Kunſtwerk unterliegt (das Traditionsmittel kann Stein, z. B. die Pyramiden ſeyn; wer verſteht die Pyramiden?) Dazu kommt: der Anfang der Geſchichte iſt Sage, von Mund zu Mund; des Unzuverläſſigen und Schwankenden dieſes Traditionsmittels ſind die Menſchen gar bald inne geworden und haben daher, wenn auch nicht für die Geſchichte, doch zum Beſten der Geſchichte, die Sprache durch die Schrift fixirt; aber auch dieſes Mittel hängt ganz vom Zufall ab (wie leicht gehen die Abſchriften verloren). Der Menſch hat die Schriftſprache durch die Buchdruckerkunſt zu einer feſten Haltung gebracht; aber damit iſt die Geſchichte nicht aus der Nichtigkeit herausgehoben; denn

c. vieles, was integrirender Theil der Weltgeſchichte wäre, iſt untergegangen; und das Lückenhafte der Geſchichte iſt doch nicht das Gegentheil des Nichtigen, ſondern eben das Nichtige an ihr. Endlich

d. geſchrieben wird die Geſchichte von irgend einem Individuum; durch deſſen Sinn, Urtheil, Verſtand muß die Geſchichte gehen; iſt ſein Standpunct der der Wahrheit und Sicherheit oder der Nichtigkeit? wer kann's entſcheiden? — So iſt die Geſchichte auch zu ſchwach gegen jenes mächtige Gefühl der Eitelkeit; und euer nur hiſtoriſches, bibliſches, patriſtiſches ꝛc. Chriſtenthum hilft euch nicht heraus.

Ueberall alſo geräth der Menſch bei der Betrachtung der Dinge auf die Nothwendigkeit, das Zufällige und ſomit Nichtige in ihnen anerkennen zu müſſen; in dieſem aber iſt keine Wahrheit; ſeine Betrachtung der Natur ꝛc. kann eine Mannichfaltigkeit von Wahrheiten enthalten; aber die Wahrheit an und für ſich findet er nicht. Die Herrlichkeit der Dinge iſt ſomit ihre Nichtigkeit; und dies führt auf die Religion. Dieſe nun hat

α. die Beſtimmtheit der Natur und des Natürlichen und iſt ſo Natur-, oder, mit beſonderer Reflexion auf ihr Princip, natürliche Religion. Aber indem dieſe Beſtimmtheit der Natur, des Natürlichen, die Weſenheit der Religion wird, iſt dieſe Natur- und natürliche Religion ſo nichtig, wie die Natur mit ihren Erzeugniſſen ſelbſt, und beweiſt ſich dieſe Nichtigkeit durch ihre Vergänglichkeit; durch die Naturkunde wird ihr ein Ende gemacht, und wer die Principien kennt des Verſtehens der Natur, bei dem iſt's mit der natürlichen Religion aus. — Aber die Religion hatte β. die Beſtimmtheit der Kunſt und hat ſie hin und wieder noch; am vollkommenſten iſt ſie Kunſtreligion geweſen bei dem altgriechiſchen Volke, wo ſie den Geſang, die Pictur, Sculptur, Architectur in ſich aufgenommen hatte. Das frei Aeſthetiſche dieſer Künſte war das Weſen der Religion geworden, und darin war ſie ſo nichtig, wie die Naturreligion; die Götterſtatuen ſind zertrümmert, die Orakel verſtummt, der ganze Cultus verſchwunden. — Die Religion hat aber auch

γ. die Beſtimmtheit des Hiſtoriſchen gehabt und hat ſie zum Theil noch. In dieſer iſt ſie faſt ausſchließlich die Religion Eines Volkes geweſen und ſpäter die eines anderen geworden; in ihr iſt, wo es ſich bei ihr findet, das Natürliche und Künſtleriſche nur Beiwerk, das Geſchichtliche dagegen die Hauptſache. Hier ſind Religion und Geſchichte weſentlich einerlei; aber wo iſt ſie? Juden ſind noch da; aber das jüdiſche Volk, in ſich gehalten, als Staat, wo iſt es? Synagogen ſind noch da, aber wo iſt der Tempel mit der Bundeslade? — Die hiſtoriſche Religion iſt alſo eben ſo nichtig, wie die Geſchichte ſelbſt. So bleibt nur noch

δ. die chriſtliche Religion übrig. In ihr iſt das Natürliche durch und durch Nebenſache, ganz gleichgültig; die Naturreligion und noch die natürliche Religion waren nicht möglich ohne einen Reſpect vor der Natur und ohne eine Selbſtſtändigkeit, gewiſſermaßen Subſtantialität der Natur anzuerkennen. Die chriſtliche Religion hat vor der Natur weder Reſpect noch Verachtung; ſie braucht ſie nur als Mittel für das, was über der Natur iſt; Gott „der Schöpfer Himmels und der Erden“ geht die chriſtliche Religion wenig an; aber Gott „der Vater ſeines eingeborenen Sohnes“ der iſt ihr Inhalt; Sonne, Mond und Sterne ſind gut für die Erbauung, wenn der Glaube an die Weisheit Gottes ſchon da iſt; aber wecken kann ſolch Nichtiges dieſen Glauben nicht. — Eben ſo bedarf die chriſtliche Religion zu ihrer Weſenheit der Kunſt und des Künſtlers gar nicht, ſchon an ihrem einfachen Traditionsmittel, dem Evangelium, ſteht dies zu erſehen. Wohl hat die chriſtliche Religion die Kunſt und ihre Werke in ſich aufgenommen, beſonders ſeit ſie anfing, die Religion der Welt zu werden; aber doch nur als Beiwerk; ſie bedarf ihrer nicht und die Reformation führte de facto den Beweis davon. — Die chriſtliche Religion hat alſo die dreifache Nichtigkeit der Natur (und des Natürlichen), des Künſtleriſchen und Hiſtoriſchen als eines blos Aeußerlichen nicht an ſich, und iſt mithin in das Schickſal jener drei Religionen, unterzugehen, nicht mit verwickelt; ſie beſteht, weil die Weſenheit jener (das Nichtige) ihr nicht weſentlich iſt. Allein mit dem Religionsglauben oder dem dogmatiſchen iſt doch im Chriſtenthum der Geſchichtsglaube (§. 7.) verknüpft! Allerdings und zwar auf innerliche und nothwendige Weiſe, allein zugleich doch ſo, daß der Religionsglaube ſein Weſen, ſeine Haltung und Wahrheit nicht im Geſchichtsglauben hat, ſondern eher umgekehrt, dieſer in jenem. Denn die Zeit hatte an dem nahen Untergange des mächtigſten aller Völker, des römiſchen, und des, wie es meinte, von Gott auserkornen Volkes den Beweis der Nichtigkeit der Dinge geführt, und die chriſtliche Religion hebt ſich alſo gleichſam aus dem Nichts empor. Chriſtus wird auch als Stifter und König eines Reiches vorgeſtellt — aber eines Reiches nicht von dieſer Welt, und hiermit iſt geradezu gegen die Nichtigkeit der Welt ſchon ausgeſprochen die Wirklichkeit einer anderen Welt. So iſt das Hiſtoriſche, obzwar unzertrennlich vom Dogmatiſchen in der chriſtlichen Religion, doch kein an und für ſich Weſentliches, ſo daß das Hiſtoriſche, welches ja das an ſich Nichtige, das Fundament und Princip wäre, woraus und worin das an ſich Unvergängliche wäre. In der chriſtlichen Religion haben die Geſchichtsmomente, die Perioden, keine Bedeutung an ſich; ob im erſten, zehnten, ſechzehnten Jahrhundert, iſt in Anſehung der chriſtlichen Religion und ihres Inhalts ganz einerlei. — Ergebniß

Die chriſtliche Dogmatik kann, obwohl die chriſtliche Religion ein hiſtoriſches Element hat, doch das Hiſtoriſche nicht zu ihrer weſentlichen Beſtimmung haben, eben ſo wenig das Symboliſche (Künſtleriſche) und das Natürliche; ſie ſind nur Nebenbeſtimmungen derſelben. — Hat mittelſt Betrachtung der Eitelkeit der Dinge der Betrachtende den Standpunct der chriſtlichen Religion erreicht; dann vermag er dieſe zum Gegenſtande einer Wiſſenſchaft zu machen; dieſer Standpunct iſt in dem Bisherigen gewonnen; ſo kann nun die Betrachtung über die chriſtliche Religion in ihren Glaubensartikeln auf deren Standpunct angeſtellt werden.

§. 18.

Die chriſtliche Religion ſelbſt als der Standpunct für die Einleitung zur Wiſſenſchaft von ihr.

Unter allen Religionen, die da waren und ſind, iſt ſie diejenige, die umfaſſender und eindringender, als alle, den Menſchen an die Eitelkeit der Dinge ermahnt; und das Neue Teſtament, ſelbſt ein Gegebenes, alſo eine Erſcheinung, enthält der Stellen, worin dies geſchieht, eine große Mannichfaltigkeit. — Die Naturreligion erinnert in ihren Darſtellungen und, wenn ſie Lehren hätte, in ihren Lehren, gar nicht an die Vergänglichkeit der Dinge; die Kunſtreligion mit ihrer Herrlichkeit noch weniger. Im Alten Teſtament fehlt es nicht an einzelnen Aeußerungen, in denen die Eitelkeit der Dinge namhaft gemacht würde; aber nicht ſo wie in der neuteſtamentlichen Lehre, ſondern ſo, daß das Iſraelitiſche als von Gott erkornes Volk immer feſtgehalten wird, als ſey es nicht auch ein Nichtiges und Vergängliches. Die Rede nun von der Eitelkeit der Dinge kann angeſtellt und geführt werden:

a. von einem, der etwa zwar noch jung, aber ſelbſt mit der Eitelkeit, Selbſtgefälligkeit behaftet iſt, und in dieſer auf beredte, blumenreiche Weiſe die Eitelkeit der Dinge betrachtet, oder von einem Alten, deſſen Abſichten und Plane in der Welt unerreicht geblieben ſind, und der aus getäuſchter Erwartung, aus Hochmuth, über die Eitelkeit der Dinge ſpricht. Solche Rede fruchtet nichts, iſt vielmehr der Beweis der Eitelkeit und Nichtigkeit ſelbſt. Anders im Neuen Teſtament, wenn von der Eitelkeit der Dinge die Rede iſt; da iſt keine Spur eines eiteln Sinnes, hohen Strebens, auch nur aus der Ferne ſichtbar.

b. von einem ſolchen zwar, der durchaus unbefangen iſt und frei von aller Eitelkeit; aber die Rede geht an ſolche, die ſämmtlich in der Eitelkeit der Dinge befangen ſind; ſie findet, mag ſie das Richtige noch ſo ſehr hervorheben, bei dem Nichtswürdigen keinen Eingang. Oder

c. Redner und Hörer ſind gleich unbefangen; er ſpricht von der Welt, wie ſie iſt, und ſie, durch keine Leidenſchaft gefeſſelt, begreifen die Nichtigkeit der Welt. — Nach der Geſchichte des Evangeliums und der Apoſtelgeſchichte haben es die dort Handelnden und Lehrenden in ihrem von aller Eitelkeit unabhängigen Sinne mit ebenſolchen zu thun und wenden ſich mit ihrer Rede nicht an die Reichen zuerſt, auch nicht an die Gelehrten, ſondern an Zöllner und Sünder, Arme, deren Herz am wenigſten an der Welt hängt. Eben daraus nun, daß in der chriſtlichen Religion ſo mächtig auf die Anerkenntniß der Nichtigkeit aller Dinge gedrungen wird, iſt ihr beſonders von geiſtreichen, witzigen und lebensluſtigen Menſchen der Vorwurf gemacht worden, daß ſie die Trübſinnigkeit und Kopfhängerei befördere, beſonders eine nie zu befriedigende Sehnſucht anfache nach dem, was doch nie zu erreichen ſtehe; aber es iſt nicht die Schuld Chriſti und der Apoſtel, wenn geklagt wird immer über das Jammerthal, die Welt; feiert nicht die chriſtliche Kirche auf Charfreitag Oſtern, und auf dieſe das Feſt der Ausgießung des Geiſtes der Wahrheit in alle Welt? Der Standpunct folglich in der chriſtlichen Religion iſt gerade der entgegengeſetzte aller Niedrigkeit und Niedergeſchlagenheit, der der Freudigkeit ſelbſt.

Aber die chriſtliche Religion regt doch die Vorſtellung von der Eitelkeit aller Dinge nicht nur in jedem an, ſondern hält ihn auch fort und fort darin; und jeder, wie er zu leben beginnt, iſt mitten in der Eitelkeit der Dinge; aus ihr kann er ſich nicht herausbringen; woher ſoll ihm in der Erſcheinungswelt jene Gewißheit, Zuverſicht und Freudigkeit kommen? Hierauf iſt zu antworten: das Bewußtſeyn von der Eitelkeit aller Dinge, wenn es weiter nichts wäre, würde allerdings das eitle, nichtige Bewußtſeyn ſeyn, und alſo auch die unbefangenſte Rede von dieſer Nichtigkeit, aus jenem Bewußtſeyn kommend, eben ſo nichtig ſeyn. In dieſer Eitelkeit des Bewußtſeyns von der Eitelkeit iſt

α. die Prätenſion enthalten, das Nichtige ſey nicht das Nichtige; wo dem Bewußtſeyn dieſe Prätenſion verknüpft iſt, da iſt es ſelbſt ein eitles Bewußtſeyn; in ihr nämlich verlangt der Menſch, daß etwas von dem, was er kennt, liebt ꝛc. nicht das Nichtige ſey — ſein Leben, ſein Volk, die Unſterblichkeit ſeines Namens, was doch alles das Nichtige („der Ruhm verdient keinen Ruhm,“ Jean Paul). Prätendirſt Du, daß etwas nicht das Nichtige ſey, ſo iſt Dein Bewußtſeyn der Eitelkeit der Dinge ſelbſt ein Nichtiges, wie dieſe Dinge ein Nichtiges ſind. Aber ſtatt dieſes Bewußtſeyns kann

β. die Reſignation in dem Menſchen ſeyn, und durch dieſe iſt das Bewußtſeyn über die Nichtigkeit hinausgehoben, es iſt kein eitles Bewußtſeyn. In der Prätenſion, wenn alles ihm entgegen iſt, kann er zur Verzweiflung kommen; bei der Reſignation aber iſt das Nichtige als Nichtiges anerkannt, und alle Prätenſion, daß etwas ein Unvergängliches ſey, aufgegeben. In der Reſignation iſt daher ſchon zugleich ein anderes Bewußtſeyn mit enthalten; und indem die chriſtliche Lehre durch Wort und That das Bewußtſeyn jener Eitelkeit anregt, weiſt ſie zugleich den, deſſen Bewußtſeyn es wird, auf die Reſignation, die Nichtigkeit aller Dinge betreffend, hin. Dies beſonders in der Taufe: durch die Geburt eingetreten in die nichtige Welt; getauft, zu entſagen der Nichtigkeit; erzogen für das, was nicht nichtig iſt; der chriſtliche Name bezeichnend, nicht die Aufnahme in eine bürgerliche Geſellſchaft (da könnte es heißen Nr. 1. 2. 3.), ſondern das Aufgenommenſeyn in eine andere Welt. Aber

γ. jene andere Welt iſt nicht jenſeits dieſer, wie ſie in der Vorſtellung aus einander gehalten werden, als folge jene Welt auf dieſe, die Ewigkeit auf die Zeit. Dieſe hergebrachte Vorſtellung von einem Dieſſeits — Erſcheinungs- und nichtige Welt — und einem Jenſeits — wahrhaftige Welt und ewige Welt — die alſo neben einander ſeyen oder einander ſuccediren, iſt eben ſo eitel, wie die Dinge ſelbſt; das Imaginäre iſt das wachend Geträumte, und ſo nichtig wie die Träume, ſo nichtig iſt auch die Vorſtellung von einem Leben außer dem Dieſſeits. Von jener Vorſtellung abgeſehen, muß in der Reflexion anerkannt werden die Welt, wie ſie ſich ihm mittelſt ſeiner Sinne darſtellt, als Erſcheinungswelt; aber ſchon die kritiſche Philoſophie, die dies gezeigt hat, mußte in der Erſcheinung das Weſen als erſcheinend anerkennen; dies „Ding an ſich" aber könne nicht erkannt werden, da die Erkenntniß ſich nur auf die Erſcheinungswelt beziehe; ſie läugnet das Ding an ſich nicht, ſondern erkennt an, daß es in der Erſcheinung ſey. Und ſo iſt es auch in dem Verhältniß, wornach in der Idee Erſcheinung und Weſen zu einander ſtehen: „der Schein, was iſt er, dem das Weſen fehlt; das Weſen, wär' es, wenn es nicht erſchiene?" Der Schein ſetzt zu ſeiner Möglichkeit das Weſen voraus, und umgekehrt, ohne Erſcheinung kein Weſen. Das Bewußtſeyn alſo von der Eitelkeit der Dinge, indem die daſſelbe anfachende Religion zugleich zur Reſignation auffordert, iſt verknüpft mit dem Bewußtſeyn von der Weſenheit der Dinge; oder: das wahre Leben, das Leben in der Wahrheit, fängt nicht erſt an, nachdem das Leben in der Zeitlichkeit abgeſchloſſen iſt, ſondern mit dem zeitlichen Leben ſelbſt. Das religiöſe Bewußtſeyn faßt alſo gewiſſermaſſen das Bewußtſeyn der Nichtigkeit und das Bewußtſeyn der Weſenheit als Eines zuſammen; es iſt ungetheilt dies Eine; und nur, indem es das Bewußtſeyn der Weſenheit iſt, vermag es ein nicht eitles Bewußtſeyn der Nichtigkeit zu ſeyn; des Nichts der Erſcheinung wird ſich der Menſch wahrhafter Weiſe bewußt nicht aus ihrer Nichtigkeit, ſondern aus der Weſenheit, wenn er deren Bewußtſeyn hat. Aus dieſer poſitiven Seite des Religiöſen nimmt die Betrachtung der Eitelkeit der Dinge eine andere Geſtalt.

Das Bewußtſeyn nämlich überhaupt iſt das des Menſchen, wie die Religion nur die des Menſchen. Sogleich aber in der Zeugung und Geburt des Menſchen iſt

a. der Grund eines Urtheils gelegt, welches, nachdem der Geborene ſeiner bewußt worden, ein wirkliches Urtheil wird. Er urtheilt dann, daß das alles, was er empfindet, ſieht und hört, ein an und für ſich Beſtehendes, keineswegès ein Eitles und Nichtiges ſey; beſonders auch in Beziehung auf ihn ſelbſt. So iſt von jenem Grunde aus dies Urtheil ein Vorurtheil, das urſprüngliche Vorurtheil aller Menſchen, und beſteht dies darin, daß das, was von dem Menſchen erfahren wird, das Wahre ſey; weiß ich, daß etwas iſt, was es iſt und ſo, wie es iſt, ſo iſt dies mein Wiſſen in vollkommener Uebereinſtimmung damit, daß und was es ſey; in dieſer Uebereinſtimmung aber, heißt es, beſteht die Wahrheit. Was daher jeder von ſeinen Gefühlen 2c. aus erkennt, an dem meint er das an und für ſich Wahre zu haben. Dieſes Vorurtheil aller Menſchen hat die Religion zu bekämpfen, ehe ſie Religion der Menſchen werden kann, und ſie thut das, indem ſie die Nichtigkeit alles dieſes vermeintlich Wahren und das Vorurtheil ſelbſt erklärt; indem die Religion zur Bekämpfung jenes Vorurtheils das Bewußtſeyn der Eitelkeit anregt, geht ſie zugleich darauf, das Gegentheil des Eiteln anzuregen, mit Beziehung auf jenes

Vorurtheil. Das Gegentheil des Eiteln iſt nämlich das Wahre ſelbſt: nicht darin beſteht die Wahrheit, zu wiſſen, es ſtimme das, was wir betrachten, mit unſeren Gedanken überein; denn Gegenſtände wie Vorſtellungen, in deren consensus die Wahrheit beſtehen ſoll, ſind als Erſcheinungen ein Nichtiges und Vergängliches, und darin beſteht die Wahrheit nicht, die das Gegentheil des Nichtigen iſt. Nicht alſo was ich ſo weiß, wie es iſt, und nicht was ſo iſt, wie ich es weiß, iſt das Wahre, ſondern was ſich ſo weiß, wie es iſt, und was ſo iſt, wie es ſich weiß; die Wahrheit beſteht alſo nicht in der Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit den Gegenſtänden, ſondern in der Identität des Denkens mit ihm dem Seyn, des Seyns mit ihm, dem Denken. Aber ſo iſt die Wahrheit nicht die Natur ꝛc., ſondern Gott, und darauf weiſt die Religion; haben ſie die Erkenntniß ſeiner, ſo haben ſie das Bewußtſeyn des an und für ſich Wahren, welches das Bewußtſeyn des Nichteitlen iſt. — Die Wahrheit jedoch verſchmäht nicht und kann nicht verſchmähen, zu ihrer wandelbaren Form und Geſtalt die Eitelkeit und Nichtigkeit zu nehmen, und durch die Religion in der Form des Eiteln und Nichtigen ſich darzuſtellen. So in der chriſtlichen Religion: in Chriſto iſt die Wahrheit erſchienen, und Chriſtus war doch ein Individuum, noch dazu ein Jude, und dazu verachtet, ein Knecht: die Wahrheit nimmt Knechtsgeſtalt an, und mehr geſchmäht kann ſie ſich in der Erſcheinung nicht zeigen, als an einem Kreuze. Solch tiefe Niedrigkeit läßt ſich die Wahrheit gefallen; das muß der Eitelkeit empörend ſeyn — und ſo war es auch. — Wo die Wahrheit, wie ſie in der Erſcheinung wirkt, ſich an die Menſchen wendet, ſie lehrend, um ſie zu ſich hinzuleiten, da lehrt ſie — nicht in prämeditirten Reden, conſequent fortgeführten Geſprächen, ſondern größtentheils in und durch Parabeln, und zwar ſo, daß das unendlich Erhabene ihrer ſelbſt im Allergewöhnlichſten dargeſtellt wird, bis zum Niedrigſten herab; ſie nimmt das

Eitle zur Darſtellung, um die Menſchen von der Eitelkeit wegzubringen, ſie lehrend, das Wahre nicht im Eiteln als dem Unvergänglichen zu ſuchen. Und iſt das Bewußtſeyn des Menſchen das des Wahren, ſo wird dieſes Bewußtſeyn deſto energiſcher, je eitler die Form iſt, in der es ſich giebt; am Wahren iſt alles gelegen, an der Erſcheinung nichts. —

b. In der Zeugung und Geburt des Menſchen iſt aber auch der Grund gelegt zu einer Liebe, deren Gegenſtand er ſelbſt wird und iſt. Auch hier wird, ſo wie er zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt kommt, dieſe mögliche zur wirklichen Liebe ſeiner ſelbſt. Mit Beziehung auf alles andere, was er hernach zu lieben vermag und lieben wird, iſt jene Liebe zu ſich ſelbſt die Vorliebe. Spricht er im Vorurtheil: er habe die Wahrheit lieb, ſo wäre von ihm hinzuzuſetzen: denn er liebe ſich ſelbſt; die Wahrheit aber, die er um ſeinetwillen liebt, iſt eben eine von den Erſcheinungen der Dinge, die als ſolche nichtig ſind. Das an und für ſich Wahre kann er nicht um ſeinetwillen lieben, am meiſten, wenn das Wahre ſich in ſo niedriger Form darſtellt. In der Liebe des Menſchen zu ſich ſelbſt iſt das Nächſte, daß er die Nächſten liebt; ſo iſt die Selbſtliebe die Bedingung der Familien-, der Volksliebe (weil ich zu der Familie, zu dem Volke gehöre), bis in die Wiſſenſchaft und Kunſt hinein. Was aus dieſer Liebe geſchieht, mag das Nützliche, Belobte ꝛc. ſeyn, es iſt eitel, und in dieſer Beziehung iſt die ganze Geſchichte die eitle. Zum Bewußtſeyn des Nichteitlen zu kommen, gieb vorerſt die Selbſtliebe auf; denn das an und für ſich Wahre iſt auch das an und für ſich Gute; das iſt von mir und Dir unabhängig. Das zweite Element alſo in Anſehung der Welt, wie ſie die nicht eitle iſt, iſt eben das Gute in derſelben. Das Gute ſtellt ſich aber auch dar im Nichtigen, wie vorhin das Wahre; war in Anſehung des Wahren die Darſtellung die Parabel; ſo iſt in Anſehung des an und für ſich Guten die Darſtellung das Wunder. Und das geſchieht gewöhnlich an ganz gemeinen Perſonen: Krüppeln, Wahnſinnigen ꝛc.; Chriſtus ſpricht das Wort der Heilung, und ſein Wort iſt das Wort der ewigen Liebe, nicht der Vorliebe für ſich, ſein Volk, den Staat ꝛc. — Schon im Urtheil der Menſchen wird die Wahrheit der Lüge, dem Irrthum, der bloßen Meinung vorgezogen, indem der Irrthum wohl, aber keinesweges die Wahrheit für nichtig erklärt wird; und eben ſo iſt es in jenem Urtheil mit dem Guten, z. B. als dem Gerechten; die Ungerechtigkeit iſt leicht von jedem für das Nichtige und nicht blos für das Verächtliche anerkannt, aber keiner wird die Gerechtigkeit für etwas Nichtiges halten. — Es iſt nun aber doch

c. das an und für ſich Wahre durch ſich ſelbſt im Unterſchiede von dem an und für ſich Guten, und dieſes durch ſich eben ſo im Unterſchiede von jenem, wie wenn beide in der Relation zu einander ſich eines das andere vorausſetzten, eines das andere forderten. Allein der Schein der Nichtigkeit, der hiermit in der Reflexion auf beide dem Menſchen entſteht, verſchwindet, ſobald bedacht wird, daß in jenem Unterſchiede des Wahren von dem Guten das Gute mit dem Wahren, das Wahre mit dem Guten zugleich identiſch ſey, nicht davon unterſchieden. So lange es heißen müßte: das Wahre iſt nicht das Gute, ſondern das Wahre, wäre das Wahre außer dem Guten, und eben ſo: das Gute iſt nicht das Wahre, ſondern das Gute, hätte das Gute das Wahre auch außer ſich und ſtände in Relation zu ihm; alles Relative aber iſt endlich und ſomit nichtig; am Wahren hätte das Gute ſeine Negation; endliches Wahres iſt kein Wahres. Dann wäre das Verhältniß beider zu einander ganz daſſelbe, wie das des ſubjectiv Wahren (eines Idealen) zu dem Wirklichen (Realen), und dies Verhältniß giebt Zeugniß von dem einen und andern als einem Nichtigen. Heißt es dagegen: das an und für ſich Wahre iſt ſogar in ſeinem Unterſchiede von dem an und für ſich Guten das an und für ſich Gute, ſo heißt dies: das Ideale iſt das Reale und umgekehrt; das Wirkliche iſt vernünftig, das Wahre und Gute in ſeiner Identität; dieſer Satz hebt die Richtigkeit auf. Sind aber Wahres und Gutes ſo unzertrennlich, wie Denken und Wollen, ſo hat das Wahre kein Bedürfniß, das Gute zu werden und zu ſeyn, denn es iſt das an und für ſich Gute; und umgekehrt; das Wahre und Gute in ſeiner Identität iſt das abſolut Bedürfnißloſe. Hätten ferner das Wahre und Gute ihren Grund in etwas außer ihnen, wären ſie durch ein anderes außer ihnen bedingt, ſo wäre dieſe Begründetheit und Bedingtheit zugleich ihre Abhängigkeit von dieſem worin ſie begründet und bedingt ſind. Hiermit wäre ja wieder ihre Richtigkeit ausgeſprochen; denn ihre Bedingung und Begründung müßte ja das Eitle ſeyn, und dann gäbe es nichts, was nicht eitel ſey. Alſo Wahres und Gutes in Identität iſt das durch ſich Wahre und Gute, und dies durch ſich Seyn iſt auch ſein durch ſich Bedingtſeyn; oder: Wahrheit und Gerechtigkeit haben ihren Grund und ihre Bedingung in ſich ſelbſt, und bedürfen auch hierin keines anderen, der das Gute erſt vollbringe. In dieſer Bedürfnißloſigkeit iſt die mit der Gerechtigkeit identiſche Wahrheit die ſich durch ſich unendlich ſelbſtbefriedigende, und in dieſer unendlichen Bedürfnißloſigkeit und Selbſtbefriedigung beſteht die Seligkeit. Die Seligkeit gleichſam als die ewige Form hat zu ihrem Inhalt die ewige Wahrheit und Gerechtigkeit; das Bewußtſeyn der Seligkeit iſt das Bewußtſeyn des Nichteiteln, das Selige iſt das Nichteitle. —

Das Bisherige ſtellt ſich daher ſo:

1) Die Natur und mit ihr auch die gründlichſte und umfaſſendſte Wiſſenſchaft von ihr, wenn der Menſch dieſelbe für an und für ſich beſtehend, für ſelbſtſtändig nimmt und hält, iſt ein eitles Weſen der Welt; aber aus dem Standpuncte des Bewußtſeyns des Wahren und Guten, vollends in der Identität beider, aus dem Standpuncte des Seligen, kann die Natur

betrachtet werden als das Mittel für einen Zweck. Durch dieſen wird die Natur über ſich ſelbſt, d. h. über ihre Nichtigkeit erhoben: die Natur iſt da, damit die Wahrheit und Liebe, damit das ſelige Weſen offenbar werde. Alſo hat der Menſch erſt eine ſeiner und der Welt würdige Kenntniß von ihr, wenn er ſie aus dem Standpuncte der Religion betrachtet als das Mittel der Offenbarung des ſeligen Weſens.

2) Die Kunſt, mit ihrem höchſten Werke, dem Staate, als Zweck an und für ſich genommen, iſt eben ſo nichtig, wie die Natur; aber aus dem Standpuncte der ewigen Wahrheit und Gerechtigkeit gefaßt, wird die Kunſt als ein Mittel erkannt, daß die Wahrheit ſich in ihr darſtelle, die Gerechtigkeit als die ewige Gerechtigkeit in der Geſchichte. Nicht alſo der Künſtler kommt erſt durch die Kunſt zur Religion, ſondern erſt auf dem Standpuncte der Religion kommt er dazu, der rechte Künſtler zu werden; denn nur ſo weiß er die Kunſt zu behandeln für den Zweck, den die Religion der Kunſt geſetzt hat. Nicht die Geſchichte führt zur Religion (vielmehr zur Deſperation), ſondern die Religion zur Geſchichte, und ohne ſie verſtehſt und kannſt Du die Geſchichte nicht verſtehen. Darum ſind nicht zwei Welten, in deren einer der Menſch exiſtire, aus der er die Hoffnung habe in eine andere ſelige zu kommen; die Seligkeit ſelbſt iſt ja das Weſen der Welt, und mitten im irdiſchen Leben leben wir im ſeligen Leben; das Reich Chriſti iſt nicht aus dieſer Welt (ſonſt begründete ſie mit ihrem nichtigen Thun und Treiben die Wahrheit und Gerechtigkeit und dies wäre ſelbſt eine nichtige Wahrheit), aber *in* der Welt. — Allem, was zu exiſtiren angefangen hat, iſt eben damit, daß es angefangen hat, ein Ende beſtimmt; aber dieſes iſt doch als Negation die Nullität ſelbſt und der Beweis, daß das, was angefangen hat, ein Nichtiges war. Ein Leben aber, das ein Ende nimmt, iſt ein erſcheinendes, nichtiges Leben, nicht die ζωὴ αἰώνιος. So auch ein ganzes Volksleben: hat es zu exi-

ſtiren angefangen, ſo muß es auch zu exiſtiren aufhören; auch das Staatsleben iſt ein erſcheinendes, vergängliches. Und der endigende Tod iſt ſo nichtig, wie das, was er endet; auch der Tod, ein Nichtiges, iſt nichts Ewiges, wie kein Leben ein ewiges. Das Leben aber und was in dieſem Leben geleiſtet worden, und der Tod mit, ſind ja nicht Zweck, ſondern das Mittel der ewigen Wahrheit und Gerechtigkeit; ſie manifeſtirt ſich in dieſem Wechſel des Lebens und Todes, und der hat Religion, dem Leben und Tod nichts weiter gelten, als was ſie ſind, ein Nichtiges und Eitles, was, wie alles Eitle, dem ewig Seligen zum Mittel dient. Alles Vergängliche muß vergehen, aber das mit dem Wahren identiſche Gute und umgekehrt, kann nicht ſo in die Vergänglichkeit mit hineingezogen werden; über allem Vergänglichen erhält ſich die Wahrheit und Gerechtigkeit; und die Kunſt ſtellt dies beſonders dar in der Tragödie: der Held iſt dermaßen beſtimmt, das Mittel zu ſeyn für die ewige Gerechtigkeit, daß er ſelbſt dabei untergehen muß; aber die Gerechtigkeit ſelbſt geht nicht unter.

Schluß. Der Staat iſt in Anſehung der Gerechtigkeit, die es in und mit ihm gilt, vermittelt durch eine Conſtitution, in welcher Art dieſe auch gegeben ſey, die Conſtitution bedingt ſeine Selbſtſtändigkeit in der Geſetzgebung, Freiheit ꝛc., er iſt ein Reich der Welt, der Geſchichte; das Reich Gottes iſt auch bedingt als Reich in dieſer Welt, aber nicht durch eine Conſtitution, ſondern durch die Religion, und zwar weſentlich auch durch die chriſtliche, ſie iſt die Conſtitution im Reiche Gottes auf Erden, und ihr Stifter konnte in der Beziehung mit vollem Rechte ſagen: „mein Reich iſt nicht von dieſer Welt.“ Die Wiſſenſchaft von der chriſtlichen Religion hier im Elemente des Glaubens (die Dogmatik) kann ihren Standpunct nur würdig und ſtatthaft nehmen in der chriſtlichen Religion ſelbſt, hier wie dieſe die Conſtitution des Himmelreiches iſt. Das war die Aufgabe des Paragraphen, den Standpunct zu finden.

Eben dieſer Standpunct, den die Wiſſenſchaft nimmt, iſt es auch, an welchem ſie ihren Gegenſtand erhält und hat, auf dieſem hält ſie ſich und dieſen erforſcht ſie, ſucht ſie zu ergründen.

§. 19.

Die chriſtliche Religion als Gegenſtand der dogmatiſchen Theologie.

Factiſch hat ſie, und hiermit in der Erſcheinung, ihren Anfang genommen vor etwa 2000 Jahren, und nach dieſem ihrem Anfange ſieht ſie in der Vergangenheit und iſt ſelbſt ein Vergangenes. Von ihrem factiſchen Anfange an hat ſie eine Geſchichte gehabt, und dieſe reicht bis in die Gegenwart. Zuvörderſt wurde ſie mündlich an die Menſchen gebracht, und dann ſchriftlich und das ſchriftliche Traditionsmittel iſt die Bibel. In dieſer ſind ihre ſämmtlichen Lehren, wie ſie ſowohl den Glauben als die Liebe angehen, enthalten. Belehrt wurden alle, die, indem ſich die Religion an ſie brachte, dieſelbe auf- oder annahmen, und der ſymboliſche Act für dies Belehrtwerden oder -worden ſeyn iſt der Taufact, eine Hinweiſung auf die Nichtigkeit aller Dinge und zugleich auf die Seligkeit, als das Gegentheil der Nichtigkeit. Die Glaubenslehren, auf welche ſich hier die Betrachtung einſchränkt, ſind freilich in der Bibel enthalten, und verhalten ſich auch in ihr gegenſeitig zu einander. Aber dies Verhältniß in der Bibel iſt bei der blos oberflächlichen Betrachtung des Inhalts derſelben ein äußerliches und zufälliges: es ſind viele und mannichfaltige Glaubensſätze in der heiligen Schrift beiſammen. Die erſten und älteſten Unterſuchungen, deren Gegenſtände dieſe rein bibliſchen Glaubenslehren waren, wurden (auf den ökumeniſchen Synoden) Verſuche, den inneren Zuſammenhang der Dogmen zu entdecken und zu begreifen. Und ſchon dieſe Verſuche führten auf die Anerkenntniß, daß alle chriſtlich-bibliſchen Glaubenslehren in Einem Dogma ſich vereinigten, und daß in dieſem

Einen Dogma ihre Beziehung auf einander eine innerlich nothwendige ſey. So kam es aus dieſer Anerkenntniß zu dem Bekenntniß aller Getauften, daß ihr Glaube der ſey an den dreieinigen Gott. Die Bibel deutet wohl ſchon dies Bekenntniß durch das Formular der Taufe an, wie es Chriſtus ſelbſt ſeinen Jüngern angab; allein den inneren Zuſammenhang des Glaubens an Vater, Sohn und Geiſt ließ die Bibel unentwickelt, daher ſie auch den Ausdruck „Dreieinigkeit“ nirgends hat. Jene Lehre von der Dreieinigkeit iſt die alle anderen Glaubenslehren enthaltende, umfaſſende und erſchöpfende Lehre. Mit der Taufe iſt von den den dreieinigen Gott Anerkennenden ſchon alle Nichtigkeit aufgegeben, und die ſymboliſche Handlung in und mit dem Glauben an den Dreieinigen als die Declaration des Aufgegebenſeyns dieſer Nichtigkeit iſt das heilige Abendmahl; kommſt Du in der Taufe zum Glauben an die Wahrheit, ſo beweiſeſt Du dieſen Glauben als die Liebe ſelbſt im Abendmahl; im (nicht durch den) Genuß des Abendmahls biſt Du der Selige. — Es kann nun der Menſch allerdings in der Eitelkeit ſeines Verſtandes, ſeines Raiſonnements und ſeiner Gelehrtheit läugnen, daß Gott der Dreieinige ſey; er kann eben ſo auch kalt oder ſelbſt feindſelig ſich gegen einen Act, wie das Abendmahl verhalten; aber damit, daß er kaltſinnig oder feindſelig jenes Dogma läugnet oder verächtlich auf dieſen Act herabſieht, iſt weder der Glaube an den dreieinigen Gott, noch die Feier des Abendmahls in der chriſtlichen Kirche aufgehoben; aus tiefer Vergangenheit her hat die Kirche im Glauben an den dreieinigen Gott ihr Beſtehen gehabt und hat es noch. Die Theologie hat als Dogmatik die chriſtliche Religion im Dogma von der Dreieinigkeit zu ihrem Gegenſtande; Dogmatik iſt die Lehre von der Dreieinigkeit; ſoll ſie was anderes ſeyn, ſo iſt ſie nicht die Wiſſenſchaft, wie ſie ihren Gegenſtand entwickeln ſoll. — Den Prolegomenen zur Dogmatik kann nur eine Hinleitung auf's Dogma, eine Reflexion darüber obliegen. Das Dogma enthält:

1) Gott, der in ſich ſelbſt und durch den die Welt erſchaffen iſt, iſt der Vater. Daß er der Schöpfer der Welt ſey, ſteht in dieſer Lehre nicht voran, ſondern das, daß er in ſich iſt, und daß er Vater iſt. Er in ſich iſt ſeinem Weſen nach

a. die Wahrheit ſelbſt (§. 18.), ſie, die ihren Grund nicht in einem anderen, ſondern in ihr oder in Gott hat, der ſie iſt. Der einzige Gott iſt der allein Wahre (wie ſchon im Judenthum).

b. aus ihm iſt er ſelbſt; und der, welcher aus ihm iſt, iſt der eingeborene Sohn, gleichen Weſens mit ihm, er, der Vater in ſeiner Wahrheit die ewige Liebe, aus ihm das ewig Gute, der eingeborene Sohn, ewig gut wie der Vater (das zweite Moment gegen die Eitelkeit der Dinge war das Gute).

c. er bedarf dazu, daß ſein Weſen die Wahrheit und das ewig Gute ſey, keines Anderen außer ihm, und für ſich, dem in ſich Beſtehenden, keines anderen, in dem er beſtehe; in dieſer Bedürfnißloſigkeit der Allgenugſame, der Vater in ſeiner Wahrheit und Güte, der ewig Selige.

2) Der eingeborene Sohn iſt aus dem Vater, und das Weſen des Vaters iſt das ſeinige; aus dem Vater (ohne Zeugung, wie bei den heidniſchen Göttern, ohne Zeitverhältniß) auf ewige Weiſe (ἀεὶ) γεγεννημένος. Für den Menſchen iſt der Sohn der, ſo die Wahrheit an die Welt bringt, und durch den

a. die Welt zum Glauben an die Wahrheit und zur Erkenntniß derſelben kommt; ſo iſt der Sohn τὸ φῶς τοῦ κόσμου. Alle Wahrheit, der die Menſchen theilhaftig werden, iſt der Sohn, in dem Gottes Wahrheit ſich offenbart, und ohne ihn giebt es keine Wahrheit, ohne ihn iſt alle Wahrheit eine Nichtigkeit. — Er iſt's, durch den

b. die Menſchen kraft der Wahrheit zum Guten, zu Gott dem ewig Guten, hingeführt werden. So iſt er der Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen, das Gute in der Welt nicht möglich ohne den, der ſeinen ewigen Urſprung aus dem ewig Guten hat. Er iſt's, durch den

c. die Menſchen, indem ſie zur Wahrheit und Liebe gelangen, zur Seligkeit gelangen. So iſt er ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου, ohne den kein Glaube und keine Liebe, mithin (weil ſie die Elemente derſelben) keine Seligkeit.

3) Gott der Vater, er der Sohn, iſt, da er zu ſeinem Weſen Wahrheit, Liebe, Seligkeit hat, der Geiſt. Das Geiſtloſe, wäre es auch das Lebendigſte, ermangelt doch der Weſenheit, die die Wahrheit und Liebe iſt; es iſt das Unwahre, nur im Geiſt iſt Wahrheit, Liebe, Seligkeit. Der dritte Satz folgt alſo aus den beiden erſten, und die Lehre, kraft deren der Glaube an Vater und Sohn ſich an die Menſchen bringt, iſt zugleich die des Geiſtes; leitet euch der Geiſt der Wahrheit nicht, ſo bleibt ihr von der Wahrheit immer fern. In Anſehung der Wahrheit iſt

a. der Geiſt der Erleuchtende; in Anſehung der Liebe
b. der Heiligende; in Anſehung der Seligkeit
c. der Begnadigende.

Und dieſe drei ſind ein und derſelbe Gott; es kann daher die Dogmatik, deren Gegenſtand das Dogma in jenen drei Artikeln iſt, gar nicht anfangen, geſchweige ſich fortſetzen und vollenden, ohne daß ſie, indem auf Gott die ganze Anſtrengung gerichtet iſt, zugleich ihn als den Vater, Sohn und Geiſt vor ſich habe. Daher die Läugner der Trinität auch conſequent die Dogmatik läugnen müſſen. Daran nun, daß der Glaube an den Dreieinigen Glaube, keine Meinung ſey, iſt gezweifelt worden und wird gezweifelt, bis zum Spott hin; aber daran ſteht doch nicht zu zweifeln, daß die Lehre vom dreieinigen Gott die Lehre der chriſtlichen Kirche aus den früheſten Zeiten her geweſen und daß ſie noch die Lehre dieſer Kirche ſey; je tiefer das hiſtoriſche Studium ging, deſto mehr hat ſich dies beſtätigt, und noch werden unter den chriſtlichen

Staaten die Verträge geſchloſſen „im Namen des dreieinigen Gottes.“ Haben in der chriſtlichen Kirche einzelne Individuen, für ſich oder in Verbindung mit einander, dieſem Glauben entſagt, ſo ſind ſie auch nicht die chriſtliche Kirche, ſondern einzelne Geſellſchaften in ihr. — Weiter nun iſt bisher nichts behauptet worden, als daß das Dogma von der Dreieinigkeit, wie es geſchichtlich gegeben iſt, der Gegenſtand einer Wiſſenſchaft von ihr ſeyn und werden könne, und daß dies Dogma das Dogma der chriſtlichen Kirche ſey. An der Dogmatik iſt es nun, zu beweiſen, daß der Glaube an den Dreieinigen keine Einbildung wiſſenſchaft- und verſtandloſer Menſchen ſey; des Gegenſtandes ſelbſt aber kann ſie ſich nicht erwehren oder ſie vermag nicht Dogmatik zu ſeyn.

Im Dogma ſelbſt nun, wie es gegeben iſt, und weiter als Gegenſtand der Dogmatik zu betrachten ſeyn wird, kommen e. drei Grundvorſtellungen vor, die mit den Namen Vater, Sohn und Geiſt bezeichnet ſind; aber ſie ſind Vorſtellungen, keine Gedanken. Die erſte, wie die zweite, iſt eine ganz vulgäre Vorſtellung, direct auf die Erzeugung gehend; die dritte Vorſtellung ſcheint ſich aus dieſer Gemeinheit herauszuheben, aber es kommt eben darauf an, was für ein Geiſt es iſt. — Jede dieſer Vorſtellungen iſt durch ein Urtheil verknüpft mit einem Gedanken, der mit dem Worte „Gott“ bezeichnet iſt. Dieſer Gedanke und das Wort ſchließt alle Nichtigkeit, Gemeinheit aus. Mit dieſem höchſten Gedanken (denn er iſt notio entis supremi) ſind verknüpft drei ganz gemeine Vorſtellungen, deren jede als Prädicat den Gedanken zum Subjekt hat: Gott iſt der Vater, Gott iſt der Sohn, Gott iſt der Geiſt. In dieſen drei Urtheilen iſt das Unendliche vereinigt mit dem Endlichen; die in der Abſtraction ſich Haltenden können das nicht leiden, daß auch nur im Urtheil das Ungemeine ſich vereine mit dem Gemeinen. Aber im chriſtlichen Dogma iſt ſo das Ewige mit dem Endlichen verknüpft, und zwar noch auf ganz andere Weiſe, als wenn in Parabeln, Vergleichungen geredet wird (*καθ' ὁμοιότητα*); denn im Dogma heißt's nicht: *θεὸς ὅμοιος τῷ πατρί*, ſondern: *θεὸς ὁ πατήρ*. Es muß alſo im Dogma durch das dreifache Urtheil eine andere Beziehung des Prädicats auf's Subjekt ſtatt haben, als bei Vergleichungen, und dieſe zu begreifen liegt der Dogmatik ob. — Dazu kommt: jene drei Urtheile, in denen ein und derſelbe Gedanke das Subjekt iſt, werden umgekehrt, und haben in dieſer Umkehrung denſelben Gehalt, wie vorher; die Prädicate werden drei logiſche Subjekte, und was Subjekt war, wird das eine und ſelbe Prädicat dieſer drei Subjekte: der Vater iſt Gott, der Sohn iſt Gott, der Geiſt iſt Gott. „Das ließe ſich noch hören, daß die Vorſtellung Prädicat eines Gedankens als des Subjektes wird; aber nun gar die Vorſtellung Subjekt und der Gedanke Prädicat!“ — Aber im Dogma iſt's ſo: es, dem die Stellung des Prädicats und Subjekts gleichgültig iſt, zeigt hier eine Gleichgültigkeit gegen das Urtheilen ſelbſt; kannſt Du gleichbedeutend ſagen: der Vater iſt Gott, und: Gott iſt der Vater ꝛc., ſo haben beide Urtheile keine Bedeutung, ſondern es geht über ſie zur Identität hinaus: die drei ſind eins; ſo wie der Menſch zur Vernunft kommt, kommt er aus jener Trennung und dem Urtheilen heraus; denn das Vernünftige iſt das Schließen; und die Hinweiſung auf dieſe Identität im Dogma („und die drei ſind eins“) könnte demnach ja wohl die auf's Vernünftige ſeyn? — Das wäre die Frage, und der Dogmatik läge die Beantwortung derſelben ob; mit ihrer Beantwortung müßte ſich wohl der Zweifel heben, ob die Lehre vom Dreieinigen etwas Erſonnenes und eine erdichtete Wahrheit, oder den Glauben ausſpreche. Die Prolegomenen aber haben nur den Gegenſtand für die Dogmatik ſelbſt darzuſtellen, wie bisher geſchehen.

β. Der Artikel, welche das Dogma hat, ſind drei; warum nur drei? Darauf antworten: es wären eben nur drei Artikel durch die Bibel und Kirche gegeben, oder: es habe dem lieben Gott gefallen, ſich ſo zu offenbaren, heißt ſo viel wie nichts ſagen für eine Wiſſenſchaft der Dreieinigkeitslehre; ſondern ihr liegt ob, die Nothwendigkeit der drei Artikel zu deduciren. Die Einleitung ins Neue Teſtament nimmt die 4 Evangelien, und fragt nicht: warum ſind's nicht mehr? Dafür iſt ſie auch die Einleitung in ein Buch, nicht eine Wiſſenſchaft. So hat die Heraldik einen großen Reichthum von Wappen zu ihrem Inhalte, und kann unbekümmert bleiben, warum's nicht mehr ſind; ſie iſt eben Wappenkunde; iſt's mit der Dogmatik auch ſo; hat ſie etwa von den Einfällen getaufter und ungetaufter Juden über die Trinität Notiz zu nehmen? Ja, wenn ſie eine Heraldik wäre. — Dazu kommt: jeder Artikel hat für ſich einen beſonderen Inhalt; der Elemente, die jeder Artikel enthält, ſind viele; wie viele? Weder für das Dogma, was alle dieſe Artikel umfaßt, noch für die Religion, deren Dogma es iſt, noch für die Gemeinde, die zu dieſer Religion ſich bekennt, kann es gleichgültig ſeyn, ob der Artikel zufälligerweiſe ſo viel ſind, als ſich finden, oder ob hier eine Nothwendigkeit ſtatt findet. Daß der Elemente nur ſo viel ſeyn können, ein Beweis zu ſeyn der inneren Nothwendigkeit, die jenes Dogma in ſeinen Artikeln und deren Elementen hat, iſt die Aufgabe der Dogmatik; und die vollſtändige Entwickelung der Dreieinigkeitslehre, wie die Wiſſenſchaft von ihr dieſe Entwickelung hat und giebt, iſt der Beweis. Die Dogmatik, eine von den Menſchen unternommene und ausgeführte Wiſſenſchaft bringt in die chriſtliche Religion und ihre Glaubenslehren dieſe Nothwendigkeit nicht hinein; aber ihre Aufgabe iſt, die in dieſer Religionslehre enthaltene Nothwendigkeit aufzuzeigen, d. h. zu beweiſen. So wenig die Wiſſenſchaft das Dogma von der Dreieinigkeit macht, eben ſo wenig kann ſie die in jedem Artikel enthaltenen Elemente machen, und die Artikel ſelbſt; aber aus dem Dogma die Artikel entwickeln und aus dieſen die Elemente zu deduciren, das kann und ſoll ſie. Sie iſt demnach keine Sammlung der zur chriſtlichen Religion gehörigen Glaubenslehren, wie dieſe aus der Bibel als Quelle mittelſt der Exegeſe genommen werden, keine bloße Ordnung und Zuſammenſtellung jener auf dieſe Weiſe colligirten Dogmen, ſondern eine aus dem einfachen Dogma der Dreieinigkeit deducirte Darſtellung des ganzen Inhalts, den das Dogma hat. So iſt ſie ein Syſtem, kein Aggregat, ſämmtlicher Glaubenslehren nach ihrem inneren und durchgreifenden Zuſammenhange mit einander.

7. Die Dogmatik iſt alſo die Wiſſenſchaft von der Dreieinigkeitslehre; die Lehre ſelbſt ſpricht blos den Glauben aus, daß Gott der Dreieinige ſey; die Wiſſenſchaft, die dieſe Lehre zum Gegenſtande hat, muß alſo das Wiſſen ſeyn von dem Glauben an den Dreieinigen. Aber Wiſſenſchaft, Wiſſen ſelbſt, kann die Dogmatik nur werden und ſeyn, wenn ſie als Erkenntniß, und wenn in ihr jede Erkenntniß dem Gegenſtande vollkommen adäquat iſt, den ſie hat. Das Dogma vom dreieinigen Gott iſt ihr Gegenſtand, auf dieſen geht ſie ein, und die vollendete Erkenntniß dieſes Dogmas ſoll und will ſie ſeyn. Wann iſt ſie das? Wenn in ihr nicht mehr und nicht weniger, beſonders aber nichts anderes enthalten iſt, als das, was ihr Gegenſtand enthält; dann coincidiren gleichſam die Wiſſenſchaft der Dreieinigkeitslehre und die Dreieinigkeitslehre mit einander. In dieſer Coincidenz beſteht die Wahrheit; iſt die dogmatiſche Wiſſenſchaft dem Gegenſtande, den ſie hat, adäquat, und er alſo ihr; ſo iſt die Wiſſenſchaft die Wahrheit, ſo ſtellt ſich alſo der Glaube an den Dreieinigen in der Wiſſenſchaft als der wahre, aber auch umgekehrt, im Glauben an den Dreieinigen die Wiſſenſchaft als die wahre dar. Dieſe Wiſſenſchaft würde alſo wieder zu ihrer Dignität gelangen, wenn auf der einen Seite ihr Gegenſtand, das Dogma von der Dreieinigkeit, wieder genommen und behandelt würde nach ſeinem vollen Inhalte und mit dem vollen Beſtreben, dies

ſogenannte Myſterium wieder ins Licht zu heben; und wenn andererſeits es in der Wiſſenſchaft um die Wahrheit, nicht um die Gelahrtheit und Vielwiſſerei zu thun wäre. — Aber geſetzt, die Dogmatik erreichte ganz vollkommen ihren Gegenſtand, das Dogma, und was in der Religion geglaubt wird, das würde in der Wiſſenſchaft von der Religion gewußt; wäre hiermit nicht der Glaube überflüſſig geworden; hätte nicht hiermit die Religion ſelbſt als Glaubenslehre ein Ende, und käme nicht an die Stelle der Religion die Wiſſenſchaft vom dreieinigen Gott? Wäre alſo nicht durch eine ſolche dogmatiſche Theologie das ganze Chriſtenthum, was den Glauben angeht, bedroht? — Allerdings hat es den Schein; aber er verſchwindet, ſobald auf Folgendes geachtet wird: das Leben hat in den Functionen, mittelſt deren es ſein Beſtehen hat, auch eine innere Nothwendigkeit, und alle Lebensfunctionen ſtehen zu einander in einem ſchlechthin nothwendigen Zuſammenhange. Dies Leben kann nun als ein in der Wirklichkeit gegebenes Gegenſtand einer Wiſſenſchaft werden, der Zoologie. Iſt daſſelbe in der Wirklichkeit als concretes das menſchliche Leben, ſo ſtellt es ſich in ſeinen Functionen und deren Beziehung auf einander dreifach als Eines dar: die Dreieinigkeit des Lebens; die Functionen der Nerven (Gehirn und Kopf), der Muskeln (Bruſt und Herz) und der Inteſtinen (Magen); und dieſe Functionen nebſt ihren Organen greifen gegenſeitig in einander ein, das ganze Leben iſt ſo conſtituirt. Geſetzt, es gelänge auch nur das menſchliche Leben in ſeiner Totalität vollſtändig zu begreifen, die Lehre vom Leben ſey eine Phyſiologie geworden, wäre hier durch die Phyſiologie als eine ihrem Gegenſtande adäquate Wiſſenſchaft das Leben abgeſetzt? Ein anderes wäre und bliebe immerfort das Leben, und Wiſſen, was das Leben iſt; und ſo bleibt auch immer, wenn die Theologie gleiche Vollkommenheit hätte, ein anderes das Glauben und das Wiſſen, was Glauben iſt. Wüßte z. B. der Menſch ganz präcis, wie es ſich mit der göttlichen Vorſehung verhielte, wäre er da mit der Allwiſſende geworden, ſo daß er keines Glaubens an die Vorſehung mehr bedürfte? — Der Lebenslehre wird es freilich leichter, eine Wiſſenſchaft zu werden und zu ſeyn, als der Glaubenslehre, weil ſie in und mit der Empirie, die der Theologie fehlt, weiter kommt; aber ſo ſchwer die Löſung ſey, unmöglich iſt ſie nicht; vielmehr iſt darin, daß der Glaube das Element der Religion und daß die Erkenntniß im Glauben enthalten iſt, der Grund der Möglichkeit einer Wiſſenſchaft vom Glauben enthalten. Dies erläutert ſich ſo:

Das Heidenthum in allen ſeinen Religionen hatte den Glauben nicht, ſondern vorerſt blos die Meinung in Anſehung ſeiner Götter, und wußte von dieſen Vielerlei in den Sagen, Mythen ꝛc. Dies Wiſſen, wenn es ein wirkliches Wiſſen ſeyn ſollte, war ein in jenem Meinen enthaltenes; dem Heidenthum fehlt die Möglichkeit, eine Wiſſenſchaft ſeiner Religion zu haben; denn es fehlt der Grund, der Glaube und das mit demſelben identiſche Wiſſen; Doctrinen, Symboliken von ihnen ſind möglich, keine Wiſſenſchaft. — Eben ſo im Judenthum und Islam; beide erkennen einen alleinigen Gott an, ohne Bild und Geſtalt; aber dieſe Anerkenntniß, Vertrauen ꝛc. iſt kein Glauben, und auch nur eine Anerkenntniß Gottes in ſeinem Verhältniſſe zur Welt und den Menſchen, aber nicht im Verhältniſſe Gottes zu ſich ſelbſt. Und wollte man auch dieſes jüdiſche Weſen ein Glauben nennen, ſo enthält dieſer Glaube doch kein Wiſſen; der Jude thut auf dieſes Verzicht, denn ſein Jehova iſt ihm unbegreiflich; das Wiſſen alſo, wenn auch ein Glaube eingeräumt würde, wäre doch nicht das Element dieſes Glaubens. Wie daher das Heidenthum höchſtens eine Symbolik, ſo vermag das Judenthum nur eine Geſetzeslehre zu haben; nicht Theologie, ſondern nur Nomo-, Bibliologie, von dem von Jehova dem Menſchen gegebenen Geſetz; Geſetzes-, nicht Gottes-Kundige. Iſt im Glauben nicht das Wiſſen, im

Wiſſen nicht das Glauben enthalten, ſo iſt eine Wiſſenſchaft der Religion unmöglich. Der Inhalt dieſer Wiſſenſchaft iſt kein Glauben, ſondern Wiſſen, aber ihr Gegenſtand iſt der Glaube. So folgt:

Des zweiten Theiles

Zweiter Abſchnitt.

Das Wiſſen von der Religion in ihrem Elemente des Glaubens als der Inhalt der Wiſſenſchaft, deren Gegenſtand ſie iſt.

Der Gegenſtand der Dogmatik, als die Religion im Elemente des Glaubens und enthaltend den Glauben, iſt der gegebene und der wirkliche, die Dogmatik ſelbſt aber, als die an dieſem Gegenſtande und von ihm hervorzubringende Wiſſenſchaft, iſt die nur mögliche. Durch die Reflexion auf das Element der Religion, wie dies der Glaube iſt, mit welcher Reflexion die Dogmatik anhebt, geht ſie aus der bloßen Möglichkeit heraus und beginnt ſie die wirkliche Dogmatik zu werden. Dem Reflectirenden nun zeigt ſich alsbald, daß das Glauben ein vom Wiſſen unzertrennliches, ja daß es, wie das Wiſſen in ſich enthaltend, ſo ſeinerſeits im Wiſſen enthalten ſey. Wo das Wiſſen nicht iſt, wo alle Erkenntniß fehlt, da fehlt das Glauben ſelbſt (absque cognitione nulla fides), und wird, wenn doch noch Religion ſtatt haben ſoll, etwas Anderes für das Glauben genommen. So verrückt iſt z. B. kein Katholik, zu meinen, das Bild, vor dem er niederkniet, ſey etwa Chriſtus ſelbſt am Kreuz, und wenn das Wiſſen davon auch nur ein negatives iſt, mittelſt dieſes negativen Wiſſens erhebt er ſich im Anſchauen zu Chriſtus ſelbſt. Wo das Bild wirklich für den Gegenſtand genommen würde, iſt kein Glaube, keine Religion mehr, ſondern die reine Superſtition. Somit wäre zu reflectiren

1) auf das Glauben in ſeiner unmittelbaren Identität mit dem Wiſſen (§. 20.); dann aber

2) da, ſo innig Glauben und Wiſſen in einander enthalten ſeyen, das Wiſſen doch nicht das Glauben, beide von einander unterſchieden ſind, muß auf dieſen Unterſchied zwiſchen Glauben und Wiſſen reflectirt werden (§. 21.); endlich aber

3) kann für die Wiſſenſchaft vom Glauben und den Glaubensartikeln die Reflexion nicht bei dem Unterſchiede ſtehen bleiben; es war ja Glauben und Wiſſen in Einheit, und die Reflexion muß auf die Identität beider zurückgehen; es muß alſo darauf reflectirt werden, daß ihr Unterſchied in der Religion ſich wieder aufhebe: die vermittelte Einheit beider (§. 22.).

So iſt's ja ſchon bei der chriſtlichen Erziehung: das Kind wird Gebete gelehrt, ſo kommt es zum Glauben — dieſer noch ganz identiſch mit der Erkenntniß, noch ohne alle Reflexion. — In der Schule Religionsunterricht, das iſt ja der Unterſchied vom Glauben und Wiſſen; die Erkenntniß ſoll aus dem Glauben heraus entwickelt werden, und der Zögling unterſcheidet ſeinen Glauben vom Wiſſen, ſein Wiſſen vom Glauben: „ich glaube an den Allmächtigen“ und „ich weiß, daß Gott der Allmächtige iſt.“ Und vor der Confirmation kann es ſchon bis zur Oppoſition beider kommen; der Geiſtliche ſoll eben im Confirmationsunterricht dahin wirken, daß der Zögling quod ad fidem attinet firmetur. Schon aus dieſem Puncte erhellt, von welcher Bedeutung die Theologie für die Religion ſey. Gelingt es der Theologie, zu beweiſen, daß Glauben und Wiſſen durch alle Zweifel hindurch wieder zur Identität kommen müſſen, dann giebt es einen Katechismus, wie wir ihn — wünſchen, und Katecheten, wie wir ſie — ſuchen.

§. 20.

Das Glauben und das Wiſſen in der unmittelbaren Einheit beider.

Es iſt daſſelbe ein Thätig- oder Aktivſeyn; paſſiv kann wohl der Gläubige in Anſehung deſſen, was ihn afficirt, ſeyn; aber als der Gläubige kann er nicht der Paſſive ſeyn; das Glauben iſt ein Thun, jede Glaubensbeſtimmung eine Action. Und wenn er der Blindgläubige wäre, ſo iſt er in dieſem Glauben nicht paſſiv. Die Thätigkeit nun, oder die Bewegung, als der Glaube in der abſtracten Einheit mit dem Wiſſen iſt keine organiſche Thätigkeit, kein Sehen, Empfinden ꝛc.; das Odemholen (spirare) kann wohl genommen werden als ein ſolches, was Beziehung habe auf den Glauben; aber dieſe inſpiratio iſt doch kein Odemholen. Jedenfalls iſt alſo die Bewegung, das Glauben, eine intelligente Bewegung, oder: da ſie keine bewußtloſe ſeyn kann, iſt ſie jedenfalls eine bewußte Action. Aber eine ſolche iſt einerſeits auch das Gefühl, wenigſtens als das des Menſchen; das Glauben kann verknüpft ſeyn mit dem Fühlen, aber es ſelbſt iſt kein Gefühl, und ſo möchte wohl von einem Gefühlsglauben die Rede ſeyn können, aber doch nur indem das Gefühl ein anderes iſt, und ein anderes der Glaube, nicht wie wenn beide identiſch mit einander wären. Eben ſo iſt andererſeits, wie das Glauben, ſo das Denken ein intelligentes Thun, und wird, was das Glauben betrifft, wohl leicht anerkannt werden, daß daſſelbe vom Denken unzertrennlich ſey, wenn auch vom Gefühl trennbar; ein Glaube ohne alles Denken würde auch gar kein intelligentes Thun ſeyn. Aber ſo unzertrennlich Glauben und Denken ſeyn mögen, ſo ſind doch beide zugleich von einander verſchieden und iſt das Glauben ein anderes, als das Denken und umgekehrt. Daher auch in der Reflexion eine Combination des Denkens mit dem Glauben ſtatt hat; ein „Denkglaube" wäre Unſinn, wenn nicht Denken und Glauben bei aller Unzertrennlichkeit doch von einander verſchieden wären. — Eine bewußte alſo oder intelligente iſt die Bewegung als Glaube; eine bewußte aber iſt auch

a. die Bewegung einerſeits als Meinung, andererſeits als Wahn; der eine Meinung hegt, verhält ſich auch wie der, welcher glaubt, nicht animaliſch-, ſondern intelligent-aktiv, und indem er meint, denkt er auch, wie der, welcher glaubt; und eben ſo auch beim Wahn. Wodurch unterſcheidet ſich nun der Glaube von Meinung und Wahn?

1) Die Meinung ſchließt das Wiſſen und die Möglichkeit deſſelben von ſich aus; wo gemeint wird, iſt keine Identität des Wiſſens mit dem Meinen, da iſt das Wiſſen und ſeine Möglichkeit noch gar nicht da; und ſobald es daher in Anſehung deſſen, was gemeint wurde, zum Wiſſen kommt, hört das Meinen auf. Das Glauben dagegen ſchließt die Möglichkeit des Wiſſens ein und iſt mit demſelben vorerſt eins und daſſelbe. Spricht einer: ich meine nicht, ſondern ich glaube; ſo ſagt er damit auch: ich weiß nicht; aber er ſetzt voraus, daß das, was er glaubt, auch gewußt werden könne. Geſetzt nun, es käme auch hier mittelſt der Unterſuchung zu einem Wiſſen, das mögliche würde ein wirkliches Wiſſen; ſo hört damit das Glauben nicht auf; denn gewußt wird der Grund, warum ich glaube; und kommt es vom Glauben zum Wiſſen ſeines Grundes, ſo iſt das Glauben durch dieſes Wiſſen nur deſto feſter geworden.

2) Das Glauben unterſcheidet ſich vom Meinen dadurch, daß die im Glauben enthaltene Möglichkeit des Wiſſens, indem ſie die Wirklichkeit des Wiſſens wird, das Glauben ſelbſt nicht aufhebt, ſondern vielmehr beſtätigt.

3) Der Wahn ſchließt von ſich aus den Glauben und deſſen Möglichkeit, ſchließt aber dafür die Meinung ein, nämlich die Meinung, daß das Wähnen ein Wiſſen ſey; das Wähnen alſo iſt ein gemeintes oder vermeintliches Wiſſen, und wer in einem Wahne ſteht, der bedarf für ſich des Glaubens nicht,

denn er meint das Wiſſen zu haben. So wäre der Wahn jenes commentum opinionis, wenn Cicero ſagt: opinionum commenta delet dies. Dazu kommt wohl der Menſch, daß er ſich überzeuge: er hege eine Meinung, und er ſpricht auch unbefangen aus: ich meine; aber nicht: ich wähne; denn ſo lange er in dem Wahne ſteht, meint er eben zu wiſſen, und er ſagt daher: ich weiß, aber nicht: ich wähne. So iſt's der Fall bei allen, die eine Inſpiration zu haben vermeinen; alle Sectenſtifter ſtehen in dieſem Wahne; ſie meinen, die Wiſſenden zu ſeyn. — Somit wäre denn das Glauben als ein Mittleres zu betrachten zwiſchen dem Meinen und dem Wähnen, ſeinen beiden Extremen, indem es ſelbſt das von der Meinung ausgeſchloſſene Wiſſen einſchließt, und indem es ſelbſt ein Glauben iſt, was von dem Wähnen ausgeſchloſſen iſt, das das Wiſſen ſelbſt zu ſeyn vermeint.

b. Seit Kant wurde das Fürwahrhalten angeſehen als das Gemeinſame oder Generiſche aller intelligenten Bewegungen in ihrer Richtung auf die Wahrheit ſelbſt hin. Ein anderes nämlich iſt das Wahrnehmen (appercipere) und ein anderes das irgend etwas für das Wahre nehmen; das Wahrnehmen iſt eine mit der Sinnesthätigkeit verknüpfte Thätigkeit des Verſtandes: der Menſch empfindet etwas; indem er das, was er empfindet, denkt, iſt es nicht mehr als ein Einzelnes empfunden, ſondern in ſeiner Allgemeinheit; es iſt wahrgenommen, denn das Criterium der Wahrheit iſt das Allgemeine. Das Wahrnehmen geht alſo die hier zu betrachtende Bewegung nichts weiter an, deſto mehr das Fürwahrhalten. Ein Fürwahrhalten iſt

1) das Meinen,
2) das Glauben,
3) das Wähnen und
4) das Wiſſen.

Alle vier Bewegungen haben jenes mit einander gemeinſam;

dieſes Fürwahrhalten aber in ſeiner abſtracten Allgemeinheit, iſt, indem Meinen, Glauben ꝛc., aus ſeiner Allgemeinheit heraus, iſt ein Beſonderes, und ſo entſteht die Frage: wodurch und wie iſt das allgemeine Fürwahrhalten jenes vierfache? Kant hat den Unterſchied und woher er komme angedeutet; ſeine Schule hat ſich bemüht, ihn zu entwickeln und das Kantiſche Glauben geltend zu machen; ſo namentlich Fries, beſonders in der Abhandlung über Glauben, Meinen und Wiſſen. — Was für wahr gehalten wird, heißt mit Einem Wort Objekt, und die in dem Objekt enthaltenen Gründe, aus denen es für wahr gehalten wird, ſind die objektiven Gründe. Das für wahr Haltende heißt Subjekt, und die in ihm gegebenen und aus ihm ſelbſt von ihm hergenommenen Gründe des Fürwahrhaltens heißen ſubjektive Gründe. Mittelſt dieſer Diſtinction ergeben ſich nun für die Unterſcheidung von Meinen, Glauben, Wähnen, Wiſſen, im Sinne der kritiſchen Philoſophie folgende Definitionen:

1) Das Meinen iſt ein Fürwahrhalten aus objektiv und ſubjektiv unzureichenden Gründen; dem für wahr haltenden Subjekt alſo thun die Gründe, aus denen es etwas für wahr hält, weder objektiver-, noch ſubjektiverweiſe genug; darum ſpricht er es auch unbefangen als ein Meinen aus. Es kann z. B. für wahr gehalten werden, daß auch auf anderen Planeten ein Leben walte, und zwar auch ein intelligentes, vernünftiges Leben; dafür laſſen ſich objektive Gründe anführen: das Objekt, der Planet, iſt ein um ſeine Axe und die Sonne ſich bewegender Körper, wie die Erde, hat, wie ſie, eine Athmoſphäre; ferner vermag das Subjekt aus ſich Gründe zu nehmen: hat es den Glauben an einen Weltſchöpfer und die Erkenntniß, daß die Sterne nicht Lichtfunken, ſondern Weltkörper ſind, ſo iſt dieſer Glaube ein ſubjektiver Grund; es mag der weiſe ꝛc. Schöpfer das vernünftige Leben nicht auf dieſe Erde eingeſchränkt haben. Aber zureichend ſind doch weder die

objektiven, noch die ſubjektiven Gründe; es iſt blos der Schluß aus der Analogie; das Fürwahrhalten aus dieſen unzureichenden Gründen iſt eine bloße Hypotheſe: es kann gelten, kann auch nicht; ein Religionsartikel kann dieſes Fürwahrhalten nicht werden, der Menſch an ihr Bewohntſeyn zu glauben nicht verpflichtet werden.

2) Das Glauben iſt ein Fürwahrhalten aus objektiv zwar unzureichenden, ſubjektiv aber zureichenden Gründen. Von der Meinung, ſo lieb ſie ihm geworden ſey, kann der Menſch ablaſſen, denn er hat gar keine zureichenden Gründe des Fürwahrhaltens; vom Glauben, wenn derſelbe einmal ſubjektiv zureichend begründet iſt, kann er nicht ablaſſen. So ſind die Gründe, aus denen der Menſch für wahr hält, daß ſein Wille frei ſey, objektiv ganz unzureichend; denn betrachtet er ſich, wie er leibt und lebt, in ſeinem Verhältniß zur Außenwelt, und betrachtet er ſie im Verhältniß zu ſich, ſo findet er darin ſich überall neceſſitirt, unfrei; objektiv kann er die Freiheit ſeines Willens nicht beweiſen, und die wenigen Gründe, die er dafür hat, ſind unzureichend. Aber reflectirt er auf ſich, wie er Verbindlichkeiten und Pflichten hat, und in dieſen, wenn er ſie anerkennt, der Freiheit des Willens nicht ermangeln kann, ſo hält er für wahr, daß ſein Wille frei ſey: „weil ich ſoll, ſo kann ich.“ So wird das Fürwahrhalten der Willensfreiheit, da es ein Glauben iſt, ein Glaubensartikel. Nicht anders iſt es mit dem Glauben an Gott; die objektiven Gründe ſind unzureichend in allen Argumenten, aber der ſubjektive Grund aus der Vernunft des Menſchen in ſeinem freien Sollen und Wollen mit Beziehung auf eine moraliſche Weltordnung, er iſt zureichend. So mit dem Fürwahrhalten, daß der Menſch pſychiſch unſterblich ſey: die objektiven Gründe fehlen; aber aus der Idee der moraliſchen Weltordnung und dem Glauben an Gott hält der Menſch die Unſterblichkeit aus ſubjektiv zureichenden Gründen für wahr. — Die Kantiſche Re-

ligion innerhalb der Gränzen der Vernunft iſt dieſe practiſche Vernunftreligion in ihren drei Glaubensartikeln.

3) Das Wiſſen iſt ein Fürwahrhalten aus objektiv und ſubjektiv zureichenden Gründen. Das Glauben hat daher, ſo zu ſagen, wenigſtens Einen Fuß im Wiſſen, da es ein Fürwahrhalten aus wenigſtens ſubjektiv zureichenden Gründen iſt, das Meinen aber gar keinen. Was gewußt wird, iſt für wahr gehalten einerſeits aus den Gründen, die ſich in ihm, wie es gewußt wird, darbieten, andererſeits aus den Bedingungen für das Wiſſen, wie dieſe die weſentlichen Elemente des wiſſenden Subjekts ſelbſt ſind. Was gewußt wird, iſt für wahr gehalten, weil es erfahren wird von dem Wiſſenden ſelbſt oder von einem anderen; indem es aber erfahren wird, iſt es für ihn objektiv vorhanden; je genauer wahrgenommen, je präciſer und vollſtändiger geforſcht und das Objekt erforſcht wird, um ſo vollſtändiger werden die Gründe des das Objekt für wahr Haltens. Wer kann läugnen, daß die Sonne ſey? ſie wird als leuchtend ja erfahren. Der Skeptiker thut's wohl, behauptend, die Objekte ſind Schein; aber der kritiſche Philoſoph hat auch ſubjektive Gründe, die transcendentalen Gründe aus dem Geſetz der Objekte.

4) Das Wähnen iſt auch ein Fürwahrhalten, aber aus objektiv und ſubjektiv unzureichenden Gründen; — nicht aber dies nur, ſonſt wäre es daſſelbe mit der Meinung; ſondern es kommt hier noch in Betracht, daß er aus deßhalb unzureichenden Gründen es für wahr hält, weil er gar keine hat; alſo ein grundloſes Fürwahrhalten. Kommen beim Wahne Gründe vor, ſo ſind dieſe ſelbſt blos gemeinte, gemachte, eingebildete, und auch darin iſt der Wahn grundlos.

So wäre ja wohl der Unterſchied dieſer vier beſtimmt und faßlich genug? Er iſt daher auch aus jener Philoſophie ins gemeine Bewußtſeyn der Menſchen eingegangen. Aber

c. das Wiſſen und auch das Glauben machen Anſpruch darauf, nicht ein bloßes Fürwahrhalten zu ſeyn. Wer da glaubt, wenn er ſich nicht durch Reflexion Anderer und durch Worte hat irre machen laſſen, der ſpricht: „was ich glaube, das iſt wahr,“ nicht: „das halte ich für wahr;“ und vollends der etwas weiß, ſpricht: es iſt wahr; da wollen die genannten Diſtinctionen nicht mehr zureichen. Oder: die Beſtimmung des Fürwahrhaltens angehend die dreifache Bewegung iſt ſelbſt eine unzureichende Beſtimmung. Zu dieſer unzureichenden Beſtimmung aber iſt die kritiſche Philoſophie dadurch gekommen, daß ſie, indem ſie für die Löſung ihrer Aufgabe: „was kann ich wiſſen?“ Objekt und Subjekt von einander ſchied, bei dieſem Unterſchied beharrte, und dort, wo ſie der Objektivität ihre Haltung im Subjekt gab, alſo inſofern von der Objektivität abſtrahirte, doch die Subjektivität fixirte und in ihr ſich hielt. Alles iſt Erſcheinung und der Menſch erkennt nicht *τὰ ὄντως ὄντα*, ſondern nur die Erſcheinung; und hieraus, aus dem ſich Denken des Subjekts mußte jene Beſtimmung des Meinens, Glaubens, Wiſſens, daß es ein Fürwahrhalten ſey, kommen. — Aber nach Kant wurde durch Schelling und dann von Hegel, wie dort von der Objektivität, ſo nun von der Subjektivität und deren Anſchauungsformen und Kategorien abſtrahirt. Zuvor, in der kritiſchen Philoſophie war die Frage, in dem: „was kann ich wiſſen?“ auch: was iſt wahr und aus welchen Gründen kann ich wiſſen, daß es wahr ſey; nun, nach der Abſtraction auch von der Subjektivität war die Frage nicht: was iſt wahr, ſondern: was iſt die Wahrheit? es galt kein Objekt mehr, was wahr ſey, kein Subjekt, ſondern die Wahrheit. Und damit ſtellte ſich auch der Begriff von Meinen ꝛc. höher, als durch die kritiſche Philoſophie, und über jenes Fürwahrhalten hinaus.

1) Das Meinen, in der Idee der Wahrheit an ſich betrachtet, iſt gar kein Fürwahrhalten, ſondern ein Wahrſcheinen; der iſt der Meinende, dem etwas wahr zu ſeyn ſcheint, bis er

dahin kommt, daß er weiß, es iſt wahr oder nicht wahr; dies Wiſſen iſt dann aber die Wahrheit deſſen ſelbſt, was gewußt wird.

2) Was geglaubt wird, iſt das Wahre, und hat das Glauben, im Unterſchiede von der Meinung in ſich die Möglichkeit des Wiſſens als das Wahrſeynkönnen und das Wahrſeynwerden. So z. B. wer an eine göttliche Vorſehung glaubt, hält nicht etwa blos für wahr, daß die ewige Gerechtigkeit und Weisheit die Welt regiere, ſondern es iſt ihm wahr; er glaubt an dieſe Vorſehung, weil ſie die Vorſehung iſt. Aber er weiß nicht; die Möglichkeit aber ſeines Wiſſens iſt in ſeinem Glauben enthalten. Ich glaube, daß Gott die Welt regiert; ich weiß ſeine Wege nicht; aber ich habe die Hoffnung, den Glauben, daß dieſe Wege mir offenbar werden. — Und ſo iſt

3) der Gegenſtand des Wiſſens das an und für ſich Wahre, nicht die Erſcheinung und der Schein; das Wahrſeyende und der Inhalt des Wiſſens iſt ſelbſt die Wahrheit, das Wahrſeyn. Wie vom Wiſſen die Wahrheit, ſo iſt von ihm der Glaube unzertrennlich; könnte der Glaube die Möglichkeit des Wiſſens einbüßen, ſo wäre er zum bloßen Wahn geworden. Wie es aus der möglichen Intelligenz zum wirklichen Wiſſen kommt, ſo auch aus dem Glauben zum Wiſſen. Die Meinung iſt z. B., daß ein vierter Welttheil ſey; Columbus, der dieſe Meinung ſich aneignet, hat die größte Wahrſcheinlichkeit, und ſo wie Amerika ſich darſtellt, iſt die Meinung verſchwunden, es wird gewußt; der Schein des Wahren iſt zur Wahrheit geworden. Und eben ſo beim Glauben; der Glaube hat, wie geſagt wird, ſeine Myſterien, und ſo lange dieſe Artikel Myſterien ſind, iſt er blos Glaube in der Möglichkeit des Wiſſens; aber indem dieſe Möglichkeit zur Wirklichkeit des Wiſſens wird, hebt das Myſterium ſich auf; das Myſterium der Dreieinigkeit hört im Wiſſen auf, aber die Dreieinigkeit nicht. Und darauf geht eben die Theologie aus; dann aber hebt ſich auch die mögliche Identität des

Glaubens und Wiſſens auf und kommt es zur Unterſcheidung beider.

§. 21.

Das Glauben und das Wiſſen in ihrem Unterſchiede von einander.

Es wurde langehin und wird zum Theil noch dieſer Unterſchied ſo genommen, als wären das Glauben und das Wiſſen verſchieden von einander, weil jedes von beiden in einer anderen Region ſich halte, als das andere; das Wiſſen etwa im Gebiete der Welt, Erfahrung, des blos Menſchlichen, das Glauben in der Region des Göttlichen, ungefähr in der Weiſe, daß der Geiſtliche es nur mit himmliſchen Gütern, aber nicht mit zeitlichen Verhältniſſen der Menſchen zu thun habe. Mit der Frage, wie ſie beſonders ſeit der kritiſchen Philoſophie gethan wurde: was muß ich glauben? rückten Glauben und Wiſſen näher zuſammen, und jener äußere Unterſchied verſchwand; es mußte der Gedanke des inneren Unterſchiedes beider entſtehen, ohne Rückſicht auf äußere Verhältniſſe, und dieſen gilt es.

a. Zuvörderſt kann der Gegenſtand, den das Glauben, und er, den das Wiſſen hat, beziehungsweiſe und in der Form ein ſehr verſchiedener ſeyn; aber weſentlich und unabhängig von aller Form iſt der Gegenſtand des Glaubens und Wiſſens derſelbe; dieſer iſt nämlich das Wahre, welches nun auch ſeine weitere Beſtimmung ſey. Wäre das, was geglaubt wird, nicht das Wahre, ſo könnte es höchſtens nur das Wahrſcheinliche ſeyn; aber indem dies der Gegenſtand wird, iſt es kein Glauben, ſondern Meinen; das Wahrſcheinliche wird gemeint, das Unwahre gewähnt, das Wahre geglaubt. Im Gegenſtande alſo, den das Glauben und das Wiſſen hat, zeigt ſich nur die Identität beider.

b. Das Glauben iſt, wie das Wiſſen, auch eine intelligente Bewegung, die Thätigkeit des Glaubenden iſt, wie die des Wiſſenden, eine durch und durch bewußte. Durch das eigentliche Weſen des Glaubens und Wiſſens unterſcheiden ſich dieſe alſo auch nicht von einander. Aber

c. der Grund, aus dem geglaubt wird, iſt ein anderer, als der, aus dem gewußt wird, und durch die Differenz des Grundes kommt ein Unterſchied ins Glauben und ins Wiſſen. Der Grund nämlich des Wiſſens iſt der Gegenſtand ſelbſt, von welchem es das Wiſſen wird und dann iſt; aus ſeinem Gegenſtande, wie es ihn erhält und hat, wird das Bewußtſeyn deſſelben zum Wiſſen von ihm; durch ihn den Gegenſtand, als den Grund, erhebt ſich das Bewußtſeyn zum Wiſſen. Oder: die intelligente Bewegung, die noch kein Wiſſen iſt, ſich durch den Gegenſtand für ſie, der den Grund des Wiſſens enthält, vermittelnd, wird das Wiſſen. Dagegen der Grund des Glaubens iſt nicht unmittelbar in dem, was geglaubt wird, enthalten, ſondern in einem anderen und nur mittelſt dieſes anderen in jenem. Oder: für das Wiſſen iſt der Gegenſtand, den es gilt, die Autorität, daß es Wiſſen ſey; für das Glauben nicht er, ſondern zuvörderſt ein Anderes, ein Vermittelndes: es vermittelt als Autorität die bewußte Bewegung mit ihrem Gegenſtand. Auf irgend eine Autorität hin glauben die Menſchen; unabhängig von aller Autorität wiſſen ſie; tritt hier noch eine Autorität, die nicht die des Gegenſtandes iſt, ein, ſo bilden ſie ſich blos ein, zu wiſſen. Und ſo iſt urſprünglich aller Glaube der Menſchen Autoritätsglaube; aber er muß es nicht bleiben und die Proteſtanten proteſtiren dagegen, daß er es bleibe. — Der Gegenſtand aber des Glaubens, wie auch des Wiſſens, hat die Beſtimmung des Seyns — was geglaubt wird und gewußt, das iſt — gegen die Beſtimmung des Scheins. Das Seyn nun als dieſe Beſtimmung iſt

1) das geweſene, geſchehene, und ſo ſteht das Seyn in der Vergangenheit;

2) iſt es einerſeits das gegenwärtige, und geht andererſeits auf die Zukunft;

3) iſt es unabhängig von der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als drei unterſchiedenen Momenten der Zeit.

Der Glaube, deſſen Gegenſtand das Seyn in der erſten Beſtimmung iſt, iſt der hiſtoriſche, in der zweiten der moraliſche, in der dritten der Religionsglaube. Die Frage alſo: wodurch und wie unterſcheiden ſich das Glauben und das Wiſſen von einander? geht, indem ſie vorhin bereits beantwortet wurde, weiterhin darauf: wodurch und wie unterſcheiden ſich hiſtoriſches, moraliſches und religiöſes Glauben und Wiſſen von einander?

1) Das hiſtoriſche Glauben im Unterſchied vom Wiſſen. Sein Gegenſtand iſt jede Begebenheit, die ſich wirklich ereignet hat; das an ihr, daß ſie ſich wirklich zugetragen habe, iſt das Wahre, und ſo iſt ſie als das Wahre Gegenſtand des Glaubens. Wäre der, dem eine vorgebliche Begebenheit kund würde, deſſen nicht gewiß, daß ſie ſich ereignet habe, ſo glaubt er nicht, ſondern kann nur höchſtens meinen, und das Aeußerſte iſt, daß er ſeine Meinung für einen Glauben ausgiebt. Derjenige nun, der das, was geſchieht, ſelbſt erlebt, oder erfährt, der weiß es; das Erfahren iſt das Wiſſen, und ſein die Begebenheit Wiſſen iſt mit einem ſchwächeren oder größeren Grade der Gewißheit verknüpft: er weiß es mehr oder weniger oder auf's allergewiſſeſte; von dem Grade der Aufmerkſamkeit und des Prüfens hängt die Gewißheit des Wiſſens ab. Aber für die insgeſammt, die ſolche Thatſachen nicht erlebt, ſondern blos durch Nachrichten, die davon gegeben wurden, Kunde erhalten haben, für die giebt es kein Wiſſen in Anſehung des Geſchehenen; ſie haben es nicht erlebt, d. h. ſie haben es nicht erfahren, für ſie iſt höchſtens nur ein Glauben möglich; und hier iſt ja ſchon ein Unterſchied von Glauben und Wiſſen: was die Mitwelt wußte, das vermag die Nachwelt höchſtens nur zu glauben. Dies hiſtoriſche Glauben enthält nun zwar die Möglichkeit des Wiſſens, aber in der Weiſe, daß es beim möglichen Wiſſen bleibt. — Dieſer hiſtoriſche Glaube nun, hier mit Beziehung auf die

Dogmatik, iſt der bibliſch-hiſtoriſche; alle Begebenheiten, die ſich von Moſes an ereignet haben, bis auf die, die ſich mit Chriſto zutrugen, ſind, wenn ſie wirkliche Begebenheiten waren, erfahren worden, und die, von denen ſie erlebt wurden, wußten das alles. Selbſt die im Neuen Teſtament aufgezeichneten Lehren ſind in der Beziehung Begebenheiten; auch die Briefe der Apoſtel ſind etwas, was ſich ereignet hat. Alſo nicht blos auf Facta als ſolche, ſondern auch auf die Lehren, die ebenfalls Facta ſind, geht hier das Wiſſen derer, die die Facta erlebt haben; aber für uns geht das alles nur auf den Glauben. — Welch' iſt der Grund, aus dem die, welche die von ihnen erzählten Begebenheiten erlebt haben, wußten? Der Gegenſtand ſelbſt war der Grund, aus dem ſie es wußten; im Gegenſtande war kein Grund, aus dem ſie zu glauben hatten; denn der Gegenſtand des Wiſſens iſt der Grund, aus dem gewußt wird. Gegenſtand des Glaubens aber iſt die Begebenheit nur, ſofern von ihr berichtet wird; hier tritt alſo die Autorität des Erzählers ein; unſer Glaube im Hiſtoriſchen iſt auf die Zeugen, Augenzeugen, auf die Documente gegründet. Bei dieſem Zeugniß aber kommt's auf den ſittlichen Character der Zeugen an, und geht das hiſtoriſche Glauben auf das moraliſche; war der Berichterſtatter untreu, hinterliſtig, wie ſollen wir uns auf ſein Zeugniß verlaſſen? —

2) Der moraliſche Glaube. Iſt der Gegenſtand, deſſen der Menſch ſich bewußt geworden, ein geſchichtlicher, ſo ſind das Glauben und das Wiſſen, ihn angehend, an verſchiedene Subjekte vertheilt: die einen, welche das erlebt, erfahren haben, was ſich ereignet hat, ſind die Wiſſenden; die anderen aber, die deſſen, was ſich in der Vergangenheit begab, nur mittelſt der Erinnerung und der davon gegebenen Nachricht bewußt worden ſind, ſind die Glaubenden. Aber im moraliſchen Glauben ſind es nicht verſchiedene Subjekte, von denen das eine das wiſſende, das andere das glaubende iſt, ſondern ein

und daſſelbe Subjekt; und da wird's ſchwerer, den Unterſchied zu begreifen. — Hier kommt's auf Folgendes an:

a. Es iſt irgend eine That, die verrichtet wird oder werden ſoll. Dieſe That erfährt einer; ſein Erfahren iſt das Wiſſen; aber als That iſt ſie gewollt von dem, der ſie verrichtet oder zu verrichten hat. Als gewollt hat ſie einen Zweck und der ſie Unternehmende bezweckt etwas mit ihr. Als gewollte iſt ſie zugleich eine überlegte und hat alſo der die That Beſchließende einen Grund, aus dem er ſie beſchließt. Die Handlung erfährſt Du; aber die Geſinnung, womit die That beſchloſſen und ausgeführt wird, den Grund und Zweck derſelben, kannſt Du nicht ſehen noch hören; denn die Worte, mit denen ſie angegeben werden, können auch Unwahrheit ſeyn. Hier iſt alſo der die That Wiſſende in Anſehung der Motive der Glaubende, und dieſer Glaube heißt in Beziehung auf das von ihm weſentlich verſchiedene Wiſſen moraliſcher Glaube. Hier ſind alſo empiriſches Wiſſen, was die Handlung, und moraliſcher Glaube, was die Geſinnung des Handelnden angeht, in dem, der der Handlung zuſieht, vereinigt und zugleich von einander verſchieden. Aber auch moraliſches Wiſſen iſt noch mit ihnen verknüpft, und auch dies Wiſſen iſt von jenen zu unterſcheiden und unterſchieden. Nämlich: glaubt der Eine, die Handlung des Anderen ſey ohne Selbſtſucht, Eigennutz, aus reiner Pflicht gethan, glaubt er alſo an die gute Geſinnung des Thäters in Motiv und Zweck der That, ſo muß er wahrhaftig wiſſen, daß er ſelbſt einer ſolchen That fähig ſey; ſich ſelbſt muß er wiſſen als einen edlen Menſchen, ſonſt glaubt er nicht, daß die That eine edle That ſey. So ſind moraliſches Wiſſen und Glauben vereinigt und doch von einander verſchieden. — Höher noch ſteht's, wenn die That nur beſchloſſen, nicht vollzogen iſt. Nämlich: es hat Einer dem Anderen ſein Wort gegeben, für ihn oder einen Dritten irgend etwas — der Pflicht Gemäßes — zu unternehmen; der Andere vertraut ſeinem Worte: „ich glaube an ſeine Treue; er wird auch jetzt Wort halten.“ Hier iſt das Vertrauen der moraliſche Glaube; das Wiſſen aber liegt nicht im gegebenen Worte, ſondern in dem Glaubenden; er weiß, daß, wenn er ſein Wort giebt, er es nicht bricht, und ſo traut er, daß der Andere es auch nicht brechen werde. Sein Wiſſen alſo von ſeinem Character vermittelt ſeinen Glauben an den Character des Anderen. — So iſt's, wenn die That ſelbſt erfahren wird; aber wie iſt's,

b. wenn auch hier die That nur berichtet, und inſofern eine geſchichtliche iſt, alſo einen Berichterſtatter hat? In Anſehung des moraliſchen Glaubens, die berichtete That angehend, kommt es wohl freilich darauf an, daß ſie geſchehen ſey und nicht erdichtet — hiſtoriſcher Glaube; der aber iſt nicht die Hauptſache, ſondern weſentlich kommt es darauf an, ob die That wirklich aus dem Grunde und zu dem Zwecke, der angegeben wird, vollzogen worden ſey; da rückt das moraliſche Glauben ins hiſtoriſche ein. Die Bericht geben von den Handlungen eines Mannes, können als Augen- und Ohrenzeugen und als die jedes Factum genau prüften, für wahrhafte Berichterſtatter anerkannt ſeyn, ſo daß, wer von ihrer Nachricht Kunde nimmt, ſagen kann: es iſt gewiß, daß alles ſich ſo ereignet hat, wie ſie es erzählen; aber die innerſte Geſinnung, die Zwecke des Handelnden konnten ſie doch nicht erfahren; in Anſehung deren war ihr Wiſſen mit einem moraliſchen Glauben verknüpft, und iſt auch bei Anderen, die ihren Bericht hören, der moraliſche Glaube nothwendig. So mit dem evangeliſchen Bericht von allem, was Jeſus ausführte: hat er nie auf ſich, ſeine Ehre, ſeinen Nachruhm, die Verhältniſſe, bei ſeinen Wohlthaten Rückſicht genommen? Wiſſen kann's Niemand, auch die Apoſtel konnten's nicht wiſſen; aber dieſe waren gleich von Anfang an geneigt zu glauben, daß dieſer Menſch einen rein ſittlichen Character habe. Nun kommt's darauf an, ob ihr Bericht auch an unbefangene Leſer kommt, oder an corrupte, niederträchtige Seelen; die werden überall niedrige Zwecke, und in ihm ſelbſt einen Schwärmer finden. Hier alſo moraliſcher Glaube oder Unglaube; das ganze Chriſtenthum hinſichtlich ſeines ſittlichen Characters als ſittlich genommen, oder als ſchmählich und unſittlich verläſtert. — Wiſſen alſo und moraliſches Glauben in der einen und ſelben Perſon ſind zugleich ſo von einander unterſchieden, daß das Glauben, ob es gleich die Möglichkeit des Wiſſens enthält, doch nie zur Wirklichkeit des Wiſſens kommen kann. — Der Dogmatik nun iſt freilich weder das hiſtoriſche noch das moraliſche Glauben fremd; aber ſie ſelbſt iſt doch keine Hiſtorie, auch keine Moral; das Glauben alſo, worauf die Dogmatik ſich bezieht, ſo bedeutſam für daſſelbe der hiſtoriſche und moraliſche Glaube ſey, iſt und muß doch ein anderes ſeyn; es iſt daſſelbe

3) der Religionsglaube. Der Chriſt in ſeinem Glauben hat in der Erinnerung — durch die Bibel — das Hiſtoriſche der chriſtlichen Religion, und eben er als der Gläubige hat auch das Sittliche derſelben gleicherweiſe im Bewußtſeyn; aber damit, daß er der hiſtoriſch und moraliſch Glaubende iſt, iſt er doch noch keinesweges der Chriſt. Der Religionsglaube nun hat wenigſtens Eines mit dem Wiſſen gemeinſam; nämlich daß das, was geglaubt, wie das, was gewußt wird, das Wahre iſt; in Anſehung des Wahren unterſcheiden ſich religiöſes Glauben und Wiſſen nicht von einander, und wo hier ein Unterſchied einträte, da wäre entweder Aberglauben oder Unwiſſenheit. Aber zwiſchen dem Wahren und dem Glauben iſt der Unterſchied ein anderer, als zwiſchen dem Wahren und dem Wiſſen. Es iſt nicht ein Anderes, was geglaubt und ein Anderes, was gewußt wird, ſondern Ein und daſſelbe; aber dies Eine und daſſelbe wird anders geglaubt und anders gewußt; nämlich: als geglaubtes iſt das Wahre ein unbegriffenes, als gewußtes ein begriffenes; das Nichtbegriffen- und das Begriffenſeyn macht hier den Unterſchied. Dieſer beſtimmt ſich näher

ſo: der Glaube ſtimmt mit dem Wahren, was geglaubt wird, nur überein, Wiſſen dagegen und was gewußt wird, ſind mehr als übereinſtimmend, ſind identiſch; zwiſchen Wahrem und Glauben iſt ein Conſenſus, zwiſchen Wiſſen und Wahrem eine Identität. Eben weil das Glauben mit der Negation des Begreifens noch behaftet iſt, kann es mit dem Wahren nur übereinſtimmen; dagegen das Wiſſen iſt mit dem Wahren durch's Begreifen vermittelt, und daher die Identität. Durch dieſe Beziehung des Wahren einerſeits auf das Glauben, andererſeits auf das Wiſſen iſt der Unterſchied zwiſchen beiden

a. ein noch ganz unbefangener; friedlich verhalten ſich beide in ihrem Unterſchiede von einander zu einander, das Glauben läßt dem Wiſſen, dieſes ſeinerſeits dem Glauben ſeinen Raum. Das Glauben aber ſchon als hiſtoriſches, mehr noch als moraliſches, vollends als religiöſes enthält die Möglichkeit des Zweifels; denn was ich glaube, habe ich nicht begriffen. Im Wiſſen dagegen hat nicht einmal mehr die Möglichkeit des Zweifels eine Stelle, geſchweige, daß wirklich gezweifelt werde, eben weil das Gewußte durch und durch begriffen iſt. In Anſehung des Religionsglaubens, ſchon dort, wo er durch den Wunderglauben mit dem Hiſtoriſchen vermittelt iſt, kann es daher heißen (Marc. 9, 25.): Herr, ich glaube, komm' zu Hülfe meinem Unglauben. Angehend das Wiſſen kann es nicht heißen: Herr, ich weiß, komm' zu Hülfe meiner Unwiſſenheit; der iſt durch's Wiſſen abgeholfen. — Indem aber das religiöſe Glauben und Wiſſen ſich ſo von einander unterſcheiden, ſchließen ſie ſich auch

b. jedes von dem anderen aus und jedes in ſich ſelbſt ein, und nun ſind ſie nicht blos mehr von einander verſchieden, ſondern auch einander entgegengeſetzt. Das religiöſe Glauben nämlich hält an ſich feſt als Glauben und an dem Geglaubten als dem Unbegriffenen; von ſich und von dem, was nicht begriffen, nur geglaubt werde, läßt es nicht ab. Hiermit hebt ſich im Glauben und durch's Glauben das blos Unbegriffene zum Unbegreiflichen. Das Wiſſen aber, dem Glauben gegenüber, hat das Begreifen, alſo die Begreiflichkeit zu ſeinem Weſen, und beſteht daher, wie der Glaube auf der Unbegreiflichkeit, ſo ſeinerſeits auf der Begreiflichkeit. So kommt nun in den Glauben, wie er in ſeinem Unterſchiede vom Wiſſen ſich verfeſtigt, die Sprödigkeit gegen das Wiſſen; und dieſes ſeinerſeits, in der Oppoſition gegen den Glauben ſich mittelſt des Begreifens durchaus im Begreiflichen haltend, weiſt den Glauben von ſich ab, läßt jenes Unbegreifliche des Glaubens nicht in ſich eindringen, und iſt hiermit eben ſo ſchnöde gegen den Glauben, wie er gegen das Wiſſen ſpröde iſt. — So ſehr nun aber auf dieſe Weiſe Glauben und Wiſſen ſich einander entgegengeſetzt ſind, können ſie doch

c. nicht vermeiden, ſich gegenſeitig auf einander zu beziehen; denn ſie ſind ſchon bei jenem Unterſchiede von einander im Verhältniß zu einander; das Glauben hält in dieſer Beziehung das Wiſſen möglichſt von ſich ab, kann aber doch nicht umhin, daſſelbe an ſich kommen zu laſſen, ſonſt wäre es nicht möglich, daſſelbe von ſich abzuhalten; bei aller Sprödigkeit hält das Glauben ſich doch nothwendig in der Nachbarſchaft des Wiſſens. Eben ſo kann das Wiſſen, ſo ſchnöde es gegen den Glauben thue, und ſo vornehm es denſelben von ſich ablehne, doch nicht umhin, Notiz von demſelben zu nehmen, ſonſt wäre dieſe Ablehnung gar nicht möglich. Und nun: das ſich Einlaſſen des Wiſſens auf das Glauben, wäre es auch nur, um die Abſurdität des Glaubens zu beweiſen, iſt das Aufklären; der Wiſſende ſucht klar zu machen, daß das Unbegreifliche, das Glauben nichts ſey. Das Glauben kann eben ſo, um das Wiſſen von ſich abzuhalten, nicht umhin, ſich einigermaßen auf's Aufklären einzulaſſen; es darf aber dem Wiſſen nur das Ohr hinhalten, ſo iſt es ſchon halb von der Aufklärung gefaßt. So bringen Glauben und Wiſſen durch die Aufklärung ſich an einander, und dieſe iſt das Mittel, wodurch der Widerſtreit beider gehoben wird. Der Focus aber dieſer Aufgabe iſt nicht der Glaube, der hält ſich im Unbegriffenen und Unbegreiflichen, und ſteckt wohl Scheiterhauſen an, aber damit's recht finſter werde. Die Verſöhnung des Glaubens und Wiſſens fängt vielmehr auf Seiten des letzteren an; der Glaube wird ſo in ſeinen ſämmtlichen Dogmen, indem das Wiſſen ſich auf ihn einläßt, der Gegenſtand einer Wiſſenſchaft, und in dieſer iſt es gerade darauf abgeſehen, daß Glauben und Wiſſen aus jenem Widerſtreite mit einander ohne die Vernichtung des einen durch das andere heraus und in die Verſöhnung mit einander eingehen.

Das Wiſſen, welches die Aufhebung des Gegenſatzes und Widerſtreites ſeiner ſelbſt und des Glaubens vermittelt, das ſich mit dem Glauben und ihn mit ſich verſöhnende Wiſſen, iſt kein von außen her an den Glauben gebrachtes, oder: nicht das Wiſſen irgend eines gelehrten, einſichtsvollen Menſchen, auch nicht des Philoſophen und der ganzen Philoſophie, ſondern es iſt das dem Glauben ſelbſt immanente Wiſſen, das alſo, mit dem er urſprünglich identiſch war. Es iſt nicht in ihn, und eben ſo wenig an ihn gebracht, ſondern, als in ihm wohnend, aus ihm ſelbſt hervorgebracht, und könnte daher, da er Religionsglaube iſt, dem es inhärirt, religiöſes Wiſſen genannt werden, zum Unterſchiede von allem ſonſtigen gelehrten, ſpeculativen ꝛc. Wiſſen. Es kann alſo geſagt werden: kraft des ihm immanenten Wiſſens, indem es ſich von ihm unterſcheidet und dann bis zum Widerſpruch mit ihm geht, verſöhne der Glaube ſich ſelbſt mit dem Wiſſen; aber eben ſo auch umgekehrt: mittelſt des dem Glauben immanenten Wiſſens verſöhne das Wiſſen ſich ſelbſt mit ihm. Dies wäre demnach die Dignität des Glaubens und Wiſſens, und nicht einer dem Glauben äußerlichen Machtvollkommenheit, der ſubjektiven Vernunft ꝛc. Die Dogmatik, hier auf dem Standpuncte der Religion betrachtet, wird alſo auf dieſem Standpuncte begriffen ſeyn, wenn anerkannt iſt, daß die Dogmatik weder ins Wiſſen ein Glauben, noch ins Glauben ein Wiſſen bringt, ſondern das im Glauben enthaltene Wiſſen entdeckt und entwickelt; ſie ſteht im Dienſte des Glaubens und dieſes Wiſſens, und hat ihre ganze Dignität durch den Glauben, die Religion. Daher:

§. 21.

Das Wiſſen von dem Glauben als der Inhalt der dogmatiſchen Theologie.

Sie ſoll und will Wiſſenſchaft ſeyn im ſtrengſten Sinne des Worts; der Inhalt der Wiſſenſchaft aber beſteht durch und durch in Erkenntniſſen. Das noch Unerkannte, und etwa als Erkennbares vermuthet oder gewünſcht, wird geglaubt oder kann geglaubt werden; das Erkannte wird gewußt. In der Beziehung iſt das Erkennen ein Wiſſen und der geſammte Inhalt der Wiſſenſchaft iſt das Wiſſen. Der Gegenſtand nun, den das Wiſſen als der Inhalt der Dogmatik hat, iſt der Religionsglaube; von ihm iſt es das Wiſſen. Für das Wiſſen nun, als den Inhalt der Wiſſenſchaft iſt und kann der Glaube nur Gegenſtand ſeyn

1) in ſeiner abſoluten Allgemeinheit. Der Character gleichſam des abſolut Allgemeinen, iſt, wenn er Gegenſtand der Wiſſenſchaft werden ſoll, dem Glauben weſentlich. Wo er daher Glaube im Einzelnen oder Beſonderen wäre, da mag er immerhin Gegenſtand des Wiſſens ſeyn; dies Wiſſen iſt aber nicht Inhalt der Wiſſenſchaft. Dann nämlich, wo er die Beſtimmung des Einzelnen und Beſonderen hat, iſt er vom Subjekt — dem Einzelnen oder Mehreren — unzertrennlich; aber ſo, als „mein“ oder „unſer Glaube,“ geht er, ſo intereſſant er „mir“ oder „uns“ ſey, die Wiſſenſchaft nichts an. Die abſolute Allgemeinheit aber des Glaubens, wenn er für die Dogmatik der Gegenſtand des Wiſſens ſeyn ſoll, iſt gleichwohl keine abſtracte, blos formelle; dieſe hat der Glaube

im abſtracten Begriff von ihm bei den kritiſchen Philoſophen als der reine Vernunftglaube, das Poſtulat der practiſchen Vernunft; aber da iſt der Glaube Inhalt der kritiſchen Religionsphiloſophie, nicht der dogmatiſchen Theologie. Durch die Beſtimmtheit, die der Glaube als der chriſtliche hat, iſt die abſolute Allgemeinheit deſſelben eine concrete; und ſo als der chriſtliche Glaube in dieſer Allgemeinheit iſt er der Gegenſtand des Wiſſens von ihm in der Dogmatik; eine Dogmatik, die nicht eine chriſtliche, iſt eine erlogene. Geht ferner die Forſchung auf das Entſtehen des Glaubens als des chriſtlichen, auf den Urſprung der heiligen Schriften, auf die Entſtehung der Kirche zurück, und beſchäftigt ſich der Forſchende mit allem dem, was geſchehen iſt an der Kirche, durch ſie, mit dem Glauben in ihr, ſeinen Lehren, den Veränderungen an demſelben, endlich mit dem Inhalt jener heiligen Schriften, ſo kommt er zu einem Wiſſen von allem dem, was bei gründlichem Forſchen ein gelehrtes Wiſſen iſt. Das iſt nicht der Inhalt der Dogmatik; denn das iſt nicht das Wiſſen vom Glauben in ſeiner abſoluten Allgemeinheit, wie ſie zugleich die concrete iſt. Dieſe theologiſche Gelehrſamkeit geht der dogmatiſchen Theologie voraus, iſt für ſie propädeutiſch, introductoriſch; aber ſie geht nicht in ſie hinein; mit aller gelehrten Erudition bringt Ihr's doch nicht zum dogmatiſchen Syſtem. Der Glaube in ſeiner Allgemeinheit als Gegenſtand des Wiſſens von ihm iſt der Glaube, nicht wie er entſtand, ſondern wie er beſteht; alſo nicht in der Vergangenheit, ſondern im hellen Tage der Gegenwart. Des Glaubens Gegenſtand iſt das Wahre, und er, nur es zum Gegenſtand habend, iſt eben damit Glaube, und, weil das Wahre zu ſeinem Gegenſtande habend, ſelbſt die Wahrheit; das Wahre iſt aber das Beſtehende, was Stand hat und hält (wiewohl nicht umgekehrt geſagt werden darf: alles Beſtehende ſey das Wahre). Der Glaube aber hat ſein Beſtehen in der chriſtlichen Kirche, die, wie ſehr auch von aller Welt Enden her bedroht, doch alle Gefahren überſtanden hat. Ob nun wohl aus ihrem Beſtehen keinesweges folgt, daß ſie das Wahre und der Glaube in ihr kein Aberglaube ſey, (ſondern nur, daß, wenn die Kirche ein Wahres iſt und der Glaube auch, ſie Beſtand haben müſſe): ſo beſteht doch noch die Kirche und der Glaube in ihr; und zwar einerſeits im Unterſchiede der katholiſchen und griechiſchen, andererſeits beider von der evangeliſch-proteſtantiſchen Kirche. Die Differenzen der beiden erſteren ſind faſt nur Negationen auf Seiten der griechiſchen Kirche; ſtärker ſind ſie, quantitativ und qualitativ, gegen die proteſtantiſche Kirche. Aber in den Hauptartikeln des Glaubens (wie ſie §. 19. berückſichtigt wurden) differiren jene drei Kirchen nicht von einander: den Glauben an Vater, Sohn und Geiſt haben wir Chriſten mit einander gemein; und dieſer Glaube, wie er beſteht in der Kirche, iſt der Gegenſtand des Wiſſens von ihm. Jene abſolute Allgemeinheit aber des Glaubens in dieſen drei Artikeln beſteht nicht darin, daß Alle ihn haben oder zu ihm gelangen können — das wäre eine äußerliche Allgemeinheit, eine Allheit blos, ſo daß der Glaube warten müßte, bis es den Allen gefiele, ihn anzunehmen; — ſondern jene Beſtimmtheit der Allgemeinheit hat der Glaube an ihm ſelbſt, ob Viele oder Wenige ſich zu ihm bekennen. Es könnte alſo ſeyn, daß jenes Dogma von der Dreieinigkeit in ſeiner Wahrheit nur noch von Drei oder Vieren erkannt würde, und alle Anderen hätten dem Dogma entſagt, ſo folgt daraus nicht die Nichtallgemeinheit dieſes Glaubens, ſondern eben nur — daß ſich alle von ihm abgewandt haben. Es iſt aber die Beſtimmung der Wiſſenſchaft, lediglich und allein im Dienſte der Wahrheit zu ſtehen; dieſe Beſtimmung hat auch die Dogmatik; ohne ſie kann ſie nicht Wiſſenſchaft ſeyn. Aber die Wahrheit ſchließt von ſich alle Partheilichkeit, Partheien, Factionen und Secten ſchlechterdings aus. Könnte nun der Glaube in der Beſtimmtheit des Particulären Gegenſtand des Wiſſens von ihm werden, ſo wäre die Wiſſenſchaft in den Dienſt einer Parthei getreten. Es iſt daher unmöglich, daß die Dogmatik als katholiſche

Wiſſenſchaft ſey im Gegenſatz gegen die nichtkatholiſche, da wäre ſie Parthei; eben ſo könnte ſie, den Glauben als lutheriſchen ꝛc. zum Inhalte habend, alſo als particulären, nicht Wiſſenſchaft ſeyn; ſie hat ihn unabhängig von allen Partheien zum Inhalt.

2) Der Grund des Glaubens iſt ein anderer, als der Grund des Wiſſens, und ſelbſt wenn es das Wiſſen von ihm wird, bleibt ſein Grund immer vorerſt noch ein anderer als der des Glaubens. Der Glaube nämlich hat einen geſchichtlichen Urſprung und Anfang und in und mit ſeinem Urſprung entſtand auch die Kirche, die ihn zu ihrem weſentlichen Inhalt enthielt und hatte. Das nächſte Princip, worauf der Glaube ſich gründete, war nun

α. eben die Kirche, in der er enthalten war, und die auf ſeine Erhaltung gleich von Anfang an mit der größten Sorgfalt bedacht war. Das hauptſächlichſte und weſentlichſte Erhaltungsmittel der Kirche für den Glauben war die heilige Schrift, und ſo gründete ſich der Glaube vorerſt auf die Autorität der Kirche und zugleich auf die der heiligen Schrift in ihr. Die Kirche beſtimmte, beſonders auf ihren (öcumeniſchen) Synoden den Glauben aller ihr Angehörigen in allen ſeinen Elementen und Momenten. Der Glaube ſelbſt war der an den dreieinigen Gott in allen Beziehungen, die dieſes Dogma dann weiter hat. Die Kirche war für die Gläubigen der Grund, das Princip ihres Glaubens; was ſie lehrt, müſſen Alle glauben, weil ſie es lehrt. Das Princip des Glaubens an die Dreieinigkeit war für die Glaubenden der Glaube an die Untrüglichkeit der Kirche; und in dieſer Autorität der Kirche erhielt ſich der Glaube vom vierten Jahrhundert an gegen alle Einſprüche bis zu Anfang des ſechzehnten. Sehr oft war vorher die göttliche Autorität und Untrüglichkeit der Kirche in Anſpruch genommen worden; gegen alle dieſe Zweifel hatte ſie ſich behauptet; gegen die lutheriſche Reformation konnte ſie ſich nicht mehr halten, der Glaube an die Untrüglichkeit der katholiſchen Kirche wurde gebrochen und iſt auf immer vorbei. Dieſes Princip der kirchlichen Infallibilität, worauf der Glaube ſich gründete, hat er alſo verloren bei einem großen Theile der Chriſtenheit und bei den Uebrigen iſt er erſchüttert worden. In der proteſtantiſchen Kirche nun

β. wurde der Grund des Glaubens zum Theil ein anderer, als er in der katholiſchen Kirche geweſen war und noch iſt. Das Princip des Glaubens an den Dreieinigen war nun einzig und allein die Bibel: nur indem jener Glaube ſeinen Grund hat in der Bibel, iſt er der unſrige. Auch war's die Bibel, mit welcher mittelſt einer von der kirchlichen Autorität unabhängigen Interpretation die Reformatoren den Kampf gegen die Katholiken führten. In der Bibel aber konnte die Reformation den chriſtlichen Glauben nur begründet finden, wenn und ſofern ſie die Bibel nicht für das Werk und Wort der Menſchen, ſondern Gottes ſelbſt nahm. Der Grund des Glaubens an den Dreieinigen war daher der Glaube an den göttlichen Urſprung der Bibel, und ſo blieb es das 16. und 17. Jahrhundert hindurch: die in der Bibel ausgedrückten Gedanken ſind nicht die der Menſchen, ſondern Gottes ſelbſt. Aber beſonders im Jahrhundert der Aufklärung entſtand der Zweifel an der göttlichen Autorität der Bibel, daran, daß jeder ihrer Verfaſſer ein von Gott begeiſterter Menſch geweſen ſey. Und es ſind ſeitdem Verſuche in aller möglichen Weiſe gemacht worden, dieſen Zweifel zu heben, ſo daß der göttliche Urſprung der Bibel ein bewieſener, über allen Zweifel erhobener wäre; aber es iſt und kann kein Verſuch der Art gelingen, ſo lange er auf hiſtoriſche, empiriſche, kritiſch-gelehrte Weiſe geführt wird; ſeine Gelehrſamkeit, aber nicht den göttlichen Urſprung der Bibel kann einer auf die Weiſe beweiſen. Wie die Kirche ein geſchichtliches Daſeyn hatte und hat, alſo ihre ganze Exiſtenz eine hiſtoriſche iſt, ſo hat auch die Bibel eine zeitliche, geſchichtliche Exiſtenz, ſie hat ein erſcheinendes, empiriſches Daſein. Sey alſo das Princip des Glaubens die alte Kirche oder die alte Bibel, gleichviel, daraus läßt ſich, daß der Glaube abſolute Allgemeinheit habe, Glaube und kein Wahn ſey, nimmermehr beweiſen. Der Grund des Glaubens alſo, ſo lange er ein anderer iſt, als der Grund des Wiſſens vom Glauben, iſt ein erbettelter, precärer, ſchwankender, gleichviel, wo gebettelt werde, bei der Kirche oder bei der Bibel. Durch dieſen Glaubensgrund iſt der Glaube ſelbſt in die Vergänglichkeit und Nichtigkeit hineingezogen; Kirche und Bibel mögen Mittel der Erhaltung des Glaubens ſeyn, Grund und Quell deſſelben können ſie nicht ſeyn. Das Princip des Wiſſens vom Glauben iſt der Gegenſtand des Glaubens ſelbſt; der Glaube mag traditionell durch die Kirche oder durch die Bibel fortgepflanzt ſeyn, ſo iſt das, was geglaubt wird, es eigentlich, worauf es für das Princip, aus dem geglaubt wird, ankommt. Das Forſchen macht, um zur Erkenntniß des Princips des Glaubens zu gelangen, den Gegenſtand des Glaubens ſelbſt zum Gegenſtand der Forſchung; indem Gott von den Menſchen erkannt wird, wie er iſt, iſt der Grund des Glaubens an ihn ſelbſt gewußt, und dann auch der Grund des Glaubens an Kirche und Bibel. Aber dieſes Wiſſen iſt dann kein hiſtoriſches, kein empiriſches überhaupt, und kein abſtract-logiſches, — von allem ſolchen Wiſſen und deſſen Gegenſtänden iſt abſtrahirt, — ſondern ein concret-logiſches, zum Unterſchiede von allem anderen Wiſſen ſpeculatives Wiſſen genannt. Das ſpeculative Forſchen im Gegenſtande, den das Glauben hat, führt zur Erkenntniß des Princips und zur Anerkenntniß der Kirche und Bibel. Die Autorität des Glaubens gründet ſich auf ein hiſtoriſch oder factiſch-empiriſch Vorausgeſetztes; die des Wiſſens gründet ſich auf den Gegenſtand des Glaubens, und dieſes Wiſſen — das ſpeculative — kommt nicht durch der Menſchen Witz und ſubjektive Anſtrengung an den Glauben der

Menſchen heran, ſondern iſt das dem Glauben immanente, und die ſpeculative Wiſſenſchaft vom Glauben iſt die aus dem Glauben, nicht dem kirchlichen, ſondern dem Glauben in ſeiner abſoluten Allgemeinheit.

3) Gegenſtand für das Wiſſen als den Inhalt der dogmatiſchen Theologie iſt das Glauben einzig und allein in ſeiner abſoluten Nothwendigkeit. Weder aus der Kirche noch aus der Bibel hat der Glaube abſolute Nothwendigkeit; woher hätten dieſe in der Zeit entſtandenen dieſe Nothwendigkeit? — Sie iſt ferner auch keine äußerliche Nothwendigkeit, als die für die Gläubigen, damit ſie ſelig würden; eine ſolche Nothwendigkeit, die etwas für ein anderes hat, geht aus dem Bedürfniß hervor und iſt eine ärmliche und erbärmliche Nothwendigkeit. Nicht: „wir kommen ohne Glauben in der Welt nicht aus, alſo iſt er nothwendig“ — eine Armenſündernothwendigkeit des Bedürfniſſes. Es iſt vielmehr die dem Glauben immanente Nothwendigkeit, in der er der Gegenſtand des Wiſſens von ihm wird; oder: weil der Glaube als der chriſtliche an und für ſich nothwendig iſt, darum iſt er in dem Wiſſen von ihm Gegenſtand der Wiſſenſchaft. An dem in ſich ſelbſt Nothwendigen kann ſehr vieles Zufällige und Arbiträre ſeyn; dies zu wiſſen, kann hiſtoriſch, philologiſch und ſonſtig intereſſant ſeyn; aber es geht die Wiſſenſchaft nichts an; die abſolute Nothwendigkeit des Glaubens ſchließt alles Arbiträre der gläubigen Subjekte und alles Caſuelle der Objekte von ſich aus, worauf der Glaube ſich etwa beziehen möge. — Der Glaube in ſeiner abſoluten Nothwendigkeit und Allgemeinheit iſt begreiflich durch und durch; dagegen das Arbiträre und Zufällige iſt nach Gelegenheit ein vielfach Unbegriffenes und Unbegreifliches; an dieſer Unbegreiflichkeit aber iſt nichts gelegen, weil am Arbiträren nichts gelegen iſt. In der Wiſſenſchaft in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit iſt alles durch und durch begreiflich; wo die Unbegreiflichkeit anfängt, hört die

Wiſſenſchaft auf. In dieſem Puncte verhält ſich die ſpeculative Dogmatik, wie die ſpeculative Phyſik; in der letzteren, wie ſie z. B. die Phyſiologie des Menſchen iſt, muß alles begreiflich und begriffen ſeyn; denn der ganze Organismus hat Nothwendigkeit (die phyſiſche) und eher iſt die Phyſiologie nicht Wiſſenſchaft, bis ſie den lebenden Menſchen durch und durch begriffen hat, ob aber einer blaue, braune Augen, Haare ꝛc. habe, geht die Phyſik nichts an; alles dergleichen iſt nur ein bedingt, relativ Nothwendiges, worauf die Wiſſenſchaft nur vorübergehend Rückſicht nimmt. So auch beim Glauben; warum er ſich in der und der Gemeinde ſo und ſo geſtaltet hat, das hat und braucht und kann die Dogmatik nicht beantworten, liegt auch nichts daran. —

Anmerkung. Zu ihrem Inhalte hat die chriſtliche Religion den Glauben nebſt der Liebe; und zu ihrem Inhalte hat die Wiſſenſchaft vom Glauben oder von der Religion auf Seiten des Glaubens, das Wiſſen, die Erkenntniß. Wie Glauben und Wiſſen ſich auf einander beziehen, ſo auch die Religion, deren Inhalt der Glaube iſt, auf die Wiſſenſchaft von ihr, deren Inhalt die Erkenntniß iſt. So folgt

Des zweiten Theiles

Dritter Abſchnitt.

Verhältniſs der chriſtlichen Religion in Bezug auf den Glauben zur Wiſſenſchaft von ihr in eben dieſer Beziehung.

Der Abſchnitt ſelbſt vermittelt die Bewegung, in welcher die Prolegomena zur dogmatiſchen Theologie, und dann dieſe ſelbſt den Standpunct der Religion verlaſſen und ſich auf den Standpunct der Philoſophie oder Speculation ſtellen, jedoch ſo, wie oben aus dem Uebergange des erſten zum zweiten Theil (dort wurde der Standpunct der Bibel verlaſſen, aber nicht ſie unter die Bank geworfen; ſo hier mit der Religion — ſie wird Gegenſtand der Speculation).

Im Abſchnitt ſelbſt werden zu betrachten ſeyn

1) das Verhältniß der chriſtlichen Religion und der problematiſchen Wiſſenſchaft von ihr — der dogmatiſchen Theologie — zu einander.

2) die beiden Seiten dieſes Verhältniſſes (jenes §. 23, dieſes §. 24.).

3) §. 25. die dogmatiſche Theologie oder die Wiſſenſchaft ſelbſt in ihrer Möglichkeit, wie ſie zu ihrem Gegenſtande eben die chriſtliche Religion von Seiten des Glaubens hat.

§. 23.

Das Verhältniß ſelbſt.

Es wird daſſelbe nicht von dem, der in die Idee einer dogmatiſchen Theologie eingeht, und ſich zum Organ dieſer Idee hingiebt, gemacht; er iſt nicht der Urheber dieſes Verhältniſſes. Er iſt ein Einzelner, z. E. einſt Origenes, Iſidorus, Johannes von Damascus, dieſer und jener Scholaſtiker, Calvinus, Melanchthon bis auf die neueſten, es iſt immer ein Einzelner; aber wir kennen aus dem Früheren die Glieder jenes Verhältniſſes in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Verhältniſſe kannſt Du machen, wenn die Glieder particulär ſind, Du kannſt in Verhältniſſe mit Anderen treten, Freundſchaft ſchließen, ſie wieder aufgeben, merkantiliſche Verhältniſſe eingehen u. ſ. f. Das Verhältniß der Religion zur Wiſſenſchaft macht der Menſch nicht, obgleich es die Meinung vieler iſt. Das Verhältniß iſt vielmehr ein ſolches, das ſich ſelbſt macht, gemacht hat und ſich immer fort und fort macht — dieſes nur haſt Du zu betrachten, machen kannſt Du's nicht.

In dem Verhältniß ſelbſt, um es beim Nachdenken über daſſelbe zu begreifen, iſt zu reflectiren

a. auf die chriſtliche Religion. Ihr iſt, wie wir wiſſen, der Glaube immanent, er iſt eines ihrer Elemente, das andere iſt die Liebe, ſie ſelbſt wird auch ſimpel weg Glaube genannt, die ihr Ergebenen heißen πιστεύοντες; aber der ihr immanente Glaube iſt kein bloßer Glaube, er enthält ein Erkennen, ein Wiſſen, und durch dieſes Erkennen in ihm unterſcheidet er ſich als chriſtlicher von allem anderen Religionsglauben, vom heidniſchen ohnehin, der kaum Glaube zu nennen iſt, auch von den monotheiſtiſchen, hier weſentlich vom moſaiſchen, jüdiſchen Glauben, der hat das Element des Erkennens nicht in ſich, der Jude weiß viel von ſeinem Glauben, aber Gott iſt ihm ein Unerforſchlicher; ſo auch mit dem Glauben im Islam. — Das Erkennen fehlt, daher auch die Theologie, Kabbaliſten können ſie ſeyn, aber nicht Theologen. Dies im Glauben enthaltene Element, das Wiſſen iſt das Weſentlichſte nächſt der Liebe für die chriſtliche Religion und das ſpricht auch die Bibel aus z. E. Joh. 17, 3. Joh. 8, 32. 1. Kor. 2, 10—16. 1. Joh. 3, 2—6. Der Glaube als Element der chriſtlichen Religion in Bezug auf die Erkenntniß, die ihm immanent iſt, iſt als Glaube kein ſtupider, es iſt in ihm die Erkenntniß, das Wiſſen ſelber, oder das Glauben im Chriſtenthum iſt kein gedankenloſes, es iſt eine Fülle von Gedanken, kein wiſſenloſes, kein erkenntnißloſes. Das Geglaubte — id quod creditur esse — mag vorerſt — wie bei den Kindern — ein noch Unerkanntes ſeyn, alſo auch, da alle Erkenntniß als Erkennen ein Begreifen zur Bedingung hat, ein noch Unbegriffenes, aber es muß nicht ein Unerkanntes bleiben, das ginge in die Stupidität, das wäre es eben, was die Pfaffen wollen, wenn ſie ſagen: „es iſt unbegreiflich." — Die chriſtliche Religion ſetzt dem Menſchen in ſeinem Forſchen nach dem, was geglaubt wird, im Denken keine Grenzen, das ſind wiederum die Pfaffen, die ein Geſetz geben: „Ne plus ultra," die Bibel weiß davon nichts; was wäre auch aus dem Chriſtenthum geworden, wenn dies gegolten hätte? — zur Reformation wäre es nimmer gekommen! Sodann

b. Das Wiſſen hat als ſolches weder zu ſeinem Inhalt noch zu ſeiner Bedingung das Glauben, aber als Wiſſen, deſſen Gegenſtand die Religion wird und das im Verhältniß ſteht zum Glauben als dem Element der Religion, hat es eine Beziehung auf den Glauben, als auch dieſen als ſein Element in ſich. Das Wiſſen als ſolches, beſtimmt etwa als das logiſche Wiſſen, hat keine Glaubensartikel, von der Lehre vom Begriff an bis zur Erkenntniß des Schluſſes ſind es reine Erkenntniſſe. Durch Glauben machſt Du keinen Schluß im Denken. Der ſtupid Gläubige iſt gewöhnlich der unlogiſche (diejenigen der Orthodoxen, die auf den Buchſtaben ſo halten und an ihm haften, beſitzen gewöhnlich nicht viel Logik) — und iſt es anders mit der mathematiſchen Erkenntniß — was wird in der Mathematik geglaubt? Aehnlicher Art ſind die Naturkenntniſſe. Hat der Naturforſcher das Geſetz begriffen, ſo braucht er keinen Glauben. Dahin will alle Phyſik, die Geſetze durch und durch zu begreifen — alſo zur Erkenntniß. Auch die Hiſtorie ſogar gehört hieher — mit dem hiſtoriſchen Wiſſen verhält ſich's eben ſo.

Aber mit dem Wiſſen, deſſen Objekt der Religionsglaube oder die Religion ſelbſt iſt, mit ihrem Glauben und deſſen Inhalt verhält ſich's anders. Ihm iſt das Glauben ſo weſentlich, wie dem Glauben das Erkennen und das Wiſſen. Ein glaubenloſes Wiſſen mag ſeyn, was es will, ein religiöſes iſt es nicht. Durch das Wiſſen im Glauben und durch das Glauben im Wiſſen iſt das Verhältniß zwiſchen Religion und Religionswiſſenſchaft an und für ſich beſtimmt, ein Verhältniß durch ſich ſelber, es macht ſich ſelbſt und muß es durch den Inhalt, den jede von beiden Seiten des Verhältniſſes hat, es vermittelt nämlich theils das Wiſſen im Glauben, theils das Glauben im Wiſſen; — jenes Verhältniß der Religion zur Wiſſenſchaft von ihr und der Wiſſenſchaft von ihr zu ihr — es iſt ein vollkommen gegenſeitiges Verhältniß, ſo hat es weiterhin der dritte Theil zu ſeiner Grundlage.

Es kann verglichen werden eine ſehr inſtructive Streitſchrift des Prof. Baur in Tübingen gegen die evangeliſche Kirchenzeitung gerichtet, unter dem Titel: „Abgenöthigte Erklärung u. ſ. f.“ — Das Verhältniß, welches zu §. 23. zu begreifen war, iſt begriffen.

§. 24.

Die beiden Seiten deſſelben.

Das eine Glied

a. in ihm iſt die chriſtliche Religion ſelbſt, wie ſie zu ihrem Inhalte den Glauben hat; dem Glauben nun iſt weſentlich, immanent 1. die Gewißheit.

1) Was der Menſch glaubt, das iſt ihm gewiß, was er meint, das kann ihm zweifelhaft ſeyn, auf dieſe Gewißheit kommt es zuvörderſt an; die Gewißheit überhaupt iſt

α. die ſinnliche; eine unmittelbare in der Empfindung, im Gefühl, ſogar noch in der Wahrnehmung; die Sonne ſcheint, wir ſehen's Alle, das iſt uns jezt gewiß — die unmittelbare Gewißheit in der Anſchauung, in der Wahrnehmung, wo es ins Allgemeine geht und dgl. — Dieſer ſinnlichen Gewißheit iſt immer die Täuſchung nahe, obzwar, wie die Logik ſagt, die Sinne nicht irren, ſondern der Verſtand irrt, ſo iſt doch das gewiß (wenn Täuſchung und Irrthum gehörig unterſchieden werden), daß die ſinnliche Gewißheit mit der Möglichkeit der Täuſchung, ja mit der wirklichen Täuſchung verknüpft iſt; ein merkwürdiges Beiſpiel iſt, was die Reiſebeſchreiber geben: auf den Reiſen durch Aegypten und die Wüſten Afrikas überhaupt ſehen die vom Durſt ermatteten Karavanen in meilenweiter Ferne Flüſſe, Seen, wenn ſie nahe kommen, ſind ſie getäuſcht! es iſt die Luft durch Brechung des Lichtſtrahls. Die ſich für den Glauben auf's Gefühl, auf die Empfindung berufen, merken gar nicht, welcher Täuſchung die ſinnliche Gewißheit ausgeſetzt iſt — „nicht ſehen (nicht fühlen, nicht empfinden), und doch glauben" ſagt Chriſtus. Die, welche Wunder ſehen oder ſonſt vernehmen wollen, die beſtehen auf dem Glauben, deſſen Element die ſinnliche Gewißheit ſey.

β. Iſt's nicht die ſinnliche, ſo iſt's ja wohl die intellectuelle, eine mittelbare, wo der Menſch als intelligentes Weſen oder verſtändiger Weiſe, intellectuell ſich thätig verhalten muß, durch dieſe Thätigkeit iſt die ſinnliche vermittelt, bei jener verhältſt Du Dich receptiv, hier ſpontan. Da iſt ein, wenngleich ſich nicht täuſchen, doch irren möglich, je nachdem Du urtheilſt. Iſt die Gewißheit, von der es hieß, ſie ſey dem Glauben immanent, die intellectuelle? ſie iſt es auch nicht; dieſe intellectuelle Gewißheit giebt ſich mit dem Verſtehen und Wiſſen und hält ſich im Wiſſen, entweder ſo, daß der Irrthum negirt iſt — es iſt ganz gewiß! — oder daß er möglich bleibt, oder ein wirklicher wird. $2\times2=4$, das iſt den Menſchen gewiß, ſo verhält's ſich mit der mathematiſchen und logiſchen Gewißheit. Dieſer intellectuellen Gewißheit liegt alſo zum Grunde das Urtheilen und Beweiſen und im Bewieſenen im Wiſſen — hält ſich die Gewißheit, eine Gewißheit im Wiſſen, die Möglichkeit des Zweifelns iſt aus dieſer intellectuellen Gewißheit ausgeſchloſſen.

γ. Die Gewißheit dem Glauben immanent enthält die Möglichkeit des Zweifelns, ausſchließend die unmittelbare Gewißheit von ſich, mit der die Täuſchung verknüpft iſt (α.); ſo lange es bei der Möglichkeit des Zweifelns bleibt, hat der Glaube die Gewißheit, wie ſie als intellectuelle der Glaube auch hat, aber das Zweifeln wird wirklich, nun iſt es um die Gewißheit geſchehen; es iſt ungewiß — dabei kann es bleiben das ganze Leben des Menſchen hindurch — er hat den Katechismus gelernt ꝛc., es kommt irgend jemand an ihn, regt Zweifel an, er wird ein Zweifler, und geht er weiter, ſo fällt wohl gar der Glaube, daß Gott gerecht ſey, ſo wird aus dem Zweifel bei ihm leicht ein Negiren — er läugnet Gott, der Glaube iſt Unglaube geworden; — aber muß es denn vom Zweifeln, als dem Nichtglauben zum Negiren kommen mit jedem? Daß es bei jedem zum Läugnen komme, dazu iſt keine Nothwendigkeit vorhanden — auf dem Wege zur Negation — halt! beſinne Dich, ſieh Dich einmal an, ob Du Grund haſt, auch das zu läugnen, was Du bezweifelſt. Aus dem wirklichen Zweifel kann es der Menſch durch Nachdenken wieder zum Glauben bringen; bringt er es dahin, nun ſo hat er die Gewißheit, die dem Glauben immanent iſt, er iſt der durch's Forſchen ꝛc. vermittelte, durch's Fegefeuer durchgegangene; nun mag kommen, was da will, er iſt ihm zum abſolut gewiſſen geworden. Das den Zweifel auf irgend eine Weiſe von dem Menſchen Abhalten, durch Gebote und Verbote, durch Gewalt gar, das heißt der Gewißheit, die der Glaube hat, in den Weg treten, das heißt den Menſchen auf dem Wege, zu der den Glauben feſthaltenden Gewißheit zu gelangen, anhalten. Darum proteſtiren wir Proteſtanten gegen Beengung freier Forſchung ꝛc. — ſie mag angehen, was ſie will.

2) Der Glaube in ſeiner Gewißheit iſt der eine und ſelbe, Una eademque fides, aber ſein Gegenſtand iſt ein ſehr Verſchiedenes, beſonders indem er dem Menſchen mittelſt einer Lehre, beſtimmter Sätze vorgeſprochen, dargeſtellt, indem er gelehrt wird, ſo z. E. iſt der Glaube an Gott ein von dem Glauben an die Menſchwerdung Gottes und dieſer ein von dem Glauben an den dreieinigen Gott verſchiedener, an ſich ein und der ſelbige Glaube, was ſchon durch den Gegenſtand als Gott bezeichnet iſt. Die Gewißheit aber in dieſem Unterſchiede des Glaubens mittelſt ſeines Gegenſtandes von ihm ſelbſt, iſt die nämliche, die ein und ſelbe, in ihr kann zwar auch ein Unterterſchied Statt haben, aber ein dem Grade nach intenſiver, kein

qualitativer; ſo iſt dem einen Menſchen der Glaube, daß ein Gott ſey, ein Glaube, den er als Chriſt mit dem Juden theilt, in bei weitem höheren Grade gewiß, als der Glaube, daß Jeſus der eingeborene Sohn Gottes ſey. Wird der Unterſchied qualitativ, ſo iſt's kein Glaube mehr; iſt das nicht an und für ſich gewiß, daß Jeſus der eingeborene Sohn Gottes ſey, da haſt Du den Glauben nicht mehr, ſondern den Aberglauben — das Crucifix oder den Du Dir in Deiner Phantaſie als Chriſtus ſetzt, das iſt eben der Aberglaube — da iſt der Glaube nur noch in der Copie und ſelbſt nur noch Copie, wie jener proteſtantiſche Geiſtliche zu ſeinem Confrater ſagte — in einer Gemeinde auf dem Lande war ein katholiſcher und proteſtantiſcher Geiſtlicher zuſammen, ſie waren Herzensfreunde, der Katholik wurde krank, ließ den Prieſter zu ſich kommen, als dieſer fort war, ließ er ſeinen Freund kommen und ſagte: ich will mit Dir zuſammen beten, es geſchah; der katholiſche hatte unter der Decke ein Crucifix, welches der Proteſtant bemerkte und darauf ſagte: — „Wirf's doch auf die Seite, halt Dich an's Original, — —!“ Müßte man dies nicht auch zu manchem Myſtiker ſagen? der ſich immer nur in der Vorſtellung, in der Imagination hält, etwa in dem Ausdruck: Chriſtus muß eine Geſtalt annehmen. Wie wird da der bibliſche Ausdruck gemißbraucht! — Die Gewißheit nun im Glauben hat die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Glaubens ſelbſt, die oben begriffen iſt. — In dieſer Nothwendigkeit und Allgemeinheit iſt ſie die über jeden Grad — über die Möglichkeit — des Zweifelns hinausgekommene Gewißheit; was nur ſo bedingter Weiſe, unter Umſtänden und Vorausſetzungen, nicht allgemein gewiß iſt, das iſt kein Beſtandtheil des Glaubens, und das ſpielt ſchon in die Wiſſenſchaft über, alſo von dem, was geglaubt wird, muß erweislich ſeyn, daß es eine abſolute Allgemeinheit und unbedingte Nothwendigkeit habe, ſonſt iſt's Wahn, Meinung bis in den Aberglauben hinein. So iſt z. E der Glaube des Menſchen an Gott und ein ewiges Leben erweislich als ein allgemeiner und abſolut nothwendiger. Der an's Fegefeuer auch? Der hat keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, es iſt keine Gewißheit darin. Am Fegefeuer wurde zur Zeit der Reformation gezweifelt — der Zweifel ging in die Negation über, hier hat der Glaube einen Gegenſtand, ſobald wir den beachten, iſt er Aberglaube. Der Glaube an ſieben Sacramente, hat der Gewißheit? Keinesweges; — er iſt weggeworfen! ſo geht's durch's katholiſche Weſen durch. Es iſt eine Scheidung vorgegangen im Momente des Allgemeinen und Nothwendigen, wie ſie die Gewißheit iſt; das Bibelwort unterſtützte wohl dabei, aber das war's doch nicht allein — das Wort kann nicht Princip des Glaubens ſeyn; auch das mit Bezug auf die Kritik, die auf's innerſte Mark geht. Es iſt eine miſerable Furcht, wenn die chriſtliche Religion durch ein Buch kann erſchüttert werden, dann verdient ſie ſobald wie möglich vertilgt zu werden. (Baur l. l.)

3) Verſchieden iſt die Gewißheit, wie es hieß durch den Gegenſtand, den der Glaube hat und der ein ſehr verſchiedener ſeyn kann, aber ſo groß durch ihn in ihm die Verſchiedenheit ſey, ſo bezieht ſich doch der verſchiedene Gegenſtand des Glaubens innerlich auf ihn, wie er von ſich verſchieden iſt, und dieſe innerliche Verſchiedenheit wird nicht von außen an ihn gebracht. In dieſer Verſchiedenheit alſo iſt das Geglaubte als eins, von dem Geglaubten, als dem anderen, obgleich, wie geſagt, verſchieden, doch nicht geſchieden — unzertrennlich, ſo z. E. der Glaube, deſſen Gegenſtand die Sündhaftigkeit des Menſchen iſt in ſeiner Gewißheit und der Glaube von der Erlöſung und Verſöhnung des Menſchen mit Gott, in welchem ſeine Sünden getilgt ſind, der Gegenſtand ein anderer — aber zugleich in der Verſchiedenheit eine Beziehung in Hinſicht des Glaubens der Sündhaftigkeit und dem der Erlöſung, ſolchermaßen, daß eins vom anderen nicht zu trennen ſteht; alſo die Nothwen-

digkeit und Allgemeinheit, welche der Glaube an ſich hat in ſeinem Unterſchiede von ſich iſt auch die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Nexus zwiſchen dem Glauben in Anſehung ſeiner verſchiedenen Gegenſtände und zwiſchen der Gewißheit ſeiner als des Glaubens ſelbſt, kein ſolcher, der durch Nachdenken über den Glauben erſt in den Glauben geſetzt würde, etwa durch den denkenden, prüfenden, combinirenden Menſchen, ſondern der im Glauben iſt und den der Menſch nachdenkend erſt darin entdeckt, ein ſolcher Nexus der Glieder iſt kein collectiver, die Gewißheit der Objekte kein Aggregat, ſondern ein Syſtem. Die chriſtliche Religion alſo in der Unzertrennlichkeit deſſen, was ſie zum verſchiedenen Gegenſtand hat, iſt, obgleich das Traditionsmittel derſelben, die Bibel. es keinesweges im ſyſtematiſchen Zuſammenhang darſtellt, und auch noch ganz unabhängig von der Wiſſenſchaft, dennoch ein Syſtem, eine Totalität, aus dem kein Glied geriſſen werden kann, weil jener Zuſammenhang ein an ſich nothwendiger und allgemeiner iſt; wo dies verkannt wird, iſt der chriſtlichen Religion eine Schmach angethan, da iſt ſie aus der unendlich freien und zugleich nothwendigen Form herausgeriſſen, — ſo weit es dem Menſchen möglich iſt — ſie wird ein Fabricat. — Das Syſtematiſche zu faſſen, es in einem Werke als deſſen Form darzuſtellen, das iſt ſchwer — fordert Anſtrengung — die ſcheuen die Menſchen, ſie halten ſich lieber an's Aggregat und jeden Schein des Syſtems. Nun

b. auf der anderen Seite jenes Verhältniſſes iſt das andere Glied die Wiſſenſchaft von der Religion in Anſehung des Glaubens oder die dogmatiſche Theologie. Wie die Religion zu ihrem Inhalte den Glauben, ſo hat die Wiſſenſchaft von ihr zu dem ihrigen die Erkenntniß. Der Erkenntniß aber τῇ γνώσει iſt

α. die Wahrheit eben ſo weſentlich wie dem Glauben die Gewißheit; Erkennen, und ſo — eo modo — daß dem Erkennen das Unwahre immanent ſey — false cognoscere — iſt in ſich ſelbſt widerſprechend; an jeder Erkenntniß hat der Menſch die Wahrheit. Iſt denn nicht vom Unwahren die Erkenntniß möglich? Allerdings! aber da iſt das Unwahre nur das Objekt, z. B. die Lüge. Die Erkenntniß derſelben iſt das Wahre. (Verläugnung des Petrus.) Die Erkenntniß iſt immer eine Wahrheit — ſey das Objekt fingirt, erlogen — quodcumque. Aber wie der Gewißheit im Glauben, ſo iſt auch der an ſich ein und ſelben Wahrheit im Erkennen und als Erkennen

β. die Allgemeinheit und die Nothwendigkeit weſentlich. Der Gegenſtand der Erkenntniß, wie der des Glaubens kann ein ſehr verſchiedener ſeyn, eine andere iſt z. E. die aſtronomiſche, eine andere die geologiſche, eine andere die zoologiſche, eine andere die anthropologiſche, hiſtoriſche, phyſikaliſche und gar endlich eine andere die dogmatiſche (die theologiſche). So verſchieden nun die Gegenſtände dieſer Erkenntniſſe ſeyn mögen, die Wahrheit in ihnen iſt dieſelbe, die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntniß in Anſehung der Wahrheit die nämliche. Iſt dieſe Erkenntniß die der dogmatiſchen Theologie, ſo hat keine andere Wiſſenſchaft das geringſte vor der Dogmatik voraus, obwohl die Form der Erkenntniß, die Elemente der Erkenntniß ganz verſchieden ſind, wie in der Mathematik, wo es auf Raum und Zeit ankommt und hingegen in der Theologie in der Lehre von Gott (der über Raum und Zeit erhaben iſt). Endlich

γ. durch ihren Gegenſtand, ſo verſchieden er ſey, bezieht ſich die eine Erkenntniß ſelbſt auf die andere und umgekehrt; und iſt unter allen eben durch ihren Gegenſtand ein gleicher Nexus, wie in Anſehung des Glaubens und ſeiner Gegenſtände, er iſt ein innerer und hat die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die die Wahrheit ſelbſt hat, alſo die Wiſſenſchaft, deren Inhalt in Erkenntniſſen beſteht, iſt der Form nach wenigſtens ein eben ſolches Syſtem, wie die Religion ſelbſt, deren Inhalt der Glaube iſt mit ſeiner Gewißheit, zwei Syſteme alſo: die Religion als Syſtem, die Dogmatik als Syſtem ſind jetzt die zwei Seiten des Verhältniſſes; apagogiſch und analog läßt ſich das ſo ausſprechen negativer Weiſe: Wäre der Inhalt der Religion in der Verſchiedenheit des Glaubens — wenigſtens der intenſiven Verſchiedenheit der Gewißheit des Glaubens — ohne allen inneren Zuſammenhang, ohne ſyſtematiſche Form, wäre ſie alſo ohne Leben, ſo würde von ihr auch keine Wiſſenſchaft möglich ſeyn; dieſes innere geiſtige Leben z. E. fehlt jeder heidniſchen Religion, daher von ihr keine Theologie möglich iſt, in der moſaiſchen iſt's nicht viel anders, im Muhamedanismus eben ſo. Eben jener innere Nexus der Erkenntniſſe in der Wiſſenſchaft und der Glaubenslehren in der Religion ſelbſt iſt es auch, mittelſt deſſen von dem, der dogmatiſche Theologie unternimmt oder ſtudirt, das, was nicht in die Religion gehört, leicht aus ihr abgeſondert werden kann, was keine Homogeneität hat, ſo die meiſten Lehren, die das katholiſche Weſen hat, die haben keinen inneren Nexus — „es iſt ein in den lebendigen Geiſt der chriſtlichen Religion hineingebrachter fremder Körper.' Die Reformation war der Verſuch, die erkrankte Religion wieder geſund zu machen — das Heterogene abzuſcheiden. Endlich

c. die beiden Seiten im Verhältniß zu einander. Die Gewißheit als ſolche auf der einen Seite und die Wahrheit als ſolche auf der anderen, beziehen ſich gegenſeitig auf einander, wie eben beſagter Maßen die Elemente des Glaubens ſich auf einander beziehen und die Elemente der Wiſſenſchaft, und ſind in dieſer Beziehung auch von einander unzertrennlich, was ſich ſo ausſprechen läßt: Was ſchlechthin gewiß iſt, das iſt auch wahr und umgekehrt. — Das Gewiſſe iſt das Wahre, das Wahre das Gewiſſe. Alſo durch die Gewißheit im Glauben und durch die Wahrheit im Erkennen ſind die chriſtliche

Religion ſelbſt und die dogmatiſche Theologie in einem inneren nothwendigen, allgemeinen Zuſammenhange vereint, wie ein Syſtem, als wäre vergleichungsweiſe Glauben und Wiſſen vollkommen eins und daſſelbe; das Glauben in ſeiner Vollendung iſt das Wiſſen, das Wiſſen in Anſehung ſeiner Gewißheit und ſeines Gegenſtandes iſt das Glauben. Im vorigen §. hieß es am Schluß: durch das Wiſſen im Glauben (im chriſtlichen) ſey die chriſtliche Religion mit der Wiſſenſchaft von ihr vermittelt, und eben ſo durch das Glauben im Wiſſen als ſolchem vermittle ſich die Wiſſenſchaft (die dogmatiſche Theologie) mit der chriſtlichen Religion, ſo war dort der Schluß, hier ein anderer: durch die Gewißheit im Glauben als deſſen weſentliches Moment vermittelt ſich die chriſtliche Religion mit der Wiſſenſchaft von ihr und durch die Wahrheit im Wiſſen vermittelt ſich die Wiſſenſchaft von der chriſtlichen Religion mit der Religion ſelbſt. Die Wiſſenſchaft in dieſer Vermittelung durch Wahrheit und Gewißheit im Glauben und Wiſſen iſt die Aufgabe — das Problem — ſie wird geſucht, die problematiſche Wiſſenſchaft ſoll und will ſich realiſiren, eine wirkliche dogmatiſche Theologie werden; das Suchen hat noch kein Ende, ſie kann aber ſich nicht verwirklichen ohne eine Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes, die von aller und über alle Empirie, Kritik, Combination, Reflexion, Raiſonniren hinweggegangen iſt, durch eine Thätigkeit, welche die *ſpeculative*, die *Speculation* iſt. Auf dem Standpuncte der Speculation wird die problematiſche Wiſſenſchaft durch die Prolegomena für dieſelbe geſtellt, und ſo haben dieſe einen dritten Theil, wo die Wiſſenſchaft auf jenem Standpuncte betrachtet wird. Den Theologen, die der Speculation abhold ſind — aus Unvermögen oder anderen Urſachen und Intereſſen — denen kommt die Forderung als Prätenſion vor, die gemacht werde von einzelnen Menſchen oder ſogenannten Philoſophen, von ihrem Hochmuth — wo der aber zu Hauſe ſey, zeigt ſich am beſten, wenn weiter auf die Sache eingegangen wird.

§. 25.

Die Wiſſenſchaft vom Glauben ſelbſt, wie ſie den Standpunct der Speculation zu dem ihrigen macht.

Zuvörderſt wäre zu fragen:

Führt etwa die Theologie, indem ſie ſpeculativ wird, alſo den Standpunct des Glaubens verläßt, den Menſchen von der Religion ab? — Iſt nicht die Forderung beim Beginn die, daß die Theologie ein Syſtem ſeyn müſſe, und die Behauptung die, daß die chriſtliche Religion ſelbſt ein Syſtem ſey? muß alſo nicht jeder, damit er ein Chriſt werde, Glauben habe, des Syſtems mittelſt ſeiner Forſchungen mächtig zu werden ſuchen? Wir antworten: Keinesweges! Die Lehre, die er auf populäre Weiſe oder ſtreng ſcientifiſch erhält, kann ſyſtematiſch ſeyn, ohne daß der Menſch, damit er Glauben habe und deſſen gewiß ſey, was er glaubt, ſich dieſes Syſtems bewußt ſey — ſich angeeignet habe — unbewußter Weiſe iſt ſein Glaube ſelbſt ſyſtematiſch — wie ſein Leben ein durch und durch ſyſtematiſches iſt, ohne daß er nöthig hat, etwas davon zu wiſſen — er lebt! ſo auch: er glaubt! Es verhält ſich damit, wie mit dem Leben der Menſchen auf Erden; dieſes wäre nicht möglich, wenn nicht die Erde mit der Sonne im Syſtem ſtände; das Bewußtſeyn iſt nicht erforderlich, aber das Daſeyn. So mit der chriſtlichen Religion. Indem ſie ein Syſtem iſt, enthält ſie die Möglichkeit eines Bewußtſeyns deſſen, was ſie iſt, eines Syſtems in allen ihren Artikeln. Aber wer der Wiſſenſchaft ſich hingiebt, wer ſie cultiviren, ſie fördern will, der muß doch aus jener Bewußtloſigkeit heraus, er muß in das Syſtem eingehen, ſo daß nicht die Forderung iſt: jeder Chriſt muß ſich mit der Speculation abgeben, wohl aber: jeder, der ſich mit der Theologie abgiebt, muß auf die Speculation eingehen. — Sodann:

a. Es wurde ſchon von uralter Zeit her und wird noch fort und fort verſichert, die Wiſſenſchaft von der chriſtlichen

Religion, die dogmatiſche Theologie habe ihren Grund im chriſtlichen Glauben, ſo ſagt man noch jetzt beſonders: die Theologie gründe ſich auf den Glauben. Ein Axiom, wie ein mathematiſches, iſt mit dieſer Angabe nicht ausgeſprochen, ein Dogma auch nicht, ähnlich etwa dem Dogma: Gott iſt allwiſſend. Es iſt eine Meinung, opinio, δόξα, die da mit jenen Worten ausgeſprochen wird; ſofern dieſe Meinung aus dem Reſpect vor dem chriſtlichen Glauben kommt (ſie kann auch aus ganz etwas anderem kommen), iſt ſie ſelbſt ſehr reſpectabel, aber bei allem dem doch nur eine Meinung, denn der Grund, in welchem, was es auch ſey, eine Wiſſenſchaft, Kunſt, ein Haus oder was ſonſt, ſein Entſtehen und Beſtehen hat, muß unwankend, feſt, unerſchütterlich ſeyn, dieſer Grund mit Bezug auf die Wiſſenſchaft beſonders, das Princip genannt, iſt jedem Angriff, jedem Zweifel, jedem Bedenken unzugänglich — iſt denn das der Fall mit dem chriſtlichen Glauben, eben als Glaube enthält er ja, wie wir wiſſen, die Möglichkeit des Zweifels, wer auf ihn recht reflectirt, kann das nicht in Abrede ſtellen, daß das, was geglaubt wird, bezweifelt werden könne, der Glaube in dieſer Möglichkeit, daß er ſogar zum Zweifel werde, kann nicht der Grund der Wiſſenſchaft ſeyn; ſo gut es mit der Meinung gemeint ſey, für die Wiſſenſchaft iſt ſie nichts, ſie entſteht, indem Bedingung und Grund mit einander verwechſelt werden, der Glaube iſt die Bedingung, ohne welche keine Wiſſenſchaft von der chriſtlichen Religion unternommen werden und zu Stande kommen kann, das iſt wahr! aber der Glaube iſt nicht der Grund des Entſtehens und Beſtehens von der Wiſſenſchaft, er iſt nur conditio, nicht aber ratio doctrinae. Sodann: wenn der Glaube das ſeyn ſoll, worauf die Theologie ſich gründe, ſo muß das Subjekt in Betracht kommen, deſſen Glaube er iſt, das kann nun ein einzelnes ſeyn, und die Meinung die, daß dies einzelne Subjekt durch Gottes Kraft und Geiſt den Glauben habe und die Erkenntniſſe, auf die der Glaube gehe, daß dieſes Subjekt ein göttlich inſpirirtes ſey, directer oder indirecter Weiſe, ſo iſt es in der katholiſchen Kirche: der Pabſt iſt in ſeiner Autorität der Untrügliche — das iſt die Infallibilität; wenn jene Meinung gilt, ſo haben wir den Papismus in der proteſtantiſchen Kirche, indirect iſt mit dem Satze: „der Glaube iſt der Grund der Theologie,“ der Papismus ausgeſprochen — dazu wollen wir uns aber nicht bequemen. Es ſind mehrere, viele, ja alle Subjekte, die ſich durch bibliſche, exegetiſche, kritiſche ꝛc. Studien befähigt haben — um des chriſtlichen Glaubens dermaßen mächtig zu ſeyn, daß auf ihn die Wiſſenſchaft ſich gründe, dieſe vielen, die Gelehrten überhaupt mit guten chriſtlichen Geſinnungen bilden eine Korporation, in welcher die Theologie, als in der grundgläubigen, ihren Grund habe, da haben wir einen Clerus, der es der Welt, dem λαός, den Laien mittheilt; wir haben den Unterſchied zwiſchen Clerus und Laien nach jener Verſicherung. Der Glaube iſt dem Zweifel zugängig und ſo groß die unmittelbare Gewißheit ſey, die der Glaube vorerſt hat, ſo wird, indem es zum wirklichen Zweifel kommt, das Gewiſſe das Ungewiſſe, und nun hebt eine Arbeit, eine Anſtrengung des menſchlichen Geiſtes an, es geht darauf, ein Princip zu ſuchen, wie für die chriſtliche Religion, ſo von dem Glauben in ihr. Aber dieſes Suchen iſt:

b. vor allem ein Denken und als Denken ein Abſtrahiren vom Glauben, vom Zweifeln, von allen Subjekten des Glaubens, allen Gegenſtänden deſſelben, das rein abſtracte Denken. Mit dem Denken, ſo abſtract, wird aber das Zweifeln in Anſehung des Glaubens nicht gehoben und erhält die Wiſſenſchaft vom Glauben und von der chriſtlichen Religion nicht die Erkenntniß ihres Princips, es iſt das abſtracte, formelle Denken der ſubjektiven Logik, ein reflectirendes Denken. Erſt das Denken, welches mit dem Seyn ſelbſt identiſch iſt und ſo kein abſtractes, ſondern ein concretes Denken iſt, in der Weiſe jedoch, daß abſtrahirt iſt und bleibt vom Glauben, ſeinem Gegenſtande u. ſ. w. Das ſpeculativ-logiſche Denken iſt die Thätigkeit und Energie des Geiſtes, kraft deren der Zweifel zu vernichten und das Princip des Glaubens und der Wiſſenſchaft zu entdecken ſteht; aber

c. dies Denken macht keine Vorausſetzungen, iſt durchaus in keiner Beziehung hypothetiſch. Es wird nicht im Voraus irgend etwas als wahr genommen oder angenommen, und verſucht, anderes Wahre daraus zu erkennen, Nichts wird vorausgeſetzt, das ſpeculative Denken hebt an mit ſich, dem ſpeculativen Denken, obwohl Subjekte ſeyn müſſen als die denkenden, aber das Denken ſelbſt ſetzt ſie nicht voraus. Wie jede andere ſtrenge Wiſſenſchaft, ſo nimmt nothwendiger Weiſe auch die dogmatiſche Theologie in der Speculation ihren Standpunct, in ihr ſetzt ſie an, mittelſt ihrer erfaßt ſie ihr eigenes Princip in ihrem Inhalt, der Gegenſtand bleibt derſelbe — die chriſtliche Religion — aber Princip und Inhalt werden ſchöpferiſch erzeugt. Indeſſen mit denen, die in jener Meinung befangen ſind, läßt ſich darüber nicht ſtreiten, der Streit führt zu keinem Ziele, denn die das Princip der Religion und des Glaubens, der ſelbſt (nach der Meinung) Princip ſeyn ſoll, angehende Forſchung und Denkweiſe hat eine Vorausſetzung an das Subjekt, die Vorausſetzung philoſophiſcher Studien, ſonſt kann man nicht widerlegen, ſich nicht einlaſſen, ſie gehen nicht ein und können's nicht; ſolche Studien ſind aber nicht von den Herren gemacht, woher hätten ſie auch bei ihrer Gelehrſamkeit die Zeit dazu nehmen ſollen, wofern ſie auch Talent dazu haben? Um eine ſolche Unterſuchung zu führen, genügt nicht ein blos hiſtoriſch Notiznehmen von der Philoſophie und ihren Reſultaten, auch nicht ein philoſophiſches Syſtem ſey's von Kant, Fichte, Schelling oder Hegel, die ganze Philoſophie muß durchſtudirt werden etwa von Thales aus Milet an bis auf die neueſten — es gilt die Philoſophie in allen Philoſophieen, nach dem Kanon: Amicus Socrates, amicus Plato, amicus Aristoteles, amicus Cato, sed magis amica veritas. (Seit ich Dich (die Wahrheit) kenne, bin ich faſt allein. Goethe in der Zueignung an die Wahrheit — doch iſt dieſe eine gute Geſellſchaft!). Solche Herren ſollten dann aber auch nicht urtheilen, — was ich nicht weiß, darüber darf ich mir kein Urtheil erlauben — aber die Herren urtheilen doch! Wer nicht jene Studien durchgemacht hat, der kann nicht ſagen: Magis amica est veritas.

Der Prolegomenen Dritter Theil.

Einleitung in die Dogmatik aus dem Standpuncte der Speculation.

§. 26.

Der Standpunct ſelbſt.

Für den Standpunct der Speculation wird zu betrachten ſeyn:

a. Das Recht des Menſchen auf Religion. Es iſt daſſelbe

1) unverlierbar. Aller anderen Rechte kann er durch ſeine Handlungen verluſtig gehen, des Rechts auf Religion aber nicht. Ja — kann es dagegen heißen — wenn es die rechte Religion iſt, verliert er's nicht; aber wie, wenn's eine falſche iſt? — Das Recht des Menſchen auf Religion iſt eben

2) auch das, ſich von dem, was Religion für ihn ſeyn und was er als Religion haben ſoll, ſelbſt zu überzeugen, das Recht der Selbſtüberzeugung. Dieſes iſt eben ſo unverlierbar, wie das Recht an der Religion ſelbſt; es kann ihm ſehr verkümmert, aber nicht vertilgt werden. Und kraft der Ausübung dieſes Rechtes iſt die Religion, die er hat, für ihn die wahre; er hält bei ihr in feſter Ueberzeugung; denn er hat nicht von Anderen ſich dazu drängen laſſen, ſondern ſich ſelbſt davon überzeugt. Und ſo iſt das Recht des Menſchen auf ſeine Religion

3) das, die Religion, die er hat, zu verändern. Ueberzeugt er ſich, daß ſie, wie er ſie hat, nichts taugt, ſo kann er nicht mit gutem Gewiſſen und in ſeiner Freiheit des Willens bei ihr bleiben; er legt ſie ab, und geht, indem er ſich von

der Wahrheit einer anderen überzeugt, zu dieſer anderen über. Und Niemand in der Welt hat ein Recht, zu verbieten, daß einer die Religion, die er hatte, aufgiebt und zu einer anderen übergeht. — Der unter 2. berührte Punct führt herbei

b. das Recht, zu zweifeln und ſelbſt zu prüfen. Das Element in der Religion, worauf es hier ankommt, iſt das Glauben; dem Glauben aber iſt die Möglichkeit des Zweifels immanent; wer zum Glauben gelangt iſt, der hat eine Pflicht, die Pflicht, zu glauben, erfüllt, und mit der erfüllten Pflicht hat er das Recht, zu prüfen, und (was ja der Möglichkeit nach im Glauben enthalten iſt) zu zweifeln, ob der Glaube, den er pflichtmäßig übernommen, Glaube oder Aberglaube ſey. „Es iſt ein großer Eigenſinn des Menſchen, der ihm Ehre macht, nichts in der Geſinnung gelten laſſen zu wollen, was nicht vor dem Gedanken ſich gerechtfertigt hat,“ ſagt Hegel. Die Geſinnung iſt hier der Glaube und die freie Entſchließung und That; in dieſen nichts gelten zu laſſen, was nicht vor dem Gedanken ſich gerechtfertigt hat, das macht ihm Ehre. Das alſo muß das Glauben und das moraliſche Lehren ſich gefallen laſſen, vor dem Tribunal des Denkens zu erſcheinen, geprüft zu werden, und, rechtfertigt es ſich dort, dann zu gelten. Dieſem Eigenſinn des Menſchen ſpricht auch die chriſtliche Religion (und keine andere ſonſt) das Wort, und zwar

1) dadurch, daß in den erſten Jahrhunderten die große Anſtrengung und Arbeit, mit großen Aufopferungen verknüpft, war, die Menſchen von Juden- und Heidenthum frei zu machen; und die Apoſtel waren die erſten Märtyrer jener großen Bewegung, daß nichts in der Geſinnung gelten könne, was nicht vor dem Gedanken ſich gerechtfertigt hat. Dieſe Arbeit hat ſich auch durch die ſogenannten finſteren Jahrhunderte fortgeſetzt; von vielem corruptem Weſen hat die katholiſche Kirche die Heiden befreit. Und ſo hat

2) eben die chriſtliche Religion, wo ſie ſich unter den

Völkern verbreitete, in die Verhältniſſe derſelben eine ganz andere Beziehung gebracht, als darin war; ſie hat die Perſonalität des Individuums geltend gemacht, und das ihrige gethan, die Individuen frei von einander zu machen, daß jeder ſeiner ſelbſt gewiß werde, in der Ueberzeugung, was geglaubt werden ſolle, was nicht.

3) Und ſo iſt auch die chriſtliche Religion es ſelbſt, die ihre eigene Prüfung von ihren Bekennern fordert; ſie will nicht eher gelten, als bis ſie geprüft ſey. Dieſer dritte Punct ſpricht noch ganz beſonders für die Wahrheit der chriſtlichen Religion als ſolcher und für den Glauben, der rein und allein das Wahre zu ſeinem Gegenſtande habe; denn das wird leicht anerkannt, daß die Wahrheit keine Prüfung zu ſcheuen habe, und wo die Religion dazu auffordert, da muß die Wahrheit ſprechen, im getroſten Vertrauen, daß ſie keine Prüfung zu ſcheuen habe.

c. Das Recht der Religion auf die Wiſſenſchaft von ihr. Hat ſie dies Recht, ſo hat es der Menſch auch, wie ſie die ſeinige wird, und iſt er befugt, wer ihm auch widerſtehe, nicht blos bei der Religion ſtehen zu bleiben, wie er ſie hat, ſondern die Wiſſenſchaft von ihr zu verſuchen. Aber worin gründet ſich denn dies Recht der Religion auf die Wiſſenſchaft von ihr? Weſentlich darin, daß ſie zu ihrem Elemente den Glauben hat, ihn, keinen blinden, vielmehr als einen ſolchen, dem das Erkennen, das Wiſſen, der Möglichkeit nach immanent iſt. Aus der Möglichkeit des Wiſſens im Glauben hat ſie, die Religion, deren Element der Glaube iſt, das Recht auf die Wiſſenſchaft von ihr. Oder: was die Religion werden kann, weil ſie den Keim dieſes Werdens ſelbſt enthält, das wirklich zu werden und zu ſeyn, iſt ſie berechtigt, und dies ihr Recht wird das Recht eines Jeden, deſſen Religion ſie iſt; er iſt, wie ſie, berechtigt zur Wiſſenſchaft von ihr. Was ſie nicht werden kann, indem ſie etwa die heidniſche oder die altteſtamentliche Religion als ſolche iſt, Wiſſenſchaft von ihr, das wird ſie auch nicht, und wenn der Menſch ſich auch noch ſo viele Mühe gebe. Das Element der chriſtlichen Religion aber iſt der Glaube; das Unwahre iſt der Gegenſtand des Wahnes und des Irrthums, das Wahrſcheinliche iſt der Gegenſtand der Meinung, das Wahre der Gegenſtand des Glaubens. Das Weſentliche der Wahrheit nun im Unterſchiede vom Unwahren ꝛc. iſt die abſolute Allgemeinheit und unbedingte Nothwendigkeit. Was nur relativ, nur beſchränkter und particulärer Weiſe ein Beſtehen hat, und eben ſo nur ein bedingter Weiſe Nothwendiges iſt, iſt nur das Wahre in der Erſcheinung, nicht an und für ſich. Die Wahrheit beſteht unbedingt allgemeiner und nothwendiger Weiſe; in ſie iſt alle Wahrheit eingeſchloſſen, und was ſie iſt, iſt ſie auf ewige Weiſe. Hat der Glaube in der Religion zu ſeinem Gegenſtande das Wahre, ſo iſt es das Wahre als das ewige und ſpricht das „ewig" hier jene abſolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Wahrheit aus. Die Religionen alle, die das Wahre nur in relativer Allgemeinheit und bedingter Nothwendigkeit hatten, ſind vergangen; die Religion dagegen, in der der Glaube das ewig Wahre zu ſeinem Gegenſtande hat, iſt ſelbſt die ewige Religion; ſie hat geſchichtlich einen Anfang und Fortgang; in ihrem Weſen iſt ſie ewig und unendlich; die chriſtliche Religion kann nicht untergehen. Aber der Glaube iſt, was er iſt, doch als Glaube des Menſchen; und ſomit bezieht ſich ſein Gegenſtand, das ewig Wahre, mittelſt ſeiner auf den Menſchen. Die tiefſte oder unvollkommenſte Weiſe, wie der Gegenſtand des Glaubens mittelſt des Glaubens auf den Menſchen ſich bezieht, iſt das Gefühl des Menſchen, das Wahrheitsgefühl; der Glaube, vermittelnd ſeinen Gegenſtand mit dem Gefühl, iſt der Gefühlsglaube; dem Gegenſtande mag der Glaube entſprechen, das Gefühl aber entſpricht ihm nicht. Warum aber kann die Wahrheit nicht im Gefühl mittelſt des Glaubens ſich halten? Das Gefühl iſt das des Menſchen in ſeiner Individualität, ein einzelnes; das Weſen der Wahrheit aber iſt ihre abſolute Allgemeinheit; ferner: das Gefühl hat wohl für den Menſchen, deſſen Gefühl es iſt, eine Nothwendigkeit; durch das Gefühl iſt ſeine ganze Lebendigkeit (Individualität) bedingt; dieſe Nothwendigkeit aber iſt die aus dem Bedürfniß des Lebens und des individuellen Daſeyns, nicht die abſolute, die das Weſen der Wahrheit iſt. Daher kann der Gläubige nicht lediglich bei ſeinem Gefühl beharren, und wenn es auch das reinſte, lauterſte, das der ſchönen Seele wäre; der Gegenſtand des Glaubens reißt ihn über's Gefühl hinaus in's Denken, und das geht in's Allgemeine und Nothwendige. Wo der Menſch mit ſeinem Glauben nichts deſto weniger beim Gefühl beharrt, da wird er ſich, die Religion betreffend, gegen das Wiſſen und die Wiſſenſchaft der Religion erklären. — Die Weiſe des Begriffs dagegen iſt diejenige, in welcher der Gegenſtand des Glaubens mittelſt des Glaubens für den Menſchen ein Beſtehen hat ſo, daß der Gegenſtand, das Geglaubte, und der Begriff in vollkommener Harmonie ſind und ſeyn können. Im Wahrheitsgefühl ſich haltend, iſt der Menſch geneigt, den Gegenſtand des Glaubens für unbegreiflich zu erklären, und bei der Unbegreiflichkeit deſſen, was er glaubt, zu beharren; nichts deſto weniger aber iſt doch das Weſentliche der Wahrheit ihre abſolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und dieſe iſt auch das Weſen des Begriffs; was dem Gefühl fehlt, das hat der Begriff. So lange auf dem Standpuncte des Gefühls und des den Gegenſtand des Glaubens mit dem Gefühl vermittelnden Glaubens, der Menſch dieſen Gegenſtand für unbegreiflich nimmt, ſo lange iſt, obzwar mit der Religion der Menſch das Recht auf die Wiſſenſchaft von ihr hat, doch dieſelbe mittelſt des Menſchen nicht möglich. Der Begriff dagegen hat, wie die Logik, deren Gegenſtand er iſt, beweiſt, zu ſeinen weſentlichen Elementen dieſelben, die die der Wahrheit auch ſind, Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Der Gegenſtand des Begriffs nun iſt entweder

1) ein ſolcher, der mit dem Begriffe zugleich wird, ſich entwickelt und vollbringt, wo dann die Wahrheit des Gegenſtandes die des Begriffs, und die des Begriffs die des Gegenſtandes iſt; denn beide, Begriff und Gegenſtand, ſind an ſich eins. Das Begreifen ſelbſt hat zu ſeiner Vorausſetzung das Denken; wo der Gegenſtand des Begriffs der mit dem Begriffe ſelbſt werdende und gewordene iſt, wird dies Denken bezeichnet als conſtruirendes. Ein ſolches Denken vermittelt das Entſtehen der Mathematik; ihre Gegenſtände und die Begriffe dieſer Gegenſtände werden die einen mit den anderen; und die ganze Wiſſenſchaft entſteht aus Nichts durch rein conſtruirendes Denken; die ganze Welt der Mathematik, eine Welt aus nichts, und eine mächtige Welt! — Daher Kant: „die Mathematik ſey die Wiſſenſchaft durch Conſtruction der Begriffe.“ — Oder es iſt

2) der Gegenſtand ein anderer und der Begriff deſſelben auch ein anderer, findet alſo zwiſchen beiden, ſo zu ſagen, ein urſprünglicher Unterſchied ſtatt. Das Denken, vermittelnd dieſes Begreifen von Gegenſtänden, die mit den Begriffen nicht werden, ſondern unabhängig von ihnen ſind, wird wohl bezeichnet als ein raiſonnirendes, deducirendes und ein applicirendes Denken. Es iſt das Denken der Logik als einer ſubjektiven, lediglich abſtracten Wiſſenſchaft. In ſolcher Logik wird angenommen, die Gegenſtände, die das Denken erhalte und habe, wären unabhängig von ihm in Welt, Natur, Geſchichte vorhanden; vom Denken aber erkennt ſie an, daß es als ein Begreifen, Urtheilen und Schließen zu ſeinem Weſen die Allgemeinheit und Nothwendigkeit habe, und darin iſt ſie eben ſo ſtreng, als die Mathematik. Aber ſie ignorirt noch ganz, daß den Gegenſtänden die Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſelbſt inne ſey; ſondern es wird nach ihr die Allgemeinheit und Nothwendigkeit erſt in die Gegenſtände gebracht, indem die Arten zu Gattungen erhoben werden ꝛc., als ſeyen

die Arten ꝛc. nicht in den Dingen, ſondern nur im Denken und durch daſſelbe. — Oder endlich

3) das Begreifen iſt ein ſolches, welches zu ſeiner Bedingung (Vorausſetzung), wie jenes conſtruirende und räſonnirende auch, das Denken hat, aber als ſpeculatives Denken. Der Begriff iſt der ſpeculative, und wird und entwickelt ſich mittelſt der Speculation, indem dieſe vor allem die Anerkenntniß iſt, daß in dem Gegenſtande, der zu begreifen iſt, an und für ſich die Wahrheit ſchon ſey, das abſolut Allgemeine und Nothwendige; und eben ſo in ihm, dem Begriff vom Gegenſtande auch. Aber dieſe Anerkenntniß iſt ſchon in dem Glauben, wie ihn die chriſtliche Religion zu ihrem Elemente hat, enthalten, daß der Gegenſtand des Glaubens die ewige Wahrheit in ſich habe und ſie an und für ſich ſey. So wie demnach die Religion Gegenſtand der Wiſſenſchaft von ihr wird, iſt der Standpunct, auf welchem dieſe Wiſſenſchaft entſteht, ſich entwickelt und fortbildet, die Speculation; ein Standpunct, auf den die Religion ſich ſelbſt und den die Wiſſenſchaft ſuchenden Menſchen ſelbſt erhebt, weil ſie nichts Unbegreifliches ſtatuirt, ſondern in allen ihren Lehren die begreifliche Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat.

§. 27.

Eintheilung.

Die Religion als das Syſtem der Glaubenslehren oder Dogmen iſt vor der Wiſſenſchaft von ihr vorher ſchon vorhanden; ſie iſt gegeben, eine ſogenannte Thatſache. Die Religion als das Glaubensſyſtem wird durch die Wiſſenſchaft von ihr nicht hervorgebracht, ſondern dieſe bringt ſich aus ihr und an ihr hervor. Somit iſt das für die Wiſſenſchaft und in ihr regſame Denken nicht jenes conſtruirende, wie in der Mathematik, vor welcher vorher ihr Gegenſtand gar nicht da iſt; auch nicht jenes discurſive Denken als räſonnirendes, deducirendes und applicirendes, wo nämlich in die Gegenſtände der Empfindungen und Wahrnehmungen durch dieſes ſie alle durchlaufende Denken (discurrens) die Gedanken, Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die Kategorien überhaupt gebracht werden; ſondern, indem der Wiſſenſchaft die Religion als Dogmen gegeben ſind, kann das Denken in ihr nur das ſpeculative ſeyn. Das ſpeculative Denken iſt das ſeiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit — und der Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſeines Gegenſtandes ſich bewußte. So hebt mit ihm die dogmatiſche Theologie nicht blos an, ſondern ſetzt ſie ſich als daſſelbe auch fort und vollendet ſie ſich als daſſelbe; — ſie iſt durch und durch ſpeculativ. Wo die Wiſſenſchaft in dem ihr gegebenen Gegenſtande, wie ihn ſelbſt, ſo auch den Gedanken, den Geiſt vorfindet, und nichts in ihn hineinapplicirt, ſondern den Geiſt aus ihm *hervorbringt*, ſo wird ſie eine geiſtreiche Dogmatik; iſt der Geiſt darin getödtet, dann giebt's die traditionelle Dogmatik, die Niemand ſtudiren mag, als wer — muß. — Jene Glaubenslehren aber, deren Syſtem die Religion iſt, ſind vorhanden

1) vorderſamſt in den Vorſtellungen der Menſchen und mittelſt derſelben. Die Veranlaſſungen, wodurch ſie in das menſchliche Vorſtellen kommen, und mittelſt ſeiner gehalten werden, ſind äußere — mündliche oder ſchriftliche — Belehrungen. Der Unterſchied der Vorſtellungen vom Gefühl beſteht einem Hauptpuncte nach darin, daß das Gefühl ſchlechthin an das Subjekt, deſſen Gefühl es iſt, ſich heftet, und an daſſelbe geheftet bleibt; die Vorſtellung dagegen von der Subjektivität in irgend einem Grade ablösbar, davon unabhängig iſt. Seine Gefühle kann eben daher der Menſch keinem anderen mittheilen oder geben, aber ſeine Vorſtellungen, indem er ſie ausſpricht, beſchreibt. Aber obgleich die Vorſtellung nicht ſchlechthin an ihrem Subjekt haftet, iſt ſie doch

a. in Anſehung ihres Gegenſtandes ein Zufälliges; der

Gegenſtand kann dieſer, jener, irgend einer ſeyn, und iſt er es, ſo folgt die Vorſtellung ſchon; fehlt's ganz am Objekt, ſo iſt für's Subjekt die Vorſtellung ſo gut wie unmöglich. Die Vorſtellung Chriſti als eines Hirten hat nur Sinn für ein Volk, bei dem es Hirten und Heerden giebt, ein rein fabricirendes Volk, was gar nichts von Hirten wüßte, wie wenig kann dem eine ſolche Vorſtellung ſeyn!

b. ein Willkührliches, was vom Gefühl nicht geſagt werden kann; denn das haftet am Subjekt; daher der Gläubige, das Willkührliche der Vorſtellung ahnend, lieber zum Gefühl ſeine Zuflucht nimmt. So kann die Vorſtellung von dem reinen Weſen und Wirken der Wahrheit das Licht ſeyn; aber muß die Wahrheit als Licht vorgeſtellt werden?

c. wie das Gefühl, iſt die Vorſtellung zuvörderſt eine einzelne; aber ſie iſt dieſes neben anderen, deren jede auch eine einzelne iſt. In dieſem Nebeneinanderſeyn beziehen ſich nun wohl die einzelnen Vorſtellungen auf einander, und vereinigen ſich in Eine; ſie iſt das Gemeinſame der einzelnen. Aber das Gemeinſame der einzelnen Vorſtellungen iſt noch weit entfernt, die Allgemeinheit des Begriffs zu ſeyn. Das Element alſo, worin die Glaubenslehren für die Menſchen vorhanden ſind, iſt als das Vorſtellen ein ihnen relativ zwar nothwendiges, aber kein den Glaubenslehren ſelbſt weſentliches; denn ſie, jede in ihrer abſoluten Allgemeinheit und Nothwendigkeit, haben an dem Vorſtellen, was ein Zufälliges, Willkührliches und höchſtens nur ein Gemeinſames iſt, wahrhaftig nicht ihr Element, ſondern nur vorübergehend für die Menſchen, die als die vorſtellenden zu denken anfangen. Um nun gleichwohl das Vorſtellen zu behalten und zu behaupten als jenes Element, worin der Glaube mit ſeinen Lehren ein Beſtehen habe, haben die Lehrer dieſes Glaubens, proteſtantiſcher Confeſſion, das Vorſtellen auf die Bibel eingeſchränkt: bibliſche, und nur bibliſche Vorſtellungen müſſen es ſeyn, worin die chriſtlichen

Glaubenswahrheiten für die Menſchen gehalten und mittelſt deren ſie dargeſtellt werden. Und ſo hat durch die Bibel jenes Element wenigſtens eine relative Nothwendigkeit, dem Zufälligen und Arbiträren entnommen, und eben ſo eine relative Allgemeinheit, die Allgemeinheit des ganzen bibliſchen Inhalts. Es muß deßhalb der dritte Theil der Prolegomenen zur Dogmatik einen erſten Abſchnitt haben, in welchem Bibel und Vorſtellung zu betrachten ſind — zurückweiſend auf Th. I. den Standpunct der Bibel.

2) Der Inhalt aber der Glaubenswahrheiten und -lehren, wie die Religion ihr Syſtem iſt, beſteht, wenn ſie ſelbſt auch das Vorſtellen zu ihrem Elemente haben, weſentlich nicht in Vorſtellungen, ſondern in Gedanken; an ihm hat nur für die Darſtellung die Imagination Antheil; aber er ſelbſt iſt nichts Imaginäres. Der Inhalt jeder Glaubenswahrheit iſt ein gedankenvoller Inhalt; die einfache hat den Gedanken ſelbſt einfach zu ihrem Inhalt, die andere Glaubenswahrheit ihn in einer Gedankenfülle; die eine noch im Zuſammenhange mit der Vorſtellung, die andere kaum mehr. So iſt der Gedanke „höchſtes Weſen“ noch mit der Vorſtellung („hoch“) verknüpft; beim bloßen Wort Weſen aber vergeht die Imagination; das iſt der reine Gedanke. Aber: „Gott iſt der Dreieinige“ ein unerſchöpflicher Gedanke, ſo daß die meiſten Theologen daran verzweifeln, ihn zu erſchöpfen; aber auch hier noch die Vorſtellung „eins“ und „drei“ — Vorſtellung; es ſind keine Zahlen. — Somit hat der dritte Theil der Prolegomena einen zweiten Abſchnitt, in welchem die Religion und der Gedanke zu betrachten ſind — hinweiſend auf Th. II., die Betrachtung der Dogmatik auf dem Standpuncte der Religion ſelbſt.

3) Der Gegenſtand aber, den der Glaube hat, und in Anſehung deſſen der Glaube ein Syſtem von Glaubenslehren oder Dogmen iſt, der Gegenſtand der Religion im Glauben, iſt kein nur gedachter, ſo weſentlich dem Glauben der Gedanke

immanent iſt. Sondern der Glaube in Anſehung des Gegenſtandes iſt eben der Glaube an die Wirklichkeit deſſelben; der Gegenſtand des Glaubens iſt der wirkliche, der ſeyende, nicht blos der gedachtwerdende. Aber dieſer wirkliche Gegenſtand, den der Glaube hat, iſt kein ſolcher, der ein Beſtehen in der Zeit hatte, kein geſchichtlicher; denn ſo wäre er kein wirklicher mehr; wir glauben nicht an den Chriſtus, der da geweſen iſt, ſondern der da iſt. Der Gegenſtand alſo, wie er etwa einſt erfahren worden, und wie wir durch Tradition von dem erfahrenen Kunde erhalten, iſt nicht der Gegenſtand des Glaubens; denn wie erfahren, ſo vergangen; der Glaube iſt der hiſtoriſche; aber den hat die Religion als Syſtem von Glaubenswahrheiten nicht zum Inhalt, ſondern den Religionsglauben. Kurz: Gott, nicht wie er war, ſondern wie er iſt, und nicht als der, welcher wahrgenommen, erfahren werden könne, ſondern als der, von dem keine Erfahrung möglich, und der doch der nicht blos gedachte, ſondern der wirkliche iſt, er iſt der Gegenſtand des Glaubens. Auf dieſen Gegenſtand, keinen blos gedachten, vorgeſtellten, und doch einen wirklichen, bezieht ſich weder Vorſtellung noch Gedanke, ſondern der Begriff, und zwar der ſpeculative Begriff. Er aber iſt der Inhalt der Wiſſenſchaft als eines Syſtems von dem Syſtem der chriſtlichen Glaubenswahrheiten, und ſomit hat der dritte Theil einen dritten Abſchnitt, worin der Begriff und die Wiſſenſchaft zu betrachten ſind. Dieſer Abſchnitt endigt die Prolegomenen und mit ihm hebt die Dogmatik ſelbſt an; er weiſt nicht zurück, ſondern vorwärts auf die Wiſſenſchaft ſelbſt.

Des dritten Theiles

Erſter Abſchnitt.

Die Bibel und die Vorſtellung.

Das Gefühl als ſolches hat keinen Gegenſtand, und iſt eben hiermit durchaus ſubjektiv; wo irgend etwas gefühlt wird, und dies Etwas ein Objekt, alſo Gegenſtand iſt, da hört das Fühlen als Fühlen auf und wird das Empfinden. Der Vorſtellung dagegen iſt weſentlich, daß ſie einen Gegenſtand habe; wird vorgeſtellt, ſo wird etwas vorgeſtellt. Beim Gefühl iſt das Subjekt ganz wie in ſich hineingezogen; aber bei der Ekſtaſe, in der, wenn darin der Menſch der vorſtellende iſt, auch der Gegenſtand nicht fehlt, iſt das Subjekt aus ſich heraus-, über ſich hinweg gehoben — alſo in ein anderes. Alſo wird zuerſt der Gegenſtand zu betrachten ſeyn, den die Vorſtellung (als bibliſche) hat (§. 28.).

Sodann: das Gefühl, zwar gegenſtandlos, in dieſer Beziehung alſo arm, iſt doch für den, deſſen Gefühl es iſt, nicht inhaltlos; er mag noch ſo unbeſtimmt ſeyn, ein Inhalt iſt's; es ſchmerzt, freut ihn — er weiß nicht was, aber das Gefühl hat dieſen Inhalt der Luſt oder Unluſt, ja iſt dieſer Inhalt ſelbſt. Wie dem Gefühl ſchon, ſo mangelt noch mehr der Vorſtellung, auch der beſchränkteſten und einfachſten, der Inhalt nicht; ihn hat ſie, wie das Gefühl, und überdem vor dieſem den Gegenſtand voraus. Der Inhalt des Gefühls iſt, wie das Gefühl ſelbſt, ein ununterſcheidbarer und inſofern ein ganz einfacher, der irgend einen Grad der Stärke oder der Schwäche hat; der Inhalt der Vorſtellung dagegen, die einen Gegenſtand hat, iſt ein in ihr ſelbſt unterſcheidbarer und unterſchiedener. Er alſo kommt für die bibliſche Vorſtellung zweitens in Betracht (§. 29.).

Endlich beziehen die Vorſtellung und ihr Gegenſtand ſich gegenſeitig auf einander; dieſe Beziehung beider iſt vermittelt durch den Inhalt der Vorſtellung; und wenn der Inhalt der Vorſtellung aus dem Gegenſtande derſelben ihr Inhalt iſt, ſo wird durch den Inhalt, den die Vorſtellung mit ihrem Gegenſtande gemeinſam hat, die Vorſtellung in der Uebereinſtimmung mit ihrem Gegenſtande ſeyn. Dieſe Identität der Vorſtellung und des Gegenſtandes wird drittens zu betrachten ſeyn (§. 30.); aus dieſer und kraft dieſer Identität hebt die Vorſtellung ſich heraus und wird zum Gedanken (Abſchn. 2.).

§. 28.

Die Vorſtellung und ihr Gegenſtand.

Die Bibel fängt an mit der Vorſtellung des Werdens der Welt, und endigt mit der Vorſtellung des Untergangs der Welt; jene iſt näher die von der Weltſchöpfung, dieſe die vom Weltgericht. Durch die Reflexion auf die eine kommt's zu einer Kosmologie, zu einer (wenn möglich) Wiſſenſchaft vom Anfang aller Dinge; mit der auf die andere zu einer Eschatologie, zu einer Wiſſenſchaft vom Ende aller Dinge. — Unzertrennlich von der Vorſtellung der Weltſchöpfung iſt die von dem Weltſchöpfer, dem Urheber der Welt, in der Bibel Jehova, Jehova Elohim, insbeſondere Adonai. Eben ſo unzertrennlich iſt von der des Weltgerichts die Vorſtellung vom eingeborenen Sohn Gottes; er iſt's, der nach der Bibel das Weltgericht hält. Dieſe vier Vorſtellungen ſind gleichſam vier Gränzpuncte, um die ſich eine Ellipſe ziehen läßt; innerhalb derſelben ſind alle anderen bibliſchen Vorſtellungen enthalten und bewegen ſich darin. Alle übrigen Vorſtellungen, die die Bibel giebt, ſind hergenommen entweder aus der Natur in allen drei Reichen derſelben, oder aus allen Regionen der Geſchichte und aus jedem Gebiete des Rechts, Geſetzes, der Sitte, des menſchlichen Lebens überhaupt (ſittliche Vorſtellungen). Alle die Vorſtellungen indeß, ſo viel und mannichfach ſie die Bibel enthält, beziehen ſich doch auf eines von folgenden dreien: entweder

1) auf den Schöpfer der Welt, der zugleich ihr Erhalter iſt; oder

2) auf die Welt ſelbſt in ihrer Wirklichkeit und Wirkſamkeit, wie ſie die durch ihn erſchaffene iſt; oder

3) auf den Menſchen in der Welt, der des Glaubens an

den Schöpfer und Erhalter der Welt fähig, und deſſen Beſtimmung iſt, mittelſt dieſes Glaubens ſelig zu werden. — Der Gläubige, wie er ſeinen Glauben in der Bibel, wo nicht gegründet, doch gehalten, gefördert, durch die Bibel an ihn gebracht weiß, hält ſich in allem, was ſeinen Glauben angeht, in jenem bibliſchen Vorſtellungskreiſe. Vorſtellungen, Gedanken, Kenntniſſe, wie ſie ihm ſonſt noch werden mögen, hält er außer jenem Kreiſe; ſie gehören nicht zu ſeinem Glauben, ſo förderlich ſie demſelben ſeyn mögen. Lediglich aus dieſem bibliſchen Vorſtellungskreiſe hat wenigſtens der proteſtantiſche Chriſt ſeinen Katechismus (auch die geiſtreiche Sentenz eines Kirchenvaters iſt ein dem Katechismus fremder Gedankenkreis); in ihm muß ſich jedes Erbauungsbuch für den proteſtantiſchen Chriſten, die Agende, die Predigt halten. Das iſt ſeit der Reformation anerkannt; dazu iſt aber im 17. und 18. Jahrhundert gekommen, daß auch die Wiſſenſchaft ſich in dem Kreiſe der bibliſchen Vorſtellungen zu halten habe, und eine ſtreng bibliſche Dogmatik iſt nichts anders, als eine ſolche, die nicht *wagt*, aus jenem Kreiſe herauszugehen; eine dann freilich (weil ſie ſich im Kreiſe der Vorſtellungen der Gläubigen hält) Allen zugängliche und verſtändliche Dogmatik. —

Der Gegenſtand der Vorſtellung iſt

α. entweder ein ſolcher, den ſie außer ſich hat und der nicht in und mit ihr, geſchweige gar durch ſie, ſondern unabhängig von ihr hervorgebracht wird und iſt. So geht ihr voraus die Empfindung und Wahrnehmung; indem irgend etwas wahrgenommen wird, kann es hintennach mittelſt der Wahrnehmung zur Vorſtellung erhoben werden, wo dann geſagt zu werden pflegt: das Vorgeſtellte ſey wirklich, und die Vorſtellung beziehe ſich auf daſſelbe als ein wirklich Vorhandenes. Solcherweiſe bringt ſich kraft der Wahrnehmung im wahrnehmenden Subjekt die Vorſtellung des Objektes hervor; aber es macht das Objekt nicht.

β. oder der Gegenſtand iſt vor der Vorſtellung vorher nicht vorhanden, ſondern wird, indem ſie hervorgebracht wird, zugleich hervorgebracht. Verhält ſich das ſeiner bewußte Subjekt unter α. receptiv, ſo verhält es ſich hier productiv; der Gegenſtand wird von ihm mit ſammt der Vorſtellung von ihm hervorgebracht; Gegenſtand und Vorſtellung von ihm ſind ſein Product. Oder: dort war die Natur für die Vorſtellung ſchöpferiſch, hier iſt die Seele deſſen, der die Vorſtellung hat, in Anſehung des Gegenſtandes productiv. Aber gleichwohl iſt dieſe Productivität der Seele bedingt, ja vermittelt durch jene Receptivität: das mit dem Gegenſtande ſeine Vorſtellung Hervorbringen iſt unmöglich, wenn die Seele nicht vorher Empfindungen, Wahrnehmungen ꝛc. gehabt hat, und die Wahrnehmungen die Elemente ſind, aus denen die Vorſtellungen producirt werden. Es iſt daher doch keine aus Nichts ſchaffende Kraft, ſondern ſie hat ein Material, woraus ſie die Vorſtellung hervorbringt. So ſind die Vorſtellungen des Träumenden von ihm producirte; aber hätte er nicht wachend etwas geſehen, würde er ſchlafend nichts produciren. — Weiter iſt hier noch zu beachten: mit der Production einer Vorſtellung und ihres Gegenſtandes kann zugleich das Bewußtſeyn deſſen, der ſie und ihren Gegenſtand producirt, das ſeyn, daß der Gegenſtand nur ein fingirter, ein blos imaginärer ſey, daß er die Vorſtellung nur in ſich, ſchlechterdings nicht außer ſich habe. So des lediglich Imaginären ihres Gegenſtandes ſich bewußt, wird er auch von der Vorſtellung durchaus keinen Gebrauch machen können in Anſehung einer Erfahrung, dieſe fördernd ꝛc., ſondern höchſtens nur andere Fictionen ablehnend, gleichſam einen polemiſchen Gebrauch, wie z. B. „mit dem Bewohntſeyn der Geſtirne mag ſich's eben ſo verhalten, wie mit dem Mann im Monde.“ Der Mann im Monde — eine kindiſche Vorſtellung, hinſichtlich deren jeder leicht ſich bewußt wird, daß Objekt und Vorſtellung gleichen Werth haben, d. h.

keinen. Iſt's mit „Abrahams Schooß," wohin, in jener Parabel Chriſti, Lazarus kommt, auch ſo? beides iſt fingirt; beidem liegen Wahrnehmungen zu Grunde; aber der Mann im Monde bedeutet weiter nichts — Fiction lediglich als ſolche; aber mit „Abrahams Schooß" wird auf etwas hingewieſen, was kein Gegenſtand der Vorſtellung iſt. Die Gegenſtände nämlich der bibliſchen Vorſtellungen, wenn auch dieſelben rein fingirt ſind, haben eine Beziehung auf Gedanken, Erkenntniſſe, Willensentſchlüſſe und Handlungen, und durch dieſe Beziehung einen Gehalt und eine Bedeutung, welche bloße Fictionen nicht haben und haben können.

Die Religion überhaupt nun hat zuvörderſt

a. zu ihrem Inhalte Vorſtellungen theils von Gegenſtänden, die nicht mit den Vorſtellungen und durch ſie producirt werden, theils von ſolchen, die durch ſie und mit ihnen producirt werden. Sofern ſie in dieſen Vorſtellungen ihre Haltung und ihr Beſtehen hat, iſt für ſie der Vorſtellungskreis ein Bilderkreis, und zwar in der Weiſe, daß an jedes Bild, jede Vorſtellung die Religion ſich hält und ohne das Bild die Religion gar nicht ſeyn könnte, was ſie iſt. Die polytheiſtiſchen Religionen alle bewegen ſich in ſolchen Bilderkreiſen: Pflanzen, Geſtirne ꝛc., Gegenſtände, die vor den Vorſtellungen vorhanden ſind; oder Zeus ꝛc., Gegenſtände, die mit den Vorſtellungen producirt werden, lauter imaginäre Gegenſtände durch die ſchaffende Kraft der Seele im Produciren derſelben. Der ganze Cultus in dieſen Religionen iſt in den Bilderkreis eingeſchloſſen: der Gott muß in irgend einer Geſtalt da ſeyn und in dieſer ſeine Opfer erhalten. Verfallen die Tempel, verſchwinden die Orakel, ſo iſt's mit der Religion aus; ſo iſt das Heidenthum untergegangen. Der bibliſche Vorſtellungskreis iſt für die chriſtliche Religion kein ſolcher Bilderkreis, und ſie darin alſo, obwohl die Bibel einen Reichthum von Vorſtellungen giebt, über's Heidenthum emporgehoben. Die heidniſche Religion muß ihren Gegenſtand als einen geſtalteten haben, ſonſt kann ſie nicht Religion ſeyn; wobei Jeder wiſſen kann, daß die Statue des Gottes nicht der Gott ſelbſt ſey; aber dies Bild war der Repräſentant eines anderen Bildes des Gottes, des in der Seele; und der Künſtler iſt nur der fördernde, nicht aber die Geſtalt des Gottes erſt hervorbringende.

b. Die hiſtoriſch-monotheiſtiſche Religion hat ihren Gegenſtand als einen bild- und geſtaltloſen; hier iſt alſo der Gegenſtand kein vorgeſtellter; in Anſehung ſeiner iſt die Religion über die Imagination weg. Aber obſchon ſie ſolcherweiſe lediglich im Verſtande ihr Beſtehen hat, iſt ſie doch als hiſtoriſch-monotheiſtiſche von einem großen Vorſtellungskreiſe umgeben und hält ſie ſich in demſelben. Daher das Anziehende des Alten Teſtaments, beſonders der Geneſis. Der Hebräer weiß recht wohl, daß Gott keine Geſtalt habe, und doch ließt er, daß Jehova dem Abraham erſchienen ſey; dies kann nicht anders ſeyn, als daß dieſer ihn ſieht, hört; die Vorſtellung iſt eben ſo eine Fiction, wie wenn Iris eine Reiſe auf die Erde macht; aber die Möglichkeit des Bewußtſeyns dieſer Fiction iſt da, und Jehova kann als Gott ohne Geſtalt genommen werden; ſo urtheilt der Chriſt, wenn auch nicht der Jude. Ferner: die Geſetztafeln, die Moſes vom Herrn erhalten, werden in der Bundeslade aufbewahrt; dieſe in der Stiftshütte, ſpäter im Tempel — lauter Gegenſtände, Producte der vorſtellenden Thätigkeit und Macht, und Gegenſtände für das Vorſtellen. Nun weiß der Iſraelit recht wohl, daß es für ſeine Religion nicht auf dieſe Gegenſtände, die Opfer ꝛc. ankommt; dennoch hält er feſt an dieſem Vorſtellungskreiſe, worauf ſeine meiſten Feſte Bezug haben. Obwohl alſo der Gegenſtand ſeiner Religion der gedachte iſt, geht in der Ausübung ſeiner Religion die Vorſtellung doch vor. Eben ſo iſt er in ſeinem Cultus, wie an die Räumlichkeit, ſo an die Zeitlichkeit geheftet; den ſiebenten Tag ſoll er nicht nur ruhen, ſondern zu Jehova da beten, denn Jehova hat ja am ſiebenten Tag geruht — lauter Vorſtellung. — In der muhamedaniſchen Religion iſt das Vorſtellen noch weiter fern gehalten; ſo phantaſiereich der Araber iſt, ſeine Religion iſt doch eine reine Gedankenandacht, im abſtracten Denken. Aber feſtgehalten iſt ſie doch; ſein Gebet iſt fixirt im Raum (Richtung gegen Mecca) und in der Zeit (fünfmal des Tags, an einem beſtimmten Tage, den er nicht verändern kann).

c. In der abſolut-monotheiſtiſchen Religion, d. i. im Glauben oder in ihr, der chriſtlichen, iſt der Gegenſtand, den ſie hat, ein erkennbarer und wird er mittelſt des Glaubens wirklich erkannt. Was daher in der geſchichtlich-monotheiſtiſchen Religion das Höchſte und Aeußerſte war, der ganz reine und abſtracte Gedanke, der dort als der abſtract unbedingte galt, das wird hier, wo die Religion die Erkenntniß Gottes zu ihrem Inhalt hat, zu ihrer Bedingung; in ſeiner Erkenntniß iſt der bloße Gedanke, deſſen Gegenſtand er dort war, aufgehoben. Der Gedanke Gottes, mit ihm ſeinem Gegenſtande, in jener hiſtoriſch-monotheiſtiſchen Religion Zweck, iſt hier blos Mittel zum Zweck, und die Erkenntniß Gottes, und er, der Gegenſtand der Erkenntniß iſt Zweck. Eben ſo, wie der Gedanke, iſt auch jede Vorſtellung der polytheiſtiſchen Religion aufgehoben oder zum bloßen Momente herabgeſezt; die Götter mit ihren Attributen ſind zu bloßen Momenten und Bedingungen der Erkenntniß herabgeſezt. So iſt das Chriſtenthum über das Heidenthum und Judenthum erhoben; beide ſind in ihm verklärt. Der ganze bibliſche Vorſtellungskreis iſt daher für die Religion der Erkenntniß Gottes keine Beſchränkung; in dieſen Kreis, den als die Bibel ſie zur Vorausſetzung hat, iſt die chriſtliche Religion nicht hineingebannt; vielmehr jede bibliſche Vorſtellung wird, indem die Religion jene abſolut monotheiſtiſche iſt, von ihr frei als ein Mittel behandelt zur Erkenntniß deſſen, den ſie zu ihrem Gegenſtande hat; er hat in dem geſchichtlichen Monotheismus als der blos gedachte keine Geſtalt und kein Gleichniß und ſo auch hier; aber er iſt hier nicht auch, wie dort, der nur abſtract gedachte, ſondern der erkannte, alſo Gott in der Wirklichkeit ſelbſt, d. h. in der Menſchheit, Gott als Menſch, der Menſch als Gott; aber ſo, daß ſeine Leiblichkeit, ſeine individuelle Geſtalt nicht in Betracht kommt. Schon in der jüdiſchen Religion kommt's auf die Geſtalt der Menſchen, durch die Jehova zu anderen Menſchen geſprochen habe, nicht an, und der Jude macht ſich von ſeinen Knechten Gottes kein Bild; noch weniger kommt's hier darauf an, wo die göttliche Natur die menſchliche ſelbſt iſt; wie der Sohn Gottes geſtaltet geweſen ſey, ob man noch das wahre Bild von ihm habe, das ſind kindiſche Fragen, die der vorſtellende, aber nicht der erkennende Menſch thut. Mannichfaltig ſind daher auch die Vorſtellungen, die das Neue Teſtament giebt von Gott, wie er mit dem Menſchen vereinigt iſt, aber eben in dieſer Mannichfaltigkeit giebt die Bibel einen Wink, daß der Glaube nicht an dieſe Vorſtellungen geknüpft ſey, nicht ſo, wie im Judenthum und Muhamedanismus alles an dem Namen Jehova feſthängt. Die Bibel läßt daher die Vorſtellungen für ſich als arbiträre, nur daß ſie im bibliſchen Vorſtellungskreiſe enthalten ſind. Eben ſo iſt keine räumliche und zeitliche Beſtimmtheit für die chriſtliche Religion eine ſolche, ohne die ſie kein Beſtehen haben könne und dürfe; ſie iſt im Gegentheil von jedem Ort im Raume und jedem Moment in der Zeit, wie dieſes in der Vorſtellung iſt, unabhängig, für den Gläubigen in ſeiner Andacht iſt hier vollkommene Freiheit, und wo er betet, da iſt durch's Gebet der Ort heilig; verläßt er ihn, ſo iſt er wieder profan. Mit dem Cultus in der Zeit verhält es ſich eben ſo: das Statut des Sonntags iſt in der ganzen chriſtlichen Kirche und die Ordnung im kirchlichen Leben bringt auch ein ſolches Statut mit ſich; aber der Sonntag iſt darum an ſich kein heiliger Tag (wie's der jüdiſche Sabbath iſt); des Menſchen Sohn, ſagt Gottes Sohn, iſt Herr auch über den Sabbath; iſt ja doch an die Stelle des Sabbaths der Sonntag getreten!

Schluß. Obwohl alſo die Glaubenslehren, deren Syſtem die chriſtliche Religion von Seiten des Glaubens iſt, den bibliſchen Vorſtellungskreis zu ihrer Baſis haben, ſo iſt doch vermöge der Freiheit, welche die chriſtliche Religion als die der Erkenntniß Gottes den Menſchen gewährt, die Wiſſenſchaft jener Glaubenslehren nicht lediglich an dieſe Vorſtellungen gebunden. Die Wiſſenſchaft iſt vielmehr berechtigt, weil ſie verpflichtet iſt, den Grund des chriſtlichen Glaubens zu begreifen, auch die bibliſchen Vorſtellungen in Unterſuchung zu ziehen, alſo über ſie hinauszugehen mit der Frage: was iſt mit dieſen bibliſchen Vorſtellungen zu leiſten oder geleiſtet? Dieſe Freiheit und Berechtigung der Wiſſenſchaft iſt erſt vor nicht gar langer Zeit und erſt nur zum Theil anerkannt dort, wo Theologen keine blinden Zeloten ſind, und einräumen, daß der Philoſophie das Recht zuſtehe, die bibliſchen Vorſtellungen ſammt den chriſtlichen Glaubenslehren ſcharf zu unterſuchen, auf ihren Grund loszugehen und ſie aus dieſem Grunde zu entwickeln. Von denen, die der Dogmatik in Anſehung jenes Vorſtellungskreiſes dies Recht nicht einräumen, muß wohl geſagt werden, daß ſie noch mit dem Pfaffenthum behaftet ſind.

§. 29.

Die Vorſtellung und ihr Inhalt.

Hier wird gleich zu unterſcheiden ſeyn:

a. die Seele oder die Ichheit und ihr Inhalt. Er beſteht in Gefühlen, Empfindungen, Wahrnehmungen, Erinnerungen, Gedanken, Zeichen für dieſelben, Erkenntniſſen, Religion und Wiſſenſchaft; und die Ichheit, die dieſen vielfachen Inhalt hat, iſt eine reichbegabte, die ſich reich begabt habende. Die Seele, zuvörderſt rein ſubjektiv — der ſubjektive Geiſt —

der Einzelne, wie er als eine Intelligenz einen Inhalt hat, dann auch die Seele, objektiv, vom Einzelnen abgeſehen — der objektive, im Beſonderen der Nationalgeiſt, — noch reicher in Anſehung jenes Inhalts; endlich die Seele im abſolut Allgemeinen, der Weltgeiſt, Geiſt der Menſchheit überhaupt, der alſo alle Nationen in ſich faßt und trägt, iſt reicher als der Geiſt irgend eines Menſchen und irgend eines Volkes. Aber ſo vielumfaſſend jener geiſtige Inhalt an Erfahrungen, Künſten und Wiſſenſchaften ſey, iſt doch jeder, der ſubjektive, wie der Weltgeiſt ſelbſt, in einem Verhältniß zum abſoluten Geiſt und hat er in dieſem Verhältniß jenen Inhalt oder Reichthum nur in der That und Wahrheit, wenn er das Verhältniß anerkennt; die Menſchheit, welche die Erkenntniß Gottes hat, iſt des Reichthums, den ſie hat, werth; verläßt der einzelne Geiſtreiche und Gelehrte die Religion, ſo iſt mit all' ſeiner Kunſt und ſeinem Witz er verloren, und eine Nation eben ſo. Aber die Religion bezieht ſich auf jeden einzelnen, den nationellen, den allgemeinen Geiſt der Menſchheit, durch Vorſtellungen; wenn ſie auch, wie die chriſtliche, den menſchlichen Geiſt nicht an Vorſtellungen feſſelt und ihn nicht an dem Gängelbande derſelben führen will; und ſo wird daher (unten sub b.) das Verhältniß der Vorſtellungen zu ihrem Inhalte, wie hier das des Vorſtellenden zu ihrem Inhalt in Betracht kommen. — Die wiſſenſchaftliche Lehre von der Seele und dem, was ſie enthält, ingleichen ihrer Natur, kraft deren ſie jenes Inhaltes theilhaftig wird, iſt die Pſychologie, ein integrirender Theil der Anthropologie. Die Seele ſelbſt fängt nicht als die erkennende und glaubende, ſondern als die lebende, fühlende an, und entwickelt ſich zu allen obigen Beſtimmungen, bis zur Religion und Wiſſenſchaft hin, die ihr Inhalt werden. Dieſe Entwickelung der Seele oder das Werden derſelben zum Geiſt, iſt ein fort und fort ſich Verändern, und auf allen Stufen dieſes Werdens iſt der Geiſt der erſcheinende Geiſt, bis zum objektiven Geiſt. Dies die Wiſſenſchaft der Phänomenologie des Geiſtes. Des Verhältniſſes wegen, worin die Seele mit ihrem Inhalt zur Religion ſteht, kann für die Wiſſenſchaft von der Religion weder die Pſychologie noch die Phänomenologie des Geiſtes dahin geſtellt bleiben. — Zu dem Inhalte nun, den die Seele hat, gehört unter anderen auch die Vorſtellung; die Fähigkeit, kraft deren die Seele Vorſtellungen zu erzeugen und die erzeugten zu ihrem Inhalte zu haben vermag, iſt und heißt Vorſtellungskraft, näher Phantaſie, und, zunächſt an dem Gedanken, Gedächtniß, Einbildungskraft. Wie vermöge dieſer Kraft die Seele Vorſtellungen zu ihrem Inhalte hat, ſo hat

b. jede ihrer Vorſtellungen ſelbſt einen Inhalt. Er kann nur gefaßt und verſtanden werden durch Reflexion auf das Verhältniß der Vorſtellung zu ihrem Gegenſtande. Dieſer iſt

α. entweder ein von der Vorſtellung und von der Seele, die dieſe erzeugt, verſchiedener; wie er ſelbſt wieder entweder ein in der Zeit gegebener und vergangener (geſchichtlicher) oder ein in Raum und Zeit vorhandener, gegenwärtiger (natürlicher Gegenſtand) iſt. In der Geſchichte alſo einerſeits und in der Natur andererſeits hatten und haben die Gegenſtände ein Beſtehen, die die der Vorſtellung werden. Der Inhalt des geſchichtlichen und auch der des natürlichen Gegenſtandes wird, indem die Seele ihn vorſtellt, zum Inhalt ihrer Vorſtellung, und ſo hat jede Vorſtellung einen Inhalt aus ihrem Gegenſtande und aus deſſen Inhalt; aber wie er der Inhalt der Vorſtellung iſt, nicht eben ſo iſt er der Inhalt des Gegenſtandes, und umgekehrt: nicht wie er deſſen Inhalt iſt, iſt er auf gleiche Weiſe der Inhalt der Vorſtellung; ſondern als Inhalt des Gegenſtandes iſt er ein reeller, als Inhalt der Vorſtellung ein ideeller; der Gegenſtand nämlich oder die Sache, ſey er ein geſchichtlicher (hiſtoriſche Thatſache) oder phyſikaliſcher, kann nur ſeinen Inhalt, indem dieſer in der Sache empfunden und wahrgenommen wird, zum Inhalte für die Vorſtellung hergeben, in welcher Vorſtellung er nicht der empfundene, wahrgenommene, ſondern der vorſtellende Inhalt iſt; daher „ideal.“ Die Thatſache ereignet ſich in der Zeit unter den Augen der Menſchen; ſie zeigt ſich im Raum und Zeit für alle Sinne des Menſchen und wird überhaupt empfunden, wahrgenommen; der ganze Inhalt der Thatſache beſteht ſo in den einzelnen Acten, in denen ſie, und den einzelnen Subjekten, vor denen ſie geſchieht. Die Vorſtellung von der Thatſache und von der Sache enthält nur Vorſtellungen deſſen, was geſchehen, geſehen, gehört worden, aber nicht die Bewegungen und Acte, die geſchehen; enthält nur Vorſtellungen von den Qualitäten, aber nicht die Qualitäten. Die gewöhnlichen empiriſchen Kenntniſſe der Menſchen ſind nichts weiter, als ihre Vorſtellungen von jenen geſchichtlichen und natürlichen Gegenſtänden, deren Inhalt, der reelle, ein in ihnen vorgeſtellter, der ideelle iſt. Jede Vorſtellung des Gegenſtandes hat zu ihrem Inhalt eine Mannichfaltigkeit von Vorſtellungen, deren jede auf den Inhalt des Gegenſtandes ſich bezieht. In dieſer Beziehung heißt und muß es heißen: der Menſch ſtellt ſich die Dinge außer ihm als Thatſachen oder Sachen, geſchichtliche oder natürliche Gegenſtände vor, und in dem Grade, als ſeine Vorſtellung nebſt ihrem Inhalte, der aus lauter Vorſtellungen beſteht, mit dem Gegenſtande und ſeinem Inhalte übereinſtimmt, iſt dieſe Uebereinſtimmung Wahrheit; die Wahrheit der Vorſtellungen von den Dingen, geſchichtliche, phyſikaliſche, die empiriſche Wahrheit. Hier aber gilt, weil die Seele als vorſtellende Kraft thätig iſt, die Erklärung: ich ſtelle mir die Sache ſo vor, ein anderer ſo, jeder habe ſeine Anſicht der Sache; mit jener Wahrheit der Vorſtellungen iſt's daher nicht ſo weit her; denn mir iſt an meiner „Anſicht“ am meiſten gelegen und ich laſſe dem Anderen ſeine „Anſicht.“ — Der Gegenſtand ſelbſt kann aber β. ein imaginärer ſeyn, ein ſolcher alſo, der nur in der Vorſtellung und mittelſt ihrer, nur in der Seele, nicht außer ihr, nicht geſchichtlich und phyſikaliſch ein Beſtehen hat. Dann wäre er wohl ein durch die Seele ſelbſt gemachter, und wäre ſie, durch ihre vorſtellende Macht (Einbildungskraft) die Schöpferin wie der Vorſtellung, eben ſo auch ihres Gegenſtandes. Iſt dies, dann hat die Vorſtellung ſchlechthin keinen anderen Inhalt, als den ihres Gegenſtandes; aber dann hat auch der Gegenſtand, er ein blos imaginärer, keine hiſtoriſche und phyſikaliſche, an und für ſich keine Bedeutung, ſondern dann iſt's, wenn er einen Werth hat, nur ein Drittes außer ihm und der Vorſtellung, worauf er ſich bezieht und wodurch er dieſen Werth erhält. Er iſt dann ein Symbol, die Sache ein Sinnbild, keine Naturerſcheinung. Dann auch frägt der Menſch nicht ſich oder einen anderen, wie er ſich eine Sache vorzuſtellen habe, ſondern: was die Sache vorſtelle, bedeute, was ſie gleichſam ſagen wolle; und mit dieſer Frage giebt er ſelbſt zu erkennen, daß ihm an der Sache ſelbſt nichts liege, ſondern an dem, was vorgeſtellt werde. — Für die Bibel Neuen Teſtaments hat (in dem ganzen bibliſchen Vorſtellungskreiſe) ein großer Theil der Vorſtellungen, die das Alte Teſtament darbietet, geſchichtlichen oder auch phyſikaliſchen Inhalt; und da kommt's bei ihnen auf ihre Gegenſtände an, wie ſie waren und noch ſind. Haben dieſe Vorſtellungen als empiriſche Kenntniſſe eine Beziehung auf die Religion, wie ſie geſchichtlich im Neuen Teſtament gelehrt wird, ſo iſt ein hiſtoriſcher Zuſammenhang zwiſchen den Vorſtellungen des Alten und des Neuen Teſtamentes ſelbſt und ein Zuſammenhang zwiſchen moſaiſcher und chriſtlicher Religion. Aber im Umfange der altteſtamentlichen Vorſtellungen ſind auch ſolche, deren Gegenſtände für die Lehre des Neuen Teſtaments nur imaginäre ſind, und folglich keine geſchichtliche und phyſikaliſche, ſondern blos ſymboliſche. Die altteſtamentliche Vorſtellung eines Menſchen, der von Gott dem Volke zum Geſetzgeber, Lehrer und Regenten und den er zu dem das Volk und die Welt beſeligenden machen werde, iſt die von ihm, den Gott ſelbſt geſalbt habe oder ſalben werde; ſie bezieht ſich auf das Geſchichtliche, daß der erſte König des jüdiſchen Volks auf Gottes Befehl geſalbt wurde — מָשִׁיחַ, *Χριστός*. Im Alten Teſtament iſt die Vorſtellung von dem Meſſias eine ſolche, die einen geſchichtlichen Gegenſtand hat und haben werde. Im Neuen Teſtament verliert dieſe Vorſtellung das Geſchichtliche des Geweſenſeyns und der Erwartung; ſie wird ſymboliſch, und der Menſch, in dem Gott der Menſchheit ſich offenbart, trägt den Namen Meſſias, nicht weil er der Meſſias iſt, wie ihn die Juden geſchichtlich erwarteten; ſondern für ihn iſt er ein Symbol, ein imaginärer Gegenſtand; „Gott, der Menſch iſt“ ſagt unendlich mehr, als „Meſſias.“ — Mit dem Namen Abraham iſt eine Vorſtellung bezeichnet, die einen geſchichtlichen Gegenſtand hat, und an dieſe Vorſtellung iſt die andere geknüpft von dem Gegenſtande (Abraham), der ein wirklicher Vater des Iſaak war. Die Vorſtellungen von der Herkunft Abrahams, ſeinem Kommen über den Euphrat, ſeinem Leben als dem eines Nomadenfürſten, ſeinem Lebensalter ꝛc. — alle dieſe ſind begriffen in der Vorſtellung Vater Abraham; dieſer Inhalt iſt ein ideeller — es ſind nur Vorſtellungen; — der Inhalt des Gegenſtandes ein reeller. Wenn nun Gott der Vater der Menſchen genannt wird, ſo iſt mit dem Namen Vater auch eine Vorſtellung bezeichnet; aber ſie hat keinen geſchichtlichen Inhalt, weil keinen hiſtoriſchen Gegenſtand; Gott, nicht wie Vater Abraham, ein wirklicher Vater, zeugt keinen Sohn, wie jener den Iſaak; eine andere alſo iſt die Frage: was die wahre altteſtamentliche Vorſtellung von Abraham, dem Stammvater des Iſraelitiſchen Volkes ſey, und die: was mit dem Namen „Gott Vater“ vorgeſtellt werde; dieſe Frage weiſt darauf hin, daß Gott nur ſymboliſch als Vater vorgeſtellt werden könne. So bei dem Sohne, dem Geiſte Gottes: drei ſymboliſche Vorſtellungen, deren jede mit ihrem Gegenſtande, einem blos vorgeſtellten, denſelben Inhalt hat. Aber eben weil gefragt werden muß: was ſtellen die Drei: Vater, Sohn und Geiſt vor? führt dies die Wiſſenſchaft über das hiſtoriſche, phyſikaliſche Vorſtellen hinweg in die Speculation.

§. 30.

Die Einheit der Vorſtellung und ihres Gegenſtandes.

Sie beſteht nicht darin, daß beide, er und ſie, eins und daſſelbe ſind; ſie iſt keinesweges die Identität beider, ſondern die bloße Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande, ſeiner mit ihr. Von der Wahrheit aber als ſolcher pflegt hergebrachter Weiſe geſagt zu werden: ſie ſey die Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit den Gegenſtänden, die ſie habe. Dieſe Definition der Wahrheit gilt allerdings, aber nur im Verhältniß der Vorſtellung zu ihrem Gegenſtande. Wo das Verhältniß das des Gedankens zum Gegenſtande iſt, oder gar der Erkenntniß, da reicht jene Definition nicht hin, hergebrachter Weiſe aber ſoll ſie allgemein gelten. Wenn und ſo lange der Theolog ſich blos und allein in dem bibliſchen Vorſtellungskreiſe hält und aus der Vorſtellung nicht weichen will, gilt ihm jene Definition für die allein richtige, als beſtehe die Wahrheit der Religion in der Uebereinſtimmung der Vorſtellungen, wie ſie die Bibel hat und giebt, mit deren Gegenſtänden. — Eine Uebereinſtimmung jedoch der Vorſtellung und ihres Gegenſtandes kann ſtatt finden, aber dann iſt ſie nur die Wahrheit der Vorſtellung, nicht die Wahrheit des Glaubens, geſchweige der Wiſſenſchaft vom Glauben. Hier aber wäre die Frage: worin beſteht jene Uebereinſtimmung?

1) Von dem Inhalte, den die Vorſtellung hat, ſteht zu unterſcheiden ihre Form, und von dem Inhalte ihres Gegenſtandes gleicherweiſe ſeine Form. Wird in dem Unterſchiede

der Form und des Inhalts auf jene und auf dieſen für ſich reflectirt, ſo ergiebt ſich bald: der Inhalt, den die Vorſtellung hat, ſo ärmlich er ſey, iſt doch ein vielfacher, mannichfacher, und das gilt gleicherweiſe vom Inhalt des Gegenſtandes; die Form dagegen iſt das Einfache dieſes mannichfachen Inhalts, indem ſie alſo die eine und ſelbe Beziehung des Vielen und Mannichfachen auf einander iſt, was den Inhalt ausmacht, iſt ſie in der Vorſtellung das, was ſich durch ihren Inhalt, und eben das in ihrem Gegenſtande, was ſich durch den ſeinigen hindurchzieht und das Eine und ſelbe oder Einfache iſt. Die Einheit der Vorſtellung und des Gegenſtandes, vorerſt die Form beider angehend, wird alſo die formale Wahrheit ſeyn. In der Unabhängigkeit des Gegenſtandes von der Seele, die eine Vorſtellung von ihm erhält oder hat, muß ſie ihn in der Form nehmen, in der er ſich ihr giebt, hat alſo ihre Vorſtellung nur eine Wahrheit, wenn ſie zu ihrer Form die Form des Gegenſtandes hat. Wird in der Religion einerſeits auf der Vorſtellung, andererſeits auf der formalen Wahrheit in der Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit ihrem Gegenſtande beſtanden, ſo wird die Uniformität für das Weſen der Religion, der Wahrheit genommen. Im gemeinſamen Cultus, den Lehren und den Sätzen, worin dieſe Lehren ausgeſprochen ſind, ſoll da die Uniform der Beweis ihrer Wahrheit ſeyn? der formalen Wahrheit, ja! an der liegt aber nicht viel. Und doch wird an dieſer formalen Wahrheit, wo Vorſtellung und Gegenſtand harmoniren, in der Religion ſo feſt gehalten, als ſey ihre Wahrheit dadurch allein beſtimmt; nach Gregors Meßkanon iſt der Gottesdienſt der ganzen katholiſchen Kirche eingerichtet.

2) Es beziehen ſich aber der Gegenſtand und die Vorſtellung deſſelben auch durch ihren Inhalt und nicht blos durch ihre Form gegenſeitig auf einander. Jene Einheit der Vorſtellung und des Gegenſtandes wäre mithin durch dieſe Beziehung

eine Einheit beider ihrem Inhalte nach, und in dieſer Einheit als einer Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande beſtände die reelle Wahrheit. Der Gegenſtand ſelbſt aber iſt entweder

α. ein ſolcher, den die Vorſtellung hat, oder

β. ein ſolcher, der die Vorſtellung hat, ein vorſtellender.

ad α. Wenn in der Vorſtellung des Gegenſtandes nicht mehr und nicht weniger, als im Gegenſtande enthalten iſt, vornehmlich aber, wenn die Vorſtellung nichts anderes, als was der Gegenſtand zum Inhalt hat, enthält, dann iſt die Vorſtellung die wahre, die reelle Wahrheit. Der einzige Unterſchied iſt, daß der Gegenſtand auf reelle, die Vorſtellung auf ideelle Weiſe enthält, was in jedem von beiden enthalten iſt; aber ein Unterſchied, der die Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande nicht aufhebt; vorausgeſetzt nur, daß der ideelle Inhalt der Vorſtellung genau adäquat ſey dem reellen Inhalt des Gegenſtandes, bleibt die Wahrheit wie ſie iſt, nämlich eine reelle. Iſt z. B. ein Vorgang genau ſo erzählt, wie er ſich begab, ſo wird dieſe Erzählung für den Hörer oder Leſer die Veranlaſſung ſeyn, ſich kraft ſeiner Phantaſie eine Vorſtellung von der Begebenheit zu machen, die genau mit der Begebenheit übereinſtimmt, nur daß der Inhalt in der Zeit, wann, an dem Orte, wo die Begebenheit vorfiel, ein reeller war, in der Vorſtellung hingegen ein ideeller iſt. Dies, die genaue Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande als einer Thatſache, die hiſtoriſche Wahrheit. Wird ſtatt deſſen ein Naturerzeugniß oder ein Kunſtwerk genau z. B. von einem Kenner beſchrieben, ſo wird dies Gelegenheit geben zu einer Vorſtellung, deren Inhalt durch die Beſchreibung dem Gegenſtande auf ideelle Weiſe adäquat ſeyn wird. Während aber im Anſchauen des Gegenſtandes der Inhalt der Vorſtellung ihm ſich ſo nähert, daß er der Realität faſt gleich kommt, befriedigt ſolche Deſcription nicht leicht, ſondern regt nur die Luſt der eigenen Anſchauung an ad β. Iſt der Gegenſtand ſelbſt ein etwas vorſtellender, hat er für ſich keine Bedeutung, ſondern nur eines anderen wegen, deſſen Repräſentant er iſt, dann ſteht's um die Wahrheit als Uebereinſtimmung von Vorſtellung und Gegenſtand anders. Dann hat Gegenſtand und Inhalt eine andere Form, als das, was durch ihn vorgeſtellt werden ſoll; dann iſt die Vorſtellung nicht Bild, ſondern der Gegenſtand ſelbſt ein Bild, Sinnbild, Zeichen, was auf was anderes hindeutet. Iſt der Gegenſtand ein Symbol, dann bezieht er ſich von Vorſtellung, von allem Gefühl hinweg auf den unendlichen Gedanken, die Idee und deren Gegenſtand. Die Sache ſtellt durch ihren Inhalt, der ein ſinnlicher iſt, alſo empfunden, geſehen, gehört ꝛc. werden kann, das vor, was in keine Sinne fällt, über alle Sinnlichkeit hinaus iſt, was nicht einmal der Verſtand, nur die Vernunft zu ahnen, zu denken und zu erkennen vermag. Da iſt dann aber auch gar keine Uebereinſtimmung zwiſchen der vorſtellenden Sache und dem Gegenſtande, den ſie vorſtellt, vielmehr ein Widerſpruch, der auf die Wahrheit hinweiſt, die in der Identität mit ihrem Gegenſtande beſteht. Bei Symbolen iſt alſo die Wahrheit nicht in ihnen ſelbſt zu ſuchen, ſondern in dem, worauf ſie hinweiſen, und ſie gehen weit über die Vorſtellung als Einheit ihrer mit ihrem Gegenſtande hinaus; und wo das Symbol verkannt wird, iſt auch die Wahrheit verkannt.

3) Beide, die Vorſtellung und ihr Gegenſtand, beziehen ſich gegenſeitig auf einander, und zwar entweder ſo, daß ſie mittelſt dieſes Beziehens mit einander der Form und dem Inhalte nach übereinſtimmen, oder ſo, daß dieſe Beziehung des vorgeſtellten Gegenſtandes als eines ſymboliſchen, als des Repräſentanten eines anderer Gegenſtandes, auf ihn geht, der mit ihm nicht übereinſtimmt, ſondern eben in jenem Widerſpruch iſt. Dies ſich Beziehen iſt aber ſelbſt nicht wiederum ein Vorſtellen, ſondern ein Denken; denn es iſt daſſelbe ein

Urtheilen; das Vorſtellen aber iſt kein Urtheilen, ſondern das Denken iſt ein Urtheilen; wer urtheilt, der denkt, aber noch nicht, wer Vorſtellungen hat. — Die Vorſtellung nämlich, die auf ihren Gegenſtand bezogen wird oder ſich bezieht, iſt das Prädicat derſelben, und er, auf den ſie bezogen wird, iſt das logiſche Subjekt dieſes Prädicats; Prädicat und Subjekt ſind aber die beiden Glieder eines Urtheils und ihre Beziehung auf einander iſt das Denken als ein Urtheilen. In dem Bezuge der Vorſtellungen auf ihre Gegenſtände thut ſich alſo von ſelbſt das Denken hervor, und indem das Vorſtellen für ſich Einbildungskraft iſt, iſt das Beziehen derſelben auf ihre Gegenſtände Denkkraft, vis intelligendi, Verſtand. Wenn vollends die Vorſtellung nicht die von einem Gegenſtande iſt, ſondern ein Gegenſtand etwas vorſtellt, die Sache eine vorſtellende iſt, iſt die Beziehung dieſer vorſtellenden Sache oder des Gegenſtandes, der die Vorſtellung hat, ſelbſt an ſich eine Beziehung auf den unendlichen Gedanken, die Idee. Dann nämlich iſt der vorſtellende Gegenſtand, das Symbol, nicht unmittelbar der Einbildungskraft, der vorſtellenden Thätigkeit, ſondern der Vernunft mittelſt des Verſtandes, indem die Vernunft durch ihre Macht in die Vorſtellung und deren Objekte hineingreift und ſie zum Material macht, um auf eine Idee der Vernunft oder auf den Gegenſtand dieſer Idee hinzuweiſen. Dann alſo iſt jenes Beziehen kein bloßes Urtheilen mehr, indem der Gegenſtand, auf den das Symbol bezogen wird, ſelbſt ſchon ein Gegenſtand des Gedankens, der Idee, ein abſolut ideeller Gegenſtand iſt. So z. B. iſt die Vorſtellung des Vaters in Beziehung auf Gott nur eine ſymboliſche; als Vorſtellung allein von einem Vater, der wirklich ſey, hat ſie einen geſchichtlichen, phyſikaliſchen, ſinnlichen Gegenſtand; aber ſo gilt ſie nichts, wenn es heißt: Gott iſt der Vater; da wird ſcheinbar auch geurtheilt; aber da deutet das Prädicat Vater auf eine Weſenheit Gottes hin, die dadurch angedeutet, verſinnlicht, ſymboliſirt iſt. Geiſt, Sohn, Vater ſind ſymboliſche Vorſtellungen; der Glaube hält ſich in ihnen; die Wiſſenſchaft fragt nach dem Grunde und der Erkenntniß dieſer Vorſtellungen.

Schluß. In dem zu Anfang des Abſchnittes betrachteten bibliſchen Vorſtellungskreiſe haben alle und jede Vorſtellungen, die er umfaßt, eine Beziehung auf einander, und dieſe iſt bei den einen eine nähere, bei den anderen eine entferntere, bis auf die entfernteſte hin, aber durchweg eine Beziehung. Dieſes ſich auf einander Beziehen aller Elemente jenes Vorſtellungskreiſes iſt das Denken. So ſehr der Gefühls- und dann der rein bibliſche Glaube ſich vom Denken entfernt zu halten ſtrebe, kann er doch nicht umhin, jener Beziehung wegen das Denken an und in ſich zu haben. Mag daher die Bibel mit allem, was ſie hat und giebt, im Elemente des Vorſtellens ſich halten und gehalten ſeyn, die Religion iſt nicht in dieſem Elemente gehalten und hält ſich nicht in ihm. Das Beziehen aller Momente in jenem Elemente iſt das Denken; und erſt mit dieſem Denken iſt der bibliſche Vorſtellungskreis bedeutend für — die Religion. Somit folgt

Des dritten Theiles

Zweiter Abſchnitt.

Die Religion und der Gedanke.

Die äußere Bedingung des wirklichen Denkens iſt das Vorſtellen; aber nicht alſo iſt das Denken auch die Bedingung des Vorſtellens, ſo daß es heißen müßte: sine cogitatione nulla imaginatio. Wohl mag das Vorſtellen die Möglichkeit des Denkens enthalten und der Einbildungskraft der mögliche Verſtand immanent ſeyn; ein wirkliches Denken aber und ein wirklicher Verſtand iſt dazu, daß Vorſtellen und Einbildungskraft ſtatt habe, nicht erforderlich. Der Menſch hat mit dem Thiere das Vorſtellen gemein, das Denken aber hat er vor dem Thiere voraus. Das Thier auf der höheren Stufe der Organiſation iſt nicht das nur empfindende, ſondern auch das die empfundenen Gegenſtände ſich vorſtellende; dem Thiere fehlt's nicht an Imagination und es fehlt ihm ſogar nicht an der Fähigkeit, die Vorſtellungen von den Gegenſtänden zu bezeichnen, zwar nicht durch den articulirten Ton, aber doch durch den Ton als Stimme. Auch fehlt es dem Thiere nicht an der Fähigkeit, gehabter Vorſtellungen wieder inne zu werden, nicht an dem Vermögen der Erinnerung, nur iſt ſie kein Gedächtniß. Wenn das weſentliche Element oder gar Princip der Religion Gefühl, und im Gefühl die Vorſtellung, mit ihr Gedächtniß, Sprache wäre, ſo müßte das Thier auch der Religion in irgend einem Grade fähig ſeyn; denn an dieſen Gefühlen fehlt's nicht; aber — und deßwegen iſt das Thier der Religion unfähig — das thieriſche Vorſtellen, ſo energiſch es ſey, muß bei ſich, dem bloßen Vorſtellen, und der Möglichkeit des Denkens verbleiben. Wo die vorſtellende Thätigkeit als die Möglichkeit des Gedankens nicht bei ſich beharrt und beharren muß; wo das in der Vorſtellung mögliche Denken ein wirkliches zu werden vermag, da hört das thieriſche Vorſtellen auf und fängt das menſchliche an und hiermit auch die Möglichkeit der Religion; in der Religion kommt es weſentlich auf den Gedanken an: sine imaginatione nulla cogitatio, sine cogitatione nulla religio. So iſt klar, daß für die Wiſſenſchaft von der Religion das Verhältniß des Gedankens zur Religion und ihrer zu ihm, allerdings von Bedeutung iſt und es ſchwerlich zur Wiſſenſchaft der Glaubenswahrheiten kommen kann ohne vorausgegangene Logik als der Wiſſenſchaft des Denkens. Ohne Glauben und ohne Denken keine Religion. Wie daher der erſte Abſchnitt auf dem Standpuncte der Pſychologie mit Einſchluß der Phänomenologie, ſo leitet dieſer zweite Abſchnitt auf dem Standpuncte der Logik in die Dogmatik ein. In ihm nun wird zu betrachten ſeyn:

1) das Denken an ſich, wie es ſich ſelbſt der Gegenſtand wird und iſt, oder: das Denken und ſein Gegenſtand (§. 31);

2) das Denken im Unterſchiede von ſich (ſchon dadurch, daß es das Denken von ſich iſt, angedeutet), oder: das Denken und ſein Inhalt (§. 32.); endlich

3) das Denken in der Identität mit ſeinem Gegenſtande nach ſeinem Inhalte (§. 33.).

§. 31.

Das Denken und ſein Gegenſtand.

Es iſt daſſelbe ein Thun, das Denken ein Thätigſeyn, der Verſtand als die denkende Macht die Thätigkeit ſelbſt. — Aber ein Thun iſt auch

a. das Empfinden;

b. das Vorſtellen; beide haben alſo

c. mit dem Denken das gemein, ein Thun zu ſeyn. Wodurch nun unterſcheidet ſich das Denken von beiden und jedes dieſer beiden von einander und von ihm? — Das Empfinden iſt ein Thun als Empfangen und Nehmen, recipere et percipere; daher die Natur der Seele, wie ſie die empfindende iſt, Receptivität, und jedes Erzeugniß dieſes Thuns Perception genannt wird. Das Vorſtellen iſt ein Thun als Formiren und Geben, die vorſtellende Thätigkeit eine bildende und producirende; die Natur dieſer Thätigkeit, der Einbildungskraft, iſt die Productivität. Das Denken iſt ein Thun, als Setzen, jeder Gedanke ein ponirter, und das Erzeugniß des Thuns, welches ein Denken iſt, iſt ein poſitives. — Aber ein Poſitives iſt auch das Objekt der Empfindung und das der Vorſtellung, jedes Bild iſt ein ponirtes. Wodurch alſo unterſcheiden ſich das Denken, Empfinden und Vorſtellen (indem es ein Setzen iſt und ſo zwar ſchon einen Unterſchied hat vom Empfangen und Nehmen, Formiren und Geben, aber doch noch keinen Unterſchied von den Gegenſtänden der Empfindung und Vorſtellung) in Anſehung ihrer Gegenſtände von einander? Der Gegenſtand der Empfindung iſt ein einzelner als ſolcher, ein dieſes, jenes ganz einzelne Ding, wie es eben ſich giebt; und die Empfindung ſelbſt, mittelſt welches Sinnes auch immer, kann nie über das Einzelne ihres Gegenſtandes hinauskommen. Auch iſt es die Seele in ihrer Einzelheit, als dieſe, jene Seele, deren Thun ein Empfinden iſt und als Empfinden das Einzelne zum Gegenſtande hat. Mit den Empfindungen alſo und mit den Individuen, deren Empfindungen ſie ſind, erlöſchen auch die Gegenſtände dieſer Empfindungen; ſie vergehen, wie dieſe, weil ſie ſo unmittelbar einzelne ſind. Mit dem Vorſtellen verhält es ſich hierin einigermaßen beſſer; das Objekt der Vorſtellung kann ein einzelnes ſeyn, wie das der Empfindung, und dann ergeht's ihm und ihr, wie dem der Empfindung auch; das heute von mir Geſehene, Empfundene kann morgen von mir wieder vorgeſtellt werden in ſeiner Einzelheit, und genau ſo, wie es geſehen worden; ſo iſt es ein Einzelnes. Aber der Gegenſtand der Vorſtellung kann auch ein particulärer ſeyn, was der der Empfindung nicht ſeyn kann, und dann hält er ſich mit der Vorſtellung länger, als die Empfindung und ihr Gegenſtand; er iſt aus dem Einzelnen ins Beſondere gehoben. In dieſer Particularität kann die Vorſtellung eine Mannichfaltigkeit von Gegenſtänden enthalten, die wieder vorgeſtellt werden können; dann iſt dieſer Gegenſtand kein particulärer, ſondern ein gemeinſamer und die Vorſtellung davon auch; ſie iſt ein Complex von Vorſtellungen, eine Collectivvorſtellung; das Particuläre hat die Beſtimmtheit wenigſtens des Gemeinſamen. Wenn alſo auch das Thun als Empfinden und Vorſtellen für ein Setzen genommen wird, ſo iſt doch das durch dies Thun Geſetzte entweder nur ein Einzelnes oder höchſtens nur ein Zuſammengefaßtes, Collectives. Dagegen iſt das Thun als Denken ein das Allgemeine Setzen, bis zu welchem Setzen das Vorſtellen ſich nicht hinaufhebt; wo das Setzen ein Setzen des Allgemeinen iſt, iſt es kein Vorſtellen mehr, ſondern ein Denken; wie ja ſchon die althergebrachte Erklärung des Denkens iſt: es ſey ein Abſtrahiren (vom Einzelnen und Beſonderen); ja! aber nicht blos ein Negiren, ſondern auch ein Setzen des Allgemeinen. So erklärt ſich Hegels Ausſpruch (philoſ. Rechtsl. S. 211.): das Denken iſt ein das Allgemeine Setzen. Schon bei dem Wort „Allgemein", nicht „gemeinſam", verſchwindet, wenn man im Worte auf das Denken achtet, alles, was nur Gegenſtand des Gefühls, der Anſchauung, der allerreichſten und umfaſſendſten Vorſtellung ſeyn mag. Z. B. für ſeine Zeitgenoſſen war Cicero, er ein Individuum, ein Gegenſtand der Empfindung; ſeine Zeitgenoſſen, deren Empfindung und ihr Gegenſtand ſelbſt ſind erloſchen. Aber war denn Cicero nur das Individuum? er war zugleich Cicero der Römer; als ſolcher kein Einzelnes und kein Gegenſtand der Empfindung, ſondern der Vorſtellung, ein Particuläres (kein Aegypter ꝛc.). Für uns iſt Cicero als Individuum mit ſeiner Geſtalt und als Römer der Gegenſtand der Vorſtellung; beim Namen Cicero ſtellen wir uns dies Individuum mit dem Prädicat des Römers vor. Und zwar war er unter den Römern kein Dichter, ſondern Redner, und als ſolcher wird er vorgeſtellt nicht in der Einzelheit, ſondern im Beſonderen. Die Vorſtellung rückt weiter; als Römer und Redner war er ein Menſch, wie ich und Du; hier hebt ſich die Vorſtellung aus dem Gemeinſamen und Particulären in's Allgemeine, in's Denken. Das die Menſchheit Vorſtellen iſt kein Vorſtellen mehr, iſt ein das Allgemeine Setzen, das Denken. — Der Gegenſtand nun, den das Denken hat oder ſich giebt, kann wohl ein Empfundenes oder ein Vorgeſtelltes ſeyn; aber als Empfundenes und Vorgeſtelltes wird und kann es nicht der Gegenſtand des Denkens ſeyn; ſondern dieſer nur als ein Gedachtes: wenn und wiefern das Empfundene aus ſeiner Einzelheit in's Allgemeine, das Vorgeſtellte aus ſeiner

Beſonderheit in eben das Allgemeine durch die Macht des Denkens gehoben werden kann, ſo daß Empfindung und Vorſtellung wie abgeſtreift ſind, dann iſt das Empfundene oder Vorgeſtellte ein Gedachtes, ein Gegenſtand des Denkens. Daher wird zu ſagen ſeyn: der Gegenſtand des Denkens iſt, da das Denken ein das Allgemeine Setzen iſt, das Denken ſelbſt; das vom Denken Gedachte iſt der Gegenſtand des Denkens; denn das vom Denken Gedachte iſt das Allgemeine. Das Denken alſo hat ſich ſelbſt unmittelbar zu ſeinem Gegenſtande und iſt ſo das ſich als das Allgemeine Setzen; das Gedachte iſt das Allgemeine.

Nun iſt aber in allen Religionen das Denken das an und in ihnen Weſenhafte, Eſſentielle; keiner kann daher der Gedanke fehlen, wie er auch immerhin in dieſer und jener verhüllt oder verborgen ſey; er iſt die der Religion inwohnende Seele; ohne ihn wäre die Religion ein Todtes, die pure Superſtition.

1) Die polytheiſtiſchen Religionen haben den Gedanken, ihn, das Erzeugniß des Denkens als des das Allgemeine Setzens in einer Vielheit und Mannichfaltigkeit von Vorſtellungen und deren Gegenſtänden und nur ſo, daß das Denken blos ein Ahnen und die Ahnung des abſolut Allgemeinen iſt. In allen ihren Göttern, den Gegenſtänden bloßer Vorſtellungen, alſo im Particulären, bis zu den Bildern derſelben herab, ahneten wenigſtens die Heiden den alleinigen Gott; in dieſen Vorſtellungen war das Denken in Beziehung auf ſeinen Gegenſtand rege, wenn auch das Denken noch in ihnen verborgen, von ihnen niedergehalten war.

2) In der abſtract monotheiſtiſchen Religion iſt das Denken und ſein Gegenſtand ſo mächtig, daß vor ihm alles Vorſtellen und Empfinden zurücktreten muß; in dieſer Religion hat der unendliche Gedanke einen bild- und geſtaltloſen Gegenſtand, der nicht vorgeſtellt und empfunden werden kann.

Von Vorſtellungen und auch von deren Gegenſtänden in Bildern und Gleichniſſen iſt wohl der Gedanke und ſein Gegenſtand umgeben (Engel ꝛc.); allein zur Religion in ihrer Actuoſität (Cultus) gehören dieſe Gegenſtände und Vorſtellungen nicht weſentlich: die Engel werden nicht angebetet; nur der Gedanke waltet und giebt der Religion und dem Cultus die Richtung auf ſeinen Gegenſtand, den alleinigen Gott. Da hält ſich die Religion im Denken und der Allgemeinheit ſeines Gegenſtandes, aber doch mit folgender Beſchränkung:

a. einerſeits als jüdiſche Religion. Der Gedanke des einzigen Gottes und die Anerkenntniß deſſelben iſt geknüpft an's Iſraelitiſche Volk vor allen übrigen Völkern; aber es iſt nur Eines unter vielen; das Allgemeine an die Particularität geheftet, es kann kein anderes Volk die Religion des Iſraelitiſchen Volkes haben, ohne daß es zu dieſem Volk gehörte; die Religion des jüdiſchen Volkes iſt mithin nicht und kann nicht ſeyn oder werden die Religion der Welt.

b. mit dem Islam ſteht's darin beſſer; auch er hat die Anerkenntniß eines alleinigen Gottes in der abſoluten Allgemeinheit des Denkens, und in der Religion nach dieſer Beſtimmung iſt jene Verknüpfung des Allgemeinen mit dem Particulären nicht; das Allgemeine des Gedankens iſt nicht durch die Particularität der Empfindung beſchränkt. Jedes Volk kann zur muhamedaniſchen Religion ſich bekennen, ohne ſeine Nationalität aufzugeben, und ſie kann jedes Volk aufnehmen, ohne ſich etwas zu vergeben. Nur Eines iſt auch in ihr die Allgemeinheit beſchränkend: das Verhältniß des Muhamed, den Allah geſandt habe, zu Allah und zur Welt; er ein einzelner Menſch in ſeiner Particularität, und darin particulariſirt ſich das Allgemeine der muhamedaniſchen Religion; während im Judenthum Moſes nicht der einzige Geſandte Gottes, wie Muhamed für die Muhamedaner, iſt. Dieſe Particularität in jenem Verhältniß des Propheten zu dem, der ihn geſandt habe, iſt dem Denken des Allgemeinen entgegen.

3) **Anders verhält ſich's in der concret-monotheiſtiſchen Religion, wie ſie die chriſtliche iſt. In ihr iſt die abſolute Allgemeinheit des Gedankens und ſeines Gegenſtandes** (etwa unter dem Namen Gott) **verknüpft mit dem Gedanken des Menſchen, der Chriſtus heißt, aber ſo, daß ſeine Individualität, ferner: daß er ein Jude war, daß die Vorſtellung von ihm gar nicht in Betracht kommt:** Chriſtus in der Allgemeinheit, der Menſch als ſolcher, er iſt's, alſo ſelbſt im Gedanken, dem Allgemeinen, der mit dem Gedanken Gott verknüpft iſt; und wenn er Geſandter Gottes heißt, iſt's in anderem Sinne, als in der Moſaiſchen und muhamedaniſchen Religion. In Anſehung des Gegenſtandes, den in der chriſtlichen Religion der Gedanke hat, iſt die abſolute Allgemeinheit dieſer Religion ſchon anerkennbar; in Anſehung der Individuen und Völker, deren Religion ſie zu werden vermag, iſt ſie ebenfalls in dieſer Univerſalität erkennbar; dieſe Katholicität iſt aus dem ewig abſoluten Denken ſelbſt. Wird auch in dieſer Religion der Gegenſtand, den ſie hat, ſeine Anerkenntniß und Verehrung mit Vorſtellungen umgeben (Heilige, Engel), ſo gehört das noch zum Polytheismus und geht die Religion als ſolche nichts an, wie ſie auch in der proteſtantiſchen Kirche dieſe Freiheit wieder errungen hat.

§. 32.

Der Gedanke und ſein Inhalt.

Beide, er und dieſer, ſind jeder für ſich und dann im Verhältniß zu einander zu betrachten. Dies Betrachten muß aber ſelbſt ein Denken ſeyn; wäre es ein Vorſtellen, ſo könnte weder der Gedanke nach ſeinem Inhalte, noch der Inhalt deſſelben erkannt werden. Die Frage iſt die: was enthält der Gedanke als ſolcher? Für ihre Beantwortung iſt zurückzuſehen auf das Empfinden und Vorſtellen, und auf den Gegenſtand und Inhalt beider. Denn es hat das Denken (welches das Setzen, nicht aber ein irgend etwas, das von ihm an ſich verſchieden ſey, Vorausſetzen iſt) nur zu ſeiner, d. i. zu der von ihm ſelbſt gemachten, Vorausſetzung das Vorſtellen, Empfinden, ja das Leben als ſolches, und unter dieſer Vorausſetzung das, was es iſt, Denken, behält auch zu ſeiner Bedingung das Leben. Lebloſes Denken iſt kein Denken, ſo erhaben ſo ein Denken ſey.

a. Das Empfinden nun iſt ein Thun als Empfangen und Nehmen. Aber wo nichts gegeben wird, kann nichts empfangen und genommen werden; der Empfindung voraus oder wenigſtens zugleich mit ihr iſt mithin ein Gegebenes; aus ihm nimmt das Thun und empfängt es und wird ſo das Empfinden. Auf dieſe Weiſe erhält die Empfindung ihren Inhalt mittelſt des Gegebenen, was vom Thun empfangen und genommen wird; und nachdem ſie Empfindung geworden und kraft des Denkens eine Reflexion eintritt auf das Gegebene und Empfangene, wird dies für ihren Gegenſtand anerkannt, und heißt es, aus ihm und ſeinem Inhalt habe die Empfindung den ihrigen. Dieſer anerkannte Gegenſtand wird benannt kraft jener Reflexion und iſt entweder ein lebloſes Objekt, Unorganiſches, der ſogenannte materielle Stoff, oder ein lebendiges Subjekt, die Pflanze, das Thier. Den Inhalt hat die Empfindung, wie aus der Reflexion erkannt wird, aus dieſem Lebloſen oder Lebendigen als dem ihr Gegebenen (aus ihm nimmt das Thun den Inhalt und wird ſo das wirkliche Empfinden).

b. Das Vorſtellen iſt ein Thun als Formiren und Hervorbringen. Auch dies Thun ſetzt ein Etwas voraus, was formirt und aus dem, was es nun übrigens ſey, producirt werde. Dem Vorſtellen überhaupt geht, wie es einen Gegenſtand erhält und zu einem Inhalte gelangt, bei dieſer Vorausſetzung das Empfinden vorher. Der Stoff gleichſam, den das Thun als Vorſtellen formirt, und kraft deſſen es ſich oder die Vorſtellung producirt, iſt ein empfundener, und ſelbſt die wildeſte Vorſtellung im Traume hat zur Bedingung vorhergegangene Empfindung und deren Inhalt.

c. Das Denken als ein das Allgemeine Setzen iſt dieſes nur unter der Bedingung, daß vor ihm vorher das Vorſtellen und Empfinden, das Leben ſelbſt aber kraft ſeiner des Denkens ſich wirkſam bewieſen habe. Was als Allgemeines Gegenſtand für das Denken und durch daſſelbe werden ſoll, muß in irgend einer Weiſe vorgeſtellt, empfunden oder gelebt und erlebt ſeyn. Daher der alte logiſche Kanon: nil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. Aber der Gegenſtand, den das Denken kraft ſeiner ſelbſt hat, iſt doch nicht der empfundene und vorgeſtellte, ſondern der gedachte. Wie mithin der Gegenſtand der Empfindung und Vorſtellung, ehe es zu dem ihn Denken kam, war, ſo bleibt er nicht, ſondern die Macht des Gedankens verwandelt ihn den einzelnen oder beſonderen in den allgemeinen, ihn den empfundenen oder vorgeſtellten in den gedachten. Nun hat aber die Empfindung ihren Inhalt aus ihrem Gegenſtand, und die Vorſtellung nicht minder, jedoch ſo, daß ſie den Gegenſtand der Empfindung formirt und inſofern die Empfindung von ihm abſtreift, ihm ihre Form giebt. Beſtimmt ſo: das Undurchdringliche der ſogenannten Materie, eine Eigenſchaft derſelben, wird empfunden und iſt in der Empfindung deren Inhalt. Die Selbſtbewegung des Lebendigen, im Entſtehen, Wachſen, Blühen einer Pflanze, dem Blutumlauf des Thiers ꝛc. wird zunächſt gleichfalls empfunden und iſt als Selbſtbewegung Inhalt, zwar nicht der Empfindung, aber der Vorſtellung. Alſo das den Raum Erfüllen, ihn undurchdringlich Machen wird empfunden und giebt der Empfindung den Inhalt; alles Leben in Raum und Zeit wird gleicherweiſe empfunden und giebt der Vorſtellung den Inhalt. Dieſe Undurchdringlichkeit im Raum, die Selbſtbewegung in eben ihm, geht aber nicht in's Denken ſo ein, daß ſie deſſen Inhalt werde; denn in jenen Beſtimmungen oder

Eigenſchaften wird der Gegenſtand empfunden oder vorgeſtellt; der Gegenſtand aber des Gedankens iſt der nichtempfundene, nichtvorgeſtellte, ſondern der rein gedachte. Woher hat nun der Gedanke den Inhalt und welches iſt der Inhalt? Er hat ihn aus ſeinem Gegenſtande; der iſt ein rein gedachter. Welcher aber iſt der Inhalt des Gegenſtandes, den der Gedanke hat? Das Seyn des Gedachten. Das Seyn war für die Empfindung in deren Gegenſtande entweder das lebloſe Daſeyn oder es war das Leben ſelbſt; als Inhalt des Gegenſtandes für den Gedanken iſt es das reine Seyn als ſolches. So iſt allerdings nicht im Gedanken, was nicht im Sinne war; allein es iſt ganz anders im Denken, als es im Sinne war; da war es ein räumlich Exiſtirendes oder deſſen Bewegung, im Gedanken iſt es das Seyn als ſolches. Der Gegenſtand des Gedankens alſo, lediglich als der gedachte, hat zu ſeinem Inhalte das Seyn, zuvörderſt lediglich als Seyn, ſodann in der Beſtimmtheit des Weſens, weiter in der Beſtimmtheit der Subſtanz. Spinoza: substantia est id, cujus essentia involvit existentiam. Der Gegenſtand dieſes Gedankens kann Gott genannt werden, und kann es alſo heißen: Gott iſt das Seyn als ſolches, abgeſehen von Raum, Zeit, von allem bedingten Vorſtellen. Eben auch kann es heißen: Gott iſt das Weſen, ens entium; endlich: Gott iſt die Subſtanz. Aber hat der ſolcherweiſe anerkannte Gegenſtand zu ſeinem Inhalte das Seyn, iſt er die Subſtanz, ſo iſt er doch Gegenſtand des Denkens, und iſt alſo ſein Inhalt, wie das Seyn, ſo das Denken, wie die Subſtanz, ſo die Intelligenz. Würde vom Denken abſtrahirt, ſo würde der Gegenſtand, deſſen Inhalt das Seyn iſt, nicht der Gegenſtand des Denkens ſeyn (dies wäre, mittelſt der Reflexion auf ihn, der Inhalt des Gegenſtandes). Aber nicht nach dieſem, ſondern nach dem Gedanken und ſeinem Inhalt wird hier gefragt; der Inhalt des Gedankens iſt das Seyn, es, der Inhalt ſeines Gegenſtandes, d. i. der

Subſtanz. (Alſo der Gedanke, indem das Seyn ſeines Gegenſtandes der Inhalt des Gegenſtandes iſt das Denken, es die Intelligenz: der Gedanke der ſeyende, die Subſtanz denkende, oder abſtract: ſeyendes Denken und denkendes Seyn.) Intelligenz und Subſtanz ſind ſo gleichſam einander gegenüber und im Verhältniß zu einander. —

1) Die heidniſchen Religionen nun hatten wohl Gott als die Subſtanz anerkannt, alſo zunächſt in Empfindungen und Wahrnehmungen, in Bildern; die Ahnung Gottes, der das Seyn, das Weſen, die Subſtanz iſt, aber den Gedanken nicht, außer inſofern er in Empfindungen und Vorſtellungen eingehüllt war. In der Subſtanz, einer endlichen, räumlichen, wie ſie die der Sonne, Erde ꝛc. iſt, in dem Leben als endlichem, darin ahnete das Heidenthum wohl Gott, deſſen Seyn als ſolches und deſſen Weſen als ſolches die Subſtanz ſey.

2) In der jüdiſchen und muhamedaniſchen Religion wurde der Glaube, deſſen Gegenſtand die Subſtanz ſey, das Belebende, die Seele der Religion; und der Name, den Moſes nannte, יְהוָה, wies gerade auf das Weſen des Gegenſtandes hin, das abſolute Seyn, die Subſtantialität ſelbſt. (Spinoza hielt an ihr feſt). Auch erkannte das Judenthum an, daß der Gegenſtand des Gedankens zu ſeinem Inhalte das Denken habe, nicht blos das Seyn; ſeine Gedanken und Rathſchlüſſe verkünden die Propheten. Zwiſchen Intelligenz und Subſtanz aber war der Unterſchied fixirt, als ein Unterſchied zwiſchen Menſch und Gott, und in dieſem Fixirtſeyn beider negirte das Judenthum die Erkenntniß Gottes, als wenn der Inhalt der Intelligenz nicht das Seyn wäre; und der Inhalt der Subſtanz nicht das Denken.

3) Im Chriſtenthum hebt ſich dieſer Gegenſatz zwiſchen Intelligenz und Subſtanz gänzlich auf; beide, die menſchliche Intelligenz und die göttliche Subſtanz werden als identiſch in ihm anerkannt. So folgt nun deren Einheit.

§. 33.

Der Gedanke in der Einheit mit ſeinem Gegenſtande.

Wenn er ein ſolcher iſt, den wir haben — unſer Gedanke, — ſo kann die Einheit mit *ſeinem* Gegenſtande höchſtens nur die Uebereinſtimmung mit demſelben ſeyn, aber nicht die Identität ſeiner und des Gegenſtandes. Z. E. der mit dem Namen Thierheit bezeichnete Gegenſtand iſt der eines Gedankens, den *wir* haben und der denſelben Namen trägt; alſo unſer Gedanke dieſes Gegenſtandes, welcher außer ihm ſich hält und in Anſehung deſſen er ſelbſt nicht der denkende iſt, ſtimmt mit dem Gegenſtande überein, wenn er etwa der Gedanke von der lebenden Organiſation iſt; aber an eine Identität, ſo daß Thierheit und Gedanke derſelben daſſelbe ſey, iſt nicht zu denken; es iſt *mein* Gedanke. Die Ueberſchrift des Paragraphen: „Einheit“, deutet auf eine Identität, nicht eine Uebereinſtimmung beider mit einander hin. — Um ſie zu begreifen, iſt einerſeits zu abſtrahiren von aller Subjektivität, alſo dem Gedanken als *unſerem* Gedanken, und rein auf den Gedanken als ſolchen zu reflectiren; andererſeits iſt bei dem Worte „Gegenſtand“ von aller Aeußerlichkeit, Objektivität, allen Dingen und allem Daſeyn in Raum und Zeit zu abſtrahiren und zu reflectiren auf den Gegenſtand als ſolchen, wie ihn das Wort andeutet. Der Reflexion geht alſo voraus eine Abſtraction von aller Ob- und Subjektivität.

a. Der Gedanke iſt ſich ſelbſt der Gegenſtand; er iſt nicht mein Gedanke, für den ich einen Gegenſtand ſuche und der vom Gedanken verſchieden ſey; ſondern der Gedanke hat ſich zum Gegenſtande. Daraus verſteht ſich, daß der Gedanke in der Identität mit dem Gegenſtande ſey und nicht blos mit ihm übereinſtimme. Der Inhalt aber des Gegenſtandes und des Gedankens iſt das Seyn als Seyn; der Gedanke alſo, der ſich der Gegenſtand iſt, hat zu ſeinem Inhalt den Inhalt ſeiner, des Gegenſtandes, das Seyn in der Identität mit dem Gedanken, dem Denken. So iſt der Gedanke die Intelligenz, nicht ein von ihr producirter, ſondern ſie ſelbſt iſt ſich der Gegenſtand, beſtimmter Weiſe das Subjekt. Die Sprache hat dafür, wenn auch kein Nomen, doch ein Pronomen: „ich“; das Ich, der Gedanke ſeiner ſelbſt, hat ſich zum Gegenſtand, nichts anderes. Der Inhalt des Ich, von allem anderen abſtrahirt, iſt das Seyn ſelbſt als ſolches, in dem einfachen Ausdruck: „ich bin.“ Hier iſt das Denken das Seyn ſelbſt; der denkende Gedanke iſt der ſeyende Gegenſtand; daher die unverwüſtliche Gewißheit, die das Ich von ſich ſelbſt hat, weil eben kein bloßer Conſenſus da iſt, ſondern die Identität des Gedankens, der ſich zum Gegenſtande hat. — Hieß es aber: der Gedanke iſt ſich der Gegenſtand, ſo wird es

b. nunmehr auch heißen können: der Gegenſtand iſt ſich der Gedanke. Und damit wäre zunächſt wohl ſo viel geſagt, als: der Gegenſtand hat den Gedanken, für welchen er der Gegenſtand iſt, nicht außer ſich, ſo daß er und der Gedanke von einander verſchieden und etwa durch ein Drittes, die Intelligenz, das Ich, beide, er und der Gedanke außer einander gehalten würden; ſondern der Gegenſtand und der Gedanke, da jener ſich der Gedanke iſt, iſt eins und daſſelbe. Der Inhalt nun des Gegenſtandes als ſolchen iſt, da er ſich der Gedanke iſt, das Denken, wie der Inhalt des Gedankens, da er ſich der Gegenſtand iſt, das Seyn. Die Identität alſo, die auf der einen Seite, die Intelligenz angehend, Identität des Denkens und Seyns war, iſt auf der anderen Seite die Identität des Seyns und Denkens, als ſtehe dort der Gedanke, hier das Seyn voran. Der Begriff des Gegenſtandes in dieſer Identität ſeines Inhaltes, welcher das Seyn iſt, mit dem Denken, iſt eben der Begriff der abſoluten Subſtanz, gegenüber dem Begriff der Intelligenz. Die Intelligenz iſt ihrer ſelbſt, welche ſey, ſchlechthin gewiß, und dieſe Gewißheit kommt dem abſoluten

Wiſſen gleich; da iſt die Identität des Denkens und Seyns entſchieden. Aber auf Seiten der Subſtanz? wenn leicht eingeräumt wird, daß der Gedanke ſich ſelbſt Gegenſtand ſey, wird eben ſo leicht eingeräumt, daß der Gegenſtand ſich der Gedanke ſey? Da iſt die Möglichkeit des Zweifels, vollends wenn es heißt: Gott iſt die Subſtanz; der Gegenſtand, deſſen Gedanke mit ihm identiſch, Gott, hat ſich zum Gegenſtande als dem Gedanken ſeiner. Die Identität, hier auf Seiten der Subſtanz, kann von der Intelligenz, wenn ſie nicht die Subſtanz ſelbſt iſt, wohl anerkannt werden; aber nur im Glauben; deſſen, daß Gott, der Geiſt, ſey, biſt Du nicht ſo gewiß, wie deſſen, daß Du biſt, er der Geiſt iſt ja eben der Gegenſtand, der ſich ſelbſt der Gedanke iſt.

c. In der Identität der Intelligenz mit der Subſtanz iſt die Möglichkeit des Zweifels, das bloße Meinen, höchſtens das Glauben, daß die Subſtanz in der Identität mit dem Gedanken, der Gegenſtand ſich ſelbſt der Gedanke ſey, aufgehoben, und iſt die Gewißheit die abſolute, wie bei der der Intelligenz; alſo in der Identität der beiden Identitäten (der Intelligenz — der Subſtonz) iſt die Gewißheit abſolut. Folglich wenn die Intelligenz Gott und Gott die Intelligenz iſt, dann iſt die Gewißheit der Intelligenz von ihr ſelbſt die Gewißheit des Seyns Gottes, und die Gewißheit des Seyns Gottes die Gewißheit der Intelligenz von ihr ſelbſt. Dann findet kein Glauben ſtatt auf Seiten der Intelligenz, ſondern abſolutes Wiſſen, auf ihrer, wie auf Seiten der Subſtanz, denn beide ſind eins. Aber der Gedanke, welcher ſich ſelbſt der Gegenſtand iſt, der ſich denkende Gedanke, der hiermit das Seyn zu ſeinem Weſen hat, iſt dieſer unter der Bedingung des Lebens, der Individualität, der räumlichen und zeitlichen Exiſtenz; die Intelligenz iſt Intelligenz unter der Bedingung dieſes Lebens als des menſchlichen, der menſchlichen Individualität; die Intelligenz iſt Menſch, und der Gedanke, der ſich ſelbſt zum Gegenſtande hat, iſt, wenn von allen einzelnen Individuen abgeſehen wird, die Menſchheit ſelbſt. Oder: die Intelligenz iſt Menſch nicht als Jude, Römer, Grieche, nicht in dieſer Zeitperiode, dieſem Raume, ſondern Menſch als ſolcher; die Menſchheit iſt der Gedanke, der ſich ſelbſt zum Gegenſtande hat, und die Menſchheit iſt ihrer ganz gewiß, eben weil ſie die Identität des Gedankens mit dem Gegenſtande, des Denkens mit dem Seyn iſt. — Die Subſtanz, der Gegenſtand, der ſich ſelbſt der Gedanke iſt, der nicht der Gegenſtand für den Gedanken eines anderen iſt, ſondern die Subſtanz, die der Gegenſtand ihres Gedankens iſt, hat zu ihrem Inhalte das mit dem Denken identiſche Seyn, und iſt in dieſem Inhalte unbedingt und unabhängig von allen äußeren Verhältniſſen, worin die Intelligenz ihr Daſeyn hat; die Gottheit, nicht durch Raum und Zeit, Leben und Geſchichte bedingt, wie die Menſchheit. — Iſt der Menſch Gott und Gott der Menſch, dann iſt die Identität die jener beiden Identitäten, der Intelligenz und der Subſtanz; die Identität der Menſchheit und Gottheit iſt's, worin die Identität der Intelligenz und Subſtanz ihr Daſeyn hat. Der Menſch nun, der, indem er ſich Menſch zu ſeyn bewußt iſt, zugleich ſich Gott zu ſeyn weiß, und Gott, der ſich Menſch zu ſeyn weiß, bedarf des Glaubens nicht, er iſt der wiſſende, im Wiſſen; die Anderen bedürfen des Glaubens, von denen keiner in ihrer beſchränkten und bedingten Individualität ſich Gott zu ſeyn weiß.

Für die Religion iſt das Wiſſen des Menſchen, daß er Gott und die göttliche Natur ſein Weſen ſey, dies Wiſſen iſt für ſie kein Wiſſen, ſondern Glauben, der Glaube an die Identität der Menſchheit und Gottheit, an Gott, der der Menſch, an den Menſchen, der Gott wirklich ſey und nicht blos ſo vorgeſtellt werde. So war er der Glaube der chriſtlichen Kirche von Anfang an und iſt noch der Glaube aller chriſtlichen Völker. Die Wiſſenſchaft von dem Dogma, daß Gott in dem

Menſchen ſich der Menſchheit als den Vater und der Menſch ihn, und ſich als den Sohn geoffenbart, und daß der Vater in ſeinem Sohne, der Sohn im Vater ſich der Menſchheit als den Geiſt bewieſen habe, die von der Dreieinigkeitslehre iſt eben die Dogmatik. Die Identität

1) des Gedankens mit ihm ſelbſt, da er ſich ſelbſt der Gegenſtand iſt, die Identität alſo der Intelligenz mit ihr ſelbſt;

2) die Identität des Gegenſtandes mit dem Gedanken, der er ſich ſelbſt iſt, alſo die Identität der Subſtanz mit ihr ſelbſt;

3) die Identität beider, der Intelligenz und Subſtanz, mit einander — das iſt der große Grundgedanke, den die Dogmatik zu beachten und in dem ſie ſich zu bewegen hat. In Anſehung der erſten Identität unzertrennlich von der zweiten iſt die Dogmatik Anthropologie; in der zweiten, in deren Verhältniß zur Intelligenz, iſt die Dogmatik Theanthropologie. In der Identität beider, des Menſchen und Gottes, iſt die Dogmatik ſpeculative Theologie, und hat ſie zu ihrem Inhalte Erkenntniſſe, deren Bedingung der Gedanke der abſoluten Subſtanz iſt. Als ſpeculative Theologie hat die Dogmatik eine doppelte Vorausſetzung in der Philoſophie, wie dieſe nämlich einerſeits die Spinoziſche, andererſeits die kritiſche Philoſophie iſt. Spinoza hat, von der Subjektivität und Intelligenz ganz abſtrahirend, ſich in die Tiefe des Gedankens der abſoluten Subſtanz eingelaſſen, und durch ſeine Lehre derſelben die Theologie von aller Eindringlichkeit der Intelligenz befreit. In der kritiſchen Philoſophie andererſeits gilt es darum, daß die Objektivität einſtweilen beſeitigt und die Intelligenz durch und durch erforſcht werde, das Ich alſo, wie es ſeiner gewiß iſt, ſich auch wiſſenſchaftlich durch und durch begreiſe und erkenne. Dem Theologen alſo, wenn er ſich auf dieſe beiden großen Werke der Philoſophie einläßt, iſt durch beide die Veranlaſſung gegeben, ſich von aller äußerlichen Autorität der Subjekte und allen Objekten frei zu machen und rein den Gegenſtand des

Glaubens, wie er die Menſchheit in der Identität mit der Gottheit iſt, in's Auge zu nehmen. Ohne dieſes kann es nicht zu einer ſpeculativen Theologie kommen. Spinoza und Kant ſind die erhabenen Vorgänger der Speculation überhaupt und der ſpeculativen Theologie beſonders. Hierüber müſſen Sie meine Schrift: „die dogmatiſche Theologie jetziger Zeit“ vergleichen, in der ich dieſes, ich kann wohl ſagen, mit großem Fleiß ausgeführt habe.

Des dritten Theiles

Dritter Abſchnitt.

Der Begriff und die Wiſſenſchaft.

Es wird für das Verhältniß ſeiner zu ihr

1) auf ſeinen Gegenſtand;

2) auf den Inhalt dieſes Gegenſtandes; und

3) auf die Form dieſes Inhaltes

zu reflectiren ſeyn. Dies in den drei nächſtfolgenden Paragraphen.

§. 31.

Der Gegenſtand des Begriffs.

Die Wiſſenſchaft, auf die der Begriff ſich bezieht, iſt ein Syſtem von Erkenntniſſen, angehend die Religion im Elemente des Glaubens; ſo wäre dies Syſtem die Dogmatik. Es vermitteln aber

1) in der Religion, deren Weſenheit das Glauben iſt und die daher auch ſelbſt ganz einfach der Glaube genannt wird, ſich das Glauben und Erkennen gegenſeitig durch einander; nämlich ſo, daß einerſeits das Glauben, um ein Glauben zu ſeyn, zu ſeiner Bedingung das Erkennen hat; ohne die Erkenntniß iſt der Glaube blind und ein blinder Glaube gar kein Glaube; die Negation der Erkenntniß alſo iſt auch die Negation des Glaubens, und kaum kann das, was ohne Er-

kenntniß ſtatt haben könnte, Aberglauben genannt werden; wer daher auf's Erkennen in der Religion verzichtet, der hat auch auf den Glauben verzichtet, und es iſt etwas anderes an der Stelle, was ſich für Glauben giebt, aber nicht Glauben iſt. Andererſeits vermittelt ſich durch das Glauben das Erkennen ſo, daß ohne den Glauben der Erkenntniß ihr Gegenſtand mangeln würde; die Negation des Glaubens alſo wäre zunächſt die Negation des Gegenſtandes für die Erkenntniß; eine Erkenntniß aber, der der Gegenſtand fehlt, iſt hiermit auch keine Erkenntniß — es wird ja nichts erkannt; das Nichtſeyn des Glaubens iſt alſo zuletzt auch das Nichtſeyn des Erkennens. Ja, wenn die Erkenntniß eine empiriſche, hiſtoriſche, eine abſtract logiſche oder mathematiſche iſt, bedarf es dazu, daß ſie einen Gegenſtand erhalte und habe, und dazu, daß ſie Erkenntniß ſey, keines Glaubens; ſolche Erkenntniß vermittelt ſich, wenn ſie die hiſtoriſche iſt, höchſtens durch ein Meinen; dieſes giebt Anlaß zur hiſtoriſchen Forſchung, durch welche mittelſt des Meinens das hiſtoriſche Wiſſen ſich hervorbringt und damit das Meinen aufgehoben iſt. Aber hier iſt ja die Erkenntniß keine empiriſche, hiſtoriſche, ſondern Religionserkenntniß. Ohne den Glauben — in Beziehung auf Gott, der weder hiſtoriſch, noch empiriſch, noch abſtract-logiſch erkennbar iſt — kann die Erkenntniß Gottes gar nicht entſtehen; denn ohne ihn muß ihr ewig der Gegenſtand fehlen; durch ihn bedingt ſie ſich; daher conſequent von denen, die dem Glauben entſagt haben, die Erkennbarkeit Gottes negirt wird.

2) Das Erkennen, welcher Art es ſey, hat zu ſeiner Vorausſetzung ein Denken: sine cogitatione nulla cognitio. Der Nichtdenkende, wenn er auch der noch ſo lebhaft Vorſtellende, vollends wenn er der innig blos Fühlende wäre, vermag nimmer als ſolcher der erkennende zu werden. Der Denkträge, Denkfaule iſt in dieſer Trägheit auch der Erkenntnißloſe, ſo weit er es bringen möge in Erfahrungen, die er macht, und

in Vorſtellungen, die ihm durch ſich oder durch Andere gegeben werden. Der Gegenſtand des Gedankens und der Gedanke ſelbſt, welchen der Name Gott in heidniſchem oder altteſtamentlichem Sinne bezeichnet, iſt der Gegenſtand des abſolut unbedingten Gedankens; oder: das höchſte Weſen wird gedacht und dieſer Gedanke iſt der höchſte. Die Religion, die dieſen Gedanken in ſeiner Hoheit oder Abſolutheit zum Gegenſtande hat, aber auch lediglich bei ihm beharrt, iſt die altteſtamentliche, ſie ahnet kaum, daß die Erkenntniß deſſen, der Gott genannt wird, jenen Gedanken zur Vorausſetzung hat, ſondern ſie bleibt bei dieſem Gedanken als dem ſchlechterdings geſetzten. Aber die Religion, deren Weſen das Glauben iſt, die chriſtliche, anhebend mit jenem Gedanken, bleibt nicht bei ihm ſtehen; für ſie iſt er nur eine Vorausſetzung, Bedingung, zur Erkenntniß Gottes. Sie und ihre Bekenner haben daher auch keinen fanatiſchen Reſpect vor dem Namen Gott, wie die Juden vor dem Namen Jehova haben; der Name thut's nicht; vielmehr der Gedanke iſt's, in welchen der Gläubige, der ihn hat und mittelſt des Glaubens ſeines Gegenſtandes, Gottes, gewiß iſt, denkend ſich einläßt; im Gedanken forſcht er, um mittelſt des Gedankens zur Erkenntniß Gottes zu gelangen. Daher giebt es in den Religionen des Gefühls, der Vorſtellung und des abſtracten höchſten Gedankens Geheimniſſe, Myſterien, die geheim bleiben; in der Religion des Glaubens, der ſich durch die Erkenntniß, und der Erkenntniß, die ſich durch den Glauben vermittelt, giebt es nur ſo lange Geheimniſſe, als der Gläubige nicht jenen Gedanken ergründet hat und aus ihm zur vollen Erkenntniß Gottes gelangt iſt; die Geheimniſſe ſind offenbar werdende Geheimniſſe, d. h. keine mehr.

3) Wie das Erkennen zu ſeiner Vorausſetzung das Denken, ſo hat das Wiſſen zu ſeiner Vorausſetzung das Begreifen. Mittelſt des Begreifens entwickelt und vollendet ſich das Erkennen dahin, daß es nicht mehr nur ein Erkennen, ſondern

vielmehr das Wiſſen und in ſeiner Vollendung die Wiſſenſchaft iſt. Der Religion und dem Menſchen für die Erreichung ſeiner Beſtimmung durch ſie genügt die Erkenntniß, und ſie hat auch eine Lehre zu dieſem Zweck, daß der Glaube nicht blinder Glaube werde, ſondern ſich durch die Erkenntniß vermittle; jede Katechiſation, jede Predigt innerhalb des Glaubens geht auf's Erkennen und vom Erkennen auf's Glauben zurück. Aber ſo wie die Religion mit allen ihren Glaubenslehren Gegenſtand einer Wiſſenſchaft von ihr wird, ſind die Erkenntniſſe, die in ihren Lehren ausgeſprochen oder dargeſtellt werden, jede eine ſolche, welche entwickelt und deren Inhalt und Gegenſtand begriffen werden muß. Der Wiſſenſchaft von der Religion genügt alſo die Erkenntniß nicht; denn in ihr hat's bei dieſer ſein Bewenden nicht, ſondern iſt es um's Wiſſen zu thun. Sie alſo muß ſich im Begreifen deſſen, was erkannt worden oder werden kann, durch und durch bewegen; und ſo iſt ſie ein Syſtem von Begriffen als entwickelten und vollendeten Erkenntniſſen. Erkennſt Du, was der Religion weſentlich iſt, ſo biſt Du der Gläubige, ohne daß Dein Glaube blind ſey; begreifſt Du, was Du erkannt haſt, ſo biſt Du der Wiſſende. Dieſes Wiſſens bedarf es nicht für die Religion, aber für die Wiſſenſchaft wohl, folglich für den, der, weil er die Religion lehren ſoll, die Wiſſenſchaft haben muß.

Der Unterſchied zwiſchen Denken und Erkennen kommt auch im gemeinen Leben der Menſchen, wie in ihrer Sprache vor, und Niemand wird das Denken mit dem Erkennen verwechſeln. Aber der Unterſchied zwiſchen Erkennen und Wiſſen iſt im gemeinen Bewußtſeyn keinesweges ſo beſtimmt, wie jener, vielmehr werden beide gemeinhin für einerlei genommen. Auch iſt die Unterſcheidung, wo es auf's Handeln geht, vollkommen überflüſſig; aber daraus entſteht auch leicht die Meinung, für die Wiſſenſchaft ſey es eben ſo gleichgültig, daß Erkennen und Wiſſen unterſchieden werden; daher kann aber, ſo lange dort die Gleichgültigkeit beſteht, die Wiſſenſchaft nicht zum Wiſſen kommen, und die Gleichgültigkeit gegen den Unterſchied iſt zugleich eine Gleichgültigkeit gegen das Begreifen. — Durch das Begreifen vermittelt ſich das Erkennen zum Wiſſen; iſt das Begreifen begriffen, ſo wird auch der Unterſchied des Erkennens vom bloßen Denken, und der des Erkennens und Wiſſens begriffen ſeyn. Auf's Begreifen alſo, da mittelſt deſſelben das Erkennen das Wiſſen wird, kommt es an.

a. Ohne das Denken iſt, wie das Erkennen, ſo auch das Begreifen unmöglich. Das Denken aber iſt ein das Allgemeine Setzen; der Gegenſtand des Denkens iſt das Gedachte in der Beſtimmtheit des Seyns, der Name für dieſes iſt das Ding, und das Denken hat ſo das Ding zu ſeinem Gegenſtande. Hier iſt der Gegenſtand, wie das Denken ein das Allgemeine Setzen iſt, ſo bei aller Beſtimmtheit des Seyns doch in dieſer unbeſtimmten Allgemeinheit gehalten. Eben das Gedachte iſt auch der Gegenſtand des Begriffs, aber nicht mehr blos in der Beſtimmtheit des Seyns, wo es das Ding war, ſondern in der Beſtimmtheit des Allgemeinen, Beſonderen und Einzelnen; jedoch ſo, daß dieſe dreifache Beſtimmtheit vorerſt in dem Gegenſtande noch ganz unterſchiedlos iſt. Das Begreifen nämlich iſt ein Denken; das Denken als ſolches iſt ein das Allgemeine Setzen; das Denken als Begreifen iſt ein das Geſetzte als Allgemeines, Beſonderes und Einzelnes beſtimmen. Kraft des Denkens als des Begreifens erhält alſo der Gegenſtand des Denkens als ſolcher, indem er der geſetzte iſt, eine Beſtimmtheit, die er, nur als der vom Denken geſetzte, noch nicht, außer unterſchiedsloſer Weiſe, hatte. So iſt demnach der Gegenſtand des Begriffs, in der Unterſchiedsloſigkeit einerſeits des Allgemeinen, Beſonderen und Einzelnen, mit dem Begriff ſelbſt, deſſen Gegenſtand er iſt, urſprünglich vom Denken aus identiſch; die Beſtimmtheiten des Gedachten, das Seyn mit inbegriffen, ſind, indem es Gegenſtand des Begriffs iſt, Beſtimmungen des Begreiſens, die Kategorien. Es kann daher geſagt werden: der Gegenſtand, den der Begriff hat, iſt der Begriff ſelbſt, der ihn hat, das Begriffene und der Begriff ſind eins und daſſelbe, a = a, das principium identitatis et contradictionis, in der Schullogik als das Princip des Denkens, hier als das Verhältniß des Begriffs zu ihm ſelbſt, als der den Gegenſtand hat, der er ſelbſt iſt. Vom Denken her, ohne welches das Begreiſen unmöglich iſt, hat der Gegenſtand des Begriffs, da das Denken ein das Allgemeine Setzen iſt, die Allgemeinheit, und in ihr noch unterſchiedslos die Beſonderheit und Einzelheit mit. So iſt ſein Gegenſtand, wenn hier ſchon vorwärts auf das Seyn als Leben reflectirt wird, die Gattung, und er in Anſehung ihrer, die er ſelbſt iſt, iſt der Gattungsbegriff, der generiſche, wo dann mit dem Prädicat des Generiſchen jene abſtracte Identität des Begriffs und ſeines Gegenſtandes ſchon ausgeſprochen iſt. Wird dies Verhältniß des Begriffs zu ſeinem Gegenſtande bedacht und gedacht, ſetzt ſich alſo das Begreiſen in das Denken zurück, ſo ſetzt ſich das Verhältniß ſelbſt durch's Denken in ein, und zwar identiſches, Urtheilen: die Gattung iſt die Gattung, wie a = a. — In der Religion, wo der Begriff die Kategorien der Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelheit abgeſtreiſt hat, er alſo und ſein mit ihm identiſcher Gegenſtand nicht auf endliche Weiſe determinirt, wo er unendlich beſtimmt iſt — wo der Begriff die Idee iſt — kann es eben ſo heißen: Gott iſt Gott. Dann aber hat auch in der Religion das Begreiſen in's Denken ſich zurückgeſtellt, womit die Kinder anfangen, und hat die Religion dies Kindiſche noch an ſich.

b. Durch die Beziehung des Begriffs als ſolchen auf ihn ſelbſt als Gegenſtand in jener Identität beider, ſeiner und des Gegenſtandes, iſt ſchon vom Begreiſen ſelbſt der Anfang gemacht des Unterſcheidens ſeiner, des Begriffs, von ihm, dem Gegenſtande. In dieſem Unterſchiede, ohne deſſen Möglichkeit der Begriff mit ſeinem Gegenſtande nicht identiſch wäre, iſt der Gegenſtand ein Anderes, als der Begriff, und der Begriff ein Anderes, als der Gegenſtand. Jenes Unterſcheiden des Begriffs durch ihn ſelbſt iſt ein ſich Negiren; das Beſtimmen ein ſich in die Negativität Setzen; während das unter a. die abſtracte Poſition war. In dieſer Negativität und in dieſem aktiven Unterſchiede des Begriffs iſt ſein Gegenſtand das Leben und er ſelbſt der Begriff, der es zu ſeinem Gegenſtande hat, ohne daß hier ſchon das Leben ſich ſelbſt begriffe. Das Unterſcheiden iſt das Negiren des Begreifens; der Gegenſtand der Unterſcheidung iſt die Negation des Begriffs, das noch keinesweges ſich begreifende Leben; die ganze Natur, ſie als das Leben, iſt der Gegenſtand des Begriffs. Nach Hegel iſt das Begreifen in jenem identiſch Werden und Seyn des Begriffs und ſeines Gegenſtandes das verſtändige Denken, das Thun als verſtändiges; der Verſtand iſt's, kraft deſſen der Begriff ſich ſelbſt zum Gegenſtande macht; dagegen das Begreifen als das ſich Unterſcheiden und als das Unterſcheiden ſich Negiren iſt ein anderes, als das verſtändige Thun; es iſt das negativvernünftige; in ſeiner Dialectik hebt das Denken, wie es ein Begreifen wird, an, aus dem Verſtändigen zum Vernünftigen, vorerſt negativ, zu gelangen. In dieſem Unterſchiede nun wird der Gegenſtand des Begriffs Gegenſtand für die Empfindung, die Wahrnehmung und endlich die Erfahrung. Der Menſch erfährt das Leben an und außer ſich, die Welt als lebende, wenigſtens in Pflanze und Thier, und in ihr weiter jene Beſtimmtheit, die der Gegenſtand des Begriffs in ſeinem Unterſchiede von ſich hat: die Gattung, Species, das Individuum; er generaliſirt, ſpecialiſirt, individualiſirt; um den Begriff, aus welchem das Leben kommt, der im Leben waltet, ohne daß es ſich ſelbſt begriffe, kümmert ſich die Erfahrung nicht. — Die Religion hat ihren Gegenſtand in dieſem Unterſchiede des Begriffs von demſelben als das Leben, und an die Stelle jenes identiſchen Urtheils „Gott iſt Gott“ kommt jetzt das Urtheil „Gott iſt das Leben.“ Auch wird, indem das Leben der Gegenſtand des Begriffs iſt und auf ihn, obzwar negativerweiſe ſich bezieht, das Leben zum Prädicate des Begriffs; und war in jener Identität der Gegenſtand des unendlichen Begriffs Gott, ſo wird das Leben zum Prädicat des Begriffs: θεὸς ζῶν, אֵל חַי. Da ſtellt ſich dann die Religion aus der bloßen Abſtraction des Verſtandes heraus zum negativ-Vernünftigen; ſo die altteſtamentliche, zum Vorzug vor der muhamedaniſchen; nur weiß ſie nicht, worein ſie das Leben ſetzen ſoll; den Begriff läßt ſie noch dahinten.

c. Das Leben, obzwar in ſeinem wahrhaften Unterſchiede gegen den Begriff das Negative deſſelben, und eben ſo er in dem ſeinigen gegen es das eben ſo Negative, alſo beide, Leben und Begriff, obzwar einander entgegengeſetzt und einander ausſchließend, beziehen ſich doch auf einander, indem das Leben der Gegenſtand des Begriffs iſt, und er der, welcher das Leben zum Gegenſtande hat. Er iſt der Thätige, das Begreifen iſt ein Thun, und eben ſo thätig iſt das Leben; ſie ſind kein paſſives; in dieſer Thätigkeit alſo hebt ſich von beiden Seiten jene Negativität auf; das Leben geht in den Begriff, der Begriff ins Leben ein; aus jenem Unterſchiede und Gegenſatze iſt der Begriff in einer Identität, die durch den Gegenſatz vermittelt iſt: der Geiſt; der hat das Leben in ſich, der iſt der das Leben begreifende, das ſich begreifende Leben. Leben und Begriff ſind in einem Verhältniß, worin das Wiſſen vom Geiſt ſeinen Anfang nehmen kann. Und die Religion, die in ihrem Elemente des Glaubens Gott den Geiſt zu ihrem Gegenſtande hat, ſo daß ſie wenigſtens auf den Begriff des Geiſtes hinweiſt, auf die Begreiflichkeit und Erforſchlichkeit, ſie iſt die Religion auf der höchſten Stufe, die chriſtliche. Der ſich ſelbſt offenbare Gott, alſo der Geiſt, wird der Welt oder dem Menſchen, wo der Begriff im Unterſchiede vom Leben ſteht, offenbar; dieſe göttliche Offenbarung iſt zugleich eine natürliche oder menſchliche. Die Wiſſenſchaft, die dieſen Gegenſtand des Glaubens, Gott den Geiſt, zu ihrem Gegenſtande hat, wird ſich alſo nur mittelſt des Begriffs von ihrem Princip aus entwickeln und vollenden können; es kommt darauf an, den Gegenſtand des unendlichen Begriffs, wie dieſer (wie oben der ſich denkende, ſo hier) der ſich unendlich begreifende iſt, ſeinem Inhalte nach zu begreifen und zu wiſſen.

§. 35.

Inhalt des Gegenſtandes.

Für ihn iſt zurückzuſehen auf die Vorſtellung, von der im erſten, und auf den Gedanken, von dem im zweiten Abſchnitt gehandelt wurde. Alſo

a. der Gegenſtand, den die Vorſtellung hat, iſt ein anderer, als der des Begriffs; ſie nämlich erhält ihn und wird, indem ſie ihn erhält, ſelbſt erſt zur Vorſtellung mittelſt der Empfindung, Wahrnehmung; aus dem Gegenſtande ſelbſt hat die Vorſtellung den Inhalt, welcher der ſeinige iſt, ihn jedoch auf die ihrer Natur gemäße Weiſe. Der Gegenſtand des Begriffs dagegen iſt kein ihm durch die Empfindung gewordener; er wird vielmehr zum Begriff erſt dadurch, daß das, was die Empfindung für die Vorſtellung giebt, ein Negirtes, Aufgehobenes iſt; ſein, des Begriffs, Gegenſtand hat daher auch einen ganz anderen Inhalt, als der Gegenſtand der Vorſtellung. Die Sonne z. B., in der Vorſtellung von ihr, iſt eine erleuchtende und erhellende Scheibe, die an einem Puncte aufgehend durch den Meridian zum Untergehen an einem anderen Puncte ſich bewegt; nicht die Scheibe, das Leuchten, Bewegen, aber die Vorſtellung von dem Leuchten, Bewegen, iſt der Inhalt dieſer Vorſtellung. Die Sonne als Gegenſtand des Begriffs iſt das Allgemeine, im Unterſchiede vom Beſonderen (Planeten) und Einzelnen (dem, was jeder Planet enthält); ſo iſt die Sonne für den Menſchen kein Gegenſtand der Empfindung, des Sehens; der Sinn iſt weg, aber der Begriff iſt da. Dieſer Begriff nähert ſich nun wiederum der Vorſtellung: die Sonne wird begriffen als der Centralkörper eines Syſtems; „Centrum" weiſt ja auf den Raum, „Körper" auf die Scheibe, hin. Aber doch ſteht in dieſer Definition die Sonne höher und anders, als in der Vorſtellung: der Körper als Körper kann nicht betaſtet, der Raum nicht empfunden werden.

b. Iſt der Gegenſtand ein ſolcher, den nicht die Vorſtellung hat, ſondern der ſelbſt etwas vorſtellt, iſt er der Repräſentant von etwas Anderem, ſo iſt ſeine Beziehung, obwohl noch einerſeits auf die Vorſtellung, doch andererſeits bereits direct auf den Begriff. Er iſt dann das Symbol, eine Sache, die von der Empfindung, Anſchauung, Vorſtellung weg, zunächſt auf den Gedanken, weiter auf den Begriff weiſt, und ſo verſchieden ein ſolcher vorſtellender Gegenſtand von dem Gegenſtand des Begriffs ſeyn mag, ſo iſt doch zwiſchen dem Inhalt, den er, und dem Inhalt, den der letztere hat, eine Analogie. So iſt das Licht, und namentlich das der Sonne, durch die Empfindung nichts weiter, als der Gegenſtand einer Vorſtellung; aber wenn das Licht ſelbſt ein Vorſtellendes wäre (was ſtellt es vor, worauf weiſt es hin?), dann gälte es damit den Gegenſtand des Begriffs, wenigſtens der Erkenntniß; für den hätte das Licht eine Bedeutung. An ſich käme das Licht dann nicht in Betracht, ſondern als z. B. die Wahrheit vorſtellend: das Scheinen, Erleuchten des Lichts, ein Symbol der erhellenden Wahrheit. So hat das Licht einen ganz anderen Inhalt als Symbol des Gegenſtandes, auf den es hinweiſt. Aber eine Aehnlichkeit iſt doch zwiſchen dem Inhalt des Gegenſtandes des Begriffs und des vorſtellenden Gegenſtandes: das Licht ſetzt alles in's Klare, in die Unterſchiede; die Finſterniß kann kein Symbol der Wahrheit ſeyn; die Nacht iſt des Menſchen Freund nicht, die Unwiſſenheit und die Begriffloſigkeit eben ſo wenig, ja noch weniger.

c. der Gegenſtand des Gedankens und der Gegenſtand des Begriffs iſt derſelbe, aber „derſelbe" doch mit dem Unterſchiede, daß der Gegenſtand, den der Gedanke hat, ein noch unbeſtimmter, der Gegenſtand des Begriffs dagegen ein durch das Weſen des Begriffs beſtimmter wird oder iſt. Der Gegenſtand des Gedankens iſt das Ding; von wem wäre nicht zu ſagen: das iſt ein Ding? Daher wird auch keine Religion, außer der Fetiſchismus, der ganz begriff- und gedankenlos ſich in den Empfindungen und unmittelbaren Vorſtellungen hält, das Ding zum Gegenſtand der Verehrung und Anbetung machen. Hält ſich die Religion auf der Stufe des Denkens, ſo muß ſie einen Gegenſtand für den Gedanken haben; aber das Ding als ſolches kann dieſer Gegenſtand nicht ſeyn, wegen der Unbeſtimmtheit des Dings. Hier hebt ſich der Gegenſtand des Gedankens wenigſtens in Eine Beſtimmtheit, in der er aber noch ein ganz abſtracter bleibt: der Gegenſtand des Gedankens iſt das Weſen (ἡ οὐσία, nicht τὸ ὄν) und die Unbeſtimmtheit darin iſt die Abſolutheit, in der Negation aller anderen Weſen, ens entium, ens supremum. Der Gegenſtand des Begriffs hat das Seyn, alſo auch das Ding, an ihm, und nicht nur das Seyn, ſondern auch das Weſen; dieſe Abſtractionen für den Gedanken ſind in dem Gegenſtande des Begriffs Momente. Aber zugleich iſt der Gegenſtand des Begriffs aus all' jener Unbeſtimmtheit, die der Gegenſtand des Gedankens hat, heraus; und iſt er der Gegenſtand, den die Religion im Glauben hat, ſo iſt er dieſer in einer unendlichen Beſtimmtheit, d. h. einer ſolchen, worin die Schranke und jede Kategorie, des Weſens, Seyns, Allgemeinen, Beſonderen, Grundes, Folge, Subſtanz, Accidenz ꝛc. negirt iſt: der Gegenſtand des Begriffs iſt die unendlich beſtimmte Subſtanz. Aber welchen Inhalt hat dieſer Gegenſtand? Den Begriff hat der Gegenſtand des Begriffs zu ſeinem Inhalte; er iſt die unendlich beſtimmte Subſtanz als die ſich ſelbſt begreifende; und indem jede Beſtimmtheit derſelben die Negation aller Negationen iſt, iſt dies unendliche ſich Begreifen kein bloßes Begreifen mehr, ſondern das Wiſſen: die Subſtanz in der unendlichen Beſtimmtheit das Wiſſen. So iſt ſelbſt die Kategorie, welche Subſtanz heißt, negirt. Der Gegenſtand des Begriffs in ſeiner unendlichen Beſtimmtheit iſt das Wiſſen, das ſich Offenbare und das Dir und mir offenbar Werdende und Gewordene. Oder: der Gegenſtand des unendlich beſtimmten Begriffs iſt der Geiſt, und der Inhalt des Geiſtes iſt eben der unendlich beſtimmte und beſtimmende Begriff, das ſich Wiſſen.

Der Gegenſtand des Gedankens als das Weſen, und dann als ein, als dies und jenes Weſen, kann ſo vorgeſtellt werden, als habe dieſer Gegenſtand des Gedankens das Denken ſelbſt zu ſeinem Inhalte, als ſey das Weſen das denkende; und ſo ſtellt ſich ja der Menſch vor, daß Weſen ſind, welche, indem die gedachten, ſelbſt denkende Weſen wären: Engel. Die altteſtamentliche Religion kann mit ihnen anfangen, was ſie will; aber in der neuteſtamentlichen fallen ſie weg; denn ſie ſind doch nur vorgeſtellte, denkende Weſen; aber Gott iſt der erkennbare, ſich und Alles wiſſende Geiſt. Dieſer Inhalt des Gegenſtandes, den die Religion hat kraft des Begriffs, das Wiſſen Gottes, das ſich Offenbaren und offenbar Seyn, wird der Gegenſtand der Wiſſenſchaft von Gott, der Theologie; ſie geht dahin, im Geiſt und in der Wahrheit ihn zu erkennen, um ihn im Geiſt und der Wahrheit, nicht blos im Glauben an die Wahrheit, anzubeten.

§. 36.

Die Form des Inhalts.

Sie iſt, wenn er

a. Gegenſtand der Vorſtellung iſt, eine äußerliche Form. Wie nämlich durch die Empfindung die Vorſtellung den Gegenſtand erhält und zur Vorſtellung wird und durch eben die

Empfindung des Inhaltes theilhaftig wird, den der Gegenſtand hat, ſo auch kommt zur Vorſtellung die Form dieſes Inhaltes durch die Sinne, dieſes aber ganz äußerlicher, d. h. räumlicher und zeitlicher Weiſe. Mittelſt der Geſichtsempfindung wird die Sonne Gegenſtand der Vorſtellung und der Inhalt derſelben der Inhalt der Vorſtellung, und dieſer Inhalt hat auch eine Form, z. B. die Scheibenform, räumliche und zeitliche Bewegung. Bemüht ſich darum der Menſch, Gegenſtände in den Vorſtellungen von ihnen zuſammenzuſtellen, zu ordnen, ſo iſt dies Zuſammenſtellen auch ein Formiren: das Ganze gewinnt eine Form, Geſtalt, und der Gegenſtand mit ſeinem Inhalte iſt der Grund dieſer Anordnung, ſey es, daß Bücher geordnet oder Reminiscenzen aus der Bibel zuſammengetragen werden, eine rein bibliſche Dogmatik, die Form bleibt immer eine äußere, die, die der Gegenſtand der Vorſtellung hat.

b. Iſt der Gegenſtand der des Gedankens, ſo wird die Form, die ſein Inhalt hat, nicht mehr jene Aeußerlichkeit, die Räumlichkeit und Zeitlichkeit an ſich haben, vielmehr von dieſem Aeußeren abſtrahirt ſeyn, und der Gegenſtand durch ſeinen Inhalt, einen gedachten, für das ihn Denken und Bedenken die Form geben, die ſein Inhalt hat. Es wird alſo hier, wenn bei dem Vorſtellen etwa eine chronologiſche oder ſynchronologiſche Formirung und Anordnung ſtatt fand, eine abſtract logiſche ſtatt finden, Dogmatik formirt, arrangirt, wie es die Logik nach den Geſetzen des Denkens im Begreifen, Urtheilen und Schließen mit ſich bringt, Iſt aber

c. der Inhalt der des Gegenſtandes, den der Begriff hat, vollends der Inhalt des ſich ſelbſt unendlich begreifenden Begriffs, Gottes des Geiſtes, dann verſchwinden nicht nur Raum und Zeit, ſondern auch alle logiſchen Diſtinctionen und dieſe Abſtractionen, als bloße Endlichkeiten, auch. Der Inhalt des Begriffs, der Begriff ſelbſt in ſeiner unendlichen Beſtimmtheit iſt frei von allen Kategorien; Gott der Geiſt urtheilt nicht, wie Du und ich, macht keine Schlüſſe, aber er iſt der Wiſſende, ſein Wiſſen das alle Endlichkeiten in ſich aufhebende. Die Wiſſenſchaft von Gott dem Geiſt hat ſich, wenn ſie auch die Form des ewigen Geiſtes nicht zu erreichen vermag, doch zu beſtreben, dieſer Form nachzukommen, ihn, den Geiſt zu erkennen, wie er ſich erkennt, ihn zu wiſſen, wie er ſich weiß, ohne die Formen der Logik, ohne Raum und Zeit, und doch zugleich ohne die Formen und Geſetze der Logik zu verſäumen oder ihnen gar Hohn zu ſprechen.

Schlußanmerkung.

1) Auf dem Standpuncte der Bibel wird die dogmatiſche Theologie ihres Gegenſtandes theilhaftig, ſo daß ſie als Wiſſenſchaft anfangen kann. Dieſer Gegenſtand, er iſt die Offenbarung Gottes des Geiſtes.

2) Auf dem Standpuncte der Religion, des Glaubens ſelbſt an die Offenbarung, gewinnt die Dogmatik ihren Inhalt, die Erkenntniß, das Wiſſen von Gott dem Geiſte. Auf dieſem Standpuncte entwickelt ſie ihren Inhalt von dem einfachſten Elemente an, in der Poſition des mit dem Namen Gott bezeichneten Gedankens.

3) Auf dem Standpuncte der Speculation vollendet ſich die Wiſſenſchaft, gelangt ſie zu ihrem Ziel. Bibel und Religion oder Gegebenes und Geglaubtes ſind für die Wiſſenſchaft zwar nur Momente, die ſie in ſich aufnimmt, indem ſie, die Wiſſenſchaft, über beide hinausgeht; aber in der dogmatiſchen Theologie gehen Bibel und Religion nicht unter, ſondern in dieſer Wiſſenſchaft gilt es vornehmlich um das Wiſſen vom Grunde des Glaubens an die Bibel, an Gott und an jede chriſtliche Glaubenslehre, die das Verhältniß des Menſchen zu Gott und Gottes zu ſich ſelbſt angeht. Mit der Bibel, wie ſie den Gegenſtand hergiebt, hebt die Dogmatik

zwar an; aber ihr Princip iſt nicht die Bibel, ſondern nur ihr Anfang (primordium, nicht principium); und von der Bibel geht ſie weg und führt in ihrer Vollendung auf die Bibel zurück; ihr höchſter Zweck, wenn man will ihr Triumph, iſt die Einſicht in die Wahrheit deſſen, was die Bibel enthält, und in den Grund der Autorität, welche die Bibel nun ſeit zweitauſend Jahren hatte und welche durch alle Bemühungen der Menſchen ihr nicht hat genommen werden können.

(Schluß der Vorleſungen im September 1836.)

Ich nehme, meine lieben Herren! in dieſen Vorleſungen nicht ohne innige und tiefe Rührung von Ihnen Abſchied, da ich täglich mehr fühle, daß mein Leben jetzt ſeinem Ende ſich zuneigt. Sie haben bis zum letzten Augenblick mit dem größten Eifer und ungetheilter Aufmerkſamkeit bei mir ausgehalten, ich muß alſo wohl vermuthen, daß meine Art und Weiſe, die Wiſſenſchaft zu behandeln, Ihren Beifall hat. Es war ſtets meine größte Freude, junge wiſſenſchaftlich gebildete Männer in ihrem Streben zu fördern und das werde ich lehrend auch fort und fort thun, und ſollten Sie mich früher oder ſpäter auch todt vom Katheder heruntertragen.

Beilage.

Der chriſtliche Glaube ſpricht die Wahrheit als ſeinen Gegenſtand an, er iſt oder will wenigſtens ſeyn der Glaube an die Wahrheit. Bei dieſem Anſprechen und Beziehen des Glaubens auf die Wahrheit kommt alſo vor allem die Wahrheit ſelbſt in Betracht, ſie ſein Gegenſtand; es gilt darum, daß ſie erforſcht, begriffen und erkannt werde, denn ſie ſoll geglaubt werden. Entfernter Weiſe enthält jene Anſprache des Glaubens eine Anforderung, daß die Wahrheit gewußt werde, daß es eine Wiſſenſchaft von ihr, eine dogmatiſche Theologie gebe. Wenn Chriſtus ſelbſt, den Glauben an ihn betreffend, zu ſeinen Zeitgenoſſen und unter den Juden ſagt: „forſchet in der Schrift, ſie iſt's, die von mir zeugt,“ ſo verweiſt er ſie für den Glauben an ſich darauf. Wenn nun aber die Frage iſt, ob und wie eine Wiſſenſchaft vom Glauben an Chriſtus, an die Wahrheit überhaupt, ob und wie eine Glaubenswahrheit und Doctrin derſelben möglich, ſo wäre das wie betreffend zu antworten: forſchet in der Wahrheit, ſie iſt's, die von ſich ſelbſt zeugt — hier geht's die Wiſſenſchaft an, dort den Glauben. — Die Wahrheit nämlich, welche der Gegenſtand des chriſtlichen Glaubens iſt, iſt die in ſich ſelbſt gegründete, ſie hat ihre Autorität nicht in etwas außer ihr, ſondern in ſich ſelbſt. Die Wiſſenſchaft nun von der chriſtlichen Glaubenswahrheit in ihrer Totalität und die einzelne Wahrheit, das Dogma, iſt ein Problem: von wem gemacht? Von der Wahrheit ſelbſt; ſie giebt ſich dazu her, die Wiſſenſchaft von ſich ſelbſt zu ſeyn, ſie, das Princip ihrer ſelbſt macht ſich zum Problem ihrer ſelbſt. Es iſt ſomit nicht ein Subjekt, welches dieſe Aufgabe an dieſe

Wahrheit brächte, ſondern aus ihr geht ſie hervor und eben ſo iſt, indem es nun mit und in jener Aufgabe zur Wiſſenſchaft kommen ſoll, die beginnende und ſich vollbringende Wiſſenſchaft ſelbſt die Löſung dieſer Aufgabe. Demnach würde es heißen müſſen: keiner iſt der Schöpfer der Wiſſenſchaft von den chriſtlichen Glaubenswahrheiten, keiner der der vorerſt problematiſchen Dogmatik, ſondern ſie erſchafft ſich ſelbſt und ſie kann eben darum nur beziehungsweiſe auf ein Subjekt, aber nicht an und für ſich, das Prädicat eines Subjektes haben. Wie ſich ſelbſt erſchaffend und ſo ihre Aufgabe löſend, ſich ſelbſt aſſertoriſch machend, ſo hilft ſie ſich auch ſelbſt bei ihrer ſchaffenden Thätigkeit, keiner iſt ihre Hülfe; aber bedingt iſt ſie doch durch Subjekte, mit deren geiſtiger Thätigkeit, ſowohl in der Aufgabe ihrer ſelbſt, wie in der Löſung dieſer Aufgabe? allerdings! aber doch ſo, daß ſie ſich dieſe Bedingung ſelbſt giebt, die ihr helfen, ſind durch ſie ſelbſt zu dieſen Gehülfen gemacht, mithin Werkzeuge, Organe, Instrumenta, welche die Wahrheit in ihrer Macht und die Wiſſenſchaft von der Wahrheit in ihrem Streben ſie ſich ſelbſt gemacht, gegeben hat. Dieſe Werkzeuge in jener Epoche, wo die Kirche in drei Hauptſecten ſich geſtaltet und mit dem Pſeudoproteſtantismus behaftet, ſind oder waren doch Mitglieder der Kirche als zur einen, anderen oder dritten Secte gehörig, aus dieſen Mitgliedern, ſectenartig, wie ſie ſind, nimmt ſich die Dogmatik ihre Organe und indem ſie den einen oder anderen zum Organe macht, macht er zugleich ſich ſelbſt dazu, er iſt keine Maſchine, ſondern frei wirkendes, erkennendes Werkzeug, er macht ſich dazu, indem das Intereſſe der Kirche an der Wahrheit als ſolcher ſein Intereſſe wird und iſt, und indem er ſelbſt das Sectenweſen einſieht, die Secte beſonders durch und durch verſieht, zu der er ſelbſt bisher gehört hat, ſo giebt er ſich sponte der Kirche zu ihrem Organ und ſo nimmt ſie ihn zu demſelben für ihre Wiſſenſchaft vom Glauben und ſeinen Gegenſtand der Wahrheit. Die

Prolegomena ſind es, mittelſt deren der einzelne ſich zu einem tüchtigen Werkzeug jener Wiſſenſchaft bildet, ſo haben ſie unmittelbar eine Beziehung auf ihn, eine ganz ſubjektive, es gilt ihn, das intelligente Subjekt und iſt ihr Zweck nicht direct der objektive der Wiſſenſchaft, eben ſo wenig direct die Vorbereitung anderer Subjekte zur Wiſſenſchaft, ſondern ihr Zweck iſt der ſelbſt, der die Prolegomena ſucht, unternimmt, arbeitet ſie für ſich aus, in der Beziehung wären ſie Progymnasmat zu nennen, ſie ſind vel quasi für die Wiſſenſchaft, was für die alte Kunſt die Propyläen waren, durch ſie muß er hindurch, der ein tüchtiges Organ der Wiſſenſchaft ſeyn will. Seine ganze Thätigkeit muß er, damit er ſich zu einem tüchtigen Werkzeug der erhabenſten Wiſſenſchaft, der ihr mitwirkende Gehülfe ſey, macht, darauf richten, ſich ſelbſt muß er dazu negativ und poſitiv bilden, um zu leiſten, was die Wiſſenſchaft von ihm, ihrem Organe fordert, theils in Bezug auf ihn ſelbſt, theils in Bezug auf die kirchliche Intelligenz. In der erſten Beziehung ſind es, was die negative Richtung betrifft, gegen welche dieſe Thätigkeit des Subjekts als Beſtimmung in ihm ſich richtet, a. die Begehrlichkeit, b. die Selbſtgefälligkeit und c. die Selbſtgenügſamkeit.

Der Begriff der Prolegomena nach ihrem ſubjektiven Zweck, wie er die Wiſſenſchaft von den Glaubenswahrheiten angeht, beſtimmt und entwickelt ſich durch Reflexion auf jene dreifache Beſtimmung.

a. Die Begehrlichkeit (in der Judenſchaft zeigt ſie ſich am ſtärkſten). Begehrlich zu ſeyn, Begierde zu haben, iſt dem Menſchen ſo natürlich, wie dem Thiere der Trieb, und die Nothwendigkeit durch ihn beſtimmt zu werden, aber er ſteht mit allen ſeinen Begierden zugleich unter dem Geſetz, daß er ſie in die Zucht nehme, daß er durch ſeine Begierde ſich nicht beſtimmen und hinreißen laſſe, wie das Thier durch ſeinen Trieb muß. Das Geſetz iſt nicht gegen die Begierde als ſolche gerichtet, es iſt kein Vernichten der Begierde (Stoiſches Princip), welches gefordert werde, ſondern nur ein die Begierde in die Gewalt und Macht des freien Willens Bringen, ein ſie Beherrſchen, aber das Geſetz iſt gegen die Begehrlichkeit gerichtet, ſie, obgleich eben ſo natürlich, wie der Trieb des Thiers, iſt zugleich das den Menſchen unters Thier Herabſetzende — Verächtliche, Verwerfliche. Sich ſelbſt nun disciplinirt in Anſehung ſeiner Begierde der Menſch wohl, beſonders im ſocialen Leben, wie daſſelbe zugleich ein geſittetes Leben iſt; die gemeine Sitte der Menſchen bringt mit ſich, daß er ſeine Begierde in Zügel halte, daß er ſie bewältige; ſo wird er gebildet in der Societät mittelſt derſelben, die Gegenſtände ſeines Begehrens mögen ſeyn, welche ſie wollen. Aber der Gegenſtand der Begierde kann eine Erkenntniß ſeyn, ein Wiſſen, die Begierde die Wißbegierde, und auf dieſe hat die Begehrlichkeit eben ſo beſtimmte Beziehung, wie auf Begierden, deren Objekte blos materielle ſind. Das Wiſſen iſt ſehr verſchiedenartig, im weſentlichſten Unterſchiede das phyſikaliſche oder natürliche und hiſtoriſche. Das phyſikaliſche ſteht dem animaliſchen Leben noch ganz nahe, das hiſtoriſche geht ſchon über das blos animaliſche hinaus in das intelligente. Man könnte ſagen: unter den Thieren giebt's wohl Phyſiker, aber keine Hiſtoriker. Zum hiſtoriſch Sinnigen macht der Menſch ſich ſelbſt. Die geſchichtlichen Erkenntniſſe ſtehen höher, ſind edler, ſie ſind in der nächſten Beziehung auf die Intelligenz und ſo wurzelt dann auch leicht von der Begehrlichkeit her die hiſtoriſche Wißbegierde tiefer als die phyſikaliſche. Nun iſt aber vollends der chriſtliche Glaube weniger im Verhältniß zum natürlichen Sinn und phyſikaliſchen Wiſſen, als zum hiſtoriſchen Sinn und geſchichtlichen Wiſſen. Die hiſtoriſche Wißbegierde herrſcht alſo gar leicht in dieſer Beziehung vor, ſie gilts bei der Zucht, die der Menſch mit ſich anzuſtellen hat, ſie muß er bändigen, er muß noch eine andere Tendenz haben, wenn er in der Wiſſenſchaft mitwirken ſoll

Die hiſtoriſche Wißbegierde iſt das Verlangen nach Erkenntniß deſſen, was vergangen, aber ſey es an und für ſich oder der Gegenwart wegen, oder um der Zukunft willen, dennoch, obgleich geweſen, gewußt zu werden verdient. Durch dies Moment unterſcheidet ſich die Wißbegierde von der bloßen Neugierde, aber ſie iſt doch, wie dieſe, eine Begierde und haftet als ſolche an irgend einem Subjekte, iſt deſſen Begierde. Das hiſtoriſche Wiſſen ſelbſt hat jedoch im Urtheil der meiſten Menſchen einen ſehr hohen Werth und in Folge deſſen iſt der hiſtoriſch gründlich Gelehrte insgemein auch der Geehrte, und ſo geſellt ſich zur Wißbegierde die Ehrbegierde, ſie als Begierde eben ſo am Subjekt haftend, wie jede andere und eben ſo eigenthümlich ihm, wie jede andere. In dieſer Eigenthümlichkeit und Subjektivität kann und wird, wenn es bei der Begehrlichkeit des Subjekts ſein Verbleiben hat, die Ehr- und Wißbegierde ſich zur Leidenſchaft ſteigern, aber der Menſch in der Leidenſchaft iſt der bornirte, die Begierde als Leidenſchaft unerſättlich. Wird daher die Wißbegierde nach dieſer ihrer Eigenthümlichkeit gewürdigt und beſonders nach ihrem Princip (der Begehrlichkeit) als Leidenſchaft verachtet, ſo ſteigert ſich die Leidenſchaft der verachteten bis zum Haß, zur Wuth gegen die, die das Weſen oder Unweſen verachten, die es verachten, indem ihr Intereſſe das an der Wahrheit an und für ſich iſt; an dem Begehrlichen alſo in Anſehung der leidenſchaftlichen Wißbegierde hat in dieſem Puncte der Verſuch der ſtrengen Wiſſenſchaft der Theologie ſeinen Gegner — die Wiſſenſchaft bricht über die Eigenthümlichkeit und Eigenthümelei den Stab. In dieſer Wißbegierde wird ganz vornehmlich die bibliſche Hiſtorie als ihr Gegenſtand und die Kirchen- und Dogmenhiſtorie einerſeits überſchätzt, andererſeits nicht hoch genug geſchätzt. Ueberſchätzt in der Meinung, wie die hiſtoriſche Wahrheit, ſo auch ſey die Glaubenswahrheit, die dogmatiſche in der Hiſtorie ſelbſt begründet und ihrem Grunde nach aus der Hiſtorie erkennbar; aber die Wahrheit an ſich, und eben ſie als der Gegenſtand des chriſtlichen Glaubens hat ihren Grund in ſich und nicht in der Hiſtorie, im Worte und wenn es das heilige Bibelwort, ein gegebenes, geſchichtlich vorhandenes, ſelbſt ſey. Der Hiſtorie vorher gehen Forſchungen mancher Art, kritiſche, litterariſche; mittelſt dieſer werden die Data zur hiſtoriſchen Erkenntniß präcis und evident erkannt und begriffen. Dieſe Erkenntniſſe ſind dann auch durchaus präcis, evident, wenn es recht zugeht. Wo die Glaubenswahrheit aber ſich zeigt in irgend einer Lehre ꝛc. geht ſie ihrem Inhalte nach über alle Hiſtorie hinaus; daß Gott ſey z. E., daß er der Dreieinige ſey, daß er ſich offenbar ſey und der der Welt offenbare, das iſt jenſeit aller Geſchichte. Wo die Wißbegierde Leidenſchaft geworden iſt, findet ſich von ſelbſt die Meinung ein, daß die Glaubenswahrheit unbegreiflich ſey, in der Hiſtorie iſt ſie freilich nicht zu finden, ſie begründet die Wahrheit nicht, ſie begreift ſie nicht. So wird denn die ſpeculative Theologie, wenn ſie darauf Anſpruch macht, die Wahrheit zu begreifen, welches für die größte Impertinenz und Dünkel gehalten wird, verworfen, deteſtirt, als wäre dieſe Ablehnung keine Prätenſion. — Die Hiſtorie wird nicht hoch genug geſchätzt in der Sphäre jener Wißbegierde. Die Glaubenswahrheit nämlich, obgleich nicht durch die Hiſtorie begründet, verwirklicht ſich doch in der Hiſtorie und als die Hiſtorie; an der bibliſchen Hiſtorie, am Leben der Propheten, der ganzen altteſtamentlichen Perſonalität, am Leben Jeſu und der Apoſtel iſt die Bedingung deſſen, daß die von Zeit und Raum und aller Hiſtorie ihrem Grunde nach unabhängige ewige Wahrheit ſich verwirklicht. Auf dem Standpuncte der bloßen Wißbegierde wird dies Verhältniß der hiſtoriſchen zur jenſeits geſchichtlichen Wahrheit verkannt, als ſey für dieſe die Hiſtorie kein Erforderniß, keine Bedingung, als könne ſie bei Seite geſetzt werden; damit iſt eben die Hiſtorie nicht ſo hochgeſchätzt, als ſie ihrem Verhältniß zur Wahrheit gemäß geſchätzt zu werden verdient. Iſt Chriſtus nur eine mythiſche Perſon, ja dann hat die Wahrheit an der Sage ihre Wirklichkeit, das iſt eine eingebildete. Die ſich geſchichtlich verwirklichende, ſie die an ſich jenſeit geſchichtliche Wahrheit nimmt die Hiſtorie dazu, um ſich an die Welt zu bringen, dazu gehören hiſtoriſche Perſonen, keine mythiſche. Aber wodurch verhindert denn der Menſch ſelbſt dies die bibliſche Hiſtorie einerſeits überſchätzen, andererſeits ſie gering achten? Einfacher Weiſe dadurch, daß er die hiſtoriſche Wißbegierde beherrſcht, ſich nicht von ihr beherrſchen läßt, beherrſcht, damit er nicht die Hiſtorie für das Princip der Glaubenswahrheit nehme und auch damit er nicht die Hiſtorie ſelbſt zu bloßen Mythen, Allegorien, Symbolen und dergl. herabſetze, es gilt alſo darum, daß die hiſtoriſche Wißbegierde keine Leidenſchaft werde und ſey, weder poſitiver, noch negativer Weiſe; aber wodurch wird veranlaßt, daß er ſeine hiſtoriſche Wißbegierde zügele und ſich ſelbſt mit, wie kommt er zu dieſer Disciplin, beſonders, wenn er großes Talent dafür hat? Durch die Prolegomena für die Wiſſenſchaft von den Glaubenswahrheiten, in der erſten Aufgabe, die ſie zu löſen haben, in der Aufgabe, das Kriterium zu erforſchen für die beſtimmte Erkenntniß der Glaubensmeinung und der Glaubenswahrheit. Dieſes Forſchen nach jenem Kriterium geht nicht aus der Begierde hervor, ſondern iſt ſchon jenſeit des Begehrens, das Princip des Forſchens iſt der Wille des Menſchen, ſein freier Entſchluß. In der Bibel nämlich ſind oder ſollens nur die Glaubenswahrheiten ſeyn, welche der Gegenſtand theologiſcher Erkenntniſſe werden, nicht Glaubensmeinungen, deren die Bibel auch hat. Wenn nun aber einer, wer er ſey, irgend eine Glaubensmeinung lieb gewonnen hat und die Wißbegierde beherrſcht ihn, ſo wird er vornehmlich in den bibliſchen Stellen Beweiſe ſuchen, woraus jene Meinung ſich als eine Wahrheit ergebe. So iſt es z. B. mit der Meinung von einem tauſendjährigen Reiche, das Chriſtus nach der

Wiederkunft ſtiſte (Cerinth); oder umgekehrt: es iſt einem die Lehre von der Menſchwerdung Gottes ganz widerwärtig geworden, er verabſcheut ſie, ſeine Begierde, die Verabſcheuung iſt in Anſehung jener Lehre eine negative, nun möchte er ſich Rechenſchaft davon geben, in ſeinem Intereſſe der hiſtoriſchen Wiſſenſchaft als dem Grunde der Dogmatik ſucht er alle Stellen auf, die von der Menſchwerdung Gottes handeln, dreht und wendet, interpretirt ſie, bis die Wahrheit, wenn ſie es iſt, ihm zur Glaubensmeinung geworden, wo er ſie wegwirft. Wer nun aber vor allem, was er unternimmt, jene Aufgabe ſich löſt, das Kriterium zwiſchen Glaubensmeinung und Glaubenswahrheit zu finden, dem wird ſchon die Luſt vergehen, Meinung für Wahrheit und umgekehrt aus Liebhaberei zu nehmen. Dieſes Forſchen nach dem Kriterium iſt ein ſich ſelbſt in die Zucht nehmen, ein ſich ſelbſt fähig machen zum Werkzeug für die Wiſſenſchaft, deren Gegenſtand einzig und allein die Wahrheit und nicht die Meinung ſeyn ſoll. In dieſem Puncte mithin ſind die Prolegomena ihrem ſubjektiven Zwecke nach disciplinariſch, und indem es mit ihnen in jenem Puncte darauf ankommt, daß der Menſch in ſeiner hiſtoriſchen Wißbegierde ſich mäßige, ſind die Prolegomena coercirend, halten ab von der Leidenſchaft der Wißbegierde, der Character iſt alſo coercitiv-disciplinariſch.

In den Prolegomenen iſt die Thätigkeit deſſen, der ſich auf ſie einläßt, gerichtet, gegen

b. die *Selbſtgefälligkeit*. Sich ſeiner zu freuen iſt dem Menſchen ſo natürlich, wie der Begehrliche zu ſeyn und Begierde zu haben, nur mit dem Unterſchiede, daß die Freude an ihm ſelbſt geradezu auf ihn ſelbſt ſich bezieht, die Begierde und Begehrlichkeit aber auf das, was von ihm begehrt werden mag oder wird, und was ein Anderes iſt, als er ſelbſt. In jener Freude waltet vor die Intelligenz, in der Begehrlichkeit und Begierde die Animalität, ſo hoch er ſtehe, in der Leidenſchaft bis zur Beſtialität, bis unter ſie ſogar. Es hat nämlich die Freude an ihm ſelbſt nicht ſowohl das, was er iſt, was er fühlt, was er vermag, was er beſitzt, ſondern das, daß er iſt und daß er ſich als den weiß, der er iſt, zu ihrem Gegenſtand, die Freude an ihm ſelbſt iſt alſo die am Selbſtbewußtſeyn, an dem Wiſſen ſeiner ſelbſt als des ſeyenden oder an dem Seyn ſeiner ſelbſt als des Wiſſenden, kurz der Gegenſtand jener Freude eines jeden an ihm ſelbſt iſt das Selbſtbewußtſeyn, er kommt wohl in dieſer erſten urſprünglichen Freude an ſich zum Gedanken von dem Selbſtbewußtſeyn als jenem Gegenſtand ſeiner Freude, und ſo wie ihm der Gedanke des Selbſtbewußtſeyns kommt, geräth er wohl darüber in Erſtaunen, er vergleicht ſich mit der Sonne und urtheilt: ja ſie iſt, ſcheint, leuchtet, aber weiß nicht, daß ſie iſt, die Freude an ihr ſelbſt hat ſie nicht und kann ſie nicht haben, oder der Menſch vergleicht ſich mit dem Thiere, es fühlt ſich, aber ſich wiſſen, das Seyn wiſſen als ſeiner ſelbſt, vermag es nicht, der Menſch vermag es, wie er es inne wird, zum erſten Mal erſtaunt er, ſie wird auch wohl laut, ſtellt ſich in der Rede dar, er wird gelobt, geprieſen. Da iſt die Freude an ihm ſelbſt die klarſte, beſtimmteſte, ſo iſt damit verknüpft das Wohlgefallen (wie der Prälat Hüffel zeigt im Troſtbriefe an eine Mutter über den Verluſt ihres Sohnes). Dieſe Freude des einzelnen an ihm ſelbſt kann wohl die Freude eines ganzen Volks an ihm ſelbſt werden und ſeyn; alles, was für das Volk vergangen iſt, ſeine ganze Geſchichte bis auf ſeine Gegenwart hinein, bezieht das Volk auf ſich, nimmt ſeine Vergangenheit mit Allem, was darin iſt, in ſeine Gegenwart herauf und wie es ſein Wohlgefallen an ſich hat, ſo auch an dem, was aus der Vergangenheit heraufgezogen wird, Wohlgefallen an der Vergangenheit in ſeiner Präſenz. Das Wohlgefallen eines einzelnen Individuums oder eines Volkes an ihm ſelbſt ſchließt jedoch die Möglichkeit, daß es ſich ſelbſt mißfalle und ſeine Freude zur tiefſten Traurigkeit werde, nicht aus. Das, daß der Menſch an dem Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt Freude habe und ſich ſelbſt in dieſer Freude wohlgefalle, iſt gewiſſermaßen nothwendig, er kann nicht anders, aber dies iſt das Wohlgefallen theils daran, daß er iſt, theils daran, daß er ſich als den ſeyenden weiß. Dieſes Seyns und Wiſſens wegen kann er ſich nicht mißfallen, darin alſo iſt ſein Wohlgefallen an ihm unvertilgbar, ein Seyn, welches das ſeinige, aber kein Wiſſen wäre noch werden könnte, verabſcheut er, nach dem Tode noch ſeyn, aber ohne ſich als ſeyend zu wiſſen, das iſt ihm zuwider; iſt er unſterblich, ſo iſt ſein Wille der, daß er übers Grab hinaus nicht nur ſey, ſondern auch ſich als den ſeyenden wiſſe, daß der Tod die Hemmung des Selbſtbewußtſeyns, aber nicht deſſen Vernichtung ſey und eben ſo wenig kann ihm ein Wiſſen, das das ſeinige wäre, ohne daß er ſey, gefallen, alſo eben ſo wenig ein bewußtloſes Seyn, wie ein weſenloſes Wiſſen. (Von letzterem iſt die Vorſtellung bei Homer in der Odyſſee, die Schattenbeſchwörung [illegible] αἱ ψυχαί es iſt ein Seyn der Seelen da, kein ſich Wiſſen, ſie ſind da wie die Träume.) — Mißfällt er ſich, ſo iſt's der negativen und poſitiven Bedingungen wegen, die er hat, nicht aber des Seyns und des Wiſſens wegen als ſolchen. Aber ſo geradezu entſteht gleichwohl kein Mißfallen an ihm ſelbſt jener negativen und poſitiven Bedingungen wegen, ſondern erſt, indem er, der Menſch entweder, was er nicht hat, als der Wollende, Lebende, Geſunde &c. in ſich vermißt, oder das, was er hat, in ſich nicht findet, z. E. das Negative: er hat keine Kenntniſſe, keine Geſchicklichkeit, ſind negative Beſtimmungen, keine Wahrhaftigkeit und dergleichen, aber er vermißt ſie auch nicht in ſich oder er hat umgekehrt poſitiver Weiſe Irrthum, ſteckt voll Vorurtheil, er hat einen kränklichen Körper u. ſ. f. Er findet aber nicht das, was er hat, ſo bleibt ſeine Freude an ihm dort wie hier ungeſtört. Er gefällt ſich, wie er iſt in Anſehung deſſen, was er nicht hat, denn er vermißt es nicht, und in Anſehung deſſen, was er hat, denn er findet es nicht. Aber vermißt er wirklich, was er nicht hat, und findet er wirklich in ſich, was er hat, kommt zugleich hinzu das Bewußtſeyn, er habe nicht oder er habe, was er hat oder nicht hat, durch ſeine Schuld, dann iſt's mit der Freude an ihm aus, er mißfällt ſich, die Vorausſetzung jedoch dabei iſt, daß er deſſen als ſeiner Schuld ſich bewußt ſey. So gefällt er ſich immer noch in dieſem Vermiſſen und in dieſem Finden, nur dann wird ſich die Freude an ihm ſelbſt, das Wohlgefallen verlieren, wenn er nicht ſeine Schuld dabei beachtet, wenn er im Gegentheil meint, er ſey ganz unſchuldig daran, daß er nicht hat, was er vermißt, dann nämlich kann ihm das, daß er iſt, und daß er ſich weiß als ſeyend zuwider werden, er wird ſich ſelbſt unausſtehlich. In dieſer Unausſtehlichkeit wird z. E. mancher Selbſtmord begangen, wenn der Selbſtmörder den Zweck hat, ſich zu vernichten, nicht ſeyn, nicht wiſſen, nichts ſeyn, in das Nichts zerfallen! — dann iſt die Freude an ihm weg, ſonſt nicht. Wie die griechiſche Tragödie mit Euripides nach und nach in Verfall kam, da die Herrlichkeit des griechiſchen Volkes ſelbſt zerfiel, da kommen auch Stellen des Abſcheus vor'm Selbſtbewußtſeyn vor, wie z. E.: „leben iſt gut, ſterben beſſer, nie geboren zu ſeyn das Beſte.“

Iſt indeſſen mit jenem Vermiſſen, was er nicht hat, und jenem Finden in ſich, was er hat, das Gefühl der Schuld verbunden, ſo hält ſich noch in dieſem Gefühl das Wohlgefallen an ihm ſelbſt, dies Gefühl iſt zugleich das der Freiheit ſeines Willens, wenigſtens ſeines Thuns. Er iſt z. E. ein Lügner, Ignorant, krank, liederlich — fühlt ſich ſchuldig, wird ſich ſeiner Schuld bewußt, hat auch das Bewußtſeyn, die Schuld kann abgenommen werden, „heute bin ich noch ein Lügenhafter, das will ich nicht bleiben,“ ein tüchtiger Entſchluß, freier Willensact ſetzt den Menſchen wieder mit ſich in Eintracht. Durch das Mißfallen nun wird entweder α. das Wohlgefallen des Menſchen an ihm verringert oder

β. vermehrt.

In dieſer zweifachen Beziehung des Verminderns oder Vermehrens iſt das Wohlgefallen näher zu betrachten.

ad α. Nämlich gegen das, was der Menſch, indem er es nicht hat, zugleich in ſich vermißt, tröſtet er ſich mit Anderem, das er hat, wie wenn durch dies andere das, was er nicht hat, erſetzt werde und ſo ſeine Freude an ihm nur vermindert in Anſehung deſſen, das er vermißt, nicht vertilgt, z. E. es fehlt ihm an Aufrichtigkeit gegen Andere, er iſt verſchloſſen, da hat er nicht, es fehlt ihm daran, vermißt er nun auch die Aufrichtigkeit, ſo tröſtet er ſich mit der Lebensklugheit: „man muß nicht zu aufrichtig ſeyn" — die Klugheit ſoll hier den Mangel erſetzen, das Wohlgefallen wird nur vermindert. Oder er iſt voll Eigendünkel, da hat er Prätenſion gegen Andere, das merkt er auch wohl, dagegen ſetzt er eine gerade Derbheit — die gerade Derbheit ſoll ihm die Beſcheidenheit erſetzen, darin gefällt er ſich, im Hintergrund jene Eitelkeit, jene Nichtswürdigkeit; oder er hat kein Intereſſe an einer ſtrengen Wiſſenſchaft, an ihrem Studium, wird deſſen auch inne, vermißt es aber auch nicht, da er den Mangel erſetzt durch Intereſſe am praktiſchen Leben.

ad β. Durch's Mißfallen an ihm ſelbſt vermehrt der Menſch ſein Wohlgefallen an ihm ſelbſt. Das hebt nun an, indem man Gott glaubt und in dieſem Glauben auch die Erkenntniß oder den Gedanken hat, daß Gottes Wille das Geſetz ſey für ihn. Das iſt ein guter Anfang. Der Menſch wird ſich deſſen bewußt, indem er in ſich geht, einerſeits, daß er die Geſinnung nicht hat, die Handlungen nicht verrichtet, die der Wille Gottes und das Geſetz fordert, andererſeits, daß er die dieſem Geſetze entgegengeſetzten Geſinnungen hat. In dieſem Bewußtſeyn mißfällt er ſich und das Mißfallen iſt in ſeinem Anfang ein aufrichtiges; entweder nun kommt, indem eben in jenem Bewußtſeyn das Gefühl der Reue, des Schmerzes entſteht, es zum Entſchluß, die dem Willen Gottes angemeſſenen Geſinnungen und Handlungen, die der Menſch nicht hat, ſich zu geben und die entgegengeſetzten Geſinnungen und Handlungen in ſich zu vertilgen, nun dann geht ſein Streben geradezu darauf, das, was ihm mißfällt, aus ſich zu vertilgen und iſt jener Schmerz, jenes Mißfallen an ihm nur das Mittel für ihn, dieſen Entſchluß zu faſſen und zu vollziehen, aber der Schmerz, die Reue hat für ihn an ſich keinen Gehalt, er verweilt alſo nicht bei der Reue, dem Schmerzgefühl, ſondern geht mittelſt der Reue zum Entſchluß, zur That fort, es bedarf nur jenes Glaubens, aber keiner Wiſſenſchaft. Der Reuevolle greift zur That, geht geradezu an's Leben (praktiſch). Oder der Schmerz, die Reue, das Mißfallen des Menſchen an ihm ſelbſt gefällt ihm wohl, er haftet daran, brütet darüber, als wäre Buße, Reue an ſich ſchon etwas verdienſtliches, kommt der Gedanke dazu, der durch falſche Schriftauslegung mit herbeigeführt wird, daß jener Schmerz durch den heiligen Geiſt bewirkt werde, göttliche Reue, da verweilt er deſto lieber, wird ein Kopfhänger, das iſt das Wohlgefallen an ihm ſelbſt, es iſt die Selbſtgefälligkeit — in dem Gefühl, wie er ſie hat, dem göttlichen — ſo ſtehen ſich einander gegenüber auf der einen Seite die Gleißnerei (erſetzt durch Anderes), auf der anderen die Selbſtgefälligkeit, wo die Gefühle, als göttlichen Urſprungs und ich, der ſie habe, Grund der Wahrheit, Princip der Wiſſenſchaft ſeyn ſoll; das iſt die Selbſtgefälligkeit auf der Spitze, damit weiß die Wiſſenſchaft nichts anzufangen, es gilt darum, dieſe, wo man ſie an ſich bemerkt, zu vertilgen — fort mit dem Gefühl! hier ſind die Prolegomena correctionell-disciplinariſch.

c. Die Selbſtgenügſamkeit (la suffisance); ſie iſt ſehr complicirt. Die Expoſition derſelben, alſo auch der mündliche Vortrag derſelben kann nicht anders als ſehr weitläufig ſeyn. Sich genug zu thun iſt dem Menſchen ſo natürlich, wie ſeiner ſich zu freuen, nur auch mit dem Unterſchiede, daß die Freude an ihm ihren Grund in ſeiner intelligenten Natur, die Selbſtgenugthuung den ihrigen zum Theil in ſeiner animaliſchen hat, und jene ohne die Begierde, dieſe hingegen durch's Begehren und durch jene bedingt iſt. Sich darin gefallend, daß er iſt und ſich als den, der iſt, weiß, begehrt er wohl, anders (aliter, secus), als ſo wie er iſt und ſich weiß, aber nicht ein anderer zu ſeyn, als der er iſt und als den er ſich, den ſeyenden weiß. Und geſellt ſich zu dieſer reinen Freude an ihm das Verlangen, daß er ſich, den der Tod ihm ſelbſt zu entreißen droht, nach dem Tode als den nämlichen und nur anders geſtellt und beſtimmt wiederfinde und wieder habe, ſo geſellt ſich daſſelbe eben nur zu ihr, aber bedingt ſie nicht. Die Selbſtgenugthuung hingegen iſt, wie geſagt, durch's Verlangen und zwar als begehrend bedingt, deſſen aber, was begehrt wird, ermangelt, wer begehrt und zwar im Gefühl dieſes Mangels; thut er alſo ſich genug, ſo iſt's, indem von ihm ſeinem Mangel abgeholfen und ſein Gefühl deſſelben in das der Befriedigung ſeiner Begierde verwandelt wird. Iſt, wie es nicht anders ſeyn kann, in der Begierde das Gefühl des Mangels das der Unluſt, ſo iſt aber auch in ihrer Befriedigung daſſelbe das der Luſt und hat jene Unluſt, wie dieſe Luſt das Wohlgefallen des Begehrenden an ihm ſelbſt, ſeine Luſt an ihm, der iſt und ſich als ſeyend weiß, zu ihrer Bedingung.

Sey indeß die ſeine Selbſtgenugthuung mitbedingende Luſt an ihm die lauterſte und innigſte, ſo muß er doch, damit er ſich genug thut, Mittel herbeiſchaffen und zubereiten, deren Stoff und Inhalt er ſelbſt nicht erſchaffen kann. An ſeinem ſich Genugthun hat er alſo zugleich das Setzen eines Thuns, welches nicht das ſeinige, ſondern das eines anderen und als ſolches das dieſen Stoff und Inhalt erſchaffende und ihn gewährende iſt, das Setzen ſelbſt (dieſes Thuns), iſt Anerkennen;

er thut ſich genug, anerkennend, daß für ihn ſelbſt theils fort und fort (z. E. das Natürliche) gethan werde, theils ſchon längſt und ohnlängſt (z. E. das Geſchichtliche) gethan ſey, weſſen er bedarf und was er ſelbſt zu thun nicht vermag, und in dieſer Anerkenntniß zum Gethanen greifend, daſſelbe für ſich verſtändig, geſchickt, kunſtreich bearbeitend und ſo, indem er ſeinen auf Natur und Geſchichte geſtellten Begierden fröhnend ſich ſelbſt befriedigt, thut er ſich genug. Aber die Begierde und die Freude des Menſchen an ihm ſelbſt in ihrer Befriedigung ſind, wie er nachdenkend über ſie und ſich anerkennen muß, doch nur die Bedingungen ſeiner Selbſtgenugthuung und dieſe hat überdem, was dem Nachdenkenden gleichfalls nicht entgehen kann, zur Vorausſetzung ihrer Möglichkeit die Natur und die Geſchichte. Iſt er denn nun damit, daß er mittelſt beider und im Frohndienſt der Begierde auf allen ihren Stufen bis zur höchſten, nämlich zur Ehre oder hiſtoriſchen Wißbegierde hin, ſich genug thut, auch ſich ſelbſt genug? Hat er, ein Held, der, nachdem ſogar von ihm ſelbſt und ſeinem Heer die ruhmvollſten Thaten geſchehen ſind, die Geſchichte derſelben ſchreibt, mit dieſer Selbſtgenugthuung die Selbſtgenügſamkeit erreicht? (Napoleon ꝛc.) Das Römiſche Volk war, nachdem es ſeinen ſiegenden Feldherren Ovationen und Triumphe fort und fort verwilligend, die Welt ſeiner Zeit erobert und faſt alle ihre Nationen mit deren Reichthümern, Künſten, Wiſſenſchaften und Religionen in ſich aufgenommea hatte, ſich ſelbſt genug und ſprach ſchon in ſeinen kämpfenden Beſtrebungen, ſich genug zu thun, das Ergebniß derſelben, nämlich die Selbſtgenügſamkeit vorweg als ſeine Majeſtät aus. Alles, was nur immer, bis auf die Wahrheit, in Anſehung deren zwar, was ſie ſey, gefragt — *τί ἐστιν ἀλήθεια;* fragt Pilatus — aber als wäre die Majeſtät des Römiſchen Volks die Wahrheit ſelbſt, keine Antwort begehrt wurde, verlangt und erlangt werden konnte, mußte, ſobald es erlangt war, ſich dieſer Majeſtät fügen. Sie jedoch iſt ſelbſt endlich auch zu Grunde gegangen und ſtatt ihrer, die ſich nur noch hiſtoriſch im Andenken der Menſchen erhält, beſtehen in der ehemals Römiſchen Welt der Hochmuth des Koran und die Demuth des Evangeliums. Das Reich des Evangeliums, obzwar in ihr, der Römiſchen Welt begonnen, und vorerſt in ihr, dann aber über ſie hinaus ſich verbreitend, iſt doch nicht aus ihr, noch aus der Welt überhaupt („mein Reich iſt nicht von dieſer Welt“). Der evangeliſche durch und in ſich ſelbſt articulirte Glaube, er, die in dieſem Reiche ohne äußere Gewalt ruhig obſiegende Macht und dies Reich in der Welt, es die Kirche, nicht wie ſie „viele Länder und Städte gefreſſen und doch ſich niemals übergeſſen,“ ſondern als die proteſtantiſche, allein dieſen Glauben zu ihrem Inhalte hat, iſt ſich und allen, die dieſes Glaubens und Glieder dieſer Kirche ſind, genug. Exiſtirt ſie aber zur Zeit, wie nicht zu verkennen ſteht, in drei Partheien, mithin als pſeudoproteſtantiſche, ſo iſt ſie es doch, die, während dieſelben einander mehr oder weniger leidenſchaftlich bekämpfen, ſich ſelbſt von ihnen, in ruhig und allmählig fortwirkender Weiſe getheilt und auch darin, daß ſie die Mittel hiezu, nach Stoff, Inhalt und Form ſelbſt erſchafft, ihre Autarkie oder Selbſtgenugſamkeit bethätigt.

Es iſt indeß unter jenen Partheien vornehmlich die kryptoethnizirende der intellectuellen Reflexion (Breitſchneider, Röhr u. A.), welche ſich für berufen hält, der Kirche, damit ſie ſich ſelbſt und der gebildeten, wie der gemeinen Welt genüge (und ſollte ſie darüber auch gänzlich umgeſtaltet werden), ihre Fähigkeit, talentvolle Kraft und gründliche Wiſſenſchaft zu widmen. Jeder, der zu dieſer Parthei gehört, kann, da ihm die hiſtoriſche Zelotypie der erſten und das gleißneriſche Wohlgefallen oder das ſelbſtgefällige Mißfallen, kurz die Frömmelei der zweiten offenkundig und verächtlich iſt, wenn er dennoch am Glauben der Kirche ein Intereſſe nimmt, daſſelbe an ihm, einem herkömmlichen und in's freudig oder ſchmerzlich bewegte Gemüth eindringenden, nur darum und in ſofern nehmen, weil und wiefern in ihm bei allem Fabelhaften, Phantaſtiſchen, Unverſtändigen und Widervernünftigen, womit er behaftet ſey, doch Verſtand, ja Vernunft und zwar für die Willensfreiheit des Menſchen und ſeine Rechte und Pflichten in einer Vollkommenheit, wie in keinem anderen (muhamedaniſchen, jüdiſchen Glauben) zu erkennen ſtehe. Kommen ihm nun aus eigener oder fremden Veranlaſſung die Fragen, wodurch der hiſtoriſch herkömmliche von anderen eben ſo herkömmlichen (Glauben an Budha) verſchieden, worin er gegründet und in welchem Zuſammenhange jeder ſeiner Artikel mit jedem und ihm dem Glauben ſelbſt ſey, ſo muß er wohl das Verſtändige und Vernünftige in ihm anerkennend mittelſt der Reflexion auf ſich bei ſeinem, dem geſunden Menſchenverſtande und bei ſeiner, der allgemeinen Menſchenvernunft ihre Beantwortung ſuchen und davon erwarten. Wie die alte Roma ihre Majeſtät durch zunehmende und endlich unwiderſtehlich werdende Macht bewirkte, ſo ſtände ja wohl die des urchriſtlichen Glaubens durch den geſunden und ſeiner vollkommen mächtig gewordenen Verſtand zu beweiſen und zu bewähren. Aber durch ihn bewieſen und bewährt wäre ſie in der That urſprünglich die ſeinige, er mithin, wenngleich, was die Wirklichkeit des Gegenſtandes, den ſein größter Gedanke (durch den Namen Gott bezeichnet) und der Glaube habe, betrifft, bei dieſem Beweiſen und Beglaubigen vom Gemüth, Gewiſſen und dergleichen accompagnirt, der an ſich, der Glaube ſelbſt aber der durch ihn genugſame und käme demnach hier vor, was bei den Römern vorkam, deren Größe darin unter anderen beſtand, daß ſie „den größten Königen ihre Reiche wegnahmen, um ſie nachher wieder damit zu beſchenken (Jean Paul)." Der auf beſagte Weiſe Verſtändige räſonnirt ſo: wir Menſchen können zwar von Gott und ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt, wenn er anders in einem ſolchen iſt, nichts wiſſen, bedürfen aber deſſen auch nicht, genug, daß wir ihn zu denken, von ſeiner Exiſtenz uns zu überzeugen und aus unſerem auf ihn in ſeiner Exiſtenz ſich beziehenden Gedanken jede ihm, unſerer Vernunft und unſerem Gewiſſen widerwärtige Vorſtellung, Meinung und dergl. durch unſeren Verſtand abzuhalten vermögen. Auch thun wir uns für unſer leibliches und intellectuelles Leben zwar nur durch Mittel, die wir nicht zu erſchaffen, ſondern höchſtens nur zu erarbeiten im Stande ſind, genug, und iſt darin unſere Selbſtgenugthuung, wie wir erkennen müſſen, bedingt, bedürftig, beſchränkt, aber für den Glauben, obwohl derſelbe ein hiſtoriſcher, herkömmlicher ſeyn möge, ſind wir uns in jeder Beziehung und unbedingter Weiſe ſelbſt genug. Der Gedanke, ohne den dieſer Glaube ein Wahn und der dieſen Gedanken erſchaffende Verſtand, der, wenn er nicht der menſchliche wäre, kaum ein bloßer Name ſeyn würde, iſt der unſrige, auch iſt unſer in unſerem Gemüth und Herzen durch unſer Gewiſſen erregtes Gefühl, mittelſt deſſen wir uns von der Exiſtenz des Gegenſtandes, den der Gedanke hat, überzeugen, und ſind es eben ſo allein unſere Reflexionen, Urtheile und Schlüſſe, womit im hiſtoriſch herkömmlichen Glauben vom Nichtevangeliſchen das Evangeliſche, in dieſem, ſofern es bloßes Evangeliſches iſt, auch nur Herkömmlichen, vom Unhaltbaren das Haltbare zu unterſcheiden, im Haltbaren das Verſtändige und Vernünftige, dieſes aber als das allein unſrige zu erkennen iſt, und demnach eine Glaubenslehre zu unternehmen ſteht, die kritiſch, theoretiſch und praktiſch in ihren ſämmtlichen Theilen und deren wohlgeordneten Zuſammenhang mit einander lediglich unſer Werk, ein Werk des geſunden Menſchenverſtandes ſey. — Videatur Wegſcheider, Brettſchneider u. ſ. f.

Eben das jedoch, daß der das Gemüth, Herz ſich unterordnende Verſtand, der für den Glauben Alles und Alles allein leiſtet, nur als der jedes menſchlichen Individuums, nur als der meinige, deinige, unſrige wirklicher Verſtand zu ſeyn gemeint wird, kann dem Verſtändigen und wirklich Vernünftigen, wenn er darüber nachdenkt, Veranlaſſung zum Zweifeln an der Selbſtgenugſamkeit deſſelben in Bezug auf den Glauben, oder, wie ſtatt deſſen wohl geſagt wird, an der Autarkie der Vernunſt geben. Denn ſo wahr es auch ſey, was geſagt werde: „der Menſch mit ſeinen Mängeln iſt beſſer, als ein Heer von willenloſen Engeln (Haller),“ und obgleich dem Denken, wie es im Unterſchied vom Empfinden und Vorſtellen ein ſchlechthin das Allgemeine Setzen iſt, keine Grenze geſetzt ſey, findet doch der über es als wirkliches und über das wirkliche als lediglich ſein und aller Menſchen Denken conſequent Nachdenkende, wie ſich ſelbſt, ſo es ſelbſt oder den gemeinen Menſchenverſtand von allen Seiten bedingt, in allem Erſtrebten beſchränkten und ſelbſt im Genugthun bedürftigen, ihm aber muß, indem er dies findet, wenigſtens zweifelhaft werden, daß jeder und er ſich für den Glauben genug ſey und durch ſeinen Verſtand der Glaube eine Autarkie habe, mit welcher weder die der Natur, noch ein irgend geſchichtlicher eine Vergleichung aushalte. Kann nicht, fragt der Zweifelnde, ſtatt daß der Glaube ſich und uns Menſchen durch uns die Verſtändigen und Vernünftigen genug ſey; was eben zweifelhaft iſt, vielmehr umgekehrt, das in ihm dem Evangeliſch-Geſchichtlichen an ſich Verſtändige und Vernünftige ſeine Genugſamkeit und die Macht ſeyn, durch die für ihn unſer Verſtand und unſere Vernunſt ſich genug ſind, indem er durch dieſe Macht das, daß er geſunden Menſchenverſtand, und ſie das hat, daß ſie wahrhaft allgemeine Menſchenvernunſt iſt? Schon dieſer Zweifel und dieſe Frage machen dem, der in ihn geräth und ſie thut, die von der ethnizirenden Parthei der intellectuellen Reflexion geprieſene Selbſtgenugſamkeit ihrer Vernunſt in Glaubensſachen verdächtig. Aber einmal verdächtig darf ſie von ihm nur noch, damit er ihre wahre Beſchaffenheit und ſie in dieſer als Selbſtgenügſamkeit, wohl gar als Arroganz erkenne, mit der Demuth des Evangeliums verglichen werden. Beim Johannes nennt Chriſtus ſich das Licht der Welt — das iſt doch wohl die Vernunft — nicht des Herrn Bretſchneider.

Die judaizirende Parthei der Reminiscenz (a) nimmt ihren Wahn einer im Princip geſchichtlichen Offenbarung, die ethnizirende der Imagination die Gleißnerei ihres Wohlgefallens oder die Selbſtgefälligkeit ihres Mißfallens an ihr ſelbſt für dieſe Demuth, die der intellectuellen Reflexion den Wahn, die Gleißnerei und Selbſtgefälligkeit für das erkennend, was ſie ſind und verachtend, wie ſich's gebührt, verachtet zugleich ſolche Demuth, wie ſie's verdient, aber auch in ihrer verdächtigen Selbſtgenugſamkeit die des Evangeliums, als wäre jene und dieſe die eine und ſelbe. Es iſt indeß das die eine von der anderen, die andere von der einen Unterſcheidende, ſobald an der Autarkie des geſunden Menſchenverſtandes für den Glauben auch nur gezweifelt wird, leicht erkennbar; die evangeliſche Demuth nämlich iſt ohne Prätenſion, die der Begehrlichkeit und Selbſtgefälligkeit iſt von der Prätenſion unzertrennlich, jene dringt ſich nie und nirgends auf, dieſe, wo ſie nur immer kann; jene iſt im Glauben, wie er in ſich gegründet, dieſe hat den Hochmuth zum Princip und den Glauben zum Prätext. Jene iſt nicht, weil evangeliſch, Demuth, ſondern weil die Demuth, evangeliſch und hiemit die wirkliche, dieſe hingegen prätendirt, evangeliſch, und weil ſie dies ſey, die wahre zu ſeyn. Nicht aus dem Evangelium, ſondern aus dem in ſich gegründeten und in ſeinem Grunde erkannten Glauben ſteht die Demuth und erſt aus ihr das Evangelium zu begreifen. Wo ſie aus dieſem einem Geſchehenen und Erzählten etwa mittelſt des Herzens, oder aus dem Herzen mittelſt ſeiner, des geſchichtlich vorhandenen Evangeliums, begriffen werden ſoll, bleibt ſie unbegriffen und iſt ſie blos ein Name, hinter dem das hochmüthige Gedächtniß und hoffährtige Herz ſich verſteckt. Wird ſie hingegen aus dem Glauben, wie er aus ſich, erkannt, ſo iſt auch der evangeliſche Inhalt, z. E. in den Worten Matth. 9, 21: ich bin ſanftmüthig u. ſ. f. erkennbar und explicabel.

Für den Verſtändigen ſchon in der Weiſe, wie er beſonnen und klug, kenntnißreich und kunſtreich der Natur und Geſchichte die Mittel zu ſeiner Selbſtgenugthuung theils bereits abgewonnen weiß, theils fort und fort immer umfaſſender und eingreifender abgewinnt (Eiſenbahnen), vollends aber in dem Freimuth, womit von ihm darauf, daß er für den Glauben ſich allein genug ſey, beſtanden wird, iſt die Demuth ein Zeichen der Schwäche des Willens und des Verſtandes ſelbſt; er verſchmäht ſie und thut recht daran, wenn es der hiſtoriſch begehrliche oder gemüthlich ſelbſtgefällige oder trübſelig ſich mißfallende iſt, der ſie, mit ihr, welche die evangeliſche ſey, ſich brüſtend, an ihm fordert, iſt aber ohne ſie, wie der Glaube ihr Grund und das Evangelium ihre und des Glaubens Wirklichkeit iſt, ſelbſt mit dem, was er als Hochmuth der Hiſtorie und als Hoffahrt des Herzens verachtet, nämlich mit der Hoffahrt des Verſtandes behaftet. Der Verſtand in dieſer Hoffahrt, einer Folge der vermeintlichen Selbſtgenugſamkeit lehnt ſich auf gegen das Gedächtniß in der ſeinigen, eine Folge der Begierde und gegen die Gemüthlichkeit in der ihrigen, eine Folge der Frömmelei, und zugleich lehnt er alle Dinge, wenn ſie eins von beiden, entweder Hoffahrt oder Niederträchtigkeit wären und ihn den Geſunden, falls er ſie heranlaſſe, krank machen würden, beharrlich von ſich ab. Die Parthei des gemeinen Menſchenverſtandes, als welche ſowohl, wie als die des guten Gedächtniſſes und die des ſchönen Gemüthes, wenigſtens im Betreff der Lehre vom Glauben die proteſtantiſche Kirche zur Zeit exiſtiet und deren Mitglieder ähnlich den altrömiſchen Senatoren, dieſen Königen der Könige,.die Könige des Glaubens, eines ihrer Vaſallen, hat allerdings vor den beiden anderen die Erkenntniß der Unmöglichkeit voraus, daß er ſo, wie ſie meinen, begründet und vermittelt ſey, und wer ihr eine Zeit lang zugethan war, dann aber zu einer von beiden oder zu einer Coalition beider über- oder zurückging, der iſt zu dieſer Erkenntniß nicht gekommen und ein bloßer Partheigänger, wie geweſen, ſo verblieben, allein ſie ſelbſt in ihrer Hoffahrt, die der beiden anderen bekämpfend und mit deren hoffährtiger oder niederträchtiger Demuth die evangeliſche für einerlei haltend, kann doch, ſo lange ihr, der verſtändigen ihr geſunder Verſtand ganz unbezweifelter Weiſe für den gilt, der die Religion (ein inſonderheit bei ihr von Roms majeſtätiſcher Sprache her beliebtes Wort) nach ihrem ganzen Inhalt in ſeiner Selbſtgenugſamkeit erſchaffen und ſie gegen die Einwirkungen des Betrugs, der Liſt, Phantaſie, Schwärmerei zu ſchützen habe, von ſich nicht hinweg und muß vielmehr, ihrer Superiorität über die anderen alle, wie das Römiſche Volk der ſeinigen über jedes gewiß, bei ſich, als ſey ſie keine Parthei, ſondern eine Totalität und die Totalität aller Totalitäten ſtandhaft beharren. Werden ihr nichts deſto weniger, durch oben erwähnten Zweifel und Verdacht dazu veranlaßt, einzelne ihrer Mitglieder über kurz oder lang abtrünnig, ohne ſich jedoch von der Kirche in der Abneigung vor dem Unwahren zu trennen, wird im Gegentheil durch die Macht des Glaubens und ſeiner Demuth, wie ihn und ſie die Kirche an ſich hat, dieſe Abneigung zu der ihrigen und fangen ſie reflectirend auf ihn an zu erkennen, daß das in ihm Verſtändige und Vernünftige ſeinen Grund nicht außer ihm, ſondern in ihm ſelbſt habe, er alſo der an ſich vernünftige und durch und in ſich ſelbſt articulirte ſey, ſo wird hiemit ohne weiteres Zuthun ihr Zweifel an der von der verlaſſenen Parthei belobten Selbſtgenugſamkeit des geſunden Menſchenverſtandes in Religionsſachen wirklich und wirkſam zur Erkenntniß einer Selbſtgenugſamkeit, die an ihrem Verſtande den Architekten zu haben meint, der als der in allen und jedem Menſchen mächtige, kurz als gemeiner Menſchenverſtand aus von ihm ſelbſt in ſeiner Machtvollkommenheit erſchaffenem Material das Lehrgebäude des Glaubens nach einem eben ſo von ihm allein entworfenen Grundriß, einfach gleich dem Pantheon (Rom), hell überall und bequem für jedermann errichte und vollende.

Nun gehört freilich wohl dazu, daß der Menſch das ſuffiſante und hoffährtige Weſen, wovon er wie beſeſſen iſt, aus ſich herauswerfe und abthue', nichts weiter, als daß er es in ſich auf's Beſtimmteſte erkenne, kurz nichts weiter als ſeine Einſicht in daſſelbe, aber damit, daß es von dem einen im anderen oder ſelbſt in einer Parthei, die er dann eben darum verläßt, erkannt wird, iſt's von ihm noch keineswegs in ihm ſelbſt erkannt. Klagt nicht zu Zeiten die eigene Demuth über den von ihr ſcharfſinnig erkannten fremden Hochmuth, ohne auch nur zu ahnen, daß ſie die Hoffahrt ſelbſt iſt? Vom bisherigen Anhänger der Parthei wird dieſe, weil er ihr ſuffiſantes Weſen durchſchaut, verlaſſen und keiner der beiden anderen, da ihm deren Richtigkeit ſchon mittelſt der tüchtigen Forſchungen in der bisher ſeinigen erwieſen iſt, wendet er ſich zu. Nun ja, dabei iſt ihm die Kirche ſelbſt noch lieb oder doch wieder lieb und werth und ihr Glaube und deſſen Lehre, wäre es auch nur durch einen Blick in die Tiefe der Demuth des Evangeliums von Neuem intereſſant vorkommt. Ganz wohl! allein hat denn hiermit ſchon ſeine Thätigkeit ihre Richtung gegen ſeine Selbſtgenügſamkeit genommen? Er ſteht über allen Partheien oder, da alle ſich auf die genannten drei reduciren, über dieſen dreien, und das vornehmlich, daß er den unausbleiblichen Sieg der dritten über die beiden anderen anerkennend, dieſelbe dennoch nur als eine Parthei weiß und die Hoffahrt ihres geſunden Menſchenverſtandes begreift, erhebt ihn beſonders eben über die dritte. „Iſt nicht, fragt ſich auf dieſem hohen Standpuncte, ihre Selbſtgenügſamkeit die ſeinige und zwar in erhöhtem Grade ihre Hoffahrt ſein Hochmuth geworden und zwar dermaßen, daß er ſogar den der kryptojudaizirenden übertrifft?“ — Es kann wohl ſo ſeyn, auch werden alle Partheien eher in ihm die größte Suffiſance vermuthen, als in ſich nur eine Spur derſelben ſuchen und finden. Iſt es aber in der That ſo, nun ſo wird für ihn, der ſich über alle geſtellt hat, das Bedürfniß der Selbſterkenntniß in dieſem Puncte nur deſto dringender. Die drei Hauptpartheien nämlich haben vor Allem, was ſie ſonſt noch betreiben, die Wiſſenſchaft vom chriſtlichen Dogma zu ihrem Geſchäft jede in der ihr eigenen Weiſe gemacht. Der ihnen abtrünnig wordene ſteht, über ſie geſtellt, wo nicht in allem, wenigſtens in Bezug auf dieſe Wiſſenſchaft über ihnen. Sie iſt's, die, indem ſie als das Werk der dritten das ſuffiſante Weſen mit derſelben gemein, aber doch immer noch eine, obſchon von dieſer nicht anerkannte Beziehung auf die Demuth der evangeliſchen Lehre hatte, kurz ſie iſt's, die an ihn, der jenes als das der Parthei durchſchauend hiemit zugleich daſſelbe als das ihrige leicht durchſchaut, aus dem Grunde dieſer Demuth die Forderung thut, daß er, dem die Kirche, ſogar mittelſt der Partheien, in denen ſie, wenigſtens die Wiſſenſchaft des evangeliſch-proteſtantiſchen Glaubens und ſeiner Artikel betreffend, noch exiſtirt, zum Werkzeug für dieſelbe erzieht, und den dieſe als die der dritten Parthei aſſertoriſch, aber als ſolche auch ihrer Richtigkeit bereits in ihm bewußt wordene Wiſſenſchaft ſelbſt zu ihrem Werkzeuge beſtimmt, als ſolches die Tüchtigkeit erſtrebe, mittelſt der ſie ſich und er ſie wieder problematiſch mache und dann verwirkliche. Was an ihn ſo und in dieſem Bezuge gefordert wird, iſt vornehmlich eben die Selbſterkenntniß — *γνῶθι σαυτόν* — dieſe jedoch, nicht ſowohl, wie ſie aſcetiſch und der Selbſtbeherrſchung wegen, gegen Hochmuth, Aufgeblaſenheit, Selbſtdünkel ꝛc. für unſere zeitliche Wohlfahrt, oder ethiſch und der treuen Pflichterfüllung wegen, zum eigenen Seelenheile eines jeden, ſondern logiſch, dialektiſch und um der Wiſſenſchaft willen zu erlangen ſteht. Aber um der Wiſſenſchaft willen wird ſie auf's beſtimmteſte mittelſt der Prolegomena zur Wiſſenſchaft erlangt; wer dieſelben unternimmt, hat insbeſondere an der ihm obliegenden Löſung ihrer dritten die erſte und zweite mitenthaltende Aufgabe, angehend das Syſtem, ſowohl der chriſtlichen Glaubensartikel ſelbſt, als der Wiſſenſchaft von dieſen, das geeignetſte Mittel dazu, alſo auch dazu, daß er, ſo ſehr von ihm, wie von der dritten Parthei die erſte und zweite verachtet und die dritte, die er nicht verachten kann, als Parthei bekämpft werde, ſich über keine ſuffiſanter und arroganter Weiſe erhebe, und ſo hoch er ſtehe, ſeinen Standpunct nicht für einen, auf den er ſich, ſondern vielmehr die Kirche ihn und zwar als bloßes Werkzeug der Wiſſenſchaft geſtellt habe, dieſe aber für das Mittel nehme, welches ſie zu ihrem Zweck auf denſelben verwirklicht wiſſen wolle. Ob nur einer und wer es ſey, den die Kirche zu ſolchem Werkzeug erzieht, und der, indem die mißlungene Wiſſenſchaft in ihrer Rückbewegung auf ihre bloße Möglichkeit hin ihn dazu beſtimmt, zugleich ſich ſelbſt nur für ein ſolches anerkennt., iſt gleichgültig. Die vielen haben wie der eine jeder ſeine Thätigkeit gegen ſeine Selbſtgenügſamkeit und zwar deſto anhaltender und ſtrenger zu richten, je größer für ſie in ihrer Stellung über alle und gegen alle Parthei der Reiz iſt, die Autarkie der Vernunft in ihnen als die der Wiſſenſchaft ſelbſt und des Gegenſtandes derſelben geltend zu machen, und ſo ſtatt den Kampf gegen die dritte bis zu ihrer Vernichtung fortzuſetzen, ſich mit ihr einigermaßen zu befreunden, wo dann der Wiſſenſchaft begegnen würde, was der Majeſtät des Römiſchen Volks nach deſſen Untergang begegnet. Wie nämlich dieſe in den großen Völkern, im Hiſpaniſchen, Galliſchen, Britanniſchen, welche die Sprache des Römiſchen in die ihrige auf und deſſen Inſtitutionen, Geſetze, Sitten annahmen, zur Suffiſance derſelben und zwar dermaßen wurde (das Germaniſche nicht), daß faſt jedes zu ſeiner Zeit ſich für das Princip der Civiliſation aller übrigen, dem eben darum die Herrſchaft über die

Welt gebühre, hielt, und vorab eins unter ihnen ſich noch dafür hält (die Franzoſen meinen, ſie ſeyen dazu da, die ganze Welt zu civiliſiren), eben ſo würde die Wiſſenſchaft, wenn ſie zu ihren Werkzeugen Männer hätte, die zwar über alles Partheiweſen erhaben, aber zur Anerkenntniß der Autarkie des Glaubens und ſeiner Artikel erſt oder gar einzig durch ihre Reflexion auf die Vernunft und deren Autarkie gekommen wären, entweder in einer Mehrheit etwa als ſpeculative Syſteme bezeichnete Doctrinen, oder wofern einer allein ihr Werkzeug und ſeine Anerkenntniß die beſagter Weiſe entſtandene wäre, in einer einzigen ſolchen Doctrin ihre Exiſtenz erhalten, und in dem einen Falle die namhafte Eigenthümlichkeit vieler, im anderen die eines einzigen zu ihrem bleibenden Character haben (der jüngere Fichte), in beiden Fällen aber allen Partheien, auf deren Vernichtung ſie ausgeht, ſelbſt als eine Parthei ſolche mit Recht deſto verdächtiger werden und jede für ſie und in ihr thätige deſto anmaßlicher und hochmüthiger zu ſeyn ſcheinen, je mehr er, ſtatt ſich nur als eines ihrer Werkzeuge zu wiſſen, durch ſeinen ſpeculativ energiſchen Geiſt für ſich und jeden das Anſehen ihres Schöpfers gebe, und je lauter ſie, ſtatt blos als Mittel für den Zweck, den mit ihr die Kirche hat, und als im Glauben begründet, anerkannt zu werden, von den ihrer Befliſſenen als ihn begründend, als ſein genugſames Princip und als ſein und der Kirche Ziel geprieſen würde.

Schluß. Hat das Unternehmen der Prolegomena des dogmatiſchen Syſtems ſchon in der erſten und zweiten Aufgabe eine Beziehung auf die Subjektivität deſſen, der ſie unternimmt, ſo hat ſie dieſe noch entſchiedener in der dritten, die beide umfaßt. Durch dieſelben wird ihm von ihrem objektiven Zweck aus, vornehmlich in dieſer dritten der ſubjektive ſolcher Weiſe geſetzt, daß er die Richtung gegen ſeine Selbſtgenügſamkeit nicht ſowohl nimmt, als vielmehr zugleich mit ſeinem Unternehmen erhält. Die hiſtoriſche Wißbegierde hier im Betreff des chriſtlichen Glaubens

a. iſt damit, daß ihre Erkenntniß und die Erkenntniß der Nothwendigkeit ihrer Mäßigung von uns gewollt und ſie wirklich erkannt wird, noch keineswegs gezügelt und gemäßigt, ſondern wird es erſt, kraft eines von uns gefaßten Entſchluſſes, alſo durch einen beſonderen Willensact. Der frömmelnden Selbſtgefälligkeit hier vornehmlich das Princip des Glaubens angehend

b. iſt eben ſo wenig, damit, daß wir ſie als die unſrige wiſſen wollen und wirklich wiſſen, ſondern wird erſt damit, daß wir ſie, die uns wohl bewußte, vertilgen wollen und unſeren Willen gegen ſie bethätigend ein Ende gemacht.

c. Zur Vernichtung der Selbſtgenügſamkeit in Anſehung ſowohl der hiſtoriſchen Elemente des Glaubens, wie ſeines Princips und des Syſtems ſeiner Artikel bedarf's außer dem Vorſatze, ſie zu erkennen, und außer der ihm gemäß erſtrebten wirklichen Erkenntniß derſelben nicht noch eines beſonderen Willensactes; ihre Erkenntniß ſelbſt iſt ihr Tod, allein auch deſto ſchwerer zu erringen, je ſtärker ſie ſelbſt gleich der Hoffahrt ſich dem widerſetzt, daß der Vorſatz, ſie zu erkennen, gefaßt und ausgeführt werde.

Wer, wenn er ſich zur Parthei des in Glaubensſachen gemeinen Menſchenverſtandes eine Zeit lang hielt, dieſelbe endlich verläßt und zu einer der beiden anderen übergeht und zurückkehrt, mag wohl, indem er jener abtrünnig wurde, eine Ahnung ihres ſuffiſanten Weſens gehabt haben, aber erkannt hat er es in ihr, geſchweige in ſich noch nicht und alſo noch nicht von ſich abgethan, er findet es in den beiden anderen, wenn auch blos als den Hochmuth des hiſtoriſchen Wiſſens oder als die Hoffahrt des Gefühls wieder und behälts in der einen oder anderen zu eigen, ſo lange er bei einer von beiden beharrt. Hat er hingegen die Nichtigkeit aller Partheien begriffen und ſie alle, gleichviel, welcher von ihnen er Anfangs zugethan war, verlaſſen, aber dennoch das Intereſſe am chriſtlichen Glauben und ſeiner Artikel nicht verloren, ſo erhebt ihn dieſes, das in ihnen ein ihrem Intereſſe am Gedächtniß, am Gemüth, am Verſtande nur Untergeordnetes iſt, zugleich über ſie alle und über die dritte noch insbeſondere dadurch, daß er ihre Erkenntniß, worin ſie die erſte und zweite verachtet, mit ihr theilend auch die ſtolze Selbſtgenügſamkeit, mit der ſie behaftet iſt, in ihr ſelbſt nicht etwa blos ahnet, ſondern vielmehr durchſchaut. Aber theilt er dieſe nicht eben ſowohl wie jene verachtete Erkenntniß mit ihr? wenn auch vorerſt noch, doch nur ſo lange, bis er ſich mittelſt der von ihm unternommenen Prolegomena zur Wiſſenſchaft, vornehmlich durch Löſung ihrer dritten Aufgabe über ſich ſelbſt belehrt und ſich, ſomit auch das ſuffiſante Weſen als ſeins erkannt hat. Hiemit aber iſt zugleich der von ihnen jedem, der ſie unternimmt, geſetzte Zweck ein zweifacher Weiſe ſubjektiver: einerſeits nämlich in der Richtung gegen die verlaſſene Parthei hin zu der Einſicht, daß die Architektonik des Verſtandes eine Prätenſion, andererſeits in der auf die ſich ſelbſt mittelſt der Werkzeuge, die ſie ſich giebt, hervorbringende Wiſſenſchaft für die Erkenntniß, daß der in ſich gegründete Glaube mit ſeiner Autarkie die ewige Grundlage eben der Wiſſenſchaft ſey. Die Prolegomena ſelbſt ſind mit Bezug auf dieſen in zweifacher Weiſe ſubjektiven Zweck, wo die Selbſtinſtruction ihres Unternehmens das allerdings nicht ohne große Anſtrengung durchzuführende, aber auch das allein durchgreifende Mittel gegen das ſuffiſante Weſen iſt, inſtructiv-disciplinariſch und bereiten hierin, ſo wie in ihrer coercitiv und correctionell-disciplinariſchen Beſtimmung die Wiſſenſchaft der chriſtlichen Glaubensartikel als diejenige vor, an welcher die evangeliſch-proteſtantiſche Kirche zur Vernichtung der Hauptpartheien, in denen ſie exiſtirt, und aller anderen, die wie die herrnhuteriſch-ſocinianiſche in ihnen oder neben ihnen her ſpielen, ſich das allein wirkſame Mittel giebt.

Was nun andererſeits die kirchliche Intelligenz betrifft, ſo hat für die Lehre vom Glauben und deren Erhaltung und Förderung, desgleichen für den Cultus, die Disciplin der Gläubigen die Kirche ſehr bald nach ihrer Entſtehung gefliſſentlich Sorge getragen. Von den Apoſteln nämlich, welche die erſten Gemeinden ſtifteten, ſo daß mittelſt dieſer Stiftung erſt zur wirklichen Exiſtenz kam, wurden Behörden angeordnet, Beamte in den Gemeinden angeſtellt, Aufſeher ἐπίσκοποι, Lehrer διδάσκαλοι, Aelteſte πρεσβύτεροι, und die für die äußeren Bedürfniſſe der Gemeinde, für die Unterſtützung der Armen thätigen διάκονοι, der Lehre Jeſu gemäß, daß, wer an ihn glaube, ſich der Armen vor allem anzunehmen habe. Dieſe Einrichtungen ſind im Weſentlichen, ſo viel auch der Form nach und durch äußere Bedacht- und Rückſichtsnahme geändert wurde und werden mußte, zu allen Zeiten die nämlichen geblieben, auch nach Entſtehung der Reformation. Die Reformatoren ſelbſt nämlich, dieſe Kämpfer für Glaubens-, Gewiſſens- und Lehrfreiheit ſtellten in der jungen ſich bildenden proteſtantiſchen Kirche Beamte an; weſentlich, wie ſie urſprünglich waren, die erſte und die Hauptpflicht dieſer Beamten war immer und iſt beſonders vornehmlich in der proteſtantiſchen Kirche geweſen und iſt noch, daß von ihnen jeder Bewegung, durch welche in der Glaubensfreiheit, die da gewonnen ward, die Glaubenseinheit geſtört werden konnte und mit ihr der Friede, die Freudigkeit, die Sittlichkeit der Gläubigen ſelbſt, einſichts- und liebevoll begegnet würde. Aber wie die Kirche keinen hochmüthigen, anmaßlichen und herrſchſüchtigen Apoſtel hat, ſo kann es nicht heißen, ſie habe zu keiner Zeit einen dünkelhaften, hoffährtigen und herrſchſüchtigen Beamten gehabt, ſey er Prälat, Biſchof, Kirchenrath, Superintendent, ſitze er im Unter- oder Ober-Conſiſtorium. Hier trifft alſo die Wiſſenſchaft und deren Vorbereitung auf eine Subjektivität, nämlich auf die jener Beamten, der ſie ſich zu erwehren hat, aber oft nur mit der höchſten Schwierigkeit. Dieſe Menſchenkinder ſind größtentheils befangen. Die Subjektivität Melanchthons war unbefangen, nicht ſo die Luthers. So Paſtor Götze, mit dem Leſſing ſein Leid gehabt, gegen die von Spener und andere. Nun giebt aber die Beſtimmung, der Zweck ſolcher kirchlichen Inſtitution, ihr eine Würde, einen Gehalt und Inhalt, der anerkannt werden muß, ſonſt kann die Kirche ihren Zweck nicht erreichen, alſo Reſpect auf dem Katheder wie auf der Gaſſe, in und außer der Wiſſenſchaft! Aber die Wiſſenſchaft angehend und die Vorarbeiten für dieſelben betreffend, hat dieſer Zweck ſeine Grenzen. Die Wiſſenſchaft ſteht als Wiſſenſchaft weder an ſich noch in ihren Vorarbeiten zu fördern, wenn das Werkzeug derſelben ſtets ſolche äußerliche Rückſicht nehmen muß auf das Wohlgefallen oder Mißfallen oder die Anmaßung Einzelner, wenn da die Wiſſenſchaft ſcheu zu Werke gehen ſoll, um nicht zu verſtoßen, was wird dann aus der Wiſſenſchaft? Jene Befangenheit von der der Wiſſenſchaft gegenüberſtehenden Seite iſt im Allgemeinen eine zweifache, die dogmatiſche Theologie, welche exiſtirt, betreffend, in den drei oben begriffenen Partheien. Die nun an jener Seite ſtehenden gehören zur einen, zur anderen oder dritten der begriffenen Partheien, nun tritt die Forderung ein, woher ſie komme, daß die aſſertoriſche Dogmatik weggelegt, wieder problematiſch und von Grund aus neu werde. In der Beziehung haben die Mitglieder ſo jeder ſeine Eigenthümlichkeit; das widerſtrebt; dadurch wird den Forſchungen Widerſtand geleiſtet, ihr Character iſt

a. der Idiotismus, damit hat's die Wiſſenſchaft zu thun. Andere ſind keiner Parthei ergeben, aber wollen doch, daß die Kirche einen gewiſſen Glauben, Glaubenslehre, beſonders Sittenlehre er- und behalte, und daß die, welche lehren, gelehrt ſind, alſo die in der Wiſſenſchaft zu inſtruiren, oder die Theologie Studirenden müſſen ſo inſtruirt werden, daß ſie viel wiſſen von der Philoſophie — ſo das Nöthige, Logik, — Pſychologie, einerlei, zu welcher Parthei man gehört; ob man ein Rationaliſt, oder Betbruder, hindert nichts. Man iſt indifferent gegen das Dogma und gegen ein Syſtem. Auf dieſer Seite iſt

b. der **Indifferentismus** — den hat die Wiſſenſchaft ebenfalls gegen ſich.

A. Der **Idiotismus**. Ihm iſt der Trieb wie angeboren, in den Subjekten, die er aufſucht oder die ſich zu ihm halten wollen, das ihm gleiche Weſen, eine Art Homöuſie zu erſpüren und wo er daſſelbe findet, ſie an ſich zu ziehen, daſſelbe iſt, obgleich ein dem Idiotismus eigenthümliches, doch nicht ein und daſſelbe Weſen, ſondern ein unterſchiedliches, nämlich angehend

α. die Begründung des Glaubens durch die Hiſtorie vom Gedächtniß aus, das Weſen der Reminiscenz, oder

β. eben die Begründung des Glaubens durch's Gefühl, betreffend vom Gemüth aus das Weſen der Imagination, oder endlich

γ. in Betreff dieſer Begründung durch den Verſtand, vom Verſtande aus, das Weſen der Reflexion.

Je mehrere nun dieſes Weſen entweder als das eine, andere oder dritte zu dem ihrigen haben, indem ſie ſich vereinigen und je größer die Geſchicklichkeit des Idiotismus iſt, ſie herbeizulocken und das in ihnen von ihm erſpürte Weſen als das ſeinige geltend zu machen, je größer die Menge iſt, deſto impoſanter wird die Menge und kommt Autorität der äußerlichen Stellung dazu von dem Weſen in der einen, anderer oder dritten Art behaftet, nun ſo wird das Weſen hiedurch noch impoſanter; die Glieder haben eine Würde, einen Gehalt; das macht ſie impoſant; der Bearbeiter einer Wiſſenſchaft der Dogmatik, die problematiſch iſt und für deren Verwirklichung er ſich beſtimmt, hat ſich deſſen zu erwehren, daß ihm die Maſſe und Menge imponire und ihn abſchrecke; aber um ſich weder imponiren noch intimidiren zu laſſen, muß er den ganzen Character der Leute und des ganzen Anhanges kennen; die Prolegomena zur Dogmatik haben, dieſe Erkenntniß betreffend, einen ſubjektiven Zweck, nämlich den, die Subjekte, welche die Wiſſenſchaft erarbeiten ſollen und wollen, zu bekräftigen gegen jene feindſeligen Mächte. Alſo

α. Begründung des Glaubens durch die Hiſtorie. Die Function der Hiſtorie ſchon in der bloßen Forſchung, noch mehr in der Darſtellung iſt eine Function des bloßen Gedächtniſſes, der Reminiscenz und als dieſe zugleich eine Function des Sinnes, nicht des natürlichen, des hiſtoriſchen Sinnes, wie er dem Vergangenen nachſchaut und das Nachgeſchaute wieder veranſchaulicht. In der Beziehung iſt das Weſen der Reminiscenz, wo es die Begründung des Glaubens gilt, der Sinn und Eigenſinn. Dem hiſtoriſchen Eigenſinn iſt ſo zu ſagen ein phyſikaliſcher Eigenſinn gegenüber, der iſt in der Regel unbefangen. Sie haben die Natur vor ſich, ſey es im Mechanismus, Chemismus und Organismus. In dieſer Beziehung iſt er ein unbefangener, eo ipſo ein edlerer, er dringt es nicht auf: ihr habt die Natur vor euch, forſcht — und ſo können naturforſchende Geſellſchaften beſtehen, ganz unbefangener edler Weiſe, ſie ſuchen keine Proſelyten zu machen. Die Natur liegt offen da, wir forſchen darin, wer es getroffen hat, theile mit. Nicht ſo iſt es mit dem hiſtoriſchen Sinn, er macht die, deren Sinn er iſt, leicht befangen und wird ein gewaltſam thätiges Element für die anderen. Die Begründung des Glaubens angehend iſt dieſer hiſtoriſche Eigenſinn kein edler. Der damit behaftete giebt ſchwer dieſen Sinn auf, ſo daß ihm ein durch Hiſtorie begründeter Glaube nicht genügte und er in der Philoſophie einen tieferen Grund erforſchte. Das jüdiſche Volk giebt ein ſehr gutes Beiſpiel, ſein Glaube iſt von dem dem Abraham Geſchehenen an ein hiſtoriſcher und zieht ſich ſo durch die ganze Geſchichte hindurch, aber der Eigenſinn dieſes Volks iſt auch bekannt genug. Jahrhunderte hindurch zerſtreut unter anderen Völkern hält es feſt an dem Glauben von Vater Abraham, Iſaac und Jacob. An dieſem hiſtoriſchen Eigenſinn, wie er auch in die Gelehrſamkeit und Forſchung der chriſtlichen

Welt ſich hineingezogen hat und noch hineinzieht, beſonders durch Juden, wenn ſie Chriſten werden, an dieſem hat der ſpeculative Theolog den größten Gegner; je genauer er ihn aber kennt, deſto weniger kann er ihm imponiren. Es iſt kein Gegenwärtiges, ſondern den Glauben und ſeinen Urſprung betreffend ein Vergangenes, das feſtgehalten wird in der Reminiscenz und um ſo feſter, je gewiſſer es iſt, daß es ein Vergangenes ſey. Durch Tradition, vorhandene Data, Geſchichtsquellen wird dieſes Vergangene nicht zum Anſchauen, ſondern zum Nachſchauen dem Sinn offerirt, und da hält der Menſch, deſſen Sinn dieſe Reminiscenz iſt, um ſo feſter daran. Zu dem Eigenſinn geſellt ſich bei dieſer Entſchiedenheit und bei der noch ſo dunkeln Vorſtellung: es iſt vergangen, was Du hältſt, eine Barſchheit. Wird ſein Princip angegriffen, da poltert er heraus, wenn er auch noch ſo geſellig iſt. Kommt die Autorität einer kirchlichen Behörde hinzu, ſo wird ein ſolcher eigenſinniger Idiot um ſo mehr jedem das Hiſtoriſche Angreifenden ſich widerſetzen, hat er Kandidaten zu examiniren, ſo ſind ſie übel daran (dieſe ſind denn wohl geſcheut genug, nicht mit der Sprache herauszugehen). Wenn Männer, wie der berühmte Newton, oder der große Haller, oder Preaſtley (Chemiker, auch Theolog) Mitglieder einer Behörde ſind und ſelbſt im Intereſſe am chriſtlichen Glauben, ſo hat von ihnen weder der zu examinirende, noch der die Wiſſenſchaft bearbeitende, geſchehe es auch von neuem herauf, wenig zu beſorgen, ihr Sinn iſt der natürlich freie, der edle, aber mit dem Stockhiſtoriker bekommt er ſeine Laſt.

ad β. Das Gefühl ſoll den Glauben begründen und ſtrebt ihn zu begründen entweder als ein Wohlgefallen des Menſchen an dem, was er hat, und ein Verbergen deſſen, was ihm mißfällt, obgleich er es gleichfalls hat. In dieſer Beziehung wurde das den Glauben begründende Gefühl die Gleißnerei genannt oder durch das Wohlgefallen an ſeinem Mißfallen — reine Buße, eine Selbſtgefälligkeit. Aber ſo ſchnurſtracks als

Gefühl kann doch daſſelbe den Glauben nicht begründen, dazu bedarf der Menſch der Vorſtellungen, auch Imaginationen müſſen ſich mit dem Gefühl verbinden und ſo iſt, wenn der Menſch der befangene iſt, ſein Weſen der Idiotiſmus, dieſes idiotiſche Weſen das der Imagination vom Gefühl und Gemüth aus. Aber ſchon die Gefühle in der einen oder anderen Weiſe ſind ihrem Subjekte lieb, die Vorſtellungen mit Bezug auf den durch's Gefühl begründet ſeyn ſollenden Glauben hat es noch lieber, hält wie an ſeinem Gefühle feſt, ſo auch an den Vorſtellungen, hiemit erhält und hat der Menſch die Eigenliebe zu ſeinem Character. Der Eigenſinn unter *a.* bezog ſich auf Gedächtniß, Erinnerung, Reminiſcenz, auf Sinnliches als ſolches, die Eigenliebe bezieht ſich auf Gefühle, rein ſubjektiv, wie ſie ſind; die Eigenliebe iſt an ſich ihrem Subjekte ſo natürlich, wie ihm Trieb und Begierde, aber hier iſt ſie idiotiſch in Bezug auf den Glauben und ſeinen Grund; es beſteht darauf, daß der Glaube durch's Gemüth vom Gefühl aus komme, das iſt das ſeinige, darin zeigt ſich die Eigenliebe, gilt es nun dem Menſchen darum, Glaubenswahrheiten oder Meinungen, die er hat, an Andere zu bringen oder in Anderen zu nähern, ſo kann bei jener Eigenliebe es nicht fehlen, an dem Beſtreben, liebreich von ganzem Herzen ſich mitzutheilen und auf das ſüßeſte und wohlgefälligſte das, was er hat, zu geben, auch ſo weit es möglich iſt, ihren Vorſtellungen ſich zu bequemen, nur muß es nicht den Grund des Glaubens gelten in der Behauptung, daß dieſer Grund nicht das Gefühl ſey. Die wendet er von ſich ab und da das nicht geſchehen kann von ihm durch Philoſophie, kaum durch's Räſonniren, ſondern durch's Herz, ſo geſellt ſich zu jener Eigenliebe hiemit die Heuchelei und in der Verbindung hat an dem weichen, ſanften, leidenſchaftlichen Character des Gemüthlichen die ſtrenge Bearbeitung der Wiſſenſchaft einen entſchiedenen Gegner, der auch wohl Inſinuationen macht (Hegel hat es erfahren). Werden die Gemüthsfürſten Vorgeſetzte, nun da geht's den Gemüthlichen wohl, habt ihr auch nicht viel gelernt — das Herz iſt gut, da geſchiehts denn wohl, daß die Kopfhänger, die armen Sünder, die nichts gelernt haben, recht gut fahren.

γ. — (Das Princip 1) des hiſtoriſchen Glaubens iſt das Gedächtniß, 2) des ſo wie animaliſchen als intelligenten Lebens iſt das Gefühl und 3) das Princip des dogmatiſchen oder Religionsglaubens iſt der Verſtand.) Die Function des Gedächtniſſes und ſeines Subjekts iſt das Sicherinnern oder das Gedenken, die Function des Gefühls und ſeines Subjekts hebt ſich aus ihm heraus und iſt ſo das Vorſtellen Imaginari, endlich die Function des Verſtandes iſt das Denken ſelbſt. In den zwei erſten Functionen iſt das Subjekt derſelben beſtimmbar von außen und innen, und das Gedenken und Vorſtellen iſt ſelbſt ein ſolches von Außen und Innen Beſtimmbares und Beſtimmtes, die Function des Verſtandes iſt das ſich ſelbſt Beſtimmen. Dieſe Function hat Kant mit dem Ausdruck Spontaneität des Verſtandes bezeichnet. Dieſer Spontaneität des Verſtandes iſt die Freiheit des Willens ganz nahe verwandt. Das Wollen iſt ein eben ſolches ſich ſelbſt Beſtimmen, wie das Denken. Der Verſtand des Menſchen iſt eo ipso auch der wollende. Die Ergebniſſe ſeines Denkens ſind die ſeinigen, er iſt der Schöpfer ſeiner Gedanken, vom niedrigſten bis zum höchſten. An dieſen ſeinen Ergebniſſen hält der Verſtand eben darum feſt auch im Wollen und der Character in dieſer Beziehung ſeines Glaubens iſt der Eigenwille. Von dem, was das verſtändige Subjekt kritiſch, prüfend — überhaupt gedacht und durchdacht hat, läßt es nicht ab. Aber dieſer Eigenwille geht hier nur die Verhältniſſe des Denkenden an, nicht die Verhältniſſe der denkenden Subjekte und der wollenden zu einander.

Es kann alſo ſeyn, daß einer im Verhältniß zu anderen zugleich der Nachgebende ſey, keinen Eigenwillen habe, aber in Bezug auf das Denken und deſſen Ergebniſſe im Wollen iſt er der Eigenwillige. Die Religion, der dogmatiſche Glaube wäre begründet durch den Verſtand, mithin durch das Denken als ſolches beſtimmt und der, deſſen Glaube ſo begründet wäre, müßte der Denkglaubige heißen. Sein Princip verläßt der blos Verſtändige nicht und hat er aus dieſem Princip eine ganze Theorie entwickelt, ſo bleibt er dabei. Dieſer Eigenwille ſteht höher als der unter α. betrachtete Eigenſinn, und höher als die unter β. betrachtete Eigenliebe. Die Energie des Eigenwilligen, der den Eigenſinn und die Eigenliebe einſchließt, iſt daher auch größer und gegen fremde Anſichten in Sachen des Glaubens verhält ſich der Eigenwille viel entſchiedener, als der Eigenſinn und die Eigenliebe. Wie ſich nach der unter α. β. γ. betrachteten Weiſe dem Eigenſinn das barſche Weſen und der Eigenliebe das Schmeichelnde und Heuchleriſche zugeſellt, ſo dem Eigenwillen die Schlauheit. Er verſteht es, alles ſcharfſinnig auszuklügeln und zu behaupten, wodurch ſein Princip befördert werde. Er verſteht es, auch dort, wo die Ergebniſſe ſeiner Forſchungen, wenn er ſie mittheilt, ihn verdächtig machen, äußere Bewegungen veranlaſſen könnten, auszuweichen. Ein eclatantes Beiſpiel haben wir an den Briefen über den Rationalismus von Röhr. Die dogmatiſche Theologie, wenn ſie wieder problematiſch geworden iſt, hat jenen Eigenwillen mit jener Schlauheit zu ihrem Gegner, denn dieſer Eigenwille hat die Meinung, die Theologie ſey durch den Verſtand bereits gemacht. Gehört der ſolchermaßen mit ſeinem Verſtande Eigenwillige einer kirchlicher Behörde an, ſo legt er es darauf an, die Erfindungen ſeines Denkens geltend zu machen.

B. Der Indifferentismus. Indifferentiſten gegen beſtimmte Glaubenslehren oder Dogmen und gegen ein Syſtem derſelben fanden und finden ſich unter allen Ständen, vornehmlich unter den ſogenannten Gebildeten und unter den Gelehrten. Die claſſiſchen Philologen ſind gemeinhin, wenn auch nicht gegen den chriſtlichen Glauben und die Kirche, der ſie angehören, doch gegen die chriſtlichen Glaubenslehren und die Begründung derſelben gleichgültig. Mit einem großen Theile der poſitiven Juriſten verhält es ſich eben ſo. Nur an die Philologen der orientaliſchen Litteratur kommt dieſer Indifferentismus nicht leicht, aus dem Grunde, weil orientaliſche Sprachen, Schriften in einem ſtetigen Zuſammenhange ſind mit dem dogmatiſchen Glauben (vgl. den weſtöſtlichen Divan von Goethe). Ferner die bloßen Geſchichtsforſcher als ſolche.

α. Die Indifferenz der Mitglieder einer kirchlichen Behörde, wenn ſie befangen ſind, nicht zwar gegen die Kirche und den in ihr beſtehenden Glauben, aber gegen die Theorie des Glaubens iſt gewöhnlich die Folge der Ignoranz. Wie ſo? Sie können ſehr gelehrt ſeyn, was bibliſche Kritik, Sprachkunde, Auslegung der heiligen Schrift, was alt- und neuteſtamentliche Archäologie betrifft, beſonders in Anſehung der Kirchen- und Dogmengeſchichte und dabei doch Ignoranten in Anſehung der verſchiedenen Verſuche, die gemacht ſind, die chriſtlichen Dogmen in ihrem Grunde zu verſtehen und ſyſtematiſch abzuleiten. Sie haben wohl Notiz von dieſen Verſuchen, wie ſie von den Hiſtorikern, von den Gefühlsmännern und Verſtandesmenſchen gemacht ſind, aber ſie ſind nicht weiter gegangen.

β. Es hat jene Indifferenz zu ihrem Entſtehungsgrund eine Tendenz auf das blos Kirchliche, d. h. Aeußerliche. Die Kirche iſt unter anderen eine Unterrichtsanſtalt, die Schulen ſtehen unter ihrer Obhut; nun intereſſirt man ſich für das Schulweſen und in dieſem Intereſſe iſt die ſyſtematiſche Doctrin gleichgültig, gleichſam als wäre die Kirche, die allerdings eine Unterrichtsanſtalt iſt, dieſes einzig und allein. Die Tendenz geht auf das äußerlich kirchliche; die Geiſtlichen, die Schulmänner wollen leben, und ſo geht die Tendenz auf die Suſtentation der Individuen.

γ. Auch die Opinion iſt der Grund jener Indifferenz, daß der Menſch mit allen ſeinen Anſtrengungen doch nicht über das Geſchichtliche und Natürliche hinauskommt und daß für ſein Denken eine Grenze gezogen ſey, innerhalb deren er ſich halten müſſe. Alles ſtrenge Meditiren, alles Speculiren, jeder Verſuch, die Wiſſenſchaft der Dogmen von Grund aus zu ſuchen, ſey vergebens. Dabei kann es nicht fehlen, daß dieſe Indifferenz auch gegen die ſpeculative Theologie gerichtet iſt u. ſ. f.

Kritik der Beweiſe
für
# das Daſeyn Gottes.

Einleitung.

Unter der Kritik der Beweiſe für die Exiſtenz Gottes wird verſtanden: eine unbefangen angeſtellte Prüfung der Zulänglichkeit und Gültigkeit der Gründe, aus welchen Philoſophen und Theologen darzuthun verſucht haben, daß Gott ſey. Solcher Verſuch ſetzt in demjenigen, der ihn unternimmt, einen Zweifel voraus an allen den für die Exiſtenz Gottes geführten Argumenten, theils angehend die Gründe, aus denen ſie geführt worden, theils betreffend die Art und Weiſe, wie ſie geführt worden, oder endlich beides zuſammen. Ueberhaupt iſt die Kritik, welchen Gegenſtand ſie immerhin betreffe, durch die Skepſis, das Kritiſiren durch das Zweifeln, bedingt. Würde irgend eine Wahrheit für die Wahrheit und mithin auch für gewiß anerkannt, ſo wäre ſie hiermit *über* alle Kritik hinaus, wie dies z. B. der Fall iſt bei allen mathematiſchen Wahrheiten, nachdem der Beweis derſelben geführt worden; oder wäre irgend etwas für falſch, für in ſich ſelbſt und durch und durch irrig anerkannt, ſo wäre es *unter* aller Kritik, wie jenes über aller Kritik iſt. Hat der Menſch z. E. die Abſurdität ſogenannter Geiſtererſcheinungen erkannt und eingeſehen, ſo iſt's lächerlich, eine Kritik dieſer Faſeleien verſuchen zu wollen. Jener Zweifel jedoch, ob die Beweiſe für das Daſeyn Gottes, wie ſie geführt zu werden pflegen, wahrhafte Beweiſe oder nur Blendwerke ſeyen, iſt nicht eben auch ein Zweifel, ob Gott ſey. Es könnte ſich fügen, daß, nach der durchgeführten Kritik ſammtlicher Demonſtrationen, anerkannt werden müßte, jede derſelben ſey unhaltbar, und doch würde nicht folgen, daß bei dieſer Einſicht in die Richtigkeit aller jener Beweiſe nun auch ein Zweifel am Seyn Gottes rege werde und beſtehen müſſe. (Der kritiſche Philoſoph iſt kein Atheiſt.) Alſo das Reſultat einer Kritik jener Beweiſe iſt nicht nothwendiger Weiſe, daß nun ein Zweifeln am Daſeyn Gottes entſtehe und fortbeſtehe, aber den Verſuchen ſelbſt geht ein Zweifel an der Exiſtenz Gottes vorher. Was nicht bezweifelt wird, oder woran nie gezweifelt worden iſt, deſſen Wahrheit zu beweiſen iſt kein Bedürfniß da, und wird alſo auch nicht ein Beweis dafür geſucht werden. Aber bei dieſen Verſuchen eines Beweiſes für's Seyn Gottes geht ein Zweifel vorher und ein ſolcher Verſuch iſt ſelbſt ein Beweis, daß der Menſch daran zu zweifeln angefangen habe. Durch den Beweis, wie er ihn führt, will er aus dieſem Zweifel heraus, er läugnet nicht, daß Gott ſey, aber ob er ſey, deſſen iſt er nicht gewiß; in der Verſicherung, die er ſich oder anderen giebt, est Deus, iſt keine Gewißheit und Sicherheit; er will's mit Gewißheit und Sicherheit verſichern, und darum ſucht er einen Beweis. Für einen ſolchen Beweis kann nun in Betracht gezogen werden

1) der Sinn des Menſchen, oder ſein Vermögen zu empfinden und wahrzunehmen. Mittelſt des Sinnes wird er der Exiſtenz deſſen, was er empfindet oder wahrnimmt, gewiß, und wo in das Wahrgenommene und in deſſen Wahrnehmung der Zweifel, die Bedenklichkeit kommt, iſt es eben wieder der Sinn, mittelſt deſſen dieſe Bedenklichkeit oder dieſer Zweifel gehoben wird; der Zweifelnde beobachtet dann nur ſchärfer und genauer. Aber Gott iſt kein mittelſt der Empfindung und Wahrnehmung denkbarer oder erkennbarer Gegenſtand. Wird gezweifelt, ob er ſey, ſo iſt der Sinn des Menſchen, wie mächtig er auch ſey, keine Kraft, jenen Zweifel zu löſen.

2) Iſt nicht der Sinn, ſo iſt wohl der Verſtand (intellectus, vis intelligendi) dieſe Kraft, dieſe den Beweis füh-

rende und den Zweifel vernichtende Macht. Das jedoch, woraus der Verſtand irgend einen Beweis führet, iſt und muß, wenn der Beweis das Seyn, die Wirklichkeit betrifft, ſelbſt einerſeits ein Wahrnehmbares, ein dem Sinne Zugängliches ſeyn, und andererſeits muß das, deſſen Seyn aus dieſem Wahrnehmbaren gefolgert wird, ſelbſt wieder wahrgenommen werden können. Aus der Beſchränktheit der Empfindung und Wahrnehmung kommt auch der Verſtand nicht heraus, wenn es mit den Beweiſen, die er führt, um das Seyn und nicht blos um das Gedachtwerden zu thun iſt. Wo der Verſtand mit ſeinen Schlüſſen, den Schlüſſen der Analogie aus dem Wahrgenommenen das Seyn eines anderen, welches nicht wahrgenommen worden, beweiſt, iſt jederzeit jenes andere ein Wahrnehmbares. Mit dem Verſtande alſo kommt der Theolog oder Philoſoph nicht dahin, daß er das Seyn Gottes beweiſe, das Seyn deſſen, von dem die Schrift ſagt, er wohne in einem Lichte, wohin niemand kommen könne, welches kein Menſch geſehen und keiner zu ſehen vermöge. Aber iſt nicht der Verſtand, ſo iſt

3) wohl die Vernunft (ratio) das Vermögen oder die Macht, kraft deren, woraus es immer ſey, der Beweis für das Daſeyn Gottes zu führen ſteht. Sie alſo, nicht die Sinne, nicht der Verſtand, ſondern ſie die Vernunft iſt das Mittel für den Beweis der Exiſtenz Gottes; denn ſie vermag, wenn der Verſtand nur das Vermögen iſt, vom Endlichen zu abſtrahiren, den Gedanken der Unendlichkeit ſelbſt und der Gedanke Gottes hat, welchen Inhalt er auch ſonſt noch habe, die Unendlichkeit an und für ſich zu ſeinem Inhalt, die Unendlichkeit, in welcher nicht nur die Schranke des Raums und Zeit, des Lebens und der Materie, ſondern auch der Raum und die Zeit, Materie und Körperlichkeit, verſchwunden iſt. Anders als mittelſt der Vernunft ſind auch die Beweiſe für das Daſeyn Gottes nicht und nie geführt worden. Alle Verſuche, mittelſt des Sinnes oder Verſtandes ſie zu führen, ſind rein

abgeſchmackt oder unter aller Kritik. Aber werden die Beweiſe kraft der Vernunft geführt, ſo iſt die Frage: woraus, aus welchem Grunde oder aus welchen Gründen? Die Frage ſtellt ſich von ſelbſt, indem es unmöglich iſt, ohne Grund irgend wofür einen Beweis zu führen. Dies kann ſo ausgeſprochen werden: necesse est ratio, ex qua ratiocinando demonstretur Deum esse. Um aus einem Grund einen Beweis zu führen, muß man den Grund haben. Gründe ſtehen wohl zu haben, indem man ſie findet und ſo daß jeder ein Fund iſt. Das nur Gefundene iſt jedoch eben nicht auch das, welches geſucht worden. Auf Gründe, die nur gefunden werden, ohne geſucht zu ſeyn, kann es aber beim Zweifel an der Exiſtenz Gottes nicht ankommen; iſt dieſer rege, ſo iſt der vernünftige Menſch angeregt, Gründe zu ſuchen. Gründe aber, welche ſich ergeben, indem ſie geſucht werden, ſind entdeckte und keine blos gefundene. Der Philoſoph oder Theolog alſo, wenn er ein lebhaftes Intereſſe am Gedanken Gottes hat, vornehmlich wenn das Intereſſe an dieſem Gedanken größer iſt, als das an jedem anderen, aber auch zugleich ſein Zweifel am Seyn Gottes der ihn durch und durch erſchütternde, wird vor allem darauf bedacht ſeyn, Gründe für die Beweiſe zu ſuchen, die ihn aus dem Zweifel bringen. Aber wo ſind dieſe zu ſuchen? Hierauf iſt zu antworten. Nach ihnen wird geforſcht entweder

a. in der Welt, wie ſie die Natur iſt, oder

b. in der Vernunft, wie ſie das Vermögen der Erkenntniß überhaupt und der Naturkenntniß beſonders iſt, oder

c. in dem Menſchen, wie er der in der Natur lebende und ihrer und ſeiner ſelbſt bewußte wird oder iſt.

In dem einen, anderen oder dritten müſſen die Gründe entdeckt werden für die Beweiſe von der Exiſtenz Gottes, wenn anders dieſe Exiſtenz erweislich iſt, ein viertes Gebiet, worin geforſcht werden könne, iſt nicht. Welt, Vernunft und Menſch, damit iſt's aus. Wollte jemand ſagen, in Gott habe der

Menſch zu forſchen und zu ſuchen den Grund für das Seyn Gottes, ſo würde ein ſolcher dieſes Seyn Gottes ſchon vorausſetzen, und den Zweifel, ob Gott ſey, würde er entweder noch gar nicht hegen, oder ſein Zweifel wäre kein ernſtlich gemeinter, nur ein vorgeſpiegelter Zweifel. Aber mit dem Zweifel am Daſeyn Gottes iſt es ernſt, ſonſt wäre es mit den Argumenten für das Daſeyn Gottes nur Spaß, und wenn auch jener Zweifel nicht ſelbſt die Verzweiflung iſt, ſo grenzt er doch nahe an dieſelbe, und gegen die nur mit den Zweifeln Spielenden iſt Doctor Fauſt in Goethe's Tragödie eine ſehr ernſthafte Perſon; denn er ſpielt nicht, ihm iſt es ernſt. Aus einem dieſer drei, aus der Natur, der Vernunft oder dem Menſchen müſſen, wenn es Argumente für das Daſehn Gottes giebt, dieſe Argumente kommen. Demnach iſt hiermit ſchon die Eintheilung der Kritik dieſer Argumente vorläufig angedeutet. Mittelſt der Reflexion auf das unter a. bis c. angedeutete folgt die genauere Ausführung für dieſe Eintheilung.

ad a. Von der Welt, wie ſie die Welt iſt, war nicht die Rede, ſondern von ihr als der Natur. Sie als Welt iſt die ſonſt ſogenannte Menſchenwelt, beſtimmt in Familien, Staaten, Völkerſchaften durch deren Sitten, Geſetze und ſonſtige Inſtitutionen und Conſtitutionen. Von ihr, der Menſchenwelt wird unter c. näher die Rede ſeyn, wo es auf die Gründe ankommt, wie ſie in dem Menſchen geſucht werden; von ihr als Natur iſt hier die Rede. Für die Beweiſe, welche ihre Gründe aus der Natur nehmen, iſt vorausgeſetzt die Gewißheit, daß die Natur exiſtire, daß ſie ſey. Dieſe Gewißheit aber iſt nicht die des vernunftloſen Thieres, das iſt ſeiner im Selbſtgefühl und iſt des einzelnen Gegenſtandes für ſeinen Trieb und ſein Bedürfniß mittelſt des Sinnes unmittelbar gewiß, ohne alle Erkenntniß. Die Gewißheit, daß die Natur ſey, iſt die des Menſchen und hat zu ihrer Bedingung ſeine Vernunft; denn mittelſt der Vernuhft iſt er des Daſeyns der Natur gewiß.

Aber in den Argumenten, für welche die Welt als Natur die Gründe hergiebt, wenn ſie deren hat, iſt nicht die Vernunft das Princip dieſer Gründe, ſondern die Welt als die Natur. Nun wird aber der Menſch, kraft ſeiner Vernunft eben der Welt, wie ſie die Natur iſt, bewußt und ihrer gewiß durchaus nicht als eines verworrenen, ungeordneten, ſondern als eines geregelten, ja man möchte ſagen, als eines herrlich ausgeſchmückten Ganzen. Der Schmuck in aller Ordnung heißt griechiſch *κόςμος*, und die Welt als Natur auch. Die Argumente, denen in dem Bewußtſeyn von der Welt und in der Gewißheit ihres Daſeyns, die Gründe ſich aus der Welt geben oder ergeben, heißen daher füglich kosmiſche Argumente.

ad b. Die Vernunft, kraft deren eine Notiz von der Welt als der Natur und von der Gewißheit ihrer Exiſtenz möglich iſt, iſt aber auch das Vermögen der Notiz ihrer ſelbſt und der Gewißheit ihrer ſelbſt; wie kraft ihrer die Natur erkannt wird und eine Ueberzeugung von deren Daſeyn entſteht, ſo erkennt ſie kraft ihrer ſich ſelbſt und wird ſie ihrer ſelbſt auch gewiß. Ja es kann mit ihr wohl dahin kommen, daß es von der Vernunft, wie Hegel ſich irgendwo ausdrückt, heiße: ſie ſey die Gewißheit des Bewußtſeyns, alle Wahrheit und alle Realität zu ſeyn. In Betrachtung der Natur der Welt mag es ſeyn, daß der Betrachtende meine oder denke, die Natur würde exiſtiren, wenn auch die Vernunft nicht wäre, die Planeten würden ſich um ihre Sonne und um ſie würden ſich ihre Monde bewegen und die Sonne würde leuchten, wenn auch kein Auge auf Erden exiſtiren würde für dieſes Licht. Möglich, daß dieſer Gedanke einer von der Vernunft ganz unabhängigen Exiſtenz der Natur als Meinung, als Wahn ſich auflöſe, wie in der kritiſchen Philoſophie; hier geht dieſe Möglichkeit die weitere Unterſuchung nicht weiter an, hier wäre es vielmehr ſo zu nehmen: wie die Vernunft der Natur, oder der Welt als Natur gewiß iſt, ebenſo iſt ſie ihrer ſelbſt gewiß, und könnte ſie ſelbſt ja wohl in dieſer ihrer Selbſtgewißheit, daß ſie ſey, Gründe enthalten, woraus ſie ſelbſt den Beweis führe, daß Gott ſey, ohne nach der Natur zu fragen. Es verſteht ſich, daß ein ſolcher Beweis höher ſtände, als jeder aus der Natur geführte, es verſteht ſich einfach daraus, weil das Vernünftige gegen das blos Natürliche das Höhere iſt. Im Natürlichen und Weltlichen als dem Natürlichen verhält ſich der Ueberlegende, Denkende, Beweiſende, als der Sehende, Hörende, Schmeckende u. ſ. w., aber ſo verhält ſich das Thier auch, und die kosmiſchen Argumente haben alſo etwas Thieriſches an ſich. Iſt das Thun der Welt, wie ſie die Natur iſt, ein Treiben, ein Werden, ein Wachſen (φῦναι, φῦσις, nasci), ſo iſt das Thun der Vernunft wenigſtens ein Rechnen (λογίζεσθαι) und weiter noch ein Denken, Folgern (συλλογίζεσθαι) und könnte wohl die Vernunft als das Thun und Princip des Denkens ὁ λόγος genannt werden; die Argumente mithin, welche ihre Gründe (rationes) nicht aus der Natur, ſondern aus der Vernunft nähmen, würden wohl zum Unterſchied von den kosmiſchen logiſche oder rationelle heißen können. Wie z. E. das Anſelmiſche Argument ein ontologiſches genannt wird, wo das Seyn nicht ein Seyn als aus der Natur, ſondern ein Seyn abgeleitet ἐκ τοῦ λόγου iſt.

ad c. Der Menſch (ὁ ἄνθρωπος) lebt in der Welt, als der Natur, und zugleich von ihren Erzeugniſſen und Elementen und er ſelbſt hat auch dieſe Natur an ſich ſelbſt, ihr Elementariſches iſt auch das Seinige, ihr Lebendiges auch ſein Leib und Leben, und er, von der Seite, wo er aus ihr ſein Leben hat, oder ſein Leib löſt ſich auch in ihr wieder auf, er verweſet. Dieſes ſeines Lebens in der Natur und ſeines Daſeyns in ihr und von ihr wird oder vermag er ſich bewußt zu werden. Allein ſoweit ſein Bewußtſeyn von ſeiner Lebendigkeit und Leiblichkeit, von dem Natürlichen an und außer ihm geht, kann er doch nie dahin kommen, daß er ſich und die Natur als eines und daſſelbe betrachte, und etwa ſage: ich bin die Welt, ich bin die Natur. Solch eine Vorſtellung, die er von ſich, als mit der Natur eins und daſſelbe habe, wäre entweder nur im Traume oder in der Verrücktheit möglich. Verſtändiger, vollends aber vernünftiger Weiſe wird der Menſch nur deſſen ſich bewußt, daß er in der Natur Theil habe an ihr und ſeinen Theil nehme von ihr. Das Kosmiſche des Menſchen in ſeiner Geſtalt und ſeinem Gliederbau, ſeinen Gefühlen, erreicht nie die Natur, wie ſie die Welt iſt, er bleibt gegen ſie nur Mikrokosmos, und ſie iſt Makrokosmos gegen ihn. Eben er andererſeits wird, indem er zu Verſtand und zur Vernunft kommt, auch ſeines Verſtandes und ſeiner Vernunft ſich bewußt. Aber in welchem Umfang und in welchem Grade auch immer er beſonders in Kunſt und Wiſſenſchaft der Vernünftige werde, wird doch ſein Bewußtſeyn nur das ſeyn können, daß er Theil habe an der Vernunft, aber nicht die Vernunft ſelbſt ſey; er iſt nur der Vernunft theilhaftig. Wird, wie für das Natürliche an und außer dem Menſchen das Somatiſche genommen, ſo möchte wohl für das Vernünftige deſſelben das Pſychiſche und die ψυχή ſelbſt zu nehmen ſeyn. Er, beleibt und beſeelt, er in der Einheit des Natürlichen und Vernünftigen wird der Gegenſtand einer beſonderen Wiſſenſchaft von ihm — der Anthropologie. Enthält die menſchliche Natur, oder der Menſch ſelbſt von den beiden Seiten der Vernunft und der Natur Gründe, woraus das Daſeyn Gottes zu beweiſen verſucht werden möchte, ſo werden wohl dieſe Beweiſe aus dieſen Gründen anthropologiſche zu nennen ſeyn.

Alle für die Exiſtenz Gottes zu führende Beweiſe ſind daher in den drei Klaſſen, in den kosmiſchen, logiſchen und anthropologiſchen zuſammengedrängt. Jenſeits ihrer iſt kein Argument möglich. Aber die erſte dieſer Klaſſen kann mit der zweiten, die zweite mit der dritten und die dritte mit der erſten verbunden werden, dies iſt aber keine vierte

Klaſſe. Hiernach alſo theilt ſich die Kritik der Beweiſe für's Daſeyn Gottes in drei Abſchnitte ein.

Erſter Abſchnitt.

Von den kosmiſchen Argumenten.

Aus dem, was gewiß iſt, wird gefolgert, kraft dieſer Argumente, die Gewißheit deſſen, was bezweifelt wird und alſo noch ungewiß iſt. Dieſe Folgerung iſt ganz einfach die: da die Welt iſt, iſt Gott (mundus cum sit, Deus est). Aber dieſe einfache Folgerung wird eine ſehr mannigfaltige, diſtincte und reichhaltige, in den ſogenannten kosmiſchen Argumenten. Daß es nicht bei dieſer einfachen Folgerung bleibt, davon iſt die Art dieſer Gewißheit vom Seyn der Welt der Grund. Die Gewißheit nämlich iſt zuvörderſt eine ganz unmittelbare, aber da iſt ſie die thieriſche und wird aus dem unmittelbar Gewiſſen nichts gefolgert. Das Thier iſt durch das Gefühl ſeiner ſich bewußt und ebenſo auch deſſen bewußt, was von ihm empfunden wird. Die Gewißheit iſt dann aber eine mittelbare gegen dieſe unmittelbare, wenn ein Denken, Reflectiren und Beobachten zwiſchen das, deſſen das Subjekt bewußt wird, und zwiſchen das Subjekt ſelbſt tritt, wenn vollends die Erkenntniß das die Gewißheit vermittelnde iſt. Eine ſolche vermittelte Gewißheit vom Seyn der Welt iſt das Princip, wovon auf das Seyn Gottes geſchloſſen wird. So entſteht das kosmiſche Argument. Es iſt demnach für dieſes Argument nicht genug, daß der, deſſen Argument es wird, ſeiner ſelbſt und der Dinge außer ihm gewiß ſey, ſondern es iſt dazu auch erforderlich, daß er einen Gedanken oder eine Erfahrung und Kenntniß von den Dingen habe, deren er gewiß iſt. Je vollſtändiger ſeine Gedanken, je richtiger ſeine Erkenntniß von der Welt iſt, um ſo gewiſſer wird ſeine Gewißheit von ihrem Daſeyn werden. Es käme demnach wohl bei dieſer vermittelnden Gewißheit in Betracht:

a. **der Gedanke von der Welt** (cogitatio mundi). Ihn mag veranlaſſen Beobachtung einzelner Dinge, in der ſogenannten Welt; durch Erfahrung und immer tieferes Eindringen in das, was erfahren wird, mag ihm die Idee der Welt veranlaßt werden. Der Gedanke ſelbſt iſt aber von allem dem, was ihn veranlaßt hat, ganz unabhängig und frei, der Denkende hat, indem er zur Idee der Welt gelangt, von allem, was er empfunden, beobachtet und erfahren haben mag, abſtrahirt, der Gedanke iſt rein. Der Gegenſtand nun dieſes reinen Gedankens iſt eben die Welt, nicht als eine, als dieſe und jene, ſondern als die Welt, *ὁ κόςμος*; eine zweite, dritte Welt läßt der reine Gedanke der Welt nicht zu, in ihm wird ſie gedacht als das Ganze, welches nicht der Theil irgend eines anderen Ganzen ſey, ſondern in welchem jedes andere Ganze nur als einer ſeiner Theile enthalten ſey; er alſo iſt der Gedanke der jedes Beſondere und Einzelne umfaſſenden, abſoluten Totalität. Das lateiniſche Wort für den Gegenſtand dieſes Gedankens, universum, iſt ein wunderliches Wort, aber es bezeichnet den Gegenſtand gut. Der Gegenſtand des Gedankens iſt das Unum, in welchem Alles andere ſich bewegt, welches Eine ſich nicht in einem anderen bewegt, alſo *τὸ ὅλον, ἐν ᾧ πάντα ἐστι.* Der deutſche Ausdruck Weltall kommt jenem Gedanken einigermaßen nahe, aber nicht ſo präcis, wie universum. Wird nun jener reine Gedanke des Univerſums und es ſelbſt, ſein Gegenſtand, näher beachtet und betrachtet, ſo führt der Gedanke ſelbſt

1) darauf, daß die ſo gedachte Welt die unbegrenzte und unbegrenzbare ſey. Außer ihr iſt nichts, in welchem ſie enthalten, und welches für ſie das Begrenzende wäre, vielmehr iſt alles in ihr enthalten, und ſie mithin ſo zu ſagen, nach außen ſchlechthin unbegrenzt und unbegrenzbar, wie der unend-

liche Raum; ſie und der unendliche Raum fallen in eins zuſammen.

2) Führt der Gedanke darauf, daß innerhalb ſeiner und ſeines Gegenſtandes, innerhalb des Univerſums das Viele und Mannigfaltige, indem jedes ein Endliches iſt, doch ein unendlich Vieles und Mannigfaltiges ſey. Jener Gedanke alſo des unbegrenzbaren und unbegrenzten Weltganzen enthält zugleich den anderen, unendlich vieler Welttheile. Sunt partes innumerae totius infiniti. Der Einbildungskraft des Menſchen, der Phantaſie und der Erfahrung ſelbſt kann jener Gedanke näher gebracht werden dadurch, daß das unbegrenzte Weltganze vorgeſtellt wird als der abſolute Organismus und jeder Theil als ein Organ dieſes Organismus. Vgl. Platon's Timäus. Aber die Welt, ſo in der abſoluten Totalität gedacht als das unendliche Thier, τὸ ζῶον, und jeder Theil dieſer Welt, ζῶον τι, iſt doch nur eine gedachte, eine vorgeſtellte. Daß ſie ſey in dieſer Unbegrenztheit und Unendlichkeit, deſſen wird und iſt der Denkende nicht gewiß. Die durch den reinen Gedanken vermittelte Gewißheit, iſt nicht die vom Seyn der Welt, ſondern nur aus dem Gedachtwordenſeyn, und von ihrem Gedachtwerden iſt kein Argument zu führen. Das alſo muß die Kosmologie ſich vergehen laſſen, aus der Idee der Welt das Daſeyn Gottes zu demonſtriren. Allein es muß ja nicht gerade der blos reine Gedanke ſeyn, der die Gewißheit vom Seyn der Welt vermittle, eine Gewißheit, die durch ihn vermittelt, ſehr zweifelhaft wird oder gar keine Gewißheit iſt. Es kann ja

b. das Gefühl, die Empfindung, Wahrnehmung und Erfahrung ſeyn, welche die Gewißheit von der Exiſtenz der Welt vermittelt. Iſt dieſe das Vermittelnde, ſo ſteht es offenbar um den Grund des Beweiſes für das Daſeyn Gottes aus dem Daſeyn der Welt beſſer, als dort, wo die Idee das Vermittelnde wäre. Die Welt, mittelſt der Empfindung und Erfahrung ihrem Daſeyn nach dem Menſchen gewiß, iſt aber nach zwei Seiten die begrenzte. Nach der einen Seite iſt die Grenze derſelben das Licht, mithin auch das Geſicht. Jenſeit des Lichts mag der Raum noch erfüllt ſeyn, aber er iſt es oft nicht für die Empfindung und Erfahrung, ſondern nur für den Gedanken, er wird nur als erfüllt gedacht. Die entfernteſten Geſtirne alſo, die für das unbewaffnete Auge blos Nebel zu ſeyn ſcheinen, aber durch den Tubus als Licht erſcheinen, ſind die Grenzen der Welt. Der Gedanke überfliegt dieſe Grenze, er geht in die Unendlichkeit hinein, aber dann iſt er auch nur Gedanke, das Seyn des Gedachten, jenſeits des Lichts bleibt ſie für den Menſchen ungewiß. — Nach außen iſt das Licht die Grenze, nach innen das unmittelbar Schwere, Undurchdringliche, wie es Gegenſtand der Berührung iſt oder dann weiter Gegenſtand des Geſchmackſinnes. Geſicht und Geſchmack ſind die Organe der Begrenztheit. Licht alſo und unmittelbares Leben, Selbſtgefühl und das Geſicht, das ſind die beiden Puncte, innerhalb deren der Menſch der Welt und Natur gewiß wird oder iſt. Zwiſchen dieſen beiden Puncten bildet ſich die ganze Naturkunde aus, und je weiter dieſe Naturwiſſenſchaft rückt, je vollſtändiger dem Inhalt nach ſie wird, um ſo mehr ſteigt die Gewißheit von dem Daſeyn der Welt ſelbſt. So iſt ſie eine durch Erfahrung vermittelte Gewißheit. Dem kosmiſchen Argument liegt dieſe Gewißheit, wie ſie unter b. durch Erfahrung und Erfahrungswiſſenſchaft vermittelt iſt, zum Grunde; ſie ſelbſt aber iſt nicht auf eine, ſondern auf zweifache Weiſe durch Erfahrung vermittelt, oder durch eine zweifache Erfahrung und ſo theilen ſich die kosmiſchen Argumente dieſer doppelten Vermittelung wegen nothwendigerweiſe in zwei Argumente ab, in das kosmologiſche und phyſikotheologiſche.

Für die Erfahrung zur Erkenntniß ihres Gegenſtandes ſind das Licht und das Geſicht die Hauptbedingungen, daher auch der Ausdruck: etwas im Lichte der Erfahrung betrachten, etwas ſich klar, hell machen. Die anderen Sinne und ſogar der Gehörſinn begünſtigen die Erfahrung, angehend die Erkenntniß des Gegenſtandes bei weitem weniger. Der Gehörſinn iſt von großem Werthe für die Mittheilung der Erkenntniß und des Erkannten, aber für ihren Erwerb wenig oder gar nicht. Selbſt wenn es darauf ankommt, die Töne zu erkennen und zu begreifen, iſt ein Verſuch willkommen, der dieſe nur in's Ohr fallenden Töne in das Geſicht bringt. Dieſe Erfahrung nun mittelſt des Geſichts iſt zuvörderſt eine kunſtloſe, die gleichſam blos natürliche Erfahrung, wie ſie jeder von ſelbſt macht, der geſunde Augen hat; aber der Menſch hat die Geſchicklichkeit, dieſer natürlichen Erfahrung, um ſie deſto beſtimmter und deſto mehr umfaſſender zu machen, durch ſeine Erfindungen zu Hülfe zu kommen, ſo daß ſie dadurch eine kunſtreich angeſtellte wird und iſt und um ſo weiter reicht (Teleſcop und Microſcop). Auf dem Standpunct der Erfahrung iſt der Menſch deſſen, wovon es etwa heißt, daß es exiſtire, nicht eher gewiß, bis er es geſehen hat. So z. B. gab Kant als Jüngling in ſeiner Abhandlung: Theorie des Himmels, aus Prämiſſen an, daß jenſeits des Saturnus ſich noch ein Planet bewegen müſſe; ſo lange man dieſen aber noch nicht ſah, gab man nicht darauf acht, bis Herſchel den Uranus entdeckte. So behauptete Schelling, zwiſchen Mars und Jupiter muß noch ein Planet ſeyn, aber auch darauf wurde nicht geachtet, bis man durch den Herſchelſchen Tubus die Pallas und Veſta entdeckte. In welcher Weiſe nun auch immer die Erfahrung gemacht, ob bei der Experienz experimentirt werde oder nicht, ſo iſt doch aus dem unter a. Betrachteten offenbar, daß die Welt ſelbſt kein Gegenſtand der Erfahrung ſey; nur die Dinge in ihr, nur das, was ſie enthält, in einzelnen und beſonderen Theilen, nicht aber ſie, das Ganze aller dieſer Theile kann erfahren werden. In der Erfahrung, deren Gegenſtände alſo die Dinge in der Welt oder die natürlichen Dinge ſind, kommen dieſe Dinge vor mittelſt des Sinnes, er iſt das Organon der Erfahrung, ſey es als Gefühls- und Geſchmacks- oder als Geſichtsſinn, und wie die Dinge mittelſt ſeiner erfahren werden, ſind ſie; und ſind ſie die bewirkten und ſo die wirklichen. Für die Bewirkten, Entſtandenen und Gewordenen werden ſie auch ſchon kraft des Sinnes anerkannt. Vieles um ſich her in der Nähe und in der Ferne ſiehet der Menſch entſtehen und vergehen von dem Pilze an, der über Nacht aufſchießt und im Lichte zerfließt bis zum Veſuv und Aetna hin, an deren Zerſtörung die Natur fort und fort arbeitet. Reicht auch die Erfahrung des Menſchengeſchlechts nicht zurück bis zur Entſtehung der Urgebirge, ſo iſt doch ſchon vom Sinne her die Vorausſetzung unüberwindlich, daß ſelbſt dieſe ſcheinbar immer dageweſenen Gegenſtände einſt entſtanden ſind und vergehen werden.

Aus dieſem Wirklichen und Gewordenen in der Natur bringt zwar nicht der Sinn, aber der Verſtand die Vorſtellung oder ſelbſt den Gedanken hervor von jenem Wirklichen und jedem ſolchen Wirklichen als einem Werke. Bewirkt hat, was erfahren wird, ſey daſſelbe eine Sonne oder Pflanze, als Wirkung ſeine Urſache, als Werk eine Kraft. Die Urſache der Wirkung, die Kraft irgend einer Aeußerung iſt kein Gegenſtand mehr für den Sinn. Aber aus den Wirkungen, welche erfahren werden, ſchließt der Menſch, der ſie kraft ſeines Sinnes erfährt, auf Urſachen und Kräfte derſelben mittelſt ſeines Verſtandes. Jede Urſache nun in der Welt, und jede in ihr ſich äußernde Kraft wird mittelſt des Verſtandes und in Bezug auf den Sinn nun ſelbſt wieder für verurſacht, für bewirkt anerkannt, wie wenn jede Urſache ihre Urſache hätte und jede Kraft die ihrige. Der Kosmolog läugnet auch gar nicht dieſen regressus in infinitum von der einfach erfahrenen Wirkung auf eine Urſache und deren Urſache u. ſ. w.; er läugnet eben ſo wenig das, daß der Naturforſcher bei jedem erforſchten Gegenſtand, deſſen Urſache und Kraft er erkannt habe, weiter fragen könne, ja weiter fragen ſollte, damit die Wiſſenſchaft der in der

Welt erkennbaren Dinge der Welt in's Unendliche wachſe und vervollkommnet werde. So ſich haltend im Gebiete des Sinnes und Verſtandes, was die Wiſſenſchaft von den Dingen in der Welt betrifft, wird ſelbſt der Kosmolog keine Urſache für die erſte und keine Kraft für die letzte erklären, bei welcher ſtehen zu bleiben ſey. Der Verſtand nämlich iſt eben das Vermögen, Empfindungen, Wahrnehmungen auf die Begriffe zu bringen und ſo Erfahrungen zu machen, und jeden Begriff als eine Erfahrung wiederum auf einen höheren Begriff in's Unendliche zurückzuführen; ſo iſt der Verſtand das Vermögen der bedingten und in's Unendliche hin bedingenden Erkenntniß. Aber Sinn und Verſtand ſind es ja nicht allein, mittelſt deren das Subjekt denkendes und erkennendes Subjekt iſt. Die Vernunft iſt gegen den Verſtand das Vermögen der Idee des Unbedingten. Als der Vernünftige vermag der Kosmolog eine Urſache zu denken, welche nicht wiederum die Wirkung einer anderen und nicht durch eine andere bedingt iſt, ferner vermag er als der Vernünftige eine Subſtanz zu denken, deren Inhalt, deren Weſen dieſe unbedingte Urſache ſey. Geht die Betrachtung und Erforſchung nur auf die Dinge in der Welt, ſo ſetzt ſie ſich in jenem regressus in infinitum fort, aber wird die Welt ſelbſt, wie ſie ihrem Inhalte nach im Beſonderen und Einzelnen Gegenſtand der Erfahrung iſt, betrachtet, ſo hebt ſich durch die Vernunft des Betrachtenden jener regressus auf; die Welt ſelbſt wird von ihm, obzwar er ſie nur in ihren Dingen als bewirkt erfährt, ſelbſt für eine Wirkung anerkannt und er fragt nach der Urſache dieſer Wirkung, nach dem Urheber dieſes Werks. Dieſer Frage nun liegt eben jener Gedanke der Vernunft oder die Idee einer erſten Urſache notio causae primariae zum Grunde und die kosmiſchen Argumente, welchen ganz einfache Erfahrungen von den Dingen in der Welt zum Grunde liegen, haben die Idee einer ſolchen erſten Urſache, von welcher keine Kenntniß zu gewinnen iſt, zu ihrer weſentlichſten Bedingung. In der Erfahrung von den Dingen in der Welt ſind jene Argumente phyſikaliſche, aber in dem Gedanken einer Welturſache, die ſelbſt keiner Urſache bedürfe, ſind ſie metaphyſiſch, μετὰ τὰ φυσικά. Aber jene Dinge in der Welt, deren Gewißheit des Daſeyns für den Beweis des Daſeyns Gottes vorausgeht, jene Dinge in der Welt werden erfahren

1) als ſolche, die lediglich eines im Verhältniß der Wirkung zu einem anderen im Verhältniß der Urſache ſtehen, ſo mithin, daß bei dieſer Erfahrung der Verſtandesbegriff der Urſache der alleinherrſchende iſt, und nur die Idee des Unbedingten der Urſache hinzukommt. Das Argument, dem dieſer Begriff der Cauſalität zum Grunde liegt, kann daher füglich ätiologiſches (αἰτία) genannt werden.

2) Werden aber jene Dinge auch erfahren in der Welt, wie ſie in ihrem Verhältniß zu einander Mittel ſind eines für das andere als Zweck, ja im Verhältniß des einen und ſelben Dings zu ihm ſelbſt, wie es theils ſich Mittel, theils ſich ſelbſt Zweck iſt. Dieſe Erfahrung von den Mitteln und Zwecken in der Natur weiſet auf einen Verſtand hin (νοῦς) der als wirkende Urſache oder Kraft den Dingen in der Welt jene Zweckbeziehung gebe oder gegeben habe. Der Zweck heißt τὸ τέλος. Das kosmiſche Argument alſo, dem jener Vernunftbegriff vom Zweck in der Natur zum Grunde liegt, kann das teleologiſche heißen, welches ſonſt auch den Namen das phyſicotheologiſchen führt. Mehr als dieſe zwei kosmiſchen Argumente ſind unmöglich.

I.

Das ätiologiſche Argument.

1. Darſtellung deſſelben.

1) **Erſtes Moment** (propositio major). Aus dem, was gewiß iſt, ſoll gewiß werden, das, was noch nicht gewiß iſt (de quo dubitatur). Aber was iſt denn gewiß? Antwort: Je-

dem, ſobald er zu denken und nachzudenken anhebt, iſt wenigſtens gewiß, daß etwas exiſtire. Aber wodurch iſt ihm, daß etwas exiſtire, gewiß? Antwort: Zunächſt durch ſeine eigene Empfindung und zwar dermaßen, daß es, wo nicht unmöglich, doch ſchwer hält, ihm etwa in einer ſkeptiſchen Einrede das weg zu disputiren, was ihm durch Empfindungen gewiß geworden iſt. Eben dieſes nun, deſſen er durch Empfindung ganz unmittelbar gewiß iſt, wird wohl das Materielle oder auch das Reelle genannt und in Anſehung ſeiner iſt die Empfindung vornehmlich die des Gefühls. Jenes nämlich, deſſen als des Exiſtirenden er ſolcher Weiſe gewiß wird und iſt, erfüllt den Raum (complet spatium), d. h. es macht denſelben undurchdringlich und leiſtet ſo dem es ſelbſt fühlenden oder empfindenden im Druck, im Stoß einen unüberwindlichen Widerſtand. Aber das ſolchermaßen den Raum undurchdringlich machende, die Materie hat, wie der Menſch durch weitere Empfindung inne wird, beſonders durch die des Geſchmacks, Geruchs, Gehörs und des Geſichtes auch irgend eine Beſchaffenheit, z. B. die des Süßen oder Sauern u. ſ. w. Dieſe Beſchaffenheit an jenem durch's Gefühl unmittelbar Gewiſſen iſt eine ſehr veränderliche, wandelbare; an dem Materiellen oder Reellen iſt ſie als deſſen Form das Flüſſige oder Feſte, das Starre, aber alles Starre kann in's Flüſſige übergehen und umgekehrt ꝛc. Aus dieſem Veränderlichſeyn des Materiellen wird von dem Empfindenden, indem er der Denkende iſt, gefolgert:

a. Das Nichtewigſeyn eben der Materie, indem der Gedanke von dem Ewigen zugleich der iſt von dem Unwandelbaren, alſo von dem, was ſich und ſeine Form immer verläßt. Als ein ſolch Ewiges nun wird von ihm das Materielle nirgends und nie empfunden. Eben daraus folgert der Denkende

b. das Entſtandenſeyn der Materie und alles Materiellen und Reellen, welche Beſchaffenheit auch immer daſſelbe habe, ob insbeſondere die des ſchlechthin Flüſſigen oder des Feſten. Fangt eine Ode mit Bezug auf ein altes Philoſophem des

Thales an: *ἄριστον μὲν ὕδωρ*, ſo nimmt doch der Denkende nicht an, daß das das Ewige ſey, weil es das Veränderliche iſt. Iſt das Materielle aber ein Entſtandenes (id quod ortum sit) ſo wird weiter gefolgert, daß, indem ihm vorher eine Zeit war, worin es ſelbſt nicht war, auch ein Grund ſey und eine Urſache, woraus es und kraft deſſen es geworden wäre. Mit Bezug auf dieſen Grund des Materiellen, auf dieſes *τὸ αἴτιον τῆς ὕλης* heißt das Argument das ätiologiſche. Aus Beiden endlich aus dem Nichtewigſeyn unter a. und dem Entſtandenſeyn unter b. wird von dem Denkenden gefolgert

c. das Zufälligſeyn des Materiellen. Mit dem Zufälligen aber und mit der Zufälligkeit deſſelben iſt in dieſem Argument keineswegs das gemeint, was ſonſt Zufall (*ἡ τύχη*) und Zufälliges genannt wird, kurz nicht das, was durch Caſus und Caſuelles bezeichnet zu werden pflegt. Dies erläutert ſich durch einen Blick in die alte Atomiſtik des Leucipp und Epicur. Eins ihrer Philoſopheme iſt das, daß die Elemente der Welt (*τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*) nicht entſtandene, ſondern ewige und in ihrer Form unveränderliche, unzerſtörbare, untheilbare (*στοιχεῖα ἄτομα*) wären; ein zweites Philoſophem iſt jenes, daß durch das Zuſammenfallen dieſer Elemente die Materie aller Dinge (*ἡ ὕλη*) entſtanden oder geworden ſey, und ein drittes Philoſophem iſt jenes, daß die Form, die das Materielle nun erhalten habe und fort und fort erhalte, blos durch den Zufall in jenem Zuſammenfallen der Atome entſtanden ſey. Hierin iſt, wie überhaupt, wenn ſonſt vom bloßen Zufall die Rede iſt, derſelbe vorgeſtellt als dasjenige, deſſen Gegentheil eben ſo möglich wäre, wie es ſelbſt. In dieſer Vorſtellung bleibts bei jenem Zufall, der nur die *τύχη*, und jenem Zufälligen, das nur das Caſuelle iſt, z. E. der Zufall des Glücks und Glücksſpiels. Hier geht vielmehr das Zufällige und der Zufall das Seyn oder die Exiſtenz der Materie, an deren Seyn der Menſch, der ſie empfindet, nicht zweifeln kann, an; ſie iſt nicht ewig und wenn ſie aus Elementen beſteht, die etwa Atome wären, ſo ſind auch dieſe nicht ewig, ſie hat den Grund ihrer Exiſtenz nicht in ſich, ſie iſt nicht die Urſache deſſen, daß ſie exiſtire, ihr Gegentheil iſt alſo eben ſo möglich, als ſie ſelbſt, und das, daß das Nichtſeyn der Materie eben ſo möglich iſt, als das Seyn, dies iſt das Zufällige. Alſo der Unterſchied iſt ſo zu faſſen. Im ätiologiſchen Argument kommt es nicht auf das Zufällige der Beſchaffenheit oder Form an, welche die Materie habe; dieſe Zufälligkeit wäre das rein Caſuelle, ſondern es kommt darin auf die Zufälligkeit des Seyns der Materie ſelbſt an und die Zufälligkeit hat man mit dem Ausdruck contingentia rerum bezeichnet, daher der Name argumentum a contingentia mundi.

2) Zweites Moment (Unterſatz, propositio minor). Das Zufällige kann gar nicht gedacht werden, ohne daß ein Nothwendiges gedacht würde. Beide, der Gedanke des Zufälligen und der des Nothwendigen beziehen ſich gegenſeitig auf einander und bedingen einander auf gegenſeitige Weiſe. Dies wird auch ſonſt ſo ausgeſprochen: die Begriffe des Zufälligen und Nothwendigen ſind correlat. Unter dem Nothwendigen aber, gegenüber dem Zufälligen, wird das verſtanden, deſſen Gegentheil unmöglich ſey oder necessarium est id, cui, quod contrarium sit, esse nequit. Die Welt aber auch lediglich ihrer Materie nach iſt dasjenige, deſſen Gegentheil möglich iſt, das weltliche Weſen alſo iſt das Zufällige, mundus quod ad materiam est ens contingens. Das Zufällige jedoch hat zu ſeiner Vorausſetzung und Bedingung das Nothwendige. Wäre demnach der Gedanke des Nothwendigen nicht, ſo könnte nicht einmal der Gedanke des Zufälligen, noch das Zufällige ſelbſt ſeyn oder ſtatt haben. Von dem Aetiologen nun oder Kosmologen wird der Gegenſtand jenes Gedankens, oder das nothwendige Weſen, das, deſſen Gegentheil unmöglich ſey, genannt „Gott.“ Deus cogitatur esse ens necessarium, cui, quod

contrarium sit, esse nequeat. Oder im Unterſchied von der Welt, welche, was ihre Form und ihren Inhalt angeht, als zufälliges Weſen gedacht wird, wird als das nothwendige Weſen gedacht, Gott und nicht die Welt. War in den Momenten, deren Inbegriff die erſte Prämiſſe des Beweiſes iſt, der Beweis ſelbſt vorerſt phyſikaliſch, ſo iſt in den Momenten, welche die zweite Prämiſſe oder den Unterſatz conſtituirten, das Argument metaphyſiſch, nämlich in jenem Verhältniß der zwei Gedanken zu einander, daß das Zufällige ohne das Nothwendige undenkbar iſt. Und ſo folgt

3) das dritte Moment oder der Schlußſatz (conclusio). Das nothwendige Weſen oder Gott wird nicht nur gedacht, ſondern es, das Gedachte, iſt oder er exiſtirt auch. Deus non solum cogitatur sed etiam est. Der Grund des Urtheils, das nothwendige Weſen exiſtire, iſt gegeben (ratio data) durch die auf die Welt in ihrer Zufälligkeit angeſtellte Reflexion und der ganze Schluß ſtellt ſich nun ſo: da jeder Menſch, wenn er nur einigermaßen zu Verſtand gekommen iſt, von der Exiſtenz der Welt, wenigſtens ihrer Materie nach gewiß und überzeugt iſt, an ihr aber nur das zufällig Exiſtirende erfährt oder erkennt, und da nichts als ein Zufälliges exiſtiren kann, ohne daß das Nothwendige ſey, ſo iſt aus der bloßen Exiſtenz des Zufälligen wahr und gewiß, daß das nothwendige Weſen ſey oder exiſtire. Die Gewißheit mithin vom Seyn Gottes iſt wenigſtens ſo groß, als die Gewißheit des Menſchen vom Daſeyn der Welt lediglich ihrer Materie nach. Auf der Wahrheit alſo von der Wirklichkeit des Materiellen, wie auch daſſelbe ſich wandle und wie es wachſe, welches Materielle ſeinen Grund nicht in ſich ſelbſt haben kann, da es Veränderliches und Zufälliges iſt, ruhet und beruhet die Wahrheit vom Seyn Gottes und ſpräche ſich das ganze Argument zuletzt kurz nach alter ſcholaſtiſcher Darſtellungsweiſe ſo aus: mundus, cum sit, quod ad materiem et formam, ens contingens, cumque id, quod contingat, vel

contigerit, non possit esse, nisi existat ens necessarium, necessario existit Deus.

2. Kritik des Beweiſes.

Sie kann unternommen werden

1) aus dem Standpunct einer Kritik der Vernunft, mittelſt deren der Beweis geführt wird;

2) aus dem Standpunct der Subjekte, die dieſen Beweis führen.

ad 1. Kant in ſeiner Kritik der reinen Vernunft hat dem ätiologiſchen Argumente keine beſondere Stelle gegeben, ſondern dieſes Argument wie die anderen auch blos im Allgemeinen aus den Principien der Vernunftkritik widerlegt. Die Widerlegungsart dieſer Kritik iſt hier herauszuheben. Im dritten Theil von Kants Kritik der reinen Vernunft, der dialektiſch iſt, und die ſogenannten Antinomien der Vernunft angiebt, werden folgende zwei Sätze auf- und einander entgegengeſtellt.

Erſter Satz oder Theſis: Die Welt hat einen Anfang genommen in der Zeit und iſt im Raume begrenzt.

Zweiter Satz oder Antitheſis: Die Welt hat keinen Anfang genommen in der Zeit und iſt im Raume ohne Grenzen.

Nach dem erſten Satz alſo iſt die Welt in Zeit und Raum endlich, nach dem zweiten Satz iſt ſie in beiden unendlich. Dem ätiologiſchen Argument nun für das Daſeyn Gottes liegt von dieſen beiden der erſte Satz, die Theſis, zum Grunde. Allein der zweite Satz oder die Antitheſis hat gerade eben ſo viel für ſich, wie der erſte oder die Theſis. Zuvörderſt iſt es demnach noch unentſchieden, da jeder von beiden Sätzen das Gegentheil des anderen iſt, welcher der wahre und welcher der falſche ſey. Iſt der Satz wahr, daß die Welt in der Zeit und im Raume unendlich ſey oder keinen Anfang genommen habe, ſo folgt aus der Gewißheit ihres Daſeyns nimmermehr, daß ein Gott ſey. Iſt hingegen der erſte Satz wahr: die Welt hat in dem Raume, in der Zeit einen Anfang, dann möchte es wohl ſeyn, daß aus der Gewißheit ihrer Exiſtenz mit Grund geſchloſſen würde auf die Exiſtenz Gottes. Aber welcher von beiden Sätzen, der thetiſche oder antithetiſche, auch immerhin die Wahrheit ausſpreche, ſo ſind doch beide einander nicht etwa beliebiger Weiſe und durch dieſen oder jenen Menſchen, ſondern durch die Vernunft ſelbſt entgegengeſtellt. Dieſe Oppoſitionen der Vernunft nennt Kant Antinomien der Vernunft. Alſo um beide Sätze, die in ihrer Oppoſition vorerſt gleichen Anſpruch auf die Wahrheit machen und doch nicht beide wahr ſeyn können, um beide zu prüfen und zu beurtheilen, muß die Vernunft, deren Sätze ſie ſind, ſich ſelbſt einer Prüfung, einer Kritik unterwerfen, ſie muß Kritik ihrer ſelbſt ſeyn. Die Vernunft nun iſt in Bezug auf jedes durch ſie ſelbſt mögliche Urtheil das Vermögen zu erkennen, das Erkenntnißvermögen, und die Kritik ihrer ſelbſt iſt ſomit zuvörderſt ihre eigene Reflexion auf ſich als dieſes Vermögen zu erkennen und auf ihr Erkennen ſelbſt. Der Menſch, für welchen die Vernunft als die ſeinige ſich einer Kritik ihrer ſelbſt oder des Erkenntnißvermögens unterzieht, der Menſch kann wohl den Gedanken eines göttlichen Vermögens der Erkenntniß haben, er kann, indem er ſeine oder die menſchliche Vernunft überhaupt als das Vermögen zu erkennen denkt, zugleich ein Vermögen zu erkennen, welches nicht das des Menſchen, ſondern das Vermögen Gottes ſey, kurz er kann, indem er eine menſchliche Vernunft denkt, auch eine göttliche Vernunft denken; aber von dieſer göttlichen Vernunft hat er höchſtens nur den Gedanken, allein keine Erkenntniß, lediglich die menſchliche Vernunft als Erkenntnißvermögen kann er ſelbſt erkennen und wiſſen. Kant bezeichnet die Erkenntniß, deren Gegenſtand die Vernunft als das Vermögen zu erkennen iſt, mit dem Ausdruck der transſcendentalen Erkenntniß, zum Unterſchied einerſeits von der empiriſchen oder Erfahrungserkenntniß, deren Gegenſtand nicht das Erkenntnißvermögen, ſondern nur die Natur, die Welt, die Geſchichte iſt, und dann andererſeits von der blos rationalen Erkenntniß, deren Gegenſtand die mathematiſche Größe, die Form des Denkens und Erkennens, welche Erkenntniß alſo die mathematiſche oder logiſche iſt. Die transſcendentale Erkenntniß iſt die der Vernunft von ihr ſelbſt, von den Bedingungen und von den Grenzen ihres Erkennens, wie weit ſie ſelbſt, das Erkenntnißvermögen reiche, und aus dieſer ihrer transſcendentalen Erkenntniß wird nun in der Kritik der reinen Vernunft bei jenen Antinomien gefolgert, daß von jenen beiden Sätzen keiner ſich als eine Wahrheit halten und mithin weder aus dem einen die Exiſtenz Gottes, noch aus dem anderen die Nichtexiſtenz deſſelben bewieſen werden könne.

Wenn aus dem Daſeyn der Welt, daß Gott ſey, gefolgert werden ſoll, muß der erſte dieſer beiden Sätze, die Theſis, eine wahre ſeyn, aber der andere, die Antitheſis iſt die Negation der Theſis und ſo wäre vorher die Frage, welcher von beiden der wahre ſey? Hierauf läßt ſich die Kritik der Vernunft ein und ſie hat in ihrem Reſultate zur Antwort: keiner jener zwei Sätze iſt der wahre! Dieſes iſt dann allerdings ein ſehr beſchwerendes oder drückendes Reſultat für jeden, der da meint, ätiologiſch das Daſeyn Gottes beweiſen zu können, und der wohl gar, damit er den Beweis führe, eine Vorliebe für die Theſis gefaßt hat. Die Kritik der Vernunft kommt folgendermaßen zu dieſem Reſultat. Eine Erkenntniß und zwar eine empiriſche, irgend eine Erfahrung von der Welt muß man haben, ſonſt iſt gar kein Beweis aus dem Daſeyn der Welt, welches allein durch Erkenntniß oder Erfahrung gewiß iſt, für das Seyn Gottes möglich. Nun fragt aber die Kritik nach der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt und jeder Erkenntniß beſonders. Sie iſt in Beantwortung dieſer Frage eine Analyſis der Erfahrung, ihr zufolge nämlich gehört zur Erfahrung

1) Wahrnehmung (perceptio) deſſen, wovon eine Erfahrung möglich ſey,

2) Begriff deſſen, was wahrgenommen wird oder werden kann. Bloße Wahrnehmungen hat und macht der Menſch, ohne noch in und mit ihnen Erkenntniſſe zu haben. Vieles nehmen wir wahr, ohne es zu verſtehen, und daher erkennen wir es nicht, und ſo vermag der Menſch auch Begriffe zu haben (wie in der Logik vom Subjekt und Prädicat), ohne daß dieſe Begriffe ſchon Erfahrungen wären. Alſo um irgend eine Erfahrung oder Erkenntniß von der Welt zu haben, etwa zum Behufe eines Beweiſes für die Exiſtenz Gottes, muß wahrgenommen und begriffen ſeyn. Aber was wahrnehmbar iſt, das kommt für den wahrnehmenden vor im Raume und in der Zeit und iſt entweder ein zugleich räumliches und zeitliches, wie z. B. die Bewegungen des Lichts und der Sonne, oder es iſt wenigſtens ein zeitliches, wie jede Gemüthsbewegung. Die Bedingungen mithin für alles Wahrnehmbare ſind Raum und Zeit, aber dieſe Bedingungen ſind, wie die Kritik ſie nennt, Formen der Anſchauung, Anſchauungsformen des wahrnehmenden und Erfahrung machenden Subjekts, des Menſchen; unabhängig von ihm, der zu erfahren vermag, außer ihm, an und für ſich, ſind jene Formen oder Bedingungen gar nichts. Die Welt im Raume iſt alſo dieſelbe in einer Anſchauungsform des Menſchen, in ſeinem Raume, die Welt in der Zeit iſt eine eben ſolche Anſchauungsform, ſie in ſeiner Zeit. Das der Wahrnehmung und Erfahrung fähige Subjekt aus der Welt hinweggedacht, ſo ſind Raum und Zeit auch hinweggedacht. Die Begriffe, das andere Element der Erkenntniß, haben zu ihren Bedingungen gleicher Weiſe dem die Erfahrung machenden Subjekt immanente Denkformen, welche Kategorien heißen. Hier in der Beurtheilung des kosmologiſchen Arguments ſind unter jenen Denkformen vornehmlich die beiden der Subſtantialität mit Bezug auf die Weltmaterie und der Cauſalität mit Bezug auf Gott als Urheber der Welt zu beachten. Aber dieſe beide Kategorien wie die anderen haben zu ihrer

Bedingung den Menſchen und zwar näher als das ſeiner ſich bewußte Subjekt als das Ich; das Ich hinweggedacht, ſo iſt die Subſtantialität und Cauſalität auch weggedacht. Der Menſch erkennt oder erfährt alſo die Dinge in der Welt ſelbſt nur, wie ſie ſind und beſchaffen ſind, unter ſeinen Anſchauungs- und Denkformen; er vermag die Welt nur zu erkennen, wie ſie für ihn iſt, aber eine Erkenntniß derſelben, wie ſie an und für ſich ſey, iſt ihm unmöglich. Dies drückt die Kritik ſo aus: von der Welt hat der Menſch nur als von der Erſcheinung eine Erkenntniß und Erfahrung, von ihr, dem Weſen oder Dinge an und für ſich ſelbſt, vermag er nichts zu erkennen. Er alſo weiß nicht und kann nicht wiſſen, ob die Welt an und für ſich ſelbſt, in der Zeit endlich und im Raume begrenzt ſey, eben ſo wenig vermag er zu wiſſen, ob ſie an ſich in der Zeit unendlich und im Raume unbegrenzt ſey. Spricht er: die Welt iſt endlich und begrenzt, ſo iſt das nur geſagt und gemeint, er ſagt dann, was er nicht weiß; ſpricht er dagegen: die Welt iſt unendlich und unbegrenzt, ſo ſagt er gleichfalls, was er nicht weiß. Hat er ſein Vermögen zu erkennen oder die Vernunft erforſcht, und hat er es davon zur transſcendentalen Erkenntniß gebracht, ſo enthält er ſich der Theſis und Antitheſis und kommt an die Stelle beider aus der Selbſterkenntniß der Vernunft folgender Satz: die Erkenntniß von der Welt nimmt einen Anfang in der Zeit und iſt begrenzt im Raume, aber ob die Welt einen Anfang in der Zeit nehme und begrenzt im Raume ſey, davon iſt keine Erkenntniß und kein Wiſſen möglich. Im ätiologiſchen Argument ſoll aus der Endlichkeit der Welt geſchloſſen werden auf das Seyn Gottes, als der Welturſache; das ganze Argument beruht alſo auf einem Mißgriffe, indem die Endlichkeit und Begrenztheit der Erkenntniß des Menſchen von der Welt verwechſelt wird mit der Endlichkeit und Begrenztheit der Welt ſelbſt, wovon er nichts weiß. So iſt vor der Kritik der reinen Vernunft, in der Art, wie ſie die kosmologiſche Antinomie hebt, das ätiologiſche Argument verſchwunden.

Gegen dieſe Beurtheilung jedoch auf kritiſch-philoſophiſche Weiſe kann der Aetiolog einwenden: ihm ſey

α. das noch keinesweges erwieſen, daß Raum und Zeit nur Anſchauungsformen des Ich oder Subjekts und nicht zugleich die dem Objekte, dem Erkennbaren oder der Welt immanente Beſtimmung wäre; ihm ſey

β. eben ſo wenig erwieſen, daß die Begriffe von Subſtanz und Urſache lediglich und allein ihren Grund im denkenden Subjekt und nicht auch zugleich im denk- und erkennbaren Objekte hätten. Endlich

γ. er ſey, trotz aller Kritik der reinen Vernunft, doch darüber wenigſtens noch im Zweifel, ob von dem Menſchen die Welt nur als Erſcheinungswelt erkannt werden könne, nur wie ſie für ihn ſey, und nicht vielmehr auch wie ſie an und für ſich ſey.

In dieſen Gegenbemerkungen und in dieſem Zweifel gegen die kritiſche Philoſophie kann der Verſuch alſo gemacht werden, das kosmologiſche Argument dennoch feſtzuhalten und zu behaupten. Bleibt demnach die Beurtheilung jenes Beweiſes aus und in der Vernunft-Kritik ſtehen, ſo bleibt auch noch ungewiß, ob der Beweis fortan und etwa nur in anderer Weiſe als gültig geführt werden könne, oder ob er als ſchlechthin unhaltbar aufzugeben ſey. Somit muß die Beurtheilung dieſes ätiologiſchen Arguments weiter gehen als in der kritiſchen Philoſophie geſchehen. Ueberdem iſt es gerecht und billig, einen Gegner nicht mit Waffen anzugreifen, die er als fremde ablehnt und ihn nicht auf einem fremden Boden, ſondern auf ſeinem eigenen Gebiete anzugreifen. Soll das Argument nach den Principien der kritiſchen Philoſophie beurtheilt und gar widerlegt werden, ſo muß der, deſſen Argument es iſt, erſt auf den Boden der Vernunftkritik hinübergezerrt werden, daß man ihn feſtpacke. Aber kehr's um, gehe in ſein Gebiet und ſchlage ihn. So folgt

ad 2. Beurtheilung des ätiologiſchen Beweiſes aus dem Standpunct derer, die ihn und wie ſie ihn führen. Von ihnen wird in dieſem Argument

a. die Idee Gottes vernachläſſigt, und

b. der Begriff von der Welt gar ſehr verfehlt.

c. Im Oberſatz (propositio major) ihres Arguments iſt ein Moment vorausgeſetzt, deſſen Wahrheit erſt bewieſen ſeyn müßte, bevor aus dem Oberſatz mittelſt des Subſumtionsſatzes richtig in der Concluſion das Seyn Gottes gefolgert und ausgeſprochen werden könnte.

ad a. Der Eifer des Aetiologen, aus der Exiſtenz der Welt ihrer Materie nach das Daſeyn Gottes zu beweiſen, iſt ſo groß, daß von ihm die Frage, welche vor dem Beweis beantwortet werden müßte, was eigentlich unter Gott zu verſtehen ſey, ganz dahingeſtellt bleibt. Sein Gedanke von Gott iſt freilich der von ihm als dem nothwendigen Weſen, aber zu dieſem kommt er in der Beweisführung ſelbſt, und mittelſt des Gedankens von dem zufälligen Weſen. Unter dem Letzten, dem ens contingens, verſteht er das, welches, obwohl es iſt, doch auch nicht ſeyn könne, und dann erſt unter dem erſteren oder dem nothwendigen Weſen, ens necessarium, dasjenige, welches, wenn es ſey, ſeyn müſſe. Der Gedanke von Gott als dem ens necessarium ſteht alſo in einer Relation zu dem Gedanken von dem ens contingens, und wie er, ſo auch iſt das nothwendige Weſen ſelbſt, als das gedachte in Relation zu dem Zufälligen, als dem, von welchem eine Erfahrung gemacht werde. Wäre der Gedanke des Letzteren nicht, ſo könnte der Aetiolog oder Kosmolog den des Erſteren gar nicht haben. Beide Notionen alſo, die des zufälligen und die des nothwendigen Weſens bedingen einander gegenſeitig, und wie ſie, eben ſo auch ihre Gegenſtände das ens contingens der Welt in der Erfahrung und das ens necessarium in dem Gedanken deſſelben.

Ein ſolch nothwendiges Weſen nun, welches zu ſeiner Vorausſetzung oder Bedingung das zufällige Weſen haben würde, möchte ſeyn, was es wollte, Gott iſt es nicht. Der Idee von ihm entſpricht dieſer Gedanke eines in Relation zum Zufälligen ſtehenden nothwendigen Weſens nimmermehr. Läßt man indeſſen jene mangelhafte Notion von Gott gleichwohl gelten, ſo iſt dennoch ſchwer ab- und einzuſehen, wie die Exiſtenz des zufälligen Weſens, welche erfahren wird, ein und zwar zureichender Grund ſeyn könne für den Glauben, oder gar für das Wiſſen vom Seyn des nothwendigen Weſens oder von der Exiſtenz Gottes. Beide, wie die Gedanken von beiden, bedingen ſich ja gegenſeitig, mithin würde für die Gewißheit und Wahrheit, daß die Welt als ein zufälliges Weſen exiſtire, ſchon vorausgeſetzt die Gewißheit und Wahrheit, daß Gott als das nothwendige Weſen da ſey, Exiſtenz habe, und ſo umgekehrter Weiſe. Geht demnach der Aetiolog jenen beiden Gedanken des Nothwendigen und Zufälligen auf den Grund, ſo wird ſein ganzes Argument ein Hin- und Herdenken und Schwanken ſeyn, bald von der Exiſtenz des Nothwendigen auf die des Zufälligen und umgekehrt ſchließend. So ſchwankend war es aber mit dem Beweiſe nicht gemeint. Er ſollte nur aus der erkannten Exiſtenz des Zufälligen auf die unerkannte des Nothwendigen gehen. Das ätiologiſche Argument alſo ſchwankt ſehr in dieſem Punct.

ad b. Daß in der Welt Kräfte wirken und durch ihre Wirkſamkeit einzelne Weltweſen ent- und beſtehen, giebt allerdings der Aetiolog zu, läugnet mithin nicht die Productivität der Natur in Anſehung der einzelnen Kreaturen, die ſie enthält. Allein die Welt ſelbſt betrachtet und begreift er, abgeſehen von dem, was ſie enthält und hervorbringt oder bewirkt, blos als ein Werk (opus). Daß ſie eben ſo, wie in Anſehung der Dinge in ihr, productiv ſey in Anſehung ihrer ſelbſt, kurz, daß ſie ein ſich ſelbſt bewirkendes Werk ſey, das läugnet er. Der Begriff alſo des Aetiologen von der Natur in ihrer Totalität iſt der von einem Werke, welches den, der es hervorgebracht habe, oder den Werkmeiſter außer ſich habe; dem Kosmologen iſt mit einem Worte die Natur als ſolche ein Product ohne alle Productivität. Aber eben hierin iſt von ihm der Naturbegriff (vornehmlich, wie ihn Schelling wieder hervorgehoben und zum Theil entwickelt hat) verfehlt. Letzteres erhellt ſchon aus Beobachtung beſonders der organiſchen Naturerſcheinungen, die, wenn auch zugegeben wird, daß unorganiſche Körper bloße Producte, ohne alle Productivität ſind, doch jedes an ihm ſelbſt, ſich, indem es Product iſt, zugleich als productiv zeigen kann. Die Pflanze bringt aus der ihr im Keime inwohnenden Kraft ſich ſelbſt und ihresgleichen hervor, ſie wird nicht gemacht, ſondern ſie macht oder erzeugt ſich ſelbſt; ſo das Thier, ſo auch der Menſch von Seiten ſeiner Leiblichkeit. Aus dieſer Beobachtung und Erfahrung iſt man wohl berechtiget zu ſchließen, daß der Natur in ihrer Totalität die ſich ſelbſt producirende Macht nicht fehle, da ihrer ſogar einzelne Naturen oder Kreaturen theilhaftig ſind. Aber dieſer Begriff von der Natur, als dem ſich ſelbſt producirenden Product ſetzet voraus, daß die Welt, deren weſentlicher Inhalt die Natur iſt, nicht blos eine Wirkung und ein Werk, ſondern auch und vielmehr die Urſache ihrer ſelbſt als dieſer Wirkung ſey, rerum natura causa sui. Hat aber die Welt ſich zur Urſache ihres Seyns und Daſeyns, ſo kann ja aus dieſem ihrem Daſeyn nicht auf eine Urſache außer ihr geſchloſſen werden und iſt mithin, indem der Weltbegriff verfehlt worden, auch der Beweis für das Seyn Gottes, dem dieſer verfehlte Begriff zum Grunde liegt, mit verfehlt. Der Beweis, welcher metaphyſiſch in ſeinem Princip ſeyn und alſo ſich im ſtrengen Denken und in der Conſequenz des Gedankens halten ſollte, ſinkt zur bloßen Vorſtellung herunter. Nach der Analogie nämlich, wie die mechaniſchen Werke des Menſchen bloße Wirkungen, und ſomit bloße Wirkungen ſind und er der Menſch der ſie bewirkende oder ihr Urheber (opifex), nach dieſer Analogie wird die Welt im Verhältniſſe zu Gott, deſſen Daſeyn aus ihrer Exiſtenz bewieſen werden ſoll, vorgeſtellt, und ginge dem Kosmologen der Menſch als ein Baumeiſter mit ſeinen Werken in der Welt nicht vorher, ſo würde er auf den Gedanken von Gott als dem Weltbaumeiſter und auf den eines Weltgebäudes gar nicht kommen. Würde aber endlich eingewendet, 'die Vorſtellung von einer Urſache, welche ſich ſelbſt zu ihrer Wirkung, oder von einem Werke, das ſich ſelbſt zu ſeiner Urſache habe, ſey nichtig; ſo kann darauf erwiedert werden, man dürfe ja nur, um dieſen Gedanken in ſeiner Wahrheit zu verſtehen, auf den Willen und auf deſſen Freiheit einerſeits reflectiren; er iſt ja das Vermögen, die Urſache eines jeden ſeiner Entſchlüſſe zu ſeyn, ſo daß jeder Willensact, indem ein freier, die Wirkung iſt, welche ihre Urſache nicht außer ſich, ſondern ſich ſelbſt zur Urſache hat, und kann dann auch andererſeits der Aetiolog daran erinnert werden, ob nicht, wenn er nach der Urſache der Welt frägt außer ihr, ebenſo, nachdem er geantwortet hat: Gott als das nothwendige Weſen iſt dieſe Urſache, von ihm nach der Urſache Gottes gefragt werden könne. Für dieſe Frage hat und kann er keine andere Antwort haben: das nothwendige Weſen ſelbſt iſt die Urſache ſeiner ſelbſt.

ad c. Das nicht Ewige, alſo das Entſtandenſeyn der Weltmaterie wird in dem Oberſatz des ätiologiſchen Arguments ohne weiteres angenommen. Zwar macht der Kosmolog einen Verſuch, dies nur Angenommene zu beweiſen, aber wie? Es iſt die Wandelbarkeit und Veränderlichkeit nicht der Weltmaterie als ſolcher, ſondern der Form, die dieſelbe hat, woraus, weil die Form veränderlich iſt, bewieſen werden ſoll, daß die Materie nicht ewig ſey. Die Form an dem Materiellen, ſie ſey die des Flüſſigen oder Feſten, des unorganiſch oder organiſch Geſtalteten iſt das blos Accidentelle, das Materielle ſelbſt aber, deſſen Form ſie iſt, iſt gegen dieſelbe das Subſtantielle. Die Subſtanz nun beharrt und bleibt ein und dieſelbe bei allem und jedem Wechſel ihrer Accidenzen und ohne den Gedanken ihrer Beharrlichkeit in jedem Wechſel wäre ganz und gar keine Erfahrung möglich. Iſt das Materielle aber als das Subſtantielle das Beharrende, wie kann dann aus dem Accidentellen der Subſtanz bewieſen werden die Zufälligkeit der Materie ſelbſt oder des Subſtantiellen? In dieſem Puncte ſteht daher die alte atomiſtiſche Philoſophie, welche materialiſtiſch war und zum Atheismus führte, ſicherer und feſter als dieſer kosmologiſche Beweis für den Theismus oder für das Seyn Gottes. Jene atomiſtiſche Philoſophie beſonders als Metaphyſik in Anſehung der Welt und Natur, hatte doch in ihren Atomen (Elementen) das Beharrende, und ſo, in dem, was mittelſt dieſer Atome ſich als Materie conſtituirte, das Subſtantielle, und erkannte nur die Formen für das Zufällige. Die Unterſcheidung mithin zwiſchen dem blos Caſuellen (τύχη) und zwiſchen dem Contingenten, welche zum Behuf des ätiologiſchen Arguments gemacht wird, hilft ihm nicht aus dieſer Klemme, in die es durch die Subſtantialität der Materie gebracht wird. Alſo befriedigt dies Argument nicht. —

Anmerkung. In der griechiſchen Philoſophie kommt der kosmologiſche Beweis gar nicht vor. Dies und jenes Moment deſſelben mag ſich wohl in ihr finden, wenn man danach ſuchte. Das Seyn im Philoſophem des *Parmenides*, das Nichts in dem Philoſophem des *Heraklit*, der ewige Verſtand (ὁ νοῦς) im Philoſophem des *Anaxagoras*, das Atome und das Leere in dem Philoſophem des *Democrit* und *Leucipp*, als Principien alles Werdens, alles Gewordenen und alles Daſeyns, haben durchaus nichts mit dem kosmologiſchen Argument zu ſchaffen. Und ſelbſt die Idee in der Philoſophie des Plato, endlich die ἐντελέχεια im Philoſophem des Ariſtoteles, jene Idee als Princip des an ſich Wahren, Guten und Schönen in der Erſcheinung und in der Wirklichkeit, die Entelechie als das Princip ſowohl des Denkens, als des Seyns, oder ſowohl des Ideellen als Reellen gehen gleichfalls das ätiologiſche Argument nichts an. In Plato's Timäus iſt vielfacher und ſinnreicher, ja geiſtreicher Weiſe von der Schöpfung der Welt die Rede und von dem Weltſchöpfer als dem σκευαστής, aber dort wird der Stoff, woraus die Welt durch den δημιουργός oder κτίστης gemacht wird, als neben und mit ihm auf ewige Weiſe gedacht und angenommen. In der Metaphyſik des Ariſtoteles iſt wohl die Rede vom Weſen der Welt und Seyn der Welt durch und aus Gott, aber nicht auf ätiologiſche, ſo daß die Urſache in Betracht käme, ſondern auf teleologiſche Weiſe. Bei den chriſtlichen Theologen und Philoſophen vor der Reformation kommt jenes Argument auch nicht vor, indem ſie größtentheils entweder platoniſirende Theologen waren, oder durch die Schule und Metaphyſik des Ariſtoteles gebildete, wie zum Theil Auguſtinus und im 13. und 14. Jahrhundert die ſcholaſtiſchen Theologen. Schon jene Philoſophie des Plato und Ariſtoteles, wie ſie auf die chriſtliche Theologie einwirkte, brachte mit ſich, daß das ätiologiſche Argument in dieſer eben ſo wenig cultivirt werden konnte, wie in jenen. Erſt nach der Reformation und ſeit Carteſius zeigen ſich Spuren eines kosmologiſchen Arguments, dort beſonders, wo in die Philoſophie ſeit Wolf nach Leibnitz der Dualismus eintritt und aus der ſcholaſtiſchen Zeit her der Nominalismus und Realismus ſich in einem entſchiedenen Gegenſatze hält und behauptet. Mit dem Dualismus aber, auf den weder Leibnitz, noch vor ihm Carteſius ausgingen, kam die Philoſophie in immer tieferen Verfall und mit ihr die Theologie auch. Dort wo dieſe dualiſtiſche Philoſophie im Empirismus des Locke ſich vervollſtändigt und ganz populär wird, dort tritt auch das kosmologiſche Argument hervor, alſo im 18. Jahrhundert, wo das Licht alles an der Oberfläche klar macht, aber nur nicht in der Tiefe. Da iſt jenes Argument vollſtändig ausgebildet worden und zwar nicht ohne das Streben, mit dieſem, wie mit anderen Argumenten, die Religion, die noch immer als eine geoffenbarte galt, aufzuklären und den Menſchen über das Geoffenbartſeyn derſelben. In der Betrachtung der natürlichen Wahrheit der Religion, wie ſie von Reimarus in Hamburg in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts herausgegeben wurde, iſt mit dem größten Fleiß und Scharfſinn das kosmologiſche Argument für die Exiſtenz Gottes durchgeführt, aber Reimarus iſt auch der Verfaſſer der Fragmente, die von Leſſing, als in der Wolfenbüttelſchen Bibliothek gefunden, herausgegeben wurden, und dieſe ſind mit den Religionsgedanken im A und N. T. in größter Oppoſition.

II.

Das phyſikotheologiſche Argument.

So iſt es zu bezeichnen mit Rückſicht darauf, daß und inwiefern die in und an der Welt beobachtete Ordnung und Schönheit der Grund ſeyn ſoll für die Gewißheit, daß ein Gott und kein Zufall ihr Urheber ſey. Dies phyſikotheologiſche Argument aber bleibt nicht bei jener Aeußerlichkeit der bloßen Ordnung und Schönheit ſtehen, ſondern die Betrachtung dringt tiefer ein und wird die von der Zweckmäßigkeit der Dinge in der Welt und von dem Zweck oder den Zwecken, welchen ſie zu Mitteln dienen, ſelbſt. So wird das phyſikotheologiſche zum teleologiſchen Argument und erſt als dieſes iſt jenes vollendet. Für die Darſtellung des teleologiſchen Beweiſes wird zu unterſcheiden ſeyn

a. eine teleologiſche Betrachtung der Natur und
b. die teleologiſche Argumentation ſelbſt für das Seyn Gottes

ad a. Wer mit unbefangenem Sinne irgend einen Theil der Welt betrachtet, wird in ihm, wenn er ſeine Form von innen heraus hat, ſie mithin ihm nicht von außen auf- oder eingeprägt iſt, ein Ganzes erblicken und zwar ein organiſches. Jedes ſolches Ganze nun ſtellt ſich für die Beobachtung dar:

1) als ſich ſelbſt hervorbringend,
2) als ſich ſelbſt erhaltend, und
3) als in irgend einem Grade ſich ſelbſt genügend.

Durch dieſe drei Beſtimmungen unterſcheidet jedes ſolche Ganze als ein Erzeugniß der Natur ſich von jedem Werke des Menſchen, von jedem Kunſtwerke; denn wie kunſtreich und vollſtändig auch immer das Werk des Menſchen von ihm, kraft ſeines Verſtandes und Willens, ſeines Talentes oder Genies gemacht und eingerichtet ſeyn, ſo vermag doch daſſelbe

ad 1. nicht, ſich ſelbſt zu bewirken und nicht ſeinesgleichen hervorzubringen, und ebenſo

ad 2. mangelt ihm die Fähigkeit, ſich ſelbſt zu erhalten, und endlich

ad 3. als des Menſchen Werk ſteht daſſelbe lediglich im Dienſte des Menſchen, ihm vermag es wohl als ein Mittel für ſeine Zwecke in irgend einem Grade genug zu thun, allein dieſes ihm Genügen iſt kein ſich ſelbſt Genügen. Im Gegentheil, für ſich hat des Menſchen Werk gar keine Bedeutung, ſondern nur für ihn und nur ſo lange, als er will, daß es bedeutſam ſey. Hat nun einer bereits die Idee Gottes und den Glauben, daß Gott ſey, ſo wird er durch Betrachtung einzelner Naturerzeugniſſe und mittelſt Beobachtung jener drei Beſtimmungen, die ſie haben, ſelbſt zeugend, ſich erhaltend und ſich genügend zu ſeyn, eben ſeine Idee Gottes ſich beleben, erheitern und erklären und ſein Glauben an Gottes Seyn beſtätigen und beſtärken können. In dieſer Beziehung alſo wird ſtets wahr bleiben: jeder Grashalm und jedes Inſect gebe, wie jeder Weltkörper und jedes Weltſyſtem Zeugniß von Gott und von dem Seyn Gottes. Allein von dieſer theologiſchen Betrachtung einzelner Naturen oder Creaturen iſt die teleologiſche Beweisführung für die Exiſtenz Gottes weſentlich verſchieden. Alſo

ad b. Die Hauptmomente, in denen von der theologiſchen Contemplation der Natur die teleologiſche Argumentation für das Seyn Gottes ſich unterſcheidet, ſind folgende:

1) Bei jener hat der die Natur Betrachtende bereits den Gedanken Gottes und den Glauben, daß Gott ſey, hingegen wird in Anſehung der teleologiſchen Argumentation vorausgeſetzt, daß die Idee Gottes und die Ueberzeugung vom Seyn Gottes noch mangle und daß es erſt kraft der Argumentation zu beiden kommen ſolle und kommen werde. Näher beſtimmt ſich dieſes ſo: die theologiſche Contemplation geht von der Religion aus, die der Betrachtende ſchon hat, die teleologiſche Argumentation hingegen geht auf die Religion aus, die dem Beweisführenden noch fehlt. Er will es mittelſt des Beweiſes für ſich und für andere zur Religion bringen, und eben dieſes giebt dem teleologiſchen Argumente im Gebiete der Theologie eine beſondere Stelle. Es findet nämlich daſſelbe in ihr dort eigentlich ſtatt, wo vom Urſprung der Religion gehandelt wird; denn faſt zu allen Zeiten gab es Theologen, die der Meinung waren, daß die Religion urſprünglich von außen her an den Menſchen gekommen ſei, und zwar mittelſt ſeines Nachdenkens über die Außenwelt und über die Verhältniſſe der Gegenſtände in ihr zu einander und zu dem Menſchen und ſeiner Vernunft. Dieſe Meinung beruht ganz und gar auf dem teleologiſchen Argumente und ſteht und fällt mit ihm.

2) Die theologiſche Betrachtung der Natur ſetzt eine Unbefangenheit des Betrachtenden voraus, und dieſe zeigt ſich in ſeiner Abſichts- und Rückſichtsloſigkeit. Er nämlich will mit dem Gegenſtande, den er betrachtet, nichts anderes als die Anſchauung und Erkenntniß des Gegenſtandes ſelbſt, er fragt nicht

nach der Urſache und nach den Wirkungen, nicht nach den Zwecken und nach den Folgen deſſen, was er betrachtet, ſondern nimmt daſſelbe oder jeden Gegenſtand, wie er ſich ihm darbietet, ohne alle Beziehung auf Cauſalität, auf Zweckmäßigkeit u. dgl., beſonders aber ohne daß er damit die Abſicht hat, aus dem Betrachteten irgend etwas zu beweiſen. Hat er die Abſicht, mittelſt ſeiner Beobachtungen ſich's zu erklären, ob, wie und inwiefern er und der Menſch überhaupt Religion haben könne, will er mithin aus ſeinen Erkenntniſſen der Natur und aus der Natur ſelbſt ſich die Entſtehung der Religion begreiflich machen oder die Religion deduciren, hat er beſonders mit dieſer Abſicht noch die andere, jede andere Anſicht vom Urſprung der Religion abzuweiſen, von ſich abzuhalten (Reimarus), ſo geht es alsdann nicht mehr unbefangen her, und eben in der teleologiſchen Argumentation wird dieſe Unbefangenheit der theologiſchen Contemplation faſt durchaus vermißt. Sie iſt entweder, wie man ſie nennen möchte, eine ganz natürliche, z. B. die naive Unbefangenheit der Kinder, oder ſie iſt eine mittelſt des Zweifels der Wiſſenſchaft, die den Zweifel überwunden hat, wiederum errungene, die Unbefangenheit des Weiſen, und wie in jener, ſo auch in dieſer, bezweckt der Menſch mit ſeinen Betrachtungen nichts anderes, als die Natur und die Erkenntniß von ihr ſelbſt und eine Belebung ſeines Glaubens an Gott.

3) Die theologiſche Contemplation ſchränkt ſich ſtets auf einen Theil der Welt ein, ihn faßt der Betrachtende für ſich als ein Ganzes auf, ihn nimmt er allein, um alles Uebrige unbekümmert, zu ſeinem Augenmerk. Die Beziehung eines ſolchen Theils zu allen übrigen läßt er außer aller Acht, eben weil er der abſichtslos, mithin der beziehungslos Betrachtende iſt. In der teleologiſchen Argumentation hingegen, und zuvörderſt für dieſelbe, wird jeder einzelne Theil der Welt im Verhältniß zu jedem einzelnen und zum Weltganzen aufgefaßt und aus dem Gedanken des Ganzen, übrigens aber in der Erfahrung

des Einzelnen wird das Argument ſelbſt, ſo gut es gehen will, geführt. Vor dem ätiologiſchen hat daſſelbe, den nervum probandi oder die beweiſende Kraft übrigens bei Seite geſetzt, einen entſchiedenen Vorzug einerſeits darin, daß das ätiologiſche ein ſogenanntes argumentum a priori iſt und ſeinem Princip nach metaphyſiſch, das teleologiſche hingegen ein Beweis a posteriori, der ſein Princip in der Erfahrung hat, dem mithin nicht jener metaphyſiſche Gedanke von der Welt, ſondern eine empiriſche oder phyſikaliſche Erkenntniß derſelben zum Grunde liegt. Nun ſind aber bei weitem die meiſten Menſchen nicht im Stande, abſtract zu denken, a priori zu begreifen und im Gebiete der Metaphyſik ſich geiſtig zu bewegen, hingegen zu phyſikaliſchen Kenntniſſen von der Natur im einzelnen nach ihren Zwecken und ihrer Ordnung gelangen, bei einiger Uebung und mittelſt einiger Erziehung, alle leicht und ohne Anſtrengung. Das teleologiſche Argument alſo iſt einer allgemeinen faßlichen, einer volksthümlichen, populären Darſtellung und Application für faſt jedermann fähig, das ätiologiſche aber nicht, daher auch jenes unter irgend einer beliebten Form ſelbſt in die Catechismen eingerückt iſt. Das ätiologiſche aber und vollends das ontologiſche durchaus nicht. Dazu kommt: der Begriff der Cauſalität, um welchen in dem ätiologiſchen ſich alles bewegt, iſt dem Menſchen in ſeinen Verhältniſſen zu ihm ſelbſt und zu anderen, vornämlich in ſeinen ſittlichen Beziehungen auf ſich und andere nicht ſo nahe, wie der Begriff der Ordnung und Zweckmäßigkeit, der die Seele des teleologiſchen Arguments iſt. Alſo auch darum, daß dieſes Argument ſich leicht auf die Praxis im Leben des Menſchen überhaupt und in ſeinem ſittlichen Thun anwenden läßt, hat daſſelbe einen Vorzug vor dem ätiologiſchen oder kosmologiſchen

1. Darſtellung des teleologiſchen Arguments.

Ihm liegt der Begriff von der Welt als dem in allen ſeinen Theilen zweckmäßig und in allen Verhältniſſen ſeiner

Theile zu einander verſtändig geordneten Ganzen zu Grunde, mithin jener Begriff von ihr, nach welchem ihr ſelbſt ganz eigentlich der Name κόσμος gebührt. Zu dieſem Begriffe gelangt der Teleolog mittelſt der Beobachtung und eines Schluſſes aus dem Beobachteten, alſo aus der Erfahrung, nämlich ſo: er vermag nicht die Welt in ihrer Totalität wahrzunehmen, das Ganze derſelben überſteigt ſo zu ſagen die Wahrnehmungs- und Beobachtungsfähigkeit des Menſchen überhaupt. Erfahrung aber lehrt ihn nicht unmittelbarer Weiſe, daß das Weltganze oder Univerſum in allen Theilen zweckmäßig und in allen Beziehungen vollkommen geordnet oder vollendet ſei, er überſchaut und durchſchaut das Ganze nicht; allein einzelne Theile in ihm, ſo zu ſagen Welttheile, Weltkörper, kann er beobachten, von ihrer geſetzmäßigen und geordneten Bewegung Erfahrungen haben. Aus der beobachteten Zweck- und Regelmäßigkeit einzelner Theile der Welt ſchließt der Teleolog auf die des Weltganzen ſelbſt, als welche er nicht erfahren, mithin nicht erkennen kann. Dieſer Schluß iſt mithin ein argumentum a minori ad majus, a particulari ad universale, ein Inductionsſchluß. Er aber wird, indem der Schluß vom Seyn der Welt auf das Daſeyn Gottes zu ſeinem Princip die Erkenntniß der Welt in ihrer Totalität hat, für dieſen ſchon vorausgeſetzt; dem teleologiſchen Schluſſe alſo geht jener Inductionsſchluß vorher, durch ihn bedingt er ſich. Die Form, welche dann das teleologiſche Argument ſelbſt hat, iſt wie die des ätiologiſchen die ſyllogiſtiſche. Und in dieſer Form ſtellt ſich das Argument folgendermaßen dar:

1) Erſte Prämiſſe, oder propositio major. Zweckmäßigkeit und Ordnung ſind gar nicht denkbar, ohne daß

a. ein Verſtand, der den Zweck geſetzt,

b. ein Wille, der den Plan entworfen habe, auf welchem die Ordnung beruht, gedacht werde, und dieſer Plan iſt demnach gar nicht möglich, ohne daß

c. durch jenen Verſtand und Willen Regeln und Geſetze beſtimmt ſind, denen gemäß die Ordnung gemacht und der Zweck, welchem ſie und der Plan dient, erreicht werde.

ad a. Der Zweck iſt ein Begriff, kein Begriff iſt möglich ohne begreifende Thätigkeit, ſie aber iſt der Verſtand, vis intelligens. Die Mittel zur Erreichung des Zwecks können wohl Sachen (res) überhaupt ſtoffartig oder materiell ſein, der Zweck aber, dem dieſe Sachen und Stoffe zu Mitteln dienen, iſt kein Materielles, ſondern ein Intellectuelles oder ein Begriff, ſeine Möglichkeit ſetzt alſo einen Verſtand voraus.

ad b. Plan und Ordnung iſt nicht denkbar ohne einen Verſtand und Willen, der den Plan entwerfe und die Ordnung beſtimme, denn der Plan iſt der Ordnung wegen, und die Ordnung um des Zwecks willen. Mithin muß, da der Zweck Begriff iſt, dasjenige, ohne welches weder der Begriff, noch ſeine Ausführung oder Realiſirung, das iſt, die Erreichung des Zwecks möglich iſt, einen Verſtand und Willen zur Bedingung haben. Daſſelbe gilt

ad c. von den Regeln und Geſetzen. Sie ſind bloß der Ordnung wegen, wie dieſe bloß um des Zweckes willen iſt. Regelloſigkeit und Geſetzloſigkeit ſind mit Plan- und Zweckmäßigkeit unvereinbar, nur das Plan- und Ordnungsloſe könnte auch das Regel- und Geſetzloſe ſein. Folglich ſetzt Regel und Geſetz, weil ſie dem Zweck und der Ordnung dienen, einen regelnden Verſtand und geſetzgebenden Willen voraus.

2) Zweite Prämiſſe oder propositio minor. Wer nur mit einiger Aufmerkſamkeit um ſich herblickt und mit einigem Nachdenken das Erblickte beobachtet, unterſcheidet darin leicht zweierlei Arten von Zweckmäßigkeit und Ordnung, nämlich:

a. die in den Werken der Menſchen,

b. die in den Erzeugniſſen der Natur.

ad a. Mit ihren Einrichtungen, z. E. im Feldbau, Bergbau, Schiffbau u. ſ. w., ferner mit ihren Beſtimmungen angehend ihre Rechte, ihr Eigenthum an Leben, Habe, Ehre u. ſ. w., mit allem dieſen haben die Menſchen Zwecke. Aus Anforderung ihrer natürlichen Triebe und ihrer geiſtigen Bedürfniſſe im Lebensgenuß und dergleichen haben ſie mit Verſtand dieſe Zwecke ſich ſelbſt geſetzt, und allen ihren Einrichtungen, Verfaſſungen u. ſ. w. zu Erreichung dieſer Zwecke liegt ein Plan zum Grunde; er aber iſt durch Regeln und Geſetze beſtimmt und mittelſt ſeiner Ausführung, alſo in der Handhabung dieſer Regeln und Geſetze, beſteht unter den Menſchen in ihren Einrichtungen irgend eine Ordnung. Sie iſt die negative Bedingung zu Erreichung jenes Zwecks, den das Leben und ſeine Genüſſe haben, und den ihnen gemäß der Menſch ſich ſelbſt ſetzt. Wer nun mit kritiſchem Blick und wohlunterſcheidendem Verſtande die Menſchenwerke durchprüft, der wird freilich, bei aller Zweckmäßigkeit und Ordnung derſelben, doch immer in ihnen mancherlei Mängel entdecken und urtheilen müſſen: in der Menſchenwelt iſt nichts Vollkommenes. Jener Zweckmäßigkeit und Ordnung indeſſen, wie ſie die Menſchenwerke an ſich haben, könnten dieſelben, wenn auch unvollkommen, nicht theilhaftig ſein, falls außer oder neben ihnen in den Erzeugniſſen der Natur nicht eine Zweckmäßigkeit und Ordnung ſtatt hätte, die von der Menſchen Verſtand und Willen unabhängig iſt, in Anſehung deren alſo der menſchliche Verſtand nicht der den Zweck ſetzende, den Plan entwerfende, und der menſchliche Wille nicht der dieſen Plan ausführende und jenen Zweck erreichende iſt.

ad b. Es iſt unmöglich, daß der einigermaßen Aufmerkſame und Nachdenkende in der Natur um ihn her Ordnung, Plan, Zweck und Geſetz vermiſſe; ſelbſt der Gedankenloſe, der dem Thiere gleich nur von den Früchten der Erde lebt, fühlt wenigſtens die Macht der Natur und ahnet ihre Geſetze. Wie nun in der Menſchen Werke, ſo weit ſie es darin mit ihrer Klugheit und Kunſt gebracht haben, immer noch Unvollkommenheiten ſind und an ihnen fort und fort das Bedürfniß der Verbeſſerung ſich zeigt; ſo auch ſcheinet in den Erzeugniſſen der Natur oder in der Menſchenwelt mehr oder weniger Unvollkommenheit, Mangelhaftigkeit zu walten. Allein fortgeſetzte Erfahrungen, ſie und ihr Wirken angehend, beweiſen und haben bewieſen, daß jene Unvollkommenheit nicht in der Natur ſtatt hat, ſondern nur in der Ignoranz des Menſchen, er verſtand und verſteht ſie nur noch nicht, er hat ſie noch nicht tief genug und umfaſſend genug begriffen, um in ihr überall Zweckmäßigkeit und Ordnung, mithin Vollkommenheit anzuerkennen.

3) **Schlußſatz.** Conclusio. Da Zweckmäßigkeit, Ordnung, Plan und Geſetz nicht denkbar ſind, ohne daß ein den Zweck entwerfender, ein ordnender und geſetzgebender Verſtand und Wille gedacht werde (propos. major.), und da in der Welt wirkliche Zweckmäßigkeit, Ordnung und Plan erfahren wird, mithin anerkannt werden muß (propos. minor); ſo folgt: daß außer der Welt eben ſo gewiß ein Zweck ſetzender, Ordnung und Plan bewirkender und geſetzgebender Verſtand und Wille wirklich ſei, als gewiß und wahrhaft in der Welt überall jene Zweckmäßigkeit erkannt und anerkannt wird; kurz alſo: mundus cum sit, Deus est. Indem nämlich der Teleolog auf die betrachtete Weiſe einen wirklichen Verſtand und Willen außer der Welt für das Princip der Zwecke, Geſetze und der Ordnung in der Welt anerkennt, denkt er, da er den Verſtand und Willen als Thätigkeiten oder Kräfte ſich vorſtellt, zugleich ein Weſen (ens), deſſen Kräfte ſie ſeien, welches alſo das durch ſeinen Verſtand und Willen die Welt erſchaffende, die Zwecke in ihr ſetzende und ihre Ordnung durch das Geſetz beſtimmende ſei, und dies Weſen heißt Gott.

Anmerkung. Wie das kosmologiſche, ſo auch kommt dies phyſikotheologiſche Argument in ſeiner Ausführlichkeit bei den griechiſchen Philoſophen nicht vor. Aber ſehr viele Philoſopheme in Plato's Idealismus und in der Metaphyſik des

Ariſtoteles haben eine ſehr vielſeitige und reiche Beziehung auf dieſes Argument. Bei Plato, z. B. beſonders im Timäus, wo vom Weltſchöpfer nicht als dem [illegible], ſondern als δημιουργός die Rede. Ganz ausführlich kommt dies Argument bei Cicero vor: de natura deorum. Es weiſet jener teleologiſche Schluß gar mächtig auf den Gedanken von Gott als dem ewigen Geiſte hin, und als ſolchen Geiſt erkannten ihn die polytheiſtiſchen Religionen noch nicht. Nur die Philoſophen, die und inwiefern ſie das Unſtatthafte ihrer Nationalreligion einſahen, ſtrebten aus dieſem zur wahren Erkenntniß heraus und mußten leicht an dies Argument kommen. In der monotheiſtiſchen Religion war aber Gott als Geiſt anerkannt, dort alſo fand eine beſtimmte Richtung ſtatt auf das Argument hin, wie es dann chriſtliche Theologen und Philoſophen ausgeführt haben, z. B. Reimarus mit der beſtimmten Tendenz, in der Natur und ihrer Erkenntniß allein die Ueberzeugung vom Seyn Gottes, von ſeinen Eigenſchaften zu erhalten und keiner Offenbarung zu bedürfen.

2. Beurtheilung des phyſikotheologiſchen Beweiſes.

Bis auf Kant hat ihn niemand ſonderlich in Zweifel gezogen, wie wenn er einem ſtreng geführten mathematiſchen Beweiſe gleich ſei. Zwar polemiſirte vor Kant vornehmlich Spinoza gegen den Gedanken von ſogenannten Endurſachen und gegen dieſe ſelbſt, hiermit auch gegen den Gedanken eines Gottes, der außerhalb der Welt in ihre Zwecke geſetzt ſey, gegen den Begriff von Gott als ens extra mundum. Allein Spinoza's Polemik gegen die Endurſachen blieb den Theologen, die nur ihn als einen Pantheiſten vor Augen hatten, ziemlich fremd und unbekannt, ob zwar das teleologiſche Argument mit der Negation der Endurſachen in der Welt ſchon in ſeiner Baſis erſchüttert iſt. Mit der kritiſchen Philoſophie hingegen hebt auch eine Kritik dieſes Beweiſes an, indem jene, Alles in Zweifel ziehend, auch das Princip dieſes Arguments bezweifelt. Schon in dem Theil der Kritik der reinen Vernunft, der die transſcendentale Logik abhandelt, iſt indirect jenes Argument, ohne daß es geradezu angegriffen wird, in ſeinem Princip beſtritten. Nämlich ſo: ſein Princip iſt der Begriff als Zweck, der Begriff als Zweck aber iſt das Princip dieſes Arguments, indem der Zweck ohne Begriff zugleich die Urſache iſt deſſen, was entſteht oder bewirkt wird: τὸ τέλος ἐστὶ τὸ αἴτιον τοῦ πράγματος. Beiſpielsweiſe bei dem Menſchen, wenn er irgend etwas ſich zum Zwecke macht, wenn er einen Gedanken hat als einen Zweck, z. B. den Gedanken, von einem Ufer an's andere zu kommen, ſo ſucht er das Mittel, ihn zu erreichen. Solcherweiſe wird und eben darum der, welcher einen Zweck zuerſt gedacht und dann ausgeführt hat, indem dieſer cauſaliter wirkt, Urheber genannt. Aber das teleologiſche Argument geht ja darauf aus, die Gewißheit oder Ueberzeugung zu bewirken, daß ein Gott und daß er Urheber der Welt ſey; das teleologiſche hat alſo zu ſeiner Vorausſetzung und Bedingung das ätiologiſche Argument. Die Kritik der reinen Vernunft beweiſt nun in der transſcendentalen Logik, daß die Kategorie der Urſache und Wirkung ganz und gar keine Anwendung habe auf das Weſen, wie es an und für ſich ſei, ſondern nur auf das Weſen in der Erſcheinung. Aber im teleologiſchen Argument ſoll geſchloſſen werden vom Seyn der Welt, als geworden in ihrer Ordnung, auf das Seyn Gottes, der an und für ſich iſt, der nicht geſchaut werden kann, der keine Erſcheinung iſt. Alſo ſchon mit ihrer Deduction des Geſetzes der Urſache und Wirkung lediglich für die Natur in der Wahrnehmung und Empfindung, nicht jenſeits derſelben, hat die Kritik der reinen Vernunft dem teleologiſchen Argument von vorn herein den Stab gebrochen. Jener Kritik der reinen folgte, nachdem inzwiſchen auch die Kritik der praktiſchen Vernunft erſchienen war, endlich die Kritik der Urtheilskraft. In dieſer Kritik werden unterſchieden Urtheile über Gegenſtände, deren

Form die des Schönen und Erhabenen ſey, äſthetiſche Urtheile, und Urtheile über Gegenſtände, deren Form nicht die Anſchauung des Schönen und Erhabenen, ſondern der Begriff und dieſer Begriff als Zweck iſt, Zweckurtheile. Kant's Kritik der Urtheilskraft iſt ſomit, indem ſie eine Kritik der Fähigkeit iſt, Werke des Geſchmacks und der Kunſt zu beurtheilen, auch eine Kritik der Fähigkeit, Zweckurtheile teleologiſch zu fällen und darum zu urtheilen. In der Sphäre dieſer Kritik liegt ſomit auch der teleologiſche Beweis für die Exiſtenz Gottes und iſt in jenem Buche Kant's abgefertigt, wobei aber der oben berührte Unterſchied wohl beachtet wird zwiſchen einer theologiſchen Contemplation der Natur und einer teleologiſchen Argumentation für das Seyn Gottes.

In drei Hauptpunkten führt ſich die Beurtheilung des Arguments durch:

1) Daß, wie in den Werken der Menſchen, ſo auch in den Erzeugniſſen der Natur Planmäßigkeit, Ordnung und Zweckmäßigkeit ſtatt habe, ferner daß, obgleich der Menſch gar oft plan- und zwecklos, ja ſelbſt zweckwidrig in ſeinen Unternehmungen zu Werke geht, doch die Natur ihrem Plane, ihrer Ordnung und ihrem Zwecke unveränderlich treu bleibe, muß eingeräumt werden, oder man müßte der Erfahrung ſelbſt Hohn ſprechen und auf allen Verſtand verzichten. Aber dieſe Zweckmäßigkeit überhaupt iſt, wie ſich in der Reflexion auf dieſelbe zeigt, zweierlei Art:

a. eine bloß äußere oder ſubjektive,

b. eine innere oder objektive.

ad a. Unter der äußern wird diejenige verſtanden, welche in den Gegenſtänden, wie ſie erfahren werden, ſofern die einen auf die andern ſich beziehen, ſtatt hat oder ſtatt haben kann, mithin diejenige, deren Begriff bedingt iſt durch eine Mehrheit und Verſchiedenheit jener Gegenſtände und durch die Beziehungen der einen auf die anderen. Sie ſelbſt zwingt uns, die

Erfahrung zuvörderſt in den Werken der Menſchen anzuerkennen, ſo iſt z. B. die Pflugſchaar in Beziehung auf den Acker, der mittelſt ihrer umgeriſſen wird, ein ſehr zweckmäßiges Inſtrument. Den Begriff dieſer äußern Zweckmäßigkeit in der Menſchen Werken trägt der Teleolog auf die Natur und auf ihre Erzeugniſſe über, ohne vorher zu fragen, ob er Grund, mithin auch Recht dazu habe, in ihr und ihren Producten eine eben ſolche Zweckmäßigkeit anzunehmen oder anzuerkennen. Die Uebertragung geſchieht mittelſt des Urtheilens und der Urtheilskraft. Wäre der Teleolog aufrichtig, ſo ſtellte er vorher eine Kritik der Urtheilskraft an, ſich fragend, ob ſie dafür, daß ſie in der Natur eine äußere Zweckmäßigkeit anerkenne, zureiche. Eben der Teleolog, z. B. Reimarus, nimmt aber mit dürren Worten oder verblümter Weiſe den Theologen in Anſpruch, der von einer Offenbarung Gottes durch ſein Wort in der heiligen Schrift redet, das ſoll nicht gelten, — er aber läßt ohne weiteres gelten eine äußere Zweckmäßigkeit in der Natur — warum iſt er hier nicht auch ſtrenge? Er geht nicht ehrlich zu Werke, dagegen aber die Kantiſche Kritik. Aber wie iſt's mit jener äußern Zweckmäßigkeit, wie ſie der Teleolog in der Natur unkritiſcher Weiſe ſupponirt? Das Verhältniß der Erde zur Sonne iſt ein gar zweckmäßiges durch die Neigung der Erdaxe auf ihrer Bahn unter einem Winkel von 23 Graden und durch ihre Bewegung um ihre Axe ſelbſt herum. Durch dieſe Neigung auf der Bahn iſt für die Erde der Unterſchied der Zonen, beſonders der gemäßigten Zonen beſtimmt. In dieſer Neigung und Bewegung um ihre Axe und Selbſtbewegung um ihre Sonne iſt es möglich, daß auf der Erde vier Elemente ſind. Wäre die Erdaxe auf ihrer Bahn ſo geſtellt, daß ſie einen rechten Winkel bilde, dann fielen die Unterſchiede der Zonen weg; bewegte ſie ſich gar nicht um ihre Axe, ſondern nur um die Sonne, wie der Mond um ſie, ſo fielen die Elemente weg. Die Elemente ſind gar zweckmäßig für das Entſtehen und Gedeihen der Pflanzenwelt, und dieſe iſt gar zweckmäßig in Bezug auf eine thieriſche Welt, und Alles zuſammen iſt gar zweckmäßig für die Menſchen. So iſt die Zweckmäßigkeit ganz äußerlich gehalten. Hat's mit dieſem Begriff dieſer äußern Zweckmäßigkeit in der Natur eben ſo ſeine Richtigkeit wie in den Werken der Menſchen? Nimmermehr. Der Teleolog verwechſelt den Begriff des Bedingtſeyns und der Bedingung mit dem Begriff des Zwecks. Alſo Zweckſeyn iſt was anderes als Bedingtſeyn. Es iſt alſo hier eine Art von Spielerei.

ad b. Eine innere iſt die Zweckmäßigkeit, welche in einem Gegenſtande anerkannt werden muß, wie er ſich nicht auf irgend einen andern außer ihm bezieht, ſondern lediglich in Beziehung auf ſich ſelbſt ſteht, mithin in ihm, der, obwohl er im Verhältniß zu anderen Gegenſtänden ſeyn mag, doch innerlich zweckmäßig ein Verhältniß zu ſich ſelbſt hat. Den Begriff dieſer innern Zweckmäßigkeit hat zuerſt Kant in ſeiner Kritik der Urtheilskraft mit einer Klarheit deducirt, wie vor ihm kein Philoſoph. Der Gegenſtand nämlich, der in jenem Verhältniß lediglich zu ſich ſelbſt ſteht und darin erkannt oder begriffen werden kann, iſt ein organiſches Subjekt, und ſo ein vegetativ oder animaliſch Organiſches, die Pflanze oder das Thier. Solches Subjekt hat Bezüge auf andere Objekte, auf Anderes überhaupt außer ihm, die Pflanze auf die Erde, in der ſie wächſt ꝛc.; ſie ſteht alſo in einem Verhältniß auf dieſer Seite nicht für ſich, ſondern zu einem andern. Dieſes Verhältniß und dieſe Beziehung kam oben bei der äußern Zweckmäßigkeit in Betracht, hier aber iſt es die innere Zweckmäßigkeit und ſo die Beziehung der Pflanze auf ſich ſelbſt, ohne in Beziehung auf die Atmoſphäre, das Thier ꝛc. In dem organiſchen Subjekt nämlich beziehen ſich ſämmtliche Theile, aus denen daſſelbe als ein Ganzes beſteht, gegenſeitig auf einander, die Wurzel auf den Stamm, der Stamm auf die Wurzel u. ſ. w. Dieſe Beziehung iſt eine durchgängig gegenſeitige, und in dieſer Relation der Theile zu einander bedingen ſie ſich gegenſeitig durch einander. Die Wirklichkeit des einen hängt von der Wirkſamkeit des andern ab. So ließe ſich ſagen: in dem organiſchen Subjekt werden alle Theile, aus denen es beſteht, durch einander gehalten und getragen, durch nichts außer ihm, ſämmtliche Theile aber beziehen ſich eben ſo auf das Ganze, deſſen Theile ſie ſind, und das Ganze ſeinerſeits auf ſie. Auch dieſe Relation iſt eine durchaus innere. Hiermit hat demnach das organiſche Subjekt zu ſeinem Weſen eine Selbſtthätigkeit und Selbſtſtändigkeit, die dem bloß Materiellen mangelt. Eine unorganiſche Maſſe iſt nicht ſelbſtthätig. Das wird anſchaulich, wenn man dem Organiſchen gegenüber das Mechaniſche beobachtet. Somit konnte der Teleolog, der für ſeinen Beweis pro existentia Dei jene innere Zweckmäßigkeit vor Augen hat, erklären, er gebe zu, daß die äußere Zweckmäßigkeit eine von den Menſchen nur in die Natur hineingetragene ſei, und daß, wenn von ihnen die äußere Zweckmäßigkeit bewundert werde, ſie nur ihren Witz und ihren Verſtand zeigen wollten; allein die innere Zweckmäßigkeit ſtehe allen vor Augen, auch beſchäftigen ſich zwei Wiſſenſchaften namentlich mit der Zweckmäßigkeit der Natur im Innern, die Phyſiologie der Pflanze, Botanologie, und die Phyſiologie des Thiers oder die Zoologie.

Vorerſt wäre nun dieſer wohlgegründete Begriff des innerlich Zweckmäßigen nur in dem Pflanzen- und in dem Thierleben aufzuſuchen und gleichſam zu erfahren. Aber dieſes Leben und mit ihm jene innere Zweckmäßigkeit hat doch nur ein Leben und Beſtehen innerhalb der geſammten Natur und Welt, ſo wäre wohl zu ſchließen, daß, wie jene einzelnen Subjekte, das Pflanzliche und Thieriſche in der Natur, eben ſo die Natur ſelbſt in ihrer Totalität kein mechaniſches Werk ſei, das nur äußere Beziehung und Zwecke habe, ſondern ſelbſt ein organiſches. Der pflanzliche und thieriſche Organismus ſetzt voraus den Organismus ganzer Weltkörper und Weltſyſteme. Iſt aber, wie nicht zu läugnen ſteht, in der Welt eine durchgreifende innere Zweckmäßigkeit, die alſo der Menſch mit ſeinem Verſtande nicht in ſie hineingedacht hat, und wird anerkannt, daß, wo Zweckmäßigkeit iſt, auch Verſtand ſei, ſo folgt, daß außer der Welt ein Verſtand ſei, der die Welt innerlich zweckmäßig erſchaffen hat und erhält. Dies wäre das Weſentliche des Arguments. Dagegen nun aber heißt es in der Beurtheilung deſſelben, daß die Pflanzen- und Thierwelt an und in ſich ſelbſt Zweckmäßigkeit habe, wie wenn ſie das Erzeugniß eines Verſtandes wären, aber wodurch und wie, das wiſſen wir nicht. Der Teleolog ſagt: weil die Welt in ihrem Leben ein innerlich zweckmäßig Exiſtirendes iſt, ſo iſt Gott.

Die Naturlehre iſt nothwendiger Weiſe auch Zwecklehre, aber dieſe Naturlehre verbietet ſelbſt zur Erklärung der Naturprodukte ein anderes Princip anzunehmen, als welches ihr ſelbſt zu entdecken ſtehe. Erklärt jemand die Zweckmäßigkeit in der Natur daraus, daß ein Gott ſey, ſo ſpricht zu ihm die Naturwiſſenſchaft: erkläre die Natur aus ihr ſelbſt, und wo Du ſie noch nicht aus ihr ſelbſt begriffen haſt, da kann ſie ein anderer begreifen, ſchiebſt du einen Gott unter, da biſt du in der Theologie. Geſtehe alſo Deine Ignoranz.

2) Wie eine innere Zweckmäßigkeit, ſo auch muß wohl von dem die Natur Beobachtenden innere Ordnung in ihr und Geſetz, unter welchem alle Naturkräfte ſtehen und wirken, anerkannt werden. Aber dieſe Anerkenntniß nöthigt ihn doch keinesweges dazu, daß er die Exiſtenz eines Weſens anerkenne, welches mit Verſtand und in ſeiner Weisheit jene Ordnung beſtimmt und willensmächtig oder kräftig der Natur das Geſetz gegeben habe. Das Anerkenntniß beider, der Ordnung und des Geſetzes, iſt alſo auch kein Grund für die Erkenntniß und Ueberzeugung von der Exiſtenz Gottes. Dieſes zeigt ſich näher in Folgendem. Die in der Natur herrſchende Ordnung und die alle Naturkräfte beſtimmenden Geſetze ſind entweder

a. nothwendige, oder

b. zufällige.

ad a. Iſt die Weltordnung und das Weltgeſetz an ſich ſelbſt nothwendig, ſo kann nicht einmal nach dem Urſprung beider gefragt werden; denn dieſer Urſprung wäre ein Anfang, den die Ordnung und das Geſetz genommen hätte, was aber einen Anfang gehabt hat, das war vor demſelben noch nicht; das aber, was, indem es iſt, einſt nicht geweſen iſt oder noch nicht war, das hat keine wahrhafte Nothwendigkeit, eine nur imaginäre. Denn das iſt ja der Begriff des Nothwendigen, daß es das Andersſeinkönnen ausſchließt. Wer alſo wirkliche Nothwendigkeit der Naturordnung anerkennt, kann verſtändigerweiſe nicht einmal nach einem Urheber dieſer Ordnung und Geſetze fragen, geſchweige daraus beweiſen, daß Gott ſei.

ad b. Für zufällig wird leicht jede Anordnung anerkannt, die der Menſch trifft oder getroffen hat, und ebenſo auch jedes Geſetz, das er giebt oder gegeben hat. Veränderte Bedürfniſſe, Umſtände und Verhältniſſe ſind die Veranlaſſung für ihn, die gemachte Ordnung abzuändern; daraus zeigt ſich in der menſchlichen Anordnung allerdings keine innere Nothwendigkeit, ſondern blos Zufälligkeit. Iſt es denn nun aber mit der Naturordnung und den Naturgeſetzen auch alſo? Je genauer die Natur in den Aeußerungen ihrer Kräfte, in den Erſcheinungen ihrer Erzeugniſſe beobachtet wird, deſto mehr verſchwindet aus der Naturwiſſenſchaft jede Vorſtellung, daß das, was iſt, anders ſeyn könne, als ſo, wie es iſt, und wie die Wiſſenſchaft ſelbſt durch Beobachtung immer gediegener und tiefer begründet wird, ſo tritt immer beſtimmter der Satz hervor: in mundo non datur casus. Aendern ſich nämlich in einzelnen Naturen und natürlichen Objekten, in einzelnen Weltkörpern die Verhältniſſe, ſo iſt dies die Folge der Wirkſamkeit der Naturkräfte, wie ſie unter dem allgemeinen Weltgeſetz ſtehen und iſt ſelbſt in jenen Veränderungen der Zufall nur ſcheinbar;

denn was erfolgt, muß nach dem Naturgeſetz ſelbſt erfolgen. Das muß ein ungeheurer Zufall geweſen ſeyn, als das Meer das Land an der Meerenge bei Gibraltar durchbrach! Der Teleolog richtet auch in dieſem Puncte der Ordnung und Zweckmäßigkeit für ſeine Argumentation nichts aus; denn nur unverſtändiger Weiſe kann er in der Natur überhaupt eine Zufälligkeit ſtatuiren und dann ſchließen: da die Ordnung in der Welt nicht die ſeyn muß, welche ſie iſt, und da das die Weltkräfte beſtimmende Geſetz ein anderes ſeyn könnte, ſo folgt, daß außer der Welt ein Weſen ſey, welches dieſe Ordnung gewollt und hervorgebracht hat.

3) Der Gedanke des teleologiſch Beweiſenden von Gott iſt allerdings nicht der blos von einem Verſtande und Willen, ſondern vielmehr

α. der von einem Weſen, welches Verſtand und Willen habe, est notio entis, cui et intellectus est et voluntas; ſo ſagt Melanchthon, der ſonſt eben nicht der Philoſophie das Wort redet, est Deus essentia intelligens et libera. Aber den Gedanken des Weſens nimmt der Teleolog nimmermehr aus der Natur und aus ſeiner Betrachtung und Erfahrung derſelben, es muß im Gegentheil abſtrahirt werden von der Natur, den natürlichen Dingen, ihrer Wahrnehmung und Erfahrung, um des Gedankens des Weſens theilhaftig werden zu können. In dieſer Abſtraction hebt ſich alſo der Teleolog aus der Erfahrung heraus in die Ontologie, aber die iſt ein Theil der Philoſophie und namentlich hat in dem Puncte der Weſenheit das teleologiſche Argument eine weſentliche Beziehung auf das ontologiſche; in dieſem würde es, was das Weſen betrifft, deſſen Verſtand und Wille die Welt erſchaffen hat, das teleologiſche ſeinen Grund haben. Die Theologie geht alſo mit ihrem teleologiſchen Argumente, wo ſie es braucht, nicht ehrlich zu Werke, wo ſie die Philoſophie verſchmäht, da ſie ſelbſt die Ontologie bedarf. Aber freilich das teleologiſche und phyſikotheologiſche Geſchäft iſt leicht im Vergleich mit dem ontologiſchen.

Eben der Gedanke des Teleologen von Gott, als dem Weſen, das Verſtand und Willen habe, iſt

β. nicht der von einem Verſtande Gottes, welcher ränkevoll, hinterliſtig, verſchmitzt im Verborgenen wirkſam ſey und geheime Abſichten habe, ſondern der von einem graden, ehrlichen Verſtande, deſſen Pläne, Abſichten und Zwecke nicht verborgen ſind oder bleiben und nicht den Vortheil deſſen angehen, der dieſe Pläne macht. Ebenſo iſt der Gedanke des Teleologen von dem Willen Gottes nicht der von einem argen eines böſen Schalkes Willen, vielmehr der von dem unendlich guten, von dem heiligen Willen ſelbſt. Aber wie tief und umfaſſend der Teleolog immerhin die Natur beobachte, wie groß die Macht des Verſtandes ſey und des Willens, welche er in der Natur anerkenne als göttlich, jene Geradheit und Richtigkeit des Willens erkennt er nicht. Aber ohne die Anerkenntniß der Weisheit und der Heiligkeit des Willens Gottes iſt der Gedanke von Gott ſelbſt ein unſtatthafter. Wie kommt der Teleolog zu dem Gedanken der göttlichen Weisheit und Heiligkeit? Nicht durch Beobachtung der Natur, ſondern durch Reflexion auf den Menſchen, auf deſſen Verſtand und Willen. Aus der Anthropologie und deren praktiſchen Argumenten auf das Daſeyn Gottes holt der Teleolog in der Kosmologie Hülfe und Rath. Bei ſeiner Argumentation alſo blickt und muß er für die Vollſtändigkeit derſelben, den Gedanken Gottes angehend, über die Welt hinausblicken, einerſeits auf das Weſen, andererſeits auf den Menſchen ſelbſt. So treibt ſich in ſeiner Mangelhaftigkeit das teleologiſche Argument über ſich ſelbſt hinaus in zwei andere, in das ontologiſche und in das anthropologiſche.

Schluß. Die ätiologiſche und teleologiſche Betrachtung der Natur hat gar keinen Werth, wenn mit ihr ein Beweis für das Daſeyn Gottes beabſichtigt wird, alſo wenn aus der Gewißheit vom Daſeyn der Welt ihrer Materie und ihrer

Form nach die Gewißheit vom Daſeyn Gottes gleichſam erzwungen werden ſoll. So entſteht für die nächſte Unterſuchung folgende Frage: welche Bedeutung hat demnach die Welt, aus der der Menſch ſich vom Daſeyn Gottes nicht überzeugen kann, in der Religion? und wie verhält ſich die Kosmologie überhaupt zur Theologie? Die Beantwortung dieſer Frage geht über alle Kritik hinaus und iſt dogmatiſchen Inhalts. Die Möglichkeit aber zur Beantwortung jener Frage ſetzet eine Erkenntniß von der Welt voraus, wie ja auch eine ſolche ſchon für die Möglichkeit der kosmiſchen Argumente vorausgeſetzt werden mußte, aber dieſe Erkenntniß kann nicht ihren Grund in den Empfindungen und Wahrnehmungen haben, der Begriff von der Welt für die zu führende Unterſuchung kann mithin kein Erfahrungsbegriff ſeyn, denn die Welt ſelbſt ſoll, das iſt ja die Aufgabe, in Verhältniß zur Religion gebracht werden. In der Religion aber beruht das ihr Weſentliche ihres Inhalts nicht auf Empfindung und Erfahrung, denn alles darauf Beruhende, alſo das Empfindbare und Wahrnehmbare iſt ja ein ſinnliches, aber der weſentliche Inhalt der Religion iſt ja ein durch und durch überſinnlicher. Einzelne Elemente dieſes Inhalts, woran das gleich erkennbar iſt, ſind das höchſte Weſen, die Ewigkeit des höchſten Weſens, ſeine Unabhängigkeit von allen räumlichen und zeitlichen Verhältniſſen u. ſ. f. Die Erkenntniß mithin von der Welt mit Bezug auf jene Frage, was ſie für die Religion bedeute, kann nur ſeyn eine Erkenntniß in der Idee der Welt; nicht mittelſt des Erfahrungs-, ſondern allein mittelſt des Vernunftbegriffs von der Welt iſt dieſe Frage zu beantworten. Dabei können zur Erleichterung der Unterſuchung und für die Entwickelung des Vernunftbegriffs aus der Idee der Welt, Anſchauungen zur Hülfe gezogen werden, aber ſtets mit dem Bedenken, daß ſie ſinnliche Momente ſind. Die Welt wird aus der Idee von ihr erkannt in drei Hauptmomenten, welche an ſich eben ſo viele Momente der Idee ſelbſt ſind, nämlich in dem

1) der Individualität,

2) der Unität und

3) der Univerſalität.

Alle drei ſprechen ſich etwa in dem Satze aus: rerum natura est individua, una et universalis und die Welt ſelbſt, als Gegenſtand der Idee, in den drei Momenten vereint, wird mit einem Wort das Univerſum genannt. Der Vernunftbegriff von ihr aus der Idee ſelbſt iſt alſo der vom Univerſum. Dieſer Begriff entwickelt und ſtellt ſich dar mittelſt der Reflexion auf jene drei Momente.

I. Die Individualität enthält zwei einander widerſprechende Beſtimmungen:

1) die der Unendlichkeit und

2) die des Endlichen.

Im Individuellen ſind beide ſolcher Weiſe mit einander geeinigt, daß es den Widerſpruch beider als getilgt enthält, und von ihm geſagt werden kann, es ſey das im Unendlichen endliche Subjekt. So iſt es zugleich organiſches Subjekt. Das unorganiſche Objekt nämlich iſt wohl ein Singulum, aber kein Individuum, z. B. jeder Kriſtall, Kieſel u. dgl., und nur uneigentlich wird geſprochen, wenn unorganiſche Körper Individuen genannt werden. Im organiſchen Subjekt nämlich iſt kein Theil deſſelben unorganiſch und beſteht jeder ſeiner Theile wieder aus Theilen, deren jeder ſelbſt organiſch iſt; von den Gliedmaßen des Thieres an bis zu den Nerven und Muskeln, deren jede organiſche Theile hat. So beſteht das organiſche Subjekt in unendlich vielen Theilen und durch dieſelben als das Ganze dieſer Theile, als Ganzes ſie alle enthaltend iſt es ein endliches. Dieſe Beſtimmung des Begriffs von der Individualität hat zuerſt Schelling veranlaßt. Das organiſche Subjekt alſo iſt

a. kein Diviſum, denn jedes ſolche beſteht aus endlich vielen Theilen, der Theile des Organiſchen hingegen ſind unendlich viele, und ſie ſind zugleich nicht blos Theile deſſelben, ſondern vielmehr Gefäße, Glieder, Artikeln, nicht blos Partikeln. Das unorganiſche Objekt als ein Ganzes iſt in Anſehung ſeiner Theile und ihrer endlichen Vielheit ein Aggregat, ſeine Theile ſind wie von einander, ſo auch von dem Ganzen geſchieden, in ihnen iſt es ein Diviſum. Das organiſche Subjekt hingegen iſt kein Aggregat, ſondern ein Syſtem der Theile, die in ihm enthalten ſind, ſie von einander in ihm verſchieden, ſind doch nicht, wie in jenem, von einander geſchieden. Seine Theile hängen daher auch nicht blos an einander, wie die im Aggregat, ſondern zugleich einer von dem anderen und alle mit einander von ihrem Ganzen ab, das in dieſen unendlich vielen Theilen ein endliches iſt. So z. B. iſt der Zweig, wenn er nur noch am Baume hängt, verdorrt und kein Theil des Baumes mehr, ſo lange er aber zugleich vom Baume abhängt, iſt er ein integrirender Theil des Baumes ſelbſt.

b. Das organiſche Subjekt iſt kein Dividendum. Jedes unorganiſche Objekt iſt ein ſolches, und bleibt, wenn das Ganze, welches getheilt werden kann, wirklich getheilt wird, auch noch in dieſem Theile, was es war. Das in die feinſten Theile durch die Feile aus einander gelegte oder abgetheilte Eiſen iſt auch als Eiſenfeile immer noch Eiſen. Wird das organiſche Subjekt getheilt, ſo hört es in ſeinen Theilen auf, organiſch und Subjekt ſeyn; es ſinkt in's Unorganiſche oder in die Objektivität herab. So z. B. das Thier, wenn es verweſt. Das organiſche Subjekt iſt vielmehr

c. indem es nach a. kein Diviſum und nach b. kein Dividendum iſt, das Individuum, und gegen das bloße Singulum, das ein Dividendum iſt und Diviſum werden kann, ohne ſich einzubüßen, aber ſolches auch nur ein endliches, iſt das Individuum das in ſeinen unendlichen Theilen endliche. Hieraus ergeben ſich folgende Sätze;

Erſter Satz. Kein Individuum entſteht als Ganzes durch Combination oder Compoſition in Theile; denn das Ganze aus ſolcher Compoſition enthält der Theile nur endlich viele, iſt alſo nicht allein in ſeiner Totalität, ſondern auch in ſeinen Theilen ein endliches.

Zweiter Satz. Vor der Entſtehung des Individuums ſind die Theile, in und aus denen es beſtehen wird, noch gar nicht vorhanden, ſie mithin präexiſtiren ihm, dem Ganzen, nicht, ſondern es ſelbſt enthält das Princip der Entſtehung aller ſeiner Theile in ihm ſelbſt, d. h. der reellen Möglichkeit nach geht das organiſche Ganze allen ſeinen Theilen vorher; ſo daſſelbe als Syſtem und ſo jedes Syſtem in ihm, auch die Wiſſenſchaft als ſolches. Hingegen dem unorganiſchen Objekt gehen vor ſeiner Entſtehung alle ſeine Theile dem Stoff und auch der Form nach vorher und aus ihnen wird daſſelbe als Ganzes componirt; ſo aber iſt es ein nur mechaniſch, wenn auch von dem Menſchen noch ſo künſtlich hervorgebrachtes bloßes Product, ohne Productivität, aber ſo auch iſt es höchſtens nur ein Singulum, kein Individuum, z. B. ein ſo kunſtreiches Werk die Uhr ſey, iſt ſie doch nicht wie die Pflanze im Ganzen, das ſeinen Theilen vorher präexiſtire im Keim, ſondern das Ganze, dem die Theile vorhergehen. Somit iſt es in der Individualität ſelbſt enthalten, daß das organiſche Subjekt durch Concrescenz entſtehe und alſo nicht gemacht werde, ſondern ſich ſelbſt mache und ſeinen Stoff und Inhalt auch. Das Individuum iſt das ſich ſelbſt erſchaffende Subjekt, und alſo ein Product ſeiner ſelbſt.

Dritter Satz. Die Materie in dem Individuum kann zwar von der Form, die ſie hat, durch den darauf reflectirenden Menſchen unterſchieden werden, ſo daß er den Gedanken des organiſchen Stoffs auf der einen und den Gedanken der organiſchen Form und Geſtalt auf der anderen Seite halte, allein im Individuum iſt keine von der anderen, die Materie nicht von der Form, dieſe nicht von ihr verſchieden, ſondern iſt vielmehr die eine, die Materie durch und durch gebildet und geformt und die Form durch und durch vom Stoff erfüllt. Somit geht im Individuellen weder die Form der Materie deſſelben, noch dieſe jener bei ſeiner Entſtehung vorher, ſondern ſogleich im Princip des ſich ſelbſt Producirens der Individualität ſind Materie und Form in unzertrennlicher Einheit und die Production ſelbſt iſt nur eine Entwickelung der primitiven Einheit beider, in welcher Entwickelung keines vom anderen ſich trennt. Mit dem unorganiſchen Objekt vornehmlich, wie es etwa als Mechaniſches ein Werk der Menſchen iſt, ja ſogar als äſthetiſches Kunſtwerk verhält es ſich anders. Hier geht die Form entweder als der Begriff des mechaniſchen Künſtlers oder als die Idee des äſthetiſchen Künſtlers und als Ideal dem Stoff und Material, ſowie der Form vorher und die Kunſt ſelbſt beſteht darin, durch den Begriff oder durch die Idee ſich des Stoffes zu bemächtigen, ihn zu zwingen, daß er die Form annimmt.

Anwendung. Der Begriff von der Welt iſt nicht der

α. von ihr als dem Unendlichen, denn das Unendliche lediglich für ſich, ohne das Endliche, iſt nur ein Gedachtes und nur ein Gedanke. Der Gegenſtand jenes Begriffs aber iſt die Welt und nicht der Gedanke. Er iſt

β. auch nicht der Begriff von ihr als der Endlichkeit, ſo daß das Unendliche aus ihr und ihrem Begriff wie ausgeſchloſſen ſey; denn die Idee der Welt iſt die von ihr als dem Ganzen, das Endliche aber, wie es immerhin ſey, iſt und kann nur ſein Theil eines Ganzen; der Gegenſtand jenes Begriffs iſt die Welt und nicht ein Welttheil. Der Begriff von ihr iſt alſo

γ. der von dem Ganzen, als dem im Unendlichen endlichen Ganzen, mithin der Begriff von der Individualität. Die Welt muß erkannt werden für das Individuum aller Individuen, und ſo kann wohl nach dem Erfahrungsbegriff von einem Weltmechanismus, aber nach dem Vernunftbegriff muß von dem Weltorganismus die Rede ſeyn.

II. Die Unität. Alles Entſtandene hat ein Beſtehen entweder auf kürzere oder längere Zeit oder in aller Zeit. Im Allgemeinen iſt dieſer Beſtand der Dinge dreifacher Art, entweder nämlich der:

a. des Einen ganz und gar in einem Anderen; oder

b. theils in einem Anderen, theils in ſich; oder

c. ganz und gar in ſich.

ad a. Was ſein Beſtehen allein in einem Anderen hat, kann ſeyn ein Vieles und ein in ſeiner Vielheit Unbeſtimmbares, ein unzählbar Vieles, jedoch ſo, daß jedes dieſer Vielen für ſich ein blos Endliches, keines mithin, wie das Individuum, ein im Unendlichen endliches iſt. Was ſolcher Weiſe lediglich in einem Anderen beſteht, hat hiermit ſeinen Schwerpunct in dieſem Anderen, nicht in ſich, d. h. es ruht ganz und gar in dem Anderen und iſt alſo, wie es die bloße Endlichkeit mit ſich bringt, für ſich ſelbſt gar nichts. So verhält es ſich mit allem blos Unorganiſchen oder mechaniſchen, z. B. mit dem Sande an der Küſte und im Grunde des Meers; da liegt er, ein unzählbar Vieles, aber jedes Sandkörnchen ein blos endliches, und wenn es von einem Volke heißt, es ſolle ſich vermehren, wie der Sand am Meer, ſo iſt damit nicht viel geſagt.

ad b. Was theils in einem Anderen, theils in ſich Beſtand hat, iſt das Organiſche und zwar dreifacher Art:

α. als das vegetativ Selbſtſtändige, ſo jede Pflanze. Sie als ein Entſtandenes hat Beſtand einerſeits in einem Anderen, dieſes Andere iſt theils der Boden, worin ſie wurzelt, theils die Atmoſphäre, worin ſie ſich entfaltet. Andererſeits aber hat ſie ihr Beſtehen in ſich ſelbſt, denn von ſich ſelbſt aus, von Innen heraus keimt oder ſproßt und entwickelt ſie ſich ſelbſt, ſowohl in ihrem Boden, als in der Atmoſphäre. Jedes ſolche organiſch Beſtehende iſt nun zwar ein Individuum, allein es mangelt dieſem Individuum doch die Beſtimmtheit, das Unum zu ſeyn; faſt wie des Sands am Meere, ſind der Pflanzen in ihren Arten auf Erden unzählig viele.

β. Das animaliſch Selbſtſtändige oder das Thier. Sein Beſtehen einerſeits iſt zwar, was den Boden angeht, als das Andere, nicht ein Beſtehen in ihm, aber doch auf ihm, was aber die Atmoſphäre betrifft, ein Beſtehen in ihr. Zugleich hat daſſelbe, wie die Pflanze, ſein Beſtehen andererſeits in ſich. Das Thier ruhet zwar und bewegt ſich auf der Erde und in ihrer Atmoſphäre, aber zugleich beruht es und bewegt es ſich in ihm ſelbſt, oder es hat, nach der Beſtimmung Boerhaven's, ſeine Wurzel im Magen, wie die Pflanze ihren Magen in der Wurzel. Wie der Pflanzen, ſo auch ſind der Thiere in ihren Arten unzählig viele, und jedes ein Individuum, aber die Einheit, die **Unität** geht ihm ab.

γ. Das ſideriſch Selbſtſtändige oder jedes einzelne Geſtirn. Es hat daſſelbe einerſeits ſeinen Schwerpunct in einem anderen, der Mond z. B. den ſeinigen in der Erde, und hat hiermit zugleich eine Richtung gegen das Andere hin; andererſeits aber ſeinen Schwerpunct in ſich. Dieſe Selbſtſtändigkeit als jenes Beſtehen des Geſtirnes in ſich, indem es zugleich ein Beſtehen in einem anderen, nimmt zu mit der Bewegung deſſelben um ſich oder ſeine Axe. Dieſe Bewegung mangelt dem Monde, aber ſie iſt die Bewegung des Planeten, und ſo kann von den Planeten geſagt werden, ihr in ſich ſelbſt Gegründetſeyn ſey gegen das der Monde das Zeichen größerer Selbſtſtändigkeit. Alle Geſtirne nun, auch die Sonne oder die Fixſterne, wenn dieſe Sonnen ſind, obwohl Beſtand habend jedes in ſich, beſtehen doch zugleich in einem anderen außer ihm, wenigſtens in den Räumen des Himmels, und es ſind ihrer, wie des Sands am Meer, unzählbar viele. Alſo auch hier fehlt die **Unität**.

ad c. Was lediglich und allein in ſich ſelbſt Beſtand hat, iſt die Welt ſelbſt; alle Subſtanzen jeder Art und alle Subjekte, die beide unter a. und b. berührt ſind, haben ihr Beſtehen in dem einen und ſelben Ganzen, welches die Welt genannt wird; es aber ſubſiſtirt in keinem Ganzen außer ihm, worin es nur ein Theil wäre, ja außer der Welt iſt nichts als wirklich denkbar, worauf ſie ſich beziehe und worin ſie, indem ſie dann nur zum Theil ein Beſtehen in ſich hätte, zugleich ſubſiſtirte. Die Welt alſo, in der alle Dinge, jedes ſeinen Schwerpunct theils in einem Anderen, theils in ſich haben, hat den ihrigen lediglich und allein in ſich, d. h. ſie trägt und hält ſich ſelbſt, ohne zugleich getragen und gehalten zu werden. Hieraus folgt: da es, damit die Welt exiſtire, keiner anderen bedarf, in welcher ſie ſubſiſtire und da neben ihr keine andere iſt, nebſt welcher ſie, als ihr coexiſtirend, in einer dritten ihr Beſtehen habe, ſo findet in Anſehung des Weltganzen und ſeines Begriffs lediglich und allein die Beſtimmung der Unität ſtatt und iſt in ihm alle Vielheit negirt. Aber vorgeſtellt kann von dem Menſchen werden, daß Welten ſind, und ſo wäre in ſolcher Vorſtellung allerdings die Beſtimmung der Vielheit enthalten. Allein die Welt an und für ſich und ihrem Begriff nach, wie er nicht das vorſtellende Subjekt, ſondern ſie die Welt ſelbſt zum Princip hat, gehet dieſe Vielheit nichts an. Dem gemeinen Bewußtſeyn iſt jene Vorſtellung vieler Welten ganz geläufig, indem ſelbſt einzelne Erdtheile als Welten vorgeſtellt werden. Und ſo ferner, wie das Vorſtellen ſich etwas über die Erde erhebt und durch die Reflexion über die Geſtirne etwas Abſtracteres vorgeſtellt wird, ſo iſt ſelbſt im gemeinen Bewußtſeyn die Erde eine Welt und jeder andere Planet auch. Bis in dieſe Gemeinheit, in welche in unſerer Zeit auch wohl die Gelehrten herabgefallen ſind, iſt ſelbſt das gemeine Volk bei den Griechen nicht herabgeſunken; denn κόσμος hat einen moralen Sinn: κόσμοι. Auch das abſtracte Denken, nicht blos jenes Vorſtellen, läßt's nicht bei einer und derſelben Welt, ſondern wird ein Denken von der Welt, wenigſtens in einer Zweiheit, und das bei den Philoſophen, noch mehr aber bei den Theologen, indem ſie eine überſinnliche Welt, und eine

Sinnenwelt, wo nicht kennen, doch davon ſchwatzen. Hier hat das abſtracte Denken die Endlichkeit und Unendlichkeit in der Individualität geſchieden.

III. Die Univerſalität. Sie enthält die zwei anderen Momente, nämlich das der Individualität und das der Unität und in ihr iſt der Weltbegriff ſelbſt vollendet; er iſt ſo, wo nicht der ſpeculative, doch der ſynthetiſche Begriff vom Weltganzen und kann in einem Satze ſo dargeſtellt werden: die in ihrer Unität individuelle Welt, oder die in ihrer Individualität einzige Welt iſt das Univerſum. Mittelſt der Reflexion auf dieſen ſynthetiſchen Begriff wird oder kann derſelbe analyſirt werden, etwa folgendermaßen: was in der Welt entſteht und in ebenderſelben ein Beſtehen hat, gleichviel, ob auf längere oder kürzere Zeit, oder wenn davon eine Erfahrung möglich wäre, zu aller Zeit, das exiſtirt, lebt und bewegt ſich wirkend in ihr als von ihr gehalten und getragen. Auch was in ihr beſteht, ohne daß irgend eine Erfahrung davon möglich iſt, ob es je entſtanden oder immer geweſen ſey, das bewegt ſich, wirkt und lebt gleicher Weiſe in ihr, ebenſo von ihr gehalten und getragen. Jedes nun in der Welt Entſtandene und in ihr Subſiſtirende iſt ein Theil der Welt, und ſolch ein Theil mag, wie die Erde, in Bezug auf die Theile, die er enthält, und in Bezug auf ſich ſelbſt, als ein Ganzes vorgeſtellt werden, in Wahrheit jedoch iſt und bleibt es nur Theil eines Ganzen, ſie aber iſt das Ganze aller und jeder Theile und nicht mehr ſelbſt wiederum der Theil irgend eines anderen. Iſt aber Alles, was in der Welt beſteht, entſtanden und zwar ſo, daß ſein Entſtehen erfahren wurde oder nicht; ſo kann auch die Welt betrachtet werden als das Ganze, welches entſtanden ſey, ſie jedoch nicht, wie wenn ſie aus einem anderen entſtanden wäre und in einem Anderen, wenigſtens von einer Seite Beſtehen habe, ſondern ſie vielmehr ſolcher Weiſe, daß ſie ſich ſelbſt zum Princip ihres Entſtehens hat, wie ſie ſelbſt der Grund iſt ihres Beſtehens.

Frage: Welche Bedeutung hat die Welt für die Religion? Die Religion ſey, welche ſie wolle, ſo iſt ihr Grundgedanke der von Gott, unter was immer für Vorſtellungen und in was immer für einem Namen, absque Deo nulla religio. Der Gedanke Gottes aber iſt ein anderer und der Begriff der Welt auch, und nur ein ſchlechthin identiſches Denken, wie das des Pantheismus iſt, kann beide, die Welt und Gott, für eine und dieſelbe nehmen. Der Unterſchied zwiſchen beiden ſtellt ſich in Folgendem heraus.

1) Der Gedanke Gottes iſt die Negation der Endlichkeit. Die Endlichkeit aber iſt ein Moment der Individualität, dieſe kennen wir als das im Unendlichen endliche Subjekt und ſie die Individualität iſt ein Moment der Welt in ihrem Begriff.

a. Der Gedanke Gottes alſo ſchließt aus den Begriff der Individualität, die von der Welt in ihrem Begriff eingeſchloſſen iſt. Gott iſt kein Individuum. Aber

b. der Begriff der Welt ſchließt aus den Gedanken der Perſonalität, die Welt iſt das Individuelle, allein kein perſönliches Subjekt, hingegen der Gedanke Gottes ſchließt den Begriff der Perſonalität ein, er iſt der perſönliche Gott. Das Weſen der Perſönlichkeit iſt die Intelligenz und der Wille. Die Welt, das nur individuelle Ganze, iſt nicht die denkende und wollende, ſie iſt keine Perſon; aber Gott iſt der denkende und wollende und darin beſteht ſeine Perſönlichkeit.

2) Das Seyn der Welt iſt bedingt durch ihr Werden und manifeſtirt ſich als ein ſo bedingtes vornehmlich in den organiſchen Subjekten, deren Leben das der Pflanzen oder des Thiers iſt. Sie ſind und beſtehen nur, wenn und weil ſie werden und geworden ſind. In dieſem Bedingtſeyn des Daſeyns der Welt durch das Werden aus und in ihr ſelbſt, iſt ſie die Natur, als die gewordene natura naturata und als die werdende natura naturans, ſo daß beides von einander unzertrennlich iſt. Das Seyn Gottes hingegen iſt durch kein Werden und Gewordenſeyn

bedingt, es iſt das ewige, das an und für ſich Seyn ſelbſt und wenn die Welt als natura naturans et naturata für identiſch mit der abſoluten Subſtanz genommen, dieſe aber für Gott genommen wird, ſo iſt Gott verkannt.

3) Der Begriff der Welt iſt der von ihr als dem einen und ſelben Ganzen, in welchem unendlich viele Theile ſich bewegen und ſind, ſo daß, mit Bezug auf den Ausdruck Univerſum, geſagt werden kann: est mundus illud unum, in quo omnia vertuntur, et quod ipsum non nisi in semet ipso vertitur. Aber der Gedanke Gottes iſt die Negation einer ſolchen Einheit, die eine unendliche Vielheit der Theile in ſich enthält, er ſchließt aus die Notion der numeriſchen Einheit, Gott iſt nicht Einer, ſondern er iſt der abſolut Einzige, est unicus. Die Unität Gottes iſt als Einheit ſeine unendliche Einfachheit, ſein Weſen iſt die Intelligenz in der Identität mit der Freiheit, die Perſonalität, nicht die Individualität. Dieſe Individualität enthält eine Multiplicität. Gottes Weſenheit iſt die Perſonalität. Nach dieſem Unterſchied beantwortet ſich nun die vorangeſtellte Frage mittelſt folgender Hauptſätze.

Erſter Satz. Die Welt iſt weder a. ein bloßes Product, noch b. eine blos producirende Macht.

ad a. Was nur Product iſt, ohne alle productive Thätigkeit, das iſt auch ein blos endliches und als ſolches entweder ein Continuum, z. E. der Dunſt, der von einem Thiere ausgeht, oder es iſt daſſelbe ein Diruptum, z. E. jedes Sandkörnchen und jeder Kieſel, den der Strom mit ſich führt. Das Weſen der Welt aber iſt, wie ſich ergab, nicht die Endlichkeit als ſolche, ſondern das im Unendlichen Endlichſeyn, die Individualität. Der Gedanke des blos Endlichen iſt mithin dem Begriff der Welt durchaus unangemeſſen. Ein ſolch blos Endliches, das nur Product oder gar bloßes Educt wäre, ohne alle producirende Thätigkeit, kommt wohl in der Natur vor, beſonders aber in der Chemie als ein caput mortuum, Schlacke; das iſt die Welt nicht.

ad b. Das blos Productive, ohne daß es Product werde oder ſey, wäre das Unendliche lediglich als ſolches. Auch dieſes, wo es vorkommt, würde nur das Continuum, nicht aber Individuum ſeyn. Man kann wohl das Licht nehmen für eine nur erzeugende, belebende, ja ſelbſt producirende Thätigkeit ohne Product, dann wäre das Licht in jener abſtracten Unendlichkeit genommen. Die Welt iſt mehr als das Licht, in ihr ſcheint das Licht und ſie nimmt, indem ſie das Individuum iſt, das Licht, dieſe reine Unendlichkeit in ſich auf, ſo wird ſie die Farbe, und mit der Farbe kommt das Licht zum Product.

Aus Beidem unter a. und b. folgt: die Welt iſt weder ein Geſchöpf, deſſen Schöpfer oder erſchaffende Thätigkeit außer ihr wäre; denn als ein ſolches Geſchöpf wäre ſie das blos endliche Product caput mortuum wie ein Topf, noch auch iſt ſie die blos erſchaffende Macht, ſo daß das durch ſie Erſchaffene nicht ſie ſelbſt, ſondern ein Objekt außer ihr wäre; denn ſolcher Weiſe würde ihr Weſen blos die Unendlichkeit als ſolche ſeyn. Die Welt alſo weder Geſchöpf noch Schöpfer iſt die Schöpfung, d. h. der Begriff von ihr iſt der von dem Product, welches ſich ſelbſt zum Princip oder von dem Princip, welches ſich ſelbſt zum Product hat. Als die erſchaffene, oder als Product hat ſie die Endlichkeit an ſich, als die erſchaffende oder als productiv hat ſie zu ihrer Weſenheit die Unendlichkeit und ſo iſt ſie die im Unendlichen endliche Welt. In der Religion nun, wie ſie bis zum reinen Gedanken Gottes und der Erkenntniß der Welt gekommen iſt, hat die Welt nicht blos die Bedeutung der Natur, ſondern die, daß ſie die Schöpfung ſey, und nach dieſer Bedeutung in dieſem Gehalte, mit Bezug auf die Religion, hat die Wiſſenſchaft von der letzteren, die Theologie nicht eine Naturlehre, ſondern eine Schöpfungslehre zu ihrem Inhalt. Der Gedanke von Gott als Grundgedanke der Religion und Theologie iſt der von dem Unerſchaffenen, welcher ſey, mithin ohne daß ſein Daſeyn das Werden und die Natur zur Bedingung habe. Auf dieſen Gedanken des Unerſchaffenen bezieht ſich der Begriff von der Welt als der Schöpfung. Daß ſie nicht blos Product, ſondern ſich ſelbſt Producirendes, daß ſie kein blos Gemachtes, ſondern ſich ſelbſt Wirkendes iſt, das hat ſeinen Grund in Gott dem Unerſchaffenen. Die Werke Gottes ſind keine Maſchinen, wie die der Kunſt, und die Welt ſelbſt, das Werk aller Werke, iſt kein Mechanismus. Nicht alſo der Menſch, der des Glaubens an Gott und mithin auch des Gedankens von Gott ermangelte, kommt durch Erforſchung der Welt und durch was immer für Argumente zu jenem Gedanken und zu jenem Glauben, ſondern umgekehrt der Gedanke Gottes im Glauben an ihn führt den Menſchen zur rechten Erkenntniß der Welt als der Schöpfung und ſo ſchließt er nicht: weil die Welt iſt, iſt Gott — ſondern: weil Gott iſt, iſt die Welt. Nicht alſo die Kosmologie führet zur Theologie, ſondern die Theologie vielmehr macht eine richtige Würdigung der Welt und der Wiſſenſchaft von ihr erſt möglich.

Zweiter Satz. Die Materie der Welt iſt **a.** nicht von der Form der Welt, noch dieſe von der Materie, und die Welt ſelbſt iſt **b.** von ihrer Materie und Form nicht verſchieden.

ad a. Zwiſchen der Materie der Dinge und ihrer Form wird zwar ein Unterſchied gemacht, auch wird in ihm die Materie wohl als die formloſe Maſſe und die Form als inhaltslos oder leer vorgeſtellt. Allein dieſer Unterſchied und dieſe Vorſtellung iſt nur von außen her, nämlich durch das denkende Subjekt an die Welt gebracht und geht ſie ſelbſt in ihrer Objektivität ganz und gar nichts an, hat alſo den Grund nicht in der Welt, ſondern in dem über ſie urtheilenden Subjekte. In ihr an und für ſich iſt vielmehr alle und jede Materie von der Form bewältigt und durchdrungen, nichts iſt formlos und in eben ihr iſt die Form mit der Materie auf das mannichfaltigſte erfüllt. Keine Form natürlicher oder weltlicher Dinge iſt inhaltslos. Nur wenn der Menſch irgend ein in einer Art Geformtes mit irgend einem in einer anderen Art Geformten den Wallfiſch z. B. mit dem Haifiſch vergleicht, kann es geſchehen, daß er, weil in dem einen die Materie vorwaltet, im anderen aber die Form, das eine als formlos, das andere als geformtes beurtheilt.

ad b. Im Denken wird die Welt für das Subjekt eines Urtheils und werden ihre Materie und Form für die Prädicate deſſelben genommen und auf es, das Subjekt, bezogen. In dieſer Beziehung ſind dann freilich beide, wie immer das Prädicat vom Subjekt, von der Welt verſchieden, und das Urtheil ſelbſt wird etwa ſo ausgeſprochen: die Welt iſt materiell und hat irgend eine Form. Auch dieſer Unterſchied zwiſchen ihr ſelbſt einerſeits und zwiſchen der materiellen Form oder der geformten Materie andererſeits, iſt gegründet nur in dem auf die Welt reflectirenden Verſtande, im denkenden Subjekte und iſt ebenſo, wie jener, ein durch daſſelbe an die Welt gebrachter, auch er geht ſie nichts an. Sie an und für ſich nämlich iſt kein logiſches Subjekt, das nur irgend ein Prädicat habe, ſondern vielmehr die Subſtanz. Aber Subſtanz iſt das, was den Raum zu aller Zeit erfüllt und undurchdringlich macht und in ihm zu aller Zeit beharret und eben daſſelbe iſt die Materie. Das nun, was in Bezug auf die Materie Form heißt, iſt in Bezug auf die Subſtanz das Accidenz. Die Welt als kein logiſches Subject hat kein Prädicat, aber ſie an ſich die Subſtanz hat zu ihrer Beſtimmung ein Accidenz. Als dieſe nun wird nicht etwa nur gedacht, ſondern erkannt und gewußt dasjenige, was in der Subſtanz, welche beharrt, das Wandelbare iſt. Aber dies Wandelbare iſt an ſich eben die Form, welche die Materie der Welt hat, bald als die unorganiſche, bald als die organiſirte Maſſe. Wie das Materielle nicht ohne die Form, das Formelle nicht ohne die Materie, ſo iſt und kann das Subſtantielle, oder die Welt in ihrer Subſtantialität nicht ohne das Accidenz und das Accidentelle nicht ohne die Subſtanz ſeyn. Alſo die Materialität in der unzertrennlichen Einheit mit der Form und die Subſtantialität in der eben ſo unzertrennlichen mit dem Accidenz iſt an und für ſich die Welt ſelbſt. Das abſtract Formelle aber und Accidentelle iſt das Räumliche und Zeitliche, Materie mithin und Subſtanz, desgleichen Raum und Zeit, als deren abſtracte Formen, ſind nicht Eigenſchaften der Welt, von denen ſie, wie das logiſche Subjekt von ſeinem Prädicate, verſchieden wäre, ſondern ſie ſind das Weſen der Welt ſelbſt. Sie in ihrer Subſtantialität, Räumlichkeit und Zeitlichkeit iſt das Ganze, welches ſeinen Anfang in ſeinem Ende und ſein Ende in ſeinem Anfang hat wie ein Kreis. Für die Religion nun hat die materielle, ſomit die Raum- und Zeit-Welt blos die Bedeutung eines Mittels zum Zweck; denn der Gedanke von Gott in der Religion iſt nicht nur der von dem Unerſchaffenen, ſondern auch der von dem Immateriellen, Außerräumlichen, Außerzeitlichen, kurz der von dem ewigen Weſen und der Menſch, der dieſen Gedanken und mit demſelben den Glauben an Gott zu haben vermag, iſt eben auch ein Außerräumliches, Außerzeitliches, Immaterielles, das intelligente Weſen, ein Geiſt. Seiner Individualität nach iſt er in der Welt, deren Weſen die Individualität ſelbſt iſt, als eines ihrer Glieder mitbegriffen und in ſeiner Individualität materiell und äußerlich in Raum und Zeit gebildet, bis die Form mit der Materie im Tode verweſt. Heißt es nun: die Bedeutung der Welt für die Religion und in ihr ſey die eines Mittels zum Zweck, ſo iſt der Zweck, dem dieſes Mittel dient, der in der Welt lebende und wirkende Menſch, wie er als denkender und wollender Geiſt Gott zu erkennen und ihn anzubeten vermag. So iſt die Welt alſo als die Schöpfung Gottes um des Menſchen willen da.

Dritter Satz. Die Welt in ihrer Individualität, Unität und Univerſalität iſt die vollkommene und die Lehre von ihr, aber in dieſer dreifachen Beziehung und mit Bezug auf den ausgeſprochenen Zweck, iſt die Lehre von der beſten Welt, Optimismus des Leibnitz. Aber das Princip dieſer Lehre iſt nicht das erkannte Weſen der Welt, ſondern Gott und die Erkenntniß Gottes. Dieſer Begriff von der beſten Welt iſt in folgenden drei Sätzen beſtimmt.

a. Die Welt enthält erſchaffende, bildende und erhaltende Kräfte und zwar in unendlicher Mannichfaltigkeit.

b. In der Welt kommt es zwar zwiſchen dieſen Kräften zu einem Conflict derſelben mit einander, gleichſam zu einem Kampfe, in welchem die eine Kraft ſich vernichtend oder zerſtörend gegen die andere richtet. Auch treibt ſich dieſer Conflict hinein in die denkenden und wollenden Subjekte, da ihr Seyn das weltliche Leben und die Individualität der Welt alſo auch die Weltkräfte zu ſeiner Bedingung hat. Conflict des intelligenten und wollenden Subjekts als des einen mit dem anderen iſt ſolcher Kampf ein durch das Bewußtſeyn oder durch den Willen vermittelter größerer oder geringerer Haß oder Widerwille. Allein es iſt

c. durch die der Welt immanenten Geſetze die Gewalt in jenem Conflict der Weltkräfte und im Streite der intelligenten Subjekte gemäßigt, beſchränkt, ſo daß die Vernichtung der einen durch die anderen, kraft der Geſetze, unmöglich geworden iſt. Durch die Weltgeſetze alſo, welche dann innerhalb des Selbſtbewußtſeyns oder der Sphäre des Menſchengeſchlechts Rechts- und Pflichtgeſetze werden, behauptet ſich die Welt trotz jenes ſtetigen Antagonismus der in ihr wirkenden Kräfte als die vollkommene. Aber wie jene Kräfte, ſo haben dieſe Geſetze nicht ihren Grund in der Welt, ſondern im Weltſchöpfer, in Gott und hiermit hat in der Religion die Welt die Bedeutung eines Reiches, in welchem Gott der ewigliebende mit ewiger Weisheit und Vorſehung regiere. Dies Reich Gottes, als das der Liebe und Vorſehung, iſt alſo die eine und ſelbe

Welt als das im Unendlichen endliche Ganze. Eine zweite Welt, die erſt kommen ſolle, iſt eine Faſelei.

Schlußanmerkung. Zweierlei Anſichten ſind es, die der Menſch von der Welt und von deren Verhältniſſen zu Gott haben kann; die eine iſt die, wo er dieſelbe betrachtet als das Objekt, aus welchem ihm erſt die Gewißheit vom Seyn Gottes werde (kosmiſche Argumente); die andere iſt die, daß die Gewißheit vom Seyn Gottes einen tieferen Grund habe, als die Welt und deren Daſeyn und die Gewißheit von ihrem Daſeyn zu ſeyn vermag. Aus dieſer Anſicht, wenn auch vorerſt jener tiefere Grund der Gewißheit vom Seyn Gottes nur geahnet würde, ſpricht der Menſch: weil Gott iſt, iſt die Welt und in der Gewißheit, daß er ſey, gründet ſich die Gewißheit, daß die Welt das Reich ſeiner Vorſehung, ſeiner Liebe und Fürſorge ſey.

Zweiter Abſchnitt.

Von den logiſchen oder rationellen Argumenten.

Auch die kosmiſchen ſind logiſche, jedoch nur der Form nach, welche die ſyllogiſtiſche iſt. Die jetzt zu betrachtenden ſind es auch ihrem Princip und Inhalt nach.

Daß mit den kosmiſchen etwas auszurichten ſtehe, räumt der Rationaliſt ein, aber daß ſie Genüge thun, läugnet er und zwar ſchon aus dem Grunde, weil, wenn ſie zureichend wären, nach ihnen nicht ferner von den Menſchen an der Exiſtenz Gottes gezweifelt werden könnte. Um zu entdecken, warum ſie nicht Genüge thun, vergleicht ſie der Rationaliſt mit den mathematiſchen Beweiſen. Iſt etwas mathematiſch demonſtrirt, ſo iſt der Zweifel, daß es ſo ſey, wie es gedacht worden, unmöglich gemacht. Dafür aber hat auch der mathematiſche Beweis eine Evidenz und eine Nothwendigkeit, welche den kosmiſchen Argumenten fehlt. Eben das Evidente und Apodictiſche in jenem kommt daher, weil er nicht durch Erfahrung bedingt, ſondern der Beweis rein und allein a priori iſt, die kosmiſchen Argumente aber haben doch Erfahrung zu ihrer Bedingung, ſie ſind größtentheils Argumente a posteriori. Nun iſt unter allen Fragen keine ſo wichtig, als die: ob Gott ſey oder nicht? Dem Satze „Gott iſt" muß, was jene Bedeutſamkeit betrifft, jeder mathematiſche Satz weichen; ſelbſt abgeſehen von den kleinen oder großen Bedürfniſſen der Menſchen, in Anſehung derer ſie etwa einen Gott brauchen, bleibt die Frage, ob er ſey oder nicht, die erſte, höchſte und wichtigſte. In Anſehung ihrer alſo wird ein Beweis geſucht, kraft deſſen die Antwort keinem weiteren Zweifel unterliege. Dieſer Beweis muß demnach, da ein a posteriori verſuchter unzureichend bleibt, ein rationeller, ein a priori gegebener ſeyn, wenigſtens von gleichem Gehalte, wie irgend ein mathematiſcher. Aber was heißt das, der Beweis ſolle ein logiſcher oder rationeller ſeyn, ohne ein mathematiſcher ſeyn zu können? Hierauf dient zur Antwort. Wie der Menſch eine Erkenntniß von der Welt haben kann, ſo auch vermag er von der Vernunft, kraft deren ihm die Erkenntniß der Welt möglich wird, eine Erkenntniß zu haben. Dieſe würde mithin, weil ſie die Vernunft ſelbſt zu ihrem Gegenſtande hat, ſchon darum rationelle oder logiſche Erkenntniß heißen, folglich in einem tieferen Sinn, als die Erkenntniß von der Welt und ein Beweis aus dieſer für das Daſeyn Gottes, rationell heißen kann. Aber wie iſt eine Erkenntniß von der Vernunft möglich? Antwort: Nicht

a. mittelſt des Sinnes. Denn was mittelſt ſeiner erkannt wird, mag wohl ſeyn ein vernünftig Eingerichtetes und Angeordnetes, die Vernunft ſelbſt iſt es nicht. Eben ſo wenig

b. mittelſt des Verſtandes. Denn das mittelſt ſeiner Erkennbare iſt wohl ein zweckmäßig Beſtimmtes und inſofern auch Vernünftiges, aber die Vernunft ſelbſt iſt es nicht. Weder alſo durch ſeinen Sinn, noch durch ſeinen Verſtand erreicht der Menſch die Vernunft und eine Erkenntniß von ihr. Dieſe iſt allein möglich

c. mittelſt der Vernunft ſelbſt, ope rationis. Indem nun ſolche Erkenntniß zu ihrem Gegenſtande, zu ihrem Princip und zu dem Mittel für ſie die Vernunft ſelbſt hat, iſt und heißt ſie in aller und jeder Beziehung Vernunfterkennrniß. Dazu mithin, daß die Erkenntniß eines Menſchen durch und durch rationell ſei, gehört mehr als das, daß er ſinnig, ſcharfſinnig, tiefſinnig, verſtändig, klug bis zur Schlauheit, dazu gehört, daß daß er vernünftig ſei. Aber vermittelt iſt doch jene Erkenntniß der Vernunft von ihr ſelbſt durch den Sinn und durch den Verſtand, und daher ſind der rationellen Argumente für das Daſein Gottes, deren Princip jene Vernunfterkenntniß iſt, nothwendiger Weiſe zwei. Dies erhellt aus Folgendem: Die Sinnesthätigkeit im Erkennen heißt wohl intuitive, die Verſtandesthätigkeit in eben demſelben wird wohl reflectirende genannt, die Vernunftthätigkeit, welche im Erkennen der Vernunft ſich durch die Sinnes- und Verſtandesthätigkeit vermittelt, heißt wohl die ſpeculative. Die rationellen Argumente für das Daſeyn Gottes ſind ſpeculative

1) mittelſt der intuitiven Thätigkeit oder durch den inneren Sinn des Menſchen, welcher ſich ſelbſt pſychologiſch als ein vernünftiges Subject beobachtet und aus dieſer Erkenntniß ſeiner ſelbſt einen Beweis für das Daſeyn Gottes führt, das pſychologiſche Argument.

2) Mittelſt der intellectuellen oder reflectirenden Thätigkeit verſucht er es, die Vernunft als ſolche zu erkennen und aus ihr oder ihrem Weſen, aus ihrem Seyn das Seyn Gottes zu beweiſen, das ontologiſche Argument.

I.

Der pſychologiſche Beweis.

1. Darſtellung deſſelben.

In folgenden drei Hauptpunkten ſetzt er an:

1) Wenn der Menſch nicht etwa die Dinge außer ſich, nach ſeinem eigenen Leib und deſſen Gliedern, ſondern geradezu ſich ſelbſt beobachtet; ſo wird er leicht in ſich ſelbſt dreierlei Zuſtände als die ſeinigen unterſcheiden:

α. Gefühle und Empfindungen,
β. Vorſtellungen und Gedanken,
γ. Begierden, Neigungen und Willensacte.

In Abſicht auf ſie erfährt er theils, daß ein Zuſtand derſelben Art mit dem andern und daß theils die Zuſtände verſchiedener Arten mit einander in ihm wechſeln. Angenehme Gefühle werden von unangenehmen, Freude vom Schmerz verdrängt, eine Vorſtellung hat eine andere zur Folge, einer Begierde folgt die andere nach, und mit Gefühlen wechſeln Vorſtellungen, mit Vorſtellungen Begierden. Es erfährt alſo jeder in ſich, daß die genannten Zuſtände nicht nur veränderlich, ſondern auch ſelbſt Veränderungen ſind, durch die Natur ſeines Verſtandes aber und durch deſſen Geſetz iſt er genöthigt, jede Veränderung für eine Wirkung anzuerkennen und für jede Wirkung eine Urſache vorauszuſetzen, ſomit ſchließt er, ohne daß er es erfahre, jene in ihm erkennbaren und wechſelnden Zuſtände müßten als Wirkung ihre Urſache haben. Aber eben durch die Natur ſeines Verſtandes iſt er weiter genöthigt, in Anſehung jeder Urſache eine Thätigkeit anzuerkennen, vermöge deren die Urſache wirkſam iſt und ſich in ihren Wirkungen als Urſache beweiſet. Er begreift dieſe Thätigkeit als eine Kraft, und da er jene dreifachen Zuſtände in ſich als Wirkungen, mithin Urſachen dieſer Wirkungen anerkennen muß, ſo iſt er genöthigt zu urtheilen, daß drei Kräfte ſind, welche die Urſache jener Zuſtände bedingen. In Bezug auf die Wirkungen dieſer Urſache ſtellt er drei Kräfte ſich vor, die eine

ad α. als Gefühlskraft, die andere
ad β. als Vorſtellungs- und Denkkraft, die dritte
ad γ. als Begehrungskraft, oder dann als Wille.

Nicht durch Erfahrung, ſondern durch einen Schluß, dem jene Beobachtung mittelſt der innern Sinnesthätigkeit zum Grunde liegt, kommt er zur Anerkenntniß dieſer drei Kräfte, und dazu, anzuerkennen, daß ſie ſeine Kräfte ſind. Er begreift nämlich die ſo erſchloſſenen Kräfte zuvörderſt als drei Prädicate, und bezieht dieſelben, indem er urtheilt, auf ſich als das Subject derſelben. Dieſes Urtheil ſpricht ſich etwa in dem Satz aus: ich habe die Kraft zu fühlen, zu denken und zu wollen. Sich ſelbſt aber, das Subjekt dieſer Prädikate und Kräfte, unterſcheidet er von den Dingen außer ihm und von ſeinem eignen Leibe; in dieſem Unterſchiede ſtellt er ſich, der das Subjekt jener Kräfte ſey, ihm ſelbſt vor als die Seele, ἡ ψυχή.

Nicht der Nerv fühlt, ſondern die Seele mittelſt ſeiner, nicht das Gehirn denkt, ſondern ſie, deren Organ es iſt, und nicht das Herz begehrt, beſchließt, verabſcheut, ſondern eben die Seele mittelſt des Herzens. Durch die vermöge ſeines innern Sinnes angeſtellte Beobachtung des Menſchen über ihn ſelbſt kommt er alſo dahin, ſich nicht nur als beleibt und belebt, ſondern auch als beſeelt zu begreifen. Vergleicht er nun ſich den Beſeelten mit ſich dem Beleibten, oder die Seele mit dem Leibe, ſo entdecken ſich ihm gar leicht folgende Unterſchiede: das Körperliche, das Beleibte und der Leib ſelbſt, vornehmlich der menſchliche iſt in allen Theilen und Verhältniſſen vernünftig eingerichtet, zweckmäßig, alſo vernünftig angeordnet, allein daſſelbe iſt doch nicht ſelbſt das Vernünftige, die Vernunft, der Leib nicht das Vernunftweſen, hingegen die beſeelte Subſtanz oder die Seele ſelbſt iſt nicht nur, wie ihre eigene Beobachtung an ihr zeigt, vernünftig eingerichtet, ſondern auch ſelbſt ein vernünftiges Subjekt, ein Vernunftweſen. Dem pſychologiſchen Beweiſe für die Exiſtenz Gottes liegt 1) eben der Begriff von dem Menſchen als dem Beſeelten, oder von ihm als einem Vernunftweſen zum Grunde. 2) Der ſich ſelbſt Beobachtende muß anerkennen, daß er ſich ſelbſt nicht einmal als den Beleibten und Beſeelten, geſchweige als beſeelt, oder in Anſehung ſeiner Seele hervorgebracht habe. Zwar wird er wohl ſagen, durch die Kräfte meines Geiſtes vermag ich im Leben, in der Kunſt und Wiſſenſchaft mancherlei zu verſchaffen und zu bewirken, allein nie kann er, wenn er bei Verſtand iſt, urtheilen, daß er durch irgend eine ſeiner Kräfte, irgend eine andere, die er habe, z. E. durch den Verſtand das Gedächtniß, geſchweige daß er ſich ſelbſt bewirkt habe, oder der Urheber ſeiner Seele in ihrer Exiſtenz ſey. Die pſychiſche Erfahrung nöthigt ihn mithin, anzuerkennen, daß nicht er, ſondern ein anderer der Urheber ſeiner ſelbſt vornehmlich in Anſehung der Seele, oder ſeinem Geiſte nach ſey.

3) Wenn er ſich, den er ſomit als Vernunftweſen kennt, als ſolches mit der vernunft- und willenloſen Creatur außer ihm vergleicht; ſo muß er urtheilen, daß, wie vernünftig auch immer dieſelbe, z. E. ein ganzes Sonnenſyſtem, eingerichtet ſey, dennoch das Beſeelte oder Vernunftweſen vor ihr einen unendlichen Vorzug habe. Dieß Urtheil beſtätigt ſich im Beſondern ſo: Rein, hell und ſtetig glänzt das von der Sonne und den Geſtirnen ausſtrömende Licht, aber was wäre es ohne einen Geiſt, der ſeiner durch Empfindung, Vorſtellung und Gedanke inne werde? Ferner: was wäre der Weltkörper in ſeinen regelmäßigen Bewegungen, z. B. die Erde, ohne vernünftige Bewohner? u. ſ. w. Der Gedanke dieſes angeſtammten Vorzugs, welchen die Seele vor allem Leiblichen und Körperlichen habe, iſt das dritte Hauptelement im pſychologiſchen Argument. Letzteres bildet ſich dann aus jenen drei Elementen mittelſt folgender drei Syllogismen.

Erſter Schluß. Was exiſtirt, hat einen Grund, aus welchem es exiſtirt. Der Menſch aber exiſtirt nicht etwa nur als beleibt und belebt, wie das Thier, ſondern auch als beſeelt, und als ein Individuum, deſſen Seele die vernünftige iſt. Die Exiſtenz des Menſchen alſo als eines Vernunftweſens mußte einen Grund haben.

Zweiter Schluß. Was exiſtirt, hat den Grund ſeiner Exiſtenz entweder in ſich oder in einem anderen. Der Menſch weiß durch Beobachtung ſeiner ſelbſt, daß er der Grund ſeiner Exiſtenz nicht ſelbſt iſt, er alſo muß anerkennen, daß er dieſen Grund in einem anderen habe.

Dritter Schluß. Das Unvollkommene kann nicht Grund ſeyn von der Exiſtenz des Vollkommenen, das Gemeine und Niedrige nicht der vom Daſeyn des Edleren und Erhabenen. Nun iſt aber die vernunft- und willenloſe Natur überhaupt gegen den Menſchen als Vernunftweſen eben das Unvollkommene. Alſo der Entſtehungsgrund des Menſchen kann, wenn er auch von Seiten ſeines Leibes jene vernunftloſe Natur wäre, doch nicht von Seiten ſeiner Seele und ſeines Geiſtes dieſer Grund ſeiner Exiſtenz ſeyn.

Der Inhalt jener drei Schlüſſe zieht ſich ſo zuſammen. Da der Menſch ſich als Vernunftweſen weder ſelbſt, noch da ihn als ſolches die vernunft- und willenloſe Natur erzeugen kann, er aber als Vernunftweſen, wie ihn die eigene Erfahrung belehrt, wirklich exiſtirt und da ſeine Exiſtenz einen zureichenden Grund haben muß, ſo folgt, daß ein über die willen- und vernunftloſe Natur und über den Menſchen ſelbſt erhabenes Vernunftweſen wirklich ſey und für den Schöpfer der menſchlichen Seele anerkannt werden müſſe, wie nun übrigens daſſelbe genannt werde, ob Vater von allen, oder Jehova, oder Gott. Auf das Allerkürzeſte endlich ſpricht das Argument ſich in folgenden vier Worten ſo aus: sum, ergo Deus est. In der deutſchen Philoſophie und deutſchen Theologie hat ſich das

Argument einigen Kredit verſchafft, nach der Periode der Wolf-Leibnitziſchen Schule, wo die Philoſophie electiſch, populär zu werden anfing, alſo gleich nach dem ſiebenjährigen Kriege.

2. Kritik dieſes Arguments.

1) Die Abſicht der auf oben beſchriebene Weiſe Argumentirenden iſt, mittelſt einer Erkenntniß der Vernunft aus Principien der Vernunft darzuthun, daß Gott ſey. Das Argument ſelbſt aber wird in Wahrheit nicht aus ſolchen Principien, ſondern aus Notizen von dem Menſchen als vernünftigem Weſen geführt, alſo jener Abſicht entſpricht das Argument ſelbſt nicht. Dies erhellt näher daraus. Würde aus der Vernunft und aus deren Principien geſchloſſen, ſo müßte es nach dem ganzen Inhalt dieſes Arguments eine Vernunft in der Mehrzahl geben, denn der vernünftigen Weſen, deren jedes exiſtirt, ſind viele. Aber jenem widerſtrebt die Vernunft ſelbſt durch ihr Weſen, ſogar ſchon in der Sprache, die keinen Plural hat für Vernunft. Gegen jene Bemerkung läßt ſich zwar einwenden, es liege nichts daran, ob der Beweis der Abſicht deſſen, der ihn führt, entſpreche oder nicht, wenn er nur beweiſende Kraft habe. Freilich daran liegt nichts, allein die weitere Abſicht der Beweisführenden iſt, das Daſeyn Gottes auf eine Weiſe zu demonſtriren, in welcher, wie bei den mathematiſchen Beweiſen, kein weiterer Zweifel möglich ſey. Aus dieſem Grunde genügen ihnen die kosmiſchen Argumente nicht, und eben dieſer Abſicht entſpricht ihr Argument auch nicht, denn es wird wie jene in Wahrheit a posteriori aus Erfahrung geführt.

2) Ein Hauptſatz in der Beweisführung iſt der, der Menſch als Vernunftweſen habe den Grund ſeiner Exiſtenz nicht in ſich, ſondern in einem anderen. Der Satz iſt wohl richtig, aber mittelſt einiger Zwiſchenſätze wird gefolgert, daß dieſer andere Gott ſey. Wird nun das Verhältniß betrachtet, worin der Menſch als zu Gott ſtehend gedacht wird, ſo wird er als die

Wirkung, Gott als die Urſache betrachtet und bei dieſer Betrachtung tritt die Nebenvorſtellung von ihm als einem ens contingens ein; in Anſehung ſeiner wird dann Gott als der nothwendig exiſtirende, ens necessarium, gedacht. Iſt dies etwas anderes, als das, was oben im ätiologiſchen Argument vorkam? Es iſt daſſelbe.

3) Ein anderer Hauptſatz war der, das Unvollkommene könne nicht der Grund der Exiſtenz des Vollkommenen ſeyn. Dieſer Satz enthält eine Zweideutigkeit; wenn unter dem Vollkommenen das unendlich Vollkommene verſtanden wird, dann wäre der Satz wohl richtig, aber iſt mit ihm nur das relativ oder endlich Vollkommene gemeint, ſo ſteht nicht abzuſehen, warum daſſelbe nicht in dem minder Vollkommenen oder ſelbſt in dem Unvollkommenen ſeinen Anfang, ſeinen Grund und Anſatz haben könne.

4) Die Erfahrung des Menſchen, daß er fühle, denke und begehre, iſt ihm als die ſeinige und als eine innere gar nicht abzuſprechen und ſchließt er aus ſeinen Gefühlen, Gedanken und Willensacten auf Kräfte, ſo iſt ihm auch die Gültigkeit dieſes Schluſſes zuzugeben. Hat aber einer ſchon von dieſen Kräften keine Erfahrung, ſo hat er noch weniger eine Erfahrung von einer Subſtanz, deren Kräfte ſie wären, und die er als die Seele von ſeinem Leibe unterſcheide. In dieſer Beziehung kann es heißen, daß Du fühlſt, denkſt und willſt, bezweifeln wir nicht, auch nicht das, daß Du Kräfte als Gefühl-, Denk- und Willenskraft haſt, ferner auch nicht das, daß Du, was in Dir vorgeht, von dem, was an und außer Dir vorgeht, unterſcheideſt, aber daß Du Dich ſelbſt im Unterſchied von Deinem Leibe für ein ſubſtantielles Weſen, die Seele für eine Subſtanz nimmſt und Deinen Leib für eine zweite Subſtanz, das iſt eine Einbildung, darin faſelſt Du und auf dieſer Faſelei beruht Dein ganzes Argument.

II.
Das ontologiſche Argument.

Es iſt unter allen Argumenten, die aus was immer für einem Standpuncte verſucht worden ſind, das bedeutendſte auch noch jetzt für die Theologie. Sein Urheber war ein Prieſter der römiſch-katholiſchen Kirche, **Anſelmus**. Er war aber auch ein rechter Pfaffe und nachdem er Erzbiſchof von Canterbury geworden, gingen ſeine Kämpfe gegen den König los, bis er verbannt wurde. Seine kirchlichen Händel mit der Regierung werden wohl endlich zur Vergeſſenheit kommen, aber das ontologiſche Argument nicht. Die Reformatoren bedurften noch keiner Beweiſe für das Daſeyn Gottes, denn ſie zweifelten nicht daran und ihr ganzes Reformationsgeſchäft hob in dem durch die Bibel gegründeten Glauben an. Dieſer Glaube waltete vor, im Argument aber waltet der Gedanke vor, welcher damals noch im Hintergrunde ſtand. So lange der Glaube an die Bibel, deren Inhalt göttliche Offenbarung ſey, unangefochten blieb, kam es zu keinem Verſuche, daß Gott iſt, zu beweiſen. Und ſo war das ontologiſche Argument des 12. Jahrhunderts im 16. und 17. wieder vergeſſen. Aber in der erſten Hälfte des 18. wurde der Offenbarungsglaube von vielen Seiten in Anſpruch genommen und die Theologen mußten auf den Gedanken und die Vernunft ſich berufen und da regte ſich auch das ontologiſche Argument, beſonders durch die **Leibnitziſch-Wolfiſche** Philoſophie. Es war bis gegen die 70er Jahre, als könne gegen den ontologiſchen Beweis nichts von Bedeutung eingewendet werden, ja es gehörte gewiſſermaſſen mit zur Rechtgläubigkeit, den ontologiſchen Beweis gelten zu laſſen. **Heumann** machte die erſte Einwendung dagegen. Späterhin hat **Kant** das Argument einer ſchärferen Beurtheilung unterworfen, ja die Kritik der reinen Vernunft iſt gewiſſermaßen nur eine Kritik dieſes ontologiſchen Arguments. Die

Theologen hatten zum Theil ſchon vor Kant, indem ſie ſich um die Philoſophie nichts mehr kümmerten, das Argument ganz fallen laſſen. **Mendelsſohn** war der letzte, der ſich dieſes Arguments angenommen und es in ſeiner eleganten Weiſe darſtellte. Mag es nun unzureichend ſeyn für den Zweck, daß der Menſch der Exiſtenz Gottes gewiß werde, ſo iſt es nicht blos ein Moment in der Geſchichte der Theologie, ſondern auch ein Element in der Theologie als Wiſſenſchaft.

Erörterung der Bedingung dieſes Arguments.

1) Unter allen Gedanken, welche der Menſch zu haben vermag, iſt der, den das Wort Gott bezeichnet, der erhabenſte. Nimmt man das Irdiſche und dann das Natürliche, ſo ſteht darüber mit dem Denken hinauszukommen, wie die Ausdrücke überirdiſch anzeigen; nennt man das Menſchliche im Unterſchied des Natürlichen, ſo iſt auch ein Denken möglich, welches über das Menſchliche geht, ſomit ein höherer Gedanke, Uebermenſchliches; aber nennt man das Göttliche, darüber geht nichts, über den Gedanken kann niemand hinaus, ſo daß die Sprache auch nicht den Ausdruck des Uebergöttlichen haben kann. Die Thätigkeit, Fähigkeit oder Kraft, vermöge deren der Menſch den Gedanken Gottes und des Göttlichen haben kann, iſt, wie daraus, daß dieſer Gedanke der höchſte iſt, wohl zu erſehen oder zu folgern, keine geringe; ſie muß ſelbſt gegen alle anderen Kräfte die höchſte ſeyn. Der Sinn iſt nicht die Fähigkeit für den Gedanken Gottes, ihn theilt der Menſch mit dem Thiere, welches den Gedanken Gottes nicht hat; er ſteht wie das Thier unter dem Menſchen, ſo auch unter der Fähigkeit für dieſen Gedanken. Höher als der Sinn ſteht der Verſtand. Theilt der Menſch den Sinn mit dem Thiere, ſo theilt ſeinerſeits das Thier den Verſtand in gewiſſem Grade mit dem Menſchen. Die Erzeugniſſe des Verſtandes ſind wohl Gedanken in ihrer Coordination gegen einander und in ihrer Subordination unter einem Höheren, aber kein Erzeugniß des Verſtandes iſt ein

Gedanke, welchem alle andere ſubordinirt ſeyen, ohne daß er einem anderen coordinirt ſey. Vermöge ſeines Verſtandes wird der Menſch klug, lernt er ſich, die Natur und die Welt kennen, begreift er ſich, dem er gleicht, und jeden Geiſt, dem er gleicht. Aber vermöge ſeines Verſtandes kann der Menſch den höchſten Gedanken nicht haben. Die Vernunft iſt das Vermögen, kraft deſſen, indem ſie die höchſte Thätigkeit des Menſchen iſt, der Gedanke Gottes erzeugt wird. Unter den Erforderniſſen für das ontologiſche Argument iſt daher dieſes das erſte: daß der Menſch, der ſolchen Beweis zu führen ſtrebt, in der Beweisführung vom Sinne und Verſtand, als ſolchem abſtrahire und als der vernünftig Denkende allein thätig ſey. Kraft der Vernunft allein wird der Beweis geführt, denn ſie allein vermag den höchſten Gedanken. Dies Erforderniß auf Seiten deſſen, der den Beweis führt, hat auf Seiten deſſen, für welchen derſelbe geführt wird, zur Vorausſetzung, daß dieſer ein der Vernunft fähiges Subjekt, auch dieſe Fähigkeit entwickelt habe, daß er nicht nur der Vernunftfähige, ſondern auch Vernunftthätige ſey. Für die am Geiſte Schwachen hat das Argument keine beweiſende Kraft. In ſeiner Darſtellung iſt das Argument, wenn es ſich in der Sphäre der Vernunft hält und die Vernunft es führt, abſtoßend und trocken, aber nur den ſinnlich-irdiſchen und leichtſinnigen Menſchen.

2) Ein anderes iſt der Gedanke, den das Wort Gott bezeichnet, und ein anderes die Gewißheit und Ueberzeugung des Menſchen, daß jener kein bloßer Gedanke des Menſchen ſey, ſondern vielmehr, daß Gott, wie er von dem vernünftigen Menſchen gedacht wird, exiſtire. Der Vernünftige als ſolcher bringt in ſich hervor den Gedanken Gottes ſelbſt. Dieſer Gedanke wird ihm nicht ſo zu ſagen eingeflößt und von außen her beigebracht; da wäre er ein nur in das Gedächtniß aufgenommener, nur eine Vorſtellung. Die Gewißheit, daß Gott, der gedacht wird, nicht nur gedacht werde, vielmehr daß er ſey,

iſt auch wie der Gedanke die eigene Gewißheit des Menſchen, zu welcher er ſelbſt es bringt und die ihm auch nicht beigebracht wird; allein Gewißheit iſt ſie doch nur aus einem zureichenden Grund und macht der Menſch ſich ſelbſt das Seyn Gottes, deſſen Gedanken er ſelbſt macht, gewiß, ſo iſt es aus einem Grunde, den er nicht gemacht hat. Den Grund dieſer Gewißheit mithin hat er nur zu ſuchen, den Gedanken deſſen macht er und wo kann er nun dieſen Grund ſuchen und zu finden hoffen? Auf dieſe Frage giebt ihm der Gedanke Gottes, als der höchſte, entfernter Weiſe Antwort. Im Niedrigſten kann er den Grund nicht ſuchen für die Gewißheit vom Seyn des Höchſten; aber das Höchſte für den Menſchen, in welchem es Gründe für ihn giebt, iſt eben die Vernunft ſelbſt, nicht der Verſtand, alſo in der Vernunft muß, wenn eine Ueberzeugung vom Seyn des Höchſten möglich iſt, der Grund dieſer Ueberzeugung möglich ſeyn und ſo wäre demnach das ontologiſche Argument auch in Anſehung ſeines Princips ein rein rationelles; die Vernunft iſt das Organ zur Erzeugung des Gedankens und auch das Princip, woraus die Gewißheit geht.

3) Die Angabe, daß der Gedanke Gottes der höchſte ſey, alſo auch die, daß, wenn Gott gedacht wird, das höchſte Weſen gedacht werde, iſt noch keine zureichende Beſtimmung für den Gedanken, den jenes Wort bezeichnet; nämlich der höchſte Gedanke und der Gegenſtand deſſelben, das höchſte Weſen, iſt ein noch ganz unbeſtimmter, abſtracter, das Höchſte allein thuts nicht. Ehe daher an den Beweis ſelbſt gegangen werden kann, iſt die Frage zu beantworten, was denn eigentlich gedacht werde, wenn das höchſte Weſen gedacht wird, was denn eigentlich der höchſte Gedanke für einen Inhalt habe, und auf dieſe Frage antwortet die alte Ontologie: jener Gedanke iſt beſtimmt durch den Begriff

a. des abſolut vollkommenen,
b. des abſolut realen und

c. des abſolut nothwendigen Weſens.

Alſo: notio Dei est notio entis perfectissimi, realissimi et absolute necessarii. Aber wie kommt die Vernunft zu dieſer dreifachen Beſtimmung des Gedankens?

ad a. Wo die Grenzen eines Dinges ſind, da hört das Ding auf zu ſeyn, da hat es ein Ende. Von ihnen unterſcheiden ſich die Schranken, limites: über die ihm geſetzten Schranken hinaus vermag wohl ein Weſen (das ſolchermaßen beſchränkte) thätig zu ſeyn oder zu wirken. Seine Schranken alſo kann es wohl durchbrechen, auch überſchreitet mitunter der Menſch wirklich die ihm als Geſetze beſtimmten Schranken im Unrecht, das er thut. Aber jenſeits der Grenzen, die irgend einer Thätigkeit oder Kraft geſetzt ſind, vermag ſie nicht wirkſam zu ſeyn. Wird nun das höchſte Weſen gedacht, ſo wird in dem Gedanken des Höchſten zugleich abſtrahirt, nicht blos von allen und jeden Schranken, ſondern auch von den Grenzen, ja ſelbſt von der Begrenzbarkeit, alſo von dem Endlichen und aller Verendlichung. Hat das höchſte Weſen Kräfte, ſo ſind dieſe ſeine Vollkommenheiten, zugleich aber ſind ſie als durch keine Grenzen beſtimmbar, mithin als grenzenlos unendliche oder abſolute Vollkommenheiten und iſt demnach eben das höchſte Weſen in ihnen das abſolute oder unendlich vollkommene. Dieſe Weiſe, einen Gedanken in ſeinen Beſtimmungen durch Abſtraction von allen Schranken und Grenzen zu vollenden, iſt in der alten Theologie die ſogenannte via negationis. In Anſehung des Höchſten wird von aller Begrenzbarkeit ſeiner Eigenſchaften oder Kräfte abſtrahirt, wird dieſe mithin negirt, etwa in dem Urtheile: Gott iſt nicht nur kein Begrenztes, ſondern auch kein begrenzbares Weſen. Als die Bedingung aber aller Begrenzbarkeit wird von dem denkenden Menſchen einerſeits der Raum, andererſeits die Zeit, obgleich Raum und Zeit ſelbſt unbegrenzt ſind, anerkannt oder ſelbſt erkannt. Indem alſo Gott gedacht wird, iſt, da von aller Begrenzbarkeit abſtrahirt worden, auch von Raum und Zeit, als ihren Bedingungen, abſtrahirt und ſind mithin im Gedanken Gottes durch die Vernunft Raum und Zeit negirt; doch hat ſie mit dieſer ihrer Thätigkeit des Abſtrahirens und Negirens nur noch wenig für den Gedanken des höchſten Weſens ausgerichtet; denn zur Antwort für die Frage, welches nun das abſolut vollkommene Weſen ſey, iſt die bloße Abſtraction von aller Begrenzbarkeit, oder die Negation aller Grenzen und Schranken unzureichend. Daher der alten Theologie noch eine andere Weiſe für die Beſtimmung jenes Gedankens vom höchſten Weſen nothwendig wurde. Dieſe andere Weiſe iſt die ſogenannte via eminentiae. Der Ontolog nämlich, der dort abſtrahirt hatte von Schranken und Grenzen, reflectirt nun und zwar vermöge der Vernunft einerſeits auf das Seyn in den Dingen und Objekten überhaupt, wie ſie mittelſt des Sinnes wahrgenommen und mittelſt des Verſtandes begriffen werden, beſonders aber auf die Kraft, womit das, was iſt, ſich äußert, auch deſſen wirkende Macht, andererſeits auf das Denken in den Subjekten, für welche die Dinge überhaupt Objekte ſind, auf die Thätigkeit, Kraft, die bis zur Macht des Gedankens geht dieſer denkenden Subjekte. Und ſo denkt der Ontolog nun in Anſehung des höchſten Weſens: die Macht ſeines Daſeyns und Wirkens als durch keine Schranke, ja durch keine Grenze beſtimmt, als unendliche Macht per eminentiam, und ebenſo die Macht ſeines Denkens und Wollens als gleicher Weiſe unbeſchränkt, ja als unbegrenzbar, als unendliche Verſtandes- und Willensmacht gleicher Weiſe per eminentiam. Hiermit iſt der Gedanke des höchſten Weſens der von ihm als dem in ſeiner wirkenden und wollenden Macht, als dem in der Allmacht und Allwiſſenheit abſolut Vollkommenen. Vornehmlich ſind die beiden Eigenſchaften der Allmacht und Allwiſſenheit Inhalt des abſolut Höchſten, oder des Gedankens von Gott. Außer jener zweifachen Weiſe, das göttliche Weſen mittelſt der Abſtraction in dem Gedanken von ihm negativ zu denken und mittelſt der Reflexion poſitiv, außer jener via negationis und eminentiae hatten die alten Theologen noch eine dritte Weiſe, die via causalitatis. Aber auf das ontologiſche Argument kommt der Modus des auf die Wirkungen Reflectirens für die Erkenntniß der Urſachen nicht in Anwendung, ja eigentlich gar nicht in Betracht, ſondern dieſe Methode iſt die bei den kosmiſchen Argumenten, beſonders bei den ätiologiſchen anwendbare.

ad b. Der Begriff alſo von dem höchſten als dem abſolut-realen Weſen wird durch die Vernunft folgendermaßen erzeugt. Jede Schranke ſchon und jede Grenze vollends iſt eine Negation; denn darin iſt die Sache nicht mehr, worin ſie ihre Grenzen hat, und in demjenigen, wodurch eine Kraft begrenzt iſt, iſt ſie nicht mehr Kraft. Das ſowohl das Seyn der Subſtanz, als auch die Kraft derſelben Begrenzende, was es immer ſey, iſt zugleich das ihr Seyn und ihre Kraft Negirende. Das Entgegengeſetzte der Negation iſt die Affirmation. Die Kraft aber, welche als denkende das Beſtimmende der Grenze iſt und inſofern eine negirende, und eben ſie, welche das Beſtimmende dieſer Negation und inſofern eine affirmirende iſt, iſt als Vernunftthätigkeit die Urtheilskraft. Die durch das Denken als ein Urtheilen beſtimmten oder beſtimmbaren Grenzen deſſen, was gedacht wird, ſind Negationen als ſolche und ſtellen ſich in negativen Urtheilen dar. Die durch eben daſſelbe als ein Urtheil beſtimmten Poſitionen gegen jene Negationen, ſind inſofern bloße Affirmationen und ſprechen ſich in bejahenden Urtheilen aus. Der allereinfachſte Act des Denkens in beiderlei Beziehung, nämlich im Setzen und Aufheben der Grenze iſt das Nein und das Ja. Ohne Vernunft iſt weder ein Nein noch ein Ja. In Anſehung aber deſſen, was gedacht wird und worauf alſo die Vernunft als denkende Thätigkeit geht, iſt die Negation, das Nein, mehr als Negation, nämlich die Nullität und das Ja, oder die Affirmation mehr als Affirmation, nämlich die Realität. Das Negative mithin durch das Denken und im Gedanken iſt das Nichtige, das Inane in dem Gedachten und das Affirmative des Denkens und im Gedanken iſt das Reale in dem Gedachten oder im Gegenſtande des Gedankens. Wenn das Reale des Gegenſtandes ein beſchränktes oder begrenztes iſt, ſo iſt dieſe Beſchränktheit oder Begrenztheit des Realen das Nichtige an ihm. Die Vernunft in ihrem Gedanken des höchſten Weſens abſtrahirt, indem der Inhalt dieſes Gedankens nicht die Nullität, ſondern die Realität iſt, von allen Schranken und Grenzen der Realität und ſo gelangt ſie ſelbſt zu dem Gedanken von dem höchſten Weſen als dem grenzenlos realen Weſen.

ad c. Der Begriff von eben demſelben als dem abſolut Nothwendigen wird durch die Vernunft folgendermaßen hervorgebracht. Es kann zwar ſeyn, daß der einzelne Menſch als ſolcher oder in Gemeinſchaft mit anderen durch ganze Zeitalter hindurch durchaus ohne den Gedanken des höchſten als des unendlich vollkommenen und abſolut realen Weſens ſey und bleibe. Inſofern iſt es mithin zufällig, daß der Gedanke des vollkommenen und realen Weſens von dem einzelnen erzeugt werde, aber in Anſehung der Vernunft, die allen einzelnen Menſchen in allen Zeitaltern und Geſchlechtern, wenn auch dem Grade nach ſchwach inwohnet, verhält ſich dies ganz anders. Die einzelnen vernünftigen Subjekte, auf ſehr verſchiedenen Stufen der Bildung, bleiben wohl gänzlich ohne die Idee des unendlich Vollkommenen, allein für die Vernunft ſelbſt wirkſam in ihnen allen und durch die Geſchichte des Menſchengeſchlechts hindurch kommt und muß ein Zeitpunct kommen, in welchem ſie den Gedanken des vollkommenen und realen Weſens hervorzubringen gar nicht unterlaſſen kann. Ihr iſt es ſchlechthin nothwendig, ſie wird gleichſam durch ihre Natur dahin getrieben, jenen Gedanken hervorzubringen. Er alſo hat an ſich die Nothwendigkeit ſeines Princips oder der Vernunft.

Aber ſein Gegenſtand iſt das höchſte Weſen und er iſt nur der Gedanke von ihm in ſeiner Uebereinſtimmung mit ihm; hat ſchon aber er von der Vernunft her innere Nothwendigkeit, ſo kann dieſe ſeinem Gegenſtande, dem höchſten Weſen, nicht fehlen. Es iſt mithin die eigene Natur gleichſam der Vernunft als ſolcher, vermöge deren das höchſte Weſen als ens absolutum, necessarium gedacht werden muß.

1. Darſtellung des ontologiſchen Arguments.

Nach der dreifachen Beſtimmung im Gedanken des höchſten Weſens, wie ſie oben betrachtet worden, kann ein Beweis für das Seyn deſſelben auf eine dreifache Weiſe geführt werden, nämlich

a. ſo, daß der Gedanke des höchſten der zugleich des unendlich realen Weſens iſt; oder

b. ſo, daß nicht ſowohl die unendliche Realität, als vielmehr die abſolute Vollkommenheit des höchſten Weſens in dem Gedanken von ihm bei dem Beweiſe berückſichtigt wird; oder

c. daß in dieſem Beweis in jenem Gedanken des Höchſten vornehmlich die Beſtimmtheit des Nothwendigen beachtet wird. Der Beweis ſteht alſo zu führen entweder

ad a. ex notione entis realissimi,

ad b. ex notione entis perfectissimi oder

ad c. ex notione entis absolute necessarii.

Der Beweis, wie er unter a. geführt wird, iſt der urſprüngliche ontologiſche, ſo hat ihn Anſelmus geführt, ein Chriſt und ſogar ein Prieſter. Jener Gedanke nämlich von dem Höchſten, als dem unendlichen realen Weſen ſchließet den Gedanken der Selbſterniedrigung des Höchſten nicht aus und läßt alſo den Glauben, daß Gott ſelbſt Menſch geworden ſey, noch zu. So ſteht mithin dieſer alt-ontologiſche Beweis, geführt auf jene Art, nicht im Widerſtreite mit dem chriſtlichen Glauben, aber geführt in der Art, wie unter b. angedeutet worden, lediglich aus dem Gedanken des Höchſten als des unendlich vollkommenen, ſchließt es den Gedanken der Selbſterniedrigung des Höchſten aus, Gott verſetzt ſich nicht ſelbſt in den Stand der Selbſterniedrigung, er hat an den Menſchen ſeine Knechte, aber er wird es nicht. Das ontologiſche Argument in dieſer Weiſe geführt, ſchließt alſo den chriſtlichen Glauben aus und ſo iſt es von dem ſcharfſinnigen Denker, *Moſes Mendelsſohn*, geführt worden. Aus dem Gedanken des höchſten Weſens als des abſolut nothwendigen geführt, verhält ſich das Argument indifferent dagegen, ob das Höchſte rein und allein das höchſte Weſen bleibe, oder ob geglaubt werde, daß daſſelbe ſich ſelbſt erniedrige. So ſteht dies Argument gegen den chriſtlichen Glauben an die Menſchwerdung Gottes nicht in Oppoſition, iſt aber auch nicht dafür, und in dieſer Weiſe hat einſt Kant den ontologiſchen Beweis geführt, mit Bezug auf den kosmologiſchen und phyſikotheologiſchen in der Schrift: „Einzig möglicher Beweis für das Daſeyn Gottes.“ — Hier kommt es auf das Argument an, wie es unter a. geführt wurde. In dieſem Modus iſt daſſelbe hier darzuſtellen. Die Darſtellungsart, welche unter b. bezeichnet worden, iſt bei Mendelsſohn in ſeinen Morgenſtunden nachzuſehen. Jene alte Darſtellungsweiſe iſt zugleich, wie es die durch die ariſtoteliſche Philoſophie afficirte Theologie, wie es die ſcholaſtiſche Philoſophie mit ſich bringt, eine ganz ſtreng ſyllogiſtiſche. Es ſind mehrere Schlüſſe, deren einer dem anderen gleichſam zu Hülfe kommt, in welchen der ganze Beweis geführt wird. Sie folgen vom Grundgedanken aus, dem des Höchſten als realſten Weſens, in einer Reihe etwa ſo nacheinander.

Erſter Syllogismus. *Propositio major.* Was ohne Widerſpruch und Widerſtreit mit ſich ſelbſt gedacht werden kann, das iſt möglich. *Propositio minor.* Ein unendlich reales Weſen iſt ohne Widerſpruch und Widerſtreit mit ſich ſelbſt denkbar. *Conclusio.* Ein abſolut reales Weſen alſo iſt möglich.

Anwendung. Den Oberſatz, die erſte Prämiſſe, angehend, wird ohne weiteres geſetzt, daß ſie keines Beweiſes bedürfe, wie wenn der Satz, den dieſe Prämiſſe als Urtheil enthält, ein Axiom ſey. Aber die zweite Prämiſſe fordert ſelbſt einen Beweis und ſo folgt

zweiter Syllogismus als probatio minoris.

Erſte Prämiſſe. Prop. maj. Dasjenige Subjekt, deſſen Prädicate einander weder contradictoriſch, noch auch conträr entgegengeſetzt ſind, kann gedacht werden, iſt denkbar.

Zweite Prämiſſe. Solches Subjekt aber iſt das abſolut reale Weſen.

Schluß. Daſſelbe iſt mithin ohne Widerſpruch mit dem Denken und mit ihm dem Subjekt ſelbſt denkbar.

Anwendung. Auch in dieſem Schluß wird die erſte Prämiſſe für keines Beweiſes bedürftig angenommen, aber für die zweite Prämiſſe wird ein ſolcher, wie im erſten Schluß, gefordert und ſo folgt

dritter Syllogismus als probatio minoris.

Erſte Prämiſſe. Alle und jede Negation iſt das Gegentheil der Affirmation und dieſe das Gegentheil von ihr. Negationen alſo ſchließen die Affirmation und Affirmationen ſchließen die Negation aus Beide zugleich ſind mithin als Prädicate eines und deſſelben Subjekts unmöglich.

Anmerkung. Dieſe erſte Prämiſſe enthält ſelbſt ſchon einen Schluß und ſo hat der dritte Syllogismus zu ſeinem Oberſatze ſelbſt einen Syllogismus.

Zweite Prämiſſe. Propositio minor. Das unendlich reale Weſen iſt der Inbegriff oder Complex lediglich und allein von Affirmationen mit Ausſchluß aller und jeder Negation.

Schlußſatz. Alſo iſt das abſolut reale Weſen denkbar oder möglich. Der Inhalt dieſes Syllogismus wurde wohl ſo ausgeſprochen: Negatio repugnat realitati, realitas autem non repugnat realitati, ens itaque absolute realissimum, cum ipsi non insint nisi realitates, sibi non repugnat, cogitari potest.

Vierter Syllogismus. Propositio major. Als Gott wird gedacht das Weſen, welches alle Realitäten in ſich enthalte und alle Negationen als Endlichkeit oder Grenzen von ſich ausſchließe, deſſen Realitäten alſo jede ſelbſt eine unbegrenzte oder unbegrenzbare, eine unendliche ſey. Propositio minor. Das Seyn ſelbſt aber oder die Exiſtenz, oder die Wirklichkeit iſt keine Negation, ſondern eine Realität. Conclusio. In Gott alſo, als dem abſolut realen Weſen, wird das Seyn oder die Exiſtenz deſſelben, indem es oder ſie eine Realität iſt, neben und mit den anderen Realitäten gedacht.

Anmerkung. Auch für dieſen Schluß kam es auf den Beweis der zweiten Prämiſſe an, und ſo wurde ein weiterer Schluß gefordert.

Fünfter Syllogismus. Propositio major. Das Nichtſeyn oder die Nichtexiſtenz iſt dem Seyn oder der Exiſtenz direct entgegengeſetzt, wie das Nein dem Ja, wie die Negation der Affirmation. Propositio minor. Das Seyn und dann die Exiſtenz kann an dem Nichtſeyn oder an der Nichtexiſtenz nur inſofern ſein Gegentheil oder ſeinen Gegenſatz haben, als das Seyn die Bejahung, als die Exiſtenz die Affirmation und Realität iſt.

Schluß. Dasjenige, was in Bezug auf das Denken und Urtheilen Affirmation iſt, iſt in Bezug auf das, welches gedacht wird, Realität, das Seyn aber gegen das Nichtſeyn iſt für das Denken das Affirmiren oder die Affirmation, alſo für das Gedachte Realität. In Gott mithin, wie er als das höchſte Weſen gedacht wird, iſt die Exiſtenz, welche in dem Gedanken von ihm nur die Affirmation iſt, die Realität ſelbſt. Das ganze ontologiſche Argument in dieſen Syllogismen zerſtückelt, ſpricht ſich kurzweg folgendermaßen aus. Gott als das unendliche reale Weſen iſt möglich, denn weder es ſelbſt, noch der Gedanke von ihm eine Negation, ſie, das Princip des Widerſpruchs; wenn nun Gott nicht der wirkliche, nicht der exiſtirende wäre, ſo würde er als das abſolut reale Weſen auch nicht der mögliche ſeyn; denn es würde ihm eine Realität mangeln, die Exiſtenz, und dieſer Mangel der Exiſtenz wäre ja eine Negation in Gott. Die Möglichkeit alſo des unendlich realen Weſens ſchließt die Exiſtenz deſſelben ein. In der Beziehung iſt von den Alten ganz vortrefflich die Exiſtenz das complementum possibilitatis genannt worden. Erſt dadurch iſt das unendlich reale Weſen das mögliche, das dieſelbe Wirklichkeit hat oder exiſtirt. Dieſe Exiſtenz macht erſt die Möglichkeit zur wahren Möglichkeit.

4. Kritik des ontologiſchen Arguments.

Sie kann angeſtellt werden entweder α. auf dem Standpunkt, den der Beurtheiler nimmt, oder β. auf dem, den das Argument ſelbſt hat und auf welchem es aus ſeinem Princip geführt worden oder durchgeführt iſt.

ad α. Der Standpunkt des Beurtheilers iſt ein dem Argument fremder, wie wenn daſſelbe vor ein Gericht gezogen würde, welches es ſelbſt nichts angehe, ob ontologiſch das Seyn Gottes bewieſen werden könne, daran würde, obwohl ein ſolcher Beweis verſucht worden iſt, dennoch gezweifelt, und der Zweifelnde wäre vel quasi der Ankläger des Arguments. Das Argument ſelbſt würde ſomit der Angeklagte ſein, und nun träte der Richter auf, der zu beurtheilen hätte, ob das Argument mit Recht oder Unrecht in Anklageſtand verſetzt worden ſei; vor ihn würde demnach daſſelbe durch den Kläger gebracht und er von ſeinem Tribunal, von ſeinem Standpunkt ſpräche die Entſcheidung aus. Sofern nun dieſes Tribunal oder dieſer Standpunkt der Art iſt, daß das Argument nur dahin gezogen wird, wie vor ein ihm fremdes Forum, ſofern wird daſſelbe von einem ihm fremden Standpunkt aus, wie vor demſelben beurtheilt und etwa verurtheilt werden. Dieſer Standpunkt nun iſt entweder

a. die abſtracte oder ſcholaſtiſche Logik, oder

b. die transſcendentale Logik der kritiſchen Philoſophie, und ſomit müßte ſich das ontologiſche Argument gefallen laſſen, entweder vor das Forum dieſer abſtracten oder vor das der transſcendentalen Logik gezogen zu werden. Ob das recht und gerecht ſei, davon würde vorerſt ganz abgeſehen; ſonſt heißt es zwar und mit Recht: jeder, der angeklagt wird, müſſe vor ſeinen Richter geſtellt werden, nicht vor einen fremden! Ob das Argument die abſtracte oder die transſcendentale Logik für den Gerichtshof anerkenne, der die Befugniß der Beurtheilung ſeiner habe, darauf käm's nicht an. Es ſieht alſo gleich hier aus, als werde unter α. dem Argument Gewalt angethan. Man ſollte denken, was das gemeine Recht mit ſich brächte, müßte auch in der Wiſſenſchaft gelten.

ad a. Es iſt auf dem Standpunkt der abſtracten Logik nichts deſto weniger folgendermaßen beurtheilt worden:

1) die Form, in der der ontologiſche Beweis geführt wird, iſt die ſyllogiſtiſche, und ſo ſcheint wegen dieſer Form die abſtracte Logik berechtigt zu ſein, für die Beurtheilung des Arguments daſſelbe vor ihr Gericht zu ziehen und aus ihren Principien es zu beurtheilen folgendermaßen. Dem Syllogiſmus ſind drei Glieder weſentlich, mehr als drei, weniger als drei kann er nicht haben. Das erſte iſt der ſogenannte terminus major in der Prämiſſe, welcher im Schluſſe zweimal vorkommt, nämlich in der erſten Prämiſſe, die von ihm auch den Namen hat (propositio major) und in der Concluſio. Der zweite terminus iſt der ſogenannte minor in der zweiten Prämiſſe, auch er kömmt zweimal vor, einmal in ihr (propositio minor) und in der Concluſio. Der dritte terminus iſt der medius; er kommt in der erſten und zweiten Prämiſſe, alſo auch zwei-

mal vor. Im Schluß alſo, der drei Urtheile oder Sätze, den Ober-, Unter- und Schlußſatz zu ſeiner nothwendigen Beſtimmung hat, kommen drei Begriffe, jeder zwei mal vor. Würde ſich ereignen, daß ein vierter Begriff im Syllogismus zum Vorſchein käme, ſo würde der Syllogismus dadurch corrumpirt, kein Vernunftſchluß, ſondern ein Fehlſchluß, Paralogismus ſein. Die alte Logik hat wohl jene drei terminos bezeichnet als tres pedes, und ſcherz- oder ſpottweiſe von einem Schluſſe, der mehr als dieſe drei Füße habe, geſagt: argumentum laborare quatuor pedibus. Dem ontologiſchen Argument nun wird vom abſtracten logiſchen Richter vorgeworfen, es habe vier terminos in ſeiner ſyllogiſtiſchen Form und könne mithin vor der Vernunft und Logik nimmermehr beſtehen; es mache Anſpruch darauf, ein reiner Vernunftbeweis zu ſeyn, und hätte doch nicht einmal die geſetzmäßige Form. Der Richter weiſet dem Angeklagten ſeine Schuld folgender Art nach. Der Syllogismus, wie er ontologiſch ſich giebt, würde eigentlich der ſeyn:

Erſte Prämiſſe. Deus cogitatur esse complexus omnium realitatum.

Zweite Prämiſſe. Existentia cogitatur esse realitas. Conclusio: ergo Deus cogitatur existere vel esse. Gegen dieſes Argument in der Form hätte die abſtracte Logik nichts einzuwenden, denn in ihm bliebe es rein und ganz bei den drei terminis, die der Vernunftſchluß, wenn er ächt ſeyn ſoll, haben muß. Sie wären

1) der gedachte Gott,
2) der gedachte Inbegriff der Realitäten, und
3) die gedachte Exiſtenz Gottes als eine dieſer Realitäten.

Allein dies iſt der Schluß gar nicht, mittelſt deſſen die Exiſtenz Gottes bewieſen werden ſoll. Nicht darauf kommt es an, daß Gott als exiſtirend gedacht werde, ſondern darauf, zu beweiſen, daß er exiſtire. Und ſo iſt das ontologiſche Argument ſyllogiſtiſch nicht dies eben angeführte, ſondern folgendes: Deus cogitatur esse complexus omnium realitatum; existentia est realitas. Dies iſt was anderes, und nun ergo Deus existit. Hier bemerkt die Logik oder der Richter auf ſeinem Standpunkt, in der erſten Prämiſſe ſei der terminus major der gedachte Inbegriff aller Realitäten, in der zweiten Prämiſſe aber ſey die Exiſtenz als eine dieſer Realitäten keine blos für gedacht angenommene, ſondern werde ſie für die wirkliche genommen, und ſo zeigen ſich ſchon hier drei termini, Gott der eine, der gedachte Inbegriff aller Realitäten der zweite, die gedachte Exiſtenz als eine dieſer Realitäten der dritte, und dieſe gedachte Exiſtenz werde für die wirkliche genommen, der vierte terminus; ergo argumentum laborare quatuor pedibus, es ſey falſch. Auf dieſer Seite der ſyllogiſtiſchen Form, welches die erſte ſchwache ſeyn ſoll, hat der Theolog Heumann das Argument gepackt, ohne im geringſten daran zu denken, daß der Urheber des Arguments, ein in der ariſtoteliſchen Dialektik geübter Mann, was die Logik im Syllogismus betrifft, wohl eben ſo geſcheidt mag geweſen ſeyn, als er, der Beurtheiler. Sollte ſich ein ſcholaſtiſcher Philoſoph einen ſo groben Schnitzer haben zu Schulden kommen laſſen? Schwerlich, ſondern wie es wohl oft der Fall ſeyn möchte, daß einer, der die Lehre eines Andern zu beurtheilen hat, zuvor in ſich ſelbſt einiges Mißtrauen zu ſetzen habe, ob er auch Verſtand und Tüchtigkeit genug habe zum Beurtheilen, ſo war es auch hier. Anſelm gehörte, wie oben berichtet wurde, der katholiſchen Kirche an, aber im Punkt der Theologie war er kein Pfaffe. Das Pfäffiſche beſteht der Hauptſache nach darin, daß die Exiſtenz, die Wirklichkeit eine möglichſt handgreifliche ſey, und Heumann, der Proteſtant, war der Pfaffe gegen den Katholiken.

2) Das eben Geſagte tritt uns näher durch die Einwendung der abſtracten Logik gegen die Exiſtenz als eine Realität. Das Argument ſagt: Deus est complexus realitatum, existentia est realitas, ergo Deo competit existentia i. e. Deus

existit. Der Gegenſatz ſagt: existentia non est realitas. Und auch das, daß die existentia eine realitas ſey, iſt von Heumann und ſpäterhin beſtimmter von Kant in der Kritik der reinen Vernunft geläugnet worden. Dagegen wird verſichert, die Exiſtenz ſey nur eine Relation der Realitäten auf einander, aber nicht ſelbſt eine ſolche. Der Inbegriff aller Realitäten, welcher etwa Gott genannt werde, enthielte mithin nicht neben allen übrigen die Exiſtenz als eine einzelne und beſondere dieſer Realitäten, ſondern alle Realitäten wären nur gedachte und die Exiſtenz ihrer aller ſey nichts beſonderes neben und mit ihnen, ſondern nur die Beziehung der Realitäten auf einander und dann auf das Subjekt, für welches ſie alle Realitäten wären. Kant hat zur Erläuterung dieſer Behauptung, die Exiſtenz ſey keine Realität, das oft wiederholte Beiſpiel gebraucht, daß hundert gedachte Thaler dadurch, daß alle Realitäten mit gedacht werden, nimmermehr hundert Thaler wären. Und allerdings hat dies großen Schein. Dies iſt von Kant auch ſo ausgeſprochen: aus dem bloßen Denken und Gedachtwerden läßt ſich nimmermehr das Seyn herausklauben.

Die Realitäten eines Dinges ſind im Grunde die Eigenſchaften deſſelben, und in ihnen hat das Ding ſeine Exiſtenz. Sie iſt daher wohl mit Recht als eine Relation zu betrachten, theils der Realitäten zu einander, theils zum Dinge ſelbſt, deſſen Realitäten ſie ſind, und theils indem es ſolcher Weiſe Objekt iſt zum Subjekt, das von dem Dinge eine Notiz hat oder erhält. Und demnach iſt nicht zuzugeben, daß die Exiſtenz ſelbſt eine unter dieſen Realitäten ſey, wie doch das Argument anzunehmen wenigſtens ſcheint. Z. B. die Eigenſchaften des Goldes ſind jede, wenn und inſofern das Gold exiſtirt, eine Realität deſſelben. Der beſondere Grad der ſpecifiſchen Schwere, der hohe Grad der Dehnbarkeit, ſelbſt die ins Gelbe gehende Farbe u. ſ. w., ſie ſind Eigenſchaften des Goldes. Die Exiſtenz ſteht nicht unter dieſen Eigenſchaften als eine beſondere, ſondern erſt, indem das Gold exiſtirt, und nicht blos gedacht wird, ſind jene Eigenſchaften Realitäten, und in ihnen exiſtirt es. — Wird nun Gott gedacht als das Weſen, deſſen Eigenſchaften gleichfalls gedacht werden als die Unendlichkeit, Ewigkeit, Macht, Weisheit etc., ſo ſind dieſe Eigenſchaften erſt Realitäten, inſofern Gott nicht blos gedacht wird, ſondern exiſtirt und kann mithin die Exiſtenz Gottes neben jenen Eigenſchaften nicht auch als eine getrennt werden. Endlich

3) wenn auch der Syllogismus, als welcher der ontologiſche Beweis geführt wird, nicht den Geſetzen des Schließens entgegen, ſo würde er doch unzureichend ſeyn nach 1) für das, was mittelſt ſeiner oder des Argumentes ſelber als eines Vernunftſchluſſes geleiſtet werden ſoll. Das ſoll geleiſtet werden, daß nicht ferner am Seyn Gottes gezweifelt, vielmehr daß der Menſch dieſes Seyns unerſchütterlich gewiß und ihm die Wahrheit, daß Gott ſey, eine ganz unbeſtreitbare Wahrheit werde. Zu einer ſolchen Leiſtung aber iſt der Syllogismus, und wenn er auch von dem durchgebildetſten logiſchen Geiſte, ingleichen vollkommen ſchulgerecht geführt würde, bei weitem unzureichend, dazu ſind die Kräfte des Schluſſes zu ſchwach. Der Schlußſatz nämlich enthält als Urtheil ein Subjekt, welches ein Gedanke, und ein Prädikat, welches die Beſtimmung dieſes Gedankens und ſo auch ein Gedanke iſt. Die Verknüpfung des letzteren mit dem erſten, ſo, daß der Schlußſatz in dieſer Verknüpfung ein wahrer und gewiſſer Satz iſt, wird vermittelt durch zwei andere Urtheile, welche die beiden Prämiſſen des Schluſſes ſind und deren jedes gleichfalls zu ſeinem Subjekte einen Gedanken, zu ſeinem Prädikat einen andern als die Beſtimmung des einen hat. Durch den ſchulgerechten und ächten Schluß wird mithin bewirkt die vollkommene Ueberzeugung, daß es mit der Verknüpfung der Gedanken zu einem ſeine Richtigkeit habe. Aber weiter gar nichts. Darum hat der ſchulgerechte Schluß die Form eines vermittelt analytiſchen Urtheils,

und was er vermag, beſteht durchaus nur darin, daß durch ihn eine etwa noch undeutliche oder unklare Erkenntniß, die aber ſchon vorhanden wäre, verdeutlicht wird. Weiter nichts. Kein Schluß führet, etwa vermöge ſeiner Prämiſſen, und keine Schlußkette etwa in einem Sorites führet aus dem Gedanken und Denken heraus in das Seyn und in die Gewißheit des Seyns. Vom Denken und vom Gedanken weg, aber von ihm aus, zum Seyn, zur Wirklichkeit deſſen, was gedacht wird, das wäre ein Sprung, kein Schluß. Dieſe Natur des Schluſſes und ſeine Beſtimmung, nur durch Vermittlung einen Gedanken ins Klare zu bringen, hat F. H. Jocobi mit großem Nachdruck herausgehoben, nicht nur gegen das ontologiſche Argument, ſondern auch gegen alle und jede Philoſophie, die, obwohl ſie blos formell ſey, ihr alſo die Realität fehlt, doch vermeint, durch's Denken in die Realität zu kommen. Uebrigens iſt jene Weſenheit des Schluſſes auch von der abſtracten Logik ſelbſt und von der auf ſie reflectirenden Vernunftkritik anerkannt worden. So ſagt Kant: durch die Logik erläutert der Menſch ſich die Erkenntniß, die er ſchon hat, aber durch ſie erweitert er dieſelbe nicht; und ſo ſagt Fichte: die Logik führt uns in dem wirklichen Wiſſen nicht nur nicht weiter, ſondern ſie bringt uns darin auch nicht einmal von der Stelle. Indeſſen ſo gewaltig dieſe drei Haupteinwürfe gegen das ontologiſche Argument aus der blos formalen Logik auftreten mögen, darf daſſelbe ihnen gegenüber, um ſich zu retten, nur erklären, es gebe ſich der abſtracten logiſchen Beurtheilung, was ſeine ſyllogiſtiſche Form, was ſeinen Gedanken von der Realität und das unzureichende jener Form angehe, preis; denn in ihm ſelbſt komme es gar nicht auf dieſe Form an, noch auf jenen Gedanken der Exiſtenz als einer Realität, das Alles ſei an ihm ein blos Aeußerliches, welches ſich abſtreifen laſſe, wie ein Vergängliches und Gleichgültiges, es ſelbſt habe ſeinen

Grund nicht in dieſer Aeußerlichkeit. Alſo einen tieferen Grund hat es!

ad b. Die transſcendentale Logik geht tiefer als jene abſtracte und bloß formale, und mit ihr die Vernunftkritik überhaupt. Demnach wird das Argument vor das Forum der kritiſchen Philoſophie citirt, und hat es auf dem Standpunkte der Vernunftkritik, namentlich der transſcendentalen Logik, ſein Urtheil zu erwarten. Die Kritik der reinen Vernunft iſt in dem Zweck, den ſie hat, und in dem Ziele, wonach ſie ſtrebt, einerſeits eine poſitive, andererſeits eine negative Doctrin. Poſitiv, indem es ihr Zweck iſt, in Beantwortung der Frage, wie die Erfahrung möglich ſey, zu beweiſen, daß jede Erfahrung, die der Menſch mache, eine gewiſſe Wahrheit enthalte und keine Wahrheit zu ſeyn bloß ſcheine, gegen den Skepticismus. Aber was erfahren worden, iſt innerhalb der Sphäre des Raums und der Zeit enthalten, mithin ein ſinnliches. Die Idee Gottes hat zum Gegenſtande das abſolut nicht ſinnliche, ja überſinnliche Weſen, ens intelligibile, von welchem mithin keine Erfahrung möglich iſt, und der ontologiſche Beweis hat zum Zweck, nicht nur dem Zweifel, daß Gott ſey, zu begegnen, ſondern auch die Gewißheit und Wahrheit der Exiſtenz Gottes, obwohl von ihr und ihm keine Erfahrung möglich iſt, zu begründen und feſtzuſtellen. Gegen dieſes Argument, in Anſehung deſſen die Vorausſetzung iſt, daß das Ueberſinnliche überhaupt, oder in der Sprache der Kritik das Weſen an ſich erkennbar ſey, iſt die Kritik der reinen Vernunft gerichtet, und in der Richtung iſt ihr Zweck ein negativer, ſie ſelbſt eine negative Doctrin. Daher wohl geſagt werden kann: die Kritik der reinen Vernunft in ihrem negativen Zweck ſey nichts anderes als der Verſuch, das ontologiſche Argument zu widerlegen. Welche iſt nun dieſe philoſophiſch-kritiſche Beurtheilungs- und Wiederlegungsweiſe? Das ontologiſche Argument ſelbſt hebt in dem Gedanken an, daß nicht irgend ein Objekt wie die Natur, Welt, noch irgend ein Subjekt, wie der Menſch mit ſeinen Gefühlen und Gedanken, ſondern die Vernunft als das Vermögen der Erkenntniß des Sub- und Objectiven das Princip enthalte, ja ſey, woraus nicht nur der Gedanke von Gott, ſondern auch die Gewißheit und Wahrheit deſſen, daß er kein bloßer Gedanke, ſondern er vielmehr Gott ſelbſt ſey, komme und ſo entwickelt oder dargeſtellt werden könne, wäre es auch vorerſt nur in einer nicht befriedigenden ſyllogiſtiſchen Form. Die Kritik der Vernunft macht dagegen zuvörderſt die Bemerkung, daß, bevor angenommen werden könne, die Vernunft enthalte oder ſey das Princip jenes Gedankens und der Erkenntniß von der Exiſtenz Gottes, eben die Vernunft in Unterſuchung gezogen werden oder ſich ſelbſt ziehen müſſe; ehe ſie daran gehe, aus ihr ſelbſt zu beweiſen, daß Gott ſey, liege ihr ſo zu ſagen die Verbindlichkeit ob, ſtehe es ihr wenigſtens an, zu fragen, ob ſie auch das Vermögen ſey eines ſolchen Princips, und das Vermögen, ein ſolches Seyn Gottes aus ſich zu beweiſen. Dem Verſuch mithin einer reinen ontologiſchen, rationellen Demonſtration über das Daſeyn Gottes, müſſe, wenn es aufrichtig und ehrlich zugehe, eine Dijudication der Vernunft, eine Kritik ihrer ſelbſt vorangehen. Kant, gleichſam das Organ der Vernunft, giebt Namens ihrer, oder die Vernunft giebt mittelſt dieſes Mannes die Kritik ihrer ſelbſt, der Vernunft als der reinen in einer transſcendentalen Aeſthetik, Logik und Dialektik. Die transſcendentale Aeſthetik berührt den ontologiſchen Beweis noch ganz und gar nicht. Er enthält ja den ganz abſtracten Gedanken von Gott als dem Weſen, deſſen Exiſtenz, wenn es exiſtirt, nicht durch Raum und Zeit, durch die Formen der Anſchauung bedingt ſey. Aber mit dieſen Anſchauungsformen iſt die transſcendentale Aeſthetik beſchäftigt, und über ſie und ihren Gegenſtand iſt der Gedanke des ontologiſchen Arguments weit hinweg. Aber die transſcendentale Logik, die Denkformen, welche deren nächſter und unmittelbarer Gegenſtand ſind, beziehen ſich direct oder indirect auf den Inhalt und auf die Form des ontologiſchen Argumentes. Der Gedanke Gottes iſt nur mittelſt der Kategorie der Relation und Modalität möglich, in Anſehung beſonders des Grundes und Begründeten, des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen. Die Vernunft nimmt für jenen Gedanken ihren äußerſten und höchſten, ſo daß ſein Gegenſtand auch wohl das höchſte Weſen genannt wird, in den Kategorien der Modalität und Relation die Endlichkeit hinweg; aber mit der Negation des Endlichen, einer Subſtanz, eines Wirklichen und Nothwendigen, hört der Grund der Wirklichkeit und Nothwendigkeit nicht auf, eine Form des Denkens, eine Kategorie zu ſeyn. Die Vernunft alſo, ſich für den Beweis vom Seyn Gottes ontologiſch abarbeitend, kommt aus ihren eignen Denkbeſtimmungen, aus ihren Kategorien nicht heraus. Sie ſind die Bedingungen, unter denen von dem Menſchen Erfahrungen gemacht werden können und werden, aber ſie ſind dann die Gegenſtände dieſer Erfahrung für den Menſchen, die Dinge, nur wie ſie unter jenen Bedingungen ſeiner Vernunft exiſtiren, nur als Erſcheinungen, nicht wie ſie an und für ſich ſind, nicht als Dinge an ſich. Der Gedanke Gottes, nothwendigerweiſe der eines Gegenſtandes, von welchem keine Erfahrung möglich iſt, iſt nicht der Gedanke einer Erſcheinung, ſondern der Gedanke des Weſens an ſich, aber der Vernunft, die mit ihren Kategorien nur die Erfahrung bedingt und den Gegenſtand als Erſcheinung erreicht, iſt's unmöglich, aus ihr ſelbſt zu beweiſen, daß jener Gedanke des Weſens an ſich kein bloßer Gedanke ſey, daß vielmehr ſein Gegenſtand Wirklichkeit oder Exiſtenz habe. Im ontologiſchen Argument wird daher nach Kantiſcher Sprache die Vernunft transſcendent, ſie überſteigt ſich, ſie will leiſten, was ihr innerhalb der Erfahrung zu leiſten unmöglich iſt. Gegen die Gründe, aus denen der Beweis in der kritiſchen Philoſophie beurtheilt und dann als Beweis verworfen wird, kann der, welcher ihn vertheidigt, ſehr bedeutende Einwendungen machen und mit ihnen ſelbſt aus dem guten Rechte des Arguments ſich einer Gerichtsbarkeit der kritiſchen Philoſophie entziehen.

1) Lediglich aus der Vernunft als ſeinem Princip und lediglich mittelſt der Vernunft wird das Argument geführt, wenn die kritiſche Philoſophie einen Unterſchied macht einerſeits zwiſchen der Vernunft als ſolcher und zwiſchen ihr als der reinen Vernunft, und andererſeits zwiſchen ihr der reinen Vernunft und zwiſchen ihr als der praktiſchen, ſo iſt für den ontologiſchen Beweis und für den, der ihn führt, dieſer Unterſchied kein Geſetz. Der Ontolog darf daher nur, um ſein Argument gleich im Princip zu retten, gegen jene Unterſcheidung einwenden, es habe daſſelbe ſeinen Grund, ſeinen Anfang oder ſein Princip in der Vernunft als ſolcher, die reine Vernunft und die praktiſche der kritiſchen Philoſophie ſey die Vernunft als die ſubjektive, und dieſe Philoſophie habe ſogleich in ihrem Gedanken von der Vernunft, deren Kritik ſie ſeyn wolle, das Seyn aus dem Denken abgeſchieden, und die Vernunft gedacht lediglich und allein als die denkende Thätigkeit, als das Denkvermögen, außer welchem das Seyn ſey. Dieſe Willkührlichkeit in dem Gedanken von der Vernunft brauche ſich der ontologiſche Beweis nicht gefallen zu laſſen, und ſo verwerfe er gleich bei dem erſten Punkte den kritiſchen Philoſophen als ſeinen Richter, weil er kein Richter ſey, ſondern ein arbiter, der Willkührliches ſtatuire.

2) In der transſcendatalen Logik, wie ſie die kritiſche Philoſophie hat, werden von dieſer die Kategorien nur als Bedingungen für die Erfahrung oder empiriſche Kenntniſſe genommen, ſofern dieſe Kategorien bloße Denkbeſtimmungen ſind, als wenn ſie nicht eben ſowohl auch Beſtimmungen des Seyns ſeyn könnten, oder Weſensbeſtimmungen. Gegen den Gedanken und gegen das Denken des Subjekts iſt das, was exiſtirt, Realität hat oder eine Wirklichkeit iſt, das Objekt. In das Objekt

würden, wenn die Kategorien bloße Beſtimmungen des Denkens wären, dieſelben von einem Denken des Subjekts hineingetragen, aber wie, wenn dieſe Kategorien im Seyn ſelbſt immanent wären, alſo dem Objekt eben inwohnten, wie ſie dem denkenden Subjekte immanent ſind. Die Kritik hat nirgends bewieſen, daß jene Kategorien nur Beſtimmungen oder Denkformen wären, nicht auch Formen des Seyns. Sie, die Kritik, ſagt mithin mehr als ſie verantworten kann (denn ſie hat, was ſie ſagt, nicht bewieſen), wenn ſie behauptet, daß jene Denkformen nur die Bedingungen für die Erfahrung ſelbſt ſeien, in Anſehung der Objekte bloße Erſcheinungen wären für das Subjekt. Die Welt, dem denkenden Subjekt, welches zu ihrer Erkenntniß gelangen kann, gegenüber, wird und muß ſelbſt von der kritiſchen Philoſophie für das Objekt dieſer möglichen Erkenntniß anerkannt werden, aber nach jener Unterſcheidung in der Vernunftkritik, zwiſchen Vernunft als ſolcher und zwiſchen ihr als reiner und praktiſcher, und nach jener Angabe von den Kategorien als bloßen Denkformen, würde, was in der Welt vernünftig iſt und Vernunft ſelbſt hat, in ſie dieſes Objekt durch die reine und praktiſche, durch die ſubjektive Vernunft hineingebracht werden. Dahingegen hat

3) die Welt als Objekt ſelbſt das Vernünftige in ſich, und es iſt eben darum dem denkenden Subjekt möglich, mittelſt ſeiner Vernunft und ihrer Kategorien Alles in der Welt an ſich als ein Vernünftiges zu erkennen und zu begreifen. Dieſe ſubjektive Vernunft findet ihre Kategorie des Denkens, wenn von ihr die Welt erkannt wird, in der Welt.

Nach dieſen drei Hauptpunkten der Einwendung gegen die kritiſche Philoſophie, iſt vom ontologiſchen Argument wohl zu ſagen, es ſtehe daſſelbe philoſophiſch höher als die kritiſche Philoſophie ſelbſt, nämlich es halte ſich auf einem Standpuncte, den die Vernunftkritik, deren forſchendes Denken ein reflectirendes und ein dialectiſches iſt, nicht erreicht hat, und die ältere Philoſophie, zu deren Reſultaten das ontologiſche Argument gehört, ſey, was dieſen Standpunct betrifft, ſchon über die kritiſche Philoſophie hinaus, dieſe müſſe, um das ontologiſche Argument verwerflich zu finden, es erſt zu ſich herabziehen.

ad *β*. Beurtheilung des ontologiſchen Arguments auf ſeinem Standpunkte und aus ihm.

Das Princip des Arguments

1) noch ganz unabhängig von der Darſtellung deſſelben in irgend einer Weiſe iſt die Idee von der Identität des Denkens und des Seyns, oder dann tiefer herunter, von der Identität des Subjekt- und Objektiven, ſo daß kein Unterſchied ſey zwiſchen Subjekt und Objekt, und weder von dem einen noch dem andern die Rede ſeyn kann. Jene Identität nun iſt ſchon als die Ichheit eine dem auf die Idee derſelben Reflectirenden erkennbare. Der Denkende iſt als ſolcher auch der Seyende, ſo daß die Bewegung, welche als cogito ausgeſprochen wird, durchaus nicht unterſchieden iſt von der, deren Ausdruck iſt: sum. Das Denken nun, auf welches es im ontologiſchen Argument ankommt, iſt nicht ein endliches, beſchränktes, ein ſubjektives, ſondern das Denken in der Negation aller Negationen, aller Endlichkeiten und Beſchränkungen alſo auch aller Kategorien. Dies abſolut unendliche Denken iſt das Argument in der Idee von demſelben, nämlich als identiſch mit dem Seyn, das Seyn mithin eben wohl als das Unendliche in der Negation aller Negationen oder Grenzen, und ſo iſt die Idee jener Identität des abſoluten Denkens und Seyns, die Idee Gottes. Würde ſich der ontologiſche Beweis in ſeiner Entwicklung und Darſtellung, lediglich und allein in dieſer Idee gehalten haben, ſo könnte gegen ihn keine Einwendung aufkommen, er wäre die abſolute Demonſtration ſelbſt. Aber es hat derſelbe

2) ſich durch ſeine Urheber und durch ſeine Freunde und Vertheidiger theils mit der Subjectivität des abſtract- oder formallogiſchen Denkens, theils mit der Objectivität des endlichen

Seyns behaftet, und iſt ſo ſeinem eigenen Princip nicht treu geblieben. Dadurch nun fällt er unter die Beurtheilung, und unter deren Meſſer wird ihm ein Ende gemacht. Die ſyllogiſtiſche Form nämlich auf der einen Seite, und die Unterſcheidung von Realitäten, zu denen auch die Exiſtenz gehöre, auf der andern, ſind an dem unſterblichen Argumente ſeine ſterblichen Seiten, und wird es hier an dieſen ſeinen ſterblichen Seiten angefaßt, ſo ſtirbt es ſofort ab. Die ſyllogiſtiſche Form in ihrer Einfachheit iſt die: Cogitatur Deus, ergo est. Dagegen läßt ſich Alles einwenden, was nur aufzubringen ſteht, beſonders das, daß, wie Kant ſagt, aus dem Denken ſich das Seyn nimmermehr herausklauben laſſe. Allerdings, wenn das Denken nicht ſelbſt das Seyn wäre; aber wie: iſt nicht das erſte das wirkliche und wahrhafte Seyn, welches ein Denken iſt; iſt nicht z. B. ſchon bei dem Menſchen die Hoheit ſeines Lebens das Denken, und iſt nicht die Niedrigkeit des Denkens das Leben in der Empfindung u. ſ. w. Ziehet nicht der vernünftige Menſch dem Haben das Erkennen vor? Dem Beſitz der Dinge die Erkenntniß und deren Beſitz? Iſt das wahrhafte Seyn das Denken ſelbſt, ſo wird der Denkende nicht nöthig haben, aus dem Denken das Seyn herauszuklauben und aus dem Denken auf das Seyn erſt zu ſchließen. Das unendliche oder vollkommene Denken iſt das Göttliche, das Denken aber iſt das Seyn, alſo indem das göttliche Denken, iſt es das göttliche Seyn. — Der nicht denkende Gott wäre kein Gott, ſondern ein Götze, hat alſo der Menſch den Gedanken von Gott und nicht von einem Götzen, ſo iſt er der Gedanke von dem unendlich Denkenden, aber iſt er dieſer Gedanke, ſo iſt er auch der von dem unendlich Seyenden. Das Argument darf alſo nur ſich nicht ſo ausſprechen: Cogitatur Deus, ergo est, und auch nicht: Cogitat Deus, ergo est, ſondern ſo: Cogitat Deus, i. e. Deus est.

Im Argument kommt, wie es geführt zu werden pflegt, die Exiſtenz freilich vor als eine unter den übrigen Realitäten, und es heißt, indem Gott vom Ontologen gedacht wird als das unendlich vollkommene Weſen, die Exiſtenz ſey ein Complementum perfectionis absolutae. Würde dem göttlichen Weſen die Exiſtenz mangeln, ſo wäre das dem Gedanken von ihm entgegen, indem er der Gedanke des abſolut Vollkommenen iſt, und alſo jeden Mangel ausſchließt. Denket man daher das vollkommene Weſen, ſo folgt, daß es ſey, denn die Vollkommenheit ſchließt die Exiſtenz ein. Eben das nun, daß die Exiſtenz für ein die Vollkommenheit vervollſtändigendes Element genommen wird, iſt auf dieſer Seite die Schwäche des Arguments, denn gegen die Argumentation läßt ſich mit Fug einwenden, daß wenn das vollkommene Weſen gedacht werde, dasſelbe allerdings auch als ſeyend gedacht werden müſſe, aber daß daraus noch gar nicht folge ſeine wirkliche Exiſtenz. Der Grund iſt die gedachte Vollkommenheit, die Folge die gedachte Exiſtenz. Ueber dieſe Schwäche und Einwürfe wäre das Argument erhaben geweſen, wenn in demſelben die Exiſtenz nicht für ein Complementum perfectionis, ſondern vielmehr possibilitatis anerkannt wäre.

Die Möglichkeit nämlich, der die Wirklichkeit mangelt, iſt noch gar nicht die wahrhafte Möglichkeit, als Möglichkeit iſt ſie nur die gedachte, und das Mögliche überhaupt ein Gedanke. Wenn aber dieſem Gedanken des Möglichen das Seyn fehlt, der gedachten Möglichkeit die Exiſtenz, ſo iſt jener Gedanke des Möglichen eben ſo ſehr der des Unmöglichen. Das Mögliche im Denken, ſo daß es in der That das Unmögliche ausſchließt, hat alſo das Seyn an ſich ſelbſt. Dum Deus cogitari potest, est. — Schon die Erfahrung ſpricht das Nämliche aus der Ferne aus, wenn wir ſagen, es iſt möglich, daß ein anderer Planet als die Erde lebendige Bewohner habe, ſo kann uns die Unmöglichkeit entgegengeſetzt werden, und dann reflectiren wir auf die Wirklichkeit, ob er eine Atmoſphäre hat, Wärme, Licht u. ſ. w.

Dritter Abſchnitt.

Von den anthropologiſchen Argumenten.

Wie die kosmiſchen zu ihrer Vorausſetzung die Welt und irgend eine Notiz von derſelben, und wie die rationellen zu ihrer Vorausſetzung die Vernunft und einen Gedanken von derſelben haben, ſo heben äußerlich die anthropologiſchen mit einer Kenntniß des Menſchen an, der weder die Welt iſt, noch auch die Vernunft, ſondern der in der Welt ſein Daſeyn und ſeine Wirkſamkeit, und an der Vernunft ſeinen Antheil hat. Für die Beweiſe, deren Princip die Erkenntniß des Menſchen und ſeiner Natur ſey, iſt zuvörderſt auf ihn und ſeine Natur, damit jenes Princip gefaßt werde, zu reflektiren. In der Reflexion nun auf die menſchliche Natur ergiebt ſich

a. das Endliche derſelben, aber dann auch

b. das Unendliche, und endlich

c. die Einheit beider, jenes Endliche und dieſes Unendliche in eben derſelben.

ad a. Das Endliche des Menſchen oder ſeiner Natur iſt kein ſolches, welches nur oder allein ein Endliches ſey. Endliches nämlich und Unendliches beziehen ſich ſolchermaßen auf einander, daß Eines nicht iſt ohne das Andere, ſie ſetzen ſich einander gegenſeitig voraus. In dem Unterſchiede des einen von dem anderen kann dann zwar das Endliche rein für ſich gedacht werden, aber ſo iſt es, indem vom Unendlichen ganz abſtrahirt worden, auch das ganz Nichtige, man kann es kaum das Leere, inane, nennen. Ein ſolch abſtract Endliches wäre etwa der mathematiſche Punct lediglich als die Negation des Raumes, und ſo, daß vom Raume, deſſen Anſchauung die unendliche iſt, ganz abſtrahirt wäre. Das Endliche der menſchlichen Natur iſt kein ſolch Abſtractes. Der Menſch ſelbſt in ſeinem Werden iſt nicht ein mathematiſcher, ſondern ein organiſcher Punct, das punctum saliens im befruchteten Ei, wie daſſelbe der Schooß der Mutter enthält. Dieſe Endlichkeit in ſeiner Entſtehung theilt der Menſch mit der pflanzlichen und mit der animaliſchen Natur überhaupt, mit letzterer zunächſt. Das befruchtete Ei im Uterus iſt ein ſolch lebender Punct und ſo ein Endliches vorerſt dermaßen Beſchränktes, daß dieſer Anfang des menſchlichen Lebens jener organiſche Punct kaum dem bewaffneten Auge ſichtbar iſt. Aber dieſes Endliche als der erſte Anſatz des menſchlichen Lebens iſt zugleich ein im Unendlichen Endliches und hat, ſo zu ſagen, das Unendliche einerſeits zu ſeinem Elemente, in ihm iſt es das Endliche, andererſeits zu ſeinem Inhalt, in der Weiſe daß das Unendliche eben auch wie es Element des Endlichen iſt, im Element des Endlichen enthalten iſt. Der Begriff von dieſem Endlichen im Unendlichen, welches ebenſo der Inhalt des Endlichen iſt, iſt der Begriff der Individualität in ihrem und er in ſeinem Anfange. Aus dem Unendlichen, in welchem das menſchliche Leben als individuelles ſeinen Anfang hat, nimmt gleichſam daſſelbe ſich ſeine Unendlichkeit und zwar in ſeinem verſchiedenen Maße und Grade. Dies verſteht ſich mittelſt der Beobachtung folgendermaßen. In dem erſten Anſatz zum Daſeyn eines Menſchen iſt kein Unterſchied zwiſchen ihm und einem zweiten, dritten u. ſ. w. in dem gleichen oder nämlichen Anſatz. Kurz als organiſcher Punct hebt jedes menſchliche Individuum an zu werden und zu ſeyn. Aber das Eine entwickelt und bildet ſich aus etwa zu einem Plato, das andere etwa zu einem Hippias, das dritte zu einem Strepſiades. Aus jenem einen Punct entwickelt ſich die eine Individualität zu einer Vollkommenheit von Intelligenz, Wille, Vernunft, während das Andere in dieſer Entwickelung beſchränkt iſt und bleibt und das dritte ein grober Lümmel.

ad b. Das Endliche in der menſchlichen Natur giebt ſich kund für den Beobachter, wie daſſelbe ſich entwickelt und im Unendlichen beſtimmt als Gefühl, Empfindung, Vorſtellung; das Unendliche hingegen zeigt ſich bei der Reflexion auf eben die Natur des Menſchen als das Denken. Gefühl, Empfindung, wie tief jenes und wie umfaſſend dieſe ſey, iſt doch ein Beſchränktes, ein Endliches. Ja die Vorſtellung ſelbſt, und wenn ſie ſogar nicht die des einzelnen Objekts, ſondern die ganz allgemeine Vorſtellung, die mithin eine unbeſtimmbare Vielheit von Objekten umfaſſende Vorſtellung ſey, iſt als Vorſtellung doch eine beſchränkte. Der Gedanke hingegen hat keine ſolche Schranke, er iſt das Negative alles Endlichen und poſitiver Weiſe die unendliche Thätigkeit ſelbſt. Aber auch dies Unendliche iſt als ſolches doch nur, was es iſt, in ſeinem Zuſammenhang mit dem Endlichen und wie unter a. das an ſich und nicht blos vorgeſtellt Endliche zu ſeiner Vorausſetzung das Unendliche hat, ſo auch hat hier das an ſich Unendliche zu ſeiner Vorausſetzung die Endlichkeit. Das Denken mithin der menſchlichen Natur als ein poſitiv Unendliches iſt das Unendliche im Endlichen, im Vorſtellen, im Leben. Der Begriff des im Endlichen Unendlichen und in der Unzertrennlichkeit des Unendlichen vom Endlichen iſt der Begriff der Intellectualität. Iſt alſo die Natur des Menſchen auf Seiten ſeiner Endlichkeit nach a. die Individualität, ſo iſt eben dieſelbe auf Seiten ſeiner Unendlichkeit eben dieſe Intellectualität.

ad c. Die Individualität und Intellectualität können vom Menſchen wohl gedacht werden als außer einander, wie er ja ſie beide von einander unterſcheidet. Aber dieſes Auseinanderſeyn iſt eben auch nur ein Gedachtes, an ſich iſt die Individualität nicht außer der Intellectualität, und ſie nicht außer ihr. Es iſt mithin nicht, ſo, wie wenn der Menſch von jenem organiſchen Punct aus erſt ein Individuum würde und dann zu ſeiner Individualität die Intellectualität ſpäter hinzu käme, ſondern alsbald in ſeiner Entſtehung iſt er beides zumal, individuelles und intellectuelles Subjekt. Der Begriff von der Natur des Menſchen, etwa im Unterſchied von der Natur des Thiers, iſt ſomit der von der Identität an ſich, einerſeits des im Unendlichen Endlichen, andererſeits des im Endlichen Unendlichen, des Intellectuellen. In dieſer Einheit oder Identität beider erhebt der Menſch ſich und bildet er ſich lebend, denkend, wollend und wirkend zum wirklichen Menſchen aus, zum praktiſchen. Iſt nun der Gedanke Gottes bereits vorhanden und die Frage die: ob es für den Menſchen bei dem bloßen Gedanken ſein Verbleiben habe, oder ob er deſſen zuverläſſig gewiß ſeyn könne, daß Gott, den er denkt, wirklich und wahrhaftig ſey, und wird für die Beantwortung dieſer Frage auf die menſchliche Natur in deren Erkenntniß reflectirt, ſo kann der Verſuch, die Frage beantworten, in dreifacher Weiſe gemacht werden, indem

ad a. die Individualität, oder

ad b. die Intellectualität, oder

ad c. die Identität beider zum Princip genommen wird, aus welchem der Beweis für das Seyn Gottes geführt werde. Sonach iſt dieſer Beweis im Allgemeinen ein dreifacher und als ſolcher nun im Beſonderen darzuſtellen und zu beurtheilen.

I.

Das anthropologiſche Argument aus dem Princip des Endlichen der menſchlichen Natur.

Wird der Menſch ſeiner Individualität nach in's Auge gefaßt und gefragt: wofür er aus ſeiner Endlichkeit thätig ſey, ſo giebt Beobachtung und beſonders anthropologiſche Erfahrung hierauf die Antwort: thätig iſt er

1) für alles ihm Angenehme, und gegen alles ihm Widerwärtige. Sein individuelles Streben geht für ihn auf ein möglichſt vollſtändiges Wohlergehen. Es iſt das Streben nach

einem ganz ununterbrochenen Glück, nach Glückſeligkeit, desiderium felicitatis absolutae. Jenes für ſein Wohlbefinden ſich thätig verhalten iſt gegründet in einem Triebe, den er als das ſeiner ſich bewußt werdende Subjekt vor dem vernunftloſen Thiere voraus hat, in dem Triebe nach Glückſeligkeit. Aber

2) das Angenehme von dem einfachſten Gefühle an, als welches irgend etwas dem Menſchen zuſagt, bis zu dem allercomplicirteſten Gefühle wird dem Menſchen nicht anders als durch Mittel zur Befriedigung ſeines Triebs, und wie er für das Angenehme thätig iſt, ſo auch für die Mittel, ſein Glück zu begründen. Das Mittel für das Angenehme iſt das Nützliche. Das Streben des Menſchen geht alſo von jenem erſten Streben nach Glückſeligkeit zugleich auf's Nützliche, und im Gebiete des Nützlichen iſt es, wo von ihm in ſeiner endlichen Natur ſehr oft das Unangenehme gewollt und gethan werden muß, weil es das Nützliche iſt, ein Mittel für das Angenehme als Zweck. Endlich

3) eben für ihn in ſeiner Individualität und zur Erhaltung ſeiner Glückſeligkeit bedarf es wohl deſſen, daß er ſich ſicher ſtelle gegen Alles das, wodurch jener Zweck, glückſelig zu ſeyn, vereitelt oder geſtört werden könnte.

Nach dieſer dreifachen Richtung in der Endlichkeit des Menſchen wird der Beweis für das Seyn Gottes aus dem Princip derſelben ſelbſt wieder ein dreifacher. Er iſt

1) der aus dem Princip des Glückſeligkeitstriebes; der eudämoniſtiſche.

2) der aus dem Princip des Nützlichen mit Bezug auf die Glückſeligkeit, ex utili.

3) der aus dem Princip der Sicherheit. Argumentum a tuto.

1. Der eudämoniſtiſche Beweis.

A. Darſtellung deſſelben.

Die Hauptmomente, in denen er ſich ganz rein darſtellt, und aus denen er zu beurtheilen iſt, ſind α. die Begierde nach dem, was angenehm, und die Verabſcheuung deſſen, was unangenehm iſt, theilt jedes menſchliche Individuum mit jedem. Sie alſo iſt allen und jedem Menſchen gemein. Somit hätte, wie es ſcheint, das eudämoniſtiſche Argument alsbald in dieſem Argument ein allgemeines Princip, denn deſſen kann ſich kein Beweis überheben, daß es in dem Grunde, aus dem er geführt wird, ein allgemeines ſey; allein der Gegenſtand einer jeden Begierde iſt doch ein ganz einzelnes Objekt, ſey die Begierde welcher Art ſie wolle, und das Objekt beſtimmt unmittelbar ſinnliches oder mittelbar ſinnliches, alſo an der Begierde als ſolcher zeigt ſich doch die Allgemeinheit der Begierde. Für das Argument wird daher zuvörderſt der Gegenſtand der Begierde im Allgemeinen gefaßt und genommen, und daraus modificirt ſich die Begierde ſelbſt, ſie wird etwas anderes als das, was ſie als bloße Begierde war. Es iſt nicht irgend ein Angenehmes in irgend einer beſchränkten und auf irgend eine räumliche beſchränkte Weiſe, welches der Gegenſtand wird, worauf das menſchliche Individuum in ſeinen endlichen Beſtrebungen ſich richtet, ſondern es iſt der Inbegriff alles Angenehmen für jedes einzelne. An der Stelle der einzelnen Empfindung des einzelnen Objekts kommt die Vorſtellung als ein allgemeines, dieſes Inbegriffs aller Annehmlichkeiten. Dieſer Inbegriff iſt ſo das Wohlergehen des Menſchen überhaupt, ſein Wohlbefinden allenthalben. Die Vorſtellung dieſes Wohlergehens beſtimmt ſich mittelſt des Gedankens zu der von der Glückſeligkeit des Menſchen. Er begehrt nicht nur hier und da, ſondern allenthalben und immerdar das Angenehme und möglichſt ununterbrochener Weiſe. Dieſe Vorſtellung von der Glückſeligkeit ſchließt ein, daß, wenn auch das Wohlergehen des Individuums einen Anfang genommen hat in der Zeit, doch daſſelbe kein Ende nehme, ſchließt alſo ein die Vorſtellung von einem Wohlbefinden, das kein Ende nehme. Dies iſt die Vorſtellung von einer felicitas perennis. Wird theilweiſe in größeren oder kleineren Zeiträumen das Wohlergehen des Menſchen unterbrochen, hat er in der einen Zeit Freude die Fülle, aber in einer anderen Qual, Leiden, ſo kann eine ſolche Unterbrechung nicht ſeiner Vorſtellung von der Glückſeligkeit angemeſſen ſeyn. Dieſe ſchließt das nicht Unterbrochenſeyn ein, und iſt alſo auch die einer felicitas continua. In dieſer Beſtimmtheit aber iſt die Glückſeligkeit nicht mehr der Gegenſtand einer Begierde, ſondern iſt der Zuſtand des Menſchen, in welchem er ſich vorſtellend auf das ununterbrochene Wohlſeyn bezieht, desiderium. Für das Argument nun wird behauptet, daß dieſes Verlangen, glücklich zu ſeyn, ein der menſchlichen Natur, ein ihrer Individualität ſchlechthin weſentliches, ein allen Menſchen Nothwendiges ſey. Somit wäre, was ein Beweis fordert, in dieſem erſten Elemente enthalten, die Allgemeinheit des Gegenſtandes, die Allgemeinheit des darauf gerichteten Strebens und das wenigſtens allen menſchlichen Individuen Gemeinſamſeyn dieſes Verlangens. Wie nun in der menſchlichen Natur die Begierde rege wird und zur Exiſtenz kommt, während es in der thieriſchen Natur bei dem Triebe bleibt, ſo auch regt ſich

β. in der menſchlichen Individualität mit Bezug auf Glück und Unglück die Furcht. Sie iſt zunächſt eine ganz einzelne und unmittelbare Bewegung des einzelnen Individuums, und der ſie veranlaſſende Gegenſtand ein eben ſo einzelner und unmittelbarer, ſey dieſer Gegenſtand z. B. eine wahrgenommene Beſtie; aber in dieſer ihrer Unmittelbarkeit für das eudämoniſtiſche Argument kommt die Furcht nicht in Betracht, für daſſelbe hat ſie vielmehr eine Beziehung auf jenen allgemeinen Gegenſtand des Verlangens aller Menſchen, auf die ununterbrochene und unendliche Glückſeligkeit und ſo iſt einerſeits Furcht eines jeden vor dem Tode, beſonders wenn er die Vorſtellung hegt, daß der Tod auch die Vernichtung ſeiner ſelbſt wäre und mit ihm Alles rein aus ſey, dann greift die Furcht ſehr ſtörend in jenes unaustilgbare Verlangen nach einer Glückſeligkeit, die kein Ende nehme, ein, und ebenſo ſtörend in den Menſchen, der glückſelig zu ſeyn angefangen hat, indem er etwa der Gelehrte, Berühmte ꝛc. iſt und völlige Freude an ſich ſelbſt hat; die Erinnerung an den Tod kann dieſe dämpfen. Man könnte ſagen, für das eudämoniſtiſche Argument ſey dieſes unter β. angedeutete Element das dialectiſche, beſonders wenn ſie die Furcht vor Vernichtung iſt und ihren tieferen Grund in der zähen Anhänglichkeit des Menſchen an ſeinem Leben hat.

γ. Ob der Menſch der Glückſeligkeit, nach der er verlangt, werde theilhaftig werden, das weiß er nicht und reflectirt er eben auf die Endlichkeit und Vergänglichkeit ſeiner ſelbſt, der ſterben muß, desgleichen darauf, daß ſein im Leben mühſam errungenes Glück durch Zufälle häufig unterbrochen wird, ſo muß er eher das Gegentheil fürchten, oder wenigſtens das, daß über das Grab hinaus keine Glückſeligkeit für ihn ſeyn werde, er weiß nicht und fürchtet, aber er hofft. Und das dritte Element iſt eben dieſe Hoffnung und dieſe Hoffnung theilt mit dem Ungebildeten, Unwiſſenden, Ungelehrten auch der Gebildete, mit dem Thoren und Narren auch der Kluge und Weiſe, ſie iſt mithin allen und jedem in ihrer menſchlichen Natur, als vorſtellenden, denkenden, ebenſo gemein, wie das Verlangen, glückſelig zu ſeyn, und für das Argument iſt der der rechte Narr, der da meint, er bedürfe dieſer Hoffnung nicht. Nun entſteht die Frage: Wenn auch mit dem Triebe von Natur aus das Verlangen, glückſelig zu ſeyn, ſeinen Anfang erhölt und ſein Urſprung auch begriffen werden kann rein aus der Natur, wenn ebenſo jene Furcht, der Glückſeligkeit entweder nicht theilhaftig zu werden oder ihrer verluſtig zu gehen, ſich begreifen läßt rein und allein aus der menſchlichen Natur, indem das Individuum als lebendes feſt an ſich dem Lebenden hält, woher dieſe Hoffnung? worin iſt ſie gegründet, woraus zu begreifen? In der Natur als ſolcher, wie ſie das Princip der organiſchen Bewegung und Thätigkeit, wie ſie gleichſam die Mutter der Pflanze und des Thiers iſt, und auch des Menſchen, in der Natur iſt und kann jene Hoffnung nicht gegründet ſeyn, denn in ihrer ganzen Thätigkeit, ſchaffenden und erhaltenden Wirkſamkeit verhält ſich doch die Natur als ſolche gedankenlos und willenlos. Aber jene Hoffnung der Unſterblichkeit und Glückſeligkeit hat zu ihrem Inhalt den Gedanken, die Vorſtellung und das Verlangen: gegen den Menſchen als ſolchen, der es vom Triebe aus zum Verlangen bringt, verhält ſich die Natur vollkommen indifferent, ſie flößt ihm die Hoffnung nicht ein, daß er deſſen, was er wünſcht, werde theilhaftig werden. Aus ihm ſelbſt kann dieſe Hoffnung auch nicht ihren Urſprung haben. Er hat den Wunſch, daß er die unendliche Zeit hindurch ſich wohl befinde, daß er glückſelig ſey. Dieſer Wunſch kann die Hoffnung nicht begründen, die iſt eine grundloſe Hoffnung, deren Grund der Wunſch des Hoffenden wäre. Durch die Natur alſo und durch den Menſchen ſelbſt iſt das Princip ſeiner Hoffnung, angehend ſeine Glückſeligkeit, nicht gegeben, weder durch ſie noch durch ihn iſt die Hoffnung in ihm angeregt, aber die Hoffnung iſt da, nicht nur der Wunſch, ſondern auch die Hoffnung der Glückſeligkeit iſt in der menſchlichen Natur verbreitet. Hat der nach Glückſeligkeit Strebende, ihrer theilhaftig zu werden Fürchtende oder Hoffende, hat er neben der Kenntniß ſeiner ſelbſt und neben der Kenntniß der Natur den Gedanken Gottes, aber dabei auch den Zweifel, ob Gott nur gedacht werde oder ſey und reflectirt er auf jene Hoffnung, ſo kann ihm, da ſie nicht zu bezweifeln ſteht und nicht aus der Natur zu begreifen, eben dies der Grund werden, aus ſeinem Zweifel am Seyn Gottes herauszukommen, indem er ſo argumentirt: *Die Hoffnung eines ewigen Lebens wäre unmöglich, wenn kein Gott wäre, aber die Hoffnung iſt wirklich, alſo iſt ein Gott.* So iſt das Argument ganz rein gehalten. Man kann in daſſelbe andere Elemente einmiſchen aus der Reflexion auf das Unendliche, Pflicht, Recht ꝛc. Aber dann wird das Argument corrumpirt.

B. Beurtheilung des eudämoniſtiſchen Arguments.

1) Die Begierde des Menſchen hat mit den Aeußerungen des thieriſchen Triebes das gemein, daß ſie ſo ſelbſtſüchtig iſt, wie dieſe Aeußerungen ſind. Im Begehren und im Verabſcheuen iſt jeder Menſch ein Egoiſt, was ihm angenehm iſt, darnach greift er, was ihm zuwider iſt, ſtößt er von ſich, ſich alſo hat er dabei immer auf's Beſtimmteſte im Auge. Ebenſo ſelbſtſüchtig iſt das Thier und auf dem Standpuncte der Begierde den Menſchen gefaßt, iſt der Menſch ein Schuft, wie der Hund (nach Goethe). Aber in der Begierde ſetzt das Argument an, ſie ſteigert ſich zwar aus ihrer Einzelnheit zur Allgemeinheit des Wunſches, und ihr Gegenſtand tritt gleichfalls aus der Einzelnheit heraus in der Allgemeinheit des Wohlergehens. Aus der Selbſtſucht kommt das Verlangen nicht heraus, und ſo bleibt das Argument auch dort, wo es ſich in die Allgemeinheit des Princips ſtellt, noch mit dem Egoismus befangen.

2) Iſt die Vorſtellung der Glückſeligkeit die eines unendlichen Wohlergehens, ſo ſteht es nicht zu begreifen, wie der Menſch in ſeiner endlichen Natur der unendlichen Glückſeligkeit theilhaftig werden könne.

3) Jene Hoffnung eines ewigen Lebens, worauf das Argument ſich gründet, iſt als die der menſchlichen Natur nothwendige nicht bewieſen, und das müßte ſeyn, wenn aus ihr auf Gott und auf das Seyn Gottes geſchloſſen werden ſollte. Das Argument ſagt nur: der Kluge theile mit dem Thoren dieſe Hoffnung. Aber wie ſo? vermag der Menſch nicht dahin zu kommen, daß er ſage: es iſt an dieſer zeitlichen Glückſeligkeit genug?

In dem erſten Beweis geht es von Seiten derer, die ihn führen, ganz ehrlich und aufrichtig zu, ſowohl was den Punct betrifft, daß der Trieb glückſelig zu werden ein allgemeiner Trieb, als auch, was den Punct angeht, daß dieſer Trieb ein von Gott in die menſchliche Natur gelegter ſey, und daß die Theilnahme an der Glückſeligkeit lediglich von Gott erwartet werden kann, mithin der Glaube an's Daſeyn Gottes aus dem allgemein anerkannten Triebe nach Glückſeligkeit gefolgert werden kann.

In den jetzt folgenden Argumenten verhält es ſich einigermaßen anders.

2. Beweis aus der Nützlichkeit des Glaubens, daß ein Gott ſey (argumentum ab utili).

A. Darſtellung deſſelben.

Mit dem erſten hängt daſſelbe in den erſten Elementen deſſelben unmittelbar zuſammen. Dies war die auf das Angenehme geſtellte Begierde, und höher hinauf das Verlangen des Menſchen, in allen ſeinen Wünſchen, Begehrungen nach einem möglichſt ununterbrochenen Wohlergehen. Aber zur Befriedigung der Begierde, zur Stillung jenes Verlangens gehören Mittel, und dieſe ſind, wie das Angenehme, die Luſt und Freude, die Befriedigung der Begierde iſt in Anſehung deſſelben das Nützliche.

In jenem erſten Argument iſt jedoch die Endlichkeit der menſchlichen Natur, worauf daſſelbe ſich gründet, vornehmlich in der Empfänglichkeit für das Angenehme, für ein ununterbrochenes Wohlſeyn und Wohlbehagen gehalten. In jenem kommt es mithin beſonders auf dieſe Receptivität an. In Anſehung der Mittel aber, durch welche der Glückſeligkeitstrieb befriedigt wird und welche der Menſch nicht etwa blos findet, ſondern auch ſuchen und erwerben muß, kommt es mehr auf ſeine Aktivität als auf jene Receptivität an. In dieſer ſeiner Aktivität verhält der Menſch ſich als Individuum übrigens als wollend, ſelbſt beſchließend, überlegend, ſich ſelbſt einen Zweck ſetzend und für das, was er will, beſchließt und bezweckt, wirkſam handelnd, die Mittel herbeiſchaffend. Ihm aber, welcher ſolcher Weiſe der Ueberlegende und der Wollende und Beſchließende iſt, ihm liegen Pflichten ob, und ſo wie er über ſich ſelbſt nachdenkt, wird er auch deſſen inne, kommt er zu der Erkenntniß, daß er in ſeiner Aktivität, abgeſehen von jener Receptivität, Pflichten habe. Ihnen ſind, wie er deſſen gleichfalls gewiß wird, Rechte verknüpft, theils als ſolche, ohne welche keine ſeiner Pflichten übernommen und vollzogen werden könnte (jura connata), theils Rechte, die durch die Erfüllung ſeiner Pflichten die ſeinigen werden (jura acquisita). Zu dieſer Erkenntniß kommt der Menſch lediglich durch Reflexion auf ihn ſelbſt, der Endlichkeit ſeiner Natur, in der unmittelbarſten Individualität, obgleich die Begriffe von Pflicht und Recht ſich nicht in jener Beſchränktheit und Einzelnheit halten, ſondern was ſie ſind, auf eine allgemeine, von einer Individualität unabhängige Weiſe ſind. Das für einen Jeden wahrhaft Nützliche iſt

α. der Vortheil, welchen jedem die treue Anerkennung und die genaue Erfüllung ſeiner Pflichten bringt. Unterſcheidet man mit Cicero de officiis — id quod honestum sit, ab eo quod est utile, ſo beſteht das honestum eben darin, daß der Menſch Pflichten hat und theils als Bedingung derſelben, theils als Folge Rechte. Daß er dieſe weiß und daß er dieſen treu Genüge zu leiſten ſich beſtrebt, dadurch iſt er der vir honestus, der tüchtige Menſch und zwar theils im Verhältniß zu ſich ſelbſt, indem darin die Pflichten der Mäßigung, der Selbſtbeherrſchung, der Geduld, Keuſchheit vollbracht werden, theils im Verhältniß zu Anderen, indem er ſich gegen keinen das Geringſte erlaubt, wodurch deſſen Rechte verletzt würden, indem er alſo, was jeden Anderen angeht, in dieſem ſeinesgleichen erblickt. Die treue Pflichterfüllung eines jeden und die eben ſo treue Anerkennung deſſelben, was die Rechte Anderer betrifft, bleibt und kann nicht ohne Folge bleiben. Die gewiſſenhafte Pflichterfüllung bringt dem, der ſie erfüllt, ihren Nutzen — ita quidquid honestum, id utile. In dieſem Sinne kann daher geſagt werden: „dem Tugendhaften wird das zu Theil, deſſen er werth iſt,“ oder die Rechtſchaffenheit hat zu ihrer nothwendigen Folge die Glückſeligkeit deſſen, der Rechtſchaffenheit ausübt. Und ſo nun in ihrem poſitiven Gegentheil: die Verletzung des Rechts Anderer trifft am Ende den, der die Verletzung ausübt, dieſe iſt zugleich die Uebertretung der Pflicht gegen andere. Bringt die Tugend das Nützliche, ſo hat das Laſter in allen Beziehungen zu ſeiner Folge das Gegentheil des Nützlichen — das Schädliche. Hierbei, nämlich was das Nützliche und ſein Gegentheil im Verhältniß des einen Menſchen zu dem anderen betrifft, hat es jedoch nicht ſein Bewenden, ſondern im Verhältniß eines Jeden zu ihm ſelbſt tritt die nämliche Beziehung des Nützlichen und Schädlichen zu der Pflicht, die er gegen ſich ſelbſt hat und zu dem Rechte an ihm ſelbſt hervor. Für ihn kann die Erfüllung jeder Pflicht gegen ihn, ſie gehe an ſeinen Leib oder Geiſt, keine andere als gute nützliche Folgen, und deren Uebertretung kann nicht ohne die entgegengeſetzten Folgen bleiben. Von Seiten alſo ſeiner Pflicht und Rechte ſtehet, was Tugend und Laſter angeht und was ihre Folgen betrifft, jeder in einem Verhältniß zu ſich ſelbſt. In dieſem Verhältniß kann von jedem geſagt werden: er ſey ſeines Glückes Schmidt. Allein es hat der Menſch

β. wie er an ſich oder an anderen erfährt, einen Hang aus dem Triebe nach Wohlbefinden, nach ſtetiger Luſt und Freude, ſich unabhängig von ſeinen Pflichten und Rechten zu beſtimmen, und nur das zu wollen und zu thun, was ihm Nutzen bringt, direct oder indirect, einen Hang, die Pflicht, deren Anerkennung ſchon und deren Erfüllung große Aktivität erfordert, die Pflicht zu umgehen, einen auf das Nützliche gerichteten Hang, ohne daß für die Erfüllung deſſelben die Pflicht oder das Recht die Bedingung werde. In dieſem Hange, ſich das Angenehme, das Nützliche zu erwerben, ohne dabei pflichtmäßig zu Werke zu gehen, dem faulen Fleck der menſchlichen Natur ſetzt das Argument an.

γ. Es wird nämlich ſo argumentirt: Bei weitem die meiſten Menſchen werden nur durch die Ausſicht auf den Nutzen, und durch die Beſorgniß vor Schaden und Nachtheil beſtimmt, daß ſie, was der Pflicht und dem Recht gemäß iſt, wollen und thun. Ohne dieſe ſtetige Rückſicht faſt eines jeden würde die menſchliche Geſellſchaft, als Familie, als Staat oder als Volk kaum entſtehen, wenigſtens gar nicht beſtehen können. Unter allem Nützlichen aber für die Entſtehung iſt und kann die Religion eines der nützlichſten Inſtitute ſeyn, wenn und inſofern ſie die Lehre iſt

1) von der Exiſtenz Gottes und

2) die, daß Gott gerecht und heilig, das Gute belohne, das Böſe beſtrafe, ein gerechter Richter, und daß, wenn dieſe Belohnung und Strafe auch nicht in dem zeitlichen Leben erfolge, dieſelbe doch nicht nach dem Tode ausbleibe. Die Religion wäre ſo eines der nützlichſten Inſtitute, beſonders wenn ſie

3) die Lehre enthielte von der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele. Die Wenigen in jeder Staats- oder bürgerlichen Geſellſchaft, welche den Werth der Pflichten und des Rechtes wiſſen, und in der Erfüllung ihrer Pflichten und in der Ehrfurcht vor den Rechten ihren wahren Nutzen ſuchen, dieſe würden freilich der Religion nicht bedürfen, aber ſie ſind nur die Wenigſten im Vergleich zu der großen Menge, die auf Glückſeligkeit denkt. Alſo aus dieſem Grunde iſt zu glauben und zu lehren, daß ein Gott ſey.

B. Kritik dieſes Arguments.

1) Von dem eudämoniſtiſchen Beweiſe unterſcheidet ſich dieſes Argument zu ſeinem Vortheil durch Folgendes. In jenem

iſt es ganz beſonders auf die Empfänglichkeit des Menſchen für das Glück und Wohlſeyn, überhaupt auf ſeine Receptivität und Capacität abgeſehen. Wenn er nur, wie es ſein Trieb, glückſelig zu ſeyn, mit ſich bringt, der Glückſeligkeit theilhaftig wird, ſo iſt's einerlei, woher und wie ſie ihm komme. Hat er mithin nur die Fähigkeit zu empfangen und zu beſitzen und zu genießen, ſo iſt's gut. Aber gilt es das Nützliche, dann muß der, für welchen es darum gilt, ſich ſelbſt regen, dann kommt's mehr auf ſeine Aktivität an. Das zweite Argument wendet ſich vielmehr an den Menſchen als einen mit Verſtand, mit Ueberlegung Thätigen, das erſte hingegen an ihn, wie er nur Empfänglichkeit hat; in dieſer Receptivität ſteht er dem Thiere näher, in jener Aktivität hingegen iſt er der Vernunft näher und das Argument auch. Das Nützliche ſelbſt nun bezieht ſich entweder auf jeden einzelnen, für welchen es ein Nützliches wird oder iſt; jedes Mittel, deſſen der Menſch ſich bemächtigt hat, iſt hiermit ſein eigen und entſpricht es dem Zweck, ſo iſt das Mittel das nützliche und iſt er für daſſelbe thätig, ſo iſt er der eigennützige. Alſo die Nützlichkeit iſt zuvörderſt in Bezug des einzelnen Menſchen auf ihn ſelbſt in der Beſtimmung der ihm eigenen Nützlichkeit vorhanden. Allein indem für ſich ſelbſt das Nützliche bedenkend, beſchließend und erarbeitend, kann er zugleich mit demſelben das für andere Nützliche hervorbringen, ſo daß ſein Nutzen nicht nur der ſeinige, ſondern zugleich der der Geſellſchaft iſt, das Gemeinnützige. Der Begriff des Nützlichen in jenem Argument enthält die Beſtimmung des Eigen- und die des Gemeinnützigen zuſammen. Wird auf den Menſchen reflectirt, wie er Pflichten hat und andere Rechte an ihn haben, und wird alsdann hiermit oder mit dem Sittlichen das Nützliche verglichen, was er für ſich ſelbſt erarbeitet, zeigt ſich weiter in der Vergleichung, daß das Rechtliche und Sittliche dem Nützlichen nachgeſetzt iſt, ſo wird die Beurtheilung ſeiner die des Selbſtſüchtigen. Aber dieſe Beurtheilung und die

Selbſtſucht ſchränkt ſich nicht auf das Eigennützige ein, wenn, indem der Einzelne, neben ſeinem Nutzen, auch den Nutzen Anderer mit ſeinen Beſtrebungen vor Augen hat, wenn er mithin der Gemeinnützige iſt, ſo kommt es darauf an, ob dieſes Gemeinnützige dem Rechtlichen und Sittlichen nachgeſetzt wird, oder dieſes ihm. Iſt Letzteres, ſo iſt der Menſch in der Gemeinnützigkeit doch noch der Selbſtſüchtige. Wird in jenem Beweiſe unbeachtet gelaſſen das Recht und die Gerechtigkeit, ſo ſteht es um ihn ſelbſt ſchlecht und niederträchtig, wie um die Nützlichkeit, kommt aber die Gerechtigkeit in ihm in Betracht, dann ſteht ſie der Nützlichkeit vor, und dann iſt ſie der Hauptgrund zur Beweisführung (argumentum ab honesto).

2) Es kann allerdings für eine Geſellſchaft ſehr nützlich ſeyn, daß ihre Mitglieder alle den Glauben an einen allwiſſenden und gerechten Gott haben, und der Nutzen dieſes Glaubens kann ſeyn der eigene Nutzen eines jeden, oder der der ganzen Geſellſchaft. Dabei bleibt noch ganz unbeſtimmt, welchen Zweck die Geſellſchaft mit ihrer vereinigten Wirkſamkeit und mit der Thätigkeit jedes einzelnen Mitgliedes habe. Ihr Zweck kann einerſeits der ſeyn, daß ſie in ihren Mitgliedern ſich gegen jede andere Geſellſchaft erhalte, aus dem Eigenthum der Anderen ſich ihre Dauer und Macht gebe, wie bei jeder Räuberbande. In einer ſolchen, die ſich gegen jede außer ihr zu jenem Zweck verbindet, kommt es weſentlich darauf an, daß jeder es mit dem Andern treu und redlich meine. Für dieſe geſellſchaftliche Ordnung kann's möglich ſeyn, daß jeder an Gott glaubt. So jedoch iſt's mit dem Beweis nicht gemeint, ſondern folgendermaßen: Es iſt vorausgeſetzt, daß es eine Staatsgeſellſchaft ſey (rechtliche), die Gott bedarf, um in den rechten bürgerlichen Verhältniſſen erhalten zu werden. Dabei nun wird der Unterſchied gemacht für das Argument, daß es in der bürgerlichen Geſellſchaft, in Anſehung des Eigenthums aller Art, der Rechte und Pflichten, zwei Claſſen von Menſchen gebe, eine der ge-

bildeten Stände, aus denen jeder zum Verſtande kommt, daß der wahre Nutzen, den der Menſch erwerben könne, zu ſeiner Bedingung habe die Erfüllung ſeiner Pflicht und das treue Feſthalten an ſeinem Rechte. Dieſer gebildeten Claſſe kann es gleichgültig ſeyn, ob ein Gott exiſtire oder nicht, ſie wird ohne Religion fertig mit ihrer Moralität und Jurisprudenz. Aber die andere Claſſe iſt in jedem Volke immer die größere, die Maſſe. Die Individuen aus dieſer Maſſe ſind wenig darauf bedacht, ihre Pflicht zu thun und dadurch das Nützliche für ſich zu erwerben, ſondern darauf, das ihnen Nützliche herauszubringen. Hiergegen hat der Staat kein Mittel als die Religion, alſo iſt's für das Volk nöthig zu glauben, daß Gott ſey. Dabei iſt

3) von denen, die dieſen Beweis führen (von den Gebildeten) Sorge zu tragen, damit das Argument nicht an die Maſſe kommt, dem Pöbel nicht kund wird, er habe an Gott zu glauben, weil es dem Staate nützlich ſey.

Das dritte oben angedeutete Argument iſt das aus der Sicherheit. Im Reſultate ſind beide Argumente das ab utili und das ab tuto von einander gar nicht verſchieden, denn was nützlich iſt, das gewährt auch Sicherheit, und was ſicher ſtellt, iſt eo ipso das nützliche, dadurch ſind beide Argumente gewöhnlich mit einander verknüpft, wie wenn ſie ein und daſſelbe Argument wären. Aber in der Hauptprämiſſe, die zu dieſem Reſultat führt, ſind ſie von einander verſchieden, und es iſt der Ordnung gemäß, ſie als zwei Argumente zu faſſen. Der Begriff nämlich der Nützlichkeit im zweiten Argumente bezieht ſich zurück auf den Trieb nach Glückſeligkeit im erſten Argument, hingegen der Begriff der Sicherheit geht zurück auf das Moment der Furcht. Dabei iſt es in dem Beweiſe aus der Nützlichkeit denen, die ihn führen, gleichgültig, ob wahrhaftig Gott ſey oder nicht, indem ſie daran, daß er ſey, zweifeln; in dieſem Argumente der Sicherheit dagegen iſt der, welcher am

Seyn Gottes zweifelt, gar nicht gleichgültig dabei, und ſteht in dieſer Beziehung das Argument ſelbſt höher als das zweite, an Gemeinheit und Niederträchtigkeit fehlt es dem dritten Argument auch nicht, aber ſo tief geht's doch nicht in die Gemeinheit, wie in jenem Nützlichkeitsbeweiſe.

3. Das Argumentum a tuto.

A. Darſtellung deſſelben.

Es iſt a. unmöglich zu beweiſen, daß Gott ſey, und

b. eben ſo unmöglich zu beweiſen, daß er nicht ſey. Daher bleibt

c. zweifelhaft, ob Gott ſey oder nicht.

ad a. Die Behauptung der Unmöglichkeit eines Beweiſes für die Exiſtenz Gottes ſetzt voraus, daß, wer dies behauptet, alle und jede Argumente durchgeprüft und ſie alle unzureichend, unzulänglich gefunden oder erkannt habe, ja noch mehr, ſetzt voraus, daß er auch, wie die Kantiſche Kritik der reinen Vernunft es verſuchte, das Vermögen des Menſchen in Anſehung überſinnlicher Dinge erforſcht habe und zu der Einſicht gelangt ſey, dem Menſchen mangle die Kraft, ſich das Seyn Gottes zu beweiſen. Mit dem Satz folglich: probari non potest, Deum esse, wird ein großer Ausſpruch gethan von dem, deſſen Behauptung dieſer Satz iſt. Sodann

ad b. aus der Beobachtung der Natur und aus der Kenntniß der Welt wird kein Menſch zu beweiſen im Stande ſeyn, daß kein Gott ſey. Denn iſt der Gedanke Gottes wenigſtens der von einem verſtändigen, Zwecke ſetzenden und Geſetze beſtimmenden höchſten Weſen, nun ſo ſpricht in der Natur und Welt, wie aufmerkſam jene beobachtet und dieſe erkannt werde, nichts gegen den Gedanken, vielmehr je vollkommener die Natur- und Weltkunde wird, um ſo mehr beſtätigt ſich dem Menſchen die Ueberzeugung, daß in der Natur und Welt Alles beſtimmten Geſetzen gemäß vorgehe und dem Zufall nicht unterworfen ſey, nicht zwecklos und zweckwidrig. Kommt alſo auch der Naturforſcher und Weltkundige nicht zu der Ueberzeugung, daß Gott ſey, weil kein Beweis aus der Natur dafür hinreicht, ſo kommt er doch auch nicht durch ſeine Naturforſchung zu der Ueberzeugung des Gegentheils, daß kein Gott ſey. Alſo die Naturwiſſenſchaft und Weltkenntniß läßt es unbeſtimmt, ob Gott ſey oder nicht. Neben dieſer Weltkenntniß und Naturkunde aber ſteht zu erreichen auch eine Geſchichtskunde, angehend das Leben, Wirken und Thun einzelner Menſchen in der Welt, einzelner Völkerſchaften und aller Völkerſchaften überhaupt. Nun wird freilich der, welcher theils ſich ſelbſt, theils andere einzelne Menſchen, theils aber einzelne Völker in ihren Verhältniſſen zu einander, was Recht und Unrecht, Krieg und Frieden angeht, genau beobachtet, freilich die Entdeckung machen, daß des Lugs und Trugs, der Schelmerei und Kniffe der einzelnen Menſchen gegen einander, des Haſſes, der Feindſchaft derſelben, und eben ſo, daß der Ungerechtigkeit ganzer Völkerſchaften bei weitem mehr ſind als der Aufrichtigkeit, Redlichkeit, Treue, Liebe u. ſ. w. Er wird freilich beim eifrigen Studium der Geſchichte zu der Ueberzeugung kommen, daß der Greuel unendlich mehr ſind, als der Tugenden unter den Menſchen. Iſt der Gedanke Gottes nicht nur der des Verſtändigen oder Intelligenten, ſondern auch der des unendlichen gerechten Weſens, ſo kann bei jener Geſchichtskunde leicht dem Menſchen das Urtheil entſtehen: es iſt kein Gott, denn ſonſt könnte es in der Welt nicht ſo ſchändlich zugehen, als es zugeht. In dieſer Reflexion auf die Geſchichte, wenn ſie bei dem Angeführten ſtehen bleibt, kommt es, wie es ſcheinen möchte, nicht zu dem Reſultate, das unter b. ausgeſprochen worden, ſondern zu dem: die Geſchichte beweiſt, daß kein Gott ſey. Allein hier beſcheidet ſich doch der Reflectirende, daß die Geſchichte des Menſchengeſchlechts noch nicht zu Ende ſey, und daß man vor dem Ende des einzelnen Menſchen oder eines Volkes nicht urtheilen könnte, ob die Strafe ausbleibe oder erfolge, ob die Tugend unbelohnt bleibe oder gewürdigt werde. Somit läßt ſich zwar aus der Geſchichte nicht beweiſen, daß ein Gott ſey, aber auch keineswegs, daß kein Gott ſey. Es bleibt mithin

ad c. zweifelhaft, ob Gott ſey oder nicht. Dieſer Zweifel iſt aus den unter a. und b. angegebenen Gründen ein nothwendiger. Zu läugnen, daß Gott ſey, iſt unmöglich, denn dazu gehört ein Beweis, und den Beweis, daß Gott nicht ſey, kann niemand führen. Zu behaupten, daß Gott ſey, iſt auch unmöglich, weil niemand den Beweis führen kann. Bei dieſer doppelten Unmöglichkeit der verſtändigen Aſſertion und Negation iſt alſo die Dubitation eine ſchlechterdings nothwendige. Aber bei dieſem nothwendigen Zweifel kann kein Menſch ſich beruhigen. Iſt ein Gott, ſo muß jeder fürchten, daß, wenn er die Exiſtenz deſſelben bezweifelt und in dieſem Zweifel gleichgültig gegen Recht und Unrecht wird, ihm beides, der Zweifel und dieſe Gleichgültigkeit, beſonders aber das begangene Unrecht zum Schaden und Verderben gereichen werde. Iſt kein Gott, nun ſo kann ihm das, daß er dennoch an Gottes Seyn glaubt, keineswegs Nachtheil bringen. Iſt ein Gott, ſo iſt's der Sicherheit gemäß zu glauben, daß er ſey, iſt keiner, ſo hat das, daß an Gott geglaubt wird, nichts zu bedeuten; alſo ſicherer iſt's zu glauben, es ſey ein Gott, als zu glauben es ſey keiner.

Eins in dieſem Argument iſt es, wodurch daſſelbe, welches in allen übrigen Puncten tiefer ſteht und ſchlechter iſt als das argumentum ab utili, dennoch ſowohl über dieſes, als über das eudämoniſtiſche ſich erhebt. Jene Furcht im eudämoniſtiſchen Argument geht zunächſt das Wohlſeyn des Menſchen in ſeinem irdiſchen Daſeyn an. Aber ſie geht dann auch über das Leben hinaus, indem ſein Verlangen das iſt, nicht blos auf die kurze Lebenslänge glücklich geweſen zu ſeyn, ſondern die unendliche Zeit hindurch glückſelig zu ſeyn. Im eudämoniſtiſchen Argument iſt es der Wunſch, alle Zeit hindurch glückſelig zu ſeyn, der die Furcht, daß mit dem Tode Alles aus ſey, bedingt. Das Argumentum ab utili hat dies Element der Furcht nicht, indem daſſelbe ſich klüglich auf's zeitliche Leben einſchränkt. In dem Argumentum a tuto waltet aber wieder jene Furcht vor, wie im eudämoniſtiſchen, allein als eine weit tiefere Furcht wie dort. Dort war es nur der Trieb des Menſchen, ewig glückſelig zu ſehn, aus welchem die Furcht kam, daß das Ende des Lebens auch das Ende des Geiſtes ſey. Hier iſt dieſe Furcht nicht die, der ewigen Glückſeligkeit zu ermangeln, ſondern die Furcht vor der Vernichtung rein als ſolcher. Das Thier ahnet ſeinen Tod nicht, geſchweige daß es der Nothwendigkeit zu ſterben ſich bewußt wäre. Wird das Leben des Thieres bedroht, ſo zittert und bebt es, und bei einem ſolchen gewaltſamen Angriff auf ſein Leben ſchrickt es in ſich zuſammen, dieß iſt das Vorgefühl des Todes. Aber die eigentliche Furcht vor dem Tode bleibt dem Thiere und es bleibt ihr fremd. Das Thier altert und ſeine Kräfte nehmen ab, aber es hat keine Ahnung des Todes und ſo ſtirbt es hin ohne das Vorgefühl des Todes, außer bei jener drohenden Gefahr. Der Menſch in Anſehung ſeines Todes ſteht von Seiten ſeines Lebens etwas höher als das Thier, er kommt nämlich, da er ſeiner ſelbſt ſich bewußt wird, auch zu dem Bewußtſeyn, daß er ſterben muß, und in dieſem Bewußtſeyn regt ſich vom thieriſchen Leben das Gefühl als Furcht vor dem Tode. Dies iſt die natürliche Furcht vor dem Tode, und dieſe hat jeder mit jedem gemein, der roheſte, dem Thiere ganz nahe ſtehende, mit dem allergebildetſten. In dieſer gemeinen Furcht gilt es aber nur das Leben, deſſen Ende der Tod ſey, und je inniger, feſter der Menſch an ſeinem Leben hängt, um ſo größer wird dieſe Furcht vor dem Tode. Er läßt ſich bei ſolcher Anhängigkeit eher die tiefſte Schmach, die bitterſte Armuth, das größte Elend gefallen, als daß er das Leben hingäbe, und wenn ſie ihn anſpeien, er kriecht hin, er lebt, die Liebe zum Leben iſt größer als das Gefühl des Schmerzes und der Schande. In der Freiheit und Selbſtſtändigkeit eines ſittlichen Charakters iſt dieſe Furcht vor dem Tode verſchwunden, und ein ganzes Volk geht lieber bis auf den letzten Mann zu Grunde, falls es den ſittlichen Charakter hat. Aber da tritt eine andere Furcht ein: das Entſetzen vor der Vernichtung, nicht was das Leben angeht, ſondern vor der Vernichtung des Geiſtes, und das iſt die wahre Furcht, deren iſt der gemeine Menſch kaum fähig. Jene Sicherheit, die das Argument will, iſt die, daß der Menſch als Intelligenz, als geiſtige Subſtanz unvergänglich ſey. Wenn ein Geiſt iſt, ſo bin ich dem Geiſte nach gerettet, iſt keiner, ſo kann ich der Vernichtung nicht entgehen, und aus dieſer Furcht vor der Vernichtung kommt der Gedanke jener Sicherheit und das ganze Argument. Dies giebt dem Argumente einige Bedeutung.

B. Beurtheilung dieſes Arguments.

In ihr kommt es an

α. auf die unter a bis c angegebenen drei Momente, in denen das Argument ſich anſetzt, und

β. auf die betrachtete Furcht im Hintergrunde dieſer drei Momente.

ad α. Gezweifelt wird, ob Gott ſey oder nicht, weil es unmöglich wäre zu beweiſen, daß er nicht ſey. Warum bleibt dann nur der Zweifelnde nicht bei dieſem Zweifel ſtehen, warum zieht er vor, anzunehmen, daß Gott ſey, da das, daß er nicht ſey, eben ſo viel für ſich hat, als das, daß er ſey.

Antwort. Es geſchieht um ſeinetwillen, daß er lieber an das Seyn Gottes glaubt, als im Zweifel ſtehen bleibt, er findet alſo dieſen Glauben für ſich nützlich, aber das geſteht er ſich nicht ein, ſondern überredet und belügt ſich ſelbſt darin, daß er um Gotteswillen mehr an das Seyn Gottes glaube, als daſſelbe bezweifle. Dieſe Selbſtbelügung iſt an dem Argument die eine nicht nur ſchwache, ſondern auch ganz verwerfliche Seite, und hier ſchließt es ſich an das zunächſt vorhergegangene Argument ab utili an; in ihr iſt es eben ſo niederträchtig, wie dieſes. Aber bei dieſem Selbſtbetrug bleibt nicht einmal der Argumentirende ſtehen, er iſt ſo liſtig, daß er auch Gott ſelbſt zu betrügen ſucht auf der andern Seite; nämlich ſo: er zweifelt, ob Gott ſey oder nicht, für ſich aber argumentirt er in dieſer Weiſe: nehme ich an, daß Gott ſey, nun ſo kann mir das auf keine Weiſe nachtheilig werden, wenn kein Gott iſt; aber leugne ich, daß er ſey und iſt dennoch ein Gott, ſo kann er es ſehr übel nehmen, daß ich ſeine Exiſtenz geleugnet habe Um mich der Gefahr nicht auszuſetzen, bei ihm in Mißcredit zu kommen, glaube ich lieber, daß er ſei. Das hieße alſo geradezu Gott, an deſſen Seyn gezweifelt wird, betrügen. Der Argumentirende verhält ſich daher wohl wie ein Menſch, der einen andern zu ſeinem Gönner hat, aber weder weiß, ob dieſer ein durchaus redlicher Mann ſey, noch ob er das Gegentheil wäre, der alſo an der Redlichkeit des Gönners zweifelt. Er argumentirt alſo ſo: zweiſle ich, daß er ein redlicher Mann ſey, ſo kann mir das, wenn er es merkt, ſehr nachtheilig werden; nützlicher iſt's für mich, den Zweifel zu unterdrücken und die Redlichkeit deſſelben anzunehmen. So betrügt der Begünſtigte ſich ſelbſt und zugleich den Gönner, wenn er ſeinen Zweifel hinter der Annahme der Redlichkeit verbirgt. — Es wäre bei der durchgreifenden ſittlichen Schlechtigkeit des Arguments unbegreiflich, wie daſſelbe je eine Stelle in der Wiſſenſchaft, die ohne Redlichkeit nichts iſt, in der Theologie beſonders hätte haben können, wenn nicht jener Hintergrund wäre, die Furcht.

ad β. Dieſe Furcht hat zu ihrem Gegenſtande nicht blos das Ende des menſchlichen Lebens als ſolches, ſondern ſie greift tiefer ein, und iſt die Furcht eigentlich davor, daß Vernunft, Freiheit, Talent, Wiſſenſchaft, Kunſt, der Vernichtung preisgegeben werde und ſey, wie das Gemeinſte, Geringfügigſte, daß alſo mit dem Tode des einzelnen Menſchen und vollends mit dem Untergange des menſchlichen Geſchlechts Alles aus ſey, daß insbeſondere wie ein Sokrates, ein Plato, ein Sophokles, Ariſtides an das Ende des Lebens gekommen wären, alles ſittliche, edle, künſtleriſche Streben und Thun ſo gut wie gar nichts geweſen ſey. Dieſe Furcht vor dem Zunichtewerden, nicht des thieriſchen, ſondern des geiſtigen Lebens, waltet in jenem Argumente vor; iſt ein Gott, dann ſind wir geborgen, iſt der Ewige, dann hat's mit der Vernichtung des Geiſtigen keine Gefahr, aber eben in dieſer Furcht bezieht das Argument ſich von der Ferne her aus dem Endlichen auf das Unendliche der menſchlichen Natur, und ſo iſt es als das dritte in der erſten Reihe zugleich das Argument, wodurch die Reihe an die zweite ſich knüpft.

II.

Die anthropologiſchen Argumente aus dem Princip des Unendlichen in der menſchlichen Natur.

Das Endliche derſelben, die Leiblichkeit, Lebendigkeit ꝛc., iſt Gegenſtand der Empfindung und Anſchauung, die ſelbſt jede ein beſchränktes, mithin endliches ſind, aber das Unendliche, welches keine Empfindung wahrnehmen, anſchauen, faſſen kann, iſt Gegenſtand des Denkens ſelbſt. Kann aber eben dieſes Unendliche

1) auf unendliche Weiſe ſelbſt gedacht und bedacht werden, nun ſo wird ſich als das Unendliche unſerer Natur zeigen, das was Recht und was Gut iſt. Das Gute als ſolches kann nicht ein ſo beſchränktes ſeyn, wie das Nützliche, und wie das Leben, in Anſehung deſſen dieſes das Nützliche iſt; jenes Unendlichen, nämlich des Guten oder Rechten, wird der Menſch etwa in der Idee von demſelben ſich bewußt, und ſo iſt ſein Bewußtſeyn eben das des Rechten und Guten (conscientia recti). Das auf das Bewußtſeyn reflectirende Denken, ein eben ſo unendli-

ches, wie das Rechte und Gute ſelbſt iſt, verſucht nun aus jenem Bewußtſeyn einen Beweis für das Seyn Gottes, das argumentum a conscientia recti sumtum zu führen.

2) Eben jenes Unendliche der menſchlichen Natur wird auf unendliche Weiſe gedacht in ſeinem Zuſammenhange und in ſeiner Abfolge, als das der Urſache und Wirkung, der Mittel und Zwecke, wie dieſe nothwendiger Weiſe mit einander verknüpft ſind, und eine in's Unendliche fortgehende Reihe, einen unendlichen Nexus bilden. Das hierauf reflectirende Denken macht dieſen Nexus zur Grundlage eines zweiten Arguments, des argumentum a nexu causarum et finium in hominis natura necessario.

3) Das an ſich unendliche Denken wird ein Reflectiren auf das Endliche in der menſchlichen Natur, aber ſo, daß, da das Endliche als ſolches ein Nichtiges iſt, das Endliche ſelbſt im Unendlichen genommen oder gedacht wird. Dies im Unendlichen gedachte Endliche der Individualität iſt nun einerſeits

α. das Gefühl, aber nicht als thieriſches, ſo wäre es in den Schranken des Lebens oder der Animalität ſelbſt gar nichts, ſondern als geiſtiges, als freies Gefühl. Auf dieſes geiſtige Gefühl wird auf unendliche Weiſe reflectirt, und mittelſt der Reflexion ſoll es zu einem Beweiſe für das Seyn Gottes kommen. Friedr. H. Jacobi hat zuerſt einen ſolchen Beweis verſucht.

β. Jenes Endliche in der menſchlichen Natur iſt nicht das Gefühl, ſondern vielmehr die Anſchauung, die thieriſche Natur in ihrer Endlichkeit ermangelt derſelben, ſie iſt wohl die ſehende, aber nicht die anſchauende. Wie jenes Gefühl, ſo mithin iſt auch dieſe Anſchauung, obzwar als ſolche ein Endliches, doch die in der Unendlichkeit des Geiſtes, keine thieriſche, ſondern geiſtige Anſchauung; auf ſie wird reflectirt, und das Denken als dieſes Reflectiren, indem es die endliche Anſchauung verunendlicht, macht ſie ſich zum Princip eines Beweiſes für das Seyn Gottes; Schleiermacher hat dieſen Beweis zuerſt gebraucht.

1. Das Argumentum a conscientia recti.

Das Bewußtſeyn des Menſchen iſt ein dreifaches:

a. das Bewußtſeyn deſſen, was nicht er iſt, ſondern ein anderes als er, conscientia rerum.

b. Deſſen, was unmittelbar er ſelbſt iſt, oder was das Seinige unmittelbar iſt; conscientia sui.

c. Deſſen, was weder er, noch ein anderes, aber das eben ſowohl ein ihn als das andere Angehende iſt. Conscientia recti.

ad a. In dem, was nicht der Menſch, kann er unterſcheiden die Materie deſſelben und ihre Form, ſo daß die Materie deſſelben ſich auf das Seyn, die Form auf das Denken beziehe. Dieſes Bewußtſeyn der Objecte als ſolcher, welche nicht ſelbſt das bewußte Subjekt ſind, liegt dem kosmiſchen Argument zum Grunde,. dem ätiologiſchen in Anſehung der Materie des Objekts, dem teleologiſchen und phyſikotheologiſchen in Anſehung der Form, des Denkens u. ſ. w.

ad b. Das Bewußtſeyn, deſſen Objekt das Subjekt ſelbſt iſt, welches dieſes Bewußtſeyn hat, alſo das Selbſtbewußtſeyn liegt zum Grunde dem rationellen Argument, in der Reflexion auf die Subjectivität dem pſychologiſchen Argument, in der Reflexion auf das Denken des Subjekts und ſeinen Zuſammenhang mit dem Seyn dem ontologiſchen Argument.

ad c. Das Bewußtſeyn deſſen, was recht und gut iſt, iſt das Princip als das Bewußtſeyn des Unendlichen in der Natur des Menſchen eines anthropologiſchen Arguments, welches folgt.

A. Darſtellung des Arguments.

Die Hauptmomente dieſes Arguments ſind folgende: Wer das beobachtet und bedenkt, was recht, gut und gerecht iſt, der wird gar bald und leicht inne, daß in Anſehung deſſelben der Menſch nicht als der empfindende, wahrnehmende überhaupt, nicht als der afficirte, ſondern

1) als der wollende thätig ſey. Was ihm Freude bringt oder Leid und Schmerz, in Anſehung deſſen verhält er ſich allerdings nicht als der Wollende, aber was an ſich recht und gerecht und was ihm recht und gerecht iſt, darin verhält er ſich als wollend. Wie nun aber das Wollen und Handeln, ſo auch iſt ſchon das Fühlen, das Empfinden und Wahrnehmen ein Thätigſeyn. Wird das Thätigſeyn, welches ein Wollen iſt, verglichen mit jenem, welches ein Fühlen oder Empfinden iſt, ſo entdeckt ſich zwiſchen beiden ein Unterſchied, in welchem eben jenes das Wollen, und dieſes das Empfinden, auch ſelbſt das Begehren iſt, und der Unterſchied iſt der, das Wollen iſt ein ſich durch ſich ſelbſt beſtimmendes Thätigſeyn, das Empfinden und Begehren nicht, als ſolches iſt das Thätigſeyn ein durch ein anderes Beſtimmtwerdendes. Im Wollen indem es jenes ſich durch ſich beſtimmende Thun iſt, iſt enthalten die Freiheit — der Wille iſt frei, im Empfinden und Begehren nicht. Dieſe Freiheit des Wollens iſt eben das Unendliche der menſchlichen Natur in Anſehung deſſen, was recht und gut ſey. Als unendlich beweiſt der menſchliche Wille ſich im Allgemeinen auf zweifache Weiſe:

a. darin, daß er eine ſchrankenſetzende Thätigkeit iſt, jede Schranke aber iſt eine Endlichkeit; die Thätigkeit, die ſolche Endlichkeiten ſetzt, iſt die unendliche. So aber iſt es mit dem Willen des Menſchen in einem beſonderen Falle folgendermaßen: Vertraut einer dem andern irgend ein Eigenthum, ſo daß dieſes ein ſogenanntes Depoſitum wird, und hat der andere aus was immer für Umſtänden gar nicht zu beſorgen, daß der eine etwa weil er es vergeſſen hat, oder geſtorben iſt, dies anvertraute Gut von ihm zurückfordere, bedarf zugleich der andere eben daſſelbe im Nothfall für ſeine eigene Erhaltung, ſo ſind

Schranken da für ihn, dieſer Nothfall, jene Unbeſorgtheit der Entdeckung, daß er es wieder erſtatte; aber er beſchließt, ich geb das Eigenthum heraus, dieſer Beſchluß hebt die Schranken auf, dies iſt das Unendliche der menſchlichen Natur, der Wille. Eben als unendlich zeigt ſich der menſchliche Wille

b. darin, daß er eine Schranke in ſich ſetzende Thätigkeit iſt, und mithin die Endlichkeit, die er ſolcher Weiſe erhält, ſich ſelbſt giebt. Wie etwa in dem Falle, wo durch die Verhältniſſe, in denen der einzelne Menſch ſtände, er vermögend oder mächtig genug wäre, zu beſchließen und auszuführen, was ihn gelüſten möchte, wo er aber, indem niemand ſeinem Willen eine Schranke ſetzt, ſich ſelbſt, z. B. in der abſoluten Monarchie, eine Schranke ſetzt. Hier iſt dieſe in den Willen gebrachte Endlichkeit eine durch den Willen, Beweis ſeiner Unendlichkeit.

Alſo das erſte wäre als jenes Unendliche der menſchlichen Natur, die Freiheit des Willens, voluntas libera. Aber wer auf das, was recht und gut iſt, reflectirt, wird eben ſo leicht

2) deſſen gewiß, daß er mit ſeinem freien Willen, mit ſeiner unendlichen Thätigkeit unter dem Geſetz ſteht. Iſt der Wille frei, ſo iſt für die Freiheit deſſelben das Geſetz, worunter er ſteht, eine Nothwendigkeit, voluntas est subjecta legi vel necessitati. Ohne dieſes Verhältniß der Freiheit des Willens zur Nothwendigkeit des Geſetzes iſt nicht einmal der Gedanke deſſen, was recht und gut ſey, möglich, geſchweige das Rechte und Gute ſelbſt. Achtet der Menſch, abſtrahirend von ſich, von ſeinem Willen, von dem, was recht und gut ſey, auf die Natur, in der alles Andere, nur nicht was recht und gut iſt, vorkommen kann, aber auch nicht was böſe iſt, ſo entdeckt er auch in ihr eine Kraft oder Thätigkeit, die unter dem Geſetz ſteht, und ein Geſetz, worunter ſie ſteht — das Naturgeſetz. Faßt er das Naturgeſetz als eines in ſeinem Unterſchiede von dem andern in's Auge, ſo wird er bald gewahr, daß jedes ſolche Geſetz, als das eine durch ein zweites, das zweite durch ein drit-

tes bedingt ſey, und daß, wie weit immerhin die Macht jedes Naturgeſetzes ſich erſtrecke, daſſelbe ein in der Endlichkeit haftendes Geſetz ſey. Das Geſetz des Lebens und der Organiſation beſonders hat zu ſeiner Bedingung das Geſetz der chemiſchen Bewegung und des chemiſchen Proceſſes, dieſes hat zu der ſeinigen das Geſetz der mechaniſchen Bewegung, den ganzen Mechanismus der Natur bis zur ſcheinbar freien Bewegung der Geſtirne unter dem Geſetz dieſer Bewegung etc. An dem Geſetz alſo für die Natur in allen ihren Erzeugniſſen und Bewegungen zeigt ſich das Unendliche nicht; aber das Geſetz für den Willen des Menſchen, ſonſt Vernunft- oder Sittengeſetz geſetzt, hat die Unendlichkeit an ſich ſelbſt. Es iſt kein durch ein anderes Geſetz bedingtes, es iſt, was es iſt, rein und allein durch ſich ſelbſt, *αὐτόνομος* und dem Menſchen kommt in Anſehung ſeiner die Autonomie zu. Auch folgt gewiſſermaßen ſchon daraus, daß der Wille als freier eine unendliche Thätigkeit iſt, eben das, daß wenn er unterm Geſetze ſteht, dieſes die Unendlichkeit an ſich ſelbſt haben oder das an ſich Unendliche haben müſſe. Und ſo wie es in dieſer Weiſe folgt, zeigt es ſich auch in dem wirklichen Handeln und im ſittlichen Leben des Menſchen. Es kann ihn keine Macht in der Natur und keines ihrer Geſetze zwingen, daß er wolle und thue, was zu wollen und zu thun, dem Geſetz für den Willen zuwider iſt, nichts kann ihn zwingen, das, was unrechtlich iſt, zu wollen. Das zweite alſo in der menſchlichen Natur iſt das Geſetz für den freien Willen in der nämlichen Unendlichkeit, welche die des Willens ſelbſt oder ſeiner Freiheit iſt. Es iſt aber

3) nicht nur der Wille frei und das Geſetz für ihn ein unbedingtes oder unendliches, ſondern der Menſch wird auch der Freiheit ſeines Willens und des Geſetzes für ihn ſich bewußt, und zwar ſolchermaßen, daß dieſes Bewußtſeyn das von dem Geſetz iſt, worunter der Wille und Freiwollende ſtehe, ſo iſt dieſes Bewußtſeyn das Gewiſſen, und indem das dem un-

endlichen Geſetz gemäße frei gewollt und gethan wird, iſt das ſo Gethane das Rechte, und jenes Bewußtſeyn deſſelben das Bewußtſeyn des Rechten, conscientia recti. Der Gegenſtand dieſes Bewußtſeyns iſt das Unendliche des Willens als der Thätigkeit des Menſchen und das Unendliche des Geſetzes als der Nothwendigkeit für ſein freies unendliches Thun; jenes Bewußtſeyn hat mithin zu ſeinem Inhalt eben die Unendlichkeit. Freiheit alſo des Willens, Geſetz für ſie und das Bewußtſeyn beider oder das Gewiſſen ſind das Unendliche der menſchlichen Natur, und die äußerlich angeſtellte Betrachtung deſſen, was recht und honett iſt, führet auf dieſe Erkenntniß von der Unendlichkeit unſerer Natur und Handlungen. Nun kann gefragt werden: woraus, wie und wodurch der Menſch des Unendlichen der Freiheit, ferner des Geſetzes und des Gewiſſens theilhaftig geworden ſey, woher dies Große in der menſchlichen Natur? Mit Beantwortung der Frage hebt der Beweis für das Seyn Gottes ex conscientia recti an, ja die Beantwortung iſt ſelbſt der Beweis. Die Natur kann das Princip

ad 1. der Willensfreiheit nicht ſeyn, denn was ſie ſelbſt nicht hat, das kann ſie nicht geben, all ihr Thun iſt durch und durch neceſſirtes, höchſtens nur mit dem Schein der Freiheit. Eben die Natur

ad 2. vermag nicht das Geſetz für den Willen zu geben, denn was ſie enthält, und worunter ſie ſelbſt ſteht, iſt das nur bedingte Geſetz und höchſtens für das organiſche und thieriſche Leben, nicht für den Geiſt. Endlich aus ihr

ad 3. kann das Gewiſſen ſeinen Urſprung nicht nehmen, denn ſie als Natur iſt in allen ihren geſetzmäßigen Bewegungen ſelbſt die bewußtloſe, das Bewußtſeyn, das ſie nicht hat, kann ſie nicht geben. Der Menſch nun erkennt nur, indem er auf das, was recht und gut iſt, achtet, jenes Unendliche ſeiner Natur in ſich an, aber er ſelbſt iſt nicht und kann nicht in ſeiner Individualität und Endlichkeit der Urheber dieſes Unendlichen ſeyn, es würde ſchon die Willensfreiheit vorausgeſetzt, damit die Thätigkeit ihrer ſelbſt als des Geſetzes bewußt werde. So wäre der Beweis vorerſt negativ geführt, indem die Antwort ſeyn würde: weder aus der Natur, noch aus dem Menſchen ſelbſt iſt das Unendliche ſeines Weſens als Freiheit, als Geſetz, als Gewiſſen.

Poſitive Seite des Arguments.

In der Unendlichkeit ſeiner Natur iſt der Menſch, nicht nur was ſeinen Willen angeht, frei, und vermag nicht nur eine Erkenntniß des Geſetzes für ſeinen Willen, ſondern auch des Gedankens von Gott. Seine Natur wäre auch in Wahrheit nicht das Unendliche, wenn ihm die Gottheit zu denken verſagt wäre, hierin würde ſie ja eine endliche Natur ſeyn, beſchränkt wie die des Viehes. Aber ob Gott, den er zu denken vermag und wirklich denkt, nicht nur von ihm gedacht werde, ſondern auch wirklich ſey, daran kann er zweifeln, und auch das, daß das menſchliche Denken dieſes Zweifeln zu ſeyn und zu werden vermag, iſt indirect ein Beweis von der Unendlichkeit der menſchlichen Natur. In der Betrachtung ſeiner ſelbſt aber wird er deſſen gewiß, daß ſein Wille frei, daß ferner ein Geſetz, worunter er mit ſeinem freien Willen ſtehe, ſey, und daß er der Nothwendigkeit, ſich den Geſetzen zu fügen, ſich ſelbſt bewußt werden könne und in jeder That auch bewußt werde. Und ſo äußert er ſich denn etwa für ſich ſelbſt und für jeden anderen dahin: der freie Wille und ſein Geſetz für ihn und das Gewiſſen ſind keine Chimären, nichts Eingebildetes und blos Vorgeſtelltes, ſie ſind das Wirkliche und Wahrhafte meiner und der menſchlichen Natur überhaupt. Ob der Gedanke Gottes kein bloßer Gedanke, ob Gott ſelbſt kein von mir blos vorgeſtelltes und eingebildetes Weſen ſey, das weiß ich nicht, aber aus mir ſelbſt und aus der Außenwelt erkenne und begreife ich nicht, daß freier Wille, Geſetz und Gewiſſen, die da wirklich ſind, möglich ſeyen; nur wenn ein Geiſt, begreife ich, daß ſie möglich ſind, er wird von mir gedacht als das unendliche Weſen, deſſen Wille die unendliche Freiheit, und in ihr der keines Geſetzes, worunter er ſtehe, bedürftige, der heilige Wille ſey, und welches indem das heiligwollende zugleich das unendlich wiſſende Weſen ſey, ohne ein Gewiſſen zu bedürfen. Das Unendliche der menſchlichen Natur als Willensfreiheit, als Geſetz für ſie, und als Gewiſſen ein wirkliches, hat zu ſeinem Grunde das unendliche frei wollende, unter keinem Geſetz ſtehende und abſolut wiſſende Weſen oder die Gottheit. Durch die Gewißheit, welche für mich die Willensfreiheit, das Geſetz und das Gewiſſen als wirklich ſeyend haben, bringe ich mich aus dem Zweifel, ob Gott ſey, heraus. Das Geſetz für den Willen, das Bewußtſeyn des Geſetzes und dieſes als Gewiſſen iſt, — alſo iſt ein Gott. Das Argument wäre: conscientia recti cum sit, Deus est.

B. Beurtheilung des Arguments.

Vorerinnerung. Es iſt dieſer Beweis nicht mit dem ſo berühmt gewordenen kantiſchen Argument zu verwechſeln. Jener war in der Theologie und in den älteſten Lehrbüchern derſelben ſchon längſt vorhanden, ehe man noch an eine kritiſche Philoſophie dachte oder denken konnte. Auch nimmt die kritiſche Philoſophie zuvörderſt, um das Unendliche der menſchlichen Natur, ſo weit ſie es vermag, zu erkennen, für die Willensfreiheit keine Rückſicht auf die Idee der Gottheit oder auf Gott ſelbſt, ſie deducirt dieſe Willensfreiheit als ein Poſtulat für den Glauben der Menſchen aus dem Vernunft- und Sittengeſetz ſelbſt: Du ſollſt, alſo kannſt Du; und ſie deducirt auch dieſes Geſetz aus der menſchlichen Natur als der praktiſchen ſelbſt, ohne dadurch eine Reflexion auf den Gedanken Gottes zu bewirken; es iſt die Autonomie der praktiſchen Vernunft, das Princip des Geſetzes, die praktiſche Vernunft aber in der

Beſtimmtheit des kategoriſchen Imperativs für jeden einzelnen iſt das Gewiſſen.

Bei Beurtheilung des Arguments ſelbſt kommt es wohl auf folgende Hauptpuncte an:

1) Die Beweisart darin iſt die nämliche, wie in den erſten unter den kosmiſchen Argumenten, wie im ätiologiſchen, jedoch mit folgendem Unterſchiede. Im ätiologiſchen Argument iſt die Welt ein in's Unendliche Endliches genommen für eine Wirkung oder für ein Werk, und wird aus dieſer Wirkung, deren weſentliche Beſtimmtheit das Endliche iſt, geſchloſſen auf eine unendliche Urſache, auf Gott, der dieſe Urſache ſey, an deſſen Seyn alſo nicht zu zweifeln ſtehe, weil die Welt Wirklichkeit habe. Oder wird ſie vorgeſtellt als das Werk, nun ſo bleibt immer die Beſtimmtheit des Werks ſeine Endlichkeit, und iſt der Schluß aus dieſem Werke der auf einen unendlichen Urheber deſſelben. Im ätiologiſchen Argument iſt dieſe Beweisart alſo fehlerhaft, ſie iſt das, was ſonſt von der Logik eine *μετάβασις εἰς τὸ ἄλλο* genannt wird. Die Welt iſt das Endliche, der Gedanke Gottes iſt der des Unendlichen, der Beweis wird geführt durch einen Sprung aus dem Endlichen in das Unendliche; hingegen in dem Argument a conscientia recti iſt das, aus deſſen Wirklichkeit auf das Seyn Gottes geſchloſſen wird, der Wille des Menſchen, das Geſetz für ihn und das Gewiſſen, dieſe drei in der Beſtimmtheit des Unendlichen. Aus einem wirklich Unendlichen alſo ſoll hier geſchloſſen werden auf das Seyn Gottes Von jenem logiſchen Fehler einer *μετάβασις εἰς τὸ ἄλλο* iſt alſo das Argument frei und ſteht ſo über dem ätiologiſchen, aber der freie Wille, das Geſetz und Gewiſſen, dieſes Unendliche der menſchlichen Natur wird doch in dem Argument nicht blos für ein wirkliches, ſondern auch für ein bewirktes, für die Wirkung und für das Werk genommen, aus dieſem Werk wird eben geſchloſſen auf das Seyn Gottes, welcher die Willensfreiheit des Menſchen,

das Geſetz und Gewiſſen deſſelben bewirke, deſſen Werk ſie ſey, darin iſt das Argument folglich ätiologiſch: ὁ θεός ἐστιν ἡ αἰτία τοῦ θελήματος τῆς ἐλευθερίας. Aber das Geſetz der Cauſalität und die Kategorien von Urſache und Wirkung haben nur, wie die kritiſche Philoſophie bewieſen hat, ihre Anwendung und Bedeutung innerhalb der Natur, innerhalb des Naturmechanismus, des Endlichen überhaupt; ſchon im Organiſchen kann kaum noch von Urſache und Wirkung geſprochen werden, indem darin die einzelnen Bewegungen ſich auf einander beziehen als Mittel und Zwecke, über dem blos Urſächlichen und Mechaniſchen hinaus ſind. Die Zeugung und die Selbſterhaltung des Erzeugten iſt mehr als die bloße Urſache. Das Thier, von welchem ein Thier gezeugt wird, verhält ſich nicht blos als Wirkung zur Urſache. Vollends in der Religion, im Geiſtigen verſchwindet die Möglichkeit eines Gebrauchs jener Kategorie von Wirkung und Urſache. Indem alſo das Argument das Unendliche der menſchlichen Natur im Verhältniß zu dem unendlichen Gedanken Gottes nimmt und betrachtet, ſolchermaßen alſo das Unendliche auf ſich ſelbſt bezieht und darin recht thut, ſetzt es dieſe ſeine eigene Betrachtung tief herab, indem in ihm das Unendliche der Natur für die Wirkung und für die Urſache gehalten wird. Das Argument fällt in Mechanismus.

2) Wird der freie Wille des Menſchen für eine Thätigkeit, Kraft, Virtuoſität genommen, welche dem Menſchen durch Gott in der freien Willensmacht Gottes geworden ſey, wird gedacht: Gott habe den Menſchen mit Willensfreiheit ausgerüſtet; ſo iſt hier nicht dieſe Willensfreiheit als eine bedingte gedacht. Aber alle durch ein anderes außer ihr, und wenn dies auch die freie Macht ſelbſt wäre, hervorgebrachte Willensfreiheit iſt gar keine. Beſtimmter ſo: hat der Menſch ſeinen freien Willen durch Gott, ſo mag der Wille Gottes der unendliche ſeyn, der menſchliche Wille iſt der endliche, und ſo wird, was

der Menſch beſchließe und thue, ein keineswegs von ihm Beſchloſſenes und Gethanes, ſondern ein durch Gott Gewolltes und Gethanes ſeyn, es fällt alſo Alles auf ein servum arbitrium aus. Und ſo weiter, wenn das Geſetz ein durch Gott gemachtes und in den Menſchen gebrachtes iſt, ſo wird das, daß es Geſetz iſt, den, der es dazu macht, zur Bedingung haben, wo bleibt die Unendlichkeit des Geſetzes, und dies gilt auch vom Bewußtſeyn des Geſetzes ſelbſt? Das Argument alſo, ſo zu ſagen in dem Eifer, aus dem höheren Adel der menſchlichen Natur, aus Freiheit, Geſetz und Gewiſſen das Daſeyn Gottes zu beweiſen, vergißt im Beweiſe ſelbſt das, wovon es ausgeht.

3) Iſt nicht nur bereits der Gedanke Gottes als des unendlich wiſſenden, heilig wollenden und waltenden Weſens, ſonder auch der Glaube, daß er ſey, und hält der Menſch ſich wie in jenem Gedanken, ſo an dieſem Glauben, dann vermag er in eben dieſem Glauben ſeine Willensfreiheit, mit Bezug auf die ewige Liebe und Gnade Gottes, woran er glaubt, und das Geſetz für die Freiheit, mit Bezug auf den Willen Gottes, zu betrachten und anzuerkennen, daß das Gewiſſen die Stimme Gottes in ſeinem Herzen ſey. Aber dann ſucht er aus all dieſem keinen Beweis für das Seyn Gottes, ſondern er befeſtigt ſich umgekehrt durch das Wiſſen vom Seyn Gottes in ſeiner Willensfreiheit, im Beharren beim Rechten; dann wird alſo dieſe conscientia recti nicht zum Princip eines Beweiſes für das Seyn Gottes, ſondern iſt gleichſam das Reſultat der Anerkenntniß Gottes im Glauben, im Wiſſen.

2. Das Argumentum a nexu causarum et finium in hominis natura necessario.

A. Darſtellung deſſelben.

Daſſelbe iſt eigentlich die Fortſetzung des erſten und hat auch den Grundgedanken deſſelben, den der Freiheit, des Geſetzes und des Gewiſſens zu dem ſeinigen. Die Elemente aber, in denen es ſelbſt ſich bewegt, ſind folgende:

1) Jede Urſache hat und zwar nothwendiger Weiſe ihre Wirkung, und jedes Mittel dient gleichfalls nothwendig irgend einem Zwecke. Die Handlungen aber der Menſchen, mit oder ohne Ueberlegung und gut oder böſe, ſind Urſachen, haben alſo ihre Wirkung und ſind Mittel mit Bezug auf irgend einen Zweck. Iſt der Beweggrund für die Handlung als Urſache und als Mittel das Geſetz oder die Pflicht, ſo iſt die Handlung ſelbſt gut und recht, iſt er hingegen irgend eine Leidenſchaft, eine geſetz- oder pflichtwidrige Luſt, ſo iſt die Handlung bös oder ſchlecht.

2) Gewiß iſt, und zwar kraft des jedem inwohnenden Gewiſſens, daß die Handlung, welche gerecht und gut iſt, als Urſache kein Uebel, kein Unglück, keinen Schmerz für den, der ſie verrichtet hat, zur Wirkung oder zum Zweck haben ſolle, und eben ſo gewiß umgekehrter Weiſe, daß die ungerechte That für den, deſſen That ſie iſt, keine ihn erfreuenden Folgen haben müſſe. Kurz vom Gewiſſen aus und mit Bezug auf Pflicht und Recht iſt es eine unabweisliche Forderung, daß ein nexus ſtattfinden ſolle zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit, Laſter und Unglück oder Strafe. Dieſer unabweislichen Forderung würde es ſchnurſtracks zuwider ſeyn, wenn dem Wohlverhalten, weil es dieſes iſt, das Uebelbefinden, und dem ſich Bösverhalten das Wohlbefinden verknüpft wäre. Dieſer nexus nun zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit, zwiſchen Laſter und Unglück, welcher ſeyn ſoll wie er iſt, muß einen Grund haben, kraft deſſen er, der ſeyn ſoll, ein wirklicher und wahrhafter nexus iſt, ſo daß geſagt werden könne, die Tugend, die ihres Lohnes werth iſt, erhält ihn. Welcher iſt der Grund? Das Argument ſelbſt iſt die Beantwortung dieſer Frage.

a. Die That, welche ſie ſey, iſt nur, wenn der Wille das, daß es zu ihr kommt, bedingt oder vermittelt, eine Handlung deſſelben, ob eine gute oder böſe, iſt gleich. Und ſo wäre dann der menſchliche oder freie Wille zuvörderſt die Urſache (causa) und die Wirkung dieſer Urſache irgend ein oder jeder Willensact, jeder Ent- oder Beſchluß. Aber dieſe Wirkung, ein Willensact, iſt noch nicht die That als Handlung des Menſchen ſelbſt; dazu, daß dieſe werde und ſey, bedarf er der frei wollende Kräfte, Dinge, Subſtanzen, die nicht Wirkungen ſeines Willens als der freien Urſachen ſind, dieſer vermag als ſolcher nur Wirkungen, welche bloße Willensacte, Entſchlüſſe ſind. Mit dem irgend etwas Wollen iſt es noch nicht gethan, actus voluntatis non est actio. Dem Menſchen alſo, wie er an dem freien Willen im Grund nur den Anfang hat ſeiner Handlungen oder Thaten, müſſen die Mittel, daß ſeine Entſchlüſſe Handlungen werden, gegeben ſeyn und die Gelegenheit, Geſundheit, Verſtand ꝛc. Sodann ſelbſt wenn die Mittel vorhanden ſind, und nun der Wille als Urſache thätig iſt, vermag er doch nicht das Seyn deſſen zu bewirken, was gewollt wird oder beſchloſſen iſt, indem der Ausführung des Beſchluſſes in der Anwendung jener Mittel Hinderniſſe entgegen treten können, über welche der Menſch nicht Herr iſt, noch ſeyn kann. Die Mittel, zu denen der Wille greift, ſind eigentlich in der den Wollenden umgebenden Natur enthalten, ſie bietet dieſe Mittel dar, aber durch ſeinen Willen kann er weder bewirken, daß in der Natur dieſelben vorhanden ſeyen, noch auch, daß wenn ſie vorhanden ſind, durch die Naturkräfte ihr Gebrauch für ihn nicht verhindert, oder gar unmöglich gemacht werde. Wenn die Glückſeligkeit oder das Wohlſeyn dem Wohlverhalten adäquat ſeyn ſollte, ſo müßte der Menſch nicht nur den Willen als eine Urſache, deren Wirkung Entſchlüſſe ſind, ſondern auch als eine Macht über die Natur haben, mittelſt deren dieſe Entſchlüſſe vollzogen würden. Aber dieſe Macht hat der Menſch nicht.

b. Die Natur hat jene Macht und iſt ſelbſt die Macht der Production alles deſſen, was dem Menſchen heilſam und nützlich ſeyn kann, aber wie ihm die Macht über die Natur, da er den Willen und das Gewiſſen hat, ſo fehlet der Natur der Wille, das Bewußtſeyn des Geſetzes, des Rechts, der Tugend; ſie geht und muß in allen ihren Kraftäußerungen und Erzeugniſſen, ſo viel Vernunft in ihren Geſetzen ſey, willenlos und vernunftlos zu Werke gehen. — In ihm ſelbſt fehlt es dem Menſchen an der Macht über die Mittel zur Vollbringung des von ihm Beſchloſſenen, damit ein nexus ſey zwiſchen Wohlverhalten und Wohlergehen, und der Natur, der Welt, als ſolcher mangelt die Bedingung, welche Wille und Vernunft iſt zur Bewirkung eben jenes nexus. Doch kann von Geſetz und Gewiſſen aus darauf nicht verzichtet werden, daß ein nothwendiger Zuſammenhang ſey zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit, Laſter und Leiden.

c. Mithin wird hierdurch der Menſch, wenn er den Gedanken Gottes noch nicht hätte, mit Nothwendigkeit dahin gebracht, daß er dieſen Gedanken erzeuge: Gott gedacht

1) als wollendes Weſen und zwar ſo, daß er allein das Gute und von dem Menſchen die Tugend wolle, ſein Wille der heilige ſey.

2) als wiſſender und zwar ſo, daß er die Entſchlüſſe des Menſchen, ſeine innerſten Geſinnungen, als durch welche der ſittliche Werth ſeiner Handlungen ſich beſtimmt, kenne oder wiſſe, und

3) als der Mächtige, und ſo, daß die Macht der Natur die ſeinige ſey, oder er die Macht über ſie habe, Gott alſo in dem Gedanken von ihm, deſſen Wille die unendliche Macht im Vollbringen, und deſſen Wiſſen das unendliche Wiſſen ſey, würde dem Menſchen, wenn er wüßte, daß Gott ſey, auf jene Frage nach dem Zuſammenhange zwiſchen der Tugend und Glückſeligkeit die befriedigendſte Antwort geben. Er zweifelt, daß Gott ſey, aber er zweifelt nicht und kann nicht zweifeln,

daß ein innerer Zuſammenhang zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit nothwendig ſey, aus dieſer Gewißheit jener Nothwendigkeit des nexus ſchließt er mithin, das Gott ſey.

„Weil es nothwendig iſt, daß es dem Tugendhaften wohlergehe, und dem Böſewicht übel, und weil weder der Menſch noch die Natur das, was nothwendig iſt, wirken kann, ſo iſt Gott.“

B. Kritik dieſes Arguments.

1) Die Handlungen der Menſchen, als Urſachen, welche Wirkungen haben, welche auch immer, ſind davon, daß dieſe Wirkungen auf Zwecke führen, und dieſe Urſachen Mittel für die Zwecke, unzertrennliche Urſache; blos als Urſache kann wohl eine natürliche Bewegung ſeyn, aber kaum eine organiſch natürliche, geſchweige eine menſchliche Handlung; auch wenn die Handlung eine unüberlegte iſt, iſt ſie als menſchliche That doch keine gedankenloſe. Eine Urſache, die den Gedanken in ſich hat, iſt ſchon Mittel für einen Zweck. Alſo daß der nexus in dem menſchlichen Handeln, ein nexus der Urſachen und Wirkungen ſey, iſt für das Argument eigentlich überflüſſig; es nimmt daſſelbe zu dieſem nexus ſeine Zuflucht, weil in ihm die Nothwendigkeit unmittelbar vorliegt, eine Nothwendigkeit, die im Verhältniß des Mittels zum Zweck nicht ſo einleuchtet, für einen Zweck verſchiedene Mittel kennt, aber für eine Wirkung nur eine Urſache. Faßt man das Argument alſo bei dem nexus der Mittel und Zwecke, ſo iſt es das teleologiſche Argument, als das zweite unter den kosmiſchen, nur daß die Teleologie, welche dort die der Natur war, hier die des Menſchen iſt, in ſeinem Wollen ſich Zwecke ſetzend und ausführend. Die Bedenklichkeiten gegen das teleologiſche Argument alſo ſind auch die gegen das argumentum a nexu causarum et finium und noch viel mehr. Im teleologiſchen Argument abſtrahirt der Beweiſende ganz von ſich, hat die Natur vor Augen, hier

aber reflectirt er ſtark auf ſich. Er iſt der Tugendhafte, aber er will auch etwas dafür haben. Hier iſt alſo eine Selbſtſucht des Menſchen, die dort nicht ſtatt hatte; ſo daß jenes unter den kosmiſchen höher ſteht, als dieſes unter dieſen Argumenten.

2) Einer der Hauptſätze iſt: der Tugendhafte ſoll der Glückſelige ſeyn: justum est, hominem probum esse beatum. Aber iſt er es denn nicht? Die ſtoiſche Philoſophie enthält unter anderen den Gedanken, daß die Tugend außer ihr ſelbſt keines anderen bedürftig ſey. Demnach wäre es ganz unweiſe, außer der Tugend ſelbſt etwas Beſeligendes zu ſuchen.

Fichte ſetzte dieſen alten Gedanken fort, indem er erklärt: in und mit ſeiner Sittlichkeit und Tugend habe der Menſch den Zweck, alle Glückſeligkeit entbehrlich zu machen. Aber dieſer Grund gegen jenes Argument kommt von außen her und um daſſelbe aus ihm zu erſchüttern, muß man das Princip des Arguments aufgeben; man muß vielmehr den Standpunct in ihm ſelbſt nehmen. Inſofern kann der eben angeführte Grund gegen daſſelbe als nicht geltend betrachtet werden. Dafür wird

3) der in ihm ſelbſt enthaltene Grund gelten müſſen. Zuvörderſt wäre zuzugeben, daß zwiſchen Tugend oder Rechtſchaffenheit und Glückſeligkeit, desgleichen zwiſchen Verbrechen, Laſter und Unſeligkeit ein innerer nexus oder Zuſammenhang ſeyn ſolle, aber dann wäre zu fragen, worin dieſe Rechtſchaffenheit oder Tugend beſtehe, ob darin, daß der, welcher ſeiner Pflicht ſich befleißigt, dem Geſetze ſich unterwirft, zugleich die Folgen darin für ihn ſelbſt, ſein Glück bezwecke, oder vielmehr darin, daß er dieſer Folgen wegen ganz unbekümmert ſey. Im Sinne des Arguments iſt zu antworten, daß es in allen Entſchlüſſen und Handlungen der Menſchen, was ihre Tugend, ihr Wohlverhalten angeht, nicht auf das Nützliche, ſondern lediglich auf das Gute ankommt, das Wohlergehen aber im nexus mit dem Wohlverhalten wäre das Nützliche, das Uebelgehen im Zuſammenhange mit dem Böſeswollen und Thun

das Schädliche. Wenn das Argument, wie es bei der Reflexion auf jenen nexus thut, das Nützliche berückſichtigt, ſo ſinkt es zum argumentum ab utili herunter.

Wäre der Menſch deſſen ganz gewiß, daß keine ſeiner guten Handlungen unvergolten bliebe, ſo würde er gar leicht durch dieſe ihre Folgen, den Lohn ſich beſtimmen laſſen, ſtets und überall das dem Geſetz und der Pflicht gemäße zu thun, das Entgegengeſetzte zu laſſen, vornehmlich, indem er auch deſſen ganz gewiß wäre, daß über kurz oder lang das ſchlechte Thun ſeine übeln Folgen haben werde und müſſe. Aber in der Gewißheit und Zuverſicht, daß ein Gott ſey, der jenes Verhältniß der Tugend zur Glückſeligkeit ꝛc. bewirke und mit Nothwendigkeit behaupte und erhalte, wird der Menſch eben jene andere Gewißheit haben, daß es ihm für ſeine Tugenden an zeitlicher Glückſeligkeit oder ewiger Seligkeit ſchlechterdings nicht fehlen könne. Und wo würde bei dieſer Gewißheit die Tugend bleiben? An die Stelle der freien, ſich aufopfernden, ganz uneigennützigen Rechtſchaffenheit und Tugend käme die ausgeſuchteſte Lebensklugheit; es hieße dann: je klüger, um ſo tugendhafter. Eine Tugend in ihrem Begriff ſich ſelbſt widerſprechend; nicht des Geſetzes und der Pflicht wegen würde der Entſchluß gefaßt und vollzogen, ſondern der Folgen wegen. Dieſe Tugend wäre der Eigennutz ſelbſt.

Verhält es ſich dagegen umgekehrt: hat der Menſch den Glauben an eine allwaltende Vorſehung, ſo iſt er in dieſem Glauben deſſen gewiß, daß in ſeinem und aller Leben, ſo groß der Anſchein des Gegentheils ſey, wie das Recht ewig Recht bleibe, ſo auch dem Recht und dem Guten das Wohlſeyn, dem Schlechten das Gegentheil verknüpft ſey. In dieſem Glauben an Gott iſt der Glaube an eine ſittliche Ordnung in der Welt enthalten, aber in dem Urtheil, daß ſie ſeyn ſoll, kann nicht ein Beweis für die Vorſehung liegen.

Hat ſolcher Weiſe die Moralität des Menſchen zu ihrer

Vorausſetzung die Religioſität, ſtatt des im Argument umgekehrten, ſo iſt und bleibt der Menſch in ſeinem moraliſchen Willen und Thun, was ſeine Glückſeligkeit betrifft, unbekümmert, er ſucht ſie nicht mit ſeinen Tugenden. So iſt mithin ein ſittliches Wollen und Thun möglich, worin der Beſchließende und Handelnde auf ſich ſelbſt und die Folgen ſeiner That gar keine Rückſicht nimmt, er ſtellt es der göttlichen Vorſehung anheim.

4) Das teleologiſche Argument hat, wie oben bemerkt worden, vor dieſem praktiſchen allerdings darin einen Vorzug, daß in jenem der Argumentirende nur die Zwecke der Natur beachtet, mit Bezug auf einen unendlichen Verſtand, der dieſe Zwecke ſetze, und daß er dabei ganz von ſich und ſeinen Zwecken abſtrahirt, während er in dieſem Argument an ſich und ſeine Glückſeligkeit denkt als Zweck ſeiner Tugenden. Allein von der Seite, daß der in dem nexus der Tugend und Glückſeligkeit gedachte Zweck doch ein Zweck des frei wollenden und denkenden Subjekts iſt, während die Zwecke in der Natur nur die im bewußtloſen Weſen ſind, hat eben dieſes praktiſche Argument einen Vorzug vor dem teleologiſchen; wie der Menſch als vernünftiges Weſen über der vernunftloſen Natur ſteht. Wird indeß jenes zweite unter den praktiſchen Argumenten der zweiten Klaſſe mit dem erſten verglichen a conscientia recti deſſen Fortſetzung es iſt, ſo hat dieſes einen Vorzug vor ihm. Dieſes Argument, indem es als das Argument a nexu causarum et finium ſich fortſetzt, ſinkt damit gleichſam unter ſich ſelbſt herab. In jenem erſten nämlich iſt das Unendliche der menſchlichen Natur doch auch auf unendliche Weiſe gedacht und das ganze Argument hat ſich in dem unendlichen Gedanken dieſes Unendlichen gehalten; hingegen in dieſem zweiten Argumente muß ſich das Unendliche der menſchlichen Natur vel quasi gefallen laſſen, in die beſchränkten Kategorien der Urſache und Wirkung, des Mittels und Zwecks gefaßt zu

werden. Das Unendliche wird hier auf endliche Weiſe gedacht, und ſo entſpricht das Argument ſelbſt nicht ſeinem Princip, wie doch das erſte thut.

3. Der Beweis für das Seyn Gottes, mittelſt der Reflexion auf das Gefühl und die Empfindung des Menſchen, als auf ein Endliches, aber enthaltend die Unendlichkeit ſelbſt.

War in dem eben beurtheilten zweiten das Unendliche gleichſam in die Endlichkeit herabgezogen, ſo iſt's hier umgekehrt. Das Endliche des Gefühls und der Empfindung, enthaltend den Keim des Unendlichen, wird ſo zu ſagen in den unendlichen Gedanken emporgehoben. Man könnte dieſes dritte Argument das Jacobiſche nennen. Friedr. Heinr. Jakobi hat nirgends in ſeinen Schriften den Beweis für das Seyn Gottes für ſich behandelt, am wenigſten iſt es ihm eingefallen, ihn ſyllogiſtiſch zu führen, wie die anderen, er ſelbſt hat einer der erſten die richtige Einſicht in den Syllogismus gegeben, die, daß, der Vernunftſchluß möge ſeyn, welcher er wolle und allen Geſetzen des Denkens gemäß, doch nimmermehr aus dem Denken zum Seyn führe. Aber die Elemente der Jacobiſchen Argumentation ſind in allen ſeinen Schriften enthalten, und kehren darin, nach der Gewandtheit ihres Verfaſſers, auf die mannichfaltigſte Weiſe wieder. Sie kommen vor in ſeinen Briefen über die Lehre Spinoza's, ferner in den zwei Werken, die für Romane gelten, Wöldemar und in Alwill's Briefwechſel, ferner in der Abhandlung, betitelt: „David Hume, oder Idealismus und Skepticismus," weiter in dem Streite mit Fichte in einem Sendſchreiben an Fichte, und endlich in ſeiner an Schelling gerichteten Schrift über die göttlichen Dinge.

A. Darſtellung des Arguments.

a. In jedem Menſchen regt und entwickelt ſich ein Sinn, der zuvörderſt auf ihn ſelbſt und auf ſeine Umgebung gerichtet iſt. Kraft dieſes Sinnes und durch ihn gewinnt für jeden vorerſt ſein Leben, der Genuß und alle Freude deſſelben, dann aber ſein Nachdenken über das Leben, über ihn ſelbſt und über die ihm im Leben vorkommenden Dinge, beſonders über jenen Genuß und die Genußmittel, und endlich ſein Wiſſen von allem dem, was er durch ſolches Nachdenken herausbringt, für ihn den höchſten Werth. Sinneskraft, Lebens-, Erkenntnißkraft, die Bedürfniſſe in Anſehung des Lebens und Erkennens, die Genuß- und Erkenntnißmittel, und endlich die Erkenntniſſe ſelbſt ſind ihm alles; an ſie, an ihren Erwerb und an ihre Erhaltung ſetzt er alles.

b. Allein wo nicht in jedem wird doch in dieſem und jenem ſodann auch ein anderer und höherer Sinn rege. Er erwächſt aus jenem erſten wie aus ſeinem Keime. Für die, in denen er rege geworden, gewährt das Leben, der Lebensgenuß, das Denken, Forſchen und die Wiſſenſchaft ſelbſt keine vollſtändige Befriedigung mehr. Im Gegentheil mit ihm wird gleichſam ein anderes Denken, eine andere Denkart und ein ganz anderes Beurtheilen des Lebens angeregt, vermöge deſſen der Menſch die Vergänglichkeit und Nichtigkeit von allem, was vorher für ihn den größten Werth hatte, anerkennt. Das Leben, ſein Genuß, Verſtand, Erkenntniß und Wiſſenſchaft, Natur und Kunſt, die Erzeugniſſe der einen und die Werke der anderen ſind ihm immer noch etwas, aber nicht alles mehr, im Gegentheil an und in ihnen allen vermißt er etwas und ſucht er etwas, ohne es in ihnen finden zu können, alſo vergebens.

c. Mit dem Gefühl dieſes Vermiſſens wird in ihm eine Sehnſucht rege, heraus aus dem Leben, heraus aus der Natur, und aller Menſchen Kunſt und Wiſſenſchaft, eine Sehnſucht nach dem, was über dem Leben, über der Natur, der Kunſt und der Wiſſenſchaft ſey, eine Sehnſucht alſo nach dem Uebernatürlichen und Uebermenſchlichen, nach dem Göttlichen. In und mit jenem höheren Sinn wird der Menſch

d. zugleich einerſeits ſeiner Willensfreiheit inne, ihrer als einer Thätigkeit oder Kraft, welche von allen Natur- und von ſeinen Leibes- und Seelenkräften weſentlich oder qualitativ verſchieden ſey, die mithin eine Kraft ganz anderer Art iſt als alle übrigen, zu deren Erkenntniß er mittelſt ſeines Nachdenkens über ſich und über die Natur gelangt. Andererſeits wird er

e. indem er jenem höheren Sinne, wie einem Triebe oder Zuge folgt, und die genannte Sehnſucht nach dem Ueberſinnlichen zu ſtillen ſucht, wie ſeiner Freiheit, ſo auch ſeiner Sittlichkeit und Tugend inne. Denn ohne daß es mit und in ihm zu einem pflichtmäßigen und ſittlichen Verhalten in Anſehung ſeiner Geſinnungen und Thaten komme, kann jene Sehnſucht nach dem Göttlichen nicht rege werden, und eben ſo wenig jener höhere aus dem erſten oder natürlichen ſich entwickeln. Der Tugend aber ſich befleißigend und der Freiheit die Sinnlichkeit, ja das Leben und allen Lebensgenuß unterordnend wird der Menſch in dem Grade und Maße, als er tugendhafter wird, der Befriedigung jener unendlichen Sehnſucht näher gebracht. Durch ein tugendhaftes Leben wird er Gottes inne. Die Kraft aber, mittelſt welcher er in jenem höheren Streben und Sehnen zur innigen Anerkenntniß der Willensfreiheit und der Gottheit gelangt, iſt keinesweges eine ſinnliche, nicht die Gefühlskraft oder Empfindungskraft, ja ſogar nicht die Verſtandes-, Urtheils-, Schlußkraft, nicht die ſogenannte Vernunft als das Vermögen zu ſchließen, ſondern das Princip jenes Innewerdens iſt die in jenem höheren Sinne enthaltene Vernunft. In und mit ihm, indem er rege wird, regt auch die Vernunft ſich und ſie wird immer energiſcher, je beſtimmter und kräftiger die Sehnſucht des Menſchen auf das Ueberſinnliche gerichtet iſt. Die ſonſt ſogenannte Vernunft hat als ſolche ganz und gar keine Wirklichkeit. Es giebt keine Vernunft als ſolche, überhaupt haben die Begriffe, deren Objekte blos allgemeine Gegenſtände ſind, keine reelle Objekte, denn das Allgemeine oder Generelle und ſogar auch das Beſondere iſt ſtets ein nur Gedachtes, zu welchem das Denken kommt, indem es ein von allem Einzelnen Abſtrahiren iſt. Nur die Einzelnheiten haben Wirklichkeit und ſind nicht blos gedachte Weſen, ſondern wirkliche, reelle. Dieſe Einzelnheiten aber ſind Individuen. Jedes Individuum iſt in ſeiner Einzelnheit ein allerdings beſchränktes und ſolch Einzelnes, mithin beſchränktes iſt demnach jeder Menſch. Er hingegen nur im Allgemeinen, ſo daß von jedem einzelnen Menſchen abſtrahirt werde, iſt nur ein gedachtes und daher auch die allgemeine Menſchenvernunft als ſolche nur ein Gedankenweſen, kein wirkliches. Realität hat demnach die Vernunft nur als die der Individuen, welche die einzelnen Menſchen ſind. Wird nun in dem einzelnen Menſchen obgenannter höherer Sinn, und in Folge deſſelben die Sehnſucht aus dem Vergänglichen heraus nach dem Unvergänglichen rege, regt ſich hiermit zugleich in eben demſelben jene freie Willenskraft und die Vernunft, ſo geht das Streben des einzelnen aus ſeiner Endlichkeit und Beſchränktheit heraus auf das Schrankenloſe und Unendliche. Mit dieſer Sehnſucht nun und vermöge der Freiheit, Sittlichkeit und Vernunft kommt es in dieſem oder jenem Individuum oder kann es doch in ihm nach und nach zu dem Glauben daran kommen, daß das Unvergängliche und Ewige, aber als Einzelnes, jedoch in ſchrankenloſer und unendlicher Weiſe, alſo zu dem Glauben daran kommen, daß Gott als ein perſönliches und vernünftig freies einzelnes Weſen ſey, ferner zu der Liebe, die auf ihn allein von allem Endlichen und Vergänglichen hinweg ſich richte, und zu der Hoffnung, aus der Vergänglichkeit heraus, ohne die Einzelnheit einzubüßen, zu ihm dem Unvergänglichen aufgenommen zu werden. Hiernach würden mithin die Elemente der wahren Religion die von Paulus genannten drei ſeyn: Glaube, Liebe und Hoffnung, und das Weſentliche in ihr wäre die Anerkenntniß, daß Gott nicht, wie Spinoza lehrte, die allgemeine und abſolute Subſtanz, mit dem Attribut der unendlichen Ausdehnung und dem unendlichen Denken, ſondern daß er das obwohl einzelne, doch unendliche und ewige Weſen ſey, welches, indem perſönlich, wie jeder Menſch, doch keineswegs ein Ich, eben ſo wenig ein Nicht-Ich, ſondern mehr als Ich, erhaben über jedes Ich und Nicht-Ich ſey. Auf ihn in dieſer ſeiner Erhabenheit nehme jeder einzelne Menſch oder jedes Individuum vermöge des ihm eingepflanzten höheren Sinnes oder Inſtinctes die Richtung hin und in dieſer Richtung beſtehe die Religion.

Anmerkung. Reflectirend auf das Gefühl und die Empfindung als das unmittelbar Endliche in dem Menſchen, hebt dieſe Lehre von Gott und vom Grunde des Glaubens an ihn an. Aber ſie macht jenes Gefühl oder die Empfindung nicht zum Princip oder Grund dieſes Glaubens ſelbſt, und der gegen ſie gerichtete Vorwurf, daß hier das Unendliche in's Endliche heruntergezogen werde, trifft ſie wahrhaftig nicht; nur ihr Anfang iſt jene Endlichkeit des Sinnen- und Naturgefühls überhaupt, ihr Ziel iſt das Unendliche und Ewige und zu dieſem Ziel gelangt ſie dadurch, daß ſie in jenem Endlichen ſelbſt ſchon ein Unendliches anerkennt, nämlich in dem natürlichen Sinn den Anſatz und die Anlage eines höheren Sinnes. Die ganze Argumentation in Jacobi's Weiſe hat alſo in Wahrheit das Unendliche der menſchlichen Natur zu ihrem Princip, aber nur indem ſie mit der Reflexion auf das Endliche des Gefühls und der Empfindung anhebt. In den Kritiken, welche die beiden Schlegel herausgaben, kommt eine Abhandlung über Jacobi und ſeine Lehre vor, in welcher dieſem auf das allerbitterſte Unrecht gethan wird, wenn es heißt: er führe den Menſchen aus der wahren Beſtimmung der Freiheit auf das Subjektive, auf das Einzelne herunter.

Schleiermacher's Reden über die Religion an ihre Verächter enthalten auch eine Argumentation über das Seyn Gottes. Ob die darin enthaltene Argumentation noch ſpäter für ihn Gültigkeit hatte, würde durch Vergleichung derſelben mit ſeiner Dogmatik zu erkennen ſtehen. Um die Zeit kurz nachher, als jenes Buch erſchienen war, gaben Schelling und Hegel ein Journal heraus für Kritik, Philoſophie ꝛc.; im zweiten Band dieſes Journals im erſten Stück findet ſich eine Abhandlung von Hegel, dort läßt er ſich auf Jacobi's und Schleiermacher's theologiſche Anſicht über das Daſeyn Gottes ein, und ſagt: die Deduction des Glaubens und der Gewißheit, daß Gott ſey, bei Schleiermacher, ſey von der Weiſe gar nicht verſchieden, wie Jacobi ſie gegeben. Innerhalb der Zeit hat ſich vieles begeben und jene Anſicht iſt vergeſſen worden, iſt aber eben das, was das Neue iſt. Wie nämlich der Empfindung oder Senſation die Anſchauung oder Intuition connex iſt, ſo hängt mit der Jacobiſchen Lehre die Religion nach ihrem innerſten Weſen, nämlich nach dem Glauben an Gottes Seyn, mit Schleiermacher's Lehre in jener Schrift zuſammen. So groß der Unterſchied ſey zwiſchen dem Gefühl und der Empfindung, welches beides dem Menſchen mit dem Thiere gemein iſt, und zwiſchen der Anſchauung, die er vor dem Thiere voraus hat, indem daſſelbe über die Empfindung nicht hinaus kann, ſo iſt dennoch in ihm ſelbſt die Empfindung von der Anſchauung und dieſe von jener unzertrennlich. Setzt Jacobi für ſeine Unterſuchung mit der Reflexion auf die Empfindung und auf's Gefühl an, ſo bleibt er doch nicht hierbei, und nicht bei dem Sinn, wie er Lebensſinn und thieriſcher Sinn iſt, ſondern ahndet in ihm einen höheren Sinn, der ſich aus jenem entwickelt. Reflectirt dagegen Schleiermacher auf die Anſchauung und anſchauende Thätigkeit des

Menſchen, ſo ſetzt er dabei den Menſchen ſelbſt als fühlend, empfindend, als lebend voraus. Empfindung und Anſchauung einander ſo zu ſagen unmittelbar nahe, ſind darin gleichwohl weſentlich von einander verſchieden, daß der Gegenſtand, den die Empfindung hat, noch in ihr ſelbſt und als Objekt in dem Subjekt, deſſen Empfindung ſie iſt, enthalten, daß hingegen eben der Gegenſtand der Anſchauung außer ihr und als Objekt außer dem Subjekt, deſſen Anſchauung ſie iſt, vorhanden iſt. Mit ſeinem Gefühl und ſeiner Empfindung iſt er daher als Subjekt noch ganz und gar bei ſich ſelbſt, daher das Innige und zugleich das Einfache, Myſtiſche des Gefühls und der Empfindung, hingegen mit der Anſchauung iſt eben das Subjekt als anſchauendes mehr bei dem Objekt, welches angeſchaut wird als bei ſich ſelbſt, daher das mehr Gleichgültige, ſo zu ſagen Kalte, aber auch ganz Lichthelle, welches die Anſchauung hat, klar gegen das Innige der Empfindung iſt. Dieſer Unterſchied zwiſchen Empfindung und Anſchauung iſt in jener verſchiedenen Lehre Jacobi's und Schleiermacher's von großer Bedeutung. Der Unterſchied ſelbſt wird ganz klar mittelſt der Reflexion ſogar blos auf zwei verſchiedene Empfindungsarten, von denen die eine der Anſchauung näher iſt als die andere. Dieſe Reflexion hat lange vor Jacobi und Schleiermacher ſchon Herder angeſtellt in der Abhandlung über den Organismus oder über die Sinne. Darin kommt folgende Aeußerung vor: „unter allen fünf Sinnen iſt der Geſichtsſinn der kälteſte.“ Aber die Geſichtsempfindung, die das Thier mit dem Menſchen gemein hat, ſteht der Anſchauung ganz nahe. Eine Anſchauung vermag das Thier nicht, aber die Geſichtsempfindung vermag es. Kalt wie die Anſchauung iſt die Geſichtsempfindung verglichen mit der Empfindung des Gehörſinnes. Die Tiefe aber auch das Myſtiſche, das Innige eines Tons hat der Lichtſtrahl nimmermehr. Vergleicht man Jacobi's ſämmtliche Schriften, ſelbſt die, in denen er als Kritiker verfährt, ſo iſt nirgends jene Innigkeit des Gefühls zu vermiſſen, dagegen in Schleiermacher's Reden geht es ganz klar, kalt und bedächtig zu. Der Betrachtende ſteht wie auf einem hohen Gebirge klar, aber ohne erwärmenden, bewegenden Ton und Strahl. (Seine Predigten ſind dagegen ganz im Sinne Jacobi's.)

1) Wie jeder einzelne Menſch, ſo auch iſt jede ſeiner Anſchauungen eine beſchränkte, möge die ſchauende Thätigkeit übrigens noch ſo weit und über jede Schranke hinausreichen. Beſchränkt iſt die Anſchauung theils in Anſehung ihres Gegenſtandes, er ſelbſt iſt ein einzelner, dieſer oder jener, er iſt z. B. nicht die Farbe, die kann nicht angeſchaut werden, ſondern das Gelbe, Grüne ꝛc., er iſt nicht der Ton, ſondern der Dur-Ton, der Moll-Ton ꝛc., ſo durch alle Sinne durch; denn das Beſeelende und Begeiſternde der menſchlichen Sinne im Unterſchiede von den thieriſchen, alſo auch der menſchlichen Empfindung, iſt eben das Schauen. Beſchränkt iſt die Anſchauung ferner, angehend ihren Inhalt, dieſen hat ſie aus ihrem Gegenſtande und wie er ein einzelner, ſo iſt, was die Anſchauung enthält, auch ein einzelnes. In dieſer Beſchränktheit des Inhalts hat die Anſchauung irgend einen Grad, beim Lichte z. E. des Helleren oder Dunkleren, beim Tone des Tieferen oder Höheren ꝛc., aber jeder Grad iſt ja eine Schranke. Durch beides, durch ihren Inhalt und durch ihren Gegenſtand, iſt die Anſchauung auch ihrer Form nach beſchränkt. Jede Schranke iſt eine Endlichkeit und als Endliches iſt ſie ein Vergängliches, Nichtiges. Alle Anſchauungen der Menſchen haben alſo zu Schranken die Nichtigkeit ihrer Anſchauung, und da ſie als Anſchauungen jede eine beſchränkte ſind, ſo ſind ſie eben ſo viele Nichtigkeiten als ſie Anſchauungen ſind. Die Bedingung, unter welcher jede eine Anſchauung iſt, iſt einerſeits der Raum, andererſeits die Zeit. Raum und Zeit in ihrem Unterſchiede von einander und als die Bedingungen des Anſchauens ſind

ſelbſt jede eine beſchränkte, eine endliche, und wenn der Raum als unermeßlich, die Zeit als unendlich genannt werden, ſo iſt dies nicht vermöge ſeiner Anſchauung von ihnen, ſondern vermöge einer anderen als der anſchauenden Thätigkeit.

2) Kraft des Denkens oder durch den Gedanken und im Unterſchied von der Anſchauungs- und Einbildungskraft, vermöge der Vernunft hebt der Menſch als anſchauendes Subjekt jede Schranke und mit ihr jede einzelne Anſchauung auf. Die denkende Macht iſt die durch ihn den einzelnen, wenn er will, jede Schranke der anſchauenden Thätigkeit vertilgende Macht. Aber damit, daß der Anſchauung die Schranke, alſo ihr Gegenſtand, ihr Inhalt und deſſen Form durch die Vernunft genommen, damit folglich, daß dieſe Endlichkeit in der anſchauenden Kraft durch die Vernunftkraft vernichtet iſt, damit iſt nicht die anſchauende Kraft vernichtet, ſondern vielmehr iſt ſo das Anſchauen, durch das Denken aus ſeiner Endlichkeit in die Unendlichkeit emporgehoben, und zwar dermaßen, daß auch die Bedingungen des Anſchauens, Raum und Zeit, ſofern ſie von einander verſchieden und ſelbſt Endlichkeiten ſind, durch das Denken negirt oder aufgehoben ſind. Auf dieſe Weiſe ſteigert ſich das Anſchauen und das einzelne anſchauende Subjekt, ein beſchränktes, endliches und vergängliches, vermöge des Denkens und der Vernunft in's Unendliche und zum Unendlichen. Und ſo hört jenes Schauen auf, eine bloße Endlichkeit, wie die Dinge in der Welt anſchauend zu ſeyn, ohne daß es als das Schauen aufhöre; es wird vielmehr das Schauen das an und für ſich Unendliche und das Subjekt iſt das unvergängliche ſchauende Subjekt.

3) Das an und für ſich Unendliche und ſomit das Unvergängliche und Ewige, nicht eine Subſtanz Spinoza's, ſondern als das göttliche Weſen und als die Gottheit wird vom Menſchen geſchaut, und es iſt an und für ſich in der Negation aller Schranken das Eine und All, das Univerſum — Gott

das Univerſum. Pantheiſtiſch in dem Sinne, wie Spinoza's Lehre von Gott, iſt dieſe Lehre nicht. Dort iſt's das Seyn und zwar als die Subſtanz das Weſen, deſſen Attribute die Ausdehnung und das Denken ſey, hier iſt's nicht das Seyn, ſondern das Denken als das unendliche Weſen, welches, indem deſſen Seyn das Schauen iſt, von dem Menſchen geſchaut werde kraft ſeines Denkens. Wer mithin vermöge ſeiner Vernunft und ihrer Wirkſamkeit für jede Anſchauung dahin mit der Bildung ſeiner ſelbſt gekommen iſt, daß er der Unendliche der das Unendliche Anſchauende wird, der bedarf keiner weiteren Argumentation für das Seyn Gottes. Das Seyn Gottes iſt ihm durch jenes unendliche Anſchauen wahr und gewiß.

Beide Anſichten, die des Jacobi und Schleiermacher, ſind nicht nur darin einander ähnlich, daß ihr Princip das Unendliche der menſchlichen Natur iſt, ſondern auch darin, daß mittelſt des Endlichen in derſelben verſucht wird, aus dieſem Princip des Unendlichen der Exiſtenz Gottes gewiß zu werden. Der Unterſchied iſt blos der, daß das Endliche in der Jacobiſchen Anſicht das Gefühl und die Empfindung, in der anderen aber die Anſchauung iſt. Die Kritik beider Lehren kann daher, ja muß wohl in eine zuſammengefaßt werden.

B. Beurtheilung dieſer beiden Argumentationen.

1) In den Lehrbüchern der dogmatiſchen Theologie, welche ſeit etwa dreißig Jahren bis jetzt erſchienen ſind, wird dort, wo von der Exiſtenz Gottes gehandelt wird, im Kapitel de existentia Dei von den Anſichten Jakobi's und Schleiermacher's keine Notiz genommen, als hätten dieſe zwei Lehren nichts eigenthümliches, und ſo iſt es freilich einer blos traditionellen Dogmatik ganz gemäß, die kosmologiſchen, phyſikotheologiſchen, das ontologiſche, auch das Kantiſche Argument zu berückſichtigen, aber über jene beide wird weggegangen. Das kann hier ſehr gleichgültig ſeyn.

Mittelſt der Reflexion auf das Gefühl — ein endliches — und dann in der Anerkenntniß des Unendlichen der menſchlichen Natur ſucht Jacobi das Seyn Gottes gegen jeden Zweifel zu ſichern oder der Exiſtenz Gottes gewiß zu werden und zu ſeyn, und mittelſt der Reflexion auf die Anſchauung verſucht Schleiermacher das Nämliche. Jacobi's Verſuch geht alſo auf die Religion zurück, wie ſie, welche ſie übrigens ſey, ihren Anfang im Gefühl des Menſchen nimmt und zuvörderſt Gefühlsreligion iſt, ohne daß dieſer Anfang der Grund oder das Princip ihrer Wahrheit oder deſſen ſey, daß ſie Religion iſt und nicht Superſtition. Die andere Lehre hingegen geht mittelſt der Anſchauung auf ihren Anfang zurück, da, was den Gegenſtand der Anſchauung betrifft, dieſelbe, obzwar vom Gefühl unabhängig, doch Gewißheit des Gefühls ſelbſt hat. Wenn aber nun gegen die Jacobiſche Lehre, weil ſie im Gefühl anhebe, inſinuirt wird, wie in den Kritiken der beiden Schlegel, daß eine im Gefühl, mithin in der Individualität und Subjectivität des einzelnen Fühlenden gegründete Religioſität die Selbſtſucht zum Princip habe, ſo iſt dieſe Einwendung ungegründet.

Selbſtſüchtig iſt die Anſicht nicht. Es wird in Jacobi's Lehre beſtanden auf der Selbſtſtändigkeit des Menſchen von der Empfindung aus, die er allerdings mit dem Thiere gemein hat, aber als des Vernünftigen und Freien, der ſeine Individualität, mithin ſein Leben aufgeben könne und ſolle, ohne daß er hiermit ſeine Selbſtſtändigkeit oder Perſönlichkeit einbüße. Vergl. den Schluß von Jacobi's Woldemar. Eben ſo ungerecht wäre das Urtheil gegen Schleiermacher's Anſicht, wenn es das wäre, dieſe Lehre, daß Gott ſey, ſey pantheiſtiſch, wie es geſchehen iſt. Schleiermacher erhebt ſich in ſeinem Denken über alles Anſchauen; es iſt die aus den Schranken der Endlichkeit ſich erhebende Intelligenz, welche er für göttlich erklärt, und nicht die Subſtanz. Der Schleiermacherſche Pantheismus wäre ſomit ein idealer, kein realer, wie der Spinoza's. Was beide

Lehren drückt, iſt Folgendes: Dem Menſchen, wie er der wahrnehmende, beobachtende und mittelſt ſeiner Wahrnehmung der ſeiner ſelbſt und der Dinge außer ihm gewiſſe iſt, ſind die Erfahrungen, die er macht, das, worauf er alle Wahrheit und Gewißheit gründet, als wäre das, was wahr und gewiß iſt, und als könnte es nur deßwegen wahr und gewiß ſeyn, weil es erfahren wird. Dies iſt die gemeine und allen Menſchen geläufige Vorſtellungsweiſe, die ſich kurz etwa ſo ausſpricht: ich erfahre es, alſo iſt's wahr. Dieſer Vorſtellungsweiſe nach wäre das Princip der Wahrheit und Gewißheit die Erfahrung. Dieſe Vorſtellungsweiſe liegt beiden Anſichten zum Grunde, indem die eine vom Gefühl und der Empfindung ausgeht, und die andere von der Anſchauung, welches empiriſche Gegenſtände ſind. Daß die Erfahrung in der Empfindung von irgend etwas oder in der Anſchauung eines Objekts das Princip der Wahrheit und Gewißheit ſei, dem ſtehet ſchnurſtracks eine andere Vorſtellungsweiſe entgegen, nämlich die, daß der reine Gedanke, er der ganz abſtracte, weit weg von aller Anſchauung und Empfindung, dies Princip der Wahrheit und Gewißheit ſey, und ſo ſind zwei Extreme da, angehend die Frage: was iſt wahr und gewiß? das eine iſt Anſchauung und Empfindung in der Erfahrung, das andere der ganz abſtracte Gedanke. Jene beiden Argumente halten ſich in dem einen Extrem, vornehmlich Jacobi, indem er den abſtracten Verſtand durchaus nicht für das Princip der Wahrheit anerkennt; darin hat er recht, aber darin nicht, daß er ſich auf das Gefühl und die Empfindung wirft, wie wenn daraus die Wahrheit ſtammen müſſe. In dieſem Puncte iſt von Jacobi und auch von Schleiermacher damals Kant entweder nicht beachtet, oder mißverſtanden worden; der hatte das, was gegen beide Extreme gerichtet war, angehend das Princip der Wahrheit vollſtändig ausgeſprochen. Es iſt ein Kantiſcher Folgeſatz: Begriffe ohne Anſchauungen und ohne Empfindungen ſind leer (notiones inanes). Das ſind die abſtracten Gedanken, und hier iſt Kant mit Jacobi einverſtanden. Aber der zweite Kantiſche Folgeſatz iſt: Empfindungen und Anſchauungen ohne Begriffe ſind blind. Die Wahrheit iſt doch nicht etwas Blindes! Iſt Gefühl und Anſchauung das Blinde, ſo kann es nicht das Princip der Wahrheit ſeyn; das alſo iſt in jenen zwei Anſichten das Mangelhafte, daß nur auf eines der beiden Extreme reflectirt wird für die Wahrheit vom Seyn Gottes. Gedanke und Gefühl, wie ſie ſich in einander aufnehmen, wäre zu berückſichtigen geweſen.

2) Im Urtheil der ſogenannten Aufgeklärten, wenn ſie über die Religion reflectiren, kommt wohl vor, daß ihrer nur das unaufgeklärte Volk bedürfe, der Hochgebildete aber nicht für ſich, daß mithin alle Religion für die Völker und in ihren Staaten nur ein Zuchtmittel, nur eine Feſſel ſey, um das Volk bei Geſetz und Recht zu erhalten. Nach jenen beiden Anſichten verhält es ſich ganz umgekehrt, und iſt die Religion nur für die Gebildeten erſt vorhanden, der Ungebildete hat noch keine, der iſt in dem blos thieriſchen Gefühl befangen, der höhere Sinn iſt in ihm noch nicht aufgegangen. Erſt der Gebildete kommt dazu, Religion, Glaube, Wahrheit und Gewißheit des Glaubens zu haben, jeder andere iſt in der Superſtition, alle Chriſten, die noch nicht gebildet ſind, ſind im Aberglauben befangen. Nach Schleiermacher in jenen Reden eben ſo, der Ungebildete iſt der in ſeinen Anſchauungen noch ganz beſchränkte, ſo hat er noch keine Religion, erſt indem die Schranken ſich löſen durch den Gedanken, hebt er an, in die unendliche Anſchauung des Univerſums zu kommen und Religion zu haben. Daher gehören Jacobi's Schriften nur für die Auserwählten, Gebildeten und Geſchmackvollen unter dem Volk. So auch Schleiermacher's Reden. Die Religion jedoch iſt eine Angelegenheit aller Menſchen, gebildet oder ungebildet, und wenn es mit dem Glauben an das Seyn Gottes ſeine Richtigkeit hat, ſo iſt er der Glaube an den unendlich gütigen, der auch für

das ungebildete Volk Sorge getragen hat. Hier alſo iſt in den zwei Anſichten etwas, welches dem Glauben an Gottes Weisheit und Güte nicht entſpricht.

3) Nach Jacobi's Anſicht beſonders wird nur der Tugendhafte deſſen gewiß, daß Gott ſey, und nach Schleiermacher's Reden iſt auch erſt der aus der beſchränkten in die abſolute Anſchauung durch die Macht des Denkens Gekommene, Gottes und ſeines Seyns gewiß. Dagegen kann man kurz fragen: hat denn Gott in ſeiner Gerechtigkeit, Wahrheit und Weisheit nur Daſeyn für den Tugendhaften und für den abſolut Schauenden, der alſo die Schranken der Endlichkeit des individuellen Schauens durchbrochen hätte, hat Gott keine Exiſtenz für den Laſterhaften? Wird der ſchlechte Menſch Gottes nicht auch inne? Der Apoſtel Jacobus ſagt: auch die Teufel glauben! Alſo auch in dieſem Puncte, daß der Glaube an Gott ſelbſt der des Laſterhaften und bornirten Menſchen ſey, und daß Gott ſelbſt in dieſem Glauben den Laſterhaften zu Hülfe komme, bleibt jene Anſicht hinter dem Weſen der Religion und des Glaubens zurück.

III.

Das Argument aus dem Princip der Einheit des Endlichen und Unendlichen in der menſchlichen Natur, das praktiſche oder Kantiſche.

Die zuletzt angeführten beiden Anſichten, das Seyn Gottes angehend, die Jacobi'ſche und Schleiermacherſche, enthalten auch, indem ſich Rückſichten finden auf das Unendliche der menſchlichen Natur, Reflexionen auf das Endliche derſelben, die Eine auf daſſelbe, wie es das Gefühl, die andere wie es die Anſchauung iſt. Aber in dieſen Anſichten geht das Beſtreben dahin, mittelſt Reflexion auf's Endliche zu dem Gedanken des Unendlichen zu gelangen und in ihm ſich zu halten, wie wenn das Endliche des Gefühls und der Anſchauung dem Unendlichen des Gedankens vorgehe; dort alſo kommt man endlich aus dem Endlichen in's Unendliche, ſo iſt's bei dem jetzt zu behandelnden Argumente nicht, ſondern der Gedanke enthält in einem die beiden Beſtimmungen des Endlichen und Unendlichen, und ſo iſt er als dieſe Einheit beider das Princip dieſes Argumentes. Das Argument ſelbſt aus dieſem Princip iſt auf mehr als eine Weiſe darſtellbar, entweder nämlich ſo, daß in der Art der Beweisführung vornehmlich das moraliſche Gefühl ein gleich Unendliches und Endliches in der menſchlichen Natur beachtet und mit Bezug auf dies Gefühl ganz populär der Glaube an das Seyn Gottes exponirt wird, verſtändlich alſo für jeden, und das ſittliche Gefühl eines jeden anregend. Mehrere Schüler Kant's haben das Argument auf dieſe Weiſe gegeben, z. B. *Schnell*, *Kieſewetter* und andere; oder die Darſtellungsweiſe geht weniger auf's Gefühl als auf den Verſtand, das Verſtehen iſt alſo, ohne das Moraliſche zu verſäumen, mehr ein intellectuelles, und nimmt für ſich das Denken, das Urtheilen in Anſpruch, ſo bei *Schmid* u. A.; oder endlich die Art der Beweisführung iſt rationell, und ſo, daß für ſie die ganze Philoſophie und eine vertraute Bekanntſchaft mit ihr, kurz eine transſcendentale Erkenntniß vorausgeſetzt wird. In dieſer Weiſe hat *Kant* daſſelbe geführt in ſeiner Kritik der practiſchen Vernunft. Auch iſt es von ihm in der Kritik der Urtheilskraft berückſichtigt. Eben in dieſer Weiſe, aber doch zugleich in ſeinem eigenen philoſophiſchen Character hat *Fichte* den Beweis geführt in ſeinem philoſophiſchen Journal, und in einer Abhandlung, betitelt: die moraliſche Weltordnung.

Mit einem Beweiſe überhaupt iſt es ſonſt immer darum zu thun, daß das, was bewieſen wird, gewußt werde, und nachdem es bewieſen worden, nicht etwa ein blos geglaubtes, ſondern ein gewußtes ſey. Darauf gingen auch alle früheren Argumente hinaus; man ſoll mittelſt ihrer *wiſſen*, daß Gott ſey, und eher will die Vernunft nicht ruhen mit ihren Verſuchen, das Seyn Gottes zu beweiſen, bis es dahin gekommen iſt, daß man das Seyn deſſelben wiſſe. Hierauf geht die Kantiſche Argumentation gar nicht aus. Die Kritik der reinen Vernunft iſt vielmehr oder ſoll doch der Beweis ſeyn, daß von dem Weſen und Seyn Gottes dem Menſchen das Wiſſen unmöglich ſey. Dieſe Vernunftkritik alſo wäre und bliebe mit ſich ſelbſt im offenbarſten Widerſpruch, wenn ſie, was ſie als Kritik der reinen Vernunft negirt, nämlich daß ein Wiſſen von Gott möglich ſey, nun als Kritik der practiſchen Vernunft nicht nur affirmirte, ſondern auch zu demonſtriren ſuchte, ſo daß das Reſultat das Wiſſen vom Seyn Gottes wäre. Man hat Kant wohl den Vorwurf gemacht, er ſey inconſequent, in der Kritik der practiſchen Vernunft nehme er zurück, was er in der reinen Vernunft behauptet hatte. Aber dieſer Vorwurf iſt nichts, und wer ihn macht, hat Kant nicht verſtanden. In der Kritik der practiſchen Vernunft iſt gar kein Verſuch gemacht eines Beweiſes für das Seyn Gottes, ſo daß es zum Wiſſen komme vom Seyn Gottes, ſondern dieſe Kritik ſetzt voraus

1) einen Glauben der Menſchen, daß Gott ſey. Dieſer von ihr vorausgeſetzte Glaube wird und iſt der Gegenſtand ihrer Unterſuchung. Sie ſetzt

2) voraus, daß dieſer Glaube ein vernünftiger oder rationeller ſey. Die Vorausſetzung ſelbſt hat zu ihrem nächſten Grunde die leicht anzuſtellende Erfahrung, daß es in der menſchlichen Geſellſchaft nicht etwa blos die Einfältigen, die Unwiſſenden und Geiſtesſchwachen, ſondern auch die Verſtändigen, wiſſenſchaftlich Gebildeten und Geiſtreichen ſind, welche glauben, daß ein Gott ſey. Daß der heil. Januarius in Neapel von Zeit zu Zeit Wunder thue, mag die Albernheit glauben, aber daß Gott ſey, muß jeder Vernünftige glauben.

3) Iſt der Glaube ein vernünftiger, ſo muß er einen Grund haben, aus welchem er Glaube und nicht Aberglaube ſey, einen Grund auch, vermöge deſſen er als Glaube von je-

dem Wahn und Aberglauben ſich unterſcheiden laſſe. Nach Kant iſt nun die Aufgabe an den Philoſophen die, den Grund dieſes Glaubens zu erforſchen, in der Weiſe: daß Gott ſey, weiß ich nicht und das kann ich auch nicht wiſſen, aber daß er ſey, glaube ich, und den Grund, aus welchem ich es glaube, den weiß ich. Dieſen Grund des Glaubens aller Menſchen, daß Gott ſey, welcher ein ihnen unbegriffener, aber kein unbegreiflicher Grund iſt, zu begreifen, zu wiſſen, dazu werden ſie durch die Philoſophie in den Stand geſetzt, und es iſt ſo zu ſagen eine der erſten Pflichten für die Philoſophen, angehend eine vernünftige Glaubenslehre, den Grund dieſes Glaubens zu erforſchen, zu begreifen und aus ihm den Glauben ſelbſt zu demonſtriren.

Aber wo ſucht die Philoſophie den Glaubensgrund, und wo darf ſie erwarten ihn zu entdecken? In der Natur vergebens, denn eben ſie ſelbſt iſt der Beweis, daß Natur und Welt kein von der menſchlichen Vernunft unabhängiges Beſtehen habe, daß jedes Naturereigniß nur eine Erſcheinung und die Welt nur ein Inbegriff der Erſcheinungen ſey. Erſcheinungen aber und eine Erſcheinungswelt ſind das Vergängliche, und hier wird der Grund des Glaubens geſucht? Im Vergänglichen findet ihr den Glauben nicht! Alſo wenn die kosmiſchen und die übrigen Argumente und die anthropologiſchen Argumente auch nicht bezweckten ein Wiſſen vom Seyn Gottes, ſondern nur eine vollſtändige Darſtellung für den Grund des Glaubens, daß Gott ſey, würden dennoch dieſe Argumente unzureichend ſeyn. Die Frage: wohin der denkende Menſch ſeinen Blick zu richten habe, um den Grund jenes Glaubens zu begreifen, ſetzt alſo und muß ihn obgedachtermaßen in Verlegenheit ſetzen. Die kritiſche Philoſophie kommt dennoch nicht in dieſe Verlegenheit, oder bringt ſich leicht aus derſelben heraus folgendermaßen: es iſt der Menſch, der den Glauben hat und zwar als einen rationellen, daß Gott ſey. Er iſt es gleicher

Weiſe, der ein Intereſſe hat, wie an dem Glauben, ſo an dem Seyn Gottes ſelbſt. Es wird mithin der Grund, aus welchem vernünftiger Weiſe das Seyn Gottes geglaubt werde, nirgends anders als im Menſchen ſelbſt zu ſuchen ſeyn, und eine Erkenntniß der menſchlichen Natur, wie ſie zugleich die vernünftige Natur iſt, muß, wenn irgend etwas, zur Erkenntniß von dieſem Grunde führen; inſofern alſo wird der Begriff vom Grunde des Glaubens, und der vernünftig bewieſene Glaube ein anthropologiſcher Beweis ſeyn oder heißen können. Aber für die Erkenntniß von dem Menſchen, wie ſie mittelſt der bloßen Beobachtung erworben wird, kann es dabei nicht ankommen, ſie wäre nur eine empiriſche und indirect hiſtoriſche, ja in dieſer Erkenntniß wäre Alles nur Erſcheinung. Das gilt nicht für den vernünftigen Glauben. Die Erkenntniß muß alſo eine transſcendentale Menſchenkenntniß ſeyn, und ſomit wäre es die kritiſche als transſcendentale Philoſophie, mittelſt deren der rationelle Grund des Glaubens vom Seyn Gottes erkannt, und der Glaube als nothwendig und allgemein bewieſen würde. Für jene transſcendentale Erkenntniß wird der Menſch nicht als ein Gegenſtand, wie ihn die Erfahrung hat und giebt, genommen. Erfahrungen in Anſehung ſeiner kommen zwar jener transſcendentalen Selbſterkenntniß zu Hülfe, aber ſie ſelbſt geht von keiner Erfahrung als dem Grunde, woraus ſie Erkenntniß werde, aus, ſondern lediglich und allein von dem reinen Gedanken, deſſen Gegenſtand der Menſch ſey. In dieſer Idee von ihm unterſcheidet die kritiſche Philoſophie

a. das Unendliche ſeiner Natur, und

b. das Endliche derſelben, ſo zwar, daß bei dem Endlichen vornehmlich die Erfahrungen über den Menſchen berückſichtigt werden, bei dem Unendlichen weniger oder faſt gar nicht.

ad a. Das Unendliche iſt kein blos ſolches, ſondern in der Conjunction, in der ſynthetiſchen Einheit mit dem Endlichen. In dieſer Einheit hat der Menſch noch vor aller wirklichen Erfahrung einen Character, den intelligiblen, und iſt der Menſch ſelbſt Gegenſtand der Erkenntniß von ihm, rein wie er gedacht werden muß, ohne alle Beziehung auf die Art ſeines Daſeyns und ſeiner Beziehung auf das Daſeyn, homo *νοούμενον*. Für die Erkenntniß ſeiner wird nun reflectirt von der Kritik

1) auf das Geſetz,

2) auf das Princip des Geſetzes, und

3) auf das Subjekt deſſelben.

Für die Erkenntniß

ad 1) des Geſetzes und ſo des Menſchen ſelbſt in ſeinem intelligiblen Character kommt es an auf die Begriffe von Recht und Gerechtigkeit, von Pflicht, Tugend und Sitte. Sie ſind wohl Erfahrungen, aber ihr Princip iſt doch nicht die Erfahrung. Jedes beſtimmte Recht iſt hiermit ein beſchränktes, und wird als ſolches erfahren, jede Pflicht und Tugend auch, wie denn überhaupt nur Endlichkeiten erfahren werden können. Aber das Recht als ſolches, abgeſehen von allen Beſchränkungen, und eben ſo die Tugend als ſolche, iſt von allem Endlichen unabhängig. Was ſie ſind, das ſind ſie durch das Geſetz, und dieſes in Bezug auf ſie iſt das Vernunft- oder Sittengeſetz, zum Unterſchied von dem Naturgeſetz, und deſſen Bezug auf Kräfte und Beſtimmungen, die weder den Character des Rechts und der Tugend, noch des Unrechts und Laſters an ſich haben. Dieſe Naturgeſetze ſind eines durch das andere bedingt und haben ſo von der Seite des Bedingtſeyns die Endlichkeit an ſich, obwohl ſie die alle Naturkräfte in's Unendliche hinaus determinirenden Mächte ſind. In Anſehung ihrer alſo tritt, was ihr Princip betrifft, der Begriff des Hypothetiſchen ein, hingegen jenes Sittengeſetz hat außer ihm ſelbſt kein anderes, und überhaupt nichts anderes, durch welches es bedingt werde oder ſey, es iſt Geſetz aus ſich ſelbſt auf unbedingte und ſomit unendliche Weiſe. Hier tritt alſo der Begriff des kategoriſchen ein, und indem das Vernunftgeſetz beſtimmende Macht wird für eine Thätigkeit, ſo iſt es in Anſehung dieſer Thätigkeit Schranken ſetzend, oder geſetzte Schranken aufhebend, alſo ge- oder verbietend, und beides in einem macht das Geſetz zum kategoriſchen Imperativ. Aber in dieſem eine Thätigkeit Beſtimmen, iſt das Geſetz zugleich ſich ſelbſt beſtimmend und ſomit an ſich ſelbſt beſtimmbar. Dieſe Beſtimmbarkeit und Beſtimmtheit iſt ſeine Endlichkeit, als Rechtsgeſetz iſt es ein beſtimmtes, als Tugendgeſetz wieder ein beſtimmtes, und ſo iſt es das Unendliche in der Syntheſis mit dem Endlichen. Das Princip, aus welchem es Geſetz in und für den Menſchen iſt,

ad 2) iſt keine außer ihm, neben oder über ihm wirkende Macht, wie wenn er von ihr das Geſetz empfangen habe, ſondern das Princip deſſelben iſt der Menſchen Vernunft, ſie das zweite in der Unendlichkeit der menſchlichen Natur, und in Bezug darauf, daß aus ihr oder durch ſie das Geſetz für den Menſchen in ſeinem Wollen und Thun iſt, iſt und heißt ſie ſelbſt practiſche Vernunft. In dieſem Punct geht das Kantiſche Argument weſentlich ab von dem argumentum a conscientia recti, das dahin geht: der Menſch habe die Vernunft durch Gott.

Hier heißt es: der Menſch iſt ſeinem intelligiblen Character nach das vernünftige Weſen und als ſolcher der Urheber des Geſetzes, und eben ſein Charakter wird als autonomiſch begriffen, der ſich ſelbſt das Geſetz gebende.

ad 3) Das Subjekt oder die Thätigkeit, für welche jenes Vernunftgeſetz beſtimmend und die hiermit ihm ſubjicirt iſt, iſt der Wille. Die Thätigkeit des Menſchen in ſeinem Leben, die Bewegung ſeiner Glieder als Selbſtbewegung der Gefäße des Leibes u. ſ. w., iſt auch ein Geſetz, ſteht aber unter dem Naturgeſetz. Der Wille iſt gegen jede Lebensthätigkeit und Function als eine zunächſt endliche, die unendliche Macht, jede ſolche Function nämlich iſt beſtimmbar durch eine andere außer ihr, iſt in ſofern eine neceſſitirte. Hingegen jene Thätigkeit, welche Wille heißt, iſt nicht beſtimmbar durch eine andere außer ihr, ſondern rein und allein durch ſich, darin er der freie, alſo unendliche Wille. Ob der Wille frei ſey oder nur den Schein der Freiheit habe, ob alſo der Menſch in Anſehung ſeiner Willensfreiheit ſich täuſche, oder an ihr eine Wahrheit habe, das kann er nicht wiſſen; des Willens wird er ſich bewußt, die Freiheit ſeines Willens kann er nicht beweiſen. Aber des Geſetzes für den Willen, und zwar als kategoriſcher Imperativ, wird er ſich auch bewußt, und indem er das Geſetz für das Geſetz anerkennt, erkennt er hiermit auch die Freiheit ſeines Willens an, aber ſo, daß dieſe Anerkenntniß kein Wiſſen, ſondern ein Glauben iſt. Ich weiß, daß ich ſoll, ich glaube alſo, daß ich kann. Ich ſoll aufrichtig ſeyn, ich glaube alſo, daß es keine Macht giebt, die mich zwingen könne, falſch zu ſeyn; ich glaube, daß der Wille als ſolcher ein freier iſt. Der Wille in ſeiner Freiheit iſt das Unendliche der menſchlichen Natur, in der keine Macht iſt, die ihn bezwingen könnte, ſo daß er nicht ſelbſt der ſich beſtimmende ſey, ſondern durch dieſe Macht neceſſitirt werde. Gerade durch den Willen, der das Himmelreich des Menſchen iſt, beweiſt der Menſch ſich und andern, indem ihn keine Macht zu beugen vermag, daß ſeine Natur die unendliche Natur ſelbſt ſey. Aber eben der Wille, obzwar nicht beſtimmbar durch eine Macht außer ihm, iſt doch beſtimmbar durch ſich ſelbſt, und hierin iſt die Endlichkeit des Willens enthalten. Er iſt ferner als der freie Wille, als das unbedingte Wollen, dem Geſetz der Vernunft oder dem Sollen ſubjicirt, zwar nicht ſo, daß durch das Geſetz der Wille neceſſitirt wird ſich zu beſtimmen, aber doch ſo, daß das Geſetz für ihn ein Sollen iſt, wie wenn daſſelbe zu dem freien Menſchen ſpräche: Du mußt nicht gerecht, mußt nicht tugendhaft ſeyn, wenn Du nicht willſt, aber Du ſollſt es wollen. Und ſo iſt der Wille, ſelbſt unter dem Geſetz noch der freie Wille, aber doch durch daſſelbe beſtimmbar.

ad b. Auch das Endliche in der menſchlichen Natur nimmt die kritiſche Philoſophie für ſynthetiſch mit dem Unendlichen verknüpft, und faſſet ſie den Menſchen von der unter a. betrachteten Seite rein als Vernunftweſen, ſo faßt ſie ihn von der Seite des Endlichen als Sinnenweſen, und bezeichnet ſie ſeinen Character, im Unterſchied von jenem intelligiblen als ſenſiblen homo φαινόμενον — der Menſch als Erſcheinung. Bei dem Endlichen nun, in dieſer Conjunction mit dem Unendlichen, herrſcht für die Erkenntniß des Menſchen die Erfahrung vor. Das Endliche nämlich ſeiner ſelbſt erfährt der Menſch

1) als ſein Leben. Daſſelbe nimmt einen Anfang und ein Ende, iſt alſo nach beiden Seiten ein endliches Leben. Dieſe Endlichkeit des Lebens iſt eine zeitliche, aber doch keine pure Endlichkeit, das Leben des einen Individuums iſt die Fortſetzung von dem Leben des andern, und ſo in's Unendliche; in dieſer Beziehung hat das endliche, einzelne, individuelle Leben das Unendliche in ſich. Denn das Individuum ſelbſt in ſeinem endlichen Leben iſt durch und durch organiſirt und gegliedert, als Individuum zwar nur ein einzelnes Subjekt, aber in dieſem einzelnen Subjekt hat das Allgemeine der Gattung ſich verwirklicht, und das Allgemeine iſt das Unendliche.

2) Wie das individuelle Leben, ſo auch iſt der Lebenstrieb ein endlicher, bedingend in der Befriedigung die Erhaltung des einzelnen Lebens, der Selbſterhaltungstrieb, aber bedingend die Erhaltung jedes Lebens iſt er ein im Endlichen Unendlicher, der Geſchlechtstrieb, Fortpflanzungstrieb. Nun iſt es aber hier der Lebenstrieb des Menſchen, nicht des Thieres, auf den es ankommt, und ſomit kommt

3) in Betracht das Bewußtſeyn und Wiſſen des Lebenden von ihm ſelbſt, daß er lebe; es iſt dies dritte zunächſt der Wiſſenstrieb. Alles, was Mittel iſt für die Befriedigung aller und jeder Triebe des Menſchen und dann aller ſeiner Neigungen

und ſeine Empfänglichkeit ſelbſt für dieſe Mittel conſtituirt zuſammen das Wohlſeyn des Menſchen, und iſt in dem ganz reinen Gedanken von ihm die Glückſeligkeit deſſelben. Seinem intelligiblen Character nach

ad a. ſoll er nur wollen und thun, was recht und gut iſt, ſo iſt er der würdige, vornehmlich weil er will, was er ſoll; ſeinem ſinnlichen Character nach verlangt, begehrt er, und geht ſein ganzes Streben auf ein reichhaltiges, möglichſt wenig oder gar nicht durch Leiden geſtörtes, auf ein heiteres, freies und frohes Leben, alſo auf Glückſeligkeit. Jene Würdigkeit und dieſe Glückſeligkeit ſind die zwei Angeln, auf denen das Kantiſche Argument ſich bewegt.

A. Darſtellung des Arguments.

α. Der Menſch ſeinem intelligiblen Character nach iſt ad a 1) durch das Geſetz in ihm für ſeinen Willen und für deſſen Aeußerung; 2) durch die Vernunft als ſeine Weſenheit und als der Grund, aus welchem das Geſetz für ihn iſt; 3) durch die Freiheit ſeines Willens in den Stand geſetzt oder fähig, dem Geſetz als dem ſeinigen wollend, beſchließend und ſeine Beſchlüſſe vollziehend Genüge zu thun oder ihm zu gehorchen; er alſo kann, und zwar lediglich weil er will und wenn er will, ohne durch irgend eine Macht außer ihm daran gehindert oder dazu genöthigt zu werden, kurz er kann aus der Freiheit ſeines Willens gerecht und gut ſeyn, und dieſe Möglichkeit oder Fähigkeit iſt die ihm weſentliche, die ihm gleichſam angeſtammte Würde. Nun entdeckt ſich ihm ſelbſt zwar in der Achtung auf ihn ſelbſt, in der Selbſtprüfung ein Hang als Beſchaffenheit nicht ſeines Sinns, nicht ſeines Leibes und Lebens, ſondern ſeines freien Willens, alſo ein in dem freien Willen ſelbſt enthaltener Hang, das dem Geſetz ſeiner Vernunft und für ſeinen Willen nicht Gemäße, das ihm Widerſtreitende oder Widerwärtige zu beſchließen und zu vollbringen. Der Menſch als practiſches Vernunftweſen ſetzt ſich das Rechtthun, das ſeine Pflicht Anerkennen und ihr ſich fügen, zum Zweck, er alſo als Vernunftweſen ſoll, und dieſes *Sollen* iſt ſein eigenes Geſetz, beſchließen und thun, was recht und gut, und unterlaſſen, was ſchlecht und bös iſt. Die Freiheit ſeines Willens und er in ihr ſoll ſich ſtets halten innerhalb der vernünftigen Nothwendigkeit, welche das Geſetz ſelbſt iſt. Statt deſſen aber hat der Menſch, wie er ſich ſelbſt geſtehen muß, wenn er ſich aufrichtig ſelbſt prüft, einen Hang, das Willkührliche zu beſchließen und zu vollziehen. Kant nennt dieſen Hang den Hang des Menſchen zum Böſen, oder das Radicalböſe. Allein ſo ſtark dieſer Hang ſeyn mag, indem es heißt: der Menſch iſt von Natur böſe, iſt derſelbe doch nicht ſo mächtig, daß durch ihn jene Fähigkeit des Menſchen, zu wollen was recht und gut iſt und das Gewollte zu vollbringen, aufgehoben ſey; vielmehr hat er von Natur einen Hang zum Böſen, ſo hat er auch von Natur Anlagen zum Guten, durch welche jene Fähigkeit, das eigene Geſetz der Vernunft zu befolgen, befördert wird. Der Hang zum Böſen verleitet den Menſchen wohl zu Laſtern, die er als Sünden, Uebertretung des Geſetzes an ſich ſelbſt begeht, wie z. B. die Unmäßigkeit, Unkeuſchheit u. ſ. w., ſie haben wohl allerlei Leiden und Schmerzen, haben wohl eine Abkürzung ſeines Lebens zur Folge, in ihnen verhält er ſich aus jenem Hang zum Böſen, wie wenn er ſich ſelbſt haſſe, allein ihm iſt doch von dem Selbſterhaltungstriebe an, woraus ſie entſteht, eine Liebe zu ihm ſelbſt von Natur weſentlich, ja nothwendig, und dieſe Selbſtliebe iſt eben von Natur eine Anlage zum Guten. Sodann er in ſeinem Verhältniß zu andern begeht aus eben jenem Hange mancherlei Vergehungen und Laſter, indem er dieſe andern verletzt in ihrem Rechte, ihrer höhnend, ſie verläumdend, bis zum Morde hin. Aber ihm iſt doch in ſeinem Verhältniß zu andern ein auf ſie gerichteter Trieb, mit ihnen im Verhältniß zu ſeyn, nothwendig, und aus dieſem Triebe entwickelt ſich eine Liebe des Menſchen zum Menſchen außer ihm, ſo daß er ſich in ihr mehr dem Menſchen als dem Thiere nähert. Dieſer Geſelligkeitstrieb und die daraus erwachſende Geſellſchaftsliebe iſt auch eine Anlage zum Guten gegen jenen böſen Hang. Endlich der Vernunft als der ſeinigen, ihrer als des Princips eines Geſetzes für ihn und des Geſetzes ſelbſt als eines ihm nicht aufgedrungenen, vielmehr als Geſetzes ſeiner vernünftigen Natur, kann der Menſch ſich bewußt werden, und ſo groß ſein Hang zum Böſen wäre, bis zum Widerwillen gegen Alles, was das Geſetz fordere, vermag doch das Bewußtſeyn des Geſetzes als des ſeinigen ihn zur Rechtsliebe zu beſtimmen, ſo daß ſie auch ein Hang zum Guten iſt. Alſo trotz dieſes Hanges iſt der Menſch theils aus dem Geſetz der Vernunft und der Freiheit, theils aus ſeinen Anlagen fähig, ſich durch und durch wohl zu verhalten.

β. Er als Sinnenweſen ad b. hat Empfänglichkeit für das ihm Angenehme, für das Schöne in allen ſeinen Formen und ſelbſt für das Erhabene in der Natur und Kunſt. Sind die Mittel vorhanden für die Befriedigung ſeines auf das Angenehme und das Nützliche gerichteten Triebs für ſeinen Sinn des Schönen und Erhabenen und befriedigt er dieſen Sinn und Trieb nach Maaß jener Empfänglichkeit, ſo beſteht darin ſein Wohlſeyn, ſein Glück und ſeine Glückſeligkeit; er alſo iſt wie deſſen, daß er ſich wohl verhalte, ſo auch deſſen, daß er ſich wohl befinde, fähig oder für die Glückſeligkeit empfänglich, wie kein anderes Weſen außer ihm. Zu dieſer Empfänglichkeit für ſein Wohlſeyn gehören namentlich alle natürlichen Anlagen des Menſchen zu dem eigenen Erwerb jeder Geſchicklichkeit, Kunſtfertigkeit und Wiſſenſchaft in Anſehung der Mittel, durch die das Leben des Menſchen zu einem heiteren, frohen und genußvollen Leben werden kann.

γ. Will der Menſch werden und ſeyn, was er in Folge des unter a. Geſagten werden und ſeyn kann, gerecht und gut, und wird er, was er ſeyn kann und werden will, ſo iſt er *der Glückſeligkeit würdig*. Der, welcher ſich in allen ſeinen Verhältniſſen zu ihm ſelbſt und zur Welt wohl verhält, ſtets das Rechte will und thut, iſt würdig und werth, daß es ihm wohl ergehe, aber damit, daß der Menſch der Tugend fähig, und indem er der Tugendhafte geworden, der Glückſeligkeit, der er gleichfalls fähig, würdig ſey, damit iſt er noch nicht der Glückſeligkeit theilhaftig; auch vermag weder er, ſo weit ſeine Geſchicklichkeit und Kunſt geht, noch die Natur außer ihm und an ihm, die ſeiner als eines würdigen nicht achten kann, zu bewirken, daß er, der würdige, auch der glückſelige ſey. Dazu wäre erforderlich eine Harmonie der Naturgeſetze mit Bezug auf die Naturkräfte und ihre Aeußerungen, und des Vernunft- oder Sittengeſetzes mit Bezug auf die Rechte und Pflichten, die dieſes Geſetz den Menſchen auferlegt, und in deren Befolgung er der Glückſeligkeit würdig iſt. Dieſe Harmonie der Natur in ihren Geſetzen mit der praktiſchen Vernunft in den ihrigen, eine moraliſche Weltordnung vermag die Natur nicht zu bewirken, denn ſie verhält ſich in ihren Geſetzen auf eine bewußtloſe und willenloſe Weiſe, das Geſetz des Rechts aber iſt ein bewußtes und ein Geſetz für den Willen; von der Natur alſo kann der Menſch nicht hoffen, daß ſie ihn, als den der Glückſeligkeit würdigen, der Glückſeligkeit theilhaftig mache. Er ſeinerſeits vermag nur ſich oder ſeinen Willen in Harmonie zu bringen mit dem Geſetz für den Willen, er vermag nur der Glückſeligkeit ſich würdig zu machen, Macht über die Natur hat er nicht, ſo daß er ſie mit ſich in Uebereinſtimmung bringen könne. Gleichwohl iſt es eine Forderung der Vernunft ſelbſt, die das Geſetz für den freien Willen als das des Rechtes giebt, eine Forderung, daß der Menſch, der ihrem Geſetze gemäß ſich verhalte, mithin der Glückſeligkeit würdig ſey, ihrer auch würdig werde. Iſt ein *Gott*, welcher die Natur in ihren Geſetzen mit der Vernunft in den ihrigen in Harmonie bringt, dann iſt dieſe Forderung der Vernunft erfüllt. Jener Forderung der Vernunft ſelbſt kann weder ſie, noch der Menſch ſich entſchlagen, er muß alſo glauben, daß ein Gott ſey als Urheber der moraliſchen Weltordnung.

Dieſem Poſtulat fügt ſich das bei des Glaubens an die Unſterblichkeit der Seele, indem die moraliſche Weltordnung in's Unendliche gehen muß, und der Menſch die Hoffnung hat, in's Unendliche fort glückſelig zu werden.

B. Beurtheilung dieſes Arguments.

1) Kant unterſcheidet das Wiſſen vom Meinen und beides vom Glauben, nämlich ihm iſt das Wiſſen ein Fürwahrhalten aus objektiv und ſubjektiv zureichenden Gründen, daher, was der Menſch erfährt, das weiß er; das Meinen iſt ihm ein Fürwahrhalten aus ſubjektiv und objektiv unzureichenden Gründen, ſo meint er nur z. B., daß etwa die Sonne Bewohner habe ꝛc., er weiß es nicht. Das Glauben endlich iſt bei Kant ein Fürwahrhalten aus objektiv unzureichenden, aus ſubjektiv zureichenden Gründen, ſo der Glaube an Gott und die Unſterblichkeit. Nun iſt aber bei der Frage, ob Gott ſey? ein Zweifel, ſonſt würde nicht gefragt; hat der Glaube nur ſubjektiv zureichende Gründe, aber objektiv keine, ſo iſt der Menſch aus dieſem Zweifel nicht heraus.

2) Die Kritik der reinen Vernunft führt aus, daß die Naturgeſetze Grundſätze der reinen Vernunft ſind, und die Natur ſelbſt nur Erſcheinungswelt, wie kommt man nun dazu, dieſe Grundſätze der Vernunft anzuſehen als Geſetze, die durch Gott beſtimmt würden?

3) Wer iſt der Glückſeligkeit würdig? der nicht, der das Gute will und thut mit einem Blick dahin, daß er dadurch glücklich werde. Bei jenem Poſtulat der praktiſchen Vernunft wäre aber der Blick auf die Glückſeligkeit gerichtet, ferner wann iſt der Menſch der Glückſeligkeit würdig? Doch erſt dann,

wann er der Tugendhafte geworden iſt. Bringts einer denn dahin, daß er der Tugendhafte ſey? Keiner, das Streben geht in's Unendliche. Aber verdient wohl eine Tugend, die nicht fertig iſt, belohnt zu werden? Was jeder thut, darin leiſtet er nur ſeine Schuldigkeit, und dafür, daß einer ſeine Schuldigkeit thut, kann er doch wahrhaftig nichts erwarten. Daraus zeigt ſich das Unzureichende.

Schluß.

Die Unterſuchung fing an mit dem kosmologiſchen Argument und in der Reflexion auf die Zufälligkeit des Seyns der Dinge, und die Unterſuchung endigt mit dem kritiſchen Argument in der Reflexion auf den freien Willen. Zwiſchen dieſen beiden Puncten, der Zufälligkeit und dieſer Nothwendigkeit, ſind alle übrigen Argumente enthalten, jedes derſelben hatte ſeine Schwächen, keines half aus dem Zweifel heraus; wenn man ſie alle zuſammen thäte, ſo würde aus dieſen Argumenten doch keine Eſſenz werden, wodurch der Zweifel gehoben würde; alſo iſt keines befriedigend. Des theologiſchen Arguments iſt nicht gedacht worden, aber dieſes iſt kein Einzelnes, ſondern es iſt eine ganze Wiſſenſchaft, die Theologie ſelbſt; ſie iſt die Darſtellung der Beweiſe für das Daſeyn Gottes.

D. Carl Daub's

Vorleſungen

über die

Prolegomena

zur theologiſchen Moral

und

über die

Principien der Ethik

herausgegeben

von

Marheineke und Dittenberger.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1839.

D. Carl Daub's

philoſophiſche und theologiſche

Vorleſungen

herausgegeben

von

Marheineke und Dittenberger.

Dritter Band.

AD BIBL.
UNIVERS.
MONAC.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1839.

Universitäts-
München
Bibliothek

AD BIBL.
UNIVERS.
MONAC.

Vorrede.

In den Prolegomenen zur theologiſchen Moral, welche wir jetzt folgen laſſen, hat Daub das wiſſenſchaftliche Intereſſe mit dem unmittelbaren nächſten und praktiſchen ſtärker als ſonſt zu vereinigen geſucht. Beſondere Vorleſungen gehalten hat er über dieſen Gegenſtand ſechsmal, nämlich in den Jahren 1811, 1821, 1824, 1826, 1831 und 1834. Mit einer Nachſchrift aus dem letzten Vortrage, welche von dem Herrn Kand. Peter verfaßt war, haben wir durchgängig ein Heft des vorletzten Vortrags verglichen, welches von Daub ſelbſt noch durchgeſehen und hie und da mit Aenderungen und Bemerkungen von ſeiner Hand verſehen war und welchem auch die Beilage entnommen iſt, die zum dritten Theil gehörend im Unterſchied von der Kürze deſſelben wegen ihrer Ausführlichkeit als ein Anhang aufgeſtellt werden mußte.

An der Kritik der Principien der Ethik, welche wir mit den Prolegomenen zur theologiſchen Moral verbunden haben, wird man im Vergleich mit der Kantiſchen und Schleiermacheriſchen den erfreulichen Fortſchritt bemerken, welcher durch den Fortſchritt der Philoſophie bedingt war, und welchem zufolge ſich **Daub** weder über, noch unter, ſondern in die Syſteme ſelbſt hinein ſtellt, um ſie von ihrem eigenen Princip aus zu beurtheilen und zu widerlegen. Nur einmal im Winter 1832—1833 hielt **Daub** eine abgeſonderte Vorleſung über dieſen Gegenſtand, indem er früher die Darſtellung und Kritik der Principien in der Ethik ſelbſt gab.

Setzfehler gänzlich zu verhüten, iſt noch ſelbſt der größten Vorſicht nicht gelungen. Werden ſie wahrgenommen, ſo ſind ſie leicht verbeſſert. Da indeß die in der Correctur vorgenommenen Aenderungen nicht immer genau berückſichtigt werden, was an mehreren Stellen des zweiten Bandes dieſer Vorleſungen der Fall war, ſo muß man nur zu oft dem Leſer ſelbſt überlaſſen, ſie zu entdecken, wozu auch meiſtens keine große Kritik erforderlich iſt. Nur einige ſolcher Fehler in dieſem Bande zeigen wir an. So iſt S. 128. Z. 4. von oben ſtatt: ein Gott zu leſen: ein Gut u. S. 233. Z. 4. von unten und S. 234. Z. 6. von oben ſtatt: elenchthiſch: elenchtiſch.

Gleichzeitig wird jetzt auch an dem Syſtem der theologiſchen Moral gedruckt, deſſen erſten Theil wir zur Herbſtmeſſe liefern zu können denken.

Berlin und Heidelberg im Mai 1839.

Dr. **Marheineke.** **Dittenberger.**

UNIVERS.
MONAC.

Ueberſicht des Inhalts.

Prolegomena zur theologiſchen Moral.

Seite
Einleitung. §. 1. Aufgabe, welche zu löſen iſt. 3

Erſter Theil. Einleitung in die theologiſche Moral aus dem Standpunkte der Bibel.

§. 2. Eintheilung 11
Erſter Abſchnitt. Die theologiſche Moral als rein bibliſch. 12
§. 3. Die vor-, neben-, und nachchriſtliche Geſetzgebung mit Bezug auf die göttliche Offenbarung. 14
§. 4. Die chriſtliche Sittenlehre als göttliche Offenbarung ſelbſt. 20
§. 5. Die chriſtliche als rein menſchliche Sittenlehre 29
§. 6. Eigenthümlichkeit der N. Teſtamentl. Sittenlehre mit Bezug auf das zugleich göttliche und menſchliche Geſetz beim Unterſchiede beider, des Göttlichen und des Menſchlichen von einander. 45

Zweiter Abſchnitt. Diſtinctiver Charakter der bibliſchen Moral.

§. 7. Vorläufige Beſtimmung deſſelben. 58
§. 8. Myſticismus in der Moral. 62
§. 9. Die Mönchsmoral. 89
§. 10. Der Eudämonismus in der Moral. 101
§. 11. Die bibliſche Moral als Perfectibilitätslehre. 111
§. 13. Der Rationalismus. 137

Dritter Abſchnitt. Die theologiſche Moral nach ihrem Inhalt und ihrer Form.

§. 14. Aufgabe 154
§. 15. Der Wille, das Thun, das Leiden. 162
§. 16. Chriſti Junger — die Apoſtel. 178
§. 17. Die Bibel alten Teſtamentes. 186
§. 18. Form des Inhalts der chriſtlichen Sittenlehre. 202
§. 19. Verhältniß der bibliſchen Sittenlehre zur bibliſchen Glaubenslehre. 209

Zweiter Theil. Einleitung in die theologiſche Moral aus dem Standpunkte der Welt.

§. 20. Aufgabe. 216

Erſter Abſchnitt. Zweck der chriſtlichen Sittenlehre.

§. 21. Eintheilung. 219
§. 22. Zweck der bibliſchen Sittenlehre nach ihrem Inhalte. 221
§. 23. Zweck der bibliſchen Sittenlehre nach ihrer Form. 229
§. 24. Der ſittliche Charakter des Lehrers. 235
§. 25. Zuſtand der Welt bei Erſcheinung des Chriſtenthums in ihr. 242

Zweiter Abſchnitt. Erreichung des Zwecks der chriſtlichen Sittenlehre in der Welt.

§. 26. Aufgabe jener Frage. 247
§. 27. Wirkung der chriſtlichen Lehre durch den Glauben auf die Sitte. 248
§. 28. Wirkung der chriſtlichen Lehre auf den Glauben der Welt, indem ſie ſelbſt die Glaubenslehre zugleich in dieſem Punkte Sittenlehre iſt. 258

§. 29. Wirkung der chriſtlichen Glaubens- und Sittenlehre in ihrer Einheit auf die Welt, angebend das Wiſſen in derſelben und die Wiſſenſchaft. 260

Dritter Abſchnitt. Geſtalt der Welt, in der die chriſtliche Sittenlehre ihren Zweck fort und fort erreicht.

§. 30. Aufgabe. 267
§. 31. Begriff des Syſtems. 268
§. 32. Die Welt als Syſtem. 270
§. 33. Das Weltgeſetz in der Beſtimmtheit des chriſtlichen. 273

Dritter Theil.

§. 34. Einleitung in die theologiſche Moral aus dem Standpunkt der Wiſſenſchaft. 279
Erſter Abſchnitt. Begriff der theologiſchen Moral. 281
Zweiter Abſchnitt. Zweck. 286
Dritter Abſchnitt. Gliederung der ethiſchen Wiſſenſchaft. 291
Beilage. Von den Hülfswiſſenſchaften zur Bildung für die theologiſche Moral. 299
1) Das Gemüth. 300
2) Der Verſtand. 308
3) Die Vernunft. 323
Schluß 340

Die Principien der Ethik.

Einleitung. Ueberſicht der Verſuche zur Entdeckung des Grundſatzes der Ethik. 345

Erſtes Kapitel. Von den ſubjectiv materiellen Principien.

§. 1. Der pädagogiſche Grundſatz. 360
§. 2. Kritik des pädagogiſchen Princips. 369
§. 3 Das politiſche Princip. 375
§. 4. Beurtheilung des Princips. 382
§. 5. Das eudämoniſtiſche Princip. 387
§. 6. Beurtheilung dieſes Princips. 398
Kritik des Eudämonismus aus ihm ſelbſt. 400
§. 7. Das praktiſch-äſthetiſche Princip. 404
§. 8. Beurtheilung dieſes Princips. 411
Zweites Kap. Von den objectiv materiellen Principien. 418

I. Das teleologiſche Princip.

§. 9. Darſtellung deſſelben. 421
§. 10. Beurtheilung. 429

II. Das praktiſche theologiſche Princip.

§. 11. Seine Darſtellung. 431
§. 12. Seine Beurtheilung. 432

Drittes Kapitel. Von den formellen Principien der Moral.

§. 13. Deduction derſelben. 447
Schluß. 451

I. Das dogmatiſch formelle Princip der Moral.

§. 14. Darſtellung deſſelben. 456
§. 15. Beurtheilung dieſes Princips. 461

II. Das kritiſch formale Princip.

§. 16. Aeußere Veranlaſſung zu ſeiner Entdeckung. 473
§. 17. Darſtellung des Princips. 483
§. 18. Beurtheilung deſſelben. 490

Prolegomena

zur

theologiſchen Moral.

AD BIBL.
UNIVERS.
MONAC.

Einleitung.

§. 1.

Aufgabe, welche zu löſen iſt.

Bis in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts wurde die chriſtliche, theologiſche Moral (Ethik) in Verbindung mit der kirchlichen Dogmatik abgehandelt, und zwar ſo, daß jene ein Theil von dieſer, alſo in ihr enthalten war und in einzelnen Capiteln gegeben wurde. Der gelehrte und ſcharfſinnige Profeſſor Dannäus, ein reformirter Theologe, war der erſte, der die chriſtliche Ethik von der kirchlichen Dogmatik abſonderte und jene als eine für ſich beſtehende Doctrin behandelte in ſeinen Ethices christianae libri 3. 1577. In der erſten Hälfte des 17. Jahrhunderts bearbeitete aus der lutheriſchen Kirche der eben ſo gelehrte als geiſtreiche Georg Calixtus auch die Moral in ſeiner „chriſtlichen Sittenlehre“ als eine Doctrin für ſich und von der Dogmatik abgeſondert 1630. Seitdem iſt's bei dieſer Sonderung geblieben und hat neben der Dogmatik die chriſtliche Moral vorerſt wenigſtens gleiches Anſehen erhalten; anfangs freilich ſo, daß dieſe jener noch ſubordinirt blieb — Moral, höher aber Dogmatik; dann aber, daß dies Verhältniß ſich umkehrte, Moral höher, und ſo ſteht dann die Moral auf dem Gipfel; ſie iſt die Blüte und Frucht aller exegetiſchen philoſophiſchen Forſchungen und ſelbſt aller dogmatiſchen Beſtrebungen.

Das nun iſt auch der bibliſchen Lehre und ihrem Inhalte theils implicite theils verbis disertis ganz angemeſſen: der

Glaube, *ἡ πίστις*, und jede ihn und ſeine Artikel betreffende Lehre — jedes Dogma gehört der Dogmatik an; die Liebe, *ἀγάπη*, hingegen und jede auf ſie ſich beziehende Lehre gehört für die Moral; nun ſagt aber Paulus 1 Kor. 13, v. 1. Wenn ich mit Menſchen- und Engelzungen redete u. ſ. w. cf. v. 13. Das größere darunter iſt die Liebe; in ihr bethätigt ſich der Glaube, ein liebloſer Glaube iſt ein Wahn, der bis zum Wahnſinn gehen kann. Durch das 16. und größtentheils auch durch das 17. Jahrhundert hindurch waren in der chriſtlichen Welt beſonders proteſtantiſcher Seits Glaube und Liebe die beiden Angeln, auf denen ſich Staat, Kirche, Familie bewegte. Dieſe Zeit hindurch herrſchte, wenn auch neben großer Liebloſigkeit einzelner Menſchen, und neben Wahn und Aberglauben doch überhaupt unter Gebildeten und Ungebildeten ein Intereſſe an dieſen beiden. Von ihnen war die Rede in dem Privatverhältniß der Menſchen, in ihrem Umgange, in den öffentlichen Verhandlungen, Wiſſenſchaft. Aber das hat ſich geändert, beſonders bei der großen Revolution in England in der Mitte des 17. Jahrhunderts. Das Intereſſe hat von dieſer Zeit an ſeine Richtung auf die Freiheit genommen und ſo noch jetzt. Von Freiheit iſt die Rede, ſelten oder kaum von der Liebe; ſie in allen Beziehungen, perſönliche, politiſche, Gewiſſens-, Denk-, Sprech- Preßfreiheit.

So ſeit den amerikaniſchen Freiſtaaten, der Franzöſiſchen Revolution. Aber was iſt Freiheit ohne Liebe? Mit dem Glauben iſt's eben ſo. Die Reformation Luthers und ſeiner Gehülfen ſchlug dem Aberglauben eine unheilbare Wunde, brach die Autorität der katholiſchen Kirche, die Infallibilität und ſachte ſo die freie Forſchung an; und dieſe Forſchung nach Wahrheit ließ ſich ein auf Alles, was zweifelhaft war, was in Irrthum, Aberglauben zu liegen ſchien; überall Forſchung nach Wahrheit in Natur, Geſchichte, Aſtrologie, gegen Hexengeſchichten ꝛc.; vom Glauben nirgends die Rede. Der hochgebildete Menſch darf der Wahrheit das Wort reden, — aber er hüte ſich jetzt des Glaubens zu gedenken, wenn er nicht für einen Myſtiker gelten will. Die beiden Themata unſerer Zeit ſind Wahrheit und Freiheit. Aber eine Wahrheit ohne Glaube iſt etwa jede erfahrungsmäßig gemachte, von geſtern, heute oder 100 Jahren, eine hiſtoriſche oder höchſtens mathematiſche; zu dem, daß zwei mal zwei vier iſt, bedarf es keines Glaubens. Aber die Wahrheit, die mit dem innerſten Menſchen in Anſehung ſeines Gewiſſens, ſeiner Pflicht, Hoffnung kurz mit ſeinem innerſten ſubſtanziellen Weſen verknüpft iſt, iſt nicht hiſtoriſch, mathematiſch, wird auch nie eine Wahrheit heißen können, wenn der Forſchende keinen Glauben hat. Wahrheit und Unglaube iſt unverträglich. Wahrhafte und wirkliche Wahrheit kann mit Unglaube zuſammen nimmermehr exiſtiren. Wahrheit iſt nicht ohne Glaube und Glaube nicht ohne Wahrheit. Dies unterſcheidet den Glauben von der Meinung, vom Wahne, vom Aberglauben und endlich vom Unglauben ſelbſt. Des Glaubens Inhalt iſt Wahrheit und wenn die Wiſſenſchaft des Glaubens (die Dogmatik) ihn zu begreifen ſtrebt, kann ſie das nur, indem es ihr mit ihm um die Wahrheit zu thun iſt, um die Wahrheit im Glauben. Die Wahrheit ſelbſt iſt, wie ſie iſt, nicht ohne die Nothwendigkeit. Das Princip dieſer Nothwendigkeit iſt Geſetz, die Wahrheit hat ihr Geſetz und dies Geſetz als das Beſtimmende der Nothwendigkeit im Wahren iſt von jedem Menſchen in ſeinen Begierden, Launen u. ſ. w. ganz unabhängig. Es gilt bei der Frage nach Wahrheit, die Pilatus Chriſtus vorlegte, um die Erkenntniß des Geſetzes, kraft deſſen etwas gewiß ſein muß.

Enthält der Glaube Wahrheit, ſo iſt's, weil auch die Wahrheit im Glauben die Bedingung der Nothwendigkeit hat. Glaube ohne Nothwendigkeit iſt Lüge. Die Erkenntniß des Geſetzes als des Beſtimmenden der Nothwendigkeit hat und muß der Glaube als Wahrheit haben. Freiheit auf der andern

Seite ohne Liebe iſt eben ſo wenig Freiheit, wie die Wahrheit ohne Glauben Wahrheit iſt. Umgekehrt Liebe ohne Freiheit iſt keine Liebe, ſondern nur ein Trieb, Inſtinct, wie bei den Thieren, wie in der Selbſtliebe. Freiheit alſo iſt das Weſen der Liebe, durch ſie iſt dieſe wirkliche wahrhafte Liebe. Fehlt die Liebe und iſt doch im Menſchen ein Gefühl der Freiheit, ſo iſt die Leidenſchaft da, und in dieſer Leidenſchaft kämpft er für die Freiheit. Nun gilts dieſe Freiheit zu erringen, ſelbſt mit Vernichtung derer, die ihr entgegentreten, (Jacobiner). Die Nothwendigkeit, innerhalb deren die Freiheit nur ſein kann und ohne die ſie Zufälligkeit, Willkürlichkeit iſt, iſt das Geſetz für die Freiheit, und ſo würde eine gründliche, zuſammenhängende und ſyſtematiſch durchgeführte Lehre von der Freiheit, vom Geſetz für dieſelbe und indirect von der Liebe Wiſſenſchaft ſein, und ſofern alle die Beſtimmungen, die die Freiheit hat, ſittlich ſind — *die Ethik*, der Dogmatik gegenüber. Die Aufgabe nun, die die Prolegomena zur Ethik löſen ſollen, wäre ganz allgemein *die*: iſt eine ſtrenge Wiſſenſchaft vom Geſetz nicht für die Natur (Phyſik), ſondern für die Freiheit (Willen), von den beſondern Geboten, Verboten, Regeln und Pflichten, wie ſie dies Geſetz beſtimmt, iſt die Ethik als Wiſſenſchaft möglich und wie? Dieſe Frage, die Ethik als ſolche angehend, hat zuerſt auf's Beſtimmteſte *Kant* gethan, und ihre Beantwortung gegeben, theils in ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft, theils in ſeinen Prolegomenen zur Metaphyſik der Sitten, wie er denn auch die andern Fragen zuerſt geſtellt hat: iſt ein Wiſſen von der Wahrheit und vom Geſetz der Wahrheit möglich und wie? Die Beantwortung iſt die Kritik der reinen Vernunft und die Prolegomena zur Metaphyſik der Natur. Das Wahre bezieht ſich direct auf's Wiſſen, die Freiheit oder das Freie und beſtimmter Weiſe das Gute, bezieht ſich direct auf's Wollen; das Schöne bezieht ſich direct auf's Gefühl in der Anſchauung. Jene Aufgabe, dieſe drei höchſten

Gegenſtände menſchlicher Beſtrebungen, das Wahre, Gute und Schöne angehend, wäre alſo ganz allgemein eine Wiſſenſchaft des Wahren (Kritik der reinen Vernunft), des Guten (— der praktiſchen Vernunft), des Schönen (Kritik der Urtheilskraft).

Aber bei jener allgemeinen Aufgabe wie eine Wiſſenſchaft vom Geſetz für die Freiheit möglich ſei, kann nicht ſtehen geblieben werden. Denn es iſt eben hier nicht um die Ethik, das Ethiſche überhaupt und im Allgemeinen, ſondern näher und im Beſondern um die chriſtliche, theologiſche zu thun. Jene Aufgabe iſt alſo die, ob es möglich ſei, daß von der chriſtlichen Sittenlehre, die insgeſammt die Liebe und Freiheit angehe, eine ſtrenge Wiſſenſchaft zu Stande gebracht werde, in der Alles durch einander bedingt, in einander begründet und in einander zuſammenhängend iſt.

Die Frage, ob eine Wiſſenſchaft der Moral möglich, ſcheint unwichtig. Seit Dannäus und Calixtus ſind immer durch die Bemühungen gelehrter und für das Chriſtliche ſich intereſſirender Männer, Werke zu Stande gebracht, die die chriſtliche Sittenlehre zu ihrem Gegenſtande hatten, Lehrbücher der theologiſchen Moral, ſo die chriſtliche Sittenlehre von Mosheim 10 Bände, und unter den Neuern Reinhard's Moral 5 Bände ꝛc. Ammon, de Wette, Schwarz u. a. Für die Frage: ob kann man auf dieſe Werke hindeuten und ſagen, was wirklich iſt, iſt doch auch wohl möglich. Aber das wie ſcheint das Bedenkliche, die Methode, durch die das Mögliche zum Wirklichen wird. Iſt's Reinhard's Methode oder die de Wette's, die die beſſere iſt? Indeſſen auch das erſte ob iſt genauer betrachtet nicht ſo leicht, als es ſcheint. Wenn die Frage wäre nach der Möglichkeit einer Geometrie, ſo könnte man einem den Euclid geben, nicht ſo mit der Moral, hier iſt's aber wie mit der Kant'ſchen Frage, ob eine Metaphyſik möglich ſei, als die Wiſſenſchaft des Wahren, Guten, Schönen (Kritik der reinen Vernunft). Hatte Kant nicht die Metaphyſik des Ariſtoteles vor ſich und die des Spinoza, Leibniz? Da hatte er ſie ja! Wie möchte er nach ihrer Möglichkeit fragen? Ja! Es fehlt an etwas dort an der alten Metaphyſik. Wird nämlich beim Studium der vorhandenen Werke die Idee der Wiſſenſchaft bezogen auf ſie und werden ſie mit der Idee gemeſſen, ſo bleiben ſie weit dahinter. Daher der Zweifel, ob unſere Wiſſenſchaft möglich? Beim Zweifel kann es wohl in andern Dingen, auf die im Leben nicht ſo viel ankommt, ſein Bewenden haben. Aber ſind es ſittliche Dinge und Verhältniſſe, in denen der Zweifel rege wird, ſo iſt es der Sittlichkeit ſelbſt zuwider, wenn es beim Zweifeln ſein Bewenden hat. In foro conscientiae gilt nicht: „was iſt daran gelegen?“ In Anſehung des Geſetzes für ſeinen Willen, in Anſehung ſeiner Pflichten und Rechte muß man auf abſolute Gewißheit dringen. Ohne dies gewiſſe Wiſſen iſt keine Gewiſſenhaftigkeit, kein ſittlicher Charakter möglich. Hier hat der Zweifel die große Bedeutung, daß, indem durch ihn ein Problem angeregt wird, dies Problem auch erſtrebt werden muß zu ſeiner wirklichen Löſung. Das genannte Problem ſtellt ſich nun in beſondern Fragen und indem die Prolegomena das Problem löſen, laſſen ſie ſich auf dieſe beſondern Fragen ein, geben aber ſo die Veranlaſſung zur Eintheilung der Prolegomena ſelbſt: es ſind die Lehren von der Liebe und hiermit die von der wahren Freiheit des Menſchen, welche chriſtliche Lehren heißen, und die als jene von der Liebe und Freiheit Sittenlehren ſind. In der Beziehung, daß das wahrhaft Sittliche nicht das Gewohnte, das Moraliſche nicht das Gehäſſige, Heimtückiſche, ſondern das Offene, Liebreiche, nicht das Servile, ſondern Freie ſei. Dieſe Lehren wurden von Chriſtus und ſeinen unmittelbaren Schülern andern mitgetheilt, ſie tragen ſeinen Namen — chriſtliche Sittenlehren. Für die Nachkommen, für uns ſind dieſe mündlich mitgetheilten nur ſchriftliche im neuen Teſtament mit Bezug auf das alte Teſtament. Chriſtlich ſind daher, und können für uns allein ſein die in der Bibel neuen Teſtaments und alten Teſtaments enthaltenen Lehren, die die Liebe und Freiheit überhaupt betreffen. Somit ſteht jenes Problem

a. in der Frage: *iſt von den in der Bibel enthaltenen Sittenlehren eine ſtrenge Wiſſenſchaft möglich und wie?*

Die Prolegomena zu dieſer Wiſſenſchaft haben bei jener erſten Frage alſo die Bibel als Quelle jener Lehren zuerſt zu berückſichtigen, und ſo conſtituirt ſich für die Prolegomena der 1. Theil, einleitend aus der Bibel in die theologiſche Moral.

b. Zunächſt wurden von Chriſtus und ſeinen Jüngern die Sittenlehren, die wir in der Bibel vorfinden, den Zeitgenoſſen aus ihrem Volke, und dann von Paulus beſonders auch den Heiden mitgetheilt. So kamen dieſe Lehren zunächſt an ein Volk, die Juden, dann an andere und durch ihre ſchriftliche Tradition an alle Völker. Sind ſie, die chriſtlichen und bibliſchen, ſolche Sittenlehren, wie jedes Volk in jedem Zeitalter, wie die Welt überhaupt ihrer bedarf oder nicht? Gehen dieſe Lehren das Menſchengeſchlecht an, ſind ſie für die Menſchheit oder nur für jenes Volk; ſind ſie die der Humanität oder die der Nationalität? Wenn das erſte wäre — Sittenlehren für die Menſchheit, ſo qualificiren ſie ſich dazu, Gegenſtand der Wiſſenſchaft zu ſein; denn dieſe iſt unabhängig vom Individuum, es heiße Socrates oder Ariſtoteles. Die Wiſſenſchaft gehört der Menſchheit. Hiemit ſtellt ſich alſo jenes Problem in die zweite Frage:

Ob für die Welt die chriſtliche Moral ſich eigne und ob eine Wiſſenſchaft von ihr abgeſehen von aller Nationalität und Individualität möglich iſt? Hiermit aber erhalten die Prolegomena einen zweiten Theil, indem ſie die Einleitung in die theologiſche Moral aus dem Standpunkte der Welt ſind. Endlich

c. *Die Idee* der oft genannten Wiſſenſchaft iſt nicht die Idee oder die bloße Notion einer beſondern Wiſſenſchaft neben andern, dieſen coordinirt, oder gar die Notion einer Wiſſenſchaft unter dieſer oder jener — wie z. E. Hiſtorie als Wiſſenſchaft, Philologie als Wiſſenſchaft, ſelbſt Mathematik — ſondern jene Idee der Wiſſenſchaft, der alle andern ſubordinirt ſind. Der Name für die Wiſſenſchaft als ſolche, iſt der bekannte: Philoſophie. Gilt es nämlich den erſten, tiefſten, abſoluten Grund, ſowohl der Dinge, als der That und als der Erkenntniſſe ſelbſt, gilt es das abſolute Ziel, worauf alles Streben in der Erkenntniß geht, und wird eine Erkenntniß vom Princip und Ziel alles Seienden erfordert, ſo iſt dieſe Erkenntniß keine hiſtoriſche, ſondern die ſpeculative oder philoſophiſche. Keine der ſogenannten realen Wiſſenſchaften, etwa Heraldik ausgenommen, kann ſich daher, wie ungebehrdig ſie ſich auch gegen die Philoſophie benehme, aller Philoſophie entſchlagen; denn jeder kommt es auf einen Halt und Grund und Boden an, den die Philoſophie ſicher ſtellen muß. Mögen demnach die chriſtlichen Sittenlehren nach a. vollſtändig als rein bibliſche durch die Exegeſe ausgemittelt, und nach b. vollkommen als dem Bedürfniß der Menſchheit angemeſſen erkannt ſein, ſo fragt ſich doch noch

ob von dieſen bibliſchen Lehren für die Welt eine für die Idee der Erkenntniß angemeſſene Wiſſenſchaft da ſei? ob und wie die bibliſche Sittenlehre philoſophiſch, ſpeculativ und wiſſenſchaftlich dargeſtellt werden könne? Dies der dritte Theil der Prolegomena, als der ſie die Einleitung in die theologiſche Moral ſind aus dem Standpunkte der Philoſophie ſelbſt. Das Bedürfniß, daß in ihr philoſophirt werde, iſt früher, wenn auch nicht gleich Anfangs von G. Calixtus anerkannt worden, mit Mosheim iſt dies weniger der Fall, die neueren Moraliſten kommen auch nicht fort ohne Philoſophie (*Carl Erhard Schmid* ganz kantiſch; ſo *Stäudlein* ſchon auf dem Titel: bibliſch-philoſophiſche Moral).

Der Prolegomena
Erſter Theil.

Einleitung in die theologiſche Moral aus dem Standpunkte der Bibel.

§. 2.
Eintheilung.

In der Bibel ſchon A. Ts. beſonders aber N. Ts. ſind neben hiſtoriſchen, dogmatiſchen und ſonſtigen Angaben auch Sittenlehren enthalten, durch die ganze Bibel wie zerſtreut, rhapſodiſch, hin und wieder, einzeln in innerm Zuſammenhange, ſcheinbar ohne Zuſammenhang. So bei den Apoſteln, Jeſus in ſeiner Bergpredigt, Sprüchen und Parabeln — ein Reichthum von ſittlichen Wahrheiten und ſittlichen Reflexionen. Dieſe Sittenlehren werden in der Bibel geleſen, und das Leſen iſt ein ſie Erfahren, ſo ſind ſie durch die Bibel als ſchriftliche Tradition aus der Vorwelt an die Nachwelt gekommen, die ſich ihrer erinnert, wie ſie die Vorwelt gegeben hat, ſie ſind in ihrer Erfahrung empiriſch geſchichtliche Lehren; leguntur, eliguntur, colliguntur (Katechismen, Sittenlehre-Collectaneen). Aber indem die theologiſche Moral chriſtliche Sittenlehren allein zu ihrem Gegenſtande hat, iſt die Forderung an ſie, daß ſie dieſe Lehren rein aus der Bibel nehme ohne Fremdes. Dieſer Forderung gemäß hat dieſer Theil einen 1. Abſchnitt, worin die theologiſche Moral als rein bibliſche zu betrachten iſt. Das Bibliſche iſt ſolcher Weiſe 2) das Charakteriſtiſche der chriſtlichen Sittenlehre und dadurch mit, wo nicht einzig und allein, daß ſie bibliſch iſt, unterſcheidet ſie ſich von jeder andern Sittenlehre. Dies, bibliſch zu ſein, iſt das Diſtinctive der chriſtlichen Sittenlehre. Die Lehren des Confucius ſind größtentheils rein moraliſch und auch ſchriftlich, im Koran des Muhammed ſind viele Sittenlehren. Die chriſtlichen haben das wenigſtens als charakteriſtiſch, daß ſie bibliſch ſind. So hat der erſte Theil einen zweiten Abſchnitt; 3) Empirie, geſchichtliche Angaben, wenn auch noch ſo genau, iſt noch nicht Theorie; die Wiſſenſchaft aber von der rein bibliſchen Sittenlehre iſt Theorie, die Einleitung hat alſo einen dritten Abſchnitt, angehend das Verhältniß der Theorie zu jener Empirie aus der Bibel: *ob in den bibliſchen Sittenlehren, wie ſie empiriſch da ſind der Keim und Grund einer Wiſſenſchaft von ihnen enthalten? ob alſo eine ſtrenge Wiſſenſchaft in dieſen Sittenlehren ſelbſt gegründet und ſo zu ſagen verborgen ſei?*

Des erſten Theiles

Erſter Abſchnitt.

Die theologische Moral als rein biblisch.

Der Grund, aus dem darauf beſtanden wird, daß ihr Gegenſtand die allein bibliſche Lehre von der Geſetzgebung für die Menſchen und von den Geſetzen ſelbſt ſei, iſt die Vorausſetzung, daß allein dieſe Lehre wie ſie in der Bibel iſt, göttlichen Urſprunges ſei, die Vorausſetzung daher von den Geſetzen, Pflichten, Rechten für die Menſchen und vom Weſen der Sittlichkeit, von Gott ſelbſt unmittelbar dem Menſchen mitgetheilt, daß ſie Offenbarung Gottes ſeien. Iſt Gott anerkannt als der Untrügliche, ewig Wahrhafte, unendlich Gütige, und iſt anerkannt, daß die Geſetze, die der Menſch zu befolgen hat, von ihm gegeben ſind, θεὸς νομοθετής, ſo iſt mit dieſer Anerkenntniß der Menſch auch der Wahrheit, Standhaftigkeit jener Geſetze gewiß und ſicher. Befolgt er ſie, ſo verhält er ſich darin frei, unabhängig von aller andern Autorität, ſei ſie die der Natur und ihrer Erſcheinungen und Kräfte, oder ſei ſie die eines Menſchen für den andern, die Autorität eines Despoten ꝛc. Aus jener Vorausſetzung von der bibliſchen Lehre als göttlicher Offenbarung kommt auch in der chriſtlichen Welt, beſonders wie ſie die evangeliſch proteſtantiſche Kirche iſt, die Forderung, daß nur aus der Bibel, die allein die Gedanken Gottes enthalte, die Belehrung für den Menſchen im Glauben und Leben, in Pflicht und Liebe genommen werden dürfe. Aber Geſetze, wie für die Natur, ſo auch für den Willen der Menſchen und dann Rechte, Pflichten und Sitten in Gemäßheit derſelben waren ja ſchon vor dem Chriſtenthum in der Welt und mit ihnen auch die Meinung, wo nicht der Glaube, daß der Urheber dieſer Geſetze nicht ein Menſch ſei, ſondern die Gottheit. Somit entſteht

a. Die Frage: ob die Geſetzgebungs- und Geſetzeslehre ſelbſt einzig und allein als chriſtliche und für uns als bibliſche eine göttliche Offenbarung ſei oder nicht.

Ihre Beantwortung folgt §. 3.

b. Wenn ſich nicht in Abrede ſtellen läßt, daß ſchon vor dem Chriſtenthum Gott der Menſchheit ſich geoffenbart habe in Anſehung ſeines Willens und deſſen Geſetze, iſt die Frage: wodurch die chriſtliche als bibliſche Lehre, die chriſtlich bibliſche Lehre als göttliche Lehre ſich von den andern vor ihr, neben ihr oder nach ihr unterſcheide. Die Beantwortung folgt §. 4. Nun kann es aber ſein

c. daß der Inhalt einer Lehre angehend Geſetz, Pflicht, Recht und Sitte der Erkenntniß Gottes und der Vernunft und dem Gewiſſen des Menſchen vollkommen angemeſſen iſt, allein ohne daß die Form, die dieſer Inhalt durch Menſchen bekommen hat, mit ihrem Inhalte vollkommen harmonire; kurz es kann von reinen ſittlichen Dingen auf eine ihrer unwürdige Weiſe gelehrt werden. Indem etwa das rein Sittliche, das Gute ſelbſt höhniſch, ironiſch, ſarkaſtiſch, hämiſch, oder einſeitig nur und beſchränkt dargeſtellt wird. So z. E. wäre wohl möglich, aus Voltaire's inhaltsreichen Werken eine Sittenlehre, wie dieſer große Mann ihrer mächtig war, herauszuziehen und darzuſtellen. An der trefflichſten Wahrheit im gelungenſten Ausdruck würde es nicht fehlen, aber auch nicht an frivoler, ſarkaſtiſcher, bitterer Darſtellung, ſo äſthetiſch ſie ſein kann, und mit einer ſolchen Sittenlehre bliebe und müßte der Gedanke göttlicher Offenbarung entfernt bleiben. Die Frage alſo wäre: iſt die in der Bibel enthaltene Lehre auf eine der Vorausſetzung, daß ſie die Lehre Gottes ſei und nicht des Menſchen, würdige Weiſe, ihrem göttlichen Inhalte alſo gemäß gegeben? Dies im 5. §. daß die Darſtellung der Sittenlehre, daß die Lehre vom Geſetz ihrem Inhalt durch und durch gemäß ſei. Es knüpft ſich eben daran endlich

d. die Frage, ob in der That die bibliſche Lehre, beſonders N. Ts. und aus Chriſti Mund ſelbſt in dem rein Menſchlichen, das der Menſch lehrt, zugleich dem göttlichen Inhalt derſelben durch und durch gemäß ſei. Dies §. 6.

§. 3.

Die vor-, neben- und nachchriſtliche Geſetzgebung mit Bezug auf die göttliche Offenbarung.

Wo dieſe Beziehung Statt hat, ſteht die Geſetzgebung und Geſetzeslehre im Verhältniß zur Religion und zwar ſo, daß von dieſer jene unzertrennlich iſt. Ohne die genannte Beziehung iſt auch dies Verhältniß nicht vorhanden. So in den Geſetzbüchern, wie ſie von Menſchen als rechtskundigen, erfahrungsreichen, gelehrten Juriſten entworfen und ausgeführt werden. Hier iſt nicht jene Beziehung auf göttliche Offenbarung. Demnach kommen in Betracht vor dem Chriſtenthum wie die älteſten Völker, ſo auch deren Religionen, die insgeſammt und inſofern ſie polytheiſtiſch waren, alſo die Geſetzeslehre und Geſetzgebung des indiſchen Volkes, ferner der Aegypter, dann näher die der Griechen und Römer. Die altindiſchen Sitten- und Geſetzeslehren galten durchaus für von Brama, Wiſchnu, Budda ꝛc. den Menſchen mitgetheilte. In dieſer Geſetzlehre, wie ſie einer der berühmteſten indiſchen Geſetzeskundigen Menu gegeben, iſt noch nicht unterſchieden zwiſchen Geſetzen, deren Urheber Gott und die Menſchen ſind; für die gewöhnlichſten Lebensverhältniſſe ſind Geſetze von Gott da. Alle Geſetze haben göttliche Autoren. Bei den Aegyptern ſtellen die Prieſter das Volk mit allen ſeinen Intereſſen und Handlungen unter die Aufſicht von Iſis und Oſiris. Vermeintliche Offenbarungen dort und hier; ſo auch bei den Griechen und Römern, jedoch bei dieſen in einem Unterſchied zwiſchen menſchlichen und von Gott gegebenen Geſetzen, zwiſchen Geſetzen, die der Menſch ſich gegeben, und zwiſchen denen, die er bekommen hat nicht von den Menſchen. So ſind beſonders bei den Griechen die Familienverhältniſſe, was die einzelnen Glieder der Familie angeht, durch göttliche Geſetze beſtätigt, die bürgerlichen und Staatsverhältniſſe hingegen rein durch Menſchen. Das Familienrecht als ius divinum, das bürgerliche als blos menſchliches — dieſer Unterſchied kommt beſonders bei den griechiſchen Tragikern an den Tag. Daß der Sohn ſeine Mutter nicht zur Gattin nehme und nicht Kinder zeuge mit ihr, das iſt von den Göttern ſelbſt beſtimmt und wenn auch kein von Menſchen gegebenes Geſetz dagegen vorhanden wäre, es iſt und bleibt göttliches Geſetz.

Oedipus als Verletzer dieſes Geſetzes ſtrafen die Erinnyen, wenn er auch nicht mit Wiſſen es verletzt, er hat das göttliche Geſetz verletzt. Zu vergleichen iſt auch die Antigone, wo ebenfalls göttliches und menſchliches Geſetz direct einander entgegen ſtehen. Aber ſelbſt den Geſetzen und Inſtitutionen, die anerkannt menſchlichen Urſprungs waren, geben doch Grieche und Römer eine Beziehung auf Gott oder Götter, als Geſetzgeber. Solon z. E. und auch Lykurgus, nachdem ſie ihrem Volke eine Conſtitution gegeben haben zur Annahme, laſſen es nicht dabei bewenden, ſondern legen es dem Gotte zu Delphi vor, der es beſtätigen muß als göttliches. So auch Numa Pompilius, die Römer wußten, daß die Geſetze von ihm waren, aber dabei durch die Nymphe Egeria; Offenbarung fehlt alſo dem Heidenthum nicht. Paulus ſagt (Röm. 2, 14): auch den Heiden fehle es nicht am Geſetz, ſeinem Weſen nach ſei es ihnen in's Herz geſchrieben; den Juden auf Stein u. ſ. w. Mit dieſer Geſetzgebung und deren beſondern Beſtimmungen für das freie und ſittliche Leben, ſind nicht zu verwechſeln die Verſuche, die von einzelnen Männern gemacht wurden, eine Wiſſenſchaft des Geſetzes für die Freiheit, eine Wiſſenſchaft des Sittlichen überhaupt zu Stande zu bringen; in dieſen Verſuchen wurde abſtrahirt größtentheils von dem, was in der Meinung des Volkes galt, daß die Geſetze unmittelbar von Gott kommen. So iſt's mit der Ethik des Ariſtoteles, mit der des Zeno, Epicur, Ariſtipp, ſo mit der ethiſchen Lehre im platoniſchen Dialog de republica und de legibus. Die Götter bleiben da aus dem Spiel, der Menſch habe ſie ſich ſelbſt durch ſein Wollen gegeben. Wenn von dem Geſetze und der Sitte, wie Chriſtus jenes gegeben und durch ſeine Erfüllung deſſelben der Menſchheit vorgeleuchtet, eine Wiſſenſchaft verſucht wird, kann ſie nicht in jener heidniſch philoſophiſchen Weiſe verfahren, abſtrahirend von Gott, durch den der Menſchheit das Geſetz kund geworden ſein ſoll. Abſtrahirt ſie davon, ſo hört ſie auf, eine chriſtliche Ethik zu ſein und wird die des abſtrahirenden Individuums. Die Götter nun ſtimmen gern nach der Meinung der Heiden in ihrem Wollen und Thun mehr oder weniger miteinander überein (Consensus Deorum); aber dieſe Uebereinſtimmung iſt keine Identität in Anſehung des Willens der einzelnen Götter, jeder hat ſeinen eigenen Willen. Sie iſt keine Einheit, wie die nach der chriſtlichen Lehre zwiſchen Gott und Chriſtus, der Wille des einen iſt ein und derſelbe des Andern. Jene bloße Uebereinſtimmung der Götter mit einander konnte daher auch geſtört werden (Ilias, Aeneis), auch hat ſelbſt in jener Uebereinſtimmung aller mit einander doch jeder Gott wie jeder ſeinen eigenen Willen, ſo ſeinen eigenen Sinn, bei dem er bleibt. Auf ſich und auf das Seinige, ihm Eigene zu reſigniren, ſich als unabhängig von ſich ſelbſt wahrhaft frei zu beweiſen, war keines Gottes Sache, ſondern ſtets der Menſchen, die ſich der Obermacht des Zeus unterwarfen. In ſo fern waren die Griechen und Römer beſſer als ihre Götter ſelbſt. Zwiſchen den Göttern, deren Wille den Menſchen offenbar wurde, und zwiſchen den Menſchen waren Mittler, Prieſter, die Prieſterin Pythia, aus deren Munde das Orakel kam: ſterbliche Menſchen alſo inmitten zwiſchen den Unſterblichen und Sterblichen, jene von ganz anderer Natur als die Götter und als die Menſchen. Hieraus ſteht zu ſagen: die Quelle, aus der die ſittliche Wahrheit in den polytheiſtiſchen Religionen, die Kenntniſſe von den Geſetzen floſſen, war denn doch nur eine ſehr trübe, der Götter Neid, Haß, Selbſtſucht iſt das Trübe, und eben ſo das prieſterliche Anſehn. Im Heidenthum alſo hat die Geſetzgebung nur eine ſehr entfernte Beziehung auf die göttliche Offenbarung. Aber

2) bei der Entſtehung des Chriſtenthums beſtand ſchon eine Religion eines einzigen Volkes, die nicht polytheiſtiſch, die monotheiſtiſch war — die moſaiſche, iſraelitiſche. In ihr iſt der eine und einzige Gott ohne Bildniß und Gleichniß aner-

kannt, und zwar für den Schöpfer und Erhalter der Welt, zugleich für den, der heilig, gerecht, unendlich weiſe, gütig ſei. Er hat das Geſetz gegeben, und das von ihm gegebene iſt durch ſeine Veranſtaltung und Macht den Menſchen zunächſt in dem von ihm auserwählten Volke kund oder offenbar geworden. In dieſer Religion ſteht demnach das Geſetz und die Geſetzgebung der göttlichen Offenbarung bei weitem näher als in der oben genannten. Auch iſt der Inhalt aller Geſetze und jeder Pflicht, die ihnen zufolge dem Menſchen obliegt, in einem einzigen zuſammengefaßt, in dem, daß der Menſch, zunächſt der Jude, ihn, den unendlich Allgütigen liebe von ganzer Seele, von ganzem Herzen, das Geſetz der Liebe zu dem Alleinigen Gott, 5 Moſ. 6, 5; 10, 12; 30, 6. Aber durch *wen* (das als factiſch wahr vorausgeſetzt, daß Gott das Geſetz gegeben) iſt von ihm zunächſt ſeinem Volke, dann den Menſchen überhaupt ſein Geſetz verkündet, wo und wie? Bekanntlich durch Moſes, dem der Stammvater des Volkes Abraham vorausging als der, dem Gott ſich zuerſt geoffenbart für ſeine Nachkommen. Gegeben aber wurde von Jehovah durch Moſe das Geſetz nach dem Auszug der Iſraeliten am Berge Sinai und auf ihm cf. 3 Moſ. 19, 18 ꝛc. Die Geſetzgebung ſelbſt und die Art, in der das von Gott gegebene Geſetz dem Volke kund gemacht wird, iſt dort mit Naturereigniſſen verknüpft, die mächtig in die Sinne fallen und in den Gemüthern der Iſraeliten Schrekken erregen. Unter Donner und Wetter vom Sinai rückt das Geſetz der Liebe an, die Furcht vor dem Herrn des Himmels und der Erde iſt das erſte Motiv zur Annahme, und ſo hat dieſe Geſetzgebung eine zwar nahe Beziehung auf die göttliche Offenbarung, aber ſchon dieſes Schreckens wegen, dieſer äußerlichen Dinge wegen iſt dies keine reine Offenbarung. Des Menſchen Liebe zu Gott iſt eine Liebe ohne Furcht und Entſetzen, in welcher Liebe der Menſch ganz frei ſich bewegt und nicht durch Motive der Furcht beſtimmt wird — er iſt ſo erſt wahrhaft ſittlich. Im N. T. heißt es: die Liebe treibt die Furcht aus. Es ſind daher die Menſchen und hier die Iſraeliten in ihrer monotheiſtiſchen Religion als Knechte des Herrn des Himmels und der Erde, die das Geſetz der Liebe annehmen und mit Furcht und Zitter annehmen und befolgen; und dann der Mann, durch den der einzige Gott erſt Einem Volke ſeinen Willen als Geſetz kund thut — er, Moſes, iſt gleicherweiſe im Verhältniß des Knechts zu ſeinem Herrn und zu den Menſchen im Verhältniß Eines, der ihres gleichen iſt. Das innerſte Weſen aber eines Knechtes iſt von dem Weſen ſeines Herrn unterſchieden; ihm dem Knecht iſt und bleibt der Wille und Charakter ſeines Herrn verborgen, er hat in ſeiner knechtiſchen Natur einen ganz andern Charakter als der Herr in ſeiner freien Natur, dem Knechte mithin wird von dem Weſen des Herrn und von deſſen Willen nur ſo viel kund oder offenbar, als dem Herrn ihm kund zu thun und offenbar zu machen beliebt. In der Offenbarung folglich, wie ſie das Alte Teſtament enthalten mag, den Willen Gottes und ſein Geſetz betreffend, bleibt aus dem Verhältniß der Knechte zu ihrem Herrn eine ſehr verborgene dunkle Stelle, es iſt keine volle Offenbarung. Er muß eine Decke vor's Geſicht nehmen, um nicht zu erblinden, wenn er Gott in's Angeſicht ſchauen will. „Meine Wege ſind nicht eure Wege, und meine Gedanken nicht eure." Gott hat ſich alſo da den Menſchen noch nicht ganz offenbar werden laſſen.

3. Bei Entſtehung des Chriſtenthums hatten neben demſelben das Judenthum und Heidenthum mit ihren Religionen noch ein wirkliches Beſtehen, und ſo hat die nebenchriſtliche Geſetzgebung der Heiden noch, indem die chriſtliche entſtand, ein fortwährendes Beſtehen, und nach der Entſtehung des Chriſtenthums kam noch eine monotheiſtiſche Religion zur Exiſtenz, die Muhammedaniſche, in der auch die Lehre iſt von der Offenbarung des Geſetzes durch Gott, wie

er ſie mitelſt ſeines Propheten Muhammed den Menſchen gegeben hat. Das Verhältniß dieſes Mittlers zwiſchen Gott und den Menſchen zu Gott in Anſehung des Geſetzes iſt mutatis mutandis, wie das von Moſe zu Jehovah — ein Verhältniß des Knechtes zu ſeinem Herrn. Erſt in dem entſtehenden und fortbeſtehenden Chriſtenthum ſelbſt ändert ſich dies Verhältniß, der Geſetzgeber iſt derſelbe, wie in der moſaiſchen Religion, der alleinige Gott, heilig, unendlich liebend. Aber der, durch den er ſein Geſetz dem Menſchen offenbart, iſt kein Knecht, ſondern ſein eingeborner Sohn *υἱὸς ϑεοῦ μονογενής*. Was der Knecht nicht weiß und zu wiſſen vermag, vermag der Sohn zu wiſſen. Die Natur des Sohnes iſt auch die des Vaters. Zwiſchen dem Sohne einem Menſchen und zwiſchen ſeinem Vater auch einem Menſchen findet jedoch wenigſtens der Unterſchied Statt, daß der Wille des einen ein beſonderer, und der Wille des andern ein eben ſo beſonderer Wille iſt (Dyophyſiten), alſo höchſtens eine Uebereinſtimmung des Willens. Iſt aber der Vater des Sohnes nicht Menſch, ſondern Gott, ſo iſt vielmehr der Wille des Sohnes und der des Vaters der eine und ſelbige. Demnach wäre, wenn der Wille des Vaters das Geſetz iſt für die Menſchen (und der Wille des Sohnes kein anderer iſt) — pari modo des Sohnes Wille die Geſetzgebung. Und wenn nun alſo kein Unterſchied zwiſchen dem Vater als Geſetzgeber und dem Sohne iſt als dem, der das Geſetz offenbart (— Moſe empfängt das Geſetz und nur auf ſteinernen Tafeln), ſo wird, was im Moſaismus nur Annäherung der göttlichen Offenbarung war, mit dem Chriſtenthum zur göttlichen Offenbarung ſelbſt.

§. 4.

Die chriſtliche Sittenlehre als göttliche Offenbarung ſelbſt.

Chriſtus ſelbſt, ihr Urheber erklärt Matth. 5, 17. ich bin nicht gekommen, das Geſetz aufzulöſen, ſondern daſſelbe zu erfüllen. Er ſpricht dort zu einer Menge von Iſraeliten, die ſich verſammelt haben. Unter dem Geſetz alſo, das zu erfüllen er gekommen, iſt ohne Zweifel das Geſetz zu verſtehn, wie es den Iſraeliten durch Moſe gegeben war, und wie die Propheten nach Moſe auf die Erfüllung des Geſetzes drangen. Darauf folgt v. 18. durch das Capitel hindurch und weiter C. 6 und 7 eine Darſtellung des Geſetzes in ſeinen Hauptbeziehungen; in dieſer Darſtellung ſpricht Chriſtus gar nicht, wie ein Menſch, der ein ihm und den andern gegebenes Geſetz zu erklären, der ſich und ihnen daſſelbe ans Herz zu legen habe; er ſpricht als Geſetzgeber mit einer Macht, wie wenn das Geſetz jetzt erſt auch von einem Berge herab von Gott gegeben würde, aber ohne Donner, ſondern wie ein Menſch, als ſei ſeine und Gottes Autorität die nämliche; z. E. Ihr habt gehört, daß zu den Alten iſt geſagt worden: Du ſollſt nicht tödten; ich aber ſage euch, u. ſ. w. In allen dem iſt der Redende der Geſetzgeber. Er ſelbſt nun

1) unterſcheidet ſich den Sohn Gottes von Gott ſeinem Vater. Söhne Gottes ὑιοὶ ϑεοῦ werden auch im alten Teſtament genannt und insbeſondere erhält dort z. B. David, Jeſaias den Namen Sohn, eines Sohnes Jehovah's oder Gottes ſelbſt, aber darum, weil er dem Geſetze Gottes treu geworden und geblieben iſt, ſo hat er ſich durch dieſe treue Erfüllung des Geſetzes, dem er als Knecht unterworfen war, die Liebe Gottes erworben, und darum iſt er geworden ein Mann nach dem Herzen Gottes, d. h. Sohn Gottes. Aber im neuen Teſtament kommt nirgends eine Erklärung vor, der zufolge Jeſus erſt ſich die Liebe Gottes durch ſeinen Gehorſam erworben habe, ſo daß er nun Sohn Gottes geheißen hätte; ſondern er heißt μονογενής, wie wenn er der Sohn Gottes ſei, ohne daß er es errungen habe, wie jene Könige und Propheten. Er der Sohn unterſcheidet ſich von Gott ſeinem Vater und die Jünger in ihren Erzählungen unterſcheiden ihn auch, aber er macht keinen Un-

terſchied zwiſchen ſich und dem Vater, was die Gottheit angeht. Dies ausdrücklich Joh. 14, 6—15, nach dieſer Stelle in drei Hauptbeſtimmungen:

a. indem es heißt: wer mich geſehen hat, der hat den Vater geſehn. Iſt das Weſen des Sohnes (οὐσία) das Weſen des Vaters, ſo folgt troz ihres Unterſchiedes, daß, wer den Sohn erkennt, auch den Vater erkenne und umgekehrt. Denn beider Weſen iſt das göttliche.

b. In jener Stelle „der Vater iſt in mir und ich im Vater.“ Der Vater hier iſt nicht gleich irgend einem Gott der Griechen oder Römer, ſolch ein Vater, der ſelbſt der Sohn eines Vaters wäre, nicht ein Stammgott, wie Zeus πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, der zugleich der Sohn des Kronos iſt, und der Sohn hier iſt kein Abkömmling, wie eines Menſchen Sohn von einem Menſchenpaar abſtammt, oder der Sohn, der wieder Söhne haben könnte oder würde. Dies imaginäre Verhältniß der Götter zu einander im Heidenthum und das phyſiſche Verhältniß der Menſchen iſt hier außerhalb der Rede und es heißt nichts anderes als: die Weſenheit Gottes, in Bezug auf die ich der Sohn bin, iſt meine Weſenheit. Daher, wer mich erkennt ꝛc.

c. „Ich und der Vater ſind Eins.“ Eins, ἕν, eben wegen jener Einheit oder Identität des Weſens beider, ein und dieſelbe Gottheit in Anſehung des Wiſſens, der Allwiſſende; eben ſo in Anſehung des Wollens, der Allwirkende. Wenn der Sohn, deſſen Vater ein Menſch, und der alſo ſelbſt ein Menſch, in ſeinen Geſinnungen, Abſichten, Planen mit dem Vater übereinſtimmt, als wäre ſein und des Vaters Wiſſen, Wollen und Streben ein und daſſelbe, ſo kann ein ſolcher Sohn auch ſagen: ich und der Vater ſind Eins, d. h. aber nur: wir ſtimmen überein mit einander. Dies iſt ein consensus zweier Individuen. Jenes Wort hingegen: „ich und der Vater ſind Eins“ iſt hinweiſend auf das Eine und ſelbe Weſen des Vaters und Sohnes. Die θειότης iſt die Identität des Wiſſens und Wollens; aber aus dem Willen kommt das Geſetz, das Chriſtus gegeben hat, oder Gott der Vater — es iſt ganz gleich. Hierin alſo iſt der Unterſchied der chriſtlichen Geſetzeslehre von der alttestamentlichen weſentlich. Das moſaiſche Geſetz iſt das Geſetz Jehovah's, nur als durch Moſe verkündet, nicht gegeben; das chriſtliche Geſetz als durch Chriſtum verkündet, iſt zugleich das durch ihn gegebene und ſo wird's denn auch von der chriſtlichen Gemeinde genommen. Jeſu Gebote = Gottes Gebote, und ihr gilt Jeſus für den Geſetzgeber ſelbſt. Kurz durch Chriſtum in ſeiner geſetzgebenden Macht iſt das Geſetz Gottes, indem er es giebt und lehrt, das den Menſchen geoffenbarte. Zu ſeiner Erklärung in jener Stelle über ihn ſelbſt kommen nun Angaben von einzelnen Handlungen, die er gethan habe, und dieſe Handlungen beſtätigen, eben ſo wie jene Angaben, dieſe Einheit des Göttlichen im Sohne und Vater. Matth. 9, 2—6. entweder iſt Jeſus ein unendlich anmaßungsvoller Menſch geweſen, ein bis zum Wahnſinn Ehrgeiziger, oder er wußte ſich als Sündenvergeber. Matth. 21, 12—16., Vertreibung der Wechsler.

2. Es iſt gleichfalls die eigene Erklärung des Urhebers der chriſtlichen Sittenlehre, daß ſie, die Lehre ſelbſt, wie ſie von ihm komme, zugleich von Gott ſelbſt komme. Das von ihm gegebene Geſetz iſt zugleich das von Gott gegebene: Joh. 8, 12: „Ich bin das Licht der Welt, wer mir nachfolgt, wird nicht in Finſterniß bleiben, ſondern das Licht des Lebens haben." Der Grieche hat ſeinen Lichtgott Helios und der war auch der Orakelgebende, aber von dem ſagte der Grieche, er gebe Licht, wie Hermes die Sprache. Hier ſpricht ein Menſch ſelbſt: ich bin das Licht der Welt. Das Licht iſt hier das intellectuelle, nicht das phyſiſche des Griechen, die Finſterniß iſt die der Sünde, der Verirrung. Die Welt kommt durch mich aus dem Dunkeln ins Helle, aus dem Verborgenen ins Offenbare, und was ich verkünde, bringt die Welt zum Licht, zur Offenbarung.

Aber jenes Wort eines Menſchen von ſich ſpricht entweder der größte Anmaßende, oder die Wahrheit des Wortes iſt die von Gott ſelbſt. Joh. 7, 16. u. 17. „Wer meine Lehre hat und hält, der wird inne werden, ob ſie von Gott ſei oder ob ich von mir ſelber rede.“ Seine Lehre faſſend, habend und indem ſie ihm Geſetze, die er befolge, darbiete, dieſe Geſetze erfüllend, würde der Menſch die Erfahrung machen, daß ſie von Gott komme. Chriſtus der Menſch bezieht ſich auf den Vater, deſſen Weſen das ſeinige ſei. Joh. 8, 51. „Wer meine Lehre hält, der wird den Tod nicht ſehen, ſondern das ewige Leben haben.“ Den phyſiſchen Tod ſterben wird er, aber der phyſiſche Tod iſt kein Uebel, ſondern ein Nichts und dem kann auch der Unchriſt getroſt in's Auge ſehen; aber der Tod des Menſchen in Anſehung ſeiner geiſtigen Perſönlichkeit, das iſt der entſetzliche Tod, der für ſeinen Nachfolger kein Tod ſei: cf. Joh. 13, 35: „Ein neues Gebot gebe ich euch, liebet einander, wie ich euch geliebt habe.“ Er ſpricht überhaupt in der Rede Joh. 13, zu den zwölf Jüngern und zwar kurz vor ſeiner Trennung von ihnen, wie wenn er Abſchied nehme von ſeinem jungen Freunden und ihnen noch jenes Gebot der Liebe als ein Andenken hinterlaſſe. Neu jedoch konnte dieſes Gebot für ſie wohl nicht ſein. Sie hatten faſt drei Jahre mit ihm gelebt, waren belehrt worden und hatten große Beweiſe ſeiner Liebe erfahren an ihnen und Andern. Mit dem Ausdruck neues Gebot muß es alſo noch eine beſondere Bewandniß haben, ſchon in Bezug auf die zwölf Jünger. Wäre es dem Redenden blos darum zu thun geweſen, ihnen in's Andenken zurückzurufen, was ſie ſchon gehört und erlebt, daß Liebe der Inhalt der Lehre Chriſti und ſeines Lebens ſei, ſo hätte Chriſtus nicht geſagt „Neu“, ſondern das euch bekannte und ſchon alte Gebot rufe ich euch zurück. Dann ferner neu kann das Gebot auch nicht heißen, abgeſehen von den 12 Jüngern, mit Rückſicht auf das iſraelitiſche Volk überhaupt, auf einen Geſetzeslehrer Moſes, ja auf jedes andere Volk. Das moſaiſche Geſetz enthält das Gebot der Liebe, und ohne Liebe überhaupt kann kein Volk beſtehen, kein Staat, — Familienliebe, Vaterlandsliebe ſind dazu nothwendige Bedingungen. So iſt das Gebot alt und hier wird es als neues gegeben. Nach dem ganzen Inhalt der geſammten chriſtlichen Lehren und nach ihrem Zweck ging jenes Gebot, obwohl unmittelbar an ſeine Schüler gerichtet, doch nicht allein ſie an, ſondern jeden dritten an jedem Ort und jeder Zeit, auch uns iſt es gegeben — es umfaßt die Menſchheit. So war es von Moſes nicht gegeben. Der Iſraelit liebte zuerſt ſeine Glaubensgenoſſen, dann erſt die Heiden. So iſt dieſes Gebot ein neues! Vollends dadurch neu „Wie ich euch geliebt habe," Bekanntlich heißt es, „jeder liebe den Nächſten wie ſich." Nicht ſo Chriſtus, ſondern: „wie ich euch geliebt" ꝛc. In der hergebrachten Völker-, National- und Menſchenliebe waltete dies Princip der Selbſtliebe vor; nicht ſo Chriſtus, das Princip der Liebe iſt bei ihm nicht die Selbſtliebe. Er hat geliebt ganz frei von ſich, von allen Abſichten, Beſtrebungen, Planen, die er für ſich auszuführen habe, mit unendlicher Hingebung ſeiner ſelbſt und folglich, daß ſeine Liebe zu den Menſchen auch ſeine ärgſten Feinde umfaßte. Kurz Chriſtus hat nach dem Inhalt des Evangeliums die Menſchen geliebt, wie vor und nach ihm kein Anderer — in unendlicher Freiheit und Heiligkeit ſeines Wollens und Thuns. So war die Liebe Chriſti zu den Menſchen der Gottesliebe zur Menſchheit gleich. Dieſe göttliche Liebe ſpricht hier das Wort aus: „ein neues Gebot gebe ich euch." Ein Ich kann kein Geſetz geben, wenn es nicht rein von ſeinem Ich unabhängig iſt. Daß der Menſch in ſeiner Liebe zum Menſchen dem Sohne Gottes in ſeiner Liebe zu ihnen ſtets ähnlicher werde, iſt das neue Gebot, und das Streben, dies Gebot zu erfüllen, iſt der Geiſt des Chriſtenthums. Gott ſelbſt alſo, von dem das Evangelium Joh. 3, 16, ſagt, er habe die Welt, dies ganze Menſchengeſchlecht ſo geliebt, daß er einen eingeborenen Sohn ſelbſt gegeben habe, von Gott ſelbſt alſo iſt das Geſetz in der Perſon Chriſti und durch ihn der Welt zu Theil geworden. Zwiſchen Chriſtus aber dem Sohne in ſeinem Unterſchiede von Gott dem Vater, indem er jenes Gebot ausſpricht, und zwiſchen Gott ſelbſt iſt kein Unterſchied, gleichviel ob es heiße, Gott oder Chriſtus hat dies Geſetz der Liebe gegeben. Darauf weiſt auch der Evangeliſt hin, der jene Reden wiedergegeben hat 1 Joh. 3, 23: Gott hat uns das Geſetz gegeben, daß wir einander lieben ſollen. Endlich

3. die Form, die der Inhalt eines Geſetzes hat, ſei er immerhin ein beſonderer und gehe nach dieſem Inhalt das Geſetz auf's Einzelne, iſt doch das Allgemeine. *α*) Hierdurch unterſcheidet ſich das Geſetz von jedem guten Rathe, den Einer etwa dem Andern giebt. Er oder der Rathſchluß geht auf irgend einen beſondern Fall und iſt ſeinem Inhalt und ſeiner Form nach darauf eingeſchränkt. Dieſe Einzelnheit und Partikularität des bloßen Rathes hat das Geſetz nicht an ſich, ſondern die Allgemeinheit, ſie aber kann eine beſchränkte, limitirte und eine blos relative Allgemeinheit ſein und iſt dies wirklich in allen den Geſetzen, die von dem Menſchen den Menſchen gegeben werden oder die ſie ſich ſelbſt geben — in der blos menſchlichen Legiſlation. So bis auf das Grundgeſetz zurück, mittelſt deſſen eine ganze Nation ſich zuſammenfaßt und in Anſehung der Rechte, Befugniſſe ꝛc. ihrer Individuen an einander erhält und baut, dies Grundgeſetz heißt Conſtitution, es iſt von relativer Allgemeinheit. Nach den einem Volke eigenthümlichen Bedürfniſſen, Intereſſen, Fähigkeiten und Sitten iſt das Geſetz für das Volk und ſind alle daraus ſich ergebenden beſondern Geſetze verſchieden, beſonders modificirt und deßhalb heißt es: keine Conſtitution eines Volkes taugt, ſo trefflich ſie ſei für dies Volk, auch für das andere mit anderen Landesſitten ꝛc. Da aber iſt auch der Wille und Verſtand des Menſchen das Princip der Geſetzgebung, ſei es, daß ein einzelner hoch-

verſtändiger und willenskräftiger Menſch (Solon, Lykurg) die Geſetze gebe, oder ſei es, daß die aus dem Volk gewählten Männer in einem Concil ꝛc. die Geſetze entwerfen — gleichviel — der menſchliche Wille iſt der Urheber des Geſetzes. Die Allgemeinheit iſt eine beſchränkte. So beſchränkt kann ſie nicht ſein, wenn von dem Geſetz gedacht und geſagt wird: nicht der Menſch, ſondern der göttliche Wille ſei der Urheber der Geſetze — dann iſt die Allgemeinheit die unbeſchränkte, die abſolute. Gott iſt der Gott jedes Volkes. Eine Sittenlehre alſo kann nur eine göttliche Offenbarung ſein, wenn die Geſetze, die ihr Inhalt ſind, jenen Charakter der abſoluten Allgemeinheit haben und folglich nicht blos wirklich hie und da, nun und dann, ſondern allenthalben und immerdar. Aber dieſen Charakter hat die chriſtliche Sittenlehre, wie ſie die Bibel giebt. Sie eignet ſich für jedes Volk, obwohl aus dem iſraelitiſchen hervorgegangen, ſie eignet ſich für alle Welt, jedes Zeitalter. Das ſpricht Chriſtus ſelbſt aus durch den Befehl an ſeine Jünger Matth. 28, 18 u. 19. Darin liegt eine Hinweiſung auf die Univerſalität des Geſetzes, wie er es gelehrt hat. β) Verordnungen ſind wie Rathſchläge abänderlich und damit zeigt ſich an ihnen, als einem vorübergehenden Beſtehen, keine Nothwendigkeit. Eben ſo veränderlich ſind auch die von den Menſchen ihnen ſelbſt gegebenen Geſetze. Alle Nothwendigkeit alſo blos menſchlicher Geſetze iſt doch nur eine bedingte. Mit der wegfallenden Bedingung hebt ſich die Nothwendigkeit ſelbſt. Aber das Geſetz, deſſen Grund und Quelle nicht des Menſchen Verſtand und Wille, ſondern die Weisheit Gottes ſelbſt und ſein Wille iſt, kann nicht veränderlich ſein und ſeine Nothwendigkeit keine bedingte. Gott iſt in ſeiner Weisheit ewig unveränderlich und Eins. Iſt die chriſtliche Sittenlehre in ihrem Urſprunge göttlich, nicht menſchlich, ſo muß das an ihrem Inhalt ſich zeigen, als einem unbedingt nothwendigen und unveränderlichen. Auf dieſe Unveränderlichkeit, auf das nothwendige Beſtehen der chriſtlichen Geſetzes weiſt auch Chriſtus ſelbſt hin Matth. 16, wo v. 13. ſeine Jünger von ihm gefragt werden: wer bin ich euch? und für wen halten mich die Menſchen? Petrus anwortet darauf: Du biſt der eingeborne Sohn Gottes; und darauf erwidert Chriſtus, Gottes Geiſt habe ihm das eingegeben — die Antwort kam nicht aus dem bloßen Juden, einem Individuum, „auf Dich, Kephas, will ich meine Gemeinde bauen.“ Wer iſt dieſe Gemeinde? Das Menſchengeſchlecht, wie es durch das Geſetz der Liebe und des Glaubens an den, der das Geſetz gegeben hat, in eine Gemeinde unſichtbarer Weiſe vereint wird und iſt. Die Gemeinde der ſittlichen und gottſeligen Menſchen aus jedem Volk, zu jeder Zeit, an jedem Ort iſt auf einem Felſen gegründet, der nicht Petrus iſt, ſondern das Geſetz, wie es ſeine Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat. Jedes Volk hat an ſeiner Conſtitution, wenn ihm eine ſolche geworden, allerdings ein hohes Gut, an ſeinem Geſetzbuch ꝛc. Die chriſtliche Sittenlehre iſt die magna charta der Menſchheit, die Conſtitution der Humanität. Jedes Volk, das durch ſeinen Charakter oder Conſtitution dieſen großen Charakter des Chriſtlichen verletzt, hat einen großen Misgriff gethan. Eine theologiſche Moral kann alſo nur eine bibliſche ſein, wenn ſie mit der Bibel jene Anerkenntniß theilt. Dazu aber iſt ſie beſonders ſeit der kritiſchen Philoſophie nicht geneigt. Eins der bedeutendſten Reſultate dieſer Philoſophie iſt nämlich das: „es ſteht nicht zu beweiſen, daß Gott der Urheber des Geſetzes für den Menſchen in der Freiheit ſeines Willens ſei; aber bewieſen kann werden und wird wirklich, daß der Menſch durch ſeine Vernunft ſich ſelbſt das Geſetz gebe für ſein freies Wollen.“ Dieſe Weiſe der Geſetzgebung aus der menſchlichen Vernunft und durch ſie ſelbſt iſt von Kant ſehr bedeutungsvoll mit dem Wort: „Autonomie“ bezeichnet; im Unterſchied von einer Heteronomie, wo der Wille und die Vernunft das Geſetz empfangen von einem andern, als er oder ſie ſelbſt. Allerdings läßt ſich das hören und vertheidigen, wenn von einer Geſetzgebung für den Willen des Menſchen aus natürlicher Erziehung oder der Natur ſelbſt oder nach dem in ihr ſcheinbar Zufälligen die Rede iſt, das wäre ein ἄλογόν τι, das Vernunftloſe, Willenloſe; ſo im Heidenthum (und nicht einmal bei deſſen Gebildeten, auch den Heiden war ja ein Geſetz in's Herz geſchrieben), man denke nur an die Auſpicien, Haruſpicien und Augurien der Römer, das iſt Heteronomie. Die Unvernunft giebt da der Vernunft ein Geſetz. Dagegen die Kantiſche Beſtimmung. Die Bibel aber erklärt beſtimmt, daß das Geſetz ihr ein Göttliches ſei. Ob es wahrhaft unmöglich ſei zu beweiſen, daß Gott den Menſchen das Geſetz gegeben, daß er ſich der Welt geoffenbart, das kann hier dahin geſtellt bleiben. Dies unten im 3. Theil der Prolegomena. Hier iſt nur der Gegenſtand der Moral näher ins Auge zu faſſen.

§. 5.

Die chriſtliche als rein menſchliche Sittenlehre.

Der Zuſammenhang kann in Bezug auf das vorhin Geſagte kurz ſo gefaßt werden: Autonomie iſt das Weſen der Sittlichkeit, Sitte ꝛc. Aber dieſe Autonomie kann ja wohl auch Theonomie ſein und umgekehrt, warum die Theonomie zurückſtoßen? Es verzichtet doch der Menſch auf die Prätenſion, daß er das Geſetz gegeben, wenn er nicht ſeine Einſicht der Vernunft mit ſeiner Anſicht verwechſeln will.

Die Naturforſchung, wenn es mit ihr um Wiſſenſchaft zu thun iſt — wiſſenſchaftliche Phyſik, geht dahin, in der Natur nicht nur, was in ihr wahrzunehmen ſteht, zu begreifen, ſondern auch vielmehr dahin, die Geſetze der willenlos wirkenden Kräfte, die darum Naturgeſetze heißen, zu begreifen und zu wiſſen — die Wiſſenſchaft von den Naturgeſetzen zu ſein. Dieſe Geſetze von den einfachen der Schwere, der mechaniſchen Bewegung, Fall der Körper u. ſ. w. an, bis zu den complicirteſten hin, alſo bis zu dem Geſetze der Organiſation und des Lebens, dieſe Geſetze zu erkennen und ſo ſich mit der Natur bis in ihr Innerſtes vertraut zu machen, dazu hat er Verſtand und Vernunft und gegenüber dieſer Virtuoſität liegt ihm die Natur offen dar. Was er durch ſeine Beobachtungen, Experienzen, Experimente ꝛc. entdeckt bis zu dem Geſetz, unter dem das Entdeckte ſteht, das macht er ſich ſelbſt offenbar, indem die Natur mit ihren Kraftäußerungen ihm dabei nur zu Hülfe kommet. Hat er jene Geſetze erkannt, iſt er durch ſeine Beſtrebungen zur Wiſſenſchaft derſelben gekommen, ſo weiß er auch, daß es für dieſe Wiſſenſchaft keines Gottes bedarf, der ſie ihm offenbarte, er ſelbſt hat es gethan. Aber er weiß auch, daß nur willenloſe, wenn auch lebendige Kräfte unter dieſem Geſetze leben. So hoch daher im Urtheil das erkannte Geſetz der Natur geſtellt werde, ſo wird doch dies Geſetz nicht heilig gehalten (dagegen der Apoſtel *ὁ νόμος δίκαιος καὶ ἅγιος*), mit ſeiner Forſchung und wenn ſie gelingt, mit der Erkenntniß der Naturgeſetze ſelbſt hat der Menſch Zwecke, die die ſeinigen ſind und die er durch dieſe Erkenntniß zu erreichen ſucht. Er ſelbſt vermag nichts gegen das Naturgeſetz und nichts über daſſelbe, allein das Naturgeſetz vermag auch nichts über ihn in ſeiner Vernunft und Willensfreiheit. Sehr hoch kann und wird er die Naturgeſetze und die Natur ſelbſt achten, aber ſelbſt bei der tiefſten Erkenntniß der Natur wird er ſie nicht verehren. Aber woher ſoll dem Vernünftigen der Reſpect kommen vor Geſetzen, die nur willenlos ſind. Hierin liegt es, daß die Bibel keine Offenbarung iſt der Naturgeſetze. Die Natur mag ſich der Menſch ſelbſt offenbaren durch ſeine Kräfte. Aber das Geſetz für den Menſchen als ſolchen, für das vernünftige Weſen, deſſen Bewegung und Thätigkeit nicht lediglich durch Trieb, Neigung ꝛc. angeregt iſt, alſo für den Menſchen in der Freiheit ſeines Willens, hat eine ganz andere Beziehung auf ihn, wie das Geſetz für die willenloſe Natur. Mit dem Bewußtſein des göttlichen Geſetzes kommt dem Menſchen das Gefühl der Achtung und kommt nun dazu auch nur die Ahnung in dem Menſchen davon, daß Natur und Freiheit von der Welt und den Menſchen über der Natur und in Gott gegründet ſind, kommt es zur Anerkennung eines weiſen Urhebers der Welt, ſo muß auch anerkannt werden, daß das Geſetz, das beſtimmend iſt für ſeine Liebe, Treue, Gott ſelbſt zum Urheber hat. Demnach ſteht wenigſtens zu ſagen, die Bibel gedenkt des Geſetzes für den Menſchen als des von Gott gegebenen und ihm offenbar gewordenen, weil es das Geſetz für die Vernunft und für die Freiheit ſeines Willens iſt. Eine Ethik als Wiſſenſchaft wird demnach wohl ihren Gegenſtand in der Bibel finden; aber eine Phyſik findet ihn nicht darin. Daher auch in ihr Aeußerungen vorkommen, die ſpäterer Nachforſchung nicht gemäß ſind, wie etwa Joſua's Befehl an die Sonne ſtill zu ſtehen ꝛc. Das nach §. 4. in bibliſcher Anerkenntniß von Gott dem Menſchen gegebene Geſetz wird ihm kund, indem dies Geſetz gelehret wird. Iſt nun dieſe Kundmachung des göttlichen Geſetzes ihm, ſeinem Inhalte und denen, die es geoffenbart bekommen, gemäß, ihrer Natur angemeſſen, dann iſt es das rein menſchlich geoffenbarte. Dieſe Lehre müßte demnach, daß ſie der Natur des Menſchen, ſeiner Vernunft und Freiheit ganz angemeſſen ſei, ſo beſchaffen ſein, daß, indem mittelſt ihrer der Menſch, der belehret wird, zur Erkenntniß des Geſetzes kommt, zugleich im Geſetz ein ſolches anerkennen würde, das er ſich ſelbſt gegeben. Wird der Menſch über das göttliche Geſetz belehret und überzeugt er ſich von ſeiner Göttlichkeit, dann iſt die Theonomie die Autonomie. Das von Gott gegebene iſt dann das zugleich von der Vernunft gegebene. Nicht jedes gegebene Geſetz wird auch gelehret, ſo z. B. mit allen Civilgeſetzen, die ein Volk ſich ſelbſt giebt — promulgantur non docentur ſo auch das moſaiſche Geſetz auf den zwei ſteinernen Tafeln verkündet — dem gehorcht! Ihr wißt's nun — punctum! So nicht mit der chriſtlichen Lehre — docetur lex, quae lata est, und hierin ſchon zeigt ſich das rein Menſchliche der chriſtlichen Lehre. Indem es gelehrt wird, darf es jeder prüfen, ſich von ſeinem Inhalt überzeugen, kann er es frei anerkennen und befolgen. Dies zeigt ſich beſonders auf folgende Weiſe:

a) Das von Gott gegebene Geſetz wird gelehrt, damit es von den Menſchen anerkannt werde und ſo iſt die Lehre des Geſetzes als ſeine Darſtellung ethiſch.

b) Damit, was von dem Geſetz verſchieden und in Anſehung des Geſetzes gleichgültig und überflüßig iſt, durch die Menſchen unterſchieden werden könne, werden in dieſer Lehre zugleich Kriterien angegeben von dem, was im Widerſpruch mit ihr. In dieſer Darſtellung, in welcher die Lehre Kriterien angiebt und Grundſätze der Belehrung deſſen, was vom Geſetze verſchieden iſt, iſt ſie kritiſch.

c) Die ganze Lehre für die Anerkennung und Belehrung (a. b.) bezweckt, indem der Menſch es weiß, deſſen Befolgung. In dieſer iſt die Darſtellung die praktiſche. Mithin iſt die chriſtliche als bibliſche Sittenlehre, eine rein menſchliche, indem ſie die rein ethiſche, kritiſche und praktiſche Belehrung iſt. Die Reflexion auf jeden dieſer Punkte hilft zur Vollendung des Begriffes eben von dieſer Lehre für die Humanität.

ad a) Das Ethiſche der Lehre angehend.

Eine Handlung, facinus α) die zwar dem Geſetz ganz gemäß vollbracht wird, aber ohne daß die Geſinnung des Handelnden aus dem Geſetz komme und mit ihm einſtimme, hat nur den Schein eines Sittlichen, iſt die ſogenannte blos legale Handlung, z. B. wenn der Schuldner dem Gläubiger ſeine Schuld abträgt, ſo iſt die Abtragung der Schuld eine dem Geſetz gemäße Handlung. Der Schuldner kann darüber Geſinnungen haben, welche er will. β) Eine dem Geſetz oder der Pflicht beſonders ganz angemeſſene Geſinnung, ein ſogenannter guter Wille, wobei es aber ſein Verbleiben hat, ohne daß er

Handlung wird, hat auch den Schein ſittlich zu ſein — der ſogenannten Moralität fehlt die Realität. — Die bibliſche Lehre nun, wo ſie vorkomme, in geſchichtlichen Angaben, Parabeln, Gnomen, Sentenzen, Reden hat überall den Charakter der ſittlichen Darſtellung des Geſetzes, weil ſie nie über der Geſinnung die Handlung und über der Handlung die Geſinnung vergißt, ſie iſt keine ſchwätzende Moral. γ) Kommt dabei der in Betracht, der das Geſetz oder die Pflicht lehrt, das Organ der Lehre, — irgend ein Menſch. Es kann ſein, daß er der Lehrende Pflicht, Recht, die beidem angemeſſene Handlung in ihrer Angemeſſenheit lehre oder darſtelle und zugleich, daß er die der Handlung angemeſſene Geſinnung nicht vergeſſe, aber auch, daß er nicht in ſeinen Handlungen eine Uebereinſtimmung mit dem Geſetz oder in ſeinen geſetzmäßigen Geſinnungen eine Bethätigung bewähre, es kann ſein, daß es heißt: höret auf meine Worte, aber ſeht nicht auf meine Werke! Daher der paradoxe Satz, daß es darauf ankomme, wer eine moraliſche Wahrheit ausſpreche, ob der Ehrliche oder Verrufene. Was der Heuchler ſpricht, wäre es auch wahr, iſt doch, weil ein ſolcher es iſt, der es ſagt, — unwahr, d. h. die Lehre habe nicht den Charakter des Ethiſchen. Im N. T. iſt es Chriſtus ſelbſt 1) der das Geſetz, das er giebt, nicht *blos giebt*, ſondern auch *lehrt*. Er in ſeiner göttlichen Machtvollkommenheit, er als der Sohn Gottes iſt der Geſetzgeber cf. §. 4. „Ich und der Vater ſind Eins," „auf einen Felſen will ich meine Gemeinde bauen," und eben er in ſeiner menſchlichen Natur ὁ υἱὸς τȣ̃ ἀνθρώπȣ iſt der Lehrer zugleich des Geſetzes. Chriſtus der Menſch, Lehrer des Geſetzes war ein Mitglied des iſraelitiſchen Staates, von Geburt ein Jude, aber dies Volk hatte von Moſes her ſeine Geſetze, und vom Oberhaupt her das Geſetz der Beſchneidung. Treue gegen das Geſetz war die Bedingung ihres Bürgerrechts, — daß Chriſtus unter dem Geſetz ſtand, darüber cf. Gal. 3, 4, 5; Phil. 2, 5. 9. Der aber iſt ein ſelbſtſtändiger, redlicher und tadelloſer Bürger, der die Geſetze ſeines Volks und Vaterlandes, wie ſie beſtehen, anerkennt und erfüllt. Unter den altteſtamentlichen Statuten und Geſetzen ſind manche, die für uns (Beſchneidung, Faſten, Gang nach Jeruſalem) keine Geltung mehr haben. Chriſtus erkennt ſie an, geht nach Jeruſalem, hält die Faſten mit. Sein Leben in dieſer Beziehung iſt ein durchaus unbeſcholtenes, er beruft ſich auch ſelbſt darauf, Joh. 8, 46; 1 Petri 2, 22 u. 23. cf. Joh. 1. u. ſ. f. „Du biſt ein wahrer Iſraelit“ konnte von Jeſus noch in eminenterm Sinne geſagt werden. Aber dieſe Befolgung des Geſetzes iſt bei Jeſus nicht ängſtliches Streben nach der Menſchen Wohlgefallen — wie die Phariſäer Luc. 11, 37—54.

2) *Seine Jünger.* Für ſie iſt er der chriſtliche Lehrer und durch ſie auch für die Andern. Aber ſie waren Alle auch Iſraeliten und hielten ſtrenge an den Geſetzen ihres Volkes, ſie waren beinahe Zeloten in der ſtrengen Haltung des Geſetzes. Auch findet ſich in der ganzen Apoſtelgeſchichte kein Faktum, daß einer oder der andere Jünger von ſeinen Mitjüngern oder Chriſtus eines Vergehens bezüchtigt worden ſei, dagegen wenigſtens eine Angabe von ihrer Strenge: Act. 11, 8. Der Moſaismus unterſchied die Heiden ſcharf von den Juden. So wenig wie ihr Meiſter ſtellen ſich die Jünger factiſch oder lehrend dem Geſetze ihres Volkes gegenüber. Ihre Achtung vor dem Geſetze iſt noch immer die nämliche. Eben ſo achten ſie die Inſtitute des Heidenthums, muntern nicht die heidniſchen Sclaven auf, ihr Joch wegzuwerfen, ſondern verhalten ſich auch hier, wie überall geſetzlich, nicht revolutionär. Was fallen mußte, fiel von ſelbſt, ohne daß das Evangelium direkt und förmlich es angriff. 3) *Die Lehre ſelbſt* wird der Welt mitgetheilt durch Chriſtus und ſeine Jünger, und in ihr von ihnen an die Juden, dann auch an jedes andere Volk gebracht. Aber in der Welt damals, wie noch jetzt, beſtand neben dem Edlen das ganz Gemeine und Niederträchtige des Neides, der Habſucht u. ſ. w.

Eben ſo auch das Böſe überhaupt, vermiſcht mit dem Guten, und jenes hatte ſogar ein Beſtehen durch Geſetze, z. E. die Sclaverei bei den Griechen neben der Volksfreiheit. Dieſe Schlechtigkeit der Welt, beſonders wo ſie durch Geſetze beſtimmt war, wurde durch die chriſtliche Lehre nicht direct angegriffen, ſie wollte die Freiheit den Menſchen nicht aufzwingen. Aber in ihrer göttlichen Urſprünglichkeit enthält die chriſtliche Sittenlehre die Keime zu der allmäligen Vernichtung dieſes Unrechts. Sie wollte reformiren, umbilden, nicht umwälzen und revolutioniren, und ſo trägt dieſe Lehre in ſich ſelbſt den humanen Charakter, der der rein ethiſche iſt. Daher auch von unbefangenen Männern die chriſtliche Moral ſo hoch geachtet wird, mögen dieſe Männer Voltaires ſogar und Rouſſeaus geweſen ſein. Die Beſchaffenheit ſeiner Lehre bezeichnet Chriſtus ſelbſt auf eine gemein faßliche Weiſe durch Parabeln, Matth. 13, 2—52. So iſt die chriſtliche Lehre, weil ethiſche Lehre, ohne Prahlerei wirkſam geweſen zur Umbildung der Völker für die ſittliche Freiheit d. h. die Freiheit in der Sphäre der Nothwendigkeit, die Freiheit unter dem Geſetz. Freiheit von der Sclaverei und die Monogamie ſind ſchöne Blüthen des Chriſtenthums. Dieſe Wirkſamkeit der Lehre in der Stille hat ihren Grund in ihrem göttlichen Urſprung, wie Gott ſelbſt in der Naturwelt ohne Wunder, ohne Zerſtörung wirkt, ſo auch ſeine Lehre nicht auf muhammedaniſche Weiſe. Dies Göttliche der Lehre hält Jeſus, ehe er ſie in die Welt ſendet, ſeinen Jüngern vor cf. Matth. 10, 17—24. Oppoſition fanden die Jünger überall, ohne daß ſie angreifende Jacobiner waren, überall Verfolgung.

ad. b. Eine Anſtalt, die getroffen wird, auch eine Lehre, die ausgedacht iſt und vorgebracht wird, die ſich nicht recht ſicher weiß, wird alles aufbieten, eine Beurtheilung ihrer ſelbſt zu verhüten, damit ſie in der Kritik nicht zu kurz komme. Iſt es eine Lehre, die ſich etwa ſelbſt für die allein wahre hält oder die von ihren Bekennern dafür gehalten wird, obſchon ſie auch nicht eben die beſte ſei, und ſich nicht ganz ſicher weiß, ſo wird ſie nichts weniger wünſchen, als die Kritik. Die chriſtliche Lehre ſcheut nicht nur nicht die Kritik ihrer ſelbſt, ſondern fordert auch zu ihrer Kritik auf, ſo ſicher iſt ſie ihrer ſelbſt. Die Aufforderung ſchränkt ſich jedoch nicht blos auf ſie ein, ſondern auch auf alles Andere, gleichſam als ſage die Lehre: Prüfe mich, wie ich's meine, aber forſche auch und prüfe wie Du's meinſt. Jene Aufforderung cf. 1 Theſſ. 5, 21. πάντα δοκιμάζετε; — πάντα ſchließt ein Chriſti Lehre, kurz und gut: Alles! Darin aber liegt mit Bezug auf die Lehre, die Gegenſtand der Kritik werde, daß der Menſch zur ſittlichen Selbſtſtändigkeit nur gelangen könne, indem er ſich ſelbſt überzeuge und vorher prüfe. Es iſt Aufforderung zur ſchrankenloſen Geiſtesfreiheit. Aber die Prüfung hat einen poſitiven Zweck, es gilt mit ihr nicht die Prüfung ſelbſt, nicht die Freude an der Kritik, in welcher der Menſch Witz, Scharfſinn ꝛc. bewähren kann, aber ſolche Freude macht ihn nicht frei, ſondern nur zum Sclaven ſeines Witzes ꝛc. vielmehr der Zweck iſt ein poſitiver: τὸ καλὸν κατέχετε. Dies iſt das ethiſch Schöne, ewig Gute und Wahre. Das Kriterium des ethiſch Wahren und Guten bei, vor oder nach der Prüfung iſt daſſelbe: Daß das Wahre und Gute eine innere, unbedingte, unverwüſtliche Nothwendigkeit hat, mithin daß das Gute den Willen und die Freiheit des Menſchen im Denken und Wirken durch ſeine innere Nothwendigkeit beſtimmen kann — ſo iſt ſein Denken nicht Phantaſie, ſeine Freiheit nicht Ausgelaſſenheit; er hat an der Nothwendigkeit des Wahren einen feſten Führer. Mit Bezug nun auf das Kritiſche der Lehre überhaupt iſt das Zufällige und Arbiträre zu unterſcheiden von dem Nothwendigen und wahrhaft Freien. Dies Zufällige oder Beliebige könnte wohl auch in der bibliſchen Lehre vom Geſetz, Sitte und Recht vorkommen, wie dies in der Welt ſo iſt. Die Lehre fordert den Menſchen auf, daß er in ihr forſche, ob in ihr das Zufällige und Beliebige obwalte. Wie in der Lehre, ſo kommt auch in der Welt neben dem Nothwendigen jenes Zufällige vor, dieß ſoll man ausſcheiden und nur an das Nothwendige ſich halten. Kritiſch iſt demnach die chriſtliche Sittenlehre nicht darin, daß ſie eine Aufmunterung gebe, in der Schlechtigkeit der Welt herumzuſuchen und ſeine Freude daran zu haben, Kirchenväter und Biſchöfe, die Bibel ſelbſt herunterzuziehen und das Fanatiſche, Unedle herauszuhäkeln; ſolche Kritik fördert das Gute nicht und iſt ſelbſtgefällig. Im Allgemeinen iſt jene Prüfung eine dreifache.

1) Die des religiöſen Verhaltens der Menſchen überhaupt. In der polytheiſtiſchen Religion, und dieſe war früher als die monotheiſtiſche, war bei Entſtehung des Chriſtenthums das ſittliche Verhalten der Menſchen durch die Religion ſelbſt ein ſehr verkümmertes und mitunter gar kein ſittliches, ſondern gerade das poſitive Gegentheil deſſelben. Der Apoſtel Paulus in Athen macht die Zuhörer auf den Einen Gott aufmerkſam und welches Verhalten dem Menſchen zieme, wenn er dieſen anerkenne in ſeiner Gerechtigkeit ꝛc. cf. Act. 17, 23—30. Wie tief die Heiden bei ihrem Götzendienſt unter das Sittliche heruntergeſunken, ſagt der Apoſtel ſtark Röm. 1, 18—32. Das Arbiträre und Zufällige iſt gewichen durch die chriſtliche Sittenlehre, kraft derer der hochſtehende Polytheismus ſelbſt der Griechen fallen mußte. Hier hat die chriſtliche Lehre kritiſch gewirkt. Auch im moſaiſchen Monotheismus, der die Gräuel des Heidenthums nicht hatte, aber neben ſeinem reinen Sittengeſetz eine Menge von Statuten und Ritualien. Das Chriſtenthum hat dies abgeſchieden, und ſo iſt auch hierin der Moſaismus durch die Kritik der chriſtlichen Sittenlehre gefallen. Um das religiöſe Verhalten im Judenthume ſtehts beſſer, denn dies hat zu ſeiner erſten Anerkenntniß die nicht nur von dem einzigen Gott, ſondern auch von ſeiner Heiligkeit, Weisheit und Güte. Da-

mit iſt alle Begierde des Heidenthums ausgeſchloſſen. Von dieſem Heiligen kommt das Geſetz für die Menſchen, es aber iſt großartig im reinen ſittlichen Gehalt, gegeben auf den ſogenannten zwei Tafeln und rein und vollſtändig zuſammengefaßt, doch in mehreren einzelnen Stellen des Pentateuchs 3. Moſ. 19, 18; 5. Moſ. 6, 10; 30. Aus dieſen Stellen ſpricht Chriſtus Matth. 22, 37—40 den Inhalt des Geſetzes kurz ſo aus. Liebe Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen und deinen Nächſten, wie dich ſelbſt. Dieſe Liebe iſt von allem Arbiträren und Imaginären frei. Aber jenes Geſetz in ſeinem grandioſen Charakter iſt gleichwohl mit Satzungen, Ceremonien, Opfern und ſonſtigen Ritualien verknüpft. Dieſe alle ſind das Zufällige an dem Geſetz, als dem ewig Nothwendigen, das Arbiträre an ihm, dem Unveränderlichen. Die beſonderen Umſtände und Bedingungen der Exiſtenz der Iſraeliten führten jene Satzungen herbei, abgeſehen alſo vom Iſraelitiſchen Volk verlieren dieſe Satzungen ihren Werth. Aber wie die neuteſtamentliche Lehre das Geſetz darſtellt, gilt es nicht jedem Volk, jedem Menſchen? Den Unterſchied macht ſchon der altteſtamentliche Lehrer als Sänger oder Prophet, der Pſalmiſt Pſ. 51, 18. So ſtellt ſich durch das enge Band zwiſchen dem Geſetz in ſeiner Nothwendigkeit und zwiſchen dieſen Statuten in ihrer Zufälligkeit doch jenes mit dieſem ſo verknüpft dar, daß der Menſch meint, er habe dem Geſetz genug gethan, wenn er nur dem ganzen Ritual treu geblieben ſei. Dieß iſt eine ſittliche Engherzigkeit, von der das N. T. befreit, unterſcheidend das Nothwendige vom Unweſentlichen. Röm. 7, 6. Gal. 2, 19; 3, 24. Unter allen jenen ſtatutariſchen Beſtimmungen heben ſich zwei beſonders heraus, an denen zu erſehen ſteht, wie die N. Teſtamentl. Lehre ſcharf unterſcheidet, ſelbſt urtheilt und jene Beſtimmungen als außerweſentliche betrachtet. Das religiöſe Verhalten des Menſchen nämlich geht durch alle Momente ſeines Lebens hindurch, es iſt daſſelbe ein täglicher Gottesdienſt, vorausgeſetzt, daß der Menſch nicht Heide ſei, dienend bald dieſem bald jenem Gotte. Aber jenes Verhalten iſt nicht iſolirt, das Einzelne, ſondern ein gemeinſames (in der Gemeinde). Dann kann es nur Statt finden, indem die einzelnen zu einer beſtimmten Zeit ſich verſammeln. Nach den moſaiſchen Statuten war dieſe Zeit jeder ſiebente Tag, als der, an dem der Weltſchöpfer ſelbſt geruht habe — der Sabbath. Er war der der gemeinſamen Jehovahverehrung geweihte, an dieſem ruhte das Volk von allen Geſchäften. So war jeder Sabbath und jedes andere Feſt eine heilige Zeit für das iſraelitiſche Volk. Aber die Zeit iſt weder heilig noch unheilig, und keine iſt qua Zeitmoment viel werth. Chriſtus, ein Iſraelit, bequemt ſich ſeiner Volksſitte, macht auch die Sabbathsfeier mit, nicht als ſei ſie etwas Verdienſtliches oder Sittliches. Am Sabbath ein gutes Werk zu verrichten, erklärt er für recht gegen die ſtrengen Phariſäer, ſo Matth. 11, 11 ꝛc. Seine Lehre enthält das, daß die Zeit richtig von den Menſchen gewürdigt werden kann, und hiermit auch das, daß die Menſchen aufhören können, auf einen beſondern Zeitabſchnitt einen beſondern Werth zu legen, wie wenn die Feier deſſelben etwas Sittliches ſei. cf. Marc. 2, 27 ꝛc. Des Menſchen Sohn iſt Herr auch über den Sabbath. Der Jude iſt Sclave ſeines Sabbaths. Im Chriſtenthum kann dieſe Strenge auch ſein, aber das iſt dann der Pedantismus des religiöſen Verhaltens, an dem die Religion nicht Schuld iſt (die pedantiſche Sonntagsfeier der Engländer). Nach dem jüdiſchen Kanon müßten wir den Sonnabend feiern, als den jüdiſchen Sabbath, unſer Sonntag iſt die Folge der Freiheit der chriſtlichen Lehre — eine angemeſſene Zeit zu nehmen für den gemeinſamen Gottesdienſt. Die Franzoſen nahmen dafür in der Revolution den zehnten Tag nach ihrer Decaden-Eintheilung. Das andere Inſtitut geht den Ort an, wo eine Gemeinde ſich verſammelt zu jenem Zweck, daß ihr Verhalten gemeinſam religiös ſei. Dieſer Ort iſt nun im A. T. noch vor Moſes Stiftshütte doch ſchon keinesweges gleichgültig geweſen. Mit dem Bau des Jeruſal. Tempels iſt der Tempel der heilige Ort der Anbetung, den jeder Iſraelit jährlich beſuchen muß. Die Juden in Samaria hatten ihr Garizim. Zu Jeſu Zeit ein Streit über den Ort der Verehrung. Joh. 4, 21—24: Die Zeit iſt nahe, wo man weder zu Jeruſalem, noch zu Garizim Gott dienen wird. Damit erklärt Chriſtus die Gleichgültigkeit gegen ſolche heilige Stätten.

2) Iſt zu reflectiren auf das ſociale Verhalten der Menſchen. Das Sociale wäre zunächſt das der Familienglieder zu einander. Sie als Brüder und Schweſtern ſind einander coordinirt und ihren Eltern ſubordinirt, dieſe ſind einander coordinirt (der Mann iſt nicht der Herr der Frau). Es iſt alſo eine Ungleichheit da, eben der Subordination. Die verſchiedenen Stände eines Volkes ſind auch einander coordinirt und als Glieder des ganzen Volkes ſubordinirt dem Volke. Im Verhältniß der Stände zum Volk iſt alſo auch eine Ungleichheit. Die einzelnen Individuen eines Volkes, aus welchem Stande auch immer, ſind von einander verſchieden, phyſiſch, intellectuell, moraliſch — auf jenem Unterſchied nun durch die Familie, Volk, Stände hindurch und auf dem Unterſchied eines Volkes zum andern kann eine Sittenlehre Wurzel ſchlagen; ſo das indiſche Kaſtenweſen. Die neuteſtamentliche Sittenlehre aber, jene Unterſchiede anerkennend und auf ihre Beurtheilung hinweiſend, hebt die Gleichheit heraus bei allen dieſen Unterſchieden Act. 10, 35. ꝛc. Matth. 18, 1—4. 19, 30. Luc. 13, 29. ꝛc. Dies ſind Worte aus dem Hauſe des Vaters. Der Unterſchied unter den Menſchen, in Anſehung deſſen ſie einander ungleich ſind, widerſtreitet entweder dem einem jeden angebornen Rechte, und dann iſt die Ungleichheit unmoraliſch, oder er iſt wenigſtens dieſem Rechte nicht zuwider, ſondern beſteht, obſchon zufälliger Weiſe, neben ihm dem Weſentlichen. In jenem Falle des Widerſtreites iſt die neuteſtamentliche Sittenlehre

wenigſtens indirect gegen den Unterſchied und die Ungleichheit gerichtet und geht darauf, daß der Unterſchied vielmehr zu Grunde gehe. So widerſtreitet z. E. das jenem Rechte jedes Menſchen, daß die Kinder das Eigenthum des Vaters und nicht viel beſſer als ſeine Knechte ſind (ſo bei den Patriarchen und noch jetzt bei patriarchaliſchen Verfaſſungen). Eben dem widerſtreitet auch bei der Coordination der Kinder das Recht der Primogenitur dieſem Rechte. Dies iſt nichts als Sclaverei, die den Menſchen zu einem Eigenthum, einer Sache macht, ihn um ſeine Perſonalität bringt. Solche Unterſchiede ſind unmenſchlich, daher arbeitet ihnen die bibliſche Lehre entgegen bis auf das Feudalweſen und die Leibeigenſchaft. Aber wo der andere Fall iſt, wo der Unterſchied jenem Rechte nicht widerſpricht, läßt ihn die chriſtliche Lehre beſtehen, geht ſie gegen ihn weder direct noch indirect an, obwohl es einen Unterſchied macht im ſocialen Verhalten. Die genannten Beſtimmungen dieſer Ungleichheit, Obrigkeit und Bürger, Reiche und Arme, Gelehrte und Ungelehrte ſind ſolche Unterſchiede und in ihnen ſind die Menſchen einander ungleich. Aber dieſe Unterſchiede ſind zugleich Bedingungen, ohne welche die Civiliſation, Cultur intellectueller und moraliſcher Art nicht zu befördern iſt, und haben durch das, deſſen Bedingungen ſie ſind, einen relativen Werth. Nur wo dieſe Dinge als Bedingungen für ſich gelten ſollen, da begründen ſie einen Unterſchied, der nichtig, leer und eitel iſt, und die chriſtliche Lehre giebt Hindeutung zur Anerkenntniß jener Nichtigkeit. Auch zeigt ſich im ſocialen Leben der Menſchen, wie es ein durch die chriſtliche Lehre gebildetes iſt, jene Nichtigkeit und die völlige Gleichheit Aller da, wo ſie ſich verſammeln zu gemeinſamer Verehrung Gottes, in der Kirche.

3) Das perſönliche Verhalten eines jeden Einzelnen zu ihm ſelbſt. Jenes Verhalten des Einzelnen zu ihm, geht unmittelbar ſeinen Leib und ſein Leben und deſſen Bedürfniſſe an. In dieſem Verhalten iſt er auf das ihm Angenehme und

auf das ihm Nützliche bedacht. Sein Streben geht dahin, natürlicher Weiſe an ſich Freude zu erleben und wo möglich ſeiner ſich zu erfreuen durch das ganze Leben. Aber eben jenes perſönliche Verhalten iſt auch das zu ihm in ſeiner Intellectualität, Perſönlichkeit, nicht blos in ſeiner Individualität, und ſo ſich verhaltend zu ihm ſelbſt in Anſehung ſeiner ſelbſt hat er Pflichten gegen ſich, er mag ſie anerkennen oder nicht. Sie ſind in ſeinem Verhalten zu ihm das Nothwendige, Weſentliche. Jenes aber, Lebensgenuß, Geſundheit nur als Bedingungen der Perſönlichkeit ſind das rein Außerweſentliche, Nichtige. Dies wird durch die chriſtliche Sittenlehre wohl unterſchieden und ſie iſt darin kritiſch, ſo Chriſtus ſelbſt Matth. 6. 25—32. „Macht's nicht wie die Heiden, die für den Leib und das Leben ſorgen, ſtrebt zuerſt nach dem, was oben iſt.“ Jenes Bedingende für den Menſchen in ſeiner geiſtigen Natur wird daher von der chriſtlichen Lehre auch als Nebenſache betrachtet. Die ganze Moral als die bibliſche, beſchäftigt ſich am wenigſten damit, nur eine Bitte: „gieb uns heute unſer täglich Brod.“ Achtet man auf den Unterſchied zwiſchen dem Guten und dem blos Nützlichen, ſo iſt zu ſagen: ein Verhalten des Menſchen zu ihm ſelbſt betreffend, weiſ't ihn die chriſtliche Lehre darauf hin, ſeine Freude an ihm ſelbſt zu haben, aber nur im Guten, nicht aber ſtets in ſich ſelbſt ſich zu beſpiegeln in ſeinem Glück. Aber wo der Menſch eben noch in ſeiner Entwickelungsperiode auf der Stufe der Sinnlichkeit ſteht und das Geiſtige höchſtens ahnet, iſt ſein Verhalten zu ihm ſelbſt nur auf das Aeußerliche gerichtet. Das Gangesbad, weiße Kleider ſind ſolche unweſentliche Statute, eben ſo das muhammedaniſche Weinverbot. cf. Matth. 15, 2—28: Geſpräch Chriſti mit den Phariſäern.

ad. c. Auf der Anerkennung des Geſetzes, wie daſſelbe als das göttliche das rein menſchliche Geſetz iſt unter a, und mit der Prüfung und Beurtheilung deſſen, was auf dieſes Geſetz harmonirend oder widerſtreitend ſich bezieht unter b, iſt es nun abgeſehen von der chriſtlichen Lehre ſelbſt, zunächſt zwar auf die Erkenntniß des Geſetzes, aber dieſe Erkenntniß iſt, obwohl es darauf abgeſehen iſt von ihr, ihr doch nicht Zweck, ſondern nur Mittel. Um's Wollen, Vollbringen und die That handelt es ſich. Wohl darf geſagt werden, die neuteſtamentliche Sittenlehre ſei durch und durch praktiſch. Jacobi 1, 22—27. Seid nicht blos Hörer des Wortes, ſondern ſeid Thäter deſſelben. Der ganze Brief dieſes Apoſtels hebt beſonders das Praktiſche hervor „der Glaube ohne Werke iſt todt.“ Daher denn auch überhaupt die neuteſtamentliche Lehrart im Geſpräche, Gnomen, Sentenzen, Parabeln, Gleichniſſen, Beiſpielen, durch die alle dem Hörenden die Wahrheit unmittelbar dargeſtellt iſt. Aber dieſe Praxis der Lehre für die Hörenden ſchließt doch die Theorie nicht aus, obwohl die Lehre ſelbſt auf keine Theorie ſich einläßt. Mit der Theorie im Erforſchen des Grundes ſittlicher Wahrheit, im ſyſtematiſchen Entwickeln und in der vollendeten Darſtellung derſelben iſt es gerade auf's Begreifen abgeſehen, nicht auf's Wollen und Thun. Aber ihren höchſten Werth hat doch die Theorie nur in der Praxis, die auf ſie folgen ſoll. Der Theorie verſagt ſich dieſe Lehre nicht, obwohl ſie ſelbſt im Praktiſchen ſich hält. Sie verbietet nirgends den Zweifel an ihr ſelbſt, an irgend einer Wahrheit oder an dem, was überhaupt für Wahrheit gilt. Schon in dem Geſtatten einer Skepſis, ſchon darin läßt ſie die Kritik zu. Kommts zum Zweifel z. E. nur daran, ob das von Chriſto den Menſchen verkündete Geſetz allein die menſchliche Vernunft zu ſeinem Princip habe oder ob es das göttliche ſei — ſo entſteht der Zweifel, es geht aus der Praxis in die Theorie, dem widerſetzt ſich die Lehre nicht, ſie kann es geſchehen laſſen, daß ſie ſkeptiſch, theoretiſch, ſpeculativ, transcendentalkritiſch unterſucht werde. Zeloten können gegen eine Theorie proteſtiren, die chriſtliche Lehre proteſtirt nicht. Eine ſich wohl verſtehende

Theorie weiß auch, daß ihr Ziel, die Praxis, überſchätzt wurde, die Theorie unter Kant; oft auch nicht geſchätzt.

Anmerk. Reſultat von §. 4 u. 5: die vor- neben- und nachchriſtliche Sittenlehre hat mit der chriſtlichen die Unterſcheidung des Göttlichen und Menſchlichen im Geſetz gemein, aber jener iſt eigen, daß ſie dieſen Unterſchied und ſolchermaßen beide Momente auseinander hält, wie, wenn Göttliches und Menſchliches nicht in engem Verhältniß mit einander ſtehen könnte, wie wenn Beides ewig geſchieden ſei. In dieſer Eigenheit der nichtchriſtlichen Lehre herrſcht die Vorſtellung vor, daß Gott oder irgend ein Gott das Geſetz gebe, der Menſch daſſelbe nur empfange, entweder um es Andern zu geben oder um es mit ihnen zu befolgen. Er, Gott oder ein Gott iſt und bleibt dabei mit ſeinem Willen, ſeinem ganzen Weſen jenſeits der Menſchheit, im Olymp, Himmel. Aus dieſem Jenſeits geht er nicht heraus in das Dieſſeits, er bleibt der Unerforſchliche. Dagegen iſt das Eigene auf Seiten der neuteſtamentlichen Sittenlehre, daß jener Unterſchied des Göttlichen und Menſchlichen, ſo beſtimmt er gemacht wird, doch nicht fixirt wird, ſondern Göttliches und Menſchliches trotz des Unterſchiedes in ihrer Identität gefaßt werden. Das Göttliche iſt im Menſchlichen, das Menſchliche im Göttlichen, das Dieſſeits iſt ſo das Jenſeits. Beides — Göttliches und Menſchliches werden aber dadurch nicht confundirt, ſondern cf. §. 4. Das Geſetz der ewige Wille Gottes, indem ein dem Menſchen von ihm gegebenes, iſt nicht blos ein von ihm empfangenes, ſondern indem es Gott giebt, giebt es der Menſch zugleich ſich ſelbſt. Es bleibt alſo in dieſer Einheit des Göttlichen und Menſchlichen bei dem Unterſchiede beider dem Menſchen Gott nicht fremd, Gott iſt keine unbekannte Größe in der chriſtlichen Lehre, dies iſt das der chriſtlichen Sittenlehre Eigene.

§. 6.

Eigenthümlichkeit der N. Teſtamentl. Sittenlehre mit Bezug auf das zugleich göttliche und menſchliche Geſetz beim Unterſchiede beider des Göttlichen und Menſchlichen von einander.

Es iſt, gleichnißweiſe von ihr zu reden, dieſer Unterſchied ähnlich dem zwiſchen Leib und Seele, die, ſo beſtimmt beide ſich von einander unterſcheiden mögen, doch mit einander vereint, und in dieſer Einheit das Leben ſind; das Beleibte iſt beſeelt, das Beſeelte iſt beleibt, und doch iſt Leib nicht Seele, und Seele nicht Leib. Sie nämlich iſt zu betrachten, dieſe Eigenthümlichkeit

a. Im Allgemeinen. Dabei ſind folgende Hauptmomente in Erwägung zu ziehen:

1) Das Geſetz für den Willen enthält die Möglichkeit, daß es ignorirt, verkannt und verletzt werde. Dadurch unterſcheidet es ſich ſehr beſtimmt vom Geſetz für die Natur, für die willenloſe Macht, wie ſie in der Natur wirkſam iſt. Dieſe Macht kann ihr Geſetz weder anerkennen noch ignoriren, denn indem die willenloſe, iſt ſie auch die gedankenloſe, eben ſo wenig kann ſie es verletzen. Das Naturgeſetz alſo hat jene Möglichreit nicht an ihm ſelbſt, aber das Sittengeſetz. Wird das Naturgeſetz ignorirt oder verkannt, ſo geſchieht dies von dem Menſchen, deſſen Macht die freie Willenskraft und Vernunft iſt, und ſo auch, wenn das Naturgeſetz verletzt wird, z. E. als Geſetz des animaliſchen Lebens, ſo geſchieht es vom Menſchen, der da will. Unter den Thieren giebt es keine Selbſtmörder. — Das Geſetz des Lebens waltet über dem Thier, das willenlos iſt. Die chriſtliche Lehre nun leitet dahin, daß das Geſetz für den Willen verkannt oder gewußt werden kann als ein ſolches, das jene Möglichkeit der Verkennung ꝛc. an ſich ſelbſt habe oder enthalte. Aber dahin leitet ja auch eine nichtchriſtliche und nichtbibliſche Sittenlehre: die der griechiſchen und ſpätern Philoſophie. Alſo worin beſteht hier das der chriſtlichen Sit-

tenlehre. Eigene? Dieſe Hinleitung hätte ſie ja gemein mit andern. Ihr Eigenes aber iſt folgendes: wo der Menſch ſich und einer dem andern, ſei es unter der Autorität Gottes und der Vernunft, Geſetze giebt, ſucht er, ſo weit er kann, es unmöglich zu machen, daß ſie verkannt und verletzt werden, wohl ahnend, daß jedes Geſetz für den Willen jene Möglichkeit des Verletzens und Verkennens enthalte. Ihr ſtrebt er zu begegnen, durch Nöthigung für die Andern, es anzuerkennen und zu befolgen. Ja es wird wohl gar zur Vollkommenheit einer menſchlichen Geſetzgebung gezählt, wenn jedes Geſetz alle Fälle erſchöpft und Alle zwingt, es zu erfüllen. Aber die chriſtliche hat das Eigene, dem Willen des Menſchen keine Art des Zwanges anzuthun, ſie beſchränkt ſeine Freiheit ſo wenig, daß ſie ihn gerade frei macht, ſie läßt die Möglichkeit des Verkennens zu. Das chriſtlich bibliſch dargeſtellte Geſetz verhindert nicht jene Verkennung oder Verletzung deſſelben, wie wenn es aus ſeiner eigenen göttlichen Natur dem Menſchen einen freien Spielraum laſſe. Das ſieht ſehr republikaniſch aus! Ja, das Reich Gottes iſt keine Despotie, ſtellt keine Spione und Laurer auf, wie der Tyrann ꝛc.! Das chriſtliche Geſetz zwingt eben ſo wenig zur Freiheit als es zum Gehorſam zwingt. Was durch das Geſetz aus dem Menſchen werden kann, dazu macht er ſich durch es ſelbſt, und das Geſetz in jener Möglichkeit der Verletzung will ſo zu ſagen ſelbſt, daß er, was er werde, daß er, was er habe, durch ſich ſelbſt erreicht.

2) Aber eben ſo enthält das Geſetz für den Willen die Möglichkeit der Anerkennung und Vollziehung. Dieſe iſt jener unter 1. angedeuteten ganz gleich. Aber durch die Möglichkeit der Befolgung bezieht ſich das Geſetz für den Willen *poſitiv* auf die Freiheit des Willens. Durch jene Möglichkeit des Verkennens bezieht es ſich nur *negativ* auf dieſe Freiheit. Als Geſetz, obzwar für den freien Willen, nicht für die willenloſe Natur, hat es zu ſeiner Weſenheit die Nothwendigkeit.

Was geſetzlich iſt, was durch ein Geſetz beſtimmt wird, iſt eo ipso ein Nothwendiges. Nun findet ſich wohl ziemlich verbreitet die Vorſtellung von der Freiheit, daß ſie darin beſtehe, zu wollen und zu thun, was beliebt. „Frei iſt der, der thun kann, was er will“ iſt oft zu hören. Aber die Freiheit des Menſchen, zu thun, was er nur wollen mag, iſt nicht Freiheit des Willens, ſondern nur Willkühr, das arbitrium. Und zu thun, thun zu können, was dem Menſchen einfällt, das wahrlich giebt keinen Beweis ſeiner Freiheit. Der Vogel in der Luft, der Vagabond iſt eo ipso nicht frei, der Menſch auf Erden, der unter keinem Geſetz iſt, iſt doch ein Vagabond, frei wie der Vogel in der Luft. Nicht der iſt frei, der thut, was er will, ſondern der iſt frei, der thun will, was er muß. Da ſteht aber die Freiheit in der Sphäre der Nothwendigkeit, außer derſelben iſt ſie ſchwankende Willkühr. Kommt es mit dem Menſchen dahin, daß er beſchließt und thut, was er muß, aber ſo, daß ihn die Nothwendigkeit nicht nöthigt, ſo iſt er in dieſem Wollen wahrhaft frei. Das Nothwendige wollen und nicht unmittelbar, weil es das Nothwendige iſt, ſondern weil es als Nothwendiges gewollt wird, das Nothwendige vollbringen, das Geſetz mit Liebe erfüllen und in der Liebe iſt Freiheit. Die bibliſche Lehre nun hat das Eigene, daß ſie das Geſetz für die Erkenntniß und Befolgung deſſelben ſo darſtellt, daß ſie in der Darſtellung ſelbſt die Liebe des Geſetzes und deſſen, der es darſtellt, zeigt. Die Lehre ſelbſt als dieſe Darſtellung iſt durch das ganze N. T. hindurch im hohen Ernſt gehalten Aber ſo viel Ernſt darin waltet, ſo iſt ſie doch nicht ſchnöde, ſpröde gegeben mit dem Ernſt eines Stoikers etwa und ſo abſchreckend. Die Lehre mithin in dieſer ihrer Eigenthümlichkeit, daß das Geſetz ſelbſt als ein ſolches dargeſtellt wird, das die Nothwendigkeit ausſpricht, ohne den, an den es gebracht wird, zu nöthigen, daß er es anerkenne. Das Nothwendige iſt ohne Nöthigung gelehrt. Endlich

3) Wenn das Geſetz ignorirt, vernachläßigt, verkannt und verletzt worden iſt von dem Menſchen, ſo enthält doch die chriſtliche Lehre von ihm zugleich eine Hinweiſung auf die Möglichkeit, die das Geſetz an ihm ſelbſt hat, daß der, der es verletzt hat, zu ihm zurückkehre, daß er dieſe Anerkennung rein aus ſich ſelbſt hervorbringe. Das Geſetz, Gott nimmt die Sünder an, ſo ungeheuer das Verbrechen war. Dieſe Möglichkeit des Geſetzes iſt ſeine eigene Verſöhnlichkeit mit dem Menſchen. Der beleidigte Menſch wendet ſich oft weg vom Beleidiger, wenn letzterer auch die Hand der Verſöhnung bietet; nicht ſo das Geſetz. Mit der Anerkennung der Heiligkeit des Geſetzes iſt das Geſetz verſöhnt. Dieſe Eigenthümlichkeit in jenen drei Puncten, das Allgemeine betreffend, iſt zu bezeichnen als die Liebe, die das Geſetz in ſich ſelbſt enthält — das Geſetz iſt unendlich liebreich. So liebend wie das chriſtliche Geſetz iſt kein anderes Geſetz — kein Menſch.

b. Betrachtung deſſelben im Beſondern.

Für ſie iſt zu unterſcheiden:

α) der Inhalt, den die Lehre und

β) die Form, die ſie und der Inhalt hat.

ad. α) Ihr Inhalt iſt ein Inbegriff von Wahrheiten, die ſich insgeſammt und eine jede beſonders auf die moraliſchen Verhältniſſe der Menſchen nach allen Seiten hin beziehen. Ob ſie wirkliche Wahrheiten enthalte, ob nicht wenigſtens Unwahres und Wahres in ihr durch einander laufe, kann bezweifelt werden. Aber ſie ſelbſt giebt ſich der Prüfung hin und wenn der Zweifelnde nicht ſchon vor der Prüfung gegen ſie und ihren Inhalt eingenommen iſt, beſonders wenn es ihm mit ſeinem Zweifel nicht um das Negiren oder blos ums Zweifeln zu thun iſt, ſo wird das Reſultat ſeiner durch den Zweifel angeregten Prüfung eine nur deſto feſtere Kenntniß jeder Wahrheit als eine Wahrheit ſein, die dieſe Lehre enthält. So hat es ſich auch bisher in der Erfahrung beſtätigt. Je freier und von aller menſchlichen Autorität unabhängiger die Auslegung der Bibel wurde, um ſo beſtimmter ging durch den Zweifel die Erkenntniß der Wahrheit hervor. Daher ihr Inhalt complexus veritatum. Die moraliſchen Verhältniſſe ſelbſt umfaſſen das im vorigen Paragraphen genannte religiöſe, ſociale und perſönliche Verhalten des Menſchen. Von ihnen ſelbſt unterſcheiden ſich die natürlichen Verhältniſſe des Menſchen, angehend ſein Leben, ſeinen Leib, ſeine Erhaltung, ſeine Begierden, ſeine Bedürfniſſe und deren Befriedigung. Die ſich auf dieſe natürlichen Verhältniſſe beziehenden Wahrheiten können auch der Inhalt einer Lehre ſein, aber dann iſt ſie nicht die bibliſche Sittenlehre und in jener Lehre können alle Entdeckungen für die leichtere Befriedigung ſeiner Lebensbedürfniſſe begründet ſein. Berührt das Evangelium jene Leibes- und Lebensbedürfniſſe, wie die Speiſung der Tauſende, ſo werden dieſe kurzweg abgethan durch ein Wunder. Wie wenn es nicht der Mühe werth wäre, wird alles dies leicht erledigt. Dieſe natürlichen Verhältniſſe alſo ſind ausgeſchloſſen. Bei den moraliſchen nun, jenen Inhalt angehend, iſt das Erſte die Wirklichkeit derſelben — die moraliſchen Verhältniſſe ſind wirklich. In einem Gedicht, Roman kommen moraliſche Verhältniſſe vor bis zum höchſten Grad. Was aber helfen moraliſche Verhältniſſe, die erdichtet ſind? Beſtanden denn als das Chriſtenthum entſtand und bei dem Hervorgehen ſeiner Sittenlehre wirkliche moraliſche Verhältniſſe in der Welt? Geſetz? O ja! das Moſaiſche, das Römiſche Recht, das Griechiſche Recht, Inſtitutionen aller Art und Chriſtus ſelbſt ſtellt ſich unter das Moſaiſche Geſetz. Die civiliſirte und cultivirte Welt bei Entſtehung des Chriſtenthums war die römiſche und iſraelitiſche, die Römer- und Judenwelt waren die civiliſirten Nationen. Griechenland in ſeinen vielen Staaten hatte, wenn man auch nur auf Plutarch reflectirt, in früherer Zeit einen Reichthum wirklich moraliſcher Verhältniſſe, große Tugenden neben großen Laſtern. Rom unter den Conſuln, in der Republik eben ſo bis auf Scipio Africanus. Da fehlt es weder an ſittlich großen Thaten mit Bezug aufs Vaterland, noch auch an einem ſittlichen Verhalten der Einzelnen gegen ſich. So auch unter den Iſraeliten, zu Moſe Zeit und zur Zeit der Richter und Könige. Zu Chriſti Zeit nicht mehr ſo, ſchon zu erſehen aus Tacitus Annalen. Sie ſind Gemälde des unmoraliſchen. Das moraliſche Verhältniß war im Ganzen und Einzelnen ein unwirkliches geworden. Auf der einen Seite ungezähmte Ehrſucht und Herrſchſucht — ſo die Römer — zügelloſes Gelüſten, Ueppigkeit, Luxus, auf der andern Seite große Niederträchtigkeit — das freiſinnige Griechenvolk war fort. Wo war die alte Tugend der Iſraeliten? Bei ihnen heimlicher Grimm, Niederträchtigkeit, Mangel an Gemeinſinn. Es iſt nicht allzuſchwer, unter einem Volke, das noch in moraliſchen Verhältniſſen beſteht, lehrend thätig zu ſein, um eben dieſe Verhältniſſe zu befeſtigen und zu befördern. Denn da hat der Lehrende doch noch die Stimme des Volkes für ſich, aber wo dieſe verhallt iſt, da iſt ſehr ſchwer aufzukommen. Und damit fängt die chriſtliche Sittenlehre beſonders an. Gegen ihren Urheber und gegen ſie ſelbſt iſt die civiliſirte Welt von allen Seiten her im Aufſtande. Herrſchſucht und Niederträchtigkeit widerſetzen ſich ihrer ſittlichen Wahrheit. So ſteht Chriſtus in der Welt ſeiner Zeit ganz allein — er der Wahrheit gewiß und das Gute vollbringend, hat die Stimme der Welt nicht für ſich, ſondern gegen ſich. Die Wahrheit iſt ans Kreuz geſchlagen von der Lüge und Niederträchtigkeit. In dieſem Punkte iſt die neuteſtamentliche Sittenlehre wahrhaft eigenthümlich, indem ſie das wirklich geweſene aber verlorne moraliſche Verhältniß der Menſchen aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit zurückführt. An die Stelle der römiſchen und jüdiſchen Welt kommt die chriſtliche. Jenes Eigenthümliche iſt das Reformatoriſche der chriſtlichen Sittenlehre und in dieſer Beziehung iſt Chriſtus der Reformator der Welt.

Das zweite in den moraliſchen Verhältniſſen iſt die Freiheit derſelben. Moraliſche Verhältniſſe ſind freie Verhältniſſe. Bei der Freiheit aber, wie ſie die jener Verhältniſſe iſt, iſt nicht zu denken an das Gegentheil derſelben, wie es die Sclaverei iſt, wie in dieſer ein Menſch ſeine Freiheit an dem andern eingebüßt hat, ſondern die Freiheit in jenem Verhältniſſe iſt einerſeits die Befreiung und Freiheit ſelbſt vom Irrthum, Unwahrheit, Selbſttäuſchung und Lüge; der im Irrthum befangene Menſch, wenn auch von andern unabhängig, iſt der Sclave des Irrthums, und ſo iſt andrerſeits die Freiheit jener moraliſchen Verhältniſſe Befreiung des Menſchen von jeder Geiſtes- und Gemüthsſtimmung, die der Pflicht und dem Geſetz entgegen iſt, — alſo die Unabhängigkeit von der Leidenſchaft, dem Böſen, der Sünde. Wenn nun die Tugend ſelbſt für eine Chimäre gehalten und erklärt wird, wie es vom jüngern Brutus, Cäſars Mörder geſchieht, ſo iſt dies ein ungeheurer Irrthum und belegt den Satz, daß bei ihm das moraliſche Verhältniß ein unwirkliches ſei. Eben ſo, wenn die Wahrheit ſelbſt genannt wird, und der, der das Wort hört, fragt: τί ἐστιν ἀλήθεια; wie Pilatus — welch' wegwerfender Ton! Ein ſolcher Menſch ſollte frei ſein? Gegen dies unfreie Weſen auf Seiten der Lüge und des Haſſes iſt die bibliſche Sittenlehre aufs Beſtimmteſte gerichtet. Zur Wiederherſtellung des wirklichen moraliſchen Verhältniſſes und mit Bezug darauf ſagt Chriſtus ſelbſt Joh. 8, 31. „Bleibt ihr meiner Lehre treu, ſo werdet ihr die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen" d. h. ſie wird jeden von ihm ſelbſt befreien, denn jeder iſt ſein Sclave, hat eine Feſſel, mit der er an ſich ſelbſt geſchmiedet iſt, dem Egoismus wird ſie ein Ende machen. Sie ſind endlich

3) nothwendige, und darauf iſt noch zu reflectiren am Schluß. Daß das Nothwendige zugleich ein Wirkliches ſei und umgekehrt, das wird leicht anerkannt, aber nicht alſo, wenn von dem Nothwendigen geſagt wird, es ſei das freie und umgekehrt, dies ſei das Nothwendige. Nun wurden ja unter 2. die mora-

liſchen Verhältniſſe als freie berückſichtigt, wie können ſie nun die nothwendigen ſein? Nicht zwar iſt Alles Wirkliche ein Nothwendiges, aber das Nothwendige iſt ein Wirkliches und hat einer die Wirklichkeit von irgend etwas erkannt, etwa mittelſt der Erfahrung z. B. daß die Erde eine Sphäre ſei, — durch Umſchiffung, ſo kommt er leicht auch zur Einſicht der *Nothwendigkeit*, die Erde müßte rund ſein. Die Nothwendigkeit ſchließt die Wirklichkeit ein, aber ſie ſcheint die Freiheit auszuſchließen und eben ſo umgekehrt ſcheint die Freiheit die Nothwendigkeit auszuſchließen, wie wenn zu ſagen wäre: das Freie iſt nicht nothwendig und das Nothwendige iſt unfrei. Hier iſt alſo eine Dialektik der Nothwendigkeit und Freiheit gegen einander, wie wenn die Aeußerung im Widerſpruch ſtehe. Zu unterſcheiden ſind mit Bezug auf dieſen Widerſpruch die natürliche oder phyſiſche Nothwendigkeit und die moraliſche. Jene ſchließt die Freiheit aus, dieſe ſchließt ſie ein. Dies iſt zu zeigen: ſind nemlich in der Natur, rerum natura, alle Bedingungen vorhanden, unter denen irgend ein Ereigniß möglich iſt, ſo wird daſſelbe wirklich und zwar dermaßen, daß das Gegentheil dieſes Ereigniſſes oder auch nur eine andere Art und Weiſe deſſelben unmöglich iſt. Dies ſpricht der Menſch bei irgend einer Erfahrung, die er an Gegenſtänden in der Natur macht, kurz aus, was er an ihnen erfahren hat — das war ja natürlich, — das Gegentheil war unmöglich, iſt damit geſagt. In dieſer Beziehung iſt es ein Grundſatz, Kanon der alten Phyſik und Kosmologie, wenn es heißt: in mundo non datur casus. Die bloße Möglichkeit einer Sache iſt in der Natur oder Welt auch der Grund ihres wirklich werdens; iſt ſie möglich, ſo muß ſie wirklich werden. So z. E. räumt einer wohl ein, daß, wenn am warmen Sommerabend ein Gewitter kommt, man dies bedingt ſein läßt durch die Sammlung der Electricität, daß dann der Blitz eintrifft, iſt der Phyſik auch nicht Zufall, ſondern alle Bedingungen der Möglichkeit waren da, um in die Wirklichkeit umzuſchlagen. Dies iſt das fatum, das Unausweichliche. Dies die natürliche Nothwendigkeit. Anders mit der moraliſchen Nothwendigkeit und ihrem Begriff. Zuvörderſt das moraliſch Wirkliche und alſo Mögliche läßt das Andersſein ſeiner ſelbſt oder Gegentheil ſeiner ſelbſt zu. Vom natürlich Nothwendigen iſt zu ſagen, ſein Gegentheil ſei unmöglich, eben ſo ſein Andersſein, nicht ſo vom moraliſch Nothwendigen. So gleicht ein Mann im heftigen Zorn einem Gewitter. Schlägt das Gewitter ein, ſo kann es nicht anders ſein. Muß der Zürnende auch drein ſchlagen? er kann eben ſo im Zorn ſich zurückhalten. Hier iſt das Gegentheil möglich. Die moraliſche Nothwendigkeit ſchließt daher die Freiheit ein und dadurch eben iſt ſie die moraliſche Nothwendigkeit. Von dem, was der Menſch beſchließt, kann er in demſelben Moment auch das Gegentheil beſchließen oder es unterlaſſen, und ſo iſt die Nothwendigkeit, die die Freiheit einſchließt, zu bezeichnen, wie ſeit Kant geſchicht, durch „Sollen.“ Die Nothwendigkeit, die die Freiheit ausſchließt, durch „Müſſen“, z. E. du ſollſt nicht lügen, aber daß man lügen kann, daran iſt kein Zweifel. Nun kann aber daran gezweifelt werden, ob, was dem Menſchen moraliſch nothwendig iſt, was er ſoll, auch von ihm frei gewollt und wirklich vollbracht werden könne, oder bei der moraliſchen freien Nothwendigkeit kann die Möglichkeit bezweifelt werden. Z. E. wenn es hieße, jeder ſoll aufrichtig ſein in Gedanken, Worten und Werken und zwar ſo, daß er ſich durch keine Rückſichten, keine Vortheile oder Nachtheile bewegen laſſe, ſondern nur ſich ſelbſt bewege, das kann ſtark bezweifelt werden, Aufrichtigkeit in allen Verhältniſſen im Leben — Diplomatie, Politik — Kniffe, Ränke, Schwänke — welche Gegenſätze! Wie kommt der Menſch aus dem Zweifel, daß das moraliſch Nothwendige auch möglich ſei? Unmittelbar durch die Erfahrung des moraliſch Wirklichen. Trifft er z. B. im Leben einen durch und durch redlichen Mann und muß er ihn dafür anerkennen, ſo hat er an dem ein Exempel. Dies nun, daß die moraliſchen Verhältniſſe als nothwendige ſind, iſt der Punkt, auf den ſich der bibliſche Inhalt direct bezieht. So iſt die neuteſtamentliche Lehre beſchaffen, die von Chriſto und ſeinen Jüngern kommt. Chriſtus iſt aber der, welcher durch ſein ganzes Leben die Wirklichkeit der Moral beweiſt, ſein ganzes Leben iſt die verwirklichte Möglichkeit der Moral — daher ſein Leben war ohne Sünde und Betrug. Das Eigenthümliche iſt alſo in der neuteſtamentlichen Lehre das Exemplariſche derſelben, wie dieſes ſich zeigt in Chriſtus. Exemplariſch nicht blos für Gebildete, Gelehrte, ſondern auch für den gemeinſten Menſchen, ſo exemplariſch, wie die neuteſtamentliche Lehre iſt keine andere. Die exemplariſche Weiſe der Stoiker iſt für die Stoiker, nicht für die Menſchen. Von Chriſtus gilt nicht ihr Sprüchlein: Nemo omnibus horis sapuit.

ad β) Bei der Form jener Lehre kann zunächſt an die Sprache gedacht werden, in der dieſe Lehre gegeben wird. Die Worte, einzeln und in ganzen Redensarten und Reden ſind alle nur Zeichen für die Gedanken oder Erkenntniſſe und dieſe Zeichen haben auch ihre beſondere Form theils nach dem Unterſchied der Sprachen von einander, theils nach dem Unterſchied der einen Sprache in ihrem eigenen Gebiete, und ſo iſt's denn auch, indem die griechiſche Sprache die der neuteſtamentlichen Lehre iſt, mit derſelben. Es iſt keine rein griechiſche Sprache, ſondern eine judaizirend-griechiſche, und wenn das Eigenthümliche der Form in dieſe Sprache geſetzt wird, ſo iſt dies eine ſchlechte Eigenthümlichkeit. Bekannt iſt der frivole Witz: der heilige Geiſt ſpreche ein ſchlechtes Griechiſch. Wer die Reinheit dieſer Sprache blos liebt, der laſſe das neue Teſtament liegen und gehe an Xenophons Anabaſis u. ſ. f. Aber jene Eigenheit beim erſten Blick darauf zwar ein Beſonderes, aber nicht Vorzügliches, gewinnt im Urtheil darüber, wenn bedacht wird, daß es bei der N. Tl. Lehre auf die Vollkommenheit der Sprache und die Reinheit nicht ankommt. Das Gold der

Lehre iſt viel zu rein, als daß auf das Gepräge ein Gewicht gelegt werden dürfe. Der Redende war unbekümmert um die Schönheit und kunſtreiche Fügung der Perioden. Wie noch der ächte Philoſoph, an der Sprache, Sprachform hält er ſich nicht auf, ihm iſt die Sprache nur ein Inſtrument. Daher die Klage der Sprachnettigkeits-Liebhaber über Kant und Hegel. Gerade die Eitelkeit und Albernheit, die auf den Rock mehr hält, als auf den Mann, iſt von der neuteſtamentlichen Lehre ganz entfernt. Sie hat die unbefangenſte, einfältigſte Sprache.

Dieſe Form der Sprache wird alſo beſeitigt und ſtatt deren kommt die Form in Betracht, die die in der neuteſtamentlichen Lehre dargeſtellten Erkenntniſſe haben — die Form des Gedankens, nicht des Wortes. — Das Eigenthümliche iſt hier

1) Die ſittlichen Wahrheiten werden im N. T., wo ihrer nur immer erwähnt wird, auf eine religiöſe Weiſe dargeſtellt. Die Form der Lehre und ihres Inhaltes iſt durch und durch religiös; eine philoſophiſche Sittenlehre kann das religiöſe Element von dem moraliſchen trennen, ſo die Kantiſche, und ſie kann in ihrer Form, indem dieſe nur die abſtract logiſche iſt, aller religiöſen Beziehung ſich enthalten, bis auf die Reſultate, wo die Poſtulate des Glaubens an Gott u. ſ. f. kommen. So die neuteſtamentliche Sittenlehre nirgends. Es kann daher ihr gemäß von dem Geiſtlichen weder katechetiſch noch homiletiſch eine Sittenlehre gegeben werden, die chriſtlich ſei, ohne daß ſie zugleich religiös ſein müßte. Wird ſo blos moraliſirt für die Katechumenen oder vor der Gemeinde, ſo mag die Moral, die vorgetragen wird, die lauterſte ſein, bibliſch iſt ſie nicht, denn es fehlt ihr die bibliſche Form, ſo daß jedes ethiſche Element zugleich ein dogmatiſches iſt, und wenn alſo eine Wiſſenſchaft unternommen wird, deren Gegenſtand die neuteſtamentliche Sittenlehre ſei, muß dieſe Wiſſenſchaft jene Sittenlehre in der religiöſen Form geben. Beiſpiele auf jeder Seite des N. T. z. B. 1. Joh. 4, 20, wo die Liebe des Menſchen zu Gott ans Herz gelegt

wird: „Wie kann der Gott lieben, den er nicht ſieht, welcher ſeinen Bruder nicht liebt, den er ſieht“. So Chriſtus Matth. 6, 7. Es kommt alſo bei dieſem erſten Punkte beſagter Maaßen das im vorigen Paragraphen betrachtete religiöſe Verhalten wieder in Betracht. Dann kommt aber auch das ſociale Verhalten der Menſchen zu einander in Betracht. Indem gegen einander, haben die Menſchen dieſe Pflichten zugleich gegen Gott cf. 1. Joh. 4, 20. So liegt jedem die Pflicht ob, ſo weit auch ſeine Beurtheilung und ſein Urtheil über andere gehe bis zur Verurtheilung, doch keinen zu verdammen als ſchlechterdings unverbeſſerlich cf. Matth. 7, 2, 3. Daſſelbe auch bei dem perſönlichen Verhalten jedes gegen ſich ſelbſt. Er iſt gegen ſich nur dadurch verpflichtet, daß er Pflichten zu Gott hat. Iſolirt er ſich, ſo iſt das ſittliche Verhältniß weg, dann hat er kein ethiſches Verhältniß mehr zu ſich, ſondern ein ökonomiſches, pecuniäres, cf. 1. Kor. 3, 16. u. 17.

2) Iſt ihr das eigen, daß ſie allenthalben die ſittlichen Verhältniſſe der Menſchen einerſeits auf die der Erkenntniß Gottes, andrerſeits auf die der Menſchenkenntniß und des Menſchen ſelbſt würdigſte Weiſe darſtellt; kurz Gottes und des Menſchen würdig wird im neuen Teſtament jede Pflicht dargeſtellt und gelehrt. In dieſem Punkte hat die neuteſtamentliche Lehre bis jetzt die ſtrengſte Prüfung ausgehalten und ſie iſt beſtanden. Der menſchliche Geiſt hat allerdings ſeit dem Chriſtenthum und mit großen Einwirkungen des Chriſtenthums große Fortſchritte gemacht, unter andern auch in der Erkenntniß Gottes — die Idee, die das Wort Gott bezeichnet, hat ſich ſtets weiter und vollkommner ausgebildet durch die Philoſophie, und die Erkenntniß, der der Menſch fähig iſt im Speculativen, iſt eben ſo vorgeſchritten. Jene Forſchung außer der Bibel durch Erfahrung, durch Philoſophie iſt nur der Bibel nachgekommen, nicht über ſie hinausgekommen trotz der St. Simoniſten. Endlich

3) Jede Wahrheit — das zugleich ſittliche und religiöſe

Verhalten der Menſchen betreffend, iſt im neuen Teſtament auf eine kurze, präciſe und doch umfaſſende Weiſe dargeſtellt. Nirgends wird ausführlich eine Lehre entwickelt und breit geſchlagen und raiſonnirt und deducirt und explicirt. In dieſem Sinn iſt die Form eine prägnante. In dieſer Hinſicht iſt die chriſtliche Sittenlehre unendlich geiſtreich. Ihr Geiſt iſt der Geiſt der Menſchheit, ja der heilige Geiſt. Reſultat: das Eigenthümliche der neuteſtamentlichen Sittenlehre 1) im Allgemeinen iſt das unendlich Liebreiche derſelben; 2) im Beſondern ihres Inhaltes das Exemplariſche derſelben, 3) im Beſondern ihrer Form das Geiſtreiche (κατ᾽ ἐξοχήν).

Zuſammenhang des erſten mit dem zweiten Abſchnitt. Schluß-Anmerkung. Das einer Lehre Eigenthümliche iſt ein ſolches nur durch eine Beziehung auf ein Gemeinſames (proprium und commune ſetzen ſich gegenſeitig voraus). Wäre nun das Eigenthümliche das einer organiſchen Subjectivität, einer pflanzlichen oder lebenden Kreatur, ſo würde das Gemeinſame, worauf das Eigenthümliche ſich bezöge, ein Generiſches ſein und das Eigenthümliche ein Specifiſches. Das Generiſche — das Thier; das Specifiſche irgend eine Thierart. Bei einem ſolchen Eigenthümlichen, das ein Specifiſches iſt, wird und muß der Unterſchied deſſelben vorkommen, wie vom Generiſchen, ſo des einen Specifiſchen vom andern Specifiſchen und durch den Unterſchied beſtimmt ſind z. E. grasfreſſende und fleiſchfreſſende oder Raubthiere. Aber eine Lehre iſt kein ſolches organiſches Subject, das Eigenthümliche einer Lehre iſt alſo nicht Specifiſches derſelben, ſondern es verhält ſich vielmehr mit ihr, Beiſpielsweiſe, wie mit einem Volke. Das Eigenthümliche des Volkes iſt nicht ſpezifiſch im Unterſchied vom Generiſchen, das Gemeinſame iſt die Menſchheit — ſondern charakteriſtiſch. Dieſer Charakter eines Volkes iſt, indem es, ein Volk dem andern gegenüber iſt, ein diſtincter Charakter. Kein Volk auch das uncultivirteſte kann ſich für die Menſchheit ſelbſt nehmen und geben, ſie iſt das Gemeinſame, in ihr — der Menſchheit hat es ſeinen Charakter, wodurch er ſich von dieſer unterſcheidet, eben ſo iſt es jedem andern Volke gegenüber — dies ſein diſtincter Charakter. Das gilt mutatis mutandis auch von der Lehre. Die Lehre hat ihren Charakter. Er iſt das ihr Eigene. Nun kann ſie aber auf verſchiedene Weiſe, in verſchiedener Form verſucht, gegeben und ausgeführt ſein, ſo daß der Gegenſtand der Lehre derſelbe bleibt. In dieſer verſchiedenen Ausführung bei dem einen Gegenſtand hat die Lehre der Lehre gegenüber einen diſtincten Character. So z. E. die Naturlehre als Wiſſenſchaft iſt charakteriſtiſch verſchieden von der Geſchichtslehre, verſchieden durch den Gegenſtand, beiden gemeinſam iſt der Begriff der Wiſſenſchaft. Für die chriſtliche Sittenlehre gilt es die Erkenntniß dieſes ihres Charakters.

Des erſten Theiles
Zweiter Abſchnitt.
Diſtinctiver Charakter der biblischen Moral.

§. 7.
Vorläufige Beſtimmung deſſelben.

Für ſie iſt auf das im erſten Abſchnitt Behandelte zurückzuſehen. §. **4.** wurde ausgeführt, daß die bibliſche Lehre vom Geſetz für den Willen die ſei vom Geſetz, das Gott dem Menſchen gegeben habe, die bibliſche im N. u. A. T. — Dieſer Lehre gemäß hat das Geſetz, da ſein Urheber Gott iſt, an ſich ſelbſt die Beſtimmtheit des göttlichen. Sodann im §. 5. wurde darauf reflectirt, daß in der Bibel jenes Geſetz als das von dem Menſchen den Menſchen mitgetheilte gelehrt werde. So im A. u. N. T., aber im N. T. mit der Angabe, daß der Geſetz-Lehrende, nicht wie Moſe der Geſetzgebende von dem eigentlichen Geſetzgeber verſchiedene, ſondern gleiche ſei. §. 6. wurde das Eigenthümliche der neuteſtamentlichen Sittenlehre betrachtet. Bei jenem Unterſchied des göttlichen und menſchlichen Geſetzes zeigte ſich zugleich ihre Identität. Nun kann aber entweder

a) das Geſetz für den menſchlichen Willen in der Beſtimmtheit des göttlichen Geſetzes für ſich genommen und ganz davon abgeſehen werden, daß es zugleich die Beſtimmtheit des menſchlichen Geſetzes habe oder

b) umgekehrt — kann das Geſetz lediglich in der Beſtimmtheit des menſchlichen genommen und von ihm als göttlichen abgeſehen werden. Wird dieſer Unterſchied des Göttlichen und Menſchlichen fixirt, und jene Einheit negirt oder ignorirt, ſo entſtehen daraus Meinungen über den diſtinctiven Charakter der N. T. Sittenlehre und dieſe Hypotheſen ſind nun nach einander darzuſtellen und iſt zu fragen: ob ſie den diſtinctiven Charakter treffen.

Ad a. Es wird 1) anerkannt, daß das Geſetz für den Willen, als das Princip aller Pflichten und Rechte göttlichen Urſprungs ſei. Auch daß es, als in der Bibel verkündet, recht wohl gewußt und begriffen werden könne; aber es wird bei dieſer Annahme zugleich geſetzt, gemeint, der Wille Gottes, der eben das Princip des Geſetzes ſei, wäre dem Menſchen trotz des wohlbekannten Geſetzes unbegreiflich, und indem er das Geſetz anerkenne, müßte er ſich mit ſeinem Gefühl Gott ganz anheim geben, als Unbegreiflichem. Dies der *Myſticismus*. Bei gleicher Anerkenntniß der Göttlichkeit des Geſetzes wegen ſeines Urſprungs aus Gott kann

2) angenommen werden, daß von außen her durch göttliche Anſtalten das Geſetz für den Menſchen beſtimmt ſei in einer Weiſe, worin er dem Geſetz als ſolchem ſich zu fügen habe und eben ſo beſtimmt ſich fügen könne. Bei dieſer Annahme

ſindet allerdings noch eine Beziehung hinſichtlich des göttlichen Willens auf's Gefühl Statt, jene Annahme aber hält ſich nicht im Gefühl, ſondern geht durch Inſtitute auf dies beſtimmte Geſetz ꝛc. Dies die Mönchsmoral.

Der Myſticismus in der Moral ſindet ſeine Befriedigung durch die Befolgung des Geſetzes im Gefühl, das auf's Unerforſchliche ſich bezieht. Der Mönch in den äußern Beſtimmungen, die das Geſetz enthält, in ſeinen äußern Satzungen. Beides kann 3) in einem und demſelben Punkte ſich vereinen, dann geht das Gefühl auf die Glückſeligkeit in der Befolgung des Geſetzes aus. Dies der Eudämonismus.

Ad b. Wird das Geſetz in der Beſtimmtheit des Menſchlichen allein feſtgehalten, ſo kann

1) bei der Lehre des N. T. vom Geſetz angenommen werden und wird angenommen, daß ihr Urheber Chriſtus und beſonders einer der gelehrteſten und geiſtreichſten ſeiner Schüler — Paulus die altteſtamentlichen Nachrichten vom Geſetz, von allen Verhältniſſen der Iſraeliten wohl kannten, daß ſie in Anſehung der Geſetzgebung von ihr reiche Studien und Erfahrungen gemacht und daß ſie nun nach dem Reſultate ihrer Forſchung, jene altteſtamentlichen Forſchungen weiter entwickelt und vervollkommnet. Chriſtus alſo wäre nach dieſer Annahme zwar nicht der Urheber aber doch der Reformator der altteſtamentlichen Geſetzgebung — nach ihm Paulus. Die ganze Lehre vom Geſetz wäre demnach rein empiriſch und hätte zugleich die Beſtimmung einer Perfectibilität ihrer ſelbſt. Dies die Hypotheſe des Empirismus mit dem Perfectibilitätsprincip. Dabei wird allerdings die chriſtliche Sittenlehre genommen, wie ſie das der Vervollkommnung fähige Mittel ſei zur ſittlichen Vervollkommnung des Menſchengeſchlechts überhaupt. Inſofern hätte der Empirismus einen allgemeinen menſchlichen Charakter. Es kann nun aber

2) von dem, der dieſelbe ſo nimmt, reflektirt werden auf

ihn ſelbſt, in ſeiner Einzelheit, ob und wiefern die chriſtliche Moral für ihn das Mittel der Vervollkommnung werde, abgeſehen von der andern Welt und da iſt im Geſetz, wie es die Bibel giebt, leicht eine Strenge anerkennbar, die daſſelbe hat, was das Individuum im Verhältniß zu ihm und zum Geſetz betrifft. Keiner Neigung ſoll das Individuum ſich überlaſſen; ärgert dich dein rechtes Auge, reiß es aus und wirf es von dir ꝛc. So genommen kann alſo dieſe Strenge für das Subject als das Charakteriſtiſche gelten, dies der Rigorismus — ähnlich dem Stoicismus. Endlich

3) kann die Unterſuchung, den Urſprung des Geſetzes angehend, ſo geführet werden, daß das Geſetz als rein menſchliches angeſehen wird, als rein aus der menſchlichen Vernunft hervorgegangen. Dies der Rationalismus.

Mit der Beurtheilung ſämmtlicher Hypotheſen gilt es darum, zu wiſſen, ob die neuteſtamentliche Sittenlehre den Charakter der einen oder der andern Hypotheſe habe. Wäre das, ſo würde ſie die Lehre einer Partei und für eine Partei ſein. Denn in jenen Hypotheſen haben ſich die Menſchen mehr oder weniger getheilt. Eine Doctrin aber, die eine Partei zu ihrer Urheberin hat oder auch nur für eine Partei beſtimmt iſt und ihr dient, kann ein nur vorübergehendes Beſtehen haben, denn das iſt das Schickſal aller Parteien. Dieſes parteiiſche Weſen iſt ſelbſt durch die Sprache bezeichnet, was die Lehre und deren Reſultate angeht — Myſticismus — Monachismus — Eudämonismus ꝛc. Aller — ismus iſt Partei. Das Chriſtenthum iſt kein Chriſtianismus, iſt keine Partei, ſo wenig wie Volksthum eine Partei iſt. Nun hat ſich ſchon früher ergeben, daß die chriſtliche Sittenlehre von der variirenden Geſinnung der Zeit ganz unabhängig ſei. Gehört ſie einer Partei an, ſo fröhnt ſie dem Zeitgeiſte, ſie, die dem ewigen Geiſte der Wahrheit angehört. Hätte ſie den Charakter der einen oder andern Hypotheſe, ſo würde ſie für die Wiſſenſchaft von ihr in dieſem Charakter genommen werden müſſen und die Wiſſenſchaft müßte auch dieſer Partei dienen; bequemt ſich der Bearbeiter dieſer Wiſſenſchaft ſeinem Zeitgeiſte, wenn er der myſtiſche oder der rationaliſtiſche iſt, ſo iſt die Wiſſenſchaft dem Zeitgeiſte willkommen. Der Bearbeiter aber kann ſich beſtimmen laſſen durch den Ton ſeiner Zeit, ſo z. B. zur Kantiſchen Zeit, in der man das Chriſtliche moraliſch-rationaliſtiſch nahm. Iſt nun keine der genannten Hypotheſen dem Charakter der neuteſtamentlichen Sittenlehre gemäß, iſt ſie an ſich weder myſtiſch noch rationaliſtiſch, ſo unterſcheidet ſie ſich auf's Beſtimmteſte dadurch, daß ſie mit keiner jener Hypotheſen etwas zu ſchaffen haben will. Wird ſie nun in dieſem ihrem diſtinctiven Charakter zum Gegenſtand der Wiſſenſchaft von ihr genommen, ſo muß ſich die Wiſſenſchaft unabhängig von allen jenen Parteien halten. Wird die Wiſſenſchaft ſo unabhängig dargeſtellt, ſo kann ſie keiner von jenen Parteien gefallen, eben weil ſie mit keiner ſich freundlich verträgt. Der Myſticismus und Rationalismus ſind die beiden Extreme in dem angedeuteten Hypotheſenkram, ſie ſtehen ſich einander am ſprödeſten entgegen. Wenn nun eine Ethik nicht myſtiſch iſt, ſo weiſt der Myſtiker ſie von ſich und gleicherweiſe verfährt der Rationaliſt.

§. 8.

Myſticismus in der Moral.

Der Myſtik iſt eine Verſicherung, Aſſertion eigen, an der ſie ſelbſt beſtimmt zu erkennen ſteht, nemlich dieſe: es giebt unter den Wahrheiten ſolche, die der Menſch zu wiſſen vermag, und ſolche, deren Gegenſtände ſchlechterdings unbegreiflich, die alſo auch unerweislich ſind — und doch Wahrheit. Es iſt viel, wenn die Myſtik bei dieſer Verſicherung des unerforſchlichen Wahren einräumt, daß es denkbar ſei — aber doch nicht begriffen werden könne. Dafür nun, daß eine ſolche Unbegreiflichkeit dennoch eine Wahrheit ſei, hat die Myſtik außer ihrer

Aſſertion, nichts, als das Gefühl, worauf ſie ſich beruft. Dies iſt das punctum saliens der Myſtik. Das Gefühl nun

1) in Bezug auf den, deſſen Gefühl und der ſelbſt Gegenſtand dieſes ſeines Gefühls iſt, alſo das Selbſtgefühl iſt eine ſo einfache Action, daß in Anſehung ihrer nichts Unerforſchliches Statt findet, noch Statt finden kann. Der Menſch im Selbſtgefühl als ſolchem iſt nicht Myſtiker und kann es nicht ſein. Dies Selbſtgefühl hat wohl eine große Energie und iſt in dieſer Energie der gemeine oder edle Stolz des Menſchen. Vom Stolzen ſagt Niemand er ſei ein Myſtiker. Aber

2) bezieht ſich das Gefühl gleichfalls, wie auf den, der es hat, ſo auf ſeine Empfindungen, Wahrnehmungen und Gegenſtände und iſt in dieſer Beziehung das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen. Bei der Empfindung des Lichtes z. E. das Gefühl der Helle ein angenehmes, das Gefühl des Blendenden ein unangenehmes. Der Gegenſtand der Empfindung und Wahrnehmung, worauf das Gefühl ſich bezieht, iſt ein Begreifliches, Erkennbares und in Anſehung ſeiner findet, obwol das Gefühl beſtimmt ſich darauf bezieht, Myſtik noch nicht Statt auf der einen Seite. So Andrerſeits geht das Gefühl auf die Anſchauung, deren Gegenſtand die Form eines Objects iſt, während die Wahrnehmung auf den Inhalt des Objects ſich bezieht. Dies Gefühl der Anſchauung iſt das des Schönen oder Häßlichen, Erhabnen oder Gemeinen. In der Anſchauung, der dies Gefühl verknüpft iſt, bleibt nichts dunkel: das Schöne wird ganz offenbar. Das Schönheits- als Natur- und Kunſtgefühl alſo iſt es auch nicht, worauf die Myſtik ſich gründet. Wenn der Dichter myſtiſch darſtellt (Ludwig Tieck) ſo iſt dies Myſtiſche nicht im Gegenſtändlichen, im Object, ſondern im Subject. Endlich

3) das Gefühl bezieht ſich auf mehr als bloße Empfindung und Anſchauung, es bezieht ſich auf die Erkenntniß des Gegenſtandes. Hier kommt es nun darauf an, welcher Art die

Erkenntniß und ihr Gegenſtand ſei, ſo tritt entweder zu jenem Gegenſtand die Myſtik nicht, oder ſie tritt dazu. Hat nemlich die Erkenntniß einen Gegenſtand, deſſen Inhalt kein Inhalt der Empfindung, ſondern entweder der Anſchauung oder des Gedankens iſt, ſo iſt der Gegenſtand durchkennbar, durchſichtig, ſo wie die Erkenntniß ſelbſt. Dies aber iſt der Fall bei der zweiten Art der Erkenntniß, bei der mathematiſchen urd logiſchen. Hier iſt die Begreifbarkeit und Beweisbarkeit durchgängig. Jene Art der Erkenntniß, deren Gegenſtand einen von dem abſtracten Gedanken verſchiedenen Inhalt hat, eignet ſich zum Geltendmachen des Gefühls, das das Unbegreifliche liebt. Ein ſolcher Gegenſtand aber, der einen dunkeln Hintergrund oder Punkt hat, iſt einerſeits die Natur — rerum natura — in allen ihren Geſtaltungen, andrerſeits Gott und der Menſch im Verhältniß zu ihm. Alſo jener Myſticismus iſt entweder in der Naturkunde oder in der Religion und von der aus auch in der Moral.

a. Der Myſticismus bezieht ſich nicht unmittelbar auf das Subject, für das die Natur in ſeiner Erfahrung von ihr Gegenſtand iſt, ſondern unmittelbar auf dieſen, auf den Gegenſtand ſeiner Erfahrung und nur erſt durch ſie auf das Subject ſelbſt. Es iſt alſo bei ihm, wie wenn er nicht ſowol im Subject als vielmehr in dem Gegenſtand für ihn, in der Natur ſeinen Grund habe. Geſagt wird, die Natur habe ihre Geheimniſſe. Da aber iſt der Ausdruck Geheimniß vorerſt ſehr doppelſinnig. Ein Menſch in Anſehung gemeiner Dinge, abgeſehen von ſeinem Verhältniß zu dem Menſchen und zu ſich, kann auch ſeine Geheimniſſe haben, indem ihm dieſe Dinge, das, woraus ſie componirt ſind, und was auf beſtimmte Weiſe durch ſie zu bewirken iſt, wohl bekannt ſind, aber andern nicht; dies ſind arcana. Aber ohne allen Bezug auf Myſtik; ein Arzneimittel z. E. nur dem Entdecker oder Erfinder bekannt, iſt ein Geheimniß, ſo lange nur er es weiß, aber kein mysterium, ſo iſt der Ausdruck nicht zu nehmen, wenn von Geheimniſſen der Natur die Rede iſt; es weiſt die Rede allerdings auf ein dem Menſchen in der Natur Verborgenes hin, *ἀποκεκρυμμένον*, alſo auf ein ihm Unbekanntes und inſofern als es ein nur Unbekanntes iſt, ein noch nicht Begriffenes, findet durchaus keine Myſtik in der Natur Statt. Denn ſolch Unbegriffenes läßt die Vorausſetzung zu, daß es begriffen werde — das Unbekannte, daß es erkannt werde, daß das *ἀποκεκρυμμένον* eine *ἀποκάλυψις* werde. In dieſem Sinne erkennt die Naturkunde und Naturwiſſenſchaft, die empiriſche und ſpeculative Phyſik Geheimniſſe der Natur an, ohne daß die eine oder andre myſtiſch ſei. Erſt indem von dem Menſchen das in der Natur Unbekannte für ein Unerkennbares, das in ihr Unbegriffene für ein Unbegreifliches gehalten wird, erſt da iſt jener Myſticismus in der Natur. Wird alſo mit der Rede: „die Natur habe ihre Geheimniſſe“ ſo viel geſagt, als: in ihr iſt ein den Menſchen Unerforſchliches enthalten, ſo iſt dies Myſticismus, aber keine Wiſſenſchaft und Philoſophie der Natur ſpricht von dergleichen. Was aber iſt nun das, welches in der Natur für unerforſchlich, unbegreiflich genommen wird oder werden kann?

1) Die Wirkung einer Urſache, die Aeußerung einer Kraft, das beſtehende Erzeugniß kann es nicht ſein. Denn ſolches Erzeugniß, ſolche Wirkung und Aeußerung wird von dem Menſchen wahrgenommen, wenn er aufmerkt, wenn er beobachtet, erkannt und begriffen hat, und iſt, wenn ein ſolches auch vorerſt ein noch Verborgenes, durch Wahrnehmung und Betrachtung an den Tag zu ziehen. Da tritt dann das Unerforſchliche gar nicht ein. Die Naturkunde lediglich Erfahrungen zu ihrem Inhalte habend und nur durch die Erfahrung zur Kunde werdend, hütet ſich in Anſehung jener Wirkungen und Naturerſcheinungen ein Unbegreifliches zu behaupten. Mittelſt der Experimente und mittelſt der Inſtrumente für dieſe ſtrebt

der Naturforſcher jene Erſcheinungen durch und durch zu begreifen, ſo daß ihm da und da nichts dunkel bleibt, würde er hier ein Unbegreifliches ſtatuiren, ſo würde er ſeiner unbegrenzt ſein ſollenden Naturforſchung Gränzen ſetzen. Nur dadurch iſt die Naturkunde ſo weit gekommen, daß ſie keine Unbegreiflichkeit zugegeben hat. Was in die Sinne fällt, das muß auch, wenn der Menſch neben ſeinen Sinnen und mit ihnen den Verſtand braucht, ſo geheim es vorerſt ſei, ins Klare kommen. Was anſchaulich wahrnehmbar iſt, muß auch erkennbar ſein. Aber

2) die Urſachen in der Natur, deren Wirkungen in die Sinne fallen, die Kräfte in eben denſelben, deren Aeußerungen wahrgenommen werden, fallen nicht in die Sinne. Hier ſcheint es alſo, wo das Sehen, Hören, Riechen und Schmecken aufhört, hebe an die Unmöglichkeit des Begreifens, die Unerkennbarkeit. Das Gras z. E. wenn es gewachſen iſt, fällt in die Augen, aber man kann es nicht wachſen hören — jene thätige Kraft in der organiſchen Erſcheinung iſt nicht zu ſehen.

3) Die Kräfte und Urſachen äußern ſich und wirken auf eine, wie Beobachtung und Erfahrung lehrt, ſich ſtets gleichbleibende Weiſe, und der Beobachter iſt durch dieſes Conſtante gezwungen, in jenen Erſcheinungen eine Nothwendigkeit und einen Grund dieſer — ein Geſetz — anzuerkennen, und dies Geſetz, wegen jener Erſcheinungen, wie er ſie außer ſich wahrnimmt, nennt er Naturgeſetz. Der Begriff eines Grundes der Nothwendigkeit unter den Naturerſcheinungen iſt aber nur ein abſtracter Begriff, als welcher er begreiflich iſt, aber in der Natur iſt die Erſcheinung auf eine conſtante Weiſe verſchieden (die phyſiſche eine andere als die chemiſche ꝛc.); es iſt alſo nicht Ein Geſetz, ſondern es ſind viele. Welches ſind nun die Geſetze der Electricität ꝛc.? Was ſie ſind, wiſſen wir nicht, wir ſuchen nur aus den gleichbleibenden Wirkungen zu ſchließen auf die Kräfte, unter denen jene ſtehen. Indeß iſt auch dies doch nur ein Bekenntniß der Unwiſſenheit, und wird von dem Menſchen

damit, daß er ſagt, es habe bis auf ihn noch Niemand die Naturgeſetze begriffen, durchaus nicht behauptet, ſie ſeien überhaupt unbegreiflich. Mit dieſer Behauptung würde der Naturkunde alles Forſchen abgeſchnitten. Wo wäre z. B. die Mechanik der Erde oder des Himmels, wo wäre die Lehre vom Magnetismus, Electricität, Organismus geblieben in dieſem Fall? Erſt

4) wenn die Betrachtungen über die Naturerſcheinungen, über die Naturkräfte und Geſetze dahin kommt, daß ſie fragt nach dem Princip, woraus das Geſetz und die Kraft ſei, erſt da hebt die Bedenklichkeit an, ob das Princip der Naturgeſetze erkennbar ſei und woher. Dies Princip wird wohl genannt das Innere der Natur und da iſt nun die Aſſertion der Naturkunde: in ihrem Innern ſei die Natur unerforſchlich. In ihren Aeußerungen bleibt ſie ſich gleich — in ihr repetirt ſich alles fort und fort; aber nicht ſo in ihrem Innern das ewig Gleiche. „Ich bin, die ich war und werde ſein, die ich bin, kein Sterblicher hat je meinen Schleier gelüftet“ ſtand an einem ägyptiſchen Tempel. Hieher gehört auch Haller's Vers: „In's Innere der Natur dringt kein erſchaffner Geiſt, zu glücklich, wenn er nur die äußere Schale weiſ't.“ Damit iſt der Myſticismus der Natur behauptet. Dadurch, daß die Natur myſtiſch wird, hebt ſie an partheiiſch zu werden. Sie ſetzt einen großen Werth und das mit Recht für die Erkenntniß der Natur nach ihren Kräften und Geſetzen auf zu machende und gemachte Erfahrungen, aber indem ſie die Erfahrung für das Princip jener Erkenntniß und wohl gar aller Wahrheit hält und nimmt, geräth ſie hiedurch nothwendig in den Myſticismus. Denn ſo wird von ihr die Erfahrung höher angeſchlagen, als ſie geſetzt zu werden nach ihrem eigenen Weſen verdient. Jene Naturkunde iſt nemlich der Meinung, es werde dadurch etwas wahr und gewiß, daß es erfahren wird; es habe mithin die Wahrheit zu ihrem Grund und Quell die Wahrnehmung und die

durch dieſe bedingte Erfahrung ſelbſt. Der Meinung wird entgegengeſetzt mit Rückſicht auf die Wahrheit der Gedanke, daß die Erfahrung zwar eine Wahrheit beſtätigen, aber nicht begründen und bewirken könne. Nach jener Meinung hieße es: experientia efficit, ut aliquid verum sit. Dieſer Satz ſpricht aber eine Unwahrheit aus. Es iſt etwas, was es auch ſei, nicht darum wahr, weil es erfahren wird, ſondern es wird etwas darum erfahren, weil es wahr iſt — non efficit experientia, ut aliquid verum sit, sed id, quod verum est, solummodo confirmatur experientia. Aber jene Naturkunde hält feſt bei der Meinung, Erfahrung ſei die Mutter der Wahrheit. Daher hat auch dieſe Naturkunde nichts höheres, als das, Experimentalphyſik zu ſein und außer dieſem gelten faſt eben ſo hoch die aus der Erfahrung gemachten Schlüſſe — in dieſer Hinſicht iſt ſie zugleich rationelle Phyſik. Nun vermag aber der Menſch mit allen ſeinen Beobachtungen und geſchärften Sinnen doch nicht das Weſen der Dinge, das Innere der Natur zu begreifen — denn dahin reicht keine Erfahrung, und ſomit wird dieſe Phyſik durch ihren Grundſatz gezwungen, myſtiſch zu werden, und iſt ſie das einmal geworden, ſo folgt, daß von ihr für die Erkenntniß der Wahrheit die Erfahrung ſelbſt zur Gränze gemacht wird, als könne der menſchliche Geiſt über die Phyſik hinaus nicht mit Erfolg für die Erkenntniß der Wahrheit forſchen, als gebe es keine Metaphyſik. Jenes aber, daß nicht die Erfahrung, nicht der Menſch mit ſeinem Verſtande durch den Sinn, vielmehr daß die Vernunft, die Erfahrung beherrſchend, der Grund der Erkenntniß ſei, iſt eine Anerkenntniß, womit die Philoſophie beginnt, und auch da, wo ſie mit der Natur beginnt, die Erfahrungen ſind ihr recht, aber nur als ihre Erkenntniſſe, wie ſie dieſelbe ſpeculativ entwickelt, beſtätigend. Die Philoſophie der Natur läßt ſich daher die Gränzen, die ihr die Experimentalphyſik ſteckt, nicht gefallen, zu deren Verdruß, ſo wird ſie partheiiſch dieſe Myſtik gegen die Naturphiloſophie eines Kant, Schelling und Hegel. Aber gegen die Myſtik hat die Naturphiloſophie das Weſen des menſchlichen Geiſtes für ſich, der durchaus keine Gränzen hat. Der endliche Sieg jener zwei Parteien iſt vorauszuſehen als ein Sieg der Naturphiloſophie über die gewöhnliche Naturkunde, zu vergleichen ſind Schellings Beiträge zur ſpeculativen Phyſik, als Beilage ein Gedicht von ihm, in dem er den menſchlichen Geiſt ſprechen läßt: „Wüßt auch nicht, warum mit vor der Welt (rerum natura) ſollte grauſen, da ich ſie kenne von innen und außen, muß ſich unter Geſetze fügen, ruhig zu meinen Füßen liegen.“ Dies ſpricht der Geiſt. Nun die Frage: iſt die bibliſche Sittenlehre in der Weiſe einer ſolchen Experimentalphyſik myſtiſch oder nicht? Vor dem Unbekannten, beſonders wenn es für unerkennbar und unbegreiflich gehalten und zugleich für die Macht aller Mächte, aller Geſetze für dieſelben, aller Wirkungen dieſer Mächte genommen wird, hat der Menſch zuerſt eine geheime Furcht, die in ihm bei Betrachtung des Großen wohl bis zur Ehrfurcht geſteigert wird. Die alten Prieſterreligionen in Aegypten und weiter herauf (nur nicht bis in die Bibel hinein) wo die Prieſter Schamanen waren, wußten dieſe Furcht ſehr zu benutzen, und jenes Erfahrungsſyſtem, jenes myſtiſche, will auch Reſpekt vor der Natur und ihren Prieſtern. Von einem ſolchen Reſpect vor der Natur weiß aber die Bibel gar nichts, vielmehr iſt ihre Lehre gleich vom Anfang an, daß Gott die Menſchen zu Herren der Natur eingeſetzt, mit allen Kräften verſehen, um die Natur zu begreifen. Wo im alten Teſtament große und auf den Menſchen in ſeiner Sinnlichkeit mächtig einwirkende Naturerſcheinungen berührt werden (Sinaiſturm, Heuſchreckenſchaaren), iſt es doch nicht mit ihrer Beſchreibung um dieſe Erſcheinungen zu thun, auch nicht um ihren Grund, Inhalt, um die Geſetze, unter denen ſie ſtehen, und Moſe und die Propheten wollen keinen Gehorſam unter die Natur, ſondern die Erſcheinungen haben eine Beziehung auf den, deſſen Werk die ganze Natur iſt. So kommen auch in Chriſti Reden, wenn Naturgegenſtände vorkommen, dieſe nur in Betracht als Beiſpiele, an denen an und für ſich nichts liegt. (Feigenbaum, grünend und verwelkend — Lilien des Feldes — Vögel unter dem Himmel — die Wahrheit ein Licht, alles dieſes aus der Natur iſt nur ein Sinnbild und Gleichniß). Auf die Natur in ihren Erzeugniſſen und auf die Welt als die Schöpfung weiſ't das alte und neue Teſtament hin, aber nicht um ihret-, ſondern um des Schöpfers willen, die Erkenntniß Gottes des Schöpfers ſteht nicht aus unbegreiflicher Natur zu erlangen; wenn man die Werke nicht kennt, wie kann man denn aus ihnen Gott erkennen? Röm. 1, 19. 20. Wenn die bibliſche Moral myſtiſch wäre, wäre ſie es doch nicht in phyſikaliſcher Weiſe.

b) Der Myſticismus der Religion. Als ihr Gegenſtand wird in ihr ſelbſt anerkannt auf der Stufe, wo ſie wenigſtens die abſtract monotheiſtiſche und hiſtoriſche iſt, der, welcher über die Natur, die Welt und die Menſchen iſt. Dieſe Anerkenntniß enthält wenigſtens den Gedanken, daß ihr Gegenſtand ſich ſelbſt nicht verborgen oder unbegreiflich ſei. Die Natur oder Welt mag immerhin ſich ſelbſt dunkel, unerforſchlich ſein und bleiben. Gott wird für den anerkannt, der ſich offenbar iſt. Alſo die Myſtik in der Religion iſt nicht unmittelbare Myſtik in Anſehung des Gegenſtandes (wie in der Natur), ſondern unmittelbare Myſtik in Anſehung des Menſchen, der Religion hat. Hier alſo iſt der Myſticismus nicht ſowohl ein gegenſtändlicher wie unter a, ſondern nur ein ſubjectiver. Für die Erkenntniß deſſelben in der Religion iſt alſo hier auf das Subject der Religion zu reflectiren. Sein Verhältniß zu ihrem Gegenſtand wenigſtens in der Anerkenntniß deſſelben iſt entweder das des Fühlenden oder Denkenden, und ſo hat die Myſtik in der Religion eine zweifache Form, ſie iſt 1) Myſtik des Gefühls, 2) des Gedankens. Beiderlei Myſtik hat das Gemeinſame: 1) die Behauptnng, daß der Gegenſtand, der in der Religion anerkannt wird, Gott dem Menſchen, der ihn anerkennt und Religion hat, unerforſchlich, ſeinem Weſen nach und in Anſehung des Verhältniſſes, worin er zu ſich ſelbſt iſt, ſchlechthin unbegreiflich ſei — agnoscitur Deus, sed ipsius natura cognosci non potest, mit dieſer Behauptung fängt beiderlei Myſtik an. Eben ſo gemeinſam iſt 2) die Angabe des Grundes, aus dem jene Unerforſchlichkeit behauptet wird. Dieſer Grund ſei Beſchränktheit der menſchlichen Vernunft, „ſie als die des Menſchen iſt beſchränkt, ja begrenzt, daher kann er das Schrankenloſe, Unendliche nicht begreifen.“ Aber in der Angabe 3) wodurch die menſchliche Vernunft und worin ſie für Beſchränktheit anerkannt werden müſſe, unterſcheidet ſich die Myſtik des Gefühls und des Gedankens. Die Myſtik des Gefühls nemlich findet jenen Grund der Beſchränktheit darin, daß der Menſch ein Geſchöpf ſei, der Schöpfer Gott iſt der Unerſchaffene und darum anerkennbar, wenn auch unbegreiflich, als der Unbegränzte ꝛc. Die Natur des Geſchöpfes, des Menſchen dagegen iſt aber, weil Geſchöpf, die Beſchränktheit, vom endlichen Geſchöpf könne das Unendliche nicht gefaßt, nicht begriffen werden, der Unendliche begreift allein ſich ſelbſt. Dieſe Angabe hat alſo zur Vorausſetzung das Dogma von der Schöpfung der Welt und des Menſchen durch Gott und bei dieſer Vorausſetzung iſt die Religion hier myſtiſch mit Bezug auf das Gefühl; dagegen iſt in der Myſtik des Gedankens von der Welt als Schöpfung und von Gott als Schöpfer abſtrahirt und wird dabei lediglich reflectirt auf die menſchliche Vernunft im Verhältniß zu ihr ſelbſt, auf ihre Natur. Sie als menſchliche, mithin ſubjective Vernunft, abgeſehen übrigens von allen einzelnen Subjecten wird der Gegenſtand ihrer eigenen Forſchung und ſie begreift ſich durch und durch, das Reſultat dieſer Forſchung und des Begriffs der Vernunft von ihr ſelbſt iſt, daß die menſchliche Vernunft zwar die Dinge als Erſcheinungen, in denen die

Naturgeſetze ſind, vollkommen zu begreifen vermöge, aber nicht das Weſen der Dinge, das Ding an ſich. Dieſe Erkenntniß des Weſens der Dinge, der Gottheit ſei der menſchlichen Vernunſt unmöglich — ſie verſteige ſich, werde transcendent. Begränzt alſo iſt ſie nach der Myſtik des Gefühls, weil ſie die erſchaffene, nach der des Gedankens, weil ſie die Vernunſt iſt, deren Erkenntniß insgeſammt durch Empfindungen, Wahrnehmungen, Kategorien, Sinn und Verſtand bedingt iſt, da der Gedanke des göttlichen Weſens der des abſolut Ueberſinnlichen iſt. Beiderlei Myſtik als die in der Religion geht einerſeits auf das Dogmatiſche in dieſer, was die Anerkenntniß Gottes betrifft, den Glauben — an, andrerſeits auf das Ethiſche. So wäre auf beiden Seiten der Myſticismus in der Religion ein theils dogmatiſcher, theils moraliſcher. Hier iſt er in der letzten Beſtimmtheit herauszuheben, ohne daß jedoch die erſtere, die des dogmatiſchen vernachläſſigt werden darf.

A. Der moraliſche Myſticismus des Gefühls. Er wird in folgenden Hauptpunkten erkannt.

1) In ihm gilt ſogleich der Wille Gottes als das Geſetz für den Willen des Menſchen; daß er und zwar er allein das Geſetz ſei, ſteht zu erkennen, mithin zu wiſſen, und ſo iſt er in Folge dieſes Wiſſens offenbar, denn Gott ſelbſt hat ſeinen Willen dem Menſchen als das Geſetz kund gethan, aber wie iſt durch Gott dem Menſchen das Geſetz offenbar gemacht, welches iſt dieſer Act der göttlichen Willensmacht? Dies „Wie“ iſt unerforſchlich; — genug, daß der Wille Gottes als Geſetz erkannt werden kann, mit der Erkenntniß erregt ſich ein Gefühl der Abhängigkeit von Gott in dem Unbefangenen. Sind die Geſinnungen, Entſchlüſſe und deren Vollziehung, die Handlungen in Uebereinſtimmung mit dem Willen Gottes, als dem Geſetz, ſtrebt der Menſch darnach, daß er ſtets, was Gott ſetzt, thue, ſo ſind eben jene Geſinnungen und Handlungen Tugend und iſt das Gute das Gute in ihm ſelbſt und in ſeinem Wir-

kungskreiſe außer ihm. Widerſtreiten aber des Menſchen Willensacte und Handlungen nebſt ſeinen Geſinnungen dem göttlichen Geſetz, ſind ſie ihm zuwider, ſo ſind ſie Sünden und Laſter und was in ihnen bewirkt wird, das Böſe. Beides, das Gute und Böſe in ſeinen Entſchlüſſen, Worten und Werken vermag der Menſch zu erforſchen, zu begreifen, und zu erkennen, auch bringt ihm ſeine Erfahrung um ihn ſelbſt in ſeinem Thun und Laſſen, die Erfahrung, die der eine am andern macht, die Erfahrung, wie ſie die Weltgeſchichte iſt, zur klaren Erkenntniß deſſen, daß Gutes und Böſes in ihm und der Welt außer ihm ſei. Aber er iſt ſo wie die Welt, in der er iſt, von Gott erſchaffen, und ſeine Anerkenntniß Gottes, wenn er ihn ſelbſt auch nicht begreift, iſt dennoch die Anerkenntniß des allein Guten. Wie es möglich ſei, daß in der von Gott erſchaffenen Welt und in ſeinem Geſchöpf dem Menſchen, im Guten überhaupt ein Widerſtreben gegen Gott entſtand, vermag der Menſch nicht zu begreifen. Er kommt mittelſt unbefangener Beobachtung und treuer Erfahrung nothwendig zu der Erkenntniß ſeiner Sündhaftigkeit und auch wohl zur Erkenntniß der Andern in ihrer Sündhaftigkeit und ſo zu dem Urtheil, Bekenntniß: Wir ſind allzumal unnütze Knechte! Keiner iſt gut — Gott allein. Eben die Schrift bezeichnet, daß das Böſe in die Welt gekommen und ſo wird vom Menſchen erkannt, daß die Sünde forterbe von Geſchlecht zu Geſchlecht. Offenbar iſt das Alles, aber nicht zu begreifen wie das Böſe von Einem Menſchen und Einem Geſchlecht fortgepflanzt werden könne, unbegreiflich die Erbſünde.

2) Bei dieſer erkennbaren Böswilligkeit der menſchlichen Natur überhaupt beſteht dennoch das Geſetz als Gottes Wille für die Sünder. Er, der ihm in Gedanken, Worten, Werken widerſtrebt, hat das Geſetz gleichwol anzuerkennen, ſich ihm zu fügen, jene ihm widerſtrebende Geſinnung hat er von ſich zu thun. Die Sünde hat ihn als Sclaven, er der gefeſſelte, ſoll frei ſein und es werden Befreit ihn nicht ein Anderer, ſo

bleibt er in ſeiner Sünde. Der Sünder iſt der mitten im Sumpfe gelegene, er kann ſich nicht an den Haaren herausſchleudern. Aber Gott hat ſich in ſeinem eingebornen Sohne den Menſchen geoffenbaret aus Liebe zu den Sündern, damit die Welt an ihn glaube und ſelig werde. Er machts den Menſchen möglich, daß ſie frei das Geſetz anerkennen. Dies lehrt die Bibel. Darin iſt keine Myſtik des Gefühls. Der Menſch kann, indem er die heilige Schrift als göttliche Tradition annimmt, zur Erkenntniß Gottes kommen. Aber wie iſt Gott wirkſam in dem Menſchen? in dem Menſchen Jeſus? Dies ſei unbegreiflich.

3) Der Glaube an Chriſtum als den Erlöſer und an die von ihm beſtimmte Erlöſung ſelbſt iſt die Bedingung, ohne die der Menſch von ſeiner Sündhaftigkeit und von deren Folgen nicht befreit werden kann, etwa nach dem Spruch: wer da glaubt, wird ſelig, wer nicht glaubt, wird verdammt. Daß der Glaube ein nöthiges Erforderniß ſei, iſt zu erkennen und begreifen. Aber wie es möglich ſei, daß der Menſch, da er doch in ſeiner Bösartigkeit zum Glauben nicht geneigt iſt, glaube, iſt unbegreiflich. Hier hat der Fragende ſich blos an das Gefühl zu halten, daß es möglich; nemlich weder die Natur durch ihre willen- und geiſtlos wirkenden Kräfte, noch der Menſch, oder einer für den andern kann, da jeder ein Sünder iſt, bewirken, daß er der Gläubige werde und dadurch die Bedingungen zu ſeiner Seligkeit erreiche. Vielmehr iſt eine höhere Wirkſamkeit anzuerkennen durch Gott den heiligen Geiſt, der in alle Wahrheit leitet, vermöge der er vom Unglauben zum Glauben kommt. Dieſe Wirkſamkeit iſt die Gnade des heiligen Geiſtes, die den Sündern verheißen wird, aber wie jener Geiſt der Wahrheit in dem Menſchengeiſte wirke, iſt ein Myſterium und auch hier hat ſich der Fragende blos an's Gefühl zu halten. Iſt er der Gläubige geworden, hat er ſich bekehrt und ſetzt er die Bekehrung ſich beſſernd fort, ſo beharrt er hiemit im Guten wie im Glauben ſelbſt, er in Verbindung mit der

Gemeinde der Gläubigen. Allein daß die ganze Gemeinde und er im Glauben beharre, iſt auch nicht lediglich ihr Werk, im Gegentheil kann der Bekehrte, wenn er ſich ſelbſt lediglich überlaſſen wäre, immer wieder zum Ungläubigen werden. Solcher Rückfall und mit ihm der Untergang des Glaubens der Menſchen wird allein verhindert durch die fortwirkende Gnade Gottes. Wie? ſteht nicht zu begreifen. — Demnach erklärt dieſe Myſtik die Forſchung der Menſchen nach dem Unerforſchlichen für frevelhaft, und ſetzt ſie vom Gefühl aus durch dieſe Erklärung der Forſchung überhaupt eine Gränze ne plus ultra. — Iſt nun die bibliſche Sittenlehre eine Myſtik des Gefühls und durch dieſe charakteriſtiſch und diſtinct von jeder andern Sittenlehre verſchieden? Dies iſt nun die Frage. — Sie hebt überhaupt für den Glauben und die Liebe mit der Forderung an, indem ſie ſich zuvörderſt an die Juden wendet: „thut Buße, denn das Himmelreich iſt nahe." Matth. 3, 3.; Chriſtus ſelbſt thut dieſe Forderung Joh. 3, 3. Wird einer nicht von oben herab geboren, ſo kann er nicht ins Himmelreich kommen. Die Apoſtel weiſen auf dieſelbe Forderung hin; Paul. Epheſ. 4, 24., „zieht den neuen Menſchen an u. ſ. f." Dieſe Forderung zunächſt an das jüdiſche Volk, dann an die Heiden, auch an dich und mich ſetzt voraus, daß es mit dem Menſchen nicht res integra ſei. Der Gerechte, Wohlgeſinnte, ſeine Pflicht wohl erfüllende bedarf keiner Buße, keiner neuen Geburt, nicht einer neuen Menſchwerdung, nur der Schlechte und Niederträchtige jeder Art. Alſo die Vorausſetzung 1) iſt die eines im Menſchen waltenden, machthabenden Böſen, eines faulen Flecks in ſeiner Natur, einer Krankheit der Intelligenz und ſeines Willens, wozu er einer Heilung bedarf. Auch deutet die Bibel auf das Princip, aus dem dieſe Schlechtigkeit in die menſchliche Natur gekommen ſei, im A. u. N. T. cf. Joh. 8, 44., Chriſtus an die Juden: ihr ſeid, indem ihr meint als Nachkommen Abrahams Lieblinge Gottes zu ſein, Söhne des Teufels, der ein

Mörder von Anfang die Wahrheit gar nicht vermag, ſein Weſen iſt die Lüge. Dieſe Vorſtellung eines Kakodämons (von Chaldäa her) braucht Chriſtus zur Hindeutung auf das Princip des Böſen. Aber weder er noch Paulus geht auf eine Unterſuchung über den Urſprung des Böſen ein, wie das Böſe in die Menſchen gekommen ſei. So ſcheint die Lehre myſtiſch. Aber der Lehrer mit ſeinen Jüngern hat mehr zu thun als ſolche Fragen ſich vorzulegen, es iſt eine ganze Welt aus ihrer moraliſchen Lethargie herauszuſchütteln, es gilt ſie in ſich zu bringen, ſie zur Buße zu leiten. Wenn aus dem Munde Chriſti irgend ein Dictum angeführt werden könnte, demzufolge es Frevel wäre Unterſuchnngen über das Böſe anzuſtellen, dann wäre die Lehre myſtiſch, aber nirgends gilt in der heiligen Schrift die Unterſuchung über den Urſprung des Böſen für unerforſchlich. Sodann ihre Richtung hat die neuteſtamentliche Sitten- und Glaubenslehre zunächſt gegen den Egoismus, den greift ſie an; aber der Egoismus, ſei er der der Phariſäer oder Sadducäer, der Griechen oder Juden, der Egoismus in ſeinem Selbſtbetrug und Lügenhaftigkeit, andrerſeits in ſeinem Haß; gegen den richtet ein Angriff mit Appellation an's Gefühl nichts aus, das gegen ihn eine ſtumpfe Waffe iſt. So beruft ſich auch Chriſtus gegen Phariſäer nie auf's Gefühl für eine Wahrheit, das Gegentheil der Lüge, ſondern es geht Alles in Begriffen und Erkenntniſſen, in Parabeln, nicht mit ſeufzender Myſtik. Das iſt eine durchaus klare Sprache in beſtimmten Gedanken. Er ſagt z. E. Joh. 8, 32. keinesweges: haltet ihr euch im Gefühl der Wahrheit, ſo werdet ihr frei, ſondern: die Erkenntniß der Wahrheit wird euch frei machen u. ſ. f., das Gefühl auch das lauterſte, edelſte iſt als Gefühl ſchwach gegen die Macht und Gewalt des Gegentheils des Guten. Mit dem Gefühl in ſeiner Schwäche hätte die chriſtliche Religion nicht ausgerichtet, was ſie bei ihrer erſten Gründung ausrichtete.

2) Gegen Ende des dritten und vom Anfang des vierten

Jahrhunderts an gewann die Gemeinſchaft der Chriſten als Kirche einen politiſchen Beſtand. Auf Synoden wie die ökumeniſchen waren, wurden die Hauptlehrſätze beſtimmt und nebenher eine Reihe von Statuten, die das Leben der Menſchen, Cultus und Ritus anging. Die Kirche ſelbſt, deren Lehrer die Kirchenväter durch ihre Autorität auf jenen Synoden wirkſam für die ihrige und deren Autorität durch die Kirche begünſtigt wurde, machte ſich mit jenen Beſchlüſſen allmählig dermaßen geltend, daß gegen ihre Autorität keine andere ſich regen durfte. Zweifel, wenn ſie laut werden, können zwar nie das Wiſſen, wohl aber das Glauben, beſonders wenn es mit der Meinung gepaart iſt, ſehr erſchüttern, und die Kirche ſuchte frühe dieſer Erſchütterung vorzubeugen. Als ſie das gewonnen hatte, in ihren Patriarchen, Biſchöfen u. ſ. f. auf ihren Concilien u. ſ. f. für untrüglich zu gelten, wie nachher der Papſt ſelbſt, war jeder gebunden, die Untrüglichkeit ſchlechterdings anzuerkennen. Aber damit war ja auch aller freien Forſchung in Glaubensſachen und Gewiſſensangelegenheiten eine Gränze geſetzt. So reducirte ſich das ganze chriſtliche Weſen auf Aeußerlichkeit in Glaubensform und Norm, Ritualien u. ſ. f. wie dieſe von Gregor d. Gr. inſonderheit in ſeinem Meßkanon zum Abſchluß gebracht ſind. Es iſt die Myſtik des Gefühls, wo in Glaubensſachen alles in das Aeußerliche, in Ritualien u. ſ. w. gelegt iſt. Hielt ſich jedoch nur der, der chriſtliche Lehre dogmatiſchen oder moraliſchen Inhalts in Unterſuchung nahm, ſtrenge beim Glauben an die Untrüglichkeit der Kirche, ſo konnte er die Unterſuchung ſo weit treiben, als er wollte — nichts galt inſofern für abſolut ununterſuchbar. So blieb bei aller Beſchränkung die ſcholaſtiſche Theologie nicht beim Gefühl, ſondern ging zu tiefer Erkenntniß. Myſtiſch waren

3) auch die Reformatoren nicht. Der Schriftforſchung ſetzte Luther keine Gränze, und ſo iſt bis auf den heutigen Tag die

chriſtliche Lehre wohl afficirt worden von der Myſtik, aber doch von ihr frei geblieben.

B. Myſtik des Gedankens. Alles Begreifenwollen, alles Wiſſenwollen iſt nicht etwa, wie vom Gefühl aus geurtheilt wird, frevelhaft, ſondern unverſtändig, albern, kindiſch. So vom Gedanken und Verſtande ſelbſt aus z. E. wenn gefragt würde, wie viel Sandkörner die Erde hätte, wie viel Sterne der Himmel zählte, oder ob jenſeits des uns ſichtbaren Raumes noch Sterne ſeien oder wie es im Innern der Erde beſtellt ſei. Die Zahlen, die räumlichen Verhältniſſe, haben ihren Gehalt und ihre Beſtimmung mit Bezug auf die erkennbaren Objecte; auf die Zahlen beſonders ein Augenmerk richten, als wenn es ein Zahlenmyſterium gebe, kann nur auf der Stufe des Gefühles Statt finden. Die Arithmetik löſ't die Zahlengeheimniſſe, die des Wiſſens werth ſind. So Mephiſtopheles bei Goethe: „Allwiſſend bin ich nicht, doch viel iſt mir bewußt.“ Für das Begreifliche kommt alſo in Betracht das Wiſſenswürdige und zu wiſſen dem Menſchen Nothwendige, aber in Sachen des Rechtes, der Pflicht giebt es nichts, das zu wiſſen nicht der Mühe werth oder nicht nothwendig ſei. Da fordert vielmehr jeden ſein Gewiſſen auf, in dem, was er zu beſchließen und zu thun vermag und was er wirklich beſchließt oder thut, gewiſſenhaft zu Werke zu gehen und beſonders alles zu begreifen und zu wiſſen. Im Arithmetiſchen, Phyſikaliſchen mag vieles als dahin geſtellt bleiben, in der Moral aber nicht, „quod dubitas ne feceris“ vor der That gedacht! Gleich vorn herein geht alſo beim Moraliſchen das Denken ſtreng zu Werke gegen das Gefühl, dem am Wiſſen nichts liegt. Das Wollen und mittelſt ſeiner das Thun und Wirken ſteht unter einem Geſetz und das Denken geht darauf zu begreifen, daß der Wille und die That wirklich unter einem Geſetz ſtehe und ſtehen müſſe. Dann aber, wenn dies begriffen iſt, will das Denken das Geſetz begreifen und zwar in ſeinem Grund oder Urſprung. Es iſt das

Geſetz für den Denkenden und Wollenden, mit Einem Wort für den vernünftigen Menſchen; als Geſetz für den Vernünftigen in ſeinem Denken und Wollen kann es nur die Vernunft ſelbſt zu ſeinem Princip haben. Und wie die Logik, um das Geſetz für das Denken im Begreifen, Urtheilen und Schließen zu erkennen, von den Objecten, die zu erkennen ſind, und von den denkenden, urtheilenden und ſchließenden Subjecten abſtrahirt, damit ſie das Denkgeſetz an ſich verſtehe, eben ſo mit der Ethik für die Erkenntniß des Geſetzes, unter welchem der Entſchluß und die That ſteht. Iſt ſein Princip die Vernunft und dieſe, indem es das Geſetz für die Praxis iſt, die praktiſche Vernunft, ſo darf der Menſch nur dieſe rein für ſich ſelbſt betrachten um ſeine Vernunft ſich zur Geſetzgeberin zu machen. Hierin wäre demnach nichts als unerforſchlich vorausgeſetzt und feſtgehalten, ſondern im Gegentheil ginge das Denken von der Vorausſetzung aus, daß das Geſetz für die That auf's Vollkommenſte erkannt werden könne. Aber an jenem Geſetze aus der praktiſchen Vernunft entdeckt eben die Vernunft oder der ſtreng Vernünftige zwei Beſtimmungen, in der einen iſt das Geſetz poſitives, nemlich der Menſch ſoll in Allem, was er beſchließt und thut, dies dem Geſetz gemäß faſſen und vollziehen, wie wenn es von ihm fordere, daß er nur das wolle, was des Geſetzes ſelbſt ſei. — Lex flagitat — lex praeceptiva. In der zweiten Beſtimmung iſt das Geſetz das Negative, es fordert vom Menſchen das Gegentheil von dem, was dem Geſetz gemäß iſt, zu unterlaſſen. Lex prohibitiva. Oder kurz und gut: es entdecken ſich am Geſetz die beiden Beſtimmungen, in denen es einerſeits Gebot, andrerſeits Verbot iſt, z. E. ſei wahrhaftig in Gedanken Worten und Werken — Gebot; lüge und betrüge nicht — Verbot. In dieſen beiden Beſtimmungen bezieht ſich, wie gleichfalls am Geſetz entdeckt wird, daſſelbe auf ein drittes, wie auf den Zweck und das Ziel des Geſetzes, daß das Geſetz um des Geſetzes willen gewollt werde und das Gegentheil auch des Geſetzes wegen unterlaſſen werde. Jene zweifache Beſtimmtheit und dieſe Beziehung führt von ſelbſt, das Geſetz von ſeinem Urſprunge an betrachtet, auf den Gedanken, daß es mit dem Menſchen, den das Geſetz angeht als Gebot und Verbot, nicht zum Beſten beſtellt ſei. Würde er ſtets wollen und thun, was des Geſetzes iſt, mithin unterlaſſen, was dieſem entgegenläuft, ſo bedürfte es hierin weder des Gebotes noch auch des Verbotes und die Schrift ſagt: dem Gerechten iſt kein Geſetz gegeben, ſondern dem Ungerechten. Schon alſo aus dem Verhältniß, worin das Gebot und Verbot mit Bezug auf den Zweck des Geſetzes zum Menſchen ſteht, geht die Erkenntniß an den menſchlichen Willen, der mit dem Hange behaftet ſei, nicht zu wollen, was er ſoll, und zu wollen, was er nicht ſoll. Wäre dieſer Hang nicht, ſo wäre das Geſetz völlig übereinſtimmend mit ſeiner Willensfreiheit und er brauchte kein Gebot und Verbot. Nimmt der Denkende in jenem Verhältniß noch Rückſicht in der Erfahrung auf ſich und Andere, ſo erfährt er, daß oft gegen des Geſetzes Stimme gehandelt wird. Woher dieſer Hang in dem menſchlichen Willen ſelbſt?

1) Von außen her durch die Natur, Sinnlichkeit, Reize im Sinnlichen oder gar durch eine übernatürlich wirkende Macht eines Geiſtes, wie des Teufels? Nimmermehr! denn er iſt ein Hang in dem freien Willen des Menſchen. Ueberläßt ſich der Menſch dieſem Hange, ſo trägt er davon die Schuld und hat er ſich die Folgen ſolcher Handlungen zu imputiren. Das wäre nicht, wenn jener Hang lediglich von außen in ihn hineingebracht wäre. Dann trüge dieſe böſe äußerliche Macht die Schuld. Der Entſtehungsgrund des Hanges zum Geſetzloſen muß anerkannt werden als in dem freien Willen ſelbſt enthalten; es iſt das Denken des Wollenden, wodurch die Maxime gebildet wird, oft zu wollen des Geſetzes Gegentheil. Gegen dieſe Maxime iſt das Geſetz als Gebot und Verbot gerichtet. Kant in ſeiner Abhandlung vom radicalen Böſen, betrachtet dieſe

Grundmaxime von allen Seiten und führt das aus, daß aus dem menſchlichen Willen durch ihn die Regel des geſetzwidrigen Verhaltens gekommen oder das Angenehme über das Gute zu ſetzen, die Pflicht nur um der Vortheile willen, nicht um der Pflicht willen zu thun. Dieſe Grundmaxime iſt ihm das radicale Böſe, das ſeine Wurzel im Willen hat. Das Böſe iſt in die Natur gekommen durch uns ſelbſt, nicht von außen. So weit begreiflich. Aber nun geht das Denken auf's Unbegreifliche. Nemlich es iſt der Menſch durch ſeine Vernunft und in der Freiheit ſeines Willens der, der ſich oder dem ſie das Geſetz giebt. In jener Grundmaxime iſt aber der Menſch der, der gegen dies Geſetz feindſelig ſich verhält. Wie kommt der Vernünftige dazu, ein Geſetz, das ihm nicht aufgedrungen, das er ſich ſelbſt gegeben, zu umgehen? Ja, wenn von einem Knechte, durch äußere Macht mit einem Geſetze beſchwert, dies Geſetz, dies fremde Geſetz nicht gehalten würde, dies wäre begreiflich. Aber du freier Menſch, der du dir ſelbſt mit deiner Vernunft Geſetze giebſt, wie iſt es möglich, daß du dies Geſetz wieder verletzeſt? Dies wiſſen wir nicht.

2) Jeder dem Geſetz gemäße Willensact und jeder um des Geſetzes willen gefaßte Entſchluß iſt eo ipso ein freier. Darin, daß der Menſch, was Pflicht für ihn iſt und er als Pflicht anerkennt, wirklich thut, beweiſt er ſich frei. Auch zeigt ſich dieſe ſeine Freiheit im Anerkennen und Vollbringen ſeiner Pflicht äußerlich als die größte Unbefangenheit und Geradheit. Wird hingegen ein Entſchluß, in Anſehung deſſen das Geſetz und die Pflicht eine Autorität haben, auch nur ohne Geſetz und Pflicht lege neglecta gefaßt oder gar contra legem, wird ſolcher Entſchluß vollzogen, ſo wird dadurch die Freiheit des Willens beſchränkt. Wiederholt ſich ein ſolches geſetzloſes Wollen und Thun, ſo nimmt die Beſchränkung der Willensfreiheit zu bis zur Aufhebung der Freiheit ſelbſt, wobei es freilich für den, der ſo ſich geſetzlos verhält, den Schein hat, als gewinne er an

Willensfreiheit; aber dieſer Schein iſt nur ein Zuſatz zu jener Beſchränkung, er um ſo unfreier, je freier er ſich ſcheint. Kurz Hagedorn: „Wer was er will auch kann, will ſelten, was er ſoll.“ So iſt dies der Fall mit dem Deſpoten, dem die Hände nicht gebunden ſind, er bindet allen andern die Hände, darum will er ſelten, was er ſoll. Er iſt ſein eigner Sclave. Die ſittliche Folge jedes, des Geſetzes wegen und ihm gemäß vollzogenen Entſchluſſes oder jeder Tugend iſt die Leichtigkeit, einen ähnlichen Entſchluß zu faſſen — die Folge der Tugend iſt Tugend. Je inniger der Menſch dem Geſetze gehorcht, deſto freier wird er. Eben ſo iſt die Folge jedes Laſters, indem ſchon ſolche That eine Hemmung der Freiheit, jede Folge iſt ſchon wieder eine um ſo größere Hemmung der Freiheit, durch die von ihm begangene Sünde wird der Menſch für andere Sünden in Beſchlag genommen. Die Sünde treibt zur Sünde. Aber bei jenem Hange zur Geſetzwidrigkeit iſt jeder, da keiner ohne ihn iſt, auf irgend eine Weiſe gefangen, unfrei, iſt Knecht der Sünde. Wie iſt es dann nur möglich, von geſetzloſen Geſinnungen u. ſ. f. abzulaſſen und zu dem entgegengeſetzten überzugehn oder den breiten Weg des Laſters zu verlaſſen und einzulenken auf der Tugend ſchmalen und ſteilen Pfad? Dazu iſt nothwendig ein energiſcher Entſchluß! Aber woher ſoll ſolchem Unfreien der freie Entſchluß kommen, er gerade das poſitive Gegentheil zu dieſem? Wie der unfrei gewordene ſich ſelbſt zum Freien machen könne, iſt unbegreiflich, ein Geheimniß im Denken ſelbſt. Begreiflich iſt nur, daß er ſich der Sünde erwehren kann, ſich aus ihr herauszuwerfen vermag — aber nicht wie? Begreiflich iſt jenes unmittelbar aus dem Geſetz und ſeiner Erkenntniß ſelbſt, ſei ſie die des Geſetzes als Gebots oder Verbotes. „Was ich ſoll, das kann ich.“ Alſo wenn auch Einer der abgefeimteſte Sünder wäre, ſo kann er doch mit kräftigem Entſchluß umkehren, das heißt: thun, was er ſoll. Das Princip jenes Hanges auszudenken iſt unmöglich. Ich kann gar nicht wiſſen, nicht begreifen, daß der Wille frei ſei. Er bedingt durch meine Individualität, durch Sinn, Natur iſt er nur behaftet mit dem Hange zum Böſen: aber ich ſoll frei mich verhalten im Geſetz gegen das Gute. Des Sollens wegen müſſen wir an die Freiheit des Willens glauben, glauben, weil wir ſie nicht wiſſen. Endlich

3) Bei blos dem Geſetz gemäßen oder moraliſchen Geſinnungen u. ſ. f. ſoll es nicht ſein Verbleiben haben. Dies Sollen iſt ſelbſt ein durch das Geſetz beſtimmtes und das dem Geſetz gemäße Geſinntſein und Beſchließen, bei dem es ſein Verbleiben hätte, wäre dem Geſetz zuwider. Vielmehr der moraliſche Entſchluß, der freie Willensact ſoll zur That, es ſoll durch ihn etwas ausgerichtet werden. Die Geſinnung und der Entſchluß wäre nur die Blüthe des Baumes, auf die es nicht ankommt, ſondern auf die Frucht. Chriſtus ſagt nicht: man erkennt den Menſchen an ſeinen Blüthen (ſeinen Geſinnungen), ſondern an den Früchten (ſeinen Thaten) werdet ihr ſie erkennen. Aber ſo muß ja jeder freie Willensact aus dem Willen eingehen in die Außenwelt, wo dies ſich verwirklicht zur That. Ob nun das und dem Geſetz der Pflicht Gemäße, das ideal Gute, das von dem Menſchen gewollt wird, auch in jener Außenwelt ſich verwirkliche zum real Guten, das kann er nicht wiſſen, das geht über ſeinen Horizont. Außer ihm beſteht in der Welt eine natürliche Ordnung, indem die Kräfte und die ganze Macht der Natur dem Naturgeſetze gehorchen müſſen, dieſe natürliche Ordnung muß er anerkennen. Aber ob in eben der Welt neben oder mit jener natürlichen Ordnung auch eine moraliſche Ordnung möglich und wirklich ſei, das kann er nicht wiſſen. Er kann als der Eine, Socrates, mit großer Energie beſchließen, daß Recht, wie in ihm, ſo auch außer ihm herrſche. Aber ſein Wille macht noch nicht, daß dies ſich auch realiſirt. Und doch vermag der Menſch mit Ernſt gar nicht ans Werk zu gehn, als Freier, ohne vorauszuſetzen, daß eine moraliſche Ord-

nung möglich ſei. Er und die Natur vermögen nicht ihrem Guten Eingang zu verſchaffen. Daher die Forderung, das Poſtulat der praktiſchen Vernunft,

a) daß ein Gott, deſſen Willensfreiheit, Weisheit und Macht ihm überlegen ſei, dieſe moraliſche Ordnung einleite und fördere. Wiſſen kann er ihn nicht, aber das Bedürfniß hat er, hypothetiſch einen Gott anzunehmen, durch den die moraliſche Ordnung werde. Der Glaube iſt ihm zwar nur eine Hypotheſe, aber eine abſolut nothwendige. Dies aber iſt das Unbegreifliche, daß ein Gott ſei, wie die moraliſche Ordnung entſtehe und wie ſie durch den Menſchen erreicht werde.

b) Wer recht thut, kann dafür, daß er recht thut, nicht zu leiden haben. Das eigene innere Weſen des Geſetzes und der Vernunft in ihrem Verhältniß zum Geſetz führt nothwendig zu der Einſicht: wer es mit dem Geſetz wohl meint, kann dafür nicht Elend, Unglück u. ſ. f. zu erdulden haben. Zwiſchen dem Wohlverhalten eines Mannes und ſeinem Uebelergehen iſt kein Zuſammenhang, und nach der moraliſchen Ordnung ſollte doch Zuſammenhang da ſein, ſo daß es dem Guten wohl ginge. Eben ſo iſt es keine moraliſche Ordnung, daß der, der liſtig, ſchlau zu Werke geht, nur den Vortheil ſucht aus der Pflicht, glücklich ſei. Nun wird aber behauptet, die Erfahrung lehre gar oft, daß die Redlichen die Unglücklichen, die Schurken die Glücklichen waren, — was iſt das für eine Wirthſchaft? — Wenn auch der Rechtſchaffene nicht der Glückſelige wird, ſo iſt er doch der Glückſeligkeit würdig, verdient ſie, und umgekehrt. Der moraliſch Geſinnte iſt alſo der der Glückſeligkeit würdige, der Andere nicht. Wenn eine moraliſche Weltordnung unter einem weiſen Gott im Werden iſt, ſo muß aus dem Verhältniß der Tugend und des freien Willens zum Geſetz eine Harmonie Statt haben zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit. Wie? unbegreiflich. Daher

c) die Hypotheſe des Glaubens an die Unſterblichkeit der

Seelen. Dieſe muß geglaubt werden aus dem Grunde jenes moraliſchen Verhältniſſes. Alſo hier treffen wir auf drei Unbegreiflichkeiten, angehend Gott, Willensfreiheit und Unſterblichkeit.

Und damit iſt die Myſtik des Gedankens vollendet — dieſer Myſticismus wäre hier alſo der der kritiſchen Philoſophie. Denn deren Angaben ſind die angeführten. Kant und ein Myſtiker? — Ja! ein Myſtiker des Gedankens. Er ſelbſt hatte deſſen auch wenig Hehl., Im Jahre 1797, wo die Kantiſche Kritik der reinen und praktiſchen Vernunft in Deutſchland ſo ziemlich gewirkt, kam eine Abhandlung heraus: „de similitudine inter mysticismum purum et doctrinam religionis Kantianam.“ Der Verfaſſer war ein junger Mann, der dieſe Abhandlung als Inauguraldiſſertation drucken ließ. Kant gab nicht lange nachher ſeine kleine Schrift heraus: „der Streit der Facultäten“ cf. p. 115, er führte da das Schreiben des jungen Autors an, und verhehlte gar nicht, daß er hierin Myſtiker ſei. Das war Kant. Dies war ſein Rationalismus — ein ſpäterer Rationalismus hält das Unbegreifliche auch für überflüſſig. — Die Frage war: hat die bibliſche Sittenlehre, beſonders im neuen Teſtament den Charakter der Myſtik des Gedankens? iſt ſie eine Kantiſche Moral? Was den erſten Punkt in dieſer Myſtik betrifft, ſo erkennt die bibliſche Lehre allerdings einen Hang zum Geſetzwidrigen im Menſchen an, und zugleich, daß der Menſch dieſen Hang und die daraus entſpringenden Folgen Sünden und Laſter ſelbſt verſchulde, aber jene Lehre läßt dahin geſtellt ſein, wie durch den Willen in ihn jener Hang kommen konnte; desgleichen, ob dies wie und die Möglichkeit der Entſtehung jenes Hanges erforſcht und begriffen werden könne oder nicht. Sie ſezt mithin dem Denken für das Erforſchen und Erkennen keine Schranken, läßt es frei. So ſpricht Paulus Röm. 5, 12. ff. jenen Hang in dem Menſchen und durch ihn nebſt ſeinen Folgen aus; durch einen Menſchen iſt die Sünde in die Welt gekommen und der Tod durch die Sünde, er iſt zu Allen durchgedrungen, denn alle haben geſündigt. Freilich mit einer Hinweiſung auf den altteſtamentlichen Mythus des Paradieſes und Adam's. Aber ob der erſte Menſch allein jene Sünde oder Sündhaftigkeit verſchuldet oder ob er einen Mitſchuldigen, der ihn verführte, gehabt habe, läßt er unentſchieden. Fragt, forſcht — ihr habt die Freiheit der Forſchung! cf. Joh. 8, 44. Lügner ſeid ihr, auf Mord geht ihr aus u. ſ. f. Dies ſagt Chriſtus, der dies als ihre Sünde bezeichnet und als ihre Schuld. Mit darum und weil der menſchliche Geiſt ſich keine Feſſeln anlegen läßt, iſt es gekommen, daß, ſo ſcharf und genau von Kant die Unterſuchung über jene Radicalmaxime des Böſen und über die Unmöglichkeit, dieſer Wurzel nahe zu kommen, geführt wurde, die Zeitgenoſſen und Nachkommen ſich nichts darum bekümmerten — und ſie hatten darin die bibliſche Lehre nicht gegen ſich. Kant's Schülern, dem Erhard Schmid in ſeiner philoſophiſchen Moral, galt die Kantiſche Angabe der Unerforſchlichkeit des Böſen für nichts, und er kam in ſeiner Unterſuchung zu einem intelligiblen Fatalismus. Tiefer noch Fichte in ſeiner Moral, Schelling über Freiheit und Religion; Hegel in ſeiner Phänomenologie. Alſo gleich in dieſem erſten Punkte iſt die Wiſſenſchaft des Ethiſchen nicht bei Kant's Reſultat ſtehen geblieben, ſondern darüber hinausgekommen und hat darin wenigſtens die Bibel nicht gegen ſich. Den zweiten Punkt angehend jener Myſtik iſt allerdings die bibliſche Lehre auch wie jene myſtiſche die, daß durch das Geſetzwidrige, wenn es gewollt und gethan wird, die Freiheit des Willens beſchränkt ſei und werde bis zur Vertilgung. So z. E. Röm. 8, 22—25. Ich ſehe ein Geſetz in meinen Gliedern, das widerſtreitet dem Geſetz in meinem Gemüthe und nimmt mich gefangen unter die Sünde u. ſ. f. Jenes Geſetz im Gemüthe der Wille Gottes und ich jenem Hange zum Böſen unterworfen, Sclave der Sünde. Aber weiter geht die Erklärung der Bibel über dieſe Beſchränkung der Freiheit nicht, nicht bis dahin, daß ſie die Erklärung wäre einer Unbegreiflichkeit der menſchlichen Willensfreiheit und einer Beſchränkung. Im Gegentheil weiſ't ſie darauf hin, daß der Menſch zur Erkenntniß der Freiheit im Guten und Böſen gelangen könne, alſo auf keinen Glauben eingeſchränkt werde und auf keine Unbegreiflichkeit. Durch Chriſtum hält l. c. ſich der Apoſtel für frei, durch Chriſti Geiſt, welcher der Geiſt der Erkenntniß und Wahrheit iſt, 2. Kor. 3, 17. Der Herr iſt der Geiſt, wo aber der Geiſt, da iſt Freiheit. Nun erklärt vielmehr die Bibel, daß der Geiſt des Menſchen der des Herrn ſein könne. Iſt er das, ſo iſt er in dem Geiſte der Freiheit, in der es keine Grenze giebt. Darum auch, weil die bibliſche Lehre nicht entgegen iſt, und eben weil, wo der Geiſt, auch Freiheit iſt, darum auch hat die Wiſſenſchaft von der Freiheit des Willens ſich nicht durch die Kantiſche Kritik beſchränken laſſen, als ſei die Freiheit nur zu glauben, ſondern iſt weiter gegangen. — In Anſehung des dritten Punktes jener Myſtik kommt zuerſt in Betracht die moraliſche Weltordnung, die ein Ideal ſei, das realiſirt werden ſoll, aber zu keiner gegebenen Zeit wirklich realiſirt wäre, in Anſehung deſſen es alſo fort und fort heißt: es ſoll eine moraliſche Weltordnung ſein oder werden, als wenn ſie nicht ſchon wäre. Von ſolchem Ideal, das nach Realität ſchnappt, weiß die Bibel nichts. Sie nennt im Gegentheil das Reich Gottes als eine Ordnung in der Welt unter wirklich geltenden Geſetzen und ſo, daß, indem der Geſetzgeber Gott zugleich der Herzenskünder iſt, jedem in dieſem Reiche wird, was er verdient mit ſeinen Tugenden und Sünden. Nach der Bibel alſo beſteht wirklich eine moraliſche Weltordnung βασιλεία τȣ͂ θεȣ͂ und jene Lehre fordert an die Menſchen nicht, daß ſie eine moraliſche Ordnung erſt ſtiften, ſondern in ſie eingehen, nach dem Reiche Gottes ſtreben ſollen. Matth. 6, 33. ff. Davon, daß die Beſtimmung des Menſchen ſei eine Harmonie ſeines Wohlverhaltens mit ſeinem Wohlbefinden, weiß die Bibel nichts. Solche Glückſeligkeit, die als ein ununterbrochenes Wohlbefinden und Befriedigung der Begierden ſich zeige, geht die bibliſche Sittenlehre nichts an, ſie iſt Sache der Klugheit, nicht der Sittlichkeit, Sache des Lebens, nicht des Geiſtes. Statt deſſen weiſ't ſie den Menſchen auf die Seligkeit hin, die in ihr ζωὴ αἰώνιος heißt, und in welcher der Menſch von Begierden, Wünſchen u. ſ. f. frei, vom Irdiſchen unabhängig geworden iſt. Dieſe Seligkeit aber ſetzt die Bibel nicht mit der Sittlichkeit in ſolche Verbindung, daß Sittlichkeit und Seligkeit mit einander harmoniren, ſondern jene Seligkeit ſteht in Verbindung mit der Erkenntniß Gottes, Joh. 17, 3. „Dies iſt das ewige Leben, daß ſie dich, der du allein wahrer Gott biſt, erkennen u. ſ. f.“ Aber in dieſer Erkenntniß Gottes, die die Seligkeit gewährt, findet keine Unbegreiflichkeit ſtatt, wo Erkenntniß iſt, da iſt keine Unbegreiflichkeit, die Sittlichkeit, das Moraliſche, wird von der Bibel mit Bezug auf die Seligkeit namhaft gemacht, ohne die keine Erkenntniß möglich; cf. Matth. 5, 8, die reines Herzens ſind, die ſind ſelig, darum weil ſie Gott ſchauen werden. Das, daß ſie reines Herzens ſind, macht ſie fähig zum Schauen Gottes. Endlich die Bibel erklärt ſich geradezu gegen Alles im Gefühl, Gedanken für unerforſchlich Gehaltene — der Menſch als Geiſt ſoll vielmehr nach ihr die Tiefen der Gottheit erkennen 1. Kor. 2, 10—12. Aber dieſer Geiſt Gottes iſt der Geiſt des Menſchen; für die Erkenntniß iſt eben dies der göttliche Geiſt. Schluß: da die bibliſche Sittenlehre weder den Charakter der Myſtik im Gefühl noch im Gedanken hat, ſo iſt von ihr eine Wiſſenſchaft möglich, eine Theorie dieſer Lehre — die *Ethik*, die, wenn ihr Gegenſtand myſtiſch wäre, unmöglich wäre, id, quod erat demonstrandum.

§. 9.

Die Mönchsmoral.

Das Chriſtenthum iſt älter, als das Mönchthum, beſtimmter Weiſe kommt letzteres erſt im 6ten Jahrhundert zum Vorſchein. Der erſte Mönchsorden iſt der der Benedictiner. Aber früher ſchon im 2. und 3. Jahrhundert gab es unter den Chriſten Anachoreten, Eremiten, die iſolirt oder ſelbſt gemeinſchaftlich (Koinobiten) in Syrien, Paläſtina lebten. Ja vor Entſtehung des Chriſtenthums finden ſich ähnliche Perſonagen in Indien unter dem Namen Gymnoſophiſten. Das Mönchthum ſelbſt jedoch hebt erſt an, wo das gemeinſame Leben Einzelner d. h. das klöſterliche ein unter beſondere Rechte und Geſetze geſtelltes iſt. Es ſind verſchiedene Mönchsorden, jeder hat ſeinen beſondern Stifter und jeder hat ſeine beſonders modificirte Ordensregel, nach der die Mitglieder zu leben haben. Zur Verbreitung des Chriſtenthums unter den Barbaren, zur Beförderung der Cultur und zur Erhaltung der Werke des menſchlichen Geiſtes aus früheren Zeiten, wie ſie in Schriften u. ſ. f. noch vorhanden waren, haben die Mönchsorden beigetragen und darin hat die Nachwelt dem Mönchthum viel zu verdanken. In dieſer Betriebſamkeit des Mönchthums unterſcheidet dasſelbe ſich von der Myſtik, wo der Menſch ſich in ſelbſt faßt und um die Außenwelt ſich nicht bekümmert. Aber *ohne* Myſtik iſt das Mönchsthum doch nicht, vielmehr geht es von ihr aus, und in ſich, ſo lange es beſtand, hält ſich das myſtiſche Element. In dieſem Punkte ſind zwei Orden gleichſam die Extreme, indem der eine im Myſticismus ſich faſt ganz hält, der Orden der Trappiſten und Carthäuſer und von denen der andere am weiteſten ſich von der Myſtik entfernt und von ſich aus am mächtigſten in die Welt wirkte, der Orden der Jeſuiten. Der Trappiſt und Carthäuſer iſt durch das Geſetz ſeines Ordens ganz in ſich hineingewieſen, wie wenn eine Außenwelt und eine intellectuelle Thätigkeit derſelben für ihn gar nicht da wäre. Durch die Sprache ſteht der Menſch zu dieſer intellectuellen Thätigkeit der Außenwelt im Verhältniß. Der Trappiſt darf nichts ſprechen als die beiden Worte „memento mori“ und wie er im Kloſter ſich ſein Grab ſelbſt graben und es oft beſuchen muß, ſo lebt er nur in der Erinnerung an das Grab. Aber ſo iſt der Mönch das ſprachloſe Gefühl, die beſchauliche Betrachtung. Ganz anders der Jeſuit, Sprachforſchung, Sprachſtudium u. ſ. f. das alles will ſeine Ordensregel, die Seelſorge zu übernehmen, Beichtvater zu ſein, das Einmiſchen in die Weltgeſchäfte und Welthändel — alles das will ſein Orden. So verſchieden nun jene Mönchsorden ſein mögen von ihren Stiftern her, in ihrer Localität u. ſ. f. ſo iſt ihnen allen Eine Maxime doch gemeinſchaftlich, und ſie ſind ſämmtlich darin, wie in einem Princip gegründet. Sie iſt die für jedes Mitglied jedes Ordens: den Freuden des Lebens, den Lebensgenüſſen zu entſagen und, wie es wol genannt wird, einen möglichſt vollkommenen Sieg über die Welt davon zu tragen. Die Befolgung dieſer Maxime wird dort dem Menſchen am leichteſten, wo er das Geſetz hat, ſich ganz in ſeiner Innerlichkeit, im frommen Gefühl, im Glauben, in der Beſchaulichkeit zu halten und gar keine Wirkſamkeit nach außen zu verlangen. Dem Trappiſten wird dieſer Sieg über die Welt am leichteſten; aber je beſtimmter der Orden der Benedictiner, Dominicaner und Jeſuiten mit jenem Gefühl das Wirken für die Welt verknüpft, deſto ſchwerer wird die Befolgung jener Maxime. Dieſe Maxime nun ſcheint aus dem Evangelium ſelbſt zu kommen, indem daſſelbe den Menſchen vor der Liebe zur Welt warnt: cf. 1. Joh. 2, 15. u. ſ. f., indem es die Siege des Menſchen, wenn er der Wiedergeborne iſt, über die Welt fordert, cf. 1. Joh. 4, 5. Ja für jene Maxime ſcheint Jeſus ſelbſt zu ſprechen: cf. Evang. Joh. 17, 14—24. Wäre es wirklich ſo, ſo würde die neuteſtamentliche Sittenlehre myſtiſch und mönchiſch ſein, aber es iſt wirklich nicht ſo, denn

1) Chriſtus nebſt ſeinen Jüngern haben nach der Darſtellung im Evangelium und in der Apoſtelgeſchichte durchaus nirgends auch nur einen Charakterzug, der im entfernteſten auf einen abgeſchloſſenen unter beſondern Regeln beſtehenden Orden hinweiſe. Nur Johannes der Täufer kommt im Evangelium vor, der in der Wüſte lebte, taufte u. ſ. f. Er iſt aber kaum ein Anachoret, viel weniger ein Mönch; wäre er aber auch ein Mönch, ſo geht er als Vorläufer die chriſtliche Lehre noch nicht an. Chriſti Jünger führen, obwol mit ihm in Geſellſchaft und mit einander vereint, doch in ihr Lebensgeſchäfte, wie z. B. Petrus ein Fiſcher iſt u. ſ. f. und nur ihr Lehrer hat nichts mit ſolchem Irdiſchen zu thun. Sein Thun iſt ein Wunderwirken, nicht Fiſchen, nicht Teppichmachen, wie das des Petrus und Paulus. Die Jünger bilden mit ihrem Meiſter alſo wol eine Geſellſchaft, aber ſie iſt keine geſchloſſene, keine diſtincte, daß ſie ſich von jeder andern ſeparirt und unterſchieden hätte. Die von ihm geſtifteten Gemeinden in Jeruſalem, Korinth, Rom erhalten eine Verfaſſung, werden organiſirt, es ſind da Diaconen, Biſchöfe, aber jede Gemeinde und jedes Glied derſelben ſteht mit dem andern in Verbindung, da iſt keine Rede von Orden; ſo macht Bahrdt Jeſus zu einem Freimaurerſtifter. Sodann

2) Chriſtus nimmt an den Freuden des Lebens Theil, entzieht ſich alſo in der Beziehung nicht der Welt, läßt ſich zum Genuß des Lebens herab. So bei der Hochzeit zu Cana, Joh. 2, 1—11, nach jener Maxime des Mönchthums darf dies nicht Statt finden, der Mönch, wenn er dies thut, ſündigt gegen ſeine Regel. Eben dieſer Maxime iſt es gemäß, daß der Mönch ſich des Umgangs mit denen enthält, die nicht im beſten Rufe der Frömmigkeit ſtehn. Jeſus aber im Evangelium geht mit Zöllnern und Sündern um, welches ihm auch von den zum Mönchthum eine Tendenz habenden Phariſäern vorgeworfen wird, Matth. 9, 9—17. Alſo gegen das Factiſche

im Evangelium kann jene Maxime des Mönchthums ſich nicht behaupten. Mit der Forderung des Evangeliums an jeden, daß er über die Welt ſiege, hat es eine andere Bewandniß als die, wie ſie im Mönchthum iſt. In der Natur als ſolcher, in der Welt mit den Menſchen leben, wie ſie auch immer geſinnt ſei, wie mächtig auch der Naturtrieb — das heißt die Welt beſiegen. Nach der evangeliſchen Lehre iſt die Stellung des Menſchen zur Welt keine feindſelige, aber wohl nach dem Mönchthum, das ſich mit der Welt gar nicht einläßt. Und in ſeiner Tugend iſt er ſelbſt im Widerſpruch mit ſich. Dies das Allgemeine, nun das Beſondere.

a) Durch ſeine Individualität iſt der Menſch in Verbindung mit Welt und Natur, ja ſeine Individualität, die zugleich Vitalität iſt, gehört ſelbſt unmittelbar der Natur an oder iſt an dem Menſchen das rein Natürliche. In dieſer Verbindung aber hat er, beſtimmt durch den Trieb des Lebens überhaupt Bedürfniſſe und ſteht gleich dem Thiere unter dem Geſetz zur Erhaltung ſeiner ſelbſt als des lebenden Individuums. Er kann keinem Triebe, der auf die Erhaltung ſeines individuellen Lebens geſtellt iſt, ſchlechthin die Befriedigung verſagen, ohne das Leben ſelbſt zu gefährden und den Lebenden als ſolchen zu Grunde zu richten. Aber unter jenen Trieben iſt einer der Geſchlechtstrieb, an deſſen Erhaltung die Befriedigung des individuellen Lebens nicht geknüpft iſt. Ihn kann der Menſch, nachdem er rege geworden, ſchlechthin unbefriedigt laſſen und regt ſich in ihm das ſittliche Gefühl der Schamhaftigkeit, das Gewiſſen überhaupt, ſo wird er auch wohl inne, daß es Pflicht für ihn ſei, des Geſchlechtstriebes nicht zu gedenken, und ſeine Befriedigung ſich zu verſagen — Keuſchheit. Aber jener Trieb wird in der Ehe befriedigt, es kann alſo kommen, daß der Menſch den Vorſatz faßt, nicht in eheliches Verhältniß zu treten, um keuſch zu bleiben. Die Mönchsmoral hat daher zu ihrer erſten Beſtimmtheit die Eheloſigkeit, aus ihr iſt dies

Element in die Moral und kirchliche Ordnung eingegangen, wie ſie den Geiſtlichen in der römiſchen Kirche angehen.

b) Durch ſeine Perſonalität iſt der Menſch in der Welt mit den Menſchen verbunden, alle verhalten ſich zu einander, mittelſt ihrer Perſönlichkeit, wie ſie die denkende und wollende iſt. In dieſem Verhältniß nun kann der Wille des einen beſtimmend werden für den Willen des andern, entweder durch äußere Macht oder durch ſeine Klugheit, Schlauheit. So gewönne daher ein Menſch wohl Macht über die andern — weltliche Macht, aber in und mit ihr, wie er ſie ſucht und gewinnt, kommt es wohl bei ihm ſelbſt zu einer Leidenſchaft, nemlich der, die andern kraft ſeines Willens zu beherrſchen, alſo zur Herrſchſucht. Gegen dieſe Herrſchſucht iſt das, daß der Menſch, ſtatt zu befehlen, gehorchen lernt, ein Mittel. Wie er alſo durch die Enthaltſamkeit (unter a) der Genußſucht ſich erwehrt und in dieſem Punkte die Welt beſiegt, ſo erwehrt er ſich durch Gehorſam der Herrſchſucht. Das zweite Element der Mönchsmoral iſt der Gehorſam.

c) Es iſt weder die Befriedigung der Bedürfniſſe, die der Menſch in ſeiner Vitalität hat, noch Macht und Gewalt, wie er in ſeiner Perſonalität ſie erſtrebt, möglich ohne Mittel, kraft deren dort der Trieb, hier die Leidenſchaft befriedigt werde. Dieſe Mittel ſind in der Welt weſentlich die ſogenannten irdiſchen Güter, es geht daher mit Bezug auf jene Bedürfniſſe das Streben der Menſchen auf Hab und Gut, und wie daſſelbe die Macht angeht (unter b), ſo kann es auch als Streben nach Gut eine Leidenſchaft werden — Habſucht, ergiebt er ſich ihr, ſo hat die Welt den vollſtändigen Sieg über ihn davongetragen. Aber der Mönch will die Welt beſiegen, daher erhält aus dieſem Grundcharakter die Mönchsmoral das Element der Armuth.

Nun mag die Mönchsmoral noch ſehr viele andere Beſtimmungen haben und mag ſie als die des einen Mönchsordens von der des andern in vielen oder wenigen Punkten verſchieden ſein, in jenen drei Hauptelementen iſt ſie durch und durch die nemliche und zwar durch ein Gelübde, was der in den Orden tretende über jene drei Punkte abzulegen hat. Ehe die drei Elemente beſonders betrachtet werden, wird aber auf den Begriff des Gelübdes zu reflectiren ſein. Nicht jede Declaration des Menſchen, daß von ihm etwas gethan werden wolle, iſt ein Gelübde, noch entweder ein einfaches Verſprechen oder eine Verſicherung oder eine Verheißung oder ein Eid. Das Gelübde im Unterſchied von jeder andern Verſicherung hat eine Beziehung auf den Menſchen in ſeinem Verhältniß zu Gott, abgeſehen von ſeinem Verhältniß zur Welt und zu den Menſchen. Der Eid hat auch dieſe Beziehung auf das Verhältniß des Menſchen zu Gott, aber mit Rückſicht auf die Menſchen und die Welt, in dieſer Beziehung auf Gott iſt das Gelübde eine Erklärung, die ihm der Menſch thut, daß von ihm etwas gethan oder gelaſſen werde, z. E. das Gelübde einer Wallfahrt wegen irgend einer Krankheit. Das nun, was der Menſch ſolcher Maaßen zu thun oder zu unterlaſſen Gott gelobt, war, ehe das Gelübde gethan wurde, ſchon Pflicht oder nicht. War es vorher Pflicht, ſo iſt das Gelübde überflüſſig, war es nicht Pflicht, ſo wird es durch's Gelübde nicht dazu. In beiden Fällen iſt alſo der Gelobende unverſtändig. So iſt's im Heidenthum und Katholicismus, die Reformation hat von dieſer Superſtition befreit: die proteſtantiſche Kirche hat kein Gelübde, auch die Confirmation iſt keins.

A. Das Gelübde der Eheloſigkeit.

1) Keuſch, züchtig zu ſein in Geſinnung, Wort und That, iſt Pflicht für jeden Menſchen und nicht vorzugsweiſe für den einen oder andern, ſie hat ihren Grund im Geſetz, wie daſſelbe einerſeits der Wille Gottes und andrerſeits das Geſetz der Vernunft und des Gewiſſens, das menſchliche Geſetz iſt. Von Gott ſagt der Mönch in dieſer Beziehung: Deus a diabolo differt castitate. Aber da iſt er Gott, wie er in ſeiner Heiligkeit

anerkannt wird, nicht ein Gott der Heiden. In Anſehung dieſer Reinheit des Geſchlechtstriebes bedarf es, weil ſie Pflicht iſt, keines Gelübdes. Was hilft es, ſie angeloben, wenn das Geſetz, woraus die Pflicht hervorgeht, nicht erkannt oder anerkannt iſt.

2) Die Ehe iſt ein auf gleiche Weiſe moraliſches und natürliches Inſtitut und wenn auch, wie es von Seiten des natürlichen nicht anders ſein kann, in ihr der Geſchlechtstrieb befriedigt wird, ſo iſt doch dies nicht Zweck des Inſtituts, da es auch ein moraliſches iſt und ſich alſo auch in der Befriedigung des Triebes züchtig verhalten kann. Moraliſches Inſtitut iſt aber die Ehe vollkommen erſt als die monogamiſche, worin beide Theile in Anſehung ihrer Perſönlichkeit einander vollkommen gleich ſind. Aber ſo iſt die Ehe erſt ſeit der Entſtehung des Chriſtenthums in ihrer moraliſchen Reinheit und Heiligkeit anerkannt worden. Das Chriſtenthum hat ſich aus dem Orient nach dem Occident überall hin verbreitet und charakteriſtiſcher Unterſchied des Occidents vom Orient iſt die monogamiſche Ehe. In der katholiſchen Kirche iſt auch dieſe Heiligkeit der Ehe als eines ſittlichen und durch Gott ſelbſt eingeſetzten Inſtitutes durchgehends anerkannt. Sie ſelbſt in jener moraliſchen und natürlichen Weſenheit iſt die Grundlage aller ſocial-ſittlichen Verhältniſſe, die des Staates, Volkes und der Verhältniſſe der Völker zu einander. Aber in Anſehung des Sittlichen ſelbſt, als Grundlage großer ſittlicher Verhältniſſe, hat jeder Menſch Pflichten, er iſt verpflichtet, in ein ſolches ſittliches Verhältniß, wie die Ehe iſt, zu treten. Fichte ſagt: „unverehlicht zu bleiben ohne eigne Schuld, iſt ein großes Unglück, aus eigener Schuld, eine große Schuld.“ Aber jene Pflicht, ein eheliches Verhältniß einzugehn, kann einer höhern Pflicht untergeordnet ſein und dann hört ſie auf, Pflicht zu ſein, wenn die höhere durch Erfüllung jener nicht erfüllt werden könnte. Dies nun wäre der Fall, wenn einem Mann, ein großes, die Welt und eine Reform derſelben angehendes Werk aufgetragen wäre, durch die Verhältniſſe, in die er zur

Welt geſtellt wäre, und ſo war es der Fall bei Entſtehung des Chriſtenthums. Chriſtus ſelbſt ſpricht die Pflicht der Keuſchheit und Züchtigkeit beſtimmt aus Matth. 5, 27. 28. und Paulus eben ſo 1. Kor. 6, 18. 19. Das Werk, was Chriſtus in der Welt zu vollbringen hatte, war das größte, es galt die Befreiung des Menſchengeſchlechts, des Menſchengeiſtes von Aberglauben und Sünde. Daß ſein Werk ihn über jene Pflicht ſtellt, in ein eheliches Verhältniß zu treten, liegt im Werke ſelbſt und in dem Weſen deſſen, der die Befreiung vollbrachte, denn in ihm offenbarte ſich Gottes Weſen, in ihm, dem Eingebornen Gottes, und als ſolcher war er erhaben über das eheliche Verhältniß. Aber ſeine Jünger führten das von ihm unternommene Werk weiter, ihre hohe Beſtimmung, Diener ihres Herrn und Meiſters zu ſein, hob ſie über jenes untergeordnete, obzwar moraliſche Verhältniß der Ehe hinaus. Die Ehe beſchränkt den, der in ſie tritt, auf einen beſondern Kreis, die Geſchäfte des menſchlichen Lebens, wie ſie jedem Pflichtmäßigen obliegen, können in dieſem wohl vollzogen werden, aber die Verbreitung des Chriſtenthums auf die Weiſe nie. Die Apoſtel mußten über jenem Kreiſe ſich halten, auch die erſten Gemeinden, die von ihnen geſtiftet worden, konnten in die moraliſche Nothwendigkeit verſetzt werden, ſich jenes ehelichen Verhältniſſes zu enthalten, um namentlich bei der erkannten Wahrheit feſt zu beharren, und nicht durch Familienverhältniſſe in's Heidenthum zurück genöthigt zu werden. Daher

3) in der Bibel aus dem Munde von Paulus an die Chriſten ſeiner Zeit, beſonders an ſeine Mitarbeiter der Rath, unverehelicht zu bleiben 1. Kor. 7, 7—10; v. 32—39. Aber der Apoſtel ſelbſt ſagt geradezu, daß er nur einen Rath gebe, und wenn er wünſche, daß auch andere unverehelicht blieben, ſo ſei dieſer Wunſch nicht mit dem Geſetze des Herrn zu verwechſeln. Das Mönchthum von ſeinem erſten Anfange an hatte eine große Aufgabe, in der Welt nemlich das Chriſtenthum zu

fördern. Je freier von allen localen und temporären Verhältniſſen, alſo auch jenem Inſtitute der Ehe der Mönch war, um ſo mehr konnte er jene Aufgabe zu erfüllen hoffen. In ſo fern kann man ſagen, bei der erſten Verbreitung des Chriſtenthums nach den Apoſteln ſei der Cölibat ein moraliſches Bedürfniß geweſen; aber ſpäter hat die katholiſche Kirche und der Mönch in ihr dies Bedürfniß zu einer abſoluten Nothwendigkeit erhoben durch das Gelübde der Eheloſigkeit, wie wenn der Menſch außer der Ehe vorzugsweiſe keuſch und züchtig zu leben vermöge und in der Ehe ſich moraliſch irgend wie verunreinige. Und ſo iſt jenes Wort des Apoſtels von dem Mönch- und Pfaffenthum der katholiſchen Kirche misverſtanden worden, beſonders wo die Superſtition in das Amt des Pfaffen und Prieſters mit hereintrat, bei der Adminiſtration beſonders des Abendmals, denn er, deſſen Hände Leib und Blut Chriſti hielten, müſſe dieſelben nicht durch die Ehe beſchmutzen laſſen, ſo der Cölibat bis heute. Aber die Bibel weiß nichts von ihm. Das Mönchthum in ſeiner Unabhängigkeit von häuslichen und nationalen Verhältniſſen war urſprünglich um ſo fähiger, für die Verbreitung des Chriſtenthums thätig zu ſein. Nachdem aber die Kirche ſich eine Autorität über den Staat durch ihre Infallibilität errungen hatte, mußte ihr das Mönchthum mit jener Unabhängigkeit ſehr willkommen ſein, Staatsbürger ſind die Prieſter nicht, ſondern nur wirkſam, daß die Kirche die Mutter der Gläubigen bleibe, geiſtlich, und wo möglich auch weltlich. So iſt der Cölibat gewiſſermaßen eine Ausſcheidung des katholiſchen Geiſtlichen vom Staate und die Kirche hat in den Mönchen ihre Werkzeuge, dem Staate gegenüber, mit dem Cölibat fällt auch die Schranke zwiſchen Staat und Kirche weg; die katholiſchen Geiſtlichen ſind Staatsbürger und erkennen wenigſtens die Coordination, wo nicht, wie die Proteſtanten die Subordination der Kirche unter den Staat an. In unſerer Zeit, wo alles ſtrebt, die Idee der Freiheit zu realiſiren und alle zu Staatsbürgern mit gleichen Rechten zu machen, gilt es darum auch, den Cölibat aufzuheben und die chriſtliche Sittenlehre iſt dem nicht entgegen, da ſie ihn nicht eingeſetzt, ſondern er ſich in der Zeit von ſelbſt conſtituirt hat. Für eine Pflicht wird auch ſelbſt in der römiſch katholiſchen Kirche der Cölibat des Geiſtlichen oder ſelbſt des Mönches nicht anerkannt, denn von dem, was Pflicht iſt, kann niemals dispenſirt werden. Der Papſt kann von der Eheloſigkeit dispenſiren, von der Wahrhaftigkeit aber nicht. Die katholiſche Kirche hält es nicht für ein Dogma, ſondern für etwas Disciplinariſches, und jeden Tag könnte der Papſt den Cölibat aufheben, dies könnte er nicht thun, wäre es ein Dogma.

b) Das Gelübde des Gehorſams. Der Gehorſam überhaupt hat zur Vorausſetzung irgend ein Gebot oder Verbot. Aber das eine, wie das andere, ſo hingeſprochen und blos gedacht, iſt ein abstractum und hat ſelbſt zur Vorausſetzung, damit es ein Concretes ſei, einen Gebieter. Ohne Gebieter kein Gehorchender. Der Ge- oder Verbietende nun iſt entweder α) indem der zu gehorchen habende ein Menſch iſt, gleichfalls ein Menſch, dann ſteht er ſelbſt unter dem Geſetz, ſelbſt wenn er es wäre, der andern das Geſetz gegeben hätte. Der König, der ein Geſetz giebt, muß dies ſelbſt befolgen. Alſo wenn der Gebieter, wie der Gehorchende, ein Menſch iſt, ſo mag immerhin dieſer jenem ſubordinirt ſein, beide ſind dem Geſetz ſubordinirt und in dieſer Beziehung einander coordinirt. In dieſem Verhältniß nun kann und wird der zu leiſtende Gehorſam ein lediglich menſchlicher ſein. So iſt's im wohlgeordneten Staat, was er auch für eine Form habe; oder β) der Gebieter, indem er zugleich der Geſetzgeber iſt, ſteht nicht unter dem Geſetz, das Geſetz iſt ſein Wille, und durch daſſelbe ſind denen, die zu gehorchen haben, Pflichten beſtimmt. Dieſer ſein Wille iſt mit dem Geſetzgeber ſo eins, daß von ihm im Wollen das Geſetz nie übertreten wird und er es nicht bedarf, ſich dem Geſetz zu fügen,

— dann iſt der Geſetzgeber nicht mehr der Menſch, ſondern Gott. Der Gehorſam, den der Menſch Gott leiſtet, beſteht in der Erfüllung aller ſeiner Pflichten gegen ihn ſelbſt und Andere, wie ſie ihren Grund haben in dem ewig heiligen Willen Gottes, der das Geſetz iſt. Und eine dieſer Pflichten iſt die, daß der Menſch wohl unterſcheide zwiſchen dem, worin er Gotte, der nicht unter dem Geſetz ſteht und dem, worin er den Menſchen, die unter dem Geſetz ſtehen, zu gehorchen hat. Dieſen Unterſchied nun

1) macht der Mönch nicht, was den Gehorſam ſeiner Moral betrifft. Er gehorcht. Wem? dem Pater Prior, Abt, Ordensgeneral, dem Papſt, als wäre das von den Obern Ge- und Verbotene unmittelbar von Gott ſelbſt. Von dieſem mönchiſchen Gehorſam weiß die Lehre des neuen Teſtamentes nichts, ſie unterſcheidet zwiſchen dem Gehorſam gegen Menſchen und zwiſchen dem, der Gott zu leiſten iſt. cf. Röm. 13, 1—8. Eben auf jenen Unterſchied hindeutend mit Bezug auf den Gehorſam gegen Gott ſpricht derſelbe Apoſtel 1. Kor. 7, 23. 24. „Werdet nicht der Menſchen Knechte“ u. ſ. f. Bei allem Gehorſam, den ihr den Menſchen ſchuldig ſeid, handelt nicht ſo, daß ihr auf die Freiheit eures Willens und auf eure Selbſtſtändigkeit verzichtet. Wo nur, wie in der Mönchsmoral und im Heidenthum, Göttliches und Menſchliches mit einander vermiſcht werden, kommt's zu dieſer Knechtſchaft und Kriecherei. Wer Macht hat und Spielraum, um ſeinen Willen als Geſetz an Andere zu bringen, hat auch gewöhnlich einen Hang, abſoluter Herrſcher über Andere werden zu wollen. Wer ſich zum Wurm macht, darf ſich nicht darüber beſchweren, wenn er mit Füßen getreten wird.

2) So göttlich der Gehorſam des Mönchs gegen ſeine für göttlich gehaltenen Befehle iſt, eben ſo unbedingt iſt er der Mönchsmoral angemeſſen. Unbedingt, indem der zu gehorchen habende ſich nicht die Frage: warum? erlauben darf. Genug,

daß, welches die Meinung iſt, der Gebietende oder Verbietende aus göttlicher Autorität befiehlt. Dieſe auctoritas divina iſt der Grund des Gehorſams. Dieſe Unbedingtheit iſt es, die ſonſt auch als die Hierarchie des Gehorſams genannt wird. Beſonders das neue Teſtament enthält keine Lehre, derzufolge der Menſch verpflichtet wäre, ſich in Anſehung des von Gott ihm gegebenen Geſetzes jeder Frage zu enthalten, geſchweige eine Lehre, daß er das was Andere ihm vorhalten, weil ihre Autorität göttlich ſei, ohne weiteres anzunehmen habe. Chriſtus verlangt das nicht. Von jeder Wahrheit muß jeder ſich ſelbſt überzeugen. Gott in ſeiner Wahrhaftigkeit und Untrüglichkeit läßt ſich's gefallen, daß der Menſch alles, was ihm in der Schöpfung und durch Gott kund wird, prüfe, ſetzt der menſchlichen Freiheit keine Grenzen und der Pater Prior und Papſt will ſich dies nicht gefallen laſſen. In den Geſchäften, wie ſie die Erhaltung des menſchlichen Lebens und allgemein des Staatslebens angehen, kann ein Gehorſam gefordert werden, der auch unbedingt iſt, aber doch ein anderer als jener Mönchsgehorſam, weil der Grund dieſes Unbedingtſeins der iſt, daß der Gehorchende noch nicht die Kraft hat, die Motive zu verſtehn, die zum Ge- oder Verbot die Veranlaſſung gaben und ihm den Gehorſam zu vermitteln. So der Gehorſam der Kinder, der Soldaten, bei denen auch die Hierarchie des Gehorſams vorherrſcht. Jener Mönchsgehorſam aber hat das gar nicht im Hintergrund, daß das Unbedingte einſt aufhören werde. Jener ein Gehorſam, in Anſehung deſſen der Grund in der göttlichen Autorität des Befehles liegt. Röm. 12, 2.

c) Gelübde der Armuth. Arm ſein iſt an ſich keine Schande und reich ſein keine Ehre. Beides ſind Zuſtände, conditiones, in die der Menſch auf eine von ſeinem freien Willen ganz unabhängige Weiſe kommen kann. So ſind beide moraliſch indifferent, indem bei der Nothwendigkeit, arm oder reich zu ſein, die Willensfreiheit vorerſt ganz und gar aus dem Spiele bleibt.

Prov. 22, 2. Aber die Armuth und der Reichthum, wie der Menſch in der einen oder im andern, gehen aus jener moraliſchen Gleichgültigkeit heraus, entweder ſolcher Maßen, daß die Armuth, die an ſich keine Schande, ſchändlich, verächtlich, und der Reichthum, der an ſich keine Ehre, achtungswerth wird. Indem nemlich die Armuth eine Folge der Faulheit, Arbeitſcheu, der Genußſucht und Verſchwendung, der Reichthum Folge der Arbeitstreue, des Fleißes, der Beſonnenheit des Menſchen iſt. Arbeitsſcheu bei der Kraft zu arbeiten, Trägheit u. ſ. f. ſind Laſter, Verletzung von beſtimmten Pflichten, und ihre Folge die Armuth, alsdann ſchändlich. Aber die Armuth wird achtungswürdig und gewiſſermaßen verdienſtlich, wenn der, welcher in ſie geräth, ſeine Kraft, Zeit und Lebensthätigkeit an die Erreichung eines Zweckes ſetzt, in Anſehung deſſen es auf Beſitz und Genuß nicht ankommt, der höher iſt als beide, der ſittlich iſt. So z. E. iſt's in der That verdienſtlich und wahrhaft achtungswerth, wenn ein Finanzminiſter arm bei ſeinem Geſchäfte bleibt, nicht an ſich, ſondern an's Staatswohl denkt. So Pitt. Ein Gelübde der Armuth aber iſt abgeſchmackt. Gleicher Weiſe nun im Gegenſatz, kann der Reichthum, zu dem es ein Menſch bringt, ihn verächtlich machen, aber nur in Folge deſſen, was er gewollt und gethan hat, um reich zu werden. Dies voraus, da in jenem Elemente der Mönchsmoral auf die Armuth als ſolche ein beſonderes Gewicht gelegt wird, wie wenn es verdienſtlich wäre, arm zu ſein, wie wenn dies das Chriſtenthum forderte, wie wenn der Menſch nicht vollkommen werden könne, ohne daß er ſchlechthin arm ſei. Im Heidenthum und auch im altteſtamentlichen Judenthume bis auf die Makkabäer und Jeruſalems Untergang wird auf die Armuth kein beſonderer Werth gelegt wie wenn ſie moraliſch ſei, eben ſo wenig iſt dies im Chriſtenthum gegründet, das keinen Reſpect vor der Armuth als ſolcher fordert. Wie konnte nun jenes Gewicht auf die Armuth gelegt und ſie ſelbſt zu einem Elemente des ſittlich frommen Betragens werden? Dieß kam denn daher:

1) von Chriſtus ſelbſt ſpricht das Evangelium nirgends als von einem Manne, der irgend ein Eigenthum gehabt habe auf Erden: die Füchſe haben Gruben, die Vögel unter dem Himmel haben Neſter, aber des Menſchen Sohn hat nicht wo er ſein Haupt hinlege. Seine nächſten Jünger ſind auch im Evangelium und in der Apoſtelgeſchichte nicht dafür bekannt, daß ſie Eigenthümer geweſen wären. Arme Fiſcher waren es. So die erſte chriſtliche Geſellſchaft. Sie leben zuſammen aus gemeinſchaftlichen Mitteln, keiner hat etwas für ſich, was ſie zuſammenbringen, wird ehrlich zuſammengelegt.

2) Der Meiſter ſelbſt ſcheint ſogar von ſeinen Jünger zu fordern, daß keiner für ſich einen Beſitz habe cf. Matth. 19, 16—20, wo er einem jungen und reichen Iſraeliten auf die Frage: Herr was ſoll ich anfangen, damit ich ſelig werde? antwortet: Gehe hin, und verkaufe, was du haſt. Aber wie jenes Leben Chriſti mit ſeinen Jüngern unter den Juden in den Verhältniſſen ſeiner Zeit gegründet war und kein Geſetz der Armuth geben konnte, wie er mit ihnen nach ſeinem Zweck unabhängig ſein mußte von allen zeitlichen und räumlichen Verhältniſſen, ſo iſt doch an jener Aufforderung weiter nichts zu ſehen, als die Angabe eines Verſuches, den der Menſch mit ſich anſtellen möge, es iſt nicht die Forderung, daß der Jünger Chriſti keine Güter habe, ſondern daß er, wenn er ſie habe, frei reſignire und von ihnen unabhängig ſei.

3) Nach Chriſti Tod bildet ſich in Jeruſalem die erſte Gemeinde und von dieſer Gemeinde heißt es Act. 4, 32; 6, 3. ſie habe ihren Anfang damit genommen, daß die Glieder derſelben das Ihre hingegeben; alſo die erſte Gemeinde hob an mit einer Gütergemeinſchaft. Die einzelnen Mitglieder der Gemeinde beſaßen nichts. Ihr Unterhalt und Beſtehen konnte nur Statt haben aus dem was geſammelt worden; jeder bekam daraus

ſeine Portion. Dies iſt der Anfang des Mönchthums, könnte man ſagen. Aber der Apoſtelgeſchichte und den pauliniſchen Briefen beſonders zufolge hatte jene Gütergemeinſchaft bei den weiter ſich bildenden Gemeinden nicht Statt. Jenes war alſo ein Nothbehelf im Beginn, wo die Einzelnen oft Verfolgung litten u. ſ. f. Das Mönchthum entſtand im Chriſtenthum erſt im 6. Jahrhundert. Der Zweck der Mönchsorden war der gleiche mit den Apoſteln, Chriſti Evangelium zu erhalten und zu verkünden. Dieſem hochſittlichen göttlichen Zweck der Mönche bei ihrem erſten Beginn waren alle individuellen Zwecke untergeordnet, für ſeinen Lebensunterhalt mußte der Mönch keine Sorge zu tragen haben, wenn er jenem Zwecke gemäß wirken ſollte. Es lag ſomit in der Beſtimmung des Mönchs für jenen Zweck, daß er für ſich auf Eigenthum verzichtete. Daher das Gelübde der Armuth, indem der Wahn hinzukam einer Verdienſtlichkeit der Armuth. Dieſer Wahn bringt auch den Unterſchied in Klöſter zwiſchen Bettelmönche und ſolchen mit liegenden Gütern. So ſind ſie nach und nach, während doch die Armuth verdienſtlich ſein ſollte bei Gott, größtentheils reich geworden, ja die ganze Kirche, die griechiſche und römiſche hat an Reichthümern ſehr zugenommen und fort und fort iſt die Kirche reicher geworden, hat auch nicht vergeſſen, Vermächtniſſe zu veranlaſſen um ihre Reichthümer zu vergrößern, ſo daß in Göthe's Fauſt Mephiſtopheles ſagt: „die Kirche hat einen guten Magen“ u. ſ. f. ſo iſt das Gelübde der Armuth in dem ſeltſamſten Contraſt mit den Kirchen und Klöſtern gekommen. Der Staat hat nun meiſt auch jene Güter und Länder gefreſſen, auch ohne ſich zu übereſſen.

Zuſammenhang des §. 8. und 9. Schon die Myſtik überhaupt und beſonders die moraliſche hat an ihr ſelbſt die Beſtimmtheit der Armuth, indem nemlich das für den Menſchen Bedeutſamſte, Gott und das Göttliche, für unerforſchlich gehalten wird, der Menſch alſo in Anſehung des für ihn Wichtigſten ſich ſelbſt nimmt, was allein ihn zu beſeligen vermag. So iſt dieſe Armuth, die ſich wie die andere Armuth als eine Sehnſucht nach dem Unbegreiflichen äußert, eine Geiſtesarmuth. Aber dieſe iſt nicht zu verwechſeln mit der Matth. 5, 3. Hier ſind es ſolche, die auf ihre Wiſſerei ſich viel einbilden, deren Weisheit vor Gott eine Thorheit iſt, die Phariſäer und Schriftgelehrten. Die Geiſtesarmuth des Myſtikers iſt eine ſolche, auf die er ſich ſelbſt etwas zu Gute thut, indem er leugnet, daß der Menſchengeiſt den Geiſt Gottes zu begreifen vermöge. So ſteht dieſe Geiſtesarmuth der Myſtik gegenüber der Leibesarmuth des Mönchs, auch vermeinend, die Armuth an Gütern gebe den Menſchen bei Gott ein Verdienſt. Die Richtung nun in jener Myſtik und Mönchsmoral geht von dem Menſchen und allen irdiſchen Verhältniſſen, in denen er ſei, hinweg auf Gott, der angebetet werden müſſe, wenn er auch nicht zu erkennen ſei, ſei es nun im Crucifix oder in einer Reliquie. Dieſer Richtung nun auf das Göttliche hin, die wol bis zur Verachtung alles Menſchlichen geht, als gelte der Menſch nichts, iſt als dem einen Extreme das andere entgegengeſetzt, als die Richtung vom Göttlichen weg. In dieſer entgegengeſetzten Richtung wird Gott und das Göttliche hintangeſetzt, endlich ganz von ihm abgeſehen und nur das Menſchliche herausgehoben. Die Moral in dieſer Richtung iſt die eudämoniſche.

§. 10.

Der Eudämonismus in der Moral.

Er iſt durchaus auf das Wohlſein der Menſchen in ihrem Daſein geſtellt, wie wenn zu ſagen wäre: hominis felicitas lex suprema esto; ſo gewöhnlich salus populi lex suprema esto. Die Beobachtung und mittelſt ihrer die Selbſterkenntniß des Menſchen lehrt ihn die Erkenntniß eines in ihm waltenden, ihn beſtimmenden und auf ſeine Glückſeligkeit gerichteten Triebes. Jeder will von Natur aus und ſeiner Natur gemäß glücklich ſein und ſich glücklich machen, — wenigſtens will keiner das Unglück ſeiner ſelbſt. Aus dieſer Beobachtung und jener Selbſterkenntniß in ihren Folgen geht hervor mit Bezug auf das Thun und Unterlaſſen der Menſchen ein ganzes Syſtem, das ſeines Zweckes und Princips wegen eben das eudämoniſche genannt und etwa in einer ſogenannten Glückſeligkeitslehre (=Moral) dargeſtellt wird. Die Elemente dieſes Syſtems ſind die beiden, wie ſie der Menſch erfährt, das eine ſeine Sinnlichkeit, in dieſem Element hat das Syſtem den Charakter des Senſualismus, das andere ſeine Intelligenz, in der er ſich vom Thiere unterſcheidet — darin nun iſt es Intellectualismus. Aber beiderlei Charakter iſt in dieſem Eudämonismus vereint, keins iſt ohne das andere, und eben durch das Vereintſein beider iſt es für den Menſchen, zum Unterſchied von dem Thiere. Ohne beides vereint zu denken, thut man dem Syſteme ſehr unrecht, wie Cicero, der in ſeinen Tusculanen von einem epikureiſchen Schwein redet, ohne Epicur zu verſtehen. Welches iſt denn nun, eudämoniſtiſch gefragt, der Zweck des menſchlichen Lebens und Daſeins? Kein anderer als der, daß er fort und fort Freude an ſich erlebe, und wenn ihm Andere Freude machen, dieſe Freude an ihnen auch zuletzt Freude an ihm ſelbſt ſei, und neben dieſer Freude Friede mit ihm ſelbſt, ſo daß ſein Wohlſein möglichſt ununterbrochen dauert, ſo lange das Leben währt, und wenn das Leben endet, dieſes auch noch dann ſchmerzlos vorübergeht. Dies Wohlſein als des Lebens Zweck iſt ein Inbegriff von Gefühlen, und das Subject dieſer Gefühle iſt das urſprünglich, von der Geburt aus ſich ſelbſt Fühlende. Im Selbſtgefühl entwickeln ſich alle ſeine Gefühle. Aber die Erfahrung lehrt leider! daß unter jenen Gefühlen manche ſind, die nicht recht zu dem Wohlſein paſſen, die dem Menſchen das Leben verkümmern, alle Gefühle der Unluſt, vom Hunger und Durſt bis zur Ehrſucht, alle dieſe unterbrechen jene Freude des Menſchen an ihm, ſie ſind aus dem rein menſchlichen Leben möglichſt auszuſchließen. Aber alle andern, als ſeiner Natur angemeſſen und mit ihr harmonirend und ſo von ihm angenommen, die angenehmen machen in einer Summe das Wohlſein des Menſchen, ſeine Glückſeligkeit aus.

So ergiebt ſich mittelſt der Reflexion auf den Trieb, glückſelig zu ſein, und auf jene Gefühle in ihrem Unterſchiede von einander und in ihrer Uebereinſtimmung ein Geſetz für ihn, das er zu befolgen hat, um immer Freude an ſich zu haben, das Geſetz nemlich: naturae convenienter vivas. Aber das Entſtehen der Gefühle überhaupt im lebenden Subject iſt 1) bedingt durch Triebe und indem das Lebende ein zugleich intelligentes Subject iſt, bedingt durch Begier, Neigung und ſelbſt durch Leidenſchaft. Werden dieſe Triebe, Begierden u. ſ. f., wie ſie ſelbſt das rein natürliche des Menſchen ſind und entſtehen müſſen, befriedigt, ſo entſtehen jene Gefühle von der Befriedigung des Hungers an bis zu der ſeiner Ehrliebe, bis zur Befriedigung ſeines Wiſſenstriebes. Er hat die Fähigkeit kraft der ihm angebornen Triebe und aus ihnen ſich entwickelnden Neigungen für alle Gefühle, die die Befriedigung derſelben mit ſich führen; dieſe Fähigkeit iſt ſeine Receptivität für das Wohlſein. Es gehören jedoch 2) zur Befriedigung der genannten Triebe Mittel, ohne die ihre Befriedigung unmöglich und alſo der Zweck des Lebens — Wohlſein — nicht erreichbar iſt. Glücklicher Weiſe aber iſt der Menſch ſo organiſirt, daß er die Fähigkeiten oder ſogar Seelen- und Geiſteskräfte hat, durch die er in den Stand geſetzt iſt, jene Mittel zu erwerben und für jene Zwecke des Lebensglücks anzuwenden. Er hat nemlich das Vermögen, nicht nur zu ſehen, zu hören und zu empfinden, nicht nur Sinne, ſondern auch das, aufzumerken, vorzuſtellen, zu imaginiren, ſich zu erinnern, das Vermögen, das Wahrgenommene zu beurtheilen und zu begreifen und Alles dem Zwecke des Lebens unterzuordnen, Vernunft. Durch den ihm angebornen Trieb, ſich glücklich oder glückſelig zu machen, beſtimmt, wird er dieſe Kräfte und Fähigkeiten vom Sinne bis zur Vernunft hin, in ſich bilden, ſtärken, um an ihnen die Kräfte zu haben, durch die er die Mittel zu ſeiner Befriedigung erwarten kann, und die Kräfte zugleich, durch die er ſeine Empfänglichkeit für alle Gefühle des Angenehmen in ſich erhalten kann, und nichts thun, was dieſe Empfänglichkeit hemmt. Dieſe intellectuelle Fähigkeit des Menſchen nun, die geiſtige Natur des Menſchen iſt ſeiner Animalität, wie der Diener dem Herrn untergeordnet, Verſtand, Vernunft ſind alle im Dienſte des Menſchenlebens, das glücklich ſein will. Wäre es ihm nicht um ſein Wohlſein zu thun, ſo läge ihm an Vernunft, Verſtand, Wiſſenſchaft nichts. Endlich 3) entdeckt ſich mittelſt der Erfahrung auch ein Geſelligkeitstrieb. Er ſucht ſeines Gleichen, ein ſociales Leben. Aber in der Geſellſchaft, wie ſie ſich gliedert, hat jeder den Trieb, ſich glücklich zu machen, von den Einzelnen in der Geſellſchaft kann keiner dieſen Trieb befriedigen auf Koſten des Andern, ſondern Alle müſſen ſich gehörig einverſtehen, daß jeder ein bischen Glückſeligkeit bekommt. Dieſes Einverſtehen begründet die Rechte und Pflichten, mit denen er, indem es Pflichten gegen ihn ſelbſt ſind, es zu thun iſt, daß er nichts unternehme, was ſeiner Glückſeligkeit entgegen ſei, und indem ſie Socialpflichten ſind, hat jeder des Andern Rechte zu achten, die Pflichten und Rechte des ſocialen Lebens ſind auch nur da zur Erhaltung und Beförderung des Wohlſeins eines jeden, auch ſie ſtehen im Dienſte ſeines Glückſeligkeitstriebes, und könnte er glückſelig werden und bleiben ohne Pflichten, ſo bliebe er auch pflichtenlos. Dies iſt der Eudämonismus, er gilt beſonders in unſerer Zeit.

Als Urheber der eudämoniſtiſchen Moral gilt Epikur, daher auch die epikureiſche. Zu ſeiner Zeit hatte, wie die Geſchichte der Philoſophie lehrt, die Philoſophie ſelbſt die drei Haupttheile 1) Logik 2) Phyſik 3) Ethik. Welche die Lehre

Epikur's in Bezug auf die Logik geweſen, iſt faſt ganz unbekannt. Democrit und Leucipp waren ſeine Vorgänger in der Phyſik, worin auch er Atomiſt war. Von ſeiner Ethik ſind nur und faſt allein bei Diogenes Laertius Fragmente da und einige Briefe, die ethiſchen Inhaltes ſind. Der Nachricht bei Diogenes vom Leben Epikurs zufolge war er ein durchaus unbeſcholtener, redlicher, anſpruchsloſer Mann. Einer ſeiner ausgezeichnetſten Vorgänger war der Cyrenaiker Ariſtipp, der ſelbſt die Schule der Cyrenaiker gründete und der beſonders die Ethik ſeines Meiſters zur Vollendung gebracht zu haben ſcheint gegen die Ethik des Rigorismus, die ſtoiſche. Wieland, der in ſeinen Schriften überall zum Eudämonismus ſich hinneigt, hat in einem Roman die ariſtippiſche Moral meiſterhaft dargeſtellt; in: „Ariſtipp und ſeine Zeit.“ Man ſieht wohl, daß der Autor überall mit Vorliebe für das Syſtem ſchreibt. Auch eine ſeiner letzten Abhandlungen „Euthanaſia,“ „wie hat es der Menſch anzufangen, um heiter und ſchmerzlos zu ſterben“ athmet dieſen Geiſt. In ſtrenger logiſchen Haltung hat ein Franzoſe dieſe eudämoniſtiſche Moral behandelt, Helvetius, sur l'esprit, hier iſt das Syſtem wiſſenſchaftlich durchgeführt. Atheiſtiſch iſt die eudämoniſtiſche Moral nicht, Gottesleugner war weder Epikur, noch ſein Nachfolger. Aber Epikur's und ſeiner Schüler Anſicht von den Göttern war, daß ſie, die Seligen für ſich, wo und wie auch, ihr Leben führten, unbekümmert um die Welt, die atomiſtiſch entſtanden ſei, und ohne eine Einwirkung in die Welt, in der der Menſch ſich ſelbſt überlaſſen ſei; ein glückſeliges Leben vermöge er ſelbſt ohne alle göttliche Hülfe zu erwirken, und dies ſei ſeine Moral. Sie iſt daher gar weſentlich von der oben betrachteten Moral der kritiſchen Philoſophie unterſchieden, dort, wo von der Myſtik im Denken die Rede war. Die Kantiſche Moral hat den Glauben an Gott, wenn auch nicht zu ihrem Princip, doch zu ihrem Reſultate und die ſogenannten Poſtulate zeigen, daß Glaube an Gott nothwendig ſei. Die eudämontiſtiſche Moral iſt ganz von der Religion und vom Göttercultus geſchieden. Nun aber hat die chriſtliche Moral wie die Bibel zeigt oder lehret,

1) zu ihrer Grundlehre gar nicht die, daß der Menſch ſeiner Natur gemäß lebe, ſondern vielmehr iſt die Grundlehre die, daß er dem Willen Gottes, der Geſetz ſei, gemäß lebe und unter dieſer Grundlehre ſteht erſt jene, daß der Menſch nichts Unnatürliches und Widernatürliches, in Sünden thue, und mit dieſer Grundlehre iſt die andere verknüpft, daß der Menſch nicht der Welt und ihren Genüſſen ſich ergebe und in der Befriedigung ſeiner Neigungen nicht den Zweck ſeines Daſeins ſuche. 1. Joh. 2, 17. Alſo in ihrer Grundlehre ſind die bibliſche und eudämoniſtiſche charakteriſtiſch von einander verſchieden. Sodann

2) eine Forderung von dem göttlichen Geſetz aus an die Menſchen iſt in der Bibel die, daß vor Allem er ſich ſelbſt verleugne, auf ſich ſelbſt verzichte, die eudämoniſtiſche Moral dagegen faßt den Menſchen bei ſeiner Anhänglichkeit an ſich ſelbſt und hält ihn darin; und befangen von ihrer Grundlehre verſteht der Menſch gar nicht: „Wer ſein Leben lieb hat, der verliert's, wer ſein Leben verliert, der gewinnt's.“ Die eudämoniſtiſche Moral kann über die Regel oder über das Gebot der Selbſtbeherrſchung nicht hinaus, aber dies Gebot ſteht noch unter der chriſtlichen Forderung der Selbſtverleugnung. Mit jener Selbſtbeherrſchung verhält es in der Hauptſache ſich ſo: der Menſch ſich ſelbſt ergeben, ſich ſelbſt von Natur gewogen, ſetzt zum Zweck aller ſeiner Beſtrebungen das Wohlſein ſeiner ſelbſt. Durch dieſen Zweck beſtimmt er nun ſich ſelbſt, was die Befriedigung ſeiner Lüſte, Triebe, Neigungen, Begierden betrifft. Er erlaubt ſich alſo nicht Befriedigung der Begierde, wenn er weiß, daß dieſe Befriedigung einer Neigung Abbruch thue, ſeine Selbſtbeherrſchung iſt alſo die, daß er mittelſt der einen Neigung, um die zu befriedigen, die andere be-

ſchränkt. Die Befriedigung z. E. einer Neigung, die Geld koſtet, wird beſchränkt durch Neigung nach Wohlhabenheit, die Neigung nach Eigenthum durch die nach Ehre. So kommt der Menſch gar nicht von ſich hinweg.

Sodann

3) die Befriedigung der Luſt oder Begierde und die des Naturtriebes ſelbſt hat zur Folge die Wiederentſtehung der Luſt und ſo kommt der Menſch, indem er auf die Befriedigung ausgeht, nie aus dem Naturzwange heraus zur Freiheit. Der Trieb iſt befriedigt, die Befriedigung genügt; der Menſch hat den Genuß, aber der Trieb wird wieder wach, und ſo von neuem befriedigt. Die bibliſche Lehre, indem ſie die von dem Willen Gottes als dem Geſetz für den Menſchen und die von der freien Nothwendigkeit iſt, daß der Menſch ſich ſelbſt verleugne, geht über alle Befriedigung hinaus, über all ſolches Treiben und Begehren. Dies iſt von Chriſtus ſelbſt Joh. 4, 10—14. auf das anſchaulichſte gelehrt worden. Dort deutet er auf eine Mannigfaltigkeit von Wahrheiten hin für den freien Willen des Menſchen, die nichts mit Neigungen und deren Befriedigung zu thun haben. Die Eudämonie, die durch immer wiederkehrende Bedürfniſſe bedingt iſt, mag Glückſeligkeit heißen, aber als bedingt durch Bedürfniſſe iſt ſie nicht der Endzweck des Lebens. Das Reich Gottes beſteht nicht im Eſſen und Trinken, ſondern im Rechtthun. Die Beſtimmung des Menſchen iſt die, nicht, glückſelig zu werden, ſondern der Glückſeligkeit nicht zu bedürfen, auch hat das neue Teſtament überhaupt ganz offenbar geſchichtlich den Inhalt, Chriſtum und ſeine Jünger angehend, dem zufolge jeder erkennt, daß es hier gar nicht auf das Leben und ſeine Genüſſe abgeſehen ſei. Auch ſchon das alte Teſtament iſt eine Darſtellung fortwährender Aufopferung, wo der Menſch auf ſich ſelbſt verzichtet. Die Bibel alten Teſtamentes giebt Beiſpiele der edelſten Selbſtverleugnung an. Nun aber, was die Bibel ſo zu ſagen verſchmäht, im irdiſchen Le-

ben, das verheißt ſie doch denen, die im Glauben an Gott ſeinen Willen treu erfüllen, — post mortem? Iſt unſere Moral wirklich ſo beſchaffen, wie der Koran, der dem Menſchen nach dem Tode die hier entbehrten Genüſſe giebt? Die ζωὴ αἰώνιος iſt ein anderes, als eine Eudämonie, ſie iſt das Leben in der Erkenntniß Gottes, der ewigen Wahrheit. Niemand hat ſich auch je auf die Bibel berufen für ſeine Eudämonie, der ſie eben rigoriſtiſch ſcheint, aber auch nur ihr.

Aus dem Elemente nun der eudämoniſtiſchen Moral hebt ſich das unter 2. Betrachtete heraus, es war dies der Inbegriff der Fähigkeiten und Kräfte des Menſchen, durch die er ſich ſelbſt beglücken könne. Dies wäre jedoch, wie dort angedeutet, nur möglich, indem er jene Fähigkeiten beſonders übe, bilde und für ſein Wohlſein bearbeite. Da nun iſt die Vorausſetzung die, daß jede jener Fähigkeiten vom Aufmerken an bis zur Vernunft und Willensfreiheit vervollkommnet werden könne, kurz die Vorausſetzung war die der Perfectibilität. Dieſe Perfectibilität nun jener Kräfte kann ſelbſt der Gegenſtand einer Lehre von ihr werden und ſo wäre dieſe die Perfectibilitätslehre als Moral in jenem Elemente der eudämoniſtiſchen Lehre ſchon enthalten, jedoch nur als ein Moment. Hier würde ſich demnach die Perfectibilitätslehre über die Glückſeligkeit ſtellen. Alſo

§. 11.

Die bibliſche Moral als Perfectibilitätslehre.

Zuerſt iſt zu unterſcheiden zwiſchen der Perfectibilität einer Lehre und zwiſchen einer Lehre von der Perfectibilität. Um jene iſt es hier nicht zu thun, ſondern nur um dieſe. Allein für den Begriff von dieſer wird doch auf jene zu reflectiren ſein und etwa ſo: eine Lehre iſt perfectibel, indem es möglich iſt, daß ihr Inhalt der Form der Wiſſenſchaft und umgekehrt dieſe wiſſenſchaftliche Form jenem immer näher bis zur Identität hin gebracht werde. Dieſe Möglichkeit, eine Lehre zu vervollkommnen, hat ihren Grund in dem Gegenſtand der Lehre ſelbſt, und woraus ſie ihren Inhalt hat und ihre Form nimmt. Iſt dieſer Gegenſtand ein ſehr einfacher, wie etwa der Sand als Flugſand, Meerſand, ſo hat er wenig Beſtimmungen für eine Erkenntniß von ihm. Iſt aber der Gegenſtand ſehr complicirt, beſtimmungsreich, hat er die mannigfaltigſten Eigenſchaften, iſt er ein in ſich gehaltener, ſelbſtſtändiger, wie ein Planetenſyſtem, ſo muß hieraus ſich eine Mannigfaltigkeit von Erkenntniſſen ergeben, die der Inhalt einer Lehre ſind, ſo wird die Lehre einer Vervollkommnung fähig ſein. Iſt die Wiſſenſchaft die Ethik und ihr Gegenſtand der Inbegriff von Gewiſſenswahrheiten und Lehren, wie in der Bibel, ſo iſt von der Ethik zu ſagen: ſie iſt perfectibel. Ihr Gegenſtand iſt ſehr beziehungsvoll, giebt einen Inhalt, deſſen Form zur Identität des Inhalts kommen ſoll. Das war ſtets unbezweifelt, daß die Ethik als Wiſſenſchaft von den Sittenwahrheiten perfectibel ſei. Wie unvollkommen ſind die Verſuche anfangs in der Moral. Das andere nun iſt, daß die Lehre zu ihrem Gegenſtand die Perfectibilität ſelbſt habe, und dieſe nicht, wie dort, eine Beſchaffenheit der Lehre ſei, ſondern ihr Gegenſtand, dies iſt die Lehre von der Perfectibilität. Und da entſteht die Frage: ob die chriſtliche Sittenlehre, nicht wie ſie wiſſenſchaftlich behandelt wird, ſondern wie ſie die Bibel giebt, eine Lehre ſei von der Perfectibilität des Menſchen, ob das perfice te das Princip der bibliſchen Moral ſei, und ob ſie die Vollkommenheit des Menſchen in allen ihren Geboten zum Zweck habe. Für die Beantwortung der Frage kommt es auf den Begriff der Perfectibilität an. Er iſt vor allen zu ſuchen, etwa mittelſt folgender Unterſcheidung:

1) als perfectibel wird vorgeſtellt irgend ein Object, wenn daſſelbe an ſich fähig iſt, Mittel zu werden für einen beſtimmten Zweck. Dieſe Fähigkeit, Receptivität dafür, Mittel zu ſein, iſt die Perfectibilität des Objects. Es muß daſſelbe dieſe

Fähigkeit an ihm ſelbſt haben, wenn jene Beſtimmung der Vervollkommnung Statt finden ſoll. Der Zweck aber, in Anſehung deſſen das Object Mittel zu ſeiner Erreichung wird, iſt, indem es bloßes Object iſt, kein ſolcher, den es an ſich ſelbſt hat, ſondern der Zweck wird an es gebracht durch ein Subject außer dem Object, und indem das Object fähig iſt, Mittel zu werden, daſſelbe zu dem Mittel gemacht. Dieſe Perfectibilität alſo iſt aus dieſem Grunde, daß der Zweck an's Object kommt, ihm fremd iſt, eine blos äußerliche. In der Fähigkeit, Mittel zu werden für einen ſolchen an es zu bringenden Zweck, iſt das Object indifferent gegen den Zweck. Von dieſer Perfectibilität kann in einer Moral für den Menſchen nicht die Rede ſein, in dieſem Begriff einer äußerlichen Perfectibilität iſt die Moral keine Perfectibilitätslehre, denn der Menſch mit ſeinen Fähigkeiten iſt kein Object, freilich kann der Töpfer mit einem Thon auf ſeiner Drehbank eine Vaſe zu Ehren oder zu Unehren, einen Nachttopf machen. Der Thon verhält ſich dagegen gleichgültig. Aus Sand baut niemand eine Brücke — der Stein aber iſt fähig, zur Brücke zu werden, aber ein Fels muß er behauen werden vom Steinmetzen, der übergiebt ihn dem Architecten. Der Stein Mittel, der Zweck die Brücke, aber der Zweck ſelbſt wieder Mittel und ſo fort. Die äußere Perfectibilität, die der Objecte iſt eine unbeſtimmte, wie wenn ſie ins Unendliche ginge. Progreſſiv kann ein Object immer vollkommner werden und man kann nicht ſagen, wann Etwas res omnibus numeris absoluta ſei. Progressus in infinitum. Der Schatten, den ein Baum im Stamm oder der Krone wirft, wird für den aufmerkſamen Menſchen ein Stundenzeiger, die erſte noch ganz rohe Sonnenuhr, der vom Körper geworfene Schatten kann Mittel zur Zeitkenntniß werden. An der Stelle des Baums errichtet der Menſch einen Obelisken, zieht um ihn einen Halbkreis, bezeichnet ihn mit Punkten und Ziffern, aber welcher Unterſchied zwiſchen dem Gnomon und dem Chronometer, wie er ein Werk der Kunſt aus Metall zuſammengeſetzt iſt. Dies Kunſtwerk wird nicht verletzt durch die ſtärkſte Wärme und Kälte. Woher dieſe Vollkommenheit? Durch den Menſchen, er hat da bei dem Chronometer das Metall zur größten Perfectibilität gebracht. Und eine ganze Technologie iſt nur durch die Perfectibilität der Objecte durch Menſchen möglich. Dies der Begriff unmittelbarer Weiſe.

2) Als perfectibel wird begriffen das Subject, indem es fähig iſt, nicht nur Mittel für einen Zweck, ſondern auch an ſich ſelbſt Zweck zu ſein. Er wird alſo nicht, wie unter 1. an das Object erſt gebracht, ſondern das Subject enthält in ihm ſelbſt die Möglichkeit, ſein Zweck an und für ſich ſelbſt zu ſein. Somit iſt daſſelbe, indem es ſich, was deſſen fähig, wirklich zum Mittel macht, für ſich als den Zweck auch perfectibel, aber innerlich. Die Möglichkeit des Subjects, an ſich Mittel und an ſich ſelbſt Zweck zu ſein, iſt die Möglichkeit des Lebens. Das Object als ſolches (der Stein z. E.) kann nicht lebendes ſein. Dieſe Möglichkeit iſt erſt mit der Negation aller Objectivität geſetzt, dort, wo das Subject anfängt. Dieſe Möglichkeit des Lebens, immanent der Subjectivität, iſt eine zweifache, eine die des vegetativen, dann die des animaliſchen Lebens. Das pflanzliche und thieriſche Subject iſt innerlich perfectibel, weil es an ſich fähig iſt, zu leben und ſich ſelbſt Mittel zu ſein als dem Zweck. Nemlich das Subject entkeimt aus ſich ſelbſt, erwächſt, geſtaltet ſich, nimmt einen Inhalt und eine Form und vollbringt ſich in und für ſich ſelbſt. Dies iſt ſeine Vollkommenheit, ſeine innere Vollkommenheit. Im Keime iſt die Pflanze, im Ei iſt das Thier, das der Möglichkeit nach ſich ſelbſt, angehend den Inhalt, producirende, organiſirende, articulirende. Dies eine innere Vervollkommnung, hier eine phyſiſche jener techniſchen gegenüber. Aber dieſe Perfectibilität der lebendigen Subjectivität iſt, indem die der Objectivität eine un

beſtimmte war, eine beſtimmte. Es erreicht nemlich in ſeiner Entwickelung und Vervollkommnung das Subject einen Grad, worüber hinaus daſſelbe ſich nicht zu vervollkommnen vermag. Seine Perfectibilibität iſt ſomit eine endliche, begränzte. Gott ſteuert den Bäumen, ſagt das Sprichwort, daß ſie nicht in den Himmel wachſen. Näher: die Geſtalt des Lebenden als vegetativen oder animaliſchen Subjectes kann eine ſehr verſchiedene ſein und zu ſagen wäre wohl, die Natur gefalle ſich darin, ihre Subjecte in den mannigfaltigſten Geſtalten ſich hervorbringen und vollenden zu laſſen. Für dieſe Verſchiedenheit der Geſtalten ſcheint in der Natur keine Gränze, dieſe Verſchiedenheit geht in eine unbeſtimmte Breite der Coexiſtenz lebender Subjecte, Pflanzen und Thiere. Auch mag die Geſtalt des Subjects in der Anſchauung und Beurtheilung des Menſchen eine äſthetiſch unvollkommene ſein, in der Natur ſelbſt aber und im Subject entſpricht dieſe Geſtalt als Form ihrem Inhalte und als Mittel ihrem Zweck und iſt phyſiſch vollkommen. Aeſthetiſch geurtheilt hat die Natur unter ihren Geſtaltungen wahrhafte Fratzen, z. E. das Känguru in Neuholland, die Giraffe ꝛc. ſind Fratzen der Natur. Auch der Elephant iſt ein plumper Geſelle. Dem Zwecke gemäß, den das Känguru hat, iſt es vollkommen. In der Breite alſo der lebenden Subjecte nach ihren Gattungen, Arten und ſelbſt *Varietäten*, geht wohl die Geſtalt auch der einzelnen Individuen ins Unbeſtimmte, aber die Geſtaltung ſelbſt iſt eine beſtimmte, endliche, betreffend Thier oder Pflanze, wie beide, als lebend an ſich Mittel und Zweck ſind. Da kann kein Thier der einen Art über ſich hinaus, eine Pflanze der einen Art kann nie zu der einer andern werden. Aus dem Pilze wird keine Palme oder Eichbaum, aus dem Fuchſe wird kein Haſe, aus dem Pferd kein Eſel. Der Progreß ins Unendliche, der bei der objectiven Perfectibilität iſt, findet bei dieſer ſubjectiven und innern nicht Statt. Hier iſt das Unendliche nur eine Repetition der einen und ſelben

Form, die das Subject ſich zu geben vermag. Oder: die Taſchenuhr jetzt und die Uhr ehemals, das Nürnberger Ei, geſchweige weiter zurück, die Waſſeruhr, Sanduhr, — ein himmelweiter Unterſchied. Aber die Roſe jetzt und die Roſe einſt — die ſind noch alle gleich. Hier iſt die Perfectibilität eine endliche, die Naturlehre ſchon als bloße Naturbeſchreibung kann alſo zwar wohl eine Perfectibilitätslehre ſein, die Phyſik, aber nicht wie die Ethik, indem jene es nur zu thun haben kann mit einer Perfectibilität bis zur Perfection hin, als einer endlichen, wo die Repetition eintritt. So die Chineſen, die ſich ſelbſt ſtets nur wiederholen — auf gleicher Stufe bleiben.

3) Als perfectibel wird begriffen das lebende Subject, welches nicht nur an ſich fähig iſt, Mittel für einen Zweck zu werden und an ſich ſelbſt Zweck zu ſein, ſondern auch fähig, daß es ſeiner als des Mittels und Zweckes bewußt werde. Dieſe Fähigkeit an ſich des Mittels und Zweckes und des Bewußtſeins beider iſt die Möglichkeit, daß das Subject, indem es ein animaliſches iſt, ein intelligentes werde. Dieſe Fähigkeit iſt die der Animalität zur intelligenten Ichheit, die Möglichkeit der Menſchwerdung. War die Perfectibilität des Objects die blos äußere und war die des lebenden Subjects die innere und eine beſtimmte und endliche, ſo iſt die des Ich eine ungetheilt äußere und innere, eine in der Endlichkeit unendliche, eine in der Beſtimmtheit unbeſtimmte. Dies erläutert ſich vorgriffsweiſe ſo: durch ſein Beſtreben und durch ſeine Betriebſamkeit beim Erlernen irgend eines Geſchäfts, vermag ſich der Menſch zu einem möglichſt vollkommenen Werkzeuge, Mittel zu machen, durch das der Zweck erreicht wird. Er kann ſich und leider nach Gelegenheit muß er ſich zu einer möglichſt vollkommenen Maſchine machen, um etwas zu leiſten. Da iſt die Perfectibilität eine äußere, wie die eines Objectes. Bis der Menſch Maſchinen durch Kunſt an ſeine Stelle ſetzt, muß er Maſchine ſein, mit der Erfindung der Maſchine iſt der Menſch erlöſt.

Aber das Subject bei dieſer objectiven Perfectibilität iſt doch dabei nicht zu verkennen, es iſt das lebendige Subject in ſeiner Organiſation, im Gebrauch der Hände, das mitwirkt, von Innen heraus, auf bewußte Weiſe. Gedankenlos zieht der Stier den Pflug, — aber nicht gedankenlos ſelbſt iſt der Bauer, der ihn anſpannt. Dieſe Perfectibilität nun des Menſchen geht nach zwei Seiten hin

a) nach der ſeines Daſeins,

b) nach der ſeines Bewußtſeins.

Auf Seiten

a) des Daſeins iſt ſie jene innere und hat ſie als dieſe, indem eine beſtimmte, ihre Gränze. Nemlich als lebendes Individuum und noch nicht als wirkliches Ich wird der Menſch gezeugt und geboren, und ſo erwächſt er dann auch mit ſeiner beginnenden Zeugung aus ſich ſelbſt. Er bildet ſich vom Mutterleib an nach und nach aus und iſt endlich ausgewachſen, perfect in allen ſeinen Organen und Gliedern. Das Bewußtſein, als ein denkendes, überlegendes, wollendes hat an dieſer Perfectibilität und Perfection als ſolcher gar keinen Antheil. Was individuell und animaliſch aus dem Menſchen wird und werden kann, das wird aus ihm, ohne daß er ſich dazu macht, nach dem Worte der Schrift: „Niemand kann ſeiner Größe eine Elle zuſetzen.“ Käme auf dieſer Seite des Daſeins eine beſondere Rückſichtsnahme des Menſchen hinzu, ſo daß er ſeine Individualität, in wie fern ſie deſſen fähig iſt, durch gymnaſtiſche Uebungen fördert (durch Turnen), ſo geht dies doch nur auf die Entwickelung der Agilität und hat auch das ſeine Gränze. Auf dieſer Seite des Daſeins kann die Perfectibilität des Menſchen in einer Moral nur als Nebenſache mit vorkommen. Ohne Erziehung u. ſ. f. kommt freilich der Menſch nicht dahin, daß er auf zwei Beinen geht.

b) Perfectibilität des Bewußtſeins. Da lehrt die Erkenntniß des Bewußtſeins, daß ſie die in der Endlichkeit unendliche oder in der Begränztheit unbegränzte Perfectibilität ſei. Vergleichungsweiſe wie eine Kreislinie, die einen endlichen Raum einſchließt und da der Anfang dieſer Linie ihr Ende, das Ende ihr Anfang iſt, da ſie in ſich ſelbſt zurückgeht, zugleich jenen endlichen Raum einſchließend, die unendliche Linie iſt. Die Endlichkeit nemlich, in der die Perfectibilität, die unendliche Perfectibilität des Menſchen iſt, iſt ſeine Lebendigkeit, das unter a. betrachtete Daſein. Das Leben iſt begränzt und das lebende Individuum mit allen ſeinen Organen und Kräften eben ſo. Das Gehirn hat einen kleinen Umfang, aber der Gedanke in ihm und aus ihm und mittelſt ſeiner iſt unendlich, der Gedanke iſt jenſeits des Lichtes und der Sonne Gedanke. Das Auge klein, endlich, aber es ſchweift ins unendlich weite. Das Selbſtbewußtſein nun oder die Seele iſt an ſich ein ganz einfaches, aber in dieſem einfachen iſt die reelle Möglichkeit enthalten der mannigfaltigſten ſich auf einander beziehenden Fähigkeiten, Talente; von der Fähigkeit des Vorſtellens bis zur Vernunft und zum Willen und deſſen Freiheit. Die Seele iſt keine tabula rasa, wofür ſie wohl von einem rein empiriſchen Pſychologen oder Philoſophen erklärt wird, in die von außen her Alles hineingebracht würde, ſondern ſie in ihrer Einfachheit iſt eine durchaus thätige Macht, enthaltend eine Verſchiedenheit, die Möglichkeit der verſchiedenſten Beſtimmungen ihrer ſelbſt, die aus ihr, dieſer einfachen Macht des Selbſtbewußtſeins ſich entwickeln, üben, fortſetzen und vollenden. Aber mit dieſen geiſtigen Fähigkeiten verhält es ſich in Anſehung ihrer Entwickelung und Vervollkommnung ganz anders als mit jenen Fähigkeiten des Lebens, dieſe erwecken ſich, kräftigen ſich und bilden ſich aus faſt ganz und gar ohne das Zuthun und ſelbſtthätige Wirken des Subjects, deſſen Lebenskräfte ſie ſind. Mit geſunden Organen zur Erhaltung des Lebens, Leber, Magen, Herz, Nieren, und mit geſunden Sinnen geboren kommt der Menſch von ſelbſt dazu, daß er ſieht, hört, ißt, trinkt, verdaut — ohne rſt ſich darin üben zu müſſen. In allen dieſen Lebens- oder Daſeinsfunctionen bildet ihn die Natur ohne ſeine Mitwirkung von Innen aus und heraus bis zur vollkommenſten Geſtalt ſeines Leibes und aller ſeiner Glieder. Nicht alſo, was jene geiſtigen Fähigkeiten betrifft, vielmehr in Anſehung ihrer Entwickelung und Ausbildung iſt er nur an ſich ſelbſt gewieſen, darin thut die Natur wenig oder gar nichts für ihn. Zum Denkenden, zum Verſtändigen, zum Vernünftigen macht und muß er ſich ſelbſt machen, allerdings aus äußerer Veranlaſſung durch Erziehung, Unterricht, aber nicht nur durch dieſe. Er iſt auf Seiten ſeines Bewußtſeins alſo perfectibel; er kann ſich vervollkommnen und die Moral in ihren Lehren an ihn ſetzt die Möglichkeit, daß er ſich ſelbſt vervollkommne, voraus. Darum iſt ihre Lehre ein Gebot an ihn etwa in dem Ausdruck: „vervollkommne dich.“ Er kann: dies iſt ihre Vorausſetzung; er ſoll: dies iſt ihr Gebot. Dies ſich ſelbſt in ſeinem Bewußtſein nach allen Seiten hin vervollkommnen iſt an ſich nichts anderes, als ſich zu einem tüchtigen Mittel machen für einen Zweck. Für keine jener geiſtigen Fähigkeiten, beſonders für kein Talent iſt eine Gränze geſetzt, bis wohin ſie nur zu entwickeln wäre und wo das Aeußerſte erreicht ſei. Es ſteht gar nicht zu ſagen, wie weit es einer, der z. E. ſein Gedächtniß übt, bringen könne, was dieſe Seelenkraft betrifft. Eben ſo bei der Uebung ſeiner Urtheilskraft, ſeines Verſtandes u. ſ. f. Indem mittelſt der Uebung jede geiſtige Thätigkeit von dem Menſchen ſelbſt vervollkommnet wird, iſt ſie ſelbſt vollkommen eine wahrhafte, wenn über der Bildung der einen Thätigkeit die andere nicht verſäumt wird, wenn ſeine ſämmtlichen Geiſtesfähigkeiten keine auf Koſten der andern, ſondern in Harmonie gekräftigt wird. So wird der Menſch ſeiner ſelbſt, indem er ſich vervollkommnet, durchaus mächtig, an jeder ſeiner geiſtigen Fähigkeiten in Harmonie mit der andern ein Mittel gewinnend für einen Zweck und in der Weiſe, daß die Fähigkeit ſeines Lebens, ſeine ganze Leiblichkeit, jede Thätigkeit im Daſein mit hereingezogen wird in dieſe Vervollkommnung des Geiſtes. So erſt wird er ſeiner, des Geiſtes und Leibes mächtig, z. E. von jener Thätigkeit an, durch die er Gedanken oder Vorſtellungen, die er ſelbſt in ſich hervorbringt, bezeichnet, um ſie außer ſich darzuſtellen — die Sprache. Aber zum Sprechen gehört die Zunge u. ſ. f. leibliche Organe. Alſo indem jene die Gedanken bezeichnende Thätigkeit, eine geiſtige geübt wird, muß dieſe leibliche des Sprechens, der Rede auch geübt werden, und weiterhin bis da, wo Talent und Genie, eine geiſtige Macht irgend einen Entwurf macht, eine Idee erzeugt, ein Homer eine Iliade — vollends die Idee eines Kunſtwerkes, dazu gehört Uebung der Leibeskräfte, zeichnen, malen u. ſ. f. Aber zu welchem Zweck kann und ſoll vollends der Menſch in allen Beziehungen ſich vervollkommnen? Antwort: zu einem Zweck, der ihm nicht ohne ſein Zuthun wie einem Thiere geſetzt iſt, ſondern den er ſich ſelbſt ſetzt, deſſen er folglich, wie er ſeiner ſelbſt ſich bewußt iſt, bewußt werden kann, den er zu erkennen vermag. Iſt dieſer Zweck, den er ſich ſetzt, ſein Wohlſein, ſein ſich ſelbſt genießen und ſeiner ſelbſt vollkommen froh ſein, ſo ſchlägt die Perfectibilitätslehre in die eudämoniſtiſche Moral zurück, ja iſt ſie dieſe ſelbſt, nur fortgeſetzt und weiter entwickelt. Mit Bezug auf einen ſolchen Zweck würde das Grundgeſetz der Moral folgendes ſein: vervollkommne dich, damit du dich ſelbſt beglückeſt und glückſelig macheſt. In der wahrhaften Perfectibilitätslehre, wie ſie von der eudämoniſtiſchen Lehre ſich ſcheidet, iſt der Zweck, zu dem der Menſch ſich ſelbſt vervollkommnet, oder zum Mittel macht, nicht er, der ſich Vervollkommnende, nicht ſein Wohlſein; der Zweck iſt ein anderer und der Menſch macht ſich zum Mittel für dieſen andern Zweck. Er ſetzt zwar den Zweck ſich ſelbſt und verhält darin ſich als frei wollend, aber er ſetzt ihn in ein anderes als er ſelbſt und dies Andere, worin er ihn ſetzt, wird von ihm vorausgeſetzt.

Das, daß er bei der Vervollkommnung ſeiner ſelbſt, wo er ſich zum Mittel macht, ein anderes, nicht ſich zum Zweck ſetzt, hat zur Bedingung, daß er ſich ſelbſt verleugnet. Nun ſtellt ſich die Lehre in ihrem Grunde ſo: „vervollkommne dich, denn das vermagſt du, aber verleugne dich ſelbſt, indem du dich für einen Zweck vervollkommneſt, der zwar von dir geſetzt iſt, aber nicht du ſelbſt biſt.“ Die durch Selbſtverleugnung vermittelte Selbſtvervollkommnung des Menſchen iſt, indem auf einen Zweck außer ihm gehend, die, welche die bibliſche Moral gefordert hat, und ſo iſt ſie in dieſem Grunde allerdings Perfectibilitätslehre. Aber für welches andere als Zweck macht ſich denn der Menſch zum Mittel, indem er ſeine ſämmtlichen Fähigkeiten zu vervollkommnen ſtrebt?

1) Unmittelbar für ſein Volk, als das, worin er zum Daſein kam, zum Leben und in dem er die Veranlaſſung, Gelegenheit und Mittel findet, ſich geiſtig und leiblich in irgend einem Grade zu vervollkommnen. Jedem Einzelnen in der ſittlichen Vervollkommnung ſeiner ſelbſt iſt ſein Volk Zweck, für es übt und bildet er ſich zum Mittel, durch das der Zweck, ſo viel an ihm iſt, zu erreichen ſteht. Er hat ſein Leben lieb und alles, was in ſeinem Leben ihm Freude machen kann, gleicher Weiſe. Er liebt ſein Leben und ſeine Seele, aber indem er Leib und Geiſt mit Selbſtverleugnung zu vervollkommnen ſtrebt, entſagt er dieſer Liebe, er verliert ſein Leben, es iſt ihm für ihn nichts daran gelegen, aber indem er es für ſein Volk gebraucht und aufbraucht, gewinnt er es. Die Fähigkeiten der Individuen, der geiſtigen, ſind in der Art von einander verſchieden, daß nicht jedes dieſelben Talente mit jedem gemein hat, ſondern hier findet von Natur her ein Unterſchied von Fähigkeiten Statt, der eine hat dieſe, der andere andere Gaben, nicht jeder kann alſo werden, was der andere wird, nur kann jeder nach ſeinen Anlagen und Fähigkeiten ſich vervollkommnen zu dem volks-

thümlichen Zweck, dem alle dienen, zu dem nationalen Zweck. Im Volke heben ſich einzelne Individuen hervor, ausgerüſtet mit Talent, wie die andern nicht, dies ſind die großen Individualitäten eines Volkes, ſeien es Künſtler, Philoſophen oder Staatsmänner — Leibnitz, Kant, Raphael, Goethe, Napoleon u. ſ. f. Wenn Chriſtus ſagt: Matth. 5, 48. ſo werdet nun vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen iſt, ſo geht dies ſein Wort, dem eine Reihe von Geboten und Verboten vorausgeht, an den Menſchen wahrhaftig nicht für einen Zweck, den ſich der Menſch um ſeinetwillen ſetzt, ſondern es geht auf einen Zweck außer ihm, auf ſein Vaterland und Volk. Hat dies Volk ſelbſt ſchon irgend einen Grad geiſtiger und ſittlicher Vollkommenheit in ſeiner Geſetzgebung, Staatsverfaſſung, ſo wird es jedem einzelnen, der in dem Staate geboren worden, um ſo leichter, ſich für das Volk zu vervollkommnen, ſchwer aber, wenn beſonders ein Unterſchied unter den Mitgliedern des Volkes in dem Grade beſtimmt iſt, daß die Mitglieder in Kaſten abgetheilt ſind, wie bei den Hindus. Das Chriſtenthum kennt aber dies Kaſtenweſen nicht, nicht jenes durch Geburt beſtimmte Standesweſen, vor Gott ſind alle gleich. Das Chriſtenthum alſo zur Selbſtvervollkommnung auffordernd, ſetzt Völker voraus, in denen jene Selbſtvervollkommnung praktiſch und factiſch möglich iſt. Wie die Perfectibilität des Einzelnen, eben ſo iſt

2) die des Volks, dem er angehört, eine im Endlichen unendliche, das Volksleben iſt ein in Raum und Zeit begränztes — ſo endlich. Jedes Volk hat je größer, um ſo beſtimmter ſein Territorium; eben ſo hat jedes ſeinen Anfang genommen in der Zeit und wird darin ſein Ende nehmen. Aber der Geiſt des Volkes iſt in dieſem Endlichen das Unendliche und in Anſehung ſeines Geiſtes iſt das Volk fähig einer unendlichen Vervollkommnung. Die geiſtigen Fähigkeiten nun (unter 1.) ſind als die der Individuen verſchiedene, der eine iſt geiſtig höher, als

Universitäts- München

der andere, aber in dem Volke, deſſen geiſtiges Weſen durch ſein Leben nur bedingt iſt, ſind alle dieſe Fähigkeiten vereinigt und es iſt das, welches durch alle dieſe reicht. Die Vervollkommnung des Nationalgeiſtes, wenn auch die des nationellen Lebens begränzt, iſt gränzenlos. Dies gilt ſchon von der Sprache, in der der Volksgeiſt ſich äußert, ſie, wie die Geſetze, Sitten, Künſte, Religion und Wiſſenſchaft des Volkes ſind auf keiner Stufe jenes leiblichen und geiſtigen Daſeins vollendet, ſondern immer noch der Vervollkommnung fähig. Indem das Volk dem Geiſte nach die Fähigkeit hat, ſich zu vervollkommnen, iſt dieſe Fähigkeit die, ſich ſelbſt zum Mittel zu machen. Wofür? für das Leben des Volkes? Nein! denn dies iſt ein endliches, dies Leben iſt ſelbſt Mittel zur Vervollkommnung, das Leben hat ſeine Bedürfniſſe, die befriedigt ſein wollen, darauf geht das Volk aus in ſeiner geiſtigen Vervollkommnung in der Agricultur, Induſtrie, Handel u. ſ. w. Dem Volk iſt aber mit ſeinem Arbeiten nicht zu thun um jenes eudämoniſtiſche Schlaraffenleben. In der Vervollkommnung ſeiner ſelbſt iſt das Leben dem Volke Mittel zu einem höheren Zweck. Dieſer iſt der Geiſt; der aber iſt wahrhaft nur Geiſt, der in der Wahrheit und Freiheit iſt, wo er im Wahn iſt — da iſt er Sinnlichkeit, nicht Geiſt. Wo der Geiſt iſt, da iſt Freiheit. 2. Kor. 3, 17. Hierauf, auf den Geiſt der Wahrheit geht alle Bildung eines Volkes vernünftiger Weiſe hinaus und wie oft und wodurch auch immer dieſe Bildung, die Selbſtperfection gehemmt wird durch Deſpotie u. ſ. f., der nationale Geiſt überwindet ſolch Hinderniß ſeinem Weſen gemäß. Aber wie kein Einzelner ein Einziger iſt, ſo auch kein einzelnes Volk ein einziges — Individuen und Völker coexiſtiren. Worauf nun geht die Bildung eines jeden Volkes im Verhältniß zu jedem andern? Zunächſt darauf, ein Beſtehen für ſich zu haben, auf Selbſtſtändigkeit, alſo in Anſehung ſeines Lebens und Geiſtes geht die Bildung auf Unabhängigkeit von jedem andern. Sie will und ſoll, indem jedes Volk ihrer fähig, Bildung ſeiner werden aus und durch es ſelbſt. Es will und ſoll dieſem Weſen der Bildung gemäß ſich von keinem andern Volke Sprache, Sitten, Geſetze u. ſ. f. aufdringen laſſen. So ſtellt ſich jenem Territorium des Lebens ein Territorium des Geiſtes gegenüber. Jeder in ſeinem Geiſte, wie jeder auf ſeinem Boden, in ſeinem Vaterlande. So iſt das Volk, das ſich in ſeinen Individuen zum Mittel macht, ſelbſt der Zweck, für den es ſich vervollkommnet. Aber wem mit dem, was er unternimmt, es nur um ihn ſelbſt zu thun iſt, der mag im Einzelnen, Menſch oder Volk ſein, ſo iſt dieſer auf ihn ſelbſt geſtellte Zweck ein Zweck der Selbſtſucht des Einzelnen und einer Nation. Die wahrhafte Selbſtvervollkommnung wird eine wahrhafte nur ſein, wenn jedes Volk ſich auch für das andere bildet. Hier tritt alſo, wie beim Individuum die Forderung der Selbſtverleugnung ein auch für das Volk Das iſt ein wahrhaftes Volk, das ſich zum Mittel gemacht hat für ein anderes als Zweck, das alſo ſeine Bildung nicht für ſich behält mit ihren Reſultaten, ſondern jedem andern Volke ſie zu Gute kommen läßt. Sind einmal die Völker ſo gegen einander geſtimmt, daß jedes für's andere mitwirkt, indem es für ſich wirkt, dann iſt die Bildung eine allgemeine, in der ſich die Völker ausbilden wie die Individuen. Die bibliſche Sittenlehre ſchränkt ſich nirgends auf ein Volk ein, wie wenn es ihr um die Vervollkommnung dieſes Volkes zu thun ſei. Dies mag der Fall geweſen ſein bei den Geſetzen des Menu für die Indier, bei der Sittenlehre des Confuz für die Chineſen, des Socrates für die Griechen, des Moſes für die Juden. Die chriſtliche Sittenlehre iſt alſo eine Perfectibilitätslehre für die Völker und zwar ſo, daß dieſe Perfectibilitätslehre den eigenen Charakter jedes Volks anerkennt und dieſen Charakter nicht zerſtört. Bei Muhammed finden ſich treffliche Sittenſprüche, die in ſich ſelbſt die Beſtimmtheit hatten, an die Orientalen gebracht zu werden, aber laſſen die muhammedaniſchen Sittenlehren jedem Volke ſeinen Charakter, ſeinen eigenthümlichen Charakter? Keinesweges! Die chriſtliche Religion iſt die wahrhaft volksthümliche Religion ohne Vorliebe für irgend eine Nation. Endlich wie die Perfectibilität jedes Volkes, ſo iſt

3) die Perfectibilität der Menſchheit, in deren Umfang jedes Volk gehört, die im Endlichen unendliche. Das einzelne Volk überdauert jedes der Individuen, die in ihm geboren werden als ſeine Glieder und eben ſo überdauert die Menſchheit jedes Volk. In der Menſchheit haben ſie alle ihr Beſtehn. Der Geiſt des Menſchengeſchlechts faßt jeden Nationalgeiſt in ſich ſelbſt, erhält ihn, aber er iſt zugleich über ihn erhaben Das Leben des Menſchengeſchlechts iſt das Leben in den Völkern, wie ſie entſtanden, beſtehen und endlich auch wieder ihr Ende finden. Die Perfectibilität des menſchlichen Geiſtes unendlich, wie die deines Geiſtes und des Geiſtes deiner Nation hat zu dem Mittel, vermöge deſſen ſie als die blos mögliche Vervollkommnung des Menſchengeiſtes wirklich wird, die fortſchreitende Vervollkommnung des Menſchengeſchlechts. Die alte Welt und die moderne in den Völkern ſind beide thätig geſen für die Humanität. Die bibliſche Sittenlehre, indem ſie kein einzelnes Volk beſonders zum Zwecke hat der Vervollkommnung, ſondern jedes, iſt hiemit zugleich Sittenlehre für die Menſchheit und eben ſo univerſell, als volksthümlich. Der Winkel der Erde, in dem das Chriſtenthum entſtand, iſt ſo zu ſagen gar nicht Boden für es; nur kurze Zeit iſt es da; nach Nordweſt nahm es ſeinen Flug, nach Europa, das einſt geblüht unter Griechen und Römern. Das Chriſtenthum überhaupt in der Vorausſetzung einer unendlichen Perfectibilität des Menſchengeſchlechts iſt das Inſtitut zur Vervollkommnung der einzelnen Individuen, Völker und des ganzen Geſchlechts überhaupt. Nun in anderer Beziehung iſt das Chriſtenthum zugleich ſelbſt perfect: indem das menſchliche Individuum, gleich-

viel welcher Nation, ein Chriſt geworden iſt und zwar der Geſinnung, That und Wahrheit nach, kann es nichts höheres werden als ein Chriſt; mehr als ein Chriſt heiße mehr als die Wahrheit. Chriſtenheit und vollendete Menſchheit ſind ein und daſſelbe; und ewig leuchtend ſteht der Geiſt Jeſu Chriſti voran, nicht perfectibel, wie der Geiſt eines Apoſtels Paulus. So kann von einer Perfectibilität der chriſtlichen Religion nicht die Rede ſein; dieſe iſt perfect, und wenn ſie es nicht wäre, ſo würde ſie Herr [illegible]ng nicht dazu machen.

Ein Moment in dieſer Lehre iſt es, durch das an die bisher geführte die nächſte Unterſuchung ſich anſchließt, nemlich das: die Forderung der neuteſtamentlichen Moral an den Menſchen iſt, daß er in der Vervollkommnung ſeiner ſelbſt ſich ſelbſt nicht zum Zweck habe, ſondern dabei ganz von ſich abſehe, und daß vielmehr der Anfang, ohne den ſeine Selbſtvervollkommnung gar keinen Anfang hätte, die Verleugnung ſeiner ſelbſt ſei, ein Verzichtthun auf ihn in ſeiner primitiven Natürlichkeit. Beſtimmter iſt die Forderung die: es ſoll nach dem göttlichen Geſetz nicht etwa nur anders werden im Menſchen, ſondern er ſoll ein anderer werden als der er war, ein dem Geiſte nach wiedergeborner neuer Menſch, der den alten abgeſtreift hat. Es gilt alſo mit jeder Forderung nicht eine Veränderung blos der Form nach in der Politur und Cultur, ſondern auch dem Weſen und Inhalte nach eine Erneuerung, eine gänzliche Alteration. In dieſer Forderung iſt die chriſtliche Moral ſtrenge, außer, rigoriſtiſch nach dem Urtheil eines jeden in ſeiner bloßen Natürlichkeit, die keinen Zweck ſetzt, ohne das Ich zu vergeſſen. Du ſollſt dir keinen ſubjectiv-individuellen Zweck ſetzen, ſo die chriſtliche Moral. Darin ſcheint ihr d[illegible]nctiver Charakter rigoriſtiſch.

§. 12

Der Rigorismus in der Moral.

Der Frage: ob die chriſtliche Moral rigoriſtiſch, und wenn ſie es ſei, in welcher Bedeutung? iſt dieſe Unterſuchung gewidmet. Der moraliſche Rigorismus kommt in einem philoſophiſchen Syſtem und bei deſſen Anhängern vor, es iſt das Syſtem des Zeno, nicht von Elea ſondern von Cycikus, gehört alſo in den Umfang der griechiſchen Philoſophie, als die des Syſtems des Stoicismus. Mit dem Stoicismus iſt die chriſtliche Sittenlehre öfter verglichen worden, als näher dieſem wie dem Epikureismus. Hier die Elemente des Stoicismus, inwiefern er Rigorismus: wobei folgendes für die Entſtehung deſſelben von außen her zu bemerken: er entſtand um eben die Zeit, wo der Eudämonismus durch Epikur auch zum Daſein kam — neben demſelben. Dies aber war die Zeit, in der das Atheniſche Volk nach und nach um ſeine frühere Freiheit, Sitten, um ſeine demokratiſche Verfaſſung gebracht worden war. An die Stelle des Geſetzes und der Freiheit aller einzelnen Bürger unter und mit dem Geſetz war die Tyrannei getreten, gleichviel ob die Pöbelherrſchaft (unter dem Gerber Kleon) oder ob die Herrſchaft unter einem Einzelnen, wie Perikles. Die Nachdenkenden, denen Volk und Staat ihr höchſter Zweck war und die über dieſem ſich ſelbſt vergaßen, fanden den Staat und ſeine Wirklichkeit nicht mehr vor und zogen ſich in ſich zurück, bis auf den großen Plato, deſſen Werk de republica ein Beweis iſt, daß er den Staat nicht vermißte. Bei jener Reflexion der noch freien Individuen ging's nun einerſeits auf die Natur zurück, auf das, was ſie dem Menſchen gewährt und was er mit ihr hervorbringt, — daher die eudämoniſtiſche Moral; andere tiefere reflectiren nicht auf den Genuß und die Natur, ſondern auf die Wahrheit und Freiheit der Vernunft, — dies der Gegenſatz des Eudämonismus, der Stoicismus mit ſeinem Rigorismus. Deſſen Elemente, worauf es hier ankommt: ſind folgende:

1) Eudämoniſtiſcher Weiſe nach Epikur iſt das Vergnügen (ἡ ἡδονή) ein Gott, ἀγαθόν τι; und eben daſſelbe, wie es der Menſch aus ſeiner eigenen und aus der Natur um ihn her genießen kann, und wie er es mittelſt ſeiner Geiſtesbildung wirklich genießt, iſt summum bonum. Das poſitive Gegentheil, der Schmerz, iſt eudämoniſtiſch ein Uebel und der Zweck, auf den der Menſch hin ſich zu bilden und zu vervollkommnen hat, beſteht darin, daß er den Schmerz zu mildern ſtrebe und nach dem Vergnügen, als dem höchſten Gute trachte. Hier iſt alſo nichts rigoriſtiſches; keine Forderung, die gegen des Menſchen Natur angehe; vielmehr ſucht ſich hier die Vernunft mit der Natur abzufinden, und daher proximus quilibet sibi.

Dem gegenüber iſt die ſtoiſche Lehre die: das Vergnügen iſt kein Gut und der Schmerz kein Uebel; denn in beiden iſt nur die Sinnlichkeit und nur die Natur thätig; und dieſes ſind beide nur das Erſcheinende, Vergängliche, worin nichts an ſich gut, nichts an ſich böſe iſt. Nur die Wahrheit und mit ihr die Freiheit, beide in ihrer Vollkommenheit und Abſolutheit ſind das höchſte Gut, um welches willen der Menſch ſich zu bilden hat. Für ihn iſt daher das erſte, jenen Schein ſich aufzudecken, als ſei das Vergnügen das Gut und der Schmerz das Uebel. Das, daß er Gefühle hat, angenehme und unangenehme, kann er nicht vermeiden, nicht verhindern; denn Sinnlichkeit als ſeine Natur iſt ihm angeboren, in und mit ihr wird er als ein ſolcher geboren, der nach Wahrheit ſtreben kann. Aber das kann er verhindern, daß Vergnügen und Schmerz, Luſt und Unluſt über ihn in irgend einem Grade, wie er der nicht blos Lebende, ſondern Denkende iſt, Gewalt ausübe und habe. Seine Bildung in dieſem erſten Punkt beſteht darin, daß er ſich von ſeinen Gefühlen ſchlechterdings unabhängig macht, bis zur abſoluten Gleichgültigkeit gegen ſie, ob ſie Gefühle der Luſt oder

Unluſt ſind. Die erſte Forderung für ſeinen Zweck, der in der Identität der Wahrheit und der Freiheit die Weisheit iſt, iſt die Apathie; und in dieſer Apathie, wie ſie beginnt, hebt er an, der Weiſe zu werden. Die Bibel ſagt: die Furcht des Herrn iſt der Weisheit Anfang. Die Stoa ſagt: die Gefühlloſigkeit iſt der Weisheit Anfang. Weiſe geworden in dieſem erſten Elemente iſt der, den Glück und Unglück, Freude und Leiden nicht mehr rührt, den nichts mehr afficirt. Zorn, Freude bringt den Menſchen unter die Herrſchaft eines Fremden. Daher wenn dem Weiſen der Freund ſtirbt oder ihm dem Gatten die Kinder wegſterben — keine Thräne! Si totus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae. Der jüngere Cato war durch und durch Stoiker, er ſorgte für ſeines Bruders Leiche u. ſ. f., für ſeine Kinder, aber ohne Gefühl.

2) Wie durch Gefühle jene Momente des Vergnügens und Schmerzes, die auch Gefühle ſind, ſo iſt das natürliche Leben des Menſchen bedingt durch Triebe, Begierden, Neigungen und Leidenſchaften. Dieſe dringen auf Befriedigung, in der der Menſch unfrei iſt und unter der Macht der Natur und deren Geſetzen ſteht. Durch ſie befangen, beſonders wenn ſeine Neigungen zu Leidenſchaften werden, iſt er gehindert, die Wahrheit zu erforſchen und zu erkennen. Dieſe Forſchung ſetzt Unabhängigkeit voraus. Der Zweck des Menſchen iſt Weisheit; dieſen Zweck ſetzt er ſich ſelbſt, und indem durch ihn geſetzt, macht er ſich zum Weiſen, dadurch, daß er ſich für die Erkenntniß des Wahren vervollkommnet; und durch dieſen Zweck iſt die Forderung da, daß er ſeiner Triebe u. ſ. f. mächtig werde. In dem Grade, als der Menſch durch ſeinen feſten Entſchluß Gewalt über jede ſeiner Neigungen erhält, in dem Maaße verhält er ſich gegen ſie, mag das Mittel zur Befriedigung gegeben ſein oder nicht, unerſchütterlich; der Trieb kann ihn nicht zur Leidenſchaft treiben, und keine Begierde kann ihn von ſeinem Zweck abwenden. Indem der, der weiſe werden

will, dieſer Forderung Genüge thut, gewinnt er zu ſeinem Charakter die ἀταραξία. Mag locken, was will, für den der sapere audet, iſt's ſo gut wie nicht. Auf ein Zerſtören der Neigungen u. ſ. f., wenn nur die Gefühle darin keine Stimme mehr haben, kann es von dem Weiſen nicht abgeſehen ſein, indem er weiß, daß ſolche Zerſtörung der Lebensbedingungen auch ſeinen Zweck vereitelt. Aber eben jene Triebe fordern Mittel zu ihrer Befriedigung; die wahre Weisheit bringt es mit ſich, daß auf dieſe Mittel Bedacht genommen, daß alſo gearbeitet, erſpart, ſelbſt Reichthum erworben werde und dennoch der Weiſe in ſeiner Ataraxie bleibe, ſo daß es nicht dabei auf den Genuß für ihn ankomme, ſondern er darin eben ſo gleichgültig ſei, wie bei Freuden und Leiden. Daher der Spruch ὁ σοφὸς χρηματίζει, der Weiſe hält zu Rathe, ſpart, aber nicht aus Sorge gegen Noth, Zukunft, ſondern damit er unabhängig bleibe. Nichts ſtört ſein Streben nach der Wahrheit nichts ſeine Freiheit mehr, als tiefe Armuth, wo er anderen dienen und oft heucheln muß. Da iſt kein Gelübde der Armuth bei den Stoikern, wie bei den Mönchen; aber im Auswuchs des Stoicismus, im Cynismus, wird dieſes Syſtem Capucinismus.

3) Hat der Menſch die Macht ſeines Willens errungen über alle ſeine Gefühle, Empfindungen, über jede Luſt und jeden Schmerz bis zur Apathie, und über alle ſeine natürlichen Triebe und Neigungen, über alle Bedürfniſſe bis zur Ataraxie, ſo thut er ſich ſelbſt ſchlechthin genug, sibi sufficit. Ueber alle ſeine Bedürfniſſe iſt er durch ſeine freie Willensmacht erhaben und ſomit thut er auch keine Forderung mehr an die Natur außer ihm, daß ſie ihm irgend etwas zu ſeiner Luſt gewähre, Schmerz von ihm abhalte, Mittel für die Befriedigung ſeiner Neigungen gebe, — er verlangt nichts von ihr und kein Menſch, der jene Willensmacht hat, verlangt etwas von andern; er hat alſo, bis zu jener freien Willensmacht hin ſich ſelbſt übend und ausbildend, eine Zufriedenheit mit ſich ſelbſt gewonnen, in der

ihm alle Befriedigung durch andere nichtig geworden; er iſt weiſe αὐταρκής, vermittelt durch jene Apathie und Ataraxie. Im Leben macht ihm dem Weiſen der Tod keine Sorgen, kommt er, ſo kommt er ihm gelegen, bleibt er noch lange aus, gleich viel. Das Leben ſelbſt mit allen ſeinen Kümmerniſſen und Bedrängniſſen liegt leicht auf ihm. Beengt ihn jedoch durch ſeine Umgebung die Gewalt von außen, ſo daß er in ſeiner Individualität, ſo ſehr er rationell darüber erhaben ſei, dieſer Gewalt nicht wiederſtehen kann, ſo ſteht ihm frei, das Leben zu verlaſſen, exitus patet, ſo Cato, der den Untergang des Vaterlandes nicht überleben konnte.

In dieſen drei Elementen, Apathie, Ataraxie und Autarkie, in welcher letztern der Stoiker ein Weiſer wird, wird wohl der Charakter der ſtoiſchen Moral ihrem weſentlichen Inhalte nach beſtimmt ausgeſprochen ſein; und nun zurück auf die vorige Frage, ob die bibliſche Moral beſonders neuen Teſtamentes dieſen Rigorismus der ſtoiſchen Moral habe, ob ſie rigoriſtiſch ſei. Zuerſt kommt für die Beantwortung der Frage die Zeit und Umgebung in Betracht, worin das Chriſtenthum entſtand. Sie war die Zeit des Untergangs einer uralten Staats- ja Geſetzesverfaſſung, nemlich des iſraelitiſchen Volkes und in dieſem Volke nahm die chriſtliche Lehre überhaupt, wie ſie das neue Teſtament giebt, ihren Anfang, das Volk hatte ſeine Selbſtſtändigkeit verloren, es war in die Herrſchaft eines mächtigeren gekommen, Paläſtina war eine römiſche Provinz geworden. An freie Bürger war nicht mehr zu denken. Die Athener hatten auch ihren Staat und ihr Vaterland eingebüßt und hatten ſo den Beruf, wie jene, jeder ſich in ſich zurückzuziehen und zu werden, was jeder für ſich zu werden vermochte. Daneben war das Römervolk ſeinerſeits auch um die frühere Selbſtſtändigkeit, um ſeine republikaniſche Freiheit gebracht. Cäſars Schritt über den Rubico hatte die Republik erſchüttert, unter Auguſt und ſeinen Nachfolgern war die Freiheit dahin. Alſo die Römer in dieſem Verfall ihres alten mächtigen Staates waren, wie die Athener und Jſraeliten, um ihre Freiheit, ihr Volk und Vaterland gebracht und hatten denſelben Beruf, jeder ſich in ſich zurückzuziehen. Chriſtlich nun oder nach dem Charakter und Beiſpiel des Urhebers der chriſtlichen Lehre lenkte ſich dieſe Lehre nicht auf die eudämoniſtiſche, ſondern wenn man ſo ſagen darf, auf die rigoriſtiſche Seite und erhielt ſomit ſcheinbar eine Aehnlichkeit mit der ſtoiſchen Moral. Aber nur ſcheinbar — wie die Vergleichung der bibliſchen Lehre mit jenen drei ſtoiſchen Lehren darthun wird. Daher

ad 1) Mit der Natur und den Gefühlen des Menſchen findet ſich die chriſtliche Sittenlehre nicht ab wie die epikureiſche, eudämoniſtiſche thut, aber eben ſo wenig erklärt ſie ſich gegen die Natur, als ſei dieſe dem Menſchen eine feindſelige Macht, die er, um frei zu ſein, überwältigen, und bekämpfen müſſe. Ihr iſt nicht wie der epikureiſchen das Vergnügen ein Gut und ſelbſt das höchſte, und der Schmerz ein Uebel und gar das höchſte Uebel, dem in aller Weiſe zu begegnen ſei; aber der chriſtlichen Lehre iſt auch nicht, wie der ſtoiſchen, das Vergnügen kein Gut, und der Schmerz kein Uebel, ſondern beide gelten ihr, wie ſie von Natur aus ſind. Nach chriſtlicher Lehre alſo läßt der Menſch, vom Vergnügen hier abgeſehen, den Schmerz an ſich kommen, auch die Freude, nach ſtoiſcher Lehre weiſ't er die von ſich ab? Wirklich rigoriſtiſch in dieſem erſten Punkte, wenn es auch ſo ſcheint, iſt doch die bibliſche Lehre nicht; ihr Urheber Chriſtus ſelbſt kämpſt nicht an, wie ein ſtoiſcher Weiſe, gegen Freude und Schmerz, ſondern nimmt Theil, läßt den Schmerz in ſich gewähren, nimmt ihn und trägt ihn Matth. 26, 38—40 „betrübt iſt meine Seele bis zum Tode.“ So ſpricht kein Stoiker. Chriſtus kämpſt nicht gegen dies ſogenannte Seelenleiden an, ſondern mit dem Blick in die Zukunft. Da iſt das tiefſte Pathos im höchſten Menſchen, in Chriſto. So nach ſeinem Tode bei ſeinen Jüngern, unter den erſten

Chriſten, wie ſie von Juden und Römern verfolgt wurden und die erſten Märtyrer waren, den Schmerz in ihrem Märtyrerthum tragen ſie, ſie verhalten ſich nicht, wie ſtoiſche ſogenannte Weiſe cf. Act. 6. und 7. Stephanus Tod. Stephanus Benehmen iſt das des tief Leidenden, nicht des ſich apathiſch gleichgültig Verhaltenden. Wo der Menſch als Chriſt zu leiden hat, geſchieht dies nicht ſtoiſch — auch enthält die bibliſche Lehre ſelbſt eine Aufforderung der Theilnahme an den Freuden und Schmerzen der Menſchen, alſo Aufforderung an die Sympathie. Röm. 12, 15. Größer indeß wird der Schein des Rigorismus der bibliſchen Lehre

ad 2) in Vergleichung derſelben mit der ſtoiſchen Ataraxie. Ein Misverſtändniß, eine bornirte, ohne Um- und Rückſicht verſuchte Erklärung einzelner Bibelſtellen kann bei dieſem zweiten Punkte leicht zum Urtheil verleiten, dies ſei Rigorismus cf. Matth. 5, 29 18, 8. 9. Daß in dieſer erſten Stelle figürlich, tropiſch geſprochen werde und nicht sensu proprio es zu nehmen iſt, leuchtet bald ein, aber wie ſind denn die Worte zu nehmen? Stoiſch ſo: iſt in dir durch den Anblick irgend eine Neigung rege geworden, die Macht über dich zu gewinnen droht, ſo rotte die Neigung bald aus im Begehren eines Weibes, ihrer Schönheit wegen. Möchte es bei der Neigung zur That kommen, ſo rotte die Neigung aus und deren Bedingung und Werkzeug. Aber nach dem Zuſammenhang dieſer Worte mit den vorigen und folgenden Geboten hat der Ausſpruch bei ihnen gar keine Triebe und Begierden in Gedanken, ſondern Sünden, Vergehungen, Verbrechen und ſagt er figürlich und geſteigert: beſſer du wirſt blind, als ein Schurke; beſſer, du verlierſt Hände und Arme, als du wirſt ein Räuber. Gegen die Neigungen, die, weil natürlich, an ſich nicht böſe ſind, geht dieſer Ausſpruch nicht. Gegen Verbrechen aber verhält ſich die bibliſche Lehre ſtreng Gal. 5, 24. „die Chriſto angehören, kreuzigen ihr Fleiſch, ſammt den Lüſten und Begierden." Die Züchtigung oder castigatio, die Kaſteiung, die bis zur Kreuzigung ging, iſt wohl eine ſchmerzerregende Thätigkeit. Alſo ſtrenge ſei der Chriſt bis zum empfindlichſten Schmerz gegen ſein Fleiſch d. h. nicht die Sinnlichkeit, die der Stoiker vernichtet, nicht die Triebe, Begierden, Neigungen, nicht einmal ſo das בָּשָׂר im alten Teſtament, geſchweige im neuen, ſondern die Sündhaftigkeit des Sinnlichen. Die Chriſto angehören, haben die Sündhaftigkeit aus ſich zu vertilgen geſucht. Eine Lieblingsneigung des Menſchen, wie jede, der er ſich ausſchließlich ergiebt, die Neigung zu einer beſondern Kunſt, Wiſſenſchaft iſt oder kann wenigſtens eine ſehr unſchuldige ſein und gegen ſie in ihrer Unſchuld, Reinheit wird er vernünftiger Weiſe nicht ankämpfen oder ſie gar ausrotten wollen und können. Aber einer Lieblingsſünde wird der Menſch, wenn auch auf unſchuldige Weiſe eine Neigung zu ihr Veranlaſſung gegeben, nur ſchwer entſagen können, es wird viel Schmerz koſten, und dieſen Schmerz meint der Apoſtel, wenn er ſagt: Kreuziget u. ſ. f. So wehe es thut, rottet aus eurem Herzen die Schoosſünden aus. Hier ſoll alſo die Sünde ausgerottet werden, nicht die Neigung. Der Ausdruck *ἀταραξία*, kommt freilich nicht im neuen Teſtament vor mit Bezug auf irgend eine moraliſche Beſtimmung; aber das, was er bezeichnet in Bezug des Verhaltens der Menſchen nicht zu ihren Begierden und Neigungen ſondern zu ihrer Willensentſchließung (Vergehen und Verbrechen) iſt in der bibliſchen Lehre enthalten, nemlich die Bibel dringt darauf, daß der Menſch bei der von ihm einmal erkannten Wahrheit und beſonders bei der von ihm für ſeine Pflicht anerkannten Pflicht unerſchütterlich beharre, *ἀτάρακτος*, und daß er eben ſo beharrlich gegen jedes Gelüſte zur Sünde und gegen jede Willensbeſtimmung zu einem Verbrechen ſich verhalte. In dem Begriff der ſtoiſchen Moral iſt auch dieſe Beharrlichkeit, betreffend die Wahrheit und das Recht und gegen jedes Vergehen mit enthalten, allein noch mehr — gegen die an ſich unſchuldigen, weil natürlichen Neigungen. Dies Mehr iſt aber ausgeſchloſſen aus der chriſtlichen Moral.

ad 3) Wie der Eudämonismus, ſo erkennt auch der Stoicismus Götter oder einen Gott an. Aber dem ſtoiſchen Weiſen hat dieſe Anerkenntniß nur theoretiſch für ſeine Naturforſchung einen Werth, praktiſch verhält er ſich zu dieſer Anerkenntniß, wie der Eudämoniſt auch, er bedarf Gottes und der Götter nicht, um der zu werden, worauf ſein Streben gerichtet iſt, ἀνὴρ σοφώτατος. Die Moral alſo iſt ohne Religion und doch iſt er kein Gottesleugner; den oben genannten Frieden mit ſich ſelbſt ſucht und giebt er ſich ſelbſt, theils durch ſein negatives Verhalten gegen die Welt außer ihm und gegen ſeine eigene Natur, theils durch ſein poſitives ſich ſelbſt Ausbilden bis zur vollendeten Willensfreiheit, ſo daß ihn nichts mehr hinreißt. Dahin gekommen, wenn er *dahin* kommen *kann*, iſt er ſich ſelbſt genug, hat er die Autarkie erreicht. So iſt er der Ich, der ſich von allem außer ihm frei und los gemacht und in ſich feſt gegründet, zugleich ſich für ſich ſelbſt entwickelt und gebildet hat und nur feſt bei ſich ſelbſt beharrt. Lebend, leidend, ſterbend der Ich und nichts Anderes. An Aufforderung, dem zu entſagen, wornach er in ſeiner natürlichen Lebendigkeit ſtrebt, an Aufforderung zu Aufopferung jeder Art hat's nicht gefehlt und er ſelbſt mit ſeinem Streben hat auch dieſer Aufforderung gemäß ſich benommen, aber bis zur Selbſtverleugnung iſt es nicht gekommen, bis zu der Aufforderung nicht einmal, daß das Ich ſich aufgebe, geſchweige bis zum Aufgeben ſelbſt. Vielmehr iſt das ſtoiſche Denken ein Abſtrahiren von Allem in und außer ſich, kein Reflectiren auf andere. Aber jene Aufforderung zur Reſignation des Menſchen auf ſich iſt die der bibliſch chriſtlichen Moral. In dieſer Aufforderung iſt ſie ſtrenger als die ſtoiſche. In dieſer Strenge aber bezieht ſich die chriſtliche Moral von dem Menſchen hinweg auf Gott. In dieſer Aufforderung iſt ſie ſomit weſentlich religiöſe Moral, nicht ich, nicht du, nicht wir — Er allein. Haben wir ihn, ſo fragen wir nichts nach Himmel und nach Erde und keiner fragt nach ſich. Er allein iſt der Allgenugſame, αὐτάρκης, und indem dieſer, der alles bewirkende, zum Ziel führende, Allem genug Thuende. Sich ſelbſt genug zu thun und zu ſein, dies iſt das Streben des Menſchen nicht, deſſen Sittenlehre nicht die ſtoiſche, vielmehr die chriſtliche iſt, ſondern darauf geht es, daß er Gott erkenne in ſeiner Allgenugſamkeit und in dem, was Gott für ihn leiſtet zu ſeinem Frieden und ſeiner Seligkeit. Die ſtoiſche Weisheit in ihrem Stolz, der bis zum Hochmuth geht, iſt die chriſtliche Weisheit nicht — ſondern dieſe iſt die Demuth. In der angedeuteten Anerkenntniß Jac. 1, 17. iſt es gegründet, wenn es ſonſt heißt: habe ich nur dich, ſo frage ich nichts nach Himmel und Erde. Das ganze Leben, Streben, Wiſſen, das Streben ſelbſt iſt kein Leben für ihn, ſo daß er ſich, das Ich in ſeiner Thorheit oder Weisheit berückſichtige, ſondern es iſt ein Leben und Streben mit Bezug auf den, von dem alle Kraft kommt, Röm. 14, 7. 8. Die chriſtliche Moral kennt alſo wohl eine Allgenugſamkeit oder Autarkie, aber nicht wie ſie der Menſchen, ſondern Gottes iſt. Schluß: die bibliſche Moral iſt eben ſo milde als ſtrenge, milde, aber nicht epikuriſch, ſtrenge, aber nicht ſtoiſch. Sie legt dem Menſchen eine Laſt auf oder ein Joch, geht er jedoch in ihre Forderung ein, nemlich daß er ſich ſelbſt verleugne, ſo wird die Laſt leicht und das Joch ſanft. Matth. 11, 28. In den Worten des Urhebers der Moral. So ſpricht kein Stoiker und Epikureer. Der Stoicismus ſelbſt entfernt ſich am weiteſten vom Gefühl, denn er empört und erklärt ſich gegen das Gefühl, das Fühlen iſt ſeine Sache nicht, ſondern das Denken und zwar das abſtracteſte. Im Gefühl hat der Myſticismus der Moral ſeinen Grund, er das eine Extrem: in jenem abſtracteſten Denken gründet ſich der Stoicismus und ſo iſt er der Wendepunkt aus dem Myſticismus zum Rationalismus.

§. 13.

Der Rationalismus.

Für die ihn betreffende Unterſuchung ſind nicht mit einander zu verwechſeln.

a. Das Rationelle oder Vernünftige.

b. Das Rationaliſtiſche oder Vernünftelnde.

Jedes von beiden wird der Unterſuchung wegen, die auf's letztere geht, für ſich betrachtet werden müſſen.

Alſo a. Das Rationelle.

Rationell iſt das, was unbedingte Nothwendigkeit und unbegränzte Allgemeinheit hat. Durch dieſe zweifache Beſtimmung des unbedingt Nothwendigen und unbegränzt Allgemeinen unterſcheidet ſich das Rationelle von dem blos Senſuellen, dem blos Sinnlichen. Das Sinnliche nemlich als ein Wirkliches und Wirkſames oder ein Wirkendes iſt gar kein Allgemeines, ſondern ein Einzelnes, Beſonderes, das Sichtbare, Hörbare u. ſ. f. Die Allgemeinheit, die das Rationelle hat, gebricht alſo dem Sinnlichen in ſeiner Wirklichkeit. Eben das Sinnliche aber als Bedingung des Verſtändigen und Vernünftigen iſt ein allgemeines und nothwendiges, allein dann iſt es nicht das Sinnliche, ſondern in der Möglichkeit des Vernünftigen — das Sinnige. Und ſeine Nothwendigkeit iſt eine bedingte, die Nothwendigkeit des Vernünftigen aber iſt die unbedingte, nemlich unter der Bedingung, daß das Vernünftige ſei, iſt an dem Sinnlichen etwas gelegen, ſonſt iſt es gleichgültig, auch iſt ſeine Allgemeinheit eine begränzte oder endliche, die des Vernünftigen die unbegränzte. Nemlich das Sinnliche iſt im Vernünftigen gefaßt und durch dies ſelbſt begränzbar und beſchränkt. Das individuelle Leben hat keine Nothwendigkeit, obwohl der Lebende ein Intereſſe an ſeinem Leben hat und es durch den Lebenstrieb für ein Nothwendiges hält. Eben das Rationelle unterſcheidet ſich durch ſeine zweifache Beſtimmung weiter vom Intellectuellen, indem die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Intellectuellen auch nur eine bedingte und begränzte iſt. So z. E. in jedem Satze, ein Begriff des Satzes iſt nothwendig logiſches Subject, und der andere eben ſo nothwendiger Weiſe ein logiſches Prädicat. Ja! wenn der Satz ein Urtheil ſein ſoll — unter der Bedingung. Abgeſehen von dieſer Bedingung iſt es nicht nothwendig. Dies geht aber noch weiter bis in den Vernunftſchluß — terminus maior, minor und medius ſind drei Begriffe, jedem dieſer iſt nothwendig, daß er entweder maior, oder minor oder medius ſei — ja, wenn das Verhältniß dieſer drei Begriffe zu einander das ſyllogiſtiſche ſein ſoll, ſonſt aber nicht. Alſo auch nicht unbedingt. So endlich iſt ein einzelnes in den Sand, an die Wand gezeichnetes Dreieck ein unmittelbar ſinnliches, ein zufälliges, der Wind bläst über den Sand, der Schwamm fährt über die Wand — das Dreieck iſt weg. Hebt ſich das Sinnliche zum Intellectuellen, ſo iſt von dieſem einzelnen abſtrahirt, und es ergiebt ſich in der Anſchauung, daß es ein rechtwinkliges, ſtumpfwinkliges oder ſpitzwinklinges ſei. Die Allgemeinheit iſt ausgeſprochen aber begränzt auf's Dreieck. Führt dagegen der Mathematiker den Beweis, daß die drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten Winkeln gleich ſind, ſo iſt dieſe Gleichheit rationell, die Nothwendigkeit iſt unbedingt. Aber wie verhält ſich nun das Rationelle zur Moral. Für die Unterſuchung ſelbſt kommt es an auf folgende Hauptſätze:

1) Das Moraliſche iſt auch das Rationelle, nemlich dasſelbe unterſcheidet ſich als das Sittliche theils von dem Angenehmen und ſelbſt von dem Schönen, theils von dem Nützlichen oder Vortheil gewährenden durch die unbedingte Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die es an ſich ſelbſt hat und die eben das Weſen des Rationellen iſt. Ein anderes iſt das Angenehme und Schöne, ein anderes das Moraliſche, ein anderes das Nützliche, ein anderes das Sittliche. Das Angenehme hat keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, geſchweige eine unbe-

dingte und iſt ſo das Sinnliche, aber nicht das Rationelle. Selbſt dem Schönen, indem daſſelbe auch ein Sinnliches iſt, mangelt, wo nicht die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, doch das Unbedingtſein derſelben und in dieſem Mangel ſteht ſelbſt das Schöne noch unter dem Rationellen. Aber das Gute, Moraliſche hat dieſe unbedingte Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu ſeinem Weſen und iſt ſo das Rationelle. Wenn daher der gebildete Grieche, Socrates oder Plato das Schöne in ſeiner unbedingten Allgemeinheit und Nothwendigkeit ausſprechen wollte, ſo mußte er es mit dem Sittlichen verbinden, der ἀνὴρ καλός thut's noch nicht, aber der ἀνὴρ καλὸς κἀγαθός iſt's. Ein in ſeinem Benehmen, in ſeinen Manieren, in den ſogenannten Sitten gefälliger Mann, ein darin beliebter iſt noch nicht ein moraliſcher. Alles dies Gefällige hat blos beſchränkten zufälligen Werth, das Sittliche hat eine innere Würde, einen unbedingt nothwendigen und allgemeinen Werth. Das Nützliche kann für den Menſchen einen großen Werth haben, aber dies macht es noch nicht zum Moraliſchen. Nützlich iſt etwas nur unter Vorausſetzungen, Bedingungen, nicht auf eine ſchlechthin nothwendige und allgemeine Weiſe. So bedarf z. E. der Feldherr des Spions — und ein Spion kann ſich ſehr nützlich machen, aber den Strick verdient er doch trotz aller ſeiner Nützlichkeit. So hatte die alte Welt in ihren Republiken, wo es auf Freiheit ankam, das Inſtitut der Sclaverei, die freien Spartaner hielten die Heloten, die Sclaverei war ſehr nützlich für die Freiheit des Staates — war ſie aber auch moraliſch? Nein! Sparta mußte nothwendig ſeine Heloten haben — aber nur bedingt nothwendig; ſo hatte das Mittelalter ein Feudalweſen, Land und Gut war das Eigenthum einer Familie, ein Erbſtück für immer mit allem, was da entſteht und geboren wird, nützlich war dieſes wohl, aber nicht moraliſch. Der beſte Beweis für den Unterſchied des Nützlichen und Moraliſchen iſt, daß das Nützliche wegfallen kann, das Moraliſche aber ewige

Nothwendigkeit hat. Die Sache, Perſon des Rechts wechſelt, iſt vergänglich, heute hat das Recht ſeinen Sitz in dieſer Sache, morgen in einer andern, aber das Recht ſelbſt iſt das ewige und unvergängliche. Das Moraliſche alſo iſt auch das Rationelle. Eine Lehre mithin, deren Gegenſtand und Inhalt nicht das Rationelle wäre, würde hiemit auch keine Moral zu ſein vermögen, wenn ſie ſich auch dafür ausgäbe. So z. E. das Buch des berühmten Freiherrn von Knigge: „Umgang mit Menſchen“ iſt, was ſeinen Inhalt betrifft, ſehr inhaltsvoll, — *klug* kann man daraus werden, lernen, wie man Alles für ſich nutzbar machen kann. Das liegt demnach im Weſen des Moraliſchen, daß eine Lehre derſelben rationell ſei. Die bibliſche Lehre nicht *rationell*, — ſo iſt ſie keine moraliſche.

2) Aber das Rationelle iſt nicht hiemit auch das Moraliſche. Nemlich der Begriff des Rationellen iſt weiter als der Begriff des Moraliſchen. Jener iſt gegen dieſen der unbeſtimmtere, dieſer der beſtimmte. Das Rationelle umfaßt auch das Natürliche und die Natur als ſolche. Das Vernünftige iſt auch das Natürliche, aber das Natürliche als ſolches iſt ja noch nicht das Moraliſche. Das Natürliche, *τὸ φυσικόν*, einzeln oder partikulariſirt, iſt eben damit kein Allgemeines, und obzwar ein Wirkliches, doch kein Nothwendiges, indem ein einzelnes. So z. E. der Ziegel durch einen Windſtoß vom Dach gejagt, fällt; aber darin iſt keine Nothwendigkeit, ſondern bloße Natürlichkeit. So wird von allen ſogenannten Naturerſcheinungen zu ſagen ſein, in ihnen ſei keine Nothwendigkeit und Allgemeinheit, aber dieſe Erſcheinungen insgeſammt, alle Regung und Bewegung ſtehen unter einem Geſetz, und unbedingte Allgemeinheit und Nothwendigkeit iſt das Weſen des Geſetzes, und dieſe Allgemeinheit und Nothwendigkeit iſt das Weſen der Vernunft. Das Geſetz, dem gemäß der Ziegel fällt, das Waſſer bergab läuft, die Geſtirne ſich bewegen, dies Geſetz des Falls und der mechaniſchen Bewegung hat unbedingte Nothwendig-

keit, es iſt Naturgeſetz; und darin iſt das Rationelle. So das Geſetz der Kryſtalliſation, nach dieſem muß jeder Duft bei Aenderung der Temperatur in Flocken ſich geſtalten — das Waſſer kryſtalliſirt ſich. — Damit alſo, daß geſagt wird, das Moraliſche ſei das Rationelle, und die Wiſſenſchaft von demſelben könne nur eine rationelle Doctrin ſein, iſt noch wenig geſagt; denn das Natürliche iſt auch das Rationelle, und die Wiſſenſchaft von der Natur hat zu ihrem Ziel die Erkenntniß der Naturgeſetze, alſo das Rationelle. Die rationelle Ethik hätte vor der rationellen Phyſik gar nichts voraus.

3) Das Rationelle in der die Freiheit einſchließenden Nothwendigkeit iſt das Moraliſche. Hiemit iſt die Beſtimmtheit im Begriff des Moraliſchen zum Unterſchied vom Begriff des Natürlichen ausgeſprochen. Aber das Rationelle als Moraliſches ſchließt die Freiheit mit ein; das Natürliche iſt das Rationelle, aber lediglich mit Ausſchließung der Freiheit, iſt es die pure unbedingte Nothwendigkeit. Was natürlicher Weiſe entſteht, erfolgt, ſich begiebt, das muß ſo, wie es entſteht, erfolgt, entſtehen, erfolgen. Dieſe Nothwendigkeit aber und die Allgemeinheit iſt das Rationelle des Natürlichen. Das Weſen des Vernünftigen iſt das Freie, und dies Freie ſelbſt wieder das Nothwendige; ohne Nothwendigkeit keine Moralität und ohne Freiheit auch nicht. So iſt's in der Verſicherung, die ein Menſch dem andern giebt mit ſeinem Ehrenwort oder ohne daſſelbe; wenn er eine reservatio mentalis hat, ſo fehlt die Nothwendigkeit. Iſt die Verſicherung zugleich die vom frei wollenden gegebene aus dem Grunde des Geſetzes, dann iſt ſie moraliſch vernünftig.

Schluß als Beiſpiel: Für den Planeten iſt ſeine Sonne der Punkt, um den er ſich bewegen muß; aus der Bahn um dieſes Centrum kann er nicht; Freiheit iſt darin nicht, aber Nothwendigkeit; dies iſt nicht moraliſch, aber wohl natürlich. Für den Menſchen aber iſt die Gerechtigkeit eine Sonne, um die er ſich bewegt; doch er kann excentriſch werden, abſchweifen von der rechten Bahn. Dieſe Moralität iſt die Rationalität. Alſo eine Lehre, die zu ihrem Inhalte das zwar Rationelle, aber nur in ſeiner Nothwendigkeit und Allgemeinheit hätte ohne Freiheit, wäre keine Sittenlehre; eine determiniſtiſche, fataliſtiſche würde, die Freiheit negirend und lediglich auf die Nothwendigkeit, den menſchlichen Willen wie eine Naturmacht betrachtend, eine Auguſtiniſche Moral ſein, d. h. keine, weil nicht frei.

b) Das Rationaliſtiſche. Bevor Kant ſeine transcendentalkritiſchen Unterſuchungen anſtellte, alſo vor etwa 70 bis 80 Jahren war weder in der Philoſophie noch Theologie von Rationalismus die Rede. In der letztern kam ein Unterſchied vor zwiſchen Naturalismus und Supranaturalismus. Der Rationalismus nun verſchmäht nicht nur das, Naturalismus, ſondern auch das, Supranaturalismus zu ſein. Naturaliſten in der Philoſophie und Theologie waren Anfangs des 18ten Jahrhunderts die ſogenannten ſtarken Geiſter unter den Franzoſen, und die Freigeiſter unter den Engländern. Der Rationalismus ſtellt ſich über dieſe Freigeiſterei und über dieſe ſtarken Geiſter. Er ſelbſt aber iſt ein anderer mit und ſeit Kant: nemlich

α) kritiſcher Rationalismus; und ein anderer nach Kant und nach der Beſeitigung von deſſen Philoſophie

β) blos negativer. Es wird alſo nach dieſer blos geſchichtlichen Angabe jener Unterſchied beſonders zu berückſichtigen ſein.

α) Das kritiſch Rationaliſtiſche. Drei Fragen waren es, die nach der eigenen Angabe des Urhebers der philoſophiſchen Kritik, Kant dem Menſchen zu beantworten nothwendig ſei, nemlich die, welche jeder Nachdenkende ſich vorzulegen habe: 1) Was kann ich wiſſen? 2) Was ſoll ich thun? 3) Was darf ich glauben und hoffen?

Die Antwort auf dieſe drei Fragen, ohne deren Beantwortung der Menſch in Meinungen, Vorurtheilen, Irrthümern befangen bleibe, zu keiner Wahrheit und Gewißheit komme, iſt allein zu erwarten von der Vernunft und aus ihr, — nicht aus der Geſchichte, nicht aus der Erfahrung, nicht aus irgend einem Buche, ſelbſt der Bibel nicht. Dafür iſt die Bibel kein Orakel. Aber aus der Vernunft kann die Antwort auf jene Fragen keinem werden, wenn er nicht zuvor die Vernunft ſelbſt erkannt und die Frage beantwortet hat: Was iſt Vernunft? Die von Kant verſuchte Antwort auf dieſe Frage hat er mit Bezug auf jene Frage: was kann ich wiſſen? in der Kritik der reinen Vernunft gegeben. Mit Bezug auf die zweite und dritte Frage hat er in der Kritik der praktiſchen Vernunft und den andern Werken neben ihr Antwort gegeben.

Um den kritiſchen Rationalismus zu verſtehen, müſſen dieſe Werke des großen Urhebers dieſer kritiſchen Philoſophie ſtudirt werden. Kant war der erſte, der das Weſen des Rationellen mittelſt ſeiner kritiſchen Forſchungen begriff als das oben berührte unbedingt Allgemeine und Nothwendige. Darin begriff er auch das Weſen der Wahrheit. Aber wie kam die kritiſche Forſchung zu dieſer Entdeckung deſſen, was das Rationelle ſei? Antwort: durch ein Denken als ein mächtiges Abſtrahiren einerſeits von allem Zufälligen nur bedingt Nothwendigen in der Erfahrung, Tradition, dann von allem Einzelnen, Beſonderen und höchſtens bedingt Allgemeinen in Natur und in dem menſchlichen Leben. Durch dieſe Abſtraction erhob ſich das Denken dahin, eine Reflexion zu ſein auf das unbedingt Nothwendige und abſolut Allgemeine als das Weſen des Rationellen und Wahren ſelbſt. Aber jene Abſtraction vom Bedingten und Endlichen überhaupt war hiemit zugleich die von allem Gegenſtändlichen und Objectiven einerſeits, andrerſeits von allem Subjectiven. Dies Objective und Subjective heißt mit einem Worte das Materielle. Für die Beantwortung der Frage: was iſt rationell? muß von allem Materiellen abſtrahirt werden. Aber wenn von allem Materiellen abſtrahirt iſt, worauf wird dann reflectirt? auf's Formelle! denn das bleibt noch übrig; dies ſteht dem Endlichen und Bedingten vor. Wird mit Bezug auf das Object und Subject, was wahrgenommen, erfahren werden kann und welches das Materielle der Wahrnehmung iſt, dies Materielle als das Reelle beſtimmt, das, worauf der Wahrnehmende ſtößt, ſo iſt dies Formelle das Ideale zu nennen. Die Vernunft abſtrahirt von dem, was für ſie Gegenſtand wird oder iſt, von der Welt und von dem, deſſen Vernunft ſie iſt, vom Subject; die Vernunft abſtrahirt von beiden, von Object und Subject. So iſt ſie rein und allein; jenes beides iſt die Materie; und indem dies das Reelle, iſt die Vernunft das rein Ideelle. Daher der Charakter der Philoſophie, die mittelſt dieſer Abſtraction von allem Reellen und Materiellen und mittelſt der Reflexion auf die Vernunft in ihrer Form ſich vollbringt, transcendental — idealiſtiſch iſt. Das kritiſch Rationaliſtiſche als ſolches und dann mit Bezug auf das Wiſſen, Wollen und Thun iſt zugleich das Idealiſtiſche, die kritiſche Philoſophie reiner Idealismus. In ihr kommt's auf die Form an, der Inhalt deſſen, was der Menſch, ſoll und will und thut, ſei welcher er wolle; in dieſer ihrer Form allein iſt ſie, die kritiſch-rationaliſtiſche Moral, abſolut nothwendig und allgemein, hat ſie den Charakter der Wahrheit. Ihr Grundſatz und zugleich das Princip aller Pflichten und Rechte iſt der von Kant ſogenannte kategoriſche Imperativ, an dem es ſich zeigt, daß, wie das Rationelle das unbedingt Nothwendige und abſolut Allgemeine, ſo, auf's Wollen und Thun geſtellt, das praktiſch Vernünftige ſei. Heißt es z. B. wenn du geſund bleiben und lange leben willſt, ſo ſei mäßig in den Befriedigungen deiner Begierden, — ſo wird hier ein Imperativ ausgeſprochen; aber er iſt nicht kategoriſch, ſondern hypothetiſch, sub hypothesi der Geſundheit. Er iſt alſo kein Geſetz; in dieſem Imperativ iſt nichts Rationelles; nichts rein Formelles; Geſundheit und Leben iſt bedeutend reell und bedeutend materiell. Heißt es aber: ſei mäßig, du magſt geſund bleiben oder nicht, ſondern wegen der Mäßigkeit ſelbſt, nicht weil es dir Nutzen bringt, ſo iſt dies ein kategoriſcher Imperativ, unbedingt. Daher denn die Kantiſche Formel überhaupt, die ſich wiederholt bei jeder beſondern Pflicht, — ſei wahrhaft, warum? der Wahrheit wegen, nicht der Umſtände wegen, ohne Rückſicht auf Object und Subject. Dies ernſte Studium der kritiſchen Philoſophie hob die junge Welt aus ſich heraus: ſie fragte nicht: was haben wir für Rechte bei Aeltern, im Staat, ſondern man fragte nach ſeinen Pflichten. So war es Kant ſelbſt, der die Pflicht anrief: „Pflicht, du heiliger, göttlicher Name!“ Zuerſt Pflichten, dann erſt Rechte. Die Rechte voraus — dann bleiben die Pflichten leicht aus; nur dadurch, daß du die Pflichten übernimmſt, haſt du Rechte. — Die kritiſche Philoſophie trennt allerdings den Menſchen nicht von ſeiner Vernunft, noch ſie von ihm, wie wenn die Vernunft von außen her an ihn komme oder er an ſie, und dieſe ſo ein Orakel wäre, woraus er die Erkenntniß der Natur und ſeiner Sitten nehme, aber die kritiſche Philoſophie ſtatuirt doch noch, indem ſie die Autonomie und Autarkie der menſchlichen Vernunft anerkennt, die Möglichkeit einer Offenbarung, ſo daß das Geſetz, deſſen Quelle die menſchliche Vernunft iſt, als Naturgeſetz und Sittengeſetz, nicht nur die menſchliche Vernunft, ſondern die göttliche, Gott, zum Urheber habe. Dies zugegeben, daß, indem der Menſch vermöge ſeiner Vernunft Grund des Geſetzes und ſeiner Erkenntniß ſei, Gott ihm das Geſetz gegeben und deſſen Erkenntniß ihm möglich gemacht habe, ſteht die kritiſch rationaliſtiſche Moral der chriſtlichen, wie ſie die rationelle iſt, noch ſehr nahe, bis zu jener Myſtik des Gedankens; aber das iſt nicht mehr ſo, wo das Rationaliſtiſche die Kritik beſeitigt und doch das rein Rationaliſtiſche zu ſein behauptet.

β) **Das negativ Rationaliſtiſche.** Theils ſchon vor theils mit und nach Entſtehung der kritiſchen Philoſophie hat ſich daſſelbe in der Theologie überhaupt und Moral beſonders geltend zu machen geſucht; und hört noch immer das Streben nach einem ſolchen negativen Rationalismus nicht auf. Eins der erſten Bücher des Inhalts dieſes Rationalismus kam in den 70er Jahren heraus, verfaßt von einem damals noch jungen Mann, Riem, Preußiſchem Kanonicus, unter dem Titel: Chriſtus und die Vernunft, ein voluminöſes, anonymes Werk, weil es ſehr gefährlich damals war: jetzt freilich pfeifen die Sperlinge auf den Dächern, aber niemand achtet darauf. In dieſem Werke iſt Chriſtus ein Phantaſt mit all' ſeiner Offenbarung, und alles in der Bibel hält er für Wahn und Aberglauben. Dies iſt die Negation. Die Vernunft iſt gegen all' dies Bibliſche die höchſte Autorität, ſie die Wahrheit allein. Ein anderes in Heften, Flugblättern iſt das Werk des Friedrich Bahrdt, berühmten und berüchtigten Andenkens, „Briefe über die Bibel im Volkston," der Verfaſſer war ein genialer Frivoler; ein drittes Werk, ernſt und ſcheinbar logiſch, ohne alle Frivolität: „Röhrs Briefe über den Rationalismus" — dieſe ſind nicht im Geiſte des philoſophiſch-kritiſchen Rationalismus geſchrieben. Der Rationalismus in ihnen iſt blos negativ.

Alle Kritik hebt mit einem Zweifel an. Wer keinen Zweifel in irgend eine hergebrachte Lehre oder Meinung ſetzt, dem kann der Gedanke gar nicht kommen, ſich auf eine Kritik derſelben einzulaſſen. Mittelſt der Kritik nun geht der Zweifel in eine Bejahung auf. Das Reſultat der Kantiſchen Kritik, mit dem Zweifel anhebend war eine Affirmation, obgleich nur als die Affirmation einer nothwendigen Hypotheſe, eines Poſtulats — der Glaube an Gott. Dafür ging auch dieſe Kantiſche Kritik tief ein in das Denken als ſolches, in das Princip des Denkens und des Denkens als des Zweifelns, abſtrahirend von allen Wahrnehmungen und Erfahrungen. Auch die Kritik, deren Reſultat keine Affirmation, ſondern eine Negation iſt, ging von einem Zweifel aus, aber ſie ſelbſt war eine Kritik des Gegebenen, alter hergebrachter kirchlicher und bibliſcher Lehren und Lehrmeinungen u. ſ. f.; ſie war alſo keine Vernunftkritik, wie die Kantiſche, ſondern eine Kritik der Schriften des alten und neuen Teſtamentes mit Bezug auf Erklärung von deren Inhalt, der vor der Kritik dieſer Richter ſchlecht beſtand. So ging's in die Negation, und dieſe Negation, durch welche ſich jenes Rationaliſtiſche von jenem unter α unterſcheidet, iſt weſentlich.

1) Negirt wird, daß es bei der Pflicht für jeden Menſchen vor allem, ja ausſchließlich auf die Form ankomme und alſo das Moraliſche ſeinem Weſen nach das rein Formelle ſei. Aber der kritiſche Rationalismus hat als Reſultat ſeiner Forſchungen eben die Pflicht als ein poſitives nur und allein in der Form, mit Abſtraction von allem Materiellen. Jener Rationalismus nach dem Kriticismus, der neuere, weiſ't alſo dieſen, wie er rein formell iſt als Moral, weg — keine rein formelle Moral. Aber die bloße Negation und das Negative conſtituirt keine Moral. Es kann daher jener negative Rationalismus, der etwas will und erſtrebt, nicht bei ſich, dem blos negativen ſtehen bleiben in Betreff der Pflicht, des Geſetzes u. ſ. f., ſondern nothwendig greift er nach einem poſitiven; er ſucht das ja in demjenigen, was der unter dem Geſetz Stehende, Verpflichtete, der nach Tugend Strebende, zu behandeln habe, in dem, was gegeben iſt, erfahren wird, in der Empirie. So verhilft er ſich und den Menſchen, um den es ihm gilt, zu einem Inhalte, ja Gegenſtande der pflichtmäßigen Behandlung und Haltung. Aber mit dieſem Poſitiven, wie es in der Erfahrung geſucht wird, iſt es dann um das Unbedingte der Nothwendigkeit und Allgemeinheit geſchehen, welches Unbedingte, wenn das Moraliſche das Rationelle iſt, nothwendig das Weſen des Moraliſchen iſt. An die Stelle des Unbedingten iſt das Bedingte getreten,

die Gebote und Verbote ſind sub hypothesi; der Imperativ iſt ein hypothetiſcher, kein kategoriſcher. Hiemit alſo hat die Moral durch das negativ Rationaliſtiſche ihre Weſenheit verloren, z. B. nach kritiſcher oder kantiſcher Lehre, wo Rationelles und Rationaliſtiſches noch nicht verſchieden ſind, muß der Menſch ein dem andern gegebenes Wort oder Verſprechen halten unbedingt, natürlich, wenn er es unbedingt gegeben hat. So ſchwer es ihm werden mag, ein Mann ein Wort, und wenn Eigenthum und Ehre und Leben dabei gefährdet iſt: Nein. Quod non ſagt der negative Rationalismus, ich gebe mein Wort, vorausgeſetzt, daß es mich nicht um etwas oder gar um Alles bringt, ſo thu ich's nicht. Dies iſt ein ſich Anbequemen der Moral an die Selbſtſucht des Menſchen, das heißt keine Moral.

Auch ſetzt der negative Rationalismus, wie ſchon berührt, das Recht der Pflicht voran. Beim Rechte aber erkennt er, da es um den Inhalt bei weitem mehr, als um die Form zu thun iſt, an und affirmirt er, es ſei das Recht der Form nach recht, bei ihm komme es beſonders auf die Form an. Darin wird ſeine Moral, das Recht betreffend, formell ſein. Denn ſo ſagt ſie ihm in ſeiner Subjectivität, Selbſtſtändigkeit und Selbſtſucht am beſten zu. Er ſpricht von Vernunftrecht, abgeſehen von dem, was die Geſchichte begründet hat und was in der Zeit als ſolches beſteht — das iſt nur Hergebrachtes! Der Gegenſtand des Rechts, es ſei das Recht des Menſchen an einer Sache oder das des einen am Andern, iſt eben das Materielle — alſo alles Eigenthum — indem es der Gegenſtand eines Rechtes iſt. Auf dieſe Gegenſtände, wie ſie Rechte enthalten, kömmt es dem negativen Rationaliſten gar nicht an, ſondern auf das Recht in ihnen, auf das Recht lediglich der Form nach. Wir haben von dieſem Vernunftrecht merkwürdige Proben gehabt in unſerer zweiten Kammer, beſonders beim Zehnten.

2) Negirend verhält der Rationalismus ſich gegen die Möglichkeit einer Offenbarung des Geſetzes und ſeiner Beſtimmung durch Gott an den Menſchen. Er verneint nicht nur, daß eine ſolche Offenbarung möglich ſei, ſondern er ſucht auch zu beweiſen die Unmöglichkeit derſelben, indem das Princip dieſes Beweiſens das Natur- und Vernunftgeſetz der Cauſalität iſt. Eine Subſtanz z. E. die Sonne durch ihr Licht iſt die Urſache der Wirkung in einer andern Subſtanz oder ſelbſt eines Subjectes, die Sonne vermöge ihrer Cauſalität erwärmt den Stein, die Sonne offenbart ihr Licht dem Auge. Aber dies Geſetz der Cauſalität hat die Sinnlichkeit und das Sinnliche (Sonne, Stein, Auge u. ſ. f.) zu ſeinem Gegenſtande, es iſt darin thätig und wirkſam, Sinnliches wirkt auf Sinnliches, und bewirkt im Sinnlichen etwas. Heißt es aber, Gott wirke im Menſchen die Erkenntniß ſeines Geſetzes, ſo iſt hier Gott, die Urſache, kein Sinnliches, ſondern überſinnlich, und der Menſch, in dem die Erkenntniß bewirkt wird, iſt der Lebende; Ueberſinnliches auf Sinnliches wirkend, iſt unmöglich. Dies die ganze Argumentation gegen die Möglichkeit der Offenbarung. Dann aber wird jener Rationalismus, indem er ſo negativ iſt, auch kritiſch. Allein ſeine Kritik geht die hergebrachten Vorſtellungen von der göttlichen Offenbarung an. Er wird alſo nicht kritiſch, wie dort, wo die Kritik transcendental iſt und die Vernunft als Vermögen der Erkenntniß angeht. Es ſind die auf die Nachwelt aus der Vorwelt mündlich und ſchriftlich übertragenen Meinungen von göttlichen Offenbarungen, beſonders wie ſie ſich in alten Religionsſtiftern vorfinden, beſonders im A. u. N. Teſtament. Der Rationalismus ſucht zu zeigen, daß all' die Bibelſtellen, die von einer Offenbarung Gottes reden, mißverſtanden ſeien und daß in ihnen allen eine ſchielende, ſchlechte, auf Unwiſſenheit beruhende Interpretation thätig geweſen ſei, und daraus ſei das Monſtrum der göttlichen Offenbarung entſtanden. All' ſolcher Inhalt iſt figürlich und

zu deuten auf das, was der Menſch durch ſeine Vernunft herauszubringen vermochte. Der Menſch hat ſich alles ſelbſt offenbart, Gott nicht. Die Vernunft iſt die Selbſtoffenbarung. Figürlich mußten jene Alten werden, weil ſie ihre Vernunft noch nicht erkannt und daher alles einer Offenbarung Gottes unterſchoben. Der kritiſche Rationalismus hat dieſe negative Stellung gegen die Möglichkeit der Offenbarung noch nicht. Er vielmehr — ſo tief er gehe — Kant, läßt jene Möglichkeit zu in folgender Beſtimmung: was dem Menſchen, damit er es anerkenne, beſchließe und thue, zu wiſſen Noth iſt, das vermag er kraft ſeiner menſchlichen Vernunft auch wirklich zu wiſſen und ſo iſt ſeine Vernunft wie das Princip der Geſetze und Pflichten, eben ſo auch das ihrer Erkenntniß autonomiſch in beiden Beziehungen. Allein die Möglichkeit iſt nicht zu leugnen, daß ehe der Menſch in ſeiner Vernunft ſtark genug war, um ſelbſt zu wiſſen, was ihm Noth ſei, dies ihm von Gott geoffenbaret worden ſei, die Offenbarung war ein Bedürfniß für den noch nicht genug erſtarkten Menſchen, iſt er dies, ſo iſt ſie überflüſſig. Dieſe Angabe beſonders von Fichte: „Kritik aller Offenbarung.“ Die Möglichkeit der Offenbarung nicht nur, ſondern auch ihr Bedürfniß wird auf transcendental-kritiſche Weiſe darzuthun geſucht. Der negative Rationalismus hält ſich im Ich und ſeiner Selbſtſucht. Nemlich negirend, daß Gott dem Menſchen ſich geoffenbart, vollends, daß auf Seiten des Menſchen eine ſolche Offenbarung Gottes möglich ſei, ſetzt dieſer Rationalismus doch den Gedanken Gottes und irgend eine Ueberzeugung des Menſchen von ſeiner Exiſtenz voraus, dieſe negirt er nicht, und auf die Frage: „woher ihm die Ueberzeugung von der Exiſtenz dieſes Gedankens gekommen,“ antwortet er: Alles aus des Menſchen Vernunft, der der Urheber jenes Gedankens iſt, ipse fecit! Das Ich hat ſich zu dieſer Ueberzeugung allein gebracht. Er iſt der Fabrikant des Namens und der Ueberzeugung Gottes; *τὸ μέτρον τοῦ παντὸς ὁ ἄνθρωπος.*

So hoch trieb der kritiſche Rationalismus es nicht, der jene Möglichkeit der Offenbarung zugab und ſich allerdings bei dem Moraliſchen hielt, das aber doch auf ein Glauben an Gott führe. Das Wort Glaube hat die Kantiſche Philoſophie aus der chriſtlichen Religion; „Glaube“ haßt der negative Rationaliſt, er iſt der Mann der Ueberzeugung, den Glauben läßt er den alten Weibern und dem Pöbel.

3) Der kritiſche Rationalismus ſtellt ſich dem Myſticismus noch nicht entgegen, vielmehr in dem Punkte, daß der Menſch mit all' ſeiner Vernunft die moraliſche Welt und Weltordnung in ihrer Realiſirung nicht zu begreifen vermöge, ſtimmt er mit ihm überein, und bezieht ſich darin wirklich auf den ſonſt ſogenannten Supranaturalismus. Große Verehrung fand der letztere in der Periode der kritiſchen Philoſophie freilich nicht, aber ſo verſchrieen, wie ſeit dem negativen Rationalismus, war er doch damals auch nicht. Jetzt gilt Supranaturalismus für Myſticismus und Myſticismus entweder für Bornirtheit oder für Heuchelei oder Jeſuitismus, und ſo iſt der Myſticismus durchaus deteſtirt, der negative Rationalismus ſoll gelten und wenn auch darüber Alles, was Religion heißt, zu Grunde gehen ſollte. Das wäre gerade das höchſte, wo der Menſch gar keine Religion mehr nöthig hätte, wo er nur noch Lehrer des Gewiſſens- und Vernunftrechtes und deſſen Interpret wäre. — Zurück zur Frage: ob die bibliſche Sittenlehre rationaliſtiſch ſei, daß ſie rationell ſei, iſt geſagt unter a.

Iſt nun alſo die bibliſche Sittenlehre rationaliſtiſch?

In der kritiſchen Weiſe iſt ſie es nicht, obwohl zur Zeit der kantiſchen Philoſophie ſelbſt Theologen ex professo ſie für kritiſch-rationaliſtiſch gehalten haben, wie wenn Kantiſche und chriſtliche Moral eins und daſſelbe wären. Ihre Aſſertion nemlich iſt die Wirklichkeit der Offenbarung gegen jene bloße Conceſſion einer Möglichkeit derſelben. Die bibliſche Moral ſetzt in dem Menſchen, an den ſie ſich bringt, ſeinen Glauben an

Gott als Schöpfer, Erhalter u. ſ. f. der Welt voraus; ſie hebt, indem ſie die Lehre vom Geſetze u. ſ. f. iſt und auf das Gewiſſen geht, im Glauben an, und ſie hält ſich in allen ihren einzelnen Darſtellungen fort und fort in dieſem Glauben bis zum Schluß. Die kritiſche oder Kantiſche rationaliſtiſche Moral aber fängt mit der menſchlichen Vernunft und der Reflexion auf ſie als das Princip des Geſetzes und der Wahrheit für ſie an, und kömmt erſt zum Schluß auf den Glauben an einen Gott. Sodann negativ rationaliſtiſch iſt die bibliſche Sittenlehre noch weniger. In jener iſt kein Moment, wo der Menſch durch ſeine Pflicht von ihm ſelbſt weg und über ihn hinaus auf Gott, den Urheber der Welt, des Geſetzes gewieſen würde, kein Moment, worin der Menſch zur Demuth aufgefordert würde. Die bibliſche Lehre legt dem Menſchen das Wort in den Mund: „wenn wir alles gethan, was wir zu thun ſchuldig, ſo ſind wir unnütze Knechte.“ Er, der negative Rationalismus iſt nicht ſervil, vielmehr liberal! Gegen beide, den kritiſchen und negativen Rationalismus iſt das Charakteriſtiſche der bibliſchen Moral das vom Moraliſchen unzertrennliche Religiöſe, ſie iſt religiöſe Moral von Grund aus bis zum Ziel hin. Aber wie das Moraliſche der bibliſchen Lehre das Rationelle, ſo iſt auch das Religiöſe das Rationelle. Rationell religiös iſt ſie, nicht rationaliſtiſch-religiös. Die Moral in Bezug auf die polytheiſtiſchen Religionen hat jene innige und unzertrennliche Verbindung mit der Religion noch nicht. Das Moraliſche im Heidenthum geht neben dem Religiöſen her, als wären beide geſchieden; im Religiöſen des Heidenthums iſt viel Unmoraliſches. Die Menſchen im Heidenthum ſind beſſer als ihre Götter. — Die monotheiſtiſche Religion trennt nicht Moral und Religion, ſie war ja nicht und iſt ja nicht blos die chriſtliche, die iſraelitiſche iſt ja auch die monotheiſtiſche und die muhammedaniſche ebenfalls. Die altteſtamentliche Moral iſt religiös, die im Koran auch. Was iſt alſo der unterſcheidende Charakter der chriſtlichen Moral? Alle monotheiſtiſchen Religionen haben dies ja gemeinſchaftlich! — Eins hat ſie voraus: — die andern monotheiſtiſchen Religionen haben jede gegen jede nicht nur eine negative, ſondern auch eine feindſelige Stellung, und es gehört das Dogma, den nicht Juden, den nicht Muhammedaner, zu haſſen zur jüdiſchen Religion ſelbſt. Im Muhammedanismus geht dies Dogma bis zur Verfolgung durch Feuer und Schwerdt. Faſt eben ſo in der jüdiſchen. In der chriſtlichen auch? Nein! Keine Feindſchaft gegen nicht Chriſten, ſeien ſie Heiden, Juden, Türken, ſondern dafür das Dogma der Liebe, die ſich auch verbreitet über alle Menſchen, die einer andern Religion angehören. Aber dieſe Liebe iſt das Moraliſche auf durchgreifende Weiſe, und die Religion, die ſolches Dogma hat, iſt wahrhaft moraliſch. Wenn auch in der Geſchichte der Chriſtenheit Verfolgungen der Chriſten vorkommen, ſo iſt das nicht auf die bibliſch chriſtliche Moral zu bringen, ſondern den Menſchen, die dieſe Moral noch nicht erreicht zuzuſchreiben. Die Spanier verfolgten bei der Entdeckung von Amerika die armen Peruaner, verbrannten ſie u. ſ. f., ſpäter ſchickten die nemlichen Spanier Miſſionäre eben dahin.

Dritter Abſchnitt.

Die theologiſche Moral nach ihrem Inhalt und ihrer Form.

§. 14.

Aufgabe.

Dieſe ſtellt ſich in folgende dreifache Frage:

1) Woraus erhält oder empfängt die Wiſſenſchaft von der chriſtlichen Sittenlehre ihren Inhalt? Er beſteht, wie der Inhalt jeder Wiſſenſchaft in Erkenntniſſen. Wo die Gefühle und Meinungen walten, iſt die Wiſſenſchaft noch nicht. Es gilt demnach mit dieſer erſten Frage um das Princip der Erkenntniſſe, die der Inhalt der theologiſchen Moral ſind.

2) Erkenntniſſe oder gar bloße Notizen, geſammelt woher es auch ſei, die auf eine zwar geſchickte und verſtändige Weiſe geordnet, und welche eine jede nett und rund durch Analyſis und Syntheſis beſtimmt und dargeſtellt ſind, ſtehen wohl im äußern Zuſammenhange durch Combination, Compilation, bilden wohl ein geordnetes Aggregat, aber das Aggregat iſt nicht die Form der Wiſſenſchaft. Die wiſſenſchaftliche Form hat vielmehr wie die Wahrheit, der Inhalt der Wiſſenſchaft innere Nothwendigkeit, was ſowol die einzelnen Glieder oder Elemente, als auch die Einheit oder das Ganze derſelben betrifft. Und dies drückt ſich im Gegenſatz gegen das Aggregat kurz aus durch Syſtem. Dieſe Form iſt eine vom Belieben, Geſchicklichkeit, Zweck des Bearbeiters ganz unabhängige. —

Die zweite Frage alſo iſt näher ausgeſprochen die: woraus und wie wird die Wiſſenſchaft von den bibliſchen Sittenlehren ein Syſtem?

3) Der Gegenſtand, mit dem die theologiſche Moral ſich beſchäftigt, vom erſten Anſatz an bis zum Schluß, iſt die rein bibliſche, aber zugleich und nothwendig als religiöſe Moral. Man kann der Bibellehre ſelbſt gemäß das bibliſch Moraliſche in Einen Begriff zuſammenfaſſen, in den der Liebe. Man kann alſo von der Wiſſenſchaft, deren Gegenſtand die bibliſche Sittenlehre ſei, ſagen, ſie ſei die Wiſſenſchaft von der Liebe nach ihrem Grunde, Inhalte und Ziele. So wäre ſie doctrina solidior de moribus Christianis. Aber in der Bibel trennt ſich nirgends, wie in der Lehre das Moraliſche nicht vom Religiöſen, ſo die Liebe nicht vom Glauben. Das chriſtlich Moraliſche, kurz ausgeſprochen iſt die im Glauben thätige Liebe. Aber wie die Liebe im Glauben oder das Moraliſche Gegenſtand einer Wiſſenſchaft werden kann, ſo iſt ſeinerſeits auch der Glaube und und jeder bibliſche ihn ausſprechende Satz, jeder Glaubensſatz τὸ δόγμα der Gegenſtand einer Wiſſenſchaft geworden, der Dogmatik. Liebe und Glaube unzertrennlich, Moral und Dogmatik auch — daher die dritte Frage nach dem Verhältniß der chriſtlichen Moral zur Dogmatik.

Alſo

1) das Princip der theologiſchen Moral. Die Vorſtellung deſſelben iſt die von der Quelle, woraus die theologiſche Moral ihren Inhalt ſchöpfe. Die Wiſſenſchaft dann gelangt zur Form ihres Inhaltes, wie dieſe die ſtreng ſyſtematiſche iſt, nur durch Mittel, die aufzuſuchen ſind, indem die Wiſſenſchaft einen ihr gegebenen Gegenſtand hat. Dieſe Mittel werden Hülfsmittel genannt für die Wiſſenſchaft. Wenn alſo die Frage nach ihrer Quelle, was den Inhalt betrifft, beantwortet iſt, ſo wird die Frage nach den Hülfsmitteln an die Reihe kommen. Hier gilt es das Princip, in das die Wiſſenſchaft hineingreifen muß, das unabhängig iſt von dir und mir. Die Theologen nennen es Quellen, woraus ſie mit Eimern ſchöpfen, ſtatt daß ſich ihr Geiſt vertiefe in ein Princip. Die erſten Verſuche einer

theologiſchen Moral von Georg Calixt und Danaeus gingen von der Vorausſetzung aus, die Quelle der theologiſchen Moral ſei eine einzige, nemlich die Bibel. Dieſe Suppoſition war vorbereitet durch die Reformation; dieſe ſand neben der Bibel noch die kirchliche apoſtoliſche Tradition und das Alles verwarfen ſie, ſelbſt die Ariſtoteliſch ſcholaſtiſchen Unterſuchungen, ſofern ſie nicht rein bibliſch waren; und das 17. Jahrhundert faſt ganz durch blieb es auch bei jener Vorausſetzung: Bibel einzige Quelle für Moral und Dogmatik. Aus dieſer Quelle konnten dann freilich die ethiſchen und dogmatiſchen Erkenntniſſe, jene für den Inhalt der theologiſchen Moral u. ſ. f. nicht anders geſchöpft werden als durch die Exegeſe. Die Sprachkunde, einige Alterthumskunde, etwas alte Geographie, dieſe reichten die Eimer dar, mit deren Hülfe der Exeget aus dem tiefen Brunnen der Bibel heraushob. Calixt u. ſ. w. waren tüchtige Theologen; aber mit dem Anfange des 18. Jahrhunderts fing beſonders in England, Frankreich, Deutſchland die Vernunft an ſich geltend zu machen: die Moral hieß es nun, wird geſchöpft aus zwei Quellen, der Bibel und der Vernunft. Seit Baco von Verulam hat man endlich die Erfahrung als die Quelle der Moral angeſehen. Den Prolegomenen zur theologiſchen Moral liegt ob, dieſe Meinungen ſtreng zu prüfen, denn was davon gelten ſoll, muß großen Einfluß haben auf die ganze Behandlung und Darſtellung jener Wiſſenſchaft. Es kann jedoch jener eine andere Meinung voran geſtellt werden, nemlich die, daß die menſchliche Vernunft unvermögend ſei, aus ihr ſelbſt Erkenntniſſe hervorzubringen, wie die rein moraliſchen ſind und wie der Menſch mittelſt ihrer, indem er nach ihnen ſich verhält, ſeine Beſtimmung zu erreichen vermag. Dieſe Meinung wäre alſo die vom natürlichen Verderben des Menſchen und der Vernunft überhaupt, etwa durch den Sündenfall; und nach ihr weiter würde einzig und allein die Bibel beſonders neuen Teſtamentes, indem ſie die Offenbarungen Gottes mittheile an den Menſchen, die Quelle ſein aller Religions- und moraliſchen Erkenntniſſe. Die Wiſſenſchaft alſo, deren Inhalt die letztere, würde denſelben einzig aus der Bibel zu ſchöpfen vermögen. Wenn dieſe Meinung als ſuperrationaliſtiſch bezeichnet wird, und die ihr Ergebenen als Superrationaliſten, ſo geſchieht ihr und ihnen wohl kein Unrecht. Allein die Benennung iſt keine Prüfung und Widerlegung, und die jene Meinung Hegenden könnten ſich jenes gefallen laſſen. Der Meinung ſelbſt entgegen iſt aber unmittelbar das, daß der Menſch, wenn ihm auch Erkenntniſſe für ſein Wollen, Glauben und Thun durch Gottes Offenbarung werden, etwa in der Bibel, doch dieſe Offenbarung ſich aneignen, beſonders aber daß er prüfen muß — *πάντα δοκιμάζετε* — um, ob das, was für Offenbarung gegeben wird, wirklich Offenbarung ſei oder nicht, zu wiſſen. Dies Vermögen des Prüfens und Wiſſens iſt aber die Vernunft. Vermag ſie gar nichts, wie jene Meinung will, ſo iſt auch für den Menſchen kein Rath und Hülfe und er kann nicht zur Erkenntniß kommen. Vermag ſie nur etwas, indem Gott ſelbſt ihr Verderben aufgehoben hat und er den Vernünftigen in Stand ſetzte, ſo iſt das nur möglich, indem ſie kein abſolutes Unvermögen war. Die Vernunft, an der ganz und gar nichts gutes, das Böſe Subſtanz wäre — der abſolute Böſewicht, was wäre er denn für die ewige Weisheit Gottes? Gar nichts! Da iſt ja gar nichts anzufangen. Dies beſonders war es wohl, was die Theologen, ſo achtungswerth ihnen übrigens der tiefdenkende Auguſtin war, ſeine Hypotheſe vom abſoluten Verderben der Vernunft und mit ihr jene Meinung aufgeben ließ. War die Vernunft das von Gott in die menſchliche Natur bei der Schöpfung des Menſchen geſetzte Licht, ſo mag dies Licht getrübt worden ſein, ſo ſehr es wolle, erloſchen iſt es nicht.

Alſo nun die obengenannte Meinung: Bibel und Vernunft.

In jener Meinung wären ſie zwei Quellen neben oder nach einander. Dies können ſie nur ſein, wenn entweder

a) die Erkenntniſſe, hier für die Moral, wie ſie aus der Vernunft fließen, ganz andere ſind, als die, welche für eben die Wiſſenſchaft aus der Bibel hergeholt werden; dann ſind es zwei Quellen. Aber dann ſind's auch zwei Moralitäten, als Gegenſtände dieſer Erkenntniß; dann entſtehen und beſtehen neben und nach einander eine reine Vernunftmoral und eine rein bibliſche, und zwar ſo, daß die der Vernunft eine andere iſt, als die er aus der Bibel erhält. Dieſe Vorſtellung einer qualitativ verſchiedenen Moral widerſpricht dem Weſen des Moraliſchen als ſolchem; es iſt ſeinem Weſen nach entweder das abſolut Eine und ſelbe oder es iſt gar keins. So ſind z. B. Religionen wohl ſelbſt ihrem Inhalte nach, wie in Anſehung ihrer Form von einander qualitativ verſchieden und ſo erklärt bei dieſer Verſchiedenheit ein Menſch dem andern: das iſt meine Religion: aber iſt je das gehört worden: das iſt meine Moral? Wenn nicht die deinige die meinige iſt und die meinige die deinige, dann giebt es gar keine Moral. Eben ſo mit dem Gewiſſen. Aber der Unterſchied könnte ja, da er nicht qualitativ zu ſein vermag

b) wohl quantitativ ſein, entweder ſo, daß anerkannt werden müſſe, aus der Bibel als Quelle werden Erkenntniſſe geſchöpft für das Wollen, Wirken des Menſchen, die ganz dieſelben ſind, wie die aus der Vernunft auch und durch die Vernunft producirten. Aber außer dieſen gemeinſchaftlichen Erkenntniſſen hat die Bibel auch noch Erkenntniſſe, die aus der Vernunft ihren Urſprung nicht haben können; die Quelle der Bibel hat einen reicheren Inhalt — das plus der Bibel gegen das minus der Vernunft. Nehmen wir z. B. die Erkenntniß, daß der Menſch ſeinen ärgſten Feind nicht nur nicht haſſen, ſondern uneigennützig lieben ſolle, daß er für ſeinen Todfeind das Leben zu laſſen habe, ſoll da die Bibel nicht mehr geben, als die Vernunft? Oder umgekehrt: die Vernunft iſt die Quelle moraliſcher Erkenntniſſe, die ganz den Erkenntniſſen gleich ſind in der Bibel, aber die Vernunft enthält noch andere, von denen die Bibel nichts lehrt: ſo enthält z. B. die Bibel im alten und neuen Teſtament kein Verbot gegen den Selbſtmord. Woher dieſe Erkenntniß alſo? die Bibel hat ſie nicht; alſo hat die Vernunft mehr als die Bibel. In dem einen oder anderen Falle hätte alſo die Wiſſenſchaft zwei Quellen. Dies widerlegt ſich, ſo groß der Anſchein ſei, ſobald bedacht wird, daß, wenn entweder die Bibel den moraliſchen Inhalt hat, den die Vernunft auch hat, aber dann noch mehr, die Vernunft als Quelle überflüſſig iſt. Wozu ein zweites Princip ſuchen, wenn die Bibel ſelbſt alle dieſe Erkenntniſſe gewährt? Dann wäre die Moral wieder rein bibliſch. Oder indem bedacht wird, daß, wenn die Vernunft die ſittlichen Wahrheiten der Bibel auch enthält, aber noch mehr, wozu denn die Bibel? dann iſt ja dieſe überflüſſig.

Gegen dieſe Reflexionen und Einwendungen kann ſich die Meinung nicht halten, daß Bibel und Vernunft zwei Quellen ſeien.

Zu einer dritten Quelle hat man endlich die Erfahrung gemacht.

Jede Erfahrung iſt ſelbſt ſchon eine Erkenntniß, die der Menſch erwirbt, indem er ſeine Sinne auf einen Gegenſtand richtet, auf ihn aufmerkt und mittelſt des am Gegenſtande Empfundenen und Wahrgenommenen einen Begriff vom Gegenſtande ſich ſelbſt macht. Jede Erfahrung iſt alſo eine Erkenntniß, jede Erkenntniß iſt Wahrheit, alſo jede Erfahrung Wahrheit. Durch Erfahrungen, alſo durch empiriſche Wahrheiten wird der Menſch, der jene macht, klug, verſtändig, tüchtig. Aber iſt ſie die Quelle des Moraliſchen, kann ſie eine Quelle der Erkenntniſſe ſein, die den Inhalt der Ethik conſtruiren? Die Erfahrung? Nimmermehr! Das iſt ja das Weſentliche des Sittlichen, daß daſſelbe unbedingte Allgemeinheit und abſolute Nothwendigkeit hat. Haben dies die Erfahrungen? Nein. Jede Erfahrung wird von einem Individuum gemacht; dieſe Erkenntniß iſt durch die ſeine bedingt; mithin, da nur immer Einzelnes erfahren wird, gehörten dazu alle Erfahrungen, aber deren Allheit gäbe noch keine Allgemeinheit. Nichts ferner iſt darum wahr, weil es erfahren wird; Erfahrung iſt das Princip der Wahrheit nicht, ſondern was wahr iſt, wird darum erfahren, weil es wahr iſt. Die Erfahrung iſt nur die Beſtätigung der Wahrheit, nicht deren Quelle. Aber der Menſch hängt ſo ſehr an ſich, daß er nur das glauben will, was er erfährt. In ihr leibt und lebt der Alltagsmenſch. Aber das moraliſch Wahre kann durch die Erfahrung jedem unter den Sinn gerückt werden, ſie kann es beſtätigen. Das moraliſch Wahre z. E. unabhängig von aller Erfahrung, iſt Liebe gegen die Feinde. Ja wo iſt die? Schau auf Jeſum — dort findeſt du ſie. Alſo hat die theologiſche Moral nicht drei Quellen, ſondern Eine Quelle, die Bibel in der Identität mit der Vernunft und Erfahrung — die Bibel, die durch und durch Vernunft iſt und aus der durch und durch Erfahrung ſpricht. Iſt das Bibliſche nicht vernünftig, ſo iſt es auch nicht moraliſch. Alſo brüſtet euch nicht mit der Vernunftmoral der bibliſchen gegenüber u. ſ. f. Daran knüpft ſich folgendes: die Bibel wird geleſen; das Leſen aber oder auch das Anhören, indem ſie geleſen wird, iſt ein Erfahren; ja die ganze Bibel, wie ſie ſich aus der Vorwelt bis zu uns erhalten hat, iſt ein Gegenſtand der Erfahrung. Bei ihr jedoch, wie bei jedem andern Buche auch kommt es darauf an, daß das Geleſene, alſo was erfahren wird, verſtanden und erkannt werde, und dies Verſtehen und Erkennen geht über das bloße Leſen, alſo über das Erfahren mit oder ohne Kritik oder Commentar weit hinaus. Es iſt das Vernünftige; Vernunft ſpricht zu Vernunft durch die Bibel, Geiſt zum Geiſt. Bibliſches alſo und Rationelles und Empiriſches ſtehen und gehen nicht neben einander, ſondern ſind unzertrennlich von einander, ja identiſch. Möchten das doch unſere Dogmatiker und Exegeten bedenken. Die Bibel theilt ſich bekanntlich in die Sammlung der Schriften alten und neuen Teſtamentes, in jener und auch noch in dieſer wird neben dem Moraliſchen auch Unmoraliſches, neben dem Guten auch Böſes berührt. Im alten Teſtament findet ſich die Nachricht von Brudermord, Blutſchande, Rache und deren Ausübung auf's blutigſte, Verfluchung der Feinde. Im neuen Teſtament wird hie und da der factiſchen Lüge, des Betrugs z. B. Act. 5. gedacht, der Hinterliſt, der Feindſchaft, des Dünkels u. ſ. f. Die Vernunft des Leſers, der, indem er die Bibel kritiſch und gelehrt erklärt, zur Erkenntniß ihres Inhaltes kommt, iſt es auch, durch die er das Unmoraliſche vom Moraliſchen unterſcheidet, alſo von allen Seiten iſt Vernunft, die göttliche und die menſchliche wirkſam, die letztere erforderlich für das Verſtehen der Bibel und für die Unterſcheidung des Unmoraliſchen vom Moraliſchen. Die theologiſche Moral nun hat die chriſtliche Sittenlehre zu ihrem Gegenſtande; ſie kann alſo, wenn ihr auch die Bibel alten Teſtamentes nicht gleichgültig ſein darf und muß, doch vorerſt die Bibel neuen Teſtamentes berückſichtigen als Quelle für die Erkenntniß ihrer Wiſſenſchaft, und ſo geht die nächſte Betrachtung vorerſt, mit Bezug auf das Princip der theologiſchen Moral das neue Teſtament an. Wenn in dieſem N. T. neben dem Moraliſchen auch Unmoraliſches und moraliſch Gleichgültiges, blos Hiſtoriſches u. ſ. f. vorkommt, ſo hat die theologiſche Moral für ihren Inhalt nur das Moraliſche zu beobachten, und vom Unmoraliſchen und moraliſch Gleichgültigen zu abſtrahiren. Aber der ganze Inhalt neuen Teſtamentes, hier für die Moral, geht aus von Chriſto dem Stifter dieſer Religion, die von ihm genannt iſt, und geht auf ihn zurück; und das iſt mit Bezug auf das vorhin Erwähnte zu beachten. Unmoraliſches im neuen Teſtament wird nur erzählt, Moraliſches aber wird gelehrt. Der Lehrer iſt Chriſtus, ſeine Lehren giebt er zur Prüfung hin; er in ſeiner göttlichen Autorität läßt den Menſchen frei, dieſer hat hiermit, indem die Verbindlichkeit oder Pflicht, auch die Befugniß und das Recht zu fragen: iſt Alles, was Chriſtus gelehrt hat, rein Moraliſches? Und dies kann er gar nicht beantworten, wenn er das Moraliſche noch gar nicht als Rationelles kennt; kennt er's, ſo iſt dieſe Erkenntniß das Kriterium. Fragen iſt hier am meiſten am Ort; die Parabel vom ungerechten Haushalter Luc. 16., iſt nicht philologiſch ſchwer, ſondern ethiſch, „macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon u. ſ. f." Dies wäre wohl, zunächſt wörtlich verſtanden, ein Knigge'ſcher Ausſpruch, aber keiner von Chriſtus.

§. 13.

Lange bevor er lebte und lehrte, war bereits das Sittliche unter den Menſchen und in der Welt. Auch iſt unmöglich, daß irgend eine Geſellſchaft von Menſchen entſtehe und beſtehe ohne das Element des Sittlichen in ihr, das die Einzelnen zu einander bringt und mit einander vereint erhält. Iſt die Geſellſchaft eine von der größern ſich ſondernde und haben ihre Glieder die Maxime, gegen all die, die nicht zu ihrer Geſellſchaft gehören, zweideutig, doppelzüngig zu ſein, ſo haben ſie doch nothwendig zugleich die, gegen einander ſelbſt offenherzig zu ſein — ſittlich zu ſein, und nur durch dies Element beſteht das Geſellſchaftliche — ſo bei einer Räuberbande. Es haben aber auch lange vor Chriſtus nationale Geſellſchaften, Staaten ein Beſtehn gehabt, und das war nur möglich, indem jeder Einzelne ſein Thun und Treiben nach Geſetzen einrichtete, die Eigenthum, Ehre betraſen u. ſ. f. Eine ſittliche Welt war alſo da, ehe Chriſtus kam, und darin zeigten ſich, wenn auch nicht überall und täglich, doch hie und da die größten ausgezeichnetſten Tugenden, hochſittliche Charaktere bei Griechen, Römern, Juden. Aber auf Eins war doch die Sittlichkeit der vorchriſtlichen Welt eingeſchränkt, nemlich ſie war ſtets nur die eines jeden Individuums in ſeinem Volke und für daſſelbe, nach deſſen Geſetzen und Gewohnheiten hatte es ſich zu beſtimmen und nach ihnen zu leben. Wenn es nach Epikur heißt: der Grundſatz für die Menſchen ſei, der Natur gemäß zu leben, ſo war hier die Grundmaxime: nach den Geſetzen des Vaterlandes zu leben. Dem Individuum gilt alſo das Vaterland für die Welt, und die darin geltenden Geſetze ſind ſeine Weltgeſetze. Wie wenn für den Menſchen das Höchſte wäre, den Charakter ſeiner Nation ſich gegeben zu haben. Das rein Sittliche in dieſer vorchriſtlichen Maxime beſteht darin, daß jeder einzelne Staatsbürger für ſich in ſeiner Perſönlichkeit nichts bedeuten, gelten will, ſondern nur eine Geltung zu haben ſtrebt in ſeinem Volke, ſeiner Perſönlichkeit ſchlechthin entſagend. Dieſe Selbſtbeherrſchung iſt das rein Sittliche der alten Welt. Da iſt kein Duell, wo jeder ſich geltend machen will, jeder ſetzt hingegen ſeine Perſönlichkeit der Ehre des Vaterlandes zurück. Aber dieſer Untergang der Perſönlichkeit des Einzelnen im Gemeinweſen nur als ein zu Grunde gehen in ihm iſt etwas Mangelhaftes und dies zeigt ſich denn auch darin, daß die vorchriſtliche Welt noch den wahrhaften Gedanken und Glauben an die Unſterblichkeit der Seele nicht hat. Chriſtus vollendet die Sittlichkeit durch Lehre und Leben, indem er die Perſönlichkeit des Einzelnen rettet, ohne daß an die Stelle jener Entſagung und Hingebung die Selbſtſucht tritt. Für die Erkenntniß nun im Beſondern wird zu reflectiren ſein a) auf die Lehre Chriſti, b) auf's Leben Chriſti. Seine Lehre iſt die vom Geſetz als dem der Liebe in allen Pflichten, die dem Menſchen obliegen, und allen Rechten, die er, indem ſie ſeine Pflichterfüllung bedingen oder aus ihr entſpringen, hat. Aber indem Chriſtus das Geſetz lehrt als νομοδιδάσκαλος, iſt er zugleich einer, der das Geſetz giebt, νομοθέτης kraft ſeiner göttlichen Autorität, und er als Menſch der, welcher das Geſetz, das er in dieſer Autorität giebt, ſelbſt auf's Vollkommenſte erfüllt. Dies iſt oben im erſten Abſchnitt ausgeführt und hier blos darauf zurückzuweiſen. So kommt denn hier blos das Leben Chriſti in Betracht. Die Ereigniſſe in dem Leben eines Menſchen können, beſonders, wenn er wie Lykurgus oder Alexander von Macedonien eine welthiſtoriſche Perſon iſt, bis zu den geringfügigſten Kleinigkeiten herab hiſtoriſch, politiſch, ſtrategiſch, pſychologiſch intereſſant ſein und neben her auch ein moraliſches Intereſſe hin und wieder haben, ohne daß jedoch das Intereſſe an dem Leben überhaupt ein durchaus moraliſches ſein müßte; wo es dies wird und ſein muß, kommen die wenigſten jener Ereigniſſe, die das Leben eines Menſchen hatte, in Betracht. Näher ſo: es kann eins der Organe geweſen ſein, mittelſt der die göttliche Vorſehung eine Anſtalt unter den Menſchen der Vollkommenheit näher brachte, z. E. den Staat durch Lykurg, Solon, oder die Kriegskunſt durch Alexander, Friedrich II., Napoleon. Dann wird wohl im Leben eines ſolchen Menſchen geſchichtlicher Weiſe darnach gefragt: wann er geboren, wer ſeine Mutter, wo u. ſ. f.? Dies ſind dann unbedeutende Fragen. Aber wenn die Rede iſt nicht von einem Werkzeug der Vervollkommnung eines Inſtituts, wenn die Rede iſt von dem Urheber der Sittlichkeit, eines nicht hiſtoriſchen Inſtituts, dann fallen alle jene exegetiſchen Kindereien (ob Jeſus auch an den Füßen mit Nägeln durchſchlagen, ob ſein Rock aus einem Stück geweſen, wo er begraben u. ſ. f.) weg. Für die Erkenntniß deſſen, daß Chriſtus der Urheber der vollendeten Moralität ſei, kommen in Betracht.

a) Der **Wille** in ſeinem Leben, τὸ θέλημα.

b) Das **Thun**, die **That**, τὸ πράττειν.

c) Das, worin die Moralität als die ſeinige ſich vollendet zeigt, **das Leiden**, τὸ πάσχειν.

Dieſe drei in der Weiſe, daß von den äußerlichen Umſtänden und zufälligen Ereigniſſen, da die Moralität nichts zufälliges hat, abſtrahirt wird.

a. Wille.

Als der des Urhebers der Moral in ihrer Vollendung war derſelbe das ganze Leben des Wollenden hindurch —

1. frei, ſchlechthin frei von jedem Vorurtheil. Das Vorurtheil iſt im Allgemeinen ein zweifaches, und wird von dem Lebenden, wie er zu denken und zu urtheilen anfängt, entweder mit der Muttermilch eingeſogen, iſt auf ihn gebracht — oder es wird von ihm gemacht und iſt ſo das durch ihn ſelbſt gewordene, wovon er der Urheber iſt. Aber eingeſogen oder erworben, iſt's wie geſagt im Allgemeinen ein zweifaches.

α) Das Vorurtheil des Irrthums.

Schon der Irrthum iſt der Wahrheit entgegen, ſteigert er ſich zur Lüge, ſo wird er der Feind der Wahrheit. Das Volk nun, in dem Chriſtus zu leben anfing, fortlebte und ſtarb, das iſraelitiſche, war von Alters her, von den Kindern Jacob's an, mit Vorurtheilen des Irrthums mannigfacher Art behaftet, und keiner ſeiner Geſetzkundigen, Richter, Könige, Heerführer iſt ganz von Vorurtheilen frei geweſen. Von Abraham abſtammend, dem Gott ſelbſt ſeinen Segen verheißen hat, war das Volk das von Gott auserwählte vor allen übrigen. Dieſe Anerkenntniß war nicht Vorurtheil. Aber in jener Anerkenntniß lag nicht mit, daß gegen dies auserwählte Volk die andern Völker die verachteten, verworfenen wären, daß ſie nichts dagegen wären. Es folgt auch nicht, daß dies einmal von Gott auserwählte Volk mit ſeinen Geſetzen, Sitten, beſonders mit ſeiner Religion das alle Zeit hindurch fortlebende, ewigbleibende ſein werde. Die Meinung der Iſraeliten, zum Theil aus Mißverſtand ihrer Propheten, eines Vorzug's, den ihr Volk haben müſſe vor allen andern — war ein Vorurtheil des Irrthums. Gleicherweiſe verhält ſich's mit Beſchneidung, Faſten, Tempelbeſuch, als ſei jede ſolche Satzung ein ewiges Geſetz. Im Evangelium kommt keine Spur davon vor, daß Jeſus mit ſolchen Nationalvorurtheilen behaftet geweſen. Solche Vorurtheile ſind Beſchränkung und Verendlichung des Willens, und eine daraus hervorgehende Moralität kann ja keine vollendete ſein. Ein iſraelitiſch-jüdiſcher Nationalwille iſt Jeſu Wille nicht, obwohl er als Jude geboren iſt.

β) Das Vorurtheil der Wahrheit.

Ein von dem Menſchen Anerkanntes kann zugleich ein Wahres ſein, ohne daß er bedacht, unterſucht und dann geurtheilt hat, ob es das Wahre ſei oder nicht. Das Wahre wird dann von ihm anerkannt aus dem Grunde irgend einer Autorität, die er gelten läßt. Aber das aus einer ſolchen, dem Wahren äußerlichen Autorität für das Wahre anerkannte, iſt anerkannt mittelſt eines Vorurtheils. So noch bei den meiſten Chriſten, angehend Gottes Einheit, ſo haben ſie es geleſen, ſind ſie gelehrt worden von der Autorität der Bibel, durch die ſie dieſe Wahrheit anerkennen. Aber ſolche Autorität iſt der Wahrheit fremd, die einzige Autorität für die Erkenntniß der Wahrheit iſt die Wahrheit ſelbſt — verum est index sui und wer in der Wahrheit iſt, wie er ſie denkt, ahnt, erkennt, deſſen Anerkenntniß iſt wohl durch ein Urtheil anerkannt und bedingt, aber das Urtheil iſt kein Vorurtheil. Im Leben Jeſu, wie die Bibel es erzählt, kommt keine Spur vor, daß er ein Vorurtheil der Wahrheit gehabt habe. Ganz vorurtheilslos iſt von Seiten des Willens Chriſtus der Urheber der vollendeten Moralität — nicht ſo Moſes, Sokrates, die alle befangen waren. Sokrates hat ſo gut Nationalvorurtheile gehabt als die Juden. Es könnte ſo vielleicht ſein, daß Chriſti Wille, wie er ſelbſt von Kindheit auf, ſich in ſeinem Leben zu entwickeln anfing, mit beiden Vorurtheilen α. und β. behaftet war — er war durch und durch ein Menſch und konnte doch auch in dieſen Fehler der menſchlichen Natur eingehen. Aber das Evangelium giebt ſchlechterdings keine Notiz davon, daß er, als er zu lehren anfing, mit dem einen oder andern Vorurtheil behaftet geweſen ſei.

2) Eben ſo frei, wie von jedem Vorurtheil war der Wille des Urhebers der vollendeten Moralität von jeder Vorliebe.

Entſtehungsgrund einer Vorliebe kann allerdings ein Vorurtheil ſein, z. B. das Vorurtheil der Iſraeliten in Anſehung ihres Stammes und Urſprungs. Wenn mithin der Wille mit keinem Vorurtheil behaftet iſt, wie Chriſti Wille war, ſo wird eine Vorliebe, deren Princip das Vorurtheil, nicht Statt haben können. Aber Entſtehungsgrund der Vorliebe kann ebenſowohl, abgeſehen von jedem Vorurtheil, irgend eine Neigung des Menſchen, ſeine Eigen- oder Selbſtliebe ſein. Die Vorliebe für irgend jemand in und mit der Gleichgültigkeit gegen Andere iſt ſelbſt eine Neigung. Das Princip dieſer iſt Eigenliebe. Das, was einer in dem andern wahrnimmt und erfährt, wenn es mit ſeiner Eigenthümlichkeit, mit dem, worin er ſich lieb iſt, übereinſtimmt, das wird leicht der Gegenſtand einer Liebe und Vorliebe. Es ſpricht den einen in ſeiner Selbſtgefälligkeit ein Anderer an, der Geſinnungen, Lehren hat, wie er ſelbſt. So wird der Rationaliſt den Rationaliſten aufſuchen, und annehmen alles, was dieſer Andere hat. Im Evangelium iſt nirgends eine Andeutung, daß Jeſus irgend eine Vorliebe gehabt habe gegen irgend Jemand. Frei war er von aller Eitelkeit und Selbſtgefälligkeit. Er hegt keine Vorliebe für die Guten, Frommen; — gegen die Sünder iſt er eben ſo liebreich wie gegen die Frommen, nicht einmal eine Vorliebe für die Tugend, geſchweige gegen den Menſchen, der ihr huldigt. Das Laſter ſtraft Chriſtus durch geiſtige Züchtigung, ohne Haß gegen das Laſter — unter den Sündern geht er herum, ißt mit ihnen zu Tiſche. Unabhängig alſo von jeder Neigung iſt Chriſti Moral ein leuchtendes Beiſpiel für jeden Geiſtlichen, Ungerechte und Gerechte gleich zu behandlen. Endlich

3) das unter 1. betrachtete Vorurtheil iſt, ſelbſt wenn es das Vorurtheil der Wahrheit wäre, doch gegen die Wahrheit gerichtet, denn in ihm wird die Autorität der Wahrheit, die

ſie ſelbſt iſt, verkannt — und dies Verkennen iſt die Richtung gegen ſie. Gleicherweiſe iſt die unter 2. berührte Vorliebe der Liebe entgegen — denn die Vorliebe ſchränkt ein und ſchließt aus, die Liebe aber iſt nicht ausſchließend und einſchränkend. Der Wille, der frei von Vorliebe und Vorurtheil iſt, iſt ein Wille, in dem die Wahrheit und die Liebe Grund faſſen, Beſtand haben und ſo das Weſen des Willens ſelbſt ſein können. Ein eben ſo durch und durch wahrer und liebender Wille war der Wille Jeſu. Wahrheit und Liebe ſind die Subſtanz dieſes Willens. Daher ſagt Chriſtus „ich bin die Wahrheit, der Weg und das Leben.“ Aber der Wille, deſſen Weſen Wahrheit und Liebe iſt, wird doch wohl ein Wille ſein, aus dem das Geſetz der Liebe ſelbſt ſeinen Urſprung habe und ſo, daß der, deſſen Wille er iſt, der Geſetzgeber iſt. Darum finden Chriſten in jedem ſeiner Worte Wahrheit und Liebe.

b. Das Thun.

Das iſraelitiſche Volk war zu der Zeit, wo Chriſtus in ihm zu lehren und zu wirken anfing, von den Römern unterjocht, hatte alſo ſeine Selbſtſtändigkeit eingebüßt. Paläſtina war eine römiſche Provinz geworden. Die Römer übten, wenn auch mit Mäßigung ihre Herrſchaft über die Juden allenthalben aus. Dieſe Herrſchaft der Macht mußte wenigſtens, ſo erbittert die Juden waren, von ihnen anerkannt werden, mußte ihnen furchtbar ſein. Sie konnten es mit den Römern nicht halten, von denen ſie um ihre Selbſtſtändigkeit gebracht waren. Aber Anhänger fanden doch die Römer bei den Juden, wäre es auch nur geweſen, um Vortheile zu gewinnen. Zöllner, die Juden waren, wurden angeſtellt von den Römern, man darf auch nur denken an Herodes und ſeine Höflinge. Chriſtus nimmt die Partei weder ſeiner Landsleute, noch der Römer. Nirgends kommt im Evangelium ein Factum vor, ein Wort, daß Chriſtus ſich den Römern gefügt hätte, eben ſo wenig hatte er ein Nationalintereſſe für die Juden weder pro noch contra.

Für Chriſtus ſind beide, Römer und Juden, die einen mit ihren Anſprüchen aus der Tapferkeit und das iſraelitiſche mit ſeiner Anſprüchen aus der Abſtammung faſt gar nicht da. Unter den Iſraeliten ſelbſt aber waren wieder Parteien, eine, die es direct mit dem Volke hält, — Phariſäer — die anderen die Höflinge Sadducäer oder einfach Demokraten und Ariſtokraten. Chriſtus in ſeinem Lehren und Thun iſt weder auf der Seite des Herodes gegen das Volk, noch für das Volk gegen die Höflinge. Solon hatte das Geſetz gegeben, wer, wenn das Volk in Parteien getheilt iſt, nicht mit einer es hält, wird mit dem Tode geſtraft. Aber ſo wenig es Chriſtus weder um's iſraelitiſche Volk gegen den unter den Römern ſtehenden Herodes, noch um Herodes gegen das Volk zu thun war, eben ſo wenig war es ihm um ihn ſelbſt zu thun, er wollte keine Partei ſtiften.

Wie ſteht es aber nun mit dem Thun, als einem beſtimmten Momente für die Erkenntniß von Chriſto dem Vollender der Moralität? Was iſt das für ein Thun? Das Thun Chriſti iſt durch und durch ein belehrendes Thun, das πράττειν iſt διδάσκειν, der Lehrling ſei, wer er will, aus den Phariſäern oder Sadducäern oder aus den frommen Iſraeliten. Aber das Thun iſt nicht blos Lehren, ſondern auch Handeln und Behandeln. Von Chriſti Thaten, wie ſie nicht Lehren und Belehrungen ſind, ſondern Handlungen, enthält das Evangelium wenig und eine pragmatiſche Geſchichte ſeines Lebens, der es auf Thaten ankäme, würde ſehr klein ausfallen. Es ſind nemlich die Handlungen, die das Evangelium erzählt, überhaupt zweierlei:

1) ſymboliſche Handlungen. Dieſe haben als Handlungen keinen Werth und keine Bedeutung, wenn der Werth einer Handlung geſetzt wird in den durch ſie erreichten reellen oder materiellen Zweck. In der ſymboliſchen Handlung findet gar kein reeller äußerlicher Zweck Statt, in Anſehung deſſen

die Handlung vollbracht würde. Im Gegentheil die Handlung zeigt ſich als ganz unnütz. Symboliſch iſt ſie in der Beziehung, daß ſie eine Hinweiſung giebt auf eine Erkenntniß: das Geiſtige wird durch die Handlung als ein Sinnliches vorgeſtellt; das Sinnbild weiſ't nur auf's Geiſtige hin. Wo der Menſch alſo noch gar kein Bedürfniß des Geiſtigen hätte, müßte er ſie für eine Thorheit erklären. Solcher ſymboliſchen Handlungen werden drei berichtet Matth. 19, 13 — 16. Mütter bringen ihre Kinder herbei und wünſchen, daß er ſie ſegne — Symbol der Anerkennung der Kinder als Mitglieder im Reiche Gottes. Die zweite ſymboliſche Handlung wird angeführt Joh. 13.: Chriſtus iſt mit den Zwölfen nach langem Gehen angekommen, er wäſcht ſeinen Jüngern die Füße. Dieſe Handlung zur Reinigung der Füße iſt gar nützlich, aber muß denn gerade der Lehrer die Handlung verrichten? Wie er ſie verrichtet, iſt es nicht blos um das Abwaſchen der Füße zu thun, ſondern es dient um zu verſinnlichen, daß kein Unterſchied zwiſchen Lehrer und Schüler ſei — Symbol der Demuth und der Gleichheit in dieſer Demuth. Die dritte ſymboliſche Handlung Einſetzung des Abendmals. Der Menſch ißt da nicht zur Sättigung u. ſ. f., es iſt das Symbol der Liebe, ein Symbol der Liebe, über das die chriſtliche Kirche ſehr mit ſich zerfallen iſt. Die Liebe iſt bei all' den vielen Streitigkeiten in den Hintergrund getreten. Nun kommt noch die Taufe vor. Aber dieſe hat Chriſtus nicht verrichtet, ſondern ſeine Jünger, aus ſeinem Auftrage. Vernünftiger Weiſe war es unmöglich, daß er ſelbſt taufte, es hängt dies mit ſeinem göttlichen Weſen zuſammen.

Eben ſein Thun nun als Handeln iſt

2) ein thaumatiſches. Seine Thaten, wie ſie das Evangelium berichtet, ſind insgeſammt Wunder *τέρατα καὶ σημεῖα*. Es mag ſein, daß er, deſſen Adoptivvater Joſeph ein Zimmermann war, in ſeiner Jugend dem Vater zur Hand ging, aber im Evangelium kommt nirgends eine Handlung vor, bei

der er ſich handwerksmäßig oder künſtleriſch verhalten habe. Da ſind keine Recepte, Arzneien bei den Krankenheilungen. Das Wunder nun τὸ τέρας in allen ſeinen Geſtalten oder Formen, ſei es, daß Waſſer in Wein verwandelt oder ein Todter lebendig werde, und die Lehre hievon gehört einer dogmatiſchen Unterſuchung an, in der Frage: ob zum religiöſen Glauben des Menſchen auch der Glaube an Wunder nothwendig ſei; auf's Dogma bezieht ſich das Wunder directer Weiſe, negativ oder poſitiv. Dieſe Unterſuchung gehört in die Prolegomena zur Dogmatik. Jedoch kommt hier folgendes in Betracht. Beſonders ſeit Anfang des 17. Jahrhunderts, indem früher der Wunderglaube unangefochten öffentlich beſtand, wurde derſelbe durch Philoſophen aus der engliſchen, franzöſiſchen und deutſchen Schule ſtark beſtritten und darin ſteht's noch. Zur Entſcheidung in der proteſtantiſchen Kirche iſt es bis auf den heutigen Tag noch nicht gekommen, ſondern es ſtehen ſich einander entgegen die zwei Parteien derer, die den Wunderglauben und ſeine Nothwendigkeit, ja die Möglichkeit des Wunders ſelbſt durchaus negiren. Der Religionsglaube müſſe ein Vernunftglaube ſein, zu dem der Wunderglaube nicht gehöre, heißt es von der Seite; die andere Partei iſt die, die ſelbſt zur Begründung des Glaubens und aller der Lehren, deren Inhalt der Glaube und die Liebe, den Wunderglauben für nothwendig halten. Jener Gegenſatz iſt der zwiſchen der Wunderſcheu und der Wunderſucht. Scheu und Sucht ſind zwei Gemüthszuſtände, gehen das Subject an, aber nicht die Wiſſenſchaft; — die theologiſche Moral, deren Princip in der Bibel und hiſtoriſch im Leben Jeſu Chriſti geſucht wird, in ſeinem Geiſte, findet im Evangelium eine fortgehende Erzählung von Wundern. Die Prolegomenen zu dieſer Wiſſenſchaft können daher, abſtrahirend von der Frage: ſind Wunder möglich oder nicht, ſich nur auf die Frage einlaſſen: war es nothwendig, daß Chriſtus, der Lehrer der reinen Sittlichkeit, ein Wunderthäter iſt? Der Wille eines Menſchen, der unter a. betrachtete kann das Geſetz für die Menſchheit nie ſein, wenn er nicht der Wille dieſes Individuums, ſondern, indem der Wille des Individuums, zugleich der Wille Gottes iſt. Aber der Wille Chriſti wird in der Religion, deren Stifter er iſt, anerkannt für einen und denſelben mit dem Willen Gottes. Worin iſt denn nun dieſer Wille des Menſchen, indem der Menſch der nicht nur Wollende, ſondern auch Thätige iſt, der Wille Gottes ſelbſt? Darin, daß der Willensact, Entſchluß des Menſchen die That ſelbſt iſt. Sein Wollen iſt das Thun; zwiſchen beiden iſt kein drittes. So iſt Gott Schöpfer der Welt: er will, und die Welt wird. So iſt in Chriſtus Wort und Wille die That: er ſpricht zum Blinden: ſieh und er ſieht. Wo zwiſchen dem Willensact und der That ein Mittleres nothwendig iſt, z. E. ein Arzneimittel, da iſt die That lediglich die des Menſchen. Wenn Jeſus künſtliche Mittel überhaupt hatte, dann war er ein Arzt, wie jeder andere auch. Gebt euren Glauben daran auf, daß Jeſu Wille der Wille Gottes ſelbſt ſei, und nehmt dafür die Meinung an, er ſei ein ausgezeichneter Menſch; oder bleibt beim Evangelium, wo das Gewollte das Gethane iſt. Ob nun dieſe Wunder, ſie als Thatſachen in ihrer geſchichtlichen Richtigkeit vorausgeſetzt, Gründe ſein können für den Glauben an die Wahrheit ſeiner Lehre, muß hier dahin geſtellt bleiben. Das Argumentum ex miraculis kann dahin gehen; die Wahrheit hat ihren Beweis in ſich; aber damit iſt noch nicht die Anerkenntniß des Wunders ausgeſchloſſen. Die Unzertrennlichkeit in dem Gedanken des Willens Chriſti von dem Willen Gottes bringt an ſich ſchon mit ſich, daß, indem ſein Thun ein thaumatiſches iſt, daſſelbe

3) zugleich ein wohlthuendes ſei. Alle ſeine Thaten ſind Wohlthaten. Er iſt durch das Evangelium hindurch bis an ſeinen Tod der Wohlthäter. cf. Act. 10, 38. Sein Geſchäft war das Lehren, wovon unter a. Aber wer ſich an ihn wandte in irgend einer Noth, mit irgend einem Verlangen

dem kam er entgegen. Ja er half, noch ehe er gebeten ward. Die Art der Abhülfe war aber jederzeit ein Wunder. Ein Blendwerk zu machen, kam ihm nicht bei; Aufſehen zu machen mit Wundern, davon war er unendlich weit entfernt. Was ein Bedürfniß für die Menſchen iſt, da hilft er durch ſeinen Willen, und die That iſt da. Die Theologen ſind, weil ſie anerkennen, daß Gott die Liebe und daß Gottes Werke nur Wohlthaten ſein können, darauf bedacht geweſen, von jeder Wundererzählung zu zeigen, es ſei eine Wohlthat geweſen, auch wo wie z. E. Luc. 8, 27—31. die Wunderhandlung ſchadenbringend ſcheint.

c. Das Leiden.

Bekanntlich nimmt die Leidensgeſchichte eine Hauptſtelle im Leben Jeſu ein; und für einen Theil der Chriſten iſt das Leiden des Erlöſers das allerwichtigſte, wie wenn die chriſtliche Religion eine Religion des Leidens, der Wehmuth, der Thränen, des Trübſinns wäre. Ohne nun eben das Leiden überhaupt ſo hoch zu ſtellen, wie dieſer bornirte, mit Aberglauben verſetzte Glaube thut, wird doch das Wollen und das Thun nicht unbeachtet bleiben können bei der Wichtigkeit des Leidens ſelbſt: nemlich durch das, was ein Menſch leidet, und durch die Art und Weiſe, wie er ſich im Leiden faßt, bethätigt er ſein Wollen. Er zeigt, was an ihm iſt, im Leiden, was ſittlich Praktiſches, Freies an ihm iſt.

1. Der Leidende iſt darum, daß er leidet, keinesweges der Moraliſche, ſei das Leiden ein verſchuldetes oder unverſchuldetes; blos als Leiden iſt es phyſiſches, natürliches und moraliſch indifferentes. Jedoch kann das Leiden des Einen Gegenſtand für die moraliſche Behandlung eines Andern werden; aber auch dann noch hat jenes an ihm ſelbſt nicht die Beſtimmtheit der Moralität, auch dann noch iſt der Leidende als ſolcher blos im natürlichen Zuſtande; der ihm helfende iſt der ſich frei oder moraliſch Verhaltende. So z. E. Luc. 10, 30—35.

2) Aus jener Indifferenz gegen das Moraliſche oder Unmoraliſche geht das Leiden heraus durch die Art, wie in dieſem der Leidende ſich faßt und benimmt, nemlich ob ſtandhaft oder zaghaft, ob beſonnen, klaglos, feſt, gleichmüthig oder ſchwach, jammernd, klagend. Allein dadurch, daß der Leidende Standhaftigkeit beweiſ't, bethätigt er noch nicht ſeine Moralität in irgend einer Weiſe. Es kommt darauf an, welches der Grund ſeiner Standhaftigkeit ſei, gleichviel auch hier übrigens, ob er unſchuldig oder ſchuldig leide. Iſt dieſer Grund irgend ein Affect, Zorn, Wuth, Stolz, Erbitterung gegen ſeinen Feind, und kommt die Standhaftigkeit aus ſeiner Leidenſchaft, ſo hat das Leiden nichts Moraliſches, wohl etwas Entſchloſſenes. So beim unverſchuldeten Leiden. Iſt das Individuum einer wilden nordamerikaniſchen Horde gefangen, ſo verhält es ſich auf's allerſtandhafteſte, ohne Schmerz und ohne Klage hält es aus. So ſelbſt in jener bekannten Erzählung bei der Eroberung Mexiko's, wo die Spanier den König Montezuma braten ließen auf einem Roſt; eben ſo deſſen Miniſter, der jedoch klagte, aber vom Könige die Antwort erhielt: ſchweige, bin ich denn auf Roſen gebettet? Hier iſt's die Leidenſchaft dem Feinde gegenüber, der Stolz, Hochmuth, ihn nicht zu befriedigen durch die laute Klage. Eben ſo auch beim verſchuldeten Leiden: daß der gegeiſſelte, gebrandmarkte Mörder gegen die Richter und Marterknechte ſtandhaft ſich benimmt und keine Klage hören läßt, iſt nicht moraliſch. So Ankarſtröm der Mörder Guſtav III. von Schweden: bis zum Tode keine Aeußerung des Leidens — er war ein abgefeimter Menſch in der Standhaftigkeit ſeines Leidens.

3) Erſt wenn und indem der Grund, aus dem ein leichtes oder ſchweres Leiden ſtandhaft übernommen wird, ein freier Willensentſchluß iſt, und dieſer dem Geſetz und der Vernunft gemäß, dann hat dies Leiden den Charakter der Moralität. Sogar wenn daſſelbe ein ſelbſtverſchuldetes wäre und der Lei-

dende ſeine Schuld erkannt hätte, die tiefſte Reue trüge, den tiefſten Schmerz empfände, wäre doch ſein Leiden ein moraliſches, indem er es ſtandhaft ertrüge aus jenem freien Willensentſchluß. Die Leiden nun, welche Chriſtus nach der Angabe des Evangeliums trägt und erträgt, ſind insgeſammt ſchlechthin unverſchuldet; er hatte in ſeinem Leben und Benehmen und Lehren nie und nirgends etwas zu bereuen; auch ſieht er, ſei es, wie jeder andere Menſch, oder göttlicher Weiſe, ſein Leiden längſt vorher; ja ſein Leben, indem er zu lehren anfängt, hebt mit Leiden ſelbſt an, nicht eben anfangs mit einem leiblichen Hunger, Kummer, Noth und Armuth, ſondern mit einem tieferen Schmerze. Sein erſter Blick in die Welt mit der Einſicht, wie ſie beſchaffen ſei, iſt auch ein Schmerz über die Welt, das Elend der Lüge und des Haſſes. Die Standhaftigkeit, womit Chriſtus leidet, iſt in der Erzählung ſeines Leidens beſonders dort, wo er vor Gericht geführt wird, nirgends zu verkennen, aber auch nicht die Freiheit ſeines Willens, wie, womit und worin er leidet. Nirgends hat das Evangelium eine Andeutung von Unmuth, Bitterkeit, Zorn, Rachſucht, die ihn bewogen hätten, ſtandhaft zu ſein; und zugleich iſt dies, ſein ſtandhaftes Leiden ein durch und durch menſchliches — nicht ein leidender Gott; das ſpricht er ſelbſt aus Matth. 26, 39. im tiefſten Schmerzgefühl! „Vater iſt's möglich, u. ſ. f. und Matth. 27, 46: „Mein Gott, mein Gott, warum haſt du mich verlaſſen?“ Als ſtandhaft frei gewollt iſt das Leiden ein moraliſches. Gewöhnlich wird nun in dem Leiden, wie es Chriſtus duldet, das leibliche beſonders hervorgehoben, als wäre daſſelbe in dieſer Leiblichkeit das ſchwerſte oder tiefſte geweſen; und zu leugnen iſt nicht, wenn unbefangen geleſen wird, daß daſſelbe ſehr ſchwer war von der Geißelung an bis an's Kreuz hin. Aber ſonſt haben andere Menſchen ſchwere Leiden erduldet durch Tyrannen, wie Plutarch von Artaxerxes erzählt, daß dieſer eine Art Sarg machen ließ, den Verbrecher hineinthat, von unten den Sarg feucht machte, ſo daß ſich Würmer erzeugten, die den Verbrecher, welcher Luft hatte beim verſchloſſenen Sarge und immer Nahrung bekam, lebendig verzehrten. Chriſti Leiden iſt, was die Tiefe angeht des Schmerzes und ſeiner Unendlichkeit, geiſtiges Leiden, Leiden der Seele. Das nemlich iſt ſchon ein geiſtiges Leiden, wenn ein Menſch, der unſchuldig iſt, von den andern verhöhnt, verachtet wird; und dieſer geiſtige Schmerz iſt deſto tiefer, je treuer der Leidende bei der Wahrheit in Gedanken, Worten und Werken und bei der Liebe zu den Menſchen ohne Mißtrauen feſt verbleibt, — ein Herz voll Liebe von allen Seiten gehaßt, verfolgt, verkannt. Gegen Chriſtum waren empört einerſeits die Juden in ihrem Fanatismus, andrerſeits die Römer in ihrem Stolz; ſie beide bilden die Stimme des Volkes, die damals nicht vox populi, vox Dei, ſondern diaboli zu nennen war. Gegen ihn ſtand die Welt, ſein Schmerz iſt das unendliche Leiden über dieſen Haß gegen die Wahrheit, über dieſe Lüge der Welt gegen die Liebe. Socrates hatte das Urtheil des Atheniſchen Volkes gegen ſich, aber er hatte viele gute Freunde für ſich, die ihm blieben bis zum letzten Augenblick. Wen hatte Jeſus noch für ſich? Eine freundliche gütige Mutter unter dem Kreuze, neben der noch Johannes. Wie konnten ihn die ſelbſt dürftigen Jünger tröſten? Er hatte die Welt gegen ſich; und gegen ſolch Urtheil ſich zu behaupten, gehört Standhaftigkeit. Chriſtus ſelbſt erklärt ſeinen Beruf einfach damit: „ich bin gekommen, daß ich Zeugniß gebe der Wahrheit; wer aus der Wahrheit iſt, hört meine Stimme.“ Dieſe Stelle ſpricht ſein ganzes Leben, Lehren, Leiden aus Joh. 18, 37. Das letzte Wort des Leidenden leſen wir Joh. 19, 30; es iſt dies wohl ganz authentiſch, denn der Evangeliſt war ſelbſt gegenwärtig. „Es iſt vollbracht.“ Lebend, lehrend, leidend hatte er fort und fort für das ewig Wahre und ſittlich Gute, nirgends für ſich gekämpft, und dieſe Waffe war einzig Lehre und Belehrung. Nun iſt's vollbracht.

Der Lebende und Leidende, ein einzelner Menſch, unterliegt der Gewalt des Fanatismus und der Liſt, aber die Wahrheit hat geſiegt: es iſt vollbracht. Mit dieſem Siege hebt in der Geſchichte der Menſchheit eine neue Periode an. Chriſtus, der Lehrer der Wahrheit, iſt der Urheber der vollendeten Sittlichkeit, — τετέλεσται — er hat das Gute an ſich ſelbſt vollbracht. Oder auch: das ewig Wahre und vollkommne Sittliche, Gute iſt der Gegenſtand einer Idee; ſie vermag nicht der Menſch mit ſeinem Sinn und ſinnlichen Gelüſten, auch nicht mit ſeinem Verſtande bis zur berechneten Klugheit, ſondern nur kraft ſeiner Vernunft zu haben; und ihr gemäß wird vom Menſchen wohl der Menſch gedacht als ein ſolcher, der in Anſehung des Wahren und Guten abſolut vollkommen ſei: der als moraliſch vollkommen gedachte Menſch wäre das Ideal im Wiſſen des Unendlichen, Guten und deſſen Vollbringung. Chriſtus iſt dieſes Ideal der vollendeten Moralität, das Ideal iſt in ihm realiſirt, an ihm habt ihr den wirklich vollkommenſten Menſchen. Kant nennt Jeſum den Heiligen des Evangeliums. Durch ſeine Lehre wird der Menſch, der zu ihr kommt und durch ſie die Wahrheit erkennt, frei von Vorurtheilen, Vorliebe, Schooßneigungen u. ſ. f.; kraft ihrer wird der Menſch mit ſich verſöhnt; ſo gelangt er zum Frieden mit ſich und Gott. Aber ſo iſt der Urheber der vollendeten Sittlichkeit zugleich der Verſöhner der Menſchheit mit ihr ſelbſt und Gott. Wenn ſein Leiden und Tod für ein blutiges Opfer für Gott genommen wird, ſo iſt dies nur ſymboliſch, cf. Joh. 1, 29. ferner: das Blut Jeſu Chriſti macht uns rein. Aber die in Chriſto vollendete Moralität iſt die in der Menſchheit angeregte durch ſein Thun und Leiden und ſeine Lehre, und die Menſchheit ſtrebt ſo nach dieſer Moralität.

§. 16.

Chriſti Jünger — die Apoſtel.

Wird angenommen, daß ihre Reden und Schriften, wie ſie in der Bibel des neuen Teſtamentes ſich vorfinden, die Quellen der chriſtlichen Sittenlehre ſind, ſo ſteht gleich bei der Annahme die Bedenklichkeit, ob die Quelle der letztern eine und dieſelbe und die Lehre auch eine und die nemliche ſein könne. Den ältern Theologen kam dieſer Zweifel nicht, aber um ſo mehr den neueren theils durch ihre tiefe Kritik, theils durch ihre Pſychologie u. ſ. f. Die neuern Theologen haben daher in dieſer Bedenklichkeit einen Unterſchied gemacht zwiſchen der Gotteslehre und Sittenlehre, wie ſie aus den Evangelien in den Reden Chriſti ſich ergiebt. Dieſe wären als unmittelbare aus ſeinen Reden die rein chriſtlichen. Ferner unterſcheiden ſie die Lehren der Jünger nach dem eigenthümlichen Charakter eines jeden derſelben, im Hauptpunct wohl einſtimmend mit der rein chriſtlichen Lehre, aber doch verſchieden durch den ſpeciellen Charakter, und ſo kommt man neben einer rein chriſtlichen Gottes- und Sittenlehre auch auf den Gedanken einer Petriniſch — Pauliniſch — Johanneiſch chriſtlichen Sittenlehre. Aber da vervielfältigt ſich ja die Quelle, und wie ſoll man aus dieſem Ineinanderſprudeln der einzelnen Quellen auf eine Einheit, auf ein doch nothwendiges Syſtem kommen? Wie ſteht aus obgedachtem Zweifel herauszukommen? iſt jetzt unſere Unterſuchung. Daß dieſer Zweifel ſich hebe, dazu iſt erforderlich, das Verhältniß überhaupt zu betrachten, worin der Lehrling zu ſeinem Lehrer ſteht — ſei jener und dieſer, wer er wolle. Es iſt daſſelbe im Allgemeinen ein dreifaches.

1) Ein ſolches, in dem der Lehrjünger an Erkenntniß und Einſicht hinter ſeinem Lehrer zurückbleibt. Der Grund davon kann ſein, entweder

a) Mangel an Talent, Fleiß, Aufmerkſamkeit und Beharrlichkeit des Lehrlings in Bezug auf den Lehrer, oder

b) Mangel an Fähigkeit, ja am Willen des Lehrers, ſich zum Lehrling herabzulaſſen und die dieſem mitzutheilenden Erkenntniſſe ihm ſo darzuſtellen, daß er ſie ohne all zu große Anſtrengung faſſen und ſo ihrer theilhaftig werden kann. Oder endlich

c) die unbefriedigt bleibende und gebliebene Erwartung des Lehrlings, indem das vom Lehrer Mitgetheilte der Art iſt, daß es ſeinen Anſichten, Urtheilen, wie er ſie bisher hatte, nicht zuſagt. Er bleibt hinter dem Lehrer zurück, weil ihm das, was er von dieſem hörte, nicht gefällt — gleich anfangs oder in der Folge.

Im erſten und dritten Falle trägt der Lehrling die Schuld davon, daß er der Einſicht des Lehrers nicht theilhaftig wird, und nur im zweiten Falle liegt die Schuld am Lehrer; die Folge dieſes Zurückbleibens des Lehrlings iſt insgemein die, daß der Lehrling über kurz oder lang dieſen verläßt und entweder alle Belehrung aufgiebt, oder einen andern Lehrer ſucht, hoffend bei dem zu finden, was er ſucht. Als Chriſtus die zwölf um ſich ſammelte, waren ſie gegen ihn die Unwiſſenden, die der Belehrung ſehr Bedürftigen; er ließ es an dieſer nicht fehlen, und dabei war ſein Lehrtalent, wenn man es ſo nennt, wunderbar groß, er war im Lehren klar, lebendig, eindringlich, faßlich. Iſt doch ſeine Lehrart das Muſter einer ſogenannten populären Lehrmethode. Seine Schuld war es alſo nicht, daß ſeine Jünger während ſeines Lebens ihn nicht erreichten. Sie kamen nicht dazu, das zeigt ſich im Evangelium. Es ſpricht aus den Jüngern das alte Nationalvorurtheil, ſie hatten doch wenigſtens drei Jahre gelebt mit ihm, ihn gehört und waren doch noch immer befangen (Luc. 24, 21. Act. 1, 6.) im jüdiſchen Nationalwahn eines weltlichen Meſſias, einen Volksthümler hatten ſie gehofft. Sie hatten ihn nicht verſtanden und erreicht, aber waren doch bei ihm geblieben.

2) Das Verhältniß iſt ein ſolches, in dem der Lehrling

ſeinen Lehrer erreicht. Wo dies Verhältniß iſt, iſt in demſelben der Lehrling immer tüchtig geworden, ſelbſt ein Lehrer zu ſein. Nach dem Tode ihres Meiſters werden die Jünger wie plötzlich von jenem Nationalwahn befreit, — ſein Geiſt kommt über ſie, der ihnen verheißen und ſie in alle Wahrheit leitet. Durch ihr Nachdenken über Jeſu Worte kommt die Einſicht. So ſind ſie in den Stand geſetzt, ſeinem Auftrage oder Befehle gemäß, ihn und ſeine Lehre der Welt zu verkünden. So erſt werden und ſind ſie Apoſtel, jeder ſelbſt ein Meiſter, Lehrer. Chriſtus hat ihnen das Schwerdt gegeben, ihr Geiſt hat dies Schwerdt angenommen, welches Schwerdt ſeine Wahrheit und Lehre war. Zu vergleichen iſt hier beſonders Matth. 10, 37. Giebt es für den liebenden Sohn etwas Höheres als Vater und Mutter und wer dieſe ſelbſt mehr liebt, als mich, iſt meiner nicht werth; ein Menſch als Menſch würde mit der größten Anmaßung hier ſprechen; das Göttliche, Gott ſelbſt ſpricht da aus dem Menſchen; ſolches Wort mußte tief ſchneiden in die Seele. Ihrem Meiſter in der Erkenntniß nahe, wenn nicht gleichgekommen, mag nun die Lehre, die ſie mittheilen, durch ihre beſondern Charaktere modificirt ſein, ſie iſt keine andere als die ihres Meiſters; das Verhältniß endlich

3) iſt ein ſolches, in dem der Lehrjünger über kurz oder lang den Lehrer übertrifft, alſo zu einem Reichthum von Erkenntniſſen, zu einer Einſicht und Gründlichkeit kommt, die über den Meiſter hinausgeht. Wo dies wirklich Statt findet, ſei es beim Kunſtjünger (Raphael) im Verhältniß zu ſeinem Meiſter, oder beim Lehrjünger zum ſeinigen; wo dies Verhältniß das iſt, daß des Meiſters Ehre iſt, einen ſolchen Schüler zu haben, da wird der Lehrling ſelbſt Meiſter und eine Schule ſtiften. So viel Lehrlinge oder Zöglinge der Meiſter hatte, die ihn übertrafen, ſo viel Schulen giebt es dann; — Socrates Schüler waren Plato, Ariſtoteles, Ariſtippus, und in dieſen iſt die ſocratiſche Schule aufgehoben. Die Herrlichkeit des Schülers,

der den Meiſter übertrifft, ſezt dieſen nothwendig in den Hintergrund, über den Schüler als Meiſter wird der Lehrer vergeſſen. Das Verhältniß iſt ſolcher Weiſe ein reelles und wirkliches. Dabei kann ſtehen geblieben werden. Aber es kann der Lehrjünger, der ſich fühlt und ſeine Kräfte, Talente erfährt, fleißig iſt, auch die Meinung ſchon im voraus haben, er übertreffe bereits ſeinen Lehrer; oder nicht mehr lange, ſo werde er dem Lehrer den Vorzug abgewonnen haben. Dann iſt das Verhältniß ein fingirtes. Chriſti Jünger haben ihren Meiſter weder übertreffen können, noch wollen, am wenigſten haben ſie den Wahn gehegt, ihn wirklich übertroffen zu haben. Vergleicht man ſie in Anſehung ihrer Lehrgaben, Lehrart mit einander, ſo ragt unter ihnen Allen der Apoſtel Paulus hervor. Nun eben dieſer Apoſtel Paulus erklärt 1. Kor. 3, 10—12, daß ſeine Lehre keine andere ſei, ſein ſolle und ſein dürfe, als die Lehre wie ſie Chriſtus gab: einen andern Grund kann Niemand legen, außer dem, der gelegt iſt, Chriſtus Jeſus. So wird jene Bedenklichkeit gehoben ſein. Es iſt die eine und ſelbe Lehre Chriſti und ſeiner Jünger, die nichts davon und nichts dazu thun wollen; daher nennt ſich jeder einen δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ ſo nannte ſich nicht Plato δοῦλος des Socrates u. ſ. f. Alſo wir haben in den Reden und Schriften der Jünger Chriſti, ſo verſchieden ſie auch ſcheinen nach den einzelnen Charakteren, keine andere als die Lehre Jeſu, deſſen Organe ſie ſich nennen. Jene Reden nun im neuen Teſtament hat theils Chriſtus ſelbſt gehalten im Evangelium in den mannigfaltigſten Darſtellungen, theils haben ſie zu Urhebern ſeine Jünger. Die Schriften aber des neuen Teſtamentes ſind nur die der Jünger und einiger Mitjünger, — aber keine Schrift des Meiſters. Von dem Leben der Jünger iſt noch weniger bekannt als von dem ihres Meiſters, und nur die Acta Apostolorum haben einige Data davon u. ſ. f. Aber das Evangelium ſchon enthält Fingerzeige genug, die auf den Charakter der Jünger gehen und auf den, kommt's doch mehr an, als auf das Leben eines Menſchen, wenn er Lehrer iſt. Anfangs im erſten Umgang mit Chriſtus ſelbſt zeigt ſich bei einigen ſeiner Schüler nichts weniger als ein moraliſcher Charakter, eher das Gegentheil davon, und wenn eine Charakteriſtik der Jünger aus dieſen erſten Anfängen entworfen wird, ſo werden ſie wohl ſchlecht fahren, ſo z. E. Matth. 20, 20. Luc. 9, 54. Act. 8, 1—3. Unter allen Leidenſchaften aber, die den Menſchen heimſuchen, ſind Ehrſucht, Rachſucht, Neid, Parteiſucht die allerſchlechteſten. Zur Sittlichkeit ſelbſt und zu Chriſti abſoluter Leidenſchaftsloſigkeit, ſteht dieſe Moralität ſeiner Jünger im Verhältniß der Nullität. Eine Charakteriſtik der Jünger, wie etwa Niemeier in ſeiner Charakteriſtik der Bibel, würde mit dieſen ſchlechten Anfängen beginnen müſſen. Aber eine Charakteriſtik ihres Meiſters, wer verſucht dieſe? Niemeier ſelbſt ſoll ſeine Charakteriſtik mit einer ſolchen haben beſchließen wollen, aber — er vermochte es nicht. Es wäre dies eine Aufgabe, wie die einer Charakteriſtik Gottes. Eine Charakteriſtik Jehovah's ſteht zu machen. Der Charakter iſt und kann kein Prädicat ſein Chriſti, außer in der Meinung des Menſchen, dem Chriſtus nur eine hiſtoriſche Perſon iſt, wie Socrates. Jeſu Charakter iſt erhaben über alle Charakteriſtik. In den Reden und Schriften der Jünger nach dem Tode ihres Meiſters ſind jene Leidenſchaften, in denen ſie befangen waren, weg — ſie ſind von den Nationalvorurtheilen u. ſ. w. nun befreit. Drei der Evangeliſten gehören jedoch, was die Quelle der Sitten- oder Glaubenslehre betrifft, nicht hieher, denn dieſe drei ſind bloße Berichterſtatter — ſie lehren nicht. Indem alſo die Wiſſenſchaft für ihren Gegenſtand und Inhalt die Bibel neuen Teſtamentes als Quelle berückſichtigen muß, kommen jene drei Evangeliſten hier nicht in Betracht. Nur vom lehrenden Jünger iſt hier die Rede. Der vierte Evangeliſt, Johannes gehört hieher, ferner Paulus, Petrus, Jacobus, Judas. Von dieſen fünfen ſind

Schriften und Briefe vorhanden. Allein der fünfte, Judas in ſeinem kleinen Briefe hat für die chriſtliche Sittenlehre wenig oder gar keine Bedeutung. Der Inhalt des Briefchens iſt weder dogmatiſch, noch ethiſch, ſondern nur paränetiſch — nur für das Dogma der Höllenfahrt benutzten ihn die alten Dogmatiker. Auf die genannten vier wäre demnach kurz zu achten.

1. Johannes. Sein Evangelium iſt nicht, wie das der drei andern, blos ein Bericht deſſen, was er von Chriſto weiß, — er iſt mehr als Referent, ſchaltet hin und wieder ſelbſt moraliſche und dogmatiſche Betrachtungen ein, iſt alſo lehrend, wie ſein Meiſter auch, von deſſen Reden er mehre anführt, die die Andern — lehrend ganz und gar aus dem Geiſte ſeines Meiſters. Um ſeine Weisheit in jenen Reflexionen iſt's ihm nicht zu thun, geſchweige daß er weiſer ſein wollte, als der, über den er ſpricht. Unter ſeinen drei kleinen Briefen, von denen der zweite und dritte außer dem, daß ihre Authenticität bezweifelt wird, für Moral und Dogmatik kein Gewicht haben, iſt es beſonders der erſte Brief, aus welchem Johannes in ſeinem Charakter ganz zu erkennen ſteht. In der Erkenntniß Gottes allein und in dem unerſchütterlichen Glauben an ihn und Chriſtus hält der Apoſtel jede Lehre, die das ſittliche Leben der Menſchen überhaupt angeht. Seine Darſtellung des Sittlichen iſt die deſſelben in der unzertrennlichen Einheit mit dem Religiöſen, und ſo, daß der Apoſtel ſelbſt ſich ganz in dieſer Erkenntniß der Einheit des Dogmatiſchen und Ethiſchen hält. Wie er betrachtet, ſo lehrt er. Wo die Wiſſenſchaft der Dogmen und der Geſetze das Princip ihrer Einheit ſucht, darf ſie nur bei Johannes in jenem Briefe nachfragen: Glaube und Liebe ſind unzertrennlich.

2. Jacobus. Er iſt hier nach Johannes genannt, weil in des Jacobus Briefe der Unterſchied des Dogmatiſchen und Ethiſchen ſcharf und beſtimmt hervortritt und alles Gewicht auf's Ethiſche kommt, ohne daß das Dogmatiſche wegfiele; es tritt

nur in den Hintergrund. Das Moraliſche hebt der Apoſtel ſo hervor, daß es ſcheint, als bedürfe es keines Glaubens, wenn nur Gewiſſen, Freiheit, Geſetz da wäre. Von ihm iſt das Wort ἡ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά. Luther wollte den Jacobus nicht beſonders reſpectiren und nannte ſeine Epiſtel eine ſtroherne. Allein dies iſt er im Sittlichen keineswegs. Gleichwohl ſagt er εἷς νομοϑέτης ὁ ϑεός, damit beweiſ't er eben ſo gut ſeinen Glauben, er ſpricht ferner vom νόμος τῆς ἐλευϑερίας, dem der wahrhaft Freie ſich fügen müſſe u. ſ. f.

3. Paulus. Außer einigen von ihm in Antiochien, Theſſalonich, Epheſus, Athen gehaltenen Reden, die der Evangeliſt Lucas in der Apoſtelgeſchichte theils aufbewahrt hat, haben wir noch 14 Briefe von ihm. Der Brief an die Hebräer kommt hier nicht in Betracht, denn er beſchäftigt ſich ganz mit altteſtamentlichen Inſtituten des moſaiſchen Cultus und giebt dieſen bis auf die Utenſilien im Tempel eine Vorbedeutung und Beziehung auf den Inhalt des Chriſtenthums. Er iſt die Veranlaſſung zur typiſchen Theologie. Für die Moral kommt er gar nicht in Anſchlag. Unverkennbar iſt, wie in den Reden des Apoſtels, ſo beſonders in ſeinen Briefen, das Auseinanderhalten der dogmatiſchen und ethiſchen Lehre, aber ohne, daß die eine der andern nachgeſetzt werde, vielmehr ſo, daß die Glaubenslehre des Apoſtels ein Erforderniß ſei für die Sittenlehre. Jene unmittelbare Einheit des Dogmatiſchen und Ethiſchen beim Apoſtel Johannes iſt bei Paulus nicht, ſondern ſie iſt bei ihm eine vermittelte; er ſelbſt unterſcheidet ſtreng, präcis und conſequent, wie das Dogma ſo das Gebot. Wenn, wie man es wohl ausſprechen kann, bei Johannes das Gefühl mächtig iſt, ſo bei Paulus der Verſtand, durch den er logiſch und beinahe wiſſenſchaftlich ſchreibt. Dort, wo das religiöſe Gefühl ſein Stimmrecht unmittelbar hat und wo es aus Johannes ſpricht: „Gott iſt die Liebe“ — ſelbſt dort ſpricht bei Paulus zuerſt der Verſtand und die Erkenntniß 1. Kor. 13, 1.

Ganz klar aber wird, was geſagt worden, daß dieſer Apoſtel das Ethiſche und Dogmatiſche beſtimmt unterſcheide, wenn man die ganze Conſtruction und Oekonomie ſeiner Briefe betrachtet. Gewöhnlich beginnt er mit dem Dogmatiſchen und endet mit dem Ethiſchen, über dem jedoch nie das Dogmatiſche zurückbleibt. Unerſchöpflich an geiſtigem Inhalt bei dieſer Beſtimmtheit der Erkenntniß und des Ausdrucks ſind ſeine Reden und Briefe.

4. Petrus gehörte anfangs und ſelbſt noch, als er der tief Belehrte war, unter die, denen es an einer am Geſetz haltenden Willensfreiheit und Leidenſchaftsloſigkeit mangelte. Joh 18, 10. ſchlägt er dem Malchus das Ohr ab. Dann Matth. 26, 69.; es giebt kaum eine größere Schlechtigkeit und Feigheit. Er lehrte nun nach Jeſu Hingang auch — doch nicht frei von einer Zweideutigkeit des Gemüths und Charakters cf. Gal. 2, 11. 12.; da iſt ein fein jeſuitiſcher Zug. Gerade und offen heraus mit der Sprache gegen die Juden für die Heiden, wie Paulus zeigt er ſich nicht in ſeinem Benehmen. Außer einigen Reden in den erſten Capiteln der Apoſtelgeſchichte ſind nur ſeine beiden Briefe noch vorhanden. In ihnen zeigt ſich, wie bei Johannes eine innige Verknüpfung des Dogmatiſchen mit dem Ethiſchen. Nur hat bei Petrus die Lehre in dieſer Vereinigung eine Tendenz nach außen, er polemiſirt, declamirt gegen das Laſter heftig, ſpricht aber eben ſo auch für's Gute.

Dies möchten wohl die charakteriſchen Hauptzüge ſein.

Für den katechetiſchen Unterricht aus der Bibel, als der einzigen Quelle in moraliſchen Dingen, hat es nicht nur keine Schwierigkeit, daß, bei jener Einheit der chriſtlichen Sittenlehre durch Chriſtum und die Jünger, in der Lehrart dieſer ein mehr oder weniger bedeutender Unterſchied iſt, ſondern iſt vielmehr dieſer Unterſchied ſolcher katechetiſchen Belehrung im höchſten Grade förderlich. Sie die Bibel iſt die Textesquelle für alle Fälle des Lebens, für alle Subjecte. Deſto ſchwieriger iſt's für die Wiſſenſchaft von der chriſtlichen Sittenlehre, aus jener Mannigfaltigkeit die eine und ſelbe Erkenntniß darzuſtellen und die Ethik aus Einem Stück zu geben, nicht als eine zuſammengeſtückelte und zuſammengeſlickte. Unendlich noch ſchwieriger wird die Aufgabe einer ſolchen Wiſſenſchaft von der rein chriſtlichen Sittenlehre, von der Liebe, wenn das alte Teſtament auch mit berückſichtigt werden ſoll und muß, indem ſein Inhalt gleicher Weiſe der Stoff iſt für jene Moral, und, wenn die Bibel als Quelle genannt wird, ebenſowohl altes und neues Teſtament darunter zu verſtehen ſind. Bei Beobachtung jener Quelle der Bibel iſt das alte Teſtament nicht zu überſehen.

§. 17.

Die Bibel alten Teſtamentes.

Im Glauben der Chriſten und noch vor aller Kritik hat das alte Teſtament, was ſeinen auf die Religion und auf Geſetz und Pflicht ſich beziehenden Inhalt angeht, gleiche Autorität mit dem neuen. In dieſem Glauben iſt ein altteſtamentlicher Spruch, wenn er nur eine Religions- oder moraliſche Wahrheit darſtellt, eben ſo bedeutend als ein neuteſtamentlicher, indem jener Spruch ebenſowohl das Wort Gottes ſei, wie der neuteſtamentliche. Und in eben dieſem unbefangenen Glauben hat auch ſelbſt die gelehrte Theologie oder theologiſche Gelehrſamkeit ſich lange hin erhalten, bis endlich beſonders aus Veranlaſſung der bibliſchen Kritik und einer liberalen Exegeſe die Meinung hie und da aufkam und ſich, obzwar noch nicht unter den Chriſten ohne Unterſchied, doch unter den Gelehrten zum Theil geltend gemacht hat, es ſei das alte Teſtament entbehrlich für das rein chriſtliche Leben und Glauben. Die im alten Teſtament zuſammengefaßten Schriften und ihr Inhalt möchten immer einen ſehr bedeutenden Werth haben, aber dieſer Werth ſei nur für den Gelehrten, für den Chriſten aber nicht. Könnte ſich dieſe Meinung auch in der Gemeinde verbreiten, ſo würde die Verlegenheit bald für den Geiſtlichen als

Katecheten und Prediger groß werden. Das alte Teſtament wäre abgethan — ſein Inhalt iſt ja ganz entbehrlich. Freilich wenn eine Religions- und Sittenlehre ſo aus reiner Vernunft d. h. aus dem Blauen gegriffen werden könnte, dann wäre auch das neue Teſtament entbehrlich. Die Meinung von der Entbehrlichkeit des alten Teſtamentes entſtand

1) daraus, daß über dem großen Unterſchiede, der zwiſchen dem Inhalte des alten und neuen Teſtamentes Statt hat, die Einheit überſehen ward. Aber der Kritiker bleibt gewöhnlich ſtehen beim Unterſchied, ohne die Einheit zu bedenken. Vor der Kritik wurde umgekehrt über der geahnten Einheit des alten und neuen Teſtamentes der beſtimmte Unterſchied des einen vom andern vergeſſen.

2) Mochte zu jener Meinung wohl eine Hauptveranlaſſung der Misbrauch geben, den der heftige Fanatismus von den Ausſprüchen des alten Teſtamentes nach Gelegenheit machte und zu ſeinem Zwecke. Das Reden und Lehren des neuen Teſtamentes hält ſich ſtets in vollkommener Harmonie und Frieden, hier kein Haß, ſelbſt nicht gegen das Laſter, ſondern nur Verachtung. Aber in den Reden der Propheten, in den Pſalmen David's kommen oft fürchterliche Ereiferungen, Drohungen und dergleichen vor. Die kirchlichen Fanatiker gebrauchen gewöhnlich das alte Teſtament als eine Rüſtkammer ihrer Schmähwaffen. Man denke an Cromwell's Zeit. Wegen dieſes großen Misbrauchs kam das alte Teſtament gar ſehr in Verruf. Endlich

3) der Glaube an die Autorität des Inhalts des alten Teſtamentes begreift auch in ſich den andern Glauben, daß dieſer Inhalt nicht eine von Menſchen ausgeforſchte, ausgedachte und von ihnen den Andern gegebene, ſondern daß derſelbe eine durch die Menſchen an die Menſchen von Gott geoffenbarte Lehre ſei; jener Glaube iſt daher der der Autorität, daß jene Bücher ein *κανών* ſeien, eine Norm für Alles, was die Menſchen

zu thun haben. Göttliche Offenbarung wären nach dieſem Glauben die das Heil der Menſchen betreffenden Lehren des alten Teſtamentes. Für göttliche Offenbarung aber werden auch die Lehren zu demſelben Zweck, wie ſie das neue Teſtament giebt, angenommen. Aber zwei Offenbarungen — nur *eine* kann ja die *wahre* ſein. Hat Vernunft, Kritik, Glaube Grund, das neue Teſtament ſeinem Inhalte nach für göttlich, gotteswürdig anzuerkennen — wozu das alte? Selbſt nach den Worten Chriſti könnte die Kritik zu dieſer Folgerung berechtigt ſcheinen, cf. Matth. 9, 11. u. ſ. f., ferner 2. Kor. 5, 17: Das Alte iſt vergangen, es iſt Alles neu worden. Indeſſen der unter 2. berührte Misbrauch, den die Leidenſchaft und der Wahnſinn vom alten Teſtamente machen kann, iſt kein Beweis für die Entbehrlichkeit der altteſtamentlichen Schriften und gegen ihre Verbindung mit dem neuen. Abusus non tollit usum! und weiter die unter 3. angedeutete doppelte Offenbarung des einen und ſelben Gottes wird von der Kritik misverſtanden oder verkannt, wenn ſie dieſelbe für eine bloße irrige Vorſtellung der Menſchen hält, indem Gott, wenn er ſich geoffenbart hat, es nur *einmal* und auf die gleiche Weiſe gethan hat. *Die Offenbarung nemlich in dieſem Argument der Kritik gegen das alte Teſtament iſt darin misverſtanden, daß ſie für ein Factum, das ſich irgend einmal ereignet habe, genommen wird.* Wenn ein Freund einem andern Geheimniſſe, die er hat, mittheilt, nun ſo werden ſie dem andern keine Geheimniſſe mehr ſein, er hat das, was er wußte, dem andern geoffenbart. Da theilt *einer* mit und der *andere* empfängt. Das geht an, wenn das Mitzutheilende irgend eine Erfahrung, ein hiſtoriſches Ereigniß, eine Notiz von irgend etwas iſt. Aber das geht ſchon nicht an, wenn die mitzutheilende Erkenntniß keine Erfahrung, ſondern rein rationelle, mathematiſche oder logiſche Erkenntniß iſt. Der Mathematiker hat irgend ein Problem durch ſeine Gedanken gelöſt, ſo lange es Problem war, war es ihm ſelbſt Geheimniß, jetzt iſt's ihm offenbar, und theilt er dies dir mit, aber nicht wie eine alte Weibergeſchichte; dem das Problem mitgetheilt wird, der muß das Problem mit auflöſen, er muß ſelbſt mit denken. Vorausgeſetzt, das Gott ſich, ſein Weſen, ſeinen Willen, das Geſetz den Menſchen offenbare, kann dabei der Menſch ſich nur als empfangend verhalten? Indem Gott dem Menſchen ſeinen Willen und ſein Geſetz offenbart, iſt auf Seiten des Menſchen dieſe Offenbarung keine, wenn er ſich ſelbſt dies nicht offenbart, was Gott ihm offenbart. Aber daß der Menſch ſich ihm offenbare, was Gott ihm offenbart — dazu gehört doch wohl Geiſt und Verſtand und zwar geübter Verſtand. Dieſe Uebung fängt nun eben an im alten Teſtament. Es iſt alſo nur Eine Offenbarung auf den verſchiedenen Stufen des Menſchen. Es iſt im Gleichniß damit ſo: durch das Licht, wenn die Sonne aufgeht, wird auf Erden alles offenbar, aus der Nacht heraus, wenn dann wird durch das Licht die Erde mit all' ihrer Herrlichkeit offenbar? Dem Kinde, was doch Augen hat zu ſehen, noch nicht, — ſo lange dieſe Sehkraft noch in der erſten Stufe ſteht. Es muß durch's Licht die Sehkraft des Kindes ſich erſt ſtärken, dann wird das Auge des Kindes das Organ ſein, durch das die Sonne alles offenbart. Und ſo wie der Menſch ſeine Sehkraft übt, wird's ihm immer mehr offenbar. Es wird alſo wohl bei dieſer Mangelhaftigkeit der Gründe für jene Behauptung vergönnt ſein, zurückzukommen auf die alte Annahme von einem innern Zuſammenhang des alten mit dem neuen Teſtamente. Auch läßt ſich von verſtändigen Männern, wenn ſie auch mit Vorurtheilen behaftet waren, wohl erwarten, daß ſie aus gewiſſen Gründen doch jene Schriften verbanden. *καινή διαθήκη* und *παλαιὰ διαθήκη*, in Einem *τὰ βιβλία*. Die Hypotheſe von einem zweifachen Bunde Gottes mit dem Menſchen nach der Angabe des alten Teſtamentes zuerſt mit Abraham, im neuen Teſtament mit der Menſchheit durch Chriſtus, dieſe Hypotheſe der Coccejiſchen Bundestheologie weiſ't noch auf jenen innern Zuſammenhang des alten und neuen Teſtamentes hin. Wie und wodurch iſt das alte Teſtament mit dem neuen connex und alſo in einem innern und nothwendigen Zuſammenhang? Die Frage beantwortet ſich auf folgende Weiſe.

a. Die Verknüpfung des einen mit dem andern iſt eine hiſtoriſche. Der Gegenſtand nemlich, den der Inhalt des alten Teſtamentes hat, iſt das iſraelitiſche Volk von ſeinem Urſprunge bis nahe zur Zerſtörung Jeruſalems hin und des Unterganges der Volkseinheit. Die Bibel des alten Teſtamentes eröffnet ſich ſelbſt zwar mit einer Sage von der Schöpfung der Welt, aber in dieſer Sage iſt der ſiebente Tag als der, an dem Gott geruht habe, nachdem die Schöpfung vollendet war, beſonders herausgehoben. Dies hat dann Beziehung auf das Moſaiſche Gebot des Sabbaths. Es mag ſein, daß andere Völker und beſonders die Aegypter nach dem Stande des Mondes bereits die Eintheilung in Wochen hatten, aber ein ſo beſtimmtes Geſetz für die Ruhe mit Bezug auf den Weltſchöpfer hat kein anderes Volk, und gar mit Bezug auf die Ruhe der Knechte und Thiere. Mit dieſem Geſetz hebt eine Cultur an für ein Volk, die ſchwerlich ohne ein ſolches Gebot anhöbe. So in der muhammedaniſchen Religion der Freitag. Eben in jener Schöpfungsſage iſt neben dem genannten ein anderes Hauptmoment, darin die Schöpfung des Menſchen erzählt wird: daß dieſer erſte Menſch zwei Söhne gehabt habe, der älteſte Cain, der Mörder ſeines Bruders, ein gottloſer Menſch und der jüngſte Seth, ein Frommer nach Abels Tod; von ihnen ſollen die Geſchlechter der Menſchen insgeſammt abſtammen. Gleich geht nun die Erzählung darauf, daß der Stammvater des iſraelitiſchen Volkes ein Nachkomme des Frommen, des Seth war, und die ganze Genealogie hat den Zweck, auf Abraham, der aus Meſopotamien kam, und deſſen Vorfahren Seth zurückleiten. Vom Brudermörder ſtammen alle andern Völker außer den Iſraeliten. Die Geſchichte bleibt bei den Nachkommen Abrahams bis zum Einzug der Söhne Jacobs in Aegypten.

Das 2. 3. 4. und 5. Buch beſchäftigt ſich nur mit eben dem Volk nach ſeinem Ausgang aus Aegypten bis auf ſeinen Einzug in Canaan. Hier fangen die zwölf Stämme an, eine eigene Nation zu conſtituiren. Die Geſchichte ſetzt ſich fort durch die Bücher Joſua u. ſ. f., der Propheten bis Esra, Nehemia. Vom Anfange an bis zum Ende nur das iſraelitiſche Volk. Die andern Völker, Syrer, Chaldäer, Araber, Perſer, Aegypter kommen im alten Teſtament nur nebenher vor. Weltgeſchichte iſt das alte Teſtament nicht, ſondern Geſchichte des iſraelitiſchen Volkes. Aber wo dies Volk ſeinem Untergang als Volk, wo Jeruſalem ſeiner Zerſtörung nahe iſt, ſchließt das alte Teſtament und das neue ſchließt ſich an. In dieſem Volke ſchon unter den Römern wird Chriſtus geboren und wie die Jünger Chriſti als Lehrer Gemeinden ſtiften, ſind's die Juden zunächſt, die in Korinth, Rom, Theſſalonich lebten, wo ſie das Evangelium zuerſt hintrachten. Das neue Teſtament hat folglich nach ſeinem hiſtoriſchen Inhalt das ganze alte Teſtament zu ſeiner Vorausſetzung. Es iſt alſo nothwendiger Zuſammenhang zwiſchen dem alten und neuen Teſtament. Selbſt hiſtoriſch iſt das neue Teſtament nicht zu verſtehen, es ſei denn, daß das alte Teſtament geleſen und verſtanden worden wäre.

b. Nicht blos hiſtoriſch, ſondern auch dogmatiſch iſt das neue Teſtament dem alten connex. Dogmatiſch, — die conſtante Lehre des alten Teſtamentes iſt die von einem einzigen Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, und ſie iſt zugleich die Verneinung aller Vielgötterei, ſo oft auch das Volk zum Götzendienſt ſich verleiten läßt. Aber auf dieſe Lehre iſt doch kein großes Gewicht zu legen, denn ſie war auch wohl Lehre bei andern Völkern, ſo ſehr ſie verhüllt ſein mochte. Aber Eins in jener Lehre von dem alleinigen Gott hebt ſich für den dogmatiſchen Nexus heraus — daß die Lehre zugleich die von der Weisheit, Gerechtigkeit des Einen Gottes iſt, mit der er die Welt und ſein Volk regiert. Haben denn andere Religionen in dogmatiſcher Hinſicht nicht auch ihre Götter für gerecht und weiſe anerkannt? Allerdings! aber der Unterſchied iſt der: jene Götter ſtehen mit ihrer Weisheit, mit der Macht ihres Willens unter einer Gewalt, die über ihnen waltet — dieſe iſt das fatum, *εἱμαρμένη*. Darüber erhebt ſich der iſraelitiſche Gott, er ſteht unter keiner Gewalt, ſondern hat das Schickſal in ſeiner Hand. Und dieſe Lehre von Einem Gott, in dem jenes Fatum negiert wird und die Weisheit Gottes die Vorſehung iſt, theilt das neue Teſtament mit dem alten. Um die Schriften des neuen Teſtamentes auch dogmatiſch zu verſtehen, iſt auch wohl ein Verſtändniß des alten erforderlich. Eben dies weſentlich Eigenthümliche in jenem Dogma von Gott, dem Weltregierer, wie dies im alten und neuen iſt, macht z. E. eine Tragödie unmöglich, die ihren Stoff aus einer alt- oder neuteſtamentlichen Geſchichte nähme. Aus dem alten und neuen Teſtament iſt alles Schickſal verbannt.

c. Ferner ſind das alte und neue Teſtament ethiſch. Die ganze Lehre von Geſetz, Pflicht und Recht im neuen Teſtament iſt im innigſten Zuſammenhang mit der Lehre des alten Teſtamentes. Und altteſtamentliche Vorſchriften, wie die zehn Gebote, werden ja von Chriſto in der ſogenannten Bergpredigt genommen. So iſt ohne Vorurtheil für das Jüdiſche oder Altteſtamentliche überhaupt in unbefangener Unterſuchung leicht anzuerkennen, daß das Chriſtliche des neuen Teſtamentes doch nicht vom Jüdiſchen des alten Teſtamentes zu trennen ſei. Freilich ſind ethiſche Wahrheiten keine hiſtoriſchen. Aber die ethiſchen Wahrheiten haben in hiſtoriſchen Kenntniſſen ihre Beſtätigung und äußerlich ſind ſie durch hiſtoriſche Wahrheiten getragen. Ohne das alte Teſtament bleibt das neue blos abſtract. Es iſt freilich nur ein Volk, deſſen Geſchichte von Anfang bis zu Ende das alte Teſtament erzählt — aber in der Geſchichte dieſes Volkes ſind alle Ereigniſſe, die ein Volk betreffen können, vorgekommen, und ſo iſt die Geſchichte des iſraelitiſchen Volkes ein Sittenſpiegel für alle Völker.

In Folge dieſes Begriffes nun iſt das neue Teſtament die Fortſetzung und Vollendung des alten, dies der Anfang. Ein Anfang, der keine Fortſetzung hat und dem das Ende fehlt, iſt kein Anfang, und iſt ebenſo kein Ende ohne Anfang. Das Ende muß den Anfang bewähren, eben ſo muß das neue Teſtament dem alten die Wahrheit geben, die es hat. Eine Lehre aber, wie die Moral und jede andere wird fortgeſetzt entweder

1) ſo, daß zu den Erkenntniſſen, die ſchon vorhanden und ihr Inhalt ſind, neue fort und fort hinzukommen. Dieſe Fortſetzung wäre alſo eine Continuation durch Addition; vieles iſt ſchon bekannt, Neues wird entdeckt und dem Alten hinzugethan. Dieſe Fortſetzung beſteht in einer Bereicherung der Lehre von außen her, ſo wie etwa einer, der aufmerkſam iſt, reicher an Kenntniſſen wird. Werden die neuen hinzugebrachten Kenntniſſe durch die Thätigkeit des Hinzubringenden nicht nur an einander geknüpft, ſondern auch durch und durch mit einander verbunden, ſo iſt ſein Verfahren ein ſynthetiſches. Alſo Syntheſis ſetzt eine Lehre fort. Aber welcher Art ſind dann die Erkenntniſſe als der Inhalt einer ſolchen Lehre, die durch Syntheſis ſtets reicher wird? Dies ſind empiriſche Kenntniſſe. Vieles iſt ſchon erfahren, Neues wird erfahren u. ſ. f. So ſetzt ſich die Naturkunde fort, indem zu den längſt gemachten Erfahrungen täglich neue hinzukommen. Aber moraliſche Wahrheiten ſind keine Erfahrungen. Durch Erfahrungen bethätigen ſie ſich — aber Erfahrungen ſind ſie nicht; was recht iſt und gerecht, iſt es vor aller Erfahrung. In dem Sinne alſo einer Vermehrung der altteſtamentlichen Erkenntniſſe durch die neuteſtamentlichen iſt das neue keine Fortſetzung des alten, und ſynthetiſch iſt das Verfahren nicht. Die Art, in der eine Lehre ſich fortſetzt, wenn ſie nicht jene unter 1. betrachtete iſt, iſt

2) eine *genetiſche*; nemlich ſo, daß nicht zu dem alten Neues hinzukommt, ſondern daß im Alten der Keim des Neuen ſchon enthalten iſt und dieſes ſich aus dem Alten entwickelt, wie aus dem Keim die Pflanze; keine Syntheſis, ſondern Geneſis. In Anſehung dieſer Fortſetzungsweiſe kann es heißen: die neuteſtamentliche Sitten- und auch Glaubenslehre ſind ihrer Möglichkeit nach ſchon im alten Teſtament enthalten. Ihre Verwirklichung aus dieſer Möglichkeit heraus kann bezeichnet werden als eine Evolution gegen jene Addition, wo die Kenntniſſe ſchon da ſind und blos zu andern hinzugethan werden. Wenn der Apoſtel im zweiten Briefe an die Korinther ſagt: „das Alte iſt vergangen, das Neue iſt herbeigekommen,“ ſo wird dadurch hingedeutet darauf, nicht daß zu dem alten das Neue hinzugekommen, ſondern, daß aus dem Alten das Neue hervorgegangen ſei, daß das Alte im Neuen aufgegangen. Nach der Analogie eines Gewächſes: der Kern und Keim eines Saatkorns iſt das Alte, daraus erwächſt die Pflanze, dann aber verwittert und verweſ't der Keim, das Alte iſt in das Neue eingegangen. Das moraliſch Wahre iſt im alten Teſtament (wenn es heißt; du ſollſt nicht tödten u. ſ. f.), was es im neuen iſt. Aber im alten iſt es das, was noch auf eine nur unbeſtimmte, mögliche, unentwickelte Weiſe iſt; im neuen Teſtament diſtinct, entwickelt, nothwendig. Im neuen Teſtament iſt die wahre Fortſetzung des alten. Den Zuſammenhang übrigens zwiſchen dem neuen und alten Teſtament ſpricht im neuen ſelbſt Chriſtus aus an mehren Stellen cf. beſonders Joh. 5, 39.: „ſuchet in der Schrift — ſie iſt's, die von mir Zeugniß giebt.“ Nach dieſer Stelle kann es ſcheinen, als ſei das alte Teſtament eine Bewährung des neuen, als würde durch das alte Teſtament der Inhalt des neuen erſt ein wahrer Inhalt, — gegen die frühere Aeußerung, daß durch das neue Teſtament erſt das alte wahr werde. Der Schein ſchwindet jedoch, wenn v. 32—34. berückſichtigt werden: „ich nehme kein Zeugniß von einem Men-

ſchen an für mich, der für mich Zeugende iſt der Vater.“ Aber das alte Teſtament iſt doch nicht der Vater! Von Moſe und David nehme ich kein Zeugniß an, Chriſtus, wie wir ihn erkannt haben in ſeiner vollendeten Sittlichkeit, iſt's, der Zeugniß giebt für die Propheten, ohne Chriſtus ſind die Propheten gar nichts. Das alte Teſtament hat ſeine Autorität im neuen. Zu dieſem Ausſpruch Chriſti kann Hebr. 1, 1. gezogen werden. — Ohne den Sohn haben die Knechte in unſern Augen keine Autorität. Weiter: zur Zeit, wo Chriſtus zu leben anfing, in ſeinem Knabenalter, und wo er zu lehren begann, war der altteſtamentliche Kanon längſt geſchloſſen, er enthält von 1. Moſ. an bis Maleachi 39 Schriften, die ſogenannten Apokryphen gehören nicht in den Kanon; und in der ganzen Religion der Iſraeliten zu Chriſti Zeit und früher hatte dieſe Sammlung als kanoniſche eine unbedingte, ſchlechthin göttliche Autorität. Mit dem Kanon nun nach ſeinem Inhalt war Chriſtus ſehr vertraut, das zeigen ſeine Reden. Er hatte alſo das alte Teſtament wohl geleſen und durchdacht und ſo unter ſeinen Jüngern beſonders Paulus, der am meiſten altteſtamentliche Stellen citirt. Alſo was im alten Teſtament ausgeſprochen war, wußten Chriſtus und ſeine Jünger ſehr gut. Und wie war er zu dieſem Wiſſen gekommen? Durch das, was er ſelbſt empfiehlt, durch Forſchen. cf. beſonders Luc. 2, 39. u. ſ. f. So iſt es ja auch der göttlichen Natur, die in Chriſto, dem Sohne Gottes anerkannt wird, ganz gemäß, ſie iſt dadurch die göttliche, daß ſie die wahrhaft menſchliche iſt, und umgekehrt.

Jetzt die Frage: wie iſt dieſe Fortſetzung die genetiſche in Bezug auf die Moral? Wie ſind jene Wahrheiten des neuen Teſtamentes in ihrer Fortbildung entſtanden durch jene des alten, das ſie der Möglichkeit nach enthält. Im Allgemeinen iſt die Antwort:

a) ſo, daß ſich die Sittenlehre, in der Beſchränkung, die ſie im alten Teſtament hat, im neuen aufhebt.

b) ſo, daß ſie in dieſem ſich neue Beſtimmungen giebt.

ad a. Ihre Beſchränkung im alten Teſtament iſt überhaupt eine dreifache:

α) Die Sittenlehre bei Moſe, den Propheten, David in den Pſalmen ſchränkt ſich auf das iſraelitiſche Volk ein; ſelbſt was den Decalog angeht, ſo unbedingt allgemein auch ſein Inhalt ſei. Sie ſchränkt ſich darauf ein, in der Anerkenntniß, daß es das von Gott vor allen andern auserkorne Volk ſei und daß er ſein beſondrer Geſetzgeber, Führer u. ſ. f. ſei und geweſen ſei. Jedoch überſieht dieſe Sittenlehre in jener Beſchränkung die Individuen anderer Völker nicht, ſie iſt auch eine Lehre von den Pflichten des Iſraeliten gegen den Fremden, der Gaſtfreundſchaft u. ſ. f. Allein kein Individuum eines andern Volkes ſteht dem iſraelitiſchen gleich; erſt das Iſraelitiſche und dann ein Nächſter. Es verhält ſich alſo bei jener Sittenlehre des Iſraeliten wie bei der des Griechen, der jeden nicht Griechen für einen Barbaren hält. Dabei iſt freilich an Moſe und den Propheten leicht zu erſehen, daß die Männer, die dort lehren, eine Ahnung haben davon, daß ſie nicht blos für das einzige Volk gelten. Aber bei der Ahnung bleibt's. Von dieſer Beſchränkung der Sittenlehre hat Chriſtus die Sittenlehre des alten Teſtamentes befreit, indem nach ihr, wie er ſie hebt und ſtellt, kein Unterſchied unter den Menſchen und Völkern iſt — Gott ſieht die Perſon nicht an. Von jener Schranke iſt die neuteſtamentliche Sittenlehre frei — ſie iſt nicht für ein Volk, ſondern für jedes, für die Menſchheit, hinter der alle Nationalität zurückbleibt.

β) Die altteſtamentliche Sittenlehre und ihr zufolge die Sitte ſelbſt war mit der Verfaſſung des Volks unzertrennlich verknüpft. Dieſe Verfaſſung aber beſtand weſentlich in der Unterordnung der einander coordinirten Stämme unter das Prieſterthum, dann ſpäter unter das Königthum, die Verfaſſung war hierarchiſch. Opfer- und Ceremoniendienſt war eben ſo mit dieſer Verfaſſung verknüpft. Sehr weſentlich gehörte von Abraham an dazu, daß jeder, der ein Mitglied wurde des iſraelitiſchen Staates, der Beſchneidung unterlag — ein unaustilgbares Zeichen der Angehörigkeit zu dem iſraelitiſchen Volke. Dies Band der Moralität mit dem äußerlichen des Civismus wurde von Chriſtus gelöſ't und die Moralität und ihre Lehre von dieſer Beſchränkung frei gemacht, hiedurch die Lehre ihrer Vollendung zugeführt. Nach dem Geiſte und der Lehre des neuen Teſtaments iſt ganz gleichgültig, unter welcher Verfaſſung ein Volk ſteht — in Beziehung auf die Moralität: und beſonders jenes Zeichen der Beſchneidung erliſcht nach chriſtlicher Sitte; es bekommt keiner einen unterſcheidenden Charakter durch die Beſchneidung, ſondern das Symbol der Taufe tritt an deſſen Stelle als Zeichen der Wiedergeburt.

γ) Der Iſraelit war dem ihm gegebenen und nach alter Sage vorerſt auf zwei ſteinernen Tafeln eingegrabenen und dann geſchriebenen Geſetz ſchlechthin unterworfen in allen jenen Beſtimmungen, die dies Geſetz im letzten Buch Moſe erhalten hat. Buchſtäblich mußte er folgen. Dieſe Anforderung und Lehre kam allerdings aus dem Geſetz ſelbſt, das ja kein Geſetz wäre, enthielte es nicht die Nothwendigkeit des genaueſten Gehorſams. Dies kann genannt werden das Recht des Geſetzes. So auch hier bei den Iſraeliten. Das Geſetz aber für den Iſraeliten war das ihm vom Herrn durch ſeinen Knecht Moſes gegebene und durch die Propheten weiter beſtimmte und der, dem es galt und durch den es gegeben wurde, war ſchlechterdings nur ein Knecht. Aber der Menſch, Iſraelit oder nicht, hat auch ein Recht, wie das Geſetz ſein Recht hat. Des Menſchen Recht iſt, das Geſetz zu erforſchen, den Grund, aus dem es Geſetz iſt, zu erkennen und ſich ſelbſt von der Nothwendigkeit des Gehorſams zu überzeugen. Dies das Recht des Gewiſſens. In dieſem ſeinen Rechte verhält er ſich nicht zum Geſetz und deſſen Geber wie ein Knecht zu ſeinem Herrn, ſondern zu dem, der es gegeben hat, wie ein Sohn zu ſeinem Vater. Dem mündigen Sohne verſagt der Vater nichts, der Sohn ſoll das Geſetz des Vaters ſich ſelbſt gegeben haben. Dies Recht kommt nirgends im alten Teſtament vor. Chriſtus hat die altteſtamentliche Lehre von dieſem Buchſtaben befreit cf. 2. Kor. 3, 6.

ad b. Die Moralität eines Individuums iſt allerdings mit ſeiner Nationalität verknüpft, ſprichwörtlich: „Landesart, Landesſitte.“ Ein Einzelner für ſich oder in beſonderm Stande, ja ein einzelner Stand ſelbſt hat ſeine Eigenheiten, aber dieſe Gewohnheiten und beſondern Manieren ſind es nicht, die verſtanden werden, wenn von Sittlichkeit die Rede iſt. Kommt dieſe in Betracht, ſo kann nicht mehr der Einzelne, ſondern allein das Volk berückſichtigt werden, deſſen Mitglied er iſt, und die Stufe der Sittlichkeit des Volkes (im Ehrgefühl, Redlichkeit u. ſ. f.) iſt es auch, auf der jeder Einzelne im Volke ſteht. Steht der Einzelne über dem Volke, wie Tacitus über ſeinen Römern, ſo ſteht es ſchlecht um ein ſolches Volk, es muß ſo zu ſagen ſchon zum Abſchaum geworden ſein. Aber die Baſis der Sittlichkeit einer Nation iſt

α) die Ehe. Wie die beſchaffen iſt, ſo iſt am Ende das ganze Volk. Im alten Teſtament nun bei den Patriarchen, dann bei den Iſraeliten überhaupt, ſteht die Ehe noch ſehr zweideutig da, wie im Orient noch jetzt. Neben der Gattin Kebsweiber, alſo Polygamie. Daneben die Leichtigkeit der altteſtamentlichen Ehe, daß der Mann von ſeinem Weibe ſich ſcheide, er nimmt ſie, bezahlt wohl etwas für ſie — aber mit einem Scheidebrief kann er ſich ſeiner Frau entledigen. Im neuen Teſtament wird es mit der Ehe beſtimmter genommen. Wohin das neue Teſtament kam und ſeine Lehre, mußte ſeine Lehre Monogamie hervorbringen und wo ſie ſchon war, bei den alten Deutſchen, ſie nur noch mehr befeſtigen. Darin hat alſo das neue Teſtament eine Zweideutigkeit, Unbeſtimmtheit aufgehoben. Bei der Vielweiberei iſt das ſittliche Verhältniß, wo nicht ganz verkannt, doch kaum geahnt; dies iſt das Verhältniß der völlig gleichen Perſonalität, aber dieſe gleiche Perſonalität wird mit Füßen getreten durch Vielweiberei. Der Polygamiſt hat keine Frau, ſondern Sclavinnen. Dagegen nun hat das neue Teſtament, indem es die Ehe als monogamiſche beſtimmt lehrt, Verhältniſſe unbeſprochen gelaſſen, die auf die Ehe ſich beziehen, und welche Verhältniſſe das alte Teſtament ausſpricht — dies ſind die Verhältniſſe, angehend die Verwandten und die Grade der Verwandtſchaft. Dies ſind die ſogenannten Moſaiſchen Ehegeſetze, worüber beſonders Michaelis zu vergleichen iſt — dieſe moſaiſchen Ehegeſetze gehen alſo in das neue Teſtament ein.

β) Nach der Ehe iſt das nächſte Element zu Conſtituirung eines Volkes die Familie, ſie, welche die Ehe zu ihrem Princip hat. Die Familie nicht im Sinne des Lateiners, denn da wurde die Dienerſchaft, wenn nicht allein darunter verſtanden, doch mit inbegriffen, ſondern = gens, stirps. Durch die wechſelſeitige Verbindung der Glieder der einen mit denen der andern Familie wird die Ehe. Die zuſammengekommenen und durch irgend ein Intereſſe, das jeder hat, urſprünglich mit einander vereinigten Individuen conſtituiren als Individuen noch kein Volk, ſondern ſind nur ein ſo vereinigter Hauſe, multitudo. Wo das Volk zu exiſtiren anfängt, da iſt Abſtammung, da kommt dies Element zu einem Volk. Das Verhältniß nun der Familienglieder zu einander iſt an ſich ſchon ein ſittliches, indem die einzelnen mündig oder unmündig, nicht Thiere, ſondern Menſchen ſind, die ſich nicht zu einander verhalten, wie Schaafe. Als ſittliches Verhältniß zuerſt das der Eltern zu den Kindern, das der Kinder zu den Eltern — ausgeſprochen in der Ehrfurcht und Liebe gegen ſie — auf Seiten der Eltern durch Treue und Liebe zu den Kindern. Das Weſen derer, die in dieſem Verhältniß ſtehen, iſt die

Perſonalität, die Kinder mögen mündig oder unmündig ſein. Das Lebendige nun kann, wie jede Sache, das Eigenthum des Menſchen werden und ſein, aber der Menſch kann nicht das Eigenthum eines Menſchen werden, ohne daß der zum Eigenthum gemachte in ſeinem Weſen verletzt wird. Die Kinder ſind die Erzeugniſſe der Eltern, und dies verleitet die Eltern, daß ſie die Kinder für ihr Eigenthum halten (ſo auch noch im alten Teſtament — ja die Gattin ſelbſt war Eigenthum — ſo auch im römiſchen Rechte, ſo noch in China). So kommen im alten Teſtamente die Söhne hin und wieder als die Knechte des Vaters vor, und geht das nicht bei Abraham ſo weit, daß er ſeinen Sohn Iſaak ſchlachten will? Macht es Agamemnon mit ſeiner Iphigenia nicht eben ſo? Mit dem Worte, das Chriſtus ſpricht: „laßt die Kinder zu mir kommen, u. ſ. f." hebt ſich in jenem altteſtamentlichen Verhältniß das Verkennen der Perſönlichkeit der Kinder. Der Sohn darf nicht warten, bis er mündig geworden iſt — um ſelbſtſtändig zu ſein, er iſt's ſchon vorher. Darin iſt die altteſtamentliche Lehre im neuen Teſtament verklärt, vergeiſtigt. Das Alte iſt ein Neues worden, und wie z. B. noch, dem Herkommen gemäß, der Jude als Vater ſeine Tochter verſchachern kann, ſo kann's der Chriſt nicht. Das Verhältniß der Brüder und Schweſtern zu einander iſt im alten Teſtament auch das der Unterordnung der Schweſtern unter die Brüder, als ſtänden die Schweſtern auf niederer Stufe, als hätten ſie keine Perſönlichkeit. Endlich auch der Unterſchied unter den Brüdern dem Alter nach — abgeſehen vom Erſtgeburtsrecht; als hätten die ältern Brüder vor den jüngeren etwas voraus. Im neuen Teſtament iſt dieſe Ungleichheit weggeſchafft. Du und dein Bruder, deine Schweſter, ihr ſeid alle gleich vor Gott, nur die Anerkenntniß dieſer Gleichheit macht jenes Verhältniß zu einem ſittlichen. Aber im neuen Teſtament 'ſelbſt geht die Lehre, welche die Glieder der Familie betrifft, nirgends ſo in's Einzelne; da nimmt alſo die neuteſtamentliche Lehre, wo es erforderlich iſt, die altteſtamentliche in ſich auf, z. E. das Verhältniß des Vaters zu ſeinem Sohne betreffend, David und Abſalon: der Vater in voller Liebe für den verrätheriſchen, aufrühreriſchen Sohn. Joſeph in Aegypten fragend: lebt mein alter Vater noch? und wie verſöhnend behandelt Joſeph ſeine Brüder?

γ) Das Verhalten der Mitglieder der einen zu denen einer andern Familie, die mit jener nicht verwandt iſt, kann ein ſehr beſtimmt ſittliches werden und ſein, indem die concrete Einheit der Familien die Nation iſt. Iſt das Verhalten der Familien zu einander nur ein legales, ſo iſt die Moralität freilich dahin. Aber es kann auch das ſittliche Verhältniß der Freundſchaft entſtehen; Freundſchaft in dem gegenſeitigen Vertrauen und gegenſeitige Treue einzelner Individuen gegen einander, wo keiner vom andern für ſich begehrlicher Weiſe etwas verlangt, wo jeder für den andern, was er vermag, willig leiſtet. Aber von ihr iſt im neuen Teſtament keine Spur zu finden. Schon lange wurde dem Chriſtenthum der Vorwurf gemacht, es gedenke dieſer hohen Tugend der Freundſchaft nicht. Unſere Theologen erinnern zwar an das Verhältniß Jeſu und des Jüngers Johannes; allein ſo lange noch Ehrfurcht iſt zwiſchen zweien, iſt keine Freundſchaft; daher können Jeſus und Johannes nicht Freunde genannt werden. Ferner iſt die Freundſchaft ausſchließend, nur zwiſchen zweien u. ſ. f., aber die chriſtliche Liebe ſchließt alle ein; daher die Liebe höher als die Freundſchaft. Darum gedenkt auch das neue Teſtament nur der Liebe, die alle einet. So beim Verhalten des Menſchen zu Gott und Gottes zu ihm: beide ſind keine Freunde zu einander, aber beide lieben einander. Gleichwohl iſt die Freundſchaft ein ſittliches Verhältniß und ein höchſt achtbares, und wohl dem, der einen Freund gefunden. Die neuteſtamentliche Lehre alſo, der kein ſittliches Verhältniß gleichgültig ſein kann, nimmt das alte Teſtament auf in ſich und verweiſ't auf Jonathan und David und wäre dies auch nur das einzige. Endlich

d) das neue Teſtament lehrt (Röm. 13. u. ſ. f.) die Pflichten der Unterthanen gegen die Obrigkeit, die das Schwerdt nicht umſonſt trage und von Gott verordnet ſei. Dieſe Pflichten haben ihren Grund im Geſetz, in der Nothwendigkeit; in dieſem Sinne heißt es: die Obrigkeit ſei von Gott, weil ſie das Geſetz bewahrt, damit keiner dem andern ſeine Freiheit verkümmere. Ultra necessitatem nulla libertas. Dieſe Lehre gilt aber nur von den Mitgliedern eines Volkes und weiter (von Volk zu Volk) läßt ſich die neuteſtamentliche Moral nicht ein. Aber das Verhältniß der einzelnen Völker zu einander kann ſein und werden gleichfalls ein rein ſittliches. Jedes Volk in ſeiner Totalität iſt egoiſtiſch, jedes Volk nimmt gern dem andern. Dies der Nationalegoismus, Nationalſtolz, ſehr ſchlechte Prädicate, die die Völker treffen.

Die Wiſſenſchaft, deren Gegenſtand die chriſtliche Sittenlehre iſt, die theologiſche Moral, weiß, woher ſie dieſen Gegenſtand erhält und nimmt, indem ſie anerkennt oder anerkennen muß, daß er in der Bibel alten und neuen Teſtamentes, wie ſie ein Ganzes iſt, enthalten ſei. Für die Hülfsmittel, vermöge deren jene theologiſche Moral ſich dieſes Gegenſtandes bemächtigt, kommt in Betracht die Form, die jener Inhalt hat.

§. 18.

Form des Inhalts der chriſtlichen Sittenlehre.

Unter dieſer Form wird verſtanden die Art und Weiſe, wie im neuen Teſtament ſittliche Wahrheiten dargeſtellt und gelehrt werden. Dieſe Darſtellungs- und Lehrweiſe hat ihr charakteriſtiſch Eigenthümliches und unterſcheidet ſich durch daſſelbe von jeder andern Darſtellungsweiſe ſittlicher Wahrheit z. E. von einer Lehre derſelben bei den Arabern in Mährchen, bei den Griechen in Fabeln (Aeſop) oder Mythen oder in

Apophthegmen (bei Epictet). Am wenigſten iſt ſie oratoriſch, räſonnirend, geſchwätzig. Dies charakteriſch Eigenthümliche wäre von den Geiſtlichen ſehr zu beherzigen. Daſſelbe wird zu betrachten ſein

a) indem die Form, die der moraliſche Inhalt der Bibel hat, zuerſt als äußere Form berückſichtigt und dann

b) als innere Form in Unterſuchung gezogen wird.

a. Die äußere Form.

Schon die Beſtimmung des äußern, dies Prädicat deutet an, daß hier eine Beziehung Statt finde des neuteſtamentlichen Inhaltes, deſſen Form ſie iſt, auf den altteſtamentlichen Inhalt; ſo innig iſt dieſer Zuſammenhang. Eine äußere Form iſt ſie in folgenden Hauptmomenten:

1) im neuen Teſtament werden, wo nicht überall und immer, doch größtentheils die ſittlichen Wahrheiten mit einer Beziehung, Anſpielung auf altteſtamentliche Lehren derſelben dargeſtellt oder gelehrt. So in folgenden Stellen: Matth. 12, 1—8. Die Jünger gehen mit Chriſto durch ein Kornfeld und reißen Aehren ab und verzehren das daraus genommene Korn. Die Phariſäer fragen: warum faſten deine Jünger nicht am Sabbath? Jeſus antwortet: bedenkt doch, was David that, als ihn hungerte und er in dem Tempel die Schaubrodte holte und aß. Ferner Matth. 15, 1—8.: warum waſchen deine Jünger nicht ihre Hände nach dem Geſetz? Chriſtus antwortet: ihr beachtet immer die Zuſätze zum alten Geſetz, die παράδοσις, aber das Geſetz ſelbſt laſſet ihr außer Acht. Ferner Paulus Röm. 12, 21. Böſes iſt nicht mit Böſem zu vergelten, Rache ziemt nicht. cf. Proverb. 25, 20.: ſo ſammelt ihr feurige Kohlen auf das Haupt eurer Feinde; ſuche zu vertheidigen deinen Verläumder, wenn man auf ihn Angriff macht, ſuche ſeine harte Seele ſo zu ſchmelzen durch dieſe feurigen Kohlen.

2) Chriſtus hatte, wie im Vorigen betrachtet worden, die

moraliſchen Wahrheiten und Lehren von der Beſchränkung befreit, die ſie im alten Teſtament bis dahin gehabt hatten. Er ſelbſt aber war doch der Geburt nach nebſt jedem ſeiner Jünger ein Jude, und ſeine nationale Gefühls-, Vorſtellungs-, Denk- und Urtheilsweiſe war die iſraelitiſche. In dieſer Weiſe ſeines Volkes ſtellt er daher und jeder ſeiner Jünger das moraliſch Wahre dar, es wird in der Form der iſraelitiſchen Nationalität gelehrt. So z. E. hat dieſe iſraelitiſche oder nationale Vorſtellungsweiſe eine Engel- und Dämonenlehre. Die altteſtamentliche Angabe von Geſandten Gottes an die Menſchen, von Propheten hat Chriſtus mit jedem ſeiner Apoſtel gemein, er ſelbſt ſpricht von ſich als dem, den der Vater geſandt, und die altteſtamentliche Vorſtellung des Meſſias hat Jeſus eben ſo angenommen. So iſt die altteſtamentliche Verſöhnungslehre durch blutige Opfer in die Darſtellungsweiſe des neuen Teſtaments eingegangen. Es wird wohl gefragt: ob Chriſtus in dieſen und ähnlichen Dingen ſeiner Zeit und ſeinem Volke ſich accommodirt habe. In allen dieſen angeführten Lehren iſt Wahrheit und zu dieſen Nationalvorſtellungen läßt ſich Chriſtus herab, accommodirt ſich aber nicht.

3) Das Mittel für die Darſtellung, die Lehre ſelbſt, deren Inhalt eine ſittliche Wahrheit iſt, kann allein die Sprache ſein. Im Texte der Evangelien ſpricht zwar Chriſtus griechiſch, aber die Sprache des Evangeliums iſt ganz unverſtändlich ohne das Hebräiſche. Die äußere Form des Inhalts der Lehre von Seiten der Sprache bezieht ſich im neuen Teſtamente geradezu auf's alte. Nun kann die Bibel neuen Teſtamentes in einer Ueberſetzung geleſen und der ganze moraliſche Inhalt derſelben beſonders in einer gleichen Ueberſetzung des alten Teſtamentes, wo auch deſſen Inhalt berückſichtigt wird, wohl verſtanden werden. Aber dies reicht nicht hin für eine Wiſſenſchaft der bibliſchen Sittenlehre; dann muß dieſer Inhalt zuerſt in äußerer Form nach dem Originaltexte unterſucht

werden — mit der Exegeſe iſt es dabei nicht um ſie ſelbſt zu thun, ſie iſt nicht Zweck, ſondern eins der bedeutendſten Hülfsmittel für unſere chriſtliche Sittenlehre. Aber durch bloße Interpretation der Bibel iſt noch keine Moralwiſſenſchaft da.

b. Die innere Form.

Die Beſtimmtheit des Aeußern hat die Form der bibliſchen Sittenlehre durch das Verhältniß, worin dieſe als die neuteſtamentliche zur altteſtamentlichen ſteht. Auch der Beſtimmtheit des Innern liegt ein Verhältniß zu Grunde, das der bibliſchen Sittenlehre zu dem Zwecke, dem ſie zum Mittel dient, als einem unmittelbar praktiſchen, — ein praktiſcher, nicht theoretiſcher, nicht techniſcher. Die bibliſche Sittenlehre nemlich geht direct auf den Willen eines jeden, der belehrt wird oder werden ſoll und von welchem Willen ſprichwörtlich geſagt iſt: der Wille des Menſchen iſt ſein Himmelreich. Es iſt mit der Belehrung, wie dieſe die chriſtliche iſt, direct darum zu thun, daß der Menſch, der belehrt wird, in Anſehung ſeines Willens ſich anders benehme, ſeinen Willen ändere. Unmittelbar geht dieſe Belehrung nicht auf das Wiſſen und auf ein dieſem Wiſſen angemeſſenes, dem Menſchen angenehmes oder nützliches Thun und Handeln, ſondern auf die Praxis. Aber auch die Praxis hat wie die Technik zu ihrer Vorausſetzung eine Theorie: jeder Gewiſſensact im Wollen des Rechten — ein practiſcher, iſt bedingt durch einen Wiſſensact; man muß erſt recht wiſſen, was recht iſt, um es vom Gewiſſen aus als recht zu vollbringen. Für das nun, was jedem Menſchen angenehm und nützlich iſt, iſt jeder leicht zu intereſſiren; der Belehrende darf ſich dafür nur an die Selbſtſucht eines jeden wenden, ſo findet ſeine Lehre Eingang. Das ſinnliche Gefühl, Begierde, Neigung ſtimmt den, der jenes erſtrebt, gar leicht, auf ſolche Theorie des Angenehmen einzugehn. Reichthum, Ehrſucht kann nicht praktiſcher Zweck heißen, ſondern phyſiſcher, techniſcher, natürlicher. Endlich kann die Belehrung ſogar nur das Wiſſen und die Wiſſenſchaft, die bloße Theorie als ſolche zum Zwecke haben. Dann wäre der Zweck als ein rein theoretiſcher auf die Freude, das Vergnügen an dem einzuſchränken, was gelehrt und erarbeitet wird; ſo z. E. eine Naturkunde wird gelehrt, nicht eben damit dadurch große Dinge ausgeführt werden, ſondern damit die Natur erkannt werde; oder gar reine Mathematik für einen nicht Mathematiker. Bei der Belehrungsform, beſonders nach einem ſelbſtſüchtigen Zweck, kommt es nur auf die Receptivität der zu Belehrenden an; dieſe Receptivität iſt einfach das rein ſinnliche Gefühl mit Bezug auf den Vortheil, das Angenehme, die Freude u. ſ. f. Aber hat die Lehre, wie die bibliſche Sittenlehre ihn hat, einen unmittelbar praktiſchen Zweck, ſo kann ſie ſich nicht an jenes Gefühl und an den Menſchen in ſeiner natürlichen Beſchaffenheit richten und wenden; denn nach dieſem praktiſchen Zweck gilt es darum, daß von dem Menſchen das, was recht und gerecht, Pflicht und Schuldigkeit iſt, mag es Nutzen bringen oder nicht, gethan werde; dies iſt die wahre Praxis. Das, was gelehrt wird zu dieſem Zweck, iſt, wie das zu jedem andern auch, ein Erkennbares. Vom nicht Erkennbaren kann keine Belehrung gegeben werden. Die bibliſche Sittenlehre nach ihrem praktiſchen Zweck ſetzt alſo in denen, für die ſie Belehrung iſt, voraus:

1) Empfänglichkeit für das Erkennbare des Rechten, der Tugend, jeder ſittlichen Vollkommenheit, und dieſe Empfänglichkeit iſt in einem Begriff und Wort: das Gemüth. Ueber das, was angenehm und nützlich iſt, wo es überhaupt nur das Wiſſen gilt, kann der Allergemüthloſeſte belehrt werden. Bei dieſem Gefühl kann der Menſch keine Rückſicht auf ſich nehmen und nicht fragen: was bringt mir das Recht ein? was hilft mir das? Die bibliſche Sittenlehre in ihrem praktiſchen Zweck hat zu ihrer Form eben die Gemüthlichkeit, ſie iſt eine gemüthvoll ausgeſprochene. So wenn Chriſtus ſpricht: „was

du nicht willſt, daß ein Anderer dir thue, das thue auch du ihm nicht.“ Das iſt geſprochen vom Gemüthe zum Gemüthe. Ferner: verdammt nicht, damit ihr nicht verdammt werdet.“ Du ſieheſt den Splitter in deines Bruders Auge u. ſ. f. Die chriſtliche Sittenlehre ſetzt da voraus das moraliſche Gefühl des Rechts und die Empfänglichkeit für's Sittliche. Dadurch, daß die bibliſche Lehre vom Herzen zum Herzen ſpricht, dadurch ſetzt ſie jenes moraliſche Gefühl in Bewegung und nähert den Menſchen jenem praktiſchen Zweck, daß er, was recht iſt, vollzieht. Aber blos gemüthlich würde das Erkennbare des Rechts u. ſ. f. doch nur ein Erkennbares bleiben, es kommt darauf an, daß, was erkannt werden kann in Recht und Pflicht, nachdem das Gefühl deſſelben rege geworden, auch zur wirklichen Erkenntniß komme. Dazu iſt

2) mehr als Gemüth erforderlich, dazu gehört Verſtand. Hat vom moraliſchen Gefühl aus der Lehrling, Jünger ſich für Recht und Sitte zu intereſſiren angefangen und gelten ihm jetzt Recht und Gerechtigkeit mehr als er ſich ſelbſt gilt und die Welt, dann iſt er auf dem Wege, der ſittlich Beſchließende und Handelnde zu werden. Er kann auf dieſem Wege, wenn er es bei jenem Gefühle, bei dem Herzen bewenden läßt, ein Schwärmer, Phantaſt werden. Aus dem bloßen Gefühl und Gemüth muß er ſich erheben zum Begriff des Rechten, wiſſen, verſtehen muß er. Hier tritt die die Praxis bedingende Theorie ein. Die bibliſche Moral läßt es nicht daran genug ſein, reine Gemüther zu bilden, ſondern ſie führt in die Erkenntniß ein und hat ſo neben jener gemüthlichen Form zugleich eine durch und durch verſtändige. Chriſtus erzählt Parabeln, dadurch wird nicht blos das Gefühl angeregt, ſondern das dem Gemüthe Erkennbare wird ein Verſtandenes durch die Auslegung der Parabel.

3) Bei dem Zweck des Menſchen in ſeiner Selbſtſucht, Eigenliebe kommt es nur darauf an, daß er die Mittel kenne zur Erreichung jener Zwecke, um den Grund jener Mittel und

Zwecke kann er ganz unbekümmert bleiben, ſo wird er der Kluge ſein. Aber bei jenem praktiſchen Zweck, dem die bibliſche Sittenlehre huldigt, für das ihm gemäße Handeln kommt es auf den Grund der Erkenntniß an, der ſittlich Beſchließende und handelnde Menſch muß wiſſen auf's allergewiſſeſte, aus welchem Grunde — des Gewiſſens — er handelt. Die That iſt frei, ein freier Willensentſchluß wäre aber nicht frei, wenn er aus einem unbekannten Grunde handelte. Aber das iſt die Macht der Vernunft, das Rechte aus ſeinem Grunde zu erkennen und in ſeinem ihm weſentlichen und nothwendigen Zuſammenhange zu wiſſen. Mit Bezug auf den praktiſchen Zweck der bibliſchen Sittenlehre iſt ihre Form die rein vernünftige; die innere Form alſo betrachtet ſich in dieſen drei Elementen. Bei Chriſto, wie er im Evangelium lehrt, iſt dieſe dreifache Beſtimmtheit ganz gleichmäßig. Chriſtus lehrt in Gnomen, Parabeln, Gebeten Joh. 17, 1. u. ſ. f., bei den Jüngern iſt's anders. Bei Johannes herrſcht mehr das Gemüthliche vor, bei Jacobus mehr der Verſtand; bei Paulus das Rationelle, Vernünftige.

Anmerkung. Sowohl in der äußern als innern Form ihres Inhalts iſt die chriſtliche Sittenlehre der Gegenſtand der Wiſſenſchaft von ihr. Das Hülfsmittel für dieſe Wiſſenſchaft von Seiten der äußern Form jenes Inhaltes iſt die bibliſche Philologie, und beſonders die Auslegung der Bibel. Das Hülfsmittel andrerſeits in Anſehung der innern Form iſt die philoſophiſche Anthropologie. Gemüth, Verſtand, Vernunft, welch iſt ihr Weſen? Dieſe Frage beantwortet die philoſophiſche Anthropologie. Nun nimmt aber jene Philologie beſonders als Kritik und Exegeſe mit gutem Recht einen ſehr weiten Raum ein und ſo bleibt für die philoſophiſche Anthropologie kaum ein Plätzchen.

§. 19.

Verhältniß der bibliſchen Sittenlehre zur bibliſchen Glaubenslehre.

Daſſelbe war

1) urſprünglich ein Verhältniß des Enthaltenſeins der Sittenlehre in der Glaubenslehre und jene war eben, weil enthalten in dieſer, von ihr noch gar nicht unterſchieden. Für uns iſt dies urſprüngliche Verhältniß noch, jedoch blos traditionell, nemlich in der Angabe der Bibel ſelbſt vorhanden; an ſich und mit Bezug auf das Bedürfniß der Menſchen, belehrt zu werden über die höchſten Angelegenheiten, war jenes Verhältniß auch ein nothwendiges. Chriſtus, wie ſeine Apoſtel, hebt lehrend an, nicht damit, daß er die Menſchen auf das Geſetz, auf ihre Pflicht, auf das Gewiſſen u. ſ. f. verweiſ't, moraliſirend beginnt ſeine Lehre nicht, ſondern damit, daß er den Menſchen über ihn ſelbſt hinausweiſ't auf den hin, der, wie der Grund des Lebens, ſo auch der Urheber des Geſetzes iſt. Seine Lehre hebt alſo mit dem Glauben an Gott an und in ihr iſt enthalten die Lehre von der Liebe. Dem Bedürfniß des Menſchen gemäß — denn kein dringenderes Bedürfniß kann er haben als das, von ſich hinwegzukommen, — beginnt er mit dem Glauben. Die bibliſche Lehre aus dem Munde Johannes des Täufers und ſogleich auch aus dem Munde Chriſti ſelbſt Matth. 3, 2.; 4, 17. beginnt mit *μετανοεῖτε, ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν ὐρανῶν.* Der Grund dieſer Aufforderung iſt kein durch Moraliſiren herbeigeführter, ſondern ein Glaubensgrund, zugleich mit großer Energie gemüthlich Matth. 11, 28—30. „kommt her zu mir“ u. ſ. f. Dort chriſtlicher Glaube, — umfaſſend die chriſtliche Liebe, — dies Joch iſt das Joch der Liebe, des Geſetzes, der Pflicht, dies Joch iſt leicht, ſanft cf. Paulus Rede Act. 17. In dieſem Verhältniß iſt nun auch nach dem Tode der Apoſtel die chriſtliche Sitten- und Glaubenslehre geblieben,

auch bei den Apologeten, Athenagoras; eben ſo Origenes z. B. περὶ ἀρχῶν. Ferner auch Auguſtinus nicht moraliſirend; und ſo ſind auch die erſten Verſuche die der bibliſchen Glaubenslehre, nicht der Moral, — bei Isidorus Hispalensis libri IV. sententiarum. Im 8. Jahrhundert kommt die erſte chriſtliche Dogmatik von Johannes Damascenus: ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς πίστεως; die Sittenlehre iſt nicht unbeachtet geblieben, ſondern iſt mit darin enthalten. So auch durch die ganze Periode der ſcholaſtiſchen Theologie hindurch vom 11. bis 13. Jahrhundert. So bei Petrus Lombardus, ſo bei Anſelmus, ſo bei dem gemüthvollen, herzergreifenden, herrlichſten Scholaſtiker Bonaventura u. ſ. f. Das urſprüngliche Verhältniß hält ſich 1500 Jahre hindurch bis zum Anfang der Reformation. Nun aber

welches *andere* und wie iſt jenes dies andere geworden?

2) Antwort: Die in der bibliſchen Glaubenslehre urſprünglich enthaltene bibliſche Sittenlehre iſt zugleich die durch dieſe Glaubenslehre begründete. Jenes erſte und urſprüngliche Verhältniß war das der *enthaltenen* zur *enthaltenden*. Aber die enthaltende iſt urſprünglich ſchon nicht blos dieſe, ſondern zugleich *begründende*, und die darin enthaltene alſo die durch ſie begründete. Vergleichungsweiſe wie der Keim die Pflanze ihrer Möglichkeit nach enthält, er iſt das Princip, kraft deſſen die mögliche Pflanze eine wirkliche wird, nicht nur die Grundlage, ſondern auch der Grund. Dies Verhältniß, freilich ſubtil, überſah man, und dies führte zu Unrichtigkeiten und Streitigkeiten zwiſchen Myſtikern und Rationaliſten. Es hebt ſich nun zu Anfang des 16. Jahrhunderts das in jenem erſten urſprünglichen Verhältniß mitbegriffene Verhältniß der Sittenlehre als der begründeten zur Glaubenslehre als begründenden heraus und iſt alſo, ſo herausgehoben, von jenem erſten Verhältniß unterſchieden, ein anderes. Ausgeſprochen kann dies werden auf folgende Weiſe: die Wahrheit jeder Sittenlehre in der Bibel hat ihren Grund im Glauben und in einer Glau-

benslehre. Er und ſie ſind das Begründende der moraliſchen Wahrheit — das Verhältniß iſt das der Glaubenswahrheit als des Grundes. Absque fide nulla caritas. Du magſt Dich noch lieben, wenn du den Glauben aufgiebſt, aber wahre Liebe haſt du nicht. Dasjenige nun, wodurch im Anfang des 16. Jahrhunderts die Luther'ſche Reformation in Deutſchland veranlaßt wurde, war es auch, was die Veranlaſſung gab dazu, daß das Verhältniß der Sitten- zur Glaubenslehre für ein Verhältniß jener als der begründeten zu dieſer als der begründenden anerkannt ward. Wie dieſe Veranlaſſung entſtand, ſteht aus folgendem zu erkennen. Als Luther, durch den Ablaß indignirt, über Sünde und deren Schuld nachdachte, hob ſich ſchon in ſeinem Weſen das moraliſche Element heraus. Luther trennte nicht, obwohl er den Schatz der guten Werke verwarf, Geſetz und Pflicht vom Glauben, den er vielmehr feſthielt als Princip wahrhafter Reue. In dieſem Verhältniß aber blieben beide, Dogmatik und Moral, bei allen Unterſuchungen derſelben durch's 16. Jahrhundert hindurch von einander unzertrennlich, ſo daß in der die Sittenlehre begründenden Glaubenslehre jene zugleich enthalten blieb. Dies zeigt ſich an den erſten Verſuchen, noch im 16. Jahrhundert, einer Wiſſenſchaft ſowohl von den Dogmen, wie von Geſetz und Pflichten: der eine von Melanchthon in ſeinen locis theologicis, der erſten Dogmatik nach der Reformation (die Dogmen exegetiſch gelehrt, logiſch präcis abgehandelt und die Sittenlehre auch; ein trefflicher Abſchnitt iſt eben der vom Sündenfall, Sünde und Reue); der andere Verſuch iſt der von Calvin gemachte in ſeiner institutio religionis Christianae. Erſt zu Ende des 16. Jahrhunderts werden wiſſenſchaftlich beide Lehren von einander geſondert und jede für ſich als ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft behandelt, wie oben in der Einleitung geſagt iſt. Dies Verhältniß hat ſich nun auch erhalten durch das 17. Jahrhundert hindurch und durch das 18. bis in die zweite Hälfte des letztern; angefochten wurde in der erſten Hälfte beſonders die chriſtlich bibliſche Dogmatik und das Dogmatiſche überhaupt unter den Engländern von den ſogenannten ſtarken Geiſtern, unter den Franzoſen von den Freigeiſtern, unter den Deutſchen von einigen Wenigen, von den Naturaliſten bis auf Bahrdt und Steinbart. Allein in der Kirche und in der theologiſchen Wiſſenſchaft blieb doch das von Luther an ſich ſtatuirte Verhältniß fortan beſtehen.

3) Erſt in den achtziger Jahren gab's eine Bewegung, durch die jenes Verhältniß ſelbſt in der theologiſchen Welt ſich aufhob. Aber das Verhältniß wurde nicht nur ein anderes, ſondern ſelbſt das umgekehrte des urſprünglichen, wie bei einer Revolution, wo umgekehrt, nicht umgebildet, reformirt wird. Die moraliſche Wahrheit war die enthaltende und begründende, die Glaubenswahrheit aber für die enthaltene und begründete gehalten, oder hieß es früher Dogmatik und Moral, ſo hieß es jetzt Moral und Dogmatik. Die Veranlaſſung zu dieſer Umkehrung, in der das Verhältniß nicht blos ein anderes als das urſprüngliche, ſondern auch ein dieſem entgegengeſetztes ward, gab Kant durch ſeine Philoſophie und deren allmälige einwirkende Macht auf die Theologie ſeiner Zeit. Die Reſultate nemlich der kritiſch philoſophiſchen Unterſuchungen waren folgende:

a) Der Menſch vermag kraft ſeiner Vernunft zu erkennen und zu wiſſen die Welt, deren Natur im Einzelnen und Ganzen, die Geſetze, denen die Weltkräfte unterworfen ſind. Eben ſo vermag er ſich ſelbſt und ſeine Natur, die Geſetze dieſer Natur (die logiſchen Geſetze) zu erkennen und zu begreifen. Aber die Gegenſtände dieſer Erkenntniſſe insgeſammt mit Einſchluß der Geſetze ſelbſt ſind doch nur Erſcheinungen; denn das Wiſſen von ihnen iſt bedingt durch den Sinn und durch die ganze ſinnliche Beſchaffenheit des Wiſſenden, durch Raum, Zeit, Sehen u. ſ. f. Das Weſen der Welt, den Grund ihrer ſelbſt, das Weſen der menſchlichen Seele, das Princip der Geſetze für den Geiſt jenſeits allem Sinnlichen, das Weſen an ſich, vermag der Menſch nicht zu wiſſen. Seine Erkenntniſſe in Anſehung der Welt und ſeiner ſelbſt ſind theils Erfahrungen, theils Erkenntniſſe von den Bedingungen der Erfahrungen (transcendentale). Mit dieſem Reſultat der Kritik der reinen Vernunft war der Kosmologie und Pſychologie der alten Metaphyſik ein Ende gemacht. Sodann war

b) das weitere Reſultat der kritiſch-philoſophiſchen Forſchungen dies: von Gott, ſeinem Weſen, von dem Verhältniß des Menſchen zu Gott kann der Menſch nichts erkennen. Denn der Gegenſtand, welchen der mit dem Wort Gott bezeichnete Gedanke hat, iſt an ſich ſchon und muß gedacht werden als dem Sinne, der Erfahrung, der Bedingung der Erfahrung ganz unzugänglich; von ihm iſt keine Erfahrung, keine transcendentale Erkenntniß möglich. Mit dieſem Reſultat war der natürlichen Theologie der alten Metaphyſik ebenfalls der Stab gebrochen. Aber indem die kritiſche Forſchung

c) darauf ging, nicht blos, was der Menſch wiſſen könne, ſondern darauf vielmehr, was er thun und laſſen ſolle, indem ſie alſo von jenem Theoretiſchen ſich auf's Praktiſche wandte, war das Reſultat folgendes: kraft ſeiner Vernunft vermag der Menſch das Geſetz für ſeinen Willen und die durch das Geſetz beſtimmte Pflicht und das durch die Pflicht ihm zukommende Recht zu begreifen und zu wiſſen. In dieſem Gebiete des Praktiſchen reicht die Macht ſeiner Vernunft ſo weit, daß er auch den Grund und Urſprung des Geſetzes in ihr, der Vernunft ſelbſt, oder das Geſetz als das von der Vernunft ſelbſt gegebene, alſo die Autonomie der Vernunft zu erkennen vermag. Dies das Höchſte.

Am Geſetz aber für den Willen, an ihm als dem kategoriſchen Imperativ und dann an jeder Pflicht und jedem Rechte, abgeſehen davon, worauf die Pflicht geht, hat die Erkenntniß einen Gegenſtand, der keine Erſcheinung iſt, ſondern das Weſen ſelbſt, das Weſen an ſich. Mit dem Wiſſen vom Sittengeſetz und Pflicht und Recht, noch mehr aber mit dem Anerkennen und Befolgen des Geſetzes iſt der Menſch über die Erſcheinungswelt erhaben in der moraliſchen Weltordnung. Die Praxis daher iſt erhaben über die Theorie, über die Gelehrſamkeit und bloße Wiſſenſchaft als ſolche. In dem Reſultate der kritiſchen Philoſophie war es ſchon gegeben, daß die praktiſche Vernunft den Primat habe über die theoretiſche, alſo das moraliſche Element mit der praktiſchen Vernunft den Primat vor allem. Dieſe Moral, die kritiſche aus dem Princip der praktiſchen Vernunft bleibt jedoch nicht ohne Religion, das ſittliche Sollen und Thun nicht ohne das Glauben. Vielmehr wird mittelſt kritiſch-praktiſcher Forſchung in der Vernunft ſelbſt die Nothwendigkeit erkannt und begründet eines Glaubens an Gott, der jene moraliſche Weltordnung erhalte und durch ſeine Vorſehung vollende. Eine Sittenlehre daher, vermittelt durch die Vernunftkritik, iſt die enthaltende und begründende einer Religions- oder Glaubenslehre, vermittelt durch eben dieſe Kritik, und enthalten und begründet in ihr. So mithin tritt conſequent die Moral zur Dogmatik in das Verhältniß des Grundes zu dem durch ſie Begründeten. Reinhard, der noch in der alten Leibnitziſch-Wolfiſchen Schule gebildet war, bearbeitete um dieſelbe Zeit ſeine theologiſche Moral, blieb aber dem früheren Verhältniß ſeit Luther und ſeiner Schule getreu, und ließ die kritiſche Philoſophie nicht an ſich kommen, ſo ſehr er von ihr Notiz nahm und ſo iſt dann ſeine Moral noch in jenem früheren Verhältniß der bibliſchen Sittenlehre zur Glaubenslehre behandelt. Die erſte Ausgabe in zwei Bänden erſchien 1788. Die dritte iſt zu noch mehreren Bänden angewachſen 1797. Dagegen ein Compendium der Moral von Ammon, mehre Compendien Stäudlin's, beſonders aber die ausführliche in mehren Bänden gegebene Moral des Chriſtian Schmid in Jena ganz ſchon in den Reſultaten der kritiſchen Philoſophie gehalten ſind. Indeß ſind doch die Theologen, die der kritiſchen Philoſophie ſich wenigſtens im Praktiſchen ergaben, ihr nicht treu geblieben und haben ſie die Conſequenz nicht behalten von Kant — ſondern es hat ſich zu dem kritiſch-philoſophiſchen das bibliſch-philologiſche, kritiſch-exegetiſche und überhaupt das ſonſtige gelehrte hinzugethan, und ſo iſt jenes reine Verhältniß der Unterordnung des Dogmatiſchen unter das Ethiſche ein ſynkretiſtiſches geworden.

4) Es kommt darauf an, daß der Grund zuerſt der Wahrheit des Glaubens erkannt werde, wobei der ihn zu erkennen ſtrebt, von allen Subjectivitäten, wären's auch die reinſten und herrlichſten, zu abſtrahiren hat, ſogar von jener praktiſchen Vernunft, denn ſie iſt nicht die ewige göttliche Vernunft. Iſt in der Wahrheit ſelbſt die Wahrheit des Dogma's begriffen und gewußt, ſo hat die Wiſſenſchaft vom Dogma — die Dogmatik — ein unzerſtörbares feſtes Princip an dieſer Erkenntniß, und ſtellt ſich die Dogmatik, wie ſie urſprünglich ſtand, jetzt durch die Erkenntniß in das Verhältniß, worin ſie die Moral enthält; die Glaubenslehre iſt die Baſis der Pyramide, der Gipfel iſt die Moral, dahin gehen alle Punkte von der Baſis. Wenn endlich, wie die neuere blind gegen den Rationalismus eifernde Myſtik thut, die Wahrheit des Dogma's ſtatt in ihr ſelbſt, in einem Worte, einem Spruche der Bibel geſucht wird, dann freilich fehlt der Dogmatik der unerſchütterliche Grund. Bibliolatrie iſt unzureichend. — Die Worte Supranaturalismus und Rationalismus werden endlich auch einmal verklungen ſein.

Zweiter Theil.

Einleitung in die theologiſche Moral aus dem Standpunkte der Welt.

§. 20.

Aufgabe.

Es iſt die Bibel ſelbſt, die, indem ſie zu ihrem Inhalte eine Sittenlehre hat, den, der eine Wiſſenſchaft von dieſer Lehre unternimmt, auf den Standpunkt der Welt oder Menſchheit erhebt. Daß ſie es ſelbſt ſei, alſo der Standpunkt nicht beliebig genommen werde, erhellt aus folgendem: die ſittlichen Wahrheiten, die die Bibel als chriſtliche enthält, waren anfangs allein das Eigenthum deſſen, von dem ſie den Namen haben — eine einſame Sache, die ſeinige. Wie er auch immerhin zur Erkenntniß dieſer Wahrheiten gekommen ſein mochte, als ſeine Sache, als ſein urſprüngliches Eigenthum waren ſie die von ihm entdeckten Wahrheiten. Nun ſind andere Wahrheiten z. E. mathematiſche, hiſtoriſche wohl ſo beſchaffen, daß ſie das Eigenthum deſſen, der ſie zuerſt entdeckt hat, und derer, denen ſie mitzutheilen ihm beliebt, bleiben können, ohne daß hierbei ſie ſelbſt als Wahrheiten im Geringſten leiden. Sie bleiben Wahrheiten. Wenn der ſolche Wahrheiten Beſitzende ſie mittheilt, kann er das unter Bedingungen thun. Aber das Weſen der ſittlichen

Wahrheit iſt, indem ſie das Eigenthum eines Menſchen iſt, nicht Eigenthum zu bleiben, ſondern Gemeingut für Alle zu werden, denn der Charakter der ſittlichen Wahrheit iſt, nicht nur unbedingt nothwendig, ſondern auch abſolut allgemein zu ſein. Durch dies ihr Weſen gehört jede moraliſche Wahrheit der Menſchheit, der Welt an, und der, welcher ſolche Wahrheit zuerſt erkannt hätte, würde ihr Abbruch thun, wenn er ſie für ſich behielte oder für eine Secte. Doppelt wird dies Weſen verkannt, wenn die ſittliche Wahrheit gehindert wird, ein Gemeingut der Menſchheit zu ſein, a. indem etwa irgend eine Secte die Meinung hegt und ein Volk, bei ihm allein ſei ſittliche und religiöſe Wahrheit anzutreffen, oder b. indem die ſittliche Wahrheit der Gegenſtand einer Wiſſenſchaft von ihr wird, dieſe Wiſſenſchaft das Eigenthum ihres Urhebers und ſeiner Anhänger bleiben ſollte. Chriſtus lehrt unter den Juden in der Welt, und durch ihn wird oder ſoll die Menſchheit belehrt werden. Das ſittliche Bewußtſein in ſeiner Reinheit und Vollkommenheit ganz das ſeinige ſoll nicht ſein und ſeiner Jünger Eigenthum bleiben, ſondern es ſoll das ſittliche Bewußtſein der Welt werden. Beſonders bei ſeinen Jüngern geht das Streben dahin, daß alle geſinnt und belehrt werden, wie Jeſus geſinnt war und lehrte.

In Anſehung der Heiligkeit des Willens iſt ihre Abſicht, daß, wie Chriſtus vollkommen, gerecht und gütig war, jeder gerade ſo werde, wie er; daß ſeine Lehre, vorerſt ſein Eigenthum, Gemeingut der Welt werden ſolle, erklärt er ſelber Matth. 28. u. ſ. f. Die Mittheilung der ſittlichen Wahrheit der Bibel neuen und alten Teſtamentes an die Menſchheit iſt als Lehre blos Mittel, denn ſo wird die Wahrheit von Volk zu Volk, von Menſch zu Menſch an und in der Welt gebracht. Die Welt wird belehrt, theilnehmend an der Wahrheit, die mitgetheilt wird.

Erſte Aufgabe.

Wozu wird die Welt belehrt? Welchen Zweck hat die chriſtliche Sittenlehre in der Welt und für die Welt?

Der erſte Abſchnitt des zweiten Theils beſchäftigt ſich mit der Löſung dieſer geſtellten Aufgabe.

Bei einem Zweck irgend eines Inſtitutes kann zweifelhaft bleiben, ob er erreicht werde und gar worden ſei oder nicht. Es kann aber auch ausgemittelt werden, daß er nicht erreicht worden und ſelbſt, daß er ſchwerlich zu erreichen ſtehe. Solcher Zweck, bei dem die Erreichung dubiös iſt, vermag auch der Gegenſtand der Neugierde zu werden, aber nicht der Wiſſenſchaft. So z. E. abgeſehen davon, ob der Zweck moraliſch oder nicht — die Errichtung eines Univerſalreichs unter Einem Fürſten — ſo wollten die Römer, Alexander, Napoleon ein Univerſalreich errichten, dies war der Zweck, den ſie realiſiren wollten, er iſt aber dubiös, dies iſt wohl ein Gegenſtand der Neugierde. Aber wenn es bei aller Moralität des Zwecks zweifelhaft bleibt, ob er erreicht werden könne, ſo iſt er darum noch nicht Gegenſtand einer Wiſſenſchaft. So der Gedanke, die Welt, die Völker in ein ſolches Verhältniß zu einander zu bringen, wo der Krieg keinen Entſtehungsgrund und Nahrungsſtoff fände — dieſen Gedanken hatte Henri IV., aber ſein Zweck blieb unerfüllt. Was dieſer philoſophiſche König verſuchte, hat auch ein königlicher Philoſoph uns proponirt — Kant in ſeinem ewigen Frieden — er will eine allgemeine Conſtitution der Völker, die allem Kriege vorbeuge. Aber Kant iſt ſich dabei gar wohl bewußt, daß dieſer Zweck nur ein gedachter ſei und wohl bleiben werde. Jener philoſophiſche König hatte dies Bewußtſein nicht. Kant ſagt in ſeiner Vorrede: „es iſt ja ſonſt jedem erlaubt, ſeine 9 Kegel zu werfen — ſo wird mir's auch erlaubt ſein, 10 Kegel zu werfen.“ Selbſt dieſe reizende Idee eines ewigen Friedens hat kein wiſſenſchaftliches Intereſſe und kein Staatsrecht hat ein Capitel vom ewigen Frieden. Hier iſt nun

2) die Aufgabe für die Wiſſenſchaft der chriſtlichen Ethik, ob ihr Zweck erreicht ſei oder nicht in und für die Welt. Iſt oder wird er erreicht, ſo iſt dies ein Gegenſtand der Wiſſenſchaft; dies der 2. Abſchnitt.

Endlich die 3. Aufgabe: Wie war die Welt beſchaffen, als die chriſtliche Lehre durch ihren Urheber an ſie gebracht wurde für jenen Zweck, und wie iſt die Welt beſchaffen, ſeit die chriſtliche Lehre darin waltet. Dies der 3. Abſchnitt.

Erſter Abſchnitt.

Zweck der chriſtlichen Sittenlehre.

cf. Reinhard's Verſuch über den Plan, den der Stifter der chriſtlichen Religion zum Beſten der Menſchheit entwarf. Hierin wird das hieher Gehörende, wo nicht ausgeführt, doch berührt werden.

§. 21.

Eintheilung.

Es iſt zu unterſcheiden

a) der Zweck der Erſcheinung Jeſu auf Erden. Von ihm lehrt die Bibel, daß er, der *υἱὸς θεοῦ μονογενής*, Menſch geworden, daher kann Obiges auch ſo ausgedrückt werden: Zweck, den die Menſchwerdung des eingebornen Sohnes Gottes hat, und dieſer Zweck wird ausgeſprochen an mehren Stellen, wie Joh. 3, 16.; Act. 4, 10.

b) Eben der Zweck, den Chriſtus der Menſch, wie er auf

Erden lebte und wirkte, mit ſeiner Wirkſamkeit gehabt hat, beſonders indem dieſe lehrende Wirkſamkeit, ſein Thun das Lehren war. Moraliſche Wahrheiten ſind es, die Chriſtus lehrt neben andern, von denen wir hier abſehen müſſen, und die Frage iſt die vom Zweck der chriſtlichen Sittenlehre. Nun kann einer bei einer Anſtalt, die er macht, ſelbſt erklären, was er bezweckt, aber der Wahrhaftigkeit des Erklärenden müßte der darnach Fragende ſicher ſein, ſo wie überhaupt auch der, der jenen Zweck hat, ſich täuſchen kann. Auf jeden Fall würde die Anerkennung des Zwecks, wenn ſeine Erklärung zu Grunde liegt, lediglich auf der Autorität des Erklärenden ruhen. Aber ſolche Anerkennung kann nicht in die Wiſſenſchaft eingehen, die frei ſein ſoll von jeder Autorität. Dies räumen auch ſelbſt die gelehrten Theologen ein, indem ſie ſtreiten, ob er die altteſtamentliche Moral damit reinigen wollte, oder den Phariſäern blos entgegenwirken, oder ob er unter ſeinen Zeitgenoſſen eine rein moraliſche Geſellſchaft beabſichtigte, wie die der Eſſener, — ob er eine Verbeſſerung der moſaiſchen Staatsverfaſſung und Wiederherſtellung der jüdiſchen Freiheit wollte, oder ob er über die Gränzen Paläſtina's hinaus dachte. Hätte Jeſus dieſen Zweck angegeben, ſo wäre kein Streit. Ueberhaupt aber kommt es nicht darauf an, was einer für einen Zweck habe, zu wiſſen, ſondern darauf zu wiſſen, was er thue. Dieſe That Jeſu, wie weit ſie hieher gehört, iſt ſeine Lehre und dieſes Lehren iſt nicht nur des Lehrens willen, ſondern hat einen Zweck, unſere Frage iſt die nach dem Zwecke des Lehrens. Dabei iſt nun zu reflectiren

1) auf den Inhalt der Lehre; aus dem, wie ſie ihn hat, muß ſich zeigen, was mit ihr bezweckt wird, ſo iſt ſie Chriſti That (§. 22.).

2) Aber dieſer Inhalt, weil Inhalt einer Lehre, hat eine Form, es iſt eine beſtimmte Art und Weiſe, in der jener Inhalt mitgetheilt wird, die Lehrform (§. 23.). Endlich

3) Wenn die Lehre nicht eben Sittenlehre iſt, wenn ſie einen anderen als einen moraliſchen — einen mathematiſchen, philologiſchen, phyſikaliſchen Inhalt hat, ſo kommt wenig auf den Charakter des Lehrers an, vorausgeſetzt nur, daß er des Inhalts mächtig iſt und daß er eine tüchtige Lehrform hat, aber nicht, wenn der Inhalt der Lehre ein rein ſittlicher iſt, Pflicht, Recht, Tugend — dann kommt der Charakter des Lehrenden in Betracht. Beim Zweck der chriſtlichen Sittenlehre muß alſo die Frage ſein nach dem Charakter des Menſchen, deſſen Lehre ſie war.

§. 22.

Zweck der bibliſchen Sittenlehre nach ihrem Inhalt.

Sie iſt ſchriftlich von den Apoſteln im neuen Teſtament gegeben und im alten Teſtament durch Moſen und die Propheten. So iſt von ihr oben §. 16. und 17. gehandelt. Die hier anzuſtellende Unterſuchung geht alſo auf die dort geführte Unterſuchung zurück. Nach ihrem Inhalte richtet ſie ſich

1) an den natürlichen Menſchen in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt; er wird in der Bibel ſelbſt bekanntlich *ἄνθρωπος σαρκικός*, auch *ψυχικός* und *ὁ τὰ σαρκικὰ φρονῶν*, auch *ἄνθρωπος παλαιός* genannt. In jenem Verhältniß zu ſich will und thut er

a) das, was ihm angenehm und nützlich, und unterläßt er, was ihm unangenehm und ſchädlich iſt, kurz, was ihm gelüſtet; aber ſein Wille, frei wie er iſt, ſteht gleichwohl unter dem Geſetz und hat hiemit die Nothwendigkeit, das Weſen des Geſetzes zu ſeiner Vorausſetzung. Vorderſamſt mag nun dem Menſchen ſelbſt in jenem Verhältniß zu ihm das Geſetz unbekannt, er alſo der das Geſetz nicht Wiſſende ſein, gleichviel, ob er das Nichtwiſſen ſelbſt verſchuldet oder nicht. Widerſtreitet das, was er will und thut, weil es ihm gelüſtet, dem Geſetz, nun ſo iſt hiemit das Geſetz verletzt, der Menſch hat ſich vergangen, aber aus Ignoranz. Seine Vergehungen ſind die ſogenannten peccata ignorantiae. Was ihm zur Laſt fällt, iſt nicht das Vergehn ſondern die Ignoranz, das nicht Kunde Nehmen vom Geſetz. Daher die Fürbitte: „Vater vergieb ihnen, denn ſie wiſſen nicht, was ſie thun.“ Hat der natürliche Menſch in jenem Verhältniß

b) Kunde vom Geſetz, wodurch daſſelbe auch immer zu zu ſeiner Kenntniß gekommen ſein mag, ſo will und thut er als der Natürliche im Verhältniß zu ſich dennoch entweder das, was er nicht ſoll, oder will und thut er nicht das, was er ſoll. Beides aus dem Grunde des Gelüſtens, aus dem des Angenehmen und Unangenehmen, des Nützlichen und Schädlichen. Das Geſetz iſt auf der einen Seite Gebot, auf der andern Verbot.

c) Die Macht des Geſetzes und ſeine Majeſtät kann und wird wohl dem natürlichen Menſchen drückend ſein, wenn er irgend eine Kunde vom Geſetz hat. Bleibt er nichts deſto weniger in ſeiner Natürlichkeit, ſo wird er ſich, wie er kann, des Geſetzes und ſeiner Macht zu erwehren ſtreben. In ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt verſucht er es daher, ſich ſelbſt ein Geſetz zu machen für ſein Wollen und Thun und dies ſelbſtgemachte Geſetz an die Stelle jenes andern drückenden zu bringen. Dies ſelbſtgemachte Geſetz in dieſer natürlichen Autonomie wird zwar vom Menſchen, indem er dabei auf ſeine Natur ſelbſt reflectirt, wohl Naturgeſetz genannt, aber es iſt das Geſetz ſeiner Natur, ſeiner Natürlichkeit, dem er ganz gemäß lebt; er iſt mäßig, arbeitſam, keuſch und züchtig, denn dies iſt ja nützlich. Oder jenes Geſetz für ſeinen Willen, das er von ſich abzuwenden ſucht, weil es ihn drückt, hat auf ihn, der es kennt, wenigſtens die Einwirkung gehabt, daß ein Nachgefühl des Geſetzes bleibt; aus dieſem Nachgefühl macht er ſich jezt ein Geſetz, das er nennt: das Geſetz ſeines Herzens, ſeines Gewiſſens. Aber dies individuelle, ganz ſubjective Gewiſſen iſt hier nun an der Stelle des ewigen Geſetzes, das beſeitigt iſt. Der Menſch aber bleibt doch in jener Natürlichkeit befangen in ſolchem ſubjectiven Geſetz, in dem er nur im Verhältniß zu ſich ſelbſt iſt. Ihrem Inhalte nach bezweckt nun die bibliſche Lehre, indem ſie ſich vorerſt an den natürlichen Menſchen gerichtet hat, dann gegen ihn, zu veranlaſſen, daß er aus dieſem Verkehr lediglich mit ſich ſelbſt, aus dieſer eigenen Geſetzmacherei herausgehe und aus ſeinen Gelüſten ſelbſt zur Anerkenntniß und Erkenntniß des ewigen Geſetzes komme. Als der Natürliche in jenem Verkehr mit ſich, wo er nur der Gelüſtende iſt, iſt er der Verkehrte, er hat das Oberſte zu unterſt gekehrt, das Geſetz unter ſich gebracht, mit Füßen getreten, ſich zu oben geſetzt, das Geſetz unten. Wie die bibliſche Glaubenslehre, ſo bezweckt auch die bibliſche Sittenlehre das, daß der Menſch ſeiner Natürlichkeit im Verhältniß zu ihm ſelbſt entſage, da in ihr jene Verkehrtheit Statt hat und Statt haben muß. Dabei iſt ganz gleichgültig, welches Individuum, welcher Einzelne der natürliche Menſch ſei, ob ein Jude, Grieche, Römer, ob ein Menſch in ſeiner Jugend, ſeinem Alter, ob gelehrt oder ungelehrt — genug, er iſt ein Mitglied der Menſchheit, an die ſich die chriſtliche Sittenlehre richtet. Es gilt ihr alſo nicht darum, wie etwa der moſaiſchen, aus dem natürlichen Menſchen einen tüchtigen Iſraeliten zu erziehen, — dieſe particulären Beſtimmungen ſind ganz außerweſentlich, — ſondern daß der natürliche Menſch zu einem wirklichen Menſchen geboren werde. Nach ihrem Inhalte iſt die bibliſche Sittenlehre

2) gerichtet eben noch an den natürlichen Menſchen in ſeinem Verhältniß zu andern, gleichviel ob ſie beſchaffen ſind, wie er oder nicht. Keiner aber kann in dem Verhältniß zu einem Andern oder mehren Andern ſein, ohne daß er zugleich im Verhältniß zu ſich ſelbſt ſtehe. Jenes hier unter 2. zu betrachtende Verhältniß hat alſo das unter 1. betrachtete zu ſeiner Vorausſetzung. Sich zu ſich ſelbſt verhaltend iſt aber jeder natürliche Menſch

a) von jedem eben ſolchen oder jedem andern in ſeinem Verhältniß zu dieſem verſchieden. Viele mithin, von denen jeder im Verhältniß zu ſich ſelbſt ſteht und die zugleich im Verhältniß zu einander ſtehen, ſind in dieſem Verhältniß mit einander vereinigt, und dieſe Vereinigung hat entweder

α) ihren Grund unmittelbar in Abkunft und Abſtammung der Einen von den Andern oder

β) mittelbar in der Art und Weiſe, wie die Familie ſelbſt ſich durch einander mittelſt der Ehe ſo verknüpft, wo die Vereinigung alſo Stamm iſt; oder vermittelter Weiſe iſt

γ) jener Grund der der verſchiedenen Stämme mittelſt der verſchiedenen Familien zu einem Ganzen, zu einem Volke, einer Nation.

Das Verhältniß jedes Einzelnen in ſeiner Natürlichkeit zu dem andern iſt alſo entweder ein Familien-, Stamm- oder Nationalverhältniß. In ſeiner Natürlichkeit nun will und thut jeder, ſich ſo dreifach zu Andern verhaltend, das, was ihm angenehm und nützlich, unterläßt er, was ihm unangenehm und ſchädlich iſt, wie in dem Verhältniß unter 1. auch, aber hier mit der nähern Beſtimmung, daß jeder ſeinem Nutzen, dem ihm Angenehmen das dem Andern Nützliche beigeſellt. Je verſtändiger, klüger in dieſem Verhältniß der natürliche Menſch wird, um ſo beſtimmter erkennt er an, daß der Eigennutz durch die Gemeinnützigkeit und dieſe durch den Eigennutz befördert werde. In ſeinem Eigennutz alſo will er und thut er, wenn er dieſe Anerkenntniß hat, zuerſt das, was gemeinnützig iſt. Auf das nun bedacht, was Andern und drum ihm ſelbſt nützlich iſt, verhält jeder ſich als ein Verſtändiger und Kluger. In dieſer ſeiner Klugheit erkennt und muß er wohl anerkennen, daß er bei allem, was er für ſeinen Vortheil unternimmt und zum Nutzen Anderer, Verbindlichkeiten hat oder erhält, und daß mit dieſen Verbindlichkeiten, die er hat, Rechte der Andern an ihn verknüpft ſind, die ſie haben oder erhalten. Er kann in dem Vereine kein Geſchäft zu ſeinem und ihrem Vortheil unternehmen, ohne daß er zugleich irgendwie ſich verpflichte oder verpflichtet werde und ohne daß in der Erfüllung ſeiner Pflicht ihm ein Recht an die Andern, wie dieſer an ihn entſtehe. Da heißt es dann wohl wie im römiſchen Recht: do ut des, ſo z. E. im Handel. Jeder thätig hier für den Andern zu ſeinem eignen Nutzen. Der natürliche Menſch nun nimmt das ihm Nützliche und Gemeinnützige für den Zweck ſeines Willens, die Pflicht aber und das Recht für Mittel zu dieſem Zweck und das iſt das verkehrte. Sowohl das jedem Einzelnen Nützliche, wie auch das Gemeinnützige iſt ein Vergängliches, temporell und und temporär, und dies nicht nur in Anſehung des Einzelnen, der mit Allem, was ihm angenehm war, und was er für ſich Nützliches hervorgebracht hat, ſtirbt, ſondern auch in Anſehung jeder Familie, jedes Standes, jedes Volkes. Wie wohlhabend und ſelbſtſtändig die Familie, wie geehrt der Stand, wie reich, unabhängig das Volk ſei — auch die Familien vergehen, die Stände, die Völker finden ihren Untergang. Sic transit gloria mundi! Hingegen Pflicht und Recht ſind wie das Geſetz, aus dem ſie ſtammen, das Unvergängliche, an und für ſich Beſtehende, das Ewige. Jene Verkehrtheit iſt alſo die, daß das Ewige und Unvergängliche in den Dienſt des Zeitlichen nicht nur geſtellt wird, ſondern die Meinung auch die iſt, Pflicht und Recht haben nur einen Werth und Gewicht des Nutzens wegen, der durch ſie bedingt ſei. Könnte der natürliche Menſch den eigenen und gemeinſamen Nutzen befördern und erreichen, ohne dazu der Verbindlichkeit und Pflicht zu bedürfen, ſo würde er ſich dieſer gern begeben. An ihn ſich richtend iſt daher die chriſtliche Sittenlehre zugleich gegen ihn gerichtet, ſie faßt ihn aber nicht hart, rauh, ſondern giebt ihm Veranlaſſung, nachzudenken über das wahre Verhältniß des Rechts und der Pflicht und dieſes Verhältniß anzuerkennen. Trachtet zuerſt nach dem Reich Gottes und ſeiner Gerechtigkeit — das übrige wird euch von ſelbſt zufallen. Dieſen Inhalt der chriſtlichen Lehre hatte auch wohl die philoſophiſche Sittenlehre der Griechen und Römer, cf. Cic. de offic. auch ſie erkannten an, die Pflicht ſei nicht des Nutzens wegen da. Der Unterſchied des chriſtlichen Lehrinhalts von dem jeder andern Sittenlehre beſteht nur theils darin, daß jener Inhalt direct auf den alleinigen Gott in ſeiner Heiligkeit und Gerechtigkeit bezogen wird und daß die Lehre dieſes Inhaltes nicht eine Lehre für die Gebildeten, für die Menſchen beſondern Standes, ſondern für Jedermann iſt in jedem Volke. Es bleibt aber

b. das beſagte Verhältniß nicht lediglich ein Verhältniß des Unterſchieds der natürlichen Menſchen zu einander, ſondern es wird und iſt geworden ein Verhältniß der Entgegenſetzung gegen einander und in ihm ſteht es mit der Verkehrtheit derſelben ſchlimmer noch, als in dem ſo eben unter a. betrachteten. Der Eine dem Andern gegenüber und in irgend einem Verkehr mit ihm ſtehend oder in denſelben tretend, ſucht nicht blos ſeinen Vortheil und Nutzen in dem, was dieſer für ihn thut, ſondern er ſucht auch wohl dieſen Vortheil auf Koſten des Andern; und das überall, wo ſich ihm die Gelegenheit dazu bietet, und wo er es ohne Gefahr für ſich vermag. Dies Streben der Menſchen nur zum Nachtheil des Andern hat ſeinen Grund in der reflectirten Selbſtſucht eines Jeden. Der natürliche Menſch in der Oppoſition gegen den natürlichen iſt in höherm Grade Egoiſt als in dem bloßen Verhältniß zu dem andern und als in der bloßen Differenz von ihm. Dieſer Egoismus ſtellt ſich in jedem Ich früh genug ein und bethätigt ſich dann zunächſt in der Familie, der jeder angehört, durch Neid, Eiferſucht u. ſ. f., wo kaum die Blutsverwandtſchaft und die natürliche Liebe dieſem feindſeligen Weſen Einhalt thun kann; es bethätigt ſich ferner dieſer Egoismus im Verhältniß der Familien gegen einander, wo die eine Familie für die andern Vortheile ſucht (Nepotismus). Dies geht über auf die verſchiedenen Stände, jeder Stand hat, wie man zu ſagen pflegt, ſeinen ihm eigenthümlichen Geiſt — esprit de corps — Zunftgeiſt — der Geiſt des gelehrten Standes, des Adelſtandes, überall, wo Secten entſtehen und Factionen, iſt dies Verhältniß der Menſchen zu einander eine Oppoſition. Endlich von Volk zu Volk verhält es ſich eben ſo, der Nationalgeiſt iſt ein eben ſo egoiſtiſcher, wie der Familien- und Standesgeiſt. So lange die im Complex der Welt enthaltenen Individuen natürliche Menſchen ſind, wird beſtändig wenigſtens innerer Widerſtreit ſein. Gegen dieſen allgemeinen Egoismus, gegen die eigene innere Feindſchaft in der Menſchheit, gegen dieſe allgemeine Feindſchaft, mit der die Welt ſich ſelbſt heimſucht, iſt die bibliſche Sittenlehre gerichtet, — zur Erkenntniß ſeiner ſelbſt, wie er der Selbſtſüchtige iſt, will ſie den Menſchen führen. Indirect giebt ſie Veranlaſſung dazu, daß durch jene Anerkenntniß der Menſch ſich ſeiner Selbſtſucht begebe, ihr entſage. Die Lehre bezweckt alſo einen Frieden der Welt von jedem Einzelnen aus durch alle Familien, Stände, Völker hindurch, einen allgemeinen Frieden. Eben ihrem Inhalte nach

3) iſt ſie gerichtet an die Menſchen, die durch die Selbſterkenntniß von der Selbſtſucht ſich zu befreien angefangen und jene Natürlichkeit und Verkehrtheit von ſich abgethan haben. Sie iſt gerichtet an die Menſchen, wie ſie nicht die natürlich blos Gezeugten und Gebornen, ſondern wie ſie durch ſie ſelbſt die geiſtig Gebornen oder Wiedergebornen ſind. In der Richtung an den Menſchen, als den Wiedergebornen, kann ſie nicht ferner eine Richtung gegen ihn haben, denn ſo iſt der Menſch ein Anderer geworden. Was bezweckt ſie aber denn beim Wiedergebornen? Die Frage beantwortet ſich mit der Reflexion auf Nr. 1. Die Nothwendigkeit, die das Geſetz für die Willensfreiheit des Menſchen hat, iſt ſehr ſtrenge und es ſträubt ſich in ſeiner Natürlichkeit der Menſch gegen dieſe Nothwendigkeit in ihrer unbedingten Strenge. Er alſo will und

thut ſelbſt, wenn er das Geſetz für ſich anerkannt hat, anfangs nur mit Widerſtreben, was das Geſetz fordert, und es bleibt ſo zwiſchen ſeinem Willen und dem Geſetz noch eine Differenz, die bis zur Disharmonie geht. Dieſer Widerwille, dies Widerſtreben löſ't ſich damit, daß der Menſch jene Verkehrtheit von ſich abgethan, jene Natürlichkeit überwunden, daß er zum Herrn der Selbſtſucht ſich gemacht hat und dieſe nichts ferner gegen ihn vermag. Wurde vorher von ihm gethan, was und weil er mußte, ſo wird jetzt von ihm gewollt und gethan, aber nicht weil er muß, ſondern weil er will — der Widerwille iſt weg. Für ihn bedarf's daher keiner Züchtigung, er iſt frei. Die Freiheit iſt alſo mit jener ſtrengen Nothwendigkeit in Eins zuſammengezogen. Wie Gott in ſeiner ewigen Nothwendigkeit der Freie iſt, ſo ſind dann beim Menſchen Wille und Geſetz Eins. Dieſe Beſtimmtheit, wo die ſittliche Nothwendigkeit und der freie Entſchluß Eins ſind, heißt Liebe; das Gute wird beſchloſſen und gewollt in dieſer Liebe zum Geſetz. Das Müſſen iſt dem Menſchen lieb, zur andern Natur geworden. Er braucht nicht mehr erſt zu fragen: welch' iſt die Pflicht, die ich befolgen muß u. ſ. f. Sein Thun iſt ein geregeltes und bedarf ſomit der Regel nicht mehr. Die chriſtliche Sittenlehre bezweckt in dieſem 3. Punkt, daß, indem die Feindſchaft aus der Menſchheit vertilgt worden, die Liebe das allein Beſeelende derſelben ſei, — die Menſchheit ein Reich der Liebe. Auf die Frage des Pilatus Joh. 18, 33. ob Jeſus der König der Juden ſei, antwortet Chriſtus v. 36. Ja du ſagſt es, aber mein Reich iſt nicht von dieſer Welt. Dieſe Welt iſt die Welt ſeiner Vorzeit und ſeiner Zeit, die Welt des Egoismus ohne Ausnahme, es iſt ein Römerreich, Judenreich. Gegründet jedoch iſt das von Chriſtus geſtiftete Reich in dieſer Welt, obwohl es kein Reich aus dieſer Welt iſt, ſein Reich iſt ein Reich Gottes auf Erden, das anfängt, ſich zu verwirklichen mit der Lehre vom Glauben und von der Liebe. Die Menſchheit ſoll durch die chriſtliche Sittenlehre zur Freiheit und Einheit mit dem Geſetz durch Liebe kommen. Die Menſchheit oder Welt, für welche ihrem Inhalte nach die bibliſche Sittenlehre wirkſam war, iſt die Chriſtenheit, und das Reich, das Chriſtus bezweckte, iſt kein Reich jenſeits dieſer Welt — dies wäre ein Reich des leeren Gedankens, der Imagination und der Abſtraction. Chriſti Reich aber iſt ἐπὶ τῆς γῆς. Die St. Simoniſten hätten Recht in ihren Bemerkungen gegen das Chriſtenthum, daß es die Dinge dieſer Welt zu wenig berückſichtige, wenn, was nur eine Opinion der Theologen iſt, das Reich Chriſti jenſeits des Raums und der Zeit wäre. Aber ſie haben Unrecht, denn ausdrücklich heißt es βασιλεία ἐπὶ τῆς γῆς. Gerade die Würdigung der ſogenannten zeitlichen Güter durch die Pflicht, das Recht, die Liebe hebt ja dieſe Güter aus dieſer bloßen Natürlichkeit und Verkehrtheit heraus und dadurch ſind ſie ja ſittliche, chriſtliche Güter.

§. 23.

Zweck der chriſtlichen Sittenlehre nach ihrer Form.

Von dieſer wurde §. 18. gehandelt und er iſt mit hieherzuziehen.

In Anſehung deſſen, was gelehrt wird, iſt die Form oder die Art und Weiſe, wie es gelehrt wird, als in jenem gegründet, die eine und ſelbe, die im Lehrſtoff begründete Lehrform iſt keine verſchiedene. Hat ſie nemlich rein und allein in ihm ihren Grund, ſo muß ſie, wie er der eine und ſelbe iſt, mit ihm identiſch ſein. Daher giebt es ſtreng genommen für keine Wiſſenſchaft als ſolche mehr als eine Lehrmethode. Nur Eine kann für die Wiſſenſchaft die richtige ſein. Aber in Anſehung derer, die belehrt werden, kann die Form, in der dies geſchieht, und muß ſie ſogar eine verſchiedene ſein. Da kommt es nemlich auf die Empfänglichkeit, die Beſchaffenheit der zu Belehrenden an und dieſe Empfänglichkeit und Beſchaffenheit iſt eine verſchiedene, wenigſtens dem Grade nach. Nach der Bibel neuen Teſtamentes waren es zwei Klaſſen der Menſchen, an die die chriſtliche Sittenlehre ſich zuerſt gewendet hat und denen hiedurch ſittliche Wahrheiten mitgetheilt wurden. Nach dieſem Unterſchied iſt daher auch die bibliſche Lehrform im Allgemeinen als verſchieden eine zweifache und ſo zu betrachten:

a) die eine Klaſſe umfaßte alle die, deren Erkenntnißkreis ſehr beſchränkt und deren Wiſſen auf das Leben und ſeine Bedürfniſſe eingeſchränkt war. Wohlverſtändige, geſchickte, kluge Menſchen für ihr Leben als Fiſcher, Handwerker u. ſ. f. alſo die Klaſſe des gemeinen Volks. An dieſe Klaſſe wendete ſich bei den Griechen die Sittenlehre nicht. Das gemeine Volk war für die Griechiſchen Lehrer, für den Socrates u. ſ. f. gar nicht da, ſondern an die künftigen Staatsmänner, Feldherrn, Beamte u. ſ. f. So zog Socrates einen Kreis von Jünglingen um ſich, Alcibiades u. ſ. f., nicht ſo Chriſtus, er ſpricht zu den Zöllnern und Sündern. Die ſittliche Wahrheit nun, wie wir ſie kennen aus frühern Betrachtungen, geht über dies Leben und ſeine Bedürfniſſe hinaus, ſie ſchlägt wohl wie der Blitz in das Sinnliche ein, aber befaßt ſich nicht mit dieſem. Für das gemeine Volk ſteht daher die ſittliche Wahrheit ihrem Weſen nach zu hoch, und doch iſt jeder, wie der Mittel für ſein Leben, ſo ihrer bedürftig Dies erkennt die Sittenlehre praktiſch an, indem ihre Lehrart die iſt, vermöge der jene inhaltsreiche tiefe Wahrheit, ſo weit ſie über das Sinnliche erhaben iſt, doch dem Volke verſtändlich vorgetragen wird, volksthümlich, populär. Die Form, die die Lehre in dieſer Darſtellungsweiſe hat, kann genannt werden paränetiſch. Nemlich es werden die moraliſchen Kenntniſſe, die dem Volke mitzutheilen ſind, nicht explicirt, deducirt, nicht demonſtrirt, es wird dabei ganz und gar nicht raiſonnirt, ſondern jede ſolche Erkenntniß wird in eine Form gefaßt und dargeſtellt, in der ſie bei den zu Belehrenden leicht Zugang finden kann, und das geſchieht

1) durch einfache Sätze, deren jeder eine ſittliche Wahrheit zu ſeinem Inhalte hat und dieſe Wahrheit für die Imagination darſtellt, wobei denn ſelbſt dieſe Imagination dem, der belehrt wird, durch die Hinweiſung auf das, was er wahrnehmen kann, erleichtert iſt. Jeder ſolcher Sätze iſt eine ſogenannte Gnome und darin iſt die paränetiſche Lehrart gnomologiſch. So in der Bibel neuen Teſtamentes, aber das alte Teſtament in ſeiner orientaliſchen Form iſt die Baſis dieſes neuen Teſtaments. Des Orients Denkart iſt nun bekanntlich die phantaſiereiche; daher daß faſt jede Gnome (in der Bergpredigt) eine durch die Phantaſie beſtimmte Form hat, während die ſittliche Wahrheit ganz frei vom Sinnlichen iſt. Für ſein Leben und deſſen Erhaltung Sorge zu tragen iſt jedes Menſchen Pflicht, aber das Aengſtliche in dieſer Sorge iſt gegen die Pflicht, indem daſſelbe die Menſchen an das Leben und deſſen Bedürfniſſe heftet, als wäre er nicht Menſch, ſondern Thier, daher der moraliſche Satz: „ſorge nicht ängſtlich für dein Leben und deſſen Erhaltung.“ Wie hier Chriſtus? Sehet an die Lilien auf dem Felde u. ſ. f. Dies eine Gnome, worin für die Imagination die ſittliche Wahrheit eingekleidet iſt. Bei dieſer einfachen Weiſe der Gnome bleibt jedoch jene paränetiſche Lehrart nicht ſtehen, denn die ſittlichen Verhältniſſe des Menſchen ſind nicht blos einfache, vielmehr meiſt ſehr complicirt und wird er, wie er in jenem beſchränkten Erkenntnißkreis ſteht, belehrt, ſo muß die Lehrform, indem paränetiſch, noch eine andere Beſtimmtheit haben.

2) Die ſittliche Wahrheit wird gelehrt durch die Parabel. — Jede Parabel, indem ſie eine moraliſche Wahrheit auf allgemein verſtändliche Weiſe darſtellt, hat in dieſer Darſtellung einen complicirten Inhalt. So die vom verlornen Sohne, vom Samariter und Prieſter. In der Parabel nun ſtellt ſich die ſittliche Wahrheit dem zu Belehrenden weniger

mittelſt der Einbildungskraft, als mittelſt des Verſtandes dar. Die Parabel wird jedoch erzählt von Chriſto, nicht daß es bei ihr ſein Verbleiben habe, ſie iſt vielmehr nur ein intellectuell und moraliſch bildendes Mittel und iſt der Menſch zur Erkenntniß gekommen, ſo ſind die Parabeln unnöthig geworden.

3) Es kann noch die paränetiſche Lehre genommen werden in der Beſtimmtheit einer Richtung auf das Hiſtoriſche, jedoch nur ſo weit das gemeine Volk für das Geſchichtliche ſeiner ſelbſt Gedächtniß hat; redet die Lehre nach der unter 2. betrachteten Beſtimmtheit, in Gleichniſſen, ſo redet ſie denn hier in Beiſpielen, oder auf ſolche Beiſpiele weiſ't das neue Teſtament wenigſtens hin und wer durch's neue Teſtament ſich belehren läßt, kann aus dem alten Teſtament leicht die Beiſpiele hinzuſetzen. Dies die exemplariſche Lehrform. Bezweckt aber wird mit dieſer ganzen Form das, daß das gemeine Volk aus ſeiner moraliſchen Niedrigkeit und Unwiſſenheit gehoben werde. Zu dieſem Zweck läßt ſich die chriſtliche Sittenlehre zu dem Volke herab in der dreifachen Weiſe der Gnome, der Parabel, des Exempels. Aber dieſe Herablaſſung iſt keine Accommodation nach dem gemeinen Treiben der Menſchen, ſondern das Erhabenſte wird in's Gemeine herabgeſtellt, damit das Gemeine zum Erhabenen komme. Jeder auch, der Beſchränkteſte, ſoll der ſittlich Bekehrte, Gebeſſerte werden. Der Zweck alſo iſt, den gemeinen Menſchen zur ſittlichen Wahrheit hinzuführen und ihn mit ihr vertraut zu machen, nicht aber iſt der Zweck des Lehrers, das Volk auf ſeine Seite zu bringen und an ſich zu ziehen. Das Volksthümliche iſt hier in der Form der chriſtlichen Sittenlehre vom Lehrer ganz weggerichtet lediglich auf den Gegenſtand, den Inhalt der Lehre ſelbſt.

b) Die zweite Menſchenklaſſe beſteht in der Bibel in derjenigen, deren Erkenntnißkreis nicht ſo beengt und deren Wiſſen nicht ſo ſehr auf das Leben und deſſen Bedürfniſſe eingeſchränkt war, wie bei der unter a. genannten. Dieſe würden wir die gebildete Volksklaſſe nennen, indem ihr Verſtand, Urtheil, ja ihre Vernunft geübt und gekräftigt war durch ſolche Unterſuchungen und Belehrungen die zu ihren Gegenſtänden nicht unmittelbar Sinnliches hat. Sie waren die Geſetzkundigen, die Schriftgelehrten, Prieſter bis zum Hohenprieſter Caiphas hinan. Eben ſo waren ſie Staatsbeamten, Höflinge bis zum Vierfürſten Herodes hinauf. Dieſe ganze Klaſſe theilte ſich immer nach der Angabe des neuen Teſtamentes in zwei *Hauptparteien* ab, die *eine* beſtand aus denen, die ihre Lehrmeinungen, Geſetzesvorſchriften, Geſetzeslehre u. ſ. f. auf eine von ihnen ſelbſt verſchiedene, aber durch ihre Vorfahren gegebene und ſchriftlich vorhandene Autorität gründeten, auf die Autorität des Moſe, der Propheten, des David, auf die Autorität des damals abgeſchloſſenen Kanons des a. T. Die andere Partei begriff die in ſich, die ihre Anſichten in Sachen der Religion und Sitte, ihre Meinungen und Urtheile nicht auf eine von ihnen verſchiedene, ſondern jeder auf ſeine eigene Autorität gründeten, gegen die Mitglieder der erſten Partei verhielten ſich die der zweiten negativ, gegen ſie jene poſitiv, dieſe ſind als die Sadducäer bekannt, den Phariſäern gegenüber. Die chriſtliche Sittenlehre bringt ſich nicht an dieſe Menſchenklaſſe, von ihr werden die Mitglieder dieſer Klaſſe nicht aufgeſucht, ſondern die hülfsbedürftige gemeine Klaſſe, ihr kommt die Lehre auf mehr als halbem Wege entgegen, aber dieſe Gebildeten läßt ſie gewähren, ſie dringt ſich ihnen nicht auf. Die Mitglieder dieſer Klaſſe kommen von ſelbſt heran, horchen, belauern die Lehre und thun hintennach Fragen an den Lehrer, machen Einwendungen, er ſteht ihnen Rede, ohne ſie gelockt zu haben zu ſich, und ſeine Rede iſt belehrend, aber die Form, die hier die Belehrung hat, iſt hier die *elenchthiſche*, der Lehrende nemlich nimmt die gemachten Einwendungen gegen ſeine Lehre ganz ruhig ohne Affect auf, für ſich kämpft er nicht in Anſehung deſſen, was er gelehrt hat, ſondern für den Inhalt der Lehre, und ſo ſucht er die Einwendung zu widerlegen, ſeine Widerlegung iſt nicht polemiſch, darin iſt nichts Perſönliches und Egoiſtiſches eingemiſcht. Aber dabei verſteht ſich von ſelbſt, daß in dieſer Lehrform der Phantaſie wenig oder gar kein Spielraum gegeben wird. Hier geht es logiſch und dialektiſch zu, ohne Parabel, ohne Gnome. Sie iſt elenchthiſch nun in drei Hauptpunkten:

1) Kommt die Lehre an Phariſäer und Sadducäer, beſonders an die erſten, weil ſie ſich herandrängen, ſo iſt ihre Form die, daß, indem von den gethanen Fragen Veranlaſſung genommen wird, die *Unvollſtändigkeit* in den Lehrmeinungen, Geſetzesvorſchriften und phariſäiſchen Lehren ſelbſt nachgewieſen wird. Keine Meinung iſt ſo ſchlecht, daß ſie gar nichts Wahres hätte, ſonſt wäre ſie Wahn. Jene Schriftgelehrten und Phariſäer hatten ihre Lehrmeinungen, als gegründet auf die Autorität der Bibel, beſonders aus dem alten Teſtament. Indem ſie Chriſtum angreifen, greift er ſie an und weiſ't ihnen nach, daß in Nachkommen Abrahams als ſolchen die Wahrheit nicht nothwendiger Weiſe ſein müſſe.

2) Die alte moraliſche Wahrheit, wie ſie das alte Teſtaſtament hat, war bei jener Partei der Gebildeten nicht in ihrer Reinheit geblieben, ſondern hatte mannigfaltige Zuſätze, ſogenannte Menſchenſatzungen erhalten. Die Lehrart iſt elenchthiſch auch gegen ſolche Zuſätze. In dieſen beiden Punkten iſt die elenchthiſche Lehrform negativ gegen das Unvollſtändige und Ueberflüſſige.

3) Die Lehrart iſt *poſitiv*. Sie bleibt nicht dabei ſtehen, die Erkenntniß zu reinigen, ſondern ſie fördert entweder auch dieſe Erkenntniß und führt ſie auf ihren Grund zurück. Von dieſer elenchthiſchen Lehrform giebt Paulus die trefflichſten Beiſpiele, beſonders im Römerbriefe. Dies die *dialektiſch-elenchthiſche* Lehrform.

Schluß: Die beiden Menſchenklaſſen, deren das neue Teſtament gedenkt und auf die ſich in paränetiſcher oder elenchthiſcher Form ſeine Sittenlehre bezieht, haben nicht blos Beſtand gehabt unter den Juden, ſondern beſtehen noch. Das gemeine Volk und die Gebildeten, und die Lehrform in Anſehung beider iſt noch dieſelbe, auch die beiden Factionen beſtehen noch: Orthodoxe, Heterodoxe, die Phäriſäer ſind die Bibelfeſten, Bibliolatren, die negativen Sadducäer ſind unſere Freigeiſter und Rationaliſten. Bei dem, der der Urheber der chriſtlichen Sittenlehre iſt, muß demnach eigentlich ein jeder in die Schule gehen, er gehöre zur erſten oder zweiten Volksklaſſe. Ohne bei Chriſtus, — keine ſittliche Wahrheit! Aber nicht iſt hier Chriſtus gemeint, als Individueller, als einzelne Autorität, nicht weil es Chriſtus gelehrt hat, iſt es wahr, ſondern weil es wahr iſt, lehrte es Chriſtus.

§. 21.

Der ſittliche Charakter des Lehrers.

Hieher gehört §. 15. Dort wurde Chriſtus als der Urheber der vollendeten Moralität betrachtet. Seine Dignität als die dieſes Urhebers iſt die gleich göttliche und menſchliche. In dieſer Dignität iſt er der Geſetzgeber und er zugleich der, welcher die ſeinem Geſetz ſich ergebende Welt zu ihrem Ziele führt. Dort konnte von dem Charakter deſſelben nicht die Rede ſein aus einem dort angeführten Grunde; nun aber iſt das Mittel, wodurch die Moralität der Welt ſich vollendet, die Lehre des Urhebers derſelben. Chriſtus mittelſt ſeiner Lehre bringt die Welt zur vollendeten Sittlichkeit. Aber ſo iſt er der Lehrer und als der Lehrer lediglich der Menſch und ſo kann reflectirt werden auf den ſittlichen Charakter dieſes Menſchen. Der Lehrer nun iſt für die Erkenntniß ſeines ſittlichen Charakters zu betrachten

1) im Verhältniß zu ſich. Sein öffentliches Lehrgeſchäft fing Chriſtus an, wie insgemein vermuthet wird, im Alter von 26 oder 27 Jahren. Berufen zu demſelben war er nicht von

außen her, der Staat hatte ihn dazu nicht beauftragt, er ſelbſt war aus keinem öffentlichen Inſtitut (Prophetenſchule) hervorgegangen, nicht Prieſter, nicht Rabbi. Jener Beruf zum Lehramt hatte vielmehr ſeinen Grund in der von Chriſto erkannten Wahrheit nach allen ihren religiöſen und ſittlichen Beziehungen ſelbſt. Als er, von der Wahrheit berufen, ſein Lehrgeſchäft begann, war er bereits, wenn es ſo heißen darf, mit ſich ſelbſt fertig. Daß er erſt in ſich gehe, ſich ſelbſt prüfe, bekehre, deſſen bedurfte er nicht; ſo wie er das Amt angefangen hat, geht der Ruf an die Menſchen: „beſſert euch, denn das Himmelreich iſt nahe.“ Das Unmoraliſche oder dann concret das Böſe war an ihn gekommen, ehe er jenes Lehramt öffentlich anfing, allein es ward daſſelbe von ihm abgewieſen, ihm konnte es ſich nicht inſinuiren. Wie es an ihn kam, iſt dargeſtellt bei Matthäus und Lucas in der Erzählung von der Verſuchung. Ob dieſe Erzählung einen geſchichtlichen Inhalt habe oder nicht, iſt zweifelhaft und wird wohl bei allen Bemühungen zweifelhaft bleiben. Iſt ihr Inhalt nicht vielleicht eine Allegorie? Vielleicht! Die Darſtellung eines innern pſychiſchen Zuſtandes, in dem Chriſtus ſich befand? Iſt der in dieſer Erzählung genannte διάβολος ein verkappter Jude geweſen? die Exegeten mögen ſich kehren und wenden, wie ſie wollen. Aber ſo zweifelhaft es iſt, ſo nichtsbedeutend iſt es auch für Jeſu Charakter, Lehre und Zweck. Dagegen kommen in dieſer Erzählung drei Momente vor, die für die Charakteriſtik des Lehrers nicht gleichgültig ſind, ſondern für dieſelbe die größte Bedeutung haben.

a. Der Lebenstrieb an und für ſich und in ſeiner Richtung auf die Lebensbedürfniſſe und Mittel zur Selbſterhaltung des Menſchen iſt ein ihm ganz natürlicher und in dieſer Natürlichkeit ein weder moraliſcher noch unmoraliſcher — ein moraliſch gleichgültiger. Ihm zufolge hat jeder von Natur ſein Leben lieb und iſt er für deſſen Erhaltung auf die möglichſt längſte

Dauer bedacht. Aber wenn dieſer natürliche Trieb ſich dem freien Willen des Menſchen inſinuirt und in dem Willen wurzelt, da hört er auf, natürlich zu ſein, er wird unmoraliſch. Das Böſe hat ſich in der Geſtalt der natürlichen Lebensliebe nicht nur genähert, ſondern iſt auch in ſeine Freiheit eingeriſſen. Nun wird jener Trieb Lebensſucht. In der Leidenſchaft, aus dem Triebe, zu leben und des Lebens zu genießen in Hülle und Fülle und auf's Längſte, wird das Leben für das Höchſte gehalten, es, das doch „der Güter Höchſtes nicht.“ — Die angeführte Erzählung enthält Folgendes: Chriſtus nach 40tägigem Faſten wird vom Hunger ergriffen — der Verſucher habe ſich ihm genähert, heißt es, mit den Worten: „biſt du Gottes Sohn, ſo ſprich, daß dieſe Steine Brot werden.“ Dagegen Jeſus: „der Menſch lebt nicht vom Brot, ſondern von jedem Worte aus dem Munde Gottes.“ In Jeſus konnte alſo der Lebenstrieb nicht Wurzel faſſen, und dies Böſe weiſ't er ab, läßt es nicht in ſich eingehn.

b) Mit größerer Energie, als jener bloße Lebenstrieb iſt der Ehrtrieb, er gegründet nicht in der Animalität, ſondern in der Intellectualität, eben ſo natürlich und unſchuldig als jener Lebenstrieb. Erſt wenn auch dieſer Trieb, wie er in der Intelligenz ſeinen Grund hat, in den freien Willen eingreift, hört jene Indifferenz gegen das Moraliſche und Unmoraliſche auf, da wird er Leidenſchaft, Ehrſucht. In ihr, wenn es der frei wollende Menſch zu ihr kommen läßt, ſtrebt er Aufſehn zu machen, berühmt zu werden und das Alles um ſeinetwillen. Hier hat er das Böſe unter der Geſtalt der Ehre, des Ruhms u. ſ. f. in ſich ſeinem freien Willen nach aufgenommen. Er iſt der ſelbſtſüchtig-ehrſüchtige Egoiſt. An Chriſtum heran kommt auch der Ehrtrieb, nach jener Erzählung nähert ſich der Böſe dem Lehrer hier mit der Aufforderung an ihn, indem er ihn auf die Zinnen des Tempels geführt habe, heißt es, habe er geſagt: „laß dich herab, wenn du Gottes Sohn biſt.“ Warum?

um Aufſehn zu machen in ganz Jeruſalem. Aber Chriſtus weiſ't dieſen Ehrtrieb ab, läßt ihn nicht in ſich ein. Chriſtus fertigt den Verſucher kurz ab: „du ſollſt den Herrn deinen Gott nicht verſuchen u. ſ. f.“

c) Die Willkühr im Unterſchiede vom Willen iſt an ſich auch weder moraliſch noch unmoraliſch und im Leben, Beſchließen und Handeln der Menſchen findet das Willkührliche vielfach Statt, ohne daß hierdurch Beſchluß und Handlung moraliſch oder unmoraliſch afficirt werde. Aber an den Willen kann die Willkühr kommen durch einen Hang in ihm, gerichtet darauf, daß die Willkühr eine Macht ſein möge; dieſer Hang iſt moraliſch nicht gleichgültig, er iſt unmoraliſch. So erſt iſt die Willkühr das Böſe, ſo nemlich verlangt oder ſtrebt der Menſch darnach, daß das von ihm Gewollte, weil von ihm gewollt, Nothwendigkeit habe für die andern, Geſetz ſei für ſie. In dieſem Hang iſt die Willkühr durch ihn in den Willen aufgenommen auch eine Leidenſchaft — *die Sucht, Herr zu ſein.* Es verſteht ſich nemlich, daß, wenn ein Menſch Macht und Gewalt hat, über alle die Dinge und Kräfte, die die Andern bedürfen, er ſeinen Willen für ſie Alle, die Willkühr zum Geſetz machen kann, er der abſolute Herr, der Herr der Welt. Auch in der Geſtalt dieſer Leidenſchaft nähert ſich Chriſto das Böſe; auf dem Berge wird zu ihm geſagt: „falle nieder und bete mich an, ſo biſt du der Herr der Welt.“ Dagegen Chriſtus: „hebe dich weg, Satan! es ſteht geſchrieben; du ſollſt Gott allein anbeten.“ Nun zurück auf's Einfache. Chriſtus als Sittenlehrer dem Charakter nach, wie die ganze Bibel ihn darſtellt, iſt frei von aller Willkühr, das Arbiträre iſt in ſeiner Lehre nirgends zu finden. Was er in ſeiner Freiheit lehrt, iſt ein Nothwendiges. Er iſt eben ſo ohne allen Eigenſinn, in dem ſonſt der Menſch auf dem, was er für das Wahre hält, hartnäckig beſteht, weil es von ihm iſt. In ſeinen Lehren iſt es nirgends auf bloße geiſtreiche Einfälle abgeſehn, um dadurch

Aufmerkſamkeit zu erregen. Endlich, wie ſeine Lehre nach ihrem Inhalte und ihrer Form ſich lediglich im Gebiete des Sittlichen hält, ſo auch der Lehrer ſelbſt. In ſeinem Leben, ſeinen Aeußerungen gegen Freunde und Feinde nirgends auch nur die entfernteſte Mangelhaftigkeit der Tugend. Er in ſeinem Verhältniß zu ſich fragt ſeine Feinde: „wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?" und ſie verſtummen.

2) Für eben jene Kenntniß kommt in Betracht das Verhältniß des Lehrers zu Andern, dies aber iſt, wie überhaupt, ſo auch hier kein unbeſtimmtes, ſondern

a. ein unmittelbar natürlich beſtimmtes: So war er das Mitglied einer Familie, ſich verhaltend zu den andern Mitgliedern derſelben. Die Liebe der Familienmitglieder zu einander hat zu ihrem Princip die Zeugung und Geburt, und eben dadurch iſt jenes Verhältniß ein unmittelbar natürlich beſtimmtes. Dieſe natürliche Liebe der Familienmitglieder geht aber in den Willen und deſſen Freiheit über und wird darin aufgenommen, ſittlich verklärte, vergeiſtigte Liebe. Die Familie, deren Mitglied Chriſtus war, gehörte zu der oben bemerkten erſten Klaſſe der Ungebildeten. Seine Mutter war aus David's Stamm, aber darauf kommt es bei Chriſtus nicht an, und es iſt, wie wenn ſeine Genealogie aus dem jüdiſchen Halten auf ſolche hervorgegangen ſei. Mag er auch früher ſeinem Vater an die Hand gegangen ſein, mit ſeinem Lehrgeſchäft hören alle andern Beſchäftigungen auf; er iſt folgſam gegen ſeine Aeltern, liebend gegen ſeine Mutter bis am Kreuz. An der rein ſittlichen Liebe zu den Seinigen läßt er es nicht fehlen, ſelbſt dort nicht, wo es ſcheint, als ob er ſeine Aeltern vernachläſſigt habe (wie bei der Reiſe nach Jeruſalem im zwölften Jahre). Die ſittliche Familienliebe des Lehrers hat ſowohl hier ihre Gränze, als auch darin, daß ſie über die Mitglieder ſeiner Familie hinausgeht und jene Schranke aufhebt. Seine Mutter und Brüder ſind die ſeinen Willen thun. Die Familienliebe nemlich, wenn ſie auch die ſittliche war, hört auf, dieſe zu ſein, ſobald die Mitglieder der Familie dieſelbe auf einander einſchränken und die Sorge, ſich lediglich auf die Mitglieder beziehend, eine ausſchließende wird. Dann iſt der Familiengeiſt nicht mehr der ſittliche, ſondern der egoiſtiſche, worin, wenn es kann, ein Mitglied der Familie nach außen hin wirkt, um ſeiner Familie Ehre zu machen. So iſt der Familiengeiſt Chriſti nicht geweſen. Für ſeine Familie hat er vorzugsweiſe nichts unternommen. Von der Beſtimmtheit des Familiengeiſtes iſt der ſittliche Charakter Jeſu alſo frei, auch darin, daß er ſelbſt nicht der Urheber einer Familie wird, um in ihr ſeine Exiſtenz und ſeine Wirkſamkeit nach außen hin zu haben. Eben jenes Verhältniß zu Andern iſt

b) mittelbar ein natürlich beſtimmtes, die Andern ſind dann Mitglieder mehrer Familien in einer Einheit — dem Volk. Der Complex aber der Familien, zu denen auch die Chriſti gehörte, iſt das iſraelitiſche Volk und ſo ſtand er von Haus aus im Verhältniß zu ſeinen iſraelitiſchen Mitbürgern und zum iſraelitiſchen Staate; obzwar nur mittelbar natürlich beſtimmt, iſt doch dies Verhältniß des Einzelnen zu den Andern gleichfalls ein Verhältniß der Liebe zu den Andern, — Volks-, Vaterlandsliebe. Aber dieſe Beſtimmtheit des Sittlichen büßt die Vaterlandsliebe durch den Willen ein, wenn ſie die Vorliebe des Einzelnen für ſein Volk und damit zugleich die Abneigung gegen jedes fremde Volk wird. Zur Zeit Chriſti war ſein Volk unter der Herrſchaft der Römer, in den Nachrichten der Evangelien von ſeinem Leben kommt nichts vor, was die Vermuthung zulaſſe, er habe Vorliebe für ſein Volk und Widerwillen gegen das Römiſche gehabt; eben ſo wenig aber auch eine Verachtung des ſeinigen und Zuneigung zu dem Römiſchen. Vielmehr ſpricht Alles in den Evangelien dafür, daß ſeine Liebe gegen ſein Volk vollkommen frei und unabhängig geweſen ſei. Wie der Zweck ſeines Lehrens nicht darauf geht, ſeine Familie zu Ehren zu bringen, eben ſo wenig darauf, entweder ſein Volk zu verherrlichen, entweder durch Abſchüttelung des Römerjochs und Rückkehr ſeiner Selbſtſtändigkeit oder ſonſt dergleichen. Indem er ſeine Jünger ſammelte, iſt nirgends eine Spur, daß er damit einen Tugendbund habe ſtiften wollen. Eben ſo wenig geht aber auch der Zweck ſeiner Lehre dahin, daß er dem ſiegenden Römiſchen Volke den Vorzug gebe, als ob ſein eigenes Volk unverbeſſerlich ſei. Alle Inſtitute des jüdiſchen Staatsweſens waren in ſo tiefem Verfall, daß ſie leicht einen Nachdenkenden hätten auf den Gedanken bringen können, dem Volke eine andere Geſetzgebung und Verfaſſung, z. B. die Römiſche zu geben. Aber nirgends im Evangelium iſt eine Spur davon, etwa weil die moſaiſche Verfaſſung nichts taugt, es einmal mit der Römiſchen zu probiren, wie es jetzt geht bei uns. Eben ſo wenig aber hält ſich Chriſtus in der Mitte zwiſchen Juden und Römern. Vielmehr geht ſeine Lehre über die Nationalität beider hinaus und ſein Lehrcharakter in Bezug auf die Nationalität iſt gar nicht nationell, ſondern kosmiſch. —

3) Kommt das Verhältniß des Lehrers zu ſeiner Lehre ſelbſt in Betracht. Er hat die Wahrheit in ihrem Grunde nach ihrem ganzen Inhalt und Umfange erkannt und wie er ſie erkannt hat, ſo wird ſie von ihm gelehrt. Evang. Joh. 8, 32. Er bezweckt alſo mit ſeiner Lehre die Freiheit des Menſchen — Freiheit als Befreiung

a. vom perſönlichen Egoismus (Lebens-, Ehr- und Herrſchſucht),

b. von allem egoiſtiſchen Familiengeiſt,

c. von allem egoiſtiſchen Nationalgeiſt.

Beide Geiſter ſind eben ſo arge Unholde, wie jene drei Leidenſchaften, den Menſchen in Sclavenfeſſeln ſchlagend.

Während des dreijährigen Lehramtes ſammelt Chriſtus zwar, indem er ſeine Lehre an die Menſchen bringt, Jünger aus allerlei Volk um ſich, aber tief dringt ſeine Lehre doch keinesweges ein. Er erlebt von ihr keine beſondern Früchte, vielmehr kurz noch vor ſeinem Tode zeigt ſich, daß ſelbſt die erſten Jünger noch von jüdiſchen Vorurtheilen befangen waren. Wenn ſonſt ein Mann, der in irgend einem Gebiete des Wiſſens Entdeckungen gemacht hat, dieſe Entdeckungen als eine Wiſſenſchaft darbietet und Anderen zur Belehrung mitgetheilt hat, kann es ihm wohl zweifelhaft werden, ob ſeine Bemühungen und ſein Werk nicht vergeblich ſein werden, ob es alſo nach ſeinem Tode doch, weil ſeine Schüler ihn nicht gefaßt, ſo gut wäre, als ob er umſonſt ſich angeſtrengt. Das Evangelium enthält keine Spur eines Zweifels, den Chriſtus gehabt, ob der Zweck ſeiner Lehre erreicht werde. Er hat die Wahrheit erkannt und iſt dadurch auch gewiß, daß ſie ſiegen werde. In dieſer Gewißheit beauftragte er ſeine Jünger mit der Zuſicherung, daß der Geiſt der Wahrheit ſie in alle Wahrheit leiten werde — und ſein Wort „es iſt vollbracht“ kann auch hierauf bezogen werden in dem Sinn: „*über das Leben haben die Feinde geſiegt, aber die Wahrheit hat in meinem Tode geſiegt.*“

Wie war die Welt beſchaffen, an die die chriſtliche Lehre ſich brachte? Das iſt die fernere Frage.

§. 25.

Zuſtand der Welt bei Erſcheinung des Chriſtenthums in ihr.

Die Betrachtung dieſes Zuſtandes iſt eigentlich ein Kapitel aus der Weltgeſchichte und zwar von ſehr großem Umfang. Hier brauchen wir nur die nothwendigen Hauptmomente. Einer der neuern Hiſtoriker, Gibbon, hat dieſen Abſchnitt der Weltgeſchichte in einem beſondern Werke bearbeitet: „Geſchichte des Verfalls und Untergangs des Römiſchen Reichs.“ Hierin wird freilich dem Chriſtenthum *Gewalt*, alſo *Unrecht* gethan; partheilos iſt die Bearbeitung nicht, ſondern immer gegen das Chriſtenthum. Als geſchichtliches Werk aber iſt jenes Buch ausgezeichnet. — Die Welt hatte bereits und lange vor dem Chriſtenthum das Geſetz und durch daſſelbe die Pflicht, das Recht, die Erkenntniß beider, die Sitte überhaupt und auch die Tugend Nur der blinde Eifer für die chriſtliche Lehre und Macht kann den Wahn hegen und ausſprechen, als ſei erſt durch ſie Geſetz und Ordnung in die Welt gekommen. Das Geſetz aber als der Wille iſt nicht der Wille des einzelnen Menſchen — ſo wäre er die Willkühr, — hat der Menſch Macht, ſo giebt er ſeiner Willkühr wohl für die Andern, über die er Gewalt hat, die Beſtimmtheit eines Geſetzes. Aber das iſt kein Geſetz, ſondern blos der Befehl des in ſeiner Willkühr Mächtigen oder in ſeiner Macht Willkührlichen. Und er iſt wahrhaft nicht Geſetzgeber, ſondern abſoluter Despot. Das Geſetz iſt eben ſo wenig der Wille Mehrer, die ſich mit einander verſtanden und vereint haben, ſo viele ihrer ſind, die mit einander übereingekommen wären, daß ein von ihnen gewolltes für Alle Geſetz ſei. Ein ſolcher Verein, eine ſolche collective Einheit Vieler iſt etwa eine Kaſte; nur der Wille als der ſchlechthin allgemeine, an und für ſich die Vielen, Einzelnen und Alle beſtimmende, iſt ein Geſetz. Nur aus ihm entſtehen Pflichten und im Verhältniß zu ihnen Rechte für die Einzelnen jeder Klaſſe, jedes Standes, jedes Alters, ſo daß alles Kaſtenweſen dabei wegfällt. Vor Entſtehung des Chriſtenthums aber waren, wie die Geſchichte nachweiſ't, nur drei Völker, die das Geſetz als den allgemeinen Willen und die durch ihn als Geſetz beſtimmte Pflichten und Rechte hatten, Sitte und Tugend zu haben vermochten. Das erſte dieſer Völker war das iſraelitiſche nach ſeinem Auszuge aus Aegypten und ſeiner Einwanderung nach Paläſtina. Moſes hatte ihm einfach vom Berge Sinai das Geſetz verkündet, und wie daſſelbe in den zehn Geboten verkündet iſt, beweiſ't es ſich bis jetzt als den allgemeinen Willen. Das zweite jener Völker war das altgriechiſche. Seine Geſetzgeber Minos in Kreta, Solon in Athen, Lykurg in Sparta haben in der Allgemeinheit und Weſenheit der Vernunft ſelbſt die Geſetze gegeben. Das dritte jener Völker war das römiſche, im Beginn unter Romulus und Remus noch ſehr unter der Willkühr, auch dann unter den Tarquiniern despotiſch willkührlich noch beherrſcht. Aber mit Numa Pompilius wird dem Volk ein Geſetz zu Theil. Alle andern Völker außer dieſen dreien ſtehen bei Erſcheinung des Chriſtenthums noch unter der Gewalt der Willkühr. Jene drei Völker alſo conſtituiren die Welt, die andern Alle ſind noch ein roher zu bearbeitender Stoff für die Welt; jene drei ſind Oaſen in der übrigen großen Sandwüſte, die ohne Geſetz u. ſ. f. iſt. An die Welt wendet ſich die chriſtliche Sittenlehre, d. h. an Juden, Griechen und Römer. Da nun iſt zu unterſcheiden

1) der Zuſtand dieſer Welt vor dem Chriſtenthum. In ihr war das Höchſte der Staat עם יהוה *ἡ πόλις*, respublica, civitas. Er der Staat in dieſer dreifachen Weiſe war der Endzweck, der ſchlechthin ſelbſtſtändige, und alle in ihm ſich bewegenden Individuen, die Staatsbürger, Volksgenoſſen waren um ſeinetwillen da. Jeder von ihnen, indem der Staat das Höchſte war und für das allein Beſtehende galt, nahm ſich blos für ein Mittel in ſeiner abſoluten Unterordnung und benahm ſich in all ſeinem Streben, wie wenn er für ſich ſelbſt ganz und gar keine Bedeutung hätte. So war die Sitte religio דרך יהוה. Der Menſch in dieſer Sittlichkeit verlangte nichts vom Staate, der vielmehr Alles von ihm zu verlangen, berechtigt und befugt ſei. Dies vor dem Chriſtenthum, dies die Zeit wahrer ſittlicher Unſchuld, und wie die Sitte in jener anerkannten Abhängigkeit Aller vom Staate, ſo war auch die Religion beſchaffen: ſeinen Göttern und ſeinem Gott gegenüber verhielt Grieche, Römer und Jude ſich ſchlechthin unterthänig und unterworfen. Unter dieſem großen Geſetzverhältniß und unter dieſem Rechtsverhältniß aller Einzelnen zum Gemeinweſen beſtanden freilich, indem jene die öffentlichen Verhältniſſe waren, auch Privatverhältniſſe der Einzelnen zu einander, aber dieſe gingen

blos das leibliche Leben, ſeine Bedürfniſſe und die Mittel zu deren Befriedigung an und in dieſen Verhältniſſen waren die Staatsbürger vom Staate ſelbſt jeder ſich überlaſſen (ausgenommen in Sparta, wo die Jugend ihren Unterricht gemeinſchaftlich nahm, wie ihre Speiſe auch). Sonſt aber gebar die Mutter nicht für ſich ihren Sohn, nicht für ihn, für's Haus, ſondern für den Staat, der Vater erzog den Sohn nicht für ſich, nicht für ihn, lediglich für's Gemeinweſen. Zog der Sohn in den Krieg, ſo reichte ihm die Mutter den Schild mit den Worten: ᾗ ἐπ αὐτῷ ᾗ σὺν αὐτῷ. So war's, ehe das Chriſtenthum kam. Wie war's denn nun zur Zeit des Chriſtenthums?

2) Da hatte ſich jenes Verhältniß umgekehrt. Nemlich das Gemeinweſen, respublica, war von den Einzelnen in ihm zum Mittel herabgewürdigt und ſie hatten ſich zum Zweck hinaufgeſetzt. Vorher hieß es: wir ſind des Staates wegen da. Jetzt: der Staat iſt unſertwegen da! Iſt er ſo beſchaffen, daß wir von ihm jeder in allen Beziehungen Nutzen für den Leib, Leben, Geiſt hoffen können, da ſei uns der Staat willkommen mit ſeinen Geſetzen, denn da iſt er ein tüchtiges Mittel für jeden unter uns, da heißt es: „ubi bene, ibi patria.“ Der alte Römer, Grieche und Jude ſprach nicht ſo, ſondern: ubi patria, ibi bene! Wie kam denn jenes verkehrte Verhältniß? Wodurch? Zur Zeit des Perikles, der ſich mit vieler Manier zwar, wie Auguſtus, aber doch zum Herrn Athen's gemacht, kehrte ſich in Athen das Verhältniß um, als wäre der Staat Mittel. Vollends König Philipp von Macedonien und ſein Sohn Alexander kehren es gar um. Das von Alexander geſtiftete Reich iſt, wie wenn es das Mittel wäre für ihn und ſeine Feldherrn. Bei den Römern blieb jenes erſte Verhältniß bis auf Julius Cäſar — mit deſſen Schritt über den Rubicon war's aus. Hier trat das Gemeinweſen unter das Individuum. Dies konnte der alte letzte Republikaner, der

Uticenſiſche Cato, nicht ertragen — unter Auguſtus und deſſen Nachfolgern ſank der Staat ganz herunter. Herodes und Conſorten, dieſen römiſchen Kaiſern befreundet, hielt auch den Staat darnieder unter ſich, und was bezweckt nun die chriſtliche Sittenlehre in der Welt, wie ſie dieſelbe vorfindet?

3) nicht etwa eine Zurückführung aus dem verkehrten zweiten Zuſtande in jenen primitiven Anfang, eben ſo wenig eine Beförderung dieſes verkehrten Zuſtandes. Was ſie bezweckt, erhellt klar aus zwei einfachen Lehren, die wie Sitten- ſo auch Glaubenslehren ſind. Die eine iſt die, daß die durch Chriſtum, den Sohn Gottes, mit Gott verſöhnten Menſchen Kinder Gottes ſind, daß er ihrer in ſeiner Vorſehung, jedes Einzelnen beſonders gleichſam gedenkt und für ſie ſorgt, jeder Einzelne von ihm alſo als ſein Kind behandelt wird — providentia singularis. Mit dieſer Glaubenslehre verträgt ſich nicht, daß die Menſchen nur Mittel ſeien für ein Gemeinweſen, wie der Staat iſt, Gott erklärt durch ſeine Liebe jeden Einzelnen für Zweck an ſich. Die andere Lehre iſt die, daß alle Obrigkeit von Gott eingeſetzt ſei, daß alſo Geſetz und Recht zuhöchſt und zuletzt ihren Grund in ihm haben, und der allgemeine Wille des Geſetzes ſich im Willen Gottes ſelbſt gründe. Mit dieſer Lehre von dem göttlichen Urſprunge des Geſetzes und aller Obrigkeit auf Erden, vom Urſprung des Staates nicht aus dem Schlamm, dem Irdiſchen, ſondern aus dem Geiſte, verträgt ſich eben ſo wenig, daß der Staat nur Mittel ſei. Die chriſtliche Lehre bezweckte alſo in der Welt, wie ſie dieſe vorfand, die praktiſche Erkenntniß, daß der Staat um dererwillen, die in ihm leben, aber auch dieſe um des Staates Willen da ſeien, und beides gegenſeitig in einander aufgehe und Mittel ſei zum Reich Gottes. Sie bezweckt alſo die Anerkenntniß der ganz gleichen Dignität des Gemeinweſens und der Individuen, ſo daß jeder Staat eine Provinz im Reich Gottes werde.

Zweiter Abſchnitt.

Erreichung des Zwecks der chriſtlichen Sittenlehre in der Welt.

§. 26.

Aufgabe jener Frage.

Jeder Zweck iſt Begriff, aber nicht jeder Begriff iſt Zweck, ſondern nur der ſich als Urſache thätig beweiſ't, kurz der ſonſt ſogenannte praktiſche Begriff. Eine Urſache nun, die keine Wirkung hätte, wäre in Wahrheit auch keine Urſache, und eben ſo wenig eine Wirkung, die der Urſache ermangelte, wäre keine Wirkung. Das Weſentliche alſo iſt, daß der Begriff als Zweck, indem er eine Urſache iſt, wirkſam ſei, nicht ohne Wirkung bleibe, notio efficax. Die chriſtliche Lehre nun überhaupt, wie ſie die Bibel giebt, iſt ungetheilter Weiſe Glaubens- und Sittenlehre. In ihr unterſcheidet ſich zwar das, was als zu glauben nothwendig gelehrt wird, von dem, was als zu wollen und zu thun nothwendig gleicher Weiſe gelehrt wird. Allein ohne daß dieſe Lehren getrennt würden, wenn auch unterſchieden. In dieſer Unzertrennlichkeit beider Elemente waltet nun, wo die Lehre an die Welt geht, bald das Dogmatiſche vor dem Ethiſchen, bald das Ethiſche vor dem Dogmatiſchen vor, bald aber iſt beides in Einem wirkſam mit ganz gleicher Energie. Die Welt nun an, die ſich dieſe Lehre wendete, hatte, ſo tief ſie im Verfall war, doch noch

1) die Sitte, 2) den Glauben, wenn auch dieſen im Heidenthum verborgen in der Meinung, und wenn auch, wie im Judenthum, im Hiſtoriſchen und als bloßes Vertrauen, und ſo auch 3) das Wiſſen bis zum Streben nach der Wiſſen-

ſchaft hin. Sitte, Glaube und Wiſſen waren noch immer die die Welt am Leben erhaltenden Elemente, hätte ſie auch dieſe eingebüßt, ſo wäre die Welt untergegangen in Beſtialität. Hieraus nun ſtellt ſich für die Unterſuchung und Löſung folgende dreifache Aufgabe:

a. Was iſt durch die chriſtliche Lehre überhaupt kraft des Glaubens, den ſie lehrte, in der Sitte der Welt bewirkt worden? (§. 27.)

b. was durch eben dieſelbe kraft der Sitte, die ſie lehrte, im Glauben der Welt? (§. 28.)

c. was durch ſie kraft des einen und andern, des Glaubens und der Sitte, im Wiſſen der Welt und für die Wiſſenſchaft? (§. 29.).

Oder: Welche iſt die Wirkſamkeit der chriſtlichen Lehre auf Seiten deſſen, daß ſie Glaubenslehre war, für die Sitte der Welt, und auf Seiten deſſen, daß ſie Sittenlehre war, für den Glauben der Welt, nnd auf Seiten deſſen, daß ſie beides war, für das Wiſſen? Oder was hat durch's Chriſtenthum die Welt gewonnen im Glauben, Sitte, Wiſſen?

§. 27.

Wirkung der chriſtlichen Lehre durch den Glauben auf die Sitte.

Die Sitte in der Welt iſt 1) die *unmittelbare*, die *häusliche Pflicht*, virtus domestica, 2) die *mittelbare*, die *bürgerliche Pflicht* virtus civilis und 3) die *vermittelte*, die *allgemeine Sitte*, die Pflicht des Menſchen gegen die Menſchen, die *Weltſitte*, sensu strictiore. Vermittelt iſt ſie als Pflicht des Menſchen gegen den Menſchen durch die häusliche und Bürgerpflicht, daraus entſteht erſt der Menſchenfreund. Dem Chriſtenthume nun nach ſeinem Geiſte und dem Inhalte ſeiner Lehre in der Bibel iſt es weſentlich, daß es ſich der Berechtigung des Schwachen gegen die Beeinträchtigung der Starken annimmt und zwar indem dieſes ſich jener Annehmen ein ſie und die Starken Belehren iſt, kraft dieſes nimmt es den Schwachen unter ſeine Obhut gegen die Starken jeder Art. Es kommt hier alſo in Betracht

1) die häusliche Tugend und Sitte. Sie aber iſt

α) die eheliche im Verhältniß der Ehegatten zu einander; die Treue, das Vertrauen ganz unbedingter Weiſe der beiden Ehegatten zu einander, die Liebe gegen einander iſt in jenem Verhältniß das Sittliche, und darin ihre Tugend die häusliche. Dieſe Sitte fand ſich nun bei Griechen, Römern und Juden allerdings ſchon vor, aber doch mit folgendem Unterſchied. Das weibliche Geſchlecht überhaupt iſt phyſiſch das ſchwächere und das männliche phyſiſch das ſtärkere — und bei den Römern wurde das andere Geſchlecht eben darum auch sexus sequior genannt. In der Welt, wie ſie das Chriſtenthum vorfand, war dieſe phyſiſche Ungleichheit auch eine moraliſche geworden und das von uralter Zeit her. Die Gattin war dem Gatten unterthan, das ſchwache Weib dem ſtarken Mann, als habe ſie in ihrer Perſönlichkeit nicht gleiche Rechte mit ihm, als könne Stärke und Schwäche einen Unterſchied im Recht begründen. Mit einem Scheidebrief konnte der Jude ſeine Frau fortſchicken, aber das Nemliche konnte nicht die Frau dem Manne thun. Bei Gott iſt kein Unterſchied des Geſchlechts, im Urtheil Gottes iſt das Weib, obzwar das Schwächere, gleich perſönlich wie der Mann, obzwar der Stärkere, und das, daß vor Gott kein Unterſchied des Geſchlechts gilt, erkennt der Menſch an im Glauben, wie ihn das Chriſtenthum lehrt. Das ſchwache Weib gewinnt ſeine Perſönlichkeit im Chriſtenthum. Dieſe Anerkenntniß der ſchlechthin perſönlichen Gleichheit beider Geſchlechter iſt in die Geſetzgebung und Sitte des Volkes mit eingegangen durch das Chriſtenthum. Kein nichtchriſtliches Volk hat ſeine Frauen in ſolcher Achtung.

β) Die häusliche Tugend beweiſ't ſich in dem Verhältniß der Kinder zu den Eltern und zu einander ſelbſt. Sie ſind, als noch der Pflege, Erziehung durch die Eltern bedürftig, die Schwächeren und ſo auch ſind gleicher Weiſe die jüngeren Geſchwiſter die Schwächeren gegen die ältern, Stärkeren. Gehorſam, Folgſamkeit, Liebe, unbedingtes Vertrauen der Kinder zu einander iſt auch in dieſem Verhältniß das Sittliche, und dies Sittliche fand die chriſtliche Lehre vor in den Familien derſelben. Allein dabei war folgender Unterſchied; die Kinder galten für nicht vielmehr als für das Eigenthum der Eltern, über das ſie freie Macht und Gewalt hätten, und die jüngern Geſchwiſter waren den älteren auch wohl untergeordnet. Das Chriſtenthum nahm ſich der Schwachen an als der Berechtigten gegen die Willkühr und Luſt der Starken, ſeien dies nun Eltern oder die älteſten Geſchwiſter. Das aus ähnlichem Grunde des Glaubens, wie unter α. Bei Gott gilt kein Unterſchied des Alters. Im Urtheil Gottes iſt Jugend und Alter gleich perſönlich.

γ) Vollſtändig nun iſt eine Familie durch das Geſinde d. i. durch Menſchen männlichen und weiblichen Geſchlechts, durch Knechte und Mägde im Dienſte der Familie ſelbſt. Dieſe Individuen waren bei den Römern und Griechen und zum Theil auch bei den Juden Sclaven. Dieſe Individuen waren jedes das Eigenthum und Beſitzthum des Herrn der Familie, mochte er ſich dies Eigenthum im Kriege erkämpft oder erkauft haben oder mochten ſie in ſeinem Hauſe geboren ſein (vernales), ſie waren ſein. Bedeutend war das Sclavenweſen im Familienweſen, da ſpäter ſelbſt familia, das früher blos auf Sclaven ging, die ganze Familie bedeutete. Der Wille des Herrn war das Geſetz für den Sclaven, und dieſer hatte — denn er war wie eine Sache nur das Eigenthum deſſelben — in Anſehung des Willens des Herrn keinen Willen. Seine Unterwürfigkeit alſo unter den Herrn war eine unbedingte, da galt kein Unterhandeln, Dingen und Bedingen, das geſchah, weil es ihm ſo beliebte. Dies Verhältniß war beſonders unter den Griechen bei den Spartanern. Dies integrirende Element der Familie nicht als Geſinde, ſondern als Sclave und Sclavin fand bei ſeinem Eintritt das Chriſtenthum vor. Aber da iſt ja in der Familie ein Verhältniß der Schwäche zur Stärke, in dem nach ſeinem Grundſatz das Chriſtenthum ſich jener gegen dieſe anzunehmen gehabt hätte. Die Schwäche iſt auf Seiten des Sclaven nicht etwa die phyſiſche, im Gegentheil er und ſeine Mitſclaven haben gegen den Gebieter die phyſiſche Macht und Gewalt und empörte ſich das Sclavenvolk gegen die Famiile, dann iſt die Familie verloren. Jene Schwäche war die moraliſche, ſo daß gegen ihren Herrn ſie keine Rechte hatten, ſondern nur Pflichten. Dies Verhältniß wird von der chriſtlichen Lehre im neuen Teſtament nirgends gerügt, nirgends angefochten, es nimmt ſich alſo darin ſcheinbar ſeinem Princip zuwider der Schwäche nicht an gegen die Macht, obwohl die Schwäche die berechtigte iſt. Hier könnte man alſo der chriſtlichen Kirche bitter vorwerfen, daß ſie nicht darauf drang, das Sclavenweſen abzuſchaffen. Allein man denke, daß das Chriſtenthum in der Welt nicht Revolution bewirken wollte noch konnte, das Sclaventhum war ein Unfug, auf deſſen Abſchaffung das Chriſtenthum nur dringen konnte, wenn es den Unfug vergrößern wollte. Vom Inhalt ſeiner Lehre konnte die Abſchaffung erwartet werden mit Allmäligkeit. Das Chriſtenthum ſelbſt ging darin weit weiſer zu Werke, als lange nachher verfahren wurde von den Franzoſen, die auf St. Domingo z. B. die Sclaverei plötzlich abſchafften. Die Folge war Mord und Todſchlag der frühern Heerrn durch die Sclaven. Die Herrn der alten Welt, Griechen, Römer und Juden hatten für ſich in Anſehung ihrer Sclaven das Geſetz und durch das Geſetz ihr Recht an ihnen. Die chriſtliche Lehre reſpectirt dies Recht durch das Geſetz, war dies auch ein großer Misbrauch. — An die Stelle der Sclaven ſind die Knechte und Mägde in der chriſtlichen Familie gekommen, von denen keins Eigenthum des Herrn, die Berechtigte ſind, indem ſie Pflichten haben. Für ſie iſt der Wille des Herrn nicht das Geſetz, vielmehr der allgemeine Wille, der Volkswille, wie er Geſetz für alle Glieder der Familie iſt. Aber als Knechte und Mägde ſind doch zur Familie Gehörige den unmittelbaren Gliedern der Familie Gehorſam zu leiſten verpflichtet, und darin iſt namentlich der Wille des Hausvaters und der Hausmutter für den Knecht und die Magd, dem gemäß ſie ſich zu verhalten haben, obzwar unter der Herrſchaft eines höhern ſchützenden Geſetzes. Es iſt alſo auch hier, wo nicht eine phyſiſche, doch auch eine moraliſche Schwäche auf Seiten des Geſindes gegen die moraliſche Kraft eines Hausherrn, und da nimmt ſich die chriſtliche Lehre dieſer moraliſchen Schwäche an gegen die moraliſche Kraft der Herrſchaft, dagegen auch nimmt ſich eben die Lehre der phyſiſchen Schwäche der Herrſchaft gegen die phyſiſche Stärke des Geſindes an. Der Sclave hatte dem Herrn gegenüber keinen Willen, ſein Wille war Geſetz für ihn, dagegen haben Diener und Magd einen Willen für ſich, ſie ſind Perſonen und nicht Eigenthum, wie die Kinder im Verhältniß zu ihren Eltern, und ſie ſind wie dieſe den Eltern, ſo ihren Herrn als Knechte und Mägde Gehorſam zu leiſten ſchuldig mit folgendem Unterſchiede: der Sohn, die Tochter gehorchen dem Vater und der Mutter, wie wenn der Wille Geſetz für ſie wäre, weil ſie von ihnen erzogen werden, ſo daß der Zweck dieſes Gehorſams die Freiheit des Willens der Gehorchenden und die Energie der Freiheit des Willens iſt. Knechte u. ſ. w. gehorchen nicht deshalb, damit ſie von der Herrſchaft erzogen werden, ſondern damit ſie von der Herrſchaft, die ſie gemiethet hat, Unterkunft empfangen, belohnt werden u. ſ. f. Nach dem Glauben gilt bei Gott kein Unterſchied der Perſon, und ſo geht kraft des Glaubens die Lehre in ihrer Wirkſamkeit auf die Familie dahin, daß das Geſinde und die Herrſchaft zur Erkenntniß und Einſicht gelangen, es ſei die Dienſtbarkeit und der Dienſt nichts, wodurch ein Menſch über den Andern hinaufgeſetzt und ein Anderer hintangeſetzt werde. So nimmt ſich die chriſtliche Lehre gegen die Prätenſion empfindlicher, eitler, hochmüthiger, hab- und herrſchſüchtiger Herren u.ſ.f. der Knechte und Mägde an.

2) Die bürgerliche Sitte. In der Familie wird noch kein Unterſchied gemacht zwiſchen dem, was jedes Mitglied derſelben ſoll, ferner dem, was jedes für ſich ſelbſt iſt, und dem endlich, was jedes hat. Sollen, Sein und Haben ſind da noch ganz ununterſchieden beiſammen. Aber im Volke, deſſen Mitglieder die Bürger, kommt es nothwendig zu jener dreifachen Unterſcheidung.

a. Das Sollen iſt beſtimmt durch das Geſetz, unter dem die einzelnen Mitglieder des Volks als künftige oder wirkliche Mitglieder ſtehen. Dies Geſetz iſt ein für Alle vorhandenes, welches auch immer der Urſprung deſſelben ſei und das Verhältniß, angehend die Sitte und Tugend der Einzelnen im Volke, iſt in Bezug auf das Sollen das Verhältniß derer, die regiert werden, zu denen, die regieren. Wo in einem Verein der Menſchen mit einander noch gar kein Regiment wäre, könnte ſich alſo noch gar keine bürgerliche Sitte finden — dies wäre eine Congregation, eine Horde, Heerde ohne Tugend. Die regiert werden, heißen Unterthanen und die Regierenden ſind Regenten, wie auch die Verfaſſung ſei, die das Volk habe. Darin verhält ſich von Seiten des Glaubens die chriſtliche Sittenlehre indifferent gegen die Form, in der regiert wird. Geht die chriſtliche Sittenlehre in eine Monarchie ein, ſo iſt ihre Wirkſamkeit nicht darauf gerichtet, aus dieſer eine Republik zu machen, geht ſie in eine Republik ein, ſo will ſie daraus nicht eine Monarchie machen. Dies iſt ganz unweſentlich für ſie. Ihr gilt nur das Verhältniß der Regierten zu den Regierenden. Die Macht nun, die die Regierenden haben und durch die ſie zu regieren im Stande ſind, iſt die im Geſetz begründete und allein durch's Geſetz ihnen gewordene Macht ſo, daß keiner von Allen, die regieren, über dem Geſetz ſteht, vielmehr, daß ihm ſo gut das Sollen gilt, wie allen Regierten, ſei er der Regent oder der unterſte Diener eines Amtes. Die Unterthanen ſind gegen die durch's Geſetz Mächtigen die Schwachen und auch hier nimmt ihrer ſich die chriſtliche Lehre an gegen den Regierenden, wenn er nicht kraft des Geſetzes mächtig iſt, ſondern wenn er an des Geſetzes Stelle ſeine Willkühr bringt und die Macht nicht die des Geſetzes, ſondern ſeine eigene Willkühr iſt. Hier ſagt das Chriſtenthum: „Du ſollſt Gott mehr gehorchen, als den Menſchen.“ Aber das Chriſtenthum nimmt ſich der Unterthanen gegen die Regenten nicht werkthätig, ſondern nur lehrend an, nicht gewaltſam. Das Chriſtenthum begünſtigt keine Inſurrection. Jenes Verhältniß aber kann ſich umkehren. Die regiert werden, ſind die Bürger in der Menge, die Regenten ſind Einzelne über oder aus der Menge und Wenige, die phyſiſche Macht iſt bei der Menge, dieſe hat die Fäuſte, Knittel, dann ſind die Regierenden die Schwachen, derer auch dann das Chriſtenthum ſich annimmt, jedoch auch nur auf belehrende Weiſe. Die Lehre ſucht die empörten Unterthanen aus der Leidenſchaftlichkeit, aus dem Haß zum Frieden, zur Ruhe und Beſonnenheit zu bringen. Der Glaube iſt hier: „bei Gott gilt keine Autorität und eben ſo wenig gilt die phyſiſche Volksgewalt gegen die Regenten.“ Kurz im Urtheil Gottes iſt kein Unterſchied zwiſchen Regenten und Unterthanen.

b) Was jeder für ſich iſt, dadurch unterſcheidet er ſich von jedem, der das, was er, nicht iſt, ſondern der das iſt, was er nicht iſt. Dieſer Unterſchied im Sein hat ſeinen Grund bei einem beſtehenden Volk in der Geburt vom Geſchlecht abgeſehen; der Eine ſtammt aus einer alten, uralten Familie, der Andere iſt wie ein Pilz aus dem Boden hervorgeſchoſſen, er weiß kaum ſelbſt, woher er kam, er iſt ein Plebejer gegen jene Patricier, ferner gründet ſich der Unterſchied auf die Verſchiedenheit der Fähigkeiten, der Talente, der Genialität. Der Unterſchied iſt geiſtig. Dieſe Talente ſind nicht Sollen und Wollen, ſondern ſind angebornes Sein. Der Unterſchied kann auch ein erworbener ſein in Anſehung des Seins. Der Eine mehr oder weniger geſchickt.

Hier alſo im Sein eine Ungleichheit unter den Menſchen. Dieſe Ungleichheit begründet den Unterſchied der Stände, Adelſtand, Lehrſtand, Nährſtand, Wehrſtand. Dieſe Ungleichheit hat ihren Grund auf nothwendige Weiſe und da mag nun bei einem Volke noch ſo viel von Gleichheit, Freiheit und Brüderſchaft die Rede ſein, die Ungleichheit iſt da, iſt abſolut nicht wegzubringen. Dafür findet eine andere Gleichheit Statt, die vor dem Geſetz — vor dem Geſetz ſind Alle gleich. Nicht wenig Arbeit und Blut hat es gekoſtet, bis es dahin gekommen iſt, daß allgemeine Gleichheit vor dem Geſetz herrſcht. Aber die chriſtliche Lehre iſt's von Anfang her geweſen, daß ein Menſch, wes Standes er auch ſein möge, vor dem Geſetz keinen Vorzug habe vor dem Andern, und auch hier nimmt ſich die chriſtliche Lehre der Schwäche an gegen die Stärke, indem nach dem Unterſchiede der Stände auch eine Subordination der Menſchen des einen Standes unter die des andern Statt hat. Die Mitglieder eines höhern Standes, die Adeligen z. E. ſind nicht berechtigt, auf die Mitglieder eines niederen Standes darum verachtend herabzuſehen und dieſelben zu mishandeln, weil ſie höhern Standes ſind. Gegen die Möglichkeit der Mishandlung und des Zwangs des niedern Standes nimmt die chriſtliche Lehre den letztern in Schutz. Das läßt ſie nicht für recht und gerecht gelten, daß in einem Volke verordnet werde: jeder ſolle bei dem Stande bleiben, in dem er geboren. Dies iſt Indiſches Kaſtenweſen.

c) Durch das, was einer hat, unterſcheidet er ſich auch vom Andern, der entweder weniger hat als er oder gar nichts. Hat der Eine mehr als zur Befriedigung ſeiner Lebensbedürfniſſe erforderlich iſt, ſo iſt er der Reiche. Hat er, was zu dieſer Befriedigung gehört, ſo iſt er der Wohlhabende, hat er nicht, was dieſe erfordern, ſo iſt er der Arme. Nun die Armen ſind offenbar die Schwachen gegen die Reichen, wer viel hat, der vermag viel, wo nicht durch ſeinen Verſtand, durch ſeine Habe, ſein Geld, darin iſt der Reiche der Starke. Aber wo die Schwäche der Armuth iſt, da iſt ſie noch auf dem Wege zur Niederträchtigkeit, zu Raub u. ſ. f., freilich wo jene Macht des Reichthums iſt, iſt der Menſch auch allerlei Böſem ausgeſetzt. Das Chriſtenthum nimmt ſich auch der Schwachen an mit Bezug auf die Stärke der Reichen, im Chriſtenthum findet ſich zuerſt die Armenſorge, die bei Griechen und Römern ſich nirgends findet. Wo ſind bei dieſen Armenanſtalten, Waiſenhäuſer? Das Chriſtenthum baute Paläſte der Armuth.

3) Die Weltſitte iſt die des Menſchen, der gerecht, liebreich u. ſ. f. geſinnt iſt gegen jeden andern ohne Unterſchied der Nation, des Staates, dem dieſer Andere als Mitglied angehört. In dem, was Humanität genannt wird, zeigt ſich dieſe Sitte äußerlich und geſchichtlich. Homo sum, humani nihil a me alienum puto. Terent.

Zu ihrem Ausgangspunkt hat ſie

a) die bürgerliche der Nationalſitte und Tugend. Dieſe iſt im Begriff und Wort Vaterlandsliebe zuſammengefaßt; ſie hebt nemlich als natürliche Liebe an und geht in die Freiheit des Willens aller derer ein, die die Mitglieder eines Volkes ſind. So iſt ſie die ſittliche Liebe derſelben zu einander, und eines jeden zu den Geſetzen und Einrichtungen für ſie Alle, beſonders auch zu der Sprache, die ihnen Allen gemeinſam iſt, zur Mutterſprache und endlich tief unten zu dem Boden, zu dem Lande, worin ſie wohnen und woraus ſie abſtammen. Aus ihr erhebt ſich dieſe Liebe und wird allgemeine Menſchenliebe, ſo iſt ſie das ſittliche Element der echten Weltſitte. Daß kein ſpecielles Gebot der Vaterlandsliebe gegeben iſt im Chriſtenthum oder vielmehr in ſeinen Schriften, hat ſeinen Grund in Zeitverhältniſſen; Vaterlandsliebe brauchte nimmer geboten zu werden, denn ſie war ausgeartet zum Haß aller andern Völker oder wenigſtens deren Nichtachtung. So bei den Juden, Griechen und Römern. Menſchenliebe bedurften ſie aber Alle. Das Chriſtenthum hat ein Herz für jedes Volk.

b) Bei der Liebe jeder Nation zu ihr ſelbſt, auch im Element der Sittlichkeit, ſchließt die eine die andere von ſich aus und iſt ihr Verhältniß zu einander das der Gleichgültigkeit gegen einander. Bei der Verſchiedenheit der Intereſſen der Nationen unter einander geht wohl dieſe Gleichgültigkeit in einen poſitiven Widerwillen, in einen Haß über, kommt es in dieſem Haß zur That, zum Conflict der Völker mit einander, alſo zum Krieg, ſo zeugt das Benehmen der Kriegführenden von unten herauf bis zum Anführer von dieſem Haß und von dem Mangel an der Liebe eines Volkes zum andern. Das Alterthum gab ſeinen Kriegsgefangenen entweder Sclaverei oder Tod. So auch noch jetzt bei allen unchriſtlichen Völkern. Die größere Menſchlichkeit des Krieges iſt eine Folge des Chriſtenthums. Auch hier alſo nimmt ſich das Chriſtenthum der Schwachen an gegen den Sieger.

c) Auch darin hat jene Lehre die Weltſitte gefördert, daß ſie die Individuen der Völker dahin lenkte, poſitiv anzuerkennen die Gleichheit der Nationen, bei aller ſonſtigen intellectuellen und ökonomiſchen Verſchiedenheit unter einander. Kein Volk hat ein Recht vor dem andern voraus auf Beförderung der Kunſt, Wiſſenſchaft u. ſ. f., ſondern es iſt gehalten, an ſeinen Fortſchritten den andern Völkern nichts vorzuenthalten. Alle geiſtigen Güter des einen Volkes ſind, eben weil geiſtige, Gemeingut aller. Zur Wohlthat verpflichtet iſt nicht nur der Einzelne gegen den Einzelnen, ſondern auch Volk gegen Volk. Nationaldünkel und Nationaleigennützigkeit ſind der chriſtlichen Lehre fremd. Man vergleiche nur gegen dieſen univerſellen Geiſt China's und des ganzen Orient's Abgeſchloſſenheit. Dieſe Allgemeinheit iſt eben wieder die ſchöne Frucht des Chriſtenthums. Kein Muhammedaner gedenkt dem Occident ſeinen Koran mitzutheilen, dagegen der Occident ſeine Bibel reichlich dorthin verſendet und ſeine

Miſſionäre. So gründet ſich denn das Reich der Sittlichkeit, das Reich Gottes.

§. 28.

Wirkung der chriſtlichen Lehre auf den Glauben der Welt, indem ſie ſelbſt die Glaubenslehre zugleich in dieſem Punkte Sittenlehre iſt.

Der Ausdruck Glaube und der durch ihn bezeichnete Gedanke iſt hier nur im weitern Sinn zu nehmen, alſo überhaupt für das, was ſonſt „Religion" heißt. Jene Wirkung der chriſtlichen Sittenlehre iſt demnach die auf die Religion der Völker in der Welt bei Entſtehung der Lehre ſelbſt und zwar

1) in Anſehung des Gegenſtandes, den jede Religion, jedes Volk hatte, und in Anſehung der Verehrung dieſes Gegenſtandes.

2) In Anſehung des Grundes dieſer Verehrung.

3) In Anſehung der Art und Weiſe, wie die Religion und Gottesverehrung beſchaffen war.

1. Gegenſtand der Verehrung. Bei den Griechen und Römern war er ein Gott neben und mit den andern, keiner ausſchließlich. Bei den Juden dagegen war er der alleinige Gott und hatte die Verehrung außer ihm keinen andern Gegenſtand, außer wenn das Volk aus ſeiner reinen Gottesverehrung in die Vielgötterei fiel. Das Sittliche mangelte den Griechen und Römern bei der Verehrung ihrer Götter keineswegs, — die Gerechtigkeit, Güte u. ſ. f. der Menſchen hatten eine Beziehung auf die Religion und Verehrung der Götter z. B. beim Eid. Allein das Moraliſche in der Verehrung war gemiſcht theils mit dem blos Natürlichen (Aphrodite, Dionyſus), theils mit den unmoraliſchen Beziehungen und Verhältniſſen der Götter unter einander. Bei den Juden dagegen war das Moraliſche in der Verehrung Gottes rein gehalten, wenigſtens vom Natürlichen und zum Theil vom Unmoraliſchen. Aber

mit Bezug auf das einzige Volk, deſſen Herr und Führer der alleinige Gott war, hatte dieſer doch eine Vorliebe für das Volk, es war das vor den übrigen von ihm begünſtigte und ihm zu Lieb' ſtrafte er die andern nicht ohne Haß gegen ſie und dadurch iſt ſelbſt der vom Natürlichen gereinigte Cultus doch noch mit dem Unmoraliſchen vermiſcht. Daher Verwünſchung der Feinde durch die Frommen. Die chriſtliche Lehre in der Reinheit, wie ſie Geſetz und Sitte der Welt verkündigt, entfernt aus der Verehrung des alleinigen Gottes auch dies Unmoraliſche und Anthropopathiſche, denn Gott iſt ein Gott der Liebe nach ihr.

2. Der Grund der Verehrung bei Griechen und Römern war zuletzt doch die Furcht, gemiſcht mit Hoffnung, und dieſe Furcht hatte ihren Grund ſelbſt in der Betrachtung der Natur, wie ſie der Menſch anſtellte, ohne noch zu einer Erkenntniß derſelben und ihrer Geſetze gekommen zu ſein. In der Furcht vor der Wirkung der Natur nahm der Menſch ſeine Zuflucht zu den Göttern, der heidniſche, obgleich durch die Kunſt ſo hoch gebildete Gottesdienſt war daher in dieſer Beziehung nur ein höchſt eigenſüchtiger. Bei den Juden ſtand es um den Grund der Verehrung etwas beſſer. Zwar war er auch Furcht, aber nicht vor der Natur, ſondern vor dem Schöpfer ſelbſt und zwar, wie er ſich den Stammvätern des Volks geoffenbart hat, Furcht vor der Willensmacht Jehovah's und ſeinem Geſetz. Furcht iſt aber in der Verehrung Gottes nichts Moraliſches. Die chriſtliche Lehre hat, den Menſchen von dieſer Verehrungsart befreiend, auch von der Furcht ihn befreit; die Verehrung Gottes hat zu ihrem Grund die Liebe zu ihm.

3. In Anſehung der Verehrungsweiſe waren bei der Vielgötterei und auch bei der Anerkenntniß des alleinigen Gottes im Judenthum neben den Pflichten und Tugenden, mittelſt deren die Verehrung geſchah, auch noch mannigfache äußere Handlungen, die einen ganzen Ceremoniendienſt ausmachten und von

denen keine für ſich einen ſittlichen Werth hatte. Die chriſtliche Lehre hat dem ganzen Ceremonienkram ein Ende gemacht und zwar mit Hinweiſung auf Recht, Pflicht und Sitte.

§. 29.

Wirkung der chriſtlichen Glaubens- und Sittenlehre in ihrer Einheit auf die Welt, angehend das Wiſſen in derſelben und die Wiſſenſchaft.

Das zu betrachtende Wiſſen iſt nicht das eines einzelnen Individuums, ſondern es iſt das allgemeine Wiſſen als das eines jeden Volkes zu der Zeit, wo die chriſtliche Lehre in die Welt einwirkte. Dies Wiſſen nun in ſeiner Allgemeinheit iſt ein vielfaches und mannigfaltiges, und die Beantwortung der Frage: was hat das Chriſtenthum zum Beſten des Wiſſens und der Wiſſenſchaft geleiſtet? kann nicht in jener abſtracten Allgemeinheit ſtehen bleiben. Für den beſtimmten Begriff von dem Wiſſen kommt es auf deſſen Gegenſtand an oder auf das, was gewußt wird. Er iſt nun

1) ein von dem Wiſſen und von den Individuen oder dem Volke verſchiedener und hat in dieſer Verſchiedenheit von beiden ein Beſtehn für ſich. In dieſem Beſtehn iſt er ein wirklicher, aber weil als Erſcheinung vorübergehender Weiſe, iſt er der Gegenſtand, wie er in die Sinne fällt, wahrgenommen, gewußt werden kann, der natürliche Gegenſtand. Abſtract und allgemein gefaßt iſt er die Natur; und das in irgend einer Weiſe vielfache und reiche, aber zugleich auch in ſolcher Weiſe untergeordnete Wiſſen iſt die Naturkunde. Das Wiſſen überhaupt kann wohl einen Gegenſtand haben, der von ihm verſchieden, alſo kein wirklicher ſei, kein erſcheinender, ſondern nur ein ſcheinbarer, ein ſolcher iſt nicht gemeint, wenn von dem Wiſſen als dem der Natur und von der Naturkunde geredet wird. So z. E. ſind die ſogenannten Elemente in der Natur in der Phyſik des Leucippus als τὰ ἄτομα und τὸ κενόν allerdings Gegen-

ſtände, verſchieden von dem Wiſſen des Leucipp, aber dieſe Gegenſtände haben nichts Wirkliches. Die Lehre von ihnen iſt eine Hypotheſe, keins von dieſen Elementen fällt in die Sinne. Aber jeder erſcheinende, ſinnliche Gegenſtand fällt in's Bereich der Naturkunde und ohne alle Erkenntniß der Natur kann der Menſch nicht bleiben. Daher findet ſie ſich auch bei jedem Volke, jedes hat z. B. ſeinen Kalender. Bei den Juden nun war die Naturkunde ſehr beſchränkt, ſo herrſchte z. B. bei ihnen die Meinung, Jehovah der Schöpfer bewirke Alles, was im Himmel und auf Erden vorgehe, die Natur wirke nicht für ſich; bei den Römern, ob ſie gleich einen Lucrez hatten, ſtand's um die Naturkunde nicht beſſer, auch hier große Superſtition des Volkes, — beſſer bei den Griechen, wo von alter Zeit einzelne Forſcher die Natur unterſuchten, aber auch hier beſchränkte ſie die Superſtition der Götterlehre. Von dieſer Superſtition und zugleich von einer Ehrfurcht vor der Natur hat die chriſtliche Religion den Menſchen befreit, und hat ſich erſt, ſeit das Chriſtenthum in der Welt iſt, die Naturkunde zur Naturwiſſenſchaft gebildet. Der hohe Stand der Phyſik hat bei Vielen die Einbildung hervorgebracht, als ob die Phyſik überhaupt die große Freiheit des Denkens erzeugt habe. Aber umgekehrt iſt's geſchehen, der Glaube, den das Chriſtenthum lehrt, und die Energie deſſelben hatten auf unſere größten Naturforſcher Newton, Haller, Keppler u. ſ. f. großen Einfluß.

2) Der Gegenſtand des Wiſſens iſt zwar auch noch vom Wiſſen ſelbſt verſchieden, aber nicht von dem, deſſen Wiſſen es iſt, vielmehr, indem er der Willenskräftige, Thätige iſt, wird er Gegenſtand des Wiſſens und dann beſchäftigt ſich das Wiſſen mit ihm in ſeinen Planen, Handlungen, überhaupt in allem dem, was durch ihn und an ihm iſt in der Geſchichte. So iſt das Wiſſen das hiſtoriſche gegen jenes phyſikaliſche; hiſtoriſches Wiſſen ſowohl als das des einzelnen Individuums von dem, was es ſelbſt erlebt hat und deſſen Erinnerung es zur Kunde

Anderer bringt, die *Biographie*; als auch das, welches die Schickſale und Thaten eines Volkes zu ſeinem Gegenſtande hat, *Völkergeſchichte*. Den Juden war das hiſtoriſche Wiſſen bei weitem weniger fremd als das phyſikaliſche, aber es ſchränkte ſich daſſelbe faſt allein auf das ein, was Jehovah mit dem jüdiſchen Volke bezweckte und durch deſſen Geſetzgeber, Richter ꝛc. ausführen ließ. Der andern Völker wird daher nur nebenbei gedacht. So iſt auch das hiſtoriſche Wiſſen bei den Griechen größtentheils auf das helleniſche Volk in allen ſeinen Stämmen eingeſchränkt, ſelbſt bei Herodot. Die andern Völker kommen nur um des Griechiſchen willen vor. Eben ſo bei den Römern. Kurz die Geſchichte vor der Zeit des Chriſtenthums geht nur auf einzelne Völker ohne die Ahnung eines innern geiſtigen Nexus in der Geſchichte aller Völker. Dies ändert ſich mit dem Chriſtenthum, da deſſen Lehre die von der Einheit des Menſchengeſchlechts in allen Völkern iſt. Daher finden wir erſt in der chriſtlichen Zeit Verſuche zu einer Geſchichte der Menſchheit. In dieſer Idee hat Johannes von Müller ſeine allgemeine Geſchichte geſchrieben und beſonders Herder hat dieſe Aufgabe in ſeinen Ideen u. ſ. f. aufgefaßt. Eine Weltgeſchichte ohne die Idee des Chriſtenthums iſt eine Völkergeſchichte durch Compilation.

3) Es kann das Wiſſen ſelbſt und der, deſſen Wiſſen es iſt, Gegenſtand des Wiſſens ſein, das Wiſſen, das ſich zum Gegenſtande hat, iſt das *philoſophiſche* und deſſen Wiſſenſchaft die *Philoſophie*. Dieſe haben die Juden nicht; wo der Jude philoſophirt, thut es der durch andere Völker gebildete. Die Römer ſind auch nicht weit her darin cf. Cicero. Aber bei den Griechen nahm die Philoſophie ihren Anfang und ſie haben von Parmenides bis auf Plato und Ariſtoteles Wichtiges darin geleiſtet, aber das vermochten ſie doch nicht, was, allerdings mit ihrer Hülfe, beſonders in Betreff der Religion unter chriſtlichen Völkern geleiſtet worden iſt z. B. ſchon durch die Scholaſtiker, noch mehr aber ſeit dem Anfang des 16. Jahrhunderts.

Durch die chriſtliche Religion hat der Menſch ſich in dem Grade befreit, daß ſeine Forſchung auf ihn ſelbſt gerichtet werden konnte, und dieſe Freiheit wurde durch das in's Chriſtenthum eingetretene Papſtthum nicht gehemmt, ſondern das Chriſtenthum hat ſich auch vom Papſtthum wieder befreit. Daß die Philoſophie ſich ſo frei zu bewegen vermochte und vermag, kann und kommt ihr allein durch die Religion, wie ſie die chriſtliche iſt, und ſo hat die Philoſophie Chriſten zu ihren Organen gehabt. Die Wohlthat, die das Wiſſen durch die chriſtliche Lehre empfangen hat, ſo daß es ein naturwiſſenſchaftliches, weltgeſchichtliches und frei philoſophiſches Wiſſen giebt und zu ſein vermag, vergilt das Wiſſen wieder und beweiſ't darin, daß es Naturkunde, Geſchichtekunde und Wiſſenskunde iſt, daß es jener Wohlthat würdig war. Die chriſtliche Lehre verdient alſo als Glaubens- und Sittenlehre, daß die Philoſophie alle ihre Kraft daran ſetze.

Schlußanmerkung zu dieſem Abſchnitte. Die Geſchichte lehrt

1) daß von der Zeit an, wo das Chriſtenthum eine Autorität unter den Völkern erhielt, und ſeine Wirkſamkeit mit dieſer Autorität mächtig wurde, einerſeits durch Beförderung der Willkühr bei den die Völker Regierenden die Freiheit, andrerſeits durch Beſchränkung des Geiſtes in ſeinen freien Unterſuchungen die Erkenntniß der Völker gehemmt und faſt vernichtet wurde. Unter Conſtantin nemlich wurde die chriſtliche Religion allmählig die des römiſchen Reichs und das Anſehn der Prieſter im Dienſte derſelben von dem oberſten an bis zum geringſten Mönch herunter immer größer. Unter dieſe Autorität ſtellte ſich dann die despotiſirende Macht derer, die die Völker beherrſchten, und durch ſie wurde dieſelbe gefördert und geſchützt. Auf dieſe Weiſe konnte kein Volk zur öffentlichen bürgerlichen Freiheit und kein Individuum des Volks zur perſönlichen gelangen. Die Lehren des Chriſtenthums, beſonders dogmatiſchen Inhalts, aber auch die Sittenlehre war nach und nach durch

Synoden beſtimmt worden. Mitglieder dieſer Synoden hatten die Beſtimmungen proponirt und die Synoden dieſelben decretirt, und ſo waren Glaubensbekenntniſſe entſtanden, denen ſich die Völker und Individuen jener Macht gegenüber fügen mußten. Glaubens- und Gewiſſenszwang kam an die Stelle der Geiſtesfreiheit, von der doch gerühmt wurde, ſie ſei durch's Chriſtenthum befördert worden. Pfaffen machten das Volk dumm und thun's noch, um beſſer despotiſiren zu können. — Dieſer Vorwurf trifft aber nicht die chriſtliche Lehre, ſondern die ſie annahmen und die, von denen dieſelbe in Selbſtſucht misbraucht wurde. Von Chriſtus ſelbſt und den Apoſteln wurde ſie an die Menſchen gebracht in dem Zuſtande und in der Beſchaffenheit, worin dieſe ſich befanden: an die Juden in ihrer niederträchtigen Geſinnung und ihrer erheuchelten Unterwürfigkeit unter die Römer, an die Griechen eben ſo und an die Römer in ihrer Prätenſion und ihrem Hochmuth. Gewalt konnte die Lehre nicht an denen üben, denen ſie ſich mittheilte, und wollte ſie nicht. Durch Mirakel konnten und ſollten die Menſchen nicht umgebildet und von ihrer Selbſtſucht befreit werden, vielmehr gehörte es zum Zweck der Lehre, daß der Menſch ſich ſelbſt allmählig aus ſeinem niedern Zuſtande herausbilde und herausarbeite. Der Misbrauch, den der Menſch in jenem Zuſtande von der chriſtlichen Lehre machte, war alſo nicht ihre Schuld, ſondern die ſeine.

2) Kriege, die der Religion wegen geführt worden wären, Verfolgungen, Quälereien, die um ihrer Religion willen die Menſchen zu erdulden gehabt hätten, ſind vor Entſtehung des Chriſtenthums faſt unerhört. Bei den Juden regt ſich ſo etwas gegen die Heiden, aber ſonſt nirgends. Hingegen wird, ſo wie die chriſtliche Religion Autorität über die Menſchen erhält und mittelſt dieſer die Prieſter Macht erhalten, auch alsbald Verfolgung in der Geſchichte wahrgenommen gegen Alle, die ſich den beſondern Satzungen nicht fügen. Die Kirche, um

den Vorwurf: ſie vergieße Blut, von ſich abzuwenden, errichtet Scheiterhaufen. Wo bleibt hier die Liebe der chriſtlichen Religion? Die war eher im Heidenthum zu finden, hier aber der größte Haß gegen Heterodoxie. Iſt es nicht der Geſchichte gemäß, daß behauptet wird: an jedem Worte für die Freiheit des Menſchen, an jeder Aeußerung eines Gedankens zur Beförderung der Aufklärung hänge ein Blutstropfen? Jede neue Wahrheit, die ſich geltend gemacht, habe ein Menſchenleben gekoſtet? Allein auch hier gilt das vorher Bemerkte. Durch die chriſtliche Lehre konnte und ſollte dem Menſchen in Hinſicht ſeiner Affecte und Leidenſchaften keine Gewalt angethan werden, ſie verlangt, indem ſie die Lehre von der Liebe iſt, daß dem keine Qual angethan werde, der ſie annehmen ſollte. Viel weniger fordert ſie Blut und iſt unſchuldig an jenen Gräueln, von denen der Menſch ſelbſt in ſeiner Leidenſchaft die Schuld trägt.

3) Wo das Chriſtenthum nicht in dieſer öffentlichen Wirkſamkeit und Macht geſchichtlicher Weiſe wahrgenommen wird, wo im Gegentheil ſeine Wirkungen die in den ruhigſten Verhältniſſen einzelner Menſchen zu einander ſind, da iſt doch nicht zu verkennen, daß ſeine Lehre beſonders in einem Punkte die Paſſivität des Menſchen begünſtige und die Trägheit befördere, alſo gerade das Gegentheil von dem, was geſchichtlich dort, wo das Chriſtenthum eine große Gewalt hatte, begünſtigt wurde. Dieſer eine Punkt iſt in der Lehre von dem jedem Menſchen zu ſeiner Seligkeit nothwendigen Glauben an Jeſum Chriſtum, der ihn und die Menſchheit überhaupt durch ſein Leiden und ſeinen Tod mit Gott verſöhnt habe. Dieſer verſöhnende Tod Chriſti heißt ſein Verdienſt, indem durch ihn, den Leidenden und Sterbenden die Menſchheit von ihren Sünden, und deren Folgen befreit und ſo der Seligkeit theilhaftig geworden ſei, die Bedingung jedoch, ohne die der Menſch dieſer Verſöhnung nicht theilhaftig werden könne, ſei der Glaube an Chriſtum, den Verſöhner und alleinigen Seligmacher und durch dieſen

Glauben eigne ſich der Menſch jenes Verdienſt Chriſti an. Durch ſich, durch das, was er wolle und thue, wäre es auch gerecht und gut, vermöge er ſich bei Gott kein Verdienſt zu geben. Nur Chriſti Verdienſt ſei das einzig Beſeligende. Wer aber, ſagt man, dieſe Lehre annehme, könne unmöglich beſonders thätig ſein für das Gute, da dies ja doch auch nichts helfe. So komme der Menſch durch dieſe Glaubenslehre leicht dahin, alle Selbſtthätigkeit und Willenskraft aufzugeben und in einem blos contemplativen mittelſt des Glaubens angeregten Zuſtande des Gefühls myſtiſch zu beharren und gleichgültig gegen alles Wirken zu ſein. Aber in dieſem Punkte iſt eben die chriſtliche Lehre ohne ihre Schuld von den Menſchen misverſtanden worden, auch wurde der Misverſtand, der theilweiſe ſeinen Grund nur in der Trägheit Einzelner hatte, in engen Schranken gehalten. Denn er iſt nicht ein Misverſtand der chriſtlichen Welt geworden, die vielmehr, wie Geſchichte und tägliche Erfahrung im Vergleich mit nichtchriſtlichen Völkern lehrt, eben durch ihre Lehre die thätigſte iſt. Wo das Chriſtenthum durchgedrungen iſt, iſt Induſtrie, Regſamkeit und Energie des Geiſtes geſteigert worden. Uebrigens aber kann es nicht anders ſein, als daß, je edler ein Mittel zur Erreichung eines Zweckes iſt, deſto größer auch der Misbrauch davon iſt. Der Misbrauch des Gewöhnlichen iſt unbedeutend, aber der des Edelſten iſt der ſchnödeſte. Aber hat das Edelſte dieſen ſchnöden Misbrauch zu verantworten? Nimmermehr! —

Dritter Abſchnitt.

Geſtalt der Welt, in der die chriſtliche Sittenlehre ihren Zweck fort und fort erreicht.

§. 30.

Aufgabe.

Iſt der Zweck, dem irgend ein Mittel dient, zufällig, ja willkührlich, ſo wird das, in Anſehung deſſen er Zweck iſt, auch keine Nothwendigkeit haben, ſondern ein eben ſo Zufälliges ſeyn. In der chriſtlichen Sittenlehre aber zeigt ſich, auch wie ſie Mittel zum Zweck iſt, nichts Zufälliges, ſondern eine innere, vernünftige Nothwendigkeit. Der Zweck, dem dies nothwendige Mittel dient, iſt hieraus ſchon zu erkennen als ein vernünftiger, nothwendiger Zweck; und diejenigen, in Anſehung deren er Zweck iſt, ſind keine zufällig vereinzelte, ſondern in ihrer Einheit die Welt oder Menſchheit, wobei es dann eben darauf ankommt, ſie zu betrachten und zu erkennen in ihrer innern Nothwendigkeit bei allem Wechſel und Wandel und bei allem Werden der einzelnen Individuen derſelben. Die Menſchheit wird nun in dieſem Abſchnitt zu betrachten ſein als ein Ganzes für die Erkenntniß der Nothwendigkeit, durch die ſie beſteht, und des Zwecks in ſeiner Nothwendigkeit, den in ihr die chriſtliche Lehre ausführt. Ein ſo mit innrer Nothwendigkeit ſich Halten und Beſtehn wird ein Syſtematiſches genannt; es kommt alſo darauf an, in dieſem Abſchnitt

1) das Syſtem als ſolches zu betrachten und zu begreifen,
2) auf die Welt als Syſtem und
3) auf jene Nothwendigkeit ihres Beſtehens zu reflectiren.

Dieſe Nothwendigkeit iſt das Geſetz, und die chriſtliche Lehre iſt die von dieſem Geſetze, wie es der Welturheber gegeben hat, alſo das Weltgeſetz.

§. 31.

Begriff des Syſtems.

Es iſt

1) *abſtracter* Weiſe der eines Ganzen, deſſen Theile nach einer Regel mit einander verknüpft und ſo zu Einem, welches eben das Ganze iſt, vereinigt ſind. In dieſem Ganzen ſind die Theile beiſammen, aber vermöge der Regel nicht zufälliger oder beliebiger, ſondern nothwendiger Weiſe. Durch dieſe Nothwendigkeit des Zuſammenhangs der Theile mit einander und durch die zugleich nothwendige Stellung derſelben in dem Ganzen unterſcheidet ſich das Syſtem von jedem andern Ganzen, deſſen Theilen die Nothwendigkeit des Zuſammenhangs und jener Stellung fehlt. Zum Unterſchied vom Syſtem wird daher ein ſolches Ganzes ein Aggregat genannt. So iſt's mit dem Sandhaufen und ſo auch mit den Kenntniſſen der Menſchen gewöhnlicher Weiſe, wie ſie der Zufall, das Belieben zuſammengebracht hat. Die Theile des Syſtems ſind nun entweder *Sachen*, die von einem *Dritten* ihrer Aehnlichkeit wegen mit einander bei ihrer Verſchiedenheit von einander in ein Ganzes geſammelt ſind, ſo jedoch, daß er bei dieſem Sammeln und Vereinigen nach einer Regel verfuhr und ſolcher Weiſe alle Willkühr und alles Zufällige möglichſt aus dem Ganzen der Sachen abgehalten hat. Das Syſtem dieſer Sachen kann wohl als *reales* bezeichnet werden. So z. B. ſind die einzelnen Mineralien Sachen: der Naturforſcher ſammelt ſie nach ihren Identitäts- und Differenzverhältniſſen und bringt ſie vermöge einer Regel in ein Ganzes oder jene Theile des Ganzen ſind Erkenntniſſe, die ganz auf gleiche Weiſe wie die Sachen geordnet, geſtellt und mit einander verknüpft, zu einem Ganzen vereinigt ſind. Dies

das ideale Syſtem im Gegenſatz zu jenem realen. So iſt die ſyſtematiſche Theologie, beſonders die Dogmatik als Syſtem, und auch die Moral insgemein nichts anders, wie ein Syſtem nach dem blos abſtracten Begriff. Eben der Begriff iſt

2) diſtincter Weiſe der auch eines Ganzen, deſſen Theile mit einander, jeder durch ſich ſelbſt und durch die andern, jeder durch das Ganze mit den andern verknüpft und mit ihm vereinigt ſind. Hier bedarf es alſo keines Dritten, der die Theile zuſammenzubringen ſuche, und keiner Regel durch den Dritten, die an die Theile gebracht würde, und ſo daß ſie nach dieſer Regel in den Zuſammenhang erſt mit einander kämen. Der Begriff ſteht hier höher, und das Syſtem, deſſen Begriff er iſt, iſt wie der Begriff ſelbſt, eines Dritten nicht bedürftig. Dem Syſtem — nach dem abſtracten Begriff gehen als dem Ganzen die Theile, worin es ſein Beſtehn hat, voraus, ſie haben bereits Wirklichkeit, das Ganze aber derſelben iſt ein noch Unwirkliches, und wird erſt durch das Zuſammenbringen der Theile, durch ihre Anordnung, durch die Vereinigung zum Ganzen ein Wirkliches, alſo: die Theile antecediren, das Ganze folgt. Hingegen nach dem Begriff in der diſtincten Weiſe iſt das Ganze früher als ſeine Theile, es iſt ein Ganzes a priori, in ihm haben alle ſeine Theile den Grund ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit, es iſt das Princip aller Theile, in ihm, dem Princip, fangen die Theile an, wirkliche zu werden; ſie bilden ſich aus ihm heraus und mit ihm aus. Das Ganze iſt ein ſelbſtſtändiges Gebilde. So z. B. iſt der Keim im Kern der Eichel der Eichbaum, aber blos der Möglichkeit nach. Alle Theile dieſes Ganzen ſind im Keime der Möglichkeit nach enthalten, und wie ſie ſich aus ihm entwickeln, verwirklichen, wird die Wurzel, Stamm, Aeſte, Frucht.

3) Concret iſt der Begriff des Syſtems der desjenigen Ganzen, welches vor ſeinen Theilen (nach 2.) vorhanden iſt, aus welchem dieſe, da ſie in ihm, dem Princip, der Möglich-

eit nach enthalten ſind, ſich verwirklichen, aber von welchen Theilen jeder zugleich ſelbſt ein Ganzes wird, indem er der Theil eines Ganzen iſt. Dem Ganzen, deſſen Theil nach dem concreten Begriff ein jeder iſt, der ſich aus ihm verwirklicht, iſt jeder ſeiner Theile ſubordinirt, denn aus ihm hat jeder ſeine Möglichkeit und Wirklichkeit Das Ganze iſt hiemit gegen jeden ſeiner Theile das Selbſtſtändige und jeder derſelben gegen es der von ihm abhängige. Aber indem jeder dieſer Theile für ſich ſelbſt ein Ganzes, alſo ein Syſtem iſt, iſt derſelbe jedem andern coordinirt, und ſind daher die im Syſtem enthaltenen Theile, weil jeder ſelbſt ein Syſtem iſt, keiner von dem andern abhängig, ſondern in jener Coordination und Subordination mit dem Syſtem ſind ſie gegen einander ſelbſtſtändig. So z. B. iſt in dem Gewächs als Syſtem jeder Theil der Theil, kein Ganzes, kein Syſtem, und dieſe Theile hängen von einander ab, indem ſie dem Ganzen ſubordinirt ſind. Hingegen ein Syſtem, wie das Pflanzenſyſtem, iſt ein ſolches im concreten Begriff, denn jeder Theil iſt von dem Ganzen in dieſem Syſtem abhängig und demſelben ſubordinirt, dagegen jedem andern als Theil nicht nur coordinirt, ſondern auch von jedem andern unabhängig, jeder ſelbſtſtändig.

§. 32.

Die Welt als Syſtem.

Wie ſie von dem Menſchen theilweiſe wahrgenommen wird, weil ſie nur theilweiſe in die Sinne fällt, ſo nimmt er ſie und muß er ſie wohl nehmen nach dem blos abſtracten Begriff des Syſtems, ja kaum nach dieſem, ſo nimmt er ſie insgemein für ein bloßes Aggregat. Die Sterne am Himmel, ſammt Sonne, Mond und Erde ſind für ihn beiſammen, wie der Sand am Meer und er ſpricht auch von Sternhaufen. Aber ſo viel mittelſt der Wahrnehmung und noch mehr mittelſt der Beobachtung und deren Fortſetzung auch die Kenntniß des Menſchen von der Welt, dem Inhalte, Umfange nach ſich erweitert, beſonders indem ſie Aſtronomie wird, hebt ſich auch jener abſtracte Begriff des Syſtems auf, vollends aber die Vorſtellung von allem, was da iſt, als einem bloßen Aggregat, und es gelangt der Menſch nach und nach zur Kenntniß der Welt als eines concreten Syſtems, als jener Totalität, deſſen Theile zwar ſeine Glieder, aber die jeder für ſich Totalität ſind. Das Weltſyſtem nun hat die beiden Seiten

a. des *Daſeins*. Die Welt als ſolche iſt die vernunftloſe und die willenloſe, ſo wohl gegründet ſie in ſich ſelbſt ſei als ein einziges Ganze, deſſen ſämmtliche Glieder ihm ſubordinirt ſind und einander ſelbſtſtändiger Weiſe coordinirt. Es zeigt ſich für den Menſchen in ſeiner Betrachtung der Welt auf dieſer Seite ihres Daſeins folglich Vernunft, was dieſe Anordnung des Syſtems und das Geſetz dieſer Ordnung betrifft, ja es zeigt ſich in der Bewegung der Welttheile nach der Totalität eines jeden wenigſtens der Schein der Freiheit. Allein der Menſch erkennt doch zugleich an, daß die Welt im Daſein es nicht iſt, die Vernunft und Freiheit hat, ſo vernünftig und ſcheinbar frei Alles ſei. Die Erde bewegt ſich nach einem Geſetz um ſich ſelbſt und um den Centralkörper ihres Syſtems, die Sonne, aber die Erde weiß nicht, daß ſie ſich ſo vernünftig bewege, und ſie iſt nicht für ſich die in dieſer Bewegung ſich frei verhaltende.

b. Auf der andern Seite iſt die Welt die ihrer ſelbſt ſich bewußte. In ihrem Bewußtſein aber, in ihrem Selbſtbewußtſein iſt ſie nicht die Welt als ſolche, ſondern dieſelbe als die *Menſchheit* (genus hominum). Die Welt auf der Seite des Daſeins und das Syſtem derſelben auf eben dieſer Seite iſt die, der ſie ſelbſt auf der Seite der Menſchheit oder des Bewußtſeins ſich bewußt wird. Die Menſchheit als Syſtem hat das Weltſyſtem in ſeinem bloßen Daſein nur zur Vorausſetzung für ſich ſelbſt. Die Baſis der Menſchheit als des geiſtigen Weltſyſtems iſt das Weltſyſtem als das blos materielle. Die Theile des Weltſyſtems auf der Seite des Bewußtſeins, alſo die Theile der Totalität, welche die Menſchheit iſt, ſind

1) die Völker, wie ſie in jener Totalität zur Wirklichkeit kommen, exiſtiren, beſtehen und vergehen und ihnen immer andere folgen, aber ſo, daß alle Völker, die waren, ſind und ſein werden, in der Totalität der Menſchheit eingeſchloſſen bleiben als Theile dieſes Syſtems. Jeder derſelben, weil nur ein Theil der Menſchheit, iſt ihr, dem Ganzen, worin es zur Exiſtenz und zum Bewußtſein kam, ſubordinirt. Aber jedes Volk, obzwar in Beziehung auf die Menſchheit nur ein Theil, iſt ein Ganzes, ein Syſtem, jedem andern gegenüber, die Völker einander coordinirt. In dieſer Coordination ſind ſie von einander unabhängig, jedes Volk dem andern gegenüber ein ſelbſtſtändiges. Das Princip dieſer Coordination, Unabhängigkeit und Selbſtſtändigkeit iſt die Menſchheit ſelbſt, der alle Völker immanent ſind. Ihre Selbſtſtändigkeit und Unabhängigkeit von einander iſt aus dieſem Geſetz das Recht, das jedes Volk an ſich hat, und gegen jedes andere; es iſt das Völkerrecht. Verſucht eins der Völker aus jener Coordination, aus jenem Syſtem herauszugehen und ſich als Ganzes an die Stelle der Menſchheit zu ſetzen, wird alſo ein Volk eroberungsſüchtig, die andern Alle zu unterjochen ſtrebend, ſo iſt das gegen das Princip der Menſchheit, gegen ihr Geſetz, gegen das Völkerrecht und das Volk muß zu Grunde gehn, wenn es nicht von andern in die Schranken getrieben wird.

2) Jedes Volk in ſeiner Totalität gleichfalls ein Syſtem, beſteht aus Theilen, deren jeder auch noch ein Ganzes zu ſein vermag. Dieſe Theile ſind die Stände. Jeder Stand im Staate, jede ſolche Corporation im Volk iſt dem Staat, dem Volke ſubordinirt, vom Ganzen abhängig, weil es eben nur ein Theil des Ganzen iſt. Aber jeder Stand, ſelbſt ein Ganzes, iſt jedem andern in eben dem Syſtem coordinirt, keiner

vom andern abhängig, ſelbſtſtändig gegen einander. Alſo hier greift das Recht der Menſchheit herein, das Recht der Stände, das öffentliche Recht.

3) Jeder Stand in ſeiner Totalität iſt gleicherweiſe gegliedert und ſeine Theile ſind die Familien bis herab zu deren Individuen. Hier findet daſſelbe Verhältniß der Sub- und Coordination Statt und das Geſetz beſtimmend das Recht iſt das Privatrecht. Im Syſtem der Menſchheit ſind alſo gegründet Völkerrecht, öffentliches Recht und Privatrecht, letzteres, was die Individuen angeht, als perſönliches Recht und es hat nicht die Klugheit der Menſchen dies Recht in die Welt gebracht, ſondern umgekehrt, daß der Menſch eine Rechtswiſſenſchaft zu haben vermöge, gründet ſich darauf und darin, daß die Menſchheit ein Syſtem iſt, in dem ſogenannten Naturrecht oder beſſer Vernunftrecht.

§. 33.

Das Weltgeſetz in der Beſtimmtheit des chriſtlichen.

Die Welt ὁ κόσμος, in der daſſelbe ſeine Macht hat und beweiſ't, iſt hier die ihrer ſich bewußte und es zu wiſſen fähige oder die Menſchheit. Das ſonſt ſogenannte Weltgeſetz, angehend die mechaniſche Bewegung, wie dies von Keppler entdeckt, bezieht ſich lediglich auf ſie in ihrem Daſein und eben ſo das Geſetz der Organiſation und des Lebens, das Naturgeſetz. Hier iſt es das Geſetz, welches in der Welt Macht hat in Bezug auf die Willensfreiheit des Menſchen. Von dem Geſetz für den Willen kann ganz einfach geſagt werden, es ſei daſſelbe die freie Nothwendigkeit, daß Recht gethan und wenn Unrecht gethan worden, daß das Unrecht wieder gut gemacht werde. Hier iſt dann in der Angabe die Erkenntniß deſſen, was Recht ſei, vorausgeſetzt und in §. 32. entwickelt. Gewollt und gethan kann von dem Menſchen das Rechte werden entweder aus Zwang und in der Weiſe, daß er ſich bei ſeinem Rechtthun von außen her durch allerlei Motive beſtimmen laſſe. Dann will und thut er Recht, wie er zwar muß, aber nicht weil er will, ſondern weil er muß, und kommt ſo eine Rechtlichkeit des Menſchen zu Stande aus Noth und Zwang, Furcht, Intereſſe u. ſ. f., die von Kant ſogenannte Legalität. In Anſehung dieſer Gerechtigkeit iſt das Sprichwort: fiat iustitia et pereat mundus. Aber ein ſehr ſchlechtes Sprichwort, indem das Rechtthun nur aus Noth und Zwang veranlaßt wird und das Rechtthun als freie Nothwendigkeit verſchwunden iſt. Kant ſucht dem Sprichwort zu helfen, indem er es dreht: „Gerechtigkeit muß ſein und ſollten dabei alle Schurken zu Grunde gehen.“ Dies iſt jedoch nur ein Nothbehelf und das Sprichwort bleibt eben ſo ſchlecht, da ſich hiedurch daſſelbe nicht in's Moraliſche erhebt. So ſpricht die Liebe nicht, vielmehr: fiat iustitia et servetur mundus. Die Liebe nimmt ſich auch der Schelmen an und will ſie gerettet wiſſen. Will und thut der Menſch das Rechte und Gerechte, wie er muß, ex lege, aber nicht weil er muß, ſondern weil er will, ſo iſt ſein Rechtthun nicht aus Zwang, und verhält er ſich darin eben ſo frei, wie das Geſetz ſelbſt die freie Nothwendigkeit iſt. Dann kommt aber ſein das Rechte Wollen und Thun lediglich aus der Liebe zum Geſetz und zum Recht ſelbſt, aus einer Liebe, in der keine Furcht und kein Zwang iſt. So iſt die Liebe zum Geſetz und zum Recht das Princip jedes Entſchluſſes und jeder That als einer Tugend, die Liebe iſt das Begründende der Tugend und von ihr aus giebt ſich der Menſch in Anſehung des Rechts und der Gerechtigkeit nicht etwa blos den Charakter des Legalen (den kann er als der Kluge und Selbſtſüchtige haben), ſondern den des Moraliſchen. Aber Liebe ohne Erkenntniß deſſen, was geliebt wird, iſt nur ein Gefühl, höchſtens eine aus dem natürlichen Triebe hervorgehende und beſtimmte Bewegung; Liebe zum Geſetz und zur Gerechtigkeit ſetzt eine Erkenntniß des Gerechten voraus. Aber die Macht des Menſchen, kraft deren er Erkenntniß vermag, iſt die Vernunft, die durch Erkenntniß des Geſetzes bedingte Liebe zum Geſetz und Recht hat hiemit in ihr ſelbſt die Beſtimmtheit der vernünftigen, und ihr Reſultat — die Tugend — iſt hiemit in der Sphäre der Vernunft enthalten. Aber das Vernünftige iſt ſeinem Weſen nach das Logiſche und dies in ſeiner Vollendung iſt das Syllogiſtiſche, die Gerechtigkeit als Tugend, weil die ihr inwohnende Seele die Liebe iſt, hat das Logiſche in dieſer Vollendung zu ihrem Weſen. Alles Ethiſche daher, wie jede Tugend iſt zugleich das Logiſche und näher noch das Syllogiſtiſche und daher die Ethik ein Syſtem, vermittelt durch die Logik. Hier nun kommt es auf die Löſung der Aufgabe, auf die Form des Syllogismus an und muß in die Logik zurückgegangen werden. Die logiſche oder vernünftige Form aber, die der Schluß hat, iſt eine dreifache:

1. Diejenige, in der das Beſondere die Stelle des terminus medius (hier ein Volk, beſonders für ſich da ſeiend), in welcher das Einzelne (hier jedes andere Volk) die Stelle des terminus minor, und in welcher das Allgemeine (hier die Menſchheit) die Stelle des terminus maior einnimmt. Das Beſondere (Volk) kann zu der Anerkenntniß gelangen

a. der Unabhängigkeit aller andern Völker von ihm und ihrer Selbſtſtändigkeit (im Schluß der term. minor). Erkennt es aus Liebe zum Recht dieſe Selbſtſtändigkeit aller andern Völker an, ſo iſt ſeine Tugend die freie Gerechtigkeitsliebe. Dann iſt das Volk ohne Eiferſucht gegen die andern, ohne Selbſtſucht, ohne Stolz und Hochmuth gegen ſie. Es liebt die Völker und thut ihnen recht und greift in keines ihrer Rechte ein, und wenn auch in dem Volke noch der nationale Egoismus ſein Weſen treibt, ſo hat es doch die Tugend wenigſtens in ſeiner Regierung, indem der Regent von dem Nationalhaß gegen andere Völker, von Eiferſucht, Eingriffen in ihre Rechte frei iſt.

b. Eben ſo vermag das Volk im Verhältniß zu ihm ſelbſt ſeine Unabhängigkeit von den andern anzuerkennen und das Recht, ſelbſtſtändig ihnen gegenüber zu ſein, zu wiſſen und zu lieben. Aus dieſer Liebe entſpringt, wenn das Volk in ſeiner Unabhängigkeit vom andern angegriffen wird, die Tugend der Tapferkeit, die eben kommt aus Liebe zum Recht.

c. Erkennt ein Volk wohl an in ſeinem Verhältniß zur Menſchheit, daß Alles, was der Menſchheit Ehre bringt, wenn es auch dem beſondern Volke nicht von unmittelbarem Nutzen wäre, doch gefördert zu werden verdiene — und dieſe Anerkenntniß aus Liebe zur Menſchheit iſt auch eine Tugend in jeder Beförderung der Wiſſenſchaften, Künſte u. ſ. f. — ſo iſt die Tugend des Volkes hier ſein Edelmuth; ſo bei Errichtung ſeiner Anſtalten, wie ſie z. B. ſchon im Mittelalter waren, durch welche wahre Humanität gefördert wurde. In dieſer vernünftigen Weiſe iſt die Tugend Nationaltugend mit Bezug auf's Völkerrecht und mit Bezug auf's Menſchengeſchlecht, in deſſen Sphären alle Völker eben ſo viele für ſich beſtehende Glieder oder Syſteme ſind.

2) Die zweite Form des Schluſſes iſt diejenige, in der der term. med. das Allgemeine, der term. minor das Einzelne und der term. maior das Beſondere (hier das Volk) iſt. Liebe zum Geſetz und Recht — die Tugend ſelbſt aus ihr in dieſer Schlußform iſt die bürgerliche Tugend — jene Liebe nemlich, die jedes Bürgers zu ſeinen Mitbürgern, weil ſie Menſchen ſind, iſt alſo aus dem Princip jener Allgemeinheit. Dieſe bürgerliche Tugend iſt ſie mit Bezug auf das öffentliche Recht. Im Volke findet ein Unterſchied der Stände Statt; die Liebe der Individuen, eines jeden nicht nur zu den Mitgliedern ſeines Standes, ſondern auch jedes andern, iſt eine Tugend, die ſich beweiſ't auf äußerliche Weiſe als Höflichkeit der Mitglieder des geringeren Standes gegen die des höheren, ferner als Dienſtfertigkeit, Wohlwollen auf eben der Seite und auf Seite der Geringeren durch Anerkennung der Verdienſte dieſer in den

höheren, durch Willfährigkeit, ſich Verordnungen zu unterziehen, ohne phariſäiſche Unterwerfung.

Nach der Seite hin, wo im Schluß der term. maior das Volk in ſeiner Totalität iſt, verhält jeder Einzelne ſich zu dem Ganzen, die Einrichtungen, Geſetze anerkennend u. ſ. f. und treu ihnen ergeben. Er liebt ſein Volk und insbeſondere ſeine Regierung und es kommt ihm nie der Gedanke bei, in Oppoſition mit ſeiner Regierung zu ſein, frei verhält er ſich in ſeiner Tugend und zu keiner Partei gehörig.

3) Die dritte Schlußform iſt die, in der das Einzelne (hier ein menſchliches Individuum) die Stelle des term. med. hat und das Beſondere (hier jedes Volk) die des term. min. das Allgemeine aber (hier die Menſchheit) die Stelle des term. mai. hat. Das einzelne Individuum ſchließt die beiden Extreme den term. min. (alle Völker) und den term. mai. (die Menſchheit) in Eins zuſammen. Das vermag aber der Einzelne nur, indem er eben ſo ſehr das Weſen jedes Volkes zu ſeinem Weſen hat, alſo auf kein einzelnes Volk eingeſchränkt iſt, als eben das Weſen der Menſchheit ſeine Weſenheit iſt. Ein einzelner, nur als einem einzigen Volke, in dem er geboren und erzogen worden, angehörig und den Charakter dieſes Volkes als den ſeinigen habend, kann wohl der Geſetzgeber dieſes Volkes werden, aber ſo in einem Volke haftend eignet er ſich nicht dazu, das Mittelglied zu ſein zwiſchen allen Völkern und der Menſchheit (term. med. des Schluſſes). Die Geſetze, die er giebt, giebt er lediglich für ſein Volk, ſie ſind Nationalgeſetze, in ihnen kommen wohl Geſetze für die Menſchheit vor, aber dieſe machen ſie nicht zum Weltgeſetz. So das moſaiſche Geſetz für die Juden. Der Einzelne (im Schluß term. med.) in der Liebe, der Mittler zwiſchen allen beſondern und einzelnen Völkern und zwiſchen der Menſchheit, iſt zugleich der Einzige. Er war geboren und lebte unter einem Volke, aber ſein Herz ſchlug nicht blos iſraelitiſch-national, ſondern für jedes

Volk, als das Herz jedes Volkes. Er war wohl ein Nachkomme David's, aber dies war nur eine äußere, zufällige Beſtimmung an ihm; er war des Menſchen Sohn, der alle Völker, alle einzelnen Individuen derſelben ſo zu ſagen in ſich aufgenommen hatte; er vermittelt die ethiſche Beziehung aller Völker auf einander und eben die ethiſche Beziehung ſämmtlicher Völker auf die Menſchheit, er iſt auch in dieſem Sinne der Mittler zwiſchen der Menſchheit und jedem Einzelnen im Volke; und dieſer Einzige iſt — Jeſus Chriſtus. Er hat das Geſetz der Liebe ſelbſt erfüllt und es iſt nicht blos dem Volke, worunter er geboren worden, ſondern jedem gegeben, es iſt das Geſetz der Liebe, das Weltgeſetz, und in Bezug auf jenen Einzigen heißt es das chriſtliche. Die Welt mit dieſem Geſetz iſt die Chriſtenheit, die vollendete Menſchheit.

Anmerkung und Uebergang.

Wie für den wahren Glauben der Welt, wovon die Prolegomena zur Dogmatik handeln, ſo auch iſt für die Sittlichkeit der Welt Chriſtus der, von welchem Alles aus- und auf welchen Alles zurückgeht, er der Grund, wie der Gipfel. Die Tugend in ihrer Vollendung und ſchon als ſich vollendende iſt die chriſtliche. Sie wird gelehrt, damit ſie geübt werde. Die bibliſche Sittenlehre, von der zuerſt gehandelt worden, iſt nun in der nähern Beſtimmung chriſtliche Tugendlehre und die Wiſſenſchaft von ihr iſt die theologiſche Moral. Als eine Wiſſenſchaft iſt ſie im Gebiet der Wiſſenſchaft überhaupt und müſſen daher die Prolegomena zu ihr auch noch eine Einleitung in ſie ſein aus dem Standpunkte der Wiſſenſchaft.

Der Prolegomena zur theologiſchen Moral

Dritter Theil.

Bis daher haben die Prolegomena zur theologiſchen Moral das zweifache Verhältniß dieſer letztern zur Bibel und zur Welt betrachtet. Nun hat aber die theologiſche Moral auch ein Verhältniß zu ihr ſelbſt, und das iſt ein innerliches (die beiden erſten Verhältniſſe ſind blos äußerlich), und als ein innerliches iſt es zugleich ein nothwendiges. Die theologiſche Moral nemlich ſoll Wiſſenſchaft ſein, und durch dieſe Forderung ſteht ſie im Verhältniß zu ſich. Die Betrachtung derſelben im Verhältniß zur Bibel und zur Welt kann für ein an die theologiſche Moral Hinanleiten genommen werden, die jetzige Betrachtung iſt die eigentliche Einleitung in ſie hinein.

§. 34.

Einleitung in die theologiſche Moral aus dem Standpunkte der Wiſſenſchaft.

Wenn von Prolegomenen zur Moral die Rede iſt, ſo verſteht ſich von ſelber, daß die Vorausſetzung ſei, es wäre die theologiſche Moral ſelbſt noch nicht Wiſſenſchaft, ſondern die Prolegomena ſeien die Vorarbeit für ſie, damit ſie Wiſſenſchaft werde. Wird ſie alſo auf dem Standpunkt der Wiſſenſchaft betrachtet, ſo iſt die Betrachtung die von ihr als einer vorerſt nur möglichen, die aus der Möglichkeit heraus in die Wirklichkeit will und mittelſt der Prolegomenen zur Wirklichkeit kommen ſoll. Es iſt alſo nur der Begriff von der theologiſchen Moral als einer Wiſſenſchaft, womit man es hier zu thun hat.

Was wiſſenſchaftlich erkannt wird, das wird eben darum vor allen Dingen durch und durch verſtanden. Bei einer bloßen Kunde kann noch viel Unbegreifliches ſein; aber die Idee der Wiſſenſchaft geſtattet nichts Unbegriffenes; wo dies iſt, hat die Wiſſenſchaft ein Ende. Alſo das Erſte auch bei der theologiſchen Moral iſt ihr Begriff, der herrſchen muß von Anfang bis zu Ende. Die Einleitung in dieſelbe hätte alſo damit einen erſten Abſchnitt. Schon im gewöhnlichen moraliſchen Verhältniß fordert der Begriff, die Erkenntniß des Gewollten, ſeinen Ort in des Menſchen Geiſt: mit gutem Gewiſſen, heißt es, kann keiner auf das bloße Gefühl hin handeln. Wiſſenſchaft ohne Begriff wäre keine Wiſſenſchaft; auch ſagt das Sprichwort: quod dubitas, ne feceris. Das Fühlen des Lebenden iſt leicht, es kommt von ſelbſt; ſo auch das moraliſche Gefühl; das Denken, Begreifen erfordert Anſtrengung; daher wird oft von den Gefühlstheologen der Begriff hintangeſetzt. — Sodann: die Wiſſenſchaft lediglich im Verhältniß zu ihr ſelbſt iſt ſich ſelbſt Zweck, — ſie kann das Mittel werden für Zwecke außer ihr, aber dann iſt ſie aus dem Verhältniß zu ihr heraus, und durch diejenigen Subjecte, die ſie haben, iſt ſie zu dieſem Mittel gemacht. Im Verhältniß zu ſich ſelbſt iſt ſie ſelbſtſtändig und von allen, die ſich mit ihr abgeben, unabhängig. Aber man kann ſie auch abhängig machen, — ſo der Heuchler und Betrüger, der ſie misbraucht. — Der zweite Abſchnitt handelt vom Zweck der theologiſchen Moral. Endlich: die Wiſſenſchaft iſt ein Ganzes; die Totalität iſt ihre Weſenheit; ſomit beſteht ſie aus Theilen. Dies das Dritte. Im Verhältniß zu ihr ſelbſt nun aber können dieſe Theile nicht von auſſen her an ſie gebracht werden, ſo daß ein Dritter wäre, der den Gedanken der Wiſſenſchaft hätte und bei der theologiſchen Moral ſie im beſtimmten Verhältniß zu ihrem Gegenſtande, dem moraliſchen Bibelſtoff, bereits erkannt hätte und ihr nun Theile geben wollte. Die ſo empfangenen Theile wären ſolche, zu denen ſie als das Ganze in einem Verhältniß ſtände; in dies Verhältniß wäre ſie gebracht durch irgend einen Virtuoſen der Wiſſenſchaft, Calixt, Reinhard; dies Verhältniß wäre blos äußerlich, ohne daß es die theologiſche Moral etwas anginge. Kommen die Theile nicht aus dem Ganzen ſelbſt, ſo iſt das Verhältniß ihrer zu dem Ganzen jenes äußere; dagegen wenn die Wiſſenſchaft ſelbſt ſich die Theile giebt, in denen ſie dann von dem, der an ſie geht, gefaßt wird, dann iſt ihr Verhältniß ein inneres. Dies iſt der dritte Artikel, der ihrer eigenen Artikulation und Gliederung.

Erſter Abſchnitt.

Begriff der theologiſchen Moral.

Was wiſſenſchaftlich erkannt wird, wird

a) aus ſeinem *Grunde*, und deſſen Grund wird, indem es aus ihm, zugleich mit erkannt. Die ſcientifiſche Erkenntniß iſt eo ipso eine gründliche. Der Grund derſelben heißt mit einem Wort: *Princip* (nicht Anfang). Die Idee der theologiſchen Moral fordert, indem ſie die derſelben als einer ſtrengen Wiſſenſchaft iſt, nothwendig ein Princip und die Erkenntniß dieſes Princips. Dieſe Forderung iſt beſonders, ſeit Kant in ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft über die Möglichkeit praktiſch-ſynthetiſcher Urtheile a priori Unterſuchungen angeſtellt hat, von den Theologen und Philoſophen anerkannt. Kenntniſſe als ſolche von allerlei ſind gar wohl möglich ohne einen

Grund, der erkannt und aus welchem Grunde ſie begriffen werden; ja bei einer großen Summe derſelben muß der Menſch ſchon damit zufrieden ſein, daß er ſie hat. In der Wiſſenſchaft iſt es allein um die Wahrheit zu thun; aber eine Wahrheit, die nicht erkannt würde, wäre keine Wahrheit; iſt ſie erkannt, ſo iſt auch der Grund und ſie aus ihm begriffen, und dann iſt ſie Wiſſenſchaft. So iſt in der Mathematik jede Wahrheit eine bewieſene analytiſch oder ſynthetiſch. Die Ethik nun aber, indem ſie die Sittenlehre der Bibel zu ihrem Gegenſtande hat, kann nicht, ohne daß ſie ſelbſt Sittenlehre ſei, alſo in der Freiheit mit Nothwendigkeit ſich bewege, Wiſſenſchaft werden oder ſein. In andern Gebieten des menſchlichen Wiſſens kommt es ſtark auf Autoritäten an; aber ſchon in der populären Sittenlehre, vollends in der Wiſſenſchaft giebt es keine Autorität außer der der Wahrheit ſelbſt, verum index sui et falsi. Zu der Einſicht nun gelangt der Menſch ohne Schwierigkeit, daß er in ſeinen Handlungen ſich nicht durch fremde Autoritäten beſtimmen laſſen ſoll, ſelbſt durch keine Bibel; aber ſchwer iſt die Einſicht des Menſchen, daß er ſich von ſeiner Autorität nicht beſtimmen laſſe. In der theologiſchen Moral iſt nichts darum wahr und gewiß, weil es Chriſtus gelehrt und geſagt hat, noch weniger iſt es darum wahr, weil mein Zeugniß dafür ſpricht — dies ſind Autoritäten — die Wahrheit iſt ihre eigene Autorität, — vielmehr weil es wahr iſt, hat Jeſus es geſprochen. Gott ſelbſt denkt nur das, was wahr iſt; nicht weil er es denkt, iſt es wahr. Reſultat: das Princip der theologiſchen Moral iſt nicht ihr gegeben, nicht erborgt, vielmehr giebt ſie wie die Vernunft ſich ihren Grund ſelbſt; ſie iſt wie das Leben ſelbſt der Grund ihres Werdens.

b) Ohne daß etwas ſei, das erkannt werde, iſt keine Erkenntniß möglich, — nisi aliquid sit quod cognoscatur, cognitio locum habere non potest. Was aber erkannt wird oder erkannt werden kann, iſt der Gegenſtand der Erkenntniß. Nun kann es wohl ſein, daß, indem die Erkenntniß erzeugt wird, hiermit zugleich ihr Gegenſtand hervorgebracht werde, — ſo alſo, daß das Princip der Erkenntniß auch das Princip ſei deſſen, was erkannt wird; und ſo verhält es ſich z. B. in der reinen Mathematik: der Gegenſtand, der erkannt wird, iſt die Beſtimmung einer Größe. Aber nicht ſo mit der chriſtlichen Ethik. Hier im Gegentheil iſt das, was erkannt werde, gegeben; der Gegenſtand wird von ihr aus ihrem Princip nicht hervorgebracht, er iſt ſchon da, er iſt die chriſtliche Lehre von der Freiheit, von der Liebe. Dieſe Lehre wird von von der theologiſchen Moral vorgefunden, und dieſe Lehre wird erkannt aus der Bibel als ihrer Quelle, durch deren Leſen und Erklären, Commentare ꝛc. Dieſe ſo gegebenen bibliſchen Lehren, als erkennbar und erkannt, ſind für die theologiſche Moral aber nur der Gegenſtand ihrer Erkenntniſſe. Die Erkenntniſſe, die ſie enthält und deren Gegenſtände jene erkannte Lehren ſind, unterſcheiden ſich von dieſen nicht zwar dem Weſen nach quoad materiam, aber der Art und Weiſe nach wie die Wiſſenſchaft zu ihnen gelangt und ſich ſelbſt einen Inhalt giebt, der in dieſen Erkenntniſſen beſteht. Der Exeget, wenn er treu und tüchtig zu Werke geht, kommt in Anſehung der beſonderen moraliſchen Bibelſtellen zu denſelben Erkenntniſſen, zu denen der Theolog in ſeiner Wiſſenſchaft auch gelangt; aber die Erkenntnißweiſe in der theologiſchen Moral iſt eine andere als die im Leſen und Interpretiren der Bibel; für jene andere, die philoſophiſche, wird dieſe, die exegetiſche, nur vorausgeſetzt. So giebt die theologiſche Moral, die ihren Gegenſtand aus der Bibel hat, ſich die Erkenntniß deſſelben, ihren Inhalt, ſelbſt; aus ihrem Grund bringt ſie ſelbſtthätig all' die Erkenntniſſe hervor, welche bibliſche Sittenlehre zu ihrem Gegenſtande haben. In der Lectüre der Bibel iſt die Erkenntnißweiſe combinatoriſch, comparativ, collectiv; aber in der theologiſchen Moral iſt dieſe Erkenntnißweiſe productiv, genetiſch. Nemlich die in der Bibel und ihrem Wort angedeutete und enthaltene Erkenntniß einer ſittlichen Wahrheit iſt ſchon fertig, und der Leſer der Bibel nimmt dieſe in ſich auf, ſammelt; aber in der theologiſchen Moral kömmt es darauf an, dies von vorn an zu erzeugen mit der Frage: woraus und wie iſt die in der Bibel gegebene Erkenntniß geworden? Hier geht alſo die Wiſſenſchaft aus dem Gegebenen, Gewordenen auf's Werden zurück, und erſt wenn der Menſch weiß, nicht nur „daß", ſondern auch „warum", hat er eine wahre Erkenntniß. Dazu führt ihn keine Exegeſe. Dadurch, daß der chriſtliche Theolog nicht bei dem Buche ſtehen bleibt, bei dem Gegebenen, dadurch, daß er vielmehr auf das Princip, woraus der Inhalt des Buches, ausgeht und den *Inhalt* alſo *aus ſeinem Grunde zu begreifen* ſtrebt, unterſcheidet er ſich, indem er dies Beſtreben mit dem Philoſophen gemein hat, von dem chineſiſchen Bonzen. Gleich darin alſo zeigt ſich leicht die Qualification zum chriſtlichen Theologen; für den letztern kann Göthe's Wort die Maxime werden: „was du ererbt von deinen Vätern haſt, erwirb es, um es zu beſitzen."

c) Kein Inhalt ohne Form, wie keine Form ohne Inhalt. Es hat daher der Begriff der theologiſchen Moral zu ſeinem dritten Moment eben die *Form*. Sie giebt sub b. ihren Inhalt ſich ſelbſt; da nun von ihm die Form unzertrennlich iſt, ſo heißt es hier auch: eben ſo *giebt ſie ihre Form ſich ſelbſt*. — Die einfachſte Bewegung im lebenden Individuum iſt das *Gefühl*, — daſſelbe ein Inhalt des Lebens, beſtätigend das Leben. Aber ſelbſt ſolcher Inhalt iſt nicht *formlos* Aber die Gefühlsform iſt mit dem Gefühl ſelbſt als ihrem Inhalt ſo einerlei, daß es dem Nachdenken über das Gefühl ſchwer wird, ſeine Form von ſeinem Inhalt zu unterſcheiden. Wie Gefühle, ſo ſind *Vorſtellungen* ein Inhalt des Lebens; ſo ſehr wie bei den Gefühlen iſt bei den Vorſtellungen ihre Form nicht identiſch, die *Form* iſt *unterſcheidbar*. Aber vag und unbeſtimmt iſt wie die Form des Gefühls, ſo auch die Form jeder Vorſtellung. Der eine denkt ſich bei „Welt“ dies, der andere das. Erkenntniſſe, die Inhalt der Wiſſenſchaft ſind, haben jede, weil ſie eine Erkenntniß iſt, vor jeder Vorſtellung und jedem Gefühl das voraus, daß ihre Form eine beſtimmte iſt. Es iſt nemlich der in der Erkenntniß rege oder immanente Begriff, durch den ihre Form die Beſtimmtheit hat. Zu unterſcheiden aber iſt hier

α) die Form, die der Inhalt der chriſtlichen Ethik, indem er aus einer Mannigfaltigkeit von Erkenntniſſen beſteht, hat, — und

β) die Form, die die der Ethik ſelbſt iſt in Anſehung ihres Inhalts.

Wie ſich ad α) die Wiſſenſchaft jede Erkenntniß, die ihr Inhalt wird, und mit ihr die Form einer jeden ſelbſt giebt, eben ſo giebt ſie ad β) ſich, dem Ganzen, das jene Mannigfaltigkeit von Erkenntniſſen enthält, ihre Form auch ſelbſt. Dieſe Form nemlich, welche die Wiſſenſchaft nach ihrem Geſammtinhalt ſich ſelbſt giebt, beſteht weſentlich in dem innern und nothwendigen Zuſammenhange aller der Erkenntniſſe, die einzeln und insgeſammt ihr Inhalt ſind; kurz, das Ganze der Wiſſenſchaft iſt nicht Aggregat, ſondern Syſtem. Die Willkühr derer, die an der Wiſſenſchaft arbeiten, hat an ihrer weſentlichen Form keinen Antheil. Ihre Form hat vielmehr zu ihrer Norm den Begriff der Wiſſenſchaft ſelbſt nach ihrem Princip und ihrem Inhalte. Dieſer Inhalt in der Mannigfaltigkeit der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß bezieht jede Erkenntniß durch ſich ſelbſt auf die andere, und die andere auf jede, — es iſt ein innerer Kreislauf; und ſo vermitteln, bedingen und beſtimmen ſich alle Erkenntniſſe in der Wiſſenſchaft durch einander.

Schluß: Die theologiſche Moral, angehend ihr Princip, iſt unabhängig, angehend ihren Inhalt, genetiſch oder productiv, angehend ihre Form, ſyſtematiſch.

Zweiter Abſchnitt.

Zweck.

Schon das freie Kunſtwerk iſt, wie ſeine Vergleichung mit dem blos mechaniſchen zeigt, — mithin auch wohl die Ethik als die Wiſſenſchaft von der Freiheit ſelbſt, — ſich ſelbſt Zweck. Was jene Vergleichung angeht, iſt z. B. der Compaß nur Mittel: durch ihn fand Vasco de Gama den Weg um das Cap der guten Hoffnung u. ſ. f. Das Gedicht aber hierüber iſt ſich ſelbſt Zweck. Hier aber gilt es die vollkommenſte Erkenntniß von der Freiheit ſelbſt, — wie weit muß hier der Mechanismus nachſtehen! Ihr ſich ſelbſt Zweck ſein iſt jedoch nur zu begreifen durch Reflexion auf das Verhältniß ihrer zu ihr ſelbſt, ein inneres und nothwendiges, — ein Verhältniß, das auch bei dem freien Kunſtwerke Statt hat, bei einem Gedichte, Tempel u. ſ. f. Dies Verhältniß nun der Ethik zu ihr ſelbſt, da ſie als theologiſche Moral zu ihrem Gegenſtande die bibliſche Sittenlehre hat, iſt ein zweifaches:

a) ein directes.

In ihm bringt die Wiſſenſchaft ſich aus ihrem Princip in allen ihren Theilen und deren nothwendigen Beziehung auf einander oder in ihrer Form ſelbſt hervor; ſie bewirkt ſich ſelbſt zum Syſteme kraft ihres geiſtigen Lebens: keimend, ſproſſend, ſich entfaltend aus ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt, und ſich vollendend ſelber ſteht ſie da. Aber dies ihr ſich ſelbſt Erzeugen und Vollenden, dies ſich zur Wirklichkeit bringen iſt vermittelt und zwar durch den Menſchen, den die Wiſſenſchaft in ihrem Princip ſich aneignet, für ſich in Anſpruch nimmt, damit ſie mittels ſeiner ſich vollende. Dieſer Menſch iſt irgend ein Einzelner, von ihr in Dienſt genommen; er erarbeitet die Wiſſenſchaft nicht, ſie iſt ein Syſtem, deſſen Urheber nicht er; ſie iſt ihre Selbſtſchöpferin. Dies das directe Verhältniß, worin die Wiſſenſchaft ſich Zweck iſt.

b) ein indirectes.

In ihm wird die theologiſche Moral das Mittel für einen Zweck, aber nicht ſo, daß ſie durch eine Macht außer ihr zu dieſem Mittel gemacht werde, ſondern ſo, daß ſie ſich ſelbſt zum Mittel herabſetzt, und zugleich darin ſich als Zweck behauptet für ſich ſelbſt. Ihr leuchtet in dieſem Verhältniß, da ſie die neuteſtamentliche Sittenlehre beſonders zu ihrem Gegenſtande hat, der Urheber und Vollender jener Lehre vor: Er, in ſeiner geiſtigen und göttlichen Erhabenheit ſich ſelbſt Zweck, gab ſich in Lehre, Leben und Tod zum Mittel hin für die Befreiung von Wahn, Aberglaube, für Verſöhnung. Seine Sittenlehre iſt der Gegenſtand der theologiſchen Moral. Indem ſie ſich zum Mittel macht für einen Zweck kraft deſſen, daß ſie an ſich Zweck iſt, iſt jener Zweck und kann er nicht ſein die Vervollkommnung der chriſtlichen Sittenlehre, wie ſie das neue Teſtament enthält; denn dieſe iſt vollkommen auch ohne die theologiſche Moralwiſſenſchaft; aber dieſe chriſtliche Sittenlehre, der Gegenſtand der Wiſſenſchaft, iſt das Mittel für die Welt zu deren Erkenntniß der Wahrheit. Joh. 8, 32.

Wie nun nach a) das ſich ſelbſt Vollenden und Erzeugen der theologiſchen Moral ſich vermittelt durch einzelne verſtändige, geiſtige Menſchen als Organe, ebenſo war und iſt fort und fort die Wirkſamkeit der chriſtlichen Sittenlehre vermittelt durch einzelne Menſchen, deren Beruf iſt, Lehrer in der Kirche zu werden oder zu ſein. Die theologiſche Moral in ihrem indirecten Verhältniß zu ihr macht ſich zum Mittel für den Zweck, daß die Lehrer der bibliſchen Moral tüchtig werden, um als deren Werkzeuge, als Diener der Kirche zu vollbringen, was ihres Amtes iſt. Das alſo iſt nicht der Zweck der chriſtlichen Ethik in ihrem indirecten Verhältniß zu ihr ſelbſt, daß die bibliſche Lehre ausgebildet, aber das, daß die Geiſtlichen, deren Beruf es iſt, vervollkommnet werden für eben den Zweck, auf eine gründlich und innerlich-nothwendige Weiſe die Sittenwahrheiten überhaupt zu lehren und mitzutheilen. Dabei iſt ſowohl in jenem directen als dieſem indirecten Verhältniß der Wiſſenſchaft zu ihr ſelbſt vorausgeſetzt ein Intereſſe deſſen, der mittels ihrer ein tüchtiges Werkzeug der chriſtlichen Lehre wird, das er an der Freiheit in allen ihren Beziehungen und dann beſonders an den bibliſchen Lehren von der Freiheit genommen habe. Bei dieſem Zweck im indirecten Verhältniß beſonders bleibt ſie in jenem directen Verhältniß zu ſich, worin ſie ſich ſelbſt Zweck. Der, welcher ſich, indem ſie mittels ihrer Organe ſich vollendet, auf ihr Studium einläßt, mag freilich andere Intereſſen dabei haben. Aus dem Zweck nun, für den die Moral ſich zum Mittel hergiebt, gehen Forderungen hervor, wie ſie im directen Verhältniß zu ſich ſteht, an den, der ſie ſtudiert:

1) Er hat, indem er für die Wiſſenſchaft rein als ſolche arbeitet, in ihr lehrt u. ſ. f, zugleich, da die, die er belehren ſoll, ein Intereſſe an der ſittlichen Wahrheit haben, an ihr Gemüth zu ſprechen; das ſittliche Gefühl muß rege in ihm ſein, — aus dem Herzen zum Herzen! Dieſe Gemüthlichkeit darf nicht für mehr genommen werden als ſie iſt; das Alpha und das Omega der Wiſſenſchaft iſt ſie nicht. Gleich mathematiſch-ſtrenger Demonſtration, iſt ſie doch nicht gemüthlos. Die zweite Forderung hat eine Beziehung auf den Verſtand: ſie iſt die:

2) im Vortrage der ſtrengen Wiſſenſchaft von der Freiheit zugleich Rückſicht zu nehmen auf das Zeitalter, in dem die Wiſſenſchaft ſich mittheilt durch ihre Organe. Wäre ihr Verhältniß zu ihr ein lediglich directes, ſo wäre dieſe Rückſichtsnahme überflüſſig. Nemlich ſprichwörtlich: „andere Zeiten, andere Sitten.“ In ihrem Verhältniß zu ſich ſelbſt iſt ſie ewig,

in ihrem indirecten zeitlich. Endlich geht eine Forderung an den Lehrer mit Bezug

3) auf die Vernunft. Der Verſtand, deſſen Thun rein nur ſtetes Reflectiren, unterſcheidet und bezieht die Unterſchiede einſeitig oder gegenſeitig auf einander; aber die chriſtliche Sittenlehre iſt mittelſt der Apoſtel urſprünglich und dann durch den Geiſtlichen für die Gemeinde, die Kirche; und in der chriſtlichen Gemeinde iſt die Liebe, das Weſen der Freiheit, — der Hauptgegenſtand der chriſtlichen Sittenlehre, — mit dem Glauben, dem Weſen der chriſtlichen Dogmatik, unzertrennlich. Dieſes Vereintſein der Liebe und des Glaubens in ihrem Unterſchied beider iſt das Vernünftige. Hier iſt nun die Forderung die, daß jener über dem moraliſchen Inhalt der Wiſſenſchaft den dogmatiſchen nicht verſäume; obgleich bei der Einheit des Glaubens und der Liebe in der Lehre von beiden der Unterſchied der einen von der andern zu beobachten iſt. Bis gegen das 15te Jahrhundert wurde dieſer Unterſchied vernachläſſigt; die theologiſche Moral war bis dorthin blos ein Capitel in der Dogmatik: die Liebe war im Glauben wie verſchwommen. Bei Kant iſt der Höhepunkt der Ethik. Beides hat die Moral gehörig zu würdigen. Dann hat die Moral im directen Verhältniß die Beſtimmtheit reiner Theorie, im indirecten Verhältniß die des Praktiſchen. Keines darf ihr fehlen. Keine Praxis ohne Theorie, — keine Theorie ohne Praxis.

Wie die Wiſſenſchaft nach a) ihre Selbſtverwirklichung hat durch den Menſchen, den ſie in ihren Dienſt nimmt, ebenſo vermittelt das freie Kunſtwerk die ſeinige auch durch ein menſchliches Individuum. Dieſes letztere, ſofern es zu ſolcher Vermittelung geeignet iſt durch ſogenanntes Talent, beſonders durch Genialität, eignet ſich die Idee des Kunſtwerks an, und mittelſt ſeiner verwirklicht die Idee ſich und wird das Ideale ein Wirkliches. Für die Idee des Schönen iſt alſo der Menſch, den dieſe Idee in Anſpruch nimmt als für ſie geeignet, ebenſowohl ein Organ, als für die Idee der Wahrheit oder Wiſſenſchaft. Das Kunſtwerk alſo iſt ſeine eigene Schöpfung mittelſt eines talentvollen, genialen Individuums; der Menſch macht dies nicht; es iſt kein Machwerk, ſondern Kunſtwerk; er iſt nicht Urheber, aber die Idee läßt ſich gefallen, daß der Vermittelnde für deſſen Urheber gelte. Er ſelbſt jedoch hält ſich nie für den Schöpfer ſeines Werks, — daher die Beſcheidenheit des ächten Künſtlers; er iſt ſich bewußt: poeta non fit sed nascitur. cfr. Schiller über naive und ſentimentale Dichtungsart. Aber das fertige Kunſtwerk, wie es nun ein Daſein hat lediglich in der Zeit (Dichtkunſt) oder im Raum (Sculptur), hat durch ſich ſelbſt eine Beziehung auf die, die nicht für daſſelbe als ſeine Organe thätig waren, — es ſteht da, es ſpricht ſich aus für die andern, inſofern ſie Sinn dafür haben. In dieſem Verhältniß des Kunſtwerks zum Kunſtfreunde ſetzt ſich das Werk ſelbſt im indirecten Verhältniß zu ihm ſelbſt herab zum Mittel, er wird von dem Kunſtwerke ergriffen, es vermittelt ſeine Bildung nicht für das Nützliche oder Angenehme, ſondern für die Idee — nach dem Sprichworte: didicisse fideliter artes etc. cfr. Schiller's Briefe über die äſthetiſche Erziehung des Menſchengeſchlechts. Mit dem Aeſthetiſchen des Kunſtwerks iſt es direct auf das Ethiſche abgeſehen, vollends (nach dem unter b. Angegebenen) mit der Wiſſenſchaft von der Freiheit ſelbſt, mit der Ethik. Sie Zweck an ſich (nach a.) iſt ein Syſtem von Erkenntniſſen; hat ſie ſich mittelſt ihrer Organe bereits zu dieſem Syſtem gemacht oder verwirklicht ſie ſich durch das eine oder andere jener Organe, nun ſo kann ſie ſtudirt werden. Denen, deren Studium ſie wird, indem ſie ſich für ihre Zwecke zum Mittel hergiebt, iſt es zunächſt um ihre Erkenntniß zu thun. Sie iſt die Wiſſenſchaft von der Freiheit in der Identität mit der Sittlichkeit, alſo Nothwendigkeit; und ſie läßt es zu, daß der an ſie gehende ſich ſelbſt ſittlich vervollkommne; ſie zwingt ihn nicht, an ſeiner Beſſerung zu arbeiten; dann hat die Ethik als Mittel ſeinen Charakter zum Zweck. Keineswegs aber trägt die Wiſſenſchaft die Schuld der Nichtbeſſerung.

Dritter Abſchnitt.

Gliederung der ethiſchen Wiſſenſchaft.

Nichts ſteht in einem Verhältniß zu ſich, ohne daß es ſich in ſich und von ſich unterſcheide. Demjenigen, welchem dies ſich ſelbſt unterſcheiden (in und von ſich) gebräche, würde geradezu alle Wirkſamkeit genommen. So z. B. der Raum rein als ſolcher; in ihm mag vieles unterſchieden werden, er ſelbſt an ſich iſt ganz unterſchiedlos, aber auch ganz machtlos; ein Sandkorn vermag mehr, denn es hat eine Beziehung auf ſich. So iſt nun z. B. die Vernunft ſich ſelbſt gleich, und rein als Vernunft ſich ſelbſt treu. In dieſem ſich gleich ſein verhält ſie ſich zu ihr ſelbſt, hat ein inneres Verhältniß. Aber ſich verhaltend zu ihr, unterſcheidet ſie ſich ja von ſich und in ſich bei aller Identität. In dieſer Unterſcheidung aber ihrer ſelbſt von ſich iſt ſie nicht zweierlei Vernunft, ſondern die eine und ſelbe. Jener Unterſchied nun der Vernunft in ihr und von ihr, bei dem ſie die eine und ſelbe Vernunft iſt, wird von dem Menſchen, der auf ſie reflectirt, rein gefaßt als göttliche und menſchliche Vernunft, — oder nach Kant: die eine und ſelbe Vernunft unterſcheidet ſich in ihr als reine und praktiſche Vernunft; oder theologiſch: Gott verhält ſich zu ihm ſelbſt in der Unterſcheidung ſeiner in und von ſich ſelbſt; in dieſer Unterſcheidung ſeiner von ſich iſt er der Schöpfer. Die Nichtanerkenntniß dieſer Selbſtunterſcheidung führt in den Wiſſenſchaften auf eine Meinungsverſchiedenheit derer, die mit dieſen ſich beſchäftigen, dann auf Zweifel, und auf Verſuche, die Eintheilung, die der eine macht, als ungegründet zu beſeitigen, ſie durch eine andere zu erſetzen, der es eben ſo geht u. ſ. f. Dies ſogar in der Logik: ſo ſagt man, ſie habe zwei Theile, die reine und angewandte Logik. Dies iſt eine Unterſcheidung in und von der Logik, aber nicht aus der Logik, ſondern durch den, der den Unterſchied macht. Der Mathematik geht es eben ſo; dies iſt ganz gut für das Intereſſe eines Artilleriſten, aber die Wiſſenſchaft geht es nicht an. Dies kommt aber, wie Goethe ſagt, aus einem ſtoffartigen Intereſſe der meiſten Menſchen. Wenn Kant die Ethik, die Metaphyſik der Sitten in eine Elementar- und Methodenlehre eintheilt, ſo hat er ſelbſt die Unterſcheidung der Wiſſenſchaft durch ſich ſelbſt überſehen; die Methode geht die Form an, die Lehre von ihr bezieht ſich alſo auf ihre Form; — kann aber in der Ethik etwas formlos ſein, ſo daß die Elementarlehre nicht zugleich auch damit verbunden wäre? Solche Unterſcheidungen kommen nicht aus der Wiſſenſchaft, ſondern an ſie. Die theologiſche Moral unterſcheidet ſich ſelbſt von ſich ſelbſt, und dies iſt ihr ſich ſelbſt Articuliren. Aber wodurch unterſcheidet ſie ſich ſo? Zur Erkenntniß dieſes ihres Unterſchiedes, den ſie macht, und ihrer Articulation wird erfordert die Beantwortung der eben genannten Frage, wodurch ſie ſich unterſcheidet. Iſt der ihr eigene Unterſcheidungsgrund erkannt, dann, verſteht ſich, wird, der ihn erkennt, ſie von ihr und in ihr eben ſo unterſcheiden, wie ſie ſich unterſcheidet, — und dann bleibt ſein Unterſcheiden als ſolches, das ſeinen Grund in ſeinem Witz habe, dahin geſtellt. Darum kann auch keine Meinungsverſchiedenheit Statt finden. Jener Grund iſt alſo ein objectiver. Die Idee der theologiſchen Moral iſt die eines Syſtems ethiſcher Erkenntniſſe, und dieſer Idee gemäß will oder ſoll die theologiſche Moral ſelbſt ſich verwirklichen oder zur Wirklichkeit bringen. Aber das Erkennen (und das Syſtem hat Erkenntniſſe zu ſeinem Inhalte) iſt vermittelt durch ein Begreiſen, eben ſo das Wiſſen, und die Idee der Moral iſt die der Wiſſenſchaft. Dieſes Begreiſen oder concreter Weiſe der Begriff iſt dem Erkennen und dem Wiſſen ſchlechthin immanent d. h. der Begriff wird nicht in die Erkenntniß und ihren Gegenſtand, das Erkennbare oder Erkannte, durch ein denkendes Subject hineingebracht; ſondern jeder Denkende, indem er zu erkennen beginnt, hat ſchon in und mit der Erkenntniß den Begriff ſelbſt; er kann ihn etwa hintennach als darin enthalten herausfinden. Der dem Syſtem der ethiſchen Erkenntniſſe immanente Begriff iſt es, kraft deſſen als aus dem Grunde ſich die Wiſſenſchaft ſelbſt articulirt. Werden ihre Artikel Theile genannt, ſo iſt leicht zu ſehen, daß die Wiſſenſchaft ſich ſelbſt die Theile giebt, die ſie hat. Das Weſen nun des Begriffes und er ſelbſt in ihm — dem Weſen — und ſeiner Form iſt der Gegenſtand ſeit lange einer ſtrengen Wiſſenſchaft, nemlich der Logik, die aber erſt durch Hegel ihre Vollendung erhalten hat. Sie iſt die Logik des Begriffs an ſich und in allen ſeinen Bezügen, im Urtheil, Schluß u. ſ. ſ. Er nun der Ethik immanent und ſo das Princip der Selbſtarticulation dieſer Wiſſenſchaft wird die Logik ſeiner Wiſſenſchaft nicht außer der Ethik halten und laſſen, ſondern wie der Begriff, ſo iſt auch die Logik des Begriffs der Ethik immanent. Jene Vorſtellung iſt nur eine Meinung, daß, damit aus ethiſchen Lehren etwa der Bibel eine Wiſſenſchaft werde, der, der ſie zur Wiſſenſchaft machen will, erſt Logik ſtudire und ſie als Inſtrument der Bibel-Ordnung und -Erklärung gebrauche. Sonſt heißt es doch, das Ethiſche ſei zugleich das Vernünftige, alſo das Nothwendige; warum denn nicht auch hier? Warum ſoll denn das Logiſche, Vernünftige erſt von außen angebracht werden. Den Begriff hätten wir alſo mittelſt ſeiner Logik als Moment, wodurch die Ethik ſich articulirt. Aber wie unterſcheidet ſie ſich?

Es ſteht, wie logiſch erkennbar iſt, der Begriff

1) im Verhältniß zu ſich ſelbſt, alſo ſo, daß, indem er in dieſem Verhältniß zu ſich betrachtet wird, der Betrachtende abſtrahirt von ſich ſelbſt, der den Begriff habe, oder vom Subject, dann aber auch von allem, was irgend ein Gegenſtand des Begriffs ſei, vom Object. Denn die Beziehung des Begriffs entweder auf das begreifende Subject oder auf das begriffene Object wäre ja nicht ſein Verhältniß zu ihm ſelbſt. In dieſem Verhältniß zu ihm ſelbſt, ganz abſtract alſo, iſt er der mit ſich ſelbſt identiſche (etwa A = A). So ſich zu ſich als identiſch mit ſich verhaltend iſt der Begriff der allgemeine; und dieſes Allgemeinſein, dieſe Allgemeinheit, iſt keine ihm gegebene Beſtimmtheit, ſo daß irgend ein Subject das thätige wäre, wodurch der Begriff der allgemeine würde, ſondern dieſe Allgemeinheit iſt eine Beſtimmtheit durch ihn ſelbſt. Damit aber, daß der Begriff ſeine Allgemeinheit ſich ſelbſt giebt, iſt für jedes verſtändige Subject, deſſen Begriff er wird, zugleich die Nothwendigkeit an dem Begriffe ſelbſt beſtimmt. In ihr — ſeiner Nothwendigkeit durch ihn ſelbſt — wird oder kann er doch von jedem denkenden Subject erkannt oder anerkannt werden. Das Charakteriſtiſche der Wahrheit, vielmehr noch in der Erkenntniß, iſt ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit, — beide wie ſie im Begriff mit einander unzertrennlich vereint oder vielmehr Eins ſind. Da die Ethik wie die Mathematik noch mehr als dieſe den Begriff zu ihrem Inhalt hat, ſo articulirt ſie ſich durch ihn zur *allgemeinen* theologiſchen Wiſſenſchaft. Dies kann dann ſubjectiv ſo ausgeſprochen werden: die theologiſche Moral hat ihren erſten Haupttheil in der allgemeinen Moral. Aber ſie iſt keine Partikel, ſondern Artikel. Gleich hier jedoch iſt für eben die allgemeine Moral wohl zu beachten der Unterſchied zwiſchen Allheit und Allgemeinheit, ein Unterſchied, der im Lateiniſchen ſich nicht erreichen läßt, wo die allgemeine Moral heißen müßte: *ethice universalis*. Unbeſtimmbar Viele ſind eben nur „Viele;" beſtimmt viele zuſammen ſind „alle." Das

beſtimmt viele, auf eine Einheit reducirt, iſt das „Alles.“ So das „Heer“ der Geſtirne in der Unbeſtimmtheit des Vielen; in der Beſtimmtheit des Vielen das Univerſum, die Allheit. Wogegen die Allgemeinheit, gleichviel, abgeſehen von allem Vielen in ſeiner Beſtimmtheit oder Unbeſtimmtheit, die Beſtimmtheit des Begriffs iſt, wie er als ſolcher rein und allein im Verhältniß zu ſich ſteht. Wird z. B. — ſtatt des Heeres der Geſtirne, der Weltkörper überhaupt in ihrer Univerſalität — die „Welt“ genannt, ſo weiſ't der Ausdruck auf den Begriff in ſeiner Allgemeinheit, das „Univerſum“ aber nur auf die Vorſtellung der Allheit. Dort, wo der Begriff die Gattung iſt, iſt ſein ſich zu ihm Verhalten das generiſche, — der Himmel voll Sterne iſt nur ein Alles. Was in der Natur dort, wo ſie Leben hat, Gattung iſt, iſt in der Erkenntniß, im Geiſt, das Allgemeine. Er in ſeiner Allgemeinheit hat ſeine Wahrheit im Denken, wie daſſelbe mit dem Sein identiſch iſt. Die Allheit hat ihre relative Wahrheit im Sehen, Wahrnehmen. Der Begriff in dieſem Elemente der Identität des Denkens und Seins iſt der unſterbliche, der wahrhaft beſtehende. Dieſe Allgemeinheit iſt aber nicht ſinnlich erſcheinbar. Der Begriff „Thier“ exiſtirt nicht, iſt aber dieſer Begriff nur im Gedanken, nicht auch zugleich im Sein? Dort wo die Gattung „Thier“ heraus ſich ſetzt aus der Allgemeinheit, hebt auch an das Sein, indem ſie Gattung war, ſich näher zu zeigen.

Eben jener Begriff nun unterſcheidet ſich im Verhältniß ſeiner zu ſich

2) von ſich ſelbſt. Dies ſich Unterſcheiden, ſein — des Begriffes — Thun, iſt das Aufheben der Identität ſeiner mit ihm ſelbſt. Als der mit ſich identiſche iſt er der allgemeine; aber ſich von ſich unterſcheidend iſt er nicht mit ſich identiſch, kommt vielmehr der Unterſchied an ihn. Dieſes ſich unterſcheiden, als das Gegentheil jenes mit ſich identiſch ſeins, hat die Logik ſonſt in ihrem beliebten principium contradictionis, wo

auf A = A folgt A — A. Es kann dies ſich Unterſcheiden allerdings ein Eintheilen heißen, aber nicht als würde der allgemeine Begriff ein getheilter. Für die Notion jenes ſich Unterſcheidens iſt, um ſie nicht zu verwechſeln mit der Notion des Theilens, der Ausdruck aus der Naturkunde entlehnt. Die Gattung als ſolche mit ſich identiſch iſt im Verhältniß zu ſich; dieſes ſich von ſich unterſcheiden iſt der Act der Gattung und das Setzen der Species. Das Allgemeine aber der Wiſſenſchaft iſt nicht generiſch wie in der Natur; für die Erkenntniß ihrer Allgemeinheit bleibt ſie bei dem Worte „Allgemeinheit;“ dies Allgemeine nun der Wiſſenſchaft als ſich in ſich unterſcheidend iſt nur bezeichnet als Species, Specielles, Specificirtes. Aber ſo wie in der Natur giebt es keine ſpeciellen Dinge in der Wiſſenſchaft, in der man von einem „Beſonderen“ ſpricht. Alſo ſetzt ſich das Allgemeine in's Beſondere. Dies insgemein „ſpecielle Moral“ genannt. Sie hat demnach (populär zu ſprechen) neben jenem erſten Theile einen zweiten; und aus dem Geſagten erhellt, daß die Eintheilung der Ethik in allgemeine und ſpecielle keine vom Subject gemachte, in die Wiſſenſchaft gebrachte ſei, ſondern eine Eintheilung des Begriffs aus ſich ſelbſt heraus.

Der Begriff endlich

3) bleibt in der Unterſcheidung ſeiner von ſich nicht fixirt; denn er iſt lautere Thätigkeit und in ſeiner Identität mit ſich kann der Unterſchied ſeiner von ſich keinen Beſtand haben. Es iſt daher des Begriffes eigenes Thun, durch das er den Unterſchied ſeiner von ſich aufhebt und ſich in die Identität mit ſich zurückbringt. Dies Thun als ein ſich mit dem von ſich unterſchiedenen Identificiren iſt ein Vereinzeln, in der Natur ein Individualiſiren. Erſt mit dieſem Vereinzeln geht der Begriff aus der abſtracten Allgemeinheit in die concrete Wirklichkeit. Das Allgemeine macht ſich mittelſt ſeiner als des Beſonderen zum Einzelnen und hiermit zum concret-wirklichen. Die Gat-

tung macht ſich durch die Specification ihrer ſelbſt zum Individuum. Die Gattung iſt, — aber ihr Sein iſt die bloße Möglichkeit des Lebens; daher auch dem Menſchen unmöglich, die Gattung als Gattung zu beobachten. Indem ſie ſich von ſich unterſcheidet zur Art, hebt ſie aus jenem bloßen abſtracten Sein ſich heraus: mit der Specification beginnt ſie zu leben, aber wirkliches Leben fehlt ihr noch in der Art; darum kann auch die Art nicht geſehen werden. Erſt in ihren Individuen erreicht die Gattung mittelſt der Specification das Leben. So nun auch bei dem Begriff. Im Allgemeinen iſt der Gedanke identiſch mit dem Sein; im Beſonderen ſich von ſich unterſcheidend; im Einzelnen der mit ſich identiſche wirkliche Gedanke. Das Allgemeine des Begriffs hat nun an ſich zugleich das Nothwendige. Das Allgemeine in ſeiner Einzelnheit, die Gattung in ihren Individuen hat immer noch dieſe Nothwendigkeit: erſt im Einzelnen iſt der Begriff ein concreter, iſt wieder zu ſich ſelbſt gekommen, zu ſeiner nothwendigen Natur. Daß das Einzelne ſei als das wirkliche, daß Individuen ſeien, iſt nothwendig — aber allein aus dem Allgemeinen, das in dem Einzelnen ſich verwirklicht. Keine Nothwendigkeit aber, die bloße Wirklichkeit hat das Einzelne für ſich und jedes Individuum im Verhältniß zu ſich als ſolches ſelbſt. Individuen müſſen ſein, — wie viel? iſt nicht nothwendig. Socrates, der Einzelne im Verhältniß zu ſich, war der wirkliche, aber er iſt geweſen. Socrates der Athener iſt das Allgemeine im Beſonderen; dies Beſondere, vermittelnd die vorübergehende Wirklichkeit des Einzelnen, iſt ſelbſt vergänglich, — aber Socrates der Menſch lebt.

Die Wiſſenſchaft nun für die Ethik vermag durch den in ihr waltenden Begriff die allgemeine und beſondere zu ſein. Aber ſie kann nicht in's Einzelne herunterſteigen, weil die Wirklichkeit, die an ihr ſelbſt nicht die Nothwendigkeit wäre, kein Intereſſe für die Wiſſenſchaft hat und ihr Gegenſtand nicht ſein kann. Das Einzelne in ſeiner Einzelnheit hat keine Nothwendigkeit; ſo z. B. iſt eine diätetiſche Regel gültig für einen Einzelnen in ſeiner Einzelnheit und in den vorübergehenden ebenſo einzelnen Umſtänden; dieſer Regel gemäß verfährt er; aber nie kann die Diätetik eine Wiſſenſchaft ſein. Allein mit den moraliſchen Regeln iſt es nicht ſo: die ethiſche Maxime gilt dem einen und dem andern. Dies iſt ihr Kennzeichen der Allgemeinheit.

Beilage.

Von den Hülfswiſſenſchaften zur Bildung für die theologiſche Moral.

Die theologiſche Moral iſt ein Syſtem, aber ein ſolches iſt auch die Pflanze, das Thier. Die Glieder jenes Syſtems ſind Erkenntniſſe, und ſie zugleich ſein Inhalt (die Glieder des Pflanzenſyſtems ſind Organe), dieſe Erkenntniſſe haben zu ihren Gegenſtänden bibliſche Sittenlehren, dadurch alſo iſt dieſes Syſtem der Erkenntniſſe von jedem andern Syſtem beſtimmt unterſchieden. Als Syſtem, deſſen Glieder Erkenntniſſe ſind, die zu ihren Gegenſtänden chriſtliche und bibliſche Sittenlehren haben, iſt aber die theologiſche Moral nicht vorhanden; die Sittenlehren ſind in der Bibel vorhanden, aber die ſyſtematiſche Erkenntniß von ihnen nicht, und das Syſtem gar nicht; ſondern die theologiſche Moral als Syſtem entſteht und bildet ſich aus mittelſt denkender Subjecte; ſie ſind die Werkzeuge der Erſtehung jenes Syſtems, ſeiner Entwickelung und Ausbildung; und wenn das Syſtem mittelſt ihrer ſich entwickelt hat, dann iſt es vorhanden, und dann kann es wieder von denkenden Subjecten ſtudirt werden. Beide bedürfen hierzu der Mittel, von denen hier die Rede iſt. — Sie haben ſämtlich eine Beziehung, wie das Geſagte zeigt, auf das denkende Subject, in deſſen Bearbeitung der theologiſchen Moral oder deſſen Studium derſelben. Dieſe Beziehung iſt die dreifache

1) auf das Object als das Erkennbare überhaupt, oder auf die Empfänglichkeit des Subjects angehend das Erkennbare.

2) Iſt ſie die Beziehung auf das denkende Subject als das nicht nur empfängliche, ſondern auch thätige. Endlich

3) beziehen ſich die Hülfsmittel auf das Subject gleichfalls als das thätige in Anſehung der Nothwendigkeit des Zuſammenhangs und ihrer Abfolge. Die Empfänglichkeit für das Erkennbare überhaupt iſt das Gemüth, die Thätigkeit für das wirkliche Erkennen, für das Erkenntnißerzeugen iſt der Verſtand, und die Thätigkeit endlich für das die erzeugten Erkenntniſſe gliedern, halten und geſtalten iſt die Vernunft. Damit die theologiſche Moral werde, was ſie der Vorausſetzung nach, oder an ſich iſt, muß das bearbeitende und ſtudirende Subject haben Gemüth, Verſtand und Vernunft. Das alſo iſt im Klaren, daß die Hülfsmittel für die theologiſche Moral Uebungs- und Bildungsmittel ſein müſſen für das ſie behandelnde Subject, in Anſehung ſeines Gemüthes, Verſtandes und ſeiner Vernunft. Nur durch die Beziehung auf dieſe drei Bedingungen jener wiſſenſchaftlichen Behandlung iſt in den Hülfsmitteln ſelbſt Ernſt und tiefe Bedeutung. Alſo der Gang der Unterſuchung iſt nun ſo vorgeſchrieben, und ſo folgt

1) das Gemüth.

Die Lehre vom Gemüth gehört in die Philoſophie des Geiſtes. Hier kann nur aus ihr das für unſere Unterſuchung nothwendige herausgenommen werden. Das lebendige Individuum iſt, indem es als lebendiges, ein empfindendes iſt, zugleich ein fühlendes, in Anſehung deſſen, was von ihm empfunden wird, hat es zugleich Receptivität, Empfänglichkeit, ſo auch der Menſch; als lebender iſt er ein fühlendes Weſen. Aber die Gefühle des Lebenden beziehen ſich nicht auf das Erkennbare, und ihre Sphäre iſt nicht die Erkenntniß, ſondern die Empfindung. Das fühlende Weſen nun in ſeiner Lebendigkeit, mithin in ſeinen Empfindungen durch Geſicht, Gefühl u. ſ. f. iſt nur fühlendes, nicht ſchon ein Gemüth habendes. Was aus dem Gemüth kommt, iſt auch Gefühl, aber nicht wie jenes, das aus dem Leben kommt. Das Gemüth hält gleichſam die Mitte zwiſchen dem denkenden und zwiſchen dem blos lebenden Subjecte; ſchließt beide im lebenden und denkenden zuſammen, es iſt anima gegen animus und animal, auf der andern Seite gegen die Intelligenz. Die Empfänglichkeit für das Erkennbare überhaupt, iſt nicht die des Sinnes als ſolchen (er iſt nur eine Form des Lebens), ſie iſt die des Gemüthes. Das Erkennbare nun, welches der Gegenſtand der theologiſchen Moral und von welchem ſie die ſyſtematiſche Erkenntniß iſt, iſt das Sittliche, alſo einerſeits das Geſetz für die Freiheit, anderſeits das freie Wollen ſelber. Nennt man das Moraliſche überhaupt das Gute gegen das blos Angenehme, Nützliche u. dergl. ſo iſt jene Empfänglichkeit des empfindenden Subjects die urſprüngliche Empfänglichkeit für das Gute, das Gute aber iſt an ſich auch das Wahre, und in ſeiner Wahrheit das Erkennbare oder Erkannte. Umgekehrt: das Erkennbare, welches das Wahre, das Gute iſt, iſt der Gegenſtand für das denkende Subject nicht als denkendes, ſondern als fühlendes. Es iſt aber das denkende Subject fühlendes in Anſehung des Guten nicht inſofern es Leben, ſondern inſofern es Gemüth hat. Als lebendes iſt es auch fühlend und geht ſein Gefühl auf den Genuß, aber es geht ſein Bedürfniß nicht auf das Gute, wie es in ſeiner Wahrheit das Erkennbare iſt. Der Menſch hat das von Natur, und vor dem Thiere voraus, daß er ein Gefühl des Guten, dann auch des Böſen zu haben vermag. Das kann man ſo ausdrücken: das Gefühl für das Wahre und Gute iſt dem Menſchen angeboren, darin iſt er urſprünglich vom Thiere verſchieden, und dies drückt man mit andern Worten aus: dem Menſchen iſt in ſeinem Leben das Gemüth weſentlich oder nothwendig; und dieſes Gemüth iſt eben jene innere Empfänglichkeit für das Wahre und Gute. Indeſſen iſt ſowohl für die Moral im Leben, als für die Moral in der Welt mit dem bloßen Gefühl für's Wahre und Gute wenig oder gar nichts ausgerichtet. Geübt, entwickelt, ausgebildet muß jenes Gefühl ſein, wenn mittelſt ſeiner das moraliſch Erkennbare von dem denkenden Subjecte ein Erkanntes werden; und von eben dieſem Subjecte eine Wiſſenſchaft, wie die Moral, mit dem innigſten Intereſſe bearbeitet und ſtudirt werden ſollte. Die Hülfsmittel als Uebungs- und Bildungsmittel des moraliſchen Gefühls, alſo ſie als das Gemüth bekräftigend, ſind nach dieſer zweifachen Richtung dieſes Gemüths ſelber zweierlei Art. Das Gute oder das Erkennbare in der Beſtimmtheit, daß es das Gute ſei, iſt einerſeits das Geſetz und das Geſetzliche, nicht wie es Geſetz iſt für die willenloſe Creatur, ſondern wie es Geſetz iſt für das im Leben denkende und wollende Weſen. Das Geſetzliche ebenſo als das Legale, wie es in der Freiheit das Legale iſt. Auf der andern Seite aber iſt jenes Erkennbare eben das Freie, die Freiheit. Beſtimmter: der Wille in ſeiner Freiheit. Wenn vom Gemüth aus das Gefühl nicht nach dieſer zweifachen Richtung gekräftigt iſt und ſich gekräftigt hat, ſo kann vom denkenden Subjecte keine anhaltende Aufmerkſamkeit, kein Fleiß für die Erkenntniß des Geſetzlichen und Freien hervorgehen. Mittelſt des Gefühls muß ſich der Fleiß und dieſe Arbeit ergeben; und nur, wer vor allem ein Intereſſe genommen hat an dem Geſetz des Rechts und an der Freiheit, welche das Geſetz iſt, der wird keine Anſtrengung ſcheuen, um das Geſetz und die Freiheit in allen ihren Beziehungen zu wiſſen. Aber, daß er ein ſolches Intereſſe nehme, ſein Gefühl für das Geſetzliche und Freie, ein ſehr lebendiges Gefühl, Gemüth ſei, da iſt, was dieſe Bekräftigung des Gemüths in Anſehung des Geſetzes betrifft, 1) das Hülfs- und Uebungsmittel für das denkende Subject die Weltgeſchichte und ſeine Beſchäftigung mit ihr, ſie iſt die Erweckung des Gefühls für das Geſetzliche und das Recht. Für die moraliſche Erziehung iſt das anerkannt, daß Geſchichte, beſonders die bibliſche, das Bildungsmittel ſei für die Moralität des zu erziehenden Subjects. Allein wenn von der theologiſchen Moral als dem Syſteme einer Wiſſenſchaft der bibliſchen Sittenlehre die Rede iſt, da muß das Gemüth noch tiefer bekräftigt ſein als für die einzelne Moralität eines Subjects; da reicht die bibliſche Geſchichte nicht hin, ſondern dazu gehört die Weltgeſchichte. Bis auf die Geburt Jeſu Chriſti hatte der menſchliche Geiſt ſchon eine große Arbeit in der Welt vollbracht, und die ſogenannte alte Weltgeſchichte bis auf Chriſtus iſt die Erinnerung an die Arbeit dieſes Geiſtes, und von da an bis jetzt iſt der menſchliche Geiſt auch nicht müßig geweſen, — es iſt eine unendlich reiche Geſchichte. Die Bearbeitung und das Studium der theologiſchen Moral, wobei man ſich nur an das Studium der Bibel halten würde, könnte nur etwas Aermliches ſein, wenn die Geſchichte vor und nach der Bibel unberückſichtigt bliebe. — Alſo das Gemüth und Gefühl das ſich ſo blos auf die Bibel einſchränken würde, wäre doch ein ſehr beſchränktes Gemüth, die Wiſſenſchaft von ihr will mehr, als auf dieſe Weiſe zum Vorſchein kommen kann. Man könnte die Bemerkung machen, das Gefühl für das Wahre und Gute werde bei weitem lebendiger angeregt durch die Betrachtung der Natur, und etwa durch die Beſchäftigung mit der Naturwiſſenſchaft, allein die Natur, ſo gewiß alles in ihr den Geſetzen gemäß erfolgt, hat doch ganz und gar als Natur keine Beziehung auf die Freiheit; ſie iſt, wie gegen das Gute, ſo gegen das Böſe, ganz gleichgültig, folglich auch gleichgültig gegen das Moraliſche, und hier kommt es darauf an, daß das Gefühl für das Moraliſche erweckt werde. Die Weltgeſchichte iſt die Erinnerung an Thaten, die die Willensfreiheit hervorbrachte, die der Natur fremd iſt; es iſt nicht die Natur, ſondern die Menſchheit, welche reich iſt an guten und böſen Thaten. Wer die Geſchichte ſtudirt, der wird nicht vermeiden können, an dieſem Studium ſein Gemüth zu ſtärken und zu bekräftigen

Das Erkennbare als das Moraliſche iſt einerſeits das Geſetz des freien Willens für den Willen, insbeſondere die Pflicht, das Geſetzliche überhaupt. So aber iſt das Erkennbare, als das Moraliſche, das Gegenſtändliche, und die Empfänglichkeit des Gemüths für das Erkennbare als das Geſetzliche iſt das Subjective. In Anſehung dieſer Empfänglichkeit des Gemüths wurde gezeigt, daß die Geſchichte der Staaten, Völker, wie deren Studium, das Hauptmittel ſei, jene Empfänglichkeit des Gemüths anzuregen, und zu ſtärken. Es iſt nun aber das Erkennbare als das Moraliſche andererſeits der freie Wille, oder das Freie als ſolches. Der Unterſchied zwiſchen dem Geſetzlichen und Freien iſt nur ein äußerer, an ſich iſt das Legale das Liberale und umgekehrt. Das eine und daſſelbe Gemüth alſo in der Empfänglichkeit für das moraliſch Geſetzliche iſt zugleich empfänglich für das moraliſch Freie, aber am Geſetzlichen als ſolchen tritt nicht die Freiheit hervor, an ihm, welches das Nothwendige iſt, iſt die Freiheit gleichſam das Zurückgehaltene, und am Freien tritt nicht das Geſetzliche hervor, ſondern es vor ihm. Am Freien iſt das Freie das Vorherrſchende, das Geſetzliche die Seele der Freiheit. Die wiſſenſchaftliche Moral hat das moraliſch Erkennbare in der Beſtimmtheit, daß es das Legale und Liberale ſei zu ihrem Gegenſtand, und damit das denkende Subject dieſe wiſſenſchaftliche Moral ſtudire, dazu bedarf es einer ſtarken Empfänglichkeit für das Legale und Liberale, es bedarf einer Uebung. In Anſehung des Geſetzlichen war das Uebungs- oder Bildungsmittel für das Studium der Moral die Geſchichte. Jetzt fragt es ſich, welches ſind die Hülfsmittel in Anſehung des Liberalen von Seiten des Liberalen zur Erregung, Bekräftigung und Bewährung der Empfänglichkeit? Dieſe Mittel müſſen an ihnen ſelber das Liberale haben, ſie müſſen dieſe Natur der Freiheit angenommen haben. Dieſe Hülfsmittel ſind 2) die Werke der Kunſt, aber welcher? nicht die der mechaniſchen, ihre Werke ſind insgeſammt Mittel zur Befriedigung der menſchlichen Bedürfniſſe, in ſeinen Bedürfniſſen aber und deren Befriedigung iſt der Menſch nicht frei. Unter den Werken der mechaniſchen Kunſt ſind allerdings ſolche, die Mittel ſind zur Befriedigung ſogenannter geiſtiger Bedürfniſſe; Mittel, wodurch der Menſch leichter zur Erkenntniß gelangt, als ohne ſie; aber wenn er ſolche Erkenntniſſe in's Auge faßt, ſo ſieht man bald: die Erkenntniſſe ſind nur Mittel zur Befriedigung der Bedürfniſſe. Es gilt aber nicht das Leben, ſondern die Liberalität, und hier ſind die Werke der ſchönen Kunſt zu berückſichtigen. Die Vorfahren nannten jede Kunſt, deren Werk Darſtellung des Schönen, Erhabenen war, eine freie Kunſt, und dieſe kommt in Betracht. In der Beſchauung dieſer Werke der freien Kunſt, ja im Studium derſelben hat der Menſch kein ſinnliches Intereſſe; er hat nicht den Stoff zum Gegenſtand, ſondern allein die Form. Indem das denkende Subject kraft ſeines Gemüths Empfänglichkeit überhaupt für das Gute, welches als das Legale hier das Liberale iſt, und indem dieſe Empfänglichkeit ſich ſelber äußert, verwirklicht als das Gefühl des Guten, wird das Gefühl angefacht durch das Beſchauen des Schönen. Sie in ihren Werken iſt das Mittel, das Gefühl des Guten zu bekräftigen mittelſt des Beſchauens. Aber der ſogenannten freien Künſte ſind mehrere. Wie verhalten ſie ſich in ihrer Verſchiedenheit als Förderungsmittel des ſittlichen Gefühls in Bezug auf die Wiſſenſchaft vom Sittlichen? Die erſte und bedeutendſte unter jenen ſchönen Künſten iſt, in Bezug auf dieſe Frage, die Muſik. Sie ſpricht am innigſten das Gemüth an; ihre Mittel ſind Töne, deren Harmonie und Melodie. Das durch dieſe Töne angeregte Gefühl hat eine Beziehung auf die Freiheit, in Bezug auf die Freiheit, in deren Harmonie mit der Nothwendigkeit, mit dem Geſetz ſelber; denn jene Töne ſind nicht verworren, ſie entwickeln ſich auf die geſetzlichſte Weiſe, nur ſo ſind ſie harmoniſch; aber wo in der Freiheit Geſetz iſt, da iſt in der Freiheit Sittlichkeit. Allein ſo bedeutend dieſe Kunſt für die moraliſche Bildung des Menſchen iſt, ſo iſt es doch dieſes nur in ſeinem ſittlichen Wollen und Thun, oder in ſeinem moraliſchen Leben, und zugleich in ſeinem moraliſchen Forſchen, in ſeinem das Geſetz Begreifen, die Wiſſenſchaft der Moral hervorzubringen ſuchen — und für das Studium dieſer Wiſſenſchaft, denn die Mittel dieſer Kunſt ſind Töne, und dieſe ſprechen nur das Gefühl an. Für die Wiſſenſchaft von dem Sittlichen, Freien, iſt es nothwendig, daß er nicht nur fühlender, ſondern denkender, begreifender ſei; — mithin daß das Bildungsmittel für das Gemüth nicht nur das Gemüth angehe, ſondern darüber hinausgehe. In der Vocalmuſik hat jene Kunſt Worte, dieſe haben Gedanken zu ihrem Inhalte, ja Erkenntniſſe. Allein dieſe Worte ſind nicht die Mittel jener Kunſt, es ſind doch nur Töne. Durch dieſe werden die Worte gehalten, die Gedanken getragen; und ſo fort geht über das, was das muſikaliſche Inſtrument zu leiſten vermag, weit hinaus das, was der ſingende Menſch leiſtet, der noch Inſtrument iſt, indem er ein Lied anſtimmt, nicht nur Töne angiebt, ſondern Worte, und das Höchſte iſt der Lobgeſang Gottes, Hymnus des göttlichen Geſetzes. Nur in der Vocalmuſik kommt dieſe Kunſt einigermaaßen über das Gefühl hinaus zum Gedanken; aber ihr als muſikaliſcher Kunſt iſt der Gedanke das Außerweſentliche, das Gefühl durch die Töne iſt das Weſentliche.

Die nächſte nach der Muſik iſt die ſogenannte bildende Kunſt als Sculptur- und Malerkunſt. Was die Muſik für die Empfindung durch die Töne leiſtet, leiſtet die Malerei durch die Farben, Geſtalt, für die äußere Anſchauung. Der Menſch nun, der einiges Intereſſe zu haben vermag an einer vollendeten Geſtalt lediglich als ſolcher, beweiſ't in dieſem Wohlgefallen Freiheit von dem peinlichen Bedürfniß als ſolchem. Die Geſtalt in ihrer Schönheit iſt die freieſte, denn das Schöne iſt das Freie. Wenn einer nun ein Kunſtwerk dieſer Art betrachtet und fragt, aus was für Marmor iſt dieſe Geſtalt? ſo iſt das Intereſſe nicht das freie, ſondern das ſtoffartige. Indeſſen die Werke der bildenden Kunſt ſprechen nur durch die äußeren Sinne zum Gemüth und ſo das Gefühl an; und außerdem, daß die Darſtellungs-Sphäre dieſer Kunſt ſehr beſchränkt iſt, wird erfordert bei Betrachtung dieſer Werke ein ſchon erkenntnißreicher, gedankenreicher Geiſt.

Die dritte unter den freien Künſten iſt die Dichtkunſt, sensu strictiori. Ihr Mittel iſt die Sprache, ſie hat mit den Tönen der Muſik im Verſe, im Rhythmus das Versmaaß ſo hat ſie zugleich das Wort und mittelſt des Wortes zugleich die äußere Anſchauung; ſie vereinigt jene beiden Künſte in ſich, indem der Dichter einen Charakter und zugleich die Perſönlichkeit deſſen, deſſen Charakter er iſt, lobt, ſteht dieſer vor uns, indem der Dichter eine Handlung und die Idee, worin ſie verfällt, ſchildert, iſt die Idee vor uns in den lieblichen Tönen des Verſes. Die Muſik des Verſes haben wir noch obendrein. Durch dieſes Mittel der Sprache bewegt jene Kunſt ſich unmittelbar im Reiche der Gedanken, der einfachſten, wie der unendlichen, und ihre Bewegung im Reiche des Gedankens iſt die allergeregeltſte, in jedem Bilde, Gleichniß, in jeder Verbindung der darzuſtellenden Handlungen, in jedem Worte, Verſe, Versmaaß, im Fuße des Versmaaßes. Hier iſt die Freiheit des Liberalen mit dem Legalen auf das innigſte in dem Gebiete des Denkens ſelber vereinigt. An den Werken dieſer Kunſt hat alſo, der eine Wiſſenſchaft, wie die Moral iſt, beweiſen und ſtudiren will, ein vorzügliches Hülfsmittel für die Freiheit des Geiſtes.

Aber dieſe Werke ſind ſehr mannichfach, aus den verſchiedenſten Zeitaltern. Nach ihren Inhalten und ihren Werken ſind ſie bald gedankenreich in dem Tiefſten, wie Klopſtock in ſeiner Meſſiade, bald gedankenreich im Scherz wie Ariſtophanes. Mit dem Scherz, der Ironie, dem Spotte hat die Moral als ſolche nichts zu ſchaffen, am wenigſten das bibliſch Moraliſche. In dieſem iſt tiefer Ernſt. Alſo für das Studium und die Bearbeitung einer Moral iſt, was das Anſehen des Gemüths betrifft und deſſen Empfänglichkeit, die Dichtkunſt in ihrem Ernſte das Bildungsmittel. — Ihre Werke des tiefſten Ernſtes ſind die Tragödien, deren Inhalt das Moraliſche ſelbſt iſt. Die Tragödie iſt im Allgemeinen zweifacher Art, die vorchriſtliche und nach Chriſto. Die altklaſſiſchen Tragödien ſind in einer Reihe von beſondern Aufſtellungen vorhanden, in den Tragödien des Aeſchylus, Sophocles, Euripides; die Tragödien der neuern Zeit in den Werken des Shakespeare. — Es folgt hieraus für Theologen, daß neben der Bibel für unſere Bildung zum Studium der Moral nicht aus der Hand kommen möchten die Tragödien der Alten und Neuern.

2) Der Verſtand.

Der Inhalt der theologiſchen Moral enthält Erkenntniſſe, das Erkennbare nun oder der Gegenſtand einer Erkenntniß kann vorhanden ſein in der Sphäre des bloßen Daſeins, oder äußerlich in Raum und Zeit; ſo vorhanden iſt das Erkennbare wahrnehmbar. Das Wahrnehmen iſt eine Function des Sinnes, nicht ſchon des Verſtandes. Ein ſolch' Erkennbares als das Wahrnehmbare iſt das Phyſikaliſche überhaupt. Mittelſt der Wahrnehmung und Beobachtung, mittelſt des geſchärften Sinnes wird das im Daſein Vorhandene und darin Erkennbare wirklich erkannt. Je präciſer und zugleich je vollſtändiger das Beobachtete, das Phyſikaliſche ſchon Gegenſtand iſt, deſto beſtimmter und vollſtändiger wird die Erkenntniß von ihm. Es gehört aber zu einer ſolchen Erkenntniß außer dem Wahrnehmen auch ein Denken und Verſtand.

Das Erkennen nun nicht als ein ſolch phyſikaliſches, ſondern als das moraliſche iſt ganz und gar nicht im bloßen Daſein, nicht äußerlich, es iſt allein im Bewußtſein und abstracto vorhanden. Es ſtellt ſich zwar das Moraliſche in den Handlungen der Menſchen in ihren äußerlichen Bewegungen räumlich und zeitlich, allein die Handlung, die äußerliche räumliche und zeitliche Bewegung iſt gleichſam nur der Körper, es als ſolches iſt die Seele; und ſo, obzwar die Handlung und die handelnde Perſon wahrgenommen und beobachtet werden kann, iſt doch das Moraliſche der Handlung das Unſichtbare. Aber die Erkenntniß, welche Inhalt iſt der theologiſchen Moral, hat zu ihrem Gegenſtand das Moraliſche als ſolches; das Erkennbare iſt das Moraliſche. Das Ethiſche nicht das Phyſikaliſche. Für jene Wiſſenſchaft wird der Inhalt nicht gewonnen mittelſt der Wahrnehmung und Beobachtung, ſondern allein mittelſt des Denkens, welches die Function des Verſtandes iſt, und ſo, daß die Thätigkeit als denkende der Wahrheiten Verſtand ſelber iſt. Aber Erkenntniſſe, welche zu ihrem Gegenſtand rein Moraliſches haben, dergleichen ſind das Geſetz, die Pflicht, die niemand wahrnehmen kann. Solche Erkenntniſſe können ſchon gewonnen werden, und demnach bereits wirklich oder vorhanden ſein, mittelſt der Sprache, ſo daß die Sprache der Ausdruck dieſer Erkenntniſſe zugleich das Mittel iſt ihrer Mittheilung, und als bereits vorhandene können ſie aufgefaßt, geſammelt werden mittelſt der Wahrnehmung und ſinnlichen Aufmerkſamkeit. Sie werden aufgefaßt, geſammelt, bewahrt, jedoch nicht im Sinne, in der Einbildungskraft, nicht wie das Phyſikaliſche, ſondern im Gedächtniß und das Gedächtniß hat ſchon einen Bezug von dem Sehen, Hören, vom Sinnlichen auf das Denken, Gedanken. So ſind die moraliſchen Wahrheiten in der Bibel vorhanden, und ſo können ſie aus ihr herausgezogen, geordnet und dann gelernt werden. Indeſſen dieſe erlernten, in das Gedächtniß aufgenommenen und in einem ſeinen guten Herzen bewahrten haben ihren Werth für ſich im ſittlichen Leben und Thun der Menſchen. Allein die theologiſche Moral hat dieſe Erkenntniſſe als bibliſche Sittenlehren zu ihrem Gegenſtand, ſie ſind für ſie das nur Erkennbare; in der

Wiſſenſchaft alſo können ſie nicht wieder als erlernte vorkommen, in ihr müſſen ſie ſich zeigen, wie ſie werden und geworden ſind, in ihr reicht daher der auffaſſende Sinn und das behaltende Gedächtniß nicht hin, in ihr kommt es auf das Denken an. Der bibliſche Stoff ein moraliſcher wird Inhalt der theologiſchen Moral als ein durch und durch gedachter. Es bedarf alſo das Subject für die Wiſſenſchaft, und mittelſt ſeiner als ihres Werkzeuges bedarf die Wiſſenſchaft ganz beſonders des Verſtandes. Demnach iſt zum Studium und zur Bearbeitung dieſer Wiſſenſchaft vor allem erforderlich, daß des Subjects Denken oder Verſtand geübt ſei. Iſt der Gegenſtand für das Erkennen, ein auf räumliche und zeitliche Weiſe Vorhandenes, ſo iſt das durch Wahrnehmen vermittelte Erkennen deſſelben, das ihn Wiſſen ein ſolches, welches ſich den Gegenſtand gegenüber hat, ſei's unmittelbar oder mittelbar als abweſend, ſei es ihm gegenwärtig als ein einzelnes Exemplar einer Pflanze, wie es eben abgebrochen beobachtet, betrachtet wird, oder ſei es, indem einer davon mehrere Pflanzen beobachtet hat, das Linneiſche Pflanzenſyſtem durchgeht. Der moraliſche Gegenſtand dieſem gegenüber iſt ein durchaus nicht wahrnehmbares; er iſt alſo auch nicht mittelſt der Beobachtung als anweſend oder abweſend für das Subject Gegenſtand, er iſt es nur für deſſen Leben rein im Denken, und für es als denkendes. Die Pflicht z. B. der Wahrhaftigkeit oder die Pflicht der unbefleckten Reinheit im Wollen, Denken und Erklären, ſeines Willens kann es nur mit dem Verſtande faſſen, nicht mit dem Sinne. Das Erſte alſo in jenem Erforderniß, daß das Subject Verſtand habe, tüchtig ſei im Denken iſt das, daß daſſelbe ſich im Abſtrahiren übe. Wer nicht abſtract zu denken vermag, oder ſich geübt hat, der kann wohl mittelſt eines guten Gedächtniſſes und anhaltenden Fleißes Wahrheiten haben,. aber Wiſſenſchaft von ihr nicht. In der Sphäre der Wiſſenſchaft des Moraliſchen iſt zu abſtrahiren von allem, was Wirklichkeit hat nur im bloßen Daſein;

denn das in dieſer Sphäre Wirkliche hat ſeine Wirklichkeit rein und allein im Bewußtſein, Denken, nicht im Raume, der Zeit, nicht im Leben als Leben.

Die Hülfsmittel für die theologiſche Moral alſo zu dem Ende, daß ſie von denkenden Subjecten als ſolchen, daß ſie mit Verſtand bearbeitet und ſtudirt werde, müſſen ſolche ſein, durch welche das Subject geübt werde in der Abſtraction des Denkens. Das Denken als ſolches iſt nur nicht in der Thierheit, aber ſonſt in der Menſchheit das allgemeinſte. Wir kommen zum Denken, ohne zu wiſſen wie. Das Vorſtellen iſt auch Denken, allein dieſes Denken des gewöhnlichen Lebens hat den Gegenſtand, der gedacht wird, nur ſich gegenüber, und haftet an ihm, wie daran gekettet. Für eine Wiſſenſchaft, wie die theologiſche Moral, wird gefordert, daß das Denken, welches ſo ſehr geheftet iſt an irgend ein Aeußerliches, ſich losreiße, rein in ſich zurückgehe; und das von allem Wahrnehmbaren und Aeußerlichen, Lebendigen ſich losmachen iſt das Abſtrahiren. Wenn das von ihm ſich losmachen ein Denken iſt, ſo iſt es das abſtracte Denken. Eben aber, indem der Menſch aus ſeinem täglichen zufälligen, oder nur äußerlich nothwendigen Vorſtellen herausgeht, hat er von allem Gegenſtändlichen abſtrahirt. Damit, daß ſein Denken ein abſtractes wird, erhebt er ſich in die Sphäre der Freiheit; das höchſte Abſtractum des Denkens iſt die Freiheit des Denkens. Aber die Wiſſenſchaft des Moraliſchen iſt ja die Wiſſenſchaft des Freien. Wer kann ohne das abſtracte Denken, ohne denkend in der Freiheit zu ſein, an dieſe Wiſſenſchaft kommen und in ihr ſich bewegen? Wir lernen alle täglich aus dem Umgang mit andern. In dieſem Lernen ſind wir rein bei dem äußerlich Nothwendigen; wir lernen, wie es die Erfahrung, Umgang giebt. Dieſe Nothwendigkeit iſt jene äußerliche. Das rechte Lernen hebt erſt an, indem das Denken jenes Abſtrahiren von allem Aeußerlichen wird. Aber nun, welches ſind die Mittel zur Uebung des Denkens, damit es das abſtracteſte Denken werde? Es ſind ihrer hauptſächlich zwei.

Das Erſte vom Sinn und vom Gemüth aus. Der Sinn des Menſchen in der Wahrnehmung und Beobachtung hat eine Richtung nach außen, und giebt ſich ſelber dieſe Richtung. In dieſer Richtung iſt er als beſonderer Sinn vorzüglich Geſichtsſinn, das Schauen der im Daſein vorhandenen Gegenſtände. Allenfalls kommt auch der Geruch- und Taſtſinn dazu. Aber der Sinn hat auch eine Richtung nach innen und iſt in dieſer Richtung Gehörſinn. Die Richtung nach außen geht vom Denken weg; die Richtung nach innen geht auf's Denken hin. Diejenigen Gegenſtände, welche ein mittelſt des innern Sinnes Erkennbares wären, liegen dem Denken bei weitem näher als die nur erkennbar ſind mittelſt des äußern Sinnes. Aber jene Gegenſtände ſind die Worte der Sprache, der ganze organiſche Bau und Inhalt einer Sprache. Ein gutes Hülfsmittel für den Verſtand zur Uebung des abſtracten Denkens wird daher ſein

1) die Sprachkunde, beſonders die claſſiſche.

Vorerſt: Man lernt eine Sprache, einerſeits um die Gedanken, welche in ihr ausgedrückt ſind, zu erhalten und zu haben, anderſeits um in ihr ſeine Gedanken auszudrücken. Beim Erlernen der Mutterſprache iſt es auf beides zugleich abgeſehen. Beim Erlernen einer andern kann auch der nemliche Zweck ſein; aber hier muß nicht beides Zweck ſein wie bei der Mutterſprache, ſondern das zweite kann fehlen. Schon die Uebungen die angeſtellt werden müſſen, um eine ausländiſche Sprache zu lernen, ſind, indem ſie gelernt wird, Uebungen im abſtracten Denken, allein bei jenem Zweck, die Sprache zu erlernen, um ſie zu verſtehen und in ihr ſich verſtändlich zu machen, tritt, wenn er der vorherrſchende wird und bleibt, der Zweck, mittelſt des Erlernens ſich im abſtracten Denken zu üben, zurück, und dieſes Zurücktreten kann ſo weit gehen, daß über dem Erlernen und Erlernthaben der Sprache, und über der fortwährenden Beſchäftigung mit den Worten, Sätzen, Regeln, dem darin immer größere Fertigkeit erwerbenden das abſtracte Denken, ja das Denken ſelbſt ausgeht. Die bloßen Grammatiker, Kritiker, die bloßen Sprachforſcher und Sprecher ſind ſelten die prompt, richtig, und der Sache gemäß denkenden. Es iſt alſo nicht eigentlich, daß eine Sprache gründlich, vollſtändig gelernt wird, ſondern es iſt das, daß die Sprache, welche ſie nur ſei, ſelber zum Gegenſtande des Erforſchens und Erkennens gemacht werde, und der Zweck der ſei, ihre Natur, ihr inneres Weſen, ihren Bau zu erkennen und zu begreifen, ganz abgeſehen davon, daß ſie der Ausdruck ſei eines Verſtandes, und man ſeinen Verſtand in ihr ausdrücken könne. Die Forſchung, die darauf geht, die Sprache ihrer eigenen Natur nach zu begreifen, hat zum Reſultat die Wiſſenſchaft von der Sprache, und ihr geht vorher das Erlernen der Sprache. Für den Geiſt, der die Anlagen hat, zugleich ein kräftig denkender Geiſt zu werden, hat ſchon das erſte Erlernen einer Sprache, beſonders einer ausländiſchen, dieſes ſein Talent auszudehnen, ſeine denkende Thätigkeit zu üben, und das abſtracte Denken in ihm zu entwickeln. Es iſt nun für jene Uebung des abſtracten Denkens durch die Sprachwiſſenſchaft freilich das Wort, welches zuforderſt einfach wie es iſt, Gegenſtand der Unterſuchung, dann in ſeiner Beziehung auf das andere Wort, dann in ſeiner Beſtimmung mit den andern, im Satze, in der Periode, in der Rede, in der ganzen Sprache überhaupt; und es hat die Wiſſenſchaft dieſer Sprache allerdings mit den Worten zu thun. Verſteht man unter λόγος nur das Wort, ſo iſt Philolog der, der das Wort lieb gewinnt, der auf das Wort geht, und iſt Philologie das Studium der Sprache überhaupt von allem Anderen abgeſehen. Das aber iſt ſchon nichts geringes, daß einem Subjecte lediglich und allein, weil es das Wort iſt, dieſes lieb ſein kann. Das zeugt ſchon von einer großen Abſtraction des Subjects in ſeinem Denken, ja auch in ſeinem Wollen. Das Wort exiſtirt auch, wenn es ein geſchriebenes iſt, doch nur für das Bewußtſein mittelſt des Gehörs, alſo mittelſt des nach innen, und ſo auf's Denken gerichteten Sinnes. Das geſchriebene iſt freilich unmittelbar das Wort für's Auge, aber indem mittelſt des Auges geleſen wird, exiſtirt es auch für's Ohr. Leute, die im abſtracten Denken gar keine Uebung haben, pflegen daher, wenn ſie Schriftliches leſen, mit dem Maule dazu zu ſprechen, das Wort iſt ihnen, mittelſt des Auges, nur durch das Ohr gegenwärtig. Alſo der Gegenſtand der Sprachwiſſenſchaft iſt ein abſolut unſichtbarer, ein eben ſo jedem anderen Sinne unzugänglicher, er iſt rein und allein hörbar, und in dieſer reinen Hörbarkeit iſt es rein in ſich ſelber das Einfache, es hat kein Daſein im Raum, es iſt geſtaltlos, einfach wie der Gedanke. Das Wort alſo erhält an ihm ſelber ſchon die Natur des Denkens; jene reine Innerlichkeit und Einfachheit. Alſo wem das Wort lieb iſt, rein als Wort, der zeigt darin ſchon ſeine denkende und abſtract denkende Natur; und je mehr er ſich übt in der Sprache wegen des Wortes, ſo übt ſich zugleich ſein rein abſtractes Denken. Es iſt in dem ganzen Umkreiſe der Welt, oder des Daſeins und Bewußtſeins gar kein anderer Gegenſtand anzutreffen, welcher in der Beſchäftigung mit ihm auf das rein abſtracte Denken ſich bezöge, als die Sprache. Man ſagt wohl die Gegenſtände der Mathematik ſeien abſtract, allein die Mathematik hat zu ihrem Gegenſtand anſchauliche Geſtalten, Figuren, Zirkel u. ſ. f., die Gegenſtände der Phyſik ſind ſogar dem Sehen, Riechen, Fühlen vorgebracht. So rein innerlich in ſich ſelber gehalten, gleich dem Gedanken, wie das Wort, iſt jede Beſtimmtheit an dem Worte. Heißt es: das Wort iſt ein pronomen, verbum etc. ſo ſind damit lauter Beſtimmungen deſſelben bezeichnet; ſo wenig das Wort, ſo wenig iſt eine dieſer Beſtimmungen ſichtbar, ſo wenig auch das Geſetz dieſer Beſtimmungen, in ſo manche

Regeln dieſes auch auseinander geht; welcher Regeln Wiſſenſchaft die Grammatik iſt. Das kann alſo nicht fehlen, daß, wenn einer eine Sprache, die gleichſam der verkörperte Verſtand ſelber iſt, beſonders eine alte claſſiſche ſtudirt, er ſein Denken auf das abſtracteſte übe und ſich befähige für jede Wiſſenſchaft, in welcher es, wie in der Moral und in dem Naturrecht, das abſtracteſte Denken gilt. Iſt das Wort „Recht“ unſichtbar, ſo iſt das Recht das Unſichtbarſte, und wenn auch das Recht ein poſitives iſt, durch die Schrift wird es nicht ſichtbar. Dieſes iſt der eigentliche innere Bezug der Philologie auf die Philoſophie, die eine Philoſophie des Rechtes, der Sitte und des Geſetzes iſt, wozu auch die theologiſche Moral gehört, die, wenn nicht philoſophiſch bearbeitet, keine Wiſſenſchaft iſt.

Die Sprachkunde iſt aber auch Hülfsmittel für die theologiſche Moral ſelber, abgeſehen von dem ſie ſtudirenden Subjecte.

Die theologiſche Moral iſt ſo lange nicht wirklich vorhanden, als ihr Inhalt, wenn er auch ein durch und durch gedachter und erkannter wäre, nur noch nicht dargeſtellt iſt. Die Wiſſenſchaft iſt erſt vorhanden in der Darſtellung ihres Gegenſtandes, und das Darſtellungsmittel iſt die Sprache und zwar die Wortſprache zum Unterſchied von der Zeichenſprache. Je mächtiger derſelben das die Moral behandelnde Subject iſt, um ſo beſtimmter iſt die Moral nach ihrem Inhalt dargeſtellt. Für andere Doctrinen iſt die Wortſprache kein ſo nothwendiges Mittel als gerade für die wiſſenſchaftliche Darſtellung der chriſtlichen Moral, andere Doctrinen haben noch andere Darſtellungsmittel als die Rede, blos Zeichen als ſolche, die den Inhalt der Doctrin, ihre Erkenntniß beſonders für das Geſicht darſtellen; ſo z. B. die Phyſik als mechaniſche Phyſik, in der Chemie u. ſ. f. Der docirende Phyſiker hat nicht nöthig viel Worte zu machen; er ſpricht den Satz aus, und macht vor den

Augen der Zuſchauer Experimente: hier iſt die Erkenntniß durch einzelne Experimente vorhanden; ſo in der Chemie auch und vollends in der Anatomie. Wer kennt nicht die anatomiſchen Tabellen u. ſ. f. Mit der Mathematik iſt es nicht anders. Alle dieſe Wiſſenſchaften haben ihre Gegenſtände auch in der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, in einem äußerlichen Daſein. Der Gegenſtand der Moral iſt rein und allein Gegenſtand im Bewußtſein. Zu ſeiner Bezeichnung iſt allein das Wort geeignet. Durch Worte vermag der Menſch lediglich und allein zu bezeichnen Erkenntniſſe, Begriffe, Gedanken, Ideen, für Gefühle als ſolche hat der Menſch keine Worte; es ſind nur die ſeufzenden, jubelnden Töne Ausdrücke des Gefühls. Für die Erkenntniß allein das Wort. Eine Wiſſenſchaft hat rein und allein Erkenntniſſe, es geziemt alſo zu ihrer Darſtellung das Wort.

Der geſtern bewährte Unterſchied der Wort- und Zeichenſprache iſt nicht genau; denn die Worte ſind auch nichts anders als Zeichen; er aber faßt ſich genauer, wenn man auf den Urſprung deſſen geht, was Zeichenſprache und deſſen, was Wortſprache genannt wird. Der Entſtehungsgrund nemlich der Zeichenſprache iſt die Natur des Denkenden, ſie als daſeiende beſonders als lebendige Natur, und das Bedürfniß des Denkenden in dieſer ſeiner lebenden Natur; aus ihr und ihm wird dem Denkenden gleichſam eine Sprache; ein Mittel, ſeine Gedanken, ſeine vorgeſtellten und gedachten Bedürfniſſe andern verſtändlich zu machen, die Nothwendigkeit ſeiner Natur und ſeiner Bedürfniſſe in ihr iſt zugleich die Nothwendigkeit dieſer Zeichenſprache, die man alſo Naturſprache nennen könnte; ſie geht aus der Natur in blos natürlicher Nothwendigkeit hervor; ſie iſt eben darum allen denkenden Weſen, auf welcher Stufe der Cultur ſie ſeien, verſtändlich, und ſo verſtändlich, daß die Natur und das Bedürfniß die Lehrmeiſterin dieſer Sprache iſt für das Verſtehen und für das ſich in ihr verſtändlich machen.

Durch die Nothwendigkeit der Natur und des Bedürfniſſes in ihr iſt aus dieſer Sprache, die die Natur zu ihrem Princip hat, alle Willkühr ausgeſchloſſen, und daher eben die allgemeine Verſtändlichkeit derſelben. Z. B. wenn der Gedanke, welchen die Wortſprache mit dem Ausdruck Eſſen bezeichnet, in der Natur ausgedrückt werden ſoll, ſo iſt es die Bewegung des Kauens, die ein denkendes Weſen dem andern vormacht. So der Gedanke des Trinkens, der Bejahung, der Verneinung durch bloße Bewegung. Dieſer Bewegung muß man ſich dert bedienen, wo man die Sprache nicht kennt. Es liegt aber ſchon in der Natur dieſer Naturſprache, daß ſie ſehr beſchränkt ſein müſſe, eben weil ſie ſo allgemein iſt, ſie kann nur ſehr wenige Gedanken ausdrücken. Ihre Zeichen, äußerliche Bewegungen insgeſammt, ſind eigentlich σύμβολα, wenigſtens nennt ſie Plutarch ſo. Alſo dieſe Naturſprache iſt die eigentlich ſymboliſche. Der Gedanke nun, deſſen Gegenſtand das Moraliſche iſt, in was immer für einer Beſtimmung, iſt für eine ſolche Naturſprache zu hoch, für ihn hat ſie das eigentliche Symbol nicht. Ein frei gefaßter Entſchluß, eine rechtliche That und ein blos phyſiſcher Ausdruck, wie kämen die zuſammen! Indeſſen kann man mittelſt der Wortſprache ſolche äußerliche Zeichen wohl gebrauchen, auch das Höchſte damit auszudrücken, den abſtracteſten Gedanken. Das Recht kann man durch eine Wage, ein Winkelmaaß ausdrücken und die Unparteilichkeit des Richters durch eine Binde um die Augen; zum Zeichen, daß nur das Recht in der Wage berückſichtigt werde nicht die Perſonen. Aber wie armſelig ſind dieſe Zeichen gegen Worte. Indeſſen, wenn dergleichen moraliſche Kenntniſſe mittelſt der Wortſprache (deutlich) faßlich dargeſtellt werden ſollen, ſo kommt dieſer Darſtellung jene Zeichenſprache beſonders für das gemeinfaßliche zu Hülfe. Die Rede, um verſtanden zu werden, muß laut und wohl articulirt ausgeſprochen werden, und dadurch wird ſie declamatoriſch; und unwillkührlich kommt durch die Geſticulation die Zeichenſprache zum Vorſchein.

Die Wortſprache auf der anderen Seite iſt ganz andern Urſprungs als jene Naturſprache; ſie geht hervor urſprünglich aus Denken, dem Verſtande und aus der Freiheit des Lebenden, nicht die Natur, ſondern der Geiſt, der die Natur denkende, ſie faſſende iſt der Urheber der Wortſprache. Worauf es mit dieſen Bemerkungen hauptſächlich abgeſehen iſt, das wäre folgendes.

Sittenlehren als ſolche für die Menſchen, damit ſie ihnen gemäß wollen, thun, und überhaupt leben, ſind darſtellbar mittelſt der Wortſprache, ſo daß dieſe Sprache Zeichen, Bilder, Tropen, Metaphora aller Art gebraucht. Dieſe Tropen und in größerer Ausführung Parabeln ſind eigentlich ein Herbeinehmen jener Naturzeichen, und es kommt der Lehrende dem noch geiſtig-armen durch ſeine Bilderſprache zu Hülfe. So iſt die neuteſtamentliche Darſtellung ſittlicher Wahrheiten beſchaffen zeichen- und bilderreich. Da die Mittheilung der Lehren zum Zweck hat die ſittliche Belebung im Menſchen, ſo iſt die ſymboliſche Lehre hier ganz an ihrem Ort, aber die Wiſſenſchaft von den bibliſchen Sittenlehren hat nicht die Mittheilung dieſer Lehre zum Zweck, ſondern die wiſſenſchaftliche Kenntniß davon zu entwickeln. Für den Begriff ziemt ſich, das Wort zu nehmen, nicht ein Bild. Es iſt alſo für die Wiſſenſchaft nothwendig, daß die Sprache, mittelſt welcher ſie ſich darſtellt, ſich ſo weit als möglich von allem Symbol entfernt. Hierdurch aber wird für den, deſſen abſtractes Denken nicht geübt iſt, das Studium der Wiſſenſchaft allerdings noch ſchwerer, als es an und für ſich iſt. Dieſe Klage über die ſchwere Sprache in Anſehung ſolcher Werke, die ſtreng wiſſenſchaftlich dargeſtellt ſind, hört man alle Tag; aber darauf kann man antworten: Wollt ihr denn immer Kinder bleiben?

Es iſt aber nun

2) das Wort doch nur das Zeichen oder der Ausdruck des Gedankens, und nicht der Gedanke ſelber. Mit dem Wort wird der Denkende bald fertig beſonders durch's Etymologiſiren, aber iſt er es dann auch mit dem Gedanken? Das abſtracte Denken hat an den Worten ein treffliches Uebungsmittel, aber dieſes Hülfsmittel iſt nicht das einzige. In dieſem Mittel nemlich iſt das Denken auf das Wort gerichtet, und es iſt mit allem Denken und mittelſt deſſelben um das Wort zu thun, es kann nun aber das Denken ſich richten auf den Gedanken, den das Wort bezeichnet, ſo daß es, wenn es vorhin mit dem Denken um das Wort zu thun war, nun mit dem Worte um das Denken zu thun iſt. Hier hat alſo das Denken zu dem Gegenſtand, woran es ſich nun das kräftigſte und abſtracteſte zu denken übt, den Gedanken ſelber, nur mittelſt des Wortes. Die Wiſſenſchaft deren Gegenſtand der Gedanke rein als ſolcher iſt, iſt die Logik und zwar die alte abſtracte Logik. In dieſer Wiſſenſchaft und indem ſie ſtudirt wird, hat das Denken ſich zu beſchäftigen mit dem Gedanken allein; das Wort das ihn ausſpricht, iſt nur das Mittel, um ſich mit ihm zu beſchäftigen. Das Denken geht alſo rein auf den Gedanken los, und indem er kein feſter, indem er der in ſich ſelber bewegliche, der werdende und gewordene Gedanke iſt, hat das Denken ſich zu beſchäftigen. Der Gedanke als ſolcher, vollends aber er in der reinſten Bewegung, der Gedanke als das Sich-bewegen iſt ſchon an ſich das Abſtracte, er iſt nicht der Gedanke von einer Sache, er iſt auch nicht der eines denkenden, es iſt von allen Sachen und Subjecten ſchon abſtrahirt, damit der Gedanke als Gedanke Gegenſtand für das Erkennen werden könne; und ſo iſt das mit dem Gedanken ſich beſchäftigende Denken das allerabſtracteſte. Daher diejenigen, welche noch nicht dahin gekommen ſind, rein auch nur von Dingen der Außenwelt, geſchweige von ſich ſelber zu abſtrahiren, und noch nicht dahin, ſich rein denkend zu verhalten, immer am lauteſten klagen über das Trockene dieſer

Wiſſenſchaft. Es kann indeſſen, wenn auch jeder andere ſich des abſtracten Denkens überheben mag, doch der Theolog, Philoſoph und der Juriſt nicht des abſtracten Denkens ſich enthalten, er muß an dieſe Uebung gehen. Dieſe Wiſſenſchaft iſt in ihren 3 Theilen 1) Logik des reinen Denkens als ſolchen in ſeinen Begriffsbeſtimmungen 2) die Lehre vom Urtheil des Gedankens, wie er ſich auf ſich bezieht, 3) hat ſie zum Gegenſtand den Schluß. Der Gedanke und dann das Denken überhaupt hat die allergrößte Freiheit, ſo daß es ſcheint, wie wenn das Denken ganz und gar dem Belieben deſſen, deſſen Denken es iſt, Preis gegeben ſei, was auch das Sprüchwort ausdrückt: Gedanken ſind zollfrei. Aber in jener Freiheit hat das Denken zugleich die allerbeſtimmteſte Nothwendigkeit und wenn es ſich ereignet, daß daſſelbe von dieſer Nothwendigkeit ſich trennt, indem es zu einem blos willkührlichen Vorſtellen und Einbilden wird, iſt das denkende Weſen auf dem Wege, verrückt zu werden. Die Nothwendigkeit aber in dem Denken und dem Gedanken, ohne daß durch ſie ihre Freiheit aufgehoben werde, wird erſt erkannt, indem das Denken Gegenſtand für das Denken wird, wie in der abſtracten Logik. So wenig dieſe Wiſſenſchaft in ihrer Abſtraction zeigt, das wenigſtens zeigt ſie, daß das Denken in ſeiner Freiheit an ihm ſelber die Nothwendigkeit hat. Sie zeigt es auch

1) an dem Gedanken als ſolchen, wie oben berührt, indem ſie nachweiſet, daß, ſo frei er iſt, er doch nothwendiger Weiſe an ihm die Beſtimmtheit hat, entweder allgemeiner oder ein beſonderer oder ein einzelner Gedanke zu ſein. Eins von dieſem, ſo frei er iſt, iſt das Nothwendige. Sodann

2) indem der Gedanke, wie er ſich ſelbſt gegenüber iſt, und auf ſich ſelber bezogen wird, ſo daß er das Urtheil, und dieſes ihn auf ſich beziehen das Urtheilen iſt, zeigt ſich, ſo frei geurtheilt werde, doch die Nothwendigkeit als Beſtimmtheit im Freien des Urtheilens. Das Urtheilen iſt ein univerſales, par-

ticulares, ſingulares, kategoriſches, hypothetiſches, eins von dieſen muß es ſein. — Auf's vollkommenſte aber kommt jene Nothwendigkeit zum Vorſchein

3) indem der Gedanke ſich mit ſich ſelber vermittelt, ſo, daß das den Gedanken mit dem Gedanken Vermittelnde wiederum der Gedanke ſei, und dieſes den Gedanken mit dem Gedanken durch ihn ſelber Vermitteln iſt das Schließen. Im Schluß zeigt ſich alſo bei aller Freiheit des Denkens die Nothwendigkeit auf das allerbeſtimmteſte, die beiden Gedanken nemlich, welche im Urtheile nur durch das Beziehen, die copula, zu einander ſich verhalten, ſind, indem ein dritter Gedanke das iſt, wodurch, und worin ſie ſich auf einander beziehen, die zwei Hauptglieder des Schluſſes term. maior und minor, und der dritte Gedanke terminus medius das vermittelnde Glied. Ein Schluß kann nicht mehr und nicht weniger als dieſe drei Glieder haben. Das Weſen des Schluſſes iſt jenes dreigliedrige des Denkens und Gedankens, und wie drei Glieder, ſo hat der Syllogismus auch drei Sätze, die zwei Prämiſſen und die conclusio. Indem alſo dem Denken es ſelber Gegenſtand wird kommt das Denken dazu, ſich in ſeiner Freiheit zugleich als nothwendig zu wiſſen; wer das Schließen recht verſtanden hat, der iſt deſſen gewiß, daß, ſo zollfrei ſeine Gedanken ſind, doch darin eine Nothwendigkeit waltet, in welcher es erſt das Denken iſt und bleibt; außer welcher es zur Sophiſterei, ja zur Verrücktheit wird. Nun kommt es aber in der Wiſſenſchaft überhaupt, in einer Wiſſenſchaft wie die Moral beſonders ganz vorzüglich darauf an, daß ihr Inhalt, und wenn ſie ſtudirt wird die Erkenntniß ihres Inhalts bei aller Freiheit die allerbeſtimmteſte Nothwendigkeit hat; daß man wiſſe, es iſt nichts Beliebiges, ſo abſtract in ihr gedacht wird, ſondern zugleich die beſtimmteſte Nothwendigkeit. An der abſtracten Logik übt ſich daher das Denken, um der Nothwendigkeit ſeiner ſelbſt beſtimmt ſich bewußt zu werden, in ſeiner Freiheit ein nothwendig be-

wegendes zu ſein. Es war wohl in der Entwickelung des menſchlichen Geiſtes in ſeiner Cultur und Fortbildung nichts geringes, vielmehr etwas ſehr Großes, die Natur des Denkens im Denken als ſolchen, dann im Urtheilen, beſonders aber im Schließen, zuerſt zu erkennen, und dieſe erkannte Natur durch's Wort und Sprache darzuſtellen und zu lehren. Die abſtracte Logik gehört zur wichtigſten Entdeckung des menſchlichen Geiſtes. Ja es will wohl mehr ſagen, im Denken den Schluß entdeckt zu haben als am Himmel einen Planeten oder ein ganzes Planetenſyſtem. Aber indem das Denken, den Schluß, ſeine Natur, ſeine Nothwendigkeit zum Gegenſtand habend, ſich an dieſem Gegenſtand übt, und indem von dem Denken es ſelber als das Schließen vollkommen gewußt oder erkannt wird, iſt dieſes Erkennen zugleich das davon, wie weit das abſtracte Denken reiche und wo daſſelbe nicht ferner zureiche. Durch das Studium der abſtracten Logik beſonders im Schließen kommt der Denkende dahin, daß er weiß, mit dem abſtracten Denken als ſolchem iſt nichts gethan für die Wiſſenſchaft. In der Wiſſenſchaft nemlich gilt es die Wahrheit und das ſie Wiſſen. Das Wahre aber wird nur gewußt, indem es bewieſen wird oder ſich beweiſ't; zu dieſem Beweiſen iſt das abſtracte Denken auch in ſeiner vollkommenſten Form als Schließen dennoch unzureichend; und indem die Erkenntniß davon, daß für die Wahrheit das Räſonniren, das Schließen unzureichend ſei, gewonnen wird, muß der dieſe Erkenntniß habende über das abſtracte Denken hinaus gehen. Er iſt davon gewiß, an dem abſtracten Denken nicht das Mittel zu haben, zur Wahrheit ſelbſt ohne Weiteres zu gelangen. Der Schluß iſt allerdings ein ſogenannter Beweis, indem der Schlußſatz als wahr heraustritt mittelſt der Prämiſſen. Daher in dem ehemaligen öffentlichen Disputiren die Schlußform erforderlich war. Der eine Theſis angreifende mußte einen vollſtändigen Syllogismus vorbringen; und der Schlußſatz dieſes Syllogismus mußte das Gegentheil der Theſis und bewieſen ſein aus den Prämiſſen. Der Schlußſatz nun iſt allerdings der Ausdruck einer Wahrheit, wenn der Schluß in der Form richtig iſt, wirklich die genannte drei Glieder hat, und die Prämiſſen wahr ſind. Aber jede von dieſen Prämiſſen iſt wieder ein Satz, und bedarf eines Beweiſes. Zwei Prämiſſen hat der Schluß, jede von beiden bedarf eines Schluſſes, deſſen Schlußſatz ſie iſt. Die eine Conclusio alſo des erſten Schluſſes hat zur Vorausſetzung zwei andere Schlüſſe, aber jeder von dieſen hat wieder zwei Prämiſſen und dieſe vier, und dieſe vier wieder acht u. ſ. f., es iſt Regreſſus in's Unendliche; und die Conclusion des erſten bewährt ſich alſo nicht in den unendlich vielen. Somit kann durch Schlüſſe das Gewiſſe nicht wahr und das Wahre nicht gewiß werden. Aber in der Wiſſenſchaft gilt es die Wahrheit; daher iſt die Logik für die Wahrheit in der Wiſſenſchaft unzureichend. Oder iſt die abſtract denkende Thätigkeit der Verſtand, ſo zeigt ſich, daß der Verſtand unzureichend ſei für die Wahrheit. Alſo je mächtiger durch Uebung das abſtracte Denken geworden iſt, um ſo vollkommner iſt es deſſen gewiß, daß es ſelber ein, obwohl das Wiſſen und die Wiſſenſchaft vermittelndes, doch in Anſehung ihrer unzureichendes Denken ſei.

Schluß und Uebergang.

Vom Gemüth wird das Wahre überhaupt, das Wahre im Sittlichen insbeſondere geahnet aber nur mittelſt des Gefühls. Vom Verſtand wird das Wahre geſucht, mittelſt des abſtracten Denkens, und das Ende dieſes Suchens iſt die Gewißheit, die der Verſtand erhält mittelſt ſeiner als des abſtracten Denkens, das Wahre nicht erreichen zu können.

3) Die Vernunft.

Die Erkenntniſſe, welche die theologiſche Moral enthält, ſind nicht nur Erkenntniſſe, ſondern vielmehr Begriffe. In den

Begriffen iſt erſt die Moral ihrem Inhalte nach Wiſſenſchaft und ihrer Form nach Syſtem. Die Lehre vom Begriff kann hier nicht abgehandelt werden, ſondern nur der Unterſchied deſſelben, ſoweit es zum Verſtändniß des oben geſagten gehört. Wer irgend ein Ding erkennt, der weiß, was daſſelbe ſei, welche Eigenſchaft daſſelbe habe, auch was durch es bewirkt werde und auf welche Urſache es ſich beziehe, ja ſogar auch unter welchen Geſetzen es in ſeiner Eigenſchaft und in ſeiner Wirkſamkeit ſtehe. Wer nicht nur erkennt irgend ein Ding, ſondern vielmehr begreift, der weiß nicht nur, was es iſt, ſondern er weiß auch, woher, woraus das Ding kommt, und gekommen iſt, wie es wird und geworden iſt, und auch woher die Erkenntniß von dem Dinge kommt, wie dieſe Erkenntniß beſchaffen u. ſ. f. Erkennen alſo iſt bei weitem noch nicht Begreifen. Das Begreifen begreift das Erkennen in ſich, und Erkenntniſſe, die Begriffe ſind, ſind in die letztern übergegangen. Uebrigens macht das gemeine Bewußtſein im Leben den Unterſchied, ich erkenne wohl das Licht, aber ich begreife es noch nicht. In dieſer Unterſcheidung drückt ſelbſt das gemeine Bewußtſein ſein Bedürfniß aus, nicht bei den bloßen Erkenntniſſen zu bleiben, und weiter zu gehen, und das Erkannte zu begreifen. Mit Bezug auf das im Vorhergehenden abgehandelte, läßt ſich dieſes ſo ſtellen. Die Erkenntniß iſt der Verſtand von der Sache, der Begriff nicht nur dieſes, ſondern zugleich der Verſtand in der Sache. Bei der bloßen Erkenntniß als ſolchen iſt es, wie wenn der Verſtand zu der Sache von außenher hinzugebracht würde, und die Sache erſt durch dieſen an ſie gebrachten Verſtand ein Erkennbares werde; hingegen bei der Erkenntniß als Begriff iſt es, als habe die Sache, die erkannt wird, den Verſtand in ſich ſelber, und als ſei er es in ihr, der, indem ſie erkannt wird, das wahrhaft Erkennbare wäre. Nun kann die Sache den Verſtand auf's vollkommenſte in ſich haben, und derjenige, der die Sache bemerkt und erkennt, geht er nicht ſoweit, den

Verſtand in ihr zu faſſen, kommt er nicht zum Begriff, dann iſt er nicht als begreifender thätig. Alles was er anders macht, das vermag er wohl zu behalten, und lernt ſo die Sache auswendig. Hat er den Verſtand von der Sache, ſo hat er ſie erkannt, aber begriffen noch nicht. Hingegen geht er darauf ein, den Verſtand, der in der Sache iſt, zu faſſen, ſo geht ſeine Thätigkeit auf die Sache, er lernt ſie inwendig, er begreift ſie. Die Thätigkeit, welche das Denken als ſolches und dann ebendaſſelbe als das irgend etwas Denken, Faſſen, Aufnehmen iſt, hat ſich uns oben gezeigt als der Verſtand ſelber. Eben die Thätigkeit, die nicht nur dieſes Denken, und als das etwas Denken, Faſſen, das Erkennen, die Thätigkeit, die das Begreifen iſt, iſt die Vernunft. Mittelſt des Verſtandes gewinnt das Subject allerdings Erkenntniſſe, aber mittelſt des Verſtandes als ſolchen keinen einzigen Begriff; ſondern erſt indem das verſtändige Subject ſeine Vernunft gebraucht, kommt es dazu, daß ſeine Erkenntniſſe begriffen werden. Aber die Wiſſenſchaft hat zu ihrem Inhalte Erkenntniſſe als Begriffe; ihre Bearbeitung alſo, und das Studium dieſer Wiſſenſchaft hat zur Bedingung die Vernunft, und eine ſehr geübte Vernunft. Wenn es mit der theologiſchen Moral nur darum zu thun wäre, daß diejenige, welche dieſe Doctrin lernen, vollſtändige Erkenntniſſe hätten von der bibliſchen Sittenlehre, ſo würde für die Bearbeitung und das Studium jener Wiſſenſchaft das Gemüth, in Anſehung des moraliſchen Gefühls und die Empfänglichkeit für das Sittlich-Wahre, und der Verſtand in Anſehung der Gedanken und Anordnung der Gedanken von den bibliſchen Sittenlehren anreichen. Der Moral iſt es darum zu thun, daß ihr Inhalt nicht aus bloßer Erkenntniß beſtehe, ſondern daß ſie begriffen ſei, mithin, daß ſie vernünftig bearbeitet und ſtudirt werde. Ihr Gegenſtand iſt ein überhaupt ſo hoher Gegenſtand, daß man ihn mit dem Ausdruck „Sache“ nur auf eine unwürdige

Weiſe bezeichnen würde; ihr Gegenſtand in ſeiner Einfachheit iſt das Sittengeſetz, das Geſetz des freien Willens, und die Freiheit unter dieſem Geſetze. Aber das Geſetz wird dadurch nicht Geſetz, daß ein verſtändiges Weſen irgend eine Beſtimmung zum Geſetz macht, ſondern es iſt dadurch und darin Geſetz, daß es den Verſtand in ſich ſelber hat, und wer das Geſetz unterſucht, wird, falls er es nicht blos lernt, in ihm den Verſtand finden, und es inwendig lernen müſſen; oder das Geſetz und die Pflicht, das Recht, alle beſondern Gegenſtände der Moral ſind in ſich und an ſich ſelber vernünftige Weſen. Die Erkenntniß vom Recht, welche Begriff iſt, iſt der Verſtand in dem Rechte ſelber, nicht der Verſtand, den der Rechtslehrer erſt hineinbringt, und darum Weſen für dich als vernünftiges Subject. Die Wiſſenſchaft geht darauf, das in ihrem Gegenſtande Verſtändige und Vernünftige zu begreifen; und hat ſie es begriffen, dann iſt ſie Wiſſenſchaft. Nicht der Menſch ſchon, welcher Erkenntniſſe als ſolche hat, und auch dieſe überall gut anzuwenden weiß, heißt in der Sprache des gemeinen Lebens ein vernünftiger, ein kluger, ſo der Juriſt, der Theolog; nur der iſt ein vernünftiger, deſſen Erkenntniſſe von der Sache, mit der er ſich beſchäftigt, Begriffe ſind. Oder nicht der iſt ein vernünftiger, der eine Wahrheit aufweiſen kann, ſondern der, der ſie beweiſen kann. Und das Beweiſen iſt ohne Begreifen ganz und gar unmöglich. Der Beweis nemlich der Wahrheit einer Sache führt ſich aus der Sache; und ſomit muß der den Beweis führende die Sache gleichſam aufgebrochen haben, in ſie hineingegangen ſein, in ihr den Verſtand, die Vernunft ſelber entdeckt haben, und damit iſt die Wahrheit der Sache bewieſen. Diejenige Wiſſenſchaft nun, deren Gegenſtand ausſchließlich der Begriff überhaupt iſt, iſt die Philoſophie; jede andere Wiſſenſchaft iſt nur Wiſſenſchaft, wenn die Erkenntniſſe, die ſie enthält, Begriffe ſind. Die Philoſophie als die Wiſſenſchaft von den

Begriffen überhaupt iſt mithin das Hülfsmittel für jede andere Doctrin, ſubjectiv und objectiv, damit ſie Wiſſenſchaft werde. Subjectiv iſt ſie Hülfsmittel, indem an ihrem Studium der Geiſt desjenigen, der die theologiſche Moral bearbeiten oder ſtudiren will, erſtarkt; objectiv, indem die theologiſche Moral, wenn ſie nicht mittelſt der Vernunft bearbeitet wird, gar nicht Wiſſenſchaft werden kann; dieſes ſie mittelſt der Vernunft Behandeln iſt aber das philoſophiſche Thun. Dieſe Wiſſenſchaft des Begriffes wird an die theologiſche Moral nicht von außen hinzu gebracht, ihr Gegenſtand vielmehr, die Freiheit und das Geſetz, die Pflicht und das Recht hat die Philoſophie an ſich ſelber. Bevor alſo die theologiſche Moral philoſophiſch bearbeitet und ſtudirt werde, iſt ſie noch gar nicht ihrem Gegenſtand gemäß behandelt und ſtudirt. Eine rein bibliſche Moral, bei welcher von allen Philoſophemen (wie man zu ſagen pflegt) abſtrahirt werde, möchte für den praktiſchen Gebrauch im Leben und Lehren ganz gut ſein, wie der Katechismus, aber ihrem Gegenſtand und Inhalt iſt ſie in dieſem Wegſehen von aller Philoſophie durchaus nicht adäquat. — Für die theologiſche Moral und für die Theologie überhaupt, falls es mit ihr nicht eben auf die Strenge der Wiſſenſchaft und des Syſtems abgeſehen, wird freilich die Philoſophie und deren Studium kein Bedürfniß ſein, denn alsdann enthält die Theologie blos Erkenntniſſe als ſolche; nicht Erkenntniſſe, die Begriffe wären. Gilt es hingegen in der Theologie und in der theologiſchen Moral den Begriff, ſo gilt für ſie die Philoſophie, die Wiſſenſchaft von dem Begriffe ſelber. Wenn es aber heißt, die Philoſophie ſei die Wiſſenſchaft von den Begriffen, ſo iſt damit geſagt: der Begriff ſelber ſei ihr Gegenſtand, und das Geſagte kann auch ſo ausgeſprochen werden: der Begriff in der Wiſſenſchaft ſeiner ſelbſt, von ihm ſelber iſt die Philoſophie. Die Philoſophie kann, wenn man will, ſich mit allerlei beſchäftigen, mit der Hiſtorie, mit der Sprache, mit der Natur. Allein womit ſie ſich auch beſchäftige, das, worauf es ihr ankommt, iſt nicht jenes, womit ſie ſich beſchäftigt, ſondern der Begriff darin. Die Wiſſenſchaft alſo, deren Inhalt Begriffe ſind, wenn ſie ſich an die Philoſophie wendet, wendet ſich an die Quelle, die Wiſſenſchaft des Begriffes ſelber. Die Philoſophie nun empfängt den Begriff, von welchem ſie die Wiſſenſchaft iſt, unmittelbar aus der abſtracten Logik, darin iſt er bereits vorhanden; und ſo geht dem Philoſophiren, als dem den Begriff wiſſen voraus in der Uebung und für die Wiſſenſchaft das abſtracte Denken. In der abſtracten Logik iſt Begriff als reiner Gedanke, der ſchon Begriff genannt wird, ferner das Urtheil, noch nicht der Begriff in dem abſtracten Gedanken, in dem Urtheil iſt er noch nicht als Begriff vorhanden, aber im Schluß. Da hat die abſtracte Logik den Begriff ſchon auf rein abſtracte Weiſe. Die drei Glieder des Schluſſes ſind in einem zuſammengefaßt, und dieſes in einem Zuſammengefaßtſein iſt der Begriff. So nimmt ihn die Philoſophie auf, rein abſtract. Für die Philoſophie nun iſt der Begriff Gegenſtand

1) als ſolcher d. h. weder als gegenſtändliches, objectives, noch auch als ſubjectives, die Philoſophie iſt zuerſt die Wiſſenſchaft von dem Begriffe, wie er als ſolcher weder ein Ding, noch auch ein denkendes iſt, die Wiſſenſchaft von dem Begriffe, rein und allein wie er der Begriff iſt. Und ſo iſt die Philoſophie, wenn man will, die Metaphyſik des Begriffs oder nach Hegel die ſpeculative Logik. Es iſt aber der Begriff auch

2) Object; und rein Object ſeiend iſt er die Natur. Die Wiſſenſchaft von ihm in ſeiner Objectivität iſt die Philoſophie der Natur.

Es iſt endlich

3) der Begriff, der reines Object war, ſich ſelber Object; ſo iſt er das Ich, und in weiterer Beſtimmung der Geiſt, und

die Philoſophie iſt als Wiſſenſchaft des Begriffs, wie er ſich ſelber Gegenſtand iſt, die Wiſſenſchaft vom Geiſte. Z. B. ein organiſches und lebendiges Individuum in menſchlicher Geſtalt iſt der Begriff rein objectiv, als Natur der Begriff als gegenſtändliches, es iſt der Verſtand in einem Kinde, und doch hat das Kind keinen Verſtand; ſeine ganze Organiſation, zeigt es, iſt ein Syllogismus. Hilft die Philoſophie der Theologie, ſo kann ſie nur helfen nach ihrer eigenen Organiſation in jenen drei Theilen. — Als Hülfsmittel für die moraliſche Theologie kommt die Philoſophie nach dieſen drei Theilen 1) ſpeculative Logik, 2) ſpeculative Metaphyſik, 3) Wiſſenſchaft vom Geiſte in Betracht. Alſo

ad 1. die ſpeculative Logik nimmt wohl von der abſtracten Logik den Begriff auf, aber ſie beginnt nicht mit ihm in ihren Forſchungen und Darſtellungen, wie wenn er ſchon fertig wäre; mit etwas Fertigem mag jede andere Doctrin anfangen, die Philoſophie kann damit nicht anfangen; was ſie erhält und hat, das muß ſie ſelbſt erarbeiten und erwerben; ſo auch hier. Das, womit ſie anhebt als ſpeculative Logik ſind die Elemente, aus denen ſie ſich entwickelt, hervorbringt und vollendet. Zu dieſen Elementen kommt aber die Logik auch nicht, wie zu etwas ſchon vorhandenem, in der Weiſe wie etwa der Chemiker, wenn er einen Körper in deſſen Elemente zerlegt, ſondern ſie kommt dazu, indem ſie dieſe Elemente durch das abſtracte Denken aus dem Nichts hervorruft. Dieſes abſtracte Denken richtet ſich unmittelbar auf ſich, und hat ſich ſo ſelber zum Gegenſtande, wie es rein abſtract das Sein ſelber iſt, das Denken in ſeiner reinen Abſtraction, und dann die Beſchränkungen deſſelben, die Qualität, das qualitative Sein, ferner die Quantität, weiter das Maaß, und dann das Weſen, essentia, und die Beſtimmungen des Weſens, die Einerleiheit, der Unterſchied, der Widerſpruch, der Grund, die

Exiſtenz, die Erſcheinung und weiter nun das Ganze, deſſen Theile, Kraft, und ihre Aeußerung, das Innere, das Aeußere ſelber; endlich die Subſtanz, ihr Accidenz, die Urſache, ihre Wirkung. Dieſes Alles iſt noch nicht der Begriff, mit dieſem ſind nur Elemente des Begriffs genannt, zu denen die Logik im Fortgange kommt. Aber aus dieſen Elementen geht nun der Begriff ſelber als Begriff hervor; und wie ihn die Logik erfaßt hat, ſo entwickelt er ſich nun in der Lehre von ihm ſelber, bis der Begriff vollſtändig begriffen iſt, das Ende der Logik. In den Beſtimmungen des Wahren und Guten iſt dieſe ſeine Vollſtändigkeit durch ihn erreicht, und hat die Logik ihr Ende. Nun hat aber die Moral überhaupt unmittelbar zu ihrem Gegenſtand die Freiheit, in der Beſtimmung, daß die Freiheit der Wille ſei; und iſt allerdings die Moral eine Wollenslehre, indem der Wille die Freiheit ſelber iſt. Was iſt's dann nun mit der Freiheit? woher der Wille, die Freiheit? welch' iſt ihre Natur? Darauf hat die theologiſche Moral keine Antwort ohne die ſpeculative Logik, und wenn ſie von der ſpeculativen Logik ſich nicht über den Urſprung der Freiheit hat belehren laſſen, ſo kommt ſie nicht zum Begriff der Freiheit. Sie erkennt ſie wohl an, aber dieſes Anerkennen iſt kein die Freiheit begreifen. Nemlich: in einem Dinge, in einer Sache, ferner in einer Urſache, und deren Wirkung desgleichen in einer Subſtanz iſt keine Freiheit; das bloße Urſachliche, das Subſtanzielle iſt das Willenloſe; in ſeiner Willenloſigkeit das Unfreie, woher? Daher weil Qualitäten, Größen, Sachen, Subſtanzen, Urſachen, wohl Elemente des Begriffes ſind, aber noch kein Begriff, das Begriffloſe iſt auch das Willenloſe, und wenn darin auch alle Elemente des Begriffes enthalten wären; er ſelbſt aber hätte ſich noch nicht zuſammengenommen, ſo würde es das Unfreie ſein. Erſt in und mit dem Begriff iſt und wird die Freiheit. Weißt du nicht, aus welchem Elemente der Begriff kommt, ſo ſchwatze von der Freiheit, wie du willſt, du kennſt das Wollen nicht.

ad 2. Indem der Begriff Gegenſtand iſt, iſt er in dieſer ſeiner Gegenſtändlichkeit das, was oben der Verſtand in der Sache genannt wird, die Sache aber iſt hier das vom Verſtand ganz durchdrungene, es iſt der Begriff ſelber zur Sache geworden, und dieſer rein gegenſtändliche Verſtand iſt die ganze Welt als Natur, von welcher ganzen Welt in ihrer reinen Natürlichkeit auch der ſtumpfſinnigſte Menſch anerkennt, daß darin alles geordnet, alſo alles, wie wenn es der Verſtand, der Begriff ſelber wäre. Aber wenn der Begriff ſich als Begriff aufgiebt, hat er ſich als die Freiheit aufgegeben. In der Natur als Natur iſt keine Freiheit, ſie iſt, ſo verſtändig alles in ihr iſt, doch rein die willenloſe Natur. Ein Weltkörperſyſtem iſt der Begriff in ſeiner Objectivität als ein materialiſirter Syllogismus. Ein Weltkörperſyſtem und eine einzelne Pflanze auf dem Weltkörper oder ein einzelnes Thier, iſt jedes in ſich ſelber durch und durch ein verſtändiges, der Begriff als ein Gegenſtändliches; ſo mächtig die Bewegungen der Weltkörper ſein mögen u. ſ. f. ſo ſind ſie doch keine Bewegungen der Freiheit, ſondern rein nothwendige. Nun iſt aber die theologiſche Moral die Wiſſenſchaft, deren Gegenſtand die Freiheit iſt, zugleich die Nothwendigkeit zu ihrem Gegenſtande hat, und zwar die Nothwendigkeit unmittelbar in der Einheit mit der Freiheit, ſo daß dieſe Nothwendigkeit als die Nothwendigkeit in der Freiheit und durch die Freiheit das Geſetz iſt; oder: der Gegenſtand der theologiſchen Moral iſt das Geſetz in der Autonomie. Ohne das Wiſſen davon, was Nothwendigkeit ſei, woher ſie komme, wie ſie in der Einheit mit der Freiheit ſei, iſt gar kein Begriff in der Moral möglich. Jenes Wiſſen iſt vermittelt durch die Wiſſenſchaft der Natur, durch den Begriff von der natürlichen Nothwendigkeit, von dem phyſiſchen Geſetz. Dieſer Begriff iſt's, welcher vorausgeſetzt wird. Daher iſt ohne Studium der Naturphiloſophie keine Moraltheologie möglich.

ad 3. Dasjenige, für welches der Begriff Gegenſtand, iſt wohl ſelber der Begriff, und inſofern wäre er ſich ſelber gegenſtändlich. Allein vorerſt iſt er, für welchen er der Gegenſtand iſt, ein anderer als er, welcher für denſelben der Gegenſtand iſt; es iſt alſo ein Unterſchied zwiſchen demjenigen, für welchen der Begriff gegenſtändlich iſt, und zwiſchen ihm dem gegenſtändlichen. Wenn einer z. B. eine Pflanze betrachtet, ihre Staubfäden zählt, die Art aufſucht, zu welcher ſie gehört, ſo iſt ihm die Pflanze Gegenſtand, und zwar ſie als ein Begriff, denn er hat an ihr ein Individuum, dieſes gehört zu einer Art und deshalb zu einer Gattung. In dieſen drei Beſtimmungen iſt die Pflanze wahrhaftig ein Begriff, und der, welcher die Pflanze unterſucht, hat es mit einem Begriff zu thun. Aber der ſie Betrachtende, Begreifende, iſt ſelber ein Begriff, aber ein anderes als die Pflanze. Die Pflanze, der Begriff als Gegenſtand, hat ſich ſelber nicht zum Gegenſtand, ſondern ein anderer iſt's, der ſie zum Gegenſtand hat. Iſt der Begriff ſich ſelber gegenſtändlich, ſo iſt zwiſchen ihm, welcher Gegenſtand iſt, und zwiſchen ihm, für welchen er Gegenſtand iſt, kein Unterſchied, und iſt eines und daſſelbe. Und der Begriff ſo in ſeiner Gegenſtändlichkeit, nicht einem andern, ſondern ſich ſelber der Begriff ſeiend, iſt zunächſt das Bewußtſein, höher: das Ich. Wenn jener die Pflanze betrachtende von allem Gegenſtändlichen abſtrahirt und auf ſich ſelber reflectirt, ſo iſt er in dieſer Reflexion auf ſich ſelber, ſich ſelber der Gegenſtand; und dieſe Reflexion auf ſich hat ihre Möglichkeit darin, daß der Begriff ſich ſelber Gegenſtand ſei. Die Reflexion auf ſich, ihre Möglichkeit im Ich, Bewußtſein. Was ein Ich iſt, kann auf ſich ſelber reflectiren, was kein Ich iſt, das muß dieſe Reflexion auf ſich bleiben laſſen. Es iſt alſo das Object der Philoſophie, wenn es der ſich ſelber gegenſtändliche Begriff iſt, überhaupt das Bewußtſein, ſie iſt die Wiſſenſchaft vom Bewußtſein und das Bewußtſein in der höchſten Beſtimmtheit, die es ſich ſelber giebt, iſt der Geiſt, ſie iſt die Wiſſenſchaft, die den Geiſt zum Gegenſtand habe. Nun ſind aber chriſtliche bibliſch moraliſche Lehren, deren Begriff der Inhalt der Moraltheologie iſt, Lehren aus dem Bewußtſein, für das Bewußtſein aus dem Geiſte, für den Geiſt. Der Begriff, welcher nur Gegenſtand, aber dieſer nicht ſich ſelber iſt, iſt wohl das Lebendige, das Lebendigſein; aber er iſt erſt als ſich ſelber gegenſtändlich das Geiſtige, das Bewußtſein. Die Moral iſt keine Moral für das Lebendige als ſolches, ſondern ſie iſt Moral für das Bewußtſeiende, welches etwa das Leben an ihm hat, für den Begriff alſo, wie er ſelber ſich Gegenſtand, für den Geiſt; es giebt wohl eine Moral in Anſehung der Thiere, aber keine für die Thiere. Thiere haben keine Sitten. Die Ichheit, der Geiſt iſt das Gebiet der Sitte. Die Wiſſenſchaft alſo von der Sitte, von ihrem Princip, von ihrem Element hat zu ihrer Sphäre die Wiſſenſchaft vom Geiſte und ohne Studium der Philoſophie des Geiſtes iſt keine Bearbeitung der Wiſſenſchaft von der Moral, kein Studium derſelben möglich. — Wie nun aber die Philoſophie überhaupt drei Theile hat, deren jeder ſelbſt Wiſſenſchaft iſt, ebenſo gliedert ſich die Philoſophie des Geiſtes wieder in drei beſondere Theile, nemlich

α) das Bewußtſein, der Gegenſtand der Philoſophie des Geiſtes überhaupt, iſt zuvörderſt, oder unmittelbar mit dem Lebendigſein identiſch. Das Lebendigſeiende iſt der Begriff blos als Gegenſtand, das Bewußtſein iſt eben derſelbe als ſich ſelber gegenſtändlich; er als der Gegenſtand iſt das Bewußtloſe, das nur Lebendige, der Leib; er als ſich gegenſtändlich iſt das Bewußtſein, und ſubjectiv, die Seele, das Bewußtſeiende. So hat die Wiſſenſchaft zuerſt das Bewußtſein zu ihrem Gegenſtand, und iſt die Anthropologie. Das Thieriſche iſt in ſeiner Lebendigkeit wohl das beſeelte, aber ſein Beſeeltſein iſt noch nicht Bewußtſein; im Thier iſt der Begriff noch nicht ſich ſelber gegenſtändlich, das Thier kommt nicht dahin, ſeiner ſich bewußt zu werden, ein Ich zu ſein, das Menſchliche hingegen iſt eben jenes Lebendige, der Begriff als gegenſtändlicher in der Einheit mit dem Bewußtſein, mit dem Begriff als ſich ſelber gegenſtändlichem und ſo führt die Wiſſenſchaft, die es nicht hier mit dem Begriff, wie er Gegenſtand, ſondern wie er ſich Gegenſtand iſt, zu thun hat, zu jener Identität deſſelben mit ihm als bloßem Gegenſtand. So führt die Wiſſenſchaft mit Recht den Namen Anthropologie. Die einzelnen Beſtimmungen des Begriffs ſind in dieſer erſten Einheit ſeiner mit ihm ſelber, oder der Seele mit dem Leib, eben ſo unmittelbare Beſtimmungen der Seele wie des Leibes, des ſich gegenſtändlichen mit dem nur gegenſtändlichen. Nehmen wir nun als die eine Beſtimmung das Denken, es iſt in der Einheit mit dem Kopfe überhaupt; die zweite Beſtimmung des Begriffes, das Beſondere iſt das Gefühl, der Affect, die Aufwallung, innere Bewegung ꝛc. und was im Bewußtſein, in dem ſich gegenſtändlichen Begriff Gefühl iſt, das iſt in dem Begriff nur gegenſtändlich das Herz. Die dritte Beſtimmung des Begriffes, das Einzelne iſt in ihm als dem ſich Gegenſtändlichen die Begierde nebſt der Neigung, Ahnung, und dieſe Begierde der Seele iſt leiblich das Eingeweide, insbeſondere die Leber, das reproduzirende Organ. So iſt unmittelbar vorerſt der Begriff als Gegenſtand, oder der lebendige Leib mit dem Begriff als ſich gegenſtändlich oder mit der Seele verwachſen, und von ihr durchwachſen; ſie ſind beide in dieſer erſten oder urſprünglichen Einheit, und darin hat die Anthropologie ihren Gegenſtand aufzufaſſen, zu begreifen, und den Begriff entwickelt darzulegen. In die Sphäre dieſer Wiſſenſchaft fallen daher alle Triebe, Inſtincte, Begierden, Reigungen, Affecte und Leidenſchaften, ferner alle Gefühle, Empfindungen, alle Träume, an denen, obwohl ſie Bewegungen im Bewußtſein ſind, das Bewußtloſe und Lebendige ſeinen Antheil hat, beſonders im magnetiſchen Schlaf. Von dieſem allem hat die Anthropologie zu handeln. Nun hat aber die theologiſche Moral in ihrem ſpeciellen Theile eine Lehre der Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelber und im Verhältniß zu andern gegen dieſe andere; Er, der Pflichten gegen ſich und andere hat, iſt als der ſeiner und der anderen ſich bewußte, als ein Ich anderm Ich gegenüber zugleich der Lebendige; und dieſe Pflichten gegen ſich und andere gehen, indem ſie den Geiſt angehen, zugleich das Leben an; das Bewußtſeiende als das Lebendige iſt das Menſchliche im ganz gemeinen Sinn, dies, daß alles Menſchliche natürlich ſei, alſo daß an dem Bewußtſeienden das Lebendige ſei als ein ſolches, welches Bedürfniſſe habe, die befriedigt ſein wollen. Jene Pflichten des Menſchen gegen ſich und andere beſtehen aber in ihrer Ausübung als allein durch die Freiheit zu vollbringen, weſentlich darin, daß der Menſch des Menſchlichen Herr und Meiſter ſei. Er kann ſich ihrer nicht bemächtigen, wenn er ſie nicht kennt; er begreift ſie nicht ohne die Anthropologie; ſie zeigt ihm, was es mit ſeinen Phantaſien, die etwa aus dem Unterleibe kommen, für eine Bedeutung habe, daß ſie nichtig ſind; ſie zeigt ihm, welches die Natur des Triebes, Inſtinctes, Affectes und der Leidenſchaft ſei. Aber Pflicht habend iſt er in ſeiner Freiheit eben der, welcher ſeine Begierden, Neigungen, Affecten zu beherrſchen hat, und die Pflichtenlehre ſelbſt iſt eine Lehre der Mäßigkeit, und Mäßigkeit in Anſehung aller Bedürfniſſe. Dieſe Pflichtenlehre iſt unmöglich ohne die Lehre der Anthropologie von dem, was es mit den Begierden, Trieben u. ſ. f. zu bedeuten habe. Für die Moraltheologie iſt alſo die philoſophiſche Anthropologie eine nothwendige Hülfswiſſenſchaft. Es geht nun aber *β*. der ſich ſelber gegenſtändliche Begriff aus jener Identität mit ihm ſelber heraus in den Unterſchied ſeiner, der ſich Gegenſtand iſt, von ihm ſelber, der nur Gegenſtand iſt, oder das in das lebendige Sein gleichſam verſunkene Bewußtſein hebt ſich aus dieſem Lebendigſein heraus, und geht in ſich ſelber zurück, iſt Bewußtſein für ſich und hat die Lebendigkeit ſich gegenüber, oder: die in ihren lebendigen Leib verſenkte Seele mit ihm eins kommt zu ſich ſelber; ſie vorher in ihrem Leib gleichſam ſchlafend erwacht in ſich; der Begriff faßt ſich, wird ſich ſelber rein gegenſtändlich, und hat ſich ſelber als den, der nur Gegenſtand iſt, gegenüber. Das Bewußtſein ſo in dem Unterſchied ſeiner ſelbſt von dem bloßen Lebendigſein, oder der ſich ſelber Begriff ſeiende Begriff als reines Bewußtſein, ſo in dem Unterſchied von der Natur, von ihm ſelbſt, wie er Object iſt, wird nun der Gegenſtand der Wiſſenſchaft von ihm, das Bewußtſein als Bewußtſein wird ihr Object, ſie betrachtet daſſelbe, wie es Bewußtſein iſt zuvörderſt von dem Bewußtloſen in ſeinem bloßen Daſein, Lebendigkeit u. ſ. f. und ſo iſt jene Wiſſenſchaft eigentlich die Lehre von dem Bewußtſein als ſolchem, wie es unmittelbar z. E. das Bewußtſein ſeines Leibes, Lebens und deſſen iſt, was außer ſeinem Leib da iſt, wie es ferner das Bewußtſein ſeiner ſelber iſt, Selbſtbewußtſein. Ich, Ichheit, ſo iſt ſie Lehre von dem Bewußtſein als ſolchem. Jede Beſtimmtheit, die das Bewußtſein als ſolches ſich giebt, indem es zuvörderſt das Bewußtſein von dem nur Gegenſtändlichen, Bewußtloſen iſt, jede dieſer Beſtimmtheiten, die es ſich giebt, iſt eine beſondere Geſtalt des Bewußtſeins, und jede dieſer Geſtalten wechſelt, in jeder dieſer Beſtimmtheiten iſt das Bewußtſein das Wirkliche. Das Bewußtſein aber in der Beſtimmtheit des Geiſtigen wird ſelber wohl Geiſt genannt und jene, Beſtimmtheit des Geiſtes. Die Wiſſenſchaft hievon iſt die Phänomenologie des Geiſtes nach Hegel. Da unter dieſe Beſtimmtheiten auch die des Moraliſchen gehört, ſo iſt die Wiſſenſchaft des Geiſtes für die theologiſche Moral eine eben ſo nothwendige.

Der Begriff aber, welcher als ſich ſelber gegenſtändlich zuvörderſt das Bewußtſein iſt, wird ſich gegenſtändlich in ſich ſelber als ſolchem; ſo daß gleichſam die Baſis ſeiner ſelbſt er ſelber iſt als der ſich gegenſtändliche.

So erſt

γ) iſt der Begriff der Geiſt, iſt der Begriff blos das Bewußtſein als ſolches, das andere die Grundlage gleichſam des Bewußtſeins iſt der lebendige Leib und das Lebendigſein überhaupt. So aber war der Begriff Gegenſtand der Anthropologie, er ferner ſich gegenſtändlich ſeiend, aber ſo, daß ein andres für ihn Gegenſtand wird, iſt das Bewußtſein als ſolches in dem Unterſchied ſeiner von dem andern, von den Dingen, deren Bewußtſein es iſt. Das Bewußtſein ſo ſich die Dinge gegenüber habend, iſt keineswegs noch der Begriff, wie er ſich gegenſtändlich in ſich ſelber iſt. Das Bewußtſein iſt die Bewegung aus ſich in das Ding, und aus dem Ding in ſich; und ſo eben iſt es der Gegenſtand der Phänomenologie. Eben das Bewußtſein als der in ſich gegenſtändliche Begriff hat ſich zur Subſtanz, zur Grundlage; es iſt der Begriff in der Subſtanzialität ſeiner ſelbſt, das ſelbſtſtändige Ich, der Geiſt; der Leib iſt's nicht, und das Leben nicht, worin der Begriff, wie er ſich zum Gegenſtand hat, ſei, ein äußerliches, ein Ding, eine Sache iſt's auch nicht. Das, worin er ſich zum Gegenſtand hat, iſt kein anderes als er ſelbſt, er hat ſich zu ſeiner Grundlage, er iſt gleichſam durch ſich gehalten und getragen, er beſteht in ſich ſelber, er iſt der ſelbſtſtändige. Dieſer ſubſtanzielle Begriff iſt erſt der Geiſt; und von ihm, wie er nun Gegenſtand der Wiſſenſchaft wird, hat die Wiſſenſchaft eigentlich den Namen der Philoſophie des Geiſtes. Die Dingheit, das Sachliche iſt für den

Begriff in dieſer ſeiner Selbſtſtändigkeit nichts, worin er ſein Daſein habe, und welches für ihn die Subſtanz, die Bedingung ſei, daß er der Geiſt iſt, ſondern alle Dingheit, die geſammte Außenwelt iſt für den ſelbſtſtändigen Begriff oder Geiſt das durch ihn Beſtimmtwerdende; er behandelt die Dinge, er verarbeitet ſie, für ihn iſt die ganze Natur ein ſolches Unſelbſtſtändiges. Eben ſo die Lebendigkeit, der lebendige Leib, in welchem das Bewußtſein ſeine Grundlage hat, iſt für den Begriff, wie er in ſich ſelber iſt, ein gleichfalls Unſelbſtſtändiges, er iſt dagegen das Selbſtſtändige, Leib und Leben iſt abhängig von ihm, und wenigſtens dahin muß jedes Ich in ſeiner Selbſtſtändigkeit kommen, daß es mit dem Gedanken zu ſterben vertraut wird, das erwartet man ſchon von der Jugend, mehr noch vom Manne. Das Leben bin Ich ja nicht; ich bin über das Leben in der Selbſtſtändigkeit des Geiſtes hinaus. Es iſt alſo für die Wiſſenſchaft das Höchſte, nemlich die geiſtige Subſtanz, oder der ſubſtanzielle Geiſt. Mit ihm, dem ſubſtanziellen Geiſt, oder, was daſſelbe iſt, mit der rein geiſtigen Subſtanz, beſchäftigt ſich die Wiſſenſchaft, ſie geht darauf, die Natur des ſubſtanziellen Geiſtes zu begreifen und darzuſtellen. Man kann der Wiſſenſchaft, deren Gegenſtand dieſes iſt, den Namen Pſychologie geben, wenn man unter ψυχή den Geiſt, oder die geiſtige Subſtanz verſteht. Die Natur des Geiſtigen iſt nicht das Sein als Sein, ſondern das Sein als Thun. Als dieſes in ſeiner Selbſtſtändigkeit durchaus und rein Thätige iſt der Geiſt der Gegenſtand der Wiſſenſchaft von ihm, ſie erforſcht ſein Thun, in deſſen Mannigfaltigkeit und in der Einheit, woraus dieſes mannigfaltige Thun ſich entwickelt. Sein Thun iſt z. E. ein Schauen, es iſt ein Bilden, Sich-einbilden, ein Vorſtellen, es iſt ein Denken, es iſt das Wollen. Dieſes Thun aus dem einen Punkte, der ſelbſt in ſich die reine Bewegung iſt, heraus, und wie es auf dieſen einen Punkt zurückgeht, iſt der beſtimmtere Gegenſtand der Pſychologie. An demjenigen, was Sein oder Daſein hat, ohne daß das Sein rein und allein das Thun wäre, nimmt das Bewußtſein mancherlei wahr. Das Seiende giebt ſich hin dem Bewußtſein, ſo daß daſſelbe kann geſchmeckt werden, es hat Qualität, Quantität, es kann gemeſſen werden. Aber das Geiſtige kann nicht geſchmeckt, nicht gemeſſen werden. Geiſtiges kann nur geiſtig gefaßt und begriffen werden. Die alte empiriſche Pſychologie ſprach von Geiſteskräften, ohne zu wiſſen, was ſie mit Kraft eigentlich wolle. Kraft, die Beſtimmung eines Dinges! Der Geiſt iſt kein Ding, und für ſein Thun iſt der Begriff „Kraft“ bei weitem unzureichend; man kann nur von Geiſtes-Thätigkeiten reden. — Nun iſt aber die theologiſche Moral eine Wiſſenſchaft, deren Gegenſtände die bibliſchen Sittenlehren ſind, wie oben berührt, für das Bewußtſein, nicht für das Bewußtloſe, nicht für das Lebendige als ſolches, ſondern für das Bewußtſeiende, das Leben hat; und jene Lehren der Mäßigung u. ſ. f. gehen das Bewußtſeiende an in Beziehung auf deſſen Leben. Aber es ſind dieſe Sittenlehren nicht nur Lehren für das Bewußtſein als ſolches, ſondern auch für daſſelbe in ſeiner Selbſtthätigkeit, für das Bewußtſeiende als geiſtige Subſtanz oder als ſubſtanzieller Geiſt mit Bezug auf das Sittliche, und beſonders auf das Sittliche iſt das Bewußtſeiende in ſeiner Selbſtſtändigkeit das perſönliche Weſen. Aber der Menſch in ſeiner Perſönlichkeit iſt der Menſch als geiſtige Subſtanz, dieſe Subſtanzialität iſt unmittelbar die ganz einzelne. Sodann geht aus jener bloßen Einzelnheit dieſes Ich's die geiſtige Selbſtſtändigkeit in das Beſondere und Allgemeine über. Eine Familie hat einen ſelbſtſtändigen Familiengeiſt und iſt in dieſem Geiſt als einem Beſondern ein ſelbſtſtändiges; und es geht jene Selbſtſtändigkeit in das Allgemeine über; und in dieſer Allgemeinheit iſt die geiſtige Subſtanz ein ganzes Volk. Indem die Moral die

Pflicht der Menſchen gegen einander abhandelt, hat ſie es mit dem Geiſt zu thun. Alſo iſt die Wiſſenſchaft vom Geiſt nothwendig zur Bearbeitung und dem Studium der theologiſchen Moral. —

Alſo ſpeculative Logik, Philoſophie der Natur und Philoſophie des Geiſtes, dieſe als Anthropologie, Phänomenologie und Pſychologie ſind drei Hülfsmittel für die Bearbeitung und das Studium der theologiſchen Moral, und ohne dieſe Hülfsmittel wird aus der wiſſenſchaftlichen Moral nichts.

Schluß.

Seit Carteſius, Spinoza und Leibnitz hat die Philoſophie eine Stufe der Vollkommenheit, einen Grad der inneren Ausbildung erreicht, auf welchem es unmöglich iſt, daß einer, der ſich auf ſie einläßt, ſich mit ihr beſchäftige, ohne daß er ganz nach allen ſeinen Thätigkeiten und Fähigkeiten in Anſpruch genommen werde. Die Beſchäftigung mit der Theologie erfordert auf der einen Seite die möglich größte Freiheit des Geiſtes, auf der andern in dieſer Freiheit das Geregeltſein, ſo daß das Denken kein ſich gehen laſſen iſt, ſondern in ſeiner Freiheit immer zugleich die Nothwendigkeit ſelber ſei. Die Philoſophie hat zu ihrem Gegenſtand, wie ſchon geſagt, den Begriff, aber ihn in jeder ſeiner Beſtimmungen. Dem Begriff, dem Gegenſtand dieſer Wiſſenſchaft, indem man ſie ſtudirt, gleichſam nachzugehen, ſich in ihn einzulaſſen in jeder Wendung, dazu gehört eine große Gewandtheit des Geiſtes überhaupt. Es iſt in der Philoſophie zu thun um die allerfreieſte Gedankenbildung, welche zugleich eine abſolut nothwendige iſt. Alſo nicht ohne daß der Menſch, welchen dieſe Wiſſenſchaft von allen Seiten in Beſchlag nimmt, zuvor alle ſeine Geiſtesfähigkeiten geübt und hierdurch zur Wiſſenſchaft vorbereitet habe, kann er mit Erfolg Philoſophie, wie ſie ſeit Spinoza iſt, ſtudiren.

Da der Gegenſtand der Philoſophie nach einer Seite wenigſtens rein abſtract und nach der andern er, der Begriff ein ſich mit Nothwendigkeit beſtimmendes und in ſich entwickelndes iſt, ſo kann man wohl denken, diejenige Wiſſenſchaft ſei ein Bildungsmittel, deren Gegenſtand ein abſtracter und in Nothwendigkeit rein beſtimmter iſt; das wäre Mathematik. Daran nun iſt allerdings kein Zweifel, daß die Mathematik das regelrechte Denken übt, daß alſo der Denkende in ihr immer bei der Sache bleiben muß. Aber der Gegenſtand der Mathematik, die Größe als Figur, Zahl oder Anzahl, iſt noch weit entfernt, dem Gegenſtand der Philoſophie, dem Begriff als ſolchen ähnlich zu ſein. Der Begriff, wie er Gegenſtand dieſer Wiſſenſchaft iſt, macht ſich ſelber und der den ſich ſelbſt machenden Begriff philoſophirend betrachtende, in ihn ſich einlaſſende kommt nur, inſofern er den Bewegungen folgt, welche die eigenen des Begriffes ſind, zum Begriff, zur Wiſſenſchaft; hingegen der mathematiſche Gegenſtand macht ſich nicht ſelber, ſondern wird gemacht, durch die ſogenannte Conſtruction; dagegen der philoſophiſche Begriff kein ſolch gemachter, ſondern als ſich ſelbſt machender, der ſich aus ſich erzeugende iſt; in dieſer Wiſſenſchaft kommt es auf die Geneſis des Begriffes an, auf ſein Sich-erzeugen. So abſtract der mathematiſche Gegenſtand ſei, ſo iſt er Gegenſtand in der Anſchauung, in dem Aeußerlichen der geometriſchen Figur, in dem Innerlichen der Zahl. Das Element des mathematiſchen Begriffs iſt Anſchauung; aber der Gegenſtand der Philoſophie iſt der Begriff im Element des Denkens, ſo daß die Anſchauung ſelber als Element des mathematiſchen Begriffs ein Gegenſtand der Philoſophie wird. Der mit Philoſophie ſich beſchäftigen will, muß vorher nicht eine Uebung ſeines Geiſtes nur haben nach einer Seite hin, ſondern nach jeder Seite hin. Die Mathematik giebt nur eine einſeitige Geiſtesbildung, iſt alſo als Vorübung zur Philoſophie unzureichend. Die Wiſſenſchaft iſt in der Philoſophie von Bedeutung, beſonders da, wo die Philoſophie, Philoſophie der Natur iſt, da hat ſie ſelber ihre mathematiſchen Theile. Ohne Mathematik kann Philoſophie nicht ſtudirt werden, aber Mathematik iſt deswegen noch nicht ein Vorübungsmittel zur Philoſophie. Auch beſtätigt das Geſagte gewiſſermaßen die Erfahrung. Aus der mathematiſchen Schule ſind noch keine Philoſophen hervorgegangen.

Die Principien

der

Ethik.

Einleitung.

Ueberſicht der Verſuche zur Entdeckung des Grundſatzes der Ethik.

Kant in ſeiner Kritik der practiſchen Vernunft S. 69. hat, der erſte, die bis auf ihn bekannten Grundſätze der Moral ſchematiſch verzeichnet, den Anfang alſo einer ſyſtematiſchen Darſtellung dieſer Grundſätze gemacht. Es iſt das Geſetz nicht als ſolches, auch nicht als Naturgeſetz, ſondern als Geſetz für den Willen, das und deſſen Erkenntniß — was die Wahrheit und Gewißheit beider betrifft — durch einen Grundſatz, der dieſe Wahrheit und Gewißheit ausſpreche, vermittelt werden und vermittelt ſein ſoll. Der Verſuch, ihn zu entdecken, wird nun gemacht und iſt gemacht worden

a) mittelſt des Nachdenkens über den Menſchen, der ſich von allen Weſen, die er ſelbſt zu erkennen vermag, durch Vernunft und Willen unterſcheidet; ingleichen durch das Nachdenken über das, was von dem Menſchen gewollt und, indem er es will oder wolle, bezweckt werden mag. Der Grundſatz alſo wird geſucht, und dies Suchen iſt ein Denken, und dies Denken als jenes Suchen iſt vermittelt durch das Nachdenken über den wollenden Menſchen und über das, was er will. Kant hat beides, den Menſchen, der will, und das, was er will und bezweckt, kurzweg und großartig Materie genannt, und die Grundſätze für die Moral, die ſich durch dies Nachdenken ergeben, materielle Grundſätze. Durch Kritik derſelben, wie ſie beſonders von ihm angeſtellt wurde, entdeckte ſich, daß keiner derſelben zum Grundſatz der Moral ſich eigne. Daher wurde

b) von jenem materiellen abſtrahirt, und nunmehr lediglich reflectirt auf den Willen als ſolchen, gleichviel weſſen Wille er ſei und was gewollt werde. Es galt mit dem Nachdenken über den Willen nun allein die Art und Weiſe, wie der Wille ſich thätig zeige, ob unter einem Nothwendigen (Geſetz) oder nicht. Es kam alſo auf die Form an, abjecta materia. Für die Kritik nun der formalen Grundſätze iſt zurückzuſehen auf die materiellen.

ad a) Reflectirend auf den Menſchen, der da will, und andererſeits auf das, was er will und mit dem Gewollten bezweckt, unterſcheidet der den Grundſatz ſuchende ihn, den Menſchen, als das Subject, und das, was von ihm gewollt und bezweckt wird, als das Object. Der Grundſatz kann alſo auf der materiellen Seite entweder geſucht werden α) im intelligenten und wollenden Subject, oder β) objectiv-materiell.

ad α) Wird das Subject in Betracht gezogen einerſeits wie es im Verhältniß ſteht zu andern Subjecten, andererſeits im Verhältniß zu ihm ſelbſt.

Zuvörderſt alſo auf der einen Seite und zwar

1) der Menſch entſteht, wird gezeugt und geboren mit dem Sinn, der Sinnigkeit; die Sinne bringt er mit auf die Welt, ſie ſind ihm angeboren. Aber der Verſtand und Wille, alſo gerade das, wodurch er ſich von allen andern Weſen unterſcheidet, bringt er nicht mit, — die Möglichkeit zwar, das Vermögen iſt ihm angeboren, aber nicht der wirkliche Verſtand und Wille. Wirklich zum Verſtande alſo kömmt er nicht lediglich im Verhältniß zu ſich und zur Natur, ſondern erſt im Verhältniß zu andern; ſie, bei denen aber der Verſtand u. ſ. f. vorausgeſetzt iſt, veranlaſſen ſeinen Verſtand durch ihre Einwirkung, welche Erziehung iſt, und ſo könnte ja wohl die Erziehung Quell und Grund des Geſetzes ſein. Dies der pädago-

giſche Grundſatz. „Wie einer erzogen iſt, ſo wird er, das iſt er.“ Dies Princip der Erziehung hat beſonders der frühere franzöſiſche Schriftſteller Montaigne genial und geiſtreich ausgeführt in ſeinen Essais, überſetzt von Bode. — Man ſieht leicht, daß, wenn durch die Erziehung das Geſetz gegründet würde, die Pädagogik der Ethik vorausgehen, wenigſtens durch jene dieſe begründet ſein würde. Aber diejenigen, von denen jeder Einzelne erzogen wird, ſind ſelbſt nur die Erzogenen, indem ſie mit einander in einem ſocialen Verhältniſſe ſtehen, das zugleich ein bleibendes Verhältniß iſt. Dies das Civilverhältniß, der Staat. Nur im Staat kann der Menſch vom Menſchen erzogen werden, draußen nicht. Der Grundſatz der Erziehung iſt alſo unmöglich ohne Staat und deſſen Ordnung. Jener Grundſatz ordnet ſich daher dieſem von ſelbſt unter als nicht ſelbſtſtändig, ſondern als der in der Geſellſchaft ſich ergebende. Daher

2) der politiſche; etwa ſo ausgeſprochen: „den Geſetzen ſeines Vaterlandes gemäß leben, iſt Pflicht für einen jeden, und ſolches Leben iſt das ſittliche.“ Dies Princip hat ein Engländer dargeſtellt, Mandeville in der fable of the bees (Bienenmährchen, — der Staat ſei ſo eine Art Bienenkorb, worin auch das einzelne Daſein gehalten und begründet iſt durch das Ganze, die Königin). Wäre dies Princip das der Moral, ſo wäre die Politik die Ethik.

Auf der andern Seite aber ſteht der Menſch im Verhältniß zu ſich ſelbſt, abgeſehen von allen Andern. In dieſen Verhältniß iſt er ſelbſt wiederum einerſeits der Lebende und ſein Verhältniß zu ihm das zu ihm dem Individuum. In dieſem Verhältniß iſt er als der individuell Lebende zugleich der Fühlende. Sein Gefühl im Leben iſt aber das zweifache: ein Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen, Freude und Leid, Luſt und Schmerz. Von andern lebenden Weſen aber unterſcheidet er ſich durch Verſtand und Willen: er lebt nicht nur und hat nicht nur die Gefühle und Affecte der Freude und des Schmerzes, — er erlebt ſich, denkt nach über ſich, kommt zu dem Verſtande, daß von ihm möglichſt zu vermeiden das Schmerzende ſei, und zu erſtreben das Freudebringende. Mittelſt ſeines Verſtandes und Willens geht alſo ſein Streben dahin, ſeiner ſelbſt und des Lebens überhaupt möglichſt froh zu werden und wo möglich immerdar; ſein Streben geht auf ſein ununterbrochenes Wohlſein, εὐδαιμονία, ſo daß er immer Freude an ſich hat — die Glückſeligkeit. Dies Streben darnach wäre dann das Princip der Sittlichkeit, dies alſo

3) der eudämoniſtiſche Grundſatz. Als Urheber wird von Alters her Epicur genannt. Die Moral des Epicuräismus iſt in dieſem Streben des Menſchen nach Glückſeligkeit gegründet: „Convenienter naturae vivere." Glückſeligkeitslehre alſo wäre die Sittenlehre. Am feinſten durchgedacht und herrlich ausgedacht hat dies Ariſtipp, der Stifter der cyrenaiſchen Schule. cfr. Wieland's Ariſtipp und ſeine Zeitgenoſſen. — Es iſt hier auch zu nennen Rochefaucault und Helvetius. Dem Menſchen iſt der auf ſein Wohlſein geſtellte Trieb angeboren, und wie er ſelbſt leibt und lebt, ſteht er gleich dem Thiere unter der Herrſchaft des Triebes, ſelbſt dort noch, wo ſein Treiben und Wollen ein frei wollendes und Beſchließen geworden iſt, — dort wenigſtens noch negativer Weiſe. Niemand wird ſein, der unglücklich ſein will und ſein Unglück mit Verbedacht herbeizieht. Dieſer Trieb, indem das Thier ſich, ſoweit es vermag, des Schmerzes und der gegen es ausgeübten Gewalt erwehrt, iſt in das lebende Individuum durch die Natur geſetzt; und ſo ſteht er, indem der Trieb nach Wohlſein durch das Bewußtſein zur Glückſeligkeit geſteigert wird, unter dem Naturgeſetz, durch dieſen Trieb beſtimmt werdend wie das Thier; aber indem zugleich die Natur des Menſchen, nicht wie beim Thiere Trieb, ſondern Verſtand und Wille iſt, wird er ſich des Triebes, worauf derſelbe geht, bewußt, giebt dieſem Trieb eine Richtung und kann mit Verſtand ſeine Glückſeligkeit wollen.

Wird nun dies für die Moral zum Princip genommen, ſo entſteht der Satz: mache dich glückſelig. Es iſt klar, dieſer Satz als Grundſatz ſchwebt zwiſchen Naturgeſetz und Willen, und die Moral, darauf gebaut, ſteht zwiſchen Natur und Freiheit. Epicur's Ethik iſt von ſeiner Phyſik unzertrennlich, oder der Eudämoniſt iſt nothwendig jenes Zuſammenhangs wegen ein Naturaliſt.

Nun kann aber andererſeits auf das Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt in ſeiner Perſönlichkeit reflectirt werden; ſie iſt, wie ſich mit dieſer Reflexion von ſelbſt zeigt, bedingt durch die Individualität, durch die leibliche Exiſtenz; aber höher ſteht doch die Perſonalität, wie alles Bedingende eminent iſt vor ſeinem Bedingten. In ſeiner Perſönlichkeit bezieht ſich der Menſch auf Leib und Leben nur als auf die Bedingung, weiter nicht; in ihr, der dadurch bedingten, bezieht er ſich auf das, was recht, edel, gerecht und gut iſt. So dunkel nun vorerſt und unbeſtimmt ſein Begriff von Recht und Gerechtigkeit, von Gutem und Edlem ſein mag — bis zur bloßen Ahnung deſſelben zurück, ſo regt ſich doch durch dieſe Ahnung in ihm auch ein Gefühl; aber das iſt kein Gefühl gehend auf ſein Leben, Wohlſein, ſein Glück und ſeine Glückſeligkeit, ſondern dies Gefühl geht auf das Geahnete, Recht und Pflicht und auf das dieſes Recht und Pflicht beſtimmende Geſetz. Zum Unterſchied vom bloßen Lebensgefühl, das in der Individualität begründet iſt, heißt dies das practiſche oder moraliſche Gefühl; und es iſt daſſelbe mit Bezug auf das geahnete Recht und Pflicht entweder das Gefühl der Achtung vor ihm ſelbſt, oder wenn er des gethanen Unrechts inne wird, das Gefühl der Selbſtverachtung. Dem Gefühl der Achtung ſteht nach der auf das Leben und ſeine Genüſſe gehende Trieb: es kann wohl einer durch ſeine Plane und durch deren Ausführung auf's Beſte für ſein Glück und Wohlſein Sorge getragen haben, alſo in der Individulität wohl ſich halten, aber ohne Recht und Pflicht, — ſei er auch noch ſo glücklich, regt ſich ein moraliſches Gefühl in ihm, ſo muß er ſich ſelbſt verachten. Dies moraliſche Gefühl zieht ſich gleichſam durch alle Lehren, Lehrſätze, durch das ganze Syſtem der Sittenlehre hindurch, indem jeder Gedanke, den die Wiſſenſchaft enthält, eine Beziehung auf Pflicht und Recht hat und für den Guten anregend iſt. Weder populärer noch ſcientifiſcher Weiſe kann eine Ethik abgehandelt werden, ohne daß die, die ſie vernehmen, zu jenem Gefühle der Selbſtverachtung oder Selbſtachtung kommen, wenn ſie nicht ganz und gar verſtockt ſind. Und ſo lag denen, die einen Grundſatz ſuchten, daran, bei dem Menſchen in ſeiner Perſonalität und in jenem Gefühle zu verweilen und als Grundſatz aufzuſtellen: reſpectire dich ſelbſt. Das Gefühl, dieſer Reſpect des Menſchen vor ſich ſelbſt, iſt ἡ αἴσθησις, — dies zwar auch das Gefühl des Wohlſeins, das Sinnengefühl, aber auch das Gefühl des Schönen und Erhabenen; — um jenes Gefühl von dem Sinn- und Schönheitsgefühl zu unterſcheiden, iſt jener Grundſatz

4) der practiſch-äſthetiſche zu nennen. Kant in ſeiner Darſtellung der ſubjectiv-materiellen Grundſätze der Moral nennt die Urheber; es waren die Engländer Hutcheſon und Ferguſon; man nannte es moral sense, im Gegenſatz des common sense, des gewöhnlichen Verſtandes. Es iſt offenbar, daß, wie die Perſonalität über jener Individualität ſteht, ebenſo auch dieſer Grundſatz „Reſpectire dich ſelbſt“ erhaben iſt über jenes Individualitätsgebot „mache dich glücklich.“ Dem äſthetiſchen Gefühl, wie dies das Schöne und Erhabene angeht, iſt jenes moraliſche Gefühl ſehr nahe verwandt, beſonders wo erſteres das Gefühl des Erhabenen iſt. Der der Glückſeligkeit nachjagt, mag der klügſte ſein; die Hiſtorie von ihm hat nichts Erhabenes. Für den Theologen vornehmlich enthält das praktiſch-äſthetiſche Princip eine große Anlockung, die theologiſche Moral nach dieſem Princip zu behandeln; und kann er zugleich die Darſtellung äſthetiſch ausführen, ſo iſt's gut. So

de Wette. Zu ſolcher Moral geſellt ſich denn auch leicht der äſthetiſche Roman, wie ebenfalls von de Wette.

Damit wären die ſubjectiven Grundſätze ſyſtematiſch durchgegangen.

ad β) Die Intereſſen der Menſchen ſind vorderſamſt allerdings materiell, geſtellt nehmlich auf die Individualität eines Jeden (unter a), auf ſeine Erhaltung des Lebens u. ſ. f. Aber ſchon der Inſtinkt iſt bedingt durch die Empfindung, den Sinn überhaupt. Im Thiere wird er angeregt und erhält er ſeine Richtung durch die Empfindung des Thieres, beſonders durch den Geruchſinn, Gehörſinn, Geſichtsſinn. Viel mehr noch hat eine Begierde, deren das Thier nicht fähig iſt, zu ihrer Befriedigung nicht blos die Empfindung, ſondern ſelbſt die Vorſtellung: das, was begehrt wird, wird und kann allein begehrt werden, wenn es wenigſtens von einer Seite bereits bekannt iſt — ignoti nulla cupido. Was mir unbekannt iſt, begehre ich nicht. Der Menſch kann ſich ſehnen nach einem Unbekannten; aber begehren kann man nicht, wenn man nicht Notiz hat von dem, was man begehrt. Vollends aber iſt jeder Willensact bedingt durch einen Begriff deſſen, worauf er geht. Ich will, — was? Es iſt vorauszuſetzen, daß ich weiß und kenne, was ich wolle. Der Wille hat zu ſeiner Bedingung die Intelligenz, den Verſtand in Anſehung einer jeden Willensäußerung. In dem, was der Menſch will, wird daher irgend etwas von ihm bezweckt. Der Zweck iſt Begriff, und das verſtändige Wollen iſt eo ipso Bezwecken. Gegen das Wollen als ein Thun des Subjectes iſt das, was gewollt wird, das Object, und als vom Subject vorgeſtelltes der Gegenſtand ſeines Wollens. In dieſer Beziehung ſchon wird alſo der materielle Grundſatz, wenn er mittelſt der Reflexion auf das Gewollte und Bezweckte geſucht wird, ein objectiver heißen und ſein müſſen. Aber das Gewollte, das Object hat oder kann haben für den, deſſen Wille darauf geht, mittelſt ſeines Verſtandes, und durch ihn die Beſtimmung eines Mittels, und dieſer Zweck, von ihm entworfen, kann mit Bezug auf jenes Mittel zu ſeiner Erreichung wohl für einen Zweck gelten, ſo lange der Menſch will, bis er einen andern Zweck ſetzt, wofür dann jener Zweck wieder Mittel iſt u. ſ. f. Mit allem verſtändigen Wollen iſt es zuletzt, indem es ein Bezwecken iſt, auf einen Zweck abgeſehen, der nicht wieder Mittel ſei für einen anderen, auf einen Endzweck. Du bauſt das Feld, ſäeſt zu rechter Zeit ein — zu welchem Zweck? Zur Erhaltung des Lebens. Wozu das Leben erhalten? Um Freude an mir zu haben, um für mich glücklich zu ſein? Wozu dies? Um, u. ſ. f. Um dieſen Endzweck zu entdecken, wird reflectirt auf den Menſchen nach allen ſeinen Kräften und nach ſeinem Unterſchiede von allen übrigen Weſen. Der Menſch iſt ſo beſchaffen, daß er ſich in's Unendliche vervollkommnen kann. Für ihn iſt keine Gränze geſetzt wie für die Pflanze u. ſ. f. Auf dieſe Vervollkommnung in's Unendliche als den Endzweck kann der verſtändige Wille gerichtet ſein; und ſo wäre das, was es nun ſei, dem der Menſch in ſeiner Vollkommenheit dient, dem er ſelbſt wieder Mittel iſt, Mittel für dieſen Endzweck der unendlichen Vervollkommnung; alſo wäre der Grundſatz: perfice te, mache dich geſchickt zu allem, was da kommen mag; das ſei der Endzweck deines Wollens und Strebens. Dieſen Grundſatz verdankt die Moral der Leibnitziſchen Philoſophie, welche die ewige Monas als die unendlich vollkommene aufſtellt im Gegenſatze der endlichen Monas, der unendlich perfectibeln. Leibnitz ſelbſt gab dieſen Grundſatz nicht, ſondern der Kanzler Wolf, der Leibnitzens Philoſophie breit ſchlug. Es kann

1) dieſer Grundſatz bezeichnet werden als der teleologiſche. Die Meinung bei dieſem Grundſatz iſt nicht, daß jeder Menſch in allem ſich zu vervollkommnen habe, denn non omnia possumus omnes. Vielmehr iſt die Meinung die, daß alle nach der Vollkommenheit zu ſtreben haben. Das Geſetz

richtet ſich von dem und dem weg zu Allen. Jeder Einzelne in ſeiner Sphäre, ſo weit er kann, ſoll ſich vervollkommen. Allein wenn das Geſetz für die ganze Menſchheit gilt, ſo darf ſie mit Recht ſagen „omnia possumus omnes.“ Der Endzweck, um des willen der Menſch ſich zu befähigen und zu vervollkommnen habe, bleibt, indem die Vervollkommnung Zweck ſein ſoll, und zum Hauptmomente des Princips genommen wird, dahingeſtellt; auf ihn wird nicht reflectirt. Kommt es aber endlich zu der Frage nach dem Endzweck — wozu die Vervollkommnung? — ſo führt der Verſuch, ſie zu beantworten, und die Reflexion auf den Endzweck ein anderes Princip herbei.

2) In der beſchränkten Geſellſchaft der Menſchen, in der alſo einer Nation, eines Volkes, Staates iſt der Zweck, den ſie hat, ihrer Totalität nach, wie leicht zu erkennen ſteht, die Erhaltung der Geſellſchaft, des Staates u. ſ. f., und ſo auch das Herbeiſchaffen aller Mittel für dieſe Erhaltung, dies Beſtehen, die Dauer, für das Wohl und Heil des Ganzen. Daher heißt es denn: salus reipublicae suprema lex est. Dies Geſetz ſtünde alſo unter dem oben in der ſubjectiv-materiellen Sphäre, dem politiſchen No. 2. Aber die Moral ſoll Wiſſenſchaft ſein nicht blos in Bezug auf ein und daſſelbe Volk, ſondern in Bezug auf die Geſellſchaft der Menſchheit überhaupt; und ſo iſt mithin der Endzweck, den die Menſchheit hat, höher geſtellt als dort, wo er der Zweck eines Volkes iſt; da iſt er ja blos ein relativer, nicht Endzweck. Daher höher: salus generis humani suprema lex esto. So hätte das Geſetz abſolute Allgemeinheit, nicht jene blos relative. Iſt das Heil der Menſchheit etwa mittelſt der Vervollkommnung aller Völker und Individuen ſicher geſtellt, iſt alſo in der Welt ſtatt Nationalität — Humanität gefördert, ſo kommt das jedem einzelnen Individuum und Volke zu Gute. Aber es geht weit über die Fähigkeiten und Kräfte jedes beſonderen Volkes und vollends jedes einzelnen Individuums, dieſen Endzweck zu ſetzen und zu

verwirklichen. Für die Verwirklichung, für die Anerkenntniß, daß jener Zweck erreicht werde an und mit der Menſchheit, iſt daher eine Reflexion auf den Urſprung der Welt, auf ihre Schöpfung nöthig, und der Glaube an den, der der Welt ihre Seligkeit zum Zweck geſetzt hat. Der Glaube an ihn iſt zugleich der an ſeinen heiligen Willen, mit dem ſich ein Geſetz und zugleich ein Grundſatz aufthut, welches Geſetz das für den Willen aller Menſchen, und welcher Grundſatz der die Erkenntniß des Geſetzes begründende iſt. Alſo das Geſetz: thue den Willen Gottes. Indem die Erkenntniß dieſes Geſetzes zugleich die Anerkenntniß des Endzwecks Gottes mit der Menſchheit iſt, iſt dieſe Anerkenntniß das Hauptprincip für die Moral. Der Entdecker dieſes Princips iſt Cruſius. Dies wäre das theologiſche Princip. War die Moral begründet auf das eudämoniſtiſche Princip, Glückſeligkeitslehre, ſo iſt ſie, gegründet auf dies theologiſche Princip, Gottſeligkeitslehre.

Ad B) Wird nun, wie ſchon zu Anfang berührt, von aller Subjectivität und Objectivität abſtrahirt, angehend den Willen der Subjecte, die Objecte des Willens, ſo bleibt allein noch übrig der Wille, und iſt von dem, der den Grundſatz der Moral ſucht, auf den Willen als ſolchen zu reflectiren, gleichviel ob er der Wille Gottes oder der Menſchen ſei, und was auch gewollt werde. Der Wille aber iſt der beſtimmbare, und in Anſehung des Geſetzes, deſſen Princip geſucht wird, der durch das Geſetz ſich zu beſtimmen vermögende, ſich beſtimmende. Dieſe Beſtimmbarkeit und jene Möglichkeit, ſich durch das Geſetz zu beſtimmen, iſt eine bloße Art und Weiſe in ihm, ſeine Form; und ergäbe ſich mittelſt der Reflexion auf den Willen lediglich als ſolchen ein Grundſatz für die Erkenntniß des Geſetzes, ſo müßte dieſer Grundſatz ein formaler ſein und heißen. Aber welcher iſt nun der formale Grundſatz? Er muß geſucht werden, und der Verſuch, ihn zu entdecken, wird durch Reflectiren gemacht. Worauf wird reflectirt? Alle materiellen Intereſſen der Menſchen, ſie ſeien ſubjectirt oder objectiv, ſind bedingt durch Gefühle, Empfindungen, Wahrnehmungen, Urtheile und dann in Einem, durch Erfahrung, durch die von dem Einzelnen ſelbſt gemachte, durch ſeine Erfahrung oder durch traditionelle, die er von Andern überkam. In der Erfahrung aber

α) ſo genau und zuverläſſig ſie angeſtellt werde, bleibt der Irrthum möglich. Der Menſch kann irren in dem, was er erfährt. In dem Irrthum aber iſt keine Freiheit, und ſelbſt die Möglichkeit des Irrens iſt eine Schranke für die Freiheit.

β) Eben jene materiellen Intereſſen, bedingt durch Erfahrung, machen den, deſſen Intereſſen ſie ſind, abhängig von ſeinen Gefühlen, Urtheilen, von der Erfahrung überhaupt. Dieſe Abhängigkeit iſt die Anhänglichkeit eines Jeden an ihn ſelbſt wie er fühlt, empfindet. In dieſer Anhänglichkeit iſt er ein Sclave ſeiner ſelbſt. Da iſt alſo keine Freiheit. Wenn Epictet der Sclave blos ſeines Herrn war, ſo war er darum noch nicht der Sclave ſeiner Neigungen, Gefühle, er war von ſich frei, daher war er in ſeiner Unabhängigkeit freier als ſein Herr. Nun iſt aber unter allen materiellen Principien nicht ein einziges, das die Erfahrung, wenigſtens das Gefühl nicht zu ſeiner Bedingung habe; ſie alle ſind Principien a posteriori, empiriſch. Selbſt jenes practiſch-äſthetiſche Princip iſt ein ſolch empiriſches. Das moraliſche Gefühl der Achtung und Verachtung iſt an die Subjectivität geknüpft, das Subject hat es mit ſich ſelbſt zu thun. Auch das theologiſche iſt ein empiriſches. Wie kömmt denn der Menſch zur Anerkenntniß Gottes als eines Schöpfers der Welt? Entweder durch Betrachtung der Natur — da muß er ſehen, wahrnehmen — oder durch Tradition: aber dies iſt nichts anderes als eine Erfahrung. Für die Moral ſoll ein Princip geſucht werden, für die Wiſſenſchaft, in der es durchaus Wahrheit und Freiheit gilt. Daher muß der Suchende von aller Erfahrung, Gefühl, Verſtand, der bloßen Intelligenz abſtrahiren. Aber was bleibt denn da noch? Ipsa ratio, die Vernunft. Iſt ſie als ſolche es, durch die der beſtimmbare Wille ſich beſtimmt, weſſen Willen er auch ſei und weſſen Vernunft ſie auch ſei, ſo iſt er der vernünftige Wille und das ſich durch ſie Beſtimmen das Vernunftgeſetz. Der formale Grundſatz iſt alſo ein rationeller Grundſatz. Die Vorausſetzung nemlich vorerſt iſt die, daß die Vernunft das Princip der Wahrheit ſei und daß, was von ihr erkannt wird, auf eine unzweifelhafte, dem Irrthum unzugängliche Weiſe gewußt werde: ſie die Wahrheit. Entweder nun wird ohne weiteres angenommen, daß die Vernunft als ſolche das Princip der Wahrheit im Wiſſen, Wollen und Thun ſei, und iſt dieſe Annahme eine Hypotheſe: wenn das iſt, ſo wird der aus der Vernunft etwa deducirte Grundſatz ein hypothetiſch-formaler Grundſatz ſein. Es iſt dann nemlich noch nicht unterſucht, ob die Vernunft der Quell aller Wahrheit ſei. Ein ſolches Annehmen irgend eines Satzes für richtig ohne weitere vorhergegangene Unterſuchung heißt ein dogmatiſches. Dies wäre nun ein dogmatiſcher Grundſatz der Moral. Urheber deſſelben iſt Zeno, der Stifter der ſtoiſchen Moral. Oder jene Annahme wird in Anſpruch genommen und gefragt: wie weit reicht die Macht der Vernunft, was vermag ſie? Dieſe Frage thut Kant, der das Organ der Vernunft iſt in der Unterſuchung der Vernunft. Dies die Kritik der Vernunft, deren Grundſatz der kategoriſch-formale iſt, — in Bezug auf das Subject der kategoriſche Imperativ.

Die ſtoiſche Sittenlehre, eine rein formale wie ſpäter die kantiſche auch, iſt nur noch fragmentariſch vorhanden bei Diogen. Laert., in einzelnen Apophthegmen des Plutarch, beſonders aber in einer kleinen Schrift eines der ſtrengſten Stoiker: Epicteti *ἐγχειρίδιον;* ferner Antoninus *εἰς ἑαυτόν;* ebenſo Seneca's Schriften; Cato von Utica war gleichfalls ein ſtrenger Stoiker. Die Darſtellung iſt eben wegen der wenigen Fragmente ſchwer. Anders mit Kant's practiſcher Vernunft. Da will er dies Princip deduciren und ſeine Nothwendigkeit beweiſen. Später unter dem Namen „Metaphyſik der Sitten“ hat er dies durchgeführt in der Rechts- und Tugendlehre.

Der Verſuch, für die Ethik einen Grundſatz zu entdecken, iſt, wie er ſelbſt beweiſ't, nach allen Seiten hin gemacht worden, und es iſt außer der Möglichkeit, noch einen Verſuch zu machen neben jenen gemachten oder nach ihnen. Die Wiſſenſchaft iſt hiemit deſſen ſicher, daß mit den gemachten Verſuchen alle Principien für die Moral erſchöpft ſind. Wohl aber kann es geſchehen, daß zwei oder drei jener Grundſätze mit einander verknüpft werden und ſo ein neuer Satz ſich hervorthut, bei dem es ſcheint, als ſei es ein Grundſatz, mithin als ſei mit jenen angegebenen Principien die Sphäre der Grundſätze noch nicht vollſtändig gegeben. So läßt ſich das pädagogiſche Princip mit dem eudämoniſtiſchen verknüpfen, etwa ſo mit Bezug auf das Geſetz: der Menſch ſoll ſo erzogen werden, daß er ſich ſelbſt glückſelig zu machen vermag. Ferner ſtehen zu combiniren das politiſche Princip und das praktiſch-äſthetiſche ſolcher Maaßen, daß für das bürgerliche Leben und für die Geſetze eines Volkes ſtetige Rückſicht genommen wird auf jenes moraliſche Gefühl der Selbſtachtung und Verachtung. Ferner kann verknüpft werden dies äſthetiſche Princip mit dem theologiſchen, und weiter das theologiſche mit dem teleologiſchen; ja endlich auch, und das iſt die beliebteſte Art der neueren Zeit, ſteht zu verbinden das kritiſch-formale Princip mit dem eudämoniſtiſchen: dies wäre dann die eudämoniſtiſch-rationelle d. h. die rationaliſtiſche Moral. Es gehört aber zu Kant's unſterblichen Verdienſten, die Moral ſeiner Zeit vom Eudämonismus befreit zu haben. Schleicht ſich dies materielle Unweſen ebenda wieder ein, ſo ſo kann es ſich nicht halten. Ein neuer Grundſatz wird aber damit nicht entdeckt, daß zwei oder mehrere der ſchon entdeckten Grundſätze mit einander combinirt werden. Der neue wäre ein dritter aus zweien, und da wäre die Frage nach dem Grunde, daß zwei oder drei mit einander verbunden werden. Dies iſt dann der beſte Beweis, daß es kein Grundſatz ſei, wenn man ſogleich bei ihm nach dem Grunde fragen muß. Von Schleiermacher haben wir ein Buch „Kritik der Sittenlehre.“ Da finden ſich noch andere Principien, aber blos durch die Combination des einen und andern. Ein inhaltsreiches, aber auch ſchwer verſtändliches Buch, beſonders das letztere wegen der combinirenden Methode mehrerer Principien. Kant hat in ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft zwar das Charakteriſtiſche eines jeden der Grundſätze angegeben; er hat auch jeden dieſer Grundſätze einer Kritik unterworfen, — aber beides nicht ausführlich, nicht ſo daß jedes Princip nach allen ſeinen Elementen zergliedert iſt. Aber dies war auch gar nicht ſein Zweck. Er arbeitete auf das formale Princip hin, hatte alſo das Materielle nicht ſo ſehr zu berückſichtigen. Sein treuer Schüler Kieſewetter ſchrieb ein Werkchen über den erſten Grundſatz der Moral 1779, worin in treuer Nachfolge Kant's die ſämmtlichen Principien der Moral dargeſtellt und beurtheilt ſind bis auf Kant's Grundſatz, der ihm als das alleinige Princip der Moral gilt. Was alſo Kant unterlaſſen — jene Grundſätze zu beurtheilen — that Kieſewetter, deſſen Norm aber zur Kritik aller Principien die kantiſche Philoſophie iſt. Allein die Wiſſenſchaft erträgt das nicht, daß etwas nach einem Dritten beurtheilt werde. Die Beurtheilung muß aus dem Satze ſelbſt ſein. Später 1799 kam von Hegel heraus in einem Journal für Philoſophie, das er mit Schelling edirte, eine Kritik des bisherigen Naturrechts. Dies geht gegen Kant und iſt der erſte Verſuch, über den Kantianismus hinauszukommen. Der neueſte und letzte Verſuch einer Kritik der Grundſätze der Ethik iſt vom Profeſſor von Henning: Principien der Ethik in ihrerer hiſtoriſchen Entwickelung, 1824; die hiſtoriſche Entwicklung iſt recht gut; aber dieſe Entwicklung iſt eben doch nicht die einzige. Alſo läßt auch dieſe Schrift für die Kritik und Wiſſenſchaft noch immer etwas übrig.

Schema der Grundſätze.

A. materielle:

α) ſubjectiv-materielle:

1. der pädagogiſche,
2. der politiſche,
3. der eudämoniſtiſche,
4. der praktiſch-äſthetiſche.

β) objectiv-materielle:

1. der teleologiſche,
2. der theologiſche.

B. formale:

1. der hypothetiſch-formale,
2. der kategoriſch-formale.

Erſtes Kapitel.

Von den ſubjectiv materiellen Principien.

§. 1.

Der pädagogiſche Grundſatz.

Erzogen werden kann allein der Menſch, gezogen nur und dreſſirt wird das Thier. Man ſpricht von Viehzucht, aber nie von Vieh-Erziehung. Der Unterſchied iſt weſentlich der, daß es für das Thier und in ihm eine Gränze giebt, über die hinaus keine Zucht mehr möglich iſt, dieſe Gränze iſt durch das Naturell des Thiers geſetzt. Wo Erziehung Statt hat, iſt die Gränze nicht beſtimmt weder innerlich, noch äußerlich. Wenn das Thier durch die Zucht zu einer Vollkommenheit durch die Menſchen kommt, die es ohne die Zucht nicht hat, ſo hat dieſe Vollkommenheit eine Gränze. Die Erziehung des Menſchen iſt auch ſeine Vervollkommnung, aber nicht in's Endliche, ſondern in's Unendliche. Dort, wo das Menſchliche anhebt mit einer Sprache, mit einer Geſchicklichkeit, Fähigkeit für Zwecke, die, indem ſie Begriffe ſind, realiſirt werden, hat das Thieriſche der Zucht ein Ende. Bezeichnen die Worte des Papagei Gedanken, die er hatte? Nein! nur die des, der ihn gelehrt hat.

Erzogen wird der Menſch, für wen? Wenn auch für Andere, doch zunächſt für ſich ſelbſt. Das Thier dagegen wird nicht für ſich dreſſirt, ſondern für den Menſchen. Bei der Zucht liegt der Zweck außer dem Zögling, bei der Erziehung in dem Erzogenen, der ein Mittel für ſich werden ſoll als Zweck. Wo das nicht iſt, da wird auch gar nicht erzogen; und wo bei dem Menſchen die Zucht Statt findet, wie bei dem Thiere, ſo iſt dies blos als Mittel für die Erziehung und als deren Bedingung; die Zucht iſt Disciplin. Ziehſt du deinen Sohn nicht, ſo kannſt du ihn nicht erziehen. Ehe die Erziehung anfängt, muß die natürliche und pſychiſche Tölpelei weggeſchafft werden. Das Thier wird vorerſt nur, damit es zahm werde, mitunter ſehr gepeinigt durch Hunger und Schläge; das Pferd durch ein ſchneidendes Gebiß. Durch dieſe Peinigung wird mitunter das ſcheinbar Unmögliche ausgeführt. Die Vorzeit hatte in ihren Disciplinarſchulen ſolche Quälereien und Beſtialitäten, die aber jetzt ihrem Ende nahe ſind.

Der Menſch nun iſt in Bezug auf die für ihn mögliche Erziehung zu betrachten

1) als der blos Lebende, als animaliſches Subject,

2) als der des Bewußtſeins ſeiner ſelbſt und dann als der des Wiſſens fähige, als intelligentes Subject,

3) als der, deſſen Begehren vom Triebe aus ein freies Wollen mittelſt und kraft des Wiſſens zu ſein vermag oder als moraliſches Subject.

Eben nun für das Ethiſche, für deſſen Erkenntniß, ja für eine ganze Wiſſenſchaft, deren Inhalt ethiſche Erkenntniſſe ſind, wird ein Princip geſucht, worin die Wiſſenſchaft ihren Anfang nehme, ihre Haltung habe und behalte; und für dieſe Aufgabe einen ſolchen Grund zu begreifen und zu wiſſen, wird auf die Erziehung des Menſchen reflectirt. Entdeckt er ſich, ſo iſt er das Princip als pädagogiſches. Für daſſelbe alſo werden die drei ausgeſprochenen Momente beſonders zu berückſichtigen ſein, als Leben, Wiſſen, Wollen.

Vorbemerkung.

Seit Rouſſeau, durch ſeinen Emil, iſt die Erziehungskunde theoretiſch und praktiſch ſehr ausgebildet worden und wo die

Pädagogik iſt, da iſt auch Rouſſeau. Aber es wäre zu viel, wenn es hieße; wo Rouſſeau, da iſt die Pädagogik. Sie iſt nach ihm noch durch Niemeyer, Schwarz u. A. weiter gebildet worden. Hier iſt es nun nicht um die Pädagogik zu thun, ſondern, für die Löſung der Aufgabe, um die drei genannten Punkte.

ad 1). Schon im Mutterleibe wird das Kind afficirt und zwar durch die Mutter ſelbſt, unwillkürlicher Weiſe. Durch die Nabelſchnur und den Mutterkuchen iſt es mit der Mutter in Conner; ihre Gefühle und Gemüthsbewegungen ſind, wenn auch dunkel, doch auch die ſeinigen. Ein und daſſelbe Blut circulirt in beiden; und wohl mag das Naturell der Mutter Einfluß haben auf das Kind in ihrem Schooße. Die Jeſuiten, bekanntlich für Erziehung beſonders thätig, hatten bei der Aufnahme der Jünglinge in ihren Orden eine Marime in Bezug auf den künftigen Novizen. Sie fragten nicht, wer war ſein Vater? ſondern nach ſeiner Mutter, wie war ſie beſchaffen im Naturell, im Charakter? Der Lebende, nachdem er geboren worden, iſt aus jenem unmittelbaren Nexus mit der Mutter herausgetreten, das Kind iſt nun für ſich abgeſchloſſen. Nun wird es allmälig von der Außenwelt afficirt neben und mit der Mutter. Die Außenwelt wirkt ein auf den Geborenen durch natürliche Potenzen, Luft, Wärme, Licht, durch die Objecte draußen als ſichtbare, hörbare. Durch jene Affectionen gelangt das Kind zu Gefühlen, Empfindungen für ſich ſelbſt, wie ſie die ſeinigen ſind. Dies geht weiter zu Wahrnehmungen, Vorſtellungen. Das Leben als Trieb der Nahrung u. ſ. w. wird vermittelt durch die Empfindung deſſelben, gleichſam als ſei die Natur an der Mutter Stelle getreten, als habe ſie das Kind in ihre Arme genommen, neben der Mutterpflege: natura alma mater. — Aber über die Empfindung, höchſtens Vorſtellung hinaus iſt die Natur in ihrer Einwirkung nicht thätig und wenn in dieſem Verhältniß des Menſchen zur Natur der

Grund des Rechtes geſucht würde, ſo müßte das Suchen vergebens ſein. Es iſt Mißgriff Cicero's zu ſagen: jus naturae esse id quod, natura omnia animantia docuit. Die Natur bringt den Menſchen nicht zur Vorſtellung des Rechts; im Gegentheil, der Menſch nur der Natur überlaſſen, würde nicht ein Mal auf die Beine kommen, geſchweige auf jenen Grund und Boden, der das Recht iſt und die Gerechtigkeit. An der Wölfin ſaugten Romulus und Remus, aber der Schäfer erzog ſie. Die Natur ließ die Kinder nicht verhungern, aber weder die Wölfin noch die Natur lehrte beide das Recht. Es ſind darüber Erfahrungen gemacht worden an einzelnen Individuen, beſonders im vorigen Jahrhundert. Ein Mädchen fand man in Frankreich gehend auf allen Vieren. Man mußte ſie zähmen und auf zwei Beinen gehen lehren. Die Sprache kam; der Verſtand ward wach; man fragte ſie, ob ſie ſich ihres früheren Zuſtandes erinnere? Durchaus nicht. Erſt mit der Sprache und mit dem Aufdämmern des Gedankens fing das Gebiet der Erinnerung an. In dieſem Momente alſo des Lebens, und wenn auch des menſchlichen, iſt das Princip der Sittlichkeit nicht zu ahnen, geſchweige zu entdecken.

ad 2. Die natürlichen Potenzen haben ihr Daſein, vorübergehendes Beſtehen im Raum und in der Zeit. Luft, Licht, Wärme ſind und wirken, auch wenn kein Denken und Bewußtſein, kein Begriff iſt; ihr Daſein und Beſtehen iſt nicht durch ein Wiſſen bedingt, aber Gutes und Böſes, Recht und Unrecht ſind und haben ein Beſtehen nur im Bewußtſein und Wiſſen und in den Begriffen von ihnen. Licht mag ſein ohne das Wiſſen. Seiner ſelbſt nun wird das Menſchenkind ſich bewußt, zu Verſtande und Urtheilskraft, zur Vernunft gelangt es nur durch intelligente Potenzen, indem Menſchen, die bereits ihrer ſelbſt bewußt und der Sprache fähig ſind, auf das noch Bewußtloſe von außen her einwirken. Der ſich Wiſſende iſt das Mittel für den ſeiner noch Bewußtloſen zum Selbſtbewußtſein. Aber eben dieſe Einwirkung durch Verſtand und Vernunft, in welchem Grade auch, auf den blos Lebenden, daß er zu Verſtand und Vernunft komme, iſt der Anfang der Erziehung. Die Natur bewahrt das Leben, aber ſie zieht nicht einmal, geſchweige daß ſie erzieht. Zum Menſchen wird der Menſch nur in der menſchlichen Geſellſchaft, die die Kräfte enthält für die Erziehung des Menſchen. Wie Fr. H. Jacobi ſagt: „wir werden alle in der Geſellſchaft geboren und müſſen in der Geſellſchaft bleiben.“ Kurz, darin, daß das lebende zugleich der Möglichkeit nach intelligentes Subject iſt, darin ſetzt die Erziehung an, was es auch ſei, wofür der Lebende vom Verſtändigen erzogen werde, ſei es für Kunſt und Wiſſenſchaft, Pflicht und Recht oder Klugheit. Aber hebt ſie ſo an, ſo iſt ſchon hier aus der Ferne zu erwarten, daß das Princip des Geſetzes, der Sittlichkeit, des Rechts in der Erziehung zu ſuchen ſei, und dieſe Erwartung wird bekräftigt durch die Reflexion.

ad 3. Das zuerſt betrachtete animaliſche Leben iſt im Entſtehen und Beſtehen durch Sinn und Trieb bedingt. Wäre es nur pflanzliches Leben, ſo würde die Bedingung ſeiner Entſtehung und Erhaltung, obzwar nicht der Sinn, doch der Trieb ſein. Regt ſich aber im Thiere der Trieb als Nahrungstrieb, ſo iſt ſeine Regſamkeit und Befriedigung vermittelt durch den Sinn des Thieres, durch Empfindungen, deren Organe die ſogenannten Sinne ſind. Dem Menſchen als animaliſchen Subjecte ſind beide, Trieb und Sinn, ebenſo nothwendig und weſentlich wie dem Thiere, blos als ſolchen. Allein, indem er zugleich intelligent iſt, ſo iſt jener Trieb nicht blos wie bei dem Thier durch Trieb, ſondern zugleich durch Selbſtbewußtſein, Urtheil vermittelt. Der Trieb vermittelt durch das Wiſſen wird ein andrer, als er war; er alterirt ſich; er wird Begehren, was das Thier nicht hat. Die Begierde ſetzt eine Erkenntniß voraus, alſo Verſtand — ignoti nulla cupido. Es giebt kein begehrendes Thier, aber wo der Menſch iſt, iſt auch das Begehrliche in der Nähe, zu eſſen vom Baume der Erkenntniß Indeß, wie das Thier durch die Sinnesbewegungen in ſeinem Trieb und deſſen Richtung determinirt und neceſſitirt wird, ſo wird der Menſch im Gelüſten und Begehren durch das Bekannte, Erkennbare in Bewegung geſetzt, bis dahin ſelbſt, wo der Begehrende auch wie ein Thier drauf losgeht. Allein ſchon in der Begierde, weil die Erkenntniß in ihr iſt, regt ſich eine zweite Bewegung, in der er nicht mehr nur Trieb und Begierde, ſondern Wille iſt, welcher als ſolcher nicht determinirt iſt, ſondern ſich frei verhält. Auf ihn, wie er, damit er der Wiſſende ſei, erzogen wird, wirkt der Erzieher auch ein in Bezug auf den Willen, daß er der mit Willen ſich ſelbſt Beſtimmende werde, und hier iſt es denn, wo für den Willen ein Geſetz und in dieſem Geſetz Pflicht und Recht ſich aufthun und wo alſo dieſe ſittlichen Bewegungen conner ſind mit der Erziehung, die der Menſch erhält. Sich ſelbſt überlaſſen von Seiten des Triebes, obwohl von Seiten des Bewußtſeins in Erziehung genommen, wird der Menſch ſeinen Trieb roh äußern, nicht eſſen und trinken, ſondern freſſen und ſaufen. Schon darin, daß der Erzieher jenen Trieb mäßigt, iſt eine Cultur für den freien Willen.

Begriff des pädagogiſchen Princips.

Es ſtellt ſich dar in folgenden Hauptmomenten:

a) Ohne ſelbſt erzogen zu ſein, kann keiner Erzieher des Andern werden. Der Erzieher iſt alſo ſelbſt Zögling geweſen. Dies geht in der Reihe unendlich zurück. Aber bei einem ſolchen regressus in infinitum kann ſich kein Princip conſtituiren. Wird vorgeſtellt ein erſter Erzieher der Menſchen auf Erden, ſo wäre die Vorſtellung nicht die eines Menſchen, ſondern eines Gottes oder Halbgottes z. B. des Hermes, der die Sprache erfunden habe, oder des Phöbus oder des Prometheus; oder es iſt gar Gott ſelbſt, wie das A. Teſt. lehrt, Gott habe dem Menſchen die Thiere vorgeführt, ſie zu benennen. Dieſe Vorſtellung hat aber einen Gedanken in ſich. Für das Princip jedoch bleibt es dahingeſtellt, welcher der Erzieher Anderer geworden ſei. Die Erziehung ſelbſt als die des Einen durch den Andern, oder durch zwei Andere u. ſ. f. hat ihre Gränze; jenſeits ihrer iſt der eine der Erzogene, aber in Beziehung zu dem Einzelnen, der ihn erzog. Der Erzogene lebend unter Vielen oder Wenigen wird fort und fort erzogen in ſeiner Familie und Volk Die Erziehung hat ſo erſt ihr Ende mit dem Tod. Dies macht den Unterſchied der öffentlichen und Privat-Erziehung. Nun ſind zwar nicht die Fähigkeiten des Menſchen, ſeine Talente u. ſ. w. ein ſolches, was ihm durch den Erzieher gegeben werden kann, ſondern mit ihnen, wie ſie die ſeinigen von Natur ihm angeboren ſind, wird er dem Erzieher in die Hände gegeben. Dieſer Unterſchied der Fähigkeiten iſt ein gegebener. Allein, daß aus jenen Fähigkeiten Fertigkeiten, aus den angebornen wirkliche Talente werden, iſt des Erziehers Werk. Anders als der Menſch durch Anlagen von Natur und durch Erziehung iſt, kann er nicht werden. Bei der Verſchiedenheit nun der Anlagen und der Erziehung kommt es zu einem Unterſchiede im Charakter des Menſchen von Seiten ſeines Wollens und Verſtandes u. ſ. w. Aber ſo groß der Unterſchied ſei, kann doch keiner über die Sphäre der Erziehung hinaus, nicht über ſein Zeitalter und die beſondere Beſchränkung darin. Was alſo aus jedem geworden iſt und was er zu leiſten vermag, hängt lediglich von der Erziehung ab. So alſo wie jeder erzogen wird, muß er ſein und anders kann er nicht. In dieſem ſo ſein müſſen und nicht anders ſein können hat der Begriff des pädagogiſchen Princips ſein erſtes Moment.

b) Indem durch die Erziehung die Anlagen geweckt und in irgend einem Grade energiſch werden, iſt er hiedurch beſonders in den Stand geſetzt, Kenntniſſe der verſchiedenſten Art, je nachdem er erzogen wird und befähigt iſt, zu erwerben. Ja die Erziehung ſelbſt auch nur in der Anregung des Selbſtgefühls, des Lebens zum Selbſtbewußtſein muß zu Kenntniſſen greifen, die als Mittel dienen zu Anregung.

So wird der Menſch in der Erziehung zugleich unterwieſen, unterrichtet. Tüchtig erzogen und von Natur aus vorzüglich begabt, vermag es denn wohl der Zögling weiter zu bringen ſelbſt als der Erzieher, allein doch nur durch die Erziehung des Lebens fortwährend an ihm; bringt's alſo der Lehrling weiter als der Meiſter, ſo kann er doch nicht über die Meiſterſchaft hinauskommen. Unter den Kenntniſſen nun, an denen die Erziehung es nicht fehlen laſſen kann, ſind auch wenigſtens Notizen, Vorſtellungen von Recht und Unrecht, Pflicht und Geſetz, gut und bös; und wie für die Erzeugniſſe der Natur, für die Erzeugniſſe in der Zeit der Menſch von der Thierheit herauf zu dieſen Kenntniſſen kommen kann, ſo hat er auch Fähigkeit für das genannte Recht und Unrecht und vermag er zu deren Erkenntniß zu kommen.

In dieſem Moment ſtellt ſich der Begriff des pädagogiſchen Princips ſo, daß es das der Ethik und des Ethiſchen überhaupt ſei; denn Recht und Unrecht und die damit verbundenen Gefühle ſind ſittliche Elemente.

c) Nach der Verſchiedenheit der Zeit und Zeitalter, desgleichen des Ortes und der Menſchen darin, nach Verſchiedenheit der Volksſtämme u. ſ. f. muß auch die Erziehung eine verſchiedene ſein. Andre Völker und Länder, andre Sitten. Die Begriffe alſo von Recht und Unrecht ſind nicht und können nicht zu allen Zeiten und allenthalben die nemlichen ſein. Was für Recht gilt, das hängt ja von der Erziehung ab, die die Menſchen erhalten haben. Z. B. ſich ſelbſt Tödten wird in der chriſtlichen Welt wo nicht für ein Verbrechen, doch für unrecht genommen und ſo iſt in dieſer chriſtlichen Welt eine Frage, ob es Fälle gebe, wo der Menſch dazu berechtigt und verpflichtet ſei. Dies ſezt doch voraus, daß man es für unrecht halte.

In der alten Welt galt im Gegentheil ſich ſelbſt das Leben zu nehmen für eine heroiſche That, für eine Tugend. Daß ein Menſch den andern tödte ohne Weiteres, das iſt ein Verbrechen, Menſchenmord. Urtheilt der Wilde, der doch kein Thier iſt, auch ſo? Seine Stammgenoſſen bringt er wohl nicht um, aber die von fremden Stämmen. Der Wilde hat dabei gar nicht das Gefühl des Unrechts. — Wie hat der Geſetzgeber nicht zu thun gehabt, um eine alte Sitte, die auch Moſe's Urtheil und Unſitte war, zu verbannen, die Rache des Bluträchers! — So führt ſich das Geſchichtliche empiriſch ganz gemäß durch. Daher iſt es mit einem einigen Geſetze, das unter allen Verhältniſſen ſein müſſe, nichts. Nichts ſei es damit, ſagt das pädagogiſche Princip.

Schluß.

Es kann daher keine Ethik geben, die wie die Mathematik unbedingte Allgemeinheit und Nothwendigkeit habe, Mathematik und Logik haben es mit abſtracten Formen zu thun, die Pädagogik aber mit Reellem, das erfahren werden muß. Die Ethik alſo als die des Ariſtoteles muß, da er ein Grieche von Griechen erzogen war, eine andere ſein als die des Confucius oder Moſes. Das pädagogiſche Princip folglich kann nur eine Ethik begründen neben einer andern und jedes Volk muß nach ſeiner Beſonderheit in der Erziehung, ſeinem Charater u. ſ. f. eine beſondre Wiſſenſchaft von Geſetz, Pflicht u. ſ. f. haben. Nationalität iſt Attribut der Ethik. Kommt z. B. die Verpflichtung des Gehorſams gegen die Obrigkeit bei den Franzoſen von der Nation, ſo kommt ſie in der chriſtlichen Welt aus der Religion. Dort iſt das Volk ſouverain, hier iſt Gott ſouverain. Präcis genommen hat das pädagogiſche Princip gar keine Ethik, ſondern ſie iſt eine Geſchichte der ethiſchen Lehren und Begriffe.

§. 2.

Kritik des pädagogiſchen Princips.

Das Princip ſelbſt hält ſich in der Erfahrung und conſtituirt ſich lediglich aus ihr — iſt empiriſch. Seine Beurtheilung muß daher ihre Stellung in der Erfahrung nehmen und nur ſo geſchieht dem Princip ſein Recht. Würde für ſeine Kritik ein Maaßſtab beigebracht etwa aus dem Glauben, der Religion, aus einer Idee als ſolchen, ſo müßte es einen ſolchen abweiſen. Es muß und will aus ſich beurtheilt werden.

1) Zu läugnen ſteht nicht, daß die Vorſtellungen der Menſchen von Recht und Unrecht ſehr verſchieden ſind und waren und daß ſie bis zum Widerſpruch von einander abweichen — dies lehrt die Erfahrung. Aber auch das iſt Erfahrung, daß die Menſchen über ihre Leiſtungen, die Einen über die Handlungen, Thaten und Werke der Andern urtheilen und ſie ihnen entweder zum Verdienſt oder zur Schuld anrechnen. Sind die Leiſtungen mechaniſche oder äſthetiſche Kunſtwerke oder ſelbſt irgend eine Wiſſenſchaft, die einer erfunden, ausgebildet hat u. ſ. f. ſo beziehen ſich allerdings wohl die Urtheile über diejenigen, deren Werke ſie ſind, auf deren Talente, Fähigkeiten und auf den Unterricht, den ſie gehabt, und werden ſolche Leiſtungen allerdings wohl aus dieſem Princip der natürlichen Anlage und Erziehung beurtheilt. Iſt ein tüchtiges Werk von einem gebaut, ſo urtheilt man über ihn, er ſei ein Meiſter, an dem Werke zeige ſich Kunſt u. ſ. f. Wird in der Beurtheilung das Werk untüchtig, ungenügend gefunden, ſo heißt es, das iſt von einem Stümper. Das bedeutet aus dem Princip der Erziehung ſo viel als, der Eine hatte Talent und den rechten Erzieher, dem Andern fehlte es an beiden. Alſo hier käme Alles auf Rechnung der Natur, die die Anlagen giebt, und des Erziehers, der ſie ausbildete. Aber ganz anders verhält es ſich, wenn das Urtheil über die Handlungen der Menſchen mit Be-

zug auf Recht und Pflicht geht. Mögen wir nach der Erfahrung noch ſo verſchiedene Vorſtellungen finden von Recht und Unrecht, ſo iſt das Urtheil des Einen über ſein Verdienſt, das des Andern über ſeine Schuld und damit eine Beziehung hinweg von der Natur und Talent und Erziehung auf das hin, was in den Handlungen entweder geſetzmäßig oder nicht iſt. Wie wenn es hier im Urtheilen gar nicht auf den Erzieher, ſondern auf den Erzogenen ankäme. Z. B. bei den Spartanern war es ganz recht, einander zu beſtehlen und vollends die nicht Spartaner. Aber die Bedingung dabei war, daß der Dieb ſich nicht ertappen laſſe, ſonſt war es Unrecht. Ging der junge Spartaner nicht mit größter Feinheit zu Werke, ſo war es ſeine Schuld und er ward geſtraft, er mochte erzogen ſein, wie er wollte. So weiter in der antiken Vorſtellung vom Selbſttödten, das in einem gegebenen Falle Pflicht ſei und ſogar ehrenvoll. Dieſe Vorſtellung wird die Grundlage eines Urtheils über einen Menſchen, der bei einem ſolchen Falle den Selbſtmord unterläßt. — So auch nach Napoleon's Sturz ſollen ihm einige Marſchälle den Rath gegeben haben, ſich ſelbſt zu tödten — aber der Kaiſer unterließ es, aber das war nicht Feigheit; er mag erzogen ſein, wie er wolle, das geht die Perſon, nicht die Natur an, wenn man ihn vertheidigt gegen den Vorwurf der Feigheit. Aber dies Urtheilen über Ehre und Schande, Verdienſt und Schuld trifft den Handelnden. Das Urtheilen hat zur Vorausſetzung, daß er handeln konnte oder nicht, wer ihn auch erzogen habe: es ſtellt ſich in den Ausſpruch: er iſt ein ehrenwerther oder niederträchtiger Mann. Mit dieſem letztern Urtheile der Ehre iſt etwas ganz andres geſagt als: er iſt gut erzogen. Dieſe Urtheile ſind aber in der Erfahrung und das pädagogiſche Princip erklärt ſie nicht, es iſt zu eng, bleibt hinter dem Sittlichen, wofür es das Princip ſein ſoll, zurück.

2) Muß es ſo heißen: Anders als der Menſch erzogen iſt, kann er nicht ſein, ſo iſt das Erziehen hier genommen für das

Einwirken auf den Menſchen, die Erziehung alſo für die Urſache, und der Menſch, auf den ſie einwirkt, als der Effect. Jenes Princip alſo ſetzt ein anderes voraus, nemlich das Princip der Cauſalität: nil est in effectu, quod non fuerit in causa. Aber ein in einem andern gegründetes Princip iſt kein Princip. Auf das Princip der Cauſalität, wie es die Erfahrung hat, wird alſo für die weitere Beurtheilung des pädagogiſchen Princips zu reflectiren ſein. — Der Gegenſtand, auf den eingewirkt wird, damit etwas in ihm bewirkt werde, iſt entweder

a) ein bloßes Object als ſolches, Stein, Metall. Aber auf das Object kann nicht gewirkt werden, ohne daß es ſich activ verhalte und zurückwirke. Wirkung und Gegenwirkung ſind einander gleich. Wäre z. B. das Object ein bloßer Raum in der Leere, wie ihn der Menſch ſich vorſtellt, ſo möchte die Urſache ſein, welche ſie wolle, und ihre Wirkſamkeit noch ſo groß, darin könnte ſie nichts bewirken. Der bloße Raum hat keine Renitenz. Alſo in der bloßen Objectivität, wie ſie erfahren wird, iſt mit erfahren eine Effectivität, eine Selbſtthätigkeit. Näher in einem Beiſpiel: Wird ein Eiſenſtab nach einer Richtung hin von einem Magnet beſtrichen, ſo wirkt er als Urſache auf den Stab und bewirkt in ihm Polarität. Das Eiſen kommt ſelbſt in innere Bewegung, reagirt und magnetiſirt ſich, indem es magnetiſirt wird. Nennt den einen Pol den des Rechts, den andern den des Unrechts, ſo liegt darin ſchon eine Andeutung der Activität.

Eben der Gegenſtand aber, auf den eingewirkt wird, iſt

b) ein Subject: jedes Lebendige, ſei es pflanzlich oder thieriſch. Das lebende Subject iſt ein ſolches entweder ohne die Möglichkeit, ein intelligentes zu werden, oder mit ihr. Abe auf den Gegenſtand als Subject wirkt keine Urſache ſo und nicht anders ein, als ſie auf den Gegenſtand als Object wirkt. Das Leben, ſei es pflanzlich oder thieriſch, hat an Allem, was auf es von außen einwirkt, keine Urſache für ſich als Wirkung, ſondern blos ein

Excitirendes, Veranlaſſendes, aber das iſt keine Urſache. Das Subject alſo greift in die ſogenannten Urſachen, die auf es einwirken, ſelbſt ein und verwandelt ſie in ganz was Anderes. Die Luft iſt beim Vogel nicht Urſache, daß er lebt, ſondern blos nothwendiges Element oder Moment für ſein Leben. Der Vogel nimmt die Luft in ſich ein, wandelt ſie in Sauerſtoff für's Blut und greift ſo über die Urſachlichkeit hinaus. Das Subject mit der Möglichkeit, ein intelligentes zu werden, ſteht nicht unter jenem Geſetz der Cauſalität, ſo daß, indem auf es gewirkt würde, in ihm etwas bewirkt werden müßte. Aber wenn der Menſch, was er wird, lediglich durch die Erziehung wird, ſo iſt die Erziehung die mechaniſch auf ihn einwirkende Urſache. Aber ſo iſt es ſchon nicht mehr beim animaliſchen und pflanzlichen Leben, ſondern vielmehr ſo, daß der eine, der erzieht, das andere ſchon als ein an und für ſich ſelbſt thätiges Subject gegenüber hat und der Erzieher iſt der ihm Veranlaſſung gebende, daß er ſich ſelbſt bildend und erziehend verhalte. Die Erziehung iſt erfahrungsmäßig nur eine gegebene Veranlaſſung; der Erzieher kann nicht einmal bewirken, daß der Erzogene die Veranlaſſung nehme. Hieraus ergiebt ſich, es wird kein Menſch vom andern erzogen, ohne daß er zugleich ſich ſelbſt erzieht. Daraus, aber nicht aus jenem Princip, erklärt ſich die Erfahrung, daß in einer Familie z. B. die Söhne ganz gleich erzogen werden und daß dennoch mitunter ein großer Unterſchied ſich zeigt, nicht etwa blos im Pſychiſchen und Phyſiſchen, ſondern ſelbſt in Anſehung des Sittlichen. Alſo auch in dieſem Punkt leiſtet das pädagogiſche Princip weniger als es verſpricht, außerdem, daß es noch ein anderes Princip vorausſetzt. Aus dieſem Princip ſteht ebenſowenig die Imputabilität und Activität zu begreifen, die doch ebenfalls Gegenſtände der Erfahrung ſind, indem nicht nur erfahren wird, daß der Menſch recht oder unrecht handelt, daß er überhaupt handelt, ſondern auch, daß er es ſich oder Andern auch zurechnet.

3) Der Zögling und Erzieher ſind beiſammen und dieſer

iſt ſelbſt nur Erzieher, weil und indem er erzogen worden alſo mit einem Andern beiſammen war. Es findet alſo hier ein Zuſammenleben der Menſchen Statt, eine Societät. Nur in ihr werden Menſchen einer vom andern erzogen. Extra societatem nulla educatio. Wodurch aber wurden die Menſchen zuſammengebracht, welcher iſt der Grund dieſes Zuſammenlebens, aus welchem Princip erhalten ſie ſich und beſtehen ſie zuſammen? Das Princip der Erziehung hat alſo zu ſeiner Vorausſetzung das andere des Volkslebens, das politiſche Princip. Wie wir in der vorangehenden Betrachtung ſahen, daß das Geſetz der Cauſalität vorausgeſetzt war, ſo iſt hier vorausgeſetzt das Volk, wie es in irgend einem Grade bereits civiliſirt iſt. Sich ſelbſt thut alſo das pädagogiſche Princip nicht genug, denn es iſt eines andern bedürftig. Im politiſchen Princip geht das pädagogiſche unter, oder äußerlich: es iſt das eine der Haken, woran das andere hängt. Daher je civiliſirter ein Volk iſt, deſto größer ſind ſeine Anſprüche an Erziehung. Eines der civiliſirteſten Völker Europa's und der Welt waren die Franzoſen, aber dies Volk machte auch über alle übrigen Anſpruch auf vollkommene Erziehung. Aus ihm ſind Montaigne und Rouſſeau. Daher auch noch jetzt der franzöſiſche Wahn, ſie ſeien das Princip der Civiliſation für die Welt und die Geſchichte. Ebenſo iſt der Kaiſer von China der erſte Pädagoge ſeines Reichs. Der Mandarinenſtab iſt der Educationsbakel. Das Volk iſt dadurch wie aus einem Guß, ein Chineſe iſt ein Exemplar von allen. Ebenſo ſagte dies Schlegel von den Franzoſen: „wer einen geſehen hat, der hat alle geſehen.“

4) Es kann aber die Erziehung ſelbſt ſowohl in der Ausübung wie in der Wiſſenſchaft von ihr — die praktiſche und theoretiſche — Gegenſtand der Beurtheilung werden. Aber für die Beurtheilung, weſſen auch immer, muß es einen Satz geben, einen Maaßſtab, der angelegt wird.

Aus welchem Princip wird denn nun die Erziehungswiſſenſchaft und die darnach gemäße Erziehung zu beurtheilen ſein? Iſt der Zweck ein gegebener und die Frage wäre, ob das Mittel für den Zweck ihm entſpreche oder nicht, gelte es alſo eine Beurtheilung des Mittels, ſo wird der Zweck der Maaßſtaab ſein für die Beurtheilung des Mittels. Aber welcher iſt denn der Zweck für die Erziehung? Sie iſt Mittel zu einem Zweck. Auch dem pädagogiſchen Princip der Ethik iſt es die Erziehung ſelbſt, die was Recht, was Unrecht iſt, begründet, aus ihr kommt das Recht und deſſen Anerkenntniß. Hier wird alſo der Zweck erſt gegeben nach dem Mittel, der Zweck iſt vor dem Mittel noch gar nicht da. Ehe ihr Recht zu haben vermögt, müßt ihr erſt eine Erziehung haben. Die Erziehung in der Theorie und Praxis zu beurtheilen, iſt alſo gar nicht möglich; es fehlt am Princip der Beurtheilung. Doch iſt das erfahrungsmäßig, daß über die Erziehung geurtheilt wird, indem es heißt, die Erziehung iſt ſchlecht, die Erziehung iſt gut d. h. nicht: zweckmäßig oder nicht, ſondern mit Bezug auf Recht und Unrecht. Wurden die Spartaner gut erzogen, wenn ſie ſtehlen durften oder ſchlecht? wie iſt darüber zu urtheilen. Wir ſagen: ſchlecht; nach dem pädagogiſchen Princip iſt zu urtheilen: gut. Aber geht denn nicht die Beurtheilung über jedes einzelne Volk hinaus? Das pädagogiſche Princip der Ethik und die ganze Erziehung ſelbſt nach dieſem Princip können nur beurtheilt werden aus der Ethik unabhängig von der Pädagogik. Iſt aber die Ethik die Wiſſenſchaft, die das Princip und den Maaßſtab der Erziehung hergiebt, ſo iſt die Ethik die Baſis der Erziehung derſelben, welche daher eine Abtheilung der Ethik ſein muß. —

Schluß.

Der Satz a) daß ohne Erziehung aus dem Menſchen nichts werde und werden könne, ſpricht eine leicht erkennbare Wahrheit aus und eine ganz gewiſſe, ſobald ſie erkannt iſt.

Dazu aber, daß er erzogen werden könne, gehören auf ſeiner Seite ſogenannte natürliche Anlagen, phyſiſche und intellectuelle Fähigkeiten. Wo es ganz und gar an dieſen Fähigkeiten mangelt, alſo der Menſch nicht viel mehr als das bloße Leben hat, iſt keine Erziehung deſſelben möglich. Sind aber Fähigkeiten vorhanden und es fehlt an der Erziehung, ſo fehlt es an der Möglichkeit der Bildung und Entwicklung. Aber der Satz

b) was aus dem Menſchen zu werden vermag und wird, das kann allein durch Erziehung aus ihm werden, iſt keine Wahrheit. Dieſer Satz eben iſt das pädagogiſche Princip. Seine Unwahrheit iſt durch die vier obigen Punkte bewieſen.

Alſo c) die Meinung, daß Erziehung das Princip der Sittlichkeit ſei, kommt her von einer Verwechslung der Bedingung mit dem Grunde. Damit fällt ſie auch. Aber wie kommt einer dazu, die Bedingung mit dem Grunde zu verwechſeln? aus Liebhaberei für die Erziehung. Wäre die Erziehung das Princip der Ethik, ſo würde und müßte die echte Ethik die Pädagogik ſein, und dann könnte nicht neben der Pädagogik noch nach einer beſondern Wiſſenſchaft der Ethik gefragt werden.

§. 3.

Das politiſche Princip.

Bei ſeiner Darſtellung iſt nicht zu überſehen, daß es ein ſubjectiv materielles iſt; ein ſolches war auch das pädagogiſche: für ſeine Darſtellung aber hatte es keine Gefahr, dies zu überſehen; nicht ſo hier beim politiſchen. Nemlich bei dieſem Princip kommt ein Zweck in Betracht und da iſt leicht ein Griff gethan in das objectiv materielle, das ein teleologiſches iſt; ferner kommt in Betracht die Religion oder die Religionen, aber dies iſt ein theologiſches und objectiv materielles Moment. Halte die Aufgabe rein: **Montesquieu** in ſeinem esprit des lois und Helvetius in ſeinem Werk: sur l'esprit haben das überſehen. Die

Sphäre, worin dies Princip ſteht, iſt auch die Erfahrung. Im Gebiet der Erfahrung ſind alſo die Elemente zu ſuchen und darzuſtellen.

1) Die Erfahrung überhaupt iſt eine zweifache. Ihre Gegenſtände nemlich ſind entweder ihr, der Erfahrung, gleichzeitig, ſie iſt ſo die unmittelbare, das Erleben ſelbſt; oder die Erfahrung und ihre Gegenſtände ſind getrennt in Gegenwart und Vergangenheit d. h. Erinnerung. Die Erfahrung nun, die der Menſch macht, iſt und kann nur ſein vom Einzelnen oder Beſonderen: allgemein iſt kein Gegenſtand. Der Menſch kann vom Menſchen blos als ſolchen keine Erfahrung machen. Ebenſowenig ſteht die Menſchheit zu erfahren, ſie iſt ein Gedanke. Das Princip aber hält ſich in der Sphäre der Erfahrung. Aber ebenſo wird abſtrahirt vom Menſchen als dem Einzelnen, als der er wohl erfahren wird, aber ſo gehört er dem Princip der Pädagogik an. Er iſt alſo der Menſch im Beſondern, der Menſch in Societät mit andern, als Volk, Völkerſchaft. Die hiſtoriſche Erfahrung iſt die von Völkern, die dageweſen ſind — fuimus Troes. Aber die Notiz derſelben hat der Geiſt behalten in der Geſchichte und ſo iſt die Erfahrung Völkergeſchichte: Moabiter, Hunnen, Cherusker — oder Ethnographie; wo die Erfahrung von Völkerſchaften eine gleichzeitige iſt. Die Völkerſchaften nun, ſo viel ihrer ſind, ſind von einander verſchieden in beiderlei Erfahrung: jedes Volk iſt dem andern gegenüber ein einzelnes. So iſt vom Volksindividuum die Rede. Aber jedes Volk in Beziehung auf ſich, auf die Individuen, in denen es ſich erhät, iſt kein einzelnes, ſondern das beſondere. So verſchieden nun die Völker ſind in ihrer Beſonderheit, ſo haben ſie nach der Erfahrung doch mit einander gemein:

a) den Geſelligkeitstrieb, was die Individuen angeht. Mehrere Thierarten theilen dieſen Geſelligkeitstrieb mit dem Menſchen, indem dieſe Arten nur zu beſtehen vermögen durch Aſſociation. Daraus geriſſen geht die Art ſelbſt zu Grunde

z. B. die Bienen. Mandeville hat daher ſeinen Staat der Bienenaſſociation entnommen.

b) Intelligenz und Wille. Der Unterſchied der Völker darin kann nur ein Unterſchied dem Grade nach ſein, ein intenſiv größerer Verſtand und Wille.

c) Den Völkern iſt gemeinſam die Sprache. Dieſe haben ſie vor den Thieren voraus. Aber in der Sprache der Völker iſt ein Unterſchied, der nicht nur ein gradueller iſt, ſondern auch ein inhaltreicher, qualitativer. Das Gemeinſame aller Sprache iſt, da ſie Gedanken bezeichnet und den Verſtand zu ihrem Urſprung hat, die Logik und zwar die Grammatik.

d) Vor den Thieren hat der geſellige Menſch voraus die Religion. Wo Völker ſind und waren, auf welcher Stufe der Bildung es ſei, da findet ſich Religion. Daher die neuern Ethnographen es ſich zur Maxime gemacht haben, auch bei den älteſten Völkern eine Spur von Religion zu erfaſſen. Aber ſo wenig als die Sprache iſt die Religion bei verſchiedenen Völkern dieſelbe. Jede Nation hat ihre Sprache und jede hat ihre Religion. So ſcheint man ſagen zu müſſen: ſelbſt wo die Erfahrung Völker kennen lehrt, die bei einer noch ſo großen nationalen Verſchiedenheit doch eine Religion haben, iſt auch aus der verſchiedenen Nationalität ein Unterſchied in die Religion gekommen. Perſer, Araber und Türken ſind Mohammedaner, aber ſehr verſchieden. So iſt die chriſtliche Religion bei den Spaniern verſchieden von der bei den Schweden.

Auf dies Gemeinſame der Völker und auf dieſe Unterſchiede von einander iſt zu reflectiren für das Princip der Ethik als politiſches zunächſt als nationelles.

2) Die Wirklichkeit eines Volkes, ſie ſei eine vergangene oder beſtehende iſt das Leben deſſelben, Volksleben. Dies Völkerleben nun iſt vielfach bedingt; ſo im Allgemeinen der Erfahrung durch Raum und Zeit. Die Räumlichkeit iſt die Localität. Die Zeit als Bedingung des Völkerlebens iſt die von

der Entſtehung des Volkes an bis zu ſeinem Untergang. In der Zeit ſeines Lebens verändert ſich das Volk in ſeinen Bedürfniſſen, Künſten und Wiſſenſchaften. Andre Zeiten andre Sitten. Die Sitte der Römer in der erſten Periode unter den Conſuln iſt ganz anders als unter den Imperatoren, obwohl das römiſch Nationelle ſich erhalten hat. — Mit der Localität verhält es ſich eben ſo. Es muß einen großen Unterſchied machen, ob der Boden eines Volks Ebene oder Berg, ob an Strömen reich oder nicht, ob in Süden oder Norden. So im Allgemeinen durch das Temporelle und Locale hinſichtlich des Lebens bedingt, iſt jedes Volk beſonders bedingt durch das die Erhaltung ſeines Lebens Betreffende. Freilich gehört an ſich ſehr wenig zur Erhaltung des Lebens, natura paucis contenta, und ein Volk, dem die Natur auf ſeinem Boden wenig bietet, wie die Eskimo's, ſchränkt ſich in ſeinen Bedürfniſſen ſehr ein. Je reicher der Boden, deſto genußreicher iſt das Volksleben. An ſeine Zeit, noch mehr aber an ſeinen Boden — das Vaterland — an das, was Zeit und Ort geben zur Erhaltung des Lebens, gewöhnt ſich das Volk. Haben ſich einmal Einige aſſociirt, ſo geht es nun vorwärts in der Gewohnheit. Daher andre Länder, andre Sitten. Die Gewohnheit, wie auch die Völker zu ihr kommen, — anders bei Ackerbauern, anders bei Jägern, nach der Localität durch Küſten, Flüſſe u. ſ. w. und nach dem Temporären, iſt aber das Erſte, was im Leben des Volks Beſtehen hat. Wie ſich die Völker gewöhnen (τὰ ἔθη daraus werden ἤθη), das ſind ſie: consuetudo est altera natura; daher iſt nun der Uebergang aus der Gewohnheit in die Sitte zu betrachten.

3) Die genannten Gewohnheiten im Zuſammenleben der Menſchen entſtehen in ihm aus ſeinen Bedürfniſſen, und aus der Nothwendigkeit, Mittel für ihre Befriedigung zu ſuchen. Das Leben, worin ſie entſtehen, iſt ein gemeinſames. Das Bedürfniß aber iſt ein individuelles. Abſtract, iſt das Mittel zu ſei-

ner Befriedigung von der Individualität unabhängig ein und daſſelbe, aber in concreto iſt ein ſehr verſchiedenes: Eicheln oder Datteln, Fiſch oder Fleiſch. Die Zuſammenlebenden alſo ſind in ihrem Zuſammenleben nach den verſchiedenen Verhältniſſen, worin ſie leben, nach ihrer beſondern Situation ſelbſt von einander verſchieden. Dieſe Verſchiedenheit in jener Beziehung kann als die der Völkerſchaft bezeichnet werden — alſo ein Fiſchervolk, ein Jägervolk, Nomadenvolk. Zum Erwerb der Mittel gehören ebenſo verſchiedene Geſchicklichkeiten und darin zeigen ſich jene Gewohnheiten beſonders, die jedem Individuum eines ſolchen Volkes mit jedem andern gemeinſam ſind; in der vita communis des Fiſchervolks iſt auch ein consuetudo communis.

Die Natur jedoch, von der alle dieſe Völkerſchaften die Befriedigung ihrer Lebensbedürfniſſe erwarten, verſagt ihnen mitunter, was ſie von ihr erwarten, und ſo kommt nun wohl die Ahnung einer Macht, die in der Natur walte, und mit dieſer Ahnung in der Furcht vor jener Macht regt ſich die Religion. Wie alſo nach der Verſchiedenheit der äußern, irdiſchen Verhältniſſe und nach den verſchiedenen Situationen die Gewohnheiten der Völker verſchieden ſind, ſo iſt auch ihre Religion verſchieden: Uti sua cuique genti consuetudo, ita sua cuique genti religio.

Die Gewohnheiten ſelbſt, auf die genannte Weiſe entſtehend, werden, was ſie ſind, ohne Vorbedacht, ohne daß der Wille für ſie thätig ſei, nicht aus irgend einem Entſchluß, ſondern aus dem Inſtinct, der Nothwendigkeit der Befriedigung der Bedürfniſſe und aus den dem Menſchen angebornen Fähigkeiten. Sie ſind alſo, was ſie ſind, noch ohne alle Reflexion — Angewöhnung ohne Verſtandesthätigkeit. Wie die Biene von der Biene das Honigſammeln, ſo lernt der Junge vom Alten die Angel auswerfen u. ſ. ſ. Aber je näher die Individuen zu einem gemeinſamen Leben zuſammenrücken, je mehr ihrer werden und je ſparſamer auch die Natur wird, umſomehr drängt ſich gewiſſermaßen die Nothwendigkeit auf, daß ſie ſich gegeneinander ſichern ſowohl angehend das Eigenthum als auch deſſen Erwerb und das Leben und deſſen Unabhängigkeit. In der vorher ganz einfachen Gewohnheit war das Leben nicht mit Schloß und Riegel verſichert, wie dies denn ein Verlaſſen des einen auf den andern iſt gleich den Wölfen, die ſich vor einander nicht fürchten. Zur Sicherung gehört Verſtand, und deſſen Erzeugniſſe, wenn ſie Geſetze ſind, gehen auf den Willen eines Jeden als freien. Schon die Gewohnheit, wie ſie die der Menſchen iſt, führt eine Sprache; indem nun der Verſtand thätig iſt, für das Bedürfniß der Sicherheit kommt vollends die Sprache in Betracht. Die Geſetze, die ſich das Volk giebt, giebt es ſich mittelſt der Sprache und urſprünglich durch einzelne Individuen aus ſeiner Mitte, die mit beſonderm Talente begabt ſind. Die Geſetze nun ſind es, für welche der Verſtändige als geſetzgebend zunächſt reflectirt auf die Gewohnheiten ſeines Volks. Was dem Volk ein ganz Ungewohntes wäre, könnte nicht zum Geſetze werden. Die Gewohnheiten ſind das Beſtimmende für den Verſtändigen im Auffinden der Geſetze. So kann geſagt werden: sine consuetudinibus nullae leges. Mittelſt des Geſetzes gehen die Gewohnheiten über ſich hinaus und werden Sitten. Durch die Gewohnheiten ſind die Geſetze autoriſirt, durch die Geſetze die Sitten und angehend die Religion nimmt der Geſetzgeber auch wohl ſeine Zuflucht zu ihr als autoriſirendem Element der Geſetze, nicht als wären die Götter die Geſetzgeber, ſondern unter der Götter Schutz ſind die Einzelnen als Organe des Allgemeinen Geſetzgeber. Nach der Verſchiedenheit des gemeinſamen Lebens ſind die Geſetze und nach der Verſchiedenheit der Geſetze ſind die Sitten der Völker verſchieden. Jedes Volk hat alſo ſeine eigene Moral — es giebt keine Ethik für alle Völker. Das Hauptbedürfniß, worauf die Geſetze geſtellt ſind, iſt die Freiheit Aller, für die ſie gegeben werden — jeder unabhängig von jedem Andern. Auf die Erziehung wird daher in dieſem Verhältniß weder vom Geſetzgeber, noch von denen, die unter dem Geſetze ſtehen, ein großes Gewicht gelegt. Die gemeinſamen Bedürfniſſe des Lebens conſtituiren gemeinſame Sitten. Jeder kann einen Charakter haben wie er will — liberté; die égalité ſteht hier nach, denn es iſt keine Conformität der Individuen, die vollkommen frei ſind.

4) Mit Allem in jedem Volk von ſeinen Gewohnheiten bis zu den Sitten hin iſt es abgeſehen auf das gemeinſame Wohl aller — es gilt salutem publicam. Die Gewohnheiten und Sitten ſind die Bedingung, das Leben der Individuen möglichſt ſicher zu ſtellen gegen Noth und Mangel. Hier geht die Darſtellung auf einen Zweck los, daß jeder des Lebens möglichſt froh werde, und das Ganze ein kräftiges, freies Beſtehen habe. Dieſer Zweck des Gemeinwohls iſt im Gedanken von ihm ein abſtracter, im Volke ſelbſt und ſeinen Gewohnheiten ein concreter. Das öffentliche Wohl eines ackerbautreibenden Volkes iſt nothwendig anders als das eines Nomadenvolkes. Der Gedanke oder ſelbſt der Begriff der allgemeinen Wohlfahrt als des Zweckes des Staates — *τέλος τῆς πόλεως* — iſt das Princip, woraus mit Rückſicht auf die Gewohnheiten die Geſetze durch die Verſtändigen gegeben werden. So iſt dieſer Begriff das politiſche Princip. Aus ihm ſtammen die Geſetze, die alſo nach Verſchiedenheit der Völker ſehr verſchieden ſein müſſen. So iſt alſo das politiſche Princip der Ethik, obwohl in abstracto des Gedankens ein allgemeines, doch nothwendig in der Reflexion auf jedes beſondre Volk ein particulares; daraus folgt, daß jedes Volk lediglich nach dem darin geltenden Geſetze beurtheilt werden müſſe und daß an kein Volk ein Maaßſtaab anderswoher angelegt werden dürfe (etwa vom Himmel her). Dies Princip kann denn ſelbſt als das höchſte Geſetz ausgeſprochen werden „salus reipublicae suprema lex

est und iſt ſo ausgedrückt worden „des Vaterlandes Geſetzen gemäß leben,“ wobei es gleichgültig bleibt, wie jeder erzogen iſt, wenn nur der Staat durch die Macht des Geſetzes jeden unter ſich hält — er mag individuell erzogen ſein oder nicht. Daher in England die bizarrſten Charaktere zu finden ſind, aber Engländer ſind ſie in Anſehung der Freiheit.

§. 4.

Beurtheilung des Princips.

Sie muß ſich in der Sphäre halten, die die des Princips ſelber iſt, und aus ihr muß es beurtheilt werden. Dies iſt hier um ſo mehr erforderlich, da ſich gar leicht in dem, der daſſelbe begriffen hat, eine Indignation erregt, kommt dazu ein theologiſches und philoſophiſches Moralprincip, ſo wird das Princip auf einen Boden genommen, den es nicht anerkennt.

1) Die Tugenden der Menſchen ſind nach jenem Princip theils private, theils nationelle. An Tugend als ſolche im Allgemeinen, an die Tugend iſt bei ihm nicht zu denken. Tugend iſt abſtract, die Tugenden ſind das Wirkliche. In der Erfahrung aber kommen die Tugenden und eine Beurtheilung derſelben vor, worin

a) über das Individuelle und Nationelle hinausgegangen iſt. Erfahrung alſo gegen Erfahrung widerſtreitet dieſem Princip ſelbſt. So iſt z. B. eine dieſer Tugenden die Tapferkeit, der Muth. Iſt ſie und er nur eine Tugend bald dieſes bald jenes Volks begründet in ſeinen Geſetzen, mittelſt ihrer in ſeinen Gewohnheiten und Sitten? Iſt und kann ſie keine Tugend eines jeden Volkes werden und ſein? Das durch ſeine Geſetze gehobene Volk, ſo tief es ſonſt ſtehe, erkennt, indem es ſich ein tapferes Volk zu ſein weiß, in jedem Volke, wo ſie ſich findet, die Tapferkeit an: Aus der bloßen Nationalität im Unterſchiede von der Nationalität begreift ſich weder dieſe Tugend, noch das Urtheil über ſie.

b) Eben die Erfahrung, die hiſtoriſche oder gleichzeitige lehrt Tugenden kennen, die ein Volk nur im Verhältniſſe zu andren Völkern oder zu einzelnen Individuen derſelben haben kann, unabhängig von den ihm eigenthümlichen Gewohnheiten, Geſetzen und Sitten, unabhängig auch von den Lebensbedürfniſſen eines jeden im Volke. Nach Cicero de officiis war jeder Fremde ein hostis und wurde vom Volke als ein Feind behandelt. Das war den Gewohnheiten des Volkes gemäß. Die einzelnen Individuen aber vermögen anzuerkennen, und erkennen an, daß die Fremden nicht mit Haß zu verfolgen ſeien. Hier geht eine Tugend heraus aus der Nationalität. So bei den Beduinen. Raubſüchtig mögen ſie ſein, aber kommt ein Fremder zu ihnen in's Zelt, ſo iſt er geborgen. Das Gaſtrecht iſt eine Tugend abgeſehen von der Nationalität. Iſt der Fremde geſpeiſt, ſo führt er ihn über ſeinen Stamm hinaus; findet er ihn aber in der Wüſte, ſo geht er in die Nationalität zurück. Hieher gehört auch die Treue eines Volks gegen das andre und das Urtheil, daß ſie eine Tugend ſei. Das Urtheil wurde geſchichtlich bei der Punica fides. Dies Urtheil ſpricht Verachtung des einen Volks gegen das andre aus. Dies Urtheil iſt aber nicht möglich, wenn das politiſche Princip gelten ſoll. Denn dann hätte der Punier ſeinen vaterländiſchen Sitten gemäß eine Tugend vollbracht. Nimmt man dieſe beiderſeitigen Erfahrungen zuſammen, ſo muß wohl von jenem Princip geurtheilt werden, es leiſtet nicht, was es leiſten ſoll. In der Erfahrung kommen Tugenden nicht nur der Nationalität, ſondern auch der Humanität vor und dieſe ſtehen aus jenen nicht zu begreifen. Das Princip iſt zu eng, als daß es, was in ſeinen Kreis gehörte, erklären könnte.

2) Der Satz: dem Geſetze ſeines Volks iſt jeder Gehorſam ſchuldig und wenn er ihn leiſtet, iſt er der Tugendhafte, dieſer Satz ſpricht offenbar eine Wahrheit aus. Jeder Bürger des Staates wird durch ihn erinnert an die Heiligkeit und Un-

verletzlichkeit der Geſetze, die in ſeinem Volke ein Beſtehen haben. Aber ſo iſt der Satz ſelbſt nur der Ausdruck aller Geſetze als eines, ſie alle zuſammenfaſſend. Woher dies Geſetz ſeine Nützlichkeit im Gebrauche habe, das begreift ſich aus dem Princip, aber nicht woher die Heiligkeit komme, in der es anzuerkennen iſt von jedem. Das geht über das Princip hinaus. Der Satz: ſei geſinnt und handle, wie es das Geſetz deines Volkes fordert, ſpricht ein Geſetz aus. Jenes politiſche Princip der Ethik nimmt das Geſetz für das Princip für ſich ſelbſt — es iſt alſo eine Verwechslung des Princips mit dem Präcept. Das Princip ſoll es ſein, woraus jedes Präcept begriffen werde — hier wird aber ein Präcept ſelbſt zum Princip gemacht.

3) Die in der Darſtellung betrachtete Wohlfahrt aller Individuen, die zuſammenleben, die gemeinſame Wohlfahrt iſt es, worauf beim Suchen des Princips reflectirt wird und worauf das gefundene Princip hinausgeht. Sie iſt gleichſam für daſſelbe und für alles durch es Begründete der Anfang und das Ende, von wo aus und worauf alles ausgeht. Das Wohlſein Aller, ihre Glückſeligkeit im Einzelnen und Ganzen iſt die Bedingung in Anſehung alles deſſen, was kraft der Geſetze für Recht und Unrecht erklärt wird und wobei es Recht iſt, bei dem Geſetze zu beharren. So iſt die Glückſeligkeit Zweck; Geſetz und Pflicht, Sitte ſind ſämmtlich Mittel für die Erreichung dieſes Zwecks. Das Recht hat alſo eine der Wohlfahrt untergeordnete Stelle: es gilt um das *εὐδαιμόνως ζῆν* mit dem *δικαίως ζῆν*. Justus esto, ut beate vivas. Dieſe Unterordnung, in der das Recht nur im Dienſte der Glückſeligkeit ſteht, erkennt theils jeder Menſch im Verhältniß zu ſich ſelbſt an: und demgemäß wird von jedem Recht gethan, wenn und ſo lang es ihm Nutzen bringt — denn Wohlfahrt iſt Zweck. Dem Principe nach, wird jeder Andre wenn der eine ſeinen Vortheil dabei hat, ſo behandelt, als ſtände der andre unter

unter keinem Geſetz und ſo iſt das politiſche Princip auch wohl das Regulativ der Politik geworden bis auf die neueſte Zeit. Zuerſt haben wir zu denken an die Wohlfahrt unſers Staates. Kann die Wohlfahrt befördert werden durch Eingriff in fremde, ſo ſind wir durch unſern Zweck dazu berechtigt. Aber nun, wenn der eine im Verhältniß zum Andern behandelt wird nach jenem Princip, ſo iſt er damit nicht zufrieden — ſo iſt es auch bei ganzen Völkern. Dann heißt es: „du thuſt mir Unrecht.“ „Ja! aber das war mein Vortheil.“ So klagt denn Jeder über den Andern. Aber in dieſer Beurtheilung ſteht das Recht über dem Nutzen. Der Zweck iſt da Recht und Gerechtigkeit: ſo urtheilen wenigſtens die Unrecht Leidenden. Mit der Gerechtigkeit alſo iſt es das zweideutigſte Ding von der Welt, wenn die Wohlfahrt eines Volkes das Höchſte iſt, woraus das Geſetz genommen iſt, und die Geſchichte hat bisher gelehrt, daß Völker, die ihre Opulenz und Glorie für das Höchſte nahmen und ihr die Gerechtigkeit unterordneten, die ungerechten waren. Wie reimt ſich das mit jenem Princip? Stände es ſo um die Gerechtigkeit als der Wohlfahrt untergeordnet, da hätte Plato eine leichte Arbeit gehabt in ſeiner Republik. Aber er begreift den Staat nur aus der Gerechtigkeit.

Eben damit, daß für das oftgenannte Princip reflectirt worden iſt auf das öffentliche Wohl, geht das Princip ſelbſt ſchon über ſich hinaus. Dieſe gemeinſame Glückſeligkeit eines Fiſchervolks u. ſ. f. iſt ſo genannt, ein blos Gedachtes. Wirklich iſt ſie die Glückſeligkeit nur in den Einzelnen als Zuſammenlebenden. Aber dies Wohlſein eines Jeden vom Geſundſein an bis zum genußreichen Daſein hin iſt gegründet in ſeiner Natur mit allen ihren Anlagen und bedingt durch die Entwicklung aller der Anlagen. Wie nun, wenn die menſchliche Natur abgeſehen von aller Nationalität berückſichtigt würde für ein Princip der Geſetze und Sitten? Das Princip geht ſo in das eudämoniſtiſche über.

§. 5.

Das eudämoniſtiſche Princip.

Beſonders in der modernen Welt hat ſich eine Moral geltend gemacht, die mit dem Weſen der Ethik direct und indirect im Widerſpruch ſtehet. Das Princip iſt antik. Epikur iſt ſein Urheber, aber auch zu Cicero's Zeit lebte eine ſolche Moral. Cic. de finibus bonorum findet es daher nöthig Alles aufzubieten, wodurch ſie widerlegt werden könnte. Bei den Neuern kommen auch ganze Syſteme aus dieſem Principe vor z. B. die von Steinbart, Bahrot, und ſelbſt wo ein ganz anderes Princip vorwaltet, bei Reinhard, hat ſich das eudämoniſtiſche Princip eingeſchlichen. Populäre Philoſophen neben jenen Theologen haben dem Princip gehuldigt, auch philoſophirende Poeten oder poetiſirende Philoſophen z. B. Wieland, vergl. ſeine Euthanaſia, ſeinen Ariſtipp und deſſen Zeitgenoſſen. Auch liegt dies Princip im Menſchen ſelbſt. Vor der Darſtellung iſt noch ein Blick zu thun auf das pädagogiſche und politiſche Princip. Jenes hält ſich im Einzelnen, der Einzelne wird erzogen, das politiſche aber hält ſich im Beſondern, denn es kommt auf den beſonderen Staat an, worin einer lebt. Das Einzelne und Beſondere ſind zwei Begriffsbeſtimmungen; demnach ginge vielleicht die Darſtellung auf's Allgemeine, um dem Begriff Genüge zu thun. Allein das Princip geht im Gegentheil auf's Einzelne zurück und thut, wie es ſcheint, dem Begriff durchaus nicht Genüge; allein der Schein verſchwindet, ſo wie das Princip ſich darſtellt: es ſetzt im Einzelnen an, aber mit dem Einzelnen gilt es das Allgemeine, deſſen Träger das Einzelne gleichſam ſei. Empiriſch iſt es auch, wie die beiden erſten, durch und durch. —

Der einzelne Menſch wird nun erfahren

1) als der lebende. Als dieſer iſt er der Gegenſtand, an dem Erfahrung gemacht wird: auf ihn den Lebenden ſo un-

mittelbar wie er ſich darſtellt, wird reflectirt und mittelſt der Reflexion auf ihn wird erfahren, daß er der ſich ſelbſt Erhaltende iſt. Es macht der Menſch am Menſchen die Erfahrung der Selbſterhaltung. Hierin geht ſeine Erfahrung ſogleich aus dem Einzelnen in's Allgemeine mittelſt des Satzes: was von ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt erhalten wird, alſo das ſich Erhaltende iſt das Leben, was von Anderen lediglich für Andres und nicht für ſich erhalten wird, das iſt das Lebloſe: ſei es Stern oder Kieſel. Was nur erhalten wird für Andere, iſt doch nur Mittel zum Zweck. Die Sonne mit ihrem Licht und ihrer Herrlichkeit iſt ein Mittel für den Zweck des ſich ſelbſt Erhaltens. Hingegen eben das, was ſich ſelbſt erhält, indem es hiemit für ſich exiſtirt und für ſich ſelbſt fortdauert, das iſt ſich ſelbſt Zweck. Der Menſch macht alſo am Menſchen die Erfahrung der Selbſterhaltung, daß er Zweck für ſich ſei. Aber das Princip fängt ja damit ganz prächtig an: es packt gleich den Anfang! — In der weitern Reflexion auf das ſich ſelbſt erhaltende Subject (Thier, Pflanze, Menſch) wird die Erfahrung gemacht, daß es für die Erhaltung ſeiner Mittel bedarf, wodurch es ſich erhalte. Zu dieſen Mitteln greift das lebende Subject, nimmt ſie auf, verarbeitet ſie. Aber worin findet das Subject die Mittel zur Erhaltung ſeiner ſelbſt? Zunächſt findet es dieſelben in ſich, ſo iſt es das Lebende, τὸ ζῶον, gleichſam eine für ſich in ſich geſchloſſene Welt, Microcosmus. Aus ſich lebt es, als bedürfe es außer ihm keines Andern für die Erhaltung ſeiner ſelbſt. Die Reflexion ſtößt die Erfahrung mit der Naſe drauf: das im Ei lebende Thierchen erhält ſich von dem Dotter, in dem es den Anfang ſeines Lebens nahm, der Dotter verzehrt es, dann bricht's die Schale durch, lebt noch einige Tage darin; nun wenn's Futter fehlt, ſo iſt es aus mit der Selbſterhaltung. So iſt es auch mit dem Kind im Mutterleibe. Die Mutter muß es an die Bruſt nehmen, und ſie wird ſomit das Mittel. Der Selbſterhaltung des Subjects iſt alſo eine gewiſſermaßen feindſelige Macht gegenüber, die, was zu leben begonnen hat, zu zerſtören ſtrebt. Die Luft erhält und greift an, bringt um, wenn das Leben ſich nicht gegen ſie zu behaupten vermag. Am Lebenden alſo wird von außen her gezehrt. Daher das Lebende nach einem Mittel dagegen greifen muß, was jenes Verzehren hindre: es muß, warum? durch den Mangel, der von jener feindſeligen Macht in's Leben gebracht wird. Durch dieſen Mangel iſt das Lebende das animaliſche Subject, welches dieſen Mangel fühlt als Unluſt, Schmerz, der das Incitament dafür iſt, daß das Lebende nach einem Mittel außer ihm greift. Mit dem Gefühl des Mangels, womit die Selbſterhaltung auf dem Sprung zur Selbſtzerſtörung iſt — wird eine Bewegung des Lebenden rege — der Trieb in Hunger und Durſt. Die Befriedigung deſſelben gewährt Luſt, und ſie iſt es, kraft deren das Leben ein Beſtehen fort und fort hat. Es gilt darum ein Princip für den Menſchen zu entdecken in Anſehung der Regeln und Geſetze, nach denen er ſich einzurichten hat. Es hält daher jene Reflexion ſich in der Sphäre des animaliſch Lebenden, und läßt das pflanzlich Lebende unbeachtet. Auch die Selbſterhaltung der Pflanze iſt durch ihren Nahrungstrieb vermittelt — dieſe geht aber den Eudämoniſten nicht an; wohl aber der Selbſterhaltungstrieb des animaliſchen Subjects. Wodurch iſt dieſer Trieb bedingt? die Erfahrung muß antworten.

a) Im Verhältniß des lebenden Individuums zu ihm ſelbſt, dadurch, daß es das ſich ſelbſt afficirende iſt, oder von ſich afficirt wird, daß es mit ſich im innigſten Contact ſteht; dieſer iſt das Selbſtgefühl. Der Pflanze mangelt daſſelbe, dem Thier iſt es weſentlich. Je höher die thieriſche Organiſation ſteht, um ſo inniger, energiſcher iſt jenes Selbſtgefühl und zugleich die Möglichkeit des Fühlens, Empfindens, indem die höhere Organiſation auch die ſinnige iſt — es wird geſehen, gehört u. ſ. f. Für den, der ſich ſelbſt fühlt, werden dadurch

Gefühle von dem, was er hört, ſieht u. ſ. f. Durch dies Gefühl als Selbſtgefühl iſt der Trieb bedingt direct als Selbſterhaltungstrieb: ebenſo weiter auch der Wiſſenstrieb. Die Erfahrung hat auch das Organ entdeckt — das Nervenſyſtem, die Senſibilität. In dieſer Thätigkeit des Empfindens überhaupt bis auf das Werkzeug dafür verhält ſich das Lebende lediglich zu ſich; es iſt dies ein rein inneres Bewegen. Vergeht dem Thiere Hören und Sehen, ſo verſchwindet das Selbſtgefühl, der Selbſterhaltungstrieb iſt weg, er iſt bedingt durch Senſibilität. Aber das Verhältniß des lebenden Individuums iſt

b) ein Verhältniß von ihm weg zu Anderem hin, ſei daſſelbe nun ein Lebendes oder Lebloſes. In dieſem Verhältniß iſt das Andre, das außer dem Leben Vorhandene, das auf es Wirkende und das gegen es Feindſelige. Da fällt ein grelles Licht in die Augen, die Augen ſchließen ſich u. ſ. f. Wie auf die unter a. betrachtete Weiſe der Erhaltungstrieb poſitiv bedingt iſt durch Gefühl und Empfindung, ſo iſt er im Verhältniß des Andern zu ihm negativ bedingt. In dieſem Verhältniß regt ſich das Lebende als Renitenz gegen das Andere, es ſucht ſich gegen daſſelbe zu erwehren. Das Andre iſt das Irritirende, das Lebende iſt das Irritable. Auch dieſe Renitenz ſtellt ſich an ihren Organen für die Erfahrung dar — an den Fibern. Die Fiber compact iſt Muskel, das Herz. Die thieriſche Muskularität renitirt gegen das von außen Feindſelige. Das Verhältniß endlich des Lebenden iſt

c) das ſowohl zu ihm ſelbſt, als zu Andrem außer ihm. In dieſem dritten Verhältniß, in welchem die beiden andern enthalten ſind, wird der Trieb des Lebenden rege als der, ſich, wie aus ſich, ſo auch aus der Welt zu erhalten. Das Thier reproducirt ſich mittelſt der Befriedigung ſeines Triebes. An ihm wird gezehrt, aber die Nahrung erſtattet das verloren Gegangene. Jedes Organ reproducirt ſich. Der Selbſterhaltungstrieb iſt alſo hier bedingt durch die Thätigkeit der Reproduction im Verdauen, Aſſimiliren; mittelſt deſſen Verſtand und Alles wieder aufgefriſcht wird. Auch dieſer dritten Bedingung wird es nicht am Organ fehlen. Es iſt das ganze Inteſtinalſyſtem. In dieſen drei Bedingungen und ihren Organen iſt das animaliſche Leben als Selbſterhaltung abgeſchloſſen, ſo iſt das Thier ein Microcosmus. Kopf, Gehirn für das Senſible, Bruſt mit dem Herzen für das Irritable, Magen u. ſ. f. für das Reproductive.

In der Erfahrung kommt das Einzelne vor als Inſekt: alſo, heraus mit der Sprache! Die Moral beginnt und ſetzt an im Inſekt (ſo ſagt Epikur). Das Leben iſt ein eingeſchnittenes, unterſchieden in jene drei Bedingungen (Campe nennt das Inſekt: Kerbthier). So anſetzend iſt das Princip ganz niedrig und gemein und kann es ſchwerlich dem, der etwas auf ſich hält, wohlgefallen. Es wird ſich aber ſchon heben, wenn es auch weit davon zurückbleibt, erhaben zu werden.

Ueber jene Gemeinheit kommt hinaus

2) die Erfahrung, α) die der Eine am Andern macht daß dieſer lebe, kann, ja muß jeder an ſich ſelbſt machen. Die Erfahrung an ihm ſelbſt gemacht, iſt es vermöge deren einer Erfahrung am Andern machen kann. Dadurch nun, daß das Individuum nicht blos lebt, ſondern ſich auch als Lebendes erfährt, unterſcheidet es ſich vom Thier. Dieſes ſich ſelbſt Erfahren iſt zunächſt ein ſich ſelbſt Erleben. Das Thier lebt, aber erlebt nichts, hat Vorſtellungen, ſelbſt Erinnerungen, aber Wahrnehmung und Erfahrung nicht. In allen ſeinen Bewegungen iſt und bleibt es Selbſtgefühl, gleichviel, ob es wache oder ſchlafe (daher Leibniz es die träumende Monade nennt). Aus dieſem bloßen Lebendigſein und Empfinden hebt ſich die Individualität hervor, indem das Selbſtgefühl ein ſich Wiſſen, Selbſtbewußtſein wird. Erfahrungsmäßig iſt dies, wie es zugehe, kann nicht erfahren werden. Mit dem Erleben, welches das unmittelbarſte Erfahren iſt, kommt das Individuum ver-

möge der Sprachfähigkeit und Gedächtniß dazu, das Erlebte zu beſchreiben. Das Individuum in dieſer ſeiner Selbſterfahrung vermag der Selbſtbiograph zu werden. So geht der Menſch wohl daran, was er an und in ſich und an Andern erlebt hat, durch die Erinnerung zu berichten. Die Selbſtbiographie kommt aus dieſer Anregung her, aus der feſten Anhänglichkeit des Menſchen an ſich; daher ſelten oder nie ein großer Mann eine Selbſtbiographie geſchrieben hat, weil er gar nicht an ſich dachte und über ſich reflectirte. Rouſſeau's confessions ſind keine Biographie, Plutarch hat andere Biographien gegeben, aber nicht ſeine: Cäſar's Commentarien ſind keine Biographie. Alle Selbſtbiographie hat zum Grunde dieſe Freude an ſich, das Glückſeligkeitsprincip. Sich nicht nur fühlend, ſondern auch ſich denkend, hat das Individuum den Selbſterhaltungstrieb nicht nur blos im Leben, ſondern auch im Selbſtbewußtſein: er nimmt damit die Natur des Selbſtbewußtſeins an und wird Zuneigung des Individuums zu ihm ſelbſt, nimmt die Geſtalt der Selbſtliebe an, *ἡ φιλαυτία*. Als das ſich denkende, iſt das Individuum ſich unmittelbar zugeneigt und in dieſer Inclination nimmt er ſich in die Arme: „dich haſt du lieb und was zu deinem Frieden dient, das wirſt du ſuchen.“ Wenn Jeder, wenn er in ſeiner Erfahrung auf ſich ſelbſt reflectirt, anerkennen muß, daß er ſich ſelbſt liebt, ſo iſt die Erfahrung der Selbſtliebe eine allgemeine. Damit ſetzt das Princip über das Thier weg, es gräbt ſich ein in das Selbſtbewußtſein. Jene Zuneigung des Individuum zu ihm ſelbſt iſt Mutter andrer Neigungen: aus der Selbſtliebe entſteht Liebe zum Leben, und zu allen Mitteln für Befriedigung der Lebensbedürfniſſe, ferner die Ehrliebe, Geldliebe, Bequemlichkeitsliebe. — Der Selbſterhaltungstrieb im Selbſtgefühl wird, wie oben geſagt, angeregt durch einen in das Selbſtgefühl geſetzten Mangel. Aber nun indem der Selbſterhaltungstrieb die Natur des Bewußtſeins angenommen, ein ſelbſtbewußter Trieb geworden iſt, ſteigert ſich auch im Selbſtbewußtſein jener Mangel und deſſen Gefühl zu einem pſychiſchen Schmerz. Der Schmerz überhaupt iſt nach einer Bemerkung Hegel's der Vorzug des Lebendigen. Im Schmerz zeigt ſich das Leben. Aber im Schmerz, gleichviel ob er der des Thieres oder Ich's ſei, wird doch das Individuum, ſo zu ſagen, einen Widerſpruch inne, eine Spannung in ihm ſelbſt, ein Widerwärtiges. Daher die Frage: *τὸ ἄλγος πότερον κακὸν ἢ ἀγαθόν*. Nach der ſtoiſchen Schule iſt er kein Uebel, aber nach der epikuräiſchen. Der Schmerz als Bedingung der Anregung des Selbſterhaltungstriebes iſt kein Uebel, denn Selbſterhaltungstrieb, Selbſtliebe und beider Aeußerungen ſind ja das das animaliſche und intellectuelle Leben beſtimmende. So alſo heißt es: das Leben ſelbſt iſt ein Uebel trotz aller Herrlichkeit — wegen des Schmerzes. Wenn daher bei Epikur der Schmerz für ein Uebel gehalten wird, ſo iſt es darum, weil er an ſich das Gefühl des Widerſpruchs im Lebenden iſt, aber indem er die Bedingung zu Anregung des Triebes iſt, aus dem Schmerz herauszukommen, iſt er kein Uebel, er iſt Mittel zu einem guten Zweck. Dieſe Betrachtung nun geht weiter.

β) Wie ſeiner ſelbſt, ſo auch wird das lebende Individuum deſſen, was nicht es ſelbſt, ſondern ein anderes iſt, ſich bewußt. Davon kann es die Erfahrung machen an ſich und Andern. Es erfährt der den Menſchen in der erſten Woche ſeines Lebens Beobachtende, daß dies Kind ein ſich ſelbſt fühlendes Individuum iſt. aber noch ganz ohne Bewußtſein. Der Selbſterhaltungstrieb bewegt das Kind zum Schrei um Nahrung. Mit der Sprache wird es ſeiner ſelbſt bewußt. Wie? das kümmert den Eudämoniſten nicht. Alles außer ihm, wovon er Erfahrung erhält, faßt der Menſch zuſammen in ſeinen Worten: Welt, Natur. Der Welt nun als des Macrocosmus in irgend einem Grade kundig, erfahrungsreich und aufmerkſam auf ſie in ihrem Verhältniß zu den Bedürfniſſen, die der in ihr Lebende hat, wird er leicht zum Urtheil kommen: ſie, die Welt, ſei das Mittel für ihn, der ſich ſelbſt liebt, ſie ſei um ſeinetwillen da, um von ihm gefaßt, gebraucht zu werden. Von der Selbſtliebe aus alſo iſt es ein gutes Ding um die Welt und der ſich ſelbſt Liebende darf ſie nur recht benutzen für alle ſeine Neigungen. Alles in der Welt kann nützlich für ihn werden und ſchädlich. So ſüß das Gift ſchmeckt, ſo hütet er ſich doch vor dieſem Schädlichen. Da iſt auch leicht zu erfahren, daß zu Benutzung der Welt jeder ſeine Kräfte üben und ſich geſcheut machen müſſe. Je klüger, je geſchickter, deſto beſſer für ihn. So treibt die Selbſtliebe zur Bildung, zu angeſtrengter Thätigkeit. Es iſt damit auf die Cultur des Menſchen abgeſehen, die den möglichſten Grad der Befriedigung aller Bedürfniſſe erreichen will. So ſich ſelbſt liebend muß der Lebende die Welt um ihn für ein Mittel nehmen zu Erreichung ſeiner Zwecke, als wäre die Welt nur um ſeinetwillen da. Jene Zwecke nun

3) gehen, was ihre Erreichung betrifft, zunächſt auf die Bedürfniſſe deſſen, der ſie hat, dieſe Bedürfniſſe aber ſind zahlreicher, mannigfaltiger und feiner, indem ſie die des Menſchen ſind, als die Bedürfniſſe des Thiers. Die Natur iſt zwar mit Wenigem zufrieden, aber wenn ſie viel haben kann, ſie oder der Menſch, ſo iſt's ihm doch lieber. Jene Bedürfniſſe nemlich betreffen

a) die Erhaltung des Lebens als ſolchen, ſind alſo auf die Befriedigung des Erhaltungstriebes geſtellt und kurz als ſinnliche Bedürfniſſe zu bezeichnen. Zuvörderſt das Bedürfniß der Nahrung dem Thier ein einfaches, dem Menſchen ein unendlich mannigfaches dem Inhalt und der Form nach — von den Producten an, die etwa Griechenland und Italien giebt, bis zu den Erzeugniſſen Indiens, vom Korn bis zum Champagner. Für dieſe ſeine Nahrungsbedürfniſſe nimmt der Menſch alle Welttheile in Beſchlag zur Zubereitung einer Luculliſchen Mahlzeit. Alle drei Reiche der Natur müſſen dazu dienen.

Mit dem Bedürfniß der Wohnung iſt's ebenſo; dann mit dem der Kleidung, nicht weniger mit dem Geſchlechtstrieb. Es hat aber der Menſch als lebend mit Bewußtſein ſeiner und ſo ſich liebend

b) noch andere Bedürfniſſe, die mehr als quantitativ verſchieden ſind vom thieriſchen; ſie ſind gegründet in der Intellectualität und Perſonalität des Menſchen. Es ſind geiſtige Bedürfniſſe. Zwar zeigt ſich in mehreren Thierarten ein Kunſttrieb, aber nicht Kunſtſinn als die Fähigkeit oder Receptivität des Sinns für das Wohlgeſtaltete, Liebliche, Schöne und Erhabene. In Anſehung des Kunſtſinnes hat der Menſch das Bedürfniß und das Talent, die Mittel zu Befriedigung jenes Kunſttriebes ſelbſt zu ſchaffen durch die Kunſt. In dieſem geiſtigen Bedürfniß angeregt durch den Kunſtſinn verwendet der Lebende die Zeit, die übrig bleibt von der Befriedigung der ſinnlichen Bedürfniſſe, um ſie auszufüllen, mit Theater, Concerten, Lectüre, Galleriebeſuchen. Aber eben in ſeiner Intellectualität iſt der Menſch beſtimmbar noch für einen andern Trieb, für den Wiſſenstrieb, Neugier. Die Befriedigung dieſes Triebes gewährt ebenſo dem Menſchen, wenn auch mit Anſtrengung verbunden, Freude und Vergnügen. Wer einmal geübt iſt im Denken und Forſchen, ſetzt wenigſtens die Luſt im Denken gleich der im Eſſen. Endlich:

c) ſich ſelbſt beobachtend ſowohl im leiblichen als geiſtlichen Bedürfniß macht der Menſch bald die Erfahrung, daß die geiſtigen die höheren Bedürfniſſe ſind, die leiblichen ihnen ſubordinirt; ſchon von der Seite, daß die Befriedigung geiſtiger Bedürfniſſe beſonders im Wiſſen Mittel iſt zur Befriedigung des Lebens. Aber noch von einer andern Seite zeigt ſich jene Unterordnung der leiblichen: die Organe für ſie ſtumpfen ſich durch die Befriedigung nach und nach ab, in allen drei Beſtimmungen der Individualität. Das Alter ſtumpft die Nerven ab, ſchwächt ſie, es hat die Sinnenreize der Jugend verloren:

ſo iſt es auch mit der Irritabilität: der Magen des Alters muß ſich vor mancher Speiſe hüten: manum de tabula! aber mit den geiſtigen Bedürfniſſen verhält ſich's nicht ſo. Die Energie des intelligenten Subjects hält länger aus. An den Werken der Kunſt für die Anſchauung, an Gedichten, an Shakespeare kann das Alter ſelbſt einen erhöhten verfeinerten Genuß haben. So auch in der Wiſſenſchaft. Da gehören nun

d) Mittel dazu, ohne welche die Befriedigung leiblicher und geiſtiger Bedürfniſſe unmöglich iſt, wie der ſich Liebende gar leicht erfährt und anerkennt. Dieſe Mittel ſind nun keinem gerade in die Hände gegeben. Gebratene Tauben fliegen einem nicht in's Maul. Durch die Erfahrung, daß die Mittel geſucht werden müſſen, dringt ſich das Bedürfniß auf, mich zuſammenzunehmen, zu arbeiten, zu erwerben. *χρήματα* ſind's, Mittel aller Art aus allen drei Naturreichen, ohne die die Befriedigung unmöglich iſt. Aus der Selbſtliebe kommt daher die Forderung, wie eine Pflicht an den Menſchen, daß er arbeite und wohl unterſcheide das Nützliche vom Schädlichen und ganz Gleichgültigen, damit die Arbeit dem Zwecke der Herbeiſchaffung der Mittel diene. Es iſt nicht Alles Gold, was glänzt. Der Glanz der Abendwolke iſt wohl was Schönes, aber der Dukatenglanz iſt noch ſchöner. Einer der Grundſätze, die die ſtoiſche Schule hatte gegen die epikuräiſche: *ὁ σοφὸς χρηματιεῖται*, der Weiſe ſucht ſich zum Reichen zu machen, eben dieſer Satz kann auch ein epikuriſcher ſein. Nur hat die Maxime des Eudämoniſten eine ganz andere Beziehung als die ſtoiſche. Der Stoiker wollte Mittel, um ſich frei und unabhängig zu erhalten in ſeinem Charakter. Aber beim Eudämoniſten gilt's die Befriedigung der Lebensbedürfniſſe; Freiheit hin, Freiheit her! Genoſſen, wenn auch gekrochen!

Sind nun alle Triebe des Menſchen vom Nahrungstrieb bis zum Wiſſenstrieb rege, hat er in Bezug auf ſie alle ſeine Kräfte geübt und gebildet und ſind von ihm in ſeiner Klugheit mittelſt ſeiner Arbeitſamkeit alle Mittel zu Befriedigung ſeiner Triebe vorhanden, ſo iſt der Zweck ſeines Lebens erreicht. In der Summe aller ſeiner Triebe, aller Lebens- und Geiſtesbedürfniſſe und aller Mittel zu deren Befriedigung beſteht ſeine Glückſeligkeit, ἡ ἡδονή.

Man hat dem Syſtem, welches ſo auf dieſelbe gegründet iſt und an ihr ſein Princip hat, den Vorwurf gemacht, es ſetze den Menſchen zum Thiere herab, indem dieſem Syſtem nach der Hauptzweck des Menſchen wäre, jeden Sinnenkitzel zu befriedigen, ſei es durch geiſtige oder ſinnliche Mittel. Der Menſch würde dadurch noch ſinnlicher, wühle ſich im Schlamme der gröbſten Sinnlichkeit herum (porcus epicuraeus). Allein den Urheber Epikur trifft dieſer Vorwurf vollends gar nicht; er war ein ſehr beſonnener, ſtets mäßiger Mann. Gegen dieſen Vorwurf iſt ſein Princip auch leicht zu vertheidigen. Das Princip fordert einerſeits zur Arbeit auf, will nicht orientaliſche Ruhe, ja Anſtrengung; nur die nicht nothwendigen Schmerzen zu Erreichung eines Zwecks flieht es. Sodann dem Princip gemäß muß der Menſch in der Befriedigung aller Triebe Maaß und Ziel halten. Ihre Befriedigung iſt geknüpft an das Geſetz ſeines Lebens, und es gehört zu ſeiner Beſtimmung, daß er zu erforſchen ſuche, welches das Geſetz ſei. Der eigentliche Grundſatz, in dem das Princip ſich ausſpricht, iſt der: „Lebe der Natur gemäß.“ Aber

4) ein Egoiſt iſt doch der Eudämoniſt in dieſem Satze. Dies ſich mäßigen iſt doch Mäßigung um ſeinetwillen, er hat nur ſich im Auge: „zerſtöre nicht deine Genußfähigkeit durch Uebermaaß in Allem.“ „Ja wohl!“ er räumt den Egoiſten ein. „Egoiſt ja! ſagt er, biſt du denn keiner, alle ſind Egoiſten.“ Der Vorwurf ſteigert ſich gegen ihn zum eigennützigen Egoiſten. Aber das braucht er nicht einzuräumen. Aus ſeinem Princip ſelbſt widerlegt ſich die Behauptung, daß er eigennützig ſei, ſo: die der Natur und ihrem Geſetz durchaus ange-

meſſene Befriedigung ſämmtlicher Triebe iſt möglich nur im Zuſammenleben derſelben mit einander. Sei immerhin der Eudämoniſt Egoiſt, er hat ein ſociales Zuſammenbeſtehen. Da macht er die Erfahrung, daß jeder ſich liebt, jeder glückſelig ſein will. Was nun die Selbſtliebe des Andern ſtört, was dieſem ſchädlich iſt, das wendet er, ſo weit er kann, von ihm ab, jeder von jedem. So wie der Menſch klug wird, ſo muß er Rückſicht darauf nehmen, die Selbſtliebe Andrer nicht zu verletzen. Die Andern ſind mehr oder weniger Mittel für ihn, ſo wie er ihnen dient. Daher ſein Grundſatz; leben und leben laſſen, ja ſelbſt Gelegenheit geben, daß Andre zu den Mitteln für die Befriedigung ihrer Bedürfniſſe gelangen durch ihn. Sein Dienen für Andre wird ihm wieder dienlich. Er iſt gerade der Gemeinnützige, ſo geht das Einzelne ein in das Allgemeine, das eudämoniſtiſche in das vorige politiſche Princip: des Volkes, des Landes Glück iſt auch meines. Von dem Princip in dieſer Beziehung kann geſagt werden, es vereinige die Selbſtliebe mit der Socialliebe und zwar ſo, daß die eine von der andern unzertrennbar ſei: wie der Dichter Pope ſententiös ſagt: „Aechte Selbſt- und Socialliebe ſind ein und daſſelbe.“ Die Societät nemlich iſt der Verein Vieler zu demſelben Zweck, ſich ſo glücklich durcheinander zu machen als möglich. Dabei iſt von jenem Princip vorausgeſetzt, daß der Verein auch ſolche Inſtitutionen habe, womit es wie um das allgemeine Beſte, ſo um das einzelne zu thun ſei, daß Einzelne nicht Vorrechte haben gegen die Andren. Hätte der Verein nicht dieſe Inſtitutionen, ſo würde er dem Einzelnen nicht genügen, wie der Atheniſche Staat zu Ariſtipp's Zeit] in Verfall und jenem Zweck der Gemeinnützigkeit nicht mehr angemeſſen war (Wieland's Ariſtipp). Die Maxime des Eudämonismus in dieſem Punkte iſt; ubi bene, ibi patria, er emigrirt, weil er nicht Hoffnung hat, ſeinen Vortheil zu finden. Aber dieſe Maxime kann Grundſatz noch ganz andrer Leute ſein, nemlich derer, denen es in und mit ihrem

Leben weniger um das Wohlleben, als um Freiheit und Recht zu thun iſt. Dieſe finden in ihrem Vaterland Gewalt und Dienerei, Ariſtocratismus und abſolute Monarchie. Wie iſt nun endlich eine Ethik, deren Princip das eudämoniſtiſche ſei, zu nehmen? Epikur theilte die Sittenlehre der Phyſik zu und es iſt daher ſo: die Sittenlehre aus dieſem Princip iſt eine dem Menſchen durch die Erfahrung, die er ſelbſt macht, gegebene Anweiſung, wie er ſich ſelbſt zu erhalten und ſein ganzes Leben ſo einzurichten vermöge, daß ſeiner Schmerzen nur wenige, ſeiner Vergnügen aber deſto mehrere ſeien und er wo möglich immerfort Freude an ſich erlebe. Freih. von Knigge's Werk iſt ein rechtes Noth- und Hülfsbüchlein für den Eudämoniſten.

§. 6.

Beurtheilung dieſes Princips.

Man kann zunächſt die Beurtheilung als Widerlegung verſuchen aus Gründen außerhalb des Eudämonismus ſelbſt. Kant in ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft und in ſeinen Anfangsgründen der Metaphyſik der Sitten meinte das Princip und deſſen Theorie durch folgendes widerlegen zu können.

a) Das Geſetz für den Menſchen im Wollen und Handeln fordert an ihn und dieſes Fordern als ein poſitives iſt ein Gebieten, als ein negatives ein Verbieten. Das Fordern ſelbſt in Einem Begriff iſt das Sollen. Wird nun die Selbſtliebe und der Glückſeligkeitstrieb zum Princip der Moral genommen, ſo fällt dies Sollen weg. Denn ſich zu erhalten im Leben wird der Menſch getrieben wie das Thier. Da bedarf es keines Sollens: von Pflichten, die eben Forderungen ſind an den Menſchen, iſt und kann gar nicht die Rede ſein. — Aber iſt der Eudämonismus damit widerlegt? Er darf nur nicht anerkennen Geſetz und Pflicht: „das iſt etwas von dir ausgehecktes, beweis mir es aus der Erfahrung." Der Eudämonismus erkennt das Sollen nicht an, ſond [illegible] ein Rathen, Rathgeben. Solch unbedingtes Sollen geht ihn nicht an: „unter der Vorausſetzung thue ich das, unter der thue ich das.“ Ein abſolut Vorausſetzungsloſes erkennt er gar nicht an.

b) Das Princip einer Lehre, vollends einer Wiſſenſchaft muß ein allgemeines ſein und in ſeiner Allgemeinheit auch eine Nothwendigkeit haben. Ein Particuläres und Arbiträres iſt eine contradictio in adjecto im Princip. Der Eudämoniſt nun fragt aber: „Iſt denn die Selbſtliebe nicht allgemein und iſt der Trieb, glückſelig zu werden, nur der meinige und nicht Aller?“ Kant nun weiter! „Gut! jeder ſtrebt nach Glückſeligkeit, weil jeder ſich ſelbſt liebt, aber wie iſt's denn mit dieſer Glückſeligkeit? Setzen ſie Alle in daſſelbe ihr Glück? Der Eine erwartet darin ein gemächliches, genußreiches Leben, ein Ander ſucht das Glück im Kampf und Krieg. Das differirt in's Unendliche. Alſo ihr Eudämoniſten ſeid im Zweck nicht einverſtanden — wo iſt die Allgemeinheit?“ Aber der Eudämoniſt: „Zu läugnen iſt doch nicht, daß die Glückſeligkeit, wenn auch verſchieden im Inhalt, doch bei Allen der Form nach, dem Weſen nach daſſelbe iſt — das Wohlſein und nicht das Uebelſein, die Freude und nicht der Schmerz.“ — Die Widerlegung kann noch aus einem dritten Grunde verſucht werden, der aber ſich in derſelben Kantiſchen Sphäre hält:

c) Das Nützliche iſt es, worauf die Menſchen aus jenem Grunde der Selbſtliebe und des Glückſeligkeitstriebes ausgehen, indem ſie möglichſt das ihnen Schädliche zu verhindern ſuchen. Aber das Nützliche kann ja ein Schändliches und das Schädliche ein Ehrenhaftes ſein. „Wie dann? wollt ihr einräumen, daß ihr um Ehre und Schande unbekümmert ſeid, blos auf den Nutzen geht: dann ſeid ihr Schufte und jeder honnette Menſch muß gegen euch ſein.“ Aber der Eudämoniſt: „Uns iſt es um das Nützliche zu thun einzig und allein, um dieſes aber nicht, wie es das einzelne Nützliche iſt, ſondern um das Gemeinnützige; dies iſt auch zugleich das Ehrenhafte, alſo ſind wir nicht die Schändlichen. Nur wo der Eudämoniſt ſeinen Vortheil, ſeinen Privatvortheil dem allgemeinen Nutzen vorzöge, da wäre er ein Narr. Der Eudämoniſt hat eine ganz andere Ehre, als der Urtheilende, der von ſittlicher Ehre ſpricht, die der Eudämoniſt nicht kennt.“ — Es iſt alſo in dieſen drei Punkten ein ganz fremder Boden, worauf der Widerlegende ſteht; aber auf dem eignen Boden muß der Eudämoniſt geſchlagen werden.

Kritik des Eudämonismus aus ihm ſelbſt.

Er ſetzt im Selbſterhaltungstrieb des Menſchen an, hält ſich in der Selbſtliebe und entwickelt ſich in ihr, als der wohlverſtandenen, wo dann ſein Ausdruck für jedermann iſt: lebe der Natur gemäß. Zwiſchen beiden Punkten, jenem Triebe und dem der Natur gemäßen Leben, der Glückſeligkeit bewegt ſich in der Mitte die Selbſtliebe als die wohlverſtandene: auf dieſe kommt's alſo bei der Beurtheilung an:

1) Wie und wodurch wird die Selbſtliebe eine wohlverſtandene? Mit ihr, in ihrer Rohheit giebt ſich das Princip nicht ab. Als wohlverſtanden iſt ſie die Liebe des verſtändigen Menſchen zu ſich ſelbſt. Wie kommt denn der Menſch dazu, ein verſtändiger zu werden? ſo daß er die Liebe zu ihm ſelbſt wohl verſtehe? Nur unter Menſchen, in der Geſellſchaft; denn Niemand kann aufgewieſen werden, daß er unter Thieren verſtändig geworden ſei. Aber ſo ſucht ja das Princip Hülfe beim politiſchen: wie die Geſellſchaft, das Volk, ſeine Cultur, ſo wird jeder Einzelne auch beſchaffen ſein; über den Verſtand ſeines Volks wird er es nicht hinausbringen, aber das iſt zufällig, wo er geboren wird, ob in Krähwinkel oder in Athen. In Abſicht auf die wohlverſtandene Selbſtliebe ſo hängt ſie ab von dem Daſein in dem und jenem Volke; das Princip in dieſer variirenden Nationalität iſt hierin gleich precär, dem Zufall übergeben. In der Geſellſchaft kommt keiner zu Rande,

ohne die Einwirkung ſeiner nächſten Umgebung, kurz, daß er ſo oder ſo erzogen wird. Aber das iſt wieder zufällig, wer ſein Vater, ob dieſer klug war oder nicht, und, von wem einer erzogen wird. Indem ſo dies Princip auf's pädagogiſche zurückgeht, iſt es als durch dies bedingt dem Zufall Preis gegeben. Das Hinderniß gegen das Princip muß der Eudämoniſt wegzuſchaffen ſuchen zur Rechtfertigung ſeines Princips, beſonders, indem er ſpricht: „lebe der Natur gemäß" und ſo auf eine Nothwendigkeit hinweiſ't, die durch die Natur iſt. Er wird alſo gedrungen, um ſein Princip zu halten, zur Frage: Was iſt Natur? Aber damit kann er ſich nicht mehr in der Natur herumtreiben. Epikur fand eine Phyſik vor, die ſich zur Rechtfertigung des Princips zu qualificiren ſchien, zu ihr griff er alſo; ihr Urheber war Leucipp und einer der ſinnreichſten Bearbeiter derſelben war Demokrit. Hier nun knüpft ſich an die eudämoniſtiſche Ethik die philoſophiſche Phyſik. Dieſe Phyſik hebt in der Erfahrung unmittelbar an und ſo ganz bequem für das Princip; erfahren wird, daß im Raum etwas Undurchdringliches, durch nichts zu Bewältigendes ſei. Das, was den Raum erfüllt, widerſteht jeder Trennung und nur durch dieſen Widerſtand macht es den Raum undurchdringlich — es iſt ἡ ὕλη die Materie. Dieſe iſt ein Complex von Theilen, deren jeder untheilbar iſt. Dadurch allein iſt die Materie das Beharrliche. Alles Körperliche iſt zu zermalmen, aber nicht die Theile, aus denen das Ganze beſteht, das iſt *τὸ ἄτομον.* Aber mit der Hypotheſe von Atomen iſt dieſe philoſophiſche Phyſik aus der Erfahrung heraus. Von den Atomen iſt keine Erfahrung gemacht; daß ſie ſind, wird nur vorausgeſetzt und gemeint oder gedacht. Sodann: Wie iſt die Welt entſtanden? Aus den Atomen, durch deren Bewegung im Leeren. Daher gleich ewig mit den Atomen das Leere iſt, *τὸ κενόν;* die Bewegung dieſer Atome im Leeren iſt das dritte, *ἡ κίνησις.* Alſo auch darin geht es aus der Erfahrung heraus in's Denken. Die Bewegung ſelbſt wird vorgeſtellt als die der Atome in aller und jeder Richtung. Dabei ſind die Atome rund, eckig u. ſ. w. Der accursus und concursus der Atome im Leeren iſt der Grund des Werdens der Pflanzen, Thiere, Götter und Menſchen, und in dieſer Bewegung hat nun jedes Geſetz ſeinen Grund, wonach das Leben, die Seele in ihrem Denken u. ſ. w. beſtimmt wird. Alles iſt im Urſprung atomiſtiſch. So ſucht der Eudämonismus die Geſetze der Natur zu begreifen, denen gemäß er zu leben habe. Daher die eudämoniſtiſche Moral eine materialiſtiſche iſt. Aber indem der Eudämonismus ſolche Phyſik zu Hülfe ruft, hat er ſeinen eignen Boden, die Erfahrung, verlaſſen. Es ſoll nur gelten für's Leben voller Wirken, wovon eine Erfahrung möglich iſt — aber iſt von Atomen, ihrer Bewegung Erfahrung möglich? Alſo die Phyſik der Eudämoniſten iſt Metaphyſik geworden.

2) Der Satz: „jeder liebt ſich ſelbſt“ ſpricht ein Urtheil aus und das Urtheil hat die Beſtimmung des Allgemeinen — jedes ohne Ausnahme. Aber woher iſt dies zu wiſſen? Doch wahrlich aus der Erfahrung nicht; es kann einer nur ſagen „ſo viel ich weiß, iſt mir gewiß, daß auch Alle, die ich kenne, ſich lieben.“ Sonſt verläßt er ja ſein Princip der Erfahrung Möglich bleibt alſo, daß, wenn auch jeder ſich ſelbſt liebt, was du nicht beweiſen kannſt, es doch einen geben kann, der der Selbſtliebe entſagt hat. Aber iſt das nur möglich, ſo iſt das Princip falſch.

3) Die Selbſtliebe ſchon, indem von ihr geſprochen wird, iſt ein Gegenſtand der Vorſtellung, der Erfahrung deſſen, der von ihr ſpricht. Dabei könnte ſie doch noch als Princip beſtehen z. B. wenn wir das eudämoniſtiſche mit dem theologiſchen Princip vergleichen, der Wille Gottes iſt auch Gegenſtand und gilt für den Grund des Geſetzes für die Menſchen. Ja! wenn nicht Folgendes dazu käme: der Eudämoniſt will eine wohlverſtandene Selbſtliebe. Das ſetzt voraus, daß der, deſſen Liebe

ſie iſt, nicht nur eine Vorſtellung von ihr habe, ſondern ſie auch ſo beſtimmt habe, daß ſie die wohlverſtandene ſei. Aus der Selbſtliebe entwickeln ſich alle Neigungen des Menſchen; er kann ſich nicht glücklich machen, wenn er dieſe Neigungen nicht mäßigt. Er kann aber ſeine Neigungen nicht mäßigen, ohne ſeine Selbſtliebe auch in die Gewalt zu nehmen. Alſo die Selbſtliebe iſt für Jeden nicht nur ein Gegenſtand ſeines Denkens, ſondern ein durch ihn, durch ſein Thun und Treiben beſtimmbarer Gegenſtand. Aber ſo hört das Princip auf, Princip zu ſein. Denn was beſtimmbar iſt, taugt nicht zum Princip. Alſo der Eudämoniſt im Intereſſe an ſich, auch in ſeiner wohlverſtandenen Selbſtliebe verwechſelt doch Object und Princip. In der Sittenlehre kommt ein Kapitel von der Selbſtliebe vor, da iſt ſie beſtimmbares Object, nicht Princip.

4) Alſo der Glückſeligkeitsmann lebt der Natur gemäß, ſo weit er kann. Seine Glückſeligkeit mag nun der Eine hierin, der Andere darin ſetzen, ſo iſt doch nur möglich, den Trieb nach ihr zu befriedigen durch Mittel, die er ſucht und hat. Der Eine würde ſich glücklich preiſen im Beſitz, der Andre im Genuß, der Andre in der Ehre und deren Freuden. Der Hauptzweck aber nach dem Princip iſt der, indem der Natur gemäß gelebt wird, ein ſtets frohes, heiteres Leben zu führen, ἡ ἡδονή. Dieſes Frohſein, die Freude am Leben findet aber nicht Statt, wenn beim Wechſel der Schmerzen und Vergnügungen, zugleich die Beſorgniß iſt, daß die Mittel zur Glückſeligkeit ihm entriſſen werden könnten, daß er ihrer verluſtig gehe. Es giebt Revolutionen und da geht's gewöhnlich zuerſt an die Reichen. Wo iſt denn nun die Freude? Alſo, was iſt erforderlich? Daß er ſich an den Gedanken der Nichtigkeit gewöhnt, daß er die Mittel dieſes ſeines Wohlſeins ſelbſt für vergänglich achtet. Aber mit dieſer Ruhe iſt er über ſein Princip hinaus. Da iſt ein ganz andres Gefühl rege, das den Menſchen über die Nichtig-

keit der Welt erhebt. So geht die Glückſeligkeitslehre über ſich hinaus.

§. 7.

Das praktiſch-äſthetiſche Princip.

Die Obſervation, mittelſt deren das eudämoniſtiſche Princip entdeckt wird, geht auf äußerliche Gegenſtände, Leib und Leben, auf die Aeußerung des Triebes der Selbſterhaltung, auf die Objecte der Selbſtliebe und auf die Mittel der Befriedigung jenes Triebes und Erreichung jenes Zwecks der Selbſtliebe, ἡ ἡδονή. Alle dieſe Gegenſtände fallen äußerlich in die Sinne und daher iſt die Bildung, Entwicklung jenes eudämoniſtiſchen Princips leicht möglich und allgemein faßlich. Dies Princip hat daher große ſinnliche Anſchaulichkeit. Bei dem jetzt darzuſtellenden verhält es ſich anders: der äußere Gegenſtand iſt der Beobachtung entrückt, ſie iſt rein innerlich. Ihr Gegenſtand iſt nemlich das Gefühl als ſolches und in Anſehung des Gefühls giebt's nichts zu ſehen, hören u. ſ. w. Mittelſt der Obſervation des Gefühls conſtituirt ſich das Princip als praktiſch-äſthetiſches. Auf die Elemente, aus denen ſich das Princip conſtituirt, wird alſo mit einiger Anſtrengung zu reflectiren ſein.

1) Es hat der Menſch Gefühle, aber die hat auch das Thier. Ein jeder hat nicht nur ſie, ſondern wird auch ihrer als der ſeinigen ſich bewußt. Dieſes ſeiner Gefühle ſich Bewußtwerden iſt hier eine Erfahrung, aber eine rein und allein innere Erfahrung. Für das Gefühl, wie es das des Thieres iſt, hat daſſelbe den Ton; aber die Aeußerung deſſelben durch den Ton iſt unmittelbar an's Gefühl geknüpft — das Thier ſchweigt, ſo wie der Schmerz u. ſ. w. vorüber iſt. Ein Bewußtſein ſeines Gefühls, eine Erfahrung deſſelben geht dem Thiere ab, höchſtens bleibt das Gefühl haften in ihm mittelſt der Vorſtellung des Gegenſtandes, wodurch das Gefühl rege

ward. Dieſe Vorſtellung der Erinnerung bringt das Gefühl wieder mit ſich. Da der Menſch Gefühle erfährt, ſo hat er nicht nur für ſie im Entſtehen den Ton, ſondern auch in der Erinnerung die Sprache, das Wort, er ſpricht von ſeinen Gefühlen; iſt auch das Gefühl vorüber, er weiß ſie. Dieſe Erfahrung nun, deren Gegenſtand die Gefühle ſind, iſt die Baſis für das Princip, das hier dargeſtellt werden ſoll. In ihr nemlich wird von dem, der das Princip ſucht, auf ſeine und jedermann's Gefühle reflectirt, und da entdeckt ſich durch die Reflexion in den Gefühlen ſelbſt ein Unterſchied zwiſchen ihnen, der ganz und gar aus ihnen ſelbſt ohne alle weitere Beziehung ſich ergiebt, ein Unterſchied, der, indem das Gefühl entſteht, zugleich mit entſtehen muß. Es iſt der Unterſchied der Luſt und Unluſt, des Vergnügens und Schmerzes. Jenen Unterſchied in ſeinen Gefühlen macht Jeder in der oberflächlichſten Reflexion von ſelbſt. Wenn ihm ein Glied weh thut und er wird wieder frei von Schmerz', ſo erfährt er den Unterſchied. Alſo dieſe Unterſcheidung hat keine Schwierigkeit, ſie wird von ihm gemacht aus der Thierheit. Das eudämoniſtiſche Princip, ſo hoch es hinaus will, bleibt doch in jenem Unterſchied ſtehen von Gefühl durch's Gefühl. Aber eben auf jenem Boden der Erfahrung von den Gefühlen kann reflectirt werden auf dieſelben noch in einem andern Unterſchiede als dem eben betrachteten. Da findet ſich denn, daß die Gefühle von einander unterſchieden ſind nicht in ſich blos, ſondern in Bezug auf eine Bewegung außer ihnen, mit welcher ſie ſich verknüpfen. Dieſe Bewegung iſt, wie die Erfahrung zeigt,

α) das Leben: die ganze Lebendigkeit des Menſchen, der Gefühle hat, — die Animalität und Vivacität, andrerſeits das Denken des Lebenden vom Wahrnehmen herauf bis zum Schließen. Wie auf das Leben in allen ſeinen Functionen, ſo beziehen ſich die Gefühle des Menſchen auf ſein Denken — im Techniſchen, Mechaniſchen, Aeſthetiſchen, Wiſſenſchaftlichen. Die mittelſt jener Bewegung des Lebens und Denkens erregten Gefühle haben zur Vorausſetzung ſeine Empfänglichkeit für dieſelben. Dieſe Empfänglichkeit mag noch ſo verſchieden ſein, ſie iſt Allen gemeinſam. Die Gefühle ſelbſt, durch die Receptivität bedingt, ſind die ſinnlichen Gefühle, das Kunſtgefühl bei der Oper oder beim Gemälde. Das äſthetiſche Schauen iſt durch das Leben ſelbſt und deſſen Receptivität bedingt. Aber der Menſch vermag, indem er auf ſeine Gefühle überhaupt reflectirt, von jenen ſinnlichen in ſich noch andre Gefühle zu unterſcheiden, Gefühle nicht auf's Leben, Denken, ſondern in Bezug auf das Wollen. Haben die vorhingenannten zur Bedingung die Receptivität, ſo iſt die Bedingung dieſer die Activität. Jenen ſinnlichen Gefühlen gegenüber, die von ſelbſt kommen, werden dieſe die *praktiſchen* heißen können. Aber Wille und That, deren das Thier unfähig iſt, gehen auf ein Verhältniß, worin er nicht nur zu ſich, ſondern Einer zum andern ſteht und in welchem Verhältniß die Sitte herrſcht und gemeinſame Ordnung und Gewohnheit, τὸ ἦθος. Wenn das Leben und der Verſtand, auch die Kunſt eine Beziehung auf die Sitte und das Sittliche haben, ſo kann dieſe ihnen nur werden durch die Beziehung des Gefühls auf Wille und That, durch jene praktiſchen Gefühle, die dann der Sitte wegen auch moraliſche Gefühle heißen. Praktiſch-äſthetiſch heißt dies Princip eben darum, weil αἴσθησις Gefühl wie Empfindung iſt und dies Gefühl hier im Unterſchied von dem ſinnlichen praktiſches heißt. Der Unterſchied iſt alſo der des ſinnlichen und ſittlichen Gefühls. In der Erfahrung des ſittlichen Gefühls ſetzt unſer Princip an; der Menſch macht die Erfahrung in ſich, daß ſein Gefühl nicht blos ſinnlich, ſondern ſittlich ſei.

β) Beide, das ſinnliche und ſittliche Gefühl haben in ihrem Unterſchiede das mit einander gemein, daß jedes von ihnen entweder Gefühl der Luſt oder Unluſt ſei. Allein die Luſt als ſittliches Gefühl iſt von der als ſinnliches Gefühl und ebenſo die Unluſt nicht etwa nur quantitativ, ſondern qualitativ verſchieden d. h. Luſt und Unluſt als moraliſches Gefühl iſt eine ganz andre, wie Luſt und Unluſt als ſinnliches Gefühl. Das zeigt ſich für die Erfahrung in dem Verhältniß beider Gefühle zu einander nach jener zweifachen Beſtimmung eines jeden dieſer beiden. Das Verhältniß ſelbſt iſt folgendes dreifache:

a) ſinnliche Unluſt und verknüpft mit ihr oder in Folge von ihr ſittliche Luſt in einem und demſelben Subject. Z. B. Es hat einer einem Bekannten auf ſein bloßes gegebenes Wort ein baares Darlehen gegeben, ihm vertrauend. Er hat gewollt, gehandelt, war praktiſch. Aber der Andre läugnet das Erhaltene ab. Dies bringt Verdruß, erregt das Gefühl der Unluſt. Aber das Gefühl der Zufriedenheit kann doch da ſein. Dies iſt ſittliches Gefühl mit jener Unluſt zugleich.

b) Umgekehrt: Dem ſinnlichen Gefühl der Luſt, wie es im Subject ſich regt, verknüpft ſich das ſittliche Gefühl der Unluſt. Es hat z. B. einer den Andern tüchtig geprellt und iſt vergnügt darüber. Das Gefühl der Luſt iſt da, aber damit kann ſich doch ein Gefühl der Unluſt regen: „du biſt ein rechter Betrüger.“

c) Die ſinnliche Luſt einerſeits kann mit ſittlicher Luſt, die ſinnliche Unluſt andrerſeits mit ſittlicher Unluſt verknüpft ſein. Jenes in Großen, wenn ein Volk einen gerechten Krieg zu führen hat und ſich vertheidigt und ſiegt, ſo iſt beim Gefühl der Gerechtigkeit, die ſiegte, zugleich die ſinnliche Freude. Wird aber die Citadelle von Antwerpen erobert, ſo iſt auch neben dem ſittlichen Gefühl der Unluſt das der ſinnlichen Luſt. Ein liederliches Leben und deſſen Folge Krankheit und Armuth bringt das doppelte Gefühl der Unluſt mit ſich. — So ſtellt ſich in der Erfahrung jener Unterſchied des ſittlichen und ſinnlichen Gefühls nach der zweifachen Beſtimmung eines jeden in's Klare. Im ſinnlichen Gefühl nun muß, wenn es das der Luſt oder Unluſt iſt, der, deſſen Gefühl es iſt, wohl daran, dies Gefühl anzuerkennen, denn es dringt ſich unmittelbar auf. Wer leidet, der kann es ſich nicht verläugnen. Aber beim ſittlichen Gefühl iſt es anders; das dringt ſich nicht Jedem auf, er kann ohne daſſelbe bleiben. Hier fehlt die Nothwendigkeit zum Vortheil des ſittlichen Gefühls, welches dadurch auf die Freiheit hinweiſ't. Auf den freien Willen weiſ't das eudämoniſtiſche Princip nicht hin. Weil nun aber das ſittliche Gefühl überhaupt ein ſolches iſt, zu dem der Menſch nicht neceſſitirt iſt, ſo iſt es

2) ihm möglich, in Zweifel zu ziehen und endlich zu läugnen

α) die Wirklichkeit des ſittlichen Gefühls. Daß das ſinnliche ein wirkliches ſei, davon wird er überzeugt durch das Gefühl ſelbſt. Aber daß das ſittliche ein wirkliches ſei, kann er bezweifeln, ja läugnen, ſo lange er ſich nicht ſelbſt zu dieſem Gefühle gebracht hat. Der Zweifel kommt dann wohl dem Menſchen ſelbſt im Verkehr zur Sprache: „Was wollt ihr denn mit eurem moraliſchen Gefühl, dieſer Einbildung? Was ihr ſo nennt, wenn's noch etwas Wirkliches ſein ſoll, iſt etwa ein auf's Höchſte geſteigertes ſinnliches Gefühl z. B. in Rückſicht auf Uneigennützigkeit, Gemeinnützigkeit." Der roheſte Ausdruck dafür iſt der: „der Menſch beſteht aus Leim, Schleim und Leidenſchaften." Welches iſt nun das Mittel, dieſem Zweifel oder dieſer Abläugnung zu begegnen für den, der ein Mal ſich vorgeſetzt hat zu verſuchen, ob nicht das ſittliche Gefühl das Princip für des Menſchen Streben ſein kann? Antwort: Das Mittel dagegen iſt eben das ſittliche Gefühl; läugneſt du es, ſo ſetzeſt du dich der Gefahr aus der Verachtung von Seiten Anderer. Aus dem Gefühl ſelbſt hält ſich das Gefühl gegen jene Bezweiflung deſſelben.

Wird nun zwar nicht die Wirklichkeit jenes Gefühls geläugnet, ſo kann es doch ſein, daß

β) die Allgemeinheit deſſelben in Anſpruch genommen werde. „Moraliſch ſind wohl ſolche Gefühle, aber Allgemeinheit haben ſie nicht.“ Das Gefühl nemlich iſt ein rein ſubjectiver Zuſtand. Das Gefühl des Subjects iſt nur das ſeine und kein Subject kann bewirken, daß ſein Gefühl das des Andern, Vieler, Aller werde. Keiner kann für den Andern denken oder ſehen oder fühlen. So iſt das Gefühl rein abgeſchloſſen. Dieſer Zweifel in Anſehung des Princips iſt am bedeutendſten. Dagegen ſtellt ſich nun eine Hypotheſe oder Vorausſetzung, nemlich, die in der Erfahrung gemacht werden kann, daß der weſentliche Unterſchied des Menſchen vom Thier eben darin beſteht, daß er ſittlicher Gefühle fähig iſt. Schlau, ſinnig, beinahe verſtändig iſt auch das Thier; aber gut und bös ſind der Thierwelt fremd. Des Gefühls der Achtung und Verachtung iſt das Thier unfähig. Die Empfänglichkeit für ſinnliche Gefühle, die Receptivität und die Virtuoſität in Anſehung ſittlicher Gefühle ſind ſo verſchieden von einander wie Thierheit und Menſchheit. Mit der Fähigkeit ſittlicher Gefühle wird der Menſch geboren. Es kann zwar ſein, daß du nie in deinem Leben eine einzige moraliſche Regung in dir fühlſt, dann biſt du eine Ausnahme, exceptio confirmat regulam. Zum moraliſchen Gefühl gehört eben Freiheit, nicht wie zum ſinnlichen bloße Nothwendigkeit.

3) Das Erforderniß für ein Princip iſt die Wirklichkeit des Princips und ſeine Allgemeinheit. Wird gegen jene Zweifel dieſe Wirklichkeit und Allgemeinheit behauptet, ſo qualificirt ſich daſſelbe zum Princip der Ethik, weil es bewieſen werden könnte in der Erfahrung. Aber es iſt dies nur Annahme, aber Annahme eines edlen Menſchen, des Engländers Hutcheſon, als wenn durch den Namen des Mannes die Engliſche Nation zu ſich ſelbſt geſprochen hätte. „Alles verloren, nur die Ehre nicht,“ kann auch der feine Eudämoniſt ſagen, aber: „Alles verloren, nur die Ehrlichkeit nicht“ kommt aus einem andren Princip. Für die ſinnlichen Gefühle ſtellt ſich ihre Bedingung äußerlich in Organen dar. Das Gefühl der Luſt an der Helle, der Unluſt am Dunkeln ſind ſinnliche Gefühle, deren Organ

das Auge; ſo das Gefühl der Harmonie, welches den Gehörſinn zur Bedingung hat. Die Hypotheſe iſt die von einem moral sense. Für dieſen kann kein Organ im Leiblichen nachgewieſen werden (Gall). Nun kommt's drauf an, daß Geſetze da ſeien: temperantur legibus mores — zur Ausbildung des Gefühls gehört doch Erziehung.

Nach den 1—3. beſtimmten Elementen ſpricht ſich nun das praktiſch äſthetiſche Princip ſo aus: „Was zu wollen und zu thun recht und gut und deſſen Gegentheil zu unterlaſſen iſt, deſſen wird der Menſch ſich bewußt mittelſt des ihm angebornen Sinns und des moraliſchen Gefühls.“ Aus dieſem Gefühl nimmt alſo Tugend, Gerechtigkeit und deren Wiſſenſchaft ihren Anfang. So iſt es Princip der Ethik. Und hier kann denn nur noch gefragt werden in Bezug auf das eudämoniſtiſche Princip: ob jenes äſthetiſch-praktiſche Princip dieſes eudämoniſtiſche ſchlechterdings von ſich ausſchließe oder nicht. Der Erfinder des praktiſchen Princips der Moral und die ihm anhängen, nehmen das gar nicht in Anſpruch, daß der Menſch einen Trieb habe, glückſelig zu ſein. Jenes Princip nimmt vielmehr die Anerkennung des Triebes in ſich auf, aber ſo, daß das eudämoniſtiſche Princip mit ſeinen Glückſeligkeitstrieben dem praktiſch-äſthetiſchen ſubordinirt iſt. Nach jenem Princip nemlich werden von ſeinen Anhängern alle Handlungen geſchätzt mit Bezug auf die Glückſeligkeit ſelbſt, die durch ſie gewährt wird. Der Eudämoniſt hat Rechte und Pflichten als Mittel für den Zweck des Glückſeligſeins; aber hier ſind es moraliſche Gefühle, die Zweck ſind mit Unterordnung der Glückſeligkeit. Qui doctrinam de sensu morali sequuntur, ii metiuntur neque ex voluptate neque ex fortuna sed solum ex virtute et honestate.

§. 8.

Beurtheilung dieſes Princips.

Es hat bei den Theologen Englands, ſofern dieſe Mitglieder der Episcopalkirche ſind, nicht Eingang gefunden, noch jetzt halten ſie ſich ſtreng an die bekannten 39 Artikel der Eliſabeth, worin ihr Glaube beſtimmt iſt. Geſetz und Evangelium unterſcheiden ſie wohl, bleiben aber ſtreng beim Urtext ihrer Bibel, ohne ſich irre machen zu laſſen. Aber bei den Engliſchen Philoſophen und ſelbſt bei Shakespeare hat ſich jenes Princip geltend gemacht, früher noch als es eigentlich zur Sprache kam. John Locke und ſelbſt David Hume läugnen in ihren Lehren, ohne von jenem Princip zu reden, daſſelbe doch nicht. In den Schriften, beſonders moraliſchen Inhalts ſpäterer Autoren nach Hutcheſon bei Smith und dann Ferguſon waltet das Princip vor; und ſo bei den meiſten Engliſchen Dichtern, beſonders bei einem, der zwar Theologe war, auf deſſen Theologie aber das Princip keinen Einfluß hat — es iſt Yorik (Sterne); für die ſubjective Stimmung und Geſinnung des Menſchen erfand er das Wort „ſentimental;“ den Deutſchen fehlte das Wort auch, bis Bode, der berühmte Ueberſetzer mehrerer franzöſiſcher Werke, das Wort „empfindſam“ erfand. Sterne, der Theologe mußte freilich wegen ſeiner geringen Pfründe bei dem Poeten zu Tiſche gehen. Bei ältern Dichtern, Richardſon (Pamela, Grandiſſon) herrſcht das moraliſche Gefühl durchaus vor. So hatten die Engländer eine Periode in ihrer Aeſthetik, wo das moraliſche Gefühl vorherrſchte, wie ein nationelles; dieſe Periode kam auch zu uns in den 60. und 70. Jahren; wie die franzöſiſche Republik kam, wurden wir aus der Mattherzigkeit unſeres Fühlens herausgeriſſen. Wie viel Thränen ſind vergoſſen worden über Siegwart und Werther?

Die Meinung iſt, das moraliſche Gefühl ſei für den Menſchen nicht nur das Princip in ſeinem ſittlichen Wollen und

Thun, nicht nur für das ſittliche Leben überhaupt, ſondern auch für ihn in ſeinem Wiſſen von Geſetz, Pflicht, Recht; Princip alſo für die Wiſſenſchaft, deren Gegenſtände die genannten wären. Es hat aber

1) jede Wiſſenſchaft, ſei ſie ein Syſtem, oder auch nur Complex von Wahrheiten, zu ihrem Inhalte Erkenntniſſe; und die Bedingung einer jeden Erkenntniß iſt der Begriff (conceptus); von dem, was er noch nicht begreift, kann er wohl eine Notiz haben, eine Kenntniß, aber keine Erkenntniß. Wie der Begriff die Bedingung des Erkennens, ſo iſt die Bedingung des Begreifens der Gedanke (conditio cognitionis). Wer nicht begreift, der erkennt nicht, und der nicht denkt, der begreift nicht. Der Inhalt jeder Wiſſenſchaft (alſo auch der Ethik) indem er Erkenntniß iſt, iſt weſentlich Begriff und Gedanke. Aber das Fühlen und wenn auch das allerlauterſte, iſt kein Denken, geſchweige ein Begreifen oder gar Erkennen. Im Fühlen iſt das Denken nicht als Denken. Nun ſoll das moraliſche Gefühl, das Princip des Inhalts der Ethik, der Wiſſenſchaft ſein; das Fühlen iſt das Nichtdenken, wie ſoll aus dem Fühlen das Denken kommen? Vom Gefühl iſt ein Gedanke möglich, dann ein Begriff, endlich eine Erkenntniß; aber das Gefühl, der Gegenſtand des Gedankens iſt noch nicht der Gedanke ſelbſt. Kann das Sehen das Princip des Lichtes ſein, oder umgekehrt? — Die Meinung bleibt daher, indem das moraliſche Gefühl gedacht, erkannt wird, gleich beim Gefühl ſtehen. Das, was das Princip des Denkens und Fühlens wäre, wäre auch das Princip des theoretiſchen und praktiſchen. Aber darauf geht's dort nicht zurück. Der Gedanke nimmt das Gefühl in ſich auf und ein; der Gedanke, die Erkenntniß kann durchdrungen werden vom Gefühl, aber dann hat auch der Gedanke, die Erkenntniß das Gefühl zu ſich erhoben; und ſo wird ein gedankenreicher Menſch auch gefühlvoller und moraliſch fühlender ſein. Das Princip hat alſo in dem, worin es anſetzt, durchaus keine Hal-

tung. Vom Herzen herauf geht's recta zur Kopfhängerei. Auf die Gefühle, ſie mögen ſinnlich oder moraliſch ſein, kann der Menſch reflectiren, in dieſer Reflexion, wie über Anderes, ſo auch hierüber urtheilen; aber da mag das Gefühl noch ſo rein ſein, ſo können nicht einmal zwei im Urtheil aus dem bloßen Gefühl zur Uebereinſtimmung mit einander kommen. Von den ſinnlichen Gefühlen, als den mittelbaren, auch von den mehr äſthetiſchen heißt es „de gustibus etc." Mit Bezug auf's moraliſche Gefühl muß es hier heißen „ex sensu morali, non est disputandum, nec judicandum." Der Juriſt iſt verloren, der, Statt ſich auf titulum und legem zu berufen, ſich auf's moraliſche Gefühl beruft. Wie es mit dem mathematiſchen Kopfe wäre, wenn er, Statt eine Theorie zu demonſtriren, ſich auf's Gefühl beriefe. Sollt's denn in der Ethik anders ſein? z. B. ob der Selbſtmord erlaubt ſei oder nicht, wenn man da ſich auf's Gefühl berufen wollte, aber

2) das moraliſche Gefühl hat im Menſchen, wann und ſo oft es ſich regt, Realität, es iſt nichts Geträumtes und hat ebenſo in ihm Wahrheit. Dies ſteht nicht zu läugnen und am wenigſten wird der, der des Gefühls für Recht und Unrecht theilhaft iſt, die Wahrheit des Gefühls in Abrede ſtellen. Das Gefühl der Achtung und Verachtung iſt ſelbſt achtungswerth (wer ſich ſelbſt verachtet, nachdem er ſchlechtes that, iſt der Achtung werth). Allein das, daß dies wahre und rechtliche Gefühl, Princip der Sittlichkeit und ſittlichen Erkenntniß ſei, iſt zu läugnen. Dabei kommt's auf Folgendes an: Ein obiger Satz war „was zu wollen und zu thun, recht und gut iſt, und deſſen Gegentheil zu unterlaſſen iſt, lehrt Jeden das Gefühl." Lehret? Das Gefühl lehrt? Nimmermehr! Wenn dies wäre, wäre es das Princip. Aber das Princip hat doch Realität; daher der Satz ſo lautet: was zu wollen und zu thun recht iſt, das zu wollen und zu thun kann der Menſch durch's Gefühl bewogen werden. Aber dann hat er ſchon

eine Erkenntniß von Recht und Unrecht; das moraliſche Gefühl bewegt ihn für ſein Wollen und Thun deſſen, was er erkennt. Das Gefühl iſt Motiv, Beweggrund im ſittlichen Verhalten der Menſchen, aber nicht der Erkenntnißgrund. Wohl dir, wenn du dich beſtimmen läßt durch moraliſche Gefühle, nicht durch die Vorſtellungen des Nützlichen u. ſ. w. Dann ſind deine Beſtimmungsgründe moraliſch. Das moraliſche Gefühl als Beſtimmungsgrund für den Willen iſt der Gegenſtand einer Unterſuchung in der Moral ſelbſt. Aber das Princip, der Eingang in die Moral iſt das moraliſche Gefühl nicht. Die, welche wie Hutcheſon und andre edle Männer, das moraliſche Gefühl für's Princip nahmen, verwechſelten Motiv und Princip (ausführlich hierüber Kant, in ſeiner praktiſchen Urtheilskraft und ſehr gründlich). Das Princip ſelbſt ſucht ſich die unter 1) berührte Haltung zu geben, und es iſt zu ſehen wie?

3) Ohne daß auf das moraliſche Gefühl reflectirt werde, iſt der Verſuch, in ihm oder mittelſt ſeiner das Princip des Moraliſchen zu entdecken, unmöglich. Wird aber beſonnen und umfaſſend auf es reflectirt, ſo entdeckt ſich gar bald, daß das ſittliche Gefühl im Menſchen wechſelt mit dem ſinnlichen, ebenſo, daß es bald als Gefühl der Selbſtzufriedenheit, bald der Unzufriedenheit des Menſchen in ihm, der Reue iſt, das Gefühl hat alſo nicht Beſtand, es iſt eine ſtetige Succeſſion ſittlicher und ſinnlicher Gefühle. Ein ſtets Wechſelndes, Kommendes und Gehendes, iſt kein Beſtehendes; das weſentliche Erforderniß aber eines Princips iſt, daß es ein Beſtehen habe, wie das Geſetz immer das eine, permanente iſt, mögen ſeine Kräfte wechſeln oder nicht, mögen es Ströme ſein, die herabfallen, oder Schnee oder Stein — herab muß es. Bei jenem Wechſel des ſittlichen Gefühls im Subject entſteht alſo für den Beobachter nothwendig die doppelte Frage:

a) Woher kommt's?

b) Wohin geht's?

Die Frage alſo einerſeits nach dem Urſprung, die andere nach dem Ziele.

ad a. Für Grund und Urſprung des moraliſchen Gefühls wird angenommen von denen, die in ihm das Princip der Moral ſuchen, ein ganz beſonderer eigener Sinn, der dem Menſchen vel quasi angeboren ſei, der aber in der Darſtellung moralis sensus genannt werde. Dieſe Annahme oder Hypotheſe ſoll dem Princip die ihm fehlende Haltung geben, indem jener Sinn der conſtante, permanente ſei; aus ihm, dem angeſtammten, moraliſch allen gemeinſamen Sinn entſtehen die moraliſchen Gefühle; er iſt die Baſis, der Boden, das Element für ſie alle. In Anſehung der moraliſchen Gefühle wird jener Sinn dargeſtellt nicht etwa als eine bloſe Empfänglichkeit für ſie; dies iſt der Sinn für die ſinnlichen Gefühle; ſondern vielmehr als eine Virtuoſität, in der es vielmehr auf's Geben, als auf's Empfangen ankommt. Der Sinn recipirt, wenn die Gefühle ſinnliche ſind. So wäre denn der moraliſche Sinn wohl im Bilde zu nehmen, wie die Höle, über die die Pythia den Dreifuß geſetzt hat, auf dem ſie aufſitzt und die Prieſterin begeiſtert wird durch die unten aufſteigenden Dünſte. Alſo ein Delphiſches Orakel wäre das moraliſche Gefühl, das an ſich Dunkle aller moraliſchen Gefühle wären jene Dünſte und Dämpfe; aber im ſittlichen, wo auch das Gefühl das Motiv iſt, muß alles klar, deutlich, präcis und beſtimmt ſein, ſonſt iſt es nicht das ſittliche. Hat der Menſch, wenn auch nur Ahnungen, jedoch beſtimmte, hat er folglich Gedanken, gar Kenntniſſe und Erkenntniſſe von ſeinen Rechten, Pflichten u. ſ. w. ſowie ſie durch Geſetze u. ſ. f. beſtimmt ſind, dann kann er es zu etwas bringen, durch Geſinnungen und That, und kann ihn bei jenen Kenntniſſen das ſittliche Gefühl heben, ſchützen und ſtützen. Aus jener Höle des moraliſchen Sinnes ſteigen dieſe beſtimmten Ahnungen und Erkenntniſſe u. ſ. w. nicht hervor.

Das aber müßte dann doch der Fall ſein, wenn der moraliſche Sinn das Princip für die Ethik wäre. Er müßte jeden lehren, was Geſetz, Pflicht und Recht. Der moraliſche Sinn iſt wenn er einmal zugegeben iſt, als dem Menſchen angeboren, wohl das Princip des moraliſchen Gefühls, aber er für ſich allein nicht. Dies zeigt ſich ſo: ſeine Gefühle ſind entweder die der Billigung (Achtung) oder Mißbilligung. Die Entſtehung dieſer Achtung und Verachtung hat aber zu ihrer Bedingung eine Erkenntniß oder Notiz von Pflicht und Recht. Wer von Pflicht und Recht, die ihn beſtimmen, ganz und gar keine Notiz hat, hat auch nicht die Gefühle der Achtung und Verachtung. Die Auffaſſung vollends der Begriffe und Erkenntniſſe, ſind ſie Erzeugniſſe des Sinns? der Verſtand iſt die Fähigkeit der Begriffe (nach Kant das Vermögen derſelben).

Alſo der moraliſche Sinn hat den Verſtand des Menſchen, damit er wirklich moraliſches Gefühl habe, zu bedingen. Ohne Verſtand iſt es mit dem moraliſchen Sinn nichts. Aber nichts weiter als der Verſtand? Vielmehr noch, wie die weitere Reflexion auf das Entſtehen des moraliſchen Gefühls zeigt, damit das Gefühl aus jenem Sinn hervorgehe (woher kömmt's?) muß der, deſſen Sinn er iſt, ſein Vorhaben, ſeine Geſinnung und That vergleichen mit der von ihm erkannten Pflicht oder mit dem Rechte, das andere an ihn haben. Entdeckt er, daß ſein Vorſatz, ſeine That mit der Pflicht übereinſtimme, ſo iſt das Gefühl der Billigung da; wo nicht, ſo entſteht das Gefühl der Verachtung. Aber dieſes Vergleichen iſt ein Urtheilen und das die Geſinnung und That der erkannten Pflicht gemäß oder zuwider Erkennen, iſt ein Beurtheilen. Der Beurtheilungsact iſt kein Act des Gefühls, ſondern des Verſtandes. Wie einerſeits durch den Verſtand im Begreifen, iſt andrerſeits durch ihn im Urtheilen der moraliſche Sinn bedingt und es ſcheint daher das praktiſch-äſthetiſche Princip vorerſt zur Haltung zu kommen, wenn es die Verknüpfung des moraliſchen Sinnes mit dem Verſtande anerkennt. Aber einfach für ſich kommt es nicht dazu. Auf die Frage: woraus kommen die moraliſchen Gefühle des Menſchen? iſt zu antworten: Nur daraus, daß er ſich nicht nur ſinnlich, ſondern auch verſtändig und geſund urtheilend verhält.

ad b. Worauf zielen ſie? mit dem, was der Menſch moraliſch geſinnt, verſtändig und in geſunder Urtheilskraft, mit dem, was er will, beſchließt, beabſichtigt — irgend wozu will er. Die Handlung und das mit Bezug auf ſie ſelbſt noch in ihr regſame ſittliche Gefühl geht auf einen Zweck (τέλος). Wie nun aber der Verſtand das Vermögen der Begriffe iſt, ebenſo iſt er auch das Vermögen der Zwecke (ſo praktiſch, im erſtern theoretiſch). Dieſe Zwecke ſind mannigfaltige, die einen als andern, nähere, entferntere, mittelbare, unmittelbare. Nach allen den Beziehungen, worin der Zweck eine Mannigfaltigkeit von Zwecken iſt, hat er das ſinnliche an ſich, das gegen das ſittliche ein gleichgültiges iſt. Zwecke, als Zwecke ſind durch die Sinnlichkeit bedingt, afficirt, wie wenn dein Zweck die Ehre iſt, (die Freude daran iſt etwas Sinnliches). Solche Zwecke trennen ſich daher nicht von den ſinnlichen Gefühlen, und der Menſch, befangen in dieſen Zwecken, iſt der Eudämoniſt; das praktiſch äſthetiſche Princip iſt über alle jene endlichen Zwecke hinaus, demnach auch über den Eudämonismus. Es geht auf einen Zweck, der für ſich beſteht, auf einen Endzweck (τέλος). Aber wie der Verſtand das Vermögen der Zwecke iſt, iſt die Vernunft das Vermögen des Endzwecks, Vermögen der Idee als des Endzwecks (bei Kant). In der Idee, nicht aber im Gefühl, und im Endzweck, wie ſein Princip die Vernunft iſt, würde das praktiſche Princip allererſt ſeine Haltung haben, aber wie es anerkennt, die Vernunft ſei es, worin es ſich halte, ſo iſt es über ſich hinaus, ſomit ſeine Wahrheit in einem andern Princip (dem teleologiſchen) enthalten.

Schlußanmerkung zum erſten Kapitel überhaupt.

Unter den ſubjectiv materiellen Principien, die der Gegenſtand des erſten Kapitels waren, iſt das pädagogiſche, als das erſte, das zum geringſten ſubjective, indem es in der Individualitat anſetzt, z. B. wenn es ſo ausgeſprochen würde „Vater, erziehe deinen Sohn zu einem Menſchen als ſolchen.“ Das zweite, das politiſche iſt in einem höhern Grade ſubjectiv, indem ſich hier das Individuum auf's Nationelle bezieht „erziehe deinen Sohn zu einem Mitbürger deines Volkes“ (Deutſchen, Chriſten u. ſ. f.). Das dritte (eudämoniſtiſche) iſt in noch höherm Grade ſubjectiv, jeder ſoll mittelſt der Lehre, Pflichten, Rechte zum möglichſt höchſten Genuß ſeines Lebens, zum Selbſtgenuß, ja Selbſtliebe kommen. Endlich das vierte das allerſubjectivſte, im höchſten Grade; was iſt ſubjectiver als das Gefühl. Da hat ſich jeder ſo recht ſelbſt. Ueber dieſe Subjectivität des Gefühls iſt kein Grad der Subjectivität mehr, daher in ihr alle Verſuche als ſubjectiv materielle erſchöpft ſind.

Nun fort von der Subjectivität zur Objectivität.

Zweites Kapitel.

Von den objectiv materiellen Principien.

Der Verſuch, einen oberſten Grundſatz der Ethik zu entdecken, hebt an als eine Abſtraction von allem Subjectiven überhaupt, folglich vom Menſchen, dem mannigfaltigen Subjectiven in allem und jedem ſeiner Verhältniſſe; der Verſuch ſetzt ſich dann fort als eine Reflexion auf das Objective, wie es an ſich und beziehungsweiſe für das Subject ein Daſein, Beſtehen, irgend eine Wirkſamkeit hat. Es iſt das Princip der Ethik, das geſucht wird, und auf deſſen Entdeckung ausgegangen wird, nicht ein Princip für die Phyſik. Das Ethiſche, wenn auch ganz abſtrahirt iſt von allen Subjecten, hat doch, wie die Reflexion auf daſſelbe zeigt, zu ſeinem Weſen das Wollen und das Wiſſen — weſſen? davon wird abſtrahirt. Dies alſo iſt für jenes Princip, das geſucht wird, das rein Objective: geſucht aber wird das Princip bei der Reflexion auf das Objective, in der Erfahrung, wie etwa in dieſer das Object überhaupt ſich darbietet, ein vorhandenes iſt. Das Weſentliche aber der Erfahrung iſt das materielle, das reelle; dieſem Weſentlichen iſt allerdings eine Form verknüpft, auch auf weſentliche Weiſe, aber wenn es auf die Erfahrung als ſolche ankommt, liegt weniger an der Form. In der Erfahrung ſetzt hier wie oben bei dem ſubjectiven Princip auch der Verſuch, das Princip zu finden, an mittelſt der Reflexion auf das Object, daher Kant ſie objectiv materiell nennt. Die Reflexion geht dann freilich, da es das Princip der Moral iſt, das geſucht wird, vom Object endlich wieder zurück auf das ſubjective, für das ihr Princip da iſt: aber aus der Objectivität kommt das Princip an ihn, und bei dieſer Reflexion auf das Object bleibt der Verſuch nicht ſtehen, indem ſie zugleich die Reflexion auf das Subject wird, ſondern hebt ſich über die Erfahrung zur Vernunft empor, es bleibt nicht bei der Empirie wie die Subjectivität, das Princip wird rationell, Vernunftprincip. Reflectirt man nun für daſſelbe, um es zu entdecken auf das Wiſſen und Wollen, ſo iſt das Verhältniß beider zu einander ein ganz einfaches, aber in einer zweifachen Beziehung: es beziehet ſich nemlich

a) das Wiſſen auf das Wollen, ſo daß jenes das beziehende, dies das iſt, worauf es ſich bezieht, das bezogene (relatum). Das Verhältniß auf dieſer Seite iſt ein an ſich nothwendiges, indem das Wollen, damit es das Wollen ſei, zu ſeiner Vorausſetzung das Wiſſen hat; ein nichtswiſſendes Wollen, iſt kein Wollen mehr; ohne Wiſſen kein Wollen, ſondern Inſtinct. Eine ganz unbewußte That, eine That ohne alles Wiſſen, iſt keine gewollte, ſondern ein bloßes Ereigniß, eine Begebenheit, keine Handlung. In dieſer Beziehung nun des Wiſſens auf das Wollen, wird, indem gewollt, alſo gewußt wird, um irgend etwas gewußt und gewollt, wird etwas bezweckt. Der Wille im Verhältniß des Wiſſens zu ihm iſt der bezweckende Wille — das Princip, mittelſt der Reflexion auf das Verhältniß des Wiſſens zum Willen, iſt das teleologiſche. Auf der andern Seite

b) iſt das Verhältniß des Wiſſens und Wollens, zugleich die Beziehung des Wollens auf das Wiſſen; ebenſo weſentlich dem Wollen, damit es wiſſend ſei, das Wiſſen iſt, ſo weſentlich iſt auch dem Wiſſen das Wollen; ſo ohne Wollen, kein Wiſſen. Der Wille nun in dieſem Verhältniß, ſich beziehend auf das Wiſſen, daſſelbe zu ſeiner Vorausſetzung habend, wird gedacht und erfahren, als der freie Wille oder Willkür. Aber das Ethiſche iſt, wenn auch ein frei gewolltes, doch kein beliebiges. Das Ethiſche hat, ſo frei es gewollt werde, eine Beziehung auf innere Nothwendigkeit. Der Wille ſteht unter dieſer Nothwendigkeit. Woher die Nothwendigkeit? Das iſt die Frage nach dem Princip der Ethik. Die Natur mit allen ihren Geſetzen ſteht gar nicht im Verhältniß des Willens zum Wiſſen, ſie iſt die willen- und bewußtloſe, daher bei der Phyſik nicht anzufragen iſt. Alſo in den Subjecten? Aber die hätten wohl Luſt, in ihrem freien Willen keine Nothwendigkeit anzuerkennen. Bei dem Menſchen in ſeiner Selbſtſucht frägſt du alſo auch vergeblich an. Weder Natur, weder Welt, noch Menſch! Wer dann, in dem jene Nothwendigkeit ihren Grund habe? Der, der Schöpfer der Natur, des Menſchen und der Welt iſt; Gott, Jehova, Allah u. ſ. w., deſſen Wollen das Wiſſen und deſſen Willen die Allmacht und Nothwendigkeit iſt. Aber geſucht wird doch das Princip in der Erfahrung, alſo wenn auch per hypothesin in einer factiſchen Offenbarung; das Princip in dieſer Reflexion iſt das praktiſch theologiſche Princip.

Die objectiv materiellen Principien ſind und können nur zwei ſein; denn jenes einfache Verhältniß des Wollens und Wiſſens hat die beobachtetete zweifache Beziehung.

I. Das teleologiſche Princip.

§. 9.

Darſtellung deſſelben.

Es iſt zuerſt von dem berühmten Kanzler der Univerſität Halle, Chriſtian Freiherrn von Wolff für die Moral aufgeſtellt und von ihm ſelbſt die Moral darnach behandelt worden. Er und ſeine Schule ſprach daſſelbe in den Worten aus: „perfice te“ als Grundſatz der Moral; „te“ iſt wieder das Zurückgehen aus dem Objectiven auf's Subjective.

Die äußere Veranlaſſung, das Princip als teleologiſch zu unterſuchen, wurde durch einen Philoſophen der Leibnitz'ſchen Monadologie gegeben. Wolff hatte ſich der Leibnitz'ſchen Philoſophie ganz ergeben, er populariſirte dieſelbe und ſo wurde ſie die gemeine Philoſophie der Deutſchen. Das Breitſchlagen verſtand Wolff, wie ein Meiſter, Wolff war der Vergolder der Leibnitz'ſchen Philoſophie. In dieſer Monadenlehre wird unterſchieden zwiſchen der Monas der menſchlichen Seele, als einer Subſtanz, als einer vorſtellenden Kraft, die in ihren Aeuſſerungen beſchränkt ſei — und zwiſchen der unendlichen Monas, deren Vorſtellungen Schöpfungen ſeien. Die Welt nach

Leibnitz iſt der Gedanke, der eine, unendliche, und wie ſie unendlich, ſo auch ſind ihre Vorſtellungen, ihre Gedanken unendlich vollkommen. Alle Uebel in der Welt ſind nur ſcheinbare Unvollkommenheiten und Leibnitz hat in ſeiner Theodicée dieſen Schein aufzuzeigen geſucht — ihr Schöpfer ſei Gott, der unendlich vollkommene Geiſt. Dieſes Philoſophem vom Optimismus hat Voltaire perſiflirt und mit ſeinem ſcurrilen Witze lächerlich zu machen geſucht. Jenes Philoſophem der beſten Welt mußte leicht dahin führen, daß wenn für das Wollen und Thun der Menſchen ein Princip geſucht wurde, auf die Vollkommenheit reflectirt wurde, alſo wenn man will, das Wolffiſche Princip ſtammt aus der Leibnitz'ſchen Philoſophie, iſt aber ja nicht zu halten für Leibnitziſch. Dieſe ſeine Gemeinfaßlichkeit hat ihm den Eingang verſchafft in die theologiſche Moral, ſelbſt in die Reinhard's, der doch die Kantiſche Philoſophie erlebte; dieſe brach bekanntlich auch dieſem Princip den Stab.

1) Bei den Pflichten hat der Menſch nicht ſich zu bedenken und nicht an ſich zu denken, ſondern an das, wozu er verpflichtet iſt. Das alſo ſpricht im voraus zum Vortheil des Princips, daß der Verſuch es zu entdecken, ein Abſtrahiren der Subjectivität iſt. Es wird für die Entdeckung auf das Object reflectirt. Aber auf welches Object?

a) Auf daſſelbe, wie es ſich der Wahrnehmung und Erfahrung unmittelbar aufdringt, alſo auf die Natur wird reflectirt, als das Object. Aber die Natur in ihrer Totalität dringt ſich der Erfahrung nicht auf, auf ſie in ihrer Totalität kann alſo in der Erfahrung auch nicht reflectirt werden — ſo iſt ſie die Natur in der Idee, nicht in der erſcheinenden Wirklichkeit; auf Gegenſtände in der Natur, wie ſie wahrgenommen werden können, iſt zu reflectiren: es wird aber ein Princip geſucht für's Handeln kraft der Entſchließung und des Willensactes; alſo iſt zu reflectiren auf die Objectivität der wahrnehmbaren Naturgegenſtände, wie dieſe Objectivität verknüpft iſt mit der

Activität oder die Activität ſelbſt iſt, z. B. eine Sandwüſte, oder ein ſtagnirender See iſt in der Natur ein wahrnehmbarer Gegenſtand, allein ſo objectiv die Wüſte u. ſ. w. daliegt, iſt in ihr keine Activität. Hingegen die ſogenannten Elemente, Luft, (Sturm) Licht, Waſſer, der Boden ſelbſt, das ſind Objecte, von denen die Activität nicht zu trennen iſt, und weiter der Körper zunächſt, deſſen Elemente ſie ſind, die Sonne, der Mond u. ſ. w. das ſind Objecte in der Natur, die ſich zu einander, und zu dem, was in der Natur ein Beſtehen hat, activ verhalten. Dieſe Objectivität des Natürlichen — als activ — iſt die mechaniſche Bewegung (der Planeten u. ſ. w.). In dieſen mechaniſchen Bewegungen der Weltkörper bis zu den Planeten herab, entdeckt der Beobachter eine durchgreifende Zweckmäßigkeit für alles Leben, für die Erde und für ihr Sonenlicht u. ſ. w. das iſt eine mechaniſche Vollkommenheit, und es bedarf für die Natur in der Idee von ihr, was ihre mechaniſchen und chemiſchen Bewegungen angeht, keine Forderung, daß ſie vollkommen werde — ſie iſt's. Dies weiſ't ſchon, als Optimismus auf die materielle Objectivität hin — *ὁ κόσμος τέλειος*; aber das Object iſt nicht blos das mechaniſche, ſondern auch das organiſche, (Pflanze, Thier); und da iſt vollends leicht, ſelbſt eine Identität des Objectiven mit dem Activen wahrzunehmen. Entgeht der Pflanze die Bewegung, ſo iſt ſie verwelkt, ebenſo beim Thier, und dieſe organiſche Bewegung iſt eben ſo zweckmäßig, ja ſteht noch höher in ihrer Zweckmäßigkeit, denn erſtere iſt und war es nur äußerlich. In der organiſchen Welt beziehet ſich alles auf ſie als Zweck, nicht wie bei der Sonne auf etwas anderes, die Erde u. ſ. w. Die Pflanze, das Thier iſt vollkommen. Von der Natur überhaupt ſteht daher mittelſt der Induction und Analogie zu ſagen „*ἡ φύσις τελεία ἐστίν — ὁ κόσμος τέλειος.*“ Wird das Vollkommene zugleich als das Gute gedacht, ſo heißt es: „die Welt iſt die beſte“ und es mag ſich der Scharfſinn des Menſchen abmühen, eine beſſere

Welt auszuſinnen — er kann nicht. Durch Reflexion auf die Natur als Object kann alſo das Suchen des Princips wohl angefacht werden, aber weiter nichts. Entdeckt wird dadurch nichts. Aber die natürlichen Gegenſtände oder die Erſcheinungen, Erzeugniſſe ſind nicht die einzigen Objecte der Erfahrung, ſie bietet

b) Gegenſtände dar, die als Werke des Menſchen, nicht als Producte der Natur, eine Beziehung haben, indem ſie Mittel ſind, auf Zwecke. Die Reflexion auf dieſe Weiſe führt leicht zur Anerkennung eines Unterſchieds im Grade ihrer Vollkommenheit, vom Unvollkommnen bis zum relativ Vollkommenſten. Alles von Menſchen unternommene, hervorgebrachte und objectiv dargeſtellte hat einen geringen, unſcheinbaren, unvollkommenen Anfang, wie die Erfahrung lehrt. Stufenweiſe heben ſich dieſe Werke der Menſchen empor, immer mehr zur Vollkommenheit. Die Gränze iſt nicht abzuſehen, wo es abgethan wäre. Vergleicht der Beobachter die Menſchenwenwerke mit Naturerzeugniſſen, ſo findet er, daß die letzteren, ſo oft ſie wiederkehren, ſtets dieſelben bleiben, in ihnen keine Veränderung der Art Statt hat, worin ſie in irgend einem Grade höher geſtellt, vollkommner würden, als ſie zuerſt waren. Von der Natur in aller ihrer Vollkommenheit, heißt es daher: ſie repetirt ſich immerfort als dieſelbe. Nicht ſo von den Werken des Menſchen. Es kann das eine die Repetition des andern ſein, aber muß nicht. Beſonders beſtätigt ſich dies durch die Reflexion auf den ſogenannten Kunſttrieb, die Gewebe der Spinne, ſie ſind jetzt, wie ſie immer waren, der Schlag der Nachtigall, jetzt und zur Zeit des Ariſtophanes ſtets derſelbe — und auf des Menſchen Kunſtwerke — der Menſch webt auch, an die Stelle der Spindel trat das Spinnrad, dann die Spinnmaſchine; welcher Unterſchied! Durch die Reflexion hierauf wird der Verſuch, das genannte Princip zu finden, näher geſtellt. Hier iſt ſchon die Ahnung einer Vervollkommnung. Die Perfectibilität kann in der Natur nicht Statt finden. Jene Werke der Menſchen leiten darauf hin, daß

c) auf den Menſchen, deſſen Werke ſie ſind, reflectirt wird; aber ſo, daß auch bei dieſer Reflexion der Menſch nicht als Subject in Betracht kommt, ſondern wie er ſich in der Erfahrung darſtellt. Die Beobachtung, deren Gegenſtand hier der Menſch ſelbſt iſt, genau angeſtellt, geht leicht auf die Unterſcheidung deſſen, was am Menſchen blos äußerlich iſt — Leib, und was rein innerlich iſt — Seele. Daher der Unterſchied der menſchlichen Leibes- und Seelenkräfte. Sie ſind beide in der Entſtehung eines jeden ſchwach, kaum Kräfte, bloße Möglichkeiten. Aber doch ſind die unter b) betrachteten Werke Produkte des Menſchen. Was iſt aus ihm geworden? um das zu leiſten, wie konnte das aus ihm werden? Alle ſeine Vermögen werden mit Bezug darauf, daß ſie immer vollkommner werden können, Fähigkeiten genannt. Die Natur hat und braucht keine. Ihre Fähigkeiten ſind Kräfte; hier führt alſo die Reflexion auf den Satz, der Menſch, obwohl kurz nach ſeiner Geburt ſoviel wie nichts, iſt doch zu unendlich vielem fähig — zu Allem. Die leiblichen Fähigkeiten werden Geſchicklichkeiten von der verſchiedenſten Art. Mit den Seelenkräften iſt's eben ſo. Sind darunter beſondere Talente für eine beſondere Wiſſenſchaft, ſo ſind ſie als Talente nur der Möglichkeit nach vollkommen. So führt die erſte Reflexion den Gedanken einer Vervollkommnung des Menſchen herbei, und kann der Schluß daher ſo ausgeſprochen werden:

Der Menſch iſt perfectibel; er hat die Fähigkeit einer Entwicklung zu einem nicht zu beſtimmenden Grade hin; er iſt vervollkommnungsfähig.

2) Dazu, daß ſämmtliche Fähigkeiten des Menſchen, reelle Möglichkeiten, Fertigkeiten, jede alſo eine wirkliche werden, muß

a) von auſſen her Veranlaſſung vorhanden und gegeben ſein. Ohne ſie bleibt es bei der Fähigkeit, aber mit ihr und durch ſie wird die Fähigkeit excitirt; ohne ſie wird nichts aus der Fähigkeit. Dieſe äußere Veranlaſſung iſt

α) das Erziehen — ohne es kömmt keiner auch nur auf die Beine, geſchweige, daß er ein Tänzer werde; ohne es kömmt keiner zum Bewußtſein ſeiner, er hat blos Selbſtgefühl, kommt nicht zur Sprache, wird er nicht gelehrt, ſo lernt er nicht ſprechen. Von dem teleologiſchen Princip iſt alſo in daſſelbe das pädagogiſche aufgenommen.

β) Ein tüchtiges Veranlaſſungsmittel für das Wirklichwerden der Fähigkeit iſt die Erziehung nur, wenn ſie es für jeden in der Sphäre einer Geſellſchaft iſt, die unter Regeln und Geſetzen Beſtand hat, in der bürgerlichen Geſellſchaft, im Staate. Aber das Volk, indem jeder Einzelne erzogen wird, hat ſelbſt ſchon irgend einen Grad menſchlicher Vollkommenheit, ſo gering er ſei, hat eine gemeinſame Sprache, Sitte u. ſ. w. und alles das, was das Volk hat, kann Veranlaſſung werden für ihn zur Erweckung und Vervollkommnung ſeiner Fähigkeit. Hiermit iſt demnach in das teleologiſche Princip auch das politiſche aufgenommen, endlich

γ) iſt jedem menſchlichen Individuum, von ſeiner Entſtehung an, der Trieb immanent und angeboren, der auf die Erhaltung ſeiner ſelbſt, auf ſein Wohl und ſein Glück gerichtet iſt, der ſeiner Glückſeligkeit. Wird der Trieb mittelſt der unter α) und β) genannten Veranlaſſungen rege, ſo wird er für das Individuum ſelbſt zum Antriebe, angehend alle ſeine Fähigkeiten und mittelſt dieſes Antriebes wird es bewogen, die Fähigkeit zur Fertigkeit zu entwickeln. Dies iſt auch eine Veranlaſſung aus dem Glückſeligkeitstrieb, aber doch eine äußere Veranlaſſung, weil der Trieb immanent iſt dem Individuum, als lebenden; es lebt, und ſtrebt zu leben; ſo iſt demnach auch das eudämoniſtiſche Princip in das teleologiſche aufgenommen, und ſo iſt unſer teleologiſches Princip ſehr reich. Aber

b) das Princip, das geſucht wird, iſt das für die Wiſſenſchaft von Geſetzen, Pflichten und Rechten — der Ethik, und die Erwartung iſt, daß daſſelbe als teleologiſches befunden werde. Das Princip der Ethik geht den Willen an, auch er iſt, wenn man will, eine Fähigkeit des Menſchen, er hat die Fähigkeit zu wollen. Dieſe Fähigkeit nun in ihrer Freiheit — der freie Wille — iſt eine nicht beſtimmtwerdende, ſondern ſich ſelbſt beſtimmende Thätigkeit, in der der Menſch alſo die Veranlaſſung zur Verwirklichung ſeiner Fähigkeiten nicht mehr blos von auſſen erhält, ſondern ſelbſt nimmt. Wird er erzogen, wird er civiliſirt, wird er durch den Glückſeligkeitstrieb bewogen, ſo iſt es nicht er, der da will, der da civiliſirt, erzieht u. ſ. w., ſondern die Natur. Alſo im Verhältniß des Menſchen zu jenen äußern Veranlaſſungen unter a) würde es heißen müſſen: Perficiatur quisque qualicunque modo. Dann iſt's aber für den Einen ein Anderer — (der Erzieher, der Staat, die Natur ſelbſt) durch den er wird, was aus ihm wird. Aber wenn die Natur aus dir etwas gemacht hat, ſo iſt das nicht Vollkommenheit, der Wille, als jene ſich ſelbſt beſtimmende Macht iſt es, kraft deſſen der Menſch alle ſeine Fähigkeiten, auch die des Wollens zu vervollkommnen vermag; und dann nur kann es heißen: Perficiatur quisque per se, — perfice te, unmittelbar an den Menſchen in ſeiner Willensfreiheit gerichtet. Für ihn in ſeiner Willensfreiheit kann der Gedanke, daß er in's Unendliche der Vervollkommnung fähig ſei, der Gedanke der Perfectibilität nicht eher das Princip ſeiner Selbſtvervollkommnung werden, bis er den Gedanken hat. Wie ihm der Gedanke der Perfectibilität geworden iſt, aus welcher äußern Veranlaſſung auch, ſo wird er mittelſt deſſelben gewiß, daß er ſich in's unendliche vervollkommnen kann. Regt ſich nun in ihm bei oder mit dieſem Gedanken ein Gefühl, zunächſt auf ihn gerichtet, der deſſen fähig iſt, das moraliſche Gefühl, das Gefühl in der Freiheit ſelbſt, ſo wird aus jenem Können ein Sollen — du kannſt dich in's Unendliche vervollkommnen und du ſollſt. Ohne dies Gefühl bringt der Menſch das Princip nicht an ſich. Aber dies iſt der Inhalt des praktiſch äſthetiſchen Princips, das auch in's teleologiſche aufgenommen wird. Letzteres, ein objectives hat die vier ſubjectiven Principien in ſich.

3) Die Vervollkommnung des einzelnen Menſchen (perfectibilitas) in ſeiner Einzelnheit hat ihre Gränze, und er iſt nur innerhalb derſelben vervollkommnungsfähig in's Unendliche, — nicht weiter. Non omnia possumus omnes; z. B. in Anſehung der Erudition — Ignoranten ſind wir alle von Geburt an; daraus herauszukommen und gelehrt zu werden, haben wir Anlaß. Aber iſt irgend einer geweſen, der alle Gelehrſamkeit beſeſſen hätte? Wohl giebt es Profeſſoren von allen vier Facultäten. Immer kömmt ein anderer, der den andern weit übertrifft. Wie der Einzelne, ſo iſt auch ein einzelnes Volk, in welchem Grade auch der Vervollkommnung fähig, dies doch nur bis an eine Gränze hin, an welcher ſeine Vervollkommnung die Endſchaft erreicht. Aber, was für den Einzelnen und für das einzelne Volk beſondere Gränzen ſind, das ſind für das Menſchengeſchlecht nur Schranken; über die Gränze kannſt du nicht hinaus, über die Schranke aber; wo deine Geiſtesfertigkeit und die deines Volkes ihre Gränze hat, da hat der Geiſt der Menſchheit nur eine Schranke. Daher „in's Unendliche der Vervollkommnung fähig iſt bei aller Begränztheit des Einzelnen doch die Menſchheit im Ganzen.“ —

Wie weit es das Menſchengeſchlecht in jeder Fertigkeit, Kunſt, Wiſſenſchaft zu bringen vermöge, das iſt nicht vorauszuſagen, oder zu beſtimmen. Das Princip für die Ethik geht nun wohl über alle Schranken hinaus bis zum Gedanken der unbegränzten Vervollkommnung des menſchlichen Geiſtes; das Princip ſelbſt aber hält ſich innerhalb jener Schranken, iſt für den Einzelnen, nicht für das Menſchengeſchlecht als ſolches.

So wäre denn das Princip erkannt und der Inhalt des Satzes perfice te begriffen. Jeder, der die Anlagen und die

Fähigkeiten, womit er begünſtigt iſt, übt aus äußerer Veranlaſſung, aus freiem Willen, vervollkommnet ſich, i. e. macht ſich tüchtig, ſich ſelbſt zu einem tauglichen Mittel für einen Zweck, den er auch ſelbſt zu ſetzen vermag, ohne alſo ein Werkzeug, Sclave anderer zu werden. Auf Tauglichkeit geht hier das Princip hin, worin aber beſteht dieſe Tauglichkeit? Darin, dem Weſen nach, daß jede entwickelte und ausgebildete Anlage von dem, der ſie hat, ſelbſt zum Mittel gebraucht wird für die Beförderung der Vervollkommnung und Vollkommenheit. Die Tauglichkeit, befördernd die Vervollkommnung in's Unendliche, iſt und heißt Tugend — dies das Tugendprincip. Wird nemlich beſonders eine Seelen- oder Geiſteskraft aus äußerer Veranlaſſung und aus freiem Entſchluß von dem Individuum, das ſie hat, geübt, entwickelt, aber ſo, daß dieſe entwickelte Energie von eben dem Individuum angewendet wird zur Verhinderung der Vervollkommnung, die das Geſetz für alle iſt, ſo mag die durch Uebung gewonnene Energie noch ſo groß ſein — er taugt nichts — iſt ein Taugenichts und Laſterhafter. So die Eroberungsſucht mit allen Virtuoſitäten iſt keine Tugend. Das die Vervollkommnung fördern oder hindern, iſt das Kriterium des Princips für Tugend und Laſter.

§. 10.

Beurtheilung.

Wegen der vier ſchon widerlegten Principien, die es enthält, kann die Beurtheilung nicht ſchwer ſein. Außerdem aber folgendes:

1) der Gedanke einer in's Unendliche gehenden Perfectibilität und der eines Geſetzes für jeden, der jenes Gedankens fähig iſt, daß er in's Unendliche fort ſich vervollkommne, ſcheint beſſer als irgend ein anderer ſich zum Princip einer Wiſſenſchaft, beſonders wie die Ethik iſt, zu qualificiren, wodurch? Durch die Unbeſtimmtheit und ſo zu ſagen, abſolute Allgemein-

heit des Gedankens und ſeines Gegenſtandes, der Perfectibilität ſelbſt und jenes Geſetzes. Dieſe Unbeſtimmtheit iſt für jedes Princip, jede Wiſſenſchaft erforderlich; denn hätte das Princip bereits irgend eine Beſtimmtheit, ſo frägt es ſich, wodurch es dieſe erhalten habe; und die Antwort auf dieſe Frage wäre die Angabe eines Princips dieſer Beſtimmtheit, und mithin jenes Princip als Princip negirt. So alle frühern Principien, die darum immer in ein anderes übergingen; allein das Princip enthält leider in dieſer ſeiner Unbeſtimmtheit nicht an und in ſich die Möglichkeit des Beſtimmtwerdens; die Wiſſenſchaft kömmt damit zu gar nichts Beſtimmtem, kömmt gar nicht aus der Unbeſtimmtheit heraus, aus der Negation alles Beſtimmens; darum taugt's nicht, ob es gleich das Tauglichkeitsprincip iſt. —

Für die Geometrie z. B. gilt das Poſtulat „ziehe eine Linie“ als Princip, das Princip iſt ein ganz unbeſtimmtes (ob gerade oder krumm, lang oder kurz), aber im Ziehen der Länge iſt die Möglichkeit des Geraden und Krummen; unbeſtimmt, wie weit die Linie. Es iſt aber die Möglichkeit des Beſtimmens da, ſo und ſo weit. Aber „vervollkommne dich,“ dies Princip geht an alle und jede; „wozu ſoll ich mich vervollkommnen?“ zu allem und jedem, was nur vorkommen kann. Aber dies iſt eben ſo unbeſtimmt, wie aller und jeder. Und wenn die Tauglichkeit, die das Princip fordert, die Tugend wäre, ſo iſt ſie es nur, inwiefern dadurch nicht die Perfectibilität verhindert wird, ſonſt iſt es keine Tugend, ſondern ein Laſter. Alſo mit dem Princip der in's Unendliche fortſchreitenden Selbſtvervollkommnung als dem Geſetz für den freien Willen iſt wohl der Anfang der Wiſſenſchaft vom Geſetz gegeben, aber es bleibt beim Anfang; einen Fortgang aber kann die Wiſſenſchaft daraus nicht nehmen, weil es die Beſtimmtheit nicht in ſich enthält; der Fortgang in der Wiſſenſchaft iſt eben das Herausgehen aus dem Unbeſtimmten und Allgemeinen und

Abſtracten in's Concrete. So iſt das A. B. C. das ganz allgemeine und unbeſtimmte, der Anfang, dies aber bildet ſich fort von Sylbe zu Wort, und Satz u. ſ. f. In jenem Anfang der Buchſtaben iſt der Fortgang enthalten, welches bei jenem Princip nicht iſt.

2) Iſt denn aber der Menſch nicht verpflichtet, ſich zu vervollkommnen? Ganz gewiß! wie jeder in der Freiheit ſeines Willens und in der Ahnung der Möglichkeit der Selbſtvervollkommnung anerkennt. Dieſe Pflicht der Selbſtvervollkommnung iſt eine unter allen übrigen, die der Menſch hat gegen ſich und gegen andere. Der Begriff dieſer Pflicht gehört in die Wiſſenſchaft ſelbſt zu ihrem Inhalt, ſie hat ein ſolches Kapitelchen von der Selbſtvervollkommnung. Kant in ſeiner philoſophiſchen Tugendlehre ſtellt ſehr überlegt die Pflichten des Menſchen, andere zu beglücken und ſie vollkommen und glückſelig zu machen ihr gegenüber. Für das ſittliche Leben iſt dieſe Gegenüberſtellung von großer Bedeutung gegen die Art, wie der Menſch in ſeiner Selbſtſucht das Geſetz umkehrt und denkt: „für die Vervollkommnung der Andern ſoll ich thätig ſein und für meine Glückſeligkeit und Beglückung.“ Nein! ſagt Kant „vervollkommne du dich, aber ſorge für Glück der Andern.“ Alſo eine Pflicht der Vervollkommnung iſt da, aber die Moral hat dieſe Pflicht aus ihren Principien herauszudeduciren. Die Pflicht aber wird hier für's Princip ſelbſt genommen, wie oben Beweggrund verwechſelt ward mit Princip. Officium non est principium. Aber wie kömmt der denkende, der das Princip erfragende Wolff zu dieſer Verwechslung? Jene Pflicht der Selbſtvervollkommnung kann erklärt werden für die Pflicht aller Pflichten, die der Menſch an ſich und für Andere hat, weil er, ohne in irgend einem Grade ſich praktiſch oder intellectuell vervollkommnet zu haben, keine Pflicht übernehmen, ja ſie nicht verſtehen kann; der Verſtand ꝛc. muß dazu geübt ſein. Alſo um zur Erkenntniß aller Pflich-

ten des Menſchen zu gelangen, muß der Menſch dieſe Pflicht bereits in etwas, und irgend einem Grade, erfüllt haben, ſowohl in der Erkenntniß der Pflichten, als vollends in deren Vollziehung. Im Leben hat er, wie gegen ſich, eben ſo Pflichten gegen Andere. Zur Uebernahme jeder Pflicht gehört aber ſittliche und intellectuelle Kraft, Bildung, Vervollkommnung bis zu dem Grade hin, wo die Pflicht übernommen und vollzogen werden kann. So kann der Menſch nichts unternehmen und ausführen', was zunächſt ſeiner Familie, der Menſchheit überhaupt Ehre mache, wenn er ſich nicht in irgend einem Grade zu dieſer Uebernahme der Pflichten tüchtig oder tauglich gemacht hat. Aber dann hat dieſe Pflicht Bezug auf andere Pflichten, bei denen er nicht an ſich zu denken hat, um ſich zu vervollkommnen, ſondern an die Ehre u. ſ. f. Anderer. Ein ſich ſelbſt vervollkommnender Egoiſt iſt ein unvollkommner Menſch. Die ſich in der Geſchichte der Literatur u. ſ. f. wahrhaft ſittlich vervollkommneten, hatten bei dem Acte der Vervollkommnung an ſich gar nicht gedacht. Der wahrhafte Künſtler weiß gar nicht, in welchem Grade er vervollkommnet iſt. Sich hat er gar nicht tarirt. Leibnitz, Kant u. ſ. f. hatten keine Ahnung darüber, wer ſie waren. Ohne dieſe Selbſtverläugnung aber iſt keine Selbſtvervollkommnung möglich. Jene Verwechslung alſo, wo, Statt daß das officium anerkannt wurde, das als principium genommen ward, rührt beim Philoſophen daher, weil er die Pflicht der Selbſtvervollkommnung als bedingend die Möglichkeit aller andern Pflichten anerkannte und nun dieſe Bedingung mit dem Grunde aller Pflichten verwechſelte.

3) Mit der Frage, die jeder, an den das Geſetz „vervollkommne dich“ geht, alsbald thun wird, wozu denn? iſt es darum zu thun, daß die Antwort den Zweck angebe. Zu welchem Zwecke nun? Jeder Zweck, als ein äußerlicher iſt ein rein endlicher, mit Beziehung auf anderes außer ihm, was wieder ein endliches und ſo fort bis zum unendlichen, ein endlicher

Zweck. Die Perfectibilität ſoll aber doch in's Unendliche gehen. Bei der Frage nun, wozu? zu dem nächſten beſten Zweck, wäre es alſo ein Zweck in der nächſten Entwicklung. Dieſer Zweck nun kann ſein, welcher er wolle, ein beſonderer, beſtimmter muß er ſein. Nicht die Wiſſenſchaft, das Handwerk, ſondern irgend eine Wiſſenſchaft. Jeder dieſer Zwecke aber iſt doch, als ein nur endlicher, nur Mittel für einen andern Zweck und ſo fort. Da iſt das Ende dieſer endlichen Zwecke von jenem Princip aus nicht abzuſehen, das ſchleppt und ſchleift ſich, wie die Perfectibilität ſelbſt in's Unendliche hinaus. Mit dem allem bezweckt man am Ende ſeine Glückſeligkeit und ſo kommt aus dem Inhalt, den das Perfectibilitätsprincip hat, das Ziel des Glückſeligkeitstriebes, die Glückſeligkeit. Es iſt mit der Vervollkommnung hinſichtlich ihres Zweckes um die Glückſeligkeit zu thun und hiermit verknüpft ſich mit der Vervollkommnungstheorie die Glückſeligkeitstheorie. Indeß, wie alle die endlichen Zwecke, die mit der Selbſtvervollkommnung erreicht werden und erreichbar ſind, ſich als nichtig beweiſen, ebenſo nichtig iſt auch der Endzweck, die Glückſeligkeit, denn die iſt am Ende doch ein Inbegriff von Endlichkeiten und der Menſch kömmt bei dem Streben nach derſelben nicht aus der Spannung heraus zur Freiheit: „die Beſtimmung des Menſchen iſt nicht, glückſelig zu ſein.“ Ein Ziel findet, wie das Leben, ſo die Wiſſenſchaft. Nicht dort, wo die Bewegung nur in's Unendliche geht, denn da iſt kein Ziel, ſondern jenes Ziel iſt die Unendlichkeit ſelbſt, die alles Endliche in ſich einſchließt und aufhebt; aber die Idee der Unendlichkeit, in der alle Endlichkeit aufgehoben iſt, iſt ganz abſtract die Gottheit; wornach ihr in's Unendliche hin ſtrebet, und es nie erreicht, das iſt ein Gott, in dem alle Endlichkeit aufgehoben iſt. Daher Chriſtus Matth. 5, 48. ſagt: „dann werdet ihr vollkommen ſein, wie euer Vater vollkommen iſt.“ Kömmt das teleologiſche Princip, wie es muß, an die Idee des an und für ſich Unendlichen, ſo iſt es über ſich, als teleologiſches hinaus; die Perfectibilität wird zur Religioſität; das teleologiſche Princip hat ſich im theologiſchen aufgehoben.

Das praktiſche theologiſche Princip.

§. 11.

Seine Darſtellung.

Die Formel, mit der es ausgeſprochen wird, iſt die bekannte „Thue den Willen Gottes oder facias id, quod deus abs te fieri vult.“ In dieſer Formel hat daſſelbe vor allen übrigen bisherigen die Eigenheit, ponirend und zugleich opponirend und excludirend zu ſein. Denn mit den Worten „Thue den Willen Gottes“ iſt, indem ſie ein Setzen ſind, zugleich wo nicht ausgeſagt, doch angedeutet, dem Willen keines andern zu folgen. Alles Andere iſt ausgeſchloſſen. Vollſtändig wäre daher der Ausſpruch ſo: ne facias id, quod vel tibi vel aliis placet, sed id potius, quod Deus te facere jubet. In dieſer Formel alſo hätte die Moral ihr Princip, ihren Grund, den Grund aller Erkenntniſſe der Wiſſenſchaft der Ethik. Der Urheber dieſes Princips war Cruſius, Profeſſor der Philoſophie in Leipzig, in der erſten Hälfte des vorigen Säculums. — Die Veranlaſſung, das Princip ſo zu ſuchen, wie er that und wie er es ausſprach, auszuſprechen, gab die Reflexion auf die Religion; nicht auf irgend eine, ſondern auf jede in der Geſchichte erkennbare Religion; mögen es nun Götter oder ein einziger Gott ſein, mögen die Götter den Menſchen vorgeſchwebt haben im roheſten Material, Stein, Holz, oder in griechiſchen Geſtalten — ſo erkannten die Menſchen in ihrer Religion den Willen dieſer Götter für ihr Geſetz; auch der roheſte Götterdienſt hat eine Beziehung auf den Willen des Gottes, deſſen Willen ſich der Menſch unterwirft, als dem Geſetz. Und ſo in der griechiſchen und römiſchen Religion, in den Orakeln, den Augurien, Haruſpicien, der Wille der Götter ſoll daraus kund werden — wenn auch ſuperſtitiös. Ueberall iſt der göttliche Wille beſtimmend den menſchlichen. Vollends die Religion, die die Bibel berichtet, hat viele Stellen, wo der Wille Gottes ausgeſprochen iſt, als Wille für die Menſchen. So war von allen Seiten her der Wille Gottes als Princip für der Menſchen Wollen gegeben. Bezweckt wurde vom Philoſophen, indem er reflectirt auf den Willen Gottes, die Moralwiſſenſchaft, ohne Rückſicht auf alle Religion, die philoſophiſche Moral. Keine Religion, ſo verſchieden ſie ſind, hat Beſtehen ohne Moralität, war eben die einzige Vorausſetzung. Bei dem theologiſchen Princip iſt alſo nicht an irgend eine Theologie zu denken, ſondern blos heißt es ſo, weil es τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ iſt, welcher Wille Gottes hier das Geſetz und das Princip des Geſetzes, des Wiſſens und Wollens für den Menſchen ſein ſoll. Das Princip ſelbſt nun iſt ein durch andere vorausgeſetzte Erkenntniſſe vermitteltes. Die das Princip vermittelnden Erkenntniſſe ſind:

1) die Erkenntniß Gottes in Anſehung ſeiner Exiſtenz;
2) die ſeines Wollens,
3) die Erkenntniß vom Verhältniß des Menſchen zu Gott und dem Willen Gottes.

Denn weiß der Menſch nichts von Gott, iſt er ſeiner Exiſtenz nicht gewiß, kennt er den Willen Gottes nicht, weiß er gar nicht, daß und in welchem Verhältniß er zu Gott ſteht, ſo kann er auch Gottes Willen nicht für den Grund alles ſittlichen Wollens anerkennen. Das Princip ſtellt ſich daher ſelbſt dar, mittelſt der Reflexion auf jene dreifache Vermittlung deſſelben.

1) Jeder, ſobald er zu denken angefangen hat, wird und iſt deſſen

a) unmittelbar gewiß, daß er ſelbſt ſei, nicht etwa blos das Leben habe, Athem hole, eſſe, ſondern, daß er ſelbſt ſei; und das einfache Wörtchen „Ich“ ſpricht dieſe Selbſtgewißheit aus. Seiner ſelbſt, ſich denkend, iſt er hiermit abſolut gewiß, hat auch auf dem Standpunkte der Reflexion auf ihn ſelbſt keine höhere Verſicherung für anderes, z. B. „ſo wahr ich bin,“ iſt die Wahrheit und Gewißheit für alles. Selbſtexiſtenz iſt abſolute Gewißheit.

b) Auch deſſen, was er nicht ſelbſt iſt, und was nicht, wie er als das ſich denkende ſeiner gewiß iſt, auch deſſen wird er gewiß. Mittelſt ſeiner Sinne wird das, was kein ich und auch kein du iſt, dem Menſchen ein Gegenſtand, an deſſen Exiſtenz, ihm gegenſtändlich durch ſeine Sinne, er nicht zweifeln kann. Der Inbegriff alles deſſen, deſſen der Menſch ſich bewußt wird, ohne daß es ſeiner bewußt iſt, heißt Natur, Welt, ſenſu latiori. Der Menſch im Bewußtſein ſeiner ſelbſt, in jener Selbſtgewißheit, iſt ſich der Dinge außer ihm bewußt, deren keines das Bewußtſein ſeiner ſelbſt hat. Die Sonne iſt, aber daß ſie iſt, iſt nicht ihre, ſondern meine Gewißheit. Endlich

c) wie zunächſt ſeiner ſelbſt, ſodann deſſen, was außer ihm bewußtlos iſt, ſo wird jeder deſſen bewußt und gewiß, was nicht er iſt und doch zugleich auch ſeiner ſelbſt gewiſſes iſt: das Du für das Ich. Die Gewißheit der Exiſtenz des andern, als eines zugleich ſeiner ſelbſt gewiſſen, iſt die ſeinige. Die Gewißheit der Exiſtenz der Menſchen, wie jeder für ſich dieſelbe hat, iſt faſt der Gewißheit der Exiſtenz eines Jeden, wie ſie die ſeinige iſt, gleich. An der Exiſtenz des andern, daß er ihrer ſelbſt gewiß ſei, zweifelt keiner, ſo wenig, als an ſeiner eigenen, ſollte ihm auch die Exiſtenz ſeiner bedeutender ſein, als die des andern. In jener Selbſtgewißheit des Menſchen iſt ſchon enthalten das Bewußtſein ſeines Wollens, wie ſeines Denkens. Der

Wille nun iſt der eines jeden für ſich ſelbſt exiſtirender. Sua cuique voluntas. Mit ſeinem Willen kann alſo jeder mit jedem in Conflict kommen, worüber es auch ſei; ſie gerathen an einander. In dieſem Widerſtreite des Eigenwollens iſt kein Beſtehen untereinander; ſoll ein Zuſammenſein Statt haben, ſo muß jeder Widerſtreit des unmittelbaren Willens aufgehoben werden, zunächſt durch ein Uebereinkommen, Verabreden, nach dem von allen angenommen wird ein gemeinſamer Wille, dem ſie ſich fügen. Jeder will ſich dem Willen Aller unterwerfen, als dem Geſetz für ſie. Iſt es dahin gekommmen, ſo muß es heiſſen, jeder thut den Willen aller, die mit ihm vereinigt ſind. „Thue den Willen aller" ſteht weit ab von Cruſias Satz. Es können ſehr viele ſein, die, jeder in ſeiner Selbſtgewißheit, jeder ſeinen Eigenwillen zu dem des andern bringen, die ſo einen Gemeinwillen ſtatuiren, für alle jedes Standes, jedes Geſchlechts. Sind die Vielen ein Volk, ſo hätten wir dann den allgemeinen Volkswillen, die Volksſouverainetät. Aber der Philoſoph ſchüttelt den Kopf: einen allgemeinen Willen als Geſetz kann jeder ſich denken, ſo daß die Einzelnen mit einander übereinkommen, ſie wollten ſich nicht betrügen unter einander, aber die Fremden ſollen an unſerm gemeinſamen Willen keinen Antheil haben. Das wäre auch Nationalwille, z. B. des franzöſiſchen Volks gegen das preußiſche; oder Wille einer Räuberbande. Der einzelne Wille weder, noch die mit mit einander vereinigten einzelnen Willen können das Princip ſein für ein Geſetz, deſſen Weſen auf Sittlichkeit geht. Die Natur, ſo gewiß ihrer der Menſch auch ſei, vermag ebenſowenig das Princip zu ſein, ihr fehlt ja die Selbſtgewißheit, der Wille; wie kann aus ihr ein Geſetz für den Willen entſpringen. Weder Natur, noch ich, noch mein Volk, noch die Welt, ſind das Princip des Geſetzes. So iſt entweder Verzicht zu thun auf alle und jede Principien deſſelben, oder wir fragen nach dem Grunde der Exiſtenz, des Daſeins alles deſſen, das da iſt, des

Denkens und Wollens, nach dem Urgrunde der Welt und Menſchheit; und heißt dieſer Gedanke „Gott;“ ſo fragen wir „Iſt ein Gott oder iſt keiner?“ Von der Exiſtenz Gottes ſuchte Cruſius ſich zu überzeugen mittelſt des Betrachtens der Natur, indem dieſe den Grund ihrer ſelbſt nicht in ſich ſelbſt haben könne, und bei ihr am erſten die Frage auf ihren Grund da ſei. Die Betrachtung ging nicht in dem kosmologiſchen, ſondern in dem teleologiſchen (phyſicotheologiſchen) Argumente vor ſich: In der Natur iſt durchgreifende Vollkommenheit; dieſe hat ſie ſich nicht gegeben: Schluß: ein Gott in ſeiner Weisheit und Allmacht hat ſie geſchaffen. Da fängt das Princip an mittelſt der Darſtellung des teleologiſchen Argumentes.

2) Wodurch aber gelangt der Menſch, wenn er auch von Gottes Exiſtenz überzeugt iſt, zur Erkenntniß ſeines Wollens? Die Beantwortung iſt nothwendig, theils weil, wenn ein Menſch den Willen des andern nicht weiß, er ihn nicht thun kann, theils weil es ein Princip iſt, das wir ſuchen für das Wollen der Menſchen. Antwort: Theils

a) durch ſeine weiter fortgeſetzte Betrachtung der Natur, deren Erkenntniß ihm die Ueberzeugung von Gottes Exiſtenz gab. Sie iſt, wie er ſchon dort, wo es auf dieſe Gewißheit der Exiſtenz Gottes ankam, erfahren hat, in allen ihren Erzeugniſſen u. ſ. f. zweckmäßig geordnet; der ſogenannte Naturlauf iſt der Gang der Natur in vernünftiger Weisheit, und der Menſch folgert aus ihr, daß den Naturkräften, für alle Bewegungen u. ſ. f. ein Geſetz zu Grunde liege, dem gemäß ſich dieſe Kräfte verhalten müſſen; ſo daß jene Zweckmäßigkeit überall herauskommt. Dieſe in der Natur anerkannte Nothwendigkeit nennt er Naturgeſetz. Aber anerkannt iſt bereits, (cfr. 1.) daß Gott der Urheber der Natur, Schöpfer der Welt ſei. Das Geſetz alſo, dem gemäß alles in der Natur ſich erhält, iſt ſein in die Natur gelegtes Geſetz, ſein Wille. Alſo durch Betrachtung der Natur und die Anerkennung ihres Geſetzes kömmt ſo der

Menſch zur Erkenntniß des Willens Gottes. Und wenn es nun heißt im Bezug auf das eudämoniſtiſche Princip: „lebe der Natur gemäß,“ ſo begreift der das Geſetz vernehmende ſein Princip als Willen Gottes, der durch Gott ſelbſt zum Geſetz der Natur gemacht worden iſt. Lebſt du alſo der Natur gemäß, ſo lebſt du dem Willen Gottes gemäß. Aber das Geſetz, als Naturgeſetz geht die entweder leblos oder höchſtens lebendig wirkenden Kräfte an in ihrer Bewußtloſigkeit und Willenloſigkeit. Es iſt ſo das Geſetz Gottes das für die natürlich und willenlos wirkende Macht, nicht für den Menſchen im Bewußtſein ſeiner ſelbſt, wenn auch Wille Gottes, aber für die willenlos wirkende Macht. Alſo die Erkenntniß des Naturgeſetzes und die Anerkennung, daß es der Wille Gottes ſei, iſt unzureichend. Durch die Natur, wie ſie das Werk der Weisheit und Allmacht Gottes iſt, wird dem Menſchen, wenn er auf die Natur reflectirt, ſie beobachtet, kund, daß ein Gott, daß er ihr Schöpfer, daß ſeine Macht und Weisheit unendlich ſei. Die Natur iſt ſomit als das Schöpfungsgeſetz eine Offenbarung an den Menſchen und wenn mittelſt der Betrachtung derſelben die Menſchen zur Anerkennung des Geſetzes kommen, unter dem die Natur ſteht, ſo iſt auch dieſe Erkenntniß ihnen von der Natur, als dem Werke Gottes aus, geworden: Er hat ſich und ſeinen Willen durch die Natur und ſein Geſetz in ihr offenbart. Dieſe Offenbarung aber iſt eine mittelbare, das Mittel derſelben iſt die Betrachtung der Natur, die Folgerungen, die er aus der betrachteten Natur zieht. Iſt er ſtumpfſinnig, wird es ihm freilich nicht offenbar, ohne Betrachtung iſt ſie keine Offenbarung Gottes, daher **mittelbare Offenbarung**. Und eben ſie iſt, weil der Menſch mit allen ſeinen Schlüſſen doch nur zur Erkenntniß des Naturgeſetzes kommt, unzureichend. Alſo um zur Erkenntniß deſſen zu kommen, daß Gottes Wille Geſetz für des Menſchen Wille, kann

b) der Menſch nicht weiter kommen bei der Betrachtung der Natur. Seine Betrachtung muß alſo über die Natur hinausgehen; worauf hin? auf die Geſchichte. Natur und Geſchichte ſind die beiden Elemente für die Erkenntniß des göttlichen Willens, als Geſetzes. In der Geſchichte, ſo wie ſie ſich dem Blick des Betrachtenden aus der Vergangenheit her öffnet, finden ſich die Religionen, wie ſie waren, und theils noch ſind. Ging der Blick, als auf die Natur gerichtet, ſtets auf's Gegenwärtige, wie die Natur das ſtets Präſente iſt, ſo geht's jetzt, weil die Gegenwart nicht ausreicht, in die Vergangenheit. Wo nur immer in der Geſchichte eine Religion vorkommt, zeigt ſich aus der Vergangenheit her eine Anerkenntniß von Geſetzen, Befehlen, Verheißungen, Zuſicherungen, die weder Geſetze der Menſchen, noch der Natur ſind, ſondern Geſetze Gottes oder der Götter. Alle Religionen ſetzen daher voraus, daß Gott ſeinen Willen, wie auch ſich ſelbſt und ſeine Eigenſchaften, kund gegeben habe, und zwar unmittelbar durch ſich ſelbſt, ſo daß dieſe Kundgebung eine unmittelbare Offenbarung ſei. Nicht erſt durch ein Betrachten, durch Lernen und Belehrtwerden, nicht erſt durch ein Folgern aus dem Gelernten, ſondern geradezu durch den im menſchlichen Geiſt wirkenden göttlichen Geiſt wäre jener Wille Gottes kund worden, hätte ſich unmittelbar der Geiſt dem Geiſte kund gegeben. Nicht jedem Menſchen, aber dieſem und jenem, gleichſam dem von Gott dazu Erkorenen, nicht der Rotte Corah, aber dem Moſes. Darüber wird aber abſtrahirt von dieſem und jenem, der ein Gottbegeiſterter geweſen ſei. Das iſt dem Philoſophen einerlei, ob Solon, oder Moſes oder Chriſtus. Das Princip ſoll nicht ſein für irgend eine Religion, ſondern für die Willensfreiheit und die darauf gegründete Religion. Alſo bei der Geſchichtsforſchung für den Zweck des theologiſchen Princips bedarf es eines Kriteriums, kraft deſſen zu erſehen, wo göttliche Begeiſterung Statt hat und wo Schwärmerei und Faſelei. Das Kriterium iſt die menſchliche Vernunft und ihr Geſetz, das Geſetz des Denkens.

Zeigt ſich in irgend einer Religion bei der göttlichen Offenbarung, die ſie ausſpricht, ein Mißverhältniß mit der Vernunft, dann läugnet der Philoſoph das Statthaben einer unmittelbaren Offenbarung; wo er aber mit der Logik Uebereinſtimmung findet, da iſt er ſicher der geſundenen Wahrheit, daher ſtellt ſich das Princip in die Formel „Thue den Willen Gottes, wie du ihn erkennſt, aus der Natur mittelbar und durch die gottbegeiſterten Menſchen unmittelbar.“

3) Im Verhältniß des Menſchen zunächſt zu ihm ſelbſt will er, was ihm wohlgefällt, was irgend ſein Leben und Wohlſein erhält, und je verſtändiger, deſto mehr nimmt und will er das unſchädliche. So hat jeder ſeinen eigenen Willen. Sodann im Verhältniß des einen zum andern, will auch jeder wohl, was der andere wünſcht, vorausgeſetzt, daß das dem Andern Dienliche auch ſeinen Planen nicht ſchnurſtraks entgegen iſt. Im Verhältniß aber des Menſchen, weder zu ihm ſelbſt noch zu andern, ſondern zu Gott, von deſſen Sein er ſich überzeugte, deſſen Willen er als Geſetz für ihn anerkennt, thut der Menſch auf den Eigenwillen Verzicht, wie das Geſetz es will (thue nicht deinen und des andern Willen, ſondern Gottes Willen, der dich beſtimmen ſoll). Damit alſo ſchon, daß der Menſch nicht ſeinen, noch den Willen der Menſchen überhaupt, ſondern einzig den Willen Gottes für das Geſetz anerkennt und alle andern Geſetze nur aus dieſem Geſetze anerkennt, hat der Menſch ſchon angefangen, den Willen Gottes zu thun; er will nichts anders, als das, was Gott fordert, in mittelbarer oder unmittelbarer Offenbarung, daß er es ſolle. Folglich hebt der Menſch ſchon mit dieſem theologiſchen Princip, ſobald es als Princip anerkannt iſt, an, der ſittliche zu ſein. Aber doch nur unbeſtimmter, ganz abſtracter Weiſe. Es gilt darum, daß nicht blos im Allgemeinen gedacht, geſagt werde: Gottes Wille iſt Geſetz für mich, und der Menſch nicht blos im Allgemeinen anerkenne, ſondern daß das Geſetz im Einzelnen, Beſondern,

im Leben eines Jeden in allen Verhältniſſen befolgt werde — in concreto. Dieſe Verhältniſſe, die täglichen Ereigniſſe, ſind ſehr verſchieden: Jeder iſt bald ſo, bald anders in ſeinem Leben geſtellt, bald auf dieſen, bald auf jenen Gegenſtand hingerichtet, bald mit dieſem, bald mit jenem zuſammen. Es gilt ein ſittliches Wollen in allen dieſen einzelnen und particulären Verhältniſſen. Da iſt überall der Wille Gottes das Geſetz. Woraus weiß nun der Menſch, was von ihm in jenen verſchiedenen Verhältniſſen zu thun ſei, daß und damit er den Willen Gottes thun könne? Die Pflichten, die der Menſch in allen Verhältniſſen hat, die Verbindlichkeiten, die ihm auferlegt werden, ſind der Wille Gottes. Aus deinen Pflichten wirſt du des göttlichen Geſetzes für jeden concreten Fall gewiß. Aber woraus wird mir denn gewiß, welches in beſtimmten Verhältniſſen meine Pflichten ſind? Dieſe Beſtimmtheit iſt die des Geſetzes; durch das Geſetz, den Willen Gottes wird dir das gewiß! und wodurch wird mir dieſer gewiß? durch die Pflicht! — weiter kann das Princip nicht kommen.

§. 12.

Seine Beurtheilung.

Es hat daſſelbe:

1) vor allen vorigen den Vorzug, ein vermitteltes zu ſein; die andern ſämmtlich ſind unmittelbar. Nun iſt ſchon in der Natur jede Wirkung ihrer Kraft, jede Aeußerung eines Inſtincts vermittelt. Bei klarem Wetter donnert es nicht. Ebenſo iſt jede Aeußerung der Kraft eine vermittelte, (die geladene Kanone braucht die Zündruthe; auch jeder Befehl iſt ein vermittelter); wo es nun den Grund der Erkenntniß angeht, das Princip des Inhalts einer Wiſſenſchaft, da kann keine dieſer Erkenntniſſe begründet ſein, wenn das Princip, der Grund nicht erkannt iſt, und in dieſer Erkenntniß des Grundes iſt das Princip ein vermitteltes. Aber das Princip einer Wiſſenſchaft, indem es nothwendig ein vermitteltes iſt, kann nicht durch etwas

anderes auſſer ihm vermittelt ſein. Die Idee des Princips iſt, daß es das ſich ſelbſt vermittelnde durch ſich ſelbſt vermittelte ſei. Und eben darin iſt das theologiſche Princip ſehr verkümmert denn es ſind ſelbſt zwei andere, wodurch es vermittelt wird. Damit der Wille Gottes das Princip ſei für des Menſchen Willen, muß der Menſch

a) die Gewißheit haben, daß Gott ſei. Aus dem Princip ſelbſt „thue den Willen Gottes“ kommt dieſe Erkenntniß nicht. Die Gewißheit iſt für das Princip vorausgeſetzt, durch ſie vermittelt ſich das Princip. Andererſeits

b) durch die Erkenntniß, daß der Wille Gottes einerſeits in der Natur dem Menſchen kund werde, andererſeits unmittelbar durch Gott, der dem Menſchen es kund thue. Aus dieſem Princip kommt der Menſch nicht zu dieſer Kundſchaft, daß das Naturgeſetz durch Gott ſei. Das Princip iſt vermittelt durch die Erfahrung. Aus der Gewißheit, daß Gott ſei und aus der Ueberzeugung, daß er dem Menſchen in der Natur den Willen geoffenbaret habe, *folgt* das Princip, es wird gefolgert, iſt alſo kein Princip mehr. Zu ſeiner Vorausſetzung hat alſo das Princip einen geführten (namentlich teleologiſchen) Beweis für's Daſein Gottes, ferner, daß Gott ſich Einzelnen u. ſ. w. geoffenbart habe. Davon hängt das Princip ab. Aber die Kritik dieſes Beweiſes hat ſich dagegen erklärt; die kritiſche Philoſophie hat ihm auch noch das genommen, wodurch es ſich gemacht hatte. In der Behauptung, der Wille Gottes ſei das Geſetz für den Menſchen und dieſer Wille ſei das Princip des Erkennens deſſen, was zu thun ſei, betrügt der Menſch ſich ſelbſt, nach Kant; es iſt ein angelogenes, nicht wahrhaftes Princip. Beſonders in der Kritik aller Offenbarung und ſeit dieſer iſt es gänzlich vernichtet. Welch' iſt das Buch, von dem durchaus erwieſen wäre, es allein ſei die göttliche Offenbarung; Koran oder Bibel, altes oder neues Teſtament? Das, wodurch alſo das Princip vermittelt iſt, ſtürzt zuſammen, alſo das Princip auch ſelbſt.

2) Mit dem teleologiſchen Princip theilt das theologiſche den Vorzug vor den übrigen, daß es unbeſtimmt iſt. Es iſt nicht

a) mein oder dein Wille, alſo nicht der Wille eines Einzelnen; ferner

b) auch nicht der Wille Vieler zuſammen, nicht der Wille einer Corporation, nicht particulärer Wille;

c) Der Wille Gottes, den jeder Einzelne, jede Societät, als das Geſetz für ſeinen Willen zu befolgen hat. Gott, deſſen Wille er iſt, iſt kein Einzelner, kein Dieſer, er zählt nicht, er iſt nicht particulär, nicht Nationalgott, ſondern der Einzige, und damit von all' dem unabhängig. Dieſe abſolute Unabhängigkeit iſt die abſolute Allgemeinheit, in der alle Beſonderheiten aufgehoben ſind. Aber dieſe Allgemeinheit iſt die Unbeſtimmtheit ſelbſt. Das Princip ſpricht alſo eine abſolute Allgemeinheit in der Unbeſtimmtheit aus. Aber auch dieſer Vorzug wird ihm mit dem teleologiſchen ſehr verkümmert. Wie das teleologiſche, indem das Unbeſtimmte, nicht das durch ſich den Menſchen Beſtimmende iſt, ſo auch hier, für jeden Entſchluß, That u. ſ. w. kann es nicht bei der Unbeſtimmtheit bleiben; der abſolut allgemeine Wille ſpricht das Beſtimmte nicht auch aus; durch ſich kömmt das Princip nicht aus ſich heraus, ſondern durch mich, dich, ein drittes; das Vermittelnde, Beſtimmende wird oft von Außen an das Princip gebracht. Freilich iſt zu ſagen, wenn ich meine Pflichten weiß, deren jede eine beſtimmte iſt, ſo weiß ich den Willen Gottes, der mir ſie auferlegt hat; aber woraus weiß ich, „daß und welche?“ Umgekehrt, wenn ich den Willen Gottes weiß, ſo weiß ich auch, was in jedem Fall mir Pflicht iſt. So geht es aus dem Willen Gottes in die Pflicht, aus der Pflicht in den Willen Gottes ſtets in der Schwebe, und ein Princip, das den Menſchen ſtets ſchweben läßt, womit er nicht zum Beſtimmten herauskommt, iſt nicht Princip. „Du ſollſt nicht lügen,“ iſt ein Geſetz, das als Verbot eine Pflicht ausſpricht, und es iſt zu ſagen, es iſt dies Gottes Wille; ferner Pflicht iſt auch, nicht Unheil anzurichten, auf anderer Wohlfahrt bedacht zu ſein. Nun die Frage: „iſt es in allen Fällen meine Pflicht, nicht zu lügen?“ Ja, der Wille Gottes iſt auch, daß ich kein Unglück ſtifte; nun kann der Fall ſein, daß ich durch Lügen Unheil verhüten kann, wie ſteht's da? „Du ſollſt nicht tödten,“ iſt auch Gottes Wille, aber es iſt auch eine Pflicht, von der bürgerlichen Geſellſchaft, von der Religion, vom Staate, Unheil abzuwenden. Ein Einzelner weiß, daß, wenn er leben bleibt, er Unheil bringe; was iſt da zu thun? Man denke an Sand, Ravaillac. Mit unſerm Princip geht es auf eine Jeſuitenmoral hinaus, daß es mit dem Mittel nicht ſtreng zu nehmen ſei, bei gutem Zwecke. Das Princip ſperrt der Niederträchtigkeit und Faſelei, Thür und Thor auf — wegen ſeiner Unbeſtimmtheit.

3) Auch das iſt ein Vorzug unſeres Princips vor allen übrigen, daß es, indem ſein Inhalt der Gedanke von dem Willen Gottes iſt, ſich direct an den Willen des Menſchen richtet. Das teleologiſche, „perfice te“ ging direct nicht an den Willen, ſondern an jede Fähigkeit; das praktiſch-äſthetiſche an's Gefühl, das eudämoniſtiſche an's ganze Leben, das politiſche an den Menſchen im Volke, das pädagogiſche an's Individuum. Hier geht es vom göttlichen Willen geradezu auf des Menſchen freien Willen. Aber auch dies wird durch das Verhältniß, worin der menſchliche Wille ſteht zum Menſchen und zu den Objecten für den Willen, ſehr verkümmert. Schon die Aeußerung eines blos thieriſchen Lebens, wie es auf Befriedigung geht, iſt unmöglich ohne die Empfindung deſſen, wodurch es befriedigt wird, unmöglich ohne den thieriſchen Sinn, noch mehr die Begierde; ihre Entſtehung und Befriedigung iſt unmöglich, ohne daß das, worauf ſie geht, der Begehrende, wenn auch noch ſo vag, wiſſe oder kenne. Ohne Notiz deſſen, was begehrt werden kann, iſt keine Begierde möglich. Nun vollends für den Willen, daß es zur That komme, iſt nicht

nur ein Object, das gewollt werde, ſondern auch eine Erkenntniß des Dinges erforderlich. Sie iſt die des Objectes, es hat ſie und iſt die Erkenntniß irgend eines Objectes. Das Object ſoll vom Subject gewollt und behandelt werden — dem Willen Gottes gemäß — in Allem, was du willſt. Aber das Object für den Willen iſt ſehr vielſach, das Subject des Willens ebenſo, dieſer oder jener, ein Kluger oder ein Thor. Die Erkenntniß, ohne die nichts zu wollen ſteht, iſt demnach eine eben ſo diverſe und variirende, wie Subject und Object ſind. Und ſo hat das Princip in Anſehung deſſen, was vom Menſchen gewollt werden kann, die oben berührte Objectivität. Es iſt ein objectives Princip; wie ſteht's mit dem Willen Gottes, wenn nicht ein Object wäre, in Anſehung deſſen er will? Die Erkenntniß der Objecte, auf die der Wille geht, hat zu ihrem Inhalt die Beſtimmtheit, das Materielle des Objectes z. B. die Erkenntniß der griechiſchen Sprache für den, der der ganzen griechiſchen Sprache mächtig werden will; dieſe Erkenntniß hat zu ihrem Inhalte, wie die Objectivität, ſo auch die ganze Materialität vom Alpha an bis zum Plato; ſo iſt das Princip das materiell objective. Aber es hatte ja doch die Beſtimmtheit des abſolut Allgemeinen und Alles vom Menſchen zu behandelnde iſt höchſtens ein relativ Allgemeines (außer der griechiſchen Sprache noch viele andere Literaturen). Die Subjecte, deren Wille ein ſolch relativ Allgemeines will, ſind auch nur relativ allgemein, eine Particularität (das ganze Corpus der Philologen). An dem Objectiven und Materiellen hätte der Menſch, damit der Wille Gottes geſchehe, hervorzubringen eine dem Willen Gottes gemäße Form, behandle die Wiſſenſchaft dem Willen Gottes gemäß nicht nach deinem Ruhme — „gieb dem, was du unternimmſt, die Form, die es kraft des ewigen Geſetzes zu haben vermag.“ So iſt das theologiſche Princip über ſich hinaus. Es kommt hiermit auf die Form an, abgeſehen von aller Subjectivität und Moralität. Das Princip geht im Formalen unter. Die Kant'ſche Philoſophie, hat dieſem, wie allen materiellen Principien, ein Ende gemacht.

Drittes Kapitel.

Von den formellen Principien der Moral.

§. 13.

Deduction derſelben.

Zuvörderſt das Geſetz als ſolches hat weſentlich die beiden Beſtimmungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Das, dem ſie mangelt, kann eine Maxime, Regel, Statut, aber kein Geſetz ſein. Heißt es z. B. „Thue recht und ſcheue Niemand,“ ſo iſt das Geſetz ausgeſprochen, für den Willen und die That aller und zu aller Zeit; und zugleich die der Nothwendigkeit, es ſind nicht Bedingungen, Vorausſetzungen, unter denen dies erſt zu thun wäre. Die Nothwendigkeit iſt nicht eine durch deine Bedürfniſſe, Begehrungen bedingte. Der Grund aus dem das Geſetz iſt, muß alſo dieſelbe Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben, die das Weſen des Geſetzes iſt; er, ratio legis, das Princip des Geſetzes, wenn er nicht die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Geſetzes in ſich ſelbſt hat, kann auch nicht der Grund des Geſetzes ſein; was nicht im Grunde iſt, kann das Geſetz auch nicht aus ihm haben. Um das Princip des Geſetzes, das geſucht wird, zu erkennen, muß jene Weſenheit des Geſetzes berückſichtigt werden und der Gedanke dieſer Allgemeinheit und Nothwendigkeit muß der dirigirende Gedanke ſein für die Erforſchung des Princips. Aber das

Geſetz, deſſen Princip, beſonders für die Erkenntniß des Geſetzes geſucht wird, iſt Geſetz für den Willen und der Wille iſt nur Wille, als der des Subjectes, das ihn hat, und mit Bezug auf etwas, das gewollt werden kann und das Object genannt wird. Somit iſt zu betrachten

1) das Verhältniß des Objects für den Willen des Subjects, von dem das Object empfunden wird. Die Empfindung — perceptio — iſt es, mittelſt deren das Object ein Verhältniß zum Subject erhält und mittelſt deren alſo das Subject gegen das Object ſich wollend verhalten kann.

2) Eben das Verhältniß des Objects zum Subject, wie von ihm das Object nicht empfunden aber angeſchaut und durch die Anſchauung hervorgebracht wird. Sie die Anſchauung ἡ ἰδέα im platoniſchen Sinn — (intuitio — im Gegenſatz jener Perceptio, αἴσθησις) iſt es, mittelſt deren das Object ein Verhältniß unmittelbor zum Subject, mittelbar zum Willen deſſelben erhält.

3) Jenes Verhältniß iſt das des Objects zum Subject, zum Willen des Subjects, durch den Gedanken, den das Subject vom Object hat, weder durch Empfindung noch Anſchauung. Dieſer Gedanke rein abſtract, abſolut allgemein, heißt auch wohl Idee, aber blos als Gedanke, und er iſt's, mittelſt deſſen das Subject ſich wollend thätig verhält gegen das Object, als durch daſſelbe kraft ſeines freien Willens zu bewirkendes. Das Princip des Geſetzes für den Willen und der Erkenntniß eben des Geſetzes kann nicht entdeckt werden, wenn nicht auf das dreifache Verhältniß reflectirt wird. Durch Reflexion auf daſſelbe wird das Princip deducirt. —

ad 1) Das Object, welches durch die Empfindung des Subjects Gegenſtand für daſſelbe iſt und als Gegenſtand von ihm gewollt wird, iſt ein Materielles, und der Inhalt der Empfindung iſt ebenſo materiell, wie das Object der Empfindung. Des Objects Materialität beſteht in ſeinen Eigenſchaften, der

Inhalt der Empfindung von ihm beſteht in ſeinen Qualitäten. Die Proprietäten des Objects ſind die Qualitäten des Subjects. Dieſer Inhalt nun hat wie das Object der Empfindung eine Form, — aber welche die Form ſei, iſt dem Subject in ſeinem Wollen gleichgültig. Der Inhalt ſelbſt, ein Materielles, iſt kein Allgemeines, kein Nothwendiges. Die Form hat ebenſowenig Allgemeinheit oder Nothwendigkeit. Das Princip des Geſetzes muß Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben. Aus jenem Verhältniß alſo des Subjects zu ſeiner Empfindung kömmt das Princip nicht. In dieſem Verhältniß nemlich ſteht es ſo: was, weil es von dem Subjecte empfunden wird, ihm zuſagt, das wird von ihm angenommen und der Wille geht darauf, weil es ihm behagt. Dies aber kann dem andern nicht zuſagen. Wenn's aber nur angenehm iſt, ſo kömmt es auch nicht auf die Form an, bei dem Verſtändigen. Aber bei dieſer Gleichgültigkeit der Form iſt an kein Princip zu denken. Drei Sinne beſonders geben von dieſer Gleichgültigkeit gegen die Form Zeugniß, das Gefühl, der Geſchmack, der Geruch. Keiner kann dem andern anmuthen, daſſelbe Wohlbehagen bei irgend etwas zu empfinden, de gustibus non est disputandum. Aus dem, was ihr ſehet u. ſ. w. könnt ihr doch kein Geſetz deduciren für das, was ihr ſollt. Das Subject wäre hier zu bezeichnen als *αἰσθητικός*, der Sinnige, das Object als *τὸ αἰσθητικόν*, das Sinnliche.

ad 2) Mittelſt der Anſchauung oder Idee, deren Object oder das Ideal ſelbſt kraft ihrer vom Subject realiſirt wird, erhält das Realiſirte ein Verhältniß zum Subject; aber unmittelbar ſteht dies Object nicht im Verhältniß zum Willen, ſondern zur Anſchauung. In ihm hat das Materielle keine Bedeutung. Der Inhalt der Anſchauung iſt nicht Qualität, nicht Senſation, nichts Materielles, in dieſem Object liegt alles an der Form, das Material iſt gleichgültig, vermittelt nur die Darſtellung der Idee. Das ſo aus der anſchauenden Macht hervorgehende Object, indem dargeſtellt, kann Gegenſtand der Anſchauung anderer werden. Der Künſtler bringt ſein Werk hervor — du magſt's nun anſchauen. Hier wo es die Form gilt und wo das Object τὸ καλὸν zu nennen iſt, kömmt das Behagen nicht mehr in Betracht. Das Subject verhält ſich im Hervorbringen und Anſchauen unabhängig von aller Materialität. Das Wohlgefallen iſt ein freies, ohne Behagen. Mit Bezug auf das Erſtgeſagte ſo: der Empfindende muß ſich intereſſiren für das, was er empfindet; der Anſchauende intereſſirt ſich gar nicht für das Angeſchaute; es iſt ihm intereſſant nicht um ſeiner ſelbſt willen, der Empfindende verhält ſich egoiſtiſch, der Anſchauende iſt der Freiſchauende: er will nichts haben, wie der Empfindende. Die Idee oder Anſchauung iſt realiſirt, das Ideal verwirklicht ſich allerdings in einem Material und das dem Ideal angemeſſenſte Material wird der Künſtler ausſuchen. Das Material kann der Marmor ſein oder der Sandſtein, kömmt dazu der Kunſtkenner und iſt er noch in der Empfindung befangen, ſo bewundert er's nicht blos, befühlt's auch in ſeiner Glätte u. ſ. w. Die Form hier das Weſentliche (unter 1) das Gleichgültige) iſt alſo zu betrachten, bei dem Schönen und deſſen Verhältniß zum Willen. Die Form hat eine innere Nothwendigkeit und Allgemeinheit, ſo ſehr ſie variire in den äußern zufälligen Beſtimmungen (Bild der Diana und Aphrodite — beides Frauen, d'es ſchon das Allgemeine der Form; ebenſo die Schönheit, aber nicht als weibliche, es könnte auch männliche ſein). Hier alſo iſt durch Reflexion auf die Form, wie es durch ſie das Schöne iſt, ein Geſetz zu entdecken, das Geſetz der Schönheit — (Geſetz der Metrik in der Poeſie, in den andern Künſten andere). Eine Empfindungslehre, die eine Wiſſenſchaft wäre mit Bezug auf den Willen des Menſchen iſt unmöglich. Aber eine Anſchauungs-Kunſtlehre, eine Aeſthetik iſt möglich; denn hier iſt durch die Form gegeben die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, als Weſen des Geſetzes. Die

Anſchauung oder Idee, die dieſem Verhältniß das weſentlich Vermittelnde iſt, hat allerdings noch Beziehung auf die Empfindung. Die Idee iſt hinaus über die Anſchauung, über das Sinnliche und gehört der Vernunft an. Mittelſt des Auges ſchaut der Künſtler und der Kunſtfreund an, doch iſt die Anſchauung nicht die vom Auge bewirkte. Auge und Ohr ſind hier die Kunſtſinne. Bei dieſer Reflexion, wo die Möglichkeit einer Aeſthetik ſich zeigt, wären wir wohl nahe dabei, das Geſetz für die Ethik zu entdecken; dazu aber kommt noch erſt in Betracht

ad 3) das Object, das mittelſt des Gedankens ſich auf das Subject und deſſen Willen bezieht, ſo daß es mittelſt ſeiner Gegenſtand für das Subject in ſeinem Wollen und Thun wird. Es iſt das Gedachte, *τὸ νοούμενον* nicht *τὸ αἰσθητόν*. Es kann aber daſſelbe und wird ſtets und überall ein zugleich Empfundenes ſein, alſo irgend eine Sache mit ihren Eigenſchaften, irgend eine Handlung, wie ſie geſchieht und geſehen u. ſ. w. werden kann. Die Sache mit ihren Eigenſchaften, Qualitäten, die Handlung mit ihren zeitlichen und räumlichen Beziehungen, geht den Gedanken als ſolchen nichts an, ſondern die Empfindung. Aber die Empfindung und das Empfundene der Sache iſt in Beziehung derſelben auf das Subject und ſein Wollen mittelſt des Gedankens gleichgültig. Nicht darauf, daß ſie die Empfundene, lediglich darauf, daß ſie die gedachte ſei, kömmt es an. In dieſer Beziehung nemlich hat die Sache an ihr ſelbſt eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Gedankens und Denkens ſelbſt, alſo jene Weſenheit, ohne die das Geſetz nicht Geſetz und das Princip nicht Princip iſt. Aber eben dieſe Weſenheit iſt nichts Materielles und Reelles, ſondern das rein Formelle, abſtrahirt von aller Empfindung und Anſchauung, indem die Sache allein mittelſt des Gedankens Gegenſtand iſt. Ein Stück Gold iſt eine Sache, die empfunden wird in Farbe, Schwere, Klang. Der von dem Golde ſagen kann, es iſt mein, ſpricht ein Verhältniß der Sache als gedacht und zu ihm, dem Denkenden aus. Das mein ſein, iſt hier Object für das Subject in Anſehung ſeines Wollens. Aber dieſe Sache iſt auch der Repräſentant, wie meines Eigenthums, ſo auch des Eigenthums überhaupt. Gehört nun ein Dukat einem Andern, ſo iſt dies, des Andern ſein, auch ein rein gedachtes. Heißt es nun „du ſollſt nicht betrügen," ſo iſt dies eine Pflicht in Anſehung der Sache als gedachter. Iſt das Eigenthum nur wie das empfundene Ding ein Einzelnes? Nein, es iſt ein Allgemeines, kein Zufälliges, ſondern Nothwendiges. Von den Dingen in ihrer Objectivität und Materialität und von den denkenden Subjecten, als empfindenden iſt abſtrahirt; denn auch dieſe Subjecte ſind in Anſehung ihrer Empfindung das Reelle, Materielle. Es bleibt übrig nur die Form, eine nicht ſinnliche, rein überſinnliche Form, die die Sache hat, als gedachte. Eben aber in der Beziehung des Objects mittelſt des reinen Gedankens auf das Subject, für deſſen Willen das Object ein Beſtimmbares wird, eben durch dieſe Beziehung erhält das Object, indem es, ſeine Form angehend, das Allgemeine und nothwendiger Weiſe zu Beſtimmende iſt, den Charakter des Guten; das Object iſt nicht τὸ αἰσθητόν, nicht τὸ καλόν, ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν. In den Sachen und Perſonen iſt, was ſichtbar iſt, Gegenſtand der Empfindung, das Unſichtbare aber Gegenſtand des reinen Gedankens, das Gute. Kannſt du das Eigenthum ſehen, hören? Ja der Dukat glänzt, aber das Eigenthümliche, daß er dein ſei? daß er Eigenthum ſein kann, dafür giebt es wohl ein Zeichen, eine Signatur. Aber das blos ſichtbare iſt nicht das Eigenthum ſelbſt. Alſo die Reflexion auf das dritte Verhältniß iſt über die fünf Sinne und den bloßen Verſtand für's Nützliche und Schöne hinaus zur Vernunft als ſolcher. Die Form, die das Object als gedachtes hat, und ſein Verhältniß zum Subject lediglich mittelſt des Gedankens iſt die rationelle Form, das rationelle Verhältniß. Entdeckt ſich hier ein Princip, ſo wird dieſes ein rationelles (formelles) Princip werden und eine Vernunftmoral begründen. Wo die Form, die das Object hat, indem es ein Angeſchautes wird oder iſt, die Kunſtanſchauung iſt, da iſt das Object nicht nur das formirte, ſondern auch das geſtaltete. Wo aber die Form deſſelben als das gedachte, das rationelle iſt, und alle Anſchauung negirt, da iſt das formelle das geſtaltloſe, nur das formirte. Das Recht an ſich ſelbſt hat eine beſtimmte Form, aber keine Geſtalt. Dem Guten iſt es demnach nicht nothwendig, daß es zugleich ein geſtaltetes ſei, erhält es eine Geſtalt, ſo iſt ſie am Guten ein zufälliges. So kann die gute That, die ein Menſch verrichtet, auch zugleich eine ſchöne That ſein, aber das Schöne iſt nur an der guten That die Zuthat. Die Ethik, indem ihr Princip das rein rationelle iſt, ſie alſo im Denken als ſolchem anfängt, bedarf für ſich der Aeſthetik nicht. Die ſchöne Darſtellung iſt ihr entbehrlich. Die Aeſthetik ſteht demnach zur Ethik im Verhältniß der Subordination und wo das Ethiſche ſich wirkſam beweiſt, ſelbſt da, wo das Ethiſche mittelſt der Lehre dargeſtellt wird, iſt nicht erforderlich, daß die Darſtellung auch eine äſthetiſche ſei, ja es kann die äſthetiſche Darſtellung, wird auf ſie ein beſonderes Gewicht gelegt, der ethiſchen Abbruch thun. So bei einer Predigt, wenn der, welcher ſie hält, ſie durch und durch ſchön haben will, dann wird er ſeine Zuhörer ergötzen aber nicht erbauen, dann iſt er geſchmackvoll und — abgeſchmackt. Es iſt wohl lobenswerth, dort, wo es ſchicklich und auszuführen ſteht, dem Guten, das ſeine eigene Form hat, des Schönen Form zu geben, aber nicht nothwendig. Die Idee des Guten verwirklicht ſich, das Gute wird gethan mittelſt des freien Willens und der zur Realiſirung weiter gehörenden Mittel. Daß hiermit zugleich die Idee des Schönen realiſirt werde, gehört zur Realiſirung des Guten nicht. Der eine gute That verrichtet, eine gute Lehre giebt, muß nicht gerade ſchön ſein oder ſich ſchön ausdrücken können. Jede äſopiſche Fabel iſt eine gute Lehre und Aeſop war Krüppel. Aber ebenſo umgekehrt kann das Schöne hervorgebracht werden, ohne daß der Hervorbringende auch der Gute ſei. Große Dichter waren nicht ſelten Schurken. Auf ſeinen Willen kommt's nicht an; ſondern auf ſein Genie. Ein anderes iſt der Schöpfer eines ſchönen Werkes, ein anderes das ſchöne Werk ſelbſt; dies kann nicht im Widerſpruch ſtehen mit dem Guten. Schön und in ſich ſelbſt entgegen dem Guten, verträgt ſich nicht mit dem Schönen. Das Laſter der Herrſchſucht kann ſehr ſchön dargeſtellt werden, aber ein weſentliches Moment iſt, daß es nicht ſo lockend dargeſtellt werde, daß es ſelbſt zum Laſter verführt.

Schluß.

Die Vernunft alſo iſt's, kraft deren mittelſt ihrer Reflexion auf die reine Gedankenform des Objects in ſeinem Verhältniß zum Subject, das Princip des Geſetzes für den Willen entdeckt würde. Kraft ihrer deducirt ſich das Princip mittelſt jener Reflexion. Auch berufen ſich ja die Menſchen, wenn ſie nicht weiter können, und es gilt Recht gegen Unrecht, auf die XII. Tafeln? auf die moſaiſchen Geſetze? Nein, vielmehr auf die allgemeine Menſchenvernunft; wie wenn ſie ſicher wären, daß ſie dann gewiß das Recht auf ihrer Seite haben. Nun kann aber entweder

a) geradezu für die Deduction des ethiſchen Princips aus der Vernunft, die Möglichkeit, daß es durch ſie aus ihr deducirt werde, vorausgeſetzt ſein, als ſei kein Zweifel möglich, ob die Vernunft zureiche zur Entdeckung eines Princips der Geſetze überhaupt, oder auch nur des Geſetzes für den Willen. Die Vorausſetzung oder Hypotheſe iſt ein unbefangener Glaube an Vernunft, daß es der Vernunft möglich ſei. Kant bezeichnet alles, was für irgend eine Wiſſenſchaft, Kunſt oder für das Leben vorausgeſetzt wird, daß es möglich Begründendes ſei, mit dem Ausdruck dogmatiſch. Bei Kant ſind daher die im erſten und zweiten Kapitel beurtheilten ſubjectiven und objectiven Principien der Moral, weil jedes mit einer Vorausſetzung anfängt, dogmatiſche, und iſt auch das formelle Princip, für das ohne weiteres angenommen wird, die Vernunft vermöge das Princip zu ſein, ein dogmatiſch-formales, oder

b) es wird vorher daran gezweifelt, ob die Vernunft die Macht habe, das Princip irgend eines Geſetzes zu ſein, oder auch nur ein ſolches zu entdecken. Es geht alſo der Zweifel vorher, die Scepſis, und dieſer Zweifel führt zur Frage: Was vermag die Vernunft? wie weit reicht ihr Vermögen? Bis dahin, daß ſie das Geſetz des Willens ſei, oder ſelbſt deſſen Princip? Es geht alſo eine Kriſis vorher, ehe die Deduction kömmt. Die Vernunft hat ſich ſelbſt vorher zu unterſuchen, zu kritiſiren, zu ſehen, wie viel ſie vermag. Das Princip, welches durch dieſe Kritik der praktiſchen Vernunft ſich bedingt, wird alſo das kritiſch-formale Princip ſein, das Kantiſche.

Das erſte Verhältniß (der Empſindung) muß doch auch Geſetze haben, ſo zufällig die Empſindung ſei. Dahin gehört die Kritik der reinen Vernunft; ſie iſt die Beantwortung der Frage: vermag die Vernunft in Anſehung des Wiſſens ein Princip, aus dem alle Geſetze der Natur u. ſ. w. zu erkennen ſind.

Die zweite Frage: Vermag die Vernunft in Anſehung des Schönen gleichfalls ein Princip? Kant nennt dieſe Vernunft äſthetiſches Urtheil. Daher ſein Werk: Kritik der Urtheilskraft. Endlich:

Vermag die Vernunft eine Ethik? Dahin gehört die Kritik der praktiſchen Vernunft.

Es iſt bemerkenswerth, daß Kant, dieſer große Geiſt, die Kritik der Urtheilskraft noch im hohen Alter ſchrieb und ohne dieſes Werk wären weder Fichte noch Schelling, noch Hegel.

I. Das dogmatiſch formelle Princip der Moral.

§. 14.

Darſtellung deſſelben.

1) Sein Urheber iſt Zeno, nicht der Eleate, ſondern der Stifter der ſtoiſchen Philoſophie, deren Princip es iſt; in ihm iſt ſie die ſtoiſche Moral. Als von Zeno der Verſuch dieſes Princips zuerſt gemacht wurde, war in der griechiſchen Philoſophie die Periode der Sokratiker bereits vorüber. Aber auf die Philoſophie des Sokrates und ſeine nächſten Schüler bezog ſich doch, wenn gleich nur negativer Weiſe jener Verſuch eines rein rationellen Princips und iſt darum ein Blick zu thun auf jene Philoſophie.

Sokrates nemlich und ſeine Schüler faßten die beiden Ideen

a) die des Schönen — *τὰς τοῦ καλοῦ* und

b) die des Guten — *καί ἀγαθοῦ ἰδέας*

in einer einzigen zuſammen. Der Name für dieſe, war das Wort *κἀλοκαγαθία*. Die Reflexion auf das Schöne und Gute in der unzertrennlichen Einheit beider von einander wurde von außen her veranlaßt, durch die Nationalität und Religioſität des Griechen ohne Unterſchied der beſondern griechiſchen Stämme, (ob Spartaner oder Athener). Die griechiſche Sitte bis in's gemeinſte Volk in Anſehung des Geſetzes, deſſen Befolgung ſie iſt, das Gute, hatte zugleich die äußerliche Form des Schönen und die griechiſche Religion in ihrem Cult war unzertrennlich von der Verehrung der Götter. Jeder einzelne Grieche hatte nur einen Werth in ſeinem Volke, durch deſſen Sitte und Religion und in ihm war kein Werth, kein Streben, unter ſeinem Volke für ſich in ſeiner Perſönlichkeit etwas bedeuten zu wollen. Seine unmittelbare Einſicht war der Nationalſitte und Religion dahingegeben. So ſtand es, ſo lange griechiſche Sitte und Religion blühte. Aber zu Perikles Zeit (alſo auch des Sokrates) war dieſe Sitte und Religion in Verfall, indem die Individuen, nach dem Grade ihrer Bildung jedes für ſich etwas ſein wollten. Dieſes Streben der Perſonalität, im Einzelnen ſich geltend zu machen gegen das Allgemeine, war auch in die Philoſophie übergegangen; die Philoſophen machten zum Gegenſtand ihrer Forſchungen die Sitten und Religionen ihres Volkes, es war ihnen etwas Objectives, ihnen gegenüber. So kam die Philoſophie aus dem concreten und religiöſen Volksleben zum Abſtracten des Beurtheilens und Sprechens darüber. In dieſem Zwieſpalt zwiſchen Volk und dieſem und jenem Individuum philoſophirte Sokrates und ſeine Schule; in dieſer Philoſophie wurde auch, was concret und lebendig im Volke vorhanden geweſen war, jene Kalokagathie abſtract der Gegenſtand der Philoſophie; es ging darauf mit der Philoſophie, daß jeder für ſich *ἀνὴρ καλὸς κἀγαθός* werde, dem Volke gegenüber. Daher auch bei den Athenienſern die Feindſeligkeit gegen den Sokrates; das Volk merkte, die Philoſophie gehe gegen es, jene wollten ſelbſtſtändig ſein. Dies Verhältniß der ſokratiſchen Philoſophie zu dem Volke hat von Henning ſehr klar entwickelt (S. 35—56.) in ſeinen Principien der Ethik. Bei jener Idee, Einheit des Schönen und Guten blieb Zeno nicht ſtehen, ſondern reflectirte auf das Gute, abſtrahirte von dem Schönen, als ſei das Schöne nur eine Beigabe des Guten und ſo weſentlich ihm die Form des Guten ſei, die Form des Schönen außerweſentlich. Aber bei der Reflexion auf's Gute wurde, wie vom Schönen, ſo auch nach den Sokratikern, von der Volksſitte rein abſtrahirt. Es galt darum, daß der Denkende und Philoſophirende ſich als der vollendet Gute und Weiſe mittelſt ſeines Denkens, Wollens und Wirkens geltend mache. Der *ἀνὴρ καλὸς κἀγαθός* blieb dahin geſtellt, der ἀνὴρ σοφός wurde geſucht. So hob das Philoſophiren für unſer Princip an.

2) Vorausgeſetzt iſt von dieſem Philoſophiren die Möglichkeit der Erkenntniß, der abſoluten Freiheit, als der des Menſchen und die Möglichkeit eines Geſetzes für den Menſchen, damit er zu dieſer abſoluten Freiheit gelange; endlich die Möglichkeit der Erkenntniß eines Grundes jener Freiheit und eines Geſetzes für beide. Iſt der Grund erkannt, ſo iſt das Princip erkannt. Aber indem das Geſagte vorausgeſetzt wurde, war zugleich noch ein anderes vorausgeſetzt, und zwar ſo, daß ſeine Vorausſetzung durch dieſe Vorausſetzung ſich bedingte; jene die mittelbare, dieſe die unmittelbare. Was war dies andere, gleichfalls vorausgeſetzte? von der griechiſchen Religion, von den wenn auch höchſt ſchönen doch viel geſtalteten Götterweſen war abſtrahirt. Aber indem hiermit die objective, oder bis dahin beſtandene Religion von der Philoſophie aufgegeben war, wurde nicht die Religion ſelbſt aufgegeben; ſo wie ſie beſtanden hatte, war ſie eine poſitiv concrete mit den Orakeln und Prieſtern; der Philoſoph wollte eine rein abſtracte, eine Religion als die ſeinige, wie er mittelſt des Nachdenkens dazu kam, rein ſubjective Religion (bei der Darſtellung des kritiſch formalen Princips werden wir auf etwas ähnliches kommen). Wie iſt's denn mit jener philoſphiſchen Religion der ſtoiſchen Schule? Folgendermaaßen: So wie der Menſch anfängt, Erfahrungen zu machen, ἐμπειρίας, hat er ſich, der ſie macht, Dinge gegenüber, an denen er ſie macht. Dieſe Dinge, wie ſie wahrgenommen werden, ſind unbeſtimmbar viele und mannigfaltige in ihren Eigenſchaften, Formen, Wirkungen u. ſ. w. So wenig er, der die Erfahrung macht, läugnen kann, daß er ſei, ſo wenig auch ſteht von ihm zu läugnen, daß die Dinge, die er erfährt, Exiſtenz haben und wenn auch darunter nur ſcheinbare ſind, die nur vorübergehende Exiſtenz haben. Seine Erfahrung iſt demnach die, daß die vielen und mannigfaltigen, alle beiſammen

ſind, neben — nach einander; es iſt alles zuſammen. Läßt er es nicht bei der bloßen Erfahrung, wie er ſie zu machen getrieben iſt, ohne Freiheit, fängt er vielmehr an, das Erfahrene durch Aufmerkſamkeit genau zu beobachten, ſo entdeckt ſich ihm, beſonders je tiefer er beobachtet, daß ſie nicht blos beiſammen ſind, ſondern daß ſie zugleich mit einander zuſammenhängen, connex ſind. Dieſe Beobachtung, die der Aufmerkſame nothwendig macht, führt ihn ebenſo nothwendig auf die Anerkennung einer Einheit, die durch all das Viele und Mannigfaltige hindurch geht, wie der Faden, an den Perlen gereiht ſind. Das Eine im Vielen iſt es eben, wodurch das Viele ein gegenſeitiges Verhältniß hat, ein Verhältniß, worin die vielen ſelbſtſtändige, ſelbſtthätige, wirkſame, wirkende und wirkliche ſind. Das Wort für jene Einheit, die keine numeriſche Zahleinheit, iſt auch nicht blos abſtracte Einheit des Gedankens, ſondern die Einheit, die von Allem die Wirkſamkeit begründet ἡ φύσις. Sie iſt's, kraſt deren in den vielen und mannigfaltigen Selbſtbewegungen, ein Werden, Wachſen φύειν iſt, kraſt deren jedes Lebende in Allem ein Beſeeltes zu werden vermag. Jene Phyſis, die Einheit von Allem iſt zugleich ἡ ψυχή die Seele von Allem. Ἡ ψυχὴ ἐν τῷ παντί, ἡ τοῦ παντὸς ψυχή. Die Dinge in ihrer Mannigfaltigkeit und Vielheit ſind der Leib dieſer Seele, und die den Dingen inwohnende Einheit iſt die Seele des Leibes. Das All' unzertrennlich von dem Einen und das Eine in dem All', ſind beide durch dieſe Unzertrennlichkeit die Welt, ὁ κόσμος, in dem Sinn des geordneten, geregelten, jener abſolute Schmuck. Ihre Geſtalt in der Unendlichkeit des All' iſt die ſphäriſche, wie einzelne Weltweſen auch dieſe Geſtalt haben; in der unendlichen ſphäriſchen Form ſtellt ſich die Welt dar nach ihrer Aeußerlichkeit — inwohnend die Seele. — Die Welt nun, deren Einheit die Seele iſt, iſt Gott. Gott hat alſo eine unendliche Kugelform; nun iſt freilich gerade die ſphäriſche Form die, die der Grund aller ſchönen Geſtalten iſt.

Das Gerade, Eckige, Schroffe iſt nicht das Schöne. Die Schönheitslinie iſt die Curve. Von dieſer Form abſtrahirt jene Philoſophie. Vom Schönen hatte das griechiſche Volk Götter, jeden in einer concreten Geſtalt, jeden discret vom andern und Polytheismus; — ſo negirt die ſtoiſche Philoſophie das Götterſein und ponirt einen abſolut einzigen Gott, aber nicht verſchieden von der Welt. Das Eine in Allem und das Eine das belebende von Allem. Die Religion des Stoikers iſt alſo die pantheiſtiſche gegen den Polytheismus des griechiſchen Volkes. In dieſem Pantheismus ſetzt das Princip an, ohne daß übrigens auf die Religion noch ein beſonderes Gewicht gelegt wird. Dem Stoiker iſt es nicht um dieſen Gott, um die Religion, ſondern um den Weiſen zu thun.

3) Die einzelnen Weſen in der Welt ſind insgeſammt Theile derſelben. Sie iſt das Ganze, in ihr kommen ſie zur Exiſtenz und in ihr allein exiſtiren ſie, ἐκτὸς τοῦ κόσμου οὐδέν. In ihr aber exiſtirend, hat zugleich jedes dieſer Weſen ein Beſtehen in ſich ſelbſt und iſt daſſelbe als in ihr für ſich exiſtirend in irgend einem Grade ſelbſtſtändig. Aus dem Grade dieſer Selbſtſtändigkeit iſt die Selbſtthätigkeit eines jeden beſtimmt. Sie iſt Selbſtbewegung αὐτοκίνησις. So entſprießt die Pflanze der Erde, ſie wächſt; aber ihre Bewegung iſt nicht in dem Grade Selbſtbewegung, wie die des Thiers. Unter jenen Weltweſen findet der Menſch ſich ſelbſt; auch er hat ein Beſtehen, lediglich in der Welt, auf Erden, wie das Thier, aber wenn alle andere Weltweſen nur willen- und vernunftlos beſtehen und ſich bewegen, ſo vermag er Vernunft und Willen; mit dem Vermögen beider entſteht er im Weltall; und eben weil ſein Weſen Vernunft und Wille iſt, vermag er ſich ſelbſt zu finden, ſich zu erkennen, und zu wiſſen. Das vermag außer ihm kein anderes Weſen. Die Sonne ſchaut ſich ſelbſt nicht. Der Menſch aber, indem auch nur des Weltkörpers bewußt und die Sonne wahrnehmend, ſteht durch das Erkennen der Sonne über

ihr; ſo mit jedem andern Körper und ſelbſt mit dem Weltall. Die ihm, dem Weltall inwohnende Seele iſt nicht Geiſt; der Gott, der die Welt iſt, weiß nicht, daß er die Welt iſt. Aehnlich Spinoza: Gott nur Subſtanz, nicht Geiſt, nicht ſich ſelbſt wiſſend. Aber Vernunft und Wille iſt dem Menſchen, wie er in der Welt ent- und beſteht, vorerſt nur als Anlage, Vermögen weſentlich, er wird gezeugt und geboren; die Weltſeele, die Natur iſt das erzeugende Princip; hebt mit dem Zeugen an zu leben, ſo daß der Zeugungsact ein das Leben des Gezeugtwerdenden verwirklichender Act iſt; aber erſt wie er zu leben beginnt, kann er vernünftig und wollend werden. Erſt durch Anregung (auch von Außen) jener Anlage der Vernunft und des Willens und durch Entwicklung dieſer Anlage wird Vernunft und Willen aus dem blos Möglichen ein Wirkliches. Dies Anregen, Entwicklen und Ausbilden des lebenden Menſchen zu einem wirklich vernünftigen und willenskräftigen kann genannt werden — eine Vervollkommnung. Der Menſch vermag ſich mittelſt äußern gegebenen Anlaſſes zu einem vernünftigen und willensthätigen ſelbſt zu machen und geht er in dieſe Bewegung der Vervollkommnung ein, ſo wird er wirklich vernünftig. Für die ſtoiſche Philoſophie aber iſt der Satz: „vervollkommne dich,“ weder Geſetz noch Grundſatz, wie in der Leibnitziſch-Wolffiſchen Schule. Dort war der Satz ein objectiv materieller Grundſatz, dort galt es mit der Selbſtvervollkommnung einen beſtimmten Zweck, ſo daß das ſich Vervollkommnen einzig tauglich machen zu etwas ſei. Von all' dem Objectiven hat die ſtoiſche Moral abſtrahirt; ſie ſetzt daher nicht im Princip der Selbſtvervollkommnung an, ſondern für ſie iſt der Gedanke der Selbſtvervollkommnung nur ein die Erforſchung und Entwicklung ihres Moralprincips vermittelnder. Zur Ausbildung des Menſchen zur Vernunft und Willensfreiheit ſind in der Welt, in der ſie Entſtehen und Beſtehen hat, Hinderniſſe geſetzt, wie er ſie, wenn er irgend vernünftig iſt, entdeckt. Woher ſie auch kommen mögen, ſie ſind da. Und gegen dieſe Hinderniſſe anzukämpfen iſt das höchſte, damit er zur Vernunft und Willensfreiheit komme. Der Kampf dagegen iſt die Tugend. Mit der Selbſtvervollkommnung iſt es für den, der ſich vervollkommnen ſoll, um einen Zweck zu thun, den er mittelſt der Vervollkommnung zu erreichen ſtrebt, und dieſe Selbſtvervollkommnung kann ſtill und ruhig ohne Anſtrengung fortgeführt werden; trifft ſie auf Hinderniſſe und nimmt ſie die ſelbſt als Mittel herein, um zu ihrem Zwecke zu gelangen, da iſt die Thätigkeit gegen jedes Hinderniß gerichtet; der Kampf iſt die Tugend, der Sieg iſt die Freiheit. Die Tugend iſt dieſer Kampf, hat gar keinen materiellen objectiven Zweck, iſt ſich ſelbſt Zweck (wie bei Kant). Es wird das Rechte gewollt und gethan, trotz aller hindernden Schurken. Die Tugend um der Tugend willen. Aber, weil der Endzweck eben die Freiheit in der Einheit mit der Vernunft iſt (oder die Weisheit), ſetzt ſich die Tugend ſelbſt zum Mittel herab. Iſt die Tugend errungen und durchgekämpft, iſt der Sieg die gleichmäßige ruhige Weisheit; der Tugendhafte iſt noch im Kampfe, der Weiſe iſt der Sieger.

4) Die Hinderniſſe, die dem, daß der Menſch ſich zum Weiſen mache, entgegen ſtehen, ſind im Allgemeinen zweifacher Art:

a) Solche, die, da er ein Glied oder Theil der Welt in ihr exiſtirt, lebt, von Außen her an ihn kommen und zwar ſo, daß der Grund dieſer Hinderniſſe eine Macht iſt, die er nicht überwältigen kann; er iſt nur ein Theil, jene Macht, durch die die Hinderniſſe kommen, iſt die Macht des Ganzen, wogegen der Einzelne nichts vermag. Wenn der Menſch in der Natur auf Erden einzeln ihre Kräfte in ſeine Gewalt bringen kann, da wird er, indem verſtändig und vernünftig, alle Mittel brauchen, um ſolche Kräfte zu bewältigen, ſo daß ſie ihm dienen. So fängt er z. B. den Wind in den Seegeln auf, der Wind muß das Schiff vorwärts bringen, aber der Sturm, das Erdbeben, wo bleibt der Menſch mit ſeiner Kraft? Da iſt die Natur mächtiger, als all' euer Witz. Auch der einzelne Menſch einer ganzen Geſellſchaft als Individuum gegenüber, kann an dieſer Geſellſchaft ein Hinderniß haben; ein Volk im Aufruhr, was kann der Einzelne dagegen? Solchen Hinderniſſen, deren Princip mächtiger iſt, als der Menſch, kann er nur begegnen dadurch, daß er, wo er von ihnen bewältigt wird, ſtandhaft bleibt, ſich nicht erſchüttern läßt; dies iſt dann ſein Wille und die Freiheit deſſelben und darin beweiſ't er ſeine Vernunft. Die Tugend, wie ſie ſolchen Hinderniſſen gegenüber Kampf iſt, bezeichnet die Stoa durch das Wort Unerſchütterlichkeit: „Sustine, *ἀνέχου*" heißt es da; si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae.

β) Solche, die in dem Menſchen ſelbſt enthalten, nicht von Außen an ihn gebracht ſind, und die das, daß er zur Bedingung ſeines Vernünftig- und Freiſeins das Leben hat, das Leben zum Grunde haben. Sie ſind vom Einfachſten an Gefühle, Vergnügen, ſo kann er dadurch in ſeiner Vernunft geſtört werden, ebenſo bei'm Schmerz. „Vergnügen iſt kein Gut, Schmerz kein Uebel," ganz umgekehrt das Eudämoniſtiſche. Das Leben in dieſen Gefühlen iſt beſtimmt durch Triebe, als menſchliches weiter durch die Neigungen. Es kömmt im Lebenden zu Affecten, Leidenſchaften; von den einfachen Neigungen bis zu den Leidenſchaften hat der Menſch in ſich ſelbſt Hinderniſſe für ſeine Vernunft; dagegen kämpft er an, das iſt ſeine Tugend; worauf geht der Kampf? Darauf, daß der Menſch aus ſich ſelbſt jene Hinderniſſe herausarbeitet, ſie alle vernichtet, als wäre jedes Gefühl, jede Leidenſchaft ein zu tödtender Feind. Die Tugend, als dieſer Kampf gegen alles in dir, iſt die *ἀπαθία*, bis zur abſoluten Gleichgültigkeit muß es der Menſch bringen. „*ἀπέχου*, abstine" alles deſſen, was dem Thoren ziemt.

Beides nun zuſammen, der Kampf gegen die unüberwindlichen Hinderniſſe und gegen die beſiegbaren drücken ſich aus in ἀνέχου und ἀπέχου. Bringt's der Kämpfende in ſeiner Unerſchütterlichkeit zum vollendeten Siege, was wird die Folge ſein?

γ) Daß er ſich ſelbſt vollkommen genügt und daß er nach nichts in der Welt ſich ſehnt, durch nichts erſchüttert werde. Das Aeuſſerſte iſt alſo die αὐταρκία bedingt durch α und β Der Weiſe alſo iſt ſich ſelbſt genug. Darauf geht's hinaus. Daher auch das Princip nach dem Dichter ſo auszuſprechen iſt, „sapere aude!“ Wag's nur weiſe zu ſein. Mit der Freiheit iſt die Weisheit errungen und umgekehrt. „Esto sapiens, ut liber sis,“ wie Epictet; oder auch liber esto, ut sapiens sis.

§. 15.

Beurtheilung dieſes Princips.

Iſt es mit ihr gleich vorn herein auf ſeine Widerlegung abgeſehen, ſo hat der Urtheilende ſeine Stellung außer ihm zu nehmen und es von Außen anzugreifen, denn bei keinem andern Princip iſt die Veranlaſſung ſo groß, daß, wer in der Beurtheilung deſſelben auf es eingeht, dadurch bewogen werde, ihm beizuſtimmen. Daher denn jenes Princip gemeinhin nur von außen beurtheilt wird. Dieſe Beurtheilung von außen charakteriſirt ſich auf folgende Weiſe:

Der Urtheilende nimmt zu ſeinem Kampfplatze, Standpunkte, das geſellige Leben der Menſchen. In dieſem kommen, wie er und jeder erfährt, ſittliche Beziehungen der Menſchen auf einander vor; als beſonders die Liebe der Eltern zu den Kindern, der Kinder zu ihnen, das Vertrauen der Freunde auf einander, die Treue der Bürger, ihr Gehorſam gegen das Geſetz. Gegen alle dieſe ſittlichen Motive verhält ſich aber der Stoicismus kaltſinnig und gleichſinnig, da es gegen ihn gar nichts iſt. Das ganze Heer der geſelligen Tugenden kann alſo der Angreifende gegen den Stoicismus aufbieten! Allein der Angriff, der von Außen her gemacht, afficirt ihn gar nicht, denn was geht mich dein und aller Menſchen Leben an, ſagt er, „dein Intereſſe iſt nicht Grund gegen mich, ich erkenne dieſe Gründe gar nicht an. Was dir auch immer lieb ſei im Leben, mir in meiner Apathie iſt dies ganz gleichgültig.“ Anders iſt es, wenn die Beurtheilung des ſtoiſchen Grundſatzes nicht darauf ausgeht ihn zu widerlegen; wenn ſich vielmehr der Beurtheilende gleichgültig — ἀπαθῶς — dagegen verhält, ob das Princip gelten müſſe oder nicht, dann ſteht er ſchon in der Gleichgültigkeit auf gleichem Fuße mit dem Stoiker. Anders alſo iſt es, wenn das Princip von ihm ſelbſt aus beurtheilt wird, alſo der Standpunkt in ihm ſelbſt genommen wird, nicht im geſelligen Leben u. ſ. w. Unter den Elementen, die eingeſtandenermaßen ſeinen Grundſatz conſtituiren, iſt das dritte Autarkie. Auf dieſe, das weſentlichſte Element des Princips, wird alſo weſentlich zu reflectiren ſein.

1) Die Autarkie. „Der Weiſe thut ſich ſelbſt genug, absolute sibi sufficit.“ Ganz wohl. Aber war er denn von Anbeginn der Weiſe? Nein, er iſt's geworden, er hat ſich zu dem Weiſen gemacht. War denn alſo ſeine Selbſtgenügſamkeit eine urſprüngliche? Nein, denn ſie hat die errungene Weisheit zur Bedingung ihrer Möglichkeit. Sapiens esto, ut tibi sufficias. Von Anbeginn nicht der Weiſe, auch nicht der Thor war er der nur Unwiſſende, der ſeiner noch nicht Bewußte, das Kind, wie es gezeugt worden, wie es zu leben anfing. Aber ſo war er voller Bedürfniſſe: der Nahrung, der Pflege, des Schutzes, der Erziehung, der Unterweiſung. Er wäre nicht der Weiſe geworden, wenn er es iſt, falls nicht dieſe Bedürfniſſe ſämmtlich geweſen und befriedigt worden wären. Alſo die Autarkie, zu der er, als der Weiſe, es gebracht hat, hat zu ihrer Vorausſetzung die Befriedigung der Bedürfniſſe. Zum Weiſewerden gehört das Denken, dazu das Sprechen, ohne Erziehung wäre er weder zum Denken, noch zur Sprache gekommen. Wie viel ſchließt das Bedürfniß, der Denkende zu werden, ein? Das

Bedürfniß, in einem Volke geboren zu ſein, alles das, was die Exiſtenz ſeines Volkes bedingt. Nach und nach bringt er es dahin, denn in einem Sprunge wird er's nicht — jene Bedürfniſſe, die durch andere befriedigt werden mußten, ſind ſelbſt dadurch zu befriedigen, daß er die Mittel ſucht. So hebt er an, aus der Minderjährigkeit zur Selbſtſtändigkeit zu reiſen. Durch das Leben des Selbſtſtändigen bleibt aber all ſein Streben nach Weisheit fort und fort bedingt. So lang er lebt, braucht er Mittel zur Erhaltung ſeines Lebens. Auf Weisheit früh bedacht und auf Selbſtgenügſamkeit, ſtrebt er dahin, die Mittel zu erwerben, *ὁ σοφὸς χρηματιεῖται*. Mit dem Erworbenen iſt es ihm aber, der weiſe werden will, nicht um den Beſitz, Genuß zu thun, wie dem Eudämoniſten, ſondern Beſitz und Genuß ſind ihm gleichgültig. Die Mittel, die er erwirbt, haben zum Zweck ſeine Unabhängigkeit von Beſitz und Genuß, ſeine Freiheit und Genügſamkeit ſeiner ſelbſt, der nur jene Mittel dienen. Haus und Hof, Nahrung und Kleidung ſucht er, nicht, weil ihm etwas daran gelegen ſei, ſondern weil er ohne das nicht den Zweck, den er hat, weiſe zu werden, leicht erreichen kann, da des Lebens Bedürfniſſe ihn in Anderer Abhängigkeit bringen können. So war Cato der Jüngere ein entſchiedener Anhänger des ſtoiſchen Syſtems und Plutarch erzählt von ihm, er ſei ſehr fleißig im Landbau geweſen. Das Extrem in dieſem erſten Elemente der Autarkie iſt es nun, auch jene Mittel des Beſitzes und Genuſſes entbehren zu können; alſo wo nicht mehr Fleiß, Arbeit, äußerlich und mit Rückſicht auf die Verhältniſſe, die Angelegenheiten des Fleißes ſind, er dem allen entſagt, ſich alſo dem Zufall überläßt für's Leben, indem ihm das Leben ſelbſt ſchon gleichgültig iſt. Alſo Haus und Hof, wozu das? Eine Tonne thut's auch, in die ich hineinkrieche. Mahlzeiten, beſtimmte Arten von Speiſen in beſtimmten Stunden iſt gleichgültig. Eine Hand voll Datteln thut's auch, und wenn zum Schöpfen des Waſſers ein Becher nöthig ſcheint, brauche ich die Hand. Der Weiſe iſt der Cyniker; der Stoicismus iſt übergegangen in den Cynismus, ſo Diogenes. Das iſt das Pröbchen der Spitze der Autarkie und an dieſer Spitze iſt der Stoicismus nicht blos der griechiſchen Philoſophie eigen, ſo hat ihn die indiſche Philoſophie, die Gymnoſophiſten, der Derwiſch, Fakir, ſo im Grunde war jeder Kapuziner; alle mehr oder weniger aus dem Princip des Stoicismus. Neben Marc Aurel dem Kaiſer in ſeinem Pallaſt ſteht Diogenes in ſeiner Tonne. Und wohl kann in Nathan dem Weiſen geſagt werden: „der Bettler iſt der wahre König" durch freie Entſagung von allen Bedürfniſſen; aber nichts deſto weniger hat dieſe Autarkie dies Bedürfniß und braucht Mittel zu ſeiner Befriedigung. Sie iſt alſo nicht eine wahrhafte Selbſtgenügſamkeit, denn dieſe wäre mit abſoluter Bedürfnißloſigkeit verknüpft, hier geht die Autarkie vom Bedürfniß aus und bleibt am Ende auch am Bedürfniß hängen: heißt es von Gott, er ſei der Allergenugſame, da iſt dies ohne Vorausſetzung eines Bedürfniſſes, die abſolute Bedürfnißloſigkeit. Alſo in dieſem erſten Elemente leiſtet ſich das Princip ſelbſt nicht, was es ſein ſoll und verſpricht, es iſt für ſich in der Autarkie eines Andern bedürftig. So wie Gott anerkannt iſt, iſt dies Princip überwunden. Gemeinhingeſtellt verhält ſich's mit dem Princip, ſo wie in einer Geſellſchaft, wo die Damen ſelbſtgefällig und ſelbſtgenügſam ſind: wollen ſie dieſer Satisfaction recht froh werden, dann geht's über die andern her; haben ſie dieſe durchgehechelt, dann haben ſie ſich genug gethan. Nicht als gehe der Stoicismus auf Selbſtgefälligkeit aus.

2) Die innern Bedingungen jener Autarkie ſind die in der Darſtellung betrachtete Ataraxie und Apathie, die als das erſte und zweite Element des Princips vorkommen. Dieſer beiden Bedingungen iſt die Selbſtgenügſamkeit bedürftig, wenn auch ihrer nur als negative Bedingung; denn zur Ataraxie und Apathie muß es einer bringen, woher ſoll ſonſt die Autarkie kom-

men? Alſo es erheiſcht das Element der Selbſtgenügſamkeit die beiden andern, es iſt nichts ohne ſie; welche Selbgenügſamkeit? die nur durch Befriedigung des Appetits nach Ataraxie und Apathie Statt haben kann.

α) Nur wer unter allen Umſtänden, in allen Gefahren und Verhältniſſen ſich ganz unerſchütterlich hält, ſchlechthin ſtandhaft, nur der kann ſich ſelbſt genug thun. Alſo ohne dieſe Ataraxie iſt keine Autarkie möglich, die conditio sine qua non. Aber was gehört denn nun zu jener Ataraxie für ſich? Gewalt, Gefahr, alles überhaupt, wodurch der Menſch in ſeinem Leben und ſeiner Selbſtſtändigkeit und Weisheit bedroht werden kann.

Es giebt für ihn keine Aufforderung zu beharren, auszuhalten, kein *ἀπέχου, ἀνέχου*, wenn's keine Gefahr giebt, wenn außer ihm keine feindliche Macht iſt; ohne ſie kann er nicht zu dieſem Elemente der Weisheit kommen: ſo iſt er auch deſſen bedürftig, daß Gewalten außer ihm ſeien, ſofort ihn bedrohen. So iſt daher jene Unerſchütterlichkeit ein großer Gedanke, aber nur unter der angeführten Vorausſetzung mehr als Gedanke.

Es könnte z. B. ſein, daß einer meine, er ſei durch und durch tapfer und durch nichts zu erſchüttern. Gute Meinung! Jeder Gewalt werde er ſich heldenmüthig widerſetzen. Jemand macht ihm nur eine Fauſt; ſonſt findet er gar keine Gelegenheit, Beweis zu geben von ſeiner Ataraxie. So die Franzoſen, die jetzt gar keine Gelegenheit finden, ihre Ataraxie zu beweiſen, weil die andern Mächte ſich nicht einmiſchen. Es gebricht ihnen an Gelegenheit dazu. Stürzt die Welt zuſammen, ſo wird der Weiſe wohl zerſchmettert, aber nicht erſchüttert. Aber es hat keine Gefahr, daß ſie zuſammenſtürzt. Der Weiſe weiß das am beſten, er kennt die Natur in ihren Geſetzen, daher er die Unmöglichkeit des Einſturzes der Welt einſehen muß: jenes „si totus illabatur orbis, impavidum etc. iſt nur eine große Redensart des Poeten. Das Bedingtſein der Ataraxie muß ſich alſo der Weiſe gefallen laſſen.

β) Die Apathie. Es iſt unmöglich, daß der Menſch ſich in hereinbrechenden Gefahren und unter der Gewalt ſelbſt ganz unerſchütterlich verhalte, wenn er empfindlich iſt. In dem Grade als er Empfindlichkeit hat, wird er auch erſchüttert, vor allem alſo muß er der Gefühlloſe ſein, *ἀπαθής*, damit er *ἀτάρακτος* werde. Wo der Selbſtſtändigkeit die Gefühlloſigkeit urſprünglich und weſentlich iſt, da vermag ſie unerſchüttert zu bleiben. So der Fels, von dem Ramler ſingt „in Sturm und Ungewitter ſteht er unerſchüttert da.“ Das Princip muß aber einräumen, daß dem Menſchen die Gefühlloſigkeit nicht urſprünglich ſei. Wie er entſteht, iſt das Gefühl das erſte, was ſich regt, die erſte Bewegung iſt ein Pathos, es ſchreit in die Welt hinein; zu Gefühlen kömmt's weiter, als denen der Luſt und Unluſt, zu den Trieben, Begierden, Neigungen; Gemüthsbewegungen werden rege, das ganze Pathos iſt da. Damit der Menſch weiſe werde, muß er ſelbſt alſo ſich allmälig oder plötzlich jene Apathie geben, muß alle ſeine Gefühle nach und nach abarbeiten, das Gemüth muß weg. Und nur darin, daß er alle Gefühle und alle deren Elemente, deren anregende Momente entfernt, kann er hoffen, gegen eine Gefahr unerſchütterlich zu beharren. Sodann aber ſind es ja eben die Gefühle, in denen Triebe, Neigungen, wodurch er zum Denken, Wollen u. ſ. f. angeregt wird — wie das Princip auch ſelbſt einräumt — ohne welches Denken und Wollen keine Weisheit möglich iſt. Alſo an ſeinen Gefühlen hat er urſprünglich gute Freunde für ſeine künftige Weisheit, ſie ſind fördernde Momente. Werden aus dieſen freundlichen Elementen feindliche, ſo iſt das nicht ihre Schuld, ſondern deſſen, der direct ſich gegen ſie richtet, ſie annihilirt. Gegen dies Annihiliren empören ſie ſich. Der künftige Weiſe macht ſich ſeine Neigungen ſelbſt zu Feinden. Und zu welchem Zweck? Damit er nicht durch die Gefühle, Neigungen verlockt werde, irgend etwas zu denken und zu wollen, was jener Autarkie entgegen wäre. Er will ſich alſo einen möglichen Widerſacher ſeiner Freiheit und abſoluten Selbſtſtändigkeit dadurch von ſich abhalten, daß er ihn in der Geburt vernichtet. Irgend eine Neigung will Liebe werden, halt ruft er; dazu darf's nicht kommen, daß ich nicht etwa Knecht werde. Verhält ſich denn in dieſem Punkte der Weiſe tapfer? Nein! feige — ſeine Freiheit iſt hier Feigheit. Es iſt, wie wenn er aus Furcht vor böſer Geſellſchaft, die die guten Sitten verderben könnte, ſtets ſich der Societät mit dem Böſen enthält. Nein! durch das Gute kann das Böſe nach und nach gemildert und vernichtet werden. Nicht, als ſei daher böſe Geſellſchaft aufzuſuchen! Nicht die natürlichen Gemüths- und ſonſtige Bewegungen des Menſchen zu vernichten, ſondern in ſie ſich einzulaſſen, in ihnen ſeine Freiheit zu behaupten, iſt mehr und weiſer als ſie vernichten. Vernichtung ohnedem kann nicht erfolgen: es bleibt der Weiſe, auch wie er rede in großen Worten, er bleibt im Pathos befangen; es kommt aber nur darauf an, daß er nicht durch das Pathos gefangen werde.

3) Mit jener Apathie und Ataraxie iſt es auf die Weisheit ſelbſt abgeſehen, darum gilt's. Die Eudämonie Epikur's, die Kalokagathie der ganzen ſokratiſchen Schule hat die ſtoiſche Philoſophie hinter ſich, mit jener Philoſophie iſt es ihm lediglich um die *σοφία* zu thun, er will nicht der die Weisheit nur liebende *φιλόσοφος*, nein! der Weiſe ſelbſt ſein. Ein weſentliches Element der Weisheit aber iſt das Wiſſen. Auf das Wiſſen

α) kömmt es aus jenem Princip, dem ſtoiſchen, für die Weisheit an. Unerſchütterlich feſt, durch keine Gemüthsbewegung gelockt, ſtrebt, der weiſe werden will, zu wiſſen, und alles, was nur Gegenſtand des Werdens und Wiſſens ſein kann, Natur, Geſchichte, Völker, Rechte, macht er zum Gegenſtand ſeiner Forſchung, nicht wie der Kapuziner und Derwiſch. Allein mit dieſem Wiſſen iſt es ganz und gar nicht nach jenem

Princip um das Hervorbringen der Wiſſenſchaft und deren Mittheilung an die Welt und Menſchheit zu thun, an den Gegenſtänden des Wiſſens nimmt der Weiſe kein Intereſſe, und an der Welt auch gar nicht, er verhält ſich apathos; Intereſſe ſetzt Neigung voraus, aber Neigung hat er keine. Daß er einen Namen habe in der Welt, iſt ihm gleichgültig. Ehrgeizig iſt er nicht; mit dem Wiſſen gilt es blos dem Weiſen, und ſeiner Freiheit. Durch das Wiſſen will er Wahn, Meinung abhalten und zur Freiheit kommen. Daher die ſtoiſche Schule auch keine Syſteme producirte, dagegen die eleatiſche. Epictet ſchrieb für ſich und die ihm gleichgeſinnt: nicht etwa um die Welt zu cultiviren. So hielt ſich die Weisheit auch zum Princip rein in der Theorie, und die Theorie rein in dem zum Weiſen gewordenen Subject. Aber es gehört zur Weisheit doch nicht allein die Theorie, ſondern

β) auch die Praxis: die Weisheit bethätigt ſich und in der Bethätigung iſt ſie die wirkliche Weisheit. Dieſe iſt ſie für die Weiſen ſelbſt, und für das, was er erſtrebt. Alſo im Leben, in der Geſellſchaft mit andern beweiſ't er ſich durch Rede und That als den Weiſen; aber auch hier ohne alles Intereſſe an denen, unter denen er ſich ſo beweiſ't; lediglich vielmehr weil dieſe Praxis zur Weisheit ſelbſt erforderlich iſt. Ob für die andern durch ſeine Rede, durch ein Buch, ob für ſie durch ſeine Thaten etwas zu ihrer Weisheit herauskomme, iſt ihm gleichgültig; und doch handelt er. Cato iſt hier Beiſpiel nach Plutarch: ihm war ſein Bruder geſtorben, während er in Athen anweſend war. Cato iſt ſehr darauf bedacht, daß die Leiche einbalſamirt wurde und wohlbehalten nach Italien kam, nicht aus Intereſſe am Bruder, nicht Leid tragend über den Verſtorbenen, ſondern damit geſchehe, was nach römiſcher Sitte und im Urtheil der Menſchen geſchehen muß, damit der Weisheit in dieſem abgeſchmackten Urtheil, die Leiche zu pflegen, Genüge geſchehe. Ebenſo vor ſeiner Ermordung; alles bringt er zur

Ordnung, ſeine Ueberlebenden, Verwandten ſind ihm ganz gleichgültig.

γ) Das Ziel dieſer Weisheit iſt die unter 1) oben betrachtrachtete Autarkie. Sich ſelbſt genug zu ſein, nichts von andern, das Leben ſelbſt nicht zu bedürfen, darauf geht's. In dieſer Unabhängigkeit von Allem ſoll jene Genügſamkeit erreicht werden. Dieſe Unabhängigkeit wäre die Freiheit. Aber die Weisheit ſelbſt iſt durch die unter 1—3. betrachteten Bedingungen, ohne die ſie unmöglich iſt, auf allen Seiten eingeklemmt, nur unter Bedingungen iſt ſie möglich, aus dieſen Bedingungen kann ſie nicht heraus. Wäre ſie heraus, ſo wäre ſie gar nicht. Und bei ihrem Ergebniß, wenn es dazu auch gekommen wäre, wäre ſie rein in die Subjectivität geſetzt. Das abſtracte Subject will ſich zum weiſen Mann machen, ſich ſelbſt abſolut genügen. Der Stoicismus alſo von ſeinem Princip aus geht in den abſoluten Egoismus. In deiner Freiheit biſt du der an dich ſelbſt gekettete Sclave; das Princip ſoll der Grund einer Moral ſein. Nach dem Princip verrichtet der, deſſen Princip es iſt, nichts anders als moraliſche Handlungen mit völliger Gleichgültigkeit. Aber eine Moral, als Wiſſenſchaft begründet, iſt dies Princip nicht; ſondern gerade mit dieſem Princip tritt alle Moral als Wiſſenſchaft ab und aus der Welt; das Princip ſetzt an im Pantheismus und führt zu einer Moral? Nein! zum abſoluten Egoismus. Spinoza's Philoſophie ſetzte auch an im Pantheismus und führte zur Negation des Egoismus, zur Ethik; Spinoza's Ethik hat ihren Ruhm.

Das kritiſch formale Princip.

Sein Einfluß auf dieſe Wiſſenſchaft dauert noch fort, angehend ſowohl ihren Inhalt, als beſonders ihre Form, dauert fort, theils zum großen Vortheil der Wiſſenſchaft, theils aber auch zu ihrem Nachtheil; und eben dieſer Fortdauer wegen iſt es vor allen übrigen intereſſant und beſonders genau zu behandeln.

§. 16.

Aeußere Veranlaſſung zu ſeiner Entdeckung.

Sie wurde gegeben durch die Bemerkung eines Unterſchieds der Erkenntniſſe, von denen die einen blos formelle, die andern reelle Erkenntniſſe ſind. Jene ſind die rein logiſchen und mathematiſchen, ſie haben unmittelbar an ihnen ſelbſt die Wahrheit und Gewißheit und verdienen daher den Namen, den ſie haben. Dieſe formale Wahrheit der Erkenntniſſe veranlaßte in der Reflexion auf ſie die Anerkennung, daß das, was wahr iſt, die Beſtimmung des abſolut Allgemeinen und Nothwendigen habe, daß das Kriterium der Wahrheit dieſe Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſei. So z. B. hat der Syllogismus, er ſei, welcher er wolle, mit abſoluter Nothwendigkeit, drei Terminos, maiorem, minorem und medium. Dieſes gilt mit abſoluter Nothwendigkeit; es ſchließe ein Menſch, oder ein Engel, oder ein Gott. Iſt einmal in der Mathematik der Beweis geführt, daß das Quadrat der Hypotenuſe gleich ſei den Quadraten der beiden Katheten, ſo gilt's für ewig und für alle rechtwinklige Dreiecke. Die reellen Erkenntniſſe, jenen formellen gegenüber, werden als die empiriſchen bezeichnet, und ſind überhaupt theils hiſtoriſche, theils phyſikaliſche. Natur und Geſchichte faſſen alle andern empiriſchen ein. Sie wären wahrhafte Erkenntniſſe, wie jene auch, wenn ihnen, wie jenen das Criterium der Wahrheit immanent wäre, die abſolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Aber indem die formellen ganz unbeſtreitbar ſind, und in ihnen, indem ſie ſind, kein Zweifel möglich iſt, werden dieſe reellen zweifelhaft, bei der Frage: iſt ihnen denn die Wahrheit und Nothwendigkeit immanent? oder nehmen die Menſchen es nur ſo an? heißt es z. B. wenn die Sonne den Stein beſcheint, ſo wird er warm, ſo iſt hiermit eine Erkenntniß per hypothesin ausgeſprochen. Wenn es eine wahrhafte Erkenntniß iſt, ſo muß Nothwendigkeit und Allgemeinheit darin ſein und die Erkenntniſſe machen Anſpruch darauf, wahrhafte zu ſein, alſo jene Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu enthalten. Aber woraus machen ſie Anſpruch darauf? Bei der formalen Wahrheit iſt der Anſpruch auf ſie ſelbſt gegründet. Hier auch? Nein! Aus ſeinem Gefühl, aus ſeiner Empfindung — er fühlt im Schatten den Stein kalt, alſo wenn er in der Sonne warm wird, ſchließt er, ſie wärmt; aber wie ſo? woher die Allgemeinheit? Für dieſen Anſpruch auf die Wahrheit hiſtoriſcher, phyſikaliſcher Kenntniſſe geht's auf eine Vorausſetzung zurück; „jede Wirkung hat ihre Urſache, muß ihre Urſache haben.“ Hier iſt angenommen ein Verhältniß der Wirkung zur Urſache, das ein in ſich Nothwendiges ſei. Aber welchen Grund hat die Annahme, welches Princip? Die Empfindung, das Gefühl, die Wahrnehmung kann das Princip nicht ſein, die führen nicht auf Nothwendigkeit und Allgemeinheit. Es war David Hume, der die unzweifelhafte Wahrheit der formalen Erkenntniſſe anerkannte, aber die Wahrheit der realen Erkenntniſſe bezweifelte, weil aus ihnen und ihren Gegenſtänden die Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht zu beweiſen ſei. Sein iſt der Satz: „Es ſei blos die Gewohnheit, in und aus der der Menſch empiriſche Erkenntniſſe für ſolche feſthalte, die Nothwendigkeit und Allgemeinheit hätten; ſie hätten ſie an und für ſich nicht; ſowie er darauf reflectirt, iſt er in die Scepſis gerückt. Hume bezweifelte nicht das Daſein empiriſcher Erkenntniſſe, das Daſein der Hiſtorie, (er ſchrieb ſelbſt eine Hiſtorie von England) aber er bezweifelte die innere Wahrheit der ganzen Empirie, und Veranlaſſung hiezu konnte ihm wohl geben die Lockeſche Philoſophie, die ganz auf Sinn, Gefühl, Empfindung ſtand. So ſtellte er dem berühmten Werke des John Locke, deſſen Essay of humain understanding ſein Inquiry of humain understanding entgegen. So kam der Zweifel durch Hume an den ſeligen Kant, in deſſen jüngern Jahren und gab dieſer Zweifel — von Außen her — die Veranlaſſung zur Kritik der Vernunft. Hume nahm beſonders den Satz: jede Urſache muß eine Wirkung haben, als unbezweifelbare Wahrheit in Anſpruch. Kant ſuchte noch andere Sätze auf, die auch auf's abſolut Allgemeine und Nothwendige gehen, die ebenſo beſtreitbar ſeien; z. B. den: in allen Veränderungen wechſeln nur die Zuſtände, Eigenſchaften, Accidenzen, aber das, worin ſie wechſeln, beharrt. Die Subſtanz muß bleiben, iſt unverwüſtlich. Unter welchen Accidenzen die Subſtanz exiſtire, iſt gleichgültig. Die Subſtanz iſt bleibend. Ebenſo auch, wie durch die eine Urſache eine Wirkung in die andere gebracht wird, ſo wirkt der Mond auf die Erde, als Urſache von Ebbe und Fluth; aber auch die Erde wirkt auf ihn, hält ihn ab von ſich, daß er um ſie herum muß, actio und reactio ſind einander gleich. Statt nun beim Ergebniß Hume's ſich zu befriedigen, daß in allen Empirien das Nothwendige vom Menſchen nur ſupponirt wird, fragt Kant: „iſt es nicht möglich, abgeſehn von jener erbärmlichen Gewohnheit zur Einſicht zu kommen, daß auch in den empiriſchen, reellen Erkenntniſſen, wie in den rein formellen Nothwendigkeit und Allgemeinheit walte und ſie ebenſo wahrhafte Erkenntniſſe ſind, iſt es nicht möglich, jene Scepſis durch eine Kriſis zu überwinden und ſo wie im Formellen auch im Reellen zur Wiſſenſchaf zu kommen. Wie iſt die Wiſſenſchaft möglich trotz aller Scepſis?"

Die Anſtalt zur Beantwortung dieſer Frage machte Kant rein von der Logik aus, alſo in der Sphäre des Formellen. Jede Erkenntniß hat zu ihrem Inhalt wenigſtens einen Gedanken. Wer nicht denkt, der nicht erkennt. Bedingt alſo iſt das Erkennen durch das Denken, nicht durch Sehen u. ſ. f. Das Denken nun, bedingend das Erkennen, iſt ein Urtheil (rein logiſch angeſehen). Ohne daß geurtheilt werde, wird nichts begriffen, erkannt. Für die Möglichkeit der Erkenntniß wird alſo auf das, wodurch die Erkenntniß bedingt ſein muß, auf das Urtheil, reflectirt und da iſt eine Form des rein logiſchen Urtheilens, das kategoriſche Urtheil. Das logiſche Subject des kategoriſchen Urtheils, wenn durch das Urtheil eine blos formale Erkenntniß bedingt wird, beſonders eine logiſche, iſt ein ſolches, das das Prädicat ſchon in ſich hat; es darf alſo nur das Subject beachtet werden von dem, der urtheilen und erkennen will, um in ihm das Prädicat zu entdecken und das Entdeckte mit dem Subject durch die Copula zu verknüpfen. Der Reflectirende löſ't ſo das Subject in die oder die Prädicate auf, die das Subject enthält, behält aber bei dieſer Auflöſung das Subject noch bei, das Urtheil iſt das analytiſche oder identiſche. So wenn das logiſche Subject der Gedanke des Dreiecks wäre, „das Dreieck iſt eine dreiſeitige Figur" iſt ein analytiſches Urtheil. Dies gilt abſolut von allen Dreiecken. Ebenſo wenn man wenigſtens die Vorſtellung des Worts Thier hat, und ſie vergleicht mit der Vorſtellung der Pflanze, des Steins. In der Vorſtellung des Thiers iſt enthalten das Lebendigſein gegenüber dem Stein. Heißt es, das Thier iſt ein organiſirtes und lebendiges Weſen, ſo iſt dies ein analytiſches Urtheil. Alles analytiſche Urtheilen hat daher ſeine Wahrheit und Nothwendigkeit im Subject, aus dem es herausgehoben wird. So auch bei der formellen Wahrheit der Mathematik. Aber die reellen Erkenntniſſe haben gleichfalls zu ihrer Bedingung Urtheil. Die Urtheile, die das reelle Erkennen bedingen, ſind aber keine formelle. Bei den reellen iſt das Prädicat nicht im Subject enthalten, ſo daß man nur das Subject analyſiren dürfte, um das Prädicat darin zu ertappen, ſondern das Prädicat kömmt, Gott weiß wie an das Subject hinzu, jedenfalls von Außen. Das Urtheil iſt ein ſynthetiſches. So iſt obiges Urtheil vom Dreieck ein analytiſches, hingegen der Triangel iſt von Eiſen, iſt kein analytiſches Urtheil, wie kommt das Prädicat Eiſen zum Triangel. Oder was das Thier angeht, das Thier iſt ein Löwe, das Thier Subject, wie kommt's zum Prädicat Löwe? wie kommt der Menſch zum ſynthetiſchen Urtheil? im bloßen Denken nicht. Da kann er nur formell urtheilen. Dazu muß er wahrnehmen, ſehen und hören. Das Thier iſt der Gedanke; der Löwe, der geſehene. Mittelſt des Sehens verknüpft ſich das Prädicat mit dem Subject. Inſofern nun dieſe Verknüpfung vermittelt iſt durch Sehen, Hören, nennt Kant das ſynthetiſche Urtheil ein Urtheil a posteriori und indem gefragt wird, haben reelle Erkenntniſſe Nothwendigkeit und Allgemeinheit? iſt die nächſte Antwort, wenn ſie wahrhafte Erkenntniſſe ſein können, ſo vermögen ſie das doch nicht durch die Sinne, ſondern muß die Vernunft die Macht ſein — als das Vermögen, das Allgemeine zu denken — wodurch ſie dies werden. Die Vernunft iſt das prius, der Kopf und nicht der Hintere; alſo enthalten die reellen Kenntniſſe Wahrheit, ſo haben ſie es durch die Vernunft. So iſt die Frage, wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? Zur Beantwortung wird reflectirt auf die Gegenſtände:

1) wie ſie in der Erfahrung vorkommen und zuvörderſt in ihr ein räumliches und phyſikaliſches Beſtehen haben oder hatten. So werden ſie von dem Menſchen erkannt und ſein Erkennen iſt das Erfahren. Jede Erkenntniß des Objects iſt in der genannten Beſtimmtheit eine Erfahrung. Der Erkenntniſſe wegen aber wird die Frage gethan nach der Möglichkeit der ſynthetiſchen Urtheile a priori. Dieſe Frage iſt der gleich nach

der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt? Das Erkennen iſt durch das Urtheilen bedingt. Das Urtheilen nun, unter dem der Gegenſtand, wie er räumlich und zeitlich Beſtehen hat oder hatte, in ſeinen Qualitäten, Eigenſchaften, iſt ein ſynthetiſches nicht analytiſches. Das Verknüpfen des Prädicats als des Begriffes von irgend einer Eigenſchaft, die der Gegenſtand habe, mit dem Subject, als dem Begriff des Gegenſtandes, iſt eben das ſynthetiſche Urtheilen, vorerſt möglich durch das Empfinden und Wahrnehmen des Gegenſtandes und ſeiner Eigenſchaften, ſo wird er erfahren. Aber in dieſer Empfindung u. ſ. w. ſelbſt iſt keine abſolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche beide das Weſen der Wahrheit ſind. Die Erfahrung macht alſo nichts wahr und gewiß, denn ſie vermag nur den Gegenſtand im Einzelnen und Beſondern, höchſtens in relativer Allgemeinheit und nur wie er exiſtirt, aber das Wiſſen in ſeiner abſoluten Allgemeinheit vermag ſie nicht zu ſein. Der Schluß der Induction oder der Analogie iſt das äußerſte, wozu ſie es bringt. In dem Schluß der Induction wird wohl geurtheilt und erfahren, daß alle Hunde bellen. Aber eine neue, Südſee inſulaniſche Hunderaçe bellt nicht. Ebenſo mit dem Schluß der Analogie auf: die Erde, ein Planet, hat lebendige und wenn's glückt auch vernünftige Bewohner; jeder andere Planet hat eine Athmoſphäre, hat die Sonne mit der Erde gemein, alſo kann er auch bewohnt ſein. Aber es iſt blos die Möglichkeit der Allgemeinheit. Aber die Erfahrung, die der Menſch an den beſtehenden Dingen außer ihm macht, ſpricht doch die Wahrheit an; was erfahren wird, will das Wahre und Gewiſſe ſein; aber jenes Weſen der Wahrheit fehlt ihm doch. Aus ihr ſelbſt kann ihr dies nicht werden, nicht aus der Einzelnheiten faſſenden Sinnlichkeit, nicht aus dem Verſtand, der nur das relativ Allgemeine, bedingt Nothwendige vermag. Woher wird denn der Erfahrung die Wahrheit? wenn's möglich iſt, allein durch die Vernunft, die den Sinn und Verſtand zu ihren Dienſten hat, wobei vorausgeſetzt iſt die Macht der Vernunft als des unbedingt Allgemeinen und Nothwendigen. Sie hat alſo für die Beantwortung der Frage: Wie iſt Erfahrung als die Wahrheit möglich, ſich ſelbſt vorerſt zu prüfen, ſich zu erforſchen und bei ſich anzufragen, was ſie vermöge. Zuvörderſt als Kritik der reinen Vernunft, angehend die Erfahrungen, wie ſie an den Gegenſtänden in Zeit und Raum, als beſtehenden, mit ihren Qualitäten, Eigenſchaften u. ſ. w. gemacht werden. Von den nächſten Bedingungen, unter denen die Erfahrung gemacht wird, vom Gefühl, Empfinden, von allem Materiellen und Reellen wird bei jener Frage an ſie ſelbſt abſtrahirt. Daher reine Vernunft, die alles Fremde vorerſt auf der Seite läßt. In der Kritik ihrer ſelbſt, deren großes Organ Kant war, beantwortet ſie zunächſt die Frage: Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich, als Bedingungen der Erkenntniſſe der Dinge in ihrem Daſein oder Dageweſenſein, alſo als Bedingung der theoretiſchen Erkenntniß der Erfahrung? Heißt es: der Stein iſt ein Körper, ſo wird analytiſch geurtheilt, theilweiſe Identität des Prädicats mit dem Subjecte; denn im Begriff Stein liegt ſchon der des Körpers. Der Begriff des Körpers iſt ein rein logiſcher, ein abſtracter. Heißt es aber: der Stein iſt ſchwer, ſo iſt es ein ſynthetiſches Urtheil, weil ſchwer nicht in dem Begriff Stein enthalten iſt, aber dieſe Eigenſchaft wird das Prädicat des Urtheils, wenn du einen Stein gehoben haſt. Ja! woher? Aus dem Gefühl nicht; aber du biſt doch nur ein Einzelnes, nicht das Allgemeine. Wird die Schwere für das Prädicat der Materie erklärt, und heißt es: die Materie iſt ſchwer und muß ſchwer ſein, ſo hat die Phyſik hierin ein ſynthetiſch allgemeines Urtheil ausgeſprochen. Das Ponderable aber der Materie nimmt die Wiſſenſchaft nicht aus dem Sinn oder Gefühl ſondern aus der Materie ſelbſt. Das, daß mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit Gegenſtände der Erfahrung beurtheilt und ſie durch ſolches Urtheil in ihrer Nothwendigkeit gewußt werden, hat ſeinen Grund in der Vernunft als ſolcher und in ihr ſucht Kant das Princip der Möglichkeit der Erfahrung. Die Erkenntniß des Princips aller Naturgeſetze, der Geſetze in der Geſchichte, heißt bei Kant transcendentales Erkennen zum Unterſchiede vom empiriſchen Erkennen und vom logiſchen, als dem rein formalen. Dieſe Naturgeſetze ſind z. B. „die Subſtanz beharrt, nur die Accidentien wechſeln.“ Dies Geſetz hat das gemeine Leben und auch die Wiſſenſchaft. Chemie u. ſ. w. vermöchten nichts ohne dies Geſetz der Natur. So das Geſetz der Cauſalität, der Wechſelwirkung. Die transcendentalen Erkenntniſſe vom Grunde, aus dem die Erfahrung Geſetze hat, giebt erſt der Erfahrung ihre wiſſenſchaftliche Haltung. Es iſt, wie wenn die Kritik der reinen Vernunft die Rechtfertigung der Wahrheit der Erfahrung gegen Hume's Scepſis ſei. Wird reflectirt gleichfalls auf die Gegenſtände, wie ſie der Menſch ſich und ſeiner Erfahrung gegenüber hat, aber nicht nach ihren Qualitäten, (wie Nr. 1.) ſondern in Beſtimmungen, die dieſe Gegenſtände durch ihn, den Wahrnehmenden und Beobachtenden erhalten, und die, indem jeder ſolche Gegenſtand das logiſche Subject des Urtheils wird, ſynthetiſch als Prädicat damit verknüpft werden. Die Beſtimmungen werden an's Object gebracht aus dem Subjecte. Das Subject verhält ſich zu dem Objecte, an das es das Prädicat bringt, einerſeits fühlend, andererſeits begreifend. Der Gegenſtand, wie er wahrgenommen wird, erhält zu ſeinem Prädicate ein gefühltes Urtheil, was ihn gar nichts angeht, ſich aus ihm gar nicht analyſiren läßt — ein ſynthetiſches Urtheil. Das Gefühl nun iſt bei der Wahrnehmung des Gegenſtandes im wahrnehmenden Subjecte, entweder ein ſolches, bei dem gar kein Anſpruch im Urtheil auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit gemacht wird, und dann iſt das Urtheil ein der Vernunft und Wiſſenſchaft gleichgültiges z. B. das Bittere des Wermuths ſchmeckt einer, der bittere Wermuth iſt ein Gegenſtand für den Geſchmack und nun urtheilt er: „der Wermuth iſt angenehm,“ ſo wird durch das Gefühl des Subjects das Urtheil geſtellt. Dem andern ſchmeckt er unangenehm. In dieſen Geſchmacksurtheilen läßt jeder jeden gelten, de gustibus etc.: aber wenn von einem Gegenſtande geurtheilt wird, er ſei ſchön, ſo wird auch eine ſubjective Beſchaffenheit, ein Gefühl, das der Urtheilende hat, als Prädicat mit dem Subject verknüpft. „Die Roſe iſt roth“ iſt ein theoretiſches Urtheil; iſt „lieblich“ iſt nur ein Geſchmacksurtheil; „ſie iſt ſchön,“ dieſes Urtheil ſpricht Wahrheit an. Das Schöne alſo in der Kunſt, ein Gefühl, welches als Prädicat — ein Subjectives — mit dem logiſchen Subjecte auf eine allgemeine und nothwendige Weiſe verknüpft wird, hat hier eine viel höhere Bedeutung als dort das Angenehme. Hier iſt ſchon eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit angeſprochen, woher aber hat das Urtheil dieſe Nothwendigkeit? Wie iſt ein äſthetiſch allgemeines Urtheil, wie iſt Kunſt überhaupt und Aeſthetik möglich? Dieſe Frage iſt die nach dem Princip. Oder es wird an den Gegenſtand der Wahrnehmung nicht ein Gefühl des Subjects, ſondern ein Begriff, Gedanke gebracht und zwar ein Begriff als Zweck, dann iſt das Urtheil auch ein ſynthetiſches; aber nicht wie vorher ein äſthetiſches; auch nicht ein theoretiſches, wie oben bei der reinen Vernunft, wo die Eigenſchaft eines Gegenſtandes als Prädicat verknüpft wird mit dem logiſchen Subjecte. — Kant nennt dies das teleologiſche Urtheil. Ein Stück Eiſen erhält, wenn ihm der Menſch die Form des Pfluges giebt, durch ihn den Verſtändigen, eine Beſtimmung, die es als Eiſen nicht hat. Es iſt dieſe Beſtimmung die Beziehung des Eiſens auf einen Zweck. Hier hat alſo der Menſch, durch ſeinen Verſtand ſich Zwecke ſetzend, an das Ding, wo nicht den Begriff des Zweckes, doch den des Mittels gebracht.

In der Betrachtung der Natur aber bietet ſich dem Menſchen manches Object dar, das an ſich ſelbſt für zweckmäßig anerkannt werden muß. Wie kommt die verſtandloſe Natur dazu, Gegenſtände zu haben, deren Prädicat zweckmäßig iſt. Wie kommt einer zu dem Urtheil des Zweckmäßigen in Anſehung deſſen, was er nicht ſelbſt fabricirt hat. „Das iſt doch eine zweckmäßige Einrichtung mit der Sonne und mit den Planeten“ heißt es da. Woher hat denn die Natur die Macht, ein ſo zweckmäßiges hinzuſtellen, wie zuletzt die Geſtalt des Menſchen? Die Religion antwortet in ihrer Einfalt nach dem Glauben, „der göttliche Verſtand hat dies ſo geordnet.“ Aber die kritiſche Philoſophie, in der Scepſis an aller Empirie und am Glauben an Gott kann nicht ſo antworten, ſonſt ſetzte ſie etwas voraus — ſondern ſucht auch nach dem Princip der teleologiſch ſynthetiſchen Urtheile in der Reflexion auf die Urtheilskraft des Menſchen. Dies Princip für das Geſetz der Schönheit und der Teleologie der Natur ſucht Kant in der Kritik der Urtheilskraft auszuführen.

c) Unter den Gegenſtänden der Erfahrung kommen ſolche vor, deren Begriffe, als logiſche Subjecte, folglich im Urtheilen Prädicate erhalten, die mit ihnen weder theoretiſch auf die erſte Weiſe, noch äſthetiſch oder teleologiſch auf die zweite, ſondern durch das Wollen und Thun i. e. praktiſch verknüpft ſind. Das die Erkenntniß eines jeden ſolchen Gegenſtandes vermittelnde Urtheil iſt daher ein praktiſches zu nennen. Durch folgendes Beiſpiel mit Bezug auf das theoretiſche und äſthetiſche Urtheil erläutert ſich dies: Heißt es von einem Stein, er ſei ein Edelſtein, ſo iſt theoretiſch geurtheilt und ſetzt dieſes Urtheil eine mineralogiſche Unterſuchung voraus; heißt es aber von einem ſolchen, er ſei ſchön, ſo iſt das Urtheil äſthetiſch und es zu fällen muß man nicht eben Mineralog ſein. Heißt es nun aber, er iſt das Eigenthum des und des, ſo iſt mit dem Begriff des Objects das Prädicat mein, dein, ſein verknüpft, durch und kraft den Willen. Dies ein praktiſch ſynthetiſches Urtheil, welches zu fällen ſteht, ohne mineraliſche und äſthetiſche Kenntniß. Heißt es: er iſt geſtohlen, ſo iſt das Urtheil ein praktiſches, ſich beziehend auf Eigenthum. Dies Urtheil weiſ't hin auf ein Geſetz: „du ſollſt nicht ſtehlen.“ Mit dem Gegenſtande alſo als Subject iſt ein Prädicat verknüpft des Rechts und der Pflicht. Auf das meinige iſt keinem andern ein Recht. Dieſe praktiſchen Urtheile nun und ihre praktiſchen Ergebniſſe, Rechte, Pflichten, machen auch Anſpruch auf unbedingte Nothwendigkeit und abſolute Allgemeinheit. Die Frage iſt, woher jener ſynthetiſchen Urtheile Anſpruch komme? Aus der Erfahrung, dem Sinn, dem Verſtand nicht. Die Philoſophie antwortet: die Vernunft, das Princip des abſolut Allgemeinen und Nothwendigen muß das Princip dieſer Urtheile ſein. In Bezug auf ſolche a priori ſynthetiſche Urtheile, welche ſamt ihren Erkenntniſſen der Wiſſenſchaften des Naturrechts und der Moral ewige Wahrheiten ſind, wird von Kant die Vernunft, als Princip der praktiſchen Urtheile, praktiſche Vernunft genannt und fragt er: „ob die praktiſche Vernunft für das praktiſche Wiſſen, Wollen und Thun ein Geſetz und dieſes Geſetz unabhängig von allen Religionen, das ewige Geſetz der Wahrheit und des Rechtes ſei. Kant's Kritik der praktiſchen Vernunft iſt die Antwort darauf. Aus dieſer Schrift iſt das kritiſch formelle Moralprincip darzuſtellen.

Darſtellung des Princips.

§. 17.

Bei der Entdeckung deſſelben muß abſtrahirt werden von allem Einzelnen und Particulären, ſei es ein Object oder Subject, eine Sache oder Perſon. Denn beides, ſo genau und vollſtändig es erfahren werde, enthält weder die Nothwendigkeit noch Allgemeinheit, wie die genaueſte Erfahrung auch nicht. Das Einzelne und Beſondere iſt nur ein Zufälliges und Beſchränktes. Ebenſo iſt weiter von dem Wirklichen zu abſtrahiren; denn dies, wie es erfahren wird, iſt eben auch nur entweder ein Einzelnes oder Beſonderes. Aber wenn vom Wirklichen, wie vom Einzelnen und Beſondern abſtrahirt iſt, ſo bleibt für die Beantwortung der Frage nach dem Princip der Moral nur das Allgemeine übrig. Das Allgemeine, im Unterſchied von beiden, deren jedes ein Wirkliches iſt, iſt ein nicht Wirkliches, alſo die auf's Allgemeine gehende Reflexion iſt auf's Unwirkliche geſtellt. So wird die Gattung genannt, eine allgemeine Bezeichnung; der Name Gattung wird gehört, er iſt wirklich, aber wo iſt das Geſetz wirklich? Kennſt du das Thier, ſo haſt du die Gattung. Die Gattung, ſchon ins Beſondere geſtellt aus dem Unwirklichen der Allgemeinheit. Was iſt es denn, worauf indem auf's Allgemeine reflectirt wird, für die Entdekkung des Princips zu reflectiren ſei? Vom Wirklichen iſt abſtrahirt wie vom Einzelnen und Beſondern; aber damit iſt noch nicht vom Möglichen abſtrahirt. Das Allgemeine, ob zwar das Unwirkliche, iſt nicht das Unmögliche, ſondern im Gegentheil das Mögliche. Mit der Allgemeinheit, indem ſie gedacht wird, iſt zugleich die Möglichkeit als ſolche gedacht. Die Reflexion geht alſo auf das Mögliche und da iſt ja, wie geſchehen von allem Objectiven und Subjectiven und ſomit auch von allem Materiellen abſtrahirt. Geht das Denken auf's Mögliche, als rein Allgemeines, ſo geht's auf's Formelle. Das Mögliche nun iſt entweder:

a) Das beziehungsweiſe relativ Mögliche, nicht ſo, wie wenn das Mögliche Bezug habe auf ein Wirkliches, denn vom Wirklichen iſt abſtrahirt, ſondern ſo, daß es als ein Mögliches ſich auf anderes Mögliche bezieht. Oder, wo die Möglichkeit eine andere Möglichkeit zu ihrer Vorausſetzung hat, da iſt ſie nur eine relative Möglichkeit und hiermit zugleich eine hypothetiſche, bedingte. Z. B. (aber das Beiſpiel muß reflectiren auf die Wirklichkeit) es hieße: „einem Menſchen iſt es möglich, daß er einen anderen aus dem Waſſer rette;“ ſo ohne weiteres nicht, nur wenn er ſchwimmen u. ſ. w. kann. Das Schwimmenkönnen iſt die conditio sine qua non des Rettenkönnens. Oder es iſt

b) das beziehungslos, i. e. abſolut Mögliche; dann ſetzt daſſelbe außer ſich nichts anderes voraus, mittelſt deſſen es möglich werde oder ſei. Dann hat die Möglichkeit ſich ſelbſt zu ihrem Grund und Princip; ſo iſt ſie die unbedingte. Wie unter den Urtheilen eines das kategoriſche iſt, ſo iſt dieſe Möglichkeit die kategoriſche mit Bezug auf das Bedingungsloſe. Sie ſelbſt, dieſe abſolute Möglichkeit iſt nun einerſeits die des Denkens und in dem Denken und für daſſelbe; etwa in dem Ausdruck: „was zu denken iſt, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen, das iſt abſolut möglich ohne alle Vorausſetzung und Hypotheſe.“ Dieſe abſolute Möglichkeit des Denkens, als deſſen ſich ſelbſt nicht widerſprechen, iſt im Begriff der alten Logik das principium contradictionis oder identitatis: a=a, a=non a. Wie an dieſem Gedanken der abſoluten Möglichkeit des Denkens der Verſtand und dann die ganze Logik ihr Princip haben, ſo wird nur geſucht die abſolute Möglichkeit für den Willen, als Grundſatz für die Ethik, und ſo formal das logiſche Princip iſt, ſo formal wäre das ethiſche, wenn es ſich ſo auf die abſolute Möglichkeit conſtituirt hätte. Hier iſt nun mittelſt der Reflexion das nächſte folgendes: das nur relativ Mögliche iſt von der abſoluten Möglichkeit durchaus ausgeſchloſſen, das nur relativ Mögliche iſt das abſolut Unmögliche, angehend das Wollen und Thun, abgeſehen von allen Subjecten und Objecten. Dieſen Satz, ohne ihn auszuſprechen, führt Kant aus in der kleinen Schrift: Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten (ed. 1785), aus den dort gegebenen Beiſpielen des ausgeſprochenen Satzes mag folgendes hier ſtehen: „Wenn zwei einen Vertrag mit einander machen, kann allerdings jeder von beiden, indem er ihn machen will und macht, ſich vornehmen, den Vertrag zu brechen bei erſter Gelegenheit auch trotz des Eides. „Ich breche ihn unbedingt,“ das iſt relativ möglich, aber abſoluter

Weiſe iſt's unmöglich; denn weiß jeder von beiden, daß der andere nicht Wort halten wird, ſo geben ſie ſich einander das Wort nicht; dann iſt der Vertrag unmöglich; es wird beim Vertrag vorausgeſetzt, jeder werde ihn halten.“ Mittelſt dieſer Reflexion kann folgender Satz ausgeſprochen werden: Was zu wollen und zu thun abſolut möglich iſt, das zu wollen und zu thun iſt abſolut nothwendig. In dieſem Satze ſpräche das eine „was zu wollen unbedingt möglich iſt“ das Princip des Geſetzes aus; und das andere wäre der Ausdruck des Geſetzes ſelbſt für den Willen und die That. Nach dem vorigen Beiſpiel „ihr könnt gar keine Verträge mit einander machen, wenn jeder ſich vorbehält ihn zu brechen, wann er könne, dieſe relative Möglichkeit macht den Vertrag unmöglich. Dies weiter von jeder moraliſchen Bewegung der ſittlichen Liebe, der Treue, wenn da allerlei Vorausſetzungen und Hinterhalt von relativen Möglichkeiten iſt, dann iſt die Sittlichkeit weg. So dargeſtellt kann man einwenden, finde es ſich weder bei Kant noch deſſen Schülern. Allerdings! Aber die kritiſche Philoſophie fordert, daß das Princip der Moral ein rein formales ſei, (wie das Princip der Logik). In dieſer Forderung iſt ſie beim Wort genommen, es iſt ganz abſtrahirt von aller Ob- und Subjectivität. Nur das könnte noch dabei bedenklich ſein, wenn es heißt, was zu wollen und zu thun unbedingt möglich iſt, das zu wollen und zu thun, iſt abſolut nothwendig. Kann dagegen dieſe Formel rein formell ſich halten? Du ſprichſt ja was, etwas, das iſt ja ein Objectives. Alſo anders „das zu wollen und zu thun unbedingt Mögliche iſt das zu wollen und zu thun unbedingt Nothwendige.“ Die Kant'ſche Darſtellung iſt gegen ihre eigene Forderung doch noch mit Subjectivität und Objectivität behaftet, ſie hält ſich nicht Wort. Nun alſo die eigentliche Kant'ſche Darſtellung:

1) Von der kritiſchen Philoſophie wird das Wollen auf ein Wiſſen, durch welche ſich daſſelbe beſtimme, bezogen; das

Wiſſen aber, durch welches das Wollen ſich beſtimme, wird als ein daſſelbe beſtimmendes und beſtimmtes Wiſſen eine Regel für das Wollen, die Maxime. Es macht der Wille ſich mittelſt des Wiſſens, worauf er ſich bezieht, eine Beſtimmtheit zur Regel für ihn, ſo zu wollen, als es die Regel mit ſich bringt; dieſe Regel heißt Maxime. Aber eine Regel ſetzt ein Subject voraus, deſſen Sprache z. B. die hebräiſche iſt, eine Maxime für den Willen, mittelſt deren er ſich beſtimme, ſetzt ein Subject voraus, das dieſe Maxime ſich macht. Aber doch ſoll von allem Subjectiven abſtrahirt werden. Die nächſte Frage iſt: welche unter allen Maximen qualificirt ſich zum Geſetz, ſo daß die Erkenntniß dieſer Maxime und die Erkenntniß des Willens, in ſeiner Beziehung auf's Wiſſen, die Erkenntniß des Princips vom Geſetz ſei? Wahrhaftig keine Maxime, die nur für den Willen das relativ Mögliche beſtimmt, ſondern eine, die für ihn das abſolut Mögliche beſtimmt; daher die Kant'ſche Formel: „Handle nach der Maxime, von der du wollen kannſt, daß ſie Geſetz ſei für jedermann;“ dies iſt das Princip des Geſetzes und der Wiſſenſchaft darüber. Aber auf ein Subject bezieht ſie ſich, die Form iſt nicht rein; es heißt: handle du. Die nur relativ mögliche Maxime iſt die abſolut unmögliche, alſo ſie kann nicht Geſetz werden für jedermann; das abſolut Unmögliche iſt am weiteſten entfernt das abſolut Nothwendige zu ſein. Alſo z. B. du hätteſt dir die Maxime gemacht, ich will überall die Wahrheit reden in Worten und Werken, ſo lang es mein Vortheil mit ſich bringt. So handeln die meiſten; aber das iſt eine Maxime, von der du nicht wollen kannſt, daß ſie Geſetz werde für jedermann. Geſetzt jeder hätte deine Maxime, ſo könnteſt du gar nicht die Wahrheit oder Lüge reden; es wäre gar kein Vertrauen, die Maxime hält ſich nur in dir, ſie hat ſubjectiv particuläre Gültigkeit, aber allgemein gültig, Geſetz für jedermann kann ſie nicht werden. Hingegen die Maxime, wahrhaft zu ſein überall, hat keine Vorausſetzung, iſt nicht bedingt, iſt eine abſolut mögliche; von ihr kann jeder wollen, daß ſie das Geſetz ſei, aber bei der einen Form bleibt's nicht.

2) Es wird auf das Wollen reflectirt, wie daſſelbe zugleich ein Bezwecken iſt und zwar eben in ſeinem Bezug auf's Wiſſen. Der Wollende iſt der Wiſſende und mit dem Gewollten hat er einen Zweck kraft ſeines Verſtandes, der das Vermögen der Begriffe iſt, als ſolcher und als Zweck. Von dem Willen in und mit dem Wiſſen kann zum Mittel für ſeinen Zweck gemacht werden, was nur immer vorkommen mag; zum Erreichen des Zweckes nimmt er Mittel, durch ſie führt er den Zweck aus. Aber zu dem, was ihm vorkommen mag in der Erfahrung, gehört für den einen Menſchen jeder andere und er ſelbſt, wie er ſich erfährt, beleibt und belebt mit Hand und Mund. Bezweckt er nun z. B. Reichthum, indem er ein armer Schuft iſt, ſo kann er ſich ſelbſt zum Mittel für dieſen Zweck machen und andere auch, ſich ſeinem Verſtande, ſeiner Leiblichkeit nach zum Mittel dazu machen, d. h. Niederträchtigkeit und Schmeichelei; ſie können ihm nützlich werden. Hier reflectirt nun die Kritik, abſtrahirend von der Leiblichkeit, Sinnlichkeit und von allen Leibes- und Lebensbedürfniſſen auf die Vernunft als Kritik der praktiſchen Vernunft und erkennt an, nicht Leib, Leben, ſondern Vernunft ſei die Natur des Menſchen. Für das Princip der Moral erhält ſie durch dieſe Reflexion in ihrer eigenen Form folgendes: Handle ſo, daß du die vernünftige Natur in deiner Perſon und in andern als Zweck behandelſt. Oder behandle weder dich, noch die andern ſo, wie wenn ihr blos Mittel wäret für Zwecke, ſondern ſo, daß jeder ſich und den andern als Zweck anerkennt, achtet. Die äußerliche Natur — nicht hominis, ſondern rerum natura — hat unter ihren Produkten auch ſolche, deren jedes nicht blos Mittel iſt zum Zweck, ſondern zugleich ſich ſelbſt Zweck. Die Luft, die der Pflanze und dem Thier zur Lebenserhaltung dient, iſt Mittel; aber das Leben iſt ſich ſelbſt Zweck. Aber

die Creatur iſt doch nur ſich Zweck auf willenloſe und vernunftloſe Weiſe, ihrer ſelbſt unbewußt. Hingegen du biſt dir Zweck nicht auf willenloſe und vernunftloſe Weiſe; du weißt dich als Zweck; die Moral auf dieſes Princip gegründet, wäre alſo eine vernünftige Zwecklehre — teleologiſch. Den Stier mag der Menſch vor den Pflug ſpannen, obwohl der Stier als lebendes ſich Zweck iſt; aber den Menſchen kann der Menſch nicht vor den Pflug ſpannen. Dieſe Formel ſpricht aller Knechtſchaft und Sclaverei das Urtheil. Endlich

3) ſich ſelbſt Zweck und zugleich ſich als ſolches zu wiſſen vermögend iſt das Subject das Vernunftweſen, homo *νοούμενον;* im Unterſchied vom Thierweſen, das ſich als Zweck nicht zu wiſſen vermag. Das Subject als Vernunftweſen aber iſt in dem Subject ein Einzelnes und kann ein Einzelnes nur ſein, als eines neben einem zweiten, dritten; wo die Einzelnheit eintritt, iſt auch die numeriſche Vielheit. Die Subjecte alſo, deren jedes ſich ſelbſt Zweck iſt, beziehen ſich als Vernunftweſen auf einander und das Verhältniß iſt ein ſolches, worin keines jener Vernunftweſen ſeiner Natur gemäß von andern lediglich als Mittel zum Zwecke gebraucht werden kann. In ihrem Verhältniß zu einander conſtituiren alſo jene Vernunftweſen ſich zu einer Einheit, zu einem Reich, und dies iſt ein Reich der Zwecke. Ganz ideell gehalten, ganz abſtract. Das Verhältniß aller Vernunftweſen zu einander, worin jedes jedem Zweck iſt, das Reich der Vernunftweſen, ein Reich der Zwecke. In der empiriſchen Wirklichkeit iſt das Reich der Zwecke der Staat, und in dem Grade, als dieſe Idee realiſirt iſt, ſteht der Staat hoch oder tief. Alſo wo es in einem Volke eine Menſchenklaſſe gebe, die Klaſſe der Leibeigenen, da iſt dies Verhältniß des Menſchen zum Menſchen nicht anerkannt, es iſt Brutalität nicht Humanität. Mittelſt dieſer Reflexion hat das Princip folgenden Ausdruck: Handle nach ſolchen Maximen, die du als eigener Geſetzgeber und als allgemeiner für ein Reich

vernünftiger Weſen haben und geben kannſt. So iſt das Princip auf's kürzeſte ausgeſprochen von Karl Ebrhardt Schmid, in ſeinem Verſuch einer Moralphiloſophie, Jena 1792. S. 209. und die folgenden. Hier nur folgendes: In einer Reihe von Zwecken oder concret in einem Rechtsſtaate kann kein Geſetz unabhängig von dem Willen der Vernunftweſen, der Mitglieder dieſes Reiches gegeben werden: aus der (praktiſchen) Vernunft der im Reich der Zwecke vereinigten Menſchen kann das Geſetz kommen für alle. Aber Vernunftweſen und ſich ſelbſt Zweck iſt jeder Einzelne, jeder alſo Geſetzgeber für ſich und im Allgemeinen. Oder nach Kant: Ein Reich der Zwecke beſteht nicht in einer Heteronomie, ſondern ihm iſt Autonomie weſentlich. Alle Freiheit eines Volkes iſt begründet durch eine Geſetzgebung, die aus dem Volke ſelber kommt, nicht aus Moſes, ſondern aus einem Princip im Menſchen ſelbſt — durch ihn ſelbſt — nicht durch einen Gott u. ſ. f. kommt das Geſetz. Unſere ganze Zeit iſt mit ihren Volkskammern, mit ihrem Volkswillen und Volksſouverainetät im Kantiſchen Bewußtſein.

§. 18.

Beurtheilung deſſelben.

Für ſie iſt vorderſamſt auf die Veranlaſſung des Kant'ſchen Moralprincips zurückzugehen. Der erſte Verſuch des Princips ward gemacht in einer Zeit, welche der des Socrates und Zeno ſehr ähnlich war. In der letztern war

a) die griechiſche Sitte und die Autorität des Geſetzes, des Staates ſelbſt unter dem Geſetz als dem Soloniſchen oder Lykurgiſchen,

b) die griechiſche Religion ſelbſt bei aller äußern Herrlichkeit in Verfall gerathen und hatte ſich, durch dieſen Verfall beſonders begünſtigt, eine Theorie der moraliſchen Elemente gebildet, die epicuräiſche, eudämoniſtiſche (Ariſtippus), durch die eben jener Verfall beider, der nationalen Sitte und Religion nur noch befördert wurde. So damals:

Zur Zeit nun, wo das kritiſche Moralprincip zum Vorſchein kam, in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts hatten ſelbſt

a) die Nordamerikaniſchen Colonien vom Mutterlande ſich losgeriſſen, der Freiheitskrieg wurde geführt und Franklin, Washington ſiegten endlich. Hiermit fing aber der Verfall der bisher für göttlich gehaltenen Autorität der Regierungen an, der Nimbus um die Häupter der Obrigkeit, der Könige verlor ſich. Frankreich ſelbſt hatte ſich für die Nordamerikaner intereſſirt und war ſchon das Land der Aufklärung, die gegen die Legitimität ging für die Volksſouveränetät, wie dieſe in den nordamerikaniſchen Freiſtaaten war. Der Glaube an den göttlichen Urſprung der Regierungen u. ſ. w. wich, das Volk ſetzt die Obrigkeiten ein und ab, macht die Könige ſelber, wenn es nicht ſchon vielleicht mit einem Präſidenten zufrieden iſt.

b) Im katholiſchen Theile Europas behauptete ſich noch der Glaube an den göttlichen Urſprung der Kirche des Chriſtenthums an eine göttliche Offenbarung; aber in den proteſtantiſchen Ländern ſchwand dieſer Glaube. Es kam zur Kritik der Bibel und deren Urſprung. So ſetzte ſich allmählig eine Oppoſition feſt gegen das Poſitive überhaupt; der Naturalismus entſtand in England und griff auch in Deutſchland durch gegen den Supernaturalismus. Endlich

c) hatte ſich bei dieſem Verfall der Religion auch eine Doctrin gebildet, die beiden gleichfalls ſehr förderlich war, wie die altepicuräiſche, eine Moral aus den Folgen der Handlungen, aus den Umſtänden, worin der Menſch dieſe Folgen und Umſtände zu den Principien ſeiner Handlungen macht. Eine materielle Glückſeligkeitslehre, die ſich auch bei den Theologen, welche dem Supernaturalismus entſagt hatten, geltend machte. So ſchwankten Staat, Kirche und das Weſen des Menſchen, Gewiſſen, Sittlichkeit. Da trat der große Menſch auf, Kant, von ſeiner Zeit ergriffen, aber nicht fortgeriſſen. Alles wird bezweifelt, ſelbſt die Gewißheit der natürlichen Erfahrung. Iſt's denn nicht möglich, aus dem Zweifel herauszukommen? durch Reflexion auf das Beſtehende, das Gegebene? Das wurde ja eben bezweifelt! Durch Reflexion auf's Kluge und Verſtändige? Ebenſowenig! Vielleicht hebt ſich der Zweifel durch Reflexion auf die Vernunft? ſo daß ſie das Princip enthält für das Geſetz, wie es der Staat, die Religion und Sitte des einzelnen haben muß; auf Rationalität ging das Streben des großen Mannes Dem Supernaturalismus und Naturalismus hatte er entſagt — er war der erſte Rationaliſt, deſſen Rationalismus jetzt Kant's unwürdig und in jedermanns Maule — total entſtellt wurde, auf eine dem Urheber deſſelben ganz zuwidergehende Weiſe; abſehend von ſeiner Gewißheit und Erforſchung im Theoretiſchen und Praktiſchen ergriffen ihn ſeine Zeitgenoſſen; ſie wurden enthuſiasmirt, aber in dieſem Enthuſiasmus konnte es natürlich noch nicht zur Beurtheilung kommen; mit jenem Enthuſiasmus iſt's nun aus und daher die Beurtheilung möglich. Hier nur die Hauptmomente:

1) die kritiſche Philoſophie unterſcheidet phyſiſche und moraliſche Nothwendigkeit von einander. Die Nothwendigkeit als ſolche vor dieſer Unterſcheidung enthält das Können und das Sein unzertrennlich, oder Möglichkeit und Wirklichkeit ſind in ihr, der Nothwendigkeit, eingeſchloſſen; oder die Nothwendigkeit iſt die Möglichkeit, aber in der Identität mit der Wirklichkeit und umgekehrt. Jene Möglichkeit iſt eben die zweifache, wo der Begriff des Unterſchiedes zwiſchen Freiheit und moraliſcher Nothwendigkeit entſteht. Einerſeits nemlich

α) ſchließt die Nothwendigkeit die Möglichkeit, daß etwas nicht ſei, oder anders ſei, als ſo wie es iſt, von ſich aus; dann iſt ſie die phyſiſche. Phyſiſche Nothwendigkeit iſt das, in Anſehung deſſen, daß es nicht ſei, oder anders ſei, als es iſt, unmöglich iſt. Moraliſche Nothwendigkeit aber iſt

β) die, wo die Möglichkeit des Nichtſeins oder Andersſein eingeſchloſſen iſt in ihr; oder moraliſche Nothwendigkeit iſt, was die Möglichkeit des Seins ſeiner ſelbſt oder des Andersſeins ſeiner enthält.

Der Ausdruck für die phyſiſche Nothwendigkeit iſt nach Kant „Müſſen,“ der für die moraliſche „Sollen.“ Z. B. hängt eine Wetterwolke über dem Hauſe und alle Bedingungen ſind im Hauſe zum Einſchlagen da, ſo iſt unmöglich, daß das nicht ſei, was wirklich erfolgt. Der Blitzſtrahl muß treffen unter den vorhandenen Bedingungen; anders kann es nicht ſein. Dies Muß für die Natur iſt ihr keine harte Nuß. Erſchlägt aber ein Menſch den andern, ſo iſt keine Nothwendigkeit dazu da: er kann ihn erſchlagen; kann einer vom Blitz getroffen werden, ſo muß er erſchlagen werden. Dagegen wenn einer den andern erſchlagen kann, muß er dies auch? Die Bedingungen mögen ſein, welche ſie wollen, ſie ſind nicht neceſſitirend. Die Maxime nun, von der es heißt „ſie könne Geſetz ſein,“ iſt eine ſolche, die die moraliſche Nothwendigkeit zu ihrem Inhalte hat oder zu haben ſcheint. Wird dieſe Maxime in der Formel ausgedrückt: „Was zu wollen und zu thun unbedingt möglich iſt, das zu wollen und zu thun iſt abſolut nothwendig,“ ſo entſteht leicht die Frage: wie kommt denn dieſe unbedingte Möglichkeit dazu, abſolute Nothwendigkeit zu ſein? Iſt das nicht tautologiſch? Ebenſo iſt's mit der Kant'ſchen Formel: „Handle nach der Maxime, von der du u. ſ. ſ.“ Wenn ich das wollen kann, daß ſie, die Maxime, Geſetz ſei, iſt ſie denn damit Geſetz? Das Geſetz enthält eine Nothwendigkeit, die aber in der Kant'ſchen Formel ganz der Freiheit anheimgegeben iſt. Das Princip hält ſich alſo blos in dem logiſchen Satz des Widerſpruchs; folgt aus der Möglichkeit die Nothwendigkeit, dann giebt es keine Treuloſigkeit u. ſ. w. Hier fehlt es, daß die Maxime wirklich der Ausdruck und die Erkenntniß des Princips des Geſetzes ſei.

2) Eben die kritiſche Philoſophie unterſcheidet Natur- und Vernunftzweck von einander. Der die Natur in ihren Erzeug-

niſſen Beobachtende und Beurtheilende muß dahin kommen, daß er anerkennt: unter dieſen Erzeugniſſen ſind ſolche, die nicht blos zweckmäßig geſtaltet und Mittel ſind, ſondern die ſelbſt Zwecke an ſich ſind, und denen in ihrer ganzen Wirkſamkeit Zwecke geſetzt ſind. Die ganze Pflanzen- und Thierwelt iſt die Welt ſolcher Zwecke; ſie iſt ſich ſelbſt Zweck und Zweck für anderes. Aber der Vernunftzweck iſt nicht nur ein ſolcher, wie der Naturzweck, der an und für ſich beſtehe oder Geſetz ſei, er iſt zugleich ein Zweck, der von vernünftigen Menſchen ſich ſelbſt geſetzt wird, und in dieſem Zweckſetzen verhält er ſich als ſeiner ſelbſt bewußter Zweck. Die Natur iſt wohl reich an Zwecken, aber weiß ſich nicht als Zweck; der Menſch aber iſt nicht blos ſich ſelbſt Zweck, ſondern weiß ſich auch als Zweck — früh genug! Nun ſagt die Kant'ſche Formel: „Behandle die vernünftige Natur in deiner Perſon und in andern überall als Zweck." Den Menſchen, in ſeinem Verhältniſſe zum Menſchen, darauf aufmerkſam gemacht zu haben, dies iſt das große Verdienſt Kant's, der den moraliſchen Zweck wieder eingeführt hat in die Moral und die Klugheitslehre und die Rückſichten auf die Folgen verbannt. Aber ſo vortrefflich die Maxime ſei, ſo eignet ſie ſich nicht zum Princip. Am wenigſten, was ſie doch ſelbſt ſein will, zum formellen Princip. Denn die vernünftige Natur, die als Zweck behandelt werden ſoll, iſt in deiner Perſon und in jedem Subject. Alſo hier hält ſich die kritiſche Philoſophie nicht Wort, vom Subject zu abſtrahiren. Aber das formelle Princip iſt nur Princip in der Abſtraction von aller Subjectivität; und ebenſo ſchon bei der erſten Formel: „Handle du nach der Maxime u. ſ. w." Das Sollen iſt anticipirt und in die Subjectivität genommen. Hier kommt nun noch dazu, daß der Menſch ſich ſelbſt Zweck iſt, perſönliches Subject in ſeiner Individualität und in ſeinem Verhältniſſe nach außen. Aber von der Objectivität ſoll abſtrahirt werden, damit es formell bleibe. Jeder ſoll jeden als Zweck behandeln. Dies iſt aber nur möglich in der Anerkenntniß von deſſen Rechten (als Haab, Gut, Ehre), das lauter Objectivitäten ſind. Es iſt dies wohl eine gute moraliſche Regel, aber zum Princip einer Wiſſenſchaft eignet ſie ſich nicht.

Endlich unterſcheidet

c) die Kritik das Reich der Natur und das der Vernunft von einander. Dies rein ideell, nach Kant die überſinnliche Welt; jenes reell, materiell, ſinnliche Welt: Mundus intelligibilis et sensibilis. Das Reich der Natur enthält einen Reichthum von Endzwecken und beſonders da, wo das Reich der Natur das Reich der Geſchichte wird, worin Mittel und Zwecke ſich einander folgen bei Völkern und Individuen. Dieſe Zwecke ſind alle materiell objectiv. Im Reiche der Vernunft iſt jeder ſich ſelbſt Zweck, rein ideell. Aber ſo ſind Sinnliches und Ueberſinnliches außer einander; die Natur hat ihre Geſetze und in dieſen waltet die Nothwendigkeit als ein Müſſen. Das Reich der Vernunft, deſſen Mitglieder, die Vernunftbürger, ſich ſelbſt und ihrer ſelbſt bewußte Zwecke ſind, hat auch ſeine Geſetze, die moraliſchen, worin das Gegentheil (nicht?) ausgeſchloſſen iſt. Wie kommen nun dieſe zwei durch eine Kluft geſchiedene Reiche zu einander? Im Reiche der Vernunft und des Vernunftzwecks herrſcht das Seinſollen, aber nicht das Sein; dies Seinſollen iſt die reine Idealität; das Müſſen dagegen herrſcht im Reich der Natur; und die Kantiſche Lehre iſt transcendentaler Idealismus. So wie es im Reich der Natur beſonders geſchichtlicher Weiſe und nach der Aeußerlichkeit des menſchlichen Lebens iſt, ſo taugt's nichts; das muß alles anders werden: All das Materielle der beſtehenden Rechte, der Verhältniſſe der Staaten taugt nichts; das entſpricht nicht jenem Ideale, zu Folge dem jeder ſich ſelbſt Zweck iſt; aber wer macht's denn anders, als es jetzt iſt? Jeder König, wie er jetzt iſt, taugt nicht: er ſoll Volkskönig ſein. Da mag nun hie und da eine Rotte thun, um dieſes ſchöne Ideal zu verwirklichen, um ein-

und abzuſetzen — hinauf und hinunter — ſo mag wohl unſere Zeit urtheilen, aber nicht ſo Kant. Er ſagt: die Vernunft kann aus der realen Welt keine ideale machen, ſie hat das Naturgeſetz außer ſich, und die Natur kümmert ſich in ihrem Gang nichts um das Sollen. Was Menſchheit und Vernunft nicht vermag, das Ideale real zu machen, und das Reale ideal — das thut Gott, der in ſeiner Idealität zugleich die Realität hat. Er erhält die moraliſche Weltordnung; damit ſie beſtehe, muß er poſtulirt werden. Alſo brauchen wir einen Gott; ob er iſt, das wiſſen wir nicht; der Gegenſatz der ſinnlichen und überſinnlichen Welt kann nur vereinigt werden durch ſeine Annahme: damit die Welt eine rechtlich ſich vervollkommnende und beſtehende ſei, muß er zu Dienſten kommen. Und ſo führt die Moral, nur um ihrer ſelbſt willen, damit ſie ſei, zu einem Gott und zu einer Religion. Ob Gott wirklich ſei oder nicht — die Moral und moraliſche Weltordnung braucht eben einen. Dieſes Poſtulat iſt zwar nicht das Dekret eines franzöſiſchen Heilsausſchuſſes, wodurch der abgeſetzte Gott förmlich wieder eingeſetzt wurde; aber doch das Dekret eines Heilsausſchuſſes, damit jedem ſeine Rechte werden (ſo die neuere Zeit), oder (Kant) damit jedem ſeine Pflichten zu erfüllen möglich ſei. —

So wird nun wohl der Begriff vom Urſprung des Geſetzes, den die theologiſche Moral entwickelt, von außen her klar gemacht und der Zweck dieſer Vorleſungen erfüllt ſein.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

D. Carl Daub's

Syſtem
der
# theologiſchen Moral.

Erſter Theil.

Herausgegeben
von
Marheineke und Dittenberger.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.
1840.

D. Carl Daub's

philoſophiſche und theologiſche

Vorleſungen

herausgegeben

von

Marheineke und Dittenberger.

Vierter Band.

AD BIBL.
UNIVERS.
MONAC.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1840.

Universitäts
München
Bibliothek

AD BIBL.
UNIVERS.
MONAC.

Vorrede.

Mit dieſem Bande übergeben wir dem theologiſchen Publicum in den Vorleſungen über das Syſtem der theologiſchen Moral eines der größeren und umfaſſenderen Producte der theologiſchen und academiſchen Wirkſamkeit des ſeligen Daub. Keine unter allen ſeinen Vorleſungen über die verſchiedenen Theile der Theologie hat er ſo oft und keine mit größerer Liebe zu ihrem Inhalte gehalten.

Im Jahre 1797, dem zweiten ſeiner Thätigkeit an der Univerſität Heidelberg, las er zum erſten Mal über die *Tugendlehre* und dann bis zum Jahre 1836 noch drei und zwanzig Mal über philoſophiſche und theologiſche Moral. Bis zum Jahre 1808 hielt er die Vorleſungen über das ganze Gebiet der Ethik in einem Semeſter, von da an aber theilte er dieſelben in zwei Curſe, in welchen der allgemeine und ſpecielle Theil getrennt behandelt wurde. Später traten noch die Prolegomenen als propädeutiſcher Curſus für das Studium der Moral als eigene Vorleſung hervor und außerdem las Daub über einzelne Theile der

Moral, wie z. B. über die Pflichten gegen Gott und beſonders über die Socialpflichten wiederholt.

Bei der Redaction dieſes Bandes wurden die zuletzt gehaltenen Vorleſungen aus den Jahren 1832 und 1834 in Nachſchriften, deren Mittheilung wir dem Herrn Pfarrvicarius Peter in Epfenbach und dem Herrn Licentiaten und Privatdocenten Seiſen dahier verdanken, zu Grunde gelegt, zugleich aber auch verſchiedene Hefte aus früherer Zeit für die Bearbeitung einzelner Abſchnitte benutzt und fortwährend eine von Daub ſelbſt durchgeſehene und corrigirte Nachſchrift aus dem Jahre 1825 verglichen.

Einige Druckfehler, welche ſich eingeſchlichen haben, wird der kundige Leſer leicht ſelbſt verbeſſern. Seite 4. Zeile 18 v. o. lies: „der Wiſſenſchaft dieſe" ſtatt „die Wiſſenſchaften dieſer." Auf derſelben Seite Z. 13. v. u. „der Bedingung" für „das Bedingtſein." Seite 30. Z. 13 v. o. lies: „des beſtimmend Beſtimmbaren."

Längere Zeit hindurch legte Daub dieſen Vorleſungen über theologiſche Moral Stäudlin's Lehrbuch der Moral für Theologen nebſt Anleitung zur Geſchichte der Moral und der moraliſchen Dogmen, Göttingen 1813, zu Grunde und Stäudlin ſelbſt äußerte ſich wiederholt darüber, Daub thue dies nur, um ſein Buch ſchlecht zu machen. Es geſchah jedoch nach Daubs Erklärung nie aus einem polemiſchen Grunde, ſondern nur um in Bezug auf den Stoff und die Literatur der Wiſſenſchaft durch Verweiſung auf jenes Buch für ihre eigenthümliche Entwickelung Zeit zu gewinnen.

Auch dieſe Vorleſungen ſind wie die bereits erſchienenen genau in der Geſtalt, in welcher ſie hier vorliegen, von Daub gehalten worden und es findet ſich in denſelben kaum ein Wort, das er nicht ſelbſt auf dem Katheder geſprochen hat. Die Meinung, welche von verſchiedenen Seiten ausgeſprochen wurde, als ſei die edle Popularität, welche Daub in den von ihm ſelbſt geſchriebenen Werken nicht anwendete, zum Theil auf Rechnung der Redaction zu ſchreiben, iſt daher ganz unrichtig. Es iſt ſein lebendiges Wort, wie er es völlig frei und unabhängig von jeglichem Manuſcripte an ſeine Zuhörer in der ihrem Bedürfniſſe entſprechenden Weiſe richtete.

Man hat in unſerer Zeit unter den vielen unbegründeten Vorwürfen, welche der neueſten Philoſophie gemacht worden ſind, häufig auch den vernommen, daß es ihr an dem ethiſchen Momente gebreche, ja ſogar, daß ſie unſittliche Tendenzen begünſtige. Eine gewaltigere Widerlegung dieſes leichtfertigen Urtheils, als die hier erſcheinenden Vorleſungen über die Moral, welche doch ein Product der neueſten Entwickelung philoſophiſcher und theologiſcher Wiſſenſchaft ſind, wird ſich kaum geben laſſen.

An dem fünften Bande dieſer Vorleſungen, welcher den ſpeciellen Theil der theologiſchen Moral enthält, wird bereits gearbeitet und der Druck des ſechsten, welcher die erſte Hälfte der Dogmatik in ſich faſſen ſoll, unverweilt begonnen werden.

Heidelberg im Januar 1840.

Dittenberger.

Ueberſicht des Inhalts.

Syſtem der theologiſchen Moral.

Einleitung. Seite

§. 1. Begriff und Eintheilung der theologiſchen Moral 3
§. 2. Zweck derſelben 5

Erſter Theil.

Die theologiſche Moral im Allgemeinen.

§. 3. Eintheilung 11

Erſtes Hauptſtück. Die Lehre vom Geſetz.

§. 4. Das Moraliſche und die Moralität 15
§. 5. Das Geſetz als identiſch mit ſich 28
§. 6. Das Geſetz als ſich unterſcheidend in ſich 37
§. 7. Das Geſetz als Maxime 47
§. 8. Die bibliſche Lehre vom Geſetz 54
§. 9. Uebergang zum zweiten Hauptſtück 66

Zweites Hauptſtück. Vom Urſprung des Geſetzes.

§. 10. Eintheilung 75
§. 11. Begriff des Grundſatzes 80
§. 12. Der Urſprung des Geſetzes ſelbſt 91
§. 13. Die Erkenntniß des Urſprungs, den das Geſetz hat 101
§. 14. Die bibliſche Lehre vom Urſprung des Geſetzes 121

Drittes Hauptſtück. Die Lehre von der Freiheit.

§. 15. Eintheilung 139
Erſter Abſchnitt. Das Gute 140
§. 16. Das Objekt beſtimmbar durch den Willen 141
§. 17. Das Objekt für den Willen, wie daſſelbe durch ihn beſtimmt wird 153
§. 18. Das Objekt für den Willen als das Gute 169
§. 19. Der Wille und das Gute als ſein Objekt, oder der gute Wille 181
§. 20. Die neuteſtamentliche Lehre vom Guten 201

Zweiter Abſchnitt. Die Pflicht.

§. 21. Das Allgemeine der Pflicht 214
§. 22. Das Beſondere der Pflicht und die Colliſion derſelben 241

Seite
§. 23. Das Einzelne der Pflicht 257
§. 24. Die Lehre vom Beſtimmungsgrund für den Willen 270
§. 25. Die bibliſche Lehre von der Pflicht 288

Dritter Abſchnitt. Die Freiheit ſelbſt.

§. 26. Eintheilung 308
§. 27. Die Freiheit als das Element der Perſönlichkeit 317
§. 28. Die Freiheit als Attribut der Perſon 347
§. 29. Die Freiheit des perſönlichen Subjekts in ihrer Identität mit der Nothwendigkeit 351
§. 30. Die bibliſche Lehre von der Freiheit 354

Uebergang zum zweiten Theil der Moral.

Die Lehre vom Gewiſſen.

Einleitung 377

I. Begriff des Gewiſſens.

§. 31. Eintheilung der ihn angehenden Unterſuchung 378
§. 32. Das Gewiſſen in ſeiner Allgemeinheit, oder Vernunft und Gewiſſen 382
§. 33. Die Objektivität des Gewiſſens, oder Verſtand und Gewiſſen 388
§. 34. Die Subjektivität des Gewiſſens, oder der Sinn und das Gewiſſen. (Das Gewiſſen im Einzelnen) 395

II. Grund des Gewiſſens.

§. 35. Im Allgemeinen 400
§. 36. Grund des Gewiſſens im Beſondern 406
§. 37. Grund des Gewiſſens im Einzelnen 412
§. 38. Beſtimmungen des Gewiſſens im Einzelnen 436
§. 39. Beſtimmungen des Gewiſſens im Beſondern 441
§. 40. Beſtimmtheit des Gewiſſens im Allgemeinen 451
§. 41. Die neuteſtamentliche Lehre vom Gewiſſen 459

Syſtem

der

theologiſchen Moral.

Einleitung.

§. 1.

Begriff und Eintheilung der theologiſchen Moral.

Der Begriff derſelben beſtimmt ſich durch ihren Gegenſtand und wird durch ihn beſtimmt, dieſer aber iſt der Inbegriff der bibliſchen Sittenlehren Alten und Neuen Teſtaments

1) in ihrem Bezug auf und in ihrem Unterſchied von einander und von den bibliſchen Glaubenslehren. Vergl. die Prolegomena Theil I.

2) in ihrem Bezug auf die Welt. An ſie oder an die Menſchen waren jene Lehren gerichtet und ſind noch an ſie gerichtet. Vergl. Prolegomena Th. II.

3) in ihrem Bezug auf die Wiſſenſchaft von ihnen, in Anſehung deſſen er kein bloßer Inbegriff oder Complex bleibt, ſondern das Syſtem jener Lehren wird. Vergl. Prolegomena Th. III.

ad 1) Der bibliſchen Sittenlehren ſind viele und ſie ſind ſehr von einander verſchieden, aber in ihnen allen entdeckt ſich doch dem, der auf ſie reflectirt, ein ihnen allen Gemeinſames, worin ſie mit einander identiſch ſind. Das ihnen Gemeinſame iſt das Allgemeine, nicht als ein von Außen her an ſie gebrachtes, ſondern in ihnen enthaltenes, das ihnen immanent Allgemeine, ohne welches dieſe Lehren keinen Bezug auf einander haben könnten, ſondern nur ſo in die Bibel hineingeſchüttet wären. (1 Joh. 1, 3 u. 4.) Die theologiſche Moral nach ihrem Begriff hat hiermit nothwendig einen erſten Theil, in welchem ſie die *allgemeine theologiſche Moral* iſt.

ad 2) Die Welt iſt ein Ganzes, und ſo ſelbſt das Allgemeine, universitas hominum, universitas generis humani. An die Welt, an die Menſchheit iſt die bibliſche Sittenlehre gerichtet, aber die Welt als jenes Allgemeine iſt zugleich in ſich ſelbſt unterſchieden, und erſt mittelſt dieſes Unterſchiedes in ihr die wirkliche Welt; in jener Ununterſchiedenheit die abſtracte, ſo zu ſagen ein bloßer Gedanke, in dieſem Unterſchiede die reelle. Die Völker waren die alten Völker, wie auch die neuen. Jedes Volk hat aber ſelbſt einen Unterſchied in ſich, theilt ſich in Stämme. Die Stämme unterſcheiden ſich in Familien, Stände und Individuen, in dieſen hat die Welt ihre Wirklichkeit. Indem die bibliſche Sittenlehre Gegenſtand der theologiſchen Moral wird, und dieſer Gegenſtand mit Bezug auf die Welt ein ſehr verſchiedenes Verhältniß hat zu allen Gliedern der Welt, iſt jener Gegenſtand der Moral ein beſonderer, und hat die Wiſſenſchaft in ihr ſelbſt einen zweiten Theil, ſpecielle Moral. Aus dem Gegenſtand ihres Begriffs und aus dem Begriff ſelbſt ſind die Wiſſenſchaften dieſer beiden Theile nothwendig.

ad 3) Das Allgemeine, worauf unter 1., und das Beſondere, worauf unter 2. reflectirt wurde, ſteht in einem gegenſeitigen Verhältniſſe zu einander, es iſt das Verhältniß des Bedingtſeins des Beſonderen durch das Allgemeine, und das des Allgemeinen als das Bedingtſein für das Beſondere, und es wäre das Verhältniß näher etwa ſo auszudrücken. Ohne das Allgemeine iſt im Beſonderen keine Wahrheit und ohne das Beſondere hat das Allgemeine keine Wirklichkeit. Der Wiſſenſchaft aber von der bibliſchen Sittenlehre gilt es weſentlich darum, daß ſie die Erkenntniß ſei von derſelben in ihrer Wahrheit und in ihrer Wirklichkeit. Der allgemeine Theil dieſer Wiſſenſchaft dringt alſo unaufhaltſam auf ihren ſpeciellen Theil und dieſer fordert eben ſo geradezu ihren allgemeinen Theil; ohne die allgemeine Moral iſt es mit der ſpeciellen, und ohne die ſpecielle mit der allgemeinen nichts.

Faſſen wir das Geſagte zuſammen, ſo wird gefragt, was wird unter der theologiſchen Moral verſtanden? Antwort: die

Wiſſenſchaft als das Syſtem von den bibliſchen Sittenlehren im Allgemeinen und im Beſonderen.

§. 2.

Zweck derſelben.

An die in §. 1. beantwortete Frage, angehend den Begriff der theologiſchen Moral, ſchließt ſich etwa noch die an: welchen Zweck hat dieſe Wiſſenſchaft in ihrer Bearbeitung oder in ihrem Studium? Schon das freie Kunſtwerk iſt, wie ſeine Vergleichung mit dem mechaniſchen zeigt, ſich ſelbſt Zweck, mithin auch wohl die Ethik als die Wiſſenſchaft von der Freiheit ſelbſt. Was jene Vergleichung betrifft, kann z. B. der Compaß nur das Mittel ſein für allerlei Zwecke, er ein Inſtrument, ein Werk der mechaniſchen Kunſt. Ohne ihn hätte Vasco di Gama ſchwerlich den Weg nach Oſtindien gefunden. Jenes berühmte Gedicht von Camoens, das dieſe Entdeckung zum Gegenſtande hat, iſt auch ein Kunſtwerk, aber kein mechaniſches; es iſt ſich ſelbſt Zweck. In der Ethik, durch ſie, mit ihr gilt es aber die vollkommenſte Erkenntniß von der Freiheit ſelbſt in allen ihren Beziehungen. Wie weit muß ihr daher der Mechanismus und das Inſtrumental-Mittel für Zwecke nachſtehen! Ihr ſich ſelbſt Zweck ſein iſt jedoch nur zu begreifen durch die Reflexion auf das Verhältniß ihrer zu ihr ſelbſt, welches, da die Ethik als theologiſche Moral die bibliſche Sittenlehre zu ihrem Gegenſtande hat, ein zweifaches iſt, nemlich

a) ein directes, in dem ſich die Wiſſenſchaft aus ihrem Principe in allen ihren Theilen und in deren nothwendiger Beziehung auf einander ſelbſt hervorbringt; ſie iſt es, die ſich kraft des in ihrem Princip enthaltenen geiſtigen Elementes das Leben ſelbſt giebt, die ſich zum Syſteme macht, und darin zeigt ſich ſchon, wie ſie im Vergleich mit andern Dingen ſich ſelbſt Zweck iſt. Aber dieſes ihr ſich ſelbſt Erzeugen und Vollenden iſt vermittelt und zwar durch den Menſchen, welcher die Wiſſenſchaft in ihrem Princip ſich aneignet und in Anſpruch nimmt. Jenes Verhältniß iſt

b) ein indirectes. In ihm wird die theologiſche Moral das Mittel für einen Zweck, doch nicht ſo, daß ſie durch eine Macht außer ihr zu dieſem Mittel gemacht werde, ſondern ſo, daß ſie ſich ſelbſt zum Mittel herabſezt und darin zugleich ſich als Zweck behauptet für ſich ſelbſt. Ihr leuchtet in dieſem Verhältniß, da ſie die chriſtliche Sittenlehre zu ihrem Gegenſtande hat, der Urheber und Vollender jener Lehre vor. Er in ſeiner geiſtigen und ſittlichen Erhabenheit ſich ſelbſt Zweck und kein Inſtrument, gab ſich in Lehre, Leben und Tod zum Mittel hin für die Befreiung der Menſchen von der Sünde, zum Mittel für ihre Verſöhnung, er machte ſich zum Mittel. Seine Sittenlehre iſt der Gegenſtand der theologiſchen Moral. Indem dieſe ſich zum Mittel macht für einen Zweck, kraft deſſen, daß ſie an ſich Zweck iſt, iſt jener Zweck und kann er nicht ſein die Vervollkommnung der chriſtlichen Sittenlehre, wie ſie das Neue Teſtament enthält; denn dieſe iſt vollkommen, ehe die Wiſſenſchaft von ihr, die theologiſche Moral da war. Aber dieſe chriſtliche Sittenlehre iſt das Mittel, wie Chriſtus ſelbſt ſich zum Mittel gemacht hat, für die Welt zu deren Erkenntniß der Wahrheit, von welcher er Ev. Joh. 8, 32. ſagt: ſie wird euch frei machen Wie nun nach a. das ſich ſelbſt Hervorbringen und Vollenden vermittelt iſt durch einzelne verſtändige und geiſtig gebildete Menſchen als Werkzeuge, eben ſo war und iſt fortwährend die Wirkſamkeit der chriſtlichen Sittenlehre für die Welt vermittelt durch einzelne Menſchen, deren Beruf es geworden, Lehrer in der chriſtlichen Gemeinde zu werden und zu ſein. Die theologiſche Moral in ihrem indirecten Verhältniß zu ihr ſelbſt macht ſich zum Mittel für den Zweck, daß die Lehrer der bibliſchen Moral fähig und tüchtig werden, um, was dieſe bibliſche Lehre bezweckt, als Diener der Kirche zu vollbringen. Das alſo iſt nicht der Zweck der chriſtlichen Ethik in ihrem indirecten Verhältniß, daß die bibliſche Lehre ausgebildet werde; aber das iſt ihr Zweck, daß die Geiſtlichen gebildet und vervollkommnet werden für ihren Beruf. Dabei iſt ſowohl in jenem directen, als in dieſem indirecten Verhältniß der theologiſchen Moral vorausgeſezt ein Intereſſe deſſen, den ſie entweder zu ihrem Werkzeug macht, oder der mittelſt ihrer ein tüchtiges Werkzeug der bibliſchen Lehre wird. Im indirecten Verhältniß beſonders bleibt die Wiſſenſchaft zugleich in jenem directen Verhältniſſe zu ſich, worin ſie ſich ſelbſt Zweck iſt. Der, welcher ſich, indem ſie mittelſt ihrer Organe ſich hervorbringt, auf ihr Studium einläßt, kann freilich andere Intereſſen dabei haben, als jenes reine Intereſſe an der bibliſchen Freiheit. Aus dem Zweck nun, für welchen die Moral ſich zum Mittel hergiebt, gehen Forderungen hervor an den, der die Wiſſenſchaft, wie ſie im directen Verhältniß zu ſich ſteht, vorträgt oder für ſie arbeitet. Im weſentlichen ſind dies folgende:

1) Er hat, indem er für die Wiſſenſchaft rein als ſolche arbeitet, in ihr lehrt und Vorträge hält, zugleich, da die, welche er belehren ſoll, ein Intereſſe an der ſittlichen Wahrheit haben, zu ihrem Gemüth zu ſprechen; er ſelbſt darf kein gemüthloſer Menſch ſein.

2) Die zweite Forderung hat eine Beziehung auf den Verſtand und iſt die, im Vortrag der ſtrengen Wiſſenſchaft von der Freiheit zugleich Rückſicht zu nehmen auf das Zeitalter, in welchem die Wiſſenſchaft ſich mittheilt durch ihre Organe oder vorgetragen wird. Wäre ihr Verhältniß zu ihr nur ein directes, ſo würde dieſe Rückſichtsnahme überflüſſig ſein. Endlich

3) geht eine Forderung an den Lehrer der theologiſchen Moral mit Bezug auf die Vernunft. Die Moral iſt beſtimmt für die Gemeine, und in dieſer iſt die Liebe, das Weſen der Freiheit, der Hauptgegenſtand der Sittenlehre, mit dem Glauben unzertrennlich verknüpft. Dieſes Vereintſein iſt das Vernünftige gegen das bloß Verſtändige, welches ſich im Unterſchiede hält. Hier iſt nun die Forderung der Vernunft an den Lehrer der Moral für den Geiſtlichen, daß jener über dem moraliſchen Inhalt der Wiſſenſchaft den dogmatiſchen nicht verſäume, und bei der Einheit des Glaubens und der Liebe, in der Lehre von beiden den Unterſchied der einen von dem andern nicht überſehe. In Anſehung eben jenes directen Verhältniſſes der Moral iſt ſie theoretiſch, in Anſehung des indirecten aber

hat ſie die Beſtimmtheit des Practiſchen. Keine von dieſen beiden Beſtimmtheiten kann ihr fehlen.

Wie die Wiſſenſchaft nach a. ihre Selbſtverwirklichung vermittelt durch den Menſchen, den ſie in Dienſt nimmt, eben ſo vermittelt das freie Kunſtwerk die ſeinige auch durch ein menſchliches Individuum. Dieſes, inſofern es zu ſolcher Vermittelung geeignet iſt durch ſein Talent, ſeine Fähigkeit überhaupt, beſonders durch Genialität, eignet ſich die Idee des Kunſtwerks an und mittelſt ſeiner vollbringt ſich die Idee und wird das ideale ein wirkliches Kunſtwerk. Für die Idee des Schönen mit Bezug auf das Kunſtwerk, welcher Art es ſei, iſt alſo der Menſch, den dieſe Idee anſpricht, als für ſie geeignet, ebenſowohl ein Werkzeug, als für die Idee der Wahrheit in der Wiſſenſchaft der, welchen die Wiſſenſchaft ſelbſt in ihren Dienſt nimmt; das Kunſtwerk alſo bringt ſich ſelbſt hervor mittelſt eines genialen Individuums, der Menſch macht das Werk nicht. Aber das Kunſtwerk und deſſen Idee laſſen ſich gefallen, daß der die Verwirklichung der Idee vermittelnde von allen, die dies Kunſtwerk betrachten, für deſſen Schöpfer anerkannt wird; er ſelbſt hält ſich jedoch niemals für den Schöpfer ſeines Werks. Aber das fertige Kunſtwerk hat durch ſich ſelbſt eine Beziehung auf die Menſchen, die nicht für daſſelbe als ſeine Organe thätig waren, es ſpricht ſich aus für die andern, inſofern ſie Sinn für es haben. In dieſem Verhältniß des Kunſtwerks zum Kunſtfreunde ſetzt ſich das Werk ſelbſt herab zum Mittel für denſelben oder für den, der es werden will. Aber mit der Ethik iſt vollends der Zweck der Bildung unzertrennlich verknüpft. Sie iſt die Wiſſenſchaft von der Freiheit in der Identität mit der Sittlichkeit. Geht der, welcher z. E. ethiſche Vorleſungen beſucht, am Schluß derſelben ebenſo roh wieder aus dem Auditorium heraus, als er hineintrat, ſo mag die Wiſſenſchaft in Anſehung ſeiner Kenntniſſe viel geleiſtet haben, in Anſehung ſeines Charakters aber nichts, ſei dies durch die Schuld des Lehrers, oder des Hörers; auf keinerlei Weiſe aber iſt die Wiſſenſchaft ſelbſt Schuld daran.

Erſter Theil.

Die theologiſche Moral im Allgemeinen.

§. 3.

Eintheilung.

1) Die Sitten der Menſchen ſind ſehr verſchieden, theils bei einem und demſelben Volke in verſchiedenen Zeiten, theils bei verſchiedenen Völkern in derſelben Zeit. Der Völkerkunde bis zur phyſiſchen Erdkunde und der Geſchichtskunde giebt dieſe Verſchiedenheit der Sitten ein Hauptintereſſe; wie die Sitte der Menſchen, ebenſo iſt auch das Naturell der Thiere ſehr verſchieden, ein anderes das Naturell des Wolfs, ein anderes das des Schaafs. Dieſe Verſchiedenheit des Naturells hat ihren Grund in dem Unterſchied der Species, wie er der Unterſchied ihrer Art iſt. Nach ſeiner Art iſt und muß jedes Thier ſeinem Naturell gleich bleiben, durch die Art, zu der es gehört, iſt die Unwandelbarkeit ſeines Naturells beſtimmt, das Schaaf wird nie ein reißendes, der Wolf nie ein zahmes Thier. Aber das Menſchengeſchlecht hat den Artunterſchied gar nicht an oder in ſich. Die Menſchen aller Zeiten und aller Orten gehören ein und derſelben Art an, es giebt keine species, das Aeußerſte hierin, worauf die Naturforſcher und Kant beſonders ihr Augenmerk gerichtet haben, iſt der Unterſchied der Racen. Der Neger iſt eben ſo ſehr Menſch, wie der kupferrothe Amerikaner, wie der Indier, Europäer, Celte u. ſ. w. Der Menſch iſt ohne Naturell, ſo weit dieſes ſeinen Grund in der Species hat, die Verſchiedenheit alſo in den Sitten der Menſchen hat nicht die Nothwendigkeit, welche die Verſchiedenheit des Thieres hat, die Sitte der Menſchen iſt wandelbar, in ihr iſt das

Beliebige, Willkührliche, ja das Zufällige ein begründendes und beſtimmendes Moment, und ſo weiſen durch ihre Verſchiedenheiten die Sitten der Menſchen ſchon von vorn herein auf die Freiheit hin. An ſich jedoch ſind dieſe Sitten nur von einander verſchieden und kann von ihnen keineswegs geſagt werden, ſie wären die eine der andern entgegengeſetzt, wie das Negative dem Poſitiven entgegenſteht, ſie differiren nur und dieſe Differenz kann ſehr groß werden, ohne daß die Sitte des einen die Unſitte des andern wäre; ſo iſt z. B. die Polygamie im Orient Sitte, im Occident die Monogamie, Monogamie und Polygamie differiren nur; keines iſt Unſitte, eins iſt Sitte wie das andere. In den Sitten der Menſchen alſo, wie ſehr ſie immerhin von einander verſchieden ſein mögen, iſt mit Bezug auf jenen Unterſchied ein Gemeines, worin ſie ſich nicht unterſcheiden, ſondern als Sitte gleich ſind. Dieſe Verſchiedenheit hat ihren Grund im Willkührlichen, Beliebigen, in äußern Umſtänden, das allen Gemeinſame iſt ein Nothwendiges, ein Beſtimmtes, Geſetztes, ein Geſetz (lex ipsa). Die Sitten alſo haben zu ihrer Vorausſetzung das freie Spiel der Menſchen und die Mode iſt vorzugsweiſe das Beiſpiel dieſer Wandelbarkeit: (in moribus obtinet licentia). Aber das Moraliſche in dieſen Sitten der Menſchen iſt kein freies Spiel, ſondern mit Nothwendigkeit beſtimmt und iſt, was es iſt, durch das Geſetz. Mit dem Moraliſchen hat es die theologiſche Moral zu thun, deren erſte Aufgabe die Löſung der Frage nach dem Geſetz iſt. Das erſte Hauptſtück ſoll demnach die Lehre vom Geſetz enthalten.

2) Wird das Geſetz genannt, ſo iſt ein Verhältniß gedacht, der Begriff des Geſetzes iſt ein Verhältnißbegriff. Jedes Verhältniß aber hat, wie die Logik zeigt, an ſich zwei Seiten. Es ſind zwei Objecte, Subjecte oder wie man es beſtimmen mag, die ſich zu einander verhalten; die eine Seite iſt das Geſetz, die andere Seite die deſſen, wofür es das Geſetz iſt,

und in Anſehung deſſen es das Geſetz iſt. Es ſelbſt auf der einen Seite iſt ein actives Geſetz, die Bewegung, die Activität ſelbſt. Sie iſt an ſich die ſchlechthin ruhige Bewegung, aber doch keine Ruhe, das Geſetz nichts paſſives ſondern actives; als dieſe ruhige Bewegung wird ſie daher nicht vom Menſchen wahrgenommen, aber es kann ſein, daß ſie aus dieſer Ruhe herausgeht, dann aber fällt es auf, in die Sinne, es regt ſich. So z. E. wirkt in einem Volke das Geſetz: du ſollſt nicht tödten, ruhig fort, es denkt niemand an's Geſetz; aber es ſoll ein Mörder hingerichtet werden, das Schaffot wird errichtet, da tritt das Geſetz aus der Ruhe heraus, es iſt in einer auffallenden Thätigkeit, bis die Strafe vollzogen iſt. Auf der andern Seite jenes Verhältniſſes iſt auch keine Paſſivität. Das, dem das Geſetz gilt, zu dem es ſich verhält, iſt eben ſowohl ein Thätiges. Gegen dieſes Thätige, in ſeinen Richtungen und Beſtimmungen Willkührliche, Beliebige, Zufällige iſt das Geſetz eine determinirende Macht. Wenn z. B. dem Lebenden (an die Todten geht es nicht) die Luſt ankäme, einem andern das Leben zu nehmen, ſo iſt er dabei in einer Richtung, in einer Bewegung; das Geſetz ſpricht: du ſollſt nicht tödten, hört er geiſtig das Geſetz, das warnt, ſo kann es ſein, daß er jene Luſt unterdrückt. Das Geſetz alſo eben als jene Macht geht auf ein anderes als ein Thätiges, Bewegendes oder Bewegtwerdendes. Aber eben das Thätige iſt, was es iſt, ein Thätiges in irgend einer Art, die die Form ſeiner Thätigkeit iſt, und indem ſeine Art und Weiſe, iſt ſeine Art und Weiſe von ihr der Form als Inhalt verſchieden, als das Reelle von dem blos Idealen. Es das Thätige, das Reelle gegen die bloße Form des Geſetzes, wird demnach eine die Form oder ihren Inhalt beſtimmende Macht ſein, formales Geſetz, oder reelles, formal für jede Bewegung, die nur die Form angeht, welche entweder die mathematiſche oder die logiſche iſt, mathematiſche oder logiſche Bewegung. Es iſt z. B. Geſetz, daß die Halbmeſſer eines Zirkels gleich ſind. So jeder Lehrſatz. Die Logik iſt eine eben ſo rein formale Doctrin; daß der Syllogismus drei terminos habe, iſt Geſetz, eine Macht, die den Denkenden mit Nothwendigkeit beſtimmt, ſonſt heißt es: laborat quatuor pedibus. Aber die andere Seite des Geſetzes iſt nicht bloß die Form, ſondern der Inhalt ſelbſt, und dieſer Inhalt iſt entweder das Natürliche, wie es beſteht, aber als ein Thätiges, als natürliche Thätigkeit, oder es iſt das Geſchichtliche. Die Bewegungen, welche rein natürlich ſind, die mechaniſchen, die chemiſchen, die organiſchen haben eine Nothwendigkeit, die ihnen geſetzt iſt, und die ſich als Geſetz auf jene Bewegungen der anderen Seite bezieht. Das Geſetz, die dieſe Bewegungen beſtimmende Macht, iſt das Naturgeſetz, z. B. in der Bewegung des Magnetismus, wo es heißt: gleichnamige Pole ſtoßen ſich ab, ungleichnamige ziehen ſich an. Iſt das auch moraliſches Geſetz? Umgekehrt, da zieht Gleiches das Gleiche an, gleich und gleich geſellt ſich gern. Im phyſiſchen wird das Gleiche wieder vom Ungleichen angezogen, die Individuen ungleichen Geſchlechtes ziehen ſich einander an (Wahlverwandtſchaften). Die natürlichen Bewegungen nun durch die chemiſchen hindurch bis zu den organiſch-hiſtoriſchen ſind Begebenheiten, ſtehend unter jenem Naturgeſetz; ſie ſind noch nicht das eigentlich Geſchichtliche; wo dieſes Inhalt wird, wo der Inhalt Geſchichte iſt, muß er als That, als Handlung begriffen werden. Das den Entſchluß, die Bewegungen des Willens mit Nothwendigkeit beſtimmende Geſetz iſt nicht das nothwendig beſtimmende, neceſſitirende, nicht das Naturgeſetz, ſondern das Vernunft- oder Moralgeſetz. Die Aufgabe der allgemeinen Moral iſt die Beantwortung der Frage nach dem Grunde dieſes Geſetzes. Von Geſetzen für die Menſchen im Thun und Handeln wird geſagt, ſie würden gegeben. Wer giebt ſie? wer hat das gegeben, das in allen Geſetzen vorherrſcht? Woher kömmt das Geſetz, welches durch alle gegebene Geſetze hindurchgeht und für alle das Geſetz iſt? Die Einrichtung für das Verhalten einer Räuberbande kann nicht Geſetz heißen; — die Verabredung iſt kein Geſetz; man kann ſagen: du ſollſt Bauer werden, du Schneider, aber nicht: du ſollſt Räuber werden! Das zweite Hauptſtück hat daher die Löſung der Frage nach dem Princip des Geſetzes zu ſeinem Gegenſtande.

3) Schon bei der erſten Aufgabe in der Frage nach dem Begriff des Geſetzes iſt bei der Reflexion auf die Sitten und das Moraliſche in ihnen die Freiheit vorausgeſetzt, und die dritte Aufgabe wird daher die Frage nach dem Begriffe der Freiheit und nach dem Grunde des Wiſſens der Freiheit ſein.

Der allgemeinen Moral

Erſtes Hauptſtück.

Die Lehre vom Geſetz.

Es iſt nicht das Natur-, ſondern das Moralgeſetz, welches in dieſer Lehre begriffen werden ſoll. Die beiden Seiten ſeines Verhältniſſes ſind 1) es, das Geſetz ſelbſt, 2) das, wozu es ſich verhält; um es ſelbſt zu erkennen, muß vorderſamſt dieſes andere berückſichtigt und genau beachtet werden. Aber das andere iſt

§. 4.

Das Moraliſche und die Moralität.

Das Moraliſche iſt nicht ſelbſt ein Begriff oder eine Sache, ſondern nur die Beſtimmtheit eines Begriffs oder einer Sache, die Moralität hingegen iſt das Wort für den Begriff und ſomit für die Sache ſelbſt. Alſo

I. Das Moraliſche.

Als eine bloße Beſtimmtheit hat es eine andere Beſtimmtheit ſich gegenüber, und dieſe iſt das Natürliche. Es wird alſo zu betrachten ſein a) die Beziehung des Natürlichen und Moraliſchen auf einander. Jedes von beiden iſt vom andern verſchieden, und dieſe Verſchiedenheit iſt ſo gemein, daß ſie dem Menſchen, wenn er nur einigermaßen zum Denken kommt, ſelbſt geläufig wird. — „Das Eſſen ſchmeckt mir,“ „das iſt *natürlich*, du biſt geſund und haſt Hunger,“ giebt aber der Hungrige dem Hungrigen Brod, ſo iſt das moraliſch, nicht natürlich. Das Natürliche iſt ein Actives, Bewegendes, ſich Bewegendes, im Natürlichen iſt ſelbſt Bewegung (αὐτοκίνησις); welche Form das Natürliche habe, es iſt thätig. Z. B. auf Erden am Aequator, wo der Umſchwung am ſtärkſten iſt, iſt die Bewegung am ſtärkſten, kein Tag iſt ohne Gewitter, keine Zeit ohne Früchte; um die Pole iſt kein Gewitter, der Himmel helle und bis auf zwei Monate Alles beeiſt und ſtarr; aber die Electricität treibt ihr Spiel mit dem Nordlicht, die Sterne funkeln glänzender und die Kälte iſt die Bewegung, die das Eis erhält. Es iſt kein Maſchinenmeiſter am Aequator und an den Polen. Vollends wo das Natürliche das Organiſche iſt, wo die Pflanze auf ihrer Spitze wieder ſich zeugt, ſo wie die Bewegung des Thieres, alles iſt eine αὐτοκίνησις. Auf das Natürliche in jener Selbſtbewegung bezieht ſich nun das Moraliſche. Dieſes ſich Beziehen des Moraliſchen auf das Natürliche iſt ein das Natürliche für ſich Vorausſetzen, und ſo kann gleich hier geſagt werden: das Moraliſche hat zu ſeiner Bedingung das Natürliche, ſteht aber ſchon hierin über dem Natürlichen, wie das Bedingte der Bedingung erſt Werth und Bedeutung giebt. Dies kann ſo ausgeſprochen werden: ohne Natürliches kein Moraliſches. Ein Moraliſches ohne Natürliches iſt ein blos Gedachtes, Formelles, ſo die ganze ſtoiſche und kantiſche Moral, der Menſch hebt die Natur durch die

Moral über ſich ſelbſt und verklärt ſie; wie ohne Natürliches kein Moraliſches, ebenſo iſt ohne Atmoſphäre kein Leben, hat der Mond keine Atmoſphäre, ſo kann er nicht bewohnt ſein. Aber umgekehrt nicht ebenſo. Das Moraliſche iſt nicht Bedingung des Natürlichen, die Erde könnte ohne Menſchen Pflanzen, Steine, Thiere haben. Alſo die Phyſik für ſich kann das Moraliſche ganz unbeachtet laſſen, und ſo können die Phyſiker als ſolche edle Männer oder Schufte ſein. Das Ethiſche aber hat das Natürliche zur Vorausſetzung, die Ethik iſt ohne das Natürliche und ohne deſſen Erkenntniß unmöglich; ſo iſt Naturkunde allerdings zur Erkenntniß der Geſetzes- und Sittenkunde vorauszuſetzen, wenn auch blos als conditio sine qua non. So wird nun das Moraliſche, welches in ſich das Natürliche aufnimmt, welches von ihm ausgeht, das reell Moraliſche, kein abſtract Moraliſches, z. B. die Anhänglichkeit der Thiermutter an ihre Jungen iſt das Natürliche; die Liebe der Menſchenmutter zu ihrem Kinde iſt ſie auch ein Natürliches? Ja, aber das Natürliche bedingt eine Liebe, welche die moraliſche iſt und welche die natürliche aufhebt und emporhebt. Mit der Anhänglichkeit des Thieres an den Boden, auf dem es lebt, iſt es ebenſo. Iſt die Vaterlandsliebe eine eben ſo natürliche? Nimmermehr! Die Sitte kann ſehr verſchieden, bornirte, oder freiere Vaterlandsliebe ſein und iſt darin wandelbar; ſo wird z. B. die Liebe des Engländers zum Vaterland in unſeren Zeiten unbefangener. In dieſem Verhältniſſe iſt nur das eine vom andern verſchieden. Für das Moraliſche iſt das Natürliche nur ein anderes, als es, das Moraliſche ſelbſt, und im Natürlichen ſeinerſeits iſt die Verſchiedenheit, die in ihm iſt, auch eine bloße Verſchiedenheit; in der Natur iſt alles natürlich, nichts widernatürliches, ſo groß auch die Verſchiedenheit ſein möge, ja ſelbſt das monſtröſe in ihr iſt ein in ihr Natürliches.

Aber das Moraliſche kömmt nun b) in Betracht, wie es ſich auf ſich ſelbſt bezieht. In ſeiner Beziehung auf ſich iſt es in ſich verſchieden, und unterſcheidet es ſich ſelbſt von ſich. Dieſe Verſchiedenheit nun und dieſer Unterſchied iſt kein bloßer Unterſchied poſitiver Weiſe, ſondern iſt der Unterſchied, wie er der des Poſitiven zum Negativen iſt, nemlich dieſer Unterſchied iſt der Unterſchied des Moraliſchen vom Unmoraliſchen, Poſition und Oppoſition; höher hinauf der Unterſchied des Guten und Böſen von einander, *τοῦ πονηροῦ* und *τοῦ ἀγαθοῦ*. Cicero de off. nennt das Moraliſche immer honestum gegen das turpe. Im Franzöſiſchen iſt malhonnète der Ausdruck für das Unmoraliſche. Im Natürlichen hat das Moraliſche ſeine Vorausſetzung. Hat nun etwa das Moraliſche auch ſeine Vorausſetzung am Unmoraliſchen? Wenn die Frage wäre, ob von dem Unmoraliſchen ein Moraliſches, vom Böſen das Gute vorauszuſetzen ſei, ſo wird die Frage zu bejahen ſein, denn Lüge iſt ohne Wahrheit unmöglich (*τὸ μὴ καλόν*), ohne Gott keinen Teufel. Aber wir fragen umgekehrt und hier iſt die Antwort: Nein. Gott kann ohne den Teufel, die Wahrheit ohne Lüge beſtehen. Näher in der Anwendung ſo: kein Volk kann beſtehen ohne Männer und Weiber, und keines beſteht ohne Geſunde und Kranke, aber Geſundheit und Krankheit, Männlichkeit und Weiblichkeit ſind nur natürliche Beſtimmtheiten des Volkes, aber ohne Schelme, ohne Lügner und Betrüger kann es beſtehen, und das Beſtreben des Volkes geht dahin, ſich von ihnen zu reinigen, ſie wegzubringen. Alſo ohne das Moraliſche kann kein Unmoraliſches ſein, aber ohne das Unmoraliſche allerdings das Moraliſche. Aber das moraliſch werden und in demſelben Wachſen iſt negativ bedingt durch das Unmoraliſche. Das Böſe iſt in ſeiner Negation ein Poſitives. Das Gute iſt ein Poſitives durch das Böſe; in ſeiner Negation iſt nicht das Gute gegründet, das Böſe hat aber zu ſeiner negativen Bedingung das Gute. Beide, das Natürliche und Moraliſche ſind Prädikate; in Anſehung des Natürlichen können die Subjecte ſehr verſchieden ſein, das Prädikat bleibt daſſelbe, in Anſehung des Moraliſchen können die Subjecte dieſelben ſein, das Prädikat aber iſt ein Entgegengeſetztes. Näher ſo:

ad a) Der Tod iſt eben ſo natürlich wie das Leben, die Krankheit eben ſo natürlich wie die Geſundheit, das Gift eben ſo natürlich wie das Nahrungsmittel.

ad b) Das Unrecht iſt nicht eben ſo moraliſch als das Recht, das Lügen nicht eben ſo moraliſch wie die Wahrheit, ſondern das Unrecht, das Lügen und das Böſe ſind an ſich das Unmoraliſche. Hingegen das Recht, die Wahrheit und das Gute ſind moraliſch. Die Prädikate ſind alſo verſchieden; hiermit iſt ein Problem angedeutet: ob das Böſe an ſich mit dem Guten identiſch ſei. (Davon ſpäter.) Die nächſte Frage, wodurch das Natürliche ſich vom Moraliſchen unterſcheide und wie, iſt:

c) Beides iſt ein Actives, jedes eine Bewegung, alſo das haben beide gemein, aber das Natürliche iſt eine Bewegung, die ſich ſelbſt nicht ſucht und nicht faßt, das Moraliſche dagegen iſt nicht nur die ſich ſuchende, ſondern auch ſich findende und ſich faſſende Bewegung. Dieſes ſich Suchen und Finden des Thätigen iſt das Wollen, und das ſich Faſſen iſt das Denken, Wiſſen. Das Natürliche iſt das ſchlechthin Unwillkührliche und ebenſo das Unbewußte, das Moraliſche iſt das ſich ſelbſt Bewußte und Gewollte, und daraus der Unterſchied jener dreifachen Bewegungen. Die thieriſche Thätigkeit, ein Trieb, Inſtinct, Kunſttrieb mag noch ſo groß ſein, ſie iſt blos natürlich, ſie iſt willenlos, gedankenlos, unbewußt, wenn auch als die feinſte Schlauheit des Elephanten, im Unterſchied von der moraliſch bewußten und gewollten. Aber das moraliſch Bewußte und Gewollte iſt in einem Begriff das Perſönliche. Hieran ſchließt ſich an: da das Moraliſche zu ſeiner Vorausſetzung das Natürliche hat, und das Natürliche in ſich aufnimmt, wird gefragt, wie nun in dieſer Aufnahme ſich das Moraliſche zum Natürlichen verhalte. Antwort: d) das Moraliſche iſt das Perſönliche, das Natürliche die Vorausſetzung des Moraliſchen und vereint mit dem Moraliſchen iſt das Vitale, oder das Moraliſche iſt das Pſychiſche, indem es das Perſönliche iſt, das Natürliche, das Somatiſche, das Leibliche und ſo das Individuelle. Wie iſt alſo das Natürliche mit dem Moraliſchen vereinigt? Man kann antworten: wie die Seele mit dem Leib; an der Perſönlichkeit des Moraliſchen iſt die Individualität das Natürliche, aber in dieſer Einheit oder Einigkeit des Natürlichen und Moraliſchen, als das Individuelle und Perſönliche, iſt es das Menſchliche, das Moraliſche iſt das Menſchliche, homo sum, humani nil a me alienum puto. Nichts, das dem Menſchen Ehre bringt, Perſönliches, Moraliſches, ſei ferne von mir. Daraus folgt, daß das Moraliſche als das Perſonelle einzig und allein das Attribut des Menſchen ſei, denn nur er iſt Perſon, das Thier nicht, es iſt der Moralität unfähig, Gott ihrer nicht bedürftig; das Moraliſche iſt über dem Thier, Gott über ihm. Der reine ganz abſtracte Gedanke Gottes iſt zugleich wohl der der abſoluten Perſönlichkeit, aber aus dieſem Gedanken iſt ausgeſchloſſen jede Individualität; nicht durch ſeinen Leib und ſein Leben bedingt, wie der Menſch, ſpricht Gott: Ich bin, der ich war, und der ich ſein werde; ſo iſt ausgeſprochen die Negation aller Materialität, er iſt nicht in räumliche Bedingungen gefaßt. So wenig von einem moraliſchen Thier die Rede ſein kann, ſo wenig kann man von einem moraliſchen Gott ſprechen; nur der Menſch iſt eine individuelle Perſon, das Thier iſt auch Individuum, aber nicht perſönlich, wie der Menſch. Was die Moralität des Menſchen iſt, das iſt im Gedanken Gottes ſeine Heiligkeit, dieſe faßt das Gute ſo in ſich (εἷς ἀγαθὸς ὁ Θεός), daß es nicht das Moraliſche, ſondern das Gute in ſeiner Unendlichkeit iſt.

II. Die Moralität.

Sie iſt keine Beſtimmung einer Sache, ſondern die Sache, alſo der Begriff ſelbſt, und wird alſo in den drei Beſtimmungen des Begriffs zu betrachten ſein:

a) im Allgemeinen mittelſt eines Rückblicks auf das unter I. Geſagte, und dann mittelſt folgender drei Sätze:

1) das Moraliſche wird nicht von Außen an den Menſchen gebracht,
2) nicht von innen aus ihm ſelbſt hervorgebracht, ſondern
3) durch ihn ſelbſt und in ihm ſelbſt geſetzt. (Homo ipse ponit in semet ipso id quod honestum est.)

ad 1) Was an die Menſchen von außen her kommt, iſt das Natürliche, nichts anderes, mittelſt der Sinne, der Empfindung, und beſonders des Gefühls, das wird an ſie gebracht in ihrer Leiblichkeit, aber nicht in ihre Perſonalität hinein, nur bis daran hin. In dem, was ſo an den Menſchen gebracht wird, verhält er ſich allerdings activ, aber dieſe Activität iſt durch ſie ſelbſt als Paſſivität bedingt, und ſo bedingt iſt ſie die Receptivität, der Menſch nimmt bis in das Bewußtſein hinein das an ihn Gebrachte in ſich auf, der Menſch öffnet dem Lichte das Auge, und kann deſſen ſogar bewußt werden, ſo beim Gehör; aber eben bei dieſem an oder in den Menſchen Gebrachten kann er ſich moraliſch verhalten, activ im Willen, ohne Receptivität in Entſchluß und That: z. B. bei einem Beinbruch iſt der Schmerz, indem das Bein bricht, das Natürliche, ein natürliches Gefühl, beim Thiere ebenſo. Muß das Bein abgenommen werden, ſetzt der Chirurg ſein Inſtrument an, ſo wird der Schmerz auch an den Menſchen gebracht; das Thier müßte hier ſchreien, der Menſch kann ſchweigen, keine Miene verziehen. Das iſt das Moraliſche. Wille und Gedanke hat hier eine Macht über die Natürlichkeit. Die Standhaftigkeit iſt nicht in ihn gebracht. Es kann auch das Unmoraliſche ſein, z. B. bei einem Wilden, der von einer feindlichen Horde zur andern gebracht wird, da geht die Marter ſo weit, bis er ſchreien ſoll, aber er ſchreit nicht, er lacht ſogar, er will ihnen den Gefallen nicht thun, daß ſie ihre Freude an ſeinen Schmerzen haben; es iſt der Haß, den er darin gegen ſie beweiſt, es hat die Standhaftigkeit den Haß zum Motiv. Alſo die Moralität wird nicht von außen her an den Menſchen gebracht.

ad 2) Das ſo Hervorgebrachte von innen heraus iſt einerſeits das Natürliche, z. E. in Anſehung des Subjects, welches organiſch wird oder iſt, iſt das von innen aus ihm, dem lebenden Subject, Producirte oder Hervorgebrachte beſtimmt im Keime des Subjects. Von innen heraus wird hervorgebracht und producirt ſich Wurzel, Blatt, Zweig, Blüthe, Frucht u. ſ. w. An dem Menſchen iſt das Natürliche, das Somatiſche deſſelben, ſeine Leiblichkeit, er producirt ſeinen Leib nicht, der wird producirt und producirt ſich ſelbſt. In dieſer Leiblichkeit kann eine weſentliche Verſchiedenheit ſtatt haben, die des Geſchlechts, und weiter eine zufällige, indem er ſeinem Leib nach entweder als robuſt, oder als von Natur ſchwach erſcheint, dieſe natürliche Stärke oder Schwäche, Größe u. ſ. w. giebt er ſich nicht, niemand kann ſeiner Länge eine Elle zuſetzen. Andererſeits iſt das Hervorgebrachte das Intelligente. Das Intelligente als ſolches iſt noch nicht ſelbſt das Moraliſche, denn es liegt noch im perſönlichen Subject und wird von innen heraus hervorgebracht; aber das Intelligente ſteht dem Moraliſchen ſchon näher nach dem Begriff des Moraliſchen. Solch Intelligentes nemlich iſt die Phantaſie, das Gedächtniß, der Verſtand, der Witz, und insbeſondere der Mutterwitz, die Genialität, ingenium. Dies Alles nimmt man zuſammen in dem Begriff Anlage, auch im Wort Talent, wie wenn es mit dem Menſchen auf etwas angelegt ſei, das giebt ſich keiner, nullus ingenii sui auctor, poeta non fit, sed nascitur. Aber das Sprüchwort iſt eigentlich zu enge, man ſollte ſagen: ingenium nascitur, non fit, da das von jeder Virtuoſität gilt; es läßt ſich ja auch ſagen, historicus non fit, sed nascitur, philosophus non fit, sed nascitur. Hieraus iſt die nächſte Folge die, daß niemand ſich auf ſein Genie etwas einzubilden hat. Er wird wohl in ſeiner Genialität für die Welt ein großer Mann, beſonders wenn das Talent ein militairiſches oder praktiſches iſt, aber dieſer große Mann wird und iſt er nur, wenn er ſich ſelbſt nicht dafür hält. Hat er Religion, ſo weiß er, daß die Anlagen Gaben Gottes ſind. Das Intelligente, wie jenes Natürliche, nimmt ſich aber auf in's Moraliſche, ohne daß es etwas anders wird, als es iſt. So z. B. hat einer von Natur ein gutes Gedächtniß, ſo iſt das moraliſch gleichgültig; hat er aber ein gutes Gedächtniß für die Beleidigungen, die ihm andere zufügen, vergißt er ſie nicht, vergiebt er ſie nicht, ſo iſt er rachſüchtig. Oder er hat Wiz, braucht ihn aber nur, um das Ehrwürdige dem Hohn preiszugeben, wie Voltaire in ſeiner pucelle d'Orleans. Das Unmoraliſche benutzt die Genialität. Umgekehrt bei Klopſtock. Warum ziehen wir Schiller ſo oft anderen vor? Weil das moraliſche Element in ihm durchaus vorwaltet.

ad 3) Die Poſition des Moraliſchen angehend. Es iſt mit dieſem Saz geſagt, daß man die Beſtimmtheit, welche das Moraliſche und im Begriff die Moralität iſt, ſich ſelbſt giebt. Hier tritt das Umgekehrte jenes Sprüchworts ein, vir honestus non nascitur, sed fit, zum Poeten wird einer gemacht, zum ehrlichen Mann macht er ſich ſelbſt. Der Urheber ſeiner Moralität iſt der Menſch ſelbſt. Keiner kann den andern zum moraliſchen machen. Aber wenn auch der Menſch ſich das Moraliſche gebe, es in ſich durch ſich ſeze, ſo fragt ſich doch

a) nach der Veranlaſſung dazu; daß er das Moraliſche in ſich ſeze, muß er nicht dazu veranlaßt werden? Allerdings, ſonſt wird nichts daraus, aber er kann nicht dazu gezwungen werden, daß er die Veranlaſſung nehme. Die beſtimmteſte Veranlaſſung iſt die Lehre, er wird belehrt, er läßt ſich belehren, und das ſich belehren laſſen iſt ſchon ſein Thun, und fängt an, ſelbſtſtändig die Moralität in ſich zu ſetzen. Was hier Moralität heißt, hieß bei den Griechen von den Sophiſten und Sokrates aus ἀρετή, und da war zu eben jener Zeit eine Frage der Sophiſten und des Sokrates ſelbſt: εἰ διδακτέον ἡ ἀρετὴ ἢ οὔ; Ja, wäre die Antwort hierauf, allerdings kann die Tugend gelehrt werden, vorausgeſetzt, daß der, der gelehrt wird, lernen will; will er, ſo iſt das Lernen ein die Erkenntniß der Tugend in ſich ſetzen, und geht er weiter, ſo ſetzt er mittelſt der Erkenntniß die Tugend ſelbſt in ſich und macht ſie ſich zum Eigenthum; er weiß nicht nur das Gute, er ſtrebt auch und vollzieht daſſelbe. Die Veranlaſſung allein iſt es doch noch nicht, wodurch jenes in ſich Setzen des Moraliſchen vollkommen begriffen und beſtimmt wird, nemlich es iſt andererſeits das, was der Menſch als das Moraliſche in ſich ſelbſt ſetzt, ein an ſich vor ſeinem Setzen ſchon Geſetztes, ſein deſſen in ſich Setzen iſt das freie Wollen, aber das für ihn geſetzt ſein deſſen, was er will, das iſt ein Sollen, das iſt das Geſetz. Soweit weiſet die Moralität im Allgemeinen bereits auf das Geſetz hin, deſſen Geſetz im Folgenden zu ſuchen und zu erörtern iſt, aber ſie iſt auch

b) die Moralität im Beſonderen. Das Allgemeine iſt das Ganze, Identiſche, Ununterſchiedene, ſich ſelbſt Gleiche. Das Beſondere hingegen iſt das Verſchiedene, Differente, das ſich ſelbſt Unterſcheidende, ein Unterſchiedenes, Verſchiedenes. Aber das Verſchiedene oder Differente iſt entweder ein ſpecifiſch und qualitativ Verſchiedenes, oder ein intenſiv und dem Grade nach Verſchiedenes; das Beſondere als ſpecifiſch Verſchiedenes kann hier nicht in Betracht kommen, denn ſo iſt es das Natürliche. Das geht das Moraliſche nichts an. Alſo wird zu reflectiren ſein auf das intenſiv Differente, als das Beſondere für den Begriff der Moralität. Das intenſiv Differente iſt eben das Moraliſche α) auf der tiefſten Stufe kaum vom Unmoraliſchen unterſchieden, die Rohheit, und

β) auf der höchſten Stufe die Bildung des Menſchen durch ihn ſelbſt in Anſehung ſeiner Intelligenz und ſeines Willens. Zwiſchen dieſer Rohheit und Bildung ſind Zwiſchenſtufen von unbeſtimmter Anzahl, auf die nicht reflectirt werden kann, ſondern nur auf den Unterſchied zwiſchen dem Rohen und Gebildeten; dieſer Unterſchied iſt früher ſchon erkannt worden. Die Nachkommen Kains ſind die Menſchen auf der Stufe der Rohheit, eben ſo die des Ismael. Die Nachkommen Seth's, ſo wie die des Iſaak und Jakob ſind die Menſchen auf der Stufe der Bildung gegen jene. So wurde der Unterſchied ſpäter auch aufgefaßt von Griechen und Römern als barbariſch oder helleniſch, und zwiſchen dem homo rusticus und urbanus. Dieſer Unterſchied iſt noch nicht verwiſcht. Frankreich hielt einſtweilen im achtzehnten Jahrhundert ſich für das erſte, gebildetſte Volk, ebenſo die Engländer. Wir ſind bêtes allemands. — Es darf aber geſagt werden, daß nur das Volk auf der Stufe der Bildung ſteht, das die andern nicht für Barbaren hält. Alſo bei uns; denn „nie war gegen das Ausland ein and'res Land „gerecht wie du" (Klopſtock). Die Moralität macht ſich bei den Völkern durch ſie ſelbſt, wie bei den einzelnen. Hier findet alſo in der Menſchheit auch eine Beziehung deſſen, was der eine Theil in ſich ſetzt, ſtatt, in ihr hat alſo die Moralität, die von den Menſchen erſtrebt wird, auch eine Beziehung auf das Geſetz. Alſo auch hier weiſt die Unterſcheidung auf den Gegenſtand hin.

c) Die Moralität im Einzelnen. Dieſe ſetzt das Beſondere im Allgemeinen voraus. Ohne dieſe Vermittelung durch das Beſondere und ohne das Allgemeine zu werden und zu ſein, iſt das Einzelne nur Eines, nicht das Einzelne. Das Beſondere kann die Art, das Allgemeine die Gattung ſein, es iſt eines ein einzelnes nur mittelſt ſeiner Species in ſeiner Gattung, ſo iſt das Einzelne ein Individuum, aber ſo iſt das Einzelne auch nur ein Natürliches, z. B. als ein Blühendes, Duftendes, mittelſt der Lilie eine Pflanze. Das Beſondere hier, kein Specifiſches iſt entweder das Rohe oder Gebildete, und das Allgemeine hier iſt die Menſchheit. Das Einzelne hier, wie es mittelſt des Beſonderen im Allgemeinen einzelnes iſt, iſt das Perſönliche, vermittelt durch das Beſondere, die Rohheit oder die Bildung. So z. E. iſt Phänarete's Sohn nur als Grieche Menſch, — Sokrates. Nimm ihn aus dem griechiſchen Volk und der Menſchheit, ſo iſt er nichts, kaum eine Zahleinheit. So jeder von uns. Dieſes Beſondere, die Rohheit und Bildung, iſt concret irgend ein Volk auf jenen Extremen. Dieſes Anerkenntniß iſt nicht von einem rohen Menſchen möglich, freilich, er iſt aber auch kaum mehr als ein Hund. Der Rieſe Goliath in der Rohheit als Philiſter iſt ein Einzelner im rohen Philiſter-Volk, aber als der rohe doch noch der Menſch, nicht die Beſtie, in dem die Rohheit das Vermittelnde iſt zwiſchen ihm und der Menſchheit. David iſt auch ein Einzelner, aber in der Bildung als Iſraelit und Menſch. Die Moralität demnach im Einzelnen und ihr Gegentheil wird nur durch Bezug des Beſonderen im Allgemeinen anerkannt, alſo den ſittlichen Charakter, den Sokrates hat, hat er als Grieche in der Menſchheit und ebenſo David mittelſt ſeines Volkes im Allgemeinen der Menſchen. So auch im Gegentheil. Der Erzvater Jakob, der mitten unter ſeinen Kindern um den vorgeblich vom Thiere geraubten Sohn weint, iſt noch im moraliſchen Element, dieſe Klage iſt ſehr moraliſch. Daher die Rührung beim Leſen dieſer Erzählung, die zwar nicht jedem wird, weil ſie ſelbſt einen Grad der Moralität vorausſetzt. Es iſt das Einzelne hier der Patriarch Jakob, welcher weint und klagt. Welches iſt das Beſondere, wodurch er ſich vermittelt? Das Vaterſein, und das Allgemeine iſt die Familie. Bei den Söhnen iſt das Beſondere das Sohnſein, und das Allgemeine iſt die Familie; hier herrſcht das Unmoraliſche. So mit der Moralität. Auch ſie weiſet auf das Geſetz hin, es iſt in Jakob kein thieriſcher Schmerz, ſondern ein moraliſcher, er iſt unwillkührlich, aber nicht abgedrungen, in dieſem Unwillkührlichen waltet die Nothwendigkeit, worin die Klage, eine moraliſche, ſich auf das Geſetz bezieht.

Schluß. Die Sitten der Menſchen ſind ſehr verſchieden, variabel, andere Zeiten, andere Länder andere Sitten. Sie ſind in ihrer Verſchiedenheit veränderlich. In ihnen als Sitten herrſcht inſofern eine Zufälligkeit, aber die begriffene Moralität iſt in allen ihren Sitten und Unſitten das Unwandelbare, Unveränderliche; jeder Einzelne ſetzt das Moraliſche in ſich, aber der Grund der Moralität, woraus ſie geſetzt wird, iſt ein geſetzter, das Geſetz. Ohne alle Sitte, ohne alle Anregung zu ihr, iſt kein Anerkenntniß des Geſetzes möglich. Das drücken die Juriſten und Hiſtoriker durch die Frage aus: quid sine moribus leges? Iſt ein Volk ohne Sitte, ſo hülfe ſelbſt Solon nichts. Die Geſchichte der erſten franzöſiſchen Revolution beſtätigt dieſen Satz hinlänglich, da war die Guillotine das Geſetz; wer Moralität hatte, mußte damals fliehen, oder er wurde gepackt. Die Nation lag in völliger Sittenloſigkeit. Obiger Satz weiſt alſo darauf hin, daß das Verhältniß der Geſetze zu den Sitten ein an und für ſich Nothwendiges ſei, wenigſtens von der Seite, daß die Sitten nothwendig die Bedingung der Geſetze ſeien, aber die Juriſten beachten nicht, daß jenem Satze ſich ein zweiter entgegenſtellt: quid sine legibus mores? und da die Geſetze von den Menſchen einander ſelbſt gegeben werden, ſo kommt es nur auf den Grad ihrer Sittlichkeit an. Bei Solon kam es ſehr auf ſeine Sittlichkeit an, aber nicht ganz, da die Sitten, die der Einzelne hat, wie die einzelnen Menſchen, veränderlich ſind, das Geſetz, welches die Seele aller Geſetze iſt, das iſt's, wovon geſagt werden muß, ohne Geſetze keine Sitten. Alſo dieſem Satze ſtellt ſich der andere entgegen: quid sine legum lege mores? Die Aufgabe iſt eben die, das Geſetz der Geſetze (esprit des lois) zu begreifen. Die jetzt anzuſtellende Betrachtung bezieht ſich auf das Geſetz in Beziehung auf es ſelbſt, die eine Seite des Geſetzes. Wir kennen daſſelbe bereits, als die mit Nothwendigkeit beſtimmende Macht, als dieſe Macht iſt das Geſetz

1) ſich ſelbſt gleich, sibi par est, es iſt das mit ſich identiſche; aber ſich ſelbſt gleich hat es

2) ſchon an ſich die Unterſcheidung in ſich, was ſo auszuſprechen iſt: das, welches ſich gleich iſt, iſt ein anderes, als das, welchem es gleich iſt, und doch iſt dies andere daſſelbe, als das, welchem es gleich iſt, beſſer: lex, quae sibi par est, et lex, cui ipsa par est, est una eademque lex. Die folgende Unterſuchung zur Erkenntniß des Geſetzes wird alſo daſſelbe angehen: einerſeits als das mit ſich identiſche, andererſeits als das in ſich unterſchiedene, differente

1) lex, quae sibi par sit,

2) lex, quae in se distincta sit, et hinc distingui possit.

§. 5.

Das Geſetz als identiſch mit ſich.

Durch zwei Propoſitionen leitet ſich die anzuſtellende Unterſuchung ein:

I. Die Macht, welche nicht beſtimmend und nichts beſtimmend iſt, wäre keine Macht, ſondern Ohnmacht, z. B. die Willensmacht des Königs, der nur einzuwilligen hätte in alles, was ſeine Parlamente oder Miniſter beſchließen, würde gegen ſie keine beſtimmende Macht haben. Für ihn hätten dieſe Beſchlüſſe eine beſtimmende Macht, er ſelbſt hätte keine; ſelbſt wenn ihm eine ſogenannte Conſtitution bewilligt hätte, nicht einzuwilligen in dieſe Beſchlüſſe, aber nicht, ſelbſt zu beſchließen, ſo daß er blos ſein veto geben dürfte, wäre er ein Lumpenkönig, z. B. Ludwig XVI.; er hätte nur die Macht des veto, aber noch nicht die Macht des Willens.

II. Die Macht, welche beſtimmend iſt, aber nur dasjenige, das nicht ſelbſt beſtimmen kann, alſo ein bloß beſtimmbares, wäre kein Geſetz, ſo groß ſie ſein möchte, als Macht. Solch blos Beſtimmbares, das nicht beſtimmend iſt, iſt entweder

α) ein concretes, reelles Ding, aber ein ſolches, das nicht wirkt, indem darauf gewirkt werden kann, obwohl es an ſich res efficax ſein möge. Z. B. ein Stein, ein Felsblock im Fahrgeleiſe oder im Wege ſelbſt liegend, er iſt ein Hinderniß für einen beſpannten Wagen, aber der Stein iſt ein beſtimmbares, ſie ſchaffen den Stein aus dem Gleiſe, der Wagen geht vorüber, ob der Stein weggeſtoßen, weggetragen wird, oder zerſchlagen, iſt gleichgültig. Liegt aber z. B. ein Kranker, Ohnmächtiger im Wege, ſo iſt er zwar beſtimmbar, doch nur in dieſem Zuſtande, aber nicht blos beſtimmbar, ſondern auch beſtimmend, fortgeſtoßen darf er nicht werden, er muß in Sicherheit gebracht werden; hier iſt die durch das Beſtimmte ſelbſt beſtimmende Macht, das Geſetz gegen jene Willkührlichkeit und Zufälligkeit. Der Menſch, im Gefühl ſeiner Macht vergißt oder überſieht übermüthig gar leicht die beſtimmende Macht, das Geſetz. Z. B. Im Kriege iſt das nur zu oft der Fall und das gehört zur Barbarei und Geſetzloſigkeit des Krieges: inter arma silent musae, obmutescunt leges. Oder

β) jenes beſtimmbare iſt ein abſtractes, ein ideelles, nicht ſelbſt beſtimmend, es kann nur beſtimmt werden, z. B. eine Anzahl, etwa 10 als Einheit, decas: ſie iſt beſtimmbar als 2 und 8, als 4 und 6, als 5 und 5, als 3 und 7 u. ſ. w., das iſt der Zehn ganz gleichgültig, der, welcher die Einheiten addirt, iſt der Beſtimmende. Dieſe Beſtimmbarkeit iſt eine ganz zufällige, geht es zur Multiplicität, ſo hebt ſich ſchon dieſe Beſtimmbarkeit auf, ſo in der Multiplication, Diviſion, Proportion, vollends in der regula de tri, die Regel weiß auf ein Geſetz hin, das aber iſt das Geſetz der Zahlen. Aber die Zahl rückt aus dem bloßen Abſtracten in das Concrete hinein und das Concrete kann haben eine Beziehung auf ein Subject, z. B. zehn und zwei Leute, die beide fünf de jure beſitzen. Hier alſo tritt in die Zahl durch das Concrete das Geſetz als beſtimmende Macht ein. Das Ethiſche hat hier die Beſtimmtheit des Arithmetiſchen. Wir haben nun auf das Beſtimmbare ſelbſt nicht, ſondern auf es als Beſtimmendes zu ſehen. Am Beſtimmbaren als Beſtimmendem iſt zu unterſcheiden das Sein deſſelben und die Art und Weiſe dieſes Seins. Das Sein nun

a) iſt zu faſſen blos als die Exiſtenz und als die Efficienz beſtimmend Beſtimmbaren. Dieſe Efficienz kann Form genannt werden und die Exiſtenz das Weſen. Es iſt das beſtimmbar Beſtimmende ſelbſt ſchon durch beides, Weſen und Form, beſtimmt. Zwiſchen Weſen und Form iſt ein Unterſchied; das Beſtimmbare als Beſtimmendes hebt dieſen Unterſchied auf, bringt alſo ſein Weſen in die Einheit mit ſeiner Form und das, daß es dieſen Unterſchied aufhebt, iſt für es ſelbſt beſtimmt oder geſetzt; das Geſetz hebt den Unterſchied beider auf; aber das Beſtimmbare nur in dem Unterſchied des Seins als die Exiſtenz und die Efficienz als die Form iſt das Natürliche und zwar das Natürliche

1) in der bloßen Aeußerlichkeit ſeiner zweifachen Beſtimmtheit, ſeiner Exiſtenz und deren Form; ſo iſt es das objectiv Beſtimmbare und objectiv Beſtimmende. Die Einheit oder Identität ſeiner Form mit ihm ſelbſt oder ſeinem Weſen iſt ebenſo ſelbſt ein bloß Aeußerliches; das Beſtimmbare iſt ein ſich Kryſtalliſirendes, und das Geſetz, wodurch es beſtimmt wird, iſt das Geſetz der Kryſtalliſation. Die Bewegung, welche die Bewirkung jener Identität der äußerlichen Form und des äußerlichen Weſens, iſt eine größtentheils in der Natur vollbrachte; der Kryſtall als Diamant darf nicht erſt geſchliffen

werden, um eine Form zu haben, er hat ſchon die Form, das Weſen iſt von der Form durchdrungen, dieſe vom Weſen erfüllt; doch ſetzt ſich die Kryſtalliſation in der Natur fort, z. B. in Schneeflocken, in den Salzen. Eben jenes Natürliche

2) iſt an ſich und in Anſehung ſeines Weſens kein blos äußeres, ſondern ein inneres, und gegen jenes Object ein Subject aber ſo, daß es, indem es ſich zur Einheit ſeiner Form mit ſeinem Weſen beſtimmt, ſeiner ſelbſt nicht mächtig wird, in der Weiſe iſt das ſich Beſtimmen das Vegetiren. In der Eichel oder Tulpenzwiebel innerlich regſam ſind Exiſtenz und Efficienz noch ununterſcheidbar und ununterſchieden beiſammen; kommt dieſes in die Erde, ſo kömmt es hervor und formirt ſich, das Graue der Tulpenzwiebel in dem ſchönſten mannichfaltigſten Farbenſpiel, die Eichel im mächtigen Eichbaum, es entſteht, entwickelt und bildet ſich von innen heraus, nach dem Geſetz der Vegetation, aber ſeiner ſelbſt mächtig wird doch das Beſtimmbare auf dieſer Stufe, das ſich ſeinem Weſen und Form nach Beſtimmende noch keineswegs, die ſich entwickelnde, ja die entwickelte Pflanze in ihrer Reife kann ihre Wurzel nicht ſelbſt aus dem Boden reißen, ſo lebhaft der Umlauf der Säfte ſei.

3) Wo das Beſtimmbare als Subject, indem es ſich zur Identität ſeines Weſens und ſeiner Form bringt, zugleich ſeiner mächtig wird, iſt es vielmehr das Animale und die Einheit iſt hier die animaliſirende, wo es das Beſtimmbare zur Empfindung und Vorſtellung bringt. Hier iſt alſo erkannt ein ſeiner ſich mächtig werden, hier kömmt Macht zum Vorſchein als Selbſtmacht. Hier iſt das Geſetz als die beſtimmende Macht die animaliſirende. In dieſen drei Beziehungen auf Kryſtalliſation, Vegetation und Animalität iſt das Geſetz das Naturgeſetz. Aber Naturgeſetz darin, daß es das Beſtimmende, die Identität des Weſens und der Form iſt. In der Natur oder wo die Bewegung unter dieſem Geſetz ſteht, als einer das Be-

ſtimmbare, wie es das Beſtimmende iſt, ſelbſtbeſtimmenden Macht, erreicht das, was entſteht und zur Reife kommt, einen Grad der Vollendung, wo die Identität des Weſens und der Form keine größere werden kann. Hegel ſagt: die höchſte Stufe und Reife, die etwas erreichen kann, iſt da, wo es zu vergehen anfängt. Dieſes erſtreckt ſich negativer Weiſe in die Vernunft, wo ſich die Perſonalität in Einheit bringt.

b) Das Beſtimmbare, wie es als das Natürliche unter 1. Object, unter 2. vegetatives Subject, unter 3. animaliſches Subject iſt, hat ein Verhältniß zum intelligenten Subject, d. h. nicht nur zu dem ſeiner ſelbſt mächtigen, ſondern auch ſeiner ſelbſt ſich und des ſich Mächtigſeins bewußten. So iſt das intelligente zugleich perſönliches Subject, nur noch bedingt durch die Animalität, durch die Individualität, durch's Thieriſche. Jenes Verhältniß des Natürlichen zu ihm iſt alſo das Verhältniß des Natürlichen zu dem Menſchen. Von ihm wird mittelſt ſeiner Sinne das Natürliche empfunden (αἴσθησις, αἰσθάνεται), vom Thier auch, vom Schaaf z. B. wird das Gras empfunden, wie vom Menſchen, aber vom intelligenten Subject wird das Natürliche nicht blos empfunden, wahrgenommen, ſondern verſtanden und gewußt; nicht ſo beim Thiere, deſſen Verhältniß durch ſeine Empfindung begränzt iſt. Jene Einheit des Weſens und der Form wird durch Wahrnehmung des Natürlichen vom intelligenten Subject gefühlt, dann verſtanden. In dieſem Gefühl hat das Beſtimmbare als animaliſches ein Verhältniß zum Intelligenten, dort iſt aber das Natürliche nicht mehr das Natürliche, ſondern das Artiſtiſche, Natur und Kunſt begegnen ſich. Nemlich jene Einheit des Weſens und der Form, in welcher das Natürliche vollendet oder vollbracht iſt, indem ſie vom Subject gefühlt wird, wird eine höhere, als die ſie war, ſie wird für das Gefühl die Einheit des Schönen oder Erhabenen. So iſt das Artiſtiſche als das Schöne in jener Einheit

1) das Naturſchöne, ſo daß neben ihm in der Natur auch das Häßliche ſteht oder beſteht, und der Sinn des intelligenten Subjects für die natürliche Einheit iſt der Sinn für das Naturſchöne, z. B. für den Menſchen; was das Natürliche in ſeiner Objectivität betrifft, iſt der Auf- oder Untergang der Sonne, die Morgen- oder Abendröthe ſchön, Morgen- oder Abendſtern, ſo auch die Erde, ſo vom Meere herauf. Für das Thier und auch für die Menſchen auf der Stufe der Rohheit iſt das Natürliche weder das Schöne, noch das Häßliche. Der Stier faßt, was ihm in den Weg kommt, der Tiger läßt die Gazelle nicht etwa aus Schönheitsſinn ſtehen. Der Bauer iſt ſchon gebildet, der des Morgens beim Sonnenaufgang vom Anblick der Natur bewegt wird. In der Erudition geht es manchmal anders, kommt ein pedantiſcher Gelehrter, ſpaziert er und diſputirt über eine Lesart, ſo merkt er vielleicht nicht einmal, daß es Frühling war. Eben das Beſtimmbare als Natürliche iſt

2) in der Einheit ſeines Weſens mit ſeiner Form das an und für ſich ſelbſt Zweckmäßige und hat ſo für das intelligente Subject in ſeinem Reflectiren darauf ein Verhältniß, bei welchem jene äſthetiſche Form nicht in Betracht kommt. Im Natürlichen bezieht ſich alles als Mittel und Zweck auf einander, und das Natürliche iſt ſo das Teleologiſche, ein Beſtimmbares, das ſelbſt beſtimmt wird, ſo z. B. die Bewegung der Erde um ihre Achſe kann genommen werden als Mittel, ihr Zweck iſt die Nacht, aber die Nacht iſt ſelbſt Mittel, für das Leben, ohne ſie kein Leben, das Leben kann wieder als Mittel genommen werden für das intelligente Subject als Zweck. Endlich

3) iſt das Beſtimmbare in der Einheit der Form und des Weſens ein durch das intelligente Subject ſelbſt Bewirktes, Erſchaffenes, deſſen Schöpfer er ſelbſt iſt, ſo iſt das Beſtimmbare das Kunſtwerk, das Artefact. Aber das Natürliche iſt im Kunſtwerk immer mit enthalten, und wenn es darin auch nur das

Material wäre; ſo wenn es z. B. das Mechaniſche iſt, eine Mühle, Spinnmaſchine, ein Dampfboot producirt der Menſch, nicht die Natur.

Das, wodurch das Beſtimmbare als beſtimmend zugleich, indem es das Artiſtiſche iſt, iſt auch eine es beſtimmende Macht ein Geſetz, aber nicht bloß als Naturgeſetz, ſondern als Kunſtgeſetz.

c) Das Beſtimmbare iſt das Perſönliche, deſſen Weſen nicht, wie das Weſen des Natürlichen war, ein Sein, das ſich nicht faßt, iſt, ſondern ein Sein, das ſich ſelbſt faßt, das Sein als Denken, als Verſtehen, und die Form des Perſönlichen iſt nicht, wie die des Natürlichen, ein Thun, das ſich ſelbſt nicht ſucht, und auch nicht findet, ſondern iſt das ſich ſuchende und findende Thun, aber ſo iſt das Thun das Wollen; das Perſönliche hat alſo zu ſeinem Inhalt das Denken als das Weſen und das Wollen als deſſen Form. Beides, das Wollen und das Denken, an ſich eines und daſſelbe, aber dann ſich in ſich unterſcheidend, beſtimmt ſich ſelbſt in der Einheit mit ſich, als der des Weſens mit der Form. So z. B. wird die Tugend, die Gerechtigkeit gedacht, wenn die gedachte auch gewollt und die gewollte auch vollbracht wird, ſo iſt Einheit, Identität, Harmonie da. Du denkſt das Recht, willſt es auch und thuſt es, gut, beſſer, am Beſten, und ſo haſt du dich ſelbſt zum Gerechten gemacht. Mit dieſer Einheit, in welcher das Beſtimmbare das Moraliſche iſt, kann jene Einheit des Artiſtiſchen als des Schönen verknüpft ſein. Die Tugend, die ihre eigene Form hat, kann zugleich die Form der Schönheit haben, der gute Menſch kann in ſeinen Gefühlen zugleich der ſchöne ſein, und bei den Griechen war beiderlei Form ſo vereinigt, daß die Philoſophie beide nicht ohne Einheit dachte oder denken konnte, daher der Ausdruck *καλοκαγαθία*. Aber auch hier iſt, wie unter a. und b., die das Perſönliche in Anſehung ſeines Weſens beſtimmende Macht das

Geſetz, aber als Moralgeſetz. Die ſo die Perſonalität beſtimmende Macht iſt keine natürliche, keine artiſtiſche Macht, ſondern der Wille, die Willensmacht, in der Identität mit der denkenden Macht.

So nun endlich iſt die Willensmacht

1) die des Herrn, domini, das Geſetz für die Sclaven, deren jeder doch ſelbſt ein perſönliches, intelligentes Subject iſt; „gehorcht", das bezieht ſich noch auf das Naturgeſetz in Anſehung des Objects, der Wille des Herrn iſt das kriſtalliſirende Element, als wenn die Sclaven nur Objecte wären.

2) Die Willensmacht des Vaters iſt das Geſetz für ſeine Kinder, wie auf der Stufe des natürlichen, wo es das vegetative, ſubjective iſt, das ſeiner noch nicht mächtige; die Erziehung und der Unterricht, wenn ihnen dieſe durch Vater und Mutter gegeben werden, ſind es, wodurch ſie ihrer mächtig werden. Hier aber iſt das Geſetz nicht das blos der Macht, ſondern das Geſetz der Liebe und Gegenliebe. Endlich

3) der Wille eines Volks iſt das Geſetz für alle und jede Mitglieder im Volke. Wie auf jener dritten Stufe das Animaliſche, das ſeiner mächtig war, ſo iſt das Volk das ſeiner mächtige Thier für alle ſeine Glieder. Aber der, für welchen der Wille eines anderen das Geſetz iſt, er ſei Sclave, Sohn oder Bürger, der iſt ja ſelbſt ein perſönliches Subject, und der Wille des andern iſt nur Geſetz für ihn durch ſeine Beziehung auf ſeinen Willen. Eine den Willen des Sclaven wahrhaft beſtimmende Macht iſt der Wille des Herrn als des ſelbſt durch das Geſetz beſtimmten, wenn ihn die Sclaven nicht ermorden ſollen. Es iſt eine Beziehung da auf ein Geſetz, worunter beide ſtehen. Ebenſo unter 2. und 3. Es iſt ein Geſetz für den Herrn, für den Vater, für das Volk, die alle ſelbſt durch das Geſetz beſtimmt werden müſſen (voluntas Dei.). Alle Geſetzgeber haben daher auf ein höheres Geſetz hingewieſen. Das

Moral-Geſetz iſt daher die durch jede ſolche Willensmacht durchgreifende Macht — lex legum.

Schluß. Die das Weſen zur Einheit mit der Form oder die die Form zur Einheit mit dem Weſen beſtimmende Macht iſt das Geſetz in ſeiner Identität mit ſich ſelbſt. Daſſelbe aber iſt in Bezug auf das durch es Beſtimmbare 1) das Natur-, 2) das Kunſt- und 3) das Moral-Geſetz; obwohl mit ſich identiſch, unterſcheidet daſſelbe doch in dieſer Beziehung auf das Beſtimmbare ſich von ſich ſelbſt als Natur-, Kunſt- und Moral-Geſetz; differt lex a se. In dieſer Differenz iſt es die Aufgabe dreier Wiſſenſchaften. Die erſte darunter iſt die Phyſik im weiteſten Sinne des Wortes, die Naturkunde, Naturwiſſenſchaft. Dieſe geht darauf aus, das Naturgeſetz in allen Bewegungen der Natur zu begreifen, zu verſtehen und darzuſtellen, hat es aber mit ihren Beſtrebungen in mancher Hinſicht nicht ſehr weit gebracht. Z. B. die Meteore in den Zügen der Wolken, in dem Wechſel der Witterung ſind ſich ſichtbar und fühlbar, gehorchen dem Geſetz, die Meteorologie ſucht dies Geſetz zu begreifen, trifft aber mit ihren Wetterangaben höchſt ſelten zu. Doch hat es die Phyſik in andern Punkten auch ſehr weit gebracht; Keppler, Galilei, Newton, Haller ſind uns hier zu bewundern. Die zweite Wiſſenſchaft, welche das Kunſtgeſetz, wie es das für das Mechaniſche, Teleologiſche und für die freie Kunſt iſt, iſt die Aeſthetik, und dieſe Doctrin hat es um ein Bedeutendes weiter gebracht, aber das Artiſtiſche ſteht auch dem wiſſenſchaftlichen Menſchen näher als das Natürliche; doch bedarf es hier weniger der Theorie. Aber endlich das Geſetz als Moral-Geſetz iſt auch die Aufgabe einer Wiſſenſchaft von ihr, die Ethik nach der Aeſthetik und Phyſik. Die Ethik hat es am weiteſten gebracht von lange her. Die Ethik des Ariſtoteles iſt ein Beweis davon. Aber ihr Gegenſtand als Moral-Geſetz iſt auch dem Menſchen der nächſte, es kündigt ſich ihm unmittelbar an, ſo wie das Gewiſſen erwacht, ſo iſt doch auch die Notion des

Moralgeſetzes da. Wie gedachter Maßen das Geſetz, ſo daß drei Wiſſenſchaften auf den einen Gegenſtand ſich beziehen, ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet, ſo unterſcheidet es ſich auch in ſich ſelbſt. Die Unterſuchung geht alſo weiter.

§. 6.

Das Geſetz als ſich unterſcheidend in ſich.

De lege semet in se ipsa distinguente, et hinc facile in se ipsa distinguenda.

Zugleich ſchränkt ſich die Unterſcheidung ein auf das Moralgeſetz, und da kömmt vorderſamſt der Wille in Betracht als die Form. Da iſt die Macht, welche das Geſetz ſei, auch ſchon als Willensmacht ausgeſprochen, ob ſie es als Natur- oder Kunſt-Geſetz ſei, iſt gleichgültig für uns, aber die Macht, welche das Moralgeſetz iſt, geht den Willen an. Er nun findet ſich ſelbſt in der Erfahrung, wenn darauf reflectirt wird, als einzelner Wille und als Wille eines einzelnen perſönlichen Subjects. Er iſt zu bezeichnen als voluntas singula und als voluntas singuli cujusque hominis. So erfährt ihn jeder als den ſeinigen und mittelſt der weiteren Reflexion auf den Einzelnen wird er anerkannt für den ſich ſelbſt beſtimmenden, jeder Vorſatz, Entſchluß iſt eine Beſtimmtheit, welche der Wille ſich giebt. In dieſer Einzelnheit bezieht demnach der Wille ſich lediglich auf ſich, und iſt er demnach lediglich im Verhältniß zu ſich. Aber das Geſetz ſteht gar nicht im Verhältniß zu ſich als des Beſtimmenden zum Beſtimmten, ſondern verhält ſich zu etwas Anderem. Das Geſetz alſo und die Idee deſſelben ſchließt von ſich die Einzelnheit aus, iſt alſo nicht die Macht eines Einzelnen, ſelbſt wenn ſie die Macht Gottes wäre, der aber nicht der Einzelne, ſondern der Einzige iſt. Dieſe Negation des Einzelnen durch's Geſetz als Macht iſt die Poſition des Allgemeinen. Die Beſtimmtheit daher, welche das Geſetz zuerſt hat, iſt ſeine Allgemeinheit, ſie iſt ein Attribut, eine

Beſtimmtheit des Moralgeſetzes, die nicht an daſſelbe gebracht wird, ſondern die es durch ſich ſelbſt hat. Es iſt nicht der Menſch, der dem Geſetze den Charakter der Allgemeinheit giebt, ſondern der Charakter iſt ihm weſentlich, das iſt ein diſtinctiver Charakter.

2) Wie als einzelner, ſo wird auch der Wille als beſonderer erfahren; dieſer beſondere Wille iſt eine Mehrheit von Willen, es ſind viele Willen und zugleich bezieht er in dieſer Beſonderheit ſich auf eine Mehrheit von perſönlichen Subjecten, und jeder hat ſeinen Willen. Auch heißt es ſprüchwörtlich: der Wille des Menſchen iſt ſein Himmelreich. Nun können viele oder wenige, was ihren Willen betrifft, ſich mit einander vereinigen, ſo daß es heißt: unſer Wille, nicht mein oder dein Wille, ſondern voluntas communis. So enge und innig der Wille der perſönlichen Subjecte oder Perſonen ſelbſt als der eines jeden mit dem eines jeden, alſo wie groß auch immer die Einheit der Vielen, wie beſtimmt der gemeinſame Wille ſei, er iſt doch ein den Vielen nur beliebter, es iſt eine Uebereinkunſt, eine Nothwendigkeit zeigt ſich darin nicht, es iſt etwas arbiträres, es zeigt ſich alſo auch keine Unveränderlichkeit, ein ſolcher Wille iſt keine immutabilis voluntas. Nur ſo lange jeder will, beſteht der Verein, wollen die meiſten nicht mehr, ſo hört er auf. Der Wille eines ganzen Volkes iſt ein ſolcher gemeinſamer, voluntas communis, alle Einzelnen im Volke wollen, daß irgend etwas für ſie alle gelte, in Ausführung gebracht werde u. ſ. w., das iſt dann ein Geſetz, hat aber keine Nothwendigkeit. Sie wollen z. B. alle demokratiſch regiert ſein oder monarchiſch, und bilden einen ſolchen Staat, wie z. B. die Franzoſen jetzt, die nicht recht zu wollen ſcheinen; doch dies iſt bloß Statut, Uebereinkunſt. Eben ſo wenig kann vom Willen verſchiedener Stämme etwas dauerndes zu erwarten ſein, wie z. B. jetzt von Preußens Propoſition des Zollvereins, zu der jedes Land erſt einverſtanden ſein muß; der Zollverein kann

bald wieder aufgehen, wie jeder Friedensvertrag; daraus kann nur ein Statut, aber kein Geſetz erfolgen. Die Beſtimmtheit, die das Geſetz an ſich hat, iſt die Nothwendigkeit, und zwar eine Nothwendigkeit nicht aus Bedürfniß, ſondern es iſt eine Nothwendigkeit rein und allein in ihm ſelbſt, das in ſeiner Majeſtät und Autarkie ohne Bedürfniß iſt. Der Geſammtwille muß nicht bleiben, der Zollverein z. B. erfordert nicht das Statut, ſich nicht zu betrügen, was eine innere Nothwendigkeit hat. In den beiden Beſtimmungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit unterſcheidet ſich das Geſetz in ſich ſelbſt ohne uns. Die Definition des Geſetzes ſtünde nun ſo: das Geſetz iſt die in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit das Weſen zur Einheit mit der Form, oder die Form zur Einheit mit dem Weſen beſtimmende Macht. So iſt das Geſetz auf eine ſeiner ſelbſt würdige und von uns unabhängige Weiſe definirt, ſo weit es hier zu definiren war.

I. Die Allgemeinheit des Geſetzes,

und zwar zunächſt

A. als die objective; ſie iſt im Verhältniß des Geſetzes zu dem durch es Beſtimmbaren

α) die ganz abſtracte. Das Beſtimmbare nemlich iſt jeder Willensact, Vorſatz, Entſchluß und jede That und Handlung des Menſchen, die Totalität aller Willensacte; das Geſetz in Anſehung ihrer ſie beſtimmend iſt das Geſetz in ſeiner objectiven Allgemeinheit, eigentlich in der Allheit, in der gemeinen Allgemeinheit, die jeder leicht erkennt; aber dieſe Allheit am Geſetze iſt eine nur beſchränkte, limitirte, die Unmöglichkeit nemlich, daß ein Vorſatz, ein Entſchluß gefaßt, und daß eine That vollzogen werde, iſt die Grenze dieſer Allgemeinheit eine bornirt allgemeine, der es ſchon anzuſehen ſteht, daß ſie das Geſetz nicht angeht. Z. B. es kann Pflicht für den Menſchen werden, daß er ein Teſtament mache; dieſer Willensact iſt ein objectiver, auf den das Geſetz beſtimmend ſich bezieht; wenn aber der Menſch im hitzigen Fieber liegt, ſo iſt es unmöglich, daß er teſtire, ſo iſt dieſe Allgemeinheit dadurch limitirt. So ſelbſt was eine Handlung betrifft, der Feldherr kann z. B. den Plan zur Schlacht gemacht haben, aber ein furchtbares Gewitter verhindert deſſen Ausführung. Könnte er dem Wetter gebieten, ſo wäre es anders. Dabei iſt zu beachten, daß ſich die Menſchen gar oft in Bezug darauf, was ſie nach dem Geſetze zu leiſten haben, auf die Unmöglichkeit berufen, die aber oft nur eine große Schwierigkeit iſt. Manchem mag es ſchwer fallen, den letzten Groſchen dem Armen zu geben, iſt er feig, ſo flüchtet er ſich hinter die Unmöglichkeit. Man kann dieſe Allgemeinheit die ſchlechte nennen, hinter welche ſich gern die gemeine Seele ſteckt. Die objective Allgemeinheit des Geſetzes an und in ihm ſelbſt iſt aber

β) die concrete Allgemeinheit, die des Begriffs, deſſen Beſtimmung als die Allgemeinheit von ſeiner Beſtimmung, welche die Beſonderheit, und von der, welche die Einzelnheit iſt, unzertrennlich iſt. Das Allgemeine in Bezug des Geſetzes auf ſich ſelbſt die Wahrheit des Einzelnen und Beſonderen begründend, das iſt die concrete Allgemeinheit, die objective des Geſetzes, z. B. die moſaiſchen Verbote ſind eben ſo viele Geſetze, beſondere bis in's Einzelne, leges particulares, singulares; alle dieſe beſonderen Geſetze nun ſind in dem: neminem laede, als dem allgemeinen Geſetz zuſammengefaßt. Die Vorſtellung iſt, daß durch Betrachtung der beſonderen Geſetze es möglich ſei, das Allgemeine zu abſtrahiren, es wäre alſo durch Betrachtung der Verbote und von dieſen abſtrahirt, wodurch der Gedanke hervorgebracht würde: neminem laede. Dieſe Allgemeinheit wäre aus dem Beſonderen hervorgeholt, aber dies iſt die ſchlechte Allgemeinheit, gleich als ob die Wahrheit auf jenen Veboten beruhe, während doch im Gegentheil die Verbote auf jener Wahrheit beruhen, die durch ſie hinzieht, als

Geiſt derſelben. Die Verbote des Stehlens, Lügens, Tödtens ſind nicht der Grund des neminem laede, ſondern umgekehrt dieſes iſt der Geiſt jener Verbote. So iſt ſie concrete Allgemeinheit des Geſetzes und als ſolche unbegrenzt, nicht beſchränkt, abſolut. Sie iſt ſodann

B. die ſubjective, und zwar

α) in Bezug auf diejenigen Subjecte, deren Wollen und Wirken durch ſie ſelbſt und durch's Geſetz beſtimmt wird, oder iſt. Die Willensacte und die Wirkungen mögen ſein, welche ſie wollen, auf die Subjecte kommt es hier an. Dieſe Subjecte nun, zu denen ſich das Geſetz als Willensmacht verhält, ſind perſönliche Subjecte, Menſchen, auf ſie iſt das Geſetz in ſeiner ſubjectiven Allgemeinheit eingeſchränkt. Das Geſetz als Willensmacht iſt nicht beſtimmend für die Thiere; ihnen fehlt es zwar nicht an der Subjectivität, aber es fehlt an der Perſonalität. Die ganze Thierwelt iſt aus der Sphäre des Geſetzes ausgeſchloſſen. Das Thier hat weder Recht noch Pflicht, gegen es hat deshalb der Menſch auch keine Pflichten; gegen ſich mag er eine in Bezug auf das Thier haben, eine nothwendige Folge jener Erkenntniß. Andererſeits ſteht Gott auch außer der Sphäre des Geſetzes, das er beſtimmt, nicht ihn. Gott und Thier ſtehn außer der Sphäre des Geſetzes. Die Allgemeinheit des Geſetzes als ſubjective ſchließt die geſammte Menſchheit ein, und wenn noch andere perſönliche Weſen gedacht und geglaubt werden, z. B. Engel, ſo ſtehen ſie nicht in der Sphäre des Geſetzes, die guten thun es immer, die böſen widerſtreben immer. Bei alle dem iſt die ſubjective Allgemeinheit noch nicht die dem Geſetze ganz weſentliche, ſie iſt allgemein, nur in Bezug auf die Subjectivität. Die concrete iſt die ſubjective Allgemeinheit

β) dadurch und darin, daß das Geſetz als Willensmacht keine dem perſönlichen Subjecte fremde, von außen her an ſie gekommene, aufgedrungene Macht iſt; denn ihre Perſönlichkeit hat Intelligenz und Willen zu ihrer Weſenheit. Das Moralgeſetz für den Willen jedes perſönlichen Subjects iſt zugleich das Geſetz in dem Willen, mit der Einwilligung des Subjects, ein Geſetz, das der Menſch in ſich ſelbſt ſetzt. Das iſt die wahrhafte ſubjective Allgemeinheit des Geſetzes. Zu dem Geſetz, wie es die beſtimmende Macht iſt für den Willen des Menſchen, hat er ſeine Anerkenntniß und Einwilligung gegeben, es iſt das Geſetz der Liebe und für die Freiheit.

Dies Element im Geſetze iſt von Kant die Autonomie genannt worden, im Unterſchied von der Heteronomie. So iſt das göttliche Geſetz das menſchliche und das menſchliche das göttliche. Die Allgemeinheit des Geſetzes iſt auch hier die abſolute von dem Objecte und Subjecte her.

II. Die Nothwendigkeit des Geſetzes.

Vorderſamſt iſt hier eine Meinung zu beſeitigen, welche beſonders zu unſerer Zeit in ziemlich großem Anſehen ſteht und beliebt iſt; ſie ſpricht ſich aus in dem Satze: „Geſetze ſind nöthig“, legibus homini opus est, unterſcheidet ſich aber gleich hierbei, indem ſie einerſeits die Meinung iſt: die Geſetze, wie ſie beſtehen, wie wir ſie haben, ſind nöthig; ſo meinen ariſtokratiſche bejahrte Männer; andererſeits iſt ſie die: die Geſetze, wie ſie beſtehen, taugen nichts, nöthig aber ſind ſie; ſo iſt es gewöhnlich die Meinung der Jugend mit ihrer demokratiſchen Tendenz. Von dieſer andern Seite knüpft ſich eine andere Meinung, etwa in dem Satze an: Regierungen ſind nöthig zu allen Zeiten; wenn ein Volk nun für die politiſche und perſönliche Freiheit noch nicht reif iſt, ſo hat es einen Herrſcher nöthig, aber nur ſo lange, bis das Volk reif wird zur Freiheit; dann wird er abgeſchafft. Zu beiderlei Meinungen geſellt ſich eine dritte: die Religion iſt nöthig, aber ſo wie ſie beſteht, und wovon hier die Alten reden, iſt ſie abzuändern, nöthig bleibt ſie. Das Aeußerſte that Voltaire in dieſer Beziehung, da er ſagte: wenn kein Gott wäre, ſo ſollten die Menſchen einen erfinden. Der Gedanke iſt witzig; es iſt aber nicht viel dahinter. Wir bleiben hier beim Geſetz. Indem es heißt: Geſetze ſind nöthig, wird alsbald gefragt: wozu? in dieſer Frage liegt der Gedanke von den Geſetzen als bloßen Mitteln zu etwas anderem, das Zweck iſt; daſſelbe gilt auch von der Religion; ſie iſt nöthig zu einem Zweck als Mittel. Der Voltairiſche Gott iſt ein Deus ex machina, ein Mittel zu einem Zweck. — Alſo wozu ſind Geſetze nöthig? Zur Sicherheit der perſönlichen Freiheit aller einzelnen Menſchen, zur Sicherheit des Lebens, der Ehre, des guten Namens, zur Sicherheit alles deſſen, worin der Menſch Glückſeligkeit und Ruhe findet. Dieſe Sicherheit iſt Zweck, um eurer Sicherheit willen ſind die Geſetze nöthig; aber dieſe Nothwendigkeit aus dem Bedürfniß iſt eine erbettelte Nothwendigkeit, eine Nothdurft, nicht weit über der des Abtritts, wird an's Geſetz hingeſchleppt und in das Geſetz hineingeſpielt aus dem Intereſſe der Menſchen an ihrem Eigenthum. Sie betteln gleichſam das Geſetz. Die dem Geſetze immanente Nothwendigkeit iſt nicht dieſe necessitas precaria, ſondern a) die objective Nothwendigkeit und zwar 1) in Bezug des Geſetzes als des einen auf es ſelbſt als ein anderes, ſo wäre es die von ſich ſelbſt verſchiedene lex, quae differat a se et cum altera sit, se referat ad alteram, es als das eine wird in dieſer Relation von ihm ſelbſt als das andere vorausgeſetzt, per hypothesin eines Geſetzes iſt ein anderes das Geſetz; die Nothwendigkeit, die dem einen Geſetze immanent iſt, aber nur sub hypothesi eines anderen, iſt demnach nicht als erbettelte, doch nur vorerſt eine hypothetiſche Nothwendigkeit und dieſe hat mit der oben unter α. betrachteten Allgemeinheit, als abſtracte Allgemeinheit, die größte Aehnlichkeit und hat auch denſelben Werth, z. B. das Geſetz für die Eltern iſt: daß ſie ihre Kinder erziehen und unterrichten; das Geſetz hat zu ſeiner Bedingung ein anderes, zu dem es ſich verhält, nemlich das, daß die Kinder gehorchen, alſo das Geſetz des Gehorſams an die Kinder iſt die Bedingung des Geſetzes für die Erziehung und den Unterricht der Kinder, und die Nothwendigkeit, die jenes hat, iſt eine Nothwendigkeit für dieſes, die hypothetiſche Nothwendigkeit. Weiter, das Geſetz an die Staatsbürger iſt: Abgaben zu entrichten, das Geſetz der Beſteuerung. Dieſes Geſetz hat eine Nothwendigkeit, aber ſie iſt eine hypothetiſche, sub hypothesi, daß regiert werde, Gerechtigkeit gepflegt werde, der Staat gebildet und geſchützt werde u. ſ. w. Der Fürſt oder Präſident kann das Geſetz nicht in Ausübung bringen, wenn die Bedingung fehlt. Aber auch dieſe Nothwendigkeit iſt doch nur eine hypothetiſche. Eben dieſelbe, die objective Nothwendigkeit, begreift ſich

2) aus dem Geſetze, wie es ſich auf ſich ſelbſt, nicht auf ein anderes, ſondern blos auf es ſelbſt bezieht, mit ſich identiſch iſt. In der hypothetiſchen Nothwendigkeit ſetzt das Geſetz als eines, ſich als das andere voraus; hier fällt die hypothesis weg, es iſt das eine und ſelbe Geſetz, das ſich ſelbſt vorausſetzt, d. h. ſich ſetzt, es iſt gar keine Vorausſetzung. Alſo hier iſt die Nothwendigkeit eine kategoriſche nach der Form eines Urtheils, wird z. B. geurtheilt: die gerade Linie zwiſchen zwei Punkten in der Ebene iſt die kürzeſte, ſo iſt das Prädikat kürzeſte nothwendig, aus dem Begriff mit dem Subject ohne Vorausſetzung verknüpft, das Urtheil ſomit ein kategoriſches, aber als dieſe kategoriſche Nothwendigkeit, dem Geſetz, wie es mit ſich identiſch iſt, ſchlechthin immanent, iſt ſie das kategoriſche Sollen, das Sollen ohne alle Vorausſetzung. Das Geſetz ſelbſt als Moralgeſetz, nicht als Naturgeſetz, hat aber den Willen zum Gegenſtand als ihn beſtimmend, ihn als den beſtimmbaren, und wie der Wille der ſich beſtimmende iſt, kann er der ſein, der ſich ſelbſt beſtimmt, und ſich ſo beſtimmt, wie das Geſetz ihn beſtimmt; eben ſo möglich iſt, daß er ſich anders beſtimmt, als das Geſetz; in dieſer Möglichkeit, daß er ſich

geſetzlos beſtimme, iſt jene kategoriſche Nothwendigkeit eine gebietende oder verbietende und das Geſetz für den Willen iſt der kategoriſche Imperativ von Kant. Die Theologen ſchleppten ſich lange mit ihm herum, verdauten ihn nicht und ſetzten ihn endlich auf die Seite. In dieſer ſeiner kategoriſchen Nothwendigkeit kann vom Geſetz geſagt werden: lex est imperatrix, *ὁ νόμος μόνος κοίρανός ἐστι.* Aber ſeine Nothwendigkeit iſt b) auch eine ſubjective und zwar gleichfalls in zweifacher Beziehung, nemlich 1) in Beziehung auf die Menſchen, als perſönliches Subject, für ſie alle, für ſie im Allgemeinen, für die Menſchheit iſt das Geſetz das nothwendige nicht als Mittel zum Zweck, ſondern an und für ſich, ſeine Nothwendigkeit jedoch eine ſubjective, weil die Menſchen nicht ohne die Erkenntniß des Geſetzes ſich und ihren Willen dem Geſetze gemäß beſtimmen können. In die ſubjective Nothwendigkeit geht alſo die hypothetiſche Nothwendigkeit ein. Vom Thiere wird das Geſetz des Lebens, ſeiner Erhaltung vollbracht ohne ſein Bewußtſein deſſen, und die Wirkſamkeit aller Naturkräfte iſt eine durch das Naturgeſetz beſtimmte, und kann keine andere ſein, als ſo, wie ſie iſt. Aber für das perſönliche Subject, wo das Geſetz beſtimmend iſt für den Willen, iſt die Möglichkeit da, daß er ſich anders beſtimme, dem Geſetz entgegen wolle. Hier alſo iſt, weſſen die Natur nicht bedarf, die Erkenntniß des Geſetzes eine nothwendige Vorausſetzung. Alſo ſubjective Nothwendigkeit hat das Geſetz von der Vorausſetzung, daß es gewußt werde. Nicht gewußt wird es vom Menſchen in der Periode ſeiner Unſchuld, in ſeinem Kindesalter, erſt muß er vom Baum der Erkenntniß eſſen, muß aufhören, ein Schaaf zu ſein, um frei zu werden. Die Furcht des Herrn iſt der Weisheit Anfang, nicht aber die Unſchuld, der Herr iſt aber das Geſetz, das gekannt ſein muß und von ſolchen, die nicht mehr in der Unſchuld ſind. Für den Menſchen in ſeiner perſönlichen Subjectivität iſt das Geſetz in ſeiner allgemeinen Nothwendigkeit und ſubjectiven Freiheit das Ideale, und die ſubjective Nothwendigkeit iſt, daß er ſich dem Ideal nähere, in ſeinem Denken, Beſtimmen und Handeln. Das Geſetz im Worte: ſei gerecht, iſt jedem von uns auferlegt, iſt er es in irgend einem Grad, ſo iſt ihm das Geſetz ſeine Nothwendigkeit und ſo ſteht er etwa als Ariſtides in der Geſchichte da. Eben das Geſetz in ſeiner ſubjectiven Nothwendigkeit bezieht ſich 2) auf alles das, was das perſönliche Subject zu denken, vorzunehmen, zu beſchließen und auszuführen vermag, auf ſämmtliche Bewegungen ſeiner Perſonalität, ſo zwar, daß dem Menſchen die Möglichkeit bleibt, Geſinnungen, Entſchlüſſe zu haben, in denen er nur ſich beſtimmt. Das Geſetz macht dem Menſchen in ſeinem Wollen und Thun es nicht unmöglich, daß er ohne Geſetz oder gegen es wolle und thue, zugleich aber iſt es darin Subject, daß er das ihm Angemeſſene beſchließe. Der Menſch kann in ſeinem Wollen und Thun Ausnahmen machen vom Geſetz, er nur kann und macht auch wirklich Ausnahmen, das Geſetz aber beſtimmt keine als nothwendig. Die allgemeine Gültigkeit der Geſetzes iſt geltend ohne Ausnahme, und ſo hat das Geſetz die ſubjective Nothwendigkeit. Dies erläutert ſich durch eine Reflexion auf das Sprachgeſetz in Vergleich mit dem Moralgeſetz. In jeder Sprache haben Regeln ihre Ausnahmen, nulla regula sine exceptione. Was in der Sprache die Regel iſt, iſt in der Moral Geſetz. Die Ausnahmen kommen nur in der Regel, nicht im Geſetz vor, dieſelben beſtätigen die Regel, nicht ſo das Geſetz, dieſes verletzen ſie; daher der große Unterſchied zwiſchen Fehlern und Sünden, wer gegen eine Sprachregel fehlt, der fehlt, aber er ſündigt nicht; bei der Regel, die Ausnahmen hat, *keine* machen, heißt fehlen, beim Geſetze, das keine Ausnahme zuläßt, *eine* machen, heißt ſündigen; die Schnitzer ſind keine Sünden, wir machen ſie alle, und ſind ſie corrigirt, ſo ſind ſie vergangen. Keiner wird ſich über ehemalige Schnitzer Gewiſſensbiſſe machen, über Vergehen, Lügen, Ausnahmen vom Geſetze aber wohl. Indem das Geſetz nach ſeiner ſubjectiven Nothwendigkeit zur Vorausſetzung die Nothwendigkeit von ihm hat als erkanntem Geſetz, und als lex cognita angewendet werden kann, iſt es nicht blos mehr das mit ſich identiſche Geſetz, ſondern es iſt mehr, iſt Grundſatz und Maxime.

§. 7.

Das Geſetz als Maxime.

Sie iſt a) ohne Erkenntniß des Geſetzes nicht möglich. Die Natur verfolgt die ihr immanenten Geſetze ohne ſie zu wiſſen und zu erkennen, aber die Natur hat und hegt keine Maxime. **b)** Durch die Erkenntniß des Geſetzes allein iſt keineswegs die Maxime ſchon möglich. Die Kunſt hat ihre Regeln, und der Künſtler muß ſie wiſſen, dabei kann er ſeine Maximen haben, aber das ſind keine Maximen, welche die Kunſt hat, die Kunſt hat keine. c) Erſt durch die Beziehung des erkannten Geſetzes auf den Willen, für den es das Geſetz iſt, wird die Maxime möglich. Aber ſo iſt es weder das Natur- noch das Kunſt-, ſondern das Moralgeſetz. In der Sphäre des Moralgeſetzes thut ſich alſo, ſo zu ſagen, das Reich der Maximen auf; ohne Beziehung auf das erkannte Moralgeſetz iſt keine Maxime möglich, aber es kann einer die Tugend gar wohl gedacht, durchdacht und erkannt haben, ohne daß er ſich durch ſie beſtimmen laſſe; die Erkenntniß der Tugend reicht nicht hin zur Tugend. Laudatur virtus et alget. Es iſt daher vorerſt ein Unterſchied zwiſchen der Maxime und zwiſchen dem Geſetz, der zuerſt im Allgemeinen und dann im Beſonderen zu betrachten iſt.

Im Allgemeinen:

α) die Maxime kann unmoraliſch ſein, das Geſetz nicht, und hier iſt die Möglichkeit des Unmoraliſchen in der Unmöglichkeit des Geſetzes. Der Menſch kann ſchlechte Maximen haben, an das Geſetz geht aber das Schlechte nicht; es iſt nicht unmoraliſch. Es kann zwar auch unmoraliſche Geſetze geben, wie z. B. das des Drako, welches jedes Vergehen mit dem Tode beſtrafte. So die Geſetzlichkeit, womit einem Comödianten das ehrliche Begräbniß verſagt wurde.

β) Die Maxime kann indifferent, gleichgültig gegen das Moraliſche oder Unmoraliſche ſein, dann iſt ſie vom Moralgeſetz dem Belieben überlaſſen, der Willkühr preisgegeben, aber in dieſer Indifferenz iſt ſie vom Geſetz unterſchieden, welches die Gleichgültigkeit gegen das Moraliſche und Unmoraliſche von ſich ausſchließt. So iſt es z. B. moraliſch gleichgültig, wenn es ſich einer zur Maxime macht, an gewiſſen Tagen zu faſten, oder eine beſondere Kleidung zu tragen, dieſe Maxime kann die eines Volkes und Stammes ſein, das iſt das Eigenthümliche der Stämme und Völker. Die Maxime iſt objectiv ein ἀδιάφορον; das Geſetz läßt ſie frei und nur der blinde Eifer eines Volks kann ſeine Maxime zum Geſetze machen wollen; es iſt dies eine Gewaltmaßregel gegen die Freiheit. Auffallend iſt, daß das ſonſt ſo barbariſche ruſſiſche Volk dies ſchon anerkannt hat. Der ruſſiſche Bauer am Faſttag läßt den deutſchen neben ihm ſein Fleiſch eſſen.

γ) Es kann die Maxime moraliſch ſein, und inſofern, ob zwar von dem Geſetze verſchieden, doch zugleich mit ihm harmonirend, identiſch. — Die meiſten Sprüchwörter der Völker verſchiedener Sprachen ſind Ausſprüche von Maximen für das Verhalten; unter dieſen Sprüchwörtern entdecken ſich nun leicht ſolche, welche moraliſch, aber auch ſolche, welche unmoraliſch oder indifferent gegen das Moraliſche ſind. Moraliſch z. B. ſind die Sprüchwörter: „Ehrlich währt am längſten,“ „Wer andern eine Grube gräbt, fällt ſelbſt hinein;“ das „Trau, ſchau, wem?“ iſt ſchon ſchwankend, ſchlecht, wenn aus Mißtrauen, gut, wenn aus Gewiſſenhaftigkeit hervorgegangen. Ein unmoraliſches iſt das: „Jeder iſt ſich ſelbſt der nächſte,“ proximus quilibet sibi; oder „Man lebt nur einmal,“ das Horaziſche ede, bibe, lude, post mortem nulla voluptas.

Der Unterſchied im Beſonderen.

1) Die Maxime hat nur relative und nur beſchränkte Allgemeinheit, die Allgemeinheit des Geſetzes hingegen iſt eine beziehungsloſe, abſolute. Jene relative der Maximen geht theils die Subjecte, theils die Objecte für ihr Wollen und Thun an; viele ſind in einer Maxime mit einander einverſtanden, ſie iſt die ihnen allen gemeinſame, für ſie iſt ſie allgemein. Es ſind viele Gegenſtände, auf welche alle ſich die Maxime bezieht, aber auch dieſe objective Allgemeinheit iſt eine nur relative, theils als die des einzelnen Subjects in ſeinem Benehmen, Thun und Laſſen, z. B. die eines Menſchen, ſeine Kräfte und ſeine Zeit zu benutzen, geſund zu bleiben, ſich zu erhalten und fortzukommen, (alle diätetiſchen Regeln, die ſich die Menſchen geben, ſind ſolche relative Allgemeinheiten) theils als die von mehreren Subjecten, wie z. B. in der Republik, Adelsherrſchaft u. ſ. w. Von einer ſolchen Allgemeinheit weiß das Geſetz nichts, welches in ſeiner Allgemeinheit eine Macht iſt. Die Maxime in ihrer Allgemeinheit iſt keine Macht, die für alle gelte, ſondern, wenn ſie allen zugemuthet wird, geſchieht dieſes durch Aufdringlichkeit, wie z. B. bei den Liberalen das Aufdringen ihrer Maximen eine Barbarei iſt, die nichts hilft. Das Geſetz dagegen braucht keiner dem andern anzumuthen, das muthet ſich jedem von ſelbſt an.

2) Die Nothwendigkeit, welche die Maxime hat, iſt eine bedingte oder hypothetiſche; die Nothwendigkeit des Geſetzes hingegen die kategoriſche. Die Maxime in dieſer hypothetiſchen Nothwendigkeit, wenn ſie auch eine allgemeine wäre, iſt doch veränderlich. Das Geſetz iſt nicht veränderlich. Die Maxime, die einer heute hat, kann er morgen aufgeben und eine andere annehmen, ebenſo kann dies eine ganze Geſellſchaft. Es wird dazu nichts weiter gefordert, als daß die Bedingung, unter

welcher ein Menſch eine Maxime annimmt, weggenommen wird. So drückt der Satz: salus reipublicae suprema lex est, eigentlich nur eine Maxime aus, es iſt nur ein Volk, dem die Maxime angehört, und hier liegt ſchon in der Bedingung das Hypothetiſche, die Wandelbarkeit. Muß das Römiſche Volk exiſtiren? fuit populus Romanus. Mit dem Volk hört die Maxime auf. Von dem Geſetze heißt es aber: fiat justitia et pereat mundus. Sonſt könnte jeder ſich anmaßen salus mea suprema lex est. Was liegt an deinem Heil? das wird ja unter dem Geſetze erſt gefördert. Ueberall, wo der Menſch das ihm Vortheilhafte (utile) zur Bedingung macht für die Regeln, die er ſich bildet, da ſind dieſe Maximen nur hypothetiſch nothwendig. Das Nützliche iſt keineswegs dem Schönen (καλόν) vorzuziehen. So im Verkehr; das Geſetz fragt nicht nach Vortheil. Aber ſelbſt im Wiſſen unterſcheidet ſich das Geſetz von der Maxime; im Examen z. B. wird nach der Identität des Geſetzes nicht gefragt, „die bibliſche Moral kann man dort brauchen.“ Wer ſo denkt, mag heimgehen. Das Geſetz gebietet, daß die Wiſſenſchaft um ihrer ſelber willen ſtudirt werde. Endlich

3) das Princip der Maxime, ihr Entſtehungsgrund, oder das, woraus der Menſch irgend eine Denk- und Handlungsweiſe ſich zur Regel macht, iſt die Willkühr, arbitrium, das Princip des Geſetzes dagegen, indem es die Willensmacht iſt, iſt der Wille ſelbſt, der ewige Wille Gottes. Die Maxime im Unterſchied vom Geſetz ſtellt ſich, da die Willkühr doch keine gedankenloſe iſt, in die Sphäre des Denkens, aus der ſie ſelbſt ſich entwickelt. Mittelſt der Willkühr hat es im Denken ſeinen Grund, wie es das Schließen, (raison) das Raiſonnement iſt, daher iſt die Maxime die Folge eines Raiſonnements. Im Syllogismus iſt ein Urtheil, aus welchem mittelſt eines zweiten ein drittes abgeleitet wird, die propositio major, aus der das Vermittelnde, die propositio minor, und das dritte, die

conclusio wird; was nun im Schließen die propositio major iſt, das iſt im Wollen die ratio major, beſtimmend alle anderen rationes, alſo die höchſte, äußerſte Regel, die ratio maxima, die Maxime. (Cf. Cicero de legibus: lex est summa ratio. Fichte's Moral.) Iſt nun dieſe ratio maxima vom Geſetz nicht verſchieden, ſo iſt das Geſetz, womit ſie identiſch iſt, die Maxime und ihr Princip, welches dann nicht mehr Willkühr iſt. Das Geſetz beſtimmt ſich und den Menſchen in ſehr verſchiedenen Formen als Pflicht; für den, deſſen Maxime das Geſetz ſelbſt iſt, bedarf es keiner anderen Maximen. Aber die Pflicht iſt von der Willkühr unabhängig; die Maxime macht und ſetzt er ſich ſelbſt, die Pflicht wird ihm von dem Geſetz gegeben. Der Deutſche ſagt alſo gegen den Franzoſen: meine Pflichten ſind meine Maximen.

Kant in der Kritik der practiſchen Vernunft hat zuerſt jenen Begriff gefaßt, und in der bekannten Formel ausgeſprochen: handle nach der Maxime, von welcher du wollen kannſt, daß ſie Geſetz ſei für jedermann. Für jedermann? alſo für alle und jede Menſchen ohne Ausnahme, ohne Unterſchied der Zeit und des Orts, alſo nach der Maxime, welche die Allgemeinheit an ihr hat, welche die allgemeine iſt, und ſomit das Geſetz. Ferner: von welcher du wollen kannſt, d. h. von der zu wollen möglich iſt; denn eine, von der dies unmöglich iſt, kann nicht Geſetz ſein. Hiermit iſt zugleich auf die Nothwendigkeit des Geſetzes hingewieſen, aber freilich iſt dieſer kantiſche Begriff auf die Subjectivität des Allgemeinen, und obzwar der kategoriſche Imperativ genannt wird, doch auf eine hypothetiſche Nothwendigkeit hingewieſen, wenigſtens auf eine ſubjective Allgemeinheit. Die objective Allgemeinheit hat er unbeachtet gelaſſen, aber zuerſt hat er ſeine Schüler doch hingeleitet, die Maxime zu faſſen als Geſetz. Seine Moral iſt blos formell und der tiefere Begriff des Geſetzes ging in's Reale.

Schlußanmerkung zu §. 3—6 incl. Es fragt ſich, wodurch die Erkenntniß des Geſetzes veranlaßt werde. Wenn die Menſchen einer dem andern Geſetze geben, ſo kommen dieſe nicht eher zur Erkenntniß derſelben, als bis die Geſetze promulgirt ſind, und bevor jeder die Erkenntniß dieſer Geſetze haben kann, ſind ſie gar keine Geſetze, daher daß, wenn z. B. in einer Hauptſtadt, in Paris, Berlin u. ſ. w., nach irgend einem Beſchluß ein neues Geſetz gegeben wird, dieſes Geſetz nicht auch gleich, wie es gegeben wird, in den Provinzen gilt, ſondern der Geſetzgeber ſetzt für die verſchiedenen Orte Termine der Gültigkeit. Dazu ſind die Telegraphen ein vortreffliches Mittel. Solcherweiſe nun kann es ganze Geſetzbücher geben für ein Volk, für ein zweites, mehrere, und durch das Leſen dieſer Schriften kommen die Einzelnen zur Kenntniß von den Geſetzen, ja ſie nehmen ſie aus den Schriften, die Bücher ſind die Quellen, wie z. B. das Corpus juris, der Code Napoleon u. ſ. w. Aber dieſe Geſetze ſind von den Menſchen den Menſchen gegeben und haben nur relative Allgemeinheit und bedingte Nothwendigkeit. Den Altpreußen geht der Code Napoleon nichts an. Die Frage ſteht hier näher ſo: was iſt es, wodurch die Erkenntniß des Moralgeſetzes veranlaßt wird? Das ſind keine politiſche, ſondern religiöſe, Religionsſchriften, indem vorausgeſetzt wird, daß jede Religion, wenn ſie auch auf ein Volk eingeſchränkt wäre, Moral habe, wo dieſe nicht iſt, da iſt auch keine Religion; es ſind alſo Religionsſchriften, die ein moraliſches Element enthalten, welche die Veranlaſſung geben zur Erkenntniß des Moralgeſetzes. Alle Religionsſchriften, die des Confucius, Muhammed, Menu u. ſ. w., haben eine Moral, aber doch mehr oder weniger mit einem nationellen Element vermiſcht, worin ſie von bedingter und beſchränkter Allgemeinheit ſind. Vor allen dieſen Religionsſchriften hat die Bibel vornehmlich Neuen Teſtaments das voraus, daß die Moral darin unbeſchränkt und rein iſt, und ſelbſt im Alten Teſtament, wo nationale Beziehungen ſind, iſt die Moral doch rein gehalten. Die Bibel, das Buch aller Bücher iſt es, wodurch die Erkenntniß des Moralgeſetzes weit mehr veranlaßt wird, als durch alle andern Religionsſchriften, ſie iſt das Buch, welches eine große Wirkung auf alle Länder und Völker gehabt hat und noch hat. So geht die Unterſcheidung auf die Prolegomena in die Moral, wo ſie die aus dem Standpunkte der Welt und der Bibel war (Theil I. und II.). Hier aber iſt zuerſt in Anſehung der Bibel noch eine Meinung zu berichtigen, die weit um ſich gegriffen hat und zum Theil tief eingewurzelt iſt. Es iſt die Meinung, daß das Geſetz aus der Bibel erkannt, aus ihr gewußt werde, daß ſie alſo die Quelle der Erkenntniß vom Geſetz ſei. Sie iſt wohl das älteſte unter allen Büchern, tief in's Alterthum geht die Bibel, was ihren Urſprung betrifft, und hat hiernach ſchon eine Autorität, die nemlich des hohen Alters. Diejenigen nun, welche ſich vor andern mit dem Studium der Bibel beſchäftigen, wenn ſie jener Meinung ſind, ſtehen in der Meinung der Prieſterſchaft, ein jeder ſolcher iſt ſelbſt ein Prieſter; aber die ſittliche und die geiſtige Freiheit des Menſchen erfordert, daß er von jeder Meinung ſich frei mache; wie das Pfaffenthum untergeht, ſo muß auch das Prieſterthum untergehen. Die nur alterthümliche Autorität der Bibel und die Forſcher in derſelben mit dieſer Autorität müſſen weg. Jener Meinung ſteht der Satz entgegen: das Geſetz wird erkannt aus ſich ſelbſt, lex ex semet ipsa cognoscitur, wie die Wahrheit aus ſich ſelbſt erkannt wird, ſo auch das Geſetz verum index sui, ſo auch lex index sui. Dieſe Erkenntniß des Geſetzes aus ihm ſelbſt iſt nicht hiſtoriſch, philologiſch u. ſ. w., ſondern die ſpekulative Erkenntniß und gleich in ihr iſt die Wiſſenſchaft, die Moral, die ſpekulative Ethik. Iſt das Geſetz aus ſich ſelbſt erkannt, ſo iſt dieſe Erkenntniß alsdann das Kriterium der Beurtheilung der Bibel; ob das wahrhaft moraliſche Lehren ſind, oder nicht, iſt nach ihr zu entſcheiden; die Bibel in den alten Sprachen verfaßt, muß mit der Kenntniß dieſer Sprachen ausgelegt werden; ſo giebt es eine bibliſche Exegeſe, dieſe hat ihre Geſetze und die Wiſſenſchaft davon iſt die Hermeneutik, aber aus dieſen Geſetzen ſteht das Moral-Geſetz nicht zu begreifen; der Exeget kommt nicht zur Erkenntniß, ſondern nur zur Notiz vom Geſetze, die Autorität erreicht er, aber die Majeſtät des Geſetzes nicht. Was hat denn alſo die Bibel für eine Stelle und Bedeutung in Bezug auf die Erkenntniß des Geſetzes? die, daß ſie die Veranlaſſung giebt zur Erkenntniß deſſelben, und zwar die zweifache Veranlaſſung, daß die Menſchen 1) die Geſetze als ſolche erkennen, um ihnen gemäß geſinnt zu ſein und danach zu thun, 2) daß das Geſetz aus ſich ſelbſt erkannt und begriffen werde; ſie veranlaßt die ſpekulative Ethik, aber ſie begründet ſie nicht. Für den Prieſter mag die Bibel dieſe zu begründen ſcheinen und auch für manche Kirchenbehörde, aber wir kehren uns darin nicht an die Kirchenbehörde, die hat uns in Sachen der Wiſſenſchaft nichts vorzuſchreiben, wenn ſie's auch möchte. Die folgende Unterſcheidung betrifft die Bibel, wie ſie den Begriff des Geſetzes veranlaßt.

§. 8.

Die bibliſche Lehre vom Geſetz.

Sie geht daſſelbe an

1) in ſeiner Identität mit ihm ſelbſt, §. 5. Dieſe iſt

a) *die Identität des Weſens mit der Form*, und als ſolche

α) *die der Natur und der natürlichen Dinge*. Dieſe von den Kryſtallen an bis zu dem Thiere erreichen in *irgend einem Grade* jedes die Identität des Weſens mit der Form und ſind, wenn dieſer Grad erreicht iſt, vollkommen und fertig. Aber dieſe Vollkommenheit iſt ebendeßwegen, weil ſie es nur in irgend einem Grade iſt, vergänglich, endlich; es iſt alſo die Vollkommenheit vom Werden herauf bis zum Fertigſein eine werdende und gewordene, eine vergängliche. Es heißt ὁ νόμος καλός 1 Tim. 1, 8. Sie iſt die Identität des Weſens und der Form

β) als die des Menſchen. Auch ſie hebt als die werdende an, ſetzt ſich fort, und erreicht keinen Grad, worin ſie fertig abgethan ſei. Dieſe Identität iſt daher die unendliche, ewige Vervollkommnung. Sie iſt

γ) nicht die vom Werden und Entſtehen aus, ſondern als die abſolut ſeiende, als die unendliche. So iſt ſie weder natürliche noch menſchliche, ſondern göttliche Vollkommenheit. Gott allein iſt vollkommen; der Menſch wird immer vollkommener, und die Vollkommenheit des Natürlichen iſt eine endliche oder beſchränkte. Die bibliſche Moral iſt ſo unzertrennlich vom Glauben an Gott in ſeiner unendlichen Vollkommenheit. Sie ſpricht in Beziehung auf die Identität des Weſens mit der Form dieſe aus: Matth. 5, 48. ἔσεσθε ὑμεῖς τέλειοι, ὥσπερ ὁ πατὴρ ὑμῶν, ὁ ἐν τοῖς οὐράνοις, τέλειός ἐστιν, unter der Vorausſetzung, daß ihr alle Geſetze treu befolgt. Eben darum, weil das Geſetz in dieſer Verbindung mit dem Glauben an Gott den unendlichen ausgeſprochen wird, heißt es auch: das vollkommene Geſetz. Jac. 1, 25. ὁ νόμος τέλειός ἐστιν. Dieſe Lehre von der Vollkommenheit des Geſetzes iſt der Erkenntniß des Geſetzes, als die Einheit des Weſens und der Form beſtimmend, ſchlechthin angemeſſen, und dieſer Vers veranlaßt die Exegeten, das Geſetz aus ſich ſelbſt zu begreifen. Eben jene Identität iſt

b) die der Freiheit, als des Weſens, und der Nothwendigkeit, als der Form. In der Natur von den mechaniſchen Bewegungen herauf bis zu den organiſchen iſt keine Freiheit, alle ihre Bewegungen ſind nothwendig. Hier alſo iſt keine Freiheit, alſo auch jene Identität nicht. In dem Menſchen iſt zwiſchen Freiheit, dem Weſen, und Nothwendigkeit, der

Form, ein Unterſchied; er vermag in ſeiner Freiheit nur nach und nach den Unterſchied aufzuheben, nach der Identität zu ſtreben. Aber in Gott iſt die Freiheit die Nothwendigkeit ſelbſt. Die Bibel hat die Vorſtellung dieſer Identität der göttlichen Freiheit und Nothwendigkeit und bezeichnet ſie mit dem Worte: Heiligkeit. Daher: wir ſtehen unter dem Geſetz, die Natur auch; aber Gott ſteht nicht unter dem Geſetz, ſondern das Geſetz ſteht unter ihm. Der Ausdruck des Geſetzes aus Gott iſt daher auch 3. Moſ. 19, 2. und 1. Petr. 1, 16. *ἅγιοι γένεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιός εἰμι.* Eben das Geſetz erhält hiermit auch die Beſtimmung heilig zu ſeinem Prädikat. Röm. 7, 12. *ὁ νόμος ἅγιος.* Das iſt vom corpus juris nicht zu ſagen.

c) Jene Identität iſt die des Denkens als des Weſens und des Wollens als der Form. Dieſe Identität iſt die des Menſchen in ſeiner Perſönlichkeit als eines Geiſtes, als eine relativ allgemeine; denn nur Gott hat eine unendliche Identität hierin. So heißt es von ihm Joh. 4, 24. *πνεῦμα ὁ Θεός* mit Beziehung auf das Geſetz, welches folgt: *καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν.* Das Geſetz mit Beziehung auf Gott den Geiſt erhält das Prädikat der Geiſtigkeit Röm. 7, 14. *ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν.* So heißt das Geſetz auch das ſchöne im N. T. Röm. 7, 17. 1. Timoth. 1, 8. *οἴδαμεν δὲ ὅτι καλὸς ὁ νόμος,* der Begriff des Schönen iſt aber ja der der Identität, der vollkommenen Harmonie des Weſens und der Form.

Es betrifft nun aber die bibliſche Lehre

2) den Unterſchied, den das Geſetz in ſich ſelbſt hat, cf. §. 6. Dort iſt dieſer Unterſchied als die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Geſetzes begriffen. Hier iſt auf die Bibel zu reflectiren, wie ſie ihn giebt als

a) die Nothwendigkeit. Die Bibellehre iſt, daß Gott das Geſetz gegeben habe, und daß ſein Wille nicht eine Willkühr, ein Belieben, ſondern das Geſetz ſelbſt ſei. So Jac. 4, 12.

εἷς ἐστιν ὁ νομοθέτης ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι. 1. Joh. 2, 17. *ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.* Aber in Gott iſt keine Willkühr, nichts Beliebiges, ſein Wille iſt keine Begierde, keine Neigung, kein placitum; denn das alles iſt ein endlich Unvollkommenes, Gott aber iſt vollkommen. Math. 5, 48. In ihm und durch ihn iſt nichts Vorausgeſetztes, nichts Hypothetiſches. Die kategoriſche Nothwendigkeit, die das Geſetz hat, iſt die göttliche Nothwendigkeit nach der Lehre der Schrift. Pſalm 33, 9. So er ſpricht, ſo geſchicht's, ſo er gebeut, ſo ſteht's da. Das unbedingt oder kategoriſch Nothwendige iſt, indem es dieſes iſt, das Unveränliche, Unwandelbare, in Gott iſt kein Wechſel und Wandel; in ihm iſt kein Wechſel und Wandel, keine Veränderlichkeit. So Jac. 1, 17. *παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ, ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα.* Er alſo als des Geſetzes Urheber hat oder giebt daſſelbe, indem es ſein Wille iſt, ſeinem Weſen gemäß mit jener unbedingten Nothwendigkeit. Das Geſetz geſtattet keine Ausnahme von ſich, wie die Regel, obwohl es der Freiheit des Willens wegen nicht verhindert, daß Ausnahmen von ihm gemacht werden und eben darin iſt ſeine Nothwendigkeit die beſtimmteſte; ſie iſt ausnahmelos. Dies überſieht die heilige Schrift nicht, ſondern ſpricht es aus Jac. 2, 10 in den Worten: *ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσῃ, πταίσῃ δὲ ἐν ἑνὶ, γέγονε πάντων ἔνοχος.*

b) **Die Allgemeinheit.** Joh. 5, 19. *οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδὲν, ἐὰν μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα.* Der Vater, dem Zuſammenhange nach Gott ſelbſt, iſt nicht ein Vater, *πατήρ τις*, er iſt *ὁ πατήρ*, kein einzelner alſo, ſondern der einzige, auch kein Vater im beſonderen, ſondern der Vater in der abſoluten Allgemeinheit ohne Individuum. Der Sohn iſt in jener Stelle auch nicht ein Sohn, *υἱός τις*, unter mehreren Söhnen, er iſt *ὁ υἱὸς ὁ μονογενής.* Alſo der Sohn auch nicht ein individueller, partieller, ſondern in der Beſtimmtheit des Abſoluten allgemeiner. Indeſſen wie in jener Stelle der Sohn genannt iſt, werden in der heiligen Schrift doch auch die Menſchen Söhne Gottes *υἱοὶ θεοῦ* genannt. Der Vater iſt der abſolut eine, allgemeine, und alle Individuen aller Völker, die geſammte Menſchheit ſind nach der bibliſchen Lehre nicht ſeine Knechte (*δοῦλοι*), ſondern ſeine Söhne oder Kinder. Röm. 8, 14 und 16. Gal. 4, 6. 1. Joh. 3, 1 und 2. Dem Knechte wird wohl der Befehl des Herrn an ihn als Geſetz für ihn durch den Herrn bekannt gemacht, daß er ihn vollbringe, aber die Geſinnung des Herrn, den Willen, woraus der Befehl kommt, die Abſichten und Plane, die der Herr hat, werden ihm nicht mitgetheilt; warum darf er nicht fragen. So ſagt denn auch die Bibel Joh. 15, 15.: *οὐκέτι ὑμᾶς λέγω δούλους, ὅτι ὁ δοῦλος οὐκ οἶδε, τί ποιεῖ αὐτοῦ ὁ κύριος.* Sind aber Alle Kinder Gottes, ſo iſt der Wille Gottes der Wille an alle ſeine Kinder, wie der Wille an den eingeborenen Sohn, ſo für alle ſeine Brüder, ſo das abſolut allgemeine Geſetz. So iſt es auch ausgeſprochen im Alten und Neuen Teſtament. Vergl. Pſ. 40, 9. und viele andere Stellen des A. T. „Deinen Willen Herr thue ich gern und Dein Geſetz habe ich in meinem Herzen.“ So ſpricht nicht der Knecht zum Deſpoten. Nicht aber blos das jüdiſche Volk geht dieſes an, ſondern auch jedes andere. Röm. 2, 11 u. ff. *οὐ γάρ ἐστὶ προςωποληψία παρὰ τῷ Θεῷ* u. ſ. w. Apoſt. Geſch. 10, 34. u. 35. ſagt Paulus: *ἐπ᾽ ἀληθείας καταλαμβάνομαι, ὅτι οὐκ ἔστι προσωπολήπτης ὁ Θεός· ἀλλ᾽ ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην, δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν.* Vergl. Matth. 12, 50. Marc. 3, 35. *ὅστις γὰρ ἂν ποιήση τὸ θέλημα τοῦ πατρός μοῦ τοῦ ἐν οὐρανοῖς οὗτος ἀδελφός μου* u. ſ. w. Es bezieht ſich endlich die Bibellehre

3) auf das Verhältniß, worin das Geſetz durch ſeine Erkenntniß zu den Menſchen ſteht, und in welchem Verhältniß es die oben begriffene Maxime iſt. conſ. §. 7. In dieſer Be-

ziehung iſt die Bibellehre die fruchtbarſte und folgenreichſte. Hierauf alſo iſt ein beſonderes Augenmerk zu richten. Wenn es heißt: das Geſetz iſt meine Maxime, ich kenne keine andere und weiſe jede andere ab; ferner: meine Pflichten ſind meine Grundſätze, dann ſteht alsbald zu fragen: wer ſpricht das? wer ſagt ſo? wer kann ſo ſagen? Antwort: nur der Gerechte, der muß es alsdann ſchon weiter gebracht haben, als irgend ein anderer. Die bibliſche Lehre geht in dieſem Punkte den Menſchen an, der in einem nothwendigen und allgemeinen Verhältniſſe zu dem Geſetze ſteht und das *γνῶθι σαυτόν* und die Erkenntniß des Geſetzes ſchon haben muß. Die Bibellehre, indem ſie die Erkenntniß des Geſetzes veranlaßt, ſpricht das ſehr lebhaft im Alten und Neuen Teſtament aus. Hiob 15, 14. Pſ. 143, 2. „Herr vor dir iſt kein Lebendiger gerecht“ u. ſ. w. Röm. 3, 10—18. *οὐκ ἔστι δίκαιος οὐδὲ εἷς* u. ſ. w., wo der Apoſtel weiter Sprüche aus dem A. T. citirt. Luk. 12, 47 u. 48. 23, 34. Mtth. 19, 16—22. Chriſtus ſagt hier: *οὐδεὶς ἀγαθὸς, εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός.* Röm. 7, 18—24. wo Paulus aus dem Geiſt des Menſchengeſchlechts das Bekenntniß ablegt: *οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ ἀγαθόν. τὸ γὰρ θέλειν παράκειταί μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐχ εὑρίσκω* u. ſ. w. Auch den Zweck des Geſetzes und ſeiner Erkenntniß ſpricht die Bibel oft aus.

Der Begriff dieſes Zweckes hat zur Vorausſetzung die in dem Satze ausgeſprochene Gewißheit: Keiner iſt gerecht, nicht einer. Dieſe Gewißheit gründet ſich zunächſt auf die Erfahrung, die jeder an ſich und andern anſtellen kann, zuletzt aber, da die Erfahrung ein ſchlechtes Fundament iſt, gründet ſie ſich auch auf die Erkenntniß des Menſchen aus dem Menſchen ſelbſt. Er iſt Menſch, und in ihm, dem Menſchen zum Unterſchied von aller Creatur iſt enthalten die Beſtimmung, daß er ſich ſelbſt zu dem mache, was er wird. Wenn er dies nun ſchon wäre, ſo brauchte er ſich dazu nicht zu machen. Wäre er an ſich gerecht, wahrhaft u. ſ. w., ſo hätte er nicht nöthig, ſich zum Gerechten zu machen, alſo als der Nicht-Gerechte, Nicht-Gute fängt er an ſich dieſen Character zu geben. Das gehört zu ſeiner Würde, daß er ſich ſelbſt den Character giebt, daß er der Nicht-Gerechte ſich zum Gerechten mache; aber dieſe Vorausſetzung des Begriffs vom Zweck iſt nicht eine Vorausſetzung des Zwecks, er vielmehr iſt 1) ein unmittelbarer, nemlich die Erhaltung der Ordnung, Zucht und Sitte in den äußeren Verhältniſſen der Menſchen zu einander und eines jeden zu ihm ſelbſt. Das Ganze dieſer Ordnung iſt in jenem äuſſern Verhältniſſe der Staat; ſeine Mitglieder die Bürger, ſind perſönliche Subjecte, keine Sachen und ihre Perſönlichkeit iſt entweder die ſchon wirkliche, (Erwachſene) oder die vorerſt mögliche, (Kinder). Wäre in jenem Ganzen der civitas unter den Einzelnen gar keine Tendenz, zu wollen und zu thun, was nicht das Geſetz iſt, keine Tendenz zur Geſetzloſigkeit und Ungerechtigkeit, ſo würde es keines Geſetzes bedürfen. 1 Tim. 1, 9 u. 10. *εἰδὼς τοῦτο, ὅτι δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις* u. ſ. w. Dieſen Zweck haben die Theologen älterer Zeit beſonders nach Melanchthons Vorgang als usum legis politicum bezeichnet. Ordnung wie die in einem Volke iſt aber bedingt und allein möglich durch Unterordnung und Nebenordnung. Die Coordination im Staat iſt aber die gleiche Perſönlichkeit aller Einzelnen, jeder iſt hier Perſon, keiner Hund oder Sache. Die Subordination iſt die aller Bürger unter das Geſetz, welches in ihrer Mitte für ſie eine äußerliche Macht und Gewalt hat, die Obrigkeit. Das Geſetz iſt gegeben für alle, für Obrigkeit und Unterthanen, für jene, daß ſie das Geſetzwidrige nicht dulde, für dieſe, daß ſie es nicht wollen und thun, und es iſt mit Recht usus politicus genannt worden. Paulus ſpricht dies ausführlich aus: Röm. 13, 1—10. In der Mitte zwiſchen der ſelbſtſtändigen Obrigkeit und den ſelbſtſtändigen Unterthanen, in mitten zwiſchen der Perſönlichkeit oben und der Perſönlichkeit unten ſind die Sachen die unſelbſtſtändigen. Dieſe insgeſammt verhalten ſich nur als Mittel zum Zweck, die Perſonen ſind ſelbſt Zweck. Dieſe Sachen ſind im Beſitz der Perſonen, alles iſt res alicujus nicht res sua die homines allein ſind sui; das Geſetz, indem es die ſchützende Macht der Perſönlichkeit iſt, iſt zugleich die die Perſonen in ihrem Eigenthum vom höchſten bis zum geringſten Gute ſichernde Macht. Ihm wird gehorcht im Staate von der Obrigkeit an, auch von den Ungerechten, indem alle zu dieſem Gehorſam durch die Vortheile der Ordnung angezogen werden, und dieſer Zweck des Geſetzes iſt in dem Ganzen näher beſtimmt durch die Strafen, die über den Ungehorſam verhängt ſind. So der unmittelbare Zweck des Geſetzes und der Menſch auf dem Standpunkte des Vortheils und des Schadens, ſeiner Selbſtliebe bis zur Selbſtſucht hin, kennt nur dieſen unmittelbaren Zweck des Geſetzes. So niedrig aber ſieht das Geſetz nicht, daß es bloß als lex politica Werth habe, ſondern die Menſchen ſtehen ſo niedrig und niederträchtig, daß ſie keinen höheren Werth anerkennen, als Schutz und Sicherheit. Jener Zweck, den das Geſetz unmittelbar hat, wird 2) ein *mittelbarer*, indem er ſich, den erſten, zu dieſem zweiten ſelbſt herabſetzt, negirt, in dieſem ſich aufhebt; nemlich die erwähnte Ordnung, Zucht und Sitte in den äußerlichen Verhältniſſen der Menſchen iſt ſelbſt eine vorerſt äußerliche, geht das Leben, die Lebensgüter, alle Freuden im Leben an; aber ſie iſt doch Ordnung, Zucht und Sitte und in ihr kann es der Menſch zu etwas weiterem bringen, in ihr iſt der Menſch aus der erſten Rohheit heraus, obgleich noch in einer zweiten. Er kann alſo aus der zweiten Rohheit auch herauskommen, die erſte begründet die Möglichkeit, nemlich aus der Rohheit ſeiner Meinung, Geſetz, Recht und Gerechtigkeit würden gehandhabt, lediglich daß die Bürger leben einträchtig leben ſollen, ſeyen alſo nur für's Leben da. Sie iſt die, welche Sünde genannt wird; denn darin iſt die Sünde urſprünglich, daß der Menſch irgend etwas höher achtet, als das Geſetz. Aber jene Meinung, jenes Verkehrte in der Geſinnung iſt eben das Ungerechte und das Schlechte. Der mittelbare Zweck iſt, daß der Menſch zur Erkenntniß dieſer ſeiner Schlechtigkeit und Verkehrtheit komme, und das wird durchs Geſetz veranlaßt namentlich durchs Verbot, aber auch durchs Gebot. Vor der Lüge warnt den Menſchen das Geſetz und warnt ihn vor ſich ſelbſt, führt ihn ſo zur Selbſterkenntniß. Röm. 3, 20. διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. Vrgl. Röm. 11, 11. Der Staat, in welchem Ordnung, Recht und Gerechtigkeit ſich zu begründen angefangen haben, legt dann wohl beſondere Inſtitute an, die Schulen in allerlei Beſtimmungen und Formen. Ihr nächſter Zweck iſt die ſogenannte Civiliſation, das liegt noch in der Sphäre des unmittelbaren Zwecks. Dieſer wird aber in den mittelbaren gehoben dadurch, daß das Geſetz zu jedem negativ ſpricht, jeden an ſeine Schlechtigkeit erinnert. Es kann's einer im Gymnaſium, auf der Univerſität weit bringen und dabei doch ein eitler lüſterner Schuft ſeyn. Hat er etwa die gelehrteſten Arbeiten dabei geliefert, ſo iſt er ein grundgelehrter Schuft. Das ſagt ihm das Geſetz. Jene Anſtalten ſind alſo wohl Bildungsmittel, erziehen aber hier noch bloß für das Aeußerliche, das Geſetz iſt auch erziehend, indem es ihn zur Selbſterkenntniß bringt, erziehend zur Unabhängigkeit von den Menſchen, und zur perſönlichen innern Freiheit unter jener äußern, politiſchen. So wird dann auch in der heiligen Schrift ſelbſt das Geſetz der Pädagog genannt, Gal. 3, 24. ὁ νόμος παιδαγωγός und Melanchthon hat dieſen Zweck des Geſetzes usum legis paedagogicum genannt. Er kann kurz ſo ausgeſprochen werden: das Geſetz hat den Zweck und iſt Mittel für den Zweck, daß der Menſch zur practiſchen Selbſterkenntniß komme, bei ſonſtig großer oder geringer theoretiſcher Kenntniß. Wie er von Natur oder der natürliche Menſch iſt, kann er bereits ein erkenntnißreicher ſein, viel wiſſen, aber, was er auch ſei, er iſt ganz in ſeiner Natur und natürlichen Weiſe, wie er geboren worden; indem aber mittelſt des Geſetzes der Menſch zur praktiſchen Selbſterkenntniß gelangt, fängt dieſe Natürlichkeit an, beſeitigt zu werden. Die praktiſche Selbſterkenntniß wird das Mittel zu einer Palingeneſie, durch ſie wird er von neuem geboren. Hiermit nun hört der mittelbare Zweck auf, ein mittelbarer zu ſein, und wird 3) ein vermittelter Endzweck, τὸ τέλος τοῦ νόμου. Zu dieſem dritten ſetzt ſich der zweite herab, indem er blos Mittel wird. Eure Anſtalten zur Belehrung, Bildung, Cultur mögen vortrefflich ſeyn, aber ſie ſind doch nur Mittel, zu dieſem letzten Zweck, den das Geſetz hat. Die alten Theologen faßten daher dieſen Zweck des Geſetzes wie er, 1) politicus und 2) paedagogicus iſt, als den in nondum renatis und dieſen Dritten als usum legis in renatis.

Das Geſetz a) veranlaßt in dem, welcher es vernimmt, die Erkenntniß ſeiner ſelbſt in ſeinen Geſinnungen, in ſeinem Wollen und Thun, wie er iſt; aber er iſt, wie er iſt, geneigt überall das, was nur einen relativen Werth hat, als ein ſolches zu nehmen, deſſen Werth ein abſoluter ſei. Ihn als dieſen nennt die Bibel τὸν ἄνθρωπον σαρκικόν, I Cor. 3, 2. und ebenſo τὸν ἄνθρωπον ψυχικόν, I Cor. 2, 14. Von dem, was einen abſoluten Werth hat, dergleichen das Geſetz an ſich als Moralgeſetz und alles durch daſſelbe Beſtimmbare, jedes Recht, jede Pflicht, jede Tugend, von dem hat er kaum eine Ahnung, geſchweige, daß er es erkenne. Das Geſetz jedoch veranlaßt, indem es ſich an ihn bringt und er es vernimmt, daß er jenen Werth ahne; indem er ſich zu erkennen anfängt, hebt er ſchon hiermit ſelbſt an, ein anderer zu werden, als er war und wird ein anderer, wenn er dieſe Selbſterkenntniß in ſich aufnimmt und ſich ſelbſt dazu beſtimmt, daß er ein anderer werde, er wird neu erſchaffen, καινὴ κτίσις 2 Cor. 5, 17. Der παλαιὸς ἄνθρωπος iſt verſchwunden, er wird ein neuer Menſch, non aliter se habet, alius omnino fit homo, καινὸς ἄνθρωπος, ſo nennt ihn die H. Schrift, Epheſ. 4, 22 u. 24. Col. 3, 9 u. 10. Aber ſo hat das Geſetz die Beſtimmung nicht mehr, Zweck zu ſein, ſo iſt es bloß Mittel zum Zweck, Pädagoge indem nemlich jede Selbſterkenntniß beginnt und zur Anwendung kommt, ahnet er den unendlichen Werth, den der nothwendige und allgemeine Inhalt des Geſetzes hat. Die Selbſterkenntniß führt zum Glauben und mit dem beginnenden Glauben hört das Geſetz auf, Zweck zu ſein, es wird bloß Mittel und der Menſch mit dem Glauben ſteht nicht mehr unter dem Geſetz, als dem ihn bloß durch Strafen und Belohnungen leitenden, erziehenden, Gal. 3, 25. ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκ ἔτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν, ſo wie der Glaube kömmt, ſtehen wir nicht mehr unter dem Pädagogen, haben wir keinen Schulmeiſter mehr nöthig. Alſo für den Gläubigen hat das Geſetz ſeinen mittelbaren und unmittelbaren Zweck verloren, der Hofmeiſter wird heimgeſchickt, er hat das Seine gethan. Die Exegeten beziehen in jenem Verhältniß das Geſetz, wo es ſo dem Glauben gegenübergeſtellt wird, zunächſt auf's Moſaiſche, welches freilich der Apoſtel zunächſt vor Augen hat, aber jedes andere Geſetz iſt auch Pädagog.

b) Das Geſetz mit ſeinem mittelbaren Zweck und in Beziehung darauf, daß es die praktiſche Selbſtkenntniß veranlaſſe, das iſt weg; aber das Geſetz an und für ſich iſt nicht weg, wie es vorerſt einen unmittelbaren Zweck hatte; vielmehr durch ſeinen mittelbaren Zweck iſt es was ſeinen unmittelbaren Zweck betrifft, wiederhergeſtellt, ſo iſt es, das durch ſeinen zweiten Zweck vermittelte, — Endzweck. Nemlich in der Unmittelbarkeit ſeines Zweckes war es das Geſetz der Furcht, der Hoffnung, in Beziehung auf alles nur relativ Bedeutende, Werthvolle; aber nun als das durch die praktiſche Selbſterkenntniß vermittelte iſt es nicht mehr das Geſetz der Aeußerlichkeit, der Bedingtheit, ſondern das Geſetz der Liebe gewurzelt im Glauben, das dem Glauben immanente Geſetz der Liebe. Als dieſes iſt es keineswegs aufgehoben, ſondern erſt wahrhaft verwirklicht, das wahre und gewiſſe Geſetz, von welchem es heißt: es ſei das durch Gott, deſſen Weſen die Liebe iſt, gegebene, I. Joh. 4, 8. *ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν.* Ev. Joh. 13, 34 u. 35. *ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους. Ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταί ἐστε, ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις.* Und dann in Beziehung auf den Inhalt des Geſetzes, um deßwillen es das Geſetz der Liebe genannt wird: I. Joh. 4, 18. *φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον.* Die Furcht iſt auch nur möglich in Bezug auf relativ werthe Dinge. Aus Abſichten beſtimmen ſich die meiſten Handlungen, nicht aus Liebe; iſt die Liebe das bewegende Princip geworden, ſo ſtehen ſie darunter furchtlos. Endlich iſt

c) im Endzweck des Geſetzes der unmittelbare Zweck enthalten, aber als aufgehobener, negativer Weiſe, er bezieht ſich auf das Aeußerliche des Menſchen. Dieſes Aeußerliche iſt weg, aber das Geſetz iſt noch da; nach ſeinem Endzweck iſt ſo das Geſetz die Liebe das in einem Reiche, welches ſeinen Anfang hat durch das Geſetz der Furcht, der Noth und Angſt, das Reich der Liebe iſt das Reich Gottes, denn Gott iſt die Liebe. Es iſt jenes Reich nicht das Jüdiſche, Perſiſche, Römiſche, Griechiſche, es iſt nicht irgend ein Reich alter oder neuer Zeit, es iſt das Reich Gottes in allen dieſen Reichen, ſie ſind nur Provinzen in dieſem Reiche, jeder einzelne, jede Familie, jeder Stamm, jeder Volksgenoſſe vermag ein Bürger im Reiche Gottes zu werden, ohne daß er damit aufhört, Bürger in dem Reiche zu ſein, wozu er gehört, er vermag es eben durch jene Selbſterkenntniß, in der das Geſetz aufhört, ſein Pädagog zu ſein, Joh. 3, 3—6. Jeder, der von neuem geboren wird, kommt ins Reich Gottes. Gal. 3, 26—28. Hier iſt kein Jude, kein

Grieche mehr, kein Knecht, kein Freier u. ſ. w. Alle dieſe Unterſchiede gelten hier nicht, alle ſind in dieſem Reiche gleich. Jakobus nennt daher dieſes Geſetz ſehr bedeutſam *νόμος βασιλικός*. Jakob 2, 8.

So wäre das Geſetz nach ſeinem Zwecke begriffen, den Paulus mit einem Wort Röm. 10, 4. ausſpricht: *τὸ τέλος τοῦ νόμου Χριστός (=ἀγάπη) ἐστιν.*

§. 9.

Uebergang zum zweiten Hauptſtück.

Er macht ſich mittelſt Beantwortung folgender Frage: wodurch iſt die Bibel, die ſie anerkannter Maßen enthält, zu der Lehre berechtigt, daß Gott das Geſetz gegeben, und daß er ſeinen Endzweck beſtimmt hat? Dieſe Frage wäre ſehr kühn, wenn ſie jemand vor dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts gethan hätte, denn bis dahin war der Glaube, daß die Bibel Gottes Wort ſei, allgemein und wurde nur hin und wieder in früherer Zeit angefochten. Aber vom achtzehnten Jahrhunderte an wurden, beſonders von Engländern und Franzoſen, Zweifel über Zweifel erhoben, daß in der Bibel Gott ſelbſt ſpreche. Spricht er wirklich in ihr, iſt ſie ſein Wort, ſo wäre jene Frage eigentlich die: iſt Gott dazu berechtigt, den Menſchen ſein Geſetz zu lehren? und da zeigt ſich gleich in der Frage eine Frechheit und Frivolität. Aber ſo wie der Glaube, daß die Bibel das Wort Gottes ſey, in Anſpruch genommen und ein Zweifel über den andern erhoben wird, ſo geht der Zweifel die Bibel an, und da frägt es ſich: iſt die Bibel berechtigt zu jener Lehre, und dieſe Frage iſt dann keine Kühnheit mehr. — Jene Frage iſt aber ganz beſonders veranlaßt und gethan worden ſeit Entſtehung der kritiſchen Philoſophie, ſeit der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Die Hauptaufgabe war die: welches das Princip des Geſetzes ſei, quaenam sit ratio legis? Anerkannt wurden vor dieſer Philoſophie mit ihr, in ihr und nach ihr,

a) Naturgeſetze und deren Nothwendigkeit und Allgemeinheit, wenn auch eine Skepſis dagegen ſich regte. Die kritiſche Philoſophie, als Kritik der reinen Vernunft, verſucht den Zweifel zu löſen, die Naturgeſetze in ihrem Prinzip, in der reinen Vernunft zu begreifen, indem ſie die Frage ſtellt: quaenam sit ratio efficiens et sufficiens legis naturalis? Antwort: die reine Vernunft iſt der Grund des Naturgeſetzes.

b) Anerkannt wurden gleichfalls wenigſtens für die Urtheile der Menſchen über das Schöne und Zweckmäßige, Geſetze in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und die Frage war nach dem Schönen an ſich und dem Grunde deſſelben. Die kritiſche Philoſophie, als Kritik der Urtheilskraft, ſucht den Grund des Zweckmäßigen und Schönen in beider Grund und beiderlei Urtheile.

c) Anerkannt wurde gleicher Weiſe in den Geſinnungen, Entſchlüſſen und Handlungen der Menſchen eine Nothwendigkeit und Allgemeinheit; und Kant in den Grundlagen ſeiner Metaphyſik der Sitten macht den Verſuch, ſie darzuſtellen, und die Kritik der practiſchen Vernunft enthält kritiſch transcendental die Beantwortung dieſer Fragen.

Das Reſultat iſt: die Vernunft gibt das Geſetz oder dann: mittelſt ſeiner Vernunft gibt der Menſch ſich für ſein Denken und Thun ſelbſt das Geſetz. Dieß iſt die Autonomie und aus der Vernunft kommen die Geſetze. So treten zwei Sätze einander gegenüber:

α) die Vernunft gibt das Geſetz
β) Gott gibt das Geſetz.

Die Bibel lehrt, daß er das Geſetz gegeben habe. Iſt ſie zu dieſer Lehre berechtigt? In jener Stellung beider Sätze verwandeln ſich beide in das Dilemma:

Wenn es wahr iſt, daß die Vernunft das Geſetz gibt, ſo iſt es unwahr, daß Gott es gebe, oder iſt es wahr, daß er das Geſetz gibt, ſo iſt es unwahr, daß die Vernunft es gebe. Nur

Eines kann wahr ſeyn! Welches von beiden iſt das Wahre? Die kritiſche Philoſophie entſcheidet ſich für das erſte; aber ſie ſucht doch einen Mittelweg, um mit dem zweiten abzukommen, indem ſie nemlich, was der Rationalismus nicht thut, noch einräumt, daß eine Offenbarung Gottes und ſeines Willens als das Geſetz an die Menſchen möglich ſei. Dieß einräumend bleibt ſie jedoch dabei ſtehen, daß der Menſch durch ſeine Vernunft ſich das Geſetz gebe, mithin auch, daß der Menſch keiner Offenbarung bedürfe. Das Auskunftsmittel dieſer Philoſophie iſt nun folgendes: der Menſch gibt ſich zwar durch ſeine Vernunft das Geſetz ſelbſt, aber er kann es doch anſehen, als ſei es von Gott gegeben. Aber dies Auskunftsmittel iſt ein bloßer Nothbehelf; denn: iſt es wahr und gar bewieſen, daß das Geſetz von dem Menſchen mittelſt ſeiner Vernunft gegeben werde, ſo muß dieſer Wahrheit jede andere Anſicht und Vorſtellung weichen, iſt das wahr, ſo muß der Menſch ſich der Vorſtellung enthalten, als ob es von Gott gegeben ſey. Wie iſt aber aus jenem Dilemma herauszukommen? Was entſcheidet hier? Aus dieſem Schwanken kömmt die Wiſſenſchaft bloß durch Reflexion auf die Erkenntniß des Geſetzes, welche ihr bereits geworden iſt. Dieſe Erkenntniß iſt es, die uns weiter aus dieſem Zweifel führen muß und mittelſt deren jene erſte Frage ſich beantwortet.

1) Das Geſetz iſt eine Macht und hat Macht. Vgl. §. 4. Nemlich

a) was machtlos iſt, es ſei, was es will, Geſetz kann es nicht ſein; denn das Geſetz iſt beſtimmend; das Geſetz vermag etwas, das Machtloſe nichts. Das gilt von allen Geſetzen, welche die Menſchen ſich gegeben haben und die, ſo lange ſie beſtanden, auch eine Macht waren; ſobald ſie machtlos wurden, waren ſie kein Geſetz mehr, wie z. B. das Feudalgeſetz.

b) Das Princip oder der Grund der Macht kann nicht die Schwäche ſein, die Ohnmacht, aus dem, was nicht in ſich ſelbſt ſtark iſt, kann nichts ſtarkes werden. Der Haſe erzeugt einen Haſen, keinen Löwen. Iſt das Geſetz, wie es iſt, nur als Machtgeſetz, ſo kann ſein Princip auch nur Macht ſein; das gilt ja ſogar bei den Geſetzen, die ſich die Menſchen einander geben, nach irgend einer Verfaſſung. Es ſind die Mitglieder des Vereins, der Societät, die aus ihrer Mitte einzelne wählen, von denen wieder aus ihrer Mitte einzelne gewählt werden, dieſe werden von den vielen abgeſchickt in die Verſammlung, wo die Geſetze berathen werden: est potestas legislativa, die Wähler wählen die, welche im Volke einigermaßen Kraft haben, die im census etwas gewiſſes abgeben, Bettler nimmt man dazu nicht, dienende Mitglieder dürfen gar nicht gewählt werden. So hat in der Kammer das Geſetz eine Macht.

c) Iſt dann die Vernunft, von der es heißt, aus ihr ſtamme das Geſetz, eine Macht? und welche? und hat ſie Macht? Sie iſt ein Wort, und mit dieſem Wort wird bezeichnet ein Gedanke, den einer hat, ein zweiter, ein dritter, mehrere, alle, ein Gedanke, aber weiter nichts, und zwar der mehrerer Menſchen; die allgemeine Menſchenvernunft, dieß Wort bezeichnet immer nur den Gedanken. Wodurch iſt dann die Vernunft, was ſie iſt: wodurch hat ſie das Wort? Durch den Menſchen! er iſt ratio efficiens rei et vocabuli. Wenn das Geſetz die Vernunft zu ſeinem Entſtehungsgrunde hat, ſo iſt dieſes doch nur mittelſt des Menſchen oder vielmehr er der wirkliche Menſch iſt's, der mittelſt ſeiner Vernunft der Urheber des Geſetzes iſt. So gibt ſich der Menſch das Geſetz ſelbſt, aber das Geſetz, das er ſich ſo gibt, iſt Geſetz in einer kleinen oder großen Gemeine, Familie, im Staate, Volke, es iſt nicht das, welches als Moralgeſetz bezeichnet wird. Das Volk und ſeine Macht mag noch ſo groß ſein, mag, wie z. B. das franzöſiſche, dreißig Millionen ſtark ſein, die Geſetze, die jedes Volk hat, gelten nur für das einzelne Volk, z. B. die franzöſiſchen nur für die Franzoſen. Alſo, daß die Vernunft das geſetzgebende Princip ſei, iſt nur eine Phraſe, es iſt nichts dahinter, die Vernunft iſt keine Macht, und hat keine. Es kann nun aber weiter heißen, nicht die Vernunft iſts, worin das Geſetz ſeinen Grund hat, ſondern der Menſch gibt ſich durch ſeine Vernunft das Geſetz; dann hat alſo das Geſetz die Macht, die es iſt und hat, durch den Menſchen, alſo er iſt der mächtige. Aber der Menſch ſelbſt iſt es ja, der erſt Macht erhält und hat durch das Geſetz und wenn das Geſetz die Hand von ihm abzöge, iſt er der Ohnmächtige. Dieß erläutert ſich durch die Legende des Simſon. Das Geſetz kann vorgeſtellt werden als das Haupthaar, durch das der Menſch Macht hat, dann kommt die Buhle, Delila, die kritiſche Philoſophie, der Rationalismus und ſchneidet das Haupthaar ab, dann hat er keine Macht mehr. Was in dieſer Anſicht und der Beurtheilung derſelben liegt, iſt ausgeſprochen durch den Satz: *ὁ ἄνθρωπος τὸ μέτρον πάντων.* Aber dieß Philoſophem hat keine Wahrheit, denn der Menſch ſelbſt ſteht unter einem Maaße, wodurch er das Maaß iſt für die andern Dinge.

2) Vom Geſetze an ſich iſt die Erkenntniß deſſelben unzertrennlich, absque cognitione nulla lex, sicut sine lege nulla cognitio. Aber das Geſetz enthält die Erkenntniß

a) bloß ihrer Möglichkeit nach und iſt hierin das Naturgeſetz. Frägt ſich gleich, wodurch iſt die Möglichkeit der Erkenntniß im Geſetz? Alle Naturgeſetze haben einen Verſtand in ſich, und es iſt der Triumph des Menſchen, ihn zu erkennen. Aber das iſt nicht der Verſtand der Natur, die Natur befolgt ihre Geſetze, ohne ſie zu wiſſen, ſie weiß nicht, was ſie thut, und was ſie thut, iſt dem Geſetz gemäß. Nun mag die Natur ſelbſt in ihrem Grunde, Weſen nach allen Seiten betrachtet und erforſcht werden. Der Grund der Möglichkeit iſt nicht in ihr, kann nicht in ihr erforſcht werden, ſondern nur die Möglichkeit. Die Kritik der reinen Vernunft deducirt es und ſeine Erkenntniß aus der reinen Vernunft, hat aber im Hintergrunde die Hypotheſe des Dings an ſich, und mit dieſer iſt ſie nahe dabei, auszuſprechen, daß die Möglichkeit der Erkenntniß des Naturgeſetzes nicht in der Natur gegründet ſei.

b) Mit dem Geſetze iſt die wirkliche Erkenntniß deſſelben vereint. Sie iſt ihm als wirkliche Erkenntniß immanent, ſo iſt es das Kunſtgeſetz und die Kunſt iſt einerſeits die natürliche, die Kunſt der Natur ſelbſt, ihre Erzeugniſſe in der Natur ſind die Dinge in ihren ſchönen und zweckmäßigen Geſtalten. So ſteht das Kunſtgeſetz noch unter der Kategorie der Möglichkeit der Erkenntniß. Andererſeits aber ſind jene Werke der Kunſt die des Menſchen und iſt er im Hervorbringen derſelben mit Wiſſen thätig. Iſt er auch das Geſetz der Kunſt, in oder kraft welcher er jene Erzeugniſſe hervorbringt? Es gehören zur Kunſt mancherlei Fähigkeiten und deren Uebung, wo ſie Fertigkeiten werden; in dieſer Uebung ſtehen ſie unter Regeln, und jene Regeln in einer Theorie gewinnt, erarbeitet der Menſch durch Reflexion auf die hervorzubringenden Gegenſtände, Farben-, Licht- und Schatten-Geſetze, ſelbſt die Metra und den Reim; aber durch das iſt er noch kein Maler oder Dichter. Etwas andres iſt das Genie, ohne welches alle jene Theorie und Uebung unnütz iſt. Dieſer Geſetze Urheber iſt er ſelbſt. Im Element der Genialität iſt das Geſetz der Kunſt enthalten. Der wahre Künſtler erkennt dies an, erkennt es als ein Göttliches (θεῖόν τι) in ſeiner Kunſt. Er giebt ſich einer Macht hin über ihm.

Endlich c) geht das dem Geſetz immanente wirkliche Erkennen, das Wiſſen, den Menſchen in ſeiner Perſönlichkeit an, und das Geſetz im Verhältniß zu ihm, von dem wirkliche Erkenntniß unzertrennlich iſt, iſt eben das Moralgeſetz. Hat daſſelbe, wie die kritiſche Philoſophie meint, zu dieſem Princip die Vernunft, ſo muß dieſe, da es mit dem Wiſſen identiſch iſt, ſelbſt wiſſende Vernunft ſeyn. Iſt aber die Vernunft das Wiſſende und ſpricht ſie, führt ſie das Wort? Der Menſch iſt es, der ſie weiß, der ſie benennt, ausſpricht, alſo wenn das Geſetz ſie zum Princip haben ſoll, ſo iſt's wahrhaft, weil des Geſetzes Princip der wiſſende Menſch iſt; der Menſch, der die Geſetze gibt, bohrt die Vernunft an, aber das ewige Waſſer (Joh. 4.) fließt nicht daraus.

In der Betrachtung des Moralgeſetzes §. 5. und 6. galt es als das Weſen deſſelben, die beziehungsloſe Allgemeinheit und die unbedingte Nothwendigkeit beides in einem erkannt und gewußt vom Menſchen; das Geſetz wird von den Menſchen in dieſer Allgemeinheit und Nothwendigkeit gewußt, aber nicht aus ihm; denn ſeine Allgemeinheit und Nothwendigkeit iſt nur beſchränkt und ſeine Nothwendigkeit nur bedingt. Er kann alſo die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Geſetzes nur abſtract denken, ſie aber nicht concret wiſſen, ohne von ſich zu abſtrahiren. Wäre das Geſetz nicht an und in ſich ſelbſt das abſolut allgemeine und kategoriſch unbedingte, ſo könnteſt du gar keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit hineinbringen und es gar nicht ſo denken. Wie kann alſo das Geſetz aus dir kommen? Gegen jene Lehre hat daher der alte Glaube die Lehre: der Menſch hat Gewiſſen, worin der Menſch anerkannt wird in einer Macht, die nicht die Macht ſeines Denkens iſt. So iſt das Gewiſſen für die Moral, was das Genie für die Kunſt iſt.

3) Wie dem Moralgeſetz das Wiſſen, eben ſo iſt ihm das Wollen immanent. Es ſelbſt wird daher bezeichnet als eine Willensmacht, und von ihm iſt an ſich bei der beſtimmten Reflexion auf es der Wille eben ſo unzertrennlich, wie Verſtand und Erkenntniß von ihm unzertrennlich iſt. Woher hat denn nun das Geſetz dieſen Willen in ſich? Die kantiſche Philoſophie ſagt: aus der Vernunft als praktiſcher. Aber wie ſie als reine Vernunft ein Gedachtes iſt, ſo auch als praktiſche. Nicht die praktiſche Vernunft iſt es, deren Weſen der Wille ſei, du haſt den Willen; alſo käme es wieder auf den Menſchen heraus. Die praktiſche Vernunft iſt des Geſetzes Quelle, es wurde aber damit gemeint, nicht die Vernunft, ſondern der Wille des

Menſchen iſt es. Aber was für ein Held iſt denn der Menſch mit ſeinem Willen? Vgl. §. 7. Die kritiſche Philoſophie kann ſelbſt nicht umhin, eine Radicalmaxime zu ſtatuiren, welche ſich bei allen Menſchen inſinuire, den Hang zum Böſen enthalte, und deren Grund unerforſchlich ſey. Wir ſind allzumal Sünder, ſagt Kant ja damit ſelbſt. Wie aber ſoll nun aus den Menſchen, welche ſolcher Weiſe allzumal Sünder ſind, das Geſetz kommen? So iſt's mit dieſer ratio legis, quae sit ipsa ratio hominis. Da alſo der eine Satz: die Vernunft iſt Urheber des Geſetzes alles gegen ſich hat, was hat der andere Satz: Gott iſt Urheber des Geſetzes, für ſich?

Bei dieſem Satze iſt vorausgeſetzt der Gedanke, die Idee Gottes verknüpft mit dem Glauben, daß Gott ſei, und die bibliſche Lehre von der göttlichen Geſetzgebung hat dieſe Vorausſetzung, daß der Menſch Gott denke und ihn glaube, das aber iſt ein Dogma, und hier weiſt ſomit die theologiſche Moral auf die Dogmatik hin.

ad 1) Das Weſen des Geſetzes iſt ſeine Macht, es ſelbſt iſt eine Macht, das Weſen Gottes iſt die unendliche, die abſolute Macht. ad 2) Das Weſen des Geſetzes iſt die ihm, der Macht, immanente Erkenntniß, das Weſen Gottes iſt das abſolute Wiſſen, die Allwiſſenheit. ad 3) Das Weſen des Geſetzes iſt als Willensmacht beſtimmend für den Willen, das Weſen Gottes iſt die Heiligkeit. Indem nun von dem Menſchen, wiſſend oder glaubend, anerkannt wird, daß Gott der allmächtige, allwiſſende und heilige ſei, iſt für den Menſchen die Frage leicht beantwortet, nach dem Urſprung des Geſetzes. Gott iſt der Urheber des Geſetzes.

Die folgende Unterſuchung geht eben darauf aus, den Grund des Geſetzes in Gott zu erkennen, und ihn als den Urheber des Geſetzes zu wiſſen. Von der Oberfläche geht es da weit weg in die Tiefe. Dieſe Tiefe des Chriſtenthums iſt die des Meeres, eine Fülle, denn die räumliche iſt leer und bodenlos. Freilich gebraucht man heut' zu Tage gern das Wort Tieſe, um deſto bequemer auf der Oberfläche bleiben zu können und der Forſchung auszuweichen; man will keine klare Tieſe haben, der man auf den Grund ſieht, trüb ſoll ſie ſeyn und undurchſichtig. Doch damit iſt nichts gethan. Der Taucher, der die Perle des Geſetzes ſuchet, muß auf den Grund des Meeres (I. Cor. 2, 10. *τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ*. Von dieſer Tieſe heißt es: *τὸ πνεῦμα ἐρευνᾷ*.) Aber davon wollen die Fiſche, die auf der Oberfläche ſchwimmen, nichts wiſſen. Das ſchert uns nicht. Wir treten jetzt die Reiſe an. Wer keine Taucherglocke hat, engbrüſtig iſt, mag oben bleiben! Denn mit den Worten: Tieſe des Chriſtenthums iſt allerdings etwas geſagt, aber wer nicht in die Tieſe eingeht, verſteht ſie nicht, ſpeiſt ſich und andere mit leeren Worten ab. Die Lehre des Geſetzes muß begriffen werden. Die Frage iſt, woher das Geſetz ſei, quaenam sit legis origo, und die Frage ſelbſt treibt den Verſuch, ſie zu beantworten, in die Tieſe hinab.

Zweites Hauptſtück.

Vom Urſprung des Geſetzes.

§. 10.

Eintheilung.

Der Begriff von dem Urſprung eines Dinges, einer Sache enthält einen andern, nemlich den des Grundes, inest notioni entis notio rationis sufficientis. Dieſe Notion des Grundes iſt die abſtracte, der Begriff des Urſprungs dagegen der concrete. Das Ding ſteht im Verhältniſſe zu dem Grunde in ſeinem Urſprung als das Begründete. Er iſt nicht etwa der Boden, auf dem die Dinge ſtehen oder liegen, wie die Gebäude auf dem Grundſtein, ſondern er iſt das, woraus das Ding entſteht und er der Grund ſeiner Entſtehung geht in es, das Entſtandene ein, bleibt nicht außer ihm, ſondern wird in ihm aufgehoben. Das Geſetz aber iſt kein Ding, iſt keine Sache, ſondern es iſt die Macht der Dinge und in den Dingen, in den Sachen. Durchs Geſetz unter und in ihnen als durch ihren Grund werden die Dinge neben, mit und aus einander gehalten, es iſt die Alles durchdringende Macht. So z. B. das Geſetz der Gravitation, es iſt das die Weltkörper aus einander, gegen einander, zu und von einander haltende Element, ſie als ſelbſtändige in ihrer Abhängigkeit, wie die Sonne, als abhängige in ihrer Selbſtändigkeit, wie die Planeten, durchdringende; und ſo wie das Geſetz der Gravitation hier das Geſetz der großen Dinge iſt, ſo iſt das Geſetz ebenfalls die Macht der Organiſation in ihrer vegetabilen und lebenden Thätigkeit. Aber alle dieſe Dinge ſind Sachen. Wird nach dem Urſprung der Dinge gefragt, ſo kann dieſer wohl genommen werden für die Urſache; denn ſie ſind Sachen; aber wird nach dem Urſprung des Geſetzes als der Macht der Dinge gefragt, ſo iſt bedenklich, ob auch hier noch von einer Urſache die Rede ſein kann. Wenn an die Stelle des Begriffs der Urſache, die Frage nach dem Begriff des Urhebers gebracht wird, ſo kömmt es darauf an, ob durch den Urheber nicht auch ein urſachlicher Grund angedeutet wird; iſt das, ſo taugt das Wort auch nicht. Das Moralgeſetz iſt keine Macht der Dinge und über die Dinge, ſo wenig als es ſelbſt als Geſetz ein Ding iſt; denn es geht unmittelbar auf den Willen, wogegen die Sachen alle willenlos ſind, und iſt ſomit als das Moralgeſetz die Macht über die Perſonen und der Perſonen ſelbſt. Dieſer Punkt iſt §. 9. ſchon berührt. Ohne das Geſetz iſt die Perſon in ihrer Möglichkeit oder Wirklichkeit machtlos, wenn auch die Individualität der

Perſon die allerſtärkſte und der Menſch ein gewaltiger Rieſe wäre; das Geſetz allein gibt ihm ſeine Macht. Die phyſiſche Schwäche kann die größte ſein, und doch iſt ſie eine Macht, und hat eine Macht durch das ihr immanente Geſetz. Das Kind von wenigen Tagen iſt eine mögliche Perſon und das Geſetz ſeine Macht. Ein Barbar tritt hervor, wüthend, ſpießt es an ſeinen Säbel, — es iſt hin; aber jener iſt eben darum ein Barbar. Der gebildete Menſch rettet es, wenn es möglich iſt, weil das Geſetz aus der Perſönlichkeit des Kindes zu ihm ſpricht. Ja ſelbſt da, wo die Geſtalt des Thieres dem Menſchen ganz nahe kommt, wie z. B. beim Affen, ſcheint die mögliche Perſönlichkeit da zu ſein. Merkwürdig iſt hier das Beiſpiel der Engländer, die einſt auf Ceylon jagend einen Orangutang ſchoſſen; er entfloh ihnen von Baum zu Baum, bis er ſich endlich auf den äußerſten Spitzen des letzten feſtſetzte und von fünf Schüſſen getroffen herunterwarf. Da lag er, hielt die Hand auf eine Wunde in der Bruſt, und den Schmerz, die Wehmuth, ja ſelbſt die ſcheinbare Verachtung im Blicke des Thieres konnte der Erzähler kaum ertragen. So mächtig iſt ſelbſt die Geſtalt der Perſönlichkeit. Vollends aber wo die Perſonalität nicht die blos mögliche, ſondern die wirkliche iſt, in dem Menſchen, der das Geſetz kennt, und ſich deſſen gemäß verhält; da hat das Geſetz und die Perſon eine Macht, gegen die jede phyſiſche Macht eine Schwäche iſt. Der wackere Mann kann durch ſeine Individualität ſchwach, überwunden werden, durch die Perſönlichkeit behält er die Macht. Man denke z. B. an Schillers Don Carlos in der Scene, wo Poſa ſtirbt und Philipp ausruft: „Erde gib mir dieſen Todten wieder.“ Kann nun ſchon kaum beim Naturgeſetz, wenn es ſeinen Urſprung gilt, nach der Urſache gefragt werden, ſo kann noch weit weniger beim Moralgeſetz nach der Urſache und dem Urheber die Frage ſeyn. Es geht alſo hier auf den ganz abſtracten Gedanken des Grundes zurück; der concrete Begriff des Urſprungs enthält den ganz abſtracten Gedanken des Grundes, aber der Gedanke und ſein Gegenſtand ſteht in Relation zu dem Begründeten, wozu jener der Grund iſt, und dieſe Relation iſt doch unter dem Geſetz. Der Urſprung des Geſetzes kann alſo kein ſolcher ſeyn, wo dies Verhältniß ſtatt findet, er kann kein Verhältnißbegriff ſeyn, wie jener des Geſetzes; der Begriff des Grundes im Begriff des Urſprungs iſt daher zur Beantwortung der Frage: woher das Geſetz? unzureichend, weil es ein Verhältnißbegriff iſt. Ferner erinnert ſchon die Frage: woher das Geſetz? an einen Anfang, wer aber kann bei dem, was keinen Anfang hat, bei dem Anfangsloſen an Urſprung denken und nach einem Urſprung fragen? Ein Narr könnte höchſtens fragen: unde Deus? Mit dem bloßen Anfang iſt es alſo auch nicht gethan. Ohne den Begriff des Anfangs und ohne den des Grundes, hat der Begriff des Urſprungs keinen Inhalt, im Grunde iſt nur das Abſtracte und Concrete negirt, im Anfang das Temporelle; beides wird in einen Begriff zuſammengefaßt, und durch das Wort Princip bezeichnet. Somit wäre die Aufgabe gefaßt, welche zu löſen iſt, und es iſt ſchon ein Schritt gethan zur Löſung der Aufgabe, wenn man nur die Aufgabe recht verſteht: quid est legis principium? oder populärer im flachen Waſſer: worin, womit, wodurch hebt das Geſetz an? woraus und wie nimmt es ſeinen Anfang?

Mit ihr und ihrer Beantwortung gilt es 1) das Sein des Geſetzes, principium essendi (bei den Scholaſtikern), oder die Beantwortung der Frage: quid est illud, ex quo sit lex? 2) Es iſt das Moralgeſetz, nach deſſen Princip gefragt wird und zu deſſen Weſen das Erkennen und Erkanntwerden deſſelben gehört. Alſo jene Hauptfrage iſt ferner die nach dem Princip der Erkenntniß des Geſetzes, principium cognoscendi legem. 3) Jenes Princip des Geſetzes und das Princip ſeiner Erkenntniß aber wird genannt, und der es nennt, verhält ſich nicht wohl als ein blos Schwätzender, ſondern es wird zugleich gedacht, und die dritte Frage iſt daher nach dem Princip, aus welchem das Princip erkannt werde, est cognitio principii legis, 2) est cognitio principii cognoscendi legem, 3) unde haec cognoscendi principii cognitio originem duxerit.

Auf dieſes dritte Moment kommt es hier an:

Die Erkenntniß vom Princip des Geſetzes und ſeiner Erkenntniß iſt nicht zu verwechſeln mit dieſem Princip und gar mit dem Geſetze ſelbſt. Dazu, daß das Moralgeſetz beſtimmend werde und ſei für den Willen des Menſchen, bedarf dieſer nur deſſen, daß er es wiſſe, kenne, nicht aber der Erkenntniß des Grundes oder des Princips der Erkenntniß des Grundes. Dieſe Erkenntniß des Princips u. ſ. w. geht daher die Praxis nichts an, ſondern nur die Theorie. Heißt es z. B. ſprüchwörtlich: „thue recht und ſcheue niemand“; ſo hat gleichſam das Geſetz ſelbſt geſprochen, aber den Grund des Geſetzes, ſo wie das Princip deſſelben braucht der Menſch nicht zu wiſſen, um darnach zu thun. Wenn dagegen die Wiſſenſchaft vom Moralgeſetz gedacht und im Gedanken von ihr unternommen, wenn der Verſuch einer Ethik gemacht wird, ſo iſt das Bedürfniß, das Princip des Geſetzes und den Grund dieſer Erkenntniß zu erkennen, da; denn der Inhalt jeder Wiſſenſchaft beſteht in Erkenntniſſen und dieſe ſind der Inhalt der Wiſſenſchaft mittelſt beſtimmter Sätze; mittelſt ihrer werden ſie erworben, und die Wiſſenſchaft enthält ſie dann auch in gewiſſen Sätzen, ſie iſt wiſſenſchaftlich durch Wahrheit und Gewißheit ihres Inhalts, welche alle Meinungen und Hypotheſen aus der Wiſſenſchaft ausſchließt. Woraus haben denn aber die Erkenntniſſe und Sätze der Wiſſenſchaft ihre Wahrheit und Gewißheit? Darauf kann geantwortet werden: aus einem Satze, der die Wahrheit und Gewißheit aller Sätze der Wiſſenſchaft begründet, in dem ſie alle ihre Haltung haben. Aber da iſt er ja der Grundſatz, hier der Grundſatz, das Princip der Wiſſenſchaft, der Moral, nicht zu verwechſeln mit dem Moralgeſetz. Das wird nach allen Seiten erkannt und begriffen, durch die Moral, deren Grundſatz jener iſt. Es kann gedacht werden, daß verſchiedene Wiſſenſchaften jede einen eigenthümlichen oder ihren Grundſatz habe. So würde z. B. der Grundſatz, das Princip der Phyſik ein anderer ſein, als der der Mathematik, dieſer ein anderer als der Grundſatz der Ethik, alſo nach Verſchiedenheit der Wiſſenſchaften ſind auch ihre Grundſätze verſchieden. Aber der Grundſatz einer und derſelben Wiſſenſchaft kann nur ein und derſelbe Grundſatz ſein, denn ſo verſchieden in der Form und dem Stoff auch die Erkenntniſſe ſein mögen, welche die Wiſſenſchaft enthält, die Wahrheit und Gewißheit, welche durch alle geht und in jenem Satze enthalten iſt, iſt die eine und ſelbe, folglich muß auch ihr Grundſatz einer und derſelbe ſein. Wenn die Moral, die Dogmatik und andere theologiſche Doctrinen ſehr verſchiedene Angaben haben, ſo iſt dies ſchon verdächtig. Sagt z. B. von Meyer: die Wahrheit des Chriſtenthums iſt eine „höhere“ und ein Anderer „ſie iſt eine tiefere“, und ein Dritter „ſie iſt die geoffenbarte“, und ein Vierter „nein eine vernünftige“, ſo ſind dies verſchiedene Angaben für einen Begriff. Wodurch iſt ſie höher oder tiefer, geoffenbarte oder vernünftige? denn mit Worten läßt ſich die Wiſſenſchaft nicht abſpeiſen. So wie die erſten Verſuche einer Ethik gemacht wurden, war auch ein Bedürfniß rege, ein Princip der Ethik zu entdecken, und man machte daher Verſuche, ihren Grundſatz zu finden. Mit der Ethik nun iſt es, obzwar ſie eine Theorie ſei, doch mittelbar auf die Praxis abgeſehen, es iſt nicht blos darum zu thun, gründliche Erkenntniſſe von den Geſetzen, Pflichten und Rechten der Menſchen zu haben, ſondern es iſt um die Geſetze, Pflichten und Rechte ſelbſt und um ihre Ausführung im Wollen und Leben zu thun. In der Lehre vom Urſprung des Geſetzes entſteht hiermit die Frage

a. nach dem Begriff des Grundſatzes für die Moral, ſodann

b. die nach den Verſuchen, welche gemacht wurden und werden, dies Princip zu entdecken, und in ihm, aus ihm, die ganze Wiſſenſchaft hervorzubringen.

Bei der Beantwortung dieſer zweiten Frage wird die Unterſuchung dialektiſch — kritiſch. Dieſe Kritik iſt eine Disciplin, in der die, welche ſich auf die Wiſſenſchaft der Moral legten, ſie entweder zu ſchaffen ſuchend, oder ſie ſtudirend, in Zucht genommen werden. Der Menſch hat von Natur den Hang, originell zu ſein; dieſer Hang geht auch in die Wiſſenſchaft und zeigt ſich in ihr da beſonders, wo der Menſch ihren Grundſatz gefunden zu haben ſtolz iſt. Ein ſolcher Selbſtdünkel zeigt ſich in allen dieſen Grundſätzen und Verſuchen. Die Kritik nimmt ſie alſo in Zucht.

c. die Frage wäre dann nach dem Urſprung des Geſetzes ſelbſt und ſeiner Erkenntniß. Bei dem Verſuche, ſie zu beantworten, bliebe dahingeſtellt, ob es eines Grundſatzes bedürfe für die Erkenntniß des Geſetzes, wobei die Originalität aus dem Spiele bliebe.

d. Daß der Menſch das Geſetz erkenne, dazu muß ihm Veranlaſſung werden (vergl. §. 8.), und die Religion in ihrer Allgemeinheit mit ihren Belehrungen gibt dieſe, die chriſtliche Religion durch die Bibel. Die Frage iſt daher: Welches iſt nun die Lehre der Bibel vom Urſprung des Geſetzes?

§. 11.

Begriff des Grundſatzes.

Um dieſen zu begreifen, iſt zu unterſcheiden

a. das Weſen deſſelben, welches darin beſteht, daß er ein Urtheil iſt; dann

b. die Beſchaffenheit deſſelben. Sie beſteht darin, daß er dem Begriff der moraliſchen Wahrheit und Gewißheit nicht adäquat zu ſein vermag. Beides iſt nun vorläufig ausgeſprochen, jedes von beiden für ſich zu beweiſen.

ad a. Nicht jeder Satz iſt ein Urtheil, ſondern nur der, deſſen Elemente oder Extreme Begriffe ſind; der Satz z. B.: heute iſt's warm, hat zu ſeinen Extremen das Heute und das Warm, heute iſt eine Anſchauung, warm eine Empfindung. Beide Elemente ſind durch: iſt mit einander verknüpft, aber mit dieſem Satz iſt nichts anzufangen, damit lockt man noch keinen Hund von dem Ofen. Anders verhält es ſich mit dem Urtheil. Dieſes iſt entweder ein kategoriſches, ſeine beiden Extreme ſind zwei Begriffe, kategoriſch mit einander verknüpft, z. B. der Löwe iſt ein Thier. Löwe iſt Begriff, die Species bezeichnend, Thier iſt Begriff, bezeichnend die Gattung; oder das Urtheil iſt hypothetiſch, z. B. wenn die Sonne in das Zeichen des Widders tritt, wird es in unſern Climaten Frühling. Sonne iſt Begriff, Frühling iſt auch Begriff, und der Satz hypothetiſch bezeichnet ein Cauſalverhältniß, jenes iſt alſo die Urſache, dieſes die Wirkung; oder endlich das Urtheil iſt disjunctiv, d. h. das eine ſeiner beiden Extreme beſteht ſelbſt wieder aus zwei Elementen und jedes derſelben iſt dem andern entgegengeſetzt, wie z. B. das Urtheil: das Leben iſt ein entweder vernünftiges oder vernunftloſes. Der Grundſatz einer Wiſſenſchaft muß ein Urtheil ſein, ein hypothetiſches kann er nicht ſein; denn das hat zur Bedingung etwas anderes außer ihm, und iſt alſo in dieſem andern begründet. Eben ſo wenig kann er ein disjunktives ſein: denn bei jener Disjunktion iſt das Wahre ebenſo disjunktiv gehalten, und die Gewißheit ausgeſchloſſen. Alſo iſt erforderlich ein kategoriſches und die Natur des Grundſatzes würde ſein, daß derſelbe ein kategoriſches Urtheil iſt. Da ſtehen wir ja noch bei Kants kategoriſchem Imperativ. Zwei Begriffe, ohne durch einander oder durch einen dritten bedingt und ohne durch einander disjungirt zu ſein, ſind durch die Copula mit einander verknüpft. Löwe iſt

Thier. Wie entſteht nun dieſe Verknüpfung und woher kömmt ſie? welches iſt der Grund der Copula, warum urtheilt und muß der Menſch beim Löwen ſo urtheilen vom Löwen? Wenn der eine Begriff den andern ſchon in ſich hat, dann verknüpft ſich, falls der andere aus ihm geſetzt wird, der andere mit ihm durch den einen, dann iſt das Urtheil ein analytiſches, ein identiſches. So z. B. das Urtheil: das Dreieck iſt eine dreiſeitige Figur. Aber das analytiſche Urtheil kann für die Wiſſenſchaft nichts helfen, und Fichte mit ſeiner analytiſchen Logik uns nicht von der Stelle bringen. Wo nicht der eine von beiden Begriffen den andern enthält, ſchon vor der Analyſis mit ihm verknüpft, iſt das Urtheil ein ſynthetiſches, und die Frage iſt, da der Grundſatz ein Urtheil und zwar ein kategoriſches ſein muß, und kein analytiſches Urtheil ſein kann: kann er ein ſynthetiſches ſein? Wird z. B. geſagt: der Stein iſt ein Körper, ſo iſt analytiſch geurtheilt; denn der Stein hat den Körper in ſich. So: alle Steine ſind Körper in der Kategorie der Quantität. Sagt man hingegen: der Körper iſt ein Stein, ſo iſt ſynthetiſch geurtheilt; denn das Prädicat wird zum Subject hinzugethan, das es nicht enthält. Das zeigt ſich beſonders bei der Kategorie der Quantität: alle Körper ſind Steine, quod non! Der Grundſatz muß alſo ein ſynthetiſches Urtheil ſein. Die ſynthetiſchen Urtheile ſind entweder empiriſche, Erfahrungsurtheile, oder rationelle, die Erfahrung bedingende. Kant nennt jene Urtheile a posteriori, dieſe, die reinen, die Vernunfturtheile, a priori. Die Frage der kritiſchen Philoſophie iſt hier: wie ſind a priori ſynthetiſche Urtheile möglich? und die Frage nach dem Princip der Ethik iſt die nach den a priori ſynthetiſchen Urtheilen.

Der Grundſatz der Ethik geht die Erkenntniß von ihrem Gegenſtande an, für dieſe wird der Grundſatz geſucht; aber ihr Gegenſtand iſt das Geſetz und ſo geht der Grundſatz der Ethik mittelbar das Geſetz ſelbſt an, und zwar daſſelbe als das ſich von ſich unterſcheidende. In dieſem Unterſchiede iſt ein Inbegriff von Geſetzen. Die Erkenntniſſe, die der Inhalt der Ethik ſind, haben dieſe Geſetze zu Gegenſtänden, ſind aber durch Urtheile bedingt, ſprechen ſich in Urtheilen aus; der ihre Wahrheit und Gewißheit begründende Satz würde alſo der Grundſatz, das Princip der Ethik ſein. Für ſeinen Begriff wäre demnach zu reflectiren auf das Geſetz im Unterſchiede von ihm ſelbſt. Es iſt das Geſetz für den Willen und geht alſo die Perſon an. Aber die Perſon in ihrer Selbſtändigkeit ſteht einerſeits im Verhältniß zu den unſelbſtändigen Dingen oder Sachen, andererſeits in dem zu ihr ſelbſt, und das Geſetz im Unterſchiede von ſich betrifft einerſeits jenes, andererſeits dieſes Verhältniß. Das Verhältniß auf der einen Seite beſtimmt ſich in und mit dem Begriff des Rechtes an ihnen, Sachenrecht; auf der andern Seite durch den des Rechts der Perſon an ihr ſelbſt. Auf beide geht das Geſetz, und die Erkenntniß des Geſetzes in Anſehung beider iſt eine verſchiedene; wie das Geſetz das eine und andere Verhältniß begründet, ſo meint man, ein Urtheil begründe auch die Erkenntniß und dieſes Urtheil ſei das Grundurtheil. Der Grundſatz a. bezeichne das Recht der Perſon an der Sache, wie ſie ihr eigen iſt, und von ihr ſelbſt geſondert, gleichviel auf welche Weiſe die Perſon ſich angeeignet habe, etwa durch Occupation, Contract u. ſ. w. Mit b. ſei bezeichnet das Recht der Perſon an ihr ſelbſt und ſomit das Recht an ihrem Leibe, Leben u. ſ. w. Das Geſetz nun

ad a. iſt etwa ausgeſprochen in dem Urtheil: „du ſollſt nicht ſtehlen." Das Geſetz

ad b. in dem: „du ſollſt nicht lügen, verläumden, ſchmähen, die Ehre abſchneiden." Beide Urtheile haben ihre Wahrheit in einem dritten,

c. in dem: „du ſollſt nicht." Das dritte Urtheil ſpricht die Pflicht aus, in Anſehung des Rechts der Perſon an der

Sache, andrerſeits an ihr ſelbſt. Unter e ſind alſo die Urtheile a und b ſubſumirt, dieſe beiden ſind unter ſich coordinirt, aber dem dritten ſubordinirt. Dieſe Pflicht c nun iſt entweder eine ſolche, in Anſehung derer ein Zwang ſtattfindet gegen jeden, der ein Recht an der Perſon oder Sache verletzen möchte, ſo wäre c die Zwangspflicht. Ihr gegenüber ſteht d, eben die Pflicht, in welcher der Zwang negirt iſt, die zwangloſe, freie Pflicht. Beide Pflichten einander coordinirt wären die poſitiven Beſtimmungen des Geſetzes, verglichen mit den beiden Rechten a und b als den negativen Beſtimmungen. Hier in der Zwangspflicht würde es z. B. vom Schuldner heißen: „bezahle deine Schuld“, thut er dies nicht, ſo wird er gezwungen. Von der andern Seite unter d, wo die Pflicht freie iſt, wird ſie ebenſo poſitiv ſein, wie unter c, aber unter c findet eine Zwangspflicht ſtatt, nicht unter d, weil ſie die freie iſt. Für den Reichen heißt es z. B.: „ſei wohlthätig“; aber der Arme hat kein Recht, ihre Erfüllung zu fordern, er kann nicht Anſpruch machen auf die Wohlthätigkeit (bei Kant c und d Rechtspflicht und Tugendpflicht). Der Erkenntniß nun von beiderlei Pflichten, welche durch die beiden ſich coordinirten c und d bedingt iſt, e ſind c und d ſubordinirt als einer Erkenntniß der Nothwendigkeit, welche ſowohl im Zwange unter c, als auch in der freien unter d die Nothwendigkeit des Willens iſt, mithin eine mit der Freiheit vereinigte, die Freiheit in ſich habende Nothwendigkeit. Dieſer freien Nothwendigkeit iſt gegenüber f, die unfreie Nothwendigkeit; ſie iſt die natürliche Nothwendigkeit, in ihr iſt das Geſetz nicht den Willen beſtimmend, wie unter e, ſondern beſtimmend die Natur, ihre Kräfte, ihre Gewalten, das Naturgeſetz. Die Erkenntniß der Pflicht unter e iſt beſtimmt durch die Erkenntniß des Moralgeſetzes; die Erkenntniß von dem natürlich Nothwendigen iſt beſtimmt durch die Erkenntniß des Naturgeſetzes. Beide ſind wieder unter g ſubordinirt und das iſt die Spitze hier, nämlich die Erkenntniß des Grundes ſowohl der moraliſchen als der natürlichen Nothwendigkeit, mithin auch die Erkenntniß vom Grunde der Erkenntniß des Moral- und Naturgeſetzes.

g
Λ
e — f
Λ
c — d
Λ
a — b

Wenn dieſe ſich in einem Urtheil fände oder geben ließe, würde es das Princip ſein, der Grundſatz. Auf die Frage alſo nach dem Princip der Ethik wäre aus dem Weſen des Grundſatzes zu antworten: der Grundſatz der Ethik iſt ein ſynthetiſches Urtheil, dem alle und jede ſynthetiſchen Urtheile in dieſer Wiſſenſchaft ſubordinirt ſind und welches keinem andern Urtheil ſubordinirt iſt. So wäre alſo der Grundſatz das Principalgeſetz, das Princip: propositio princeps est propositio, quae praeest omnibus propositionibus in doctrina ethices obviis, et quae nulli subest. —

ad b. Der Grundſatz wird

1) wohl genannt und iſt in dieſer Benennung ſehr geläufig der oberſte, der höchſte Satz, quasi propositio princeps sit propositio suprema im Unterſchied von den unteren und unterſten. In dieſer Benennung alſo iſt der Grund als das Höchſte vorgeſtellt. Dagegen bemerkt ſchon **Schelling**: der Grund ſei ja nicht das Oberſte, ſondern das Unterſte, nicht das Höchſte, ſondern das Tiefſte, und es daher allerdings abgeſchmackt, wenigſtens unphiloſophiſch, mit **Jacobi** von oberſten Gründen zu ſprechen; weil die Sache aus ihrem Grunde hervorgeht und ſelbſt das Obere iſt. Indeſſen die an einem Princip der Ethik feſthalten, können ſich dadurch gegen Schelling helfen, daß ſie für den Grundſatz den Hauptſatz annehmen. Dafür ſpricht auch die Natur in ihren Zeugungen; der Kopf ſetzt ſich zuerſt im Ei an. Von Grundſätzen der Men-

ſchen im Verkehr, der Politik u. ſ. w. kann verſtändiger Weiſe die Rede ſein, ſogar von einem Grundſatz, den ſich irgend einer in Anſehung ſeiner Wiſſenſchaft gemacht hat, z. B. von dem Grundſatz, Theologie zu ſtudiren in Anſehung des Brauchbaren im Examen oder von dem, in Anſehung des Wahren ſich auf die Wiſſenſchaft einzulaſſen; hier kann jeder Verſtändige Grundſätze haben, ſogar der Brodtheologe. Der Gedanke aber eines Grundſatzes, welchen nicht der Menſch mit einer Wiſſenſchaft und in ihr, welchen vielmehr die Wiſſenſchaft habe, und der ihr höchſter Grundſatz ſei, iſt ein ſich innerlich widerſprechender. Dennoch wird für die Moral an ihrer Spitze ein ſolcher Satz verlangt. Die Frage nach dem Princip der Moral hat zu ihrer Quelle

2) eine Meinung von ſehr alten Zeiten her; aus der Meinung entſpringt die Forderung, die Wiſſenſchaft müſſe einen Grundſatz haben. Meinungen haben zwar an ſich keinen Werth und können ſehr leicht beſeitigt werden; aber jene Meinung von einem Grundſatz der Moral iſt eine in ſich ſelbſt achtungswürdige und darum zu beachten, ihr Urſprung nämlich iſt die Moralität der Menſchen, deren Meinung ſie iſt; denn der Rohe wird nicht nach einem Grundſatz der Moral fragen, aber der Moraliſche. Wie entſteht nun aus der Moralität jene Meinung? In Anſehung ſeiner Pflichten, wie er ſie anzuerkennen und zu vollziehen hat, desgleichen auch in Anſehung der Rechte, auf die er für ſich Anſpruch macht, iſt der moraliſche Menſch durchaus nicht gleichgültig; ob das, was er für ſeine Pflicht hält, wahrhaft ſeine Pflicht ſei oder nicht, ob er darin nicht überredet, getäuſcht werde, das liegt ihm am Herzen. Erwirbt er ſich ſonſtige Fähigkeiten und Fertigkeiten, ſo ſind die Uebungen, die von ihm angeſtellt werden, nicht voraus ſchon ein Wiſſen von ihrer Nothwendigkeit, aber ſo beſchaffen, daß eine Gewißheit ihrer Nothwendigkeit erfordert wird. Aber dieſer Art Fertigkeiten iſt die Moralität nicht, ſie iſt nicht me-

chaniſch erwerblich, nicht auf eine äußerliche Weiſe, wozu nur Aufmerkſamkeit gehört, in der Moralität iſt ein durchgreifendes Erkennen, ein Ueberzeugtſeyn von der Pflicht nöthig. Hier alſo will der Menſch, wenn er aus der Rohheit heraus iſt, ſeiner Sache ſchon im Voraus ganz gewiß ſein, und will er, daß das, was er zu unternehmen hat, das an und für ſich Wahre ſei. Die Moral als Wiſſenſchaft nun hat die Beſtimmung, in Anſehung der Pflicht und des Rechts das Wahre und Gewiſſe beſtimmt darzuſtellen, woraus? aus einem Princip. Die Meinung führt alſo auf die Annahme eines höchſten Princips und beſtimmt ſich durch Vergleichung des moraliſch Wahren und Gewiſſen mit dem mathematiſch Wahren und Gewiſſen folgendermaßen näher: die mathematiſche Wahrheit iſt eine bewieſene und als bewieſene apodiktiſch $2+2=4$; aber dem Menſchen in ſeiner Moralität gilt das moraliſch Wahre und Gewiſſe wenigſtens eben ſo viel als das mathematiſch Wahre, er will, daß ſeine Ethik eine eben ſo ſichere Wiſſenſchaft ſei als ſeine Mathematik. Nun wird aber im gemeinen Bewußtſein folgender Unterſchied gemacht: das moraliſch Gewiſſe iſt das Gewiſſe im niedrigeren, das mathematiſch Gewiſſe das Gewiſſe im höheren und höchſten Grade. So kommt die Aeußerung; dieſes oder jenes iſt nur moraliſch gewiß, als ſtünde die moraliſche Wahrheit unter der mathematiſchen. Wenn ein Menſch die Handlungen eines andern und in ihnen die Geſinnungen und Abſichten des andern zu beurtheilen hat, ſo findet jenes Wort ſeine Anwendung. So im Privatgeſpräch, ſo auch vor Gericht in Anſehung des Richters ſelbſt; ob die anderen, die Vergehungen begingen, ganz frei und ſelbſtſtändig ſich verhalten oder influirt wurden; und wenn ſie ſich frei verhielten, in welchem Grade verhielten ſie ſich frei, und wie weit influirte das Natürliche, wiefern iſt ihnen das Verbrechen zuzuſchreiben, wiefern die Strafe zu erkennen? Darüber kommt der Richter nur zur moraliſchen Gewißheit. Aber in Anſehung ſeiner Pflichten, wie ſie ihm obliegen, ſowie ſeiner Rechte vermag der Menſch zu einer der mathematiſchen ganz gleichen Gewißheit zu kommen, und da iſt die Forderung an die Moral, daß ſie dieſelbe apodiktiſche Gewißheit erlange. Aber dieſes iſt und bleibt Meinung, denn

3) das Princip der Moral, ein Grundſatz iſt kein bloßer Satz; jeder Satz als ſolcher iſt ein unmittelbarer, z. E. es regnet, ſo iſt der Satz ein kategoriſcher, aber kein Urtheil, er kann ein hypothetiſcher werden, wenn's regnet, wird's naß; er bleibt aber immer noch ein Satz und iſt kein Urtheil: Geht's über das Unmittelbare hinaus, und ſoll der hypothetiſche Satz doch ein Satz bleiben, ſo geht's ins Abſurde hinein: die alte Logik ſagte ſcherzhaft: „wenn der Stock im Winkel ſteht, ſo regnet's", Hegel: „wenn meine Nachbarin waſchen will, ſo regnet's", — das argumentum a baculo ad angulum. Der Satz kann auch ein disjunktiver ſein, aber iſt auch ſo weiter nichts als ein Satz, z. B. „morgen regnet es entweder, oder nicht." Der Satz, welcher Grundſatz ſein und heißen ſoll, iſt nach oben ein Urtheil, und ſo ein mittelbarer, ob als kategoriſcher, hypothetiſcher oder disjunctiver; nämlich Eines iſt's, woraus das Urtheil wird, ein anderes iſt, mittelſt deſſen das Urtheil wird, und das dritte iſt das Urtheil ſelbſt, das mittelſt des einen aus dem andern wird, und ſo iſt es mittelbar. Aber die Elemente des Urtheils ſind Begriffe, und das die Begriffe verknüpfende iſt das Denken. Der Löwe iſt ein Thier. Die Copula iſt die denkende, verknüpfende Macht. Aus dem, was gar kein Denken, was gar kein Moment des Begriffs wäre, kann das Urtheil nicht kommen. Jenes an ſich muß ſchon die Elamente für's Urtheil in ſich enthalten, ſelbſt ſchon ein Urtheil ſein, woraus das andere wird. Das Urtheil kann nur aus dem Urtheil kommen, und jenes andere, mittelſt deſſen es aus dem Urtheil kommt, kann auch nur ein Urtheil ſein; aber ſo iſt ja in dem einen Urtheil der Schlußſatz der, woraus das Urtheil

kommt, und ſind zwei Sätze, die propositio major und propositio minor, und das Urtheil entſteht aus einem Schluß. Jedes mittelbare Urtheil iſt daher ein Schluß, zwei Prämiſſen bedingen ſein Werden und Sein, Ober- und Unterſatz iſt ein mittelbares Urtheil, alſo hat jeder zu ſeiner Vorausſetzung zwei Schlüſſe, die zwei Schlüſſe wieder zwei, alſo vier, und ſo kann das ins Unendliche fort entwickelt werden (vergl. Hegel's Logik). — Der Grundſatz der Moral, iſt die Meinung, müßte ein oberſter ſein, propositio suprema oder maxima. Aber er kann nur die conclusio, oder eine der Propoſitionen ſein. Wo aber iſt die propositio maxima? Das Geſetz wird und iſt Maxime; aber doch iſt unter Maxime, wie oben gezeigt worden (vgl. §. 7.), kein Oberſatz, oder oberſter Satz zu verſtehen. Sobald das eingeſehen iſt, daß das Princip der Moral kein Urtheil ſein könne, weil jedes Urtheil ein mittelbares iſt, wird die, wenn auch noch ſo edle Meinung aufgegeben, daß die Moral einen Grundſatz haben müſſe. Das Princip iſt damit nicht aufgegeben, ſondern nur, daß das Princip ein Satz ſein ſoll. Syllogiſtiſch rationell wird allerdings in der Moral verfahren werden, für ihr Princip aber nicht. In der Moral iſt z. B. die propositio major: jede dem Menſchen wider ſeinen Willen angethane Verletzung iſt ein Unrecht; die propositio minor: jeder Diebſtahl iſt eine ſolche Verletzung; und die conclusio: der Diebſtahl iſt ein Unrecht. Dieſer Schluß kann nur dienen, um die Wahrheit des Geſetzes, „du ſollſt nicht ſtehlen", zu begreifen. Aber die Moral, die dieſen Schluß etwa braucht, hat den Oberſatz und den Unterſatz zu beweiſen; indem gefragt wird: iſt jede dem Menſchen zugefügte Verletzung ein Unrecht? Der Satz iſt nicht ohne Exception wahr, er hat ſeine Ausnahme, und kann bezweifelt werden; ein Volk führt Krieg, fällt in das Land des andern ein, legt Contribution auf; das iſt eine Verletzung wider den Willen des Verletzten; iſt es aber auch Unrecht? Das kann bezweifelt werden! — Ebenſo der

Satz: jeder Diebſtahl iſt ein Unrecht; der blutarme Mann, welcher ein Brod ſtiehlt, bezweifelt das und begreift es nicht. Hier geht es in die Caſuiſtik. Alſo wie die propositio major einen Schluß fordert, ebenſo iſt es in der Syllogiſtik der Moral. Aber das Princip, aus dem die Wahrheit aller Sätze gewußt werde, muß ohne Syllogiſtik, ohne unendliche Prämiſſen beweisbar ſein. Alſo das Reſultat: dem Begriff der Wahrheit und Gewißheit, welche das Geſetz hat in allen ſeinen Beſtimmungen, iſt der Gedanke eines Grundſatzes nicht adäquat. Allerdings iſt es merkwürdig, daß gerade für die Moral ein Grundſatz geſucht werde, und nicht auch für die Phyſik, die Hiſtorie, die Philologie u. ſ. w. Dies kommt aus dem Intereſſe des Menſchen an der Moralität, an der ihm mehr liegt, als an der Phyſik, Hiſtorie und Philologie. Die Ethik wird gern verglichen mit der Mathematik, warum macht ſie es nicht wie dieſe? Iſt denn aber an der Spitze der Mathematik ein Princip? In ihr ſind Axiome, ſie beginnt aber mit Nichts und kommt doch zu etwas und zwar zu ſehr viel. Sie fängt mit Nichts an, d. i. ein Punkt, die Negation des Raumes. Warum hebt die Ethik nicht auch mit Nichts an, um zu etwas zu kommen? Warum ſoll hier mit etwas angefangen werden, woraus die übrigen Sätze abzuleiten ſind? Darin, daß mit Etwas angefangen werden muß, iſt das Intereſſe an der Moral etwas ſtoffartiges, aber die Moral iſt über allen Stoff hinaus in ihrer Freiheit. Die Meinung, die Moral müſſe einen Grundſatz haben, war bei den Alten und iſt noch bei den Neueren beliebt. Seit Daunäus beſtrebte man ſich beſonders, ein Princip der Ethik zu entdecken. So ſtellten ſich nach und nach die verſchiedenſten Verſuche heraus, welche in einer beſonderen Vorleſung entwickelt und behandelt werden (vergl. Daub's Vorleſungen Band 3. S. 315.) und hier einzuſchalten ſind.

§. 12.

Der Urſprung des Geſetzes ſelbſt.

Wir fangen mit dem Reſultat des vorigen Paragraphen an und mit einem Satze, welcher der Ausgangspunct der dort geführten Unterſuchung war, aber kein Grundſatz ſein ſoll, ſondern ein Einleitungsſatz. Das Geſetz iſt einerſeits die Macht in den Dingen und über ſie, andererſeits in den denkenden Subjekten, in den Perſonen und über dieſe und zwar als mit Nothwendigkeit beſtimmend das Verhältniß, ſowohl der Dinge, als der Perſonen zu einander. Auf dies Verhältniß kommt es hier zuerſt an, und auf das Geſetz, als die es mit Nothwendigkeit beſtimmende Macht. In den Dingen und Perſonen kann ſich eine Macht ſehr wirkſam erweiſen, ohne daß ſie Geſetz ſei: für eine Flotte z. B. iſt ein Ocean eine gewaltig wirkſame, aber nicht beſtimmende, nothwendige Macht. Ebenſo die Kälte bei Napoleons Feldzug in Rußland, ein Heuſchreckenſchwarm u. ſ. w. Jenes Verhältniß nun 1., als das der Dinge zu einander, iſt entweder a) ein ſolches, worin ſie als die Glieder des Verhältniſſes unſelbſtändige ſind, oder b) ein ſolches, worin das eine Glied ein ſelbſtändiges, das andere ein unſelbſtändiges iſt, oder c) ein ſolches, in welchem beide Glieder ſelbſtändige ſind.

ad a) Die unſelbſtändigen Glieder ſind:

α) bloße Formen und zwar quantitative, quanta; eins als quantum, verhält ſich zum andern als quantum, z. B. die Zahl 3 verhält ſich zur Zahl 5, jede als quantum und jede ebendarum als unſelbſtändiges. In der Zahl 8 ſind beide Glieder aufgehoben, ebenſo auch bei der geometriſchen Figur.

β) Jene unſelbſtändigen Glieder können eben ſo ſein qualitative, Eigenſchaften, Qualitäten der Formen, der Dinge und doch verhalten ſich dieſe Eigenſchaften zu einander auf eine unſelbſtändige Weiſe. So ſind Flüſſiges und Feſtes Qualitäten und ſtehen beide in einem Verhältniſſe zu einander, in welchem beide unſelbſtändige ſind. Das Ding wäre z. B. der Diamant; bringe man ihn in einen Focus, er wird ſich bewegen und bald als Duft, Kohlenſtoffgas flüſſig davongehen. Ebenſo die Metalle, die Steine. Beſtimmter bei den Farben, die gegen einander unſelbſtändig ſind. Wenn Goethe ſelbſtändige Farben nennt, ſo iſt das nur im Verhältniß zu gewiſſen Farben zu verſtehen, wie z. B. ſchwarz und weiß wohl gegen grau ſelbſtändig genannt werden kann, für ſich aber nicht. Zwei Farben heben ſich auf in der dritten; alle gehen zuletzt ins Grau über, das ſo ſelbſtändig iſt, wie der Nebel. Das iſt ein mit Nothwendigkeit vom Naturgeſetz beſtimmtes. Als das Geſetz in der Arithmetik und Geometrie iſt es entdeckt, ſchwieriger iſt es, das der Beſchaffenheit zu finden. Die Newtonſche Optik iſt ein Beweis für die Schwierigkeit dieſes Punctes, wie der Streit gegen Goethe's Farbenlehre. So auch die Meteorologie; die Dinge in dieſen Verhältniſſen ſind als unſelbſtändige zugleich die unbeſtändigen und eben darum und darin ſind ſie Erſcheinungen.

ad b) Iſt das eine Glied des Verhältniſſes ein ſelbſtändiges, das andere ein unſelbſtändiges, ſo ſind beide keine bloße Dinge mehr und keine Eigenſchaften, ſondern beide ſind Körper. Wo z. B. die Farbe Körper iſt, da iſt ſie Pigment. Das Verhältniß ſelbſt iſt vorderſamſt zu faſſen als ein ſolches, in welchem der ſelbſtändige Körper den unſelbſtändigen enthält und dieſer durch ihn allein gehalten, fundirt, baſirt wird. Dies führt weiter dahin, daß der unſelbſtändige ſich von dem ſelbſtändigen nicht trennen kann, ohne daß er als unſelbſtändiger zu Grunde gehe, der ſelbſtändige iſt daher der Beſtändige und der unſelbſtändige der, welcher in jenem und durch ihn nur vorübergehend Beſtand hat, der Unbeſtändige. Es kann zum Verſuche kommen, daß der ſelbſtändige den unſelbſtändigen von ſich reiße, trenne, aber zur wirklichen Trennung kann es doch nicht kommen, ſondern nur dahin, daß der Selbſtändige ihn wieder an ſich reißt, das iſt hier ein Geſetz, ein Nothwendiges. Ein ſolch ſelbſtändiger Körper iſt z. B. die Erde, mit ihren Feuer ſpeienden Bergen. Geräth ſo ein Patron in Proceß, ſo geht's los; Rauch, Waſſer, Feuer, Steine, Schlamm u. ſ. w., wirft er aus, von ſich weg, es muß aber zurück. Der Menſch erfindet dafür den Mörſer, erhält das Eiſen aus der Erde und das Pulver aus ihr. Daraus wird die Ladung, die in die Höhe geht; aber herunter muß ſie wieder, wenn ſie geſtiegen iſt. Aus der bloßen Erſcheinung alſo ſind wir hier heraus und in der Wirklichkeit. Das Geſetz iſt hier das von Galiläi entdeckte des Falles. So bedeutend daher das von Pythagoras entdeckte Geſetz iſt in Anſehung der Qualität, das von Galiläi entdeckte iſt bedeutender.

ad c) Beide Glieder ſind ſelbſtändig gegen einander und als Dinge gleicher Weiſe Körper. Die Selbſtändigkeit eines jeden von beiden zeigt ſich in ſeiner Selbſtbewegung und dieſe Bewegung iſt zuerſt eine Bewegung um ſich herum, die Achſen drehende, andererſeits eine Bewegung um den andern Körper herum, zu welchem er als ſelbſtändiger ſich verhält, als Umſchwung, Umlauf. So iſt der eine Körper Planet, der andere Fixſtern, beſonders in der vermutheten Selbſtbewegung der Sonne und in deren Umlauf in einem höheren Syſteme. In dieſem Verhältniſſe kann auch keiner der beiden Körper von dem andern hinweg. Das hat keine Gefahr, daß die Erde in die Sonne falle, oder der Mond auf die Erde. Der Mond aber bewegt ſich nicht um ſich und iſt inſofern näher dem Stein verwandt. Er iſt gegen die Erde minder ſelbſtändig, ja er verhält ſich zu ihr, wie ein Scholar zum Magiſter. Jenes Verhältniß der ſelbſtändigen Weltkörper zu einander, iſt mit Nothwendigkeit beſtimmt und die dieſe Körper beſtimmende Macht heißt vorzugsweiſe das Weltgeſetz. In dieſer Bewegung nun iſt, verglichen mit der Bewegung des unſelbſtändigen Körpers, wenigſtens der Schein der Freiheit. Das Geſetz alſo, als jene die Körper beſtimmende Macht kann das himmliſche heißen, bei dem aber der neuteſtamentliche Himmel vergeſſen werden muß. In den Dingen und ihrem Verhältniſſe iſt das äußerſte und höchſte das ſelbſtändige der Himmelskörper, und *Kepler*, der Entdecker des Geſetzes der Himmelskörper, ſteht weit über den andern Naturforſchern, noch weit höher als Galiläi.

2) Das Verhältniß der *denkenden* Subjecte zu einander. Schon die Pflanzen und die Thiere ſind in Wahrheit keine Sachen, ſondern lebende Subjekte. Die Subjectivität hat aber die Sachlichkeit hinter ſich, und wenn jene als Sachen vorgeſtellt werden, ſo iſt es nur in Bezug auf den Menſchen, der Gebrauch von ihnen macht. Weil lebende Subjekte nicht Sachen, ſind Pflanzen und Thiere ſelbſtändig und iſt alſo hier ſchon der Gedanke des Unſelbſtändigen abgewieſen, hier kommt kein Verhältniß unſelbſtändiger Glieder vor; die Pflanze iſt wohl unſelbſtändig gegen das Thier, das ſie verzehrt, an ſich und für ſich iſt ſie ſelbſtändig; ſo weiter das Schaf, die Antilope, iſt unſelbſtändig gegen den Wolf, den Tiger, aber an und für ſich ſelbſtändig. Im reißenden Thiere beweiſt ſich ſeine Selbſtändigkeit durch die Kraft der Nerven, Muskeln und Stimme. Vollends nun verhalten die denkenden Subjecte, die Menſchen, ſich zu einander als ſelbſtändige. In dieſem Verhältniſſe kann wohl die Macht des einen ſehr groß ſein und zerſtörend wirken auf und gegen die andere, ohne daß ſie die mit Nothwendigkeit dieſe beſtimmende Macht ſei. Wie ein Orcan über Länder dahinfährt, Bäume und Städte verheert, ſo kann Alexander durch die Gefilde hinwüthen; aber muß er? iſt dieſe Macht Geſetz? Nur der anmaßende Eroberer möchte das behaupten. Mit der Macht, die das Geſetz iſt, hat es eine andere Bewandtniß. Das zu betrachtende Verhältniß der denkenden Subjekte iſt ein dreifaches, nemlich es ſind hier entweder

a) die beiden Glieder des Verhältniſſes, das eine ein nur der Möglichkeit nach, das andere ein der Wirklichkeit nach ſelbſtändiges; oder

b) ſie ſind beide wirklich ſelbſtändige, jedoch das eine nicht gegen das andere, ſondern das eine gegen das andere unſelbſtändige, das andere gegen das andere ſelbſtändige, das eine aber gegen die ſelbſtändigen und unſelbſtändig lebenden Dinge ſelbſtſtändig. Oder

c) beide Glieder ſind reciprok gegen einander ſelbſtändig und behaupten ſich auch in ihrem Verhältniſſe gegen einander.

ad a) Das Kind, ἔμβρυον, in utero matris und es als Säugling auf der Mutter Schoos, im Laufwagen, am Gängelbande iſt nur der Möglichkeit nach ſelbſtändig gegen die Mutter, welche gegen es das wirklich ſelbſtändige iſt. Das Kind iſt nicht das Unſelbſtändige, ſonſt würde es nie ſelbſtändig werden, wie z. B. die Puppe, die das Unſelbſtändige iſt; das Kind iſt aber keine Puppe, weil an ſich ſelbſtändig und daher unſterblich. Dies Verhältniß der beiden Glieder iſt ein abſolut allgemeines und nothwendiges. Das Geſetz mit Bezug auf dieſes Verhältniß, kann das Geſetz der Kindſchaft heißen, es iſt das göttliche Geſetz. Das Verhältniß dauert durchs Leben.

ad b) Unſelbſtändig gegen den einen iſt keiner, aber er wird es oder kann es werden, und iſt er es geworden, ſo iſt das Verhältniß des einen zum andern das des Sklaven zu ſeinem Herrn. Wie wird er es, wie kann er es werden? In dreifacher Weiſe: entweder, indem er als der der Möglichkeit nach ſelbſtändige dem andern hingegeben, verkauft wird, wie das Kind der Negermutter, oder indem einer dem andern ſich ſelbſt verkauft, oder wenn er beſiegt wird von einem andern, wenn z. B. in Kriegen die beſiegten Feinde gefeſſelt davongeführt werden. Auf dieſe Weiſe entſteht ein Verhältniß, das geſetzlich beſtimmt wird, das Geſetz der Knechtſchaft und Herrſchaft dominium, servitus, aber das Geſetz hat eine nur ſcheinbare Nothwendigkeit, nicht wie das der Kindſchaft ad a) eine wirkliche.

Das ganze Verhältniß, während das der Kinder und Eltern ein unvergängliches iſt, iſt das vergängliche. Zwar haben die Sclaven keine Selbſtſtändigkeit gegen ihre Herrn, ſondern gegen die unſelbſtändigen Dinge, gegen die Sachen, und nur ſo haben ſie einen Werth für den Herrn, daß ſie für ihn arbeiten. In ihren Arbeiten, die ſie nur an Dingen verrichten, beweiſen ſie ihre Selbſtändigkeit; der Garten, die Roſſe u. ſ. w., ja ſelbſt die Kinder des Herrn ſtehen unter ihrem Gebote. Auf der tiefſten Stufe ſittlicher Entwickelung des Menſchen hat jenes Verhältniß eine Nothwendigkeit und aus ihr kömmt es, daß die Alten, ſelbſt die griechiſchen Philoſophen, die Sclaverei anerkannten und als etwas anſahen, das ſo ſein müſſe. So ſelbſt noch im Mittelalter als Feudalrecht. Leichter iſt es zu ſagen: die Sclaverei und das Feudalrecht hätten nie ſein ſollen, als zu erkennen, warum ſie vorübergehend ſein mußten. Glaubſt du, daß Gott die Welt regiert? Wie konnte alſo doch die Sclaverei beſtehen? — Endlich

ad c) Die wirklichen ſelbſtändigen Glieder des Verhältniſſes ſind die in einer Geſellſchaft, welche nach einem Geſetze des Rechts und der Freiheit geordnet, alſo auf die Stufe der Entwickelung gekommen iſt, wo jedes gegen das andere ſelbſtändig iſt. Es iſt das Verhältniß des Bürgers im Staate, wo ſie wirklich ſelbſtändig ſind, ſind ſie weder Knechte noch Diener des andern. So das Verhältniß der einen bürgerlichen Geſellſchaft gegen die andere; ebenſo das der Völker gegen einander. Die Individuen des einen Volkes ſind wirklich ſelbſtändig gegen die des andern. Sobald ein Volk die Selbſtändigkeit des andern verletzt, oder nur zu verletzen droht, ſo iſt der Krieg da und das von Rechtswegen. Die dies Verhältniß beſtimmende Macht iſt das Civilgeſetz, Geſetz der Völker für einander, im öffentlichen, im Völkerrecht und dergleichen. Nur innerhalb des Geſetzes nach dem dreifachen Verhältniß, deſſen beſtimmende Macht es iſt, vermag der Menſch ſelbſtända zu ſein und frei, außerhalb deſſelben nicht. So wie er aus dem Geſetze heraustritt, geht oder läuft, exlex, outlaw wird, iſt auch ſeine wirkliche Selbſtändigkeit dahin. Das Kind z. B. von der Mutter aus was immer für einem Grunde ausgeſetzt, kann in der Wildniß vielleicht eine Hülfe an einem Thiere finden, oder, wenn es laufen kann, durch Kräuter, Wurzeln u. ſ. w. ſich ernähren, aber da bleibt die Selbſtändigkeit eine blos mögliche; denn es kommt nicht zum Selbſtbewußtſein, nicht zu ſich ſelbſt. Ebenſo wer die Flucht vor dem Geſetze nimmt, der hat ſich ſelbſt in die Wüſte ausgeſetzt, d. i. in die Unrechtlichkeit und iſt außer dem Geſetz.

Aus der unter 2 angeſtellten Betrachtung ergiebt ſich ein überaus groſes Intereſſe an der Selbſtändigkeit. Das Kind kann ſie in ihrer Möglichkeit ſelbſt durch den Tod nicht einbüßen, der Sclave nicht durch die Knechtſchaft, der Bürger nicht durch die Strafe, ſie iſt ſchlechthin unverlierbar, character indelebilis des Menſchen. Alſo

3) *Begriff der Selbſtändigkeit* als des unverwüſtlichen Characters des Menſchen. Er iſt indirect mit Bezug auf das zweite Verhältniß, direct mit Bezug auf das erſte ein ethiſcher Begriff und wird wie jeder durch logiſche Begriffe vermittelt, er durch zwei, von denen der eine das erſte Verhältniß, der andere das zweite angeht; — *Selbſtändig iſt, was* beſtehend in ſich, *ein Sein hat* α) *für anderes außer ihm* β) *für ſich ſelbſt und für anderes, welches aber es ſelbſt iſt.*

ad α) Das Sein des einen für ein anderes iſt das *reale* und der Begriff von dieſem Sein iſt der Begriff der *Realität*. Sie iſt keine Quantität, das Reale kein quantum, obſchon mit dieſem die Quantität vereinigt ſei, ſondern eine Qualität. Die Sonne, in ſich ſelbſt beſtehend, exiſtirt nicht für ſich, ſondern für die Erde, für die Planeten, dieſe in ihrer Bewegung um ſie ſelbſt und um ſich erhaltend, ſie erleuchtend und erwärmend; ſodann die Erde in ſich beſtehend, wie die Sonne iſt da, zunächſt für die Pflanze. Dieſe wurzelt in ihrem Boden, nimmt ihre Nahrung theils aus ihrem Boden, theils aus ihrer Atmoſphäre, theils aus ihrer innern Wärme. Wie die Sonne das Reale iſt für die Erde, ſo iſt dieſe das Reale für die Pflanze. Die Pflanze ſodann exiſtirt für das Thier durch alle Arten hindurch, das theils unmittelbar, theils mittelbar durch die Pflanzen ernährt, erhalten wird, und ſich erhält; für die Thiere aller Art iſt alſo die Pflanzenwelt theils mittelbar, theils unmittelbar, die Realität. Das Thier, die Pflanze, die Erde, die Sonne exiſtiren für den Menſchen, haben Daſein für ihn, zunächſt für ihn, wie er ſelbſt noch zur Thierheit gehört. Aber er ſelbſt in ſeiner bloßen Lebendigkeit oder Individualität kann ebenſo betrachtet werden für das Thier, die Pflanze und die Erde, indem er Verſtand beſitzt und die reißenden Thiere zerſtört, damit die übrigen ihr Beſtehen haben, welche er zu zähmen, zu ſchützen, zu nähren weiß, oder indem er aus der Erde einen Garten macht und inſofern, z. B. als Oekonom, Realität hat. Das Geſetz, als die das unter 1. betrachtete Verhältniß beſtimmende Macht hat alſo eine Realität, ein reales Daſein für die Dinge, wie die Glieder des Verhältniſſes, bedingend die Realität, für das andere da ſind. Unter den Gliedern des Verhältniſſes ſind ſolche, welche nicht eigene Dinge ſind, ſondern Subjecte heißen können. Dieſe haben zugleich das Princip ihrer Entſtehung in ſich, ſie ſind nicht blos in ſich, ſondern ſie werden auch aus ſich (φύειν, φύσις, natura, creatura). Aus der Sonne entſteht keine Sonne, aus der Erde keine Erde, ſie ſind Dinge, aber aus dem Subject ein Subject, dem Thiere das Thier. Ihr reales Verhältniß iſt beſtimmt durch das Verhältniß als die jene Realität bedingende Macht, heißt Naturgeſetz, phyſiſches Geſetz, und rückt ſo dem moraliſchen näher.

ad β) Das nicht für einen andern als ein anderer, ſondern das für ſich Sein wird genannt das Ideale im Unterſchied vom Realen und der Begriff des für ſich Seins iſt der der Idealität. Das Subject ſich immanent und hiermit ſelbſtändig hat ein Sein für ſich; aber das Sein iſt identiſch mit dem Denken, iſt das Denken ſelbſt, das Subject alſo iſt nicht das Lebende, ſondern vielmehr das Denkende. Das denkende Subject exiſtirt gar nicht für das Lebende, geſchweige für das Lebloſe; Du für Dich und jedes Ich für ein Du, jedes Du für ein Ich, das Du aber iſt ebenſowohl ein Ich, iſt nicht verſchieden von dem Ich, da jedes Du wieder ein Ich iſt, das iſt eine wahrhafte Exiſtenz. „Für das Thier exiſtirt der Geiſt nicht, außer in der Geſtalt des Menſchen.“ Das Thier hat eine Ahnung des Geiſtes, des für-ſich-Seins, wenn es einen Menſchen erblickt, daher die Scheu vieler Thiere vor ihm. Stirbt der Mutter das Kind in den erſten Tagen nach ſeiner Geburt, wo ſie daſſelbe gleichſam nur als eine Realität ſich gegenüber hatte, ſo iſt der Schmerz nicht anhaltend, geht auch nicht ſo tief; ſtirbt es aber nach einigen Jahren, wo es zu ſprechen, wo es für ſich zu ſein, ideell zu ſein anfängt, ſo iſt der Mutter Schmerz größer. Durch den logiſchen Begriff der Realität iſt der ethiſche Begriff der Selbſtändigkeit äußerlich beſtimmt, angehend das Sein für andere; durch den der Idealität innerlich und ganz weſentlich, angehend das für ſich Sein, womit alles Ethiſche anhebt. Aber wird auch nur das Denken genannt, als das für ſich Sein, ſo iſt die Vernunft in ſich ſelbſt beachtet. Das Denken iſt das Weſen der Vernunft, wie das Wachsthum das Weſentliche der Natur iſt; aber eben das Denken iſt an ſich mit dem Wollen identiſch, wird es alſo genannt, ſo hat es auch ſchon die Beziehung auf den Willen. Das Geſetz alſo als die das Verhältniß der denkenden Subjecte beſtimmende Macht iſt das Moralgeſetz.

Anmerkung zu β und α. Hält ſich der denkende Menſch auf der Stufe des animaliſchen Lebens, alſo auf der eines Verhältniſſes der Dinge und Subjecte, in dem ſie eins für das andere ſind und wo keins für ſich iſt, ſo hat für ihn das Ideelle und die Idealität keinen Werth und keine Bedeutung. Realitäten will und ſucht er allenthalben, und wird ihm das Ideelle genannt, oder die Idee, ſo ſagt er: das ſind ja doch nur Einbildungen und Worte, geht mir damit, ich halte mich an's Reale. So macht er's, wenn er für's Leben ſeine ganze Zeit aufwendet, wie der Bauer. Viel iſt's, wenn er noch einen Sonntag hat und der Pfarrer nicht auch auf der Kanzel von dem äußerlichen Leben und dem Acker ſchwazt, ihn vor den Propyläen der ewigen Wahrheit ſtehen laſſend. Schlimmer aber iſt's, wenn auch der Gelehrte ſo ſpricht und nur mit Realem, z. B. Naturwiſſenſchaftlichem zu thun haben will. Der Theologe muß ſich an's Ideelle halten, und doch giebt's viele, die auch da nur das Reale ſuchen, z. B. Sprachen, Schriften, Alterthümer, Hiſtorie, lauter Realitäten; der Selbſtdünkel muß dann oft das Ideale erſetzen. Das iſt heutzutage vielfach die Tendenz, und zu verwundern iſt, daß wir hier noch drei und zwanzig ſind und aushalten. Realien ſind zwar ſo gut für uns unentbehrlich, als unſere Individualität, aber es iſt doch das untergeordnete Bedürfniß. Die beiden logiſchen Begriffe der Realität und Idealität halten ſich und ſind enthalten rein und allein in der Region des Denkens, aber der Menſch, wie er insgemein iſt, verlangt die Gegenſtände dieſer Begriffe in der Region des Sinnes zu faſſen und zu haben, er will das Reale und auch das Ideale ſchauen, und nicht blos denken. Das Schauen aber iſt die Function des Sinnes, gleichviel mittelſt welches Sinnenorgans, freilich iſt das Hören kein Sehen, aber ein Schauen, ſchauen will der Menſch, was für ihn reell, was für ihn ideell ſein ſoll. Der Sinn aber iſt im Allgemeinen ein zweifacher, der Sinn für das Nebeneinander, für das Räumliche, — äußerer Sinn, dann der Sinn für das Auseinander und Nacheinander, der Sinn für das Zeitliche, innerer Sinn. Jeder von beiden iſt von dem andern verſchieden wie Raum und Zeit auch von einander verſchieden ſind, allein zugleich iſt in dieſer Verſchiedenheit jedes dieſer beiden unzertrennlich; dieſe Bemerkung führt weiter. Der Sinn 1) in der Subordination ſeiner des innern unter ſich den äußern Sinn, iſt der natürliche Sinn, der Sinn für das Natürliche; 2) eben er in der Unterordnung ſeiner des äußern unter ſich den innern iſt der hiſtoriſche Sinn; jener, der natürliche iſt der anſchauende und zuſchauende, dieſer, der hiſtoriſche iſt blos der nachſchauende. Für den Menſchen in ſeinem natürlichen Sinn iſt das Gegenwärtige, das Reale, das Präſente, für den Römer z. B. die Tiber, ihre Brücken u. ſ. w. Auf einer Tiberbrücke ſtand einſt Horatius Cocles; das ſchaut er nicht an, er ſchaut ihm blos nach. Es muß nun eben nicht, damit das Reale als Präſentes anerkannt werde, dieſes ein unmittelbar Präſentes ſein, präſent iſt es doch; eine lebendige Schilderung kann z. B. dem Deutſchen die Peterskirche in den natürlichen Sinn bringen. Dort iſt Reminiscenz, hier bei dem mittelbar Präſenten der Sinn als Phantaſie, als Einbildungskraft thätig. Das Geſchichtliche hingegen iſt das weder unmittelbar noch mittelbar Gegenwärtige, es iſt ein Vergangenes. Die Natur iſt überall und immerdar, die Geſchichte iſt nirgend und nie (fuit), ſie iſt geweſen. Aber ſo hat ja das Geſchichtliche als ein Geweſenes keine Realität. Es ſucht alſo der Menſch, um das Ideelle im Sinnlichen zu haben, das Geſchichtliche, die Hiſtorie. Natur und Geſchichte ſind daher für ihn, der, wenn er den Sinn nicht braucht, nichts anzufangen weiß, die beiden Angeln, worauf er all' ſein Thun bewegt, in denen er die Wahrheit aller Wiſſenſchaft ſucht. Daher kommt's in unſerer Zeit, daß der Natur und der Wiſſenſchaft von ihr gegenüber in allem auf's Hiſtoriſche gedrungen wird, was nicht unmittelbar oder mittelbar präſent iſt, das Ideale muß alſo für ihn vorkommen als ein Hiſtoriſches, ſonſt iſt gar nichts für ihn. Naturrecht? — ja; Vernunftrecht? — niemals; hiſtoriſches

Recht läßt man gelten und zwar ab ovo; Naturreligion und geſchichtliche aus Quellen ſind am beliebteſten, — in dieſem, was war und nicht iſt, wird das Princip des Glaubens geſucht. So lange der Menſch auf dieſem Standpunkte mitten in der Sphäre des Sinnes ſich hält und nur durch ihn befriedigt wird, werden ihm die logiſchen Begriffe der Realität und Idealität, welche Theſes ſind, ſich ſelbſt ſetzende und geſetzte, poſitive, ſie werden ihm Hypotheſen, und ſo entſtehen ihm zwei Syſteme, deren jedes an ſeiner Spitze eine Hypotheſe hat, das eine der Realismus (Natur), das andere der Idealismus (Hiſtoriſches). Damit iſt er aus der wahrhaften Idealität heraus; beide ſind einander gegenüber, nämlich das Reale hat kein Daſein für ſich, ſondern nur als eines für anderes, ob es ein präſentes iſt oder nicht, ſeine Präſenz iſt nur eine erſcheinende Wirklichkeit, Wahrheit iſt keine da. Freilich die Sonne exiſtirt für die Erde, aber ſie weiß nichts davon; die Erde iſt für die Pflanze, dieſe für das Thier, Erde, Pflanze und Thier exiſtiren, aber bewußtloſer Weiſe; ſo aber iſt es blos Erſcheinung, denn die Wahrheit iſt nicht ohne Bewußtſein. Es iſt alſo im Realen eine Wirklichkeit ohne Wahrheit und Gewißheit, da kein Wiſſen darin iſt; die Sonne hat die Gewißheit nicht, daß ſie wirkt. Beim Thiere hebt es ſich einigermaßen heraus, aber die Gewißheit des Thieres iſt nur die der Empfindung, des Gefühls. Die ganze Realität iſt alſo ohne Gewißheit und Wahrheit. Dem Idealen geht es nicht beſſer, auch wenn es in die Hiſtorie geſtellt wird, das für ſich Sein iſt zwar ein Ideelles, aber hat keine Wirklichkeit, es iſt vorüber; ſobald große Helden und Geiſter hiſtoriſch werden, ſind ſie nicht mehr. Daher iſt ſchon das dem animaliſchen Menſchen nichts. Darin eben, daß das Ideelle als ſolches, wenn es dem Reellen entgegengeſetzt wird, keine Wirklichkeit hat, hat es ſeinen Grund, daß der Menſch von dem Idealen ſo ſchlecht ſpricht. Wenn nun, indem die Anſichten der Menſchen entweder realiſtiſch oder idealiſtiſch mit Inbegriff der rationaliſtiſchen ſind, die Frage iſt nach dem Geſetz der Natur, ſowie nach dem Moralgeſetz und ſeinem Princip, ſo folgt, da beide Syſteme auseinander gehalten und fixirt ſind, daß auch das Geſetz ideal und real ſei, ſo daß es nicht blos different, ſondern auch divers ſei. Das Diverſe muß aber verſchiedene Principien haben. Hier kann nicht mehr nach einem Princip beider gefragt werden. Das Differente kann nur eines haben. So iſt zwiſchen dem Affen und dem Faulthier eine große Differenz, aber keine Diverſität; fragt man nach dem Urſprung des Affen- und des Faulthiergeſchlechts, ſo kann das Princip nur eines ſein. Aber der Menſch und der Affe, — hier iſt keine bloße Differenz, ſondern der Menſch iſt ein durchaus anderes; alſo wenn nach dem Princip des Menſchen und Affen gefragt wird, ſo ſind zwei Principien nöthig. Das Diverſe ſetzt alſo einen urſprünglichen Dualismus voraus, in dieſem ſtehen das realiſtiſche und idealiſtiſche Syſtem, die Naturkunde und Geſchichtskunde durch den natürlichen, und hiſtoriſchen Sinn außer einander fixirt, und dieſer Dualismus iſt der immer noch ſelbſt unter den Gelehrten unſerer Zeit obwaltende. Was auch unſere Philoſophen, z. B. Göſchel im Monismus des Gedankens, dagegen gethan haben, die Leute ſind immer noch feſtgerannt; alles findet noch keinen Anklang, denn klingen muß es, um geprüft zu werden. Alle ſchematiſch dargeſtellten Grundſätze der Moral (vrgl. Band 3.) gehören einem von beiden Principien an; die materialiſtiſchen ſind insgeſammt reale und berühren mehr oder weniger den Sinn. Ein Princip kann eine Ausnahme zu machen ſcheinen, das praktiſch theologiſche; aber es iſt ein eben ſo reales und materielles Princip, wie die andern, es iſt das Princip, daß der Wille Gottes die beſtimmende Macht, in dem Menſchen und durch den Menſchen die unverbrüchlich wirkſame Macht ſei, für wen exiſtirt da der Menſch? für Gott den Herrn, er der eine iſt da für ein anderes, das iſt ja das Reelle. Der Menſch iſt hier unſelbſtändig real, er exiſtirt für Jehova. So denken Juden, — ſo auch Chriſten. Die formalen Principien, insbeſondere das Kantiſche, gehören in die ideelle Sphäre, und die Kantiſche Philoſophie erklärt ſich ſelbſt für einen transcendentalen Idealismus; hier hat er ſeine Beſtimmung für ihn ſelbſt und nicht für einen andern, der Menſch iſt blos für ſich. Aber wie die beiden Syſteme Realismus und Idealismus, ſo ſind auch die Principien außer einander, das dualiſtiſche iſt noch da, die Einheit noch herzuſtellen. Ganz wohl kann es heißen, daß die Erkenntniß vom Urſprung des Geſetzes unmöglich ſei, wenn jener Unterſchied fixirt bleibt. Nun ſo geben wir die Frage auf und bekümmern uns weiter nicht darum. Dieſe Rede wäre ganz verſtändig, wenn nur nicht die Unterſuchung das Moralgeſetz beträfe, ſondern ein anderes, wie etwa das der Digeſtion, der Verdauung, deren Beantwortung dem, welcher eine gute Verdauung hat, unnöthig iſt. Aber das Moralgeſetz geht den Menſchen in ſeiner Perſönlichkeit und Freiheit an mit Bezug auf ſeine Pflichten und Rechte, und woher ſie kommen, ob von den Pfaffen, oder aus der Wahrheit. Seine Freiheit zwingt den Menſchen zur Frage, ſonſt kann er in ſeiner Perſönlichkeit kein freier Menſch ſein.

§. 13.

Die Erkenntniß des Urſprungs, den das Geſetz hat.

Geſchloſſen wird nicht ſo: weil das Geſetz und ſein Urſprung nicht erkannt werden könne, falls der Unterſchied zwiſchen ihm als Natur- und zwiſchen ihm als Moralgeſetz fixirt bleibt, ſo darf oder ſoll dieſer Unterſchied fixirt bleiben. Gegen ſolchen Schluß iſt die letzte Bemerkung im vorigen Paragraphen gerichtet. Geſchloſſen wird umgekehrt: weil der beſagte Unterſchied zwar im Geſetze begründet iſt, aber das, daß er fixirt werde und bleibe, nicht im Geſetze gegründet, ſo kann dies fixirt werden und bleiben abgethan werden, nicht damit es zum Princip des Geſetzes komme, ſondern weil der Unterſchied nicht im Geſetz ſich gründet und weil durch Reflexion auf das Geſetz ſich zeigt, daß der Unterſchied ein vom Menſchen willkührlich gemachter und fixirter ſei.

Der Menſch, ſo wie er zu Verſtande kömmt, iſt der in der Sphäre des Sinnes Verſtändige und Denkende. Sein Sinn aber iſt

a. *der natürliche*. Das Reale im natürlichen Sinn wird von dem Menſchen gedacht als Mittel zum Zweck. Mittel und Zweck ſind Verſtandesbegriffe, ſein Denken iſt ſo eine Reflexion auf die Dinge in ihrem Verhältniß zu einander, wie ſie Mittel und Zweck ſind. Das Selbſtändige nämlich, wie es ein Daſein hat für andere und ein Reales iſt, wird logiſch gedacht als Mittel, das andere als Zweck. Dieſe Gedanken ſind Vorſtellungen und der Menſch als der im natürlichen Sinne denkende iſt der vorſtellende. Das Denken des Verſtändigen alſo in dieſer Sphäre des natürlichen Sinnes iſt nicht cogitare qua tale, ſondern cogitare qua imaginari, und dann ebendaſſelbe als opinari. Dies näher ſo: die Sonne wird vorgeſtellt als Mittel für das Pflanzenreich, ſie iſt da, damit das Pflanzenreich exiſtire, das Pflanzenreich wird vorgeſtellt als Mittel für das Thierreich als Zweck. So die Thiere für die Menſchen, aber der Menſch wieder das Mittel rückwärts für die Erde. So geht es in's Unendliche fort und ſo muß es der verſtändige Menſch nehmen als natürliches und im natürlichen Sinn. Nun hieß es: der Realismus, der die Wirklichkeit iſt, oder ſie zu haben ſcheint, ermangelt der Wahrheit; ſo iſt er doch der Realismus für ſich, und das erkennt der Menſch an. Es iſt jedoch nicht blos der Mangel an Wahrheit, wenn ihm das Ideale entgegentritt, ſondern in ihm ſelbſt iſt ein Widerſpruch, es thut ſich Unwahrheit in ihm auf, eben darin und ſo, daß das Reale als Natürliches fixirt und vorgeſtellt wird als Mittel zum Zweck. Der Widerſpruch nämlich iſt der, daß das Mittel nicht Mittel, ſondern Zweck iſt. Als Mittel blos enthielte es keinen Widerſpruch, ſo ſind z. B. alle Inſtrumente nur Mittel, keines iſt Zweck; aber das eine und ſelbe als Mittel und Zweck enthält den Widerſpruch. Die Sonne iſt Mittel für die Erde als den Zweck; iſt die Sonne nur Mittel für die Erde? in einem höheren Syſteme iſt ſie Zweck. Das Mittel iſt das, was keinen Beſtand hat, es iſt das Negative, ein Nein; der Zweck das, was einen Beſtand hat, ein Poſitives, um deswillen das Mittel gebraucht wird, ein Ja. Aber ein Nein und Ja in ein demſelben iſt ein Widerſpruch. Wird und bleibt der Unterſchied zwiſchen dem Natur- und Moralgeſetz fixirt, ſo iſt und bleibt der natürliche Menſch im Verſtehen und Denken im Widerſpruch; das Fixirtſein muß alſo aufgehoben werden. Der Menſch ſelbſt aber iſt, wie in der Sphäre des natürlichen Sinnes, ebenſo

b. der in der Sphäre des hiſtoriſchen Sinnes, der denkende, verſtändige. In dieſer Sphäre nimmt er das Ideale, da ſein Denken hier eben auch nur ein Vorſtellen, ein Meinen iſt, für das Geſchichtliche, und iſt ſein Gedanke als deſſen, was geſchehen, der hiſtoriſche Gedanke, die hiſtoriſche Vorſtellung. Die Vorſtellung von dem *hier* iſt eine Vorſtellung in der Sphäre des natürlichen Seins, ebenſo die Vorſtellung von dem *dort*; die Vorſtellung von dem *Jetzt* iſt eine Vorſtellung des hiſtoriſchen, vom Jetzigen als Heute, verſchieden vom Jetzt als Geſtern, und vom Jetzt als Morgen. Oeffnet das Kind ſeine Augen und zwar mit Bewußtſein, ſo wird es das hier und da ſich vorſtellen, ſo hat es eine Vorſtellung vom Raum, aber von heute und geſtern, von der Zeit hat es keine Vorſtellung. Hier alſo iſt das Ideale des Begriffes in die Vorſtellung des Zeitlichen herabgezogen. Aber das Selbſtändige als das Ideale hat ein Sein für ſich ſelbſt, nicht blos für andere. Dieſes für ſich Sein des Selbſtändigen wird von dem Menſchen, wie er im hiſtoriſchen Sinne der verſtändige iſt, als Zweck genommen, für welches ein anderes Mittel ſei. Das andere, welches als Mittel ſich verhält, kann zunächſt das Natürliche ſein und heiſſen, das hingegen, wofür es das Natürliche iſt, das Geſchichtliche. Dann aber iſt das vorſtellende Subject ein zwiſchen dem Natürlichen und Hiſtoriſchen ſchwebendes. So z. B. wenn der für ſich iſt. und ſich für ſich als ſolchen denkt, reflectirt er etwa auf ſeinen Kopf und wenn er dann ſpricht, zu mir verhält ſich mein Kopf mit ſeinem Gehirn als Mittel, und das Ich iſt das für ſich Seiende, Zweck. Aber das Denken in dieſer Sphäre des hiſtoriſchen Sinnes geht weiter dahin, ein Denken deſſen, was für ſich iſt, als des Zwecks, und ein Denken deſſen, was gleichfalls für ſich iſt, als des Mittels zu dieſem Zweck zu ſein. Es iſt hier das Verhältniß des Ichs zum Du in der Zeit allein. Für das Ich als Zweck iſt ſo das Du das Mittel, und da jedes Du ein Ich iſt, jedes Ich wieder ein Mittel zum Zweck. Wer hat Dich gezeugt? der Vater; wer Dich erzogen? auch er. So von den Völkern. Jedes Volk exiſtirt für ſich und iſt als für ſich exiſtirend Zweck, aber kein Volk kam zur Exiſtenz, ohne daß ein anderes vorher geweſen u. ſ. w., ſie erzeugen und erziehen einander fort und fort. Das rein Geſchichtliche alſo hier als das Ideale, oder vielmehr das Ideale als das rein Geſchichtliche iſt das Ich lediglich und allein, wie das Sein das Denken, und das Denken ein Sein iſt; dieſes Sein identiſch mit dem Denken iſt weiter nichts als ein Sein, und das wenigſte, was ein Verſtändiger ſagen kann, iſt das Wörtchen ich. Das ganz kahle ich, das ſeinen Inhalt nun haben muß, ob phyſiſch durch ſaufen, freſſen, buhlen, oder techniſch als Handwerker, oder wiſſenſchaftlich als Schriftſteller. Aber bei all der Ausfüllung dieſer Leerheit befriedigt keinen das Ich als Ich, es iſt ihm wie nichts, er ſucht für das Ich noch einen Grund, in dem es realiſirt werde, in dieſem Grunde iſt ihm das Ich nur als die Seele etwas, er unterſucht, ob das Ich, die Seele unſterblich ſei, oder nicht, woher und ob das Ich einen Urſprung habe, wo die Seele ihren Sitz habe u. ſ. w. Er muß ſich alſo beengt fühlen, ſo weit das Ich ſich zeitlich auch ausdehne. Nun weiter. Das Ich iſt alſo Zweck, du biſt *Zweck*, und ein anderes Ich iſt wieder ein Mittel für dich, z. B. dein Hofmeiſter; er iſt aber wieder Zweck und ein anderer Mittel für ihn u. ſ. f. So jedes Volk, das gegenwärtige iſt Zweck für ſich, jedes geweſene war mehr oder weniger Mittel für das jezige, aber jedes andere hat auch exiſtirt für ſich. Alſo hier erſcheint der Widerſpruch wieder, nur umgekehrter Weiſe ſo, daß ein und daſſelbe Zweck und Mittel iſt. Auf einen doppelten Widerſpruch alſo trifft und muß der denkende Menſch treffen. Der unter b. wird beſonders grell in der Frage: wozu hat die ganze Vorwelt mit allen ihren Gütern gewirkt und gelebt? für die Gegenwart, für uns, wir ſind Zweck! Aber die Gegenwart, was iſt ſie, wofür exiſtirt ſie? für die Nachwelt! Die Nachwelt? Mittel ſind wir! Wir kommen nicht aus dieſem Widerſpruch heraus.

Schluß. Wird das Reale oder Ideale, oder dann das Natürliche und Hiſtoriſche fixirt, ſo iſt hiermit auch ein Widerſpruch gegeben, und der beides Fixirende in einem Widerſpruch begriffen. Im fixirten Unterſchied hat das Reale keine Wahrheit, und iſt daher auch nicht das Natürliche oder Reale, ſondern das Mythiſche; ſo die Götter in ihren Bildern, Tempeln die ganze Mythologie, das ganze Heidenthum auf der Seite der fixirten Natur. Auf der Seite des Idealen im Geſchichtlichen iſt, wenn der Unterſchied fixirt bleibt, keine Wirklichkeit mehr, ſondern das Thaumatiſche, das Mirakulöſe. Das Wunder liegt über der Natur, daher der Zweifel und die Möglichkeit des Zweifels über das Mirakulöſe. Alſo der Unterſchied des Natürlichen ſtellt ſich in das Mythiſche, der des Idealen ins Thaumatiſche. Dasjenige nun, in welchem jener doppelte Widerſpruch ſich aufhebt, iſt

c. weder ein Natürliches noch ein Geſchichtliches, weder ein Reales noch ein Ideales; die bloße Ahnung dieſes Dritten geht alſo über Sinn und Verſtand hinaus. Das, worin der Widerſpruch aufgehoben iſt, iſt: das *Geiſtige*, τὸ πνεῦμα αὐτὸ καθ' ἑαυτό. Diejenigen, welche den betrachteten Unterſchied feſthalten, nennen wohl und denken alſo auch das Geiſtige, aber entweder als ein Geiſtiges in der Natur (Weingeiſt z. B.), oder als das Geiſtige in der Geſchichte (allenfalls eines Thucydides). Wird ihnen aber auf beiden Seiten der Geiſt genannt im Geiſte, ſo nehmen ſie vor dem Worte die Flucht, als wäre er ein Geſpenſt. Das Geiſtige

ad a. iſt *nicht Mittel* für irgend einen Zweck, wie das Natürliche, das Reelle, kein Geiſt iſt da für einen andern Geiſt, als ein ſolcher, den dieſer andere zum Mittel braucht, kein Geiſt ſpricht als Werkzeug und Mittel zum andern als Zweck, nicht wie der Lichtſtrahl zur Pflanze hinneigt, als Mittel für dieſe. Eben ſo *wenig* aber iſt der Geiſt und das Geiſtige

ad b. *ein Zweck*. Alſo an den Geiſt kann jener Widerſpruch: daß das Mittel nicht Mittel, ſondern Zweck, und der: daß der Zweck nicht Zweck, ſondern Mittel ſei, nicht kommen, im Geiſte iſt dieſer Widerſpruch negirt: Mittel und Zweck, Sein für ſich und Sein für anderes in dieſer Relation zu einander ſind jedes ein Endliches. Im Geiſtigen iſt Mittel und Zweck negirt, alſo auch die Endlichkeit, und das poſitive Gegentheil des Endlichen iſt das Unendliche; es iſt alſo das Unendliche. Das muß jeder, der darauf reflectirt, anerkennen. Aber der Geiſt hat doch, wenn im Gedanken von ihm er ſelbſt der Materie entgegengeſetzt wird, in ſich die Beſtimmtheit, für ſich zu ſein, und in dieſer Beſtimmtheit iſt er ſich Zweck. Dem Natürlichen jedoch ſind die Zwecke, die es hat, und zu denen es ſich als Mittel verhält, geſetzt, dem Geſchichtlichen ebenſo die Mittel, in Anſehung deren es ſich als Zweck verhält. Der Zweck iſt ein Geſetz, der Gegenſtand iſt ſich Zweck, aber das iſt ſich die Pflicht auch, das Thier auch, indem es zum Mittel wird für andere. Das Weſen des Geiſtes aber iſt, daß er ſelbſt ſich Zwecke ſetzt und realiſirt. Alſo nicht das ſich Zweck ſein, ſondern das ſich im Zwecke Setzen, Bethätigen iſt das Weſen des Geiſtes. So iſt der Thiermutter durch die animaliſirende und organiſirende Natur der Zweck geſetzt, ihr Junges zu nähren, und dieſen vollzieht ſie mit der größten Anhänglichkeit an ihr Junges. Mit der Menſchenmutter iſt's anders; ſie ſetzt ſich ſelbſt dieſen Zweck, die Anhänglichkeit der Mutter iſt die freie, iſt ihre Liebe; ſie verhält ſich zum Kinde geiſtig, das Thier höchſtens zum Jungen ideell, indem es ſich ſelbſt Zweck und in ihm das Junge Zweck iſt — Reales und Ideales. Alſo Natürliches und Geſchichtliches ſind im Geiſte als ſolchem nicht, dieſe Endlichkeiten ſind negirt, aber die Selbſtändigkeit, welche einerſeits Reales, andererſeits Ideales wird, iſt keineswegs aufgehoben im Geiſte. Wie es nicht das Geſetz iſt, durch welches der Unterſchied zwiſchen ihm als Natur- und Moralgeſetz fixirt iſt, ſo iſt es nicht der Geiſt, in welchem die Selbſtändigkeit aufgehoben wird, ſie iſt vielmehr ihm immanent und durch ihn allein vermag Natur und Geſchichte ſelbſtändig zu ſein. Das Geiſtige, ſich ſelbſt Zwecke ſetzend und ſie realiſirend, iſt das Selbſtändige, weder als daſeiend für anderes, noch als daſeiend für ſich, das Selbſtändige alſo in der Negation von beiden das des Geiſtes. Das Selbſtändige nun war das in der bloßen Möglichkeit zuvörderſt, dann in der Wirklichkeit. So iſt

1) das Selbſtändige des Geiſtes ein individuelles, der einzelne Menſch als Geiſt. Bedingt durch Individualität iſt der Geiſt in ſeiner erſten Selbſtändigkeit, aber nur bedingt durch ſie, die Individualität iſt nicht ſeine Weſenheit, ſondern die Selbſtändigkeit iſt dieſe; ſie iſt unvertilgbar, der character indelebilis des Menſchen. Das Kind, eben geboren, iſt ſchon der Geiſt in ſeiner Individualität; denn es iſt das in der

Möglichkeit ſelbſtändige. Der Geiſt fängt an ſich zu entwickeln, durch Erziehung kommt es zur wirklichen Selbſtändigkeit, und ſo iſt der erzogene und entwickelte der Geiſt, der ſich ſelbſt Zwecke ſetzt, er iſt majorenn, und die academiſche Freiheit iſt nichts, als dieſe wirkliche Selbſtändigkeit. Aber jeder iſt dabei als Individuum, beleibt und beſeelt, einzelner Geiſt. Dieſe Bildung des individuellen Geiſtes erreicht eine Stufe, über welche ſie nicht hinauskommt, und von welcher an die errungene Geiſtesfertigkeit wieder abnimmt; der Geiſt nimmt ab bei dem Ergreifen, der Leib geht voraus. Es hat alſo einen mehr als hiſtoriſchen Sinn, wenn vom Geiſte eines Mannes, eines David, Plato u. ſ. w. geſprochen wird; jeder ſolcher namhafte war ein Individuum, eine Natur in der Natur und zugleich ein Geiſt, deſſen Individualität nur der Träger war. Die Pſalmen Davids, Platos Dialogen ſind noch vorhanden. Der hiſtoriſche Geiſt des Plato, oder jedes andere Individuum iſt's nicht, deſſen Weſen die Selbſtändigkeit war, ſondern der, welcher in jener Einzelnheit lebte, wirkte und vorüberging, und deſſen Erzeugniſſe auf die Nachwelt kommen. Der Geiſt eines jeden hat ſein Beſtehen nicht in der Natur, nicht in der Geſchichte, ſondern blos im Geiſte; ſo iſt ſeine Selbſtändigkeit die geiſtige und ihn geht das Geſetz an, wie er Geiſt iſt im Geiſte, in der Beſtimmtheit des Moralgeſetzes.

In dieſer Beſtimmtheit kann das Individuum oder deſſen Gedanke Prädikat eines Urtheils werden, deſſen Subject der Geiſt ſelbſt ſei, z. B. der Geiſt iſt ein Individuum, das Individuum aber iſt das Natürliche, alle Individuen ſind, was ſie ſind, in der Beſtimmtheit des Natürlichen. Solchermaßen alſo hat in jenem Urtheil der Geiſt das Natürliche zu ſeinem Prädicat. Aber das Natürliche als ſolches oder als Individuum iſt an dem Geiſte ein nur Zufälliges, Accidentelles, im Urtheil nur ein Prädicat, und wenn von der Natur des Geiſtes geſprochen oder gehandelt wird, ſo iſt's in Wahrheit nur, ſofern ſeine Natur als das Accidentelle anerkannt wird. Das Subſtantielle iſt das an und für ſich Selbſtändige. Ferner es kann umgekehrt der Gedanke des Geiſtigen das Prädicat des Urtheils und der Gedanke des Individuums (als des Menſchen) das Subject dieſes Urtheils werden; z. B. dieſes Individuum hat Geiſt, iſt geiſtreich, iſt ein großer Geiſt. Aber was wird mit dem Urtheil ausgeſprochen? genau genommen das: er ſieht, hört nicht blos, vernimmt nicht blos, was ihm vorkommt, da heißt es nur: er hat Verſtand; ſondern er hat Geiſt, d. i. er verhält ſich in allen Functionen ſelbſtthätig und ſelbſtändig, iſt productiv, ſchöpferiſch. Bei den Franzoſen z. B. kommt dies Urtheil oft vor, il a d'esprit.

2) Der Menſch unterſcheidet ſich, ſo wie er ſeiner ſich bewußt worden iſt, von ſich ſelbſt, ſich den einen von dem andern, und dieſe Unterſcheidung berührt nicht blos ſeine Individualität, ſondern auch ihn in ſeiner Selbſtändigkeit und Geiſtigkeit. Der individuelle Geiſt iſt nicht einer, ſondern viele, wie die Sterne. Aber das Prädicat des Vielen iſt ſchon an dem blos Natürlichen ein nur äußeres, zufälliges, z. B. viele Schafe u. ſ. w. Noch mehr iſt jenes Prädicat am Geiſte zufällig. Viele Geiſter ſind in dieſem Zuſammenſein ein Eins, machen eine Trias, Dekas u. ſ. w. aus. Dem Geiſte entſpricht dieſe Vielheit nicht, auch nicht die numeriſche Einheit, es können zwanzig geiſtreiche Männer ſich wöchentlich verſammeln, und eine geiſtreiche Converſation bilden, aber das Zuſammenſein iſt zufällig, es iſt kein inneres Band da, das ſie verbindet, ſo ſehr ſie ſich anziehen mögen. Dieſe von einander verſchiedenen geiſtreichen Menſchen können aber von ihrer Individualität aus mit einander vereinigt werden oder ſein, dann iſt es aber nicht die numeriſche, ſondern die genetiſche Einheit; die vielen ſind eins durch Verwandtſchaft, weiter hin durch Nationaleinheit. So hat der Geiſt, welcher der individuelle war, an ihm ſelbſt die Beſtimmtheit des nationellen, der Nationalgeiſt,

Volksgeiſt. Auch hier kann der Gedanke des Geiſtes das logiſche Subject eines Urtheils und der Gedanke der genetiſchen Einheit der Geiſter kann der der Nationalität ſein, dann erſt heißt es: es iſt der Geiſt des Volkes, der Geiſt der Nation. Aber die Nationen können ebenſowohl verſchieden ſein, ſo daß die abſtracte allgemeine Beſtimmtheit des Nationellen eine concrete wird, z. B. der Geiſt des Griechen, Römers, Deutſchen, Franzoſen u. ſ. w. Jede Nation iſt das Individuum des Geiſtes. Hatte das Individuelle an ihm ſelbſt das Natürliche, ſo hat das Nationelle an ihm ſelbſt das Geſchichtliche; das liegt ſchon im Progreß der Zeit, da das Nationelle nur iſt durch Abkunft. Ein nationaler Geiſt ohne Geſchichte iſt kaum denkbar in ſeiner Entwicklung, in ſeinen Thaten u. ſ. w. Hier nun treten im Gebiete des Geiſtes Nation und Geſchichte einander ſehr nah. Der individuelle Geiſt iſt der natürliche, der nationelle der hiſtoriſche. Der individuelle Geiſt iſt nur unter Vorausſetzung des Nationellen; der einzelne Menſch iſt geiſtreich nicht in einer Menge, Maſſe, ſondern in einem Volke, er ſteht im Verhältniſſe zu ſeinen Vorfahren. Sokrates nur als Sokrates iſt nur Individuum, iſt kein Geiſt, als Grieche iſt er's, das iſt das Nationelle an ihm; Cicero als Cicero wäre bejammernswerth, — als Römer hat er Bedeutung. Das Volk im Verhältniß zu ſich wird freilich unterſchieden als die blos numeriſche Einheit τὸ πλῆθος, la foule, 30,000000 Franzoſen, eine Menge, oder als die nationale, genetiſche als δῆμος, peuple, Nation (e plebe, e faece plebis non oritur ingenium). Das Volk in der numeriſchen Einheit iſt die Menge, eben das Volk aber in der nationalen Einheit iſt nicht die Menge, iſt die Einheit, die genetiſche, ſo iſt's ein Volk, in der Menge plebs, in der genetiſchen Einheit populus. Die Franzoſen unterſcheiden recht gut la foule und le monde. Doch iſt dieſer Unterſchied zwiſchen dem Volk als Menge und als Volk auch nur ein zufälliger, geht den Geiſt nichts an, und es kann gedacht werden, daß das Volk in der Bildung ſo weit komme, keinen Pöbel, kein Maſſenhaftes, Thieriſches mehr zu haben, gleichſam als wenn der Geiſt mitten aus dem Volke nach allen Seiten ſich aktiv verhalte.

α. Das, daß der Menſch ſeiner ſelbſt ſich bewußt zu werden vermag, daß er ſelbſt ſeiner ſich bewußt iſt, ſchlägt er ſehr hoch an, ſobald er es in ſich ſelbſt anerkennt und in der Natur ſelbſt auf der höchſten Stufe der Thierheit vermißt. Wie er die erſte Entdeckung macht, daß er ein ſeiner ſich bewußtes Weſen ſei, hat er daran ſeine größte Freude bis zum Entzükken. Er ahnet den Geiſt, aber das Selbſtbewußtſein iſt doch noch nicht der Geiſt, ſondern die Selbſtändigkeit in dieſem Selbſtbewußtſein iſt das Weſen des Geiſtes. Er kann den Glauben an Unſterblichkeit an das Selbſtbewußtſein anknüpfen wollen, kommt aber nicht weiter damit; wird aber dieſer Glaube an die Selbſtändigkeit geknüpft, ſo wird er an den Geiſt geknüpft, und der Menſch iſt auf dem Wege, den Geiſt im Geiſte zu erkennen. Das Volk als individueller Geiſt hat das Bewußtſein ſeiner ſelbſt nicht, und kann in ſeiner Totalität auch nicht dazu kommen; es in ſeiner Totalität denkt nicht, ſpricht nicht, will nicht, handelt nicht; denn es iſt ſeiner nicht bewußt. Darum wiſſen die Leute, welche, um etwas durchzuſetzen, ſich auf das Volk und den Volkswillen berufen, gewöhnlich nicht, was ſie damit wollen. Das Volk hat Fäuſte, aber keine Sprache. Nur die geiſtigen Individuen, in welchen das Volk ſein Beſtehen hat, und die in ihm nationell vereinigt ein Volk ſind, werden und ſind ihrer ſelbſt ſich bewußt, und nur ſie gelangen zum Bewußtſein ihres Volks, — es nicht. Die deutſche Sprache iſt die der Deutſchen als Individuen. Der National- oder Volksgeiſt alſo ein geſchichtlicher iſt ein wahrer, wirklicher Geiſt, blos in den individuellen Geiſtern, die ſämmtlich Glieder des Volkes ſind.

β. Aber das Volk und der Nationalgeiſt hat doch Selbſtändigkeit, — Selbſtändigkeit ohne Selbſtbewußtſein! Ja, allein dieſe hat ein Volk nur einem andern gegenüber, in ſeinem Unterſchied von andern Völkern von ſeinem Anbeginn an, durch die Geſchichte fort und fort, wo ſie bald bedroht, bald errungen wird. Zugleich iſt das geſchichtliche Selbſtändige des Nationalgeiſtes vermittelt durch das Natürliche, und zwar zunächſt durch den Boden, durch das Territorium Aegypten, Paläſtina, Hellas. Alſo die Selbſtändigkeit des Volkes in ſeiner Totalität gegen andere Völker iſt eine blos äußerliche, accidentelle, wie das Nationelle und Geſchichtliche an ihm; hingegen die Selbſtändigkeit des individuellen Geiſtes im Volk iſt die dem Geiſte weſentliche und innere. Während die individuelle Selbſtändigkeit unverlierbar iſt, iſt die nationelle vergänglich. Die menſchlichen Individuen müſſen ſterben, büßen jedoch im Tode ihre Selbſtändigkeit nicht ein; aber die Völker müſſen vergehen und ihre Selbſtändigkeit verlieren. Das Römiſche Volk war ſelbſtändig, fuit Troia, die Cicero, Seneca u. ſ. w. ſind's noch. So fragt es ſich: wie verhalten ſich nun die Völker zum individuellen Geiſte? — Als große Anſtalten, ja gleichſam als Schulen, die gemacht und angeordnet ſind, den menſchlichen Geiſt zu erziehen und zwar wie er der einzelne Geiſt iſt. Die Schule dauert länger als der Einzelne; er iſt aber nur herausgegangen, er vergeht nicht, während eine andere Schule auf den Trümmern der erſten ſich erhebt. Aus dieſem wenigſtens geahneten Verhältniß jedes Volkes zu den individuellen Geiſtern geht das Urtheil hervor: jedes Volk, das, ſelbſt eine Schule, Schulen anlegt, ſelbſt ein Inſtitut, Inſtitute anordnet, die Einzelnen, und ſomit alle Mitglieder zu bilden, erkennt darin den Zweck ſeiner Exiſtenz, für den es Mittel iſt, und iſt würdig es zu ſein.

7. Individuelles und Nationelles, Natürliches und Geſchichtliches, Reelles und Ideelles ſind theils Qualitäten, theils Virtuoſitäten; Qualitäten z. B. auf Seiten des Natürlichen:

hell und dunkel, Virtuoſitäten auf Seiten des Geſchichtlichen: Arbeitſamkeit, Fleiß, Kunſtfertigkeit, überhaupt alles, wodurch ein Volk ſich auszeichnet. Der Geiſt als ſolcher hat keine ſolche Qualitäten und Virtuoſitäten, all dieſe Endlichkeiten ſind in ihm negirt: aber ebenſowenig iſt der Geiſt eine Qualität, als er Qualitäten hat, er alſo iſt nicht an und für ſich das Natürliche, das Geſchichtliche, das Individuelle oder Nationelle, das Reelle oder Ideelle, nichts von dem allen iſt er, weil er nichts von dem allen hat. Der Menſch jedoch ſtellt ſich den Geiſt, wenn er ihn zum Prädicat eines Subjectes macht, vor als eine Qualität des Subjects; ſagt er z. B. Cicero iſt geiſtreich, ſo iſt Geiſt die Qualität und Virtuoſität des Cicero, und mit einem ſolchen Prädicat wird das Subject, deſſen Prädicat es iſt, im Urtheil über daſſelbe ausgezeichnet, als ob es das edelſte und beſte wäre, was der Menſch an einem Menſchen oder Volke rühmen kann. Daß in jener Vorſtellung der Geiſt oder das Geiſtige für die erſte Qualität im Menſchen genommen wird, muß ſeinen Grund haben und dieſer Grund iſt der Gedanke des Menſchen an den Geiſt als ſolchen, wie er über alle Qualitäten und Virtuoſitäten erhaben iſt. Aber der Geiſt als ſolcher iſt doch kein bloßes Wort, kein bloßer Gedanke, es ſchreibt ja der Menſch dieſem Worte eine hohe Bedeutung zu, es ſpricht ja der Menſch mit dem Worte Geiſt, indem er den Gedanken ausſpricht, zugleich das Sein des Geiſtes aus; der Geiſt iſt keine Qualität, keine Virtuoſität, aber er iſt. Dieſes Sein des Geiſtes im Gedanken des Menſchen von ihm iſt beſtimmt als das Sein Gottes; hat man den Gedanken Gottes, ſo hat man den, in welchem der Geiſt kein bloßer Gedanke, ſondern ein Sein iſt. Hieß es alſo unter 1) der Geiſt iſt individuell, unter 2) der Geiſt iſt nationell, ſo heißt es hier 3) Gott iſt der Geiſt. Aber in dieſem Satze iſt Geiſt nicht ein Prädicat, geſchweige eine Qualität, eine Virtuoſität oder Eigenſchaft Gottes, und Gott iſt in demſelben nicht das Subject; der Satz iſt gar kein Urtheil, ſondern ſpricht blos die Identität des Geiſtes mit Gott aus. Es müßte alſo heißen Gott=Geiſt Πνεῦμα ὁ ϑεός Joh. 4, 24. Wird der Satz als Urtheil genommen und folgerecht reflectirt, ſo ergibt ſich leicht, daß das Subject im Prädicat aufgehoben iſt. Iſt Gott kein Geiſt, ſo iſt er kein Gott und ſo umgekehrt ſteht zu ſagen: der Geiſt iſt Gott. Vom Menſchen heißt es nur, er ſey ein Geiſt, von einem Volke, es habe Geiſt, von Gott allein, er iſt der Geiſt. Der Geiſt nun oder Gott — oder Gott nun der Geiſt iſt

a) kein Mittel für irgend einen Zweck wie das Natürliche und Individuelle z. B. der Leib für die Seele. Jener Widerſpruch alſo, daß das Mittel Zweck ſei, iſt in Gott dem Geiſte nicht; denn er iſt kein Mittel. Der Menſch mit ſeinen Einbildungen, Imaginationen kann freilich einen Geiſt ſich vorſtellen, als ein Mittel für ihn ſelbſt als den Zweck, aber der ſo vorgeſtellte Geiſt iſt nicht Gott der Geiſt, ſondern höchſtens der Geiſt des Natürlichen, der Geiſt der Erde, wie z. B. bei Goethe, wenn Fauſt den Erdgeiſt beſchwört, dann den Naturgeiſt, endlich den Weltgeiſt, — den erträgt er aber nicht, ſondern beſchwört den Lügengeiſt, der hernach als Mephiſtopheles ihn begleitet und ihm dient.

b) Der Geiſt iſt kein Zweck, für welchen was auch immer außer ihm das Mittel werde oder ſei, ſo daß er es zum Mittel wähle oder brauche. Hier iſt alſo in Gott dem Geiſte auch der obengenannte zweite Widerſpruch nicht, daß irgend etwas Zweck ſei und Mittel, denn der Geiſt iſt ja kein Zweck. Wenn er der Zweck wäre für ſich und irgend ein Volk für ihn das Mittel, daß es ihn anbete, dann wäre in ihm der Widerſpruch. Aber

c) ob zwar die Qualität, Virtuoſität und die Beſtimmungen von Mittel und Zweck in Gott dem Geiſte nicht ſind, ſo iſt doch das Weſen des Geiſtes die Selbſtändigkeit und zwar ſie in noch unendlich beſtimmterer Form, als oben auf räumliche und zeitliche Weiſe, die Selbſtändigkeit hier als Weſen Gottes iſt die von Räumlichkeit und Zeitlichkeit ferne, unendliche, ewige Selbſtändigkeit, er iſt der raumlos und von der Zeit unabhängig ewig ſelbſtändige. Die Selbſtändigkeit des göttlichen Weſens als des Geiſtes iſt ſeine Macht ἐνέργεια, durch welche und in welcher das Natürliche und das Geſchichtliche ein Selbſtändiges zu ſein vermag, die Macht, aus welcher einerſeits die Natur, andererſeits die Menſchheit es hat, daß ſie ſich ſelbſt Zwecke ſetzt und ſie realiſirt; die Selbſtändigkeit des natürlichen und geſchichtlichen Geiſtes war ja dieſe Macht, ſolche Zwecke zu ſetzen und zu realiſiren; das Princip dieſer Macht, die Macht dieſer Macht iſt Gott der Geiſt. In ſeiner ewigen Selbſtändigkeit, in der beſagten Macht iſt Gott der Geiſt

α) der Schöpfer der Welt. Sie vorerſt als Natur genommen, aber ſie von ihm nicht gemacht, ſondern erſchaffen, hat durch ihn die Macht, ſich ſelbſt zu produciren und zu reproduciren, oder die Macht, ſich ſelbſt als Zweck zu ſetzen, und ſich ſelbſt nicht Mittel zu ſein, ſondern als Zweck zu vollbringen. So iſt die Natur das Erzeugniß ihrer ſelbſt, ſie producirt ſich ſelbſt, iſt ihr Product (Schelling); ſo iſt aber auch er Schöpfer, κτίστης, creator der Welt. Sie, als die ſich ſelbſt erzeugende, ſich ſelbſt hervorbringende, iſt keine Maſchine, die von Gott gemacht werde, Gott iſt kein Fabrikant, kein κατασκευάστης, δημιουργὸς der Welt, kein Töpfer, ſondern er hat ſie erſchaffen.

β) Wie der Schöpfer, ſo iſt Gott der Geiſt der Erhalter der Welt; das, daß die Welt, wie ſie ſich producirt, ſich wieder zu erzeugen, zu reproduciren und geſchichtlich zu erhalten vermag, hat ſie von ihm, verdankt ſie ſeiner Selbſtändigkeit als erhaltender Macht. Gott als Geiſt iſt die Macht, kraft deren die Welt ſich ſelbſt erhalte. Heißt es: die Pflanze ſei ihr eigenes Erzeugniß, das Thier producire ſich ſelbſt; ſo heißt es in

Bezug auf den Menſchen: der Menſch iſt ſeine eigene That. Zum Selbſtbewußtſein kommſt du aus äußerer Veranlaſſung, du aber machſt es ſelbſt und dich als den, der du biſt, und daß der Menſch die Fähigkeit hat, ſich zu machen, zu dem, was er iſt, daß das Volk fähig iſt, ſich eine Geſchichte zu machen, hat es aus Gott dem Geiſte, und ſo iſt er der Geiſt in der Geſchichte.

γ) Aber das Natürliche oder Individuelle und das Geſchichtliche iſt das an, in und für ſich Thätige, Producirende und Conſervirende nach einer beſtimmten Nothwendigkeit. Die Natur hat ihre Geſetze, der Menſch auch. Der Menſch vermag die Geſetze der Natur zu erkennen, und ſich ſelbſt Geſetze zu geben, allein er vermag dieſe Autonomie allein aus Gott dem Geiſte, der die Welt und das Geſetz gegeben hat. So iſt dieſer Geiſt der Grund der Geſetze, Gottes Selbſtändigkeit die geſetzgebende Macht. Alſo das Geſetz, deſſen Beſtimmungen das Natur- und Moralgeſetz ſind, hat ſeinen Grund in dem, der die Welt und den Menſchen erſchaffen hat, er iſt der Urſprung des Geſetzes, aus Gott dem Geiſte iſt das Geſetz, und die Erkenntniß Gottes des Geiſtes iſt's, woraus die Erkenntniß des Geſetzes hervorgeht. In ihm iſt der Unterſchied zwiſchen Natur- und Moralgeſetz kein Unterſchied, der Menſch fixirt dieſen Unterſchied, nicht Gott. Das Weſen des Geſetzes iſt weder das Individuelle noch das Ideelle, es iſt — ob nun in Bezug auf den Menſchen, oder in Bezug auf die Natur, — das geiſtige, *νόμος πνευματικός* bei dem Apoſtel Paulus. Jenes bibliſche Wort hätte alſo die Veranlaſſung gegeben, in Gott dem Geiſt, den Urſprung des Geſetzes zu begreifen.

Das Ergebniß der angeſtellten Unterſuchung war folgendes: die das Verhältniß der ſelbſtändigen Dinge und denkenden Subjecte, eines jeden zu jedem ſelbſt und zu andern mit Nothwendigkeit beſtimmende Macht iſt das Geſetz. Auf dieſe Nothwendigkeit, die und deren Begriff vorausgeſetzt wurde, iſt zu reflektiren. Sie iſt 1) die natürliche, *ἀνάγκη φυσική*. Aber ſo iſt ſie nicht die Nothwendigkeit, mit welcher das Geſetz die Dinge und die lebenden Subjecte in ihrer Selbſtändigkeit und ihrem Verhältniſſe beſtimmt; dieſe Nothwendigkeit iſt keine natürliche; denn die Natur iſt nicht das Princip des Geſetzes. Sie als Welt, ſich ſelbſt Zweck, und alle Mittel für ſich als Zweck enthaltend, thut ſich ſelbſt genug. Aber ſo weit reicht ihre Autarkie nicht, daß ſie Grund und Urſprung des Geſetzes als der mit Nothwendigkeit beſtimmenden Macht über die Dinge und ihre Selbſtändigkeit ſei. Ebenſo iſt 2) jene Nothwendigkeit keine *geſchichtliche*, nicht eine ἀνάγκη ἱστορική. Dieſe geſchichtliche Nothwendigkeit iſt weſentlich die in der Zeit und in der Succeſſion ihrer Momente. Auf Geſtern folgt das Heute, auf das Heute das Morgen, alles auf eine nothwendige Weiſe. Dieſe chronologiſche Nothwendigkeit in der Succeſſion iſt von der geſchichtlichen unzertrennlich und ſo kann es heißen: durch die vorhergegangenen Ereigniſſe ſind die folgenden mit Nothwendigkeit beſtimmt, determinirt; die Völker mit ihren Schickſalen ſind hiſtoriſch nothwendig. Aber ſo ſehr ſich das Menſchengeſchlecht in der Totalität aller Völker und im geſchichtlichen Verlaufe aller Zeiten genug thue durch ſeinen Verſtand, Willen, durch ſeine ganze individuelle und perſönliche Macht, dahin reicht die Autarkie nicht, daß ſie Grund und Urſprung des Geſetzes, daß die Menſchheit das Princip des Geſetzes ſei als der mit Nothwendigkeit beſtimmenden Macht. So weit reicht ihre Autarkie nicht.

3) Jene Nothwendigkeit, wie ſie im Ergebniß der §. 12 geführten Unterſuchung ausgeſprochen wurde, iſt die geiſtige, die göttliche Nothwendigkeit: necessitas divina. Aber hiermit iſt das Ergebniß der dort geführten Unterſuchung mit der in dieſem Paragraphen geführten zuſammengefallen. Gottes Macht, des Geiſtes iſt die Nothwendigkeit, welche das Geſetz beſtimmt. Dieß erkennt auch die Menſchheit auf den verſchiedenen Stufen ihrer Bildung oder Entwicklung des Geiſtes auf beſtimmte oder

unbeſtimmte Weiſe an. Die Heiden, die alle Naturereigniſſe den Göttern zuſchrieben, hatten die Meinung, daß Jupiter oder irgend ein Gott dieſe hervorgebracht hätte; daher, wenn der Blitz ins Capitol ſchlug, die Römer den Gott durch Opfer verſöhnen wollten. So iſt der Menſch noch in der Anſicht, daß das Geſetz über die Natur walte und ſie mit Nothwendigkeit beſtimme. Welches Volk könnte ſein Glück oder Unglück bloß als Wirkung einer Urſache anſehen? es ſieht, wenn es einigermaßen gebildet iſt, darüber hinaus.

Die Erkenntniß vom Urſprung des Geſetzes hat zu ihrem Grunde, zu ihrem Princip die Erkenntniß Gottes des Geiſtes. Aus ihm, welcher als der Geiſt erkannt wird und iſt, kommt die Erkenntniß, daß das Geſetz ihn, den Geiſt, zum Urheber habe. Thut die Natur ſich genug und der Menſch ſeinerſeits auch, ſo bleibt doch dieſe Genugthuung hinter dem Gedanken der Allgenugſamkeit Gottes des Geiſtes weit zurück. Die Majeſtät Gottes iſt es, deren Erkenntniß das Princip iſt von der Erkenntniß des Urſprungs des Geſetzes; daher auch jenes Geſetz als das genugthuende bezeichnet, und was jene geiſtige Nothwendigkeit betrifft, von einer Majeſtät die Rede ſein kann, legis divinae summa majestas est. Dieſe Erkenntniß nun, als das Princip der Erkenntniß vom Urſprung des Geſetzes kann in keinem Satze ausgeſprochen werden, denn jeder Satz, jedes Urtheil iſt nur ein bedingter und mittelbarer, jene Erkenntniß aber vom Urſprung des Geſetzes iſt eine unbedingte und unendlich vermittelte. Heißt es: Der Wille Gottes iſt Geſetz für die Welt und die Menſchen, ſo iſt das richtig, aber nicht als Grundſatz, ſondern nur als Folgeſatz aus der Erkenntniß, nicht als der ſie begründende; denn die Wahrheit dieſes Satzes hat ihren Grund in der Erkenntniß Gottes. Die Erkenntniß alſo des Menſchen von Gott dem Geiſte iſt die Quelle, das Princip der Erkenntniß vom Urſprung des Geſetzes, wie es das geiſtige Geſetz in ſeiner geiſtigen Nothwendigkeit iſt. Woher aber jene Erkenntniß Gottes des Geiſtes? Dieſe Erkenntniß hebt an in und mit dem Glauben des Menſchen, daß Gott iſt, und daß er der Geiſt iſt; in dieſem Glauben iſt jene Erkenntniß implicite enthalten, ſonſt wäre er einerſeits blinder Glaube, andererſeits Aberglaube, ohne alle Erkenntniß in ihm. Für den alſo, der ſich die Frage vorlegt nach dem Urſprung des Geſetzes und nach dem Urſprung der Erkenntniß davon, iſt vorausgeſetzt, daß er der Gläubige ſei; der Ungläubige fragt nicht, auch nicht der Abergläubige. Die im Glauben, der kein leerer und blinder iſt, enthaltene Erkenntniß iſt die den Glauben articulirende, gliedernde, und in ihm, wie er der articulirte iſt, iſt die Erkenntniß ein Glaubensartikel und dieſer in einem Satz ausgeſprochen ein Dogma. Wie nun der Verſuch einer Wiſſenſchaft gemacht iſt, das Geſetz zu begreifen, ſo iſt auch längſt der Verſuch einer Wiſſenſchaft des Glaubens gemacht; ein Hauptartikel, eine Hauptlehre iſt darin die Lehre von Gott. Dort wird und muß die Erkenntniß Gottes als des Geiſtes explicirt werden, wie ſie der Glaube enthält. Iſt ſie explicirt, ſo haben wir an ihr das Princip der Ethik. Alſo die Ethik in ihrer Lehre vom Geſetz und ſeinem Urſprung hat nothwendig zur Vorausſetzung die Dogmatik; folglich endigt ſich die Unterſuchung in der Dogmatik.

Schlußanmerkung. Wie oben, nemlich zu Ende des §. 7. die Frage nach Veranlaſſung der Erkenntniß des Geſetzes war und wie dort die Antwort darauf zur bibliſchen Lehre führte, ſo wird hier gefragt: wodurch die Erkenntniß vom Princip des Geſetzes und ſeiner Erkenntniß veranlaßt werde. Hierauf iſt zu antworten:

1) Die Naturlehre kann jene Elemente nicht veranlaſſen; in ihr, ſie ſei, wie die gemeine Phyſik, empiriſch, oder, wie die Naturphiloſophie, ſpekulativ, in ihr gilt es allerdings darum, das in der Natur und allen Dingen mächtige und wirkende Geſetz nach allen ſeinen Beziehungen zu begreifen. Durch ein Erforſchen der Natur kommt der Menſch auch dazu, die Geſetze

Universitäts- München

zu erkennen, aber höchſtens kann durch ſeine Naturwiſſenſchaft, durch die Phyſik in ihm angeregt werden das Bedürfniß der Erkenntniß vom Urſprung des Geſetzes, Veranlaſſung zur Erkenntniß kann die Naturkunde nicht geben. Ebenſowenig

2) die Geſchichtslehre, Hiſtorie. Das findet ſich in geſchichtlichen Forſchungen und durch ſie, daß die Menſchen ſich einander Geſetze gaben, dieſe Urheber der Geſetze ſind oder werden in der Geſchichte kund. Aber das ſind Geſetze in der hiſtoriſchen Beſtimmtheit, das Geſetz als *νόμος πνευματικός* aber hat weder einen Solon, noch irgend einen andern Geſetzgeber in der Geſchichte zum Urheber, es iſt nicht hiſtoriſch. Alſo

3) die Religionslehre gibt und iſt Veranlaſſung, daß der Menſch den Urſprung des Geſetzes erfrage und erkenne, und die bibliſche Religionslehre gibt dieſe Veranlaſſung am vollkommenſten. Woher aber wiſſen wir das? Aus der Erkenntniß ſelbſt, wie ſie eine ſchon errungene, im Glauben explicirte Erkenntniß des Geſetzes iſt. Vergleiche man nur z. B. den Koran und andere Geſetzbücher mit der Bibel, ſo wird man finden, daß keine Religionslehre ſo beſtimmt von Gott dem Geiſte lehrt. Wie die bibliſchen Lehren Veranlaſſung zum Glauben ſind, ſo ſind ſie auch Veranlaſſung zur Erkenntniß des Geſetzes und zur wiſſenſchaftlichen Frage nach dem Princip dieſer Erkenntniß. Aber mehr als Veranlaſſung kann die bibliſche Lehre nicht ſein, nicht Grund, nicht Princip der Erkenntniß; denn die Bibel ſteht ja in der Kategorie des Geſchichtlichen und Natürlichen, Geſchichte und Natur aber ſind nicht Princip der Erkenntniß, ſondern indem der Menſch Gott als Geiſt im Geiſte erkennt, wozu ihm die Bibel Veranlaſſung gibt, gelangt er auch zur Erkenntniß vom Princip des Geſetzes, wie Gott dieſes Princip iſt.

§. 14.

Die bibliſche Lehre vom Urſprung des Geſetzes.

Vorbemerkung.

I. In dem Menſchen iſt das ein großes und hohes, daß er wie ſeiner ſelbſt, ſo auch des Geſetzes ſich bewußt zu werden und zu ſein vermag; in der Natur, in ihren Erzeugniſſen und Erſcheinungen iſt daſſelbe die Macht über dieſe, als die ihr Verhältniß zu ſich und zu andern mit Nothwendigkeit beſtimmende, aber die Natur und Creatur vermag nicht das Bewußtſein des Geſetzes, unter dem ſie ſteht. Das animaliſche Subjekt, das Thier z. B. hat das Gefühl der Nothwendigkeit, die das Geſetz iſt, in der Empfindung, in dem Triebe und Inſtinkte, wie ſie ſich äußern, nicht aber das Bewußtſein. Indem der Menſch ſeiner ſich bewußt wird und des Geſetzes, iſt das Bewußtwerden vermittelt durch das Denken, er als der denkende und als denkendes Subjekt, kann des Geſetzes ſich bewußt werden; indem er deſſen ſich bewußt wird, indem er das Bewußtſein des Geſetzes erreicht, thut er hiermit den erſten Schritt zu einem Recht über die Natur; er wird Herr der Natur genannt, weil er ſich des Geſetzes bewußt wird. Sein Bewußtſein des Geſetzes hebt ihn über die Natur.

II. Ein größeres und höheres iſt ihm das, daß er den Urſprung des Geſetzes zu erkennen und daſſelbe in ſeiner Wahrheit zu erkennen und zu wiſſen vermag. Die Erkenntniß ſeines Urſprungs hebt im Glauben an das Seyn Gottes als des Geiſtes an, und ihr Princip iſt die im Glauben enthaltene Erkenntniß Gottes des Geiſtes. Das iſt das größere, daß der Menſch Religion zu haben und darin den Urſprung des Geſetzes zu erkennen vermag. Daher ein religiöſes Volk, das jenes Bewußtſein des Geſetzes und Religion hat, hiermit aber auch die Möglichkeit, den Urſprung des Geſetzes zu erkennen, höher ſteht, als das, welches auf ſeine äußern Verhältniſſe, die es ſich ſetzt, eingeſchränkt, Geſetz und Religion trennen will. Eine Nation, die anerkannt hat, das höchſte für ſie ſei das Geſetz, iſt freilich aus der Rohheit heraus, aber nicht auf der Stufe der Bildung, wo nicht nur das Geſetz anerkannt, ſondern auch die Religion als Princip und unzertrennliche Gefährtin des Geſetzes betrachtet wird. So ſtand ehemals das engliſche Volk mit ſeinem the law and the gospel höher, als die Franzoſen, welche ihr Reich empire de la loi nannten. Napoleon that durch den Cultus einen Schritt zur Cultur.

III. Das Größte aber und das Höchſte im Menſchen iſt, daß er alle ſeine Lebensverhältniſſe und Bedürfniſſe, ſeine Zwecke, ſein Streben und Thun, ſein ganzes Leben der Religion und dem in ihr erkannten Geſetze unterzuordnen vermag. Er gehört als Sohn ſeinen Eltern, als Bürger ſeinem Volke, als Menſch der Erde an; er ſteht in dieſem dreifachen Verhältniſſe und darin hat er Bedürfniſſe aller Art, damit er lebend bleibe; er erlernt etwas, ſetzt ſich Zwecke, u. ſ. w. das ſind lauter Verhältniſſe jener Art; hat er aber Religion, ſo weiß er, daß er nicht dem Vater, dem Vaterland und der Erde angehört, ſondern Gott und ordnet daher alle äußeren Verhältniſſe dem Verhältniß zu Gott unter. Hat er Religion, ſo opfert er, wo es darauf ankommt, alle Güter und Bedürfniſſe des Lebens auf und hierin iſt ſeine Religion praktiſch. Die bibliſche Lehre nun gibt jedem, der ſich auf ſie verläßt, Veranlaſſung, daß er zum Glauben und zur Erkenntniß des Geſetzes komme, und die Bibel ſpricht in dieſer Beziehung das Geſetz aus, als die den Menſchen zur Liebe beſtimmende Macht. Die Bibel, Alten und Neuen Teſtaments, iſt ſehr reich an Stellen, in welchen das Geſetz als jene Macht dargeſtellt wird. (Vergleiche darüber die Prolegomenen zur Moral Ban 3.) Hier ſchränkt ſich die Unterſuchung auf zwei Stellen ein, nemlich auf Matth. 22, 37—40. Ἀγαπήσεις κύριον τὸν Θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου.

Αὕτη ἐστὶν μεγάλη καὶ πρώτη ἡ ἐντολή. Δευτέρα δὲ ὁμοία αὐτῇ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. Ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται, καὶ οἱ προφῆται wo das moſaiſche Geſetz als das ſchon die Liebe zu Gott und dem Nächſten enthaltende citirt wird; und auf Ev. Joh. 13, 34. Ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς. Die Liebe nun ἀγάπη, caritas, wie ſie die Bibel ausſpricht, iſt ein Verhältniß. Der Liebende verhält ſich und dieſes Verhältniß hat wie jedes zwei Glieder; der Liebende und der Geliebte, jedes dieſer Glieder iſt ein ſelbſtändiges, das Verhältniß alſo das zweier ſelbſtändigen zu einander. Liebe Gott über alles, geht das Geſetz an den Menſchen als das eine Glied und das andere Glied iſt Gott, oder der Menſch zum Menſchen als dem Nächſten und endlich auch der Menſch zu ſich. Dies Verhältniß kann genommen werden

a) für ein reales. Zwei verhalten ſich zu einander, daß der eine von beiden Mittel iſt für den andern als deſſen Zweck. Aber dieſes reale iſt hiermit auch ein individuelles Verhältniß, wo der eine im andern nur ſeinen Zweck liebt; der eine liebt den andern realiter, weil durch den andern ſeine Bedürfniſſe befriedigt werden. Liebt er alſo einen andern, ſo iſt das reelle Verhältniß der Individuen zu einander ein natürliches, Naturliebe, in welcher die Nothwendigkeit die des Bedürfniſſes, alſo natürliche Nothwendigkeit iſt, und in dieſer natürlichen Nothwendigkeit ſpricht das Geſetz nicht: liebe den andern; denn die Nothwendigkeit in Bezug auf's Geſetz iſt die geiſtige. So liebt der Herr ſeinen Knecht, der Schüler ſeinen Lehrer, der Student den Profeſſor; ſo auch im Geſchlechtsunterſchied der Menſchen die Liebe des Mannes zum Weibe, wo das Weib Mittel für den Mann iſt, wie z. B. die Liebe des Orientalen zu ſeinen Kebsweibern. Der Türke macht einen Unterſchied zwiſchen ſeinen Kebsweibern im Harem und der Frau, die ihm angetraut iſt, ſie iſt die Gattin. Es verſteht ſich, daß, wo die Liebe eine natürliche, wo ſie nur ein reales Verhältniß iſt, das Geſetz mit ſeiner geiſtigen Macht keine Stelle hat. Die Menſchen lieben ſich von ſelbſt; denn ihr Bedürfniß bringt es mit ſich; davon handelt die bibliſche Lehre nicht. Alſo mit Bezug auf das in dem letzten Paragraphen abgehandelte ſteht zu ſagen, dieſe Liebe ſei nicht die vom Geſetz gebotene, ſondern die vom Geſetz gebotene iſt eine andere. Es kann nun aber das beſagte Verhältniß gedacht und erkannt werden

b) als ein ideales, in der Beſtimmtheit der Idealität. In ihm ſind ſeine Glieder nicht nur ſelbſtändige, ſondern ſie erkennen ſich zugleich gegenſeitig für ſelbſtändige an, d. h. für ſolche, deren jedes ſich ſelbſt Zweck iſt und ſich ſelbſt Zwecke ſetzt. Die Liebe, als dieſes ideale Verhältniß, iſt die des einen zu den andern nicht um ſeinetwillen, ſondern ihretwegen, und die des andern zu dem einen, um ſeinetwillen. Das iſt das Ideale hierin (nicht die platoniſche, ideale Liebe); aber vermittelt iſt doch das Verhältniß durch Intereſſen, welche die Glieder deſſelben mit einander gemein haben, und die zum Theil wenigſtens reelle, ja materielle ſind, nemlich durch die allen gemeinſchaftliche Mutterſprache, ferner durch den Boden, den ſie inne haben, durch das Vaterland, durch die gemeinſame Lebensart, Sitten und ſonſtige Inſtitutionen. Alle dieſe Intereſſen ſind gegenwärtige, haben aber alle ihren Grand in einer geſchichtlichen Vergangenheit von der Sprache an bis zu den Gewohnheiten und Obſervanzen, wie ſie gegenwärtig ſind. Alſo gegen das Nationelle unter a) tritt hier das Geſchichtliche, das Hiſtoriſche hervor. Die in jenem Verhältniſſe ſind, oder in daſſelbe kommen, ſtammen von einander ab, ihre Herkunft iſt gleichfalls eine gemeinſchaftliche und ſo iſt die Liebe in ihrer Idealität die Nationalliebe. Zuvörderſt aber ſchlägt dieſe Nationalliebe zurück auf die individuelle und natürliche, was den Anfang jenes idealen Verhältniſſes betrifft und ſeine Fortſetzung.

Es können nemlich die Glieder, die in jenes Verhältniß kommen, Individuen verſchiedener Racen ſein und der Anfang jenes Verhältniſſes iſt dann die individuelle oder natürliche Liebe, die ſie aus der einen Race zu denen aus der andern faſſen, beſonders im Geſchlechtsunterſchied. Der Neger z. B. tritt in das Verhältniß der Liebe mit einer Europäerin, ob in Afrika oder ſonſt wo, er ehlicht ſie; oder der Europäer heirathet eine Negerin.

Die in dieſem Verhältniß erzeugten Kinder nationaliſiren ſich, es ſind die ſogenannten Mulatten. Ferner geht das Individuum der einen Race mit dem Individuum der andern in dem Geburtslande dieſes andern eine ſolche Verbindung ein, ſo nationaliſiren ſich die Kinder gleichfalls, und ſind dann Meſtitzen. Wenn z. B. ein Engländer in Oſtindien eine Hindu heirathet, ſo tragen ſeine Kinder dieſen Namen. Hier hält ſich die ideale Liebe noch ganz in Realien. Daſſelbe iſt auch der Fall, wenn aus dem Stammlande Männer mit Frauen eine Verbindung eingehen im Auslande, z. B. Spanier, Portugieſen in den Süd-Amerikaniſchen Provinzen, die an Spanien oder Portugal gehörten, die Kinder dieſer Eltern, die Abkömmlinge wurden nationaliſirt in dem Auslande und heißen Kreolen. Aber die Glieder in dieſem Verhältniſſe können ſeyn

b) Individuen verſchiedener Nation, und auch dann waltet das reale Verhältniß noch vor. Wenn ein Land, z. E. Virginien, Neu-Orleans, indem ſeine Stämme vertrieben, verdrängt wurden, vom Auslande her durch Einwanderung bevölkert wird, ſo fängt an eine Nation zu werden, die Geſchichte hebt zu werden an. Dort pflanzt man ſich fort und die Liebe der Individuen zu einander iſt alſo eine kaum oder gar nicht durch jene Intereſſen vermittelte. Es fließt nicht daſſelbe Blut in aller Adern. Den Einwanderern ſind die früher Eingeborenen vorerſt fremd, und dies Fremdſein, welches durch das Band des gemeinſchaftlichen Bodens vermittelt wird, bleibt, bis ſie ſich aus der Gleichgültigkeit näher rücken, und *eine* Sprache erhalten, dann erſt kommt es zu einer Nation. Es können nun aber die Individuen zweier Nationen in eben das Verhältniß der Liebe zu einander treten, beſonders im Geſchlechtsunterſchied durch Verehelichung, aber hier auch noch mit Bezug auf die natürliche Liebe. Es heirathet z. B. ein Franzoſe eine Deutſche u. ſ. w. Die Individuen verſchiedener Nationen acclimatiſiren, amalgamiren ſich, da hebt ſich das blos nationale Verhältniß auf. Dem alſo, daß die Individuen verſchiedener Nationen in ein Verhältniß treten, welche nationale Liebe wird, ſteht urſprünglich kein Hinderniß aus der Nation entgegen. Allein aus der Religion kann ein Hinderniß kommen, wenn die Religion der Individuen aus verſchiedenen Nationen auf der einen Seite eine ganz andere iſt, als auf der andern und nicht etwa nur eine Modifikation der einen. Da iſt dann ein unüberwindliches Hinderniß. Der Türke kann z. B. mit einer Perſerin in eine eheliche Verbindung treten, obwohl die Religion des Perſers anders modificirt iſt, als die des Türken. So auch bei Ehen zwiſchen Katholiken und Proteſtanten, beſonders beim Culturfortſchritt. Aber der Chriſt kann nicht mit der Muhamedanerin, nicht mit der Jüdin ſich verheirathen u. ſ. w. In dieſer Hinſicht alſo, im Puncte der Religion, hat die Nationalliebe ihre Grenzen. Fürſten und Herren beſtehen wohl noch darauf, daß ihre Gattinnen ihren Cultus aufgeben, wie z. B. der ruſſiſche Kaiſer. Das aber hat keine innere Nothwendigkeit, daher es auch in Deutſchland ſo eingeführt iſt. Aber eben das Verhältniß als die Liebe kann gedacht werden

c) als ein ſolches, deſſen Beſtimmtheit weder das Reelle noch das Ideelle, ſondern das Geiſtige ſelbſt iſt. Die Liebe ſelbſt alſo als dieſes Verhältniß iſt die geiſtige Liebe, und die zu dieſer Liebe beſtimmende Macht iſt das Geſetz als das geiſtige. Dies Verhältniß ſelbſt ein geiſtiges iſt über die Nationalität und Individualität hinaus. In dieſem Verhältniſſe der geiſtigen Liebe ſind die der natürlichen und nationellen nur als

Momente enthalten, davon ſind ſie umfaßt und beſtimmt. Das Verhältniß ſelbſt iſt nicht vermittelt durch gemeinſame Intereſſen, welcher Art auch dieſe ſein mögen, ſondern durch das Geſetz ſelbſt, als die den Menſchen zu dieſer Liebe beſtimmende Macht. Die Glieder in dieſem Verhältniſſe ſind

1) der einzelne Menſch als der geiſtige einerſeits und er ſelbſt andererſeits als der beleibte, belebte und beſeelte. Das Verhältniß iſt alſo das des Menſchen zu ſeinem Leibe, zu ſeinem Leben, das Verhältniß des Menſchen in ſeiner Perſönlichkeit zu ihm ſelbſt als Individuum. Indem das Geſetz ſpricht: liebe dich ſelbſt! ſpricht es das Verhältniß aus. Dieſe Liebe eines jeden zu ihm ſelbſt als geiſtige Liebe, zu der er durch's Geſetz beſtimmt wird, hat zu ihrem Grunde nicht den Leib, das Leben und die Luſt daran, obſchon auch der Leib ſein Recht hat und wenn er verletzt wird, daſſelbe geltend macht. Jener Ausdruck iſt alſo genauer ſo zu nehmen: liebe dich, auch wenn dir an deiner Individualität, wie du leibſt und lebſt, gar nichts gefällt; verzweiſle nicht, lege nicht Hand an dich, morde dich nicht. Das Geſetz ſpricht hier durch den Geiſt zum Geiſt, was ihn in ſeinem Leben, in ſeiner Individualität angeht: biſt du arm wie Lazarus, iſt dir alles hingeſchwunden, wirſt du verkannt bis zur Vernichtung — liebe dich, gib dich nicht preis, liebe dich! nicht wegen deines Leibes, nicht deinetwegen, ſondern weil Gott die Liebe iſt, Gottes wegen.

2) Aber jenes geiſtige Verhältniß iſt auch das des einen zum andern, der Menſchen überhaupt zu einander, ihre Liebe iſt geiſtig, wenn es in ihr gar nicht auf nationelle, familiäre und individuelle Verhältniſſe ankommt, ſondern wenn jeder den andern liebt, weil alle Menſchen mit ihm Gottes Kinder ſind. Aber dieſe geiſtige Liebe, zu der es der Menſch bringen ſoll, hat, ehe es der Menſch zu ihr bringt, mit großen Hinderniſſen zu kämpfen und das Geſetz ſchließt ein, daß dieſe Hinderniſſe überwunden werden ſollen. Im Allgemeinen ſind die Hinder-

niſſe zweierlei. Einerſeits iſt das Hinderniß ein nationales in jener durch geſchichtliches Intereſſe vermittelten Liebe. Ein Volk ſchätzt das andere geringer nicht gerade immer aus Verachtung, ſondern aus Erkenntniß; es kennt das eine Volk auf ſeiner Stufe die Bildung des andern, und erkennt es deshalb unter der Stufe, auf welcher es ſelbſt ſteht. So lange dieſer Nationalſtolz zwiſchen den Völkern beſteht, iſt ſtatt der Liebe, wo nicht der Haß, doch die Geringſchätzung, oder wenigſtens die Indifferenz vorhanden und das Geſetz ſpricht vergebens zu ihnen. Andererſeits kann jenes Hinderniß ein ſehr individuelles ſein. Der eine, aus welchem Volke er ſei, kennt den andern, und ſeine Erkenntniß von dem andern iſt die durch das, was er von ihm erfahren, daß der andere z. B. gleichgültig iſt gegen das Geſetz der Liebe, daß er ſich kein Gewiſſen daraus macht, zu lügen, zu betrügen u. ſ. w. An dieſe Erkenntniß ſchließt ſich die Verachtung gegen den andern und je länger einer gelebt hat, je ſchärfer er ſeine Zeitgenoſſen beobachtet, deſto deutlicher wird die Erkenntniß, wie wenig die Menſchen werth ſind, wie ſehr ſie in Ungerechtigkeit befangen ſind, je höher einer ſteht, deſto genauer lernt er die Niederträchtigkeit der andern kennen; es bleibt alſo die Verachtung. Das iſt ein großes Hinderniß der Liebe! Daran halte man Chriſtus. Hatte Chriſtus Veranlaſſung, die Menſchen zu achten, wie er ſie kannte, mußte er ſie nicht verachten? Und doch liebte er ſie! Hier iſt das Geſetz mit ſeiner beſtimmenden Macht: du mußt ſie leider verachten, aber liebe ſie doch, gib deine Liebe nicht auf; denn das Geſetz der Liebe iſt aus der Liebe ſelbſt. Gott iſt die Liebe, und du oder jeder, wir mögen in einem Verhältniſſe ſtehen, wo wir uns verachten können, wir ſtehen auch im Verhältniſſe zu Gott, ihn liebe über Alles, und biſt du ſo weit, ſo kannſt du auch die Menſchen lieben, ſelbſt deine Feinde, Matth. 5, 43 und 44. Das Geſetz iſt die den Menſchen zur Liebe mit Nothwendigkeit beſtimmende Macht und wird in der Bibel auf ihre Weiſe als ſolche ausgeſprochen. Wer nun am Geſetze der Liebe ein Wohlgefallen hat, der wird dadurch ſehr leicht bewogen, die Veranlaſſung, welche die Bibel zur Erkenntniß des Geſetzes gibt, mit dem Grunde deſſelben zu verwechſeln. Hiermit geräth er in einen Irrthum, und wenn dieſer Irrthum ſich an die Wiſſenſchaft vom Moralgeſetz bringt, ſo entſteht ein Widerſpruch zwiſchen der philoſophiſchen und chriſtlichen Ethik. Das Moralgeſetz, ſo urtheilt und muß die Philoſophie urtheilen, iſt kein dem Menſchen aufgedrungenes, ja das Naturgeſetz wie das Ritualgeſetz ſelbſt. Es wird ihm daſſelbe, das Moralgeſetz, nicht von einem andern, nicht durch einen andern gegeben, vielmehr verhält er ſelbſt in der Geſetzgebung, welche die rein moraliſche iſt, ſich thätig, activ und zwar nicht mittelſt ſeiner Sinne und ſeines Verſtandes, aber kraft ſeiner Vernunft; er giebt ſich das Geſetz ſelbſt und ſo iſt der weſentliche Charakter des Moralgeſetzes die Autonomie. Die Bibel, ſo hoch ſie immer geſtellt und geachtet werde, iſt doch ein Buch, ihr Inhalt wird gegeben, iſt ein ſchriftlich traditioneller, ſie ſelbſt ſteht mit ihrem Inhalt in der Sphäre des hiſtoriſchen. Wäre nun die Bibel der Grund der Erkenntniß vom Geſetz und von deſſen Urſprung, ſo würde dieſe Erkenntniß eine dem Menſchen geſchichtlich, traditionell aufgedrungene ſein. Folglich ſteht mit der philoſophiſchen Erkenntniß vom Moralgeſetz die Meinung im Widerſpruch, daß die Bibel der Urſprung der Erkenntniß des Geſetzes ſei. Wie kommt aber der Menſch dazu, jenen Irrthum abzuthun und nicht ferner die Veranlaſſung mit dem Prinzip zu verwechſeln. So und dadurch, daß er mittelſt und aus der Veranlaſſung der Bibel die Erkenntniß des Geſetzes der Liebe erlangt hat; mittelſt dieſer Erkenntniß hört er auf, Veranlaſſung und Princip zu verwechſeln, in dem Widerſpruch zu beharren, und mit dieſem Widerſpruch hebt ſich der Widerſpruch zwiſchen der Bibel und philoſophiſchen Moral.

Die Bibel Alten und Neuen Teſtaments iſt allerdings die

Quelle der Erkenntniß von Gott in allen dogmatiſchen und moraliſchen Beziehungen, aber dieſe Erkenntniſſe quellen in der Bibel, aus der Bibel quellen ſie nicht, scatent in scriptura sacra, non ex scriptura sacra, das iſt ſchon mit jeder Waſſerquelle ſo; das Waſſer fließt nicht aus der Quelle (als von ihr producirt), ſondern in derſelben. Die Erkenntniſſe in der Bibel als der Quelle, ſind Erkenntniſſe aus Gott dem Geiſte in ihr, non procreat scriptura sacra cognitiones, sed continet eas. Die Bibel ſelbſt giebt Winke genug, daß nicht das Wort, ſondern der Geiſt des Wortes das Prinzip der Erkenntniß ſei. Aber Gott der Geiſt, wie er mit Hülfe der heiligen Schrift von den Menſchen erkannt worden iſt, iſt der im Unendlichen unendliche Geiſt; der Menſch hingegen, der mittelſt der Bibel zu ſeiner Erkenntniß gelangt, iſt der im Endlichen unendliche Geiſt und darin beſteht der Unterſchied zwiſchen ihm und Gott. Aber zugleich iſt hier auch kein Unterſchied, der Menſch und Gott ſind Geiſt, nur daß beide verſchiedene Attribute haben, nämlich die des Endlichen und des Unendlichen. Alſo das Wiſſen Gottes des Geiſtes, und der Wille Gottes des Geiſtes kann werden das Wiſſen und das Wollen des Menſchen, und die Veranlaſſung dazu giebt die Bibel. Folglich iſt kein Widerſpruch darin: Gott hat dem Menſchen das Geſetz gegeben und die Erkenntniß, daß er dem Menſchen daſſelbe gegeben habe, iſt die durch ihn, die Erkenntniß Gottes iſt die geoffenbarte, und: dem Menſchen wird das Geſetz nicht aufgedrungen; denn indem der Menſch zum Wiſſen und Willen Gottes kommt, iſt er mit thätig, das Geſetz behält alſo, wie es Gott gegeben hat, den Charakter der Autonomie. Es ſteht daher zu ſagen: die Erkenntniß des Geſetzes und die ſeines Urſprungs iſt die göttliche Offenbarung, aber nicht als eine factiſche, hiſtoriſche, in der Zeit, außer dem Geiſte für den Geiſt, nicht als eine todte, geſchweige als eine natürliche, ſondern als eine geiſtige, die Offenbarung des Geiſtes von und zu dem

Geiſte. Das Wort der Bibel von ihrem Anfang bis zu ihrem Schluß iſt nicht dieſe geiſtige Offenbarung; denn ſo wäre ſie ja eine factiſche, eine hiſtoriſche, ſondern jenes Werk iſt blos das Organ, mittelſt deſſen der Geiſt zum Geiſte ſpricht, und wenn vom Geiſte der Religion überhaupt die Rede iſt, ſo kann nur der Geiſt im Worte durch das Wort, und nicht das Wort als ſolches verſtanden ſein, und ſo ſteht auch zu ſagen: die Offenbarung Gottes des Geiſtes an die Welt, an die Menſchen iſt das Princip der Erkenntniß, ſowohl wie ſie zum Inhalt des Glaubens als zum Inhalt der Liebe, des Geſetzes gehört, und der Menſch, welcher ſich als Geiſt bei ſeiner Endlichkeit im Verhältniſſe zu Gott als dem unendlichen Geiſte, in ſeiner Unendlichkeit erkannt hat, der hat das Princip des Geſetzes erkannt. Dieſer Begriff mag immerhin im Religionsunterrichte unberührt und unerörtert bleiben, in der Wiſſenſchaft aber nicht. Endlich ein Grundſatz kann dies Princip nicht ſein und nicht werden für die Wiſſenſchaft und ſogar nicht für die populäre Unterweiſung; denn das Princip iſt ja der Unendliche in ſeiner Unendlichkeit, für den Unendlichen in ſeiner Endlichkeit, wie könnte ein Satz, der relativ iſt, der ja bedingt ſein muß, dieſes ausſprechen? Dennoch war die Meinung früh entſtanden und hatte ſich lange erhalten, daß die theologiſche Moral einen Grundſatz haben müſſe, auf den man zurückkomme. Dieſe Meinung war beſonders durch die kritiſche Philoſophie in Anregung gebracht und wurde die Meinung vieler, ja faſt aller Theologen. Hätte die Moral einen ſolchen Grundſatz, ſo müßte, da ihre Quelle ausſchließlich die Bibel iſt, dieſer in der Bibel vorkommen, und zwar auf eine entſchiedene, unwiderſprechliche Weiſe, denn das iſt ja in jeder andern Moral, wie z. B. in der Kantiſchen der Fall; daß ſie aber keinen Grundſatz habe und doch ein Prinzip, gibt ſich am deutlichſten dadurch zu erkennen, daß die Theologen immer einen geſucht und keinen gefunden haben; ſo ſind ſie darauf gerathen, daß jeder einen andern Bibelſpruch zum Grundſatz nahm. Es ſind ſolcher Bibelſprüche hauptſächlich ſechs:

1) Ev. Matth. 7, 12. *Πάντα οὖν ὅσα ἂν ϑέλητε, ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνϑρωποι, οὕτω καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς.* Dies gefiel den autonomiſchen Kantianern ſehr gut, wurde daher der Kantiſche Grundſatz. Aber Chriſtus ſpricht mit jenen Worten nur eine Pflicht im ſocialen Verhältniß aus, alſo in der Sphäre der Moral, nicht an ihrer Spitze, eine Vorſchrift, nicht das Princip aller.

2) Ev. Math. 7, 21. *ὁ ποιῶν τὸ ϑέλημα τοῦ ἐν οὐρανοῖς, τοῦ πατρός μου εἰςελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Dieſer Spruch hat große Aehnlichkeit mit dem Grundſatz des Cruſius, der leuchtete den Cruſianern ein. Aber wie man dort im Zuſammenhang leicht erkennt, daß das geſagt iſt für die Phariſäer, für Leute, die durch bloßes Gepränge das Himmelreich glaubten erreichen zu können, ſo zeigt ſich dieſer Satz als ein Oppoſitionsſatz, wie er den bigotten Katholiken geſagt werden dürfte, iſt aber kein Grundſatz.

3) Ev. Matth. 22, 36—40. (Vergl. oben §. 14. III.) Dieſer Satz iſt aber nur der Complex aller Geſetze, nicht das Princip des Geſetzes; die Summe wird hier in Einem ausgeſprochen.

4) I. Petr. 2, 21—25. *Εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήϑητε, ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαϑεν ὑπὲρ ὑμῶν, ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν, ἵνα ἐπακολουϑήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ* u. ſ. w. Behaltet Chriſti Vorbild vor Augen, nehmt ihn zum Muſter (Nachfolge Chriſti). Aber ein Grundſatz iſt damit auch nicht ausgeſprochen. Einer ſoll den andern zum Muſter nehmen; ohne weiteres? Nein, nach vorhergegangener Prüfung, ſonſt wird es eine Nachäffung, keine Nachfolge; aber prüft er ſein Muſter, ſo muß er ein Princip haben. Der Inhalt des Spruchs iſt offenbar asketiſch. Aber eine Askeſe iſt keine Begründung der Tugend und Wahrheit.

5) Ev. Matth. 5, 48. *Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς τέλειός ἐστιν.* Das klingt Wolfiſch und erinnert an den Wolfiſchen Grundſatz. Aber es iſt auch ein Schlußſatz zum Vorhergenannten, — kein Grundſatz.

6) I. Petri 1. 16. *Ἅγιοι γένεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιός εἰμι.* Dies erinnert leicht an Hutchinſon und den praktiſch-äſthetiſchen Satz: the moral sense, allein wie jener kein Grundſatz ſein kann, ſo iſt es auch dieſer Spruch nicht. Alſo die Bibel iſt das Incitament zur Erkenntniß wie des Geſetzes ſelbſt, ſo auch ſeines Urſprungs, aber ſie iſt nicht das Princip dieſer Erkenntniß, incitat hominem ad cognoscendam legis originem, minime tamen hancce cognitionem procreat.

Schlußanmerkung. 1) Die neuteſtamentliche Lehre überhaupt und als die vom Urſprung des Geſetzes und ſeiner Erkenntniß beſonders iſt nicht enthalten in irgend einer andern, ſondern ſie enthält, hält und trägt ſich ſelbſt, ſie iſt ſelbſtändig. Mit der altteſtamentlichen ſteht ſie in inniger Verbindung, iſt aber nicht in ihr gegründet, vielmehr iſt umgekehrt dieſe in jener enthalten, in ſie aufgenommen und in ihr vergeiſtigt. Auch iſt's keine andere Doktrin, ſelbſt nicht die Philoſophie, von der die neuteſtamentliche Lehre begründet, in der ſie gehalten und getragen werde.

2) An die Welt brachte ſie ſich urſprünglich mündlich und ſchriftlich durch einzelne Männer, welche Juden waren, aber als ſie die Organe jener Lehre wurden, durchaus aufhörten, Juden zu ſein, durch die Apoſtel. Ihre Reden jedoch, ihre Berichte, die Evangelien und ihre Briefe begründen nicht die bibliſche Lehre, ſondern veranlaſſen blos die Erkenntniß derſelben, die Erkenntniß für das Leben, daß es ein ſittlich praktiſches, ein der Beſtimmung des Menſchen auf Erden angemeſſenes Leben werde und ſei; ſie ſind zugleich Veranlaſſung für die Erforſchung des Grundes der Lehre. Die neuteſtamentliche Lehre

hat, wie für die Seite des Glaubens, ſo auf der des Geſetzes der Liebe das Bedürfniß der Interpretation, aber auch das der Spekulation zur Erkenntniß des Grundes der Wahrheit, welche die bibliſchen Lehren ausſprechen. So iſt die Ethik eine durch und durch philoſophiſche Wiſſenſchaft, der die Exegeſe nur zur Seite geht.

Endlich 3) die Welt, an die ſich die neuteſtamentliche Lehre brachte, beſtand aus Juden und Heiden; ſo wie dieſe theilweiſe ſich jener Lehre zuwendeten und ſie in ſich aufnahmen, hörten ſie auf, Juden und Heiden zu ſein, ſie wurden Chriſten. Der Urheber des Geſetzes, das im neuen Teſtament wie im alten gelehrt wird, iſt Gott der Geiſt, und ſo iſt es das Geſetz des Geiſtes, νόμος τοῦ πνεύματος, das geiſtige und das Geſetz für den Geiſt. Aber das Weſen des Geiſtes iſt die Freiheit, und wo der Geiſt iſt, da iſt Freiheit (II. Cor. 3, 17.) Gott iſt der Geiſt, wo er iſt, da iſt Freiheit, das Weſen Gottes iſt Freiheit. Das Geſetz Gottes alſo als das des Geiſtes iſt das Geſetz der Freiheit und als das für den Geiſt, das Geſetz für die Freiheit. Die Lehre vom Geſetz der Freiheit, wie ſie im neuen Teſtament ſich an die Welt brachte, und noch bringt, geht alſo die Menſchen an für ihre Freiheit von allem, was für den Geiſt beſchränkend iſt, von allen Vorurtheilen, Irrthümern, Sünden u. ſ. w. Verhaltet euch frei von allem äußerlichen, natürlichen, hiſtoriſchen u. ſ. w., redet als die, handelt als die, welche nach dem Geſetz der Freiheit gerichtet werden (Jak. 2, 12.). Demnach wäre wohl endlich zu ſagen: der Urſprung des Geſetzes iſt die Freiheit, und das Ziel des Geſetzes iſt auch die Freiheit. In und mit der Erkenntniß von der Freiheit wird folglich die Lehre vom Urſprung des Geſetzes und von ſeinem Ziele ſich vollenden.

Der allgemeinen Moral

Drittes Hauptſtück.

Die Lehre von der Freiheit.

§. 10.

Eintheilung.

Es hieß und heißt noch gewöhnlich: daß die Freiheit ſei, daß der Menſch frei ſei, ſtehe von ihm ſelbſt anzuerkennen und mit groſer Zuverſicht zu glauben, aber was ſie ſei, woraus und wie ſie ſei, vermöge niemand zu wiſſen, oder wenn es auch jemand zu wiſſen vermögte, ſo ſei es doch gleichgültig für das, was er in ſeinen Lebensverhältniſſen zu thun und zu laſſen habe, alſo gleichgültig für ſeine Pflichten und deren Erfüllung. Nach Kant iſt das Wiſſen von der Freiheit und ihrem Grunde unmöglich und findet in Anſehung ihrer nur ein Glauben ſtatt, als Poſtulat der praktiſchen Vernunft. Nach Schleiermacher und Herbart iſt es überflüſſig zu wiſſen, was die Freiheit ſei. Indeſſen ſteht doch ohne Erkenntniß, etwa blos in der Ignoranz des ſich auf ſich beſchränkenden Glaubens und Bedürfniſſes, kaum zur Freiheit zu gelangen oder in ihr ſich zu behaupten, ſei es theoretiſcher oder praktiſcher Weiſe. Es iſt alſo um der Freiheit ſelbſt willen, die der Menſch ſucht und erſtrebt, die Wiſſenſchaft von der Freiheit nothwendig und erforderlich; „die Wahrheit wird euch frei machen,“ ſagt Chriſtus ja ſelbſt, die Wahrheit aber iſt nur durch das Wiſſen. Für die Einleitung zu der Unterſuchung, die das Wiſſen von der Freiheit vermitteln muß, iſt die oben gegebene Definition des Geſetzes zu wiederholen. Das Geſetz iſt die in den Dingen, in den lebenden und dann in den denkenden Subjekten mit Nothwendigkeit beſtimmende Macht. In den Dingen und in den lebenden Subjekten iſt ſie als in Willenloſen dieſe mit Nothwendigkeit beſtimmende Macht. Aber vom Denken iſt, wie leicht in einiger Reflexion darauf erkannt wird, das Wollen unzertrennlich. Iſt das Geſetz die in den denkenden Subjekten mit Nothwendigkeit beſtimmende Macht, ſo iſt es dieſelbe in ihnen als wollenden, die Macht des Geſetzes iſt die im Willen beſtimmende und ſo erſt hat das Geſetz die Beſtimmtheit des Moralgeſetzes. Der Wille (τὸ θέλημα) iſt als ſolcher ein Gegenſtand für die Anthropologie und wird auch dort von ſeinem Princip und von ſeinen Elementen aus betrachtet und begriffen. Aber hier ſteht er in einem nothwendigen Verhältniß zum Geſetz, welches die in ihm mit Nothwendigkeit beſtimmende Macht und ſo das Geſetz für den Willen iſt. In ſeinen Trieben und Inſtinkten wird das lebende Subjekt, und in ſeinen Begierden und Neigungen wird ſogar noch das denkende Subjekt determinirt; aber in ſeinem Wollen determinirt das Denkende ſich ſelbſt. Iſt nun das Geſetz die im denkenden Subjekte als wollendem mit Nothwendigkeit beſtimmende Macht, ſo iſt ſie dies nur, indem das Wollen ein nicht determinirtes, ſondern indem es durch das Geſetz determinirt wird, ein ſich ſelbſt determinirendes iſt. Determinirt der Menſch in ſeinem Denken und Wollen, Beſchließen und Vollziehen ſich ſelbſt ſo, wie ihn das Geſetz determinirt, ſo iſt das, was aus dieſem ſich Determiniren, als dem Determinirtwerden hervorgeht, das Gute (τὸ ἀγαθόν), und ſo hat das dritte Hauptſtück einen Abſchnitt, den erſten nemlich, die Lehre vom Guten (περὶ τοῦ ἀγαθοῦ).

Ferner kommt in Betracht die Nothwendigkeit, mit welcher das Geſetz die im Willen den Willen determinirende Macht iſt. In dieſer den Willen determinirenden Macht hört das Geſetz auf, Geſetz als ſolches zu ſein; als ſolches iſt es noch ein abſtraktes, aber als die mit Nothwendigkeit determinirende Macht wird es zur Pflicht, es verwirklicht ſich als Pflicht und in ſeinen

Pflichten erkennt der Menſch erſt das Geſetz ſeiner Wirklichkeit nach. Somit hat das dritte Hauptſtück einen zweiten Abſchnitt, die vielumfaſſende Lehre von der Pflicht. Endlich

Die Nothwendigkeit, mit der das Geſetz determinirend iſt in dem Willen und für denſelben, iſt jedoch, eben weil in dem Willen determinirend, kein Zwang, ſondern eine Verbindlichkeit, obligatio; das Geſetz iſt das der Liebe, die Liebe aber zwingt nicht, und indem das Geſetz zur Pflicht wird, iſt es wohl nöthigend, aber nicht zwingend. Das Geſetz läßt alſo dem denkenden Menſchen die Möglichkeit, ſich ſo zu determiniren, wie er durch das Geſetz determinirt wird, aber auch die, anders ſich zu determiniren, ja die, dem Geſetz entgegen ſich zu determiniren, und dieſe Möglichkeit iſt die Freiheit. So ſchließt das dritte Hauptſtück mit einem dritten Abſchnitt, der *die Lehre von der Freiheit* ſelbſt enthält, deren Prämiſſen die Lehre von dem Guten und der Pflicht ſind.

Des dritten Hauptſtückes

Erſter Abſchnitt.

Das Gute.

Das Wollen überhaupt hat zur Vorausſetzung irgend ein Etwas, das gewollt werde, dieſes kann kurzweg Objekt heißen und iſt zu betrachten

1) als durch den Willen beſtimmbar, §. 16.;

2) als durch ihn beſtimmt, §. 17., und zwar indem er durch das Geſetz beſtimmt wird und ſich beſtimmt;

3) als das Gute, §. 18. und

4) indem er durch's Geſetz beſtimmt, ſelbſt das Gute zu ſeinem Attribut hat, als der gute Wille, §. 19.

Hierauf kann folgen die bibliſche Lehre vom Guten, §. 20.

§. 16.

Das Objekt beſtimmbar durch den Willen.

Für den Willen, der unter dem Geſetz ſteht, iſt das Objekt an und für ſich vorhanden, ohne durch ihn erwirkt zu werden und vorhanden zu ſein. Ein ſolcher Wille findet vel quasi das Objekt vor, das durch ihn beſtimmbar iſt. Wäre er der Wille ſelbſt als Geſetz, ſtünde er mithin nicht unter dem Geſetz, ſo möchte das durch ihn beſtimmbare Objekt an ſich auch das Objekt durch ihn ſein; der, deſſen Wille er wäre, wäre Schöpfer des Objekts. So iſt es im Gedanken und Glauben der Menſchen an Gott; ſein Wille iſt die Allmacht, durch ſie iſt die Welt Objekt für den Willen. Er iſt nicht der Töpfer, ſondern der Schöpfer. So ſtark des Menſchen Wille iſt, das vermag er doch nicht, daß das durch ihn beſtimmbare Objekt durch ihn ſei. Phantaſirend in einer faſt wilden Dichtung hat er wohl die Vorſtellung von einer ſolch ſchaffenden Macht; der Teufel ſchafft ihm Gold, aber über Nacht verwandelt es ſich in Kohlen und Dreck. Indeſſen obwohl nicht Objekt an ſich durch den Willen wird es doch, wie er es findet, Objekt für ihn, durch ihn ſelbſt, er macht das ſich vorfindende Objekt für ihn ſelbſt zum Gegenſtande. Darin alſo, daß das Objekt Gegenſtand wird, verhält der Wille, für den es dieſer wird, ſich ſchon als der daſſelbe beſtimmende und verhält es zu ihm ſich ſchon als das durch ihn beſtimmbare. So ſind z. B. auf einer blühenden Wieſe die Pflanzen da, der botaniſirende Apotheker geht und ſucht unter ihnen die ſo genannten officinellen auf, die Natur hat durch die ihr von Gott verliehene producirende Macht die Blumen hervorgebracht, der Apotheker findet ſie vor; der andere, nicht botaniſirende, der keinen Zweck hat, geht auf die Wieſe, freut ſich des Geruchs, des Farbenſpiels, für dieſen ſind ſie Objekte; der Botanikus macht nur die zu Gegenſtänden für ſich und ſeine Büchſen, die er brauchen kann. Das Objekt nun, wie es durch den Willen beſtimmbar für ihn Gegenſtand wird, iſt dreifacher Art:

a) das natürliche,

b) das menſchliche,

c) das geiſtige.

ad a) Das Natürliche iſt das ſinnliche Objekt im Sinnlichen. Für den Willen wird daſſelbe Gegenſtand mittelſt der Empfindung, Wahrnehmung, Erfahrung, wie beim Apotheker. Empfindung, Wahrnehmung, Erfahrung treten in den Dienſt, werden Mittel für denſelben, das Object zum Objecte für ihn zu machen. Das Sinnliche im Sinnlichen iſt:

1) das Unorganiſche, das blos Materielle, der Körper, das Element, das Minerale. Es iſt ein durch den Willen Beſtimmbares, und zwar ſo, daß nur die Natur des Unorganiſchen, das ihm immanente Geſetz dieſer Beſtimmbarkeit Grenzen ſetzt. Das Unorganiſche ſelbſt widerſetzt ſich nicht der Beſtimmung deſſelben durch den Willen, nur ſein Geſetz iſt die Grenze dieſer Beſtimmbarkeit. Dem Eiſen iſt es einerlei, ob aus ihm ein Schwerdt oder eine Pflugſchar werde, nur das z. B. nicht, daß es ſchwimme. Eben jenes Natürliche iſt

2) das Vegetativ-Organiſche, und auch dieſes durch den Willen beſtimmbar, ſo daß die Beſtimmbarkeit nur durch die Natur begrenzt iſt, nicht durch das Vegetative. Die Pflanze, ein ſinnliches Objekt im Sinnlichen der Luft, dem Licht, dem Boden iſt nur dieſes, ein ſinnliches aber kein ſinniges; der Sinn fehlt ihr. Einige Pflanzenarten, die Mimoſen, die Sinnpflanzen geben zwar den Schein des Sinnigen, wenn ſie z. B. die Blätter zuſammenziehen, aber es iſt nur der Schein. So gleichgültig alſo, wie das Unorganiſche, verhält ſich auch das Vegetativ-Organiſche gegen die Beſtimmung, welche ihm gegeben werden kann. Beides kann kurz ſo zuſammengefaßt werden:

Unorganiſches und Organiſches thun keine Forderungen an den Willen in Anſehung deſſen durch ihn beſtimmt zu werden, ſie ſprechen kein Recht an, ſo und nicht anders beſtimmt zu werden. Aber das Sinnliche im Sinnlichen iſt

3) das Animaliſch-Organiſche und als dieſes nicht nur ein Sinnliches, ſondern auch ein Sinniges. Das Thier, welches empfunden wird und mittelſt der Empfindung Gegenſtand für den Willen iſt, das Thier empfindet ſelbſt. Die Beſtimmung alſo, welche durch den Willen dem Thier gegeben wird, iſt zugleich eine von ihm gefühlte; der Hund ſchreit, wenn er gepeitſcht wird. Hier alſo findet die Beſtimmbarkeit durch den Willen nicht blos an dem ihm immanenten Geſetz, ſondern auch am Objekt einen Gegenſtand und fordert gleichſam, wenn es durch den Willen beſtimmt wird, ſeiner individuellen Natur gemäß beſtimmt zu werden. Darauf beruht die Lehre von den Pflichten gegen die Thiere in der Moral. Auch wird in dieſem Punkte das Urtheil über die Menſchen bereits ein praktiſches, ein moraliſches. Es kann einer die Pflanzenwelt und das Unorganiſche auf eine der einen oder dem andern widerwärtige Weiſe zu behandeln verſuchen, dann heißt es von ihm: er iſt ein Narr; mißhandelt er aber das Thier, quält er es ohne Noth, ſo iſt dies ein Zeichen empörender Brutalität.

ad b) Das Menſchliche als Objekt für den Willen iſt auch das Sinnliche, aber nicht, wie das Natürliche, im Sinnlichen, ſondern im Nichtſinnlichen. Das Sinnliche wird erfahren und die Erfahrung iſt die Grenze, aber vom Nichtſinnlichen iſt keine Erfahrung weiter mehr möglich. Das Reich des Nichtſinnlichen iſt das Reich des Gedankens, der Vernunft.

So wie demnach der Menſch oder das menſchliche Objekt Gegenſtand für den Willen als beſtimmbar durch ihn wird, iſt dieſer Wille ein nicht nur durch Sinn, Empfindung, Wahrnehmung, ſondern auch durch Verſtand, Vernunft, durch Denken und Urtheilen vermittelter. Das Sinnliche reicht alſo nicht hin, um das Sinnliche im Nichtſinnlichen zu beſtimmen. Gegenſtand nun wird für den Willen das ſinnlich Objektive im Nichtſinnlichen auch auf dreifache Weiſe:

1) Als ein Menſch für den andern; der eine hat den andern in deſſen Individualität ſich gegenüber; wie er leibt und lebt, ſich bewegt, ſpricht, ſo ſieht er ihn, ſo hört er ihn, ſo wird er ſeiner inne, mittelſt der Empfindung, Wahrnehmung, Erfahrung. Aber Gegenſtand wird der eine für den anderen, indem er bereits Gegenſtand für ſich ſelbſt werden kann, oder iſt, in der Möglichkeit der Selbſtändigkeit und Perſönlichkeit, oder in der Wirklichkeit der Perſönlichkeit. So bei dem Kinde. Das thieriſche Junge iſt ein Sinnliches lediglich im Sinnlichen, aber das Menſchenkind iſt ein Sinnliches lediglich im Nichtſinnlichen, in der Möglichkeit der Perſönlichkeit und Gegenſtand für den Willen eines andern als beſtimmbar durch ihn, aber dadurch, daß es das Sinnliche im Nichtſinnlichen iſt, iſt die Beſtimmbarkeit begrenzt, das Kind gehört einer andern Welt an, als der ſinnlichen. Aus dem Kinde ſpricht das Moralgeſetz zu einem jeden, es nicht als ein Thier zu behandeln. Hier alſo iſt die Beſtimmbarkeit begrenzt durch den Gegenſtand des Willens. Dieſe Grenze der Beſtimmbarkeit kann aber vom Menſchen überſchritten werden; der Menſch kann das Kind als bloßes Sinnenobjekt behandeln, der wüthende Soldat z. B. in der eroberten Stadt. Das iſt aber nicht mehr Brutalität, ſondern Immoralität, Barbarei. Noch bedeutſamer wird die Reflexion auf den Menſchen, wie er Gegenſtand des Willens eines Andern iſt, wenn das Verhältniß das des Erwachſenen und Gebildeten zum Gebildeten iſt. Der eine iſt z. B. wie bei Macbeth der Gaſtfreund, der nahe Verwandte, er iſt ſogar der König und der, der ihn beherbergt, verſucht ihn zu ermorden; welche Hinderniſſe treten hier dem Willen entgegen? das Gaſtrecht, die Verwandtſchaft; der König geht zu Bette und ſein Wirth ermordet ihn trotz dieſer Hinderniſſe des Geſetzes.

2) Beſtimmbar durch den Willen iſt ein Menſch für den andern, ſo auch jeder für ſich ſelbſt. Die Beſtimmbarkeit des Thiers durch ſeinen Trieb oder Inſtinkt iſt begrenzt durch die thieriſche Natur ſelbſt. In welchem Grade es immerhin ſinnig ſei, es iſt doch nur ein ſinnliches Objekt im Sinnlichen, beleibt zwar und beſeelt, aber ſo, daß es ſeine Seele von ſeinem Leibe nicht unterſcheiden kann und von beiden ſich ſelbſt auch nicht. Hingegen der Menſch unterſcheidet gar bald den Leib von ſeiner Seele und ſich von beiden, ſie iſt das Nichtſinnliche, er der Sinnliche und ſo der Menſch der Sinnliche im Nichtſinnlichen. Die Beſtimmbarkeit nun des Leibes, wie ihn der Menſch empfindet und hat als den ſeinigen, iſt begrenzt nicht nur durch die Natur des Leibes, ſondern auch durch das Nichtſinnliche, durch die Seele, durch das ihr immanente Geſetz. Für den Willen aber iſt dieſe Beſchränktheit keine abſolute Grenze, er kann über ſie hinaus, er kann der den Leib beſtimmende werden, was das Thier mit ſeinem Leibe nicht vermag. Krank kann ſich nicht leicht einer wollen, die Natur widerſtrebt, wenn er nicht gerade ein Laxativ oder Vomitiv nimmt; aber betäuben, betrinken, verſtümmeln, ja ſogar tödten kann er ſich. Aber in allen dieſen Möglichkeiten verhält er ſich dem Weſen des Nichtſinnlichen, der Seele und ihrem Geſetze zuwider. Er ſoll dieſe Grenze nicht überſchreiten.

3) Die Sache, ſie bloß als unorganiſche oder als organiſche kennen wir bereits, wie ſie das ſinnliche Objekt im Sinnlichen iſt und ſo durch den Willen beſtimmbar, ohne demſelben eine Grenze zu ſetzen. Hier aber iſt ſie nicht das Sinnliche im Sinnlichen, ſondern im Nichtſinnlichen, mithin in der Sphäre des Gedankens und Wollens ſelbſt. In dieſer Sphäre hat die Sache ſelbſt ſchon eine Beſtimmtheit durch den Willen, worin ſie das Sinnliche im Nichtſinnlichen iſt. Die Sache iſt eine menſchliche, das Eigenthum des Menſchen. So lange ſie blos das Sinnliche im Sinnlichen und Natürlichen iſt, heißt

ſie res nullius, iſt ſie das Sinnliche im Nichtſinnlichen, ſo iſt ſie Einem eigen, res alicujus. Durch den Willen eines Menſchen iſt die Sache als Eigenthum eines Andern beſtimmbar, aber dieſe Beſtimmbarkeit hat an und in der Sache ſelbſt eine Grenze. Das kommt leicht mittelſt der Beiſpiele ins Klare. Wenn z. B. dem Menſchen ein Biberbau im Wege iſt für ſeinen Nachen, ſo wirft er ihn um, nimmt das Holz mit, auch wohl den Biber dazu. Dieſer Bau iſt ein ſinnliches Objekt im Sinnlichen. Wenn aber einem das Haus des Nachbars im Wege ſteht, ſo iſt das ein Sinnliches im Nichtſinnlichen. Er darf es nicht zerſtören. Das Haus durch ſich hindert auf phyſiſche Weiſe durch geiſtigen Widerſtand die Beſtimmbarkeit. Ein geiſtiges Hinderniß iſt da. Für die Canaille freilich nicht!

ad c) Schon das Menſchliche iſt ein geiſtiges als das Sinnliche im Nichtſinnlichen, aber doch vorerſt nur ein ſubjektiv Geiſtiges. So iſt ein Menſch als Subjekt beſtimmbar durch den Willen eines andern und die Sache, das Eigenthum eines Subjekts beſtimmbar durch den Willen deſſelben oder eines andern. Das Nichtſinnliche iſt das Subjekt, das Geiſtige als ſolches iſt das Nichtſinnliche im Sinnlichen und gegen das Menſchliche, Subjektiv-Geiſtige, welches das Sinnliche im Nichtſinnlichen iſt,

1) das Objektiv-Geiſtige. Sodann gegen das Natürliche als das ſinnlich Objektive im Sinnlichen iſt das an und für ſich Geiſtige das Nichtſinnliche im Sinnlichen, das abſolut Geiſtige; Natur — Geiſt; Welt — Geiſt.

2) Das Objektiv-Geiſtige iſt ſeinem Weſen nach ein dreifaches:

α) Das Wahre, abſtrakt die Wahrheit. Die Wahrheit iſt das Nichtſinnliche. Die Gegenſtände, welche in ihrer Wahrheit erkannt oder gewußt werden, mögen die ſinnlichen ſein, z. B. die Sterne, aber die Wahrheit darin, z. B. die aſtronomiſche, iſt das in dieſem Sinnlichen Geiſtige, und ſo iſt das Geiſtige als das Wahre das Nichtſinnliche im Wiſſen und in der Wiſſenſchaft, die als Wiſſenſchaft ſinnlich beſtimmt iſt durch Gegenſtand, Inhalt, Form. Die Mathematik, heißt es, habe zum Inhalt die Wahrheit ſelbſt. Iſt aber in ihr der Winkel das Wahre? Nein, er iſt das Sinnliche, der Träger der Wahrheit; ob er aſtronomiſch iſt oder auf der Tafel gezeichnet, die Wahrheit darin bleibt dieſelbe. Oder iſt das Naturaliencabinet ein Complex von Wahrheiten? Nimmermehr, aber das Geſetz der Natur in dieſen Körpern iſt die Wahrheit.

Die Wiſſenſchaft ſtellt ſich am deutlichſten dar durch die Sprache; aber jede Sprache vom einfachſten Tone an iſt durch ihre Perioden hindurch ein ſinnliches, bedingt und vermittelt durch die Organe des Mundes und durch das Gehör. Das Wahre, das Geiſtige in der Sprache iſt das Nichtſinnliche im Sinnlichen. Daher die Befugniß des Menſchen, wenn der Wiſſenſchaft der Wahrheit die Sprache zu eng iſt, dieſe Bande zu zerreißen, der zu engen Sprache Gewalt anzuthun. — Das Objektiv-Geiſtige als das Wahre iſt nun beſtimmbar durch den Willen; dieſe Beſtimmbarkeit iſt begrenzt durch die Wahrheit. Eine Arbeit für die Wahrheit aus der Sprache des Autors beurtheilen wollen, heißt die Wahrheit mißkennen. Kant's Sprache gegen die von Leſſing und Wieland gehalten, war ſchlecht; er ſah es auch nicht darauf ab, à la Wieland zu ſchreiben, er intereſſirte ſich für das Nichtſinnliche, das Sinnliche — die Sprache mußte Organ werden. Es kann einer freilich für die Wahrheit ſich intereſſiren nur um der Sprache willen; der gemeine Philolog macht es ſo und wird der Pedant. Bei dieſem Intereſſe iſt alſo der Wille beſtimmbar durch das, was das Werkzeug iſt, ſtatt durch das, wozu die Sprache dient. Intereſſirt ihn dagegen die Sprache der Wahrheit wegen, dann ſteht er in der Sphäre des Objektiv-Geiſtigen, weit entfernt von Wortklauberei und Notenmacherei. Eben das Objektiv-Geiſtige iſt *β*) das Schöne. Bei dieſem Worte wird insgemein gleich an das Sinnliche gedacht. Das Angenehme, Reizende, Liebliche, Graziöſe mag das Sinnliche ſein, das Schöne iſt es nicht; wie hätten ſonſt Sokrates und Plato es ſo hoch ſtellen können in der *καλοκἀγαθία*? Das Schöne iſt wie das Wahre das Nichtſinnliche, aber auch wie jenes im Sinnlichen und ſo ein Objektiv-Geiſtiges. Das Sinnliche mag nun ſein ein Naturprodukt oder ein Werk menſchlicher Kunſt, ſchön iſt das Nichtſinnliche in beiden in der Natur und Kunſt, beide aber ſind das Sinnliche. Das Nichtſinnliche, worin das Schöne ſcheint, iſt das Unwandelbare, das ewig Schöne, aber das Sinnliche, worin das Schöne ſich zeigt, iſt das Vergängliche. Die Roſe, das Mädchen, das Gemälde vergeht. Wie das Wahre, ſo iſt auch das Schöne durch den Willen beſtimmbar und alſo ein Objekt, das von ihm für ihn vorgeſtellt wird, es ſei in welcher Form es wolle, ob als Epos, Natur oder Ton-Werk, er vermag es zu beſtimmen; doch auch dieſe Beſtimmbarkeit hat ihre Grenzen und zwar durch den Gegenſtand, den der Wille nimmt und hat, durch das Schöne ſelbſt; es ſetzt ihm eine Grenze, es übt über den Menſchen eine Macht aus, daß er es ſeinem Weſen gemäß nehme und behandle, und dieſe Macht des Schönen für den, der es gegen ſein Weſen nehmen und behandeln möchte, iſt eine ſchützende Macht. Roh iſt der Menſch, welcher die Roſen zuſammenſchlagen kann; die Seele in der Blume bewahrt ſie vor der Gewalt. Nur Vandalen können ein Atelier vernichten. Es iſt nun das Nichtſinnliche im Sinnlichen

γ) noch zu betrachten als das Ehrenhafte, *εὐπρεπές*, id quod honestum sit. Die Ehre erhält oder hat ihre Zeichen, z. B. die Krone, Orden u. ſ. w., ſie ſind das Sinnliche, die Ehre iſt das Nichtſinnliche in dieſem Sinnlichen. Sie iſt ein durch den Willen Beſtimmbares ſowohl für den, der ſie hat, als für den, der ſie ſucht; dies jedoch zuvörderſt vom Gefühl aus. Wo kein Ehrgefühl iſt, da entſteht nicht einmal Ehrliebe, geſchweige daß die Ehre ein Objekt für den Willen würde, der ſie beſtimmen könnte. Gewollt kann die Ehre werden, ſie das Nichtſinnliche, worin ſie das Sinnliche iſt, der Anerkennung des Namens, Rufes, Zeichens wegen; aber das ſie ſolcherweiſe und deswegen Wollen iſt ihrem Weſen nicht gemäß; denn ſie iſt kein Reales, ſondern ſie iſt das Ideale. Auch wird, wo es ihrem Weſen gemäß zugeht, das Zeichen der Ehre nur dem ertheilt, der Ehre hat, dem Ehrenhaften, indem jenes *ἐνεργῶς* die nichtſinnliche Macht hat. Der Verdienſtvolle wird durch den Orden nur anerkannt; der Titel z. B. der Geheimerath kann nicht als Lohn gelten, denn dieſe Zeichen bringen dem Geber mehr Ehre, als dem Empfänger, der ja dadurch kein größeres Verdienſt, als er hat, empfangen kann. Aber ſo wäre ja die Ehre und das Ehrenhafte dem *ἀληθῶς* gegenüber ein nur Menſchliches und gehörte unter die Kategorie b), bei dem Wahren *α*) geht's über das Menſchliche hinaus, beim Schönen auch; das Wahre iſt nur im Objekt beſtimmbar, eben ſo das Schöne, es ſchränkt ſich nicht auf den Menſchen und ſeine Werke ein, ſondern das an und für ſich Wahre und Schöne iſt ewig und auch göttlich wahr und ſchön. Nur bei der Ehre ſcheint das Menſchliche vorzuwalten, aber es ſcheint nur ſo; denn das Ehrenvolle geht über das Menſchliche hinaus, es iſt göttlich, iſt ein geiſtiges nach der Lehre: Trachtet nach der Ehre, die vor Gott gilt. Es kommt nicht darauf an, daß die Ehre des Menſchen von Andern anerkannt werde, daß dieſe Anerkennung ihre Zeichen habe, ſie iſt unabhängig von dieſer Anerkennung, ſie iſt es auf abſolut ewige Weiſe. Es kann ſein, daß ein ehrenvoller Mann der Verfolgte iſt, aber vor Gott iſt er gerecht, was er leiſtet, wird vor Gott anerkannt. Der Apoſtel Paulus z. B. war der Verachtete vor vielen ſeiner Zeitgenoſſen, — vor Gott der Ehrenhafte.

2) *Das abſolut Geiſtige.* Eben es iſt das Göttliche,

τὸ θεῖον: hier als ein durch den Willen des Menſchen beſtimmbares Objekt. Gott ſelbſt iſt kein Objekt (wie auch kein Subjekt); ihn alſo, der kein Objekt iſt, kann auch kein Wille beſtimmen, er iſt es nicht, der durch den Willen als ein Gegenſtand für ihn beſtimmbar wäre. Aber der Gedanke Gottes, notio Dei in homine, der in dem Menſchen rege werdende Gedanke Gottes kann in dem Menſchen ein Objekt, das durch den Willen des Menſchen beſtimmbar wäre, werden und ſein. Den Gedanken, ihn das Nichtſinnliche hat der Menſch in dem Wort, das Wort aber iſt ein Sinnliches, oder er hat ihn im Symbol, im Bild, in einem äußern Zeichen, im Dreieck z. B. oder im Kreuze. Wird aber der Gegenſtand eines Gedankens als der vom Menſchen gedachte das Wort, *ὁ λόγος* genannt, ſo iſt hier das Wort aus dem Sinnlichen des Sprechens, ſo wie aus dem Sinnlichen des Sehens und Fühlens heraus. Die Unterſuchung, die dahin geht, iſt rein dogmatiſch. Der Wille kann den Gedanken Gottes beſtimmen, ſeinem Gegenſtande gemäß, aber auch zuwider. In der Gotteslääſterung z. B. iſt eine ſolche widerwärtige Beſtimmung des Gedankens Gottes; ihn ſelbſt ſchändeſt du zwar nicht durch ſie, dich ſelbſt aber wohl. Das abſolut Geiſtige, nicht als der Geiſt ſelbſt, nicht als Gott der Geiſt, ſondern eben als das Geiſtige, Göttliche, *τὸ θεῖον*, iſt ein durch den Willen des Menſchen Beſtimmbares, indem es das Nichtſinnliche im Sinnlichen iſt. Aber was für ein Sinnliches iſt da, in welchem das Göttliche das Nichtſinnliche ſei? Beim Objektiv-Geiſtigen war es die Sprache, dann der Kunſtſtoff, endlich das Ehrenzeichen. Hier iſt es die Religion. Sie iſt das Sinnliche im Nichtſinnlichen. Wie? die Religion ein Sinnliches? Die abſtrakte, die reine Vernunftreligion freilich nicht, ſie iſt blos gedachte und das Gedachte darin iſt eben das, daß von allem Sinnlichen abſtrahirt, abgeſehen wird. Aber die concrete Religion iſt die wirkliche nicht blos gedachte und die wirkliche, wo iſt ſie wirklich?

in Raum und Zeit und hat die Beſtimmung von Raum und Zeit, was z. B. den Cultus betrifft. Sei nun die Religion Naturreligion, Kunſtreligion, oder ſei ſie die monotheiſtiſche, die geoffenbarte als eine wirkliche bei Juden und Chriſten oder eine vorgebliche bei den Muhamedanern, ſie iſt eine ſinnliche, z. B. in der Bibel und dem Cultus. Auf die Frage alſo, wie das abſolut Geiſtige durch den Willen des Menſchen beſtimmbar ſei, iſt zu antworten: da das abſolut Geiſtige das Nichtſinnliche im Sinnlichen iſt, nur ſo, daß es am Sinnlichen angepackt wird; unmittelbar iſt ihm nicht beizukommen. Beſtimmbar nun iſt daſſelbe durch den Willen in dreifacher Weiſe und zwar ſo, daß bei dieſer Beſtimmbarkeit es nicht ſowohl auf das Objekt, als auf den Willen ankommt und auf ſein Verhalten zum Objekt, wie es durch ihn beſtimmt werden kann, gleichſam als bliebe bei dieſer Beſtimmbarkeit das Objekt ganz paſſiv und ſei ſein Verhalten zum Willen ganz paſſiv, der Wille aber verhalte ſich gegen daſſelbe ganz aktiv. Das Verhalten des Willens nemlich gegen das Objekt, was das abſolut Geiſtige hier iſt, iſt:

α) ein gegen den Unterſchied des Nichtſinnlichen und Sinnlichen, worin jenes das Nichtſinnliche, *indifferentes*. Der Menſch in dieſem Indifferentſein ahnet kaum den Unterſchied zwiſchen dem Nichtſinnlichen der Religion und dem Sinnlichen, worin es das Nichtſinnliche. So iſt das Object beſtimmbar in dieſer vel quasi Identität des Nichtſinnlichen und Sinnlichen. Der Grund dieſer Beſtimmbarkeit iſt alſo hier der Wahn, das Nichtſinnliche und Sinnliche ſei einerlei und werde zuſammen beſtimmt. In dieſem Verhalten des Willens als einem Beſtimmen des Abſolut-Geiſtigen zeigt ſich die Superſtition; das ſinnliche Object, ein Stein, ein Kloz, Hügel, Strom, und das abſolut Geiſtige als das Nichtſinnliche darin gelten für ein und daſſelbe. So wird das Object angebetet, es iſt ein Fetiſch und der Menſch will, daß der Göze ihm diene. Die Meinung in dieſem Verhältniß des Willens geht ſehr weit; wird z. B. von dem Götzen nicht geleiſtet, was der Menſch verlangt, ſo prügelt er ihn durch, vernichtet ihn und macht ſich einen andern und opfert ihm. So die katholiſchen Heiligen, Crucifixe, der ruſſiſche heil. Nicolaus. Hat der Ruſſe einen ſchlechten Streich gemacht, ſo hängt man einen Vorhang über's Bild. Dieſer Aberglaube und Wahn fand ſich weniger bei den Griechen, deſto mehr aber bei den Römern; von da hat ſich ſehr viel in's Chriſtenthum hineingezogen und hat leider noch ſtatt in dieſer geiſtigen Religion, welche die Menſchen nicht als ſolche anerkennen mögen. Eben jenes Verhältniß des Willens iſt

β) ein negatives, indem nemlich das Sinnliche durch den Menſchen kraft ſeines Verſtandes ſcharf und genau unterſchieden wird, er aber auf das Sinnliche das einzige Gewicht legt und das Nichtſinnliche für etwas hält, das gar nichts ſei. Dieſes Verhalten iſt ein Negiren des Nichtſinnlichen im Sinnlichen, des Göttlichen in der Religion. In Bezug auf das Nichtſinnliche, das alſo negirt wird, iſt das Verhalten des Menſchen nicht mehr das des Aberglaubens, ſondern des Nichtglaubens. Indeß das Verhältniß iſt nur ein Negatives und der Entwicklungsgang iſt der von der Superſtition in die Negation des Unglaubens.

γ) Eben jenes Verhalten wird ein poſitives. Poſitiv aber iſt dann das abſolut Geiſtige oder das Göttliche im Sinnlichen, ein durch den Willen beſtimmbarer Gegenſtand, indem dies ſinnliche Verhalten ein Opponiren, nicht blos ein Negiren iſt, woraus alſo nicht mehr der Nichtglaube, ſondern der Unglaube wird. Wie gegen das Nichtſinnliche, ſo kann ſich aber der Wille auch verhalten für das Nichtſinnliche. Das Verhalten des Willens zum Geiſtigen in der Religion iſt das des Glaubens, das Poſitive nicht in der Oppoſition, ſondern in der Harmonie. Die Vorausſetzung vorerſt in dieſem harmoniſchen Verhältniß iſt die: daß das Nichtſinnliche im Sinnlichen das Wahre, die Wahrheit an ſich ſei und die: daß das Wahre anerkannt wird als das Nichtſinnliche im Sinnlichen, als das Wahre darin. Zum Behuf der Wiſſenſchaft iſt das abſolut Geiſtige durch den Willen beſtimmbar mit der Frage: welches iſt der innerſte Unterſchied zwiſchen Glauben, Unglauben, Nichtglauben, Aberglauben? welches iſt die Wahrheit im Glauben? welches iſt der Grund dieſer Wahrheit? die Antwort gibt die Theologie; ſie hat alſo das Abſolut-Geiſtige zum Gegenſtand, alſo den höchſten.

§. 17.

Das Objekt für den Willen, wie daſſelbe durch ihn beſtimmt wird.

Zuvörderſt: das irgend etwas Wollen iſt zugleich das irgend etwas Bezwecken, jeder Willensakt zugleich ein Denkakt in Bezug auf irgend einen Zweck; daher wenn einer den andern fragt: was er wolle? gleich die andere Frage in der Nähe iſt: wozu er es wolle? Die Bewegung als ein Wollen iſt zugleich die Bewegung als ein Bezwecken, aber nicht umgekehrt; die des Bezweckens muß nicht zugleich auch die des Wollens ſein. In dieſer Beziehung ſteht alſo das Wollen als Bezwecken über dem Bezwecken, was kein Wollen iſt. Anerkannt iſt, daß der Pflanze Zweck die Frucht und in dieſer der Keim ſei, und ſo iſt das pflanzliche Thun, die vegetative Thätigkeit ein Bewegen und ein Bezwecken, aber kein Wollen. Alſo ein Zweck iſt zu denken ohne Wollen, aber Wille iſt nicht zu denken ohne Zweck. Das durch den Willen Beſtimmbare nun, wie wir daſſelbe bereits kennen, wird in der dreifachen Form durch den Willen wirklich beſtimmt und ſo kommt hier durch das wirkliche Beſtimmen jene dreifache Form wieder vor. Für die Unterſuchung leitet nun folgende Rückſichtenahme ein: das durch den Willen Beſtimmbare hat ſeinen Zweck entweder α) nicht in ſich, ſondern in einem andern, es iſt für dieſes Andere das Mittel zu deſſen Zweck, oder

β) hat ihn nicht in einem andern, ſondern in ſich, und dieſes Andere iſt für es das Mittel.

In beiderlei Beziehung betrachten wir die dreifache Form. Alſo

a) das Natürliche, und zwar

1) als das Unorganiſche. Als dieſes hat es ein Beſtehen in ſich (man vgl. §. 13.), iſt ſelbſtändig, ſeine Selbſtändigkeit beweiſt es durch den Widerſtand, den es thut, wie z. B. die Mauer, wenn du mit dem Kopf dagegen rennſt. Aber das Selbſtändige, wie es ein Unorganiſches iſt, exiſtirt für Anderes, nicht für ſich; ein Anderes iſt es alſo, das dieſen Zweck in ſich hat, und das Unorganiſche iſt das Mittel für dieſen Zweck. Die tief in der Erde Grund gleichſam gewurzelten Felſen und Felſenmaſſen ſind Mittel für ein Anderes als Zweck, die Erde iſt der Zweck, um ſie zu halten ſind jene da. Dieſe Beziehung iſt keine durch den Willen hineingelegte, ſondern eine Beziehung an ſich und in Anſehung ihrer kann von einer Teleologie der Natur die Rede ſein. Aber dieſe Felſenmaſſe iſt beſtimmbar durch den Willen, dann aber hat der Menſch einen Zweck, er kann ſie zu ſeinen Zwecken als Mittel brauchen, er bricht und behaut den Felſen, baut ſich aus dem carariſchen Marmor eine Peterskirche, welche die Natur gewiß nicht bezweckt hat. Daſſelbe iſt der Fall mit dem Elementariſchen. Das Meer, die Gewäſſer in und aus ihm exiſtiren als Mittel für einen Zweck, Luft, Licht, Wärme, Feuer eben ſo; der Zweck iſt zunächſt die Pflanzenwelt und hier iſt die Teleologie unverkennbar. Hier iſt die Natur beſtimmend, nicht der Wille. Aber die Elemente nimmt der Menſch in Beſchlag und bezweckt etwas mit ihnen und ſo iſt ſein Wille ſie beſtimmend. Das Meer an ſich exiſtirt nicht für die Schiffe, der Menſch aber benutzt es dafür; er will die Producte ferner Regionen und holt ſie auf dem

Waſſer. Die Luft exiſtirt nicht für die Windmühle, nicht für das Segel, der Menſch aber nimmt ſie dazu. Das Natürliche iſt aber

2) als das Vegetativ-Organiſche auch ein ſelbſtändig Exiſtirendes, nicht lediglich für Anderes, ſondern für ſich. Im Vegetativ-Organiſchen iſt der Zweck ſelbſt, die Pflanze hat ſich zum Zweck und anderes, Licht, Luft, Wärme, Feuchtigkeit zum Mittel für ſich. Aber das Vegetativ-Organiſche, ob zwar ſeinen Zweck in ſich tragend, wird oder kann doch ſchon von dem Animaliſch-Organiſchen, vom Thier zum Mittel genommen werden und vollends vom Menſchen. Die Pflanze exiſtirt an ſich nicht für das Thier und könnte ohne daſſelbe beſtehen, nach dem Schöpfungsmythus geht ſie ihm ſogar vor; aber das Thier durch ſeinen Sinn oder durch einen von ſeinem Sinn vermittelten Trieb, durch ſeinen Inſtinkt beſtimmt die Pflanze mit ſeinem Willen, vollends der Menſch kraft ſeines durch ſein Denken vermittelten Willens. Er bebaut die Erde, damit ſie Pflanzen aller Art für ihn den Zweck trage, mit Willen und Verſtand macht er die Pflanzenwelt zum Mittel für ſeinen Zweck, er verbeſſert die Pflanze, indem er mit ihr als Mittel ſich und ſeinen Genuß bezweckt, er zieht die Rebe und hat am Ende davon den begeiſternden Wein. Endlich das Natürliche als

3) das Animaliſch-Organiſche iſt, indem ein ſinniges, noch auf beſtimmtere Weiſe ein ſolches, das den Zweck in ſich hat und nicht außer ihm einen Zweck, dem es zum Mittel dient. Aber auch hier greift der Menſch ein, er ergreift das Thier, er zieht, bändigt es und macht es zum Mittel für ſeine Zwecke; der Stier hat nicht Hörner für den Menſchen, der Menſch aber benutzt ſie für ſeine Zwecke und giebt ihnen ſomit die Beſtimmung, als Mittel für dieſelben zu dienen. So kommen in dieſem Kreiſe des Natürlichen, indem der Wille wirklich der daſſelbe beſtimmende und bezweckende iſt, alle die Künſte vor,

die der Menſch erfunden und geübt hat und mittelſt deren das Natürliche als Mittel zu Zwecken beſtimmt wird; z. B. im Unorganiſchen die mechaniſchen Künſte, das Schmelzen und Schmieden; dieſe gehen auch in das vegetativ Organiſche ein, im Behauen des Holzes. Hieran ſchließt ſich der Landbau und im Gebiet des animaliſch Organiſchen die Viehzucht. Durch die Kunſt alſo erhält das Unorganiſche und Organiſche eine wirkliche Beſtimmtheit, in welcher beides Mittel iſt, kurz, die durch den Willen des Menſchen beſtimmbare Natur wird durch ſeinen Willen eine wirklich beſtimmte, er ſchafft in der Natur eine zweite Natur und bewährt darin ſeine ſchöpferiſche Kraft.

Alſo in dieſer Form des Beſtimmbaren zeigt ſich eine ſchaffende Kraft des Menſchen. Die Welttheile haben großentheils bereits durch den Willen des Menſchen die Beſtimmtheit erhalten, die ſie erhalten konnten. Die Erde iſt gleichſam durch die fortſchreitende Cultur beſetzt und in Beſchlag genommen. Indeſſen werden doch immer noch große Inſeln entdeckt; findet ſich ein ſolch unbevölkertes Land, dann giebt es Coloniſten, die dahin wandern, und die Menſchen freuen ſich, in eine noch beſtimmbare Welt zu ziehen. Hierin liegt der Reiz der Robinſonaden, Campe hat dies gut benutzt und beſonders vortrefflich iſt hierin der Schweizer-Robinſon. Es iſt, als ſage das Geſetz zu dem Menſchen: mache das Natürliche nach deinem Belieben zum Mittel, gleichviel ob daſſelbe an ſich ſchon Mittel oder Zweck ſei. Dem Willen alſo wäre dieſe Zweckbeſtimmung in der Natur ganz und gar freigegeben, aber ſie hat in dem Willen ſelbſt und in dem Menſchen, deſſen Wille ſie iſt, eine Grenze, die dem Willen unüberſchreitbar iſt. Er kann z. B. den Zweck haben, die Welt zu zertrümmern, das Weltall zu zerſtören, das Geſetz leidet es, wenn du kannſt, aber du kannſt es nicht. Noch näher erläutert ſich dies durch folgendes Beiſpiel: dem großen Mechaniker Archimedes wurde einſt zugemuthet, daß er mit ſeinen Maſchinen die Erde und Welt aus ihren Angeln hebe; er antwortete: δός μοι ποῦ στῶ, gib mir den Ort, wohin ich mich und meine Maſchinen ſtellen und meine Hebel anſetzen kann. Das iſt der höchſte Ausdruck für die höchſte Gewalt der Mechanik. Noch höher ſteht die Chemie, welche das Pulver erfand. Nach einigen iſt das Innere der Erde flüſſig, brennend, nach andern gediegen; wäre ſie dies, ſo müßte man ſie aus einander ſprengen können. Die Wiſſenſchaft hat es mit ſolchen Mitteln als Elementen u. ſ. w. weit gebracht. Das Gewitter wird z. B. durch den Blitzableiter beſtimmt, wo es treffen ſoll. Doch gemacht hat die Phyſik noch kein Gewitter und wird es auch nie machen; in der Stube ein kleines Analogon, — o ja! aber in der Welt nicht. Die Chemie zerſetzt Elemente, aber nur Partikelweiſe; ſo weit wird's nicht gehen als Lichtenberg ſagt, daß durch die fortgeſetzten Experimente die Zerſetzung ſich der athmoſphäriſchen Luft mittheile. Da wäre ein Element weg und Pflanzen und Thiere mit ihm. Aber

b) das Object als das menſchliche und nicht als das blos natürliche beſchränkt, begrenzt durch ſich den Willen, von dem es wirklich beſtimmt wird, indem es das Beſtimmbare iſt; denn das Menſchliche iſt an ſich gar nicht Mittel, wie das Natürliche zum Theil, ſondern Zweck, wie das animaliſch Organiſche, und nicht nur Zweck, ſondern auch ſich wiſſender, bewußter Zweck. Der Wille alſo, der das Menſchliche wirklich beſtimmt, hat es, indem er daſſelbe etwa zum Mittel macht, mit einem, wäre es auch nur der Möglichkeit nach wiſſenden oder bewußten Zweck zu thun, und da ſetzt dieſer dem Wollen als Bezwecken eine Grenze und zwar

1) im Verhältniß des einen Menſchen zum andern. Der eine will Etwas von dem andern fordernd, bittend, gebietend; dies ſein Wollen iſt ein den andern wirklich Beſtimmen, und was der eine von dem andern will, will er als das Mittel für einen ſeiner Zwecke; er macht alſo in dieſem wirklichen Beſtim-

men den andern zum Mittel. Aber der iſt ſelbſt ein der Möglichkeit nach oder wirklich wollender, er iſt der entweder der Möglichkeit nach oder wirklich ſich wiſſende Zweck. Der eine will alſo, daß der andere, welcher Zweck iſt, nicht Zweck, ſondern Mittel ſei. Der andere iſt dem entgegen, — es entſteht alſo hier ein Widerſtreit, nemlich der, daß der Zweck nicht Zweck, ſondern Mittel ſei; wird der eine vom andern gezwungen, ſich deſſen Willen zu fügen, zu thun, zu leiden, was er will, ſo iſt der eine Sklave, der andere der Herr. Die Sklaverei iſt dieſer Widerſpruch. Ein Widerſpruch iſt aber in ſich und an ſich eine Bewegung, die kein Beſtehen haben kann, die Sklaverei nimmt ein Ende, weil ſie einen innern Widerſpruch enthält. Jener Widerſpruch hebt ſich im Verhältniß des einen zum andern und des andern zum einen ſo, daß, indem der eine den andern zum Mittel beſtimmt oder macht für ſeine Zwecke, der andere den einen auch zum Mittel macht für ſeine Zwecke. Jeder als ſich wiſſender Zweck macht den andern zum Mittel und ſo hebt jeder den Widerſpruch auf; indem der eine will, daß der andere ihm diene, ſein Wille iſt, den andern zum Dienſte zu beſtimmen, aber der Wille des andern iſt, daß ihm der eine diene, ſo beſteht der Zweck, ſo iſt der Widerſpruch gehoben. Das Verhältniß iſt der Grund des juriſtiſchen Canon: facio ut des: daraus folgt denn das do ut facias, do ut des, facio ut facias. Die Mutter gibt ſich in der Pflege des Sohnes ſelbſt als Mittel her für ihn als Zweck, ſo lange er deſſen bedarf, aber ſie iſt nicht Mittel für ihn, der Sohn, wenn er erwachſen iſt, muß ſie als Zweck anerkennen, ihre Pflege vergelten und ſich ſo zum Mittel für ſie hergeben.

2) Das iſt aber auch das Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt; und da wird das Begreifen jenes wirklichen Beſtimmens ſchwieriger. Das Beſtimmen iſt hier auch ein Bezwecken; es bezweckt einer etwas mit ſich und hat es darin nicht mit einem andern, ſondern mit ſich als Mittel für ſich als Zweck

zu thun, und da will's nicht gleich an den Tag. Macht der Menſch ſich ſelbſt, der ſich wiſſender Zweck iſt, zum Mittel, ſo iſt er als Mittel nicht Zweck, nimmt er ſich, wie er iſt, ſo iſt er als Zweck nicht Mittel. Es iſt alſo hier ein Widerſpruch, es widerſpricht ſich, daß einer, der ſich zum Mittel macht, ſich ſelbſt Zweck ſei. Er macht ſich zum Mittel, — wie denn? Antwort: ſo und dadurch, daß er ſich ſelbſt bearbeitet, befähigt, etwas lernt, ein Handwerk, eine Kunſt oder Wiſſenſchaft; bei dieſem Lernen und ſich Befähigen hat er es ganz mit ſich zu thun, wie der Künſtler ein Material zurichtet, ſchmiedet, formirt, polirt, ſo richtet der Menſch ſich ſelbſt zu, der etwas aus ſich macht, ſich aus der Rohheit hebt. Nun iſt ſogleich die Frage: wozu? und die Antwort: für ſich, der ſich ſelbſt wiſſender Zweck iſt. Aber wie kann er ſich, als ſich ſelbſt wiſſender Zweck zum Mittel machen? ſolcherweiſe, daß er ſich, indem er ſich Zweck iſt, als den Lebenden erkennt; er, der ſeiner ſich Bewußte und der ſchon als ſolcher ſich erlebt. Sein Leben iſt bedingt durch die Befriedigungsmittel der Lebensbedürfniſſe; er macht alſo zuvörderſt etwas aus ſich, befähigt ſich, und dann arbeitet er, — zu welchem Zweck? um zu leben! Er wäre demnach als der arbeitende das Mittel, als der lebende Zweck. So iſt der Widerſpruch ſcheinbar weg, aber in Wahrheit iſt er noch da; denn in dieſem Verhältniß wird das Leben zum Zweck gemacht; iſt aber das Leben Zweck? oder nicht vielmehr der, welcher es hat? Alſo jenes Verhältniß ſteht direct umzukehren ſo, daß das Leben Mittel iſt und die Arbeit Zweck. Aber auch ſo hebt ſich der Widerſpruch noch nicht auf. Er kann aber ein anderes außer ihm zum Zwecke und ſich zum Mittel beſtimmen, er ſelbſt iſt der Arbeitende und Lebende, was will er mit ſeiner Arbeit und mit ſeinem Leben, die beide jetzt Mittel ſind? Ei den Genuß des Lebens; der iſt Zweck. Arbeitend und lebend will er wo möglich „in ſeinem Leben lauter Freude erleben," dann iſt die Epicuräiſche Moral da. Zum Genuß des Lebens gehören einerſeits Mittel, ſie werden erarbeitet, durch ſie befähigt ſich der Menſch, er ſtellt den Genuß ſeines Lebens ſicher, indem er immer mehrere hinzuthut, und durch dieſe Mittel hat er auch den Genuß ſeines Lebens. Alſo er ſelbſt ſetzt ſich, ſeine Arbeit, ſein Leben, an die Mittel für den Genuß, aber indem er ſich und ſie an die Mittel ſetzt, werden ihm dieſe Mittel ſelbſt zum Zweck, und er tritt aus dem Wollen in die Leidenſchaft als Habſucht, Geiz, Schwelgerei u. ſ. w. Wo aber der Wille in eine ſolche Leidenſchaft umſchlägt, iſt er im tiefſten Widerſpruch mit ſich ſelbſt; ſie frißt ſich ein und zehrt ihn auf! Wie kommt er nun aus dieſem Widerſpruch? dadurch und ſo hebt ſich der Widerſpruch, daß der eine weder ſeine Arbeit, noch ſein Leben und deſſen Genuß, das Materielle und Reelle, ſondern ein Ideelles, ein Nichtſinnliches im Sinnlichen, zum Zwecke macht und ſich als Mittel für denſelben ausbildet. Das wäre ja dann wieder wie sub 1) der Menſch für den andern, aber ein Widerſpruch iſt dies nicht, wenn der Menſch nicht ein einzelner, ſondern ein concret allgemeiner iſt. Der Menſch als concret allgemein iſt ein Volk, das andere alſo, wofür er ſich ausbildet und arbeitet, iſt ſein Volk, ſeine Nation, optime! Für mein Volk und Vaterland will ich mich befähigen ob im Handwerk, in der Kunſt oder Wiſſenſchaft. Was du für dein Volk leiſteſt, leiſteſt du freilich als Mittel, als Werkzeug; aber was du für dein Volk leiſteſt, leiſtete dein Volk für dich, ehe du da warſt, durch ſeine Ordnung, Geſetze, Einrichtungen und leiſtet es fort und fort.

3) Die Sache ſelbſt, blos als beſtimmbar durch den Willen, ſteht unter der Kategorie des Natürlichen und iſt es gleichgültig, wie ſie durch ihn beſtimmt werde, ob als Mittel oder als Zweck; aber hier unter der Kategorie des Menſchlichen iſt ſie nicht mehr beſtimmbar, ſondern hat ſie eine Beſtimmtheit und zwar durch den Willen. Durch ihn bereits beſtimmt iſt ſie dem blos Natürlichen enthoben, ſie iſt eine menſchliche Sache,

aliquid humani. In ſie hat „der Menſch ſeinen Willen gelegt,“ (Hegel) das ihn Hineinlegen iſt das ſie Beſtimmen. Er eignet ſich die Sache an, ſie, die res nullius war, wird res alicujus. Als blos beſtimmbar, als res nullius mag ſie immerhin Zweck ſein und ſogar als Zweck gewußt werden, und dann bleibt ſie noch dagegen gleichgültig, ob ſie als Mittel oder als Zweck beſtimmt werde. So etwa erblickt der Menſch den Baum und macht ihn zum Objekt, weiß ihn als ſich Zweck; er macht ihn zum Eigenthum, beſtimmt ihn durch ſeinen Willen und macht ihn ſo zum Mittel für ſeine Zwecke. Indeß ſo iſt das Objekt als Mittel zu einem Zweck und durch die Beſtimmtheit, Eigenthum zu ſein, doch nicht ein bewußter Zweck, ſondern ein durch den Menſchen gewußter. Jede Sache, die durch den Willen des Menſchen die Beſtimmtheit hat, ſeine Sache zu werden und zu ſein, beſtimmt er weiter, er beſtimmt ſie zu irgend einem Zweck, welcher dieſer auch ſei. Der Acker iſt mein, ich baue ihn, wie ich will, von mir hängt es ab, für welchen Zweck ich ihn zum Mittel mache. Aus meinem Stahl kann ich einen Dolch ſchmieden, ſo gut als einen Degen. Beſtimmt er eine Sache, die er hat, zum Zweck, ſo kann er dies, aber er verfährt ſeinem Weſen und der Natur der Sache nicht gemäß; denn darnach hat ſie nur die Beſtimmung, als Mittel beſtimmt zu werden. So iſt das Schooshündchen der gnädigen Frau durch ihren Willen beſtimmt, geht ſie aber darin zu weit, macht ſie den Mops zum Zweck, ſo geht das gegen ihre und gegen des Hundes Natur. Aber wie verhalten ſich die Sachen zu Andern, deren Wille nicht hineingelegt iſt? Als Zwecke und durchaus nicht als Mittel. Für den Eigenthümer allein ſind ſie Mittel, für jeden anderen Zweck. Der Beſitzer eines Utenſils, eines Beils, Pflugs, Pferdes beſtimmt dieſe als Mittel und mag ſie brauchen, wie er will; ein dritter, deſſen Eigenthum es nicht iſt, kann das nicht. Es geht z. B. einer neben einer Flur her und ſieht, daß er über den Acker eher zum Ort ſeiner

Beſtimmung kommen könne, — er geht darüber. Thut das der Eigenthümer, — gut! thut's ein anderer, ſo iſt das das erſte Element des Raubens, das ja darin beſteht, daß der Nichteigenthümer etwas zu ſeinem Mittel macht. Das wäre eine ſchöne Erklärung des homo sum, humani nil a me alienum puto. Alſo das durch den Willen das Eigenthum eines andern wirklich Beſtimmen iſt einerſeits ein ſich des Eigenthums Enthalten. Das fremde Eigenthum iſt ein Heiligthum. Das Enthalten iſt ein negatives Wollen. Aber eben dies Beſtimmen wird eben ſo, wie ein negatives, auch ein poſitives, nemlich der eine beſtimmt durch ſeinen Willen die Sache des andern ſo, daß er ſie als Zweck anerkennt und wo es Noth thut, dieſelbe erhält. Das Erhalten iſt das Poſitive. Zum Enthalten iſt man wohl geneigt, zum Erhalten aber hat man nicht immer dieſelbe Luſt. Es geht z. B. einer Nachts an einem offen ſtehenden Hauſe vorbei; iſt er einigermaßen gebildet, ſo muß er hineingehen und die Bewohner darauf aufmerkſam machen. Oder das Haus brennt, jeder iſt bei der Hand zu helfen, er erkennt fremdes Eigenthum als Zweck an, er erhält es; aber oft heißt es hier: es hat an Hülfe gefehlt, nur die Studenten haben ſich gerührt, die Philiſter haben zugeſehen. Eben in der Beſtimmtheit, die die Sache durch den Willen hat, kommt ſie dem Geiſtigen ſchon nahe.

c) Das Geiſtige. Daſſelbe iſt, wie das Menſchliche, auch Zweck und nicht wie das Natürliche für den Willen blos Mittel. Aber es iſt dieſer Zweck auch ſolchermaßen, daß in ihm die Möglichkeit, zum Mittel gemacht zu werden, aufgehoben, negirt iſt. Es iſt das Göttliche, Gott ſelbſt an und für ſich. Gott kann vom Menſchen nicht zum Knechte gemacht werden; der Menſch kann das Geiſtige, Göttliche nicht ſo beſtimmen, daß es Mittel ſei für ihn. Den Menſchen macht er zum Sclaven, — Gott ſo wenig als er ihn zum Objekte machen kann. Gott iſt im A. T. ſchon überall als Herr anerkannt. Ferner: wie im Verhältniß des einen zum andern wohl der eine den andern zum Mittel beſtimmt und ſo z. B. durch Vertrag ein Wechſelverhältniß entſteht, ſo kann Gott nicht durch den Willen des Menſchen beſtimmt werden, er kann nicht in ein ſolches Wechſelverhältniß mit dem Menſchen treten und wenn dies auch in den älteſten mythiſchen Vorſtellungen der Bibel ſo dargeſtellt iſt. Facias ut dem, facio ut des, das iſt heidniſch, höchſtens katholiſch, immer aber abſurd. Das Geiſtige nun iſt:

1) das objektiv Geiſtige und zwar

α) als das Wahre. Wahrheiten, z. B. phyſikaliſche, hiſtoriſche, mathematiſche beſtimmt der Menſch als Mittel für ſeine Zwecke, und das Weſen dieſer Wahrheiten leidet dieſes auch; aber die Wahrheit, das Wahre, ein objektiv Geiſtiges iſt dermaßen an und für ſich Zweck, daß, wenn der Menſch daſſelbe zum Mittel machen will, es ſo zu ſagen entflieht. Auf die Frage an einen, der vom Wahren ſpricht: was willſt du denn mit der Wahrheit? ſteht aus dem Weſen der Wahrheit zu antworten: mit der Wahrheit nur das Wahre. Das Wahre an ſich iſt das Nichtſinnliche und als Nichtſinnliches im Sinnlichen das objektiv Geiſtige. Das Sinnliche iſt die Wiſſenſchaft, das Wahre iſt das Nichtſinnliche oder Geiſtige in ihr. Mit der Wiſſenſchaft, abgeſehen vom Wahren in ihr, kann der Menſch umgehen, wie mit einem Mittel, aber an die Wahrheit kann er nicht kommen, wenn er ſie als Mittel beſtimmen will. In der Beziehung, daß die Wiſſenſchaften durch ihn als Mittel zum Zweck beſtimmt werden können, haben die Wiſſenſchaften einen Preis und nach dieſem Preis ſtehen ſie höher oder niedriger; ſie werden tarirt nach ihrem Zwecke. So ſteht jetzt die Heraldik ſehr niedrig, die Phyſik hat einen viel höheren Preis. So weiter bis zur Theologie und Philoſophie, wo es um das Wahre als Wahres an und für ſich zu thun iſt. Dieſe Wiſſenſchaften ſtehen alſo oben an. Die Welt erkennt das ſchlecht an, was die Beſoldungen der Profeſſoren beweiſen. Hier gilt Kant's Wort: jede Wiſſenſchaft hat einen geringern oder höhern Preis, die Wahrheit aber einen über jeden Preis erhabenen Werth, und dieſer Werth iſt die Würde. Das iſt die Hoheit der Theologie und Philoſophie und je näher eine Wiſſenſchaft ihnen rückt, deſto höher ſteht ſie. Wo Naturforſcher, Hiſtoriker u. ſ. w. einen Zahn auf die Philoſophie haben, da erkennen ſie ihre eigene Wiſſenſchaft nur als Mittel.

β) Das Schöne. Daſſelbe iſt an ſich ebenſowohl ein Geiſtiges, wie das Wahre, kein Sinnliches, wie ſchon daraus erhellt, daß für das blos ſinnige Objekt, für das Thier und für den rohen Menſchen, der den Sinn nicht cultivirt hat, das Schöne gar nicht exiſtirt. Durch den Willen wird das Schöne auch nur als Zweck beſtimmt, und wo dieſes nicht wäre, würde gar nicht das Schöne, das Geiſtige beſtimmt ſein, ſondern das Sinnliche. Dies ſetzt ſich in's Klare, wenn wir den früher geäußerten Unterſchied beachten zwiſchen dem Natur- und Kunſtſchönen; das Schöne in der Natur, in der Roſe, Lilie, Landſchaft iſt ebenſowohl das Geiſtige, wie das Wahre. Wenn die Chemie, indem der Chemiker will, ein Naturerzeugniß beſtimmt, wie z. B. die Roſe, ſo abſtrahirt ſie davon, daß dies Erzeugniß das Schöne ſei, und der Chemiker gebraucht es als Mittel zum Zweck. Er extrahirt z. B. aus der Roſe das Roſenöl, aus der officinellen Pflanze den Saft als Mittel für die Geſundheit, als Zweck; auf die Naturſchönheit der Blüthe wird nicht reflectirt, ſondern nur darauf, daß ſie vollkommen ſei und ihre Säfte recht entwickelt habe. Anders mit dem Kunſt-Schönen, wenn die äußere Erſcheinung oder Geſtalt durch den Willen beſtimmt eine ſichtbare wird und die Erſcheinung iſt die des Schönen, ſo iſt die Beſtimmung die des Geiſtigen im Sinnlichen als Zweck. Verſucht der Menſch das Kunſtſchöne als Mittel zum Zweck zu beſtimmen, ſo ſündigt er gegen deſſen Character und das Schöne geht ihm verloren. Die

Kunſt, deren Werke das Schöne zum Inhalt haben, iſt verſchieden als Malerei, Muſik, Poeſie, aber das Schöne in ihr iſt das eine und ſelbe und die Kunſt bezweckt mit ihren Werken die Darſtellung des Schönen, das an und für ſich Zweck iſt. Aber für den Menſchen in ſeiner Rohheit iſt, wie für das Thier, das Schöne gar nicht vorhanden, er hat es verloren, hat keinen Sinn dafür, alſo durch ihn wird es gar nicht beſtimmt. Das andere Extrem der Rohheit iſt die Ueppigkeit und Schwelgerei, beiden kommt das Kunſtwerk ſehr gelegen, es zum Mittel zu machen für ihren Zweck, z. B. den Sinnenreiz. Wenn das Schöne die Beziehung erhält des Mittels für einen Zweck, ſo muß dieſer Zweck höher ſtehen, ſo daß es durch den Zweck als Mittel geadelt wird. So bei der Malerei z. B. der alten Griechen und der Chriſten des Mittelalters, die das Schöne auf das Göttliche als Endzweck bezog. Schon die Beziehung auf das Wahre und Sittliche läßt ſich das Schöne gefallen. Griechiſche Kunſtwerke und Künſtler, z. B. ein Phidias, Praxiteles u. ſ. w. waren von der Kunſt durchdrungen und hatten den darin waltenden ewigen Geiſt wenigſtens geahnet. So Raphaels Altarblätter, die ein Mittel ſind zur Andacht der Gemeinde. Iſt das Charakteriſtiſche des Wahren die Würde, ſo iſt das Charakteriſtiſche des Schönen die Hoheit, vermöge deren es Zweck iſt und durch ſinnliche Zwecke mißhandelt wird. Alle großen Dichter, Goethe, Sophokles, Aeſchylus u. ſ. w., wenn ſie einen Zweck hatten außer dem Schönen, ſo war es höchſtens das Wahre, das Sittliche. Bei dem Künſtler, welcher Kunſt er ſich auch gewidmet, können Werke beſtellt werden, der Künſtler arbeitet für irgend einen Preis, doch iſt ſchon der Preis, der ſchon Ehrenſold (Honorar) heißt, höher als der Miethlohn. Aber arbeitet denn der Künſtler lediglich für dieſen Sold, ſo daß ſein Werk und ſeine ganze Arbeit nur gewollt werde als Mittel zum Zweck des Honorars? In der Arbeit alſo, deren Ergebniß ein Sinnliches iſt, aber wobei das Nichtſinnliche im Sinnlichen es iſt, worauf es bei der Arbeit ankommt, iſt der Künſtler vom Zweck, für den er arbeitet, vom Schönen, nicht vom Honorar beſtimmt, ihn treibt und begeiſtert der Geiſt, das Schöne ſinnlich darzuſtellen und das eben iſt die künſtleriſche Darſtellung. Aber er iſt Menſch, das Leben hat ſeine Noth, der Lebenstrieb iſt der Erhaltungstrieb, er iſt vielleicht arm und ſo geht die Kunſt leicht nach Brod, wie Leſſing ſagt; die Kunſt hat, wie ihre unendlichen Freuden, auch ihre Leiden. (Vergl. Künſtlers Erdenwallen von *Goethe* und *Oehlenſchlägers* Corregio.) So fehlt es auch der Wiſſenſchaft nicht an Leiden, die aber nicht oft ſo ſcheinend an den Tag treten. Endlich

γ) das objektiv Geiſtige als *das Ehrenhafte*, τὸ εὐπρεπές. Die Ehre iſt an ſich ebenſo wie die Wahrheit nicht Mittel, ſondern Zweck; aber in dem Character des Zwecks iſt das Ehrenhafte auch das Tugendhafte, da iſt Ehre und Sittlichkeit ein und daſſelbe; wahre Ehre und keine Tugend? das wäre ein Unding! Wie auf die Frage von einem an den andern: was willſt du mit dem Wahren? nur zu antworten ſteht: nichts, als die Wahrheit, ſo iſt ebenſo auf die Frage: was willſt du mit der Ehre, mit der Tugend? zu antworten: nur die Ehre und die Tugend. Für den, der die Ehre und die Tugend noch nicht hat, deſſen Tugend und Ehre ſie noch nicht iſt, kann doch ſchon der Gedanke, die Vorſtellung von der Ehre entſtehen; indem ihm die Ehre ſo Objekt wird, kann er nach ihr ſuchen und ſtreben; wird ſie wirklich gewollt, ſo bringt ihr Weſen mit ſich, daß ſie als Zweck gewollt werde. Wird ſie nicht als Zweck gewollt, ſo wird ſie gar nicht gewollt, ſondern etwas anderes als ſie, z. B. das Ehrenzeichen, Rang, Titel, Orden ſtatt der Ehre ſelbſt. Das iſt *ſie* aber nicht. Das Sinnliche in allen Beziehungen von der Leibesnahrung und Nothdurft an bis zum höchſten Glanz ſteht zum Geiſtigen, zur Tugend und Ehre im Verhältniß blos des Mittels zum Zweck;

wie die Seele in ihrem Leibe ſich darſtellt. Umkehren läßt ſich das nicht, ohne daß das Geiſtige entflieht. Macht der Menſch die Tugend zum Mittel für irgend einen Zweck, ſo iſt dies keine Tugend, ſondern Heuchelei, Tartüffiſche Tugend. Vom Schönen kann man nicht wohl ſagen, es habe eine Würde, ſondern ſein Charakter iſt die Hoheit, aber vom Ehrenhaften kann man wieder ſagen, ſein Charakter ſei die Würde. Der ſchöne Menſch, er iſt ein hoher Menſch, — der Ehrenhafte ein würdiger und wäre er ein Krüppel.

2) Das Abſolut-Geiſtige. Es, das Göttliche, Gott ſelbſt, der abſolute Geiſt. Es iſt ſchon bemerkt worden, daß durch den Willen des Menſchen Gott nicht beſtimmt werden könne, wie der Menſch den andern beſtimmt. Dieſe Beſtimmung durch den Willen iſt auch nicht eine gegenſeitige, wie bei Menſchen, wo der eine den andern beſtimmt als Mittel zum Zweck, wenn die Religion nicht wie im Römiſchen Heidenthum Nutzensreligion werden ſoll. Das abſolut Geiſtige, das Göttliche an und für ſich, concret Gott, die Gottheit iſt, da ſchon das objektiv Geiſtige den Charakter hat, Zweck zu ſein, nicht blos Zweck, ſondern auch Endzweck summus finis, summum bonum, d. h. ein ſolcher, dem alle andere als Zwecke ſubordinirt ſind, der aber keinem coordinirt iſt. Das Wahre, Schöne, Sittliche ſind an und für ſich Zwecke und ſo ſind ſie zu nehmen. Das Göttliche iſt das, was alle Zwecke heiligt und zu dem macht, was ſie ſind. Gerechtigkeit und Wahrheit ſind Zwecke durch den, der Endzweck iſt, — durch Gott allein. Das möchte unſere Zeit gern verkennen und dem Abſolut-Geiſtigen das Natürliche voranſtellen, als ſei die Individualität Zweck, Gerechtigkeit und Wahrheit dazu Mittel. Das Sinnliche iſt wie für das Wahre die Wiſſenſchaft, für das Schöne die Kunſt u. ſ. w. für das Göttliche die poſitive Religion. So hat die poſitive Religion als das Sinnliche ihre räumliche und zeitliche Beſtimmung und Geſtalt; aber ſelbſt ſchon in dieſer

ſinnlichen Form iſt durch das Geiſtige als das Nichtſinnliche darin für den Willen abgewieſen, daß er das Geiſtige oder auch nur die Religion als Mittel beſtimme. Es wird von dem Willen das Geiſtige beſtimmt in dem Sinnlichen als Zweck, wird es als Mittel beſtimmt, ſo iſt der Geiſt nicht mehr da, ſondern die Superſtition, die Faſelei an die Stelle der Religion getreten. Die Kanzel iſt ein Ort, von dem aber keine ſinnlichen Dinge ausgeboten werden dürfen; das Geiſtige gibt der Predigt, der Kirche, dem Feſttag die Würde. Das Geiſtige im Sinnlichen, das geiſtig Objektive in der Religion, er an ſich der ewig abſolute Geiſt iſt das Geiſtige, Ewige im Menſchen, der ſich ihm fügt. In dieſer Beziehung kann das Geiſtige, wie es als τὸ ἀληθές, τὸ καλόν, το εὐπρεπές bezeichnet werden, als τὸ εὐσεβές das Gottſelige genannt werden und dieſem ſind alle anderen Zwecke untergeordnet, das Wahre, Schöne, Ehren- und Tugendhafte ſteht in ſeinem Dienſt.

Schlußanmerkung. Gewöhnlich wird in der theologiſchen und philoſophiſchen Moral und im gemeinen Bewußtſein den unter c. ad 2. genannten Punkten als dritter nicht das Ehrenhafte, ſondern das Gute beigeſellt und gewöhnlich heißt es: das Wahre, Schöne und Gute. Dies jedoch kann mit jenen beiden nur gedankenloſerweiſe zuſammengeſtellt werden; denn das unter a) betrachtete Natürliche iſt ſchon das Gute, das unter b) vorgekommene Menſchliche iſt auch ſchon das Gute, und das unter c. ad 2. betrachtete Göttliche iſt das Gute κατ᾽ ἐξοχήν; das Wahre und Schöne iſt auch das Gute. Alſo das Gute iſt kein einem andern coordinirtes, ſondern ihm iſt alles andere ſubordinirt. So folgt

§. 18.

Das Objekt für den Willen als das Gute.

Bei den Griechen zu Plato's Zeit ging das Denken beſonders auf das Gute, τὸ ἀγαθόν; es wurde gefragt: wie verhält ſich Alles, was der Menſch erfahren und wiſſen mag, zum Guten? iſt es Zweck, Endzweck, oder iſt es dem Andern ſubordinirt? Auch Cicero hat das Gute zu einer philoſophiſchen Aufgabe gemacht in ſeiner Abhandlung de finibus bonorum, verräth aber ſchon durch den Plural, daß er weit hinter der Platoniſchen Idee zurück iſt, ſonſt müßte es heißen: de bono, quod finis est. — Was, indem es Objekt für den Willen durch ihn ſelbſt wird, iſt

I. als das Mittel zu einem Zweck, das, was als ein zu etwas Gutes gedacht und bezeichnet wird. Das durch den Willen zu etwas als Mittel Beſtimmte iſt das Gute zu etwas. Das Mittel hat ſein Daſein für etwas anderes und iſt ſo als daſeiend für anderes rein logiſch das Reale; das Gute alſo als Mittel für etwas iſt ein Reales. Zugleich ſteht das Mittel in Relation zu dem, wofür es Mittel iſt, und hat ſomit die Beſtimmtheit des Relativen. Das Gute als Mittel für einen Zweck iſt das real- und relativ Gute.

II. Was als Objekt für den Willen durch ihn nicht als Mittel, ſondern als Zweck beſtimmt iſt und ſogar die Möglichkeit, Mittel zu ſein, ausſchließt, begriffen und bezeichnet als das für ſich und an ſich Gute. Indem es für den Willen nicht Mittel, ſondern Zweck iſt, oder durch ihn, hat es ein Daſein für ſich, nicht für anderes, und das für ſich Sein iſt das Ideelle. Ferner die Relation ſeiner zu etwas anderem iſt in ihm negirt als in dem, welches Zweck iſt oder wird, die Relation iſt aufgehoben. Der Gegenſatz des Relativen iſt das Abſolute. Alſo das Gute, durch den Willen beſtimmbar oder beſtimmt oder ihn beſtimmend hat die Beſtimmtheit des Ideellen und Abſoluten.

III. Das relativ Gute sub I. und das abſolut Gute sub II. ſind eines vom andern verſchieden und beziehen ſich in dieſer Verſchiedenheit auf einander. Hier alſo wäre noch eine Relation, die des reell Guten zum ideell Guten, oder des relativ Guten zum abſolut Guten. Die eigene Macht und Energie des ideell und abſolut Guten iſt es jedoch, wodurch die Relation aufgehoben wird und es die Beſtimmtheit hat der Identität des relativ Guten mit dem abſolut Guten. Um die Erkenntniß des *an und für ſich Guten* zu erringen, gewinnen kann man ſie nicht, betrachten wir daher:

1) *die Realität und Relativität des Guten.* Objekt für den Willen, der es beſtimme, wird etwas zuvörderſt durch ſeine Relation zum Subjekt, deſſen Wille er iſt; das Subjekt nun, deſſen Wille er iſt, iſt

a) das *lebende*, animaliſche. Als ſolches hat es Bedürfniſſe; das Objekt für ſeinen Willen zur Befriedigung dieſer Bedürfniſſe iſt das zu Etwas Gute, ein relativ Gutes und zugleich ein ſehr reelles. Der Grund, das Princip, aus oder in welchem ſolch Objekt das relativ Gute und das reell Gute wird, iſt das Gefühlsleben, das Lebensgefühl, und die Bedingung, unter welcher eben das Objekt Mittel wird, iſt der Trieb. Das Gute in ſeiner Realität und Relation zum Subjekt in ſeinem Lebenstrieb iſt das unmittelbar Gute, obwohl ein Mittel zum Zweck. Aber das Subjekt in Anſehung des Willens, den es hat und durch den das Objekt beſtimmt wird, iſt nicht blos ein Subjekt, ſondern ein denkendes, intelligentes Subjekt, und das zu etwas Gute ſteht im Verhältniß zu dem Subjekt, wie dieſes ein intelligentes iſt, und die Bedingung, wodurch das Objekt das Mittel zum Zweck wird, iſt auch ein Trieb, aber der Wiſſenstrieb. Der Menſch hat ein Bedürfniß des Denkens und was zur Befriedigung deſſelben dient, iſt ein Gut, ob eine Bibliothek, oder mündliche Belehrung. Nun ſind aber der Objekte, die der Wille beſtimmen kann oder beſtimmt als Mittel für die Zwecke des Subjekts, unendlich viele, und ſo iſt auch das Gute in der Beſtimmtheit der Realität und Relativität nicht eins, ſondern ein vieles: die Güter. Für Güter werden ſie vom Menſchen, ſobald er zu reflectiren anfängt, leicht anerkannt, und auch das wird leicht in ihnen erkannt, daß ſie vergänglich ſind. Güter aber ſind ſie doch immer. Warum Güter? Warum ſagt man ein Landgut? Weil einer in dem Inbegriff ſeiner Güter lebt und bequem lebt? Deßhalb ſind ſie nicht Güter; denn das Leben des Beſitzers iſt auch nur ein reelles und relatives Gut. Alles hieße nicht Gut, wenn die Beziehung auf das Ideelle fehlte, aber das reelle und relative Objekt hat eine Beziehung auf das Ideelle und Abſolute, auf das abſolut Gute. Wo einer ſich nicht der Geiſtigkeit befleißigt, ohne Sitte, ohne Religion — da gibt's keine irdiſchen Güter. Sie ſind, was ſie ſind, ſei es als Mittel der Befriedigung des Lebens- oder Wiſſenstriebes im Allgemeinen zweifacher Art:

α) iſt das Objekt, das der Wille beſtimmt, nicht nur Mittel, ſondern auch Objekt zur Befriedigung irgend eines Bedürfniſſes, ſo iſt es das Gute als das Angenehme. Darauf iſt zu beſtehen, daß das Angenehme begriffen werde nicht blos als Mittel, wodurch ein Trieb befriedigt wird, ſondern auch als das Objekt, in welchem und mit welchem er befriedigt wird. So iſt z. B. für den, welcher Hunger hat, die Speiſe nicht nur das Nahrungsmittel, ſondern auch die Nahrung ſelbſt, das Objekt ſelbſt, die Befriedigung des Triebes iſt das Aufſpeiſen des Objekts. So iſt ferner die Erkenntniß, die einer nicht hat, aber die er zu haben beſtimmt iſt, wie ſie ihm geboten wird, Mittel zur Befriedigung des Wiſſenstriebes, und zugleich das Objekt, in welchem der Trieb befriedigt wird. Im Hunger ſchmeckt auch trocknes Brod gut; iſt der Hunger intellectuell, ſo nimmt der Menſch die Nahrung in jeder Form an. Eben das relativ Gute iſt

β) blos Mittel zur Befriedigung des Bedürfniſſes und keineswegs zugleich Objekt dieſer Befriedigung. Dann hat es die Beſtimmtheit des Angenehmen nicht, ſondern die des Nützlichen. Z. B. ein Acker iſt wohl Mittel zur Befriedigung des leiblichen und geiſtigen Bedürfniſſes, aber nicht Objekt dieſer Befriedigung; den Acker verzehrt man nicht. So alle Inſtrumente, ſie ſind Mittel, keines aber Objekt. Der Wiſſenstrieb, welcher z. B. in der Sternkunde befriedigt wird, hat in der Kunde das Angenehme, — der Tubus iſt das Angenehme nicht. Im gemeinen Leben und im Volke ſelbſt (in vulgo) fehlt es nicht an Gedanken und Ausdrücken für das Gute in der betrachteten Relativität und Realität zum Erfahrungsbeweiſe, daß eben daſſelbe in dieſem Punkte ſo zu begreifen ſteht und ſo begriffen iſt, z. B. von dem in der Geſichts- oder Gehör-, oder in der Geſchmacks- und Geruchsempfindung ſagt man, es falle gut in's Auge, in's Gehör, es rieche gut, es ſchmecke gut, ſehe gut aus. Ebenſo in der Vorſtellung vom Nützlichen heißt es im gemeinen Leben: das Spinnrad thut gute Dienſte, ebenſo die Dampfmaſchine, ein Wörterbuch, ja ſogar ein Lehrbuch der Dogmatik für's Examen z. B. Hutterus redivivus. — In dieſem erſten Punkte alſo geht die wiſſenſchaftliche Unterſuchung Hand in Hand mit dem gemeinen Leben.

2) Die Idealität und Abſolutheit des Guten. Folgende Sätze leiten die Unterſuchung ein und helfen ſie fortführen: was durch den Willen beſtimmbar oder durch ihn beſtimmt iſt, nicht als Mittel, ſondern als Zweck beſonders aber was als Zweck beſtimmend iſt für den Willen, iſt

α) nicht das Nichts, nicht τὸ οὐδέν; denn das Nichts vermag nicht einmal Mittel zu ſein für irgend einen Zweck, geſchweige ſelbſt ein Zweck. Die Ueberzeugung dieſes Unvermögens ſpricht das gemeine Leben auch aus: „Mit Nichts läßt ſich Nichts anfangen,“ „Nichts führt zu Nichts.“ Sodann iſt jenes Objekt

β) eben ſo wenig das Etwas, nicht τὸ τί; denn jedes Etwas, wie es immer beſchaffen ſei, vermag höchſtens nur Mittel zu werden und zu ſein für einen Zweck, hat aber nicht die Dignität ſelber Zweck zu ſein. Endlich

γ) das Objekt weder das Nichts noch das Etwas iſt das Sein ſelbſt, das Seiende, es iſt das iſt, τὸ ὄν, ἡ οὐσία. Aber ſo wie das ὄν genannt wird, iſt der denkende aus dem Anſchauen, Empfinden, Reflectiren heraus, es wird für ihn als den Denkenden genannt und die Betrachtung des Guten in ſeiner Idealität und Abſolutheit iſt eine ontologiſche, keine phänomenologiſche. — Aber das Sein, von dem es heißt, es ſei das Gute, hat ſcheinbar eine Relation zum Denken, und es kann auf die Frage: wofür das Sein ſei? geantwortet werden: für das Denken. In dieſer Antwort wäre das Sein gedacht als ein anderes. Das eine wäre alſo gedacht für das andere, und ſo wären wir, indem in der Relation befangen, ſo auch in der Realität. Aber dann wäre das Sein auch nur erſt gedacht als die Beſtimmtheit, die irgend ein Etwas habe, z. B. die Sonne iſt ein ſolches ꝛc., die Erde auch, die Pflanze auch; heißt es nun: die Sonne, die Erde iſt, ὁ ἥλιος, ἡ γαῖα ἐστι, ſo iſt das Sein für den Denkenden außer dem Seienden. Das Sein hingegen, welches nicht für ein Denken, ſondern das Sein, welches zugleich das Denken ſelbſt iſt, iſt das Sein für ſich, ſo iſt es das Ideale. Das Weſen des Guten als des Zwecks iſt das Sein als das Denken ſelbſt, und ſo hat das Gute als Zweck die Beſtimmtheit des Idealen, es iſt das ideell Gute. Aber zugleich, indem es das Sein als das Denken iſt, das für ſich Sein, iſt es das Abſolute, bezieht ſich auf ſich, refertur ad se, nicht auf etwas anderes. So nun iſt das Gute in ſeiner Idealität und Abſolutheit das höchſte Gute, summum bonum, ſo zu ſagen ganz in ſich Seiendes und Denkendes, Bewegendes und Ruhendes. So aber iſt dies höchſte Gut Gott als der Geiſt. Unſere deutſche Sprache als eine zum Theil metaphyſiſche hat für das abſolute Gute das Wort „Gott." Aber das Sein als das des Guten, als das

Sein Gottes iſt das Denken ſelbſt, Gott der Denkende. Das Sein iſt ſelbſt ein Denken. Dieſer höchſte Gedanke vom Guten als dem Denken, welches das Sein iſt, iſt es, welcher dem ontologiſchen Beweis für das Daſein Gottes zu Grunde liegt. Das relativ und reell Gute iſt, wie wir ſahen, ein's neben dem andern, es hat die Beſtimmtheit der Zahl und Anzahl, des Vielen an ſich. Dieſer Zahlunterſchied, auch ein Unterſchied der Qualität iſt nur an dem Guten als einem relativen und reellen; das Ideale und Abſolute ſchließt dieſen Unterſchied, wie alle Qualitäten von ſich aus. Das Gute alſo als Zweck, ja als Endzweck zählt nicht und zählt nicht mit. Es iſt daſſelbe weder das Eins, *τὸ ἕν*, noch ein Vieles oder das Viele, *τὸ πολύ*. Das Element der Zahl, die Eins, wie die Anzahl ſelbſt iſt im abſolut Guten negirt. Die Beſtimmtheit, die daſſelbe hat und die mit ſeiner Abſolutheit identiſch iſt, iſt die Einzigheit *τὸ μόνον* nicht *τὸ ἕν*. Das abſolut Gute alſo in ſeiner Idealität, das ideell Gute in ſeiner Abſolutheit iſt das einzig, das allein Gute (*οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός*). Aber der Menſch in der Sphäre ſeiner Empfindungen, ſeiner Erfahrungen und durch Trieb, Begierde und Neigung beſtimmbar oder geleitet, *ἄνθρωπος σαρκικός*, hält ſich von dem Gedanken des abſolut und einzig Guten ab, ſo lange er kann; ihm iſt, wenn er das Gute als Zweck, als Endzweck, als das Gute und Einzige nennen hört, hiermit ſo viel als nichts geſagt; denn da das Sein als das des abſolut Guten das unendlich Geiſtige, die Geiſtigkeit iſt, ſo iſt hiermit das abſolut Gute ſelber nur für den Geiſt vorhanden und nicht für den Sinn. Daher nimmt der Menſch auf der Stufe der Empfindungen und Erfahrungen das Gute als Nichts, und eine auf das abſolut Gute geſtellte Unterſuchung hat für ihn durchaus kein Intereſſe. In dieſem Punkte geht die Moral bei der Betrachtung des Guten über's Leben hinaus und wer ſich im Leben hält, der kommt nicht zur Erkenntniß des Guten. Jene

Leute nehmen für's Princip der Moral die Nützlichkeit, das reell Gute. Zum abſolut Guten kommen ſie nicht. „Wozu iſt die Religion brauchbar?“ fragen die Staatsmänner. Aber iſt die Religion Mittel, ſo iſt es keine Religion mehr! So auch beim Geiſtlichen, wenn er ſie für das Mittel des Lebens nehmen will.

Anmerkung zu 1. und 2. — Vom relativ und reell Guten iſt es ſelbſt negativ verſchieden und unterſcheidet es ſogar ſich von ſich negativer Weiſe, iſt es mithin das Gegentheil ſeiner ſelbſt, jedoch ſo, daß indem das eine relativ und reell Gute negativ iſt gegen ein anderes, eben ſolches ſeinerſeits gegen dies andere ebenfalls negativ ſein kann gegen das eine. Es iſt alſo in dem Verhältniß des relativ und reell Guten zu ſich ſelbſt wohl auf beiden Seiten Negation, aber noch keine Oppoſition. Jedes Nahrungsmittel z. B. iſt etwas Gutes, jedes Gift iſt das Gegentheil des Nahrungsmittels, nicht etwas Gutes. Dieſes Gegentheil auch nur ein relatives und reelles heißt das Uebel, τὸ κακόν. Dem relativ Guten als dem einen iſt das relative Uebel als das andere gegenüber und jedes iſt das Negative des andern. Iſt unter allen Umſtänden das Nahrungsmittel ein Gut? quod non, z. B. in der hitzigen Krankheit kann es ein Uebel ſein und das Gift ein Gut werden, erſteres kann den Tod bringen, letzteres retten. Alſo das Nahrungsmittel, das ein Gut iſt, kann ein Uebel ſein, das Uebel kann ein Gut werden; jedes iſt das negative des andern, jedes kann das andere werden. So iſt es nicht b) wenn es das ideell und abſolut Gute iſt. Es unterſcheidet ſich zwar auch von ſich und iſt der beſtimmte Unterſchied die Negation, aber zugleich als Oppoſition. Das abſolut Gute hat und behält ſein Gegentheil nicht in ſich, ſchließt es auf keine Weiſe ein. Das Gegentheil des Guten wird auch nicht genannt das Uebel, ſondern das Böſe, und das Böſe kann nicht zum Guten, das Gute nicht zum Böſen werden. Die Wahrhaftigkeit

z. B. iſt ein abſolutes Gut, die Lüge kann nie die Wahrheit werden, wie das Giſt Erhaltungsmittel zu werden vermag. In einer Bitte des ſo genannten Gebetes des Herrn heißt es: ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, nicht ἀπὸ τοῦ κακοῦ, dies letztere iſt das Gleichgültige. Statt Uebel hat daher die reformirte Chriſtenheit mit Recht verbeſſert: „erlöſe uns vom Böſen" und hätte das bei der Vereinigung nicht nachgeben ſollen. Das Uebel kann ja eine Wohlthat werden. Richtig verſtanden kann der Menſch daher gar nicht das Uebel ſich verbitten, denn ohne das Uebel kann das relativ Gute nicht ſein.

3) Identität des relativ und abſolut Guten. Die Erkenntniß von dem Verhältniß des einen zum andern iſt zuerſt die von der Subordination des einen unter das andere. Der Erkennende iſt es nicht, welcher das eine dem andern ſubordinirt, ſondern das eine ſubordinirt ſich dem andern ſelbſt und darum kann der Menſch das Verhältniß des einen zum andern als Subordination erkennen. Beide das relativ und abſolut Gute ſind alſo vorderſamſt in dem Verhältniß der Subordination. Dies Verhältniß hat demnach auf der einen Seite das relativ, auf der andern das abſolut Gute, ſie ſind beide Seiten des Verhältniſſes, aber jede von beiden iſt oder enthält ſelbſt ein Verhältniß, wie wenn zwei Verhältniſſe zu einander im Verhältniß ſtünden, und ſo muß auf jede von beiden Seiten reflektirt werden.

α) Das relativ Gute ſteht im Verhältniß zu ſich ſelbſt, aber ſo, daß es, zu welchem es im Verhältniß ſteht, ein anderes iſt, als das, welches im Verhältniß ſteht. In dieſem Verhältniß hat das relativ Gute einen Preis und gibt es für daſſelbe ein Aequivalent. Der Menſch, welcher über das relativ Gute in dieſem Verhältniß reflektirt, taxirt es. Für ein Gut kann ein anderes eingetauſcht werden. Der Preis iſt verſchieden, wie das relativ Gute ſelbſt, mithin die Taxation auch.

Er iſt verſchieden vornemlich auf drei Stufen, auf deren jeder jenes Verhältniß ſtatt hat:

1) auf der tiefſten Stufe iſt das eine Gut etwa der Reichthum, und das andere, ein ebenſo relatives die Geſundheit. Der Reichthum hat einen Werth und der Menſch tarirt den Reichthum, aber die Geſundheit hat einen größeren Werth. Wenn er verſtändig iſt und zeitliches Gut gegen ſeine Geſundheit erhalten kann, ſo läßt er den Reichthum.

2) Das eine Gut iſt das Leben, das andere die Geſundheit. In dem bloßen Verhältniß des einen relativen Gutes zum andern wird der Werth des Lebens höher angeſchlagen.

3) Der Name des Menſchen unter den Menſchen in ihrem beifälligen Urtheil über ihn, der gute Name, das eine Gut, das andere das Leben; wenn der Menſch den guten Namen beurtheilt im Verhältniß zum andern, ſo hat jener einen höhern Werth, und dies iſt auf der einen Seite die höchſte Stufe. Aber der gute Name iſt nicht das höchſte Gut, es gibt für ihn ein Aequivalent, nemlich keinen Namen zu haben, das in der Stille für ſich leben ohne Namen, bene vixit, qui bene latuit. Zum Abſoluten, zum Superlativ kommt's hier nie.

β) *Das abſolut Gute* auf der andern Seite jenes Verhältniſſes hat einen über jeden Preis erhabenen Werth; daſſelbe kann beurtheilt werden vom Menſchen, aber ſein urtheilen kann kein tariren ſein, ſondern ein äſtimiren (summi aestimatur) und für daſſelbe gibt es kein Aequivalent. Das relativ Gute bezieht ſich bis auf den guten Namen auf das im vorigen Paragraphen unter a) betrachtete *Natürliche*; das abſolut Gute bezieht ſich auf das unter b) betrachtete *Menſchliche* und auf das unter c) betrachtete *Geiſtige*. Ein Menſch

1) iſt für den andern jeder von beiden in ſeiner Perſonalität ein abſolut Gutes, kein blos relativ Gutes. So z. B. ſchon in der Knechtſchaft, wo der Menſch den Sclaven als Sache aber nicht als Thier betrachtet; viel mehr in der Freund-

ſchaft, wo höchſtens ein anderer Freund dem Freund äquivalent ſein kann; vollends in der Kindſchaft, — welche Mutter wird ihre Kinder um irgend einen Preis hergeben?

2) Ebenſo im Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt, ſeiner Individualität nach iſt er ein relatives Gut für ſich ſelbſt; er geht in einen Dienſt, er nimmt ein Amt an um irgend einen Preis, er verkauft ſeine Kraft der Individualität und des Lebens, aber *ſich ſelbſt nicht*, er läßt ſich zu nichts gebrauchen, zu nichts gegen die Sitte.

3) Dies erſtreckt ſich ſogar auf die Sache, wie ſie der Menſch ſich angeeignet hat, wie er in ihrem Beſitz iſt. Als Sache hat ſie einen Preis, ein Aequivalent, ein Haus z. B. etwa eine Summe Geldes, aber ſein Recht an der Sache, das Recht in ihr, dafür gibt es kein Aequivalent, ſondern etwa nur ein anderes Recht, z. B. das Recht auf den Preis oder ſelbſt das Recht, ſein Eigenthum zu verſchenken. So im Gebiet des Menſchlichen. Noch vielmehr iſt es ſo in der Sphäre des Geiſtigen.

1) *Das objektiv Geiſtige*

α) als die *Wahrheit*. Es gibt nichts für den Menſchen in der Welt, was mit der Wahrheit gleichen Werth hätte, nichts iſt aequivalent mit ihr, gegen alles andere iſt ſie das höchſte Gut. Für das Wahre iſt nur das Wahre ſelber das Aequivalent. Die Wahrheit iſt nicht verkäuflich. Eben ſo iſt

β) das *Schöne* rein an ſich auch das abſolut Gute in einer andern Beſtimmtheit; jedoch in der Erſcheinung iſt das Schöne ein relativ Gutes, das Wahre nicht, auch in der Erſcheinung nicht. Ein Buch voller Wahrheit kaufſt du, die Wahrheit nicht! ein Bild hingegen bringt das Schöne mit. Im Uebergang aus dem Schönen in das Sittliche

γ) in der *Tugend* gibt es kein Aequivalent. Die Tugend z. B. die Aufrichtigkeit, Treue u. ſ. w. läßt ſich auf keine Weiſe kaufen. Ebenſo iſt auch das abſolut Geiſtige

2) im Verhältniß zu ihm ſelbſt das abſolut Gute in ſeinem höchſten Werthe, das abſolut Gute als das höchſte Gut. In ſeinem höchſten Werthe iſt das abſolut Gute das Gottſeelige. Die äußere Form des abſolut Geiſtigen iſt die Religion, nicht Fanatismus, Bigotterie, Pfafferei, Faſelei u. ſ. w. In ihrer Aeußerlichkeit iſt die Religion ſehr verſchieden, aber für den Menſchen, der das Verhältniß einmal anerkannt hat, iſt ſie auch in dieſer Aeußerlichkeit das Höchſte für ihn. Er war etwa ein Heide oder Jude, wird ein Chriſt, dort hatte er ſchon Religion, hier hat er ſie in der vollendeteren Form. That er es aus Abſichten und Rückſichten, dann hat er die Religion gebraucht, mißhandelt, nie gehabt. Daher die Verachtung der Apoſtaten, wenn man Abſichten vermuthet. Dadurch wird es dem Juden z. B. ſo ſchwer, zum Chriſtenthum überzugehen. Er iſt ja doch immer der getaufte Jude! Geht er aber der vollendeteren Form wegen über, dann iſt das keine Apoſtaſie.

Anmerkung. Es fiel einſt im Engliſchen Parlament das bedenkliche Wort: Jeder hat einen Preis, für den gibt er ſich hin, iſt er zu haben. Der berühmte Kanzler der Schatzkammer Lord Chatham ſprach dies Wort. Es hieß: jeder iſt beſtechlich, nur iſt das Mittel der Beſtechung verſchieden, Reichthum, Ehre u. ſ. w. Kant hat in ſeiner Anthropologie dies Wort angezogen auf andere Weiſe. Aber ſo ſchlecht ſteht es nicht um die Menſchheit, wie Chatham ſpricht. Ein einzelner kann gar nicht wiſſen, ob jeder Menſch beſtechlich ſei; denn der einzelne, dieſer und jener iſt in ſolcher Beziehung gar nicht jeder und ſo iſt mit jenem Worte zu viel geſagt. Der es ausſpricht, muß am beſten wiſſen, ob er einen Preis hat, für den er ſich hergibt, aber von jedem ſeiner Umgebung kann er es nicht wiſſen. Der Ausſpruch ſelbſt ſetzt voraus, daß der Menſch einen Widerſtand zu leiſten vermöge gegen Anreizungen und Lockungen; denn nicht um jeden Preis iſt jeder zu haben.

Bei dieſer Vorausſetzung wird vergeſſen, daß, wenn überhaupt Widerſtand geleiſtet wird, auch der Lockung, welche der höchſte Preis iſt, noch Widerſtand gethan werden kann und damit fällt jener Spruch über den Haufen. Mußt du einräumen, daß der Menſch in irgend einem Grade widerſtehen könne, ſo mußt du einräumen, daß dies in allen Fällen ſein kann. Indeſſen wenn wir auch alle der Verführung unterliegen müßten, ſo trifft das Wort und ſolche bittere Erfahrung doch nicht den Begriff des abſolut Guten, als deſſen, das einen über jeden Preis erhabenen Werth hat. Für den Menſchen in ſeiner Wahrhaftigkeit mag es einen Preis geben, für den er die Wahrhaftigkeit hergibt, ein Lügner wird, für die Wahrheit ſelber gibt es keinen Preis, für den ſie erliegen würde. — England und das Parlament ließ ſich jenen Ausſpruch gefallen, weil jenes Parlamentsglied den Spruch nicht auf ſein Volk einſchränkte, ſondern ſehr klug den Ausdruck: *jedermann* brauchte, das iſt die persona miserabilis, die abſtrakte, die nicht entgegenreden kann. Aber die Nation iſt ein concreter Geiſt; gegen dieſe wagt er nicht zu ſagen: jeder Engländer hat ſeinen Preis. Das wäre ihm übel bekommen.

γ) *Das Verhältniß des relativen zum abſolut Guten.* In der Subordination des einen unter das andere bleibt der Unterſchied zwiſchen beiden, und ſo lange dieſer beſteht, bleibt das Gute unbegriffen. Nun kann aber der denkende Menſch verſuchen, dieſe Subordination aufzuheben, und zwar entweder

α) in der Weiſe, daß er das Verhältniß umkehrt kraft ſeines Denkens und das abſolut Gute als dem relativ Guten ſubordinirt annimmt und ſo feſthält. Dann hat für ihn eben das abſolut Gute nur die Beſtimmung, Mittel zu ſein, und iſt ihm das relativ Gute Zweck; aber hiermit iſt von ihm auch das abſolut Gute verkannt, nemlich insbeſondere die Wahrheit, Schönheit, Tugend, Gott ſelbſt, und das Göttliche ſind ihm

Mittel, und das Angenehme, Nützliche, das Wohlſein und Wohlleben, die Glückſeligkeit Zweck. Die Moral, die ſolcherweiſe entſteht, iſt die eudämoniſtiſche, die Glückſeligkeitslehre des Epicur. So freilich iſt der Unterſchied weg, aber auch das Gute verkannt. Oder indem er

b) die Subordination des relativ Guten unter das abſolute anerkennend, den Unterſchied dadurch aufzuheben verſucht, daß er das relativ Gute für das Vergängliche, Nichtige, Eitle nimmt, das abſolut Gute aber für das nur an ſich Seiende. Auf dieſe Weiſe wird das relativ Gute verkannt, als ob es keine Wirklichkeit, ſondern nur Erſcheinung ſei. Die Moral, die in dieſer Denkart ſich gründet, iſt die rigoriſtiſche z. B. als Mönchsmoral, in der der Menſch erſt der Fromme zu werden und zu ſein vermeint, wenn er alle Thätigkeit und alle Künſte des äußeren Lebens verſchmäht; ſo auch die ſtoiſche und die Kantiſche, abſtracte Moral. Das Verhältniß des relativen zum abſolut Guten iſt in dieſer, wie in der eudämoniſtiſchen verkannt. Um das Verhältniß zu erkennen, ohne die eine oder die andere von beiden Seiten zu verläugnen, wird

c) zu reflectiren ſein in der Abſtraction vom Relativen und Abſoluten auf den Willen, für den es das Relative oder Abſolute wird und iſt. Das Gute in allen ſeinen Beſtimmungen iſt ohne den Willen gar nicht weder Gutes, noch Böſes. Was gut iſt, iſt es nur durch den Willen. Das Angenehme mag ein Beſtehen haben ohne den Willen, wie die Beſtie Angenehmes zu empfinden vermag, aber ſchon beim Nützlichen hebt ſich das Wollen heraus; beim Guten gar! Dann iſt ohne Denken kein Wollen, ohne Wollen kein Sein und ohne Sein kein Denken. Durch Reflectiren auf den Willen wird leicht anerkannt die Identität des Seins und des Denkens. Wie das Wollen zu ſeiner Vorausſetzung das mit ihm identiſche Sein und Denken hat, ſo hat es auch zu derſelben ein Etwas, das Objekt als das beſtimmte. Zu dem aber, was durch den

Willen beſtimmbar iſt, verhält es ſich als das Beſtimmende. Der Wille, das Objekt ſo beſtimmend, daß es durch ihn ſelbſt Objekt wird, mithin ſo, daß ſein das Objekt Beſtimmen ein das Objekt Erſchaffen iſt, der Wille als die erſchaffende Macht iſt das Gute abſoluterweiſe, das Erſchaffene das Gute aber relativ. Das Verhältniß iſt ſomit die Einheit des erſchaffenden Willens mit dem davon erſchaffenen Objekte. Aber ſo iſt er der das Objekt zur Wirklichkeit beſtimmende Wille, der Wille Gottes, Gott ſelbſt. Gott, der das abſolut Gute iſt, und die Welt ſind unzertrennlich; ſie iſt durch ihn und zwar kraft ſeiner Willensmacht. Die Welt, wie weit ſie ſich erſtrecke, iſt in ihrer räumlichen und zeitlichen Endlichkeit das relativ Gute, aber in der Welt iſt das abſolut Gute die ſchaffende Macht und als die von Gott erſchaffene iſt ſie zugleich die abſolut gute. So ſagt der Dichter: Gott ſah Alles, was er geſchaffen und ſiehe es war ſehr gut. Gott kein Schöpfergott wäre kein Gott, ſagt Jakobi gegen Fichte. Alles in der Welt iſt an und für ſich gut, ſei es Mittel zum Zweck oder ſelbſt Zweck, und alles in Gott und durch ihn mit Bezug auf ihn iſt abſolut gut. In dieſem Punkte greift alſo die Löſung der Aufgabe nothwendig aus der Moral in die Dogmatik, namentlich in's Dogma von der Weltſchöpfung und Erhaltung. Die Welt, von Gott erſchaffen und durch alle Zeiten von ihm erhalten, iſt die beſte, die an und für ſich gute. Das bringt das Verhältniß des relativ zum abſolut Guten mit ſich, ohne daß die Welt Herrin des Herrn als des Mittels werde! — Die Ahnung dieſer Identität des Relativen und Abſoluten in dem Willen als der erſchaffenden Macht war die Grundlage des Kapitels in der Theodicee Leibnitzens „de mundo optimo.“ Leibnitz war in dieſer Ahnung ſchon über Kant hinaus. Voltaire hat das zum Gegenſtande ſeines Spottes gemacht in ſeinem Roman Candide ou l'optimisme. Auch andere, die keine Voltaire ſind, trieben damit ihren Spott! habeant sibi! — Aber wie iſt es mit dem Willen, für den das Gute Objekt wird, ohne daß es daſſelbe durch ihn wird? d. h. mit dem menſchlichen Willen? wie iſt's mit ihm in jenem Verhältniß des Relativen zum Abſoluten? So: dem relativ Guten iſt gegenüber das Uebel, dem abſolut Guten das Böſe. Das Uebel iſt ja aber ſelbſt ein Gut, wie das relativ Gute überhaupt, beide ſind im abſolut Guten enthalten. Das Verhältniß iſt das der Identität des relativ Guten und Uebeln mit dem abſolut Guten. Z. B. der Reichthum iſt ein Gut, die Armuth ein Uebel für den, dem das Leben und der Genuß deſſelben den höchſten Werth hat; verarmt er, ſo verzweifelt er in der Armuth. Die Armuth jedoch iſt für den Menſchen ein Incitament, daß ſein Wille Kraft gewinne, ſich anſtrenge und etwas erarbeite und als ſolches iſt ſie ein großes Gut. Alſo nach Umſtänden kann die Armuth einen größeren Werth haben als der Reichthum, daher der Reichthum ſchon bei den Alten ſehr verſchrien war. Im Reichthum alſo und in der Armuth iſt das relativ Gute das abſolute. Das iſt ſchon eine Identität. Der Reiche, wenn er der wohlwollende, wohlthätige, arbeitſame iſt für ſein Volk, ſo iſt er ein guter, der Arme, wenn er chriſtlich rechtſchaffen iſt, ſo iſt er auch der Gute; fehlt der Reichthum und die Armuth, ſo hat das abſolute Gute keine Wirklichkeit. Das Leben, worin die Leute reich zu werden ſtreben, iſt auch ein Gut, es ſteht dem Tod gegenüber; iſt der Tod ein Uebel? in der Meinung und in der Natürlichkeit des Menſchen allerdings, die Todesfurcht theilt der Menſch mit dem Thier. Iſt aber der Tod auch wirklich ein Uebel? als ewiger, als Tod des Geiſtes, der Sünde, des Böſen, o ja! — als der natürliche, keineswegs! Auch er iſt ein Gut, wie das Leben. In der Legende trifft den Ahasverus die Verdammniß, nicht zu ſterben! Ihm wäre der Tod ein Gut über alle Güter. Dazu bedarf es aber keines ewigen Juden. Der kindiſche Greis, der ſeinen Verſtand vermißt und ſeine ehemalige Kraft, wünſcht ſich den befreienden

Tod. Hier alſo iſt wieder das abſolut Gute im Leben und im Tode. So iſt es auch mit der Ehre. Iſt die unverdiente Schmach ein Uebel? Nimmermehr! Durch das abſolut Gute in ihr wird ſie zum abſolut Guten. Das alte Märtyrerthum war Schmach und Schande, aber für den Märtyrer kein Uebel. Das Verhältniß des relativ Guten zum abſolut Guten iſt das der Identität des Willens im Beſtimmen des Relativen und Abſoluten; oder: in dem Willen und nur in ihm, ſei es, daß durch ihn das Objekt bewirkt oder beſtimmt werde, iſt das relativ Gute nicht ſubordinirt unter das abſolut Gute, der Wille iſt das Element dieſer Identität.

§. 19.

Der Wille und das Gute als ſein Objekt oder der gute Wille.

Er als ſolcher iſt zu betrachten:

1) in der Identität mit dem Geſetz etwa mittelſt des Satzes: der Wille iſt das Geſetz;

2) in der Subjektion unter das Geſetz etwa in dem Satz: der Wille ſteht unter dem Geſetz.

ad 1) Für ihn, der das Geſetz iſt, wird das durch ihn beſtimmbare und dann beſtimmte Objekt durch ihn und ſo kann er, wie er oben ſchon genannt wurde, ſchöpferiſcher Wille heißen. Er ſelbſt wird nicht durch das Geſetz beſtimmt und beſtimmt ſich auch nicht durch daſſelbe; denn er iſt ja das Geſetz ſelbſt, und iſt hierin von einem Beſtimmen die Rede, ſo heißt es, er ſei der ſich das Geſetz gebende, nicht der ſich nach ihm beſtimmende Wille. Das Objekt für ihn, die Welt, orbis terrarum, mit allen ihren Erzeugniſſen und Kräften, Mächten und Geſetzen in ihr iſt das Objekt durch ihn, und er, wie der die Welt erſchaffende, ſo auch der die Welt in allen ihren Kräften determinirende Wille. Was in ihr durch ihre Kräfte und durch den Willen derer, die zu ihr gehören, bewirkt wird und worin ſie ſelbſt thätig ſich verhalten, das iſt ihr ſich ſelbſt überlaſſenes Wirken, darin determiniren ſie ſich ſelbſt, aber unter der Macht des Schöpfers, alſo ohne daß ſie dem Willen, der das Geſetz iſt, ſo widerſtreben können, daß er Abbruch darunter leide. Eben der Wille

ad 2) in ſeiner Subjektion unter das Geſetz iſt das Objekt, ein durch ihn beſtimmbares und ein durch ihn beſtimmtes. Der Wille unter dem Geſetz iſt alſo der das Beſtimmbare beſtimmende, er determinirt das Objekt; aber er der ſich und das Objekt beſtimmende wird durch's Geſetz beſtimmt. Hier iſt alſo der Unterſchied, ſo zu ſagen, praktiſch zwiſchen dem Willen und dem Geſetz. Das Geſetz beſtimmt ihn, er beſtimmt ſich. Das Objekt nun für den Willen, wie er unter dem Geſetz der das Objekt beſtimmende iſt, iſt kein Objekt durch den Willen; der Wille als ſolcher iſt kein ſchöpferiſcher. Wenn der Menſch auf das Natürliche und die Natur reflektirt, ſo wird das auch leicht von ihm anerkannt. Er kann z. B. etwas Natürliches determiniren, den Stein behauen, die Pflanze zu Papier machen; wo aber das Objekt nicht das natürliche, ſondern ein Kunſtwerk iſt, ein Werk des Wiſſens, da tritt ſchon eine Bedenklichkeit ein mit der Frage: iſt nicht der Menſch der Schöpfer dieſer Werke? Darauf iſt zu antworten: in ihrer Struktur, Form und Zwecken allerdings, aber in ihrem Material nicht, in ihrem Inhalt, ihrem Weſen auch nicht. Der Menſch muß Stoffe haben, aber dieſe ſind vor ihm, vor ſeinem Willen, unabhängig von ihm vorhanden, die kann er nicht ſchaffen. Der Weltbau im Ganzen und Einzelnen, wie er dem Aſtronomen bekannt wird, iſt ein Objekt für den Willen und wäre es auch nur, daß er gewußt werde. Die Kunſt kann den Weltbau in Planiglobien nachbilden, aber auch dazu braucht ſie ſchon Stoff. Catharina ließ ein Gebäude machen, wo die Welt auf's genaueſte im Kleinen nachgeahmt war, ſelbſt die funkelnden Sterne waren nicht vergeſſen. Ein ſolches Werk kann der

Wille zerſtören, die Welt aber nicht, — die hat ein anderer gemacht. Freilich iſt der Künſtler Schöpfer ſeines Werkes, und ſo wenig er fremder Hülfe bedarf, ſo iſt er doch nur ein erſchaffener Künſtler, er bedarf doch der Hülfe anderer, und auch der größte Dichter mußte unterrichtet werden. Goethe holte ſeine Metrik zum Theil bei Voß; er bedurfte auch der Sprache. Die Beſtimmtheit des dem Geſetz untergeordneten Willens durch das Geſetz ſelbſt iſt im Allgemeinen folgende dreifache:

1) das zu irgend etwas verbunden ſein,

2) das zu etwas verpflichtet und

3) das zu etwas berechtigt ſein.

Verbindlichkeit, Pflicht und Recht ſind drei Beſtimmungen an dem Willen durch das Geſetz, unter welchem er ſteht, und durch ſie iſt er ſchon der an ſich gute Wille in dieſer dreifachen Beſtimmung. Von einem Willen, der nicht ſelbſt das Geſetz, ſondern ihm nur ſubjicirt, aber doch zu nichts verbunden, zu nichts verpflichtet, zu nichts berechtigt wäre, könnte es nicht heißen: es iſt der gute Wille, ſo wäre er ein Scheuſal ἀνὴρ πονηρός, der Satan, abgefallen von Gott, der das Geſetz ſelbſt iſt, aus der Sphäre des Rechts und der Pflicht gewichen. Das alſo iſt ſchon viel, daß der Wille der verbundene und verpflichtete ſei, das iſt die Bedingung des Guten, auch wenn er die Erkenntniß noch nicht hat. Jene dreifache Beſtimmtheit an dem Willen durch das Geſetz und durch es allein iſt nun

α) die in Beziehung auf das durch ihn beſtimmbare Objekt. Das Objekt, in Anſehung deſſen der Wille verbunden, verpflichtet und berechtigt iſt, ſteht hiermit ſchon innerhalb ſeiner Sphäre und das Geſetz als die verbindende, verpflichtende und berechtigende Macht iſt nicht außer dem Objekt, wie wenn Objekt und Geſetz nicht blos von einander verſchieden, ſondern auch ſeparirt wären; das Geſetz iſt dem Objekt immanent und ſo kommt die Verbindlichkeit, Verpflichtung und Berechtigung an den Willen durch's Geſetz im Objekt, wie wenn das Objekt die geſetzgebende Macht wäre, die geſetzgebende Macht iſt aber der Wille, er hat dieſe Macht in das Objekt gelegt, wie er der das Objekt beſtimmende iſt. Das erläutert ſich ſo: das Geſetz kennen wir zuvörderſt als das verbietende, als das ein negatives Verhältniß zum Objekt beſtimmende. Du ſollſt nicht ſtehlen, iſt Verbindlichkeit und Pflicht negativer Weiſe. Dem Objekt iſt das Geſetz als Verbot immanent. Ebenſo: du ſollſt nicht tödten! — es iſt als ob das Leben des andern ſo zu dem einen ſpräche. Das Geſetz kennen wir weiter als das befehlende, als Gebot in Beziehung auf's Objekt ganz gleicher Weiſe. Wo es z. B. gilt, daß der Arzt den Kranken kurire, iſt der Kranke das Objekt, welches das Geſetz für den Arzt in ſich hat. Aber wie, wenn das Objekt noch gar nicht durch den Willen beſtimmtes wäre, und ihm auch kein Wille immanent wäre, wie wenn das Objekt die res nullius wäre, in welches kein Wille gelegt wäre, das ſich noch niemand angeeignet hätte? Hat der andre auch eine Verbindlichkeit dafür? Auf keine Weiſe! das Objekt hätte ja das Geſetz nicht in ſich, ſtünde nicht in der Sphäre des Geſetzes. Es gäbe alſo etwas ſchlechthin geſetzloſes? Kant hat mit ſeinem moraliſchen Gefühl geahnet, daß auch in dieſer Beziehung, wo das Objekt noch unbeſtimmt ſei, dennoch ein Geſetz ihm immanent ſtatt habe. Dieſe Ahnung brachte ihn auf den Gedanken einer dritten Form des Geſetzes außer der des Gebots und Verbots; es hat die Beſtimmung des Erlaubens, davon haben die Kantianer vielen Gebrauch gemacht und hieraus entſtanden die adiaphora, woran aber Kant nicht dachte. Er hatte nur die res nullius im Sinne. Seine tiefe Ahnung geht in's Religiöſe hinüber. Bei der Deklaration der Juriſten: res nullius cedit primum occupanti kann man fragen: quo jure? qua ex lege? Darauf antwortet Kant mit ſeiner Hypotheſe: betrachtet man die Welt von dem Standpunkte der Religion als die erſchaffene Welt, ſo erhellt, daß die res nullius res Dei ipsius das Eigenthum Gottes iſt, deſſen Wille das Geſetz iſt, das da will, daß der Menſch das Eigenthum Gottes zu dem ſeinigen mache.

Beſtimmt der Wille das Objekt ſo, wie er durch das ihm immanente Geſetz beſtimmt iſt, ſo heißt er der objektiv gute Wille. Aber wie dem Objekt für ihn, ebenſo iſt

β) dem Subjekt, deſſen Wille er iſt, das Geſetz immanent. Das Subjekt ſelbſt alſo erhält dies ſeinen Willen beſtimmende Geſetz nicht von Außen her, ſondern hat daſſelbe als das mit dem Willen identiſche, indem es ſeiner theilhaftig wird, zugleich in ſich ſelbſt. Das Subjekt, der Menſch, gibt ſich für ſeinen Willen das Geſetz nicht, ſondern ſtimmt ihm nur zu. Das iſt die Wahrheit in der Kantiſchen Autonomie. Nicht Geſetzgeber für ſich ſelbſt iſt der Menſch, ſondern in der Geſetzgebung für ſich mitſtimmend, der zuſtimmende. Das Geſetz iſt ihm nicht fremd, er hat gleichſam eingeſtimmt, daß es Geſetz ſei. So lange der Wille des Subjekts nur der Möglichkeit nach und noch kein wirklicher wird, wird ſein Wille und es durch's Geſetz noch nicht wirklich beſtimmt, iſt das Geſetz vorerſt nur ſeiner Möglichkeit nach in ihm enthalten und jede Beſtimmtheit deſſelben an ihn. Die Beſtimmtheit kennen wir als Verbindlichkeit, Pflicht und Recht. Sie kommt nicht von Außen an das Subjekt und ſeinen Willen, ſondern durch das ihm immanente Geſetz gibt es ſich ſelbſt dieſe dreifache Beſtimmtheit. So lange der Wille des Subjektes der nur mögliche und noch nicht der wirkliche iſt, alſo z. B. der Wille des Kindes, vorerſt nur als Trieb und Begierde, ſo lange iſt der Menſch durch das Geſetz noch nicht wirklich beſtimmt, zu nichts verbindlich, verpflichtet und berechtigt, ſondern iſt dieſe dreifache Beſtimmtheit ſeiner Möglichkeit nach an ſich enthalten in ihm. Das Kind iſt weder gut noch böſe, es iſt das unſchuldige. Was ſo von der Kindheit gilt, gilt auch von der Narrheit, von der Verrücktheit, in welcher das Subjekt den Verſtand einbüßend um ſeinen

Willen der Wirklichkeit nach gebracht und auf den Willen der Möglichkeit nach reducirt wird. Daher die Aufgabe der Verſtändigen und Weiſen, zu ſorgen, daß die Verrückten wieder zu Verſtande kommen. Verbindlichkeiten alſo und Pflichten können dem Subjekte nicht aufgedrungen und aufgezwungen werden; möglich iſt wohl, daß ein furchtſamer, ſchwachſinniger Menſch durch Drohung, Ueberredung und Einſchwätzung dahin gebracht wird, nicht nur etwas als Verbindlichkeit zu unterlaſſen, ſondern ſogar etwas zu thun, wozu er verbunden wäre, der Tapfere thut das nicht, er läßt ſich keine Pflicht aufbürden. Das meinen freilich Pfaffen und Deſpoten anders, als käme aus ihrem Maul, aus ihrer Tyrannei die Pflicht. Aber alle Verpflichtung kommt aus dem dem Willen immanenten Geſetze. Das erkennt auch die politiſche Praxis unſerer Zeit immer mehr an. Auflagen beſtimmen, heißt Geſetze für Steuern geben. Dieſe Geſetze werden von den Ständen und Finanzbeamten, von den Repräſentanten des Willens Aller gemacht. Beſtimmt ſich nun der Wille des Subjekts, indem durch ihn irgend ein Objekt beſtimmt wird, durch das ihm immanente Geſetz, ſo iſt er der ſubjektiv gute Wille. In dieſen zwei Seiten wäre alſo die Aufgabe: wie iſt der Wille der gute? gelöſt. Hiermit jedoch iſt die Erkenntniß von ihm als dem guten noch nicht vollendet. Die Wiſſenſchaft fordert nemlich noch die Beantwortung der Frage nach dem *Weſen* und der *Form* des Willens.

A. *Das Weſen des Willens.* Er

1) als das Geſetz ſelbſt oder identiſch mit dieſem iſt der Wille Gottes in ſeiner Perſönlichkeit, nicht der dem Objekt immanente. In dieſer Identität des Willens mit dem Geſetz iſt er der abſolut beſtimmende, ohne ſich anders, als durch ſich, wie er das Geſetz ſelbſt iſt, zu beſtimmen oder gar anders beſtimmt zu werden. In dieſer ſeiner Weſenheit wird er begriffen als die abſolute Macht (Allmacht). Für ihn, durch den

das Objekt und auch das Subjekt iſt, für ihn iſt weder das dem Objekt noch das dem Subjekt immanente Geſetz beſtimmend; denn er ſelbſt als das Beſtimmende iſt das dem Objekt und Subjekt immanente Geſetz. Der Wille Gottes alſo als das Geſetz ſchließet von ſich ſelbſt aus die Verbindlichkeit und die Pflicht. Gott iſt zu Nichts verbunden, zu Nichts verpflichtet, ſondern zu Allem berechtigt, weil Alles durch ihn iſt und das Allem immanente Geſetz ſein Wille iſt. Er kann daher nicht zur Rechenſchaft gezogen werden, wie der Menſch vom Menſchen, und er bedarf keiner Rechtfertigung. Eine Theodicee iſt ein unnützes und überflüſſiges Ding. Vergl. Römer 9, 20 u. ff. „Ja lieber Menſch, wer biſt du denn, daß du mit Gott rechten willſt! Spricht auch ein Werk zu ſeinem Meiſter: warum macheſt du mich ſo?“ u. ſ. w. Dies iſt aber eine Hauptfrage in der Theodicee. Woher das Uebel in der Welt? wie kam die Verrücktheit herein? Fragen des Thones an den Töpfer, des Menſchen an den Schöpfer. Wenn vom göttlichen Rechte geſprochen wird, ſo iſt damit eben das Recht gedacht, welches zu ſeiner Vorausſetzung und Bedingung keine Verbindlichkeiten und Verpflichtungen hat. In ſo ferne kann das Recht des Fürſten kein göttliches Recht ſein; ſein Recht iſt durch ſeine Pflichten bedingt und ermittelt. Iſt der Wille alſo das Geſetz ſelbſt, ſo bleiben zurück und weichen die Beſtimmungen der Verbindlichkeit und der Pflicht und iſt ſeine Beſtimmung abſolutes Recht. Iſt der Wille kein Wille, ſondern nur willenlos wirkende Kraft oder Macht z. B. in der Natur, ſo bleiben auch zurück die Beſtimmungen, die nur der Wille haben kann, Verbindlichkeit, Pflicht und Recht; die Natur iſt zu nichts verbunden und verpflichtet, aber ſie iſt auch zu nichts berechtigt. Nur der Ignorant kann daher gegen die Natur zürnen. Das iſt aber zugleich eine Ruchloſigkeit gegen Gott, als wäre er gegen den Menſchen, gegen ſein Werk. Dem Geſagten zufolge ſteht alſo von dem Willen Gottes nicht zu ſagen, er ſei der gute

Wille, und noch weniger, er ſei der böſe Wille. Hier ſind die Verbindlichkeiten nicht; über das Gut- wie über das Böſſein iſt der Wille Gottes erhaben; er iſt mehr als gut, und in Beziehung auf das Geſetz, das ſein Wille iſt, iſt der Begriff der des Heiligen. Das Heilige ſchließt das abſolut Gutſein (weder das objektiv noch das ſubjektiv Gute) ein, ja es iſt das Gutſein. Das Weſen alſo des Geſetzes iſt die Heiligkeit. Aber

2) Der Wille unter dem Geſetz iſt der Wille vorerſt unbeſtimmterweiſe eines perſönlichen Subjektes; alſo er iſt der vom Geſetz verſchiedene, und indem der Wille eines Subjektes der particuläre Wille vorerſt. Das perſönliche Subjekt nur kann ſein:

α) ein vorgeſtelltes, imaginär perſönliches in der Weiſe, daß es zu andern ebenſo imaginären, perſönlichen Subjekten ein Verhältniß hat und in dieſem Verhältniſſe als das eine dem andern ſubordinirt iſt. Dann wäre der Wille des andern perſönlichen Subjektes das Geſetz für den Willen des einen ebenſo imaginär gedachten, aber ſo, daß jedes dieſer Subjekte zugleich ſeinen Willen zum Geſetze hätte. Was alſo das eine Subjekt, ein perſönlich gedachtes, irgend ein Gott will, daß es von dem andern ebenſo perſönlich gedachten, auch von einem Gott vollzogen werde, iſt für dieſes Geſetz, aber ſo, daß das eine Subjekt als ein Gott an dem Willen des andern auch ein Geſetz hat. So in der Griechiſchen Götterwelt. Zeus Wille iſt Geſetz für Hermes und der Wille des Hermes der Wille des Zeus. Zeus verlangt von Hermes und dieſer vollzieht den Willen des Zeus als ſeinen, als wäre der Wille beider erſt Geſetz. So mit Iris und Juno, Apoll und den Muſen, den Grazien und Venus. Eine heitere Götterwelt für uns in der Poeſie. Differenz ohne Oppoſition. Mit der Moral in derſelben ſieht es freilich nicht überall gut aus. Eben der Wille kann gedacht werden

β) als der ſolcher Subjekte, die dem ſubordinirt ſind, deſſen Wille an und für ſich das Geſetz iſt. Dieſe Subjekte ſind vorerſt auch nur gedachte, aber doch keine fingirte (cogitantur non finguntur) und der Orient, die altjüdiſche Religion hat den Gedanken dieſer Weſen in den Engeln. Die Bedeutung des Engels iſt eine bei weitem würdigere und tiefere als die der heidniſchen Götter; ſie ſteht der Heiligkeit des Willens Gottes weit näher, als der Griechiſche Gott. Von den heidniſchen Göttern überhaupt kann weder gedacht werden, ſie ſeien gut, noch ſie ſeien böſe. Von den Engeln kann auch nicht geſagt werden, ſie ſeien gut, und wenn vom Böſen die Rede iſt, ſo iſt das Vorſtellung; denn es iſt keine Beſtimmung der Verbindlichkeit und Pflicht, ſondern nur die Beſtimmung des Willens Gottes, unter dem der Engel ſteht; er iſt in ſtetiger Uebereinſtimmung mit dem Willen Gottes, auch ſein Prädikat iſt daher die Heiligkeit. Aber der Begriff des Willens Gottes, der unter 1. ein ſehr beſtimmter war, iſt, indem auf ſolche perſönliche Subjekte reflektirt wird, ein ſehr unbeſtimmter. Die Engellehre iſt kein Dogma. Der Heidelberger Katechismus hat dies anerkannt, der neue Badiſche nicht. Das Weſen ad 1. eben des mit dem Geſetz identiſchen Willens iſt das wirkliche und wahrhafte Weſen; denn der Wille als das Geſetz ſelbſt iſt der Wille Gottes, und das Weſen Gottes iſt demnach das ſeines Willens, Wirklichkeit, Wirkſamkeit und Wahrheit. Aber ad 2. das Weſen des Willens im Unterſchied vom Geſetz und in der gleichwohl beharrlichen Uebereinſtimmung mit dem Geſetz, iſt das unwirkliche, blos ſcheinbare, das fingirte Weſen, eine Fiktion. Ein ſolcher Wille nemlich in ſtetiger Uebereinſtimmung mit dem davon verſchiedenen Geſetz iſt der Wille eines Gottes im Verhältniß zu einem andern, der Engel im Verhältniß zu Gott. Die Engel werden daher z. B. von vielen Exegeten als Perſonifikationen von Naturkräften gedacht. Sie ſind ἐξουσίαι, δυνάμεις; nicht verbindlich, verpflichtet und berechtigt. Eine Moral giebt es in dieſer Hierarchie des Himmels nicht. Ihr Wille iſt nicht das Geſetz, ſondern von ihm verſchieden und mit ihm in ſtetiger Uebereinſtimmung. Daher auch in der Poeſie das Intereſſe an Engeln nie ſo groß iſt, als das Intereſſe an Teufeln, denn der Teufel hat einen Charakter. Der Engel iſt ganz charakterlos, faſt willenlos verrichtet er die Befehle Gottes. Erhaben iſt z. B. die Schilderung des Teufels bei Dante und ebenſo bei Milton, wie ſich die verſchleuderten Teufel rühren und unterreden. Satan verſucht ſeinem Gefängniß ein Ende zu machen, er durchwandert die Hölle bis an die Pforte, wo der Tod wacht. Wie er ſich ins Chaos ſtürzen will, packt ihn der Tod; die Sünde tritt endlich auch herein, die Mutter des Todes und die Gattin des Satans, ſie reißt beide auseinander. Jede Engelsſcene, ſelbſt die aus Fauſt, erſcheint mit ſolchen Schilderungen verglichen ohne des Dichters Schuld ſchwach, matt und charakterlos, wie bei Klopſtock.

Ad 3. Das Weſen des Willens aber iſt nicht nur das ſeines Unterſchiedes vom Geſetz, ſondern auch das der reellen Möglichkeit und der Wirklichkeit ſeines Widerſtreites gegen das Geſetz. Er wird durch's Geſetz beſtimmt, aber ſo, daß er ſich ſelbſt eben ſowohl durch's Geſetz beſtimmen kann, als auch dem Geſetz entgegen, mithin daß er auch nicht in der matten Uebereinſtimmung mit demſelben ſein muß wie der Engel. In dieſer Weſenheit, daß er ſowohl der gute, wie der böſe Wille wirklich werde und ſei, iſt er der Wille des Menſchen. Die Perſönlichkeit nemlich iſt als die des Menſchen nicht eine blos gedachte oder gar fingirte, ſondern die wirkliche Perſönlichkeit, die Perſönlichkeit in der Individualität; Leib und Seele ſind dabei. Der Menſch, den das Geſetz beſtimmt, kann auf ganz gleiche Weiſe ſich durch das Geſetz beſtimmen, aber auch ohne das Geſetz und ſogar wider daſſelbe. Sein Wille enthält die Möglichkeit der Willkühr und des Beliebens ſelbſt im Verhältniß zum Geſetz. Dieſe Wirklichkeit hebt ihn über die Engel. Dies ſagt Haller: „der Menſch mit ſeinen Mängeln iſt beſſer als ein Heer von Engeln.“

B. Die Form des Willens.

I. Als die des mit dem Geſetz identiſchen Willens iſt ſie die Form des Geſetzes. Aber dieſe Form kennen wir einerſeits als die abſolute Allgemeinheit, andererſeits als die unbedingte Nothwendigkeit und dann als die Einheit beider. So iſt es das ewige Geſetz, er in dieſer Form der ewige Wille.

II. Die Form deſſelben, wie er der verſchiedene und mit dem Geſetz ſtets übereinſtimmende iſt, die Form, die er, wie der Wille des Engels, hat, iſt die nur ſcheinbare, unwirkſame, unwirkliche, keine wahrhafte Form. Wie der Menſch kraft ſeiner Phantaſie und Poeſie den imaginären Weſen, die er Engel nennt, eine Geſtalt leiht, ſo gibt er auch dem Willen des Engels irgend eine Form und charakteriſirt den Engel damit, ſo gut es geht. Die Stufenleiter in der Engellehre von den Erzengeln abwärts iſt nach der Phantaſie gemacht.

III. Die Form des Willens, wie er in einem poſitiven Unterſchiede vom Geſetz iſt und ſo der Eigenwille wird etwa in dem Ausſpruch: mein Wille iſt mein Himmelreich, iſt eine ſehr beſtimmte. Sie geht die Moral an. Der Menſch kann nicht wollen

1) ohne irgend etwas zu wollen. Das, was er will, iſt nicht ein Einzelnes, nicht unmittelbar ein Dieſes, ſondern ein Beſonderes, ein Objekt in der logiſchen Beſtimmtheit des Speziellen, Particulären, z. B. Braten, Kuchen u. ſ. w., dies Objekt als das Beſondere wird und iſt der terminus medius eines Schluſſes.

Der Menſch kann nicht wollen

2) ohne daß ſein Wollen als das ſeinige, als einzelnes ſich zu einem Wollen verhalte, welches das abſolute allgemeine und nothwendige Wollen, welches das Geſetz iſt.

In ſeinem irgend etwas Wollen verhält der Menſch ſich mit oder ohne Bewußtſein, mit oder ohne Uebereinſtimmung zum Geſetz. In der logiſchen Beſtimmtheit des Allgemeinen wird das Geſetz der terminus major eines Schluſſes.

Endlich kann der Menſch nicht wollen

3) ohne daß ſein Wille als der ſeinige ſich zu ſich ſelbſt verhalte; er iſt der einzelne Wille, hat alſo die logiſche Beſtimmtheit des Einzelnen, und iſt im Schluß der terminus minor. Aber die ſyllogiſtiſche Form iſt die vernünftige, die rationelle, der menſchliche Wille iſt der vernünftige, rationelle. Gottes Wille iſt kein ſyllogiſtiſcher, aber doch ein vernünftiger. Oder: die Schlußform iſt ſo zu ſagen die Grundform der Willensform. Wie das Denken vom Wollen unzertrennlich iſt, ſo iſt die Form des Denkens, welches das ſyllogiſtiſche iſt, von der Form des Wollens, welches das ſyllogiſtiſche iſt, unzertrennlich. Präciſer ſo:

I. der einzelne Wille verbunden, verpflichtet, berechtigt
II. durch den allgemeinen Willen, durch's Geſetz
III. zu etwas, zum Objekt,

iſt der vernünftige Wille. In dieſer Form iſt der Wille der an ſich gute, die Form, die ſyllogiſtiſche iſt die logiſche, die wahre Form, das Wahre aber iſt auch das Gute.

Das Objekt ad 1. der terminus medius des praktiſchen Schluſſes, welcher der Wille ſelbſt iſt, verhält ſich, ob zwar ihm das Geſetz immanent und es das Geſetz für den Willen iſt, doch gegen das Geſetz und den Willen indifferent, gleichgültig. Ihm dem Objekt iſt's ganz einerlei, ob es und wie es durch's Geſetz beſtimmt werde. Ebenſo iſt's ihm einerlei, ob ein Wille auf es ſich richte, es ſich aneigne, bilde, geſtalte, oder ob nicht, und wenn er ſich darauf richtet, welcher Wille es ſei und weſſen Wille es ſei. Durch's Geſetz alſo im Objekt iſt doch das Objekt nicht fixirt, nicht angenagelt und durch den Willen, für den es das Objekt iſt, iſt es gleicherweiſe nicht an ſich beſtimmt als unveränderlich, als immobil; vielmehr iſt das

Objekt ein beſonderes, welcher Art es ſei, in ſeiner Gleichgültigkeit gegen Geſetz und Wille, ſo zu ſagen, ſich paſſiv verhaltend, es iſt nicht bewegend, aber bewegbar, mobil nach allen Beziehungen. Einem Acker z. B. iſt's ganz gleichgültig, ob er unter das Geſetz geſtellt wird, oder nicht. Der relativ allgemeine Wille als lex publica wäre z. B. „das Feld muß beſteuert werden;“ dem Acker iſt dies ganz gleich. Nicht ebenſo gleichgültig wie das Objekt iſt ad 2. das Geſetz für den Willen in Anſehung des Objekts, ſondern es eben iſt in Betreff des Objekts entweder Verbot oder Gebot oder Erlaubnißgeſetz. Der Acker kümmert ſich nicht um die *occupatio*, das Geſetz aber, es erlaubt ſie, verbietet ſie u. ſ. w. Ebenſo verhält ſich ad 3. der einzelne Wille nicht indifferent gegen das Objekt und Geſetz. Der einen Acker beſitzt, hat ein Recht an ihn, dem Acker iſt's gleichgültig, ob einer ein Recht an ihn habe, dem Beſitzer nicht; denn dieſes Recht legt andern die Pflicht auf, ſich des Beſitzes zu enthalten.

Im ganzen Schluß iſt alſo das Verhältniß des terminus major zum terminus minor ein nothwendiges und allgemeines; das Verhältniß aber des terminus medius, das Objekt iſt ein unbeſtimmt gelaſſenes. Das Objekt in dieſem Verhältniß zum Geſetz iſt wandelbar, veränderlich, es kann übergehen, mit völliger Zuſtimmung des Geſetzes. Vernünftiger Weiſe iſt das ſo; aber die Menſchen haben nicht immer das Vernünftige gethan. Hier liegt das Feudalrecht, etwas Unvernünftiges, das Geſetz als Feudalrecht iſt mit dem Geſetz keineswegs identiſch. Es hängt mit der Leibeigenſchaft zuſammen. So lang es dauert, iſt keine Freiheit möglich. Der ungeheuerſte Fortſchritt der franzöſiſchen Revolution iſt der, daß, wie die Menſchheit, auch der Boden frei geworden iſt. Und was heißt Zehntablöſung anders, als die letzte Arbeit an der Befreiung des Bodens, wie es ſich gehört.

Anmerkung. Es iſt nicht nur das Verhältniß des

Willens zum Objekt, zum Geſetz, zu ſich ſelbſt, ſondern auch das zur Verbindlichkeit, zur Pflicht und zum Recht, worin er als der vernünftige, als der gute Wille erkannt wird.

a) Die Verbindlichkeit. Oben hieß es: niemand kann wollen, ohne daß etwas von ihm gewollt werde. Hier heißt es

1) Der Menſch kann Alles wollen, — dort homo velle nequit, nisi sit quod velit, hier homo omnia potest velle. Er kann alſo das Mögliche, wie das Unmögliche wollen. Hierin iſt alſo keine Gebundenheit, keine Verbundenheit. Daß der Mond vom Himmel komme, iſt unmöglich, der Menſch aber kann es wollen und wünſchen. Ein Wünſchelrüthchen, was für ein köſtliches Ding! Wenn die Freiheit in dieſem Alles wollen beſtünde, dann wäre an keine Pflicht, an kein Recht, an keine Verbindlichkeit zu denken. Iſt das die Meinung der Liberalen unſerer Tage, dann paßt die Definition, daß ſie die ſeien, welche lieber Alles wollen, auf ſie, während die Servilen doch nur ſehr vieles wünſchen. Will der Menſch nicht Alles, was er doch wollen kann, nicht das Unmögliche, ſo iſt er verſtändig, aber der Wille iſt hiermit noch keineswegs der gebundene.

2) Der Menſch darf nicht Alles wollen, was er als das Mögliche wollen kann. In dieſem Satze iſt ausgeſprochen eine Negation, eine Beſchränktheit, eine Limitation deſſelben. So kann z. B. Einer wohl ein Gelüſten haben nach dem Gut ſeines Nachbars, nach des Nachbars Haus u. ſ. w., es iſt etwas Mögliches, — er darf es aber nicht wollen. Der Wille iſt hier reſtringirt. Das Geſetz bringt die Negation in den Willen.

3) Durch die Negation kraft des Geſetzes an dem Willen iſt die Möglichkeit, daß er der ſich beſtimmende ſei, die Möglichkeit des Wollens nicht aufgehoben. Das: du darfſt nicht, iſt keine Negation des Willens, ſondern ſie iſt in dem Willen

geſezt, und dieſe Negation in dem Willen durch das Geſetz ponirt iſt die Verbindlichkeit, es iſt die durch's Geſetz in den Willen gebrachte Determination; das ſich Determiniren des Willens iſt mit dieſer Determination nicht aufgehoben. In ſeiner Ungebundenheit iſt der Wille der vage, abſtrakte; dadurch, daß kraft des Geſetzes in ihn eine Schranke kommt, dadurch fängt er erſt an, der beſtimmte concrete Wille zu ſein. Aber dadurch, daß in den Willen eine ſolche Beſchränktheit kommt, wird, ſo ſcheint es, dem Willen Gewalt angethan; freilich, wenn er darin ſich paſſiv verhielte und wenn ſein Wille nicht der allgemeine, wenn das Geſetz nicht ſelbſt Wille wäre. Es iſt die durch den göttlichen Willen in den Willen geſetzte Beſtimmtheit, welche Verbindlichkeit heißt, und der menſchliche Wille leidet keine Gewalt; denn es iſt der Wille, der dieſe Beſtimmtheit ſezt, und der Wille, in den dieſe Schranke geſezt wird, willigt ein. Aber er iſt vorerſt der menſchliche Wille blos der Möglichkeit nach und in ihm iſt doch bereits die Beſtimmtheit geſezt, welche Verbindlichkeit heißt. Hebt ſich nun der mögliche Wille zum wirklichen, ſo iſt er alsdann es ſelbſt, der die in ihm bereits geſetzte Verbindlichkeit ſich ſezt, er gelangt dazu, daß er ſich verbunden weiß. Von dieſer Verbindlichkeit, wie ſie die urſprüngliche iſt, kann geſagt werden: ſie iſt die uns angeborne, keiner wird ohne ſie erzeugt, ohne ſie nemlich in ſeinem möglichen Willen zu haben. So ſind z. B. die Eltern, noch ehe ſie Eltern werden, ehe ſie Kinder haben, bereits verbunden, die Kinder, die ſie haben werden, zu erhalten, zu verpflegen, zu erziehen. Die Thiermutter thut das auch, aber nicht mit Willen, ſondern aus Inſtinkt. Die Schaafsnatur z. B. bringt das ſo mit ſich; die Menſchennatur aber nicht. So iſt auch der Gehorſam gegen die Eltern jedem angeboren und der Menſch verbunden ohne ſein Zuthun. Aber in der Wirklichkeit ſeines Willens kann er ſich ſelbſt verbinden, und jede Beſtimmtheit, die er ſelbſt in ſich bringt, iſt eine von dem Menſchen ſich gemachte, — er macht ſich verbindlich.

B. Die Pflicht. In der Verbindlichkeit iſt die Beſtimmtheit, die Negation eine noch ganz allgemeine, eine abſtrakte. In der Pflicht hebt ſich dies Allgemeine und Abſtrakte auf, die Verbindlichkeit wird Nothwendigkeit. Man kann ſagen: die Verbindlichkeit iſt die erſte Beſtimmtheit, die erſte Limitation im Willen und die Pflicht iſt die Beſtimmtheit dieſer erſten Beſtimmtheit, eine noch ſtriktere Negation als die erſte. Quid est officium? Man definirte ſonſt: est officium necessitas moralis agendi. Quid est obligatio? obligatio est ratio et conditio necessitatis moralis. Die necessitas moralis ſteht entgegen der necessitas naturalis, der Nothwendigkeit der natürlichen Exiſtenz und Subſiſtenz. Beſtimmter ſo: officium est necessitas voluntaria agendi, — ihr gegenüber iſt eine necessitas necessaria existendi et efficiendi, movendi etc. In welchem Maaße, in welcher Weiſe die Verbindlichkeit die einfache Beſtimmtheit, die Pflicht aber die beſtimmte Beſtimmtheit iſt, erhellt aus dem Verhältniß eines Menſchen zum andern, gegen den er eine Verbindlichkeit habe. Ich bin verbunden, damit iſt aber nicht geſagt: ich bin ſchuldig; denn der Schuldige iſt nicht blos verbindlich, ſondern auch verpflichtet, bis auf den beſtimmten Termin zu zahlen. Dem nur Verbundenen iſt das anheimgeſtellt. Daher die Redensart: ich bin Ihnen verbunden, nicht viel auf ſich hat. Freilich hat auch dieſe Redensart viel Heuchelei im Gefolge.

C. Das Recht. Der Nothwendigkeit als ſolcher iſt die Möglichkeit immanent, das Nothwendige iſt das an ſich Mögliche. Sie iſt aber die Nothwendigkeit im Denken, die intellektuelle, wo einem Gedanken als dem nothwendigen ein anderer als der mögliche dermaßen inhärirt, daß dieſer von jenem gar nicht zu trennen ſteht. So z. B. in der Logik und in der Mathematik. Der Gedanke des rein logiſchen Urtheils iſt der nothwendige in Bezug auf Subjekt und Prädikat. Dieſe Beziehung und die beiden Momente derſelben ſind das im Gedanken des Urtheils Mögliche. Oder die Nothwendigkeit iſt die im Wirken. So nothwendig es z. B. iſt, daß $2+2=4$ ſei, und ſo unmöglich, daß es mehr oder weniger ſei, ſo nothwendig iſt es, daß jede Urſache ihre Wirkung hat, und ſo ſchließt ſchon die Nothwendigkeit der Wirkung die Möglichkeit ein. Dieſe Möglichkeit kann als die natürliche bezeichnet werden. Die Pflicht nun und ihr Begriff iſt dem Weſen nach das Nothwendige, aber im Willen, nicht im abſtrakten Wirken. Notiz von ihr haben wir. Dieſe Nothwendigkeit ſchließt auch die Möglichkeit ein und dieſe Möglichkeit iſt das Recht. Die der Nothwendigkeit als moraliſcher immanente Möglichkeit iſt das *Recht* an ſich. Jene moraliſche Nothwendigkeit wird begriffen als ein *Sollen*, das Verpflichtetſein, Pflicht im Willen iſt ein Sollen; dieſes Sollen aber ſchließt ja doch das Können ein, und dieſes Können im Willen in der voluntären Nothwendigkeit iſt mehr als Können, iſt ein *Dürfen*. Was ich ſoll, das darf ich, wozu der Menſch verpflichtet iſt, dazu iſt er berechtigt, wo Pflicht iſt, da iſt Recht. Das Können alſo in der Sphäre des Geſetzes für das Wollen iſt ein durch das Geſetz ſelbſt (als Verpflichten) beſtimmtes und beſchränktes, als das *Dürfen*. Weiter geht das Recht nicht, als die Pflicht, jenſeits der Pflicht kein Recht. Hätte alſo Einer allen andern gegenüber alle Macht, wäre er der abſolute Deſpot, — ſo kann er Alles. — Darf er auch Alles? Hat er ein Recht, was er kann, auch zu thun? *Hagedorn* ſagt: „wer, was er kann, auch will, thut ſelten, was er ſoll.“ Gut! ſo ſchlecht der Versbau auch ſei! Wie die Pflicht durchs Geſetz in den Willen geſetzt iſt, ſo iſt auch die Möglichkeit für den Willen, die Pflicht anzuerkennen und zu vollziehen, durchs Geſetz in den Menſchen gelegt; das Recht iſt daher auch uns angeboren; es iſt ebenſo urſprünglich und von der Pflicht unabtrennlich. Tyrannen mögen das nicht recht anerkennen. Das Recht durch's Geſetz iſt ebenſo urſprünglich und von der Pflicht unabtrennlich. Mephiſtopheles ſagt: „es erben ſich Geſetz und Rechte wie eine alte Krankheit fort u. ſ. w. Weh Dir, daß Du ein Enkel biſt; vom Rechte, das mit Dir geboren iſt, iſt leider nicht die Frage." — So mit dem Rechte, als der Möglichkeit in der Pflicht ſelbſt. Daher ehemals, wo die Pflicht definirt ward als necessitas moralis agendi, das Recht als facultas moralis agendi definirt wurde. Dieſe Möglichkeit führt den Willen zur Anerkenntniß der Pflicht und zur Beſchließung, Vollziehung derſelben. Z. B. es hat Einer die Pflicht anerkannt, im Verkehr mit dem Andern redlich und ehrlich zu Werke zu gehen; ihm wird zugemuthet, Spion zu werden, ſich mit zehnfacher Maske über den Tyrannen zu erkundigen bei den Leuten, ohne aber zu verrathen, wer ihm dieſe Pflicht auferlegt; hat er die Pflicht, ehrlich zu ſein, ſo ſchlägt er das aus, iſt er ein ehrlicher Mann, ſo läßt er ſich das nicht aufbürden, das Recht der Ehrlichkeit läßt er ſich nicht nehmen! Wie dieſes Recht als moraliſche Möglichkeit die Pflicht als moraliſche Nothwendigkeit zur Baſis hat, ſo kann auch das Recht durch Erfüllung der Pflicht erworben werden und dann iſt es jus quaesitum, nicht das urſprüngliche. Mit dem beſchäftigen ſich die Juriſten, das andere überſehen ſie. So z. B. die bürgerlichen Rechte, auch die Staatsrechte ſind erworbene durch die Pflichten, die der Menſch übernommen hat und durch deren Vollziehung; das Erfüllen der Pflichten geht voraus. Eine der geringſten bürgerlichen Pflichten iſt, daß er Abgaben entrichtet, ſonſt darf er keinen Handel treiben; damit aber iſt er noch nicht aktiver Bürger; der Staat legt ihm noch andere Pflichten auf, nemlich daß er, wenn es zum Krieg kommt, zu den Waffen greife, das Vaterland vertheidige. Will das z. B. der Quäker oder der Jude nicht, ſo iſt er ſchon deshalb zur Civität nicht berechtigt. Neuerdings ſehen das die Juden ein, ſie ſtellen ſich zur Conſcription in einem Lande, das ihr Vaterland nicht iſt. Sie pochen aber auch darauf. Das Verhältniß des Willens wäre ſomit betrachtet. Hier nur noch das Syllogiſtiſche. Das Verhältniß der drei betrachteten Beſtimmungen des Willens iſt ein ebenſo vernünftiges, wie das obige. Hier iſt es das Verhältniß der Verbindlichkeit zum Recht. Der Syllogismus iſt folgender:

a. b. c.

Obligatio — Officium — Jus.

ad a. Die Verbindlichkeit an ſich und in ihrem Begriff iſt das abſtrakt Allgemeine, im Schluſſe der terminus major: ſie bedingt die Möglichkeit der Pflicht (b) und ihre, der Verbindlichkeit, Wirklichkeit (a) iſt begründet durch die Pflicht, denn ohne Verbindlichkeit iſt die Pflicht unmöglich, ohne daß der Menſch zu etwas verbunden ſei, iſt er zu nichts verpflichtet.

ad b. Die Pflicht und ihr Begriff iſt das Beſondere gegen das Allgemeine und ſo im Schluß der terminus medius. Die Verbindlichkeit nemlich in ihrer abſtrakten Allgemeinheit iſt die noch unbeſtimmte Beſtimmtheit am Willen, eine noch unwirkliche, die Pflicht begründet die Wirklichkeit der Obligation, kraft der Pflicht wird das Vage und Allgemeine der Verbindlichkeit aufgehoben, ſie iſt das Partikuläre, und ſo erſt hat die Verbindlichkeit ihre Wirklichkeit.

ad c. Durch das Recht wird ebenſo, wie durch die Verbindlichkeit, die Pflicht bedingt. Iſt kein Recht da, ſo iſt keine Pflicht da. In der abſoluten Sklaverei ſind dem Menſchen die angebornen Rechte verſagt; hat er kein Recht, ſo hat er auch keine Pflicht. Nur durch die Peitſche wird er gezügelt. „Vor dem Sklaven, wenn er die Kette bricht, vor dem freien Menſchen erzitt're nicht.“ — In der Pflicht iſt andererſeits die Wahrheit des Rechts begründet; ohne Recht keine Pflicht, aber auch durch die Pflicht erſt ein wahres Recht. Das Recht iſt die Bedingung der Pflicht, die Pflicht der Grund des Rechts.

Das Recht iſt in dieſem Verhältniß das einzelne, im Schluſſe der terminus minor: Rechte alſo hat der Menſch nicht außerhalb ſeiner Pflicht und nur vager Weiſe innerhalb ſeiner Verbindlichkeit, aber concret in ſeiner Pflicht. Gewöhnlich ſteht oben an das Recht, als ſei es das erſte und nach der Gemeinheit der meiſten iſt es immer nur um Rechte zu thun; das erſte aber iſt die Pflicht.

Schlußanmerkung. In der Beantwortung folgender Fragen:

1) Wer iſt fähig, ſich für das Gute zu intereſſiren und es im Intereſſe daran zu erforſchen, zu begreifen und zu erkennen? Antwort: Jeder, der ſeinen Willen im Unterſchied von ſeinen Begierden, Neigungen, Leidenſchaften ſolchermaaßen geübt und durch Uebung gekräftigt hat, daß von ihm das Angenehme und Nützliche überall nur als Mittel genommen wird, nie und nirgends aber für den Zweck gilt. Auch das Nützlichſte, auch das Brauchbarſte erkennt er an für das, was nur Mittel iſt. Iſt er ſo weit, ſo vermag er zu erforſchen und zu verſtehen, was das Gute ſei. Dann nimmt er daran Intereſſe. Das iſt die Richtſchnur für jeden, der Moral ſtudirt.

2) Wer iſt an und für ſich würdig, das Gute zu lehren? Antwort: nur der, deſſen mit dem Geſetz identiſcher Wille im ununterbrochenen Kampfe mit dem Willen aller derer iſt, die ſich im Unterſchied vom Geſetz bis zum Widerſtreite mit demſelben beſtimmen. Nur in dieſem Kampfe mit dieſem Willen und im Siege über denſelben kann es gelingen. Sein Wille hält Stich gegen alle. Sie kreuzigen ihn, Juden und Heiden, aber ſie gewinnen nichts.

3) Wer iſt der, welcher das Geſetz ſelbſt und jene Macht über den Eigenwillen iſt? Antwort: Der Urheber der vollendeten Sittlichkeit in der Welt — Jeſus Chriſtus — er in ſeiner göttlichen Natur, in welcher ſein Wille mit dem Geſetz identiſch iſt, — er in ſeiner menſchlichen kämpfend mit der

Welt und die Welt beſiegend! — Von ihm, deſſen Wille das Geſetz iſt, kann es nicht heißen, er habe Verbindlichkeiten, habe Pflichten, ſondern nur, er habe Rechte. Er, gleichen Weſens mit dem Vater, *ὁμοούσιος τῷ πατρί*, iſt auch in dieſer Hinſicht mit ihm Eins. Er als Menſch hat freiwillig Pflichten übernommen, ohne daß ein anderer berechtigt war, es von ihm zu fordern. So iſt Er allein würdig, das Gute zu lehren. Seine Lehre iſt in der Bibel Neuen Teſtaments enthalten. In ihr hebt daher die Unterſuchung über das Gute an und ohne ſie vermöchten wir nicht die Unterſuchung zu führen.

§. 20.

Die Neuteſtamentliche Lehre vom Guten.

Sie iſt die Lehre von ihm nicht in abſtrakten Gedanken, nicht in Begriffen, nicht in ſpekulativen Erkenntniſſen, nicht in logiſchen Urtheilen und Schlüſſen, ſondern die in Gleichniſſen, Bildern und Vorſtellungen überhaupt. Aber hierin wäre ja die Lehre ſelbſt eine unvollkommene und müßte ſie dafür erkannt werden, ſobald ſie mit der ſpekulativen Unterſuchung vom Guten verglichen würde. Gegen dieſe Bedenklichkeit iſt jedoch zu bemerken, daß die bibliſche Lehre vom Guten einen unmittelbar praktiſchen Zweck hat, nicht wie die geführte Unterſuchung einen theoretiſchen. Es gilt mit jener Lehre der Bibel darum, zu veranlaſſen, daß der Menſch ſich die Richtung gebe vom Angenehmen und Nützlichen zum an ſich Guten hin. Dieſem Zweck gemäß wendet ſie ſich an den Menſchen nicht, wie er der bereits Gebildete iſt, ſondern an ihn den Bildungsfähigen (vergl. Ev. Luk. 8, 10.), der muß Gleichniſſe, Bilder haben, ſonſt kann er Nichts verſtehen. Was alſo in der Theorie, in der Spekulation, das Gute anlangend, eine Unvollkommenheit wäre, das iſt hier in der praktiſchen Lehre das Vollkommene, für alle Menſchen, alle Völker und Stände Zweckmäßige, indem ſie für alle Bildungsgrade gilt. In andern Religionsſchriften iſt auch die Lehre vom Guten enthalten und gleicherweiſe in Gleichniſſen, Bildern und Vorſtellungen, aber mit folgendem ſehr bedeutſamen Unterſchied: die Vorſtellungen und Gleichniſſe aller andern Religionsbücher ſind nicht überall, ſondern nur ſelten und hie und da gar nicht adäquat dem Guten in ſeinem Begriffe, während das Neue Teſtament nirgends in Disharmonie mit dem Begriff des Guten ſteht. In Mohammeds Himmel z. B. dürfen die ſchönen Weiber nicht fehlen. Das Judenreich mit ſeiner Weltherrſchaft iſt ebenſo von dem Begriff des Guten entfernt. Dazu kommt, daß, obwohl es nur Vorſtellungen ſind, in denen das Gute im Neuen Teſtament gelehrt wird, dieſe Vorſtellungen doch mit der logiſchen Erkenntniß und dem Begriff der Wiſſenſchaft in der wunderbarſten Harmonie ſtehen, als habe der Lehrer — und er hatte ſie ja — die vollkommenſte Macht und Gewalt über die logiſchen Erkenntniſſe gehabt. Darum eben, weil jene Neuteſtamentlichen Vorſtellungen, obwohl der Einbildungskraft, der Phantaſie angehörig, doch an ſich rationell ſind, darum iſt's möglich, daß es von der Neuteſtamentlichen Lehre zu einer wiſſenſchaftlichen Theorie derſelben kommt. Vom Alten Teſtament und Koran iſt das unmöglich.

1. Das an und für ſich Gute wird gelehrt in der Bibel in dem Bilde oder in der Vorſtellung eines Schatzes und zwar eines Schatzes im Himmel. Schatz iſt ein Sinnliches, Sichtbares, Handgreifliches, und ſo iſt das Gute bezeichnet als *θησαυρός ἐν οὐρανῷ*, Matth. 6, 19—25. Die Lehre ſtellt dem Schatz, als welchen ſie das abſolut Gute vorſtellig macht, andere Schätze gegenüber, ſo daß die Vorſtellung von jenen, ſo zu ſagen, auf den Begriff, auf die Idee des Guten führe; aber zugleich praktiſch wendet ſie ſich geſetzgebend an den Willen des Menſchen mit dem Gebot: *θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ* und in dem Verbot: *μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς*. So iſt das Nichtſinn-

liche im Nichtſinnlichen gegen das Sinnliche geſtellt. An einen Schatz im Himmelsraume kann niemand denken. Dagegen ſpricht I. Tim. 6, 16. φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὅν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων, οὐδὲ ἰδεῖν δύναται. Es iſt das ſichtbare Licht nicht! ᾧ ſetzt der Apoſtel hinzu τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον. Er iſt der ewig, der unendlich Gute, über alles Relative erhaben. Dann I. Joh. 2, 15—17. Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον, μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. Ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ· ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλ᾽ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν. Καὶ ὁ κόσμος παράγεται· ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, μένει εἰς τὸν αἰῶνα. Der Wille Gottes iſt das abſolut Gute. I. Kor. 7, 29—31. Indem die Lehre das himmliſch Gute, den himmliſchen Schatz und den Willen Gottes als das Höchſte nennt und von der Vergänglichkeit der irdiſchen Schätze ſpricht, verwirft ſie doch nicht in der Angabe dieſes Unterſchiedes die irdiſchen Güter ganz, ſie iſt nicht mönchiſch, nicht ſchwärmeriſch. Ihr mögt weinen, aber wenn ihr weinet, ſo ſei es, als weintet ihr nicht; ihr möget euch freuen, aber wenn ihr euch freuet, ſo ſei es, als freutet ihr euch nicht. Der Menſch wird nur vor dem irdiſchen Gut gewarnt: gebraucht die Welt, nur aber mißbrauchet ſie nicht. Der Mönch aber ſcheuet den Gebrauch der irdiſchen Güter.

II. Wenn es auch wahr wäre, daß der Menſch von Natur gut wäre, ſo iſt ziemlich anerkannter Weiſe unwahr, daß er von Natur das Gute erkenne. Das kommt ſchon I. Moſ. 3, 22. vor, wo Jehova ſagt: Adam iſt worden wie ich, er weiß was Gut und Böſe iſt. Recht und Pflicht ſind ihm angeboren. Die Fähigkeit, was recht und gut iſt, zu erkennen, iſt ihm auch angeboren; aber daß er ohne Weiteres aus ſich, aus ſeiner Natur zur Erkenntniß des Guten gelange, daß die Erkenntniß des Guten ihm angeboren ſei, wird in Abrede geſtellt, und dieſes geſchieht ſchon in jener alten Erzählung vom Sündenfall.

Von Natur aus urſprünglich und in ſeinem Verhältniß zur äußeren Natur gelangt der Menſch zu Erkenntniſſen direkt, dies ſind aber Erkenntniſſe des relativ Guten, nicht des abſolut Guten, es ſind phyſikaliſche, hiſtoriſche Erkenntniſſe. Um das an ſich Gute zu erkennen muß die Fähigkeit geweckt und in die Macht der Erkenntniß des Guten verwandelt werden. Das Erwecken iſt ein Bilden. Dies Verhältniß des Menſchen im Erkennen des Guten zu ihm ſelbſt ſpricht Paulus ſehr lebendig aus I. Kor. 3, 1—4. *Καγὼ ἀδελφοὶ, οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς, ἀλλ᾽ ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ. Γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα· οὔπω γὰρ ἐδύνασθε. ἀλλ᾽ οὐδὲ νῦν δύνασθε. Ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε. ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ ἔρις καὶ διχοστασίαι, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε, καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε; Ὅταν γὰρ λέγῃ τις· ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου· ἕτερος δὲ ἐγὼ Ἀπολλώ· οὐχὶ σαρκικοί ἐστε;* Das Gute iſt der ewige Friede: ihr ſeid noch weit hinter ihm zurück! Ebenſo wenn man bei uns ſagt: ich bin lutheriſch, ich reformirt; ich bin Myſtiker, ich Rationaliſt, Tholuckiſch, Paulusſiſch u. ſ. w. Wie Chriſtus das Gute vorſtellt als einen Schatz im Himmel, ſo ſtellt Paulus daſſelbe vor und dar als das des Geiſtes. Das rein Geiſtige iſt das Gute; er unterſcheidet von dem Guten das rein Fleiſchliche. Röm. 8, 5—9. *Οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες, τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν· οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα, τὰ τοῦ πνεύματος. Τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος· τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη.* u. ſ. w. Der Unterſchied hier des Fleiſchlichen vom Geiſtigen iſt nicht nur der des relativ Guten in der Vorſtellung des Fleiſchlichen von dem abſolut Guten als der Vorſtellung des Geiſtigen, ſondern es iſt auch die Vorſtellung des Fleiſchlichen als des Sündlichen. Chriſtus in der obigen Stelle warnt vor dem Streben auf Erden: ſinnet nicht auf irdiſche Güter, denn die irdiſchen Güter vergehen; alſo da bleibt noch, ob das Streben nach dem Sinnlichen und

Fleiſchlichen ein Sündliches ſei, dahingeſtellt. Der Apoſtel aber warnt vor dem Streben nach Fleiſchlichem noch viel ſtärker. Nur Ev. Matth. 6, 24. weiſet Chriſtus auch auf das Sündhafte hin, indem er ſagt: *οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει, καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει· ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται, καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.* Letzterer bezeichnet hier alles relativ Gute. Daß der Menſch das Nützliche, Brauchbare ſucht, iſt natürlich; dadurch iſt ſeinem Streben nach dem Guten kein Abbruch gethan; wenn aber der Menſch, das relativ Gute ſuchend, ſein Herz daran hängt, wenn er ſich dem Mammon verkauft, ſo iſt es um ſeine Willenskraft, deren er für das ewig Gute bedarf, geſchehen.

III. Im Neuen Teſtament wird das relativ Gute taxirt und das abſolut Gute gewürdigt; beides geſchieht gleicherweiſe in Vorſtellungen, wie ſie der Menſch nach außen hin hat in ſeinen Erfahrungen. Das relativ Gute in dieſer Vorſtellungsweiſe iſt als das Eine ſubordinirt einem Zweiten, dieſes einem Dritten u. ſ. f. vorgeſtellt. Matth. 6, 25—33. *Μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν, τί φάγητε καὶ τί πίητε· μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν, τί ἐνδύσησθε.* Das iſt das Irdiſche, Fleiſchliche. *Οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστι τῆς τροφῆς, καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος;* Hier iſt keine Verachtung des Irdiſchen in der Taxation ausgeſprochen. Dann aber wird das abſolut Gute gegen das relativ Gute gewürdigt im 33ſten Verſe: *Ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν.* Dieſe Gerechtigkeit iſt das abſolut Gute ſelbſt. Was iſt aber das Bedeutendſte unter allem andern? die Habe, das Beſitzthum, das Leben, die Kräfte im Leben, Geſundheit, die Anerkennung, Ehre? Indirekt iſt das Recht auf alles dieſes bedeutender, als die Sachen ſelbſt. Alſo der Menſch ſtrebt nach Rechten, weil dieſe allem irdiſchen Guten erſt die Haltung, die

Gewißheit geben. Rechte kann der Menſch aber nur erringen und erwerben durch Uebernahme und Befolgung von Pflichten, wer ſie erfüllt, wird mittelſt ihrer Erfüllung der Rechte theilhaftig, wenn ſie auch beſtritten werden können. Iſt denn nun ein Trachten nach dieſen Rechten, ſo daß die Pflichten Mittel werden, ein Trachten nach dem Reiche Gottes und nach ſeiner Gerechtigkeit? Quod non! Es übernimmt z. B. einer die Pflicht der Arbeit zu dem Zweck, ein Amt zu bekommen und darin zu leben. Fleiß iſt hierzu Mittel. Hier alſo iſt der Unterſchied zwiſchen Chriſten und Juden. Der letztere ſtrebt nach Rechten; die hat er zum Theil durch wackeres Bemühen erworben, das Streben des Juden nach Rechten macht ihm die Uebernahme von Pflichten angelegentlich; er bekümmerte ſich aber um keine Pflicht, wenn ihn das Recht nicht lockte. Iſt das chriſtlich, Pflichten zu übernehmen, um zu einem Rechte zu gelangen? Nein! der Chriſt übernimmt die Pflicht nicht aus dem Grunde des Rechtes, ſondern aus dem Grunde des Geſetzes. Das Geſetz iſt das des Reiches Gottes, das Andere, auch das Recht, fällt von ſelbſt zu, und fällt es ihm auch nicht zu, ſo verliert er darum nicht ſeinen chriſtlichen Charakter. Die Rechte werden ihm verſagt, er ergibt ſich darein, während er in ſeinen Pflichten verharrt. Man ſehe nur auf einzelne Sekten der proteſtantiſchen Kirche. So ſind die Mitglieder der Anabaptiſten in die meiſten deutſchen Staaten und in Holland von Außen her Eingewanderte und erſt allmählig Eingebürgerte. In Deutſchland iſt der Staat ſehr erbötig, Wiedertäufer aufzunehmen; ſie ſind ſo redlich, unverdroſſen, ſo friedfertig, die Sekte iſt reſpectabel. Die Herrnhuter auch. Mit der treuen Erfüllung ihrer Pflichten erwerben ſie ſich ortsbürgerliche Rechte, aber der Anabaptiſt ſtrebt nicht darnach, dieſe Rechte zu haben. Das Princip ſeines Thuns iſt die Pflicht. In den meiſten Ländern ſind die Mitglieder dieſer Sekte von den ſtaatsbürgerlichen Rechten ausgeſchloſſen, aber das Ortsbürgerrecht kann ſo weit gehen, daß ſie z. B. bei der Wahl der Deputirten abſtimmen, mitwählen, aber nicht gewählt werden können. Damit ſind ſie zufrieden — die Juden nicht, und Leute wie Börne und Conſorten treiben dieſe Unzufriedenheit ſo weit, daß ſie giftig gegen Chriſten und Deutſche ſind.

IV. Das abſolut Gute in ſeiner Identität mit dem relativ Guten wird neuteſtamentlich vorgeſtellt als das Himmelreich. Der Altteſtamentliche Name מַמְלָכָה und hin und wieder auch der Neuteſtamentliche *βασιλεία*, ferner die Namen regnum, imperium, Reich, bezeichnen einen entweder hiſtoriſchen oder juridiſchen Begriff. Aber die Worte *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* bezeichnen keinen Begriff, ſondern nur ein Bild, nur eine Vorſtellung, und zwar eine collectiv allgemeine, in welcher geſammelt und zuſammengefaßt ſind die Vorſtellungen vom Schatz im Himmel und den Schätzen auf Erden, von Gott, dem Könige, dem Herrn, von ſeinem Willen, welcher ſei das königliche Geſetz, und insbeſondere die Lehre vom ewigen Leben mit Beziehung auf jenes königliche Geſetz: *ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.* I. Joh. 2, 17. Alſo die in jener collectiven Vorſtellung enthaltenen Vorſtellungen weiſen ſämmtlich auf das relativ und abſolut Gute in der Identität hin; die Lehre nun von dem Guten in jener Identität mit ſich und in dem Bilde eines Reichs des Himmels iſt

a) praktiſch *κατ' ἐξοχήν*, eminenter Weiſe, ja man könnte ſagen, ſie ſei die vollendet praktiſche, und das iſt ſie zunächſt in dem Gebet des Herrn, Matth. 6, 9—13. Luk. 11, 2—4. Die ſogenannten ſieben Bitten, welche das Gebet enthält, gehen alle auf das abſolut Gute, mit Ausnahme einer einzigen, die das relativ Gute betrifft. Dieſes Gebet iſt das der geſammten Chriſtenheit geworden und bis auf den heutigen Tag im Haus, in der Schule und Kirche geblieben. Iſt dies zufällig? Nimmermehr, ſondern ſein Inhalt brachte das mit ſich, es liegt im Gebet ſelbſt, es hebt den Menſchen aus der Beſchränktheit des

Lebens heraus und verſetzt ihn in die Erkenntniß jener Identität. Darin, daß dies Gebet von allen Chriſten in allen Confeſſionen gebetet wird, dadurch unterſcheidet ſich die Chriſtenheit von den Nichtchriſten.

Das Praktiſche der chriſtlichen Lehre ſelbſt nun im Neuen Teſtament wird ſeinerſeits wieder vorgeſtellt, Chriſtus gibt ein Bild, eine Vorſtellung von ſeiner Lehre, wie ſie die praktiſche iſt. Matth. 13, 3—23.

b) Die Vorſtellung, das Bild vom Reich des Himmels, wird mittelſt anderer Vorſtellungen im Neuen Teſtament ſelbſt exponirt, explicirt, ſo z. B. Luk. 17, 20 u. 21. *οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ ϑεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε, ἢ ἰδοὺ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ ϑεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν.* Dieſe Stelle hat Kant in ſeiner Religionslehre treffend gebraucht, indem er ſagt: „das Himmelreich iſt in euch, wenn euer Wille der gute iſt.“ Es kommt nicht mit Gepränge und Obſervanzen, es kommt ohne Sang und Klang und iſt nicht hier, da, dort, ſondern in euch. Röm. 14, 17. *οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ ϑεοῦ βρῶσις καὶ πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* Ein Volk außer den chriſtlichen Völkern hatte und hat die Vorſtellung und den Namen Himmelreich auch, nemlich das Chineſiſche; es heißt: Tien, d. h., die Erde umher mit allen ihren Schätzen, und der Vogdochne iſt ſelbſt wieder das Himmelreich und verſchieden von Tien; jene Vorſtellung iſt aber eine ganz irdiſche, wobei es wohl auf Eſſen und Trinken ankommt, hält ſich alſo außerhalb des abſolut Guten und zugleich ſchließt ſie alle andern Völker aus, das chriſtliche ſchließt alle andern Völker ein.

c) Himmelreich iſt eine Vorſtellung, ein Bild. Den Apoſteln und Chriſto ſelbſt war dieſe Vorſtellung ſo wichtig, ſo durchgreifend bedeutſam, daß ſie ſelbſt wieder in andern Bildern oder Gleichniſſen gegeben und näher erörtert wird. Dieſe

Bedeutſamkeit hat ihren Grund nur in der Beziehung des relativ auf das abſolut Gute. Daher die vielen Gleichniſſe von dem Senfkorn, Sauerteig u. ſ. w. Das Bedeutſamſte unter dieſen Bildern eines Bildes iſt einerſeits die Vorſtellung von einem Gaſtmahl, Matth. 13, 24—31, zu dem niemand kommen will; Juden, Phariſäer, Schriftgelehrte ſind hier die zunächſt Geladenen; andererſeits von einem eingeſäeten Felde, Luk. 14, 16—27, worunter auch Unkraut ſich einſchlich, das nicht ausgereutet werden darf, damit der Waizen nicht zertreten werde. Das ſind überaus erhabene Bilder. In dieſer Vorſtellung hat unſtreitig die bibliſche Lehre von der Identität des relativ mit dem abſolut Guten das Höchſte erreicht. Der corrupteſte Sünder gehört auch in das Himmelreich, Gott erbarmt ſich ſeiner; und das iſt auch von dem Chriſtenthum, wo die einzelnen Chriſten keine Zeloten ſind, anerkannt worden. In der chriſtlichen Praxis verſucht ja der Prediger den hinzurichtenden Sünder zu tröſten, zu beruhigen und ihn zu bekehren, d. h., er ſoll ſich des Menſchen im Verbrecher annehmen, der durch ſein Verbrechen die Fähigkeit, ſich zu bekehren und damit die Fähigkeit zum ewigen Leben nicht verloren hat. So zu ſagen die Statuten, die Conſtitution im Himmelreich beſtehen darin, daß der Wille ein verbundener, verpflichteter und berechtigter iſt, und wenn Verbindlichkeit, Pflicht und Recht, jedes für ſich, dann aber auch in ſeiner an ſich nothwendigen Beziehung begriffen iſt, ſo iſt das Weſen des Himmelreichs begriffen. Hierbei iſt alſo praktiſch und theoretiſch zu beharren. Die Pflicht nun iſt das im Himmelreich abſolut, ſchlechthin bewegende Element, wie der terminus medius das weſentlichſte Moment im Schluß iſt, wie ohne ihn weder der major, noch der minor ſind, ſo auch in dieſem praktiſchen Schluſſe. Von der Pflicht kann in der Beziehung nicht erhaben genug geſprochen werden; heilig iſt die Pflicht, über Alles heilig! Steht ſie nicht obenan, ſo iſt das Himmelreich ein Schuftenreich.

Des dritten Hauptſtückes

Zweiter Abſchnitt.

Die Pflicht.

Vorbemerkung. Die Forderung der Pflicht

I. an den Willen iſt die, daß er ſich, wie ihn das Geſetz determinirt, determinire. Für die meiſten Menſchen iſt dieſe Forderung zu herbe und zu ſtreng; ſie ſuchen ſie daher durch Beſchränkungen, Ausflüchte u. ſ. w., wo nicht abzuweiſen, doch zu mildern und ſich annehmlich zu machen. So iſt eine Ausflucht dieſer Art: der Menſch ſei von Natur zu ſchwach, als daß er jener Forderung Genüge leiſten könne, er müſſe auch Rückſicht nehmen auf ſeine Bedürfniſſe und ſich durch ſie determiniren, wo dann ſie durch ſeine Bedürfniſſe ſehr beſchränkt und ihr durch ſeine Forderungen das Herbe und Strenge benommen wird. Wahrhaftigkeit z. B. iſt Pflicht, aber (ſo ſagt man) es gibt Verhältniſſe, wo man ſich Nothlügen erlauben dürfe. Aber jene Forderung

II. an den Verſtand iſt die, daß die Pflicht lediglich und allein aus ihr ſelbſt begriffen, erkannt und ſo in der vollkommenſten Gewißheit gewußt werde. Auch dieſe Forderung iſt für die meiſten Menſchen zu herbe, an's Wort wollen ſie ſich wohl halten, aber nicht aus der Pflicht die Pflicht erkennen und doch iſt, wenn die Pflicht nicht aus ſich erkannt wird, unmöglich, daß ihre Erkenntniß keinen Zweifel zulaſſe und daß jener Spruch gelte: quod dubitas, ne feceris. Eben jene Forderung der Pflicht zugleich

III. an den Willen und an den Verſtand iſt, daß die Wiſſenſchaft von ihr, die Ethik, eine durch und durch begreifende, die Pflicht in ihrem Weſen und in ihren Beziehungen ſchlechthin erkennende, daß ſie ein Syſtem ſei. Dieſe Forderung iſt auch für die Meiſten zu ſtreng; denn ſie ſchließt ein, daß die Logik das Mittel ſei für die Wiſſenſchaft von der Pflicht. Wird die Wiſſenſchaft von den Pflichten übernommen, ſo greift man zur Logik und geht auf ſie ein; dies kann aber nur in dem Grade der Unvollkommenheit und Vollkommenheit, wie die Logik zur Zeit ſteht. Zur Zeit des Ariſtoteles war die Logik Ariſtoteliſch, oder nach Kant, Kantiſch, oder nach Hegel, Hegeliſch. Wo nun ein geheimer Widerwille gegen die ſtrenge Logik iſt, da erklärt ſich dieſer Widerwille auch äußerlich, da ſchreit man: „er iſt ein Hegelianer“, als ob die Schreienden nicht auch .....ianer wären. Ein gelehrter, gefühlvoller Mann kann das ſein, der die Logik verhöhnt, weil ihr Vollender Hegel heißt, aber indem er das thut, iſt es ein Einfaltspinſel. Doch dieſe Pinſel gehen uns hier nichts an. Alſo weiter. — Die Pflicht wird nicht erkannt und gewußt, ohne daß ſie begriffen werde. Die Elemente des Begriffs aber ſind die trivial bekannten, das erſte das Allgemeine, das zweite das Beſondere, das dritte das Einzelne. Sie aber ſind, ſo gewiß die Pflicht, wie wir bereits wiſſen, ein durch und durch Vernünftiges iſt, auch die Elemente der Pflicht. Wiſſenſchaftlich alſo und unabhängig von aller Willkühr und allem Zweifel wird die Pflicht erkannt, indem ſie in dieſem dreifachen Element des Begriffs unterſucht wird.

§. 21.

Das Allgemeine der Pflicht.

Es iſt daſſelbe:

1) ihre Unmittelbarkeit;
2) ihre Mittelbarkeit;
3) ihr Vermitteltſein und
4) ihre Form in dieſer dreifachen Weſenheit.

Das voraus Angedeutete ſtellt ſich in folgende Fragen:

1) Wer iſt verpflichtet und wozu?

2) Wodurch?

3) Gegen wen? und

4) Wie?

Gelingt es, dieſe vier Fragen gründlich und tüchtig zu beantworten, ſo iſt die Pflicht wiſſenſchaftlich erkannt und gewußt.

I. Wer iſt verpflichtet und wozu?

Die Pflicht iſt eine Beſtimmtheit im Willen; das Subjekt

a) des Willens in der bloßen Möglichkeit deſſelben ſchon und dann in ſeiner Wirklichkeit iſt das Verpflichtete einerſeits, andererſeits ebendaſſelbe in der Möglichkeit, daß ſein Wille die Willkühr werde oder ſei. Das Thier kann nicht das Verpflichtete werden, noch ſein, es iſt zwar Subjekt, aber willenloſes. Das Thier kann nicht wollen und die Pflicht iſt eine Beſtimmtheit im Willen. Sodann die Möglichkeit des Willens als die Willkühr iſt in Gott negirt; wie im Thier das Mögliche des Willens, ſo in Gott die Möglichkeit der Willkühr; er iſt kein Subjekt. Wie das Thier zu Nichts verpflichtet werden kann — die Pflicht iſt über ihm — ſo auch kann Gott zu Nichts verpflichtet werden — er iſt über der Pflicht. Der Verpflichtete iſt alſo einzig und allein der Menſch in der Möglichkeit des Willens, wie auch in der Möglichkeit der Willkühr.

b) Wozu iſt er verpflichtet? Ein Wollen überhaupt iſt unmöglich ohne Etwas, das gewollt werde, ohne Objekt. Aber dieſe Unmöglichkeit iſt die des Willens ſelbſt ohne alle Beſtimmtheit in ihm. Der Menſch iſt nicht dazu verpflichtet, daß er etwas wolle; er kann nicht wollen, ohne etwas zu wollen, aber in Anſehung deſſen, was der Menſch will oder wollen kann, iſt er verpflichtet. Dies iſt allerdings ein Objektives, aber kein Objekt. Er iſt verpflichtet zum Wirken und zum Leiden, was auch bewirkt, was immer gelitten werde. Die Pflicht als Beſtimmtheit in ſeinem Willen iſt die, daß er ſich zu Etwas entſchließe, Etwas unternehme und vollbringe, er iſt zum Wirken beſtimmt. Aber auch dazu, daß er leide? Allerdings; denn ſchon das, daß er wirke, ſich entſchließe, im Entſchluß beharre, iſt mit dem Leiden verknüpft; das Wirken iſt ein Arbeiten, ein Anſtrengen und darin ſchon ein Leiden. So z. B. in unſerem Studium, obgleich man heutzutage es dem Gaumen zu appretiren ſucht. Das Thun waltet vor, aber das Leiden iſt auch dabei, wie das Leiden als menſchliches ſich vom Thun nicht trennen läßt. Der Afficirte iſt zugleich der Afficirende oder doch Active, der Menſch iſt im Leiden thätig. Verpflichtet iſt er zu leiden, d. h., ſich im Leiden ſo zu benehmen, ſo zu thun, ſo zu beſtimmen, daß kein Leiden über ihn abſolute Gewalt bekomme, ihn des Verſtandes und der Vernunft beraube. Dadurch, daß die Pflicht an ihr die Beſtimmtheit der Möglichkeit hat, iſt eine Subjektivität darin; das iſt das Subjektive der Pflicht in ihrer Unmittelbarkeit, das Wirken und Leiden iſt das Objektive, und die Pflicht iſt, wenn es heißt: das Subjekt iſt zum Wirken und Leiden verpflichtet, objektiv. So iſt ſie in ihrer Unmittelbarkeit als ſub- und objektiv gefaßt, die Pflicht hat die Beſtimmtheit der Subjektivität und Objektivität.

c) Würde vom Subjekt der Pflicht und vom Objekt derſelben abſtrahirt, ſo wäre von der Pflicht ſelbſt abſtrahirt. Ohne dieſe zweifache Beſtimmtheit wäre die Pflicht gar nichts. Indeſſen das verpflichtete Subjekt iſt in der Wirklichkeit des Lebens, in der Lebendigkeit verſchieden; es ſind viele, alle Subjekte des Willens in ſeiner Möglichkeit, die Menſchen aller Zeiten und aller Racen. Von dieſer Verſchiedenheit der Subjekte, aber nicht von ihm kann abſtrahirt werden. Ebenſo das Wirken und Leiden, wozu der Menſch verpflichtet iſt, iſt gleichfalls ſehr verſchieden. Von der Verſchiedenheit ſteht auch zu abſtrahiren, vom Unterſchied im Objekt, nur nicht vom Objekt. Das Ergebniß dieſer Abſtraktion iſt der Gedanke der Pflicht als der reinen Pflicht (Kant), und die Pflicht ſelbſt in ihrer

Allgemeinheit mit der Abſtraktion des Unterſchiedenen vom Allgemeinen iſt die reine Pflicht. Wird, nachdem ſo abſtrahirt worden, reflektirt auf jenen Unterſchied, und werden Subjekte und Objekte in dieſen Unterſchieden gedacht, vorgeſtellt ꝛc., und endlich bezieht der Denkende die allgemeine und reine Pflicht auf die Subjekte und Objekte, ſo iſt dieſe Beziehung eine Anwendung, ein Appliciren der reinen Pflicht. Kant iſt der erſte, der die Pflicht ſo als reine und als angewandte gefaßt hat. Durch die Abſtraktion und durch den mittelſt ihr gefundenen Unterſchied wird einigermaßen das Wiſſen von der Pflicht gefördert; aber wo es zu dem Wollen, Beſchließen und Handeln kömmt, iſt der Unterſchied von keiner Bedeutung. Im wirklichen Leben iſt jede Pflicht die concrete, angewandte, womit die reine identiſch iſt; ebenſo wie der Gedanke des Menſchen ein abſtrakter iſt, lebt er aber irgendwo, z. B. in Aſien, Europa, ſo iſt dies nur als der concrete. Die Pflicht iſt als die reine nichts, ſie iſt aber die Seele der angewandten; wie die Seele des Menſchen ohne den Leib ein Geſpenſt wäre, ſo auch mit der reinen Pflicht, ſie bedarf der Concretheit, um kein Geſpenſt zu ſein.

II. Wodurch wird und iſt der Menſch verpflichtet? Für die erſte Frage wurde in Betracht gezogen die Pflicht im Verhältniß zum Subjekt und Objekt, und in dieſer Betrachtung wurde ſie als die unmittelbare begriffen. Hier iſt auf ſie zu reflektiren im Verhältniß zu ihr ſelbſt. Sie verhält ſich als Pflicht zu ihr ſelbſt, als Verbindlichkeit. „Mir liegt die und die Pflicht ob", ſpricht die Verbindlichkeit als ein Obliegen, Verbundenſein (obligatio) aus. Das Princip aber, der Grund dieſer Verbindlichkeit iſt das Geſetz und hierin ſchon iſt die Antwort auf die Frage implicite enthalten. Durch's Geſetz wird und iſt der Menſch verpflichtet mittelſt ſeiner Verbindlichkeit, deren Princip das Geſetz iſt. Ohne Verbindlichkeit keine Pflicht und ohne Geſetz keine Pflicht. Hier alſo zeigt ſich ſchon das Mittelbarſein der Pflicht. Das Geſetz nun als der Wille im Allgemeinen iſt die den Willen im Beſondern und Einzelnen mit Nothwendigkeit beſtimmende Macht. Durch es, als den allgemeinen Willen, iſt daher in dem beſondern und einzelnen Willen zunächſt die Beſtimmtheit, welche Verbindlichkeit heißt, und mittelſt dieſer diejenige, welche die Pflicht ſelbſt heißt. So im Beſondern, z. B. im Volkswillen, der ein beſonderer iſt, wie das Volk ſelbſt. Wenn nun ein Volk von dem andern bedroht, feindſelig angegriffen, verletzt wird, ſo hat jedes andere die Verbindlichkeit, ſich des angegriffenen anzunehmen, und dieſe Verbindlichkeit hat es durch's Geſetz. Dieſe Verbindlichkeit alſo kommt nicht hier an ein Volk zufälliger- oder arbiträrerweiſe, ſondern durch's Geſetz und darin liegt auch die Pflicht und das Recht, ſich des angegriffenen Volkes anzunehmen. Eben dieſe Verbindlichkeit aus dem Geſetz begründet die Pflicht des einen Volkes gegen das andere. Daher die Coalitionen und Allianzen. Die Ruſſen und Türken z. B. lagen ſeit Jahren ſich ſo zu ſagen in den Haaren, als aber feindliche Mächte die Türkei bedrohten, trat der Ruſſiſche Kaiſer in's Mittel und verſprach die Türken zu unterſtützen, die Feinde zurückzuhalten, durch einen Traktat ward ihm dieſe Verbindlichkeit zur Pflicht. Engländer und Franzoſen nahmen dies mit Unrecht übel. So auch im Einzelnen: der Reiche z. B. hat durch den allgemeinen Willen die Verbindlichkeit, ſich des Bedürftigen anzunehmen; ſo wird er, wenn er dieſe Verbindlichkeit erfüllt, Wohlthäter des andern; dem Hülfe geleiſtet worden, liegt hiemit auch die Pflicht der Dankbarkeit ob; der Dankbarkeit aber liegt nicht zum Grunde die erwieſene Wohlthat, ſondern das Princip dieſer, das Geſetz. Wohlthat und Dankbarkeit ſind frei, niemand kann dazu zwingen, aber Verbindlichkeit dazu findet ſtatt. Beides iſt eine Freiheit, aber nicht ohne Verbindlichkeit, die Freiheit im Geſetz. Der allgemeine Wille nun als das Princip der Pflicht iſt entweder

a) das die Pflicht ſetzende Princip ohne alle Vorausſetzungen, alſo geradezu und abſoluterweiſe. Aus ſeiner eigenen und alleinigen Machtvollkommenheit, ohne andere, ſetzt der Wille die Beſtimmtheit, welche Verbindlichkeit und Pflicht heißt. Die Pflicht, ſo geſetzt, iſt hiermit zugleich logiſch beſtimmt, die thetiſche Pflicht, die kategoriſche. Oder

b) das Princip des allgemeinen Willens iſt das die Verbindlichkeit und Pflicht im Beſondern ſetzende unter Bedingungen, unter Vorausſetzungen. Dieſes Setzen iſt ein Hypotheſiren, die Bewegung, die eine thetiſche war, iſt eine hypothetiſche, und die Pflicht ſo beſtimmt hat die Beſtimmtheit der hypothetiſchen. Endlich

c) von ihr ſelbſt als Pflicht unterſcheidet ſich vorerſt die Pflicht als Verbindlichkeit, aber es bleibt nicht bei dieſer Unterſcheidung. Sie unterſcheidet ſich ſodann als Pflicht von ihr als Pflicht, und ſo hat ſie ein Verhältniß zu ihr ſelbſt, der einen Pflicht zur andern; es ſind Pflichten, die im logiſchen Verhältniß zu einander ſtehen. Dieſe logiſche Beſtimmtheit iſt die der Diſjunction und dieſe Diſjunction geht in's Negative über und wird Oppoſition. War die Pflicht zuerſt die thetiſche, ſodann die hypothetiſche, ſo iſt ſie hier die antithetiſche und hat die Pflicht an ihr ſelbſt die Beſtimmtheit des Widerſpruchs mit ſich ſelbſt.

ad a. Mit der Nothwendigkeit, daß der Wille im Beſondern und Einzelnen ſich beſtimme, iſt zugleich die Möglichkeit geſetzt, daß er ſich ganz dieſer Nothwendigkeit gemäß determinire und beſtimme, wie wenn die Nothwendigkeit, welche die des allgemeinen Willens iſt, identiſch ſei mit der Möglichkeit, welche die des beſondern und einzelnen iſt und umgekehrt. Der Ausdruck der Nothwendigkeit als der durch den allgemeinen Willen iſt das bekannte Sollen, und indem das Sollen ein Verbunden- und Verpflichtetſein iſt, iſt damit identiſch das Können, und eben in dieſer Identität des Sollens und Könnens iſt die Pflicht kategoriſch und thetiſch. Zugleich hat ſie, indem ihre Beſtimmtheit das Kategoriſche iſt, auch die Beſtimmtheit des Apodiktiſchen. Aber ſo iſt auch das Geſetz, das mit Nothwendigkeit den Willen determinirt, in der Identität mit der Möglichkeit, ſo iſt es das negativ beſtimmende, das negativ determinirende, das abſolute veto. Der Wille als Geſetz im Allgemeinen iſt, daß der Wille im Beſondern und Einzelnen, er unter dem Geſetz, ſich nicht determinire gegen ihn als Geſetz oder auch nur ohne ihn, mithin, daß der Menſch, deſſen Wille er iſt, wenn er auch Gelüſten hätte, doch nicht wolle, was dem Willen im Allgemeinen zuwider, oder auch nur, was ohne den Willen im Allgemeinen wäre. Beſtimmt ſo: was jeder ohne Unterſchied unterlaſſen ſoll, was er nicht beſchließen, nicht ausführen ſoll, das kann er unterlaſſen. Alſo z. B.: ich ſoll nicht lügen, nicht verläumden u. ſ. w. Die Pflicht, die mit dieſem Sollen obliegt, iſt eine kategoriſche und apodiktiſche und es gibt daher keine Ausflucht, welche die Uebertretung rechtfertigte. Jeder iſt ein Schuft, der, was er ſoll und kann, nicht thut. Die Sittlichkeit im Anerkennen und Vollziehen der Pflicht als blos kategoriſcher und apodiktiſcher iſt die Sittlichkeit auf der niedrigſten Stufe, mit ihr hebt ſich der Menſch aus der Rohheit heraus. Das erſte Geſetz iſt immer ein Verbot, wie z. B. die zehn Gebote Moſis, es ſind Verbote. Auch iſt die Pflicht in dieſer Beſtimmtheit nicht ſchwer in Ausübung zu bringen, ſie iſt ganz negativ, es gilt ein Sich-enthalten, ein Nichtwollen, ein abstine. Ja, wenn das Geſetz ſpräche: du ſollſt jeden, der verläumdet wird, vertheidigen, das würde ſehr ſchwer fallen.

ad b. Das Urtheil durch das Princip der Verbindlichkeit und Pflicht ſelbſt geſetzt iſt ein bejahendes. Der Begriff der Pflicht unter a. iſt der einer negativen. Das Urtheil nun durch das Princip der Verbindlichkeit und Pflicht iſt die Möglichkeit, daß ſie anerkannt, übernommen und vollzogen würde, nicht geſetzt, alſo ein Negatives, alſo das Gegentheil des erſten. Dieſe Möglichkeit iſt vielmehr durch das Princip der Pflicht vorausgeſetzt, hypotheſirt und mittelſt dieſes negativen Urtheils wird die Pflicht als poſitive und hypothetiſche begriffen. In der kategoriſchen Pflicht und ihrer Erkenntniß heißt es: was ich ſoll, das kann ich, und die Juriſten, auch die Moraliſten hätten wohl aus dieſer Erkenntniß der kategoriſchen Pflicht mittelſt jenes negativen Urtheils den Canon aufſtellen können: intra posse quilibet obligatur. In der Erkenntniß der hypothetiſchen Pflicht heißt es dagegen: ich ſoll, wenn ich kann. Mit dem Sollen iſt hier das Können nicht gegeben. Dafür haben die Juriſten den Canon: ultra posse nemo obligatur; ſehr gut, wenn jener erſte dabei wäre. Die kategoriſche Pflicht iſt zugleich die apodiktiſche, eben weil mit dem Sollen auch das Können geſetzt iſt; die hypothetiſche kann nicht apodiktiſch ſein, weil die Möglichkeit nicht geſetzt, ſondern nur vorausgeſetzt iſt; ſie iſt vielmehr entweder α) aſſertoriſch, oder β) problematiſch.

ad α. Die Bedingungen, unter denen durch's Princip der Pflicht die Pflicht eine Beſtimmtheit des Willens iſt, ſind vorhanden, gegeben, wirklich; es fehlt nur, daß der Wille zu dieſen Bedingungen greiſe und ſie ſich aneigne; dann kann er, was er ſoll, und darin iſt die Pflicht aſſertoriſch, daß er das Mögliche zum Aſſertoriſchen mache. So z. B. hat ein Volk die Verbindlichkeit und Pflicht, Wiſſenſchaften, Künſte zu erlernen, und ſich in ihnen und mittelſt ihrer zu cultiviren. Ja es ſoll, — wenn es kann! wenn die Bedingungen da ſind, unter denen es dahin gelangen kann. Sind die Bedingungen nicht da und das Volk wird von den andern durch's Eismeer abgeſchnitten, und hat ſeine tägliche Plage, um nur das Nothwendigſte für den Lebensunterhalt ſich zu verſchaffen, Rennthiere, Rennthiermoos, Hunde, Seehunde u. ſ. w., da iſt keine Wiſſenſchaft und Cultur möglich. Oder kann der Eskimo

Künſte und Wiſſenſchaften haben? Antwort: nein, die Bedingungen fehlen! Anders iſt es mit der Türkei, das iſt ein fruchtbares, herrliches Land; aber wo iſt die Kunſt, Wiſſenſchaft, Literatur? Aber die Türken können ſich cultiviren, ſie haben die Pflicht dazu und ein Anfang iſt wenigſtens gemacht. Wie greift dagegen das milde, empfängliche Volk der Eskimos zur Kunde, die ihnen geboten wird? wie ſind ſie bildungsfähig und bildungsbegierig? Sie lernen leſen, bekommen die Bibel und machten ſogar einmal, als ein Nachen von ihnen nach England kam, ein Geſchenk an die engliſche Bibelgeſellſchaft aus Dankbarkeit dafür.

ad β. Die hypothetiſche iſt eine problematiſche Pflicht. Mit dieſer Bezeichnung iſt nicht gemeint, daß es zweifelhaft ſei, ob eine Pflicht wirklich ſtatt habe, oder nicht; das Problem iſt das an ſich Gewiſſe, die Pflicht iſt nicht dubiös. Hat einer ein Problem, ſo iſt es, weil er die Möglichkeit, daſſelbe zu löſen, ſchon erkennt, nur hat er die Löſung nicht. So iſt die problematiſche Pflicht gewiß und wahrhaftig. Worin aber iſt die Pflicht problematiſch? darin, daß die Bedingungen, unter denen ſie wirklich Pflicht wird und iſt, erſt geſucht werden müſſen mit der Vorausſetzung, daß ſie ſich entdecken laſſen, und mit der Entdeckung wirklich anerkannte Pflichten werden. Wenn z. B. geſagt wird: du ſollſt niemand kränken, neminem laede, ſo iſt dies der Ausdruck einer kategoriſchen und apodiktiſchen Pflicht; wenn es nun aber dieſer negativen Pflicht gegenüber heißt: du ſollſt dem Kranken zur Geſundheit verhelfen, ſo iſt das eine ſehr problematiſche Pflicht, es fehlen mir alle Mittel dazu, ich müßte Mediziner, Doctor, Apotheker ſein. Aber die Mittel kann man ſuchen, ſtudire auf der Univerſität Medizin, um die Mittel zu ſuchen und dich für die Uebernahme der Pflicht zu befähigen. Wenn Wilde keine Aerzte haben, ſondern Schamahnen, ſo iſt's, weil ſie keine Mittel zur Heilkunde beſitzen. Verhält ſich nun das Geſetz als das Princip der kategoriſchen Pflicht als Verbot, ſo verhält ſich ebendaſſelbe, wie es Princip der hypothetiſchen Pflicht iſt, ſie ſei aſſertoriſch oder problematiſch, als Gebot; und die Stufe der ſittlichen Cultur, auf welcher die Verpflichteten und Berechtigten ihre Pflichten als hypothetiſche, aſſertoriſche und problematiſche begreifen, iſt ſchon höher als jene, wo ſie die blos kategoriſchen ſind. Das Volk iſt in der Moralität weiter, welches Gebote, als das, welches nur Verbote anerkennt und treu befolgt. Heißt es z. B.: Stoße den, der neben dir am Fluſſe geht, auch wenn es dein Feind iſt, nicht in's Waſſer, ſo iſt das kategoriſche Pflicht; heißt es dagegen: rette ihn, wenn er hineinſtürzt, ſo iſt das eine aſſertoriſche Pflicht. Lerne ſchwimmen, wenn auch nur um Leute vom Waſſertod zu erretten. Die Moſaiſche Sittenlehre hielt ſich faſt ganz in den kategoriſchen Pflichten; die chriſtliche Sittenlehre hingegen ſteht faſt ganz in der poſitiven Pflicht als hypothetiſcher, aſſertoriſcher und problematiſcher. Endlich

ad c. das Verhältniß einer Pflicht zur andern iſt bedingt durch die Zeit, in den beiden Momenten der Gegenwart und der Zukunft, und nur in dieſen Momenten iſt die Pflicht von der Pflicht verſchieden. Wird von dieſen Zeitmomenten abſtrahirt, ſo iſt die Pflicht, abſtrakt genommen, in ihrer Identität gedacht. Entweder nun liegt die eine Pflicht dem Subjekt, deſſen Wille durch ſie beſtimmt iſt, gegenwärtig ob, und die andere erſt in der Zukunft. Der Unterſchied alſo zwiſchen beiden iſt der der gegenwärtigen und zukünftigen. Bei dieſem Unterſchiede bleibt es, zur Oppoſition, zum Widerſtreite kommt es nicht; ſie ſind divers, aber nicht Oppoſition. Dann aber ſind insgemein beide hypothetiſche Pflichten und iſt die eine eine aſſertoriſche, die andere eine problematiſche, jene in der Gegenwart, dieſe in der Zukunft; der Menſch hat beide, die eine jetzt, die andere einſt, eine wird nach der andern ſucceſſiv gewollt und erfüllt. Z. B.: Die Pflicht eines Volkes, keinen

Krieg anzufangen, kein anderes zu beleidigen, iſt eine kategoriſche. Aber das Volk hat in der Gegenwart auch die Pflicht, ſich zu vertheidigen; dieſe Pflicht iſt eine hypothetiſche, nicht alle können ſie erfüllen, die Republik San Marino kann es nicht, wenn eine Macht gegen ſie iſt. Kann es das Volk, ſo hat es in der Gegenwart auch eine Pflicht, auf alle die Mittel zu ſinnen, um die Pflicht zu erfüllen, die es in der Zukunft hat, es muß ſich rüſten, üben, damit es ſich einſt ſelbſt vertheidigen könne, si vis pacem, para bellum. Man ſchwatzt jetzt viel gegen ſtehende Heere und ihren Aufwand; aber ſie zu halten iſt Pflicht, wenn einem Staate aus der Nähe oder Ferne Gefahr droht, da gilt's die Mittel zur Abwehr bereit zu halten. Oder aber beide Pflichten ſind in der Gegenwart beſtimmte Pflichten für den Menſchen, dann geht die Unterſuchung aus ſich heraus und entſteht der Widerſtreit, ſie kommen in Oppoſition und da iſt insgemein die eine eine kategoriſche, die andere eine hypothetiſche, oder auch die eine aſſertoriſch-hypothetiſche, die andere auch hypothetiſche, eine problematiſche. Jenes iſt das Gewöhnlichſte. Hat z. B. ein Vater die Pflicht, ſeine Kinder zu ernähren, und es gelingt nicht, es hilft ihm niemand, ſo nimmt er etwa eine alte Piſtole, droht damit einem Reichen und hat nun Brod für ſeine Kinder. Zwei Pflichten haben ſich hier opponirt. Das iſt eine caſuiſtiſche Frage, geht aber die Pflicht im Beſondern an.

III. *Gegen wen wird und iſt der Menſch verpflichtet?* Dieſe Frage wird nicht von Außen her beigebracht und auf die Pflicht geſtellt, ſondern kommt aus dem Weſen der Pflicht ſelbſt, wie daraus auch jene beiden erſten kommen. Die Pflicht in ihrer Unmittelbarkeit war die objektive und ſubjektive — beides begriff ſich aus ihr ſelbſt —; ſie in ihrer Mittelbarkeit war die kategoriſche, hypothetiſche und disjunctive; die Pflicht aber und der Begriff von ihr kann nicht nur ſein mittelbar und unmittelbar, ſondern hier betrifft die Frage das Vermitteltſein der Pflicht. Dies iſt alſo die dritte Frage, die ſich aus der Pflicht ſelbſt ergibt. Iſt der Menſch nur verpflichtet und nur zu irgend etwas, und iſt die Pflicht durch das Geſetz nur die als Gebot und Verbot, ſo iſt damit die Pflicht noch nicht in ihrer Vollendung erkannt, ſondern es dringt ſich dem auf ſie Reflektirenden die Frage auf, gegen wen er verpflichtet ſei. Die Antwort darauf ergibt ſich durch die Reflexion auf den, welcher verpflichtet iſt. Als Verpflichteter ſteht er in einem Verhältniß und die Frage iſt daher die nach dieſem Verhältniß. Es iſt daſſelbe das Verhältniß des Verpflichteten,

a) zu ihm ſelbſt, wie er im Unterſchied ſeiner von ſich ſelbſt identiſch mit ſich iſt;

b) wie er, eben im Unterſchied von ſich nicht er, ſondern ein Anderer, aber dieſer anderweit ihm ſelbſt gleich iſt. Die Pflicht liegt ihm ob durch's Geſetz, unter welchem ſein Wille ſteht. Er in ſeinem an ſich dem Geſetz untergebenen Willen hat eine Pflicht gegen ſich, wie er ſich ſelbſt gleich iſt, und gegen den Andern, wie dieſer ihm gleich iſt. Endlich iſt jene Reflexion

c) die auf das Verhältniß des Verpflichteten zu dem, der weder ihm, noch irgend jemand Anderm und dem kein Anderer gleich iſt, alſo ein Verhältniß zu dem, deſſen Wille das Geſetz ſelbſt iſt. Die Pflicht wird in jenem erſten Verhältniß Selbſtpflicht genannt, im zweiten Socialpflicht und im dritten Religionspflicht. Der Menſch iſt verpflichtet gegen ſich, gegen den Nächſten, gegen Gott. Das erhellte den Israeliten ſchon aus jenen Moſaiſchen Sprüchen Deuter. 11, 13. Lev. 19, 18 u. 34. Wie wahr jene Matth. 22, 31. aus dem alten Teſtament entnommene Antwort Chriſti ſei, fragt die Wiſſenſchaft.

ad a. Der Menſch im Verhältniß zu ihm ſelbſt. Dieſes Verhältniß hat, wie jedes, zwei Glieder, das eine iſt α) der ſich verhaltende Menſch, das andere β) er, zu dem er ſich verhält.

So iſt er der ſich von ſich Unterſcheidende, und wird daher auch als der nicht ſich Unterſcheidende gedacht und beſprochen. Aber welches iſt der Unterſchied? er iſt

ad α. der Unterſchied des Einzelnen, der ſich Verhaltende iſt der Menſch in der Einzelnheit, und

ad β. er iſt der Unterſchied des Allgemeinen, der Menſch, zu welchem er ſich verhält, iſt der in der Allgemeinheit.

Durch dies Verhältniß ſeiner des Einzelnen zu ihm ſelbſt, dem Allgemeinen, vermittelt ſich die Pflicht erſt, ſo wird und iſt ſie die vermittelte; bleibt nemlich eins von den beiden Gliedern in jenem Verhältniß weg, ſo iſt von der Pflicht abſtrahirt. Es kann aber abſtrahirt werden von dem Menſchen im Allgemeinen und reflektirt blos auf ihn, wie er, der Menſch, im Einzelnen iſt. So verhält er ſich wieder als der Einzelne zu ihm ſelbſt dem Einzelnen. Aber in dieſem Verhältniß hätte er gar keine Pflicht; denn ihr Princip iſt der abſolut allgemeine Wille und ſie ſelbſt iſt eine Beſtimmtheit unter dieſem Princip. Die bloße Reflexion auf den nur Einzelnen hat zur Folge die Negation der Pflicht gegen ſich ſelbſt. Der Menſch hat keine Pflicht gegen ſich, ſich ſelbſt iſt er nichts ſchuldig und zwar conſequenter Weiſe; denn als der Einzelne iſt er wohl der Beleibte und der Beſeelte, wie das Thier auch, ſo wenig aber das Thier zu etwas verbunden iſt, ſo wenig auch der Menſch. In dieſer Einzelnheit würde er blos durch den Trieb und Inſtinkt determinirt, neceſſitirt, allenfalls zu eſſen und zu trinken, und es wäre lächerlich zu ſagen: ich habe die Pflicht zu eſſen und zu trinken. So hätten die Materialiſten Recht, die dem Menſchen die Selbſtpflicht abſprechen.

Wird dagegen von dem Einzelnen abſtrahirt und reflektirt auf das andere Glied, auf den Menſchen in der Allgemeinheit, ſo iſt auch hier ein Verhältniß des Menſchen zu denken. Da wäre er ganz abſtrakt genommen blos der gedachte, unbeſtimmte. Das Abſtrakte iſt das Unbeſtimmte, die Pflicht aber iſt das

Beſtimmte. Der Menſch im Allgemeinen hat keine Wirklichkeit, alſo auch keine Pflicht gegen ſich ſelbſt. Dagegen bringt die Reflexion auf das Verhältniß des Menſchen als des einzelnen zu ſich dem allgemeinen nothwendig den Begriff der Pflicht, die der Menſch gegen ſich hat, herbei, ſetzt und vermittelt ſie. Das iſt dann in der ſpeziellen Moral, beſonders bei den Pflichten aus dem Geſetz als Verbot von großer Wichtigkeit; denn ohne dieſe Erkenntniß in jenem Verhältniß gibt es in der ſpeziellen Moral eine Caſuiſtik mit Bedenklichkeiten, die zu keinem Reſultate führen oder zu einem, das dem Geſetz und der Pflicht entgegen iſt. Der Menſch ſoll ſich ſelbſt nicht tödten, noli tibi manum inferre. Iſt damit der Selbſtmord kein Verbrechen? Wäre der Menſch blos der Einzelne, drückte ihn das Leben, — mit einem Piſtolenſchuß wäre viel gethan. Es iſt ja niemand, der ein Recht auf ſein Leben hat, als er. Exitus patet (Cato). Wird einem das Leben ſo zuwider wie der Rauch in der Stube, ſo geht er hinaus (Rouſſeau). So argumentirt der Selbſtmörder, er gehöret ſich. Ebenſo die noch ärgeren Unzüchtigen. Sie kennen ſich nur in der Einzelnheit. Iſt das Verhältniß zum Allgemeinen begriffen, ſo erſchrickt er beim Gedanken an den Selbſtfrevel, welcher Art er auch ſei. Daß er der Einzelne im Allgemeinen iſt, vergißt er oder verſchmäht es zu wiſſen. Aber was iſt dieſes Allgemeine im Einzelnen? Die Verbindung mit dem ganzen Menſchengeſchlecht, oder ſind Sohn, Tochter, Vater u. ſ. w. Einzelnheiten? Du biſt doch der Sohn, die Tochter der Eltern, der Vater, die Mutter der Kinder; du *dieſer* mit dieſem oder jenem Vornamen, vergiß nicht, daß du der Sohn der Eltern biſt, denke an deinen Vater, — ſündige nicht gegen dich den Sohn, den Vater, den Bürger, den Geiſtlichen gar! Der Theologe tanzt, trinkt, ſpielt nicht ſo leichtſinnig wie andere Studenten. So die Pflicht gegen ſich ſelbſt. Daher der Selbſtmord ein Gräuel iſt in der ſittlichen Welt; man urtheilt verächtlich vom Selbſtmord in der Geſellſchaft, weil ſie das Allgemeine ja ſelbſt iſt. Ja der Sohn, der ſich mordet, beſchimpft ſein Haus! —

ad b. Der Unterſchied unter den Menſchen iſt theils phyſiſch, theils hiſtoriſch, theils ſomatiſch und pſychiſch ſehr groß; phyſiſch als der des Geſchlechts, der Racen; hiſtoriſch als der der Vorfahren, Nachkommen; ſomatiſch als der des Robuſten und der des Schwachen; pſychologiſch als der des Dummen, Klugen, Phantaſiereichen u. ſ. w. In dieſem Unterſchied iſt keiner dem andern gleich, in ihnen beſteht und beharrt eine Ungleichheit. Aber ſie alle ſind Menſchen, und dieſes zum Unterſchied von den Thieren, Pflanzen und der ganzen Natur, und ihr Wille iſt unter dem Geſetz, das ſie kraft ihrer Vernunft zu erkennen und zu verſtehen vermögen. So ſind ſie alle ſich einander gleich. Das Geſetz aber iſt nicht irgend ein poſitives, von den Menſchen in irgend einer Gemeinſchaft gegebenes, z. B. in einer Conſtitution, ſondern das göttliche, das ewige Geſetz. Gegen wen alſo iſt der Menſch verpflichtet? Antwort: gegen den Menſchen, dem er und der ihm gleich iſt. Jeder iſt ihm aber gleich, indem jeder unter dem ewigen Geſetze ſteht. So iſt dieſe Gleichheit hier das Princip unſerer Pflichten und Rechte gegen einander, der Socialpflichten und auch der Rechte. Der gegen jeden Verpflichtete iſt auch der an jeden Berechtigte, es iſt unmöglich, daß zwei Einzelne mit einander in Berührung kommen, ohne gegenſeitige Pflichten zu einander und Rechte an einander zu haben. So zwiſchen Völkern und Völkern, zwiſchen Vorfahren und Nachkommen. Der Hiſtoriker hat z. B. die Pflicht, den guten Namen ſeines Helden ſo viel möglich zu retten. Alſo die ſpezielle Moral hat in der Lehre von den Socialpflichten ein ſehr wichtiges Kapitel, noch wichtiger zum Theil als das der Selbſtpflichten; denn was einer ſich ſelbſt ſchuldig iſt, dazu treibt ihn eher die Neigung, aber was er dem durch Zeit und Ort Entfernteſten ſchuldig iſt, dazu treibt ſie ihn weniger. Endlich ad c. die Pflicht des Menſchen iſt die gegen den, der keinem gleich und dem keiner gleich iſt, die Pflicht gegen ihn, deſſen Wille das Geſetz iſt, die Pflicht gegen Gott, ſie heißt Religionspflicht. Im Chriſtenthum iſt ſie die Pflicht gegen Gott auch in ſeiner menſchlichen und gegen den Menſchen in ſeiner göttlichen Natur, gegen Chriſtus; denn in der chriſtlichen Religion iſt die Anerkenntniß die, daß ihr Stifter, weil ſein Wille das Geſetz und alſo Gottes Willen ganz gleich war, nicht unter dem Geſetz, ſondern ſelbſt Geſetzgeber iſt. Hier iſt alſo das Göttliche das Menſchliche und das Menſchliche das Göttliche in dieſer Einheit. Die Heiden, abgeſehen vom Fetiſchdienſt, erkannten eine Pflicht gegen Gott, nicht zwar im Worte, ſondern in irgend einer Geſtalt, von der ſie kaum abſtrahiren können. Hiermit iſt anerkannt eine Gleichheit des göttlich-natürlichen oder menſchlichen Weſens. Ebenſo im Judenthum mit dem Moſaiſchen Geſetz, von welchem es heißt: es das Geſetz Jehova's; hieraus nimmt der Iſraelit ab, wie ſich das Göttliche im Menſchlichen verhalte. Im Chriſtenthum iſt das vollendet. Wird die Gottheit Chriſti geläugnet, ſo hat man einen Gott in abstracto, und läugnet man das Göttliche im Menſchen, das Menſchliche im Göttlichen, ſo iſt der Schritt nicht fern, mit Kant jede Religionspflicht zu läugnen. Man fahre nur fort die Göttlichkeit des Menſchen zu verläugnen, jenes Kantiſche wird nicht leicht ausbleiben. Unſer neuer Katechismus redet von den Religionspflichten, aber nicht von der Gottheit Chriſti. Das heißt Verſtecken ſpielen, heucheln! — Die erſte oder tiefſte, niedrigſte Stufe der Kultur des Menſchengeſchlechts iſt die Anerkennung des Geſetzes als des Verbots und die Uebernahme negativer kategoriſcher Pflichten, die höhere Stufe iſt die Anerkennung des Geſetzes als Gebots und die Uebernahme poſitiver Pflichten. Die höchſte Stufe iſt die, daß die Menſchheit Pflichten gegen Gott anerkennt und übernimmt. Mögen dieſe Pflichten nach dem äußerlichen und ſinnlichen Unterſchied noch ſo verſchieden geſtellt und unbeſtimmt ſein und ſelbſt in's Aeußerliche treten, ſo ſind denn doch die Pflichten anerkannt und die Anerkennung dieſer Pflichten hat doch eine Beziehung auf den Willen Gottes nicht blos jenſeits, ſondern dieſſeits. Im Leben, wie in der Wiſſenſchaft iſt es am Ende doch um einen Gott zu thun. Das erkennen die Völker im Leben auch an; denn jedes Recht laſſen ſie ſich eher verletzen, als die Religion. Nicht anders iſt es in der Wiſſenſchaft, ſie mag empiriſch oder ſpekulativ ſein, worauf geht ſie als auf Religion? und die Philoſophie, die nicht im Princip und Reſultat religiös wäre, wäre keine Philoſophie. Das dritte Kapitel der Moral wird daher ſo lange ſtehen bleiben, als die Menſchheit fortrückt.

IV. Wie wird und iſt der Menſch verpflichtet? Dies iſt eigentlich die Frage nach der Art und Weiſe der Verpflichtung und des Verpflichtetſeins. Dieſe Art und Weiſe des Verpflichtetſeins iſt die Form, die Pflicht ſelbſt iſt das Weſen dieſer Form und die Form als von der Pflicht unzertrennlich iſt die ihr weſentliche Form, die ihrige an ſich, die ſchlechthin nothwendige zum Unterſchied von einer, die der Pflicht gegeben, die alſo nur eine mögliche, vorübergehende iſt, die nur das Beſondere der Pflicht angeht und von der hier die Frage nicht ſein kann, weil es ſich um das Allgemeine der Pflicht handelt. So z. B. die Pflicht zur Vertheidigung des Vaterlandes, indem die Bedingungen, unter denen er es vermag, gegeben ſind, hat jeder, der ein Vaterland hat. Die Form, die Art und Weiſe, in der ſie Pflicht iſt, kann eine verſchiedene ſein und geht dann die Pflicht in beſtimmten Verhältniſſen, nicht im Allgemeinen an; früher war die Form in Deutſchland die, daß die Vaterlandsvertheidiger geworben wurden. An die Stelle dieſer Form tritt jetzt die Conſcription, oder es iſt wie in Preußen jeder ein geborener Soldat, jeder muß dienen.

Für die Antwort der Frage muß reflektirt werden

a) auf den Inhalt der Pflicht,

b) auf ihren Gegenſtand,

c) auf ſie ſelbſt mit ihrem Inhalt und Gegenſtand.

ad a. Hier kömmt zunächſt in Betracht das Verhältniß der Pflicht zur Verbindlichkeit einerſeits und zum Geſetz andererſeits. Sie iſt in Anſehung der Verbindlichkeit das Verhältniß der Bedingung zum Bedingten, zum Geſetz, das des Begründeten zum Grunde. Nun iſt aber einerſeits in der Pflicht die Möglichkeit enthalten, daß ſie anerkannt werde, indem ſie dem Menſchen obliegt, und dieſe Möglichkeit iſt das Recht, es alſo direkt enthalten in der Pflicht. Die Pflicht hat alſo hiermit die Form des Rechts, ſie iſt die Rechtspflicht. Der Menſch wird verpflichtet ſo, daß unter der Bedingung der Verbindlichkeit zugleich die Möglichkeit, und dann die Wirklichkeit in ihr enthalten, alſo daß er ein Recht auf die Pflicht hat. Mit Beziehung auf das ſie begründende Geſetz enthält das Geſetz jene Möglichkeit, daß ſie Pflicht werde und ſei, alſo auch die Möglichkeit, daß den Menſchen eine Pflicht auferlegt werde. Dieſe Möglichkeit iſt nicht ein Recht, ſondern mehr als das Recht. Kant hat die Pflicht, deren Form die oben genannte iſt, Tugendpflicht genannt zum Unterſchied von der Rechtspflicht, ohne ſie jedoch zu begreifen. Sein Syſtem der Ethik in der Metaphyſik der Sitten theilt ſich in dieſer Rückſicht auf die Pflicht in zwei Theile, in die Rechtslehre und Tugendlehre (Naturrecht und Moral). Das Chriſtenthum kennt auch den Unterſchied zwiſchen der Pflicht, wie ſie unmittelbar in ihr die Möglichkeit enthält, und mittelbar in dem Geſetz gar wohl; die Pflicht in ihm iſt die der Gerechtigkeit und die der Liebe, Rechts- und Liebespflicht. Der Begriff von dieſer Form entwickelt ſich weiter ſo: es iſt eine Pflicht oder es ſind mehrere, welche der Menſch nicht übernehmen und nicht vollziehen kann, wenn er nicht ein Recht hat gegen Andere, zu verhindern, daß ſie ihm die Möglichkeit oder gar die Wirklichkeit hindern. Dies Recht iſt das, Jeden zu zwingen, der einen Andern beengen und verhindern möchte, die Rechtspflicht iſt Zwangspflicht. So z. B. bei der Pflicht, die der Schuldner hat gegen den Gläubiger, ſie iſt eine Rechtspflicht, ſie gibt dem Gläubiger das Recht, den Schuldner, wenn er nicht zahlt, zur Zahlung zu zwingen. Mit der ſogenannten Tugendpflicht verhält es ſich anders. Das Recht in Anſehung ihrer iſt gegründet im Geſetz und eben darum iſt ſie der Zwangspflicht gegenüber die freie Pflicht, ihre Nothwendigkeit iſt eine freie in Anſehung des Verpflichteten. So z. B. die Pflicht des reichen Bürgers, ſeine armen Mitbürger zu unterſtützen; dieſe haben kein Recht, zu fordern, daß er ſeiner Pflicht Genüge leiſte, höchſtens können ſie darum bitten und es ſteht nicht zum beſten in einem Lande, wo, wie z. B. in England, durch eine Armenſteuer dieſe freie Pflicht in eine Zwangspflicht verwandelt wird. Die Regierung konnte ſich der Armen nicht mehr erwehren. Da geht die Tugend der Wohlthätigkeit nach und nach zu Grunde, die Reichen werden ſogar erbittert gegen die Armen und dieſe ſind gegen jene nicht mehr dankbar. So weit kann es nur bei einer merkantiliſchen Nation kommen. Wir haben wohl auch Gaben für die Armen zu entrichten, aber nicht zwangsweiſe, wenn nicht den Einen oder Andern die Ehre dazu zwingt. So iſt bei uns die Armuth noch nicht Gegenſtand des Haſſes geworden. England kann von Glück ſagen, wenn es keine Revolution erleiden wird. Die Rechtspflicht iſt keine Pflicht gegen Gott, auch keine Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt; denn in beiden Beziehungen fällt die Möglichkeit des Zwanges weg; ſondern alle Rechtspflichten ſind Socialpflichten. Jedoch iſt nicht umgekehrt jede Socialpflicht auch eine Rechtspflicht, wie z. B. die Pflicht des Wohlthuns eine Socialpflicht, aber keine Rechtspflicht iſt. Die Zwangspflicht nun iſt

1) eine urſprünglich keine gewordene, ihre Exiſtenz iſt das Sein ſelbſt; denn ihr Inhalt, das Recht, iſt ihre Möglichkeit. Mit ihr als Pflicht iſt das Recht, iſt ſie Rechtspflicht und

als ſolche Zwangspflicht. Ihr Inhalt, das Recht iſt jus connatum. So hat der Menſch z. B. urſprünglich gegen alle Andern ein Recht an ſein Leben, non nascitur, non fit, ſondern er lebt und damit iſt auch das Recht zu leben da. Keiner braucht den Andern zu bitten, zu erſuchen, daß er ihn exiſtiren laſſe. Das Recht unmittelbar an ſein Leben iſt weiter das Recht, jeden Andern abzuhalten, zu zwingen, daß er nicht Hand an ihn lege, das Recht der Nothwehr. Der Lebende hat die Pflicht, ſich zu bewaffnen, zu wehren, wenn er unter Banditen geräth. Aber worin hat das Recht des Menſchen an ſein Leben ſeinen Grund? Antwort: in der Pflicht; denn der Lebende hat Pflichten in ſeinem Leben und deßhalb hat er ein Recht an ſein Leben. Das überſieht das Halbthier gewöhnlich und glaubt, die Pflicht, das Leben zu erhalten, ſtamme aus dem Leben ſelbſt. Ebenſo iſt es weiter mit dem Rechte des Menſchen an ſeine äußere Freiheit, auch es iſt jus connatum, und die Pflicht, jeden Andern von ſich abzuhalten, der uns um die äußere Freiheit bringen möchte, iſt ebenſo urſprünglich. Kant: „wer ſich zum Wurm macht, der muß nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird.“ Worin hat denn das Recht ſeinen Grund an der äußern Freiheit gegen Jeden, der ſie beengen möchte? In der Freiheit nicht, wie ſie die äußere iſt, ſondern in der Pflicht und weiterhin im Geſetz. Mit der äußern Freiheit geht auch die Willensfreiheit verloren; äußerlich beengt, — wo bleibt da die Möglichkeit freier Uebernahme von Pflichten? Ebenſo iſt es auch mit dem Verſtand, der Vernunft, dem Urtheil, der Wiſſenſchaft, womit der Menſch ein Recht gegen jeden Obſcuranten hat. Das Recht z. B. auf Aufklärung, das Recht der freien Preſſe iſt ein ebenſo dem Menſchen angebornes. Der freien Preſſe wegen? Nein! ſondern der Pflicht wegen. Verſtand gehört dazu, ſich der Pflicht bewußt zu werden und ſie auszuführen; je gebildeter der Geiſt, deſto energiſcher kann der Wille werden. —

Alle urſprünglichen Zwangspflichten ſind kategoriſch; denn die Möglichkeit ihrer Leiſtung findet unbedingter, kategoriſcher Weiſe ſtatt, ohne alle Vorausſetzung und Hypotheſe. Doch ſind nicht umgekehrt alle kategoriſchen Pflichten auch urſprünglich Rechts- und Zwangspflichten. So z. B. die Pflicht des Vaters gegen den Sohn, ihn zu erziehen, iſt eine ebenſo kategoriſche, als die Pflicht, einem Menſchen nicht das Leben zu nehmen, und doch iſt ſie keine Zwangspflicht; das Recht des Sohnes, erzogen zu werden, iſt kein Zwangsrecht.

2) Eben die Rechts- als Zwangspflicht iſt eine entſtandene, gewordene. In Anſehung ihrer iſt das Recht, das ihr Inhalt iſt, kein urſprüngliches, ſondern ein gewordenes, jus acquisitum, und eben dadurch iſt die Pflicht erſt entſtanden. Näher ſo: bei der urſprünglichen Zwangspflicht iſt das Recht in ihrer Möglichkeit gegründet, ſie ſelbſt aber iſt gegründet im Geſetz; Jeder hat das Recht, den Andern zu zwingen, daß er ihm das Leben nicht nehme, und ſomit hat der Andere die Pflicht, ihn nicht zu tödten. Hingegen wo die Pflicht die entſtandene iſt, iſt das Recht, das ſie enthält, gegründet in ihrer Wirklichkeit, ſie ſelbſt aber iſt auch gegründet im Geſetz. Sie in ihrer Wirklichkeit iſt bedingt als die Pflicht des Einen gegen den Andern durch die Pflicht des Andern gegen den Einen. Hierdurch erwirbt er ſich ein Recht an den Einen und dieſe Pflicht, wodurch er ſich das Recht erwirbt, bringt die Pflicht zum Vorſchein beim Andern, die vorher nicht da war; ſeine Pflicht, wodurch er es zum Rechte gebracht hat, iſt der Grund der für den Andern entſtandenen. Ein Fremder z. B. wandert in ein Land ein, lebt darin und ſo lange er in dem Lande bleibt, ſteht er unter dem Geſetz des Landes, das Land ſchützt ihn, wie jeden, aber er iſt ein Ausländer, bürgerliche Rechte hat er nicht; aber geſetzt, der Fremde wandert nicht blos ein, ſondern er will eingebürgert ſein und verlangt dies von der Obrigkeit, ſo hat, wenn ſeinem Wunſche entſprochen wird, das Volk eine

Pflicht gegen ihn erfüllt, die vorher nicht da war, — aber hiermit hat er auch eine Pflicht, die vorher nicht da war, nemlich ſeine Bürgerpflicht, bekommen. Die vom Fremden übernommenen Pflichten ſind entſtandene Zwangspflichten, der Staat hat das Recht, ſeine Bürger zu deren Erfüllung zu zwingen. Auch hier ſteht zu ſagen: alle entſtandene Zwangspflichten ſind hypothetiſch; die Bedingung iſt, daß eine Pflicht erfüllt werde, damit eine andere entſtehe und der Inhalt dieſer andern ein Recht ſei vermöge der Pflicht auf den Andern. Aber auch dieſer Satz läßt ſich nicht umkehren. Alle entſtandenen Zwangspflichten ſind hypothetiſch — aber nicht: alle hypothetiſchen Zwangspflichten ſind entſtandene; denn unter den hypothetiſchen können Zwangspflichten ſein, die nicht entſtanden ſind, wie z. B. die Pflicht des Sohnes, dem Vater unbedingt zu gehorchen.

Die freie Pflicht. Sie iſt

1) ebenſo urſprünglich, wie die Zwangspflicht und zwar als Pflicht des Menſchen gegen Gott, ſie liegt dem Menſchen ob unmittelbar durch's Geſetz als den Willen Gottes ſelbſt. So wie er geboren wird, hat er auch die Pflicht gegen Gott, obwohl er, um ſie anzuerkennen, erzogen und unterrichtet werden muß; er hat ſie ſchon in der bloßen Möglichkeit, verſtändig zu ſein. Aber ſie iſt doch keine Pflicht, die ein Zwangsrecht zu ihrem Urſprung hätte, der Menſch wird und iſt nicht durch Gott gezwungen, eine Pflicht gegen ihn zu haben, er hat ſie aus dem Grunde des göttlichen Weſens, welches die ewige Liebe iſt, und ſo frei die Liebe gegen Gott iſt, ſo frei iſt auch die Pflicht, welche ihm urſprünglich gegen Gott obliegt. Ein Menſch kann von Andern beleidigt, an Leib, Leben, Ehre u. ſ. w. verletzt werden, er hat das Recht, ſich nicht beleidigen zu laſſen, und jeder hat die Pflicht, keinen zu beleidigen; ſie iſt eine Zwangspflicht urſprünglich. Aber Gott kann nicht beleidigt werden. Zwar ſcheint die Blasphemie eine Beleidigung Gottes

zu ſein, was aber die Gotteslästerung zum Frevel macht, iſt das verletzte Verhältniß des Menſchen zu ſich ſelbſt und zu Andern. Gott iſt durch die Blasphemie nicht verletzt. In dieſem Punkte kann nur ein zelotiſches Prieſterthum von Verletzung Gottes ſprechen, und nur Pfaffen können Strafgeſetze gegen Beleidigungen der Majeſtät Gottes geben, wie dies unter Ludwig XVIII. und Carl X. in Frankreich geſchah. Unter letzterem gab es ſogar ein Geſetz, wonach der, welcher ſich an der Monſtranz verging, ſterben ſollte. Freilich, wenn *die Hoſtie der Gott* iſt! Dergleichen ließen ſich aber die Franzoſen auch nicht lange gefallen. Der König und ſeine Geſellen mußten weg! — Gott will die Freiheit des Menſchen auch in ſeiner Verehrung. Ebenſo iſt es mit der Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt, ſie iſt ebenſo frei. Woher ſollte die Zwangspflicht gegen ihn ſelbſt kommen? wozu der Menſch ſich in Hinſicht ſeiner entſchließt und beſtimmt, dazu iſt er vom Geſetz aus verpflichtet; da iſt aber kein Zwang; denn, wenn Zwang ſtattfindet, wird nur ein kluger Vorſatz ausgeführt, keine Pflicht erfüllt. Arbeitſamkeit liegt dem Studenten nicht des Examens, ſondern ſeinetwegen ob. Die Moral iſt nicht aus den Folgen, ſondern aus den Gründen zu demonſtriren, aber der Unterricht vergeht ſich darin ſehr häufig, daß die Pflichten aus den Folgen demonſtrirt werden. Endlich gehören auch noch hierher von den Socialpflichten die Pflichten der Eltern gegen ihre Kinder, als freie und urſprüngliche Pflichten. Von Seiten der noch unvernünftigen Kinder findet kein Zwangsrecht ſtatt, daß oder gar wie ſie erzogen werden; auf Seiten der Eltern iſt die Pflicht gegründet im Geſetz und eben hiermit frei, aber eine urſprünglich freie. In dem Elternſein liegt die Pflicht des Erziehens. Alſo alle urſprünglich freie Pflichten ſind Pflichten gegen Gott, Selbſtpflichten und die Pflichten der Eltern gegen die Kinder, — aber ſonſt keine Socialpflichten; denn dieſe ſind keine urſprünglich freie, ſondern

2) entſtandene. Die Pflichten des Einen gegen den Andern entſtehen erſt, wenn der Andere eine Pflicht gegen den Einen anerkannt und erfüllt hat; hat er ſie gegen Einen erfüllt, ſo entſteht bei dem, gegen den er ſie erfüllt hat, eine ebenſo entſtandene freie Pflicht. Wenn z. B. Einer den Andern aus der Lebensgefahr errettet, ſo hat er eine freie Pflicht erfüllt, der Andere, der zwar Zwangspflichten gegen ihn hatte, erhält noch eine andere, die er vorher nicht hatte; indem der Lebenserretter ſein Wohlthäter iſt, hat der Gerettete die Pflicht der Dankbarkeit gegen ihn. Aber dieſe freie Pflicht kann eine beſtimmte werden und unter die Kategorie der Zwangspflichten kommen. Wer einem Andern das Leben retten kann, hat die Verbindlichkeit und die Pflicht, es zu thun; jedoch hat dieſe Pflicht keiner ohne Bedingungen und es iſt ſomit kein Verbrechen, wenn einer den Ertrinkenden nicht rettet. Aber wenn einer z. B. als Arzt das Amt hat, den Andern zu retten, dann tritt die Pflicht aus der Freiheit in die Kategorie der Zwangspflicht.

Muß es nun bei dieſer zwiefachen Form bleiben? iſt die Form der Pflicht weſentlich nach dem Unterſchied? Keineswegs, vielmehr indem der Wille, deſſen bewegendes Element die Pflicht iſt, ſich mit ihr identiſicirt, indem alſo nichts andres gewollt wird, als was Pflicht iſt, hebt ſich die Rechtspflicht als Zwangspflicht in der Liebespflicht auf, hat alſo die Pflicht lediglich die Form der Freiheit. Daß aber in Anſehung des Verpflichteten und deſſen, wozu er ſich verpflichtet, aller Zwang negirt iſt, iſt im Leben anerkannt, z. B. im Verhältniß zweier Freunde. Die Freundſchaft iſt Pflicht, aber in ihr iſt alle Zwangspflicht negirt. Die Freunde, wenn ſie es in der That und Wahrheit ſind, verhalten ſich gegen einander ſo, daß Keiner Anſprüche auf ein Recht des Andern macht, als ob ſie nicht zwei, ſondern einer wären und alſo unter ſich ſelbſt blos Selbſtpflichten hätten. Keine Verträge finden zwiſchen beiden ſtatt, das Verlangte wird gegeben, das Verſprechen gehalten, jeder läßt für den andern unaufgefordert das Leben, ſie ſind eine Seele, τὰ τῶν φίλων κοινά, amicis omnia sunt communia! So zwiſchen zwei Ehegatten. So auch in den bürgerlichen Verhältniſſen iſt die Liebe der Mitglieder das Höchſte. Im Himmel bedarf es keiner Moral mehr, in der Liebe iſt Alles aufgehoben.

ad b. Der Gegenſtand der Pflicht iſt nicht genau derſelbe, den der Wille hat. Dieſer iſt ein durch den Willen beſtimmbares Objekt, zu einem Objekt für ihn verhält ſich der Wille. Gegenſtand der Pflicht iſt dies ſich zum Objekt Verhalten. Die Pflicht nemlich in dem Willen iſt die Forderung an ihn, daß irgend etwas affirmativ oder negativ gewollt und daß das, was gewollt wird, gethan werde. Der Gegenſtand der Pflicht iſt alſo die That, in näherer Beziehung die Handlung; aber das Wirken, ſei es ein Thun oder ein Leiden, iſt das Wirken in Anſehung irgend eines vom Subjekt ſinnlich wahrnehmbaren, begreiflichen oder erkennbaren Objekts, und es iſt daher wie vom Wollen das Denken, ſo vom Wirken das Sinnig- und Verſtändigſein unzertrennlich. Dies Sinnig- und Verſtändigſein iſt das Geſinntſein, die Geſinnung. Der Gegenſtand alſo für den Willen iſt die von der That unzertrennliche Geſinnung oder die von der Geſinnung unzertrennliche That. Aber durch Reflexion auf Geſinnung und Handlung wird beides doch von einander unterſchieden; der ſo gemachte Unterſchied zwiſchen der Handlung als dem Gegenſtande der Pflicht und zwiſchen der Geſinnung in der Handlung iſt die Form der Pflicht aus ihrem Gegenſtande. Wird einſeitig auf die Geſinnung reflektirt, ob ſie der Pflicht gemäß ſei, ob der Handelnde eine pflichtgemäße Geſinnung habe, ſo hat die Form der Pflicht die Beſtimmtheit der Moralität; wird ebenſo einſeitig auf die Handlung reflektirt, ob ſie dem Geſetz gemäß ſei, und abgeſehen von der Geſinnung, ſo hat die Pflicht die Beſtimmtheit der Legalität. Kant hat dieſen Unterſchied beſtimmt und der

Unterſchied hat ſich leider fixirt. Es kam zu dem Urtheil: eine Handlung kann ſehr legal ſein, wenn auch die pflichtmäßige Geſinnung fehlt. Alſo dieſem nach könnte die Handlung gut ſein, obſchon die Geſinnung ſchlecht iſt. So iſt es leider nur zu oft. Auf der andern Seite ebenſo: in dem, was der Menſch vorhat, will, iſt ſeine Geſinnung der Pflicht durchaus gemäß, aber die Handlung entſpricht nicht der Geſinnung, er begeht eine Handlung im Widerſtreite mit der Geſinnung. So kann z. B. gegen eine tyranniſche Regierung ein Complott entſtehen, die Regierung wird geſtürzt und die Welt lobt es, — oder vertheidigt es, wenn es mißlingt und die Verräther geſtraft werden. Ganz gut, wenn der Zweck die Mittel heiligte! — Wenn ſo Moralität und Legalität außereinander gehalten werden, ſo iſt die dem Geſetz gemäße Handlung, ſo iſt die That entſeelt; denn die moraliſche Geſinnung iſt die Seele der Handlung. Was kann aber im Reiche der Sittlichkeit eine entſeelte Handlung ſein? Nichts mehr als ein Cadaver! — Wenn aber die Handlung fehlt, ſo iſt die Geſinnung entleibt, ein Geſpenſt, eine Phantaſie, und der Menſch verſteckt ſich hinter die Geſinnung, wie z. B. in der Frömmelei, wo kein Aufopfern gilt. Von den Frömmlern werden die handelnden Chriſten für keine gehalten, ſie führen den Herrn gern im Munde, der aber nicht wie ſie gehandelt hat, ſondern ſprach: richtet nicht, ſo werdet ihr auch nicht gerichtet! — Es iſt ein Zeichen tiefen Verfalles der Sitten, wenn jener Unterſchied zwiſchen Legalität und Moralität fixirt wird.

ad c. Aus der Pflicht ſelbſt iſt ihre Form zu erkennen. Auf die Pflicht kann nicht reflektirt werden, ohne daß ſie mit ſich ſelbſt verglichen wird, aber von ihr ſelbſt iſt ſie ſelbſt verſchieden nur als Verbindlichkeit. Dies Verhältniß ihrer zu ihr ſelbſt iſt es, worauf reflektirt werden muß. Entweder nun iſt

α) die Pflicht auf allen Seiten beſtimmt und ihr demnach die Verbindlichkeit ganz gleich, wie ſie der Verbindlichkeit;

β) oder ſie iſt nur von einer Seite beſtimmt, von allen andern Seiten unbeſtimmt; dann iſt ſie der Verbindlichkeit nicht gleich.

So hat ſie auch in dieſem Verhältniß zu ihr ſelbſt eine zwiefache Form.

ad α. Als auf allen Seiten beſtimmt iſt ſie die Pflicht von enger Verbindlichkeit, — als auf einer Seite beſtimmt iſt ſie die Pflicht von weiter Verbindlichkeit. Als jene hieß ſie ſonſt die vollkommene, als dieſe die unvollkommene. Das Vollkommene und Unvollkommene jedoch geht nicht den Gegenſtand, auch nicht ihre Form, ſondern blos das Subjekt an. Die Unvollkommenheit iſt alſo nur an dem Subjekt. Was z. B. die vollkommene Pflicht betrifft, ſo iſt die Pflicht, welche der Schuldner gegen ſeinen Gläubiger hat, eine auf allen Seiten beſtimmte. Der Schuldner iſt ein durchaus beſtimmtes Subjekt, dieſer und kein Anderer iſt Schuldner, kein Anderer als er hat zu zahlen; der Gläubiger iſt auch beſtimmt, dieſer und kein Anderer; und der Gegenſtand des Willens, das Objekt, die Handlung, wie zu zahlen, wann zu zahlen, wo zu zahlen iſt, Geldſorte, Zeit, Ort iſt durchaus beſtimmt, die beſiegelte Obligation iſt der Ausdruck dieſer Verbindlichkeit. Dagegen hat die Pflicht des Wohlhabenden, dem Dürftigen wohlzuthun, dieſe Beſtimmtheit von allen Seiten nicht, ja faſt von keiner Seite, nur von der Seite der Pflicht. Perſon, Ort, Zeit, Objekt, Alles iſt unbeſtimmt gelaſſen. Nun wird aber geſagt: alle Rechtspflichten ſind Pflichten von enger Verbindlichkeit; das iſt wahr. Aber dann: alle Tugendpflichten, alle Liebespflichten ſind Pflichten von weiter Verbindlichkeit. Dagegen läßt ſich Vieles ſagen. Bei den Rechtspflichten tritt allerdings die Handlung hervor, die Geſinnung bleibt verborgen oder gar weg; die Rechtspflicht in der Form der Legalität heißt daher auch die äußere Pflicht. Bei den Liebes-, Tugend- oder freien Pflichten kömmt allerdings vorderſamſt die Geſinnung in Betracht; in der Handlung iſt die Geſinnung das Heraustretende, alſo wo die Moral blos in Betracht kommt, iſt die Pflicht auch eine innere, officium internum. Da iſt die obligatio latissima. Bei der Pflicht von weiter Verbindlichkeit kommt es alſo auf die Geſinnung an; ſie gibt eine Weite und Breite und ſo hat es freilich den Schein, als wären alle Liebespflichten Pflichten von weiter Verbindlichkeit, aber es iſt doch nur Schein. So z. B. die Pflicht des Sohnes gegen den Vater, gehorſam zu ſein. Sie iſt keine Pflicht auf Lebenszeit, keine kategoriſche, ſondern dauert nur bis zur Majorennität; demnach bleibt dem Sohn noch eine Pflicht enger Verbindlichkeit gegen den Vater, ohne daß ſie Zwangspflicht wäre. Wenn der Vater verarmt wäre, der Sohn muß ihn unterſtützen, muß für ihn betteln, wenn es Noth thut. Sohn, Vater, Ernährung ſind beſtimmt.

§. 22.

Das Beſondere der Pflicht und die Colliſion derſelben.

Das Beſondere iſt das concret Allgemeine als ſich von ſich Unterſcheidendes. Für die Vorſtellung ſo: das Beſondere iſt das als eines von ſich als dem andern Verſchiedene. Aber dieſer Satz der Vorſtellung läßt ſich nicht umkehren, es läßt ſich nicht ſagen: das von ſich Verſchiedene als eines und anderes ſei das Beſondere, z. B., das abſtrakt Allgemeine als ein von ſich Verſchiedenes iſt nur ein Verſchiedenes, aber kein Beſonderes. So die Zahl; das Allgemeine als die 3 oder die 5 iſt nur ein Verſchiedenes, aber dies Verſchiedene iſt kein Beſonderes, daher die 3 und 5 ohne Weiteres zu addiren ſtehen. Oder die Figur als Allgemeines von ſich verſchieden, als das Dreieck vom Viereck, iſt noch kein Beſonderes. Das Dreieck läßt ſich in ein Viereck verwandeln, das Viereck in zwei Dreiecke zerlegen. So noch näher: die elementariſche Kraft ein abſtrakt Allgemeines im Unterſchied der Polarität und Electricität, welche beide nur verſchiedene, aber nicht beſondere ſind;

daher auch zwiſchen beiden keine Colliſion ſtatt findet; aber die Polaritäten in den zwei Polen, Nord- und Südpol, ſind ein Beſonderes, ſie können in Conflict kommen, ihr Abſtoßen iſt mehr als eine gleichgültige Verſchiedenheit. Ebenſo in der poſitiven und negativen Electricität. Ein concret Allgemeines iſt das Thier. Das ſich von ſich unterſcheidende Thier iſt etwa das Schaf und die Schafmutter, zwiſchen beiden iſt noch die bloße Verſchiedenheit; aber Schaf und Wolf, — da tritt das Beſondere hervor, die ſind verſchieden und beſonders, es kömmt zur Entzweiung, es bleibt nicht bei der Zweiheit. So der Menſch und der Menſch gegen einander. Das erſte alſo, worin das Verſchiedene ſich als Beſonderes zeigt, iſt nicht, daß ſie zwei ſind, ſondern daß ſie entzweit ſind, mithin, daß das eine dem andern entgegengeſetzt iſt. In der Oppoſition zeigt ſich ſomit das Beſondere; aber dieſe Oppoſition iſt nicht in das Allgemeine gebracht, ſondern iſt in ihm und durch es als das ſich von ſich Unterſcheidende. Dieſe Entgegenſetzung zugleich als die durch ein Drittes iſt der Conflict. Jedes treibt ſich durch ſich und durch ein Drittes gegen das Andere und dies ſich auf einander Treiben geht auf die Vernichtung beider hinaus. So z. B. zwei Heere im Felde gegen einander aufmarſchirend, ſind beide von einander verſchieden, beide mit einander in Oppoſition durch ein Drittes, durch die Regierung, die beide in's Feld ſtellt, in Conflict gebracht; es geht darauf aus, daß ein Heer das andere beſiegt, ja vernichtet. Aber es können auch beide Opponenten gegen einander getrieben werden, bedingt durch einander ohne ein Drittes, jedoch ſo, daß ein Drittes es iſt, in Anſehung deſſen ſie gegen einander opponiren; dann iſt die Oppoſition zur Colliſion geworden. Z. B. Der Deutſche Bund iſt wegen Luxemburg in Colliſion mit Belgien. Die Regierungen collidiren mit einander über den Gegenſtand. Man verſucht aus der Colliſion herauszukommen, es gilt nicht Vertilgung, zum Krieg ſoll es nicht kommen, ſonſt kommt es zum

Conflict. So kam's in den Puniſchen Kriegen durch Colliſion zum Conflict, welcher zur Vernichtung Carthago's führte: Ungleiches mit Ungleichem, wie es mit ihm ſchon in Oppoſition iſt, kann in Conflict, aber nicht in Colliſion gerathen, ſo z. B. der Menſch mit dem Wolf, der ihm in die Schafheerde einbricht; Gleiches dagegen kann allerdings mit Gleichem in Colliſion kommen, wie der Menſch mit dem Menſchen, und wär' es auch nur wegen der Herzallerliebſten, wenn es ſich darum handelt: wer ſoll ſie erobern? Ebenſo ein Volk mit dem andern, Ruſſen und Franzoſen; gleiche bleiben ſie immer, auch, wenn jene für Barbaren gehalten werden und dieſe meinen, allein die Hochgebildeten zu ſein. Daraus folgt: wenn eine Colliſion der Pflicht möglich iſt, ſo kann ſie nur Colliſion der Pflicht mit der Pflicht ſein. Die logiſche Vorausſetzung iſt hier die der Coordination; die mit einander Collidirenden ſind einander coordinirt. Rußland Frankreich, das Gleiche dem Gleichen coordinirt, macht eine Colliſion möglich. Iſt Gleiches dem Gleichen ſubordinirt, ſo kann es zum Conflict, zur Rebellion kommen, aber nicht zur Colliſion; Lyon kann mit Frankreich in Conflict kommen, aber nicht in Colliſion, weil der Theil dem Ganzen nicht gleich iſt. Die Colliſion ſetzt alſo Coordination voraus. Aber was iſt der Pflicht coordinirt? Nur die Pflicht! Die beſonderen Pflichten, einander coordinirt, ſind der Pflicht im Allgemeinen ſubordinirt, wie die beſondern Provinzen eines Reiches, unter ſich coordinirt, dem Reiche ſubordinirt ſind. Hier kann es zur Colliſion kommen. Eine hergebrachte und ziemlich feſtgehaltene Meinung iſt die Colliſion der Pflicht mit der Neigung. Das aber iſt Conflict, weil Neigung und Pflicht von einander verſchieden und ungleich ſind. Die Pflicht iſt von der Neigung, wie die Freiheit von der Natur ſo verſchieden, daß beide nicht einander gleich ſind, und auch nicht mit einander ausgeglichen werden, ſondern ſich nur vernichten können. Leicht iſt es hierüber zu ſchwatzen, aber es geſchieht in der Regel eben ſo ſeicht und flach. — Die Neigung und Pflicht können nicht collidiren; denn wenn die Pflicht ruft, ſo muß die Neigung ſchweigen. Das Härteſte alſo, was durch die Pflicht an den Menſchen gefordert wird, hat er zu leiſten, ſo tief auch ſeine Neigung verletzt werde. Hier iſt alſo, wenn's moraliſch hergeht, gar nicht daran zu denken, daß der Neigung ein Vorzug vor der Pflicht geſtattet werde. Um die Colliſion zu begreifen, wird ſomit auf die Pflicht in ihrem Verhältniß zu ihr ſelbſt zu reflektiren ſein, wie ſie ſich von ſich unterſcheidet und hierin wird die Lehre erſt wiſſenſchaftlich. Angenommen, daß eine Colliſion der Pflicht mit ihr ſelbſt möglich ſei, fragt es ſich zunächſt, worin ſie ihren Grund habe? — Wir müſſen hier in die Dornen der Dialektik hinein. Ihren Grund hat die Colliſion nicht

a) in der mit ſich identiſchen Pflicht, oder in ihr, der allgemeinen als ſolcher, ſo nemlich iſt ſie die ſich in ſich unterſcheidende; ſie enthält, ſich in ſich unterſcheidend, ein Sein, welches das Nichtſein iſt, und umgekehrt ein Nichtſein, welches das Sein iſt, oder ſie hat das Sein als Nichtſein oder das Nichtſein als Sein zu ihrem Inhalt. Aber das Sein iſt dem Nichtſein, das Nichtſein dem Sein entgegen, widerſpricht, das Allgemeine der Pflicht iſt dieſer Widerſpruch. Ein tiefer Dorn, bis in's Herz! Die Pflicht ein innerer Widerſpruch? Wenn auf eine beſondere Pflicht in ihrer Allgemeinheit reflektirt wird, ſo ſteht der Widerſpruch gewiſſermaßen zu ſehen, z. B., die Wahrhaftigkeit iſt Pflicht, alſo iſt ſie das Seiende, aber wenn ſie Pflicht iſt, ſo iſt das Seiende das noch Nichtſeiende. Das, was iſt, iſt nicht, alſo iſt die Pflicht; wenn ſie, die da iſt, ſchon wäre, ſo wäre ſie nicht Pflicht. Dem durch und durch Gerechten (Gott) iſt kein Geſetz, keine Pflicht auferlegt. Umgekehrt die Lügenhaftigkeit iſt das Nichtſein, dieſes Nichtſein iſt ſie als ein ſeiendes und ſo iſt die Pflicht die, nicht zu lügen, ſondern wahrhaft zu ſein. Wäre ſie nicht, — woher das Verbot?

Durch das Geſetz wird und iſt der Widerſpruch, welcher dann Pflicht heißt, in den Willen gebracht oder geſetzt. Der Wille, wenn er energiſch iſt, nimmt dieſen Widerſpruch, den das Geſetz ihm gibt, auf und an; dazu nemlich, einen Widerſpruch in ſich aufzunehmen, gehört Energie, Kraft; daher Kindern und Blödſinnigen gar nicht zugemuthet wird, daß ſie Pflichten übernehmen. Von Natur aus aber hat der Menſch einen Widerwillen, ja einen Abſcheu vor dem praktiſchen Widerſpruch, alſo davor, eine Pflicht aufzunehmen, anzuerkennen und gelten zu laſſen; noch mehr Abſcheu hat er vor theoretiſchen Widerſprüchen, er beſeitigt ſie, ſtatt ſie aufzunehmen und verſchmäht die Dialektik. Je mehr der Pflichten ſind, die an den Menſchen kommen, in deſto mehr Widerſprüche geräth er; dies ſcheut er und reducirt daher ſeine Pflichten auf die möglichſt wenigen. Keiner übernimmt gern Pflichten, keiner wird z. B. gern Vormund, ſondern entzieht ſich, wenn er kann. In der Pflicht iſt alſo das Sein — das Nichtſein, das Nichtſein — das Sein, beides in Einem, im Sollen, das Seinſollen und Nichtſeinſollen, das Seinſollen deſſen, was nicht iſt und das Nichtſeinſollen deſſen, was iſt. Auf dieſes Sollen, welches der Ausdruck des vorhandenen praktiſchen Widerſpruchs iſt, iſt nun aber ethiſch kein größeres Gewicht zu legen, als auf den Widerſpruch. Der mit dem Sollen ſich beſchäftigende Menſch iſt der Moraliſirende. Vom Sollen ſpricht jeder gern, wenn es andere angeht, man recurrirt ewig zum Sollen, — das iſt das leidige Moraliſiren der Welt. „Die Obrigkeit ſollte andere Maßregeln treffen", „dieſe Maßregeln ſollten nicht ſein", „der Docent ſollte anders dociren", ſo geht's vom Theetiſch bis in's Wirthshaus und Muſeum. Der Verpflichtete alſo iſt der Menſch im praktiſchen Widerſpruch mit ſich. Wie aber kömmt er aus dem Widerſpruch heraus? Dadurch, daß er die Pflicht erfüllt! Der Anfang des Lebens im Reiche des Guten iſt der, daß ſich der Menſch im Leben aus ſeinen Widerſprüchen heraushebt, darin allein iſt der Menſch der Befriedigte und Beſeligte. Die ganze Pflichtenlehre iſt daher die Lehre von den praktiſchen Widerſprüchen und das ſittliche Leben iſt die Aufhebung dieſer Widerſprüche. Dieſer Widerſpruch als Inhalt der mit ſich identiſchen Pflicht iſt keine Colliſion der Pflicht mit der Pflicht; es iſt die Oppoſition des Seins und Nichtſeins, des Sollens und Nichtſollens.

b) Ebenſowenig hat die Colliſion ihren Grund in der Pflicht als der beſonderen. Das Beſondere derſelben iſt das Allgemeine als das ſich von ſich Unterſcheidende. So iſt aber das Beſondere zuvörderſt ein zwiefaches. Die Pflicht unterſcheidet ſich von ſich als Pflicht von der Pflicht, es ſind verſchiedene Pflichten, eine neben der andern; jede derſelben iſt ein ſich ſelbſt Widerſprechendes, es ſind alſo verſchiedene Widerſprüche, aber der Widerſpruch als ſolcher iſt noch keine Colliſion. Die Pflicht als beſondere, als eine, collidirt nicht mit ſich als der andern. Alſo aus dem Verhältniß der Pflicht, als beſonderer, ſteht der Grund der Colliſion auch nicht zu erkennen oder zu begreifen. Die Pflicht z. B. der Wahrhaftigkeit des Menſchen und die Pflicht der Obſorge für ſein Leben ſind verſchiedene, jede iſt ein in ihn geſetzter Widerſpruch; aber ſie verhalten ſich beide völlig indifferent. Er kann beide Widerſprüche aufheben, ohne daß beide collidirten; er kann wahrhaftig ſein und ſo aus dem einen Widerſpruch herauskommen und ebenſo kann er für die Erhaltung ſeines Lebens ſorgen, ohne daß in der Erfüllung die eine Pflicht mit der andern collidire. Iſt eine Colliſion möglich, ſo wird ihr Grund, den unſere Moraliſten noch nicht berührt haben, nur zu erkennen ſtehen

c) durch Reflexion auf das Vollziehen der Pflicht. Nemlich die Pflicht als der in den Willen durch's Geſetz gebrachte Widerſpruch iſt zugleich, da der Wille der eines Subjekts iſt, ein in das Subjekt geſetzter. Der Menſch alſo, der voll praktiſcher Widerſprüche iſt oder mit ihnen erfüllt wird, bringt ſich aus ihnen heraus durch ein Thun deſſen, was er ſoll, oder Unterlaſſen deſſen, was er nicht ſoll, durch Gehorſam gegen das Geſetz als Gebot und Verbot. Aber dieſes Vertilgen des praktiſchen Widerſpruchs, dieſes Vollziehen der Pflicht iſt bedingt, weil die Pflicht nur durch das Subjekt des Willens vollzogen werden kann; der Vorſatz iſt nicht die That. Die Pflicht kann eine unbedingte ſein, aber die Vollziehung auch der *kategoriſchen* Pflicht iſt jederzeit bedingt durch Zeit und Ort, durch gegebene und genommene Veranlaſſung, durch Kraft und Mittel, ohne welche die Vollziehung nicht ſtatt haben kann. Wenn nun in einer und derſelben Zeit von dem Menſchen zwei oder mehrere Pflichten vollzogen werden ſollen, oder in verſchiedener Zeit aber mit einer und derſelben Kraft, durch das eine und ſelbe Mittel, und wenn dies ſie Vollziehen unmöglich iſt, ſo entſteht eine Colliſion der Pflichten, es heißt, die Pflicht collidire. Ob das nun wirklich ſo ſein könne, ſteht nur zu erkennen, indem alle die Fälle berückſichtigt werden, in denen zwei Pflichten eines Menſchen das gedachte Verhältniß zu einander haben könnten, und ſo kömmt es zu der Lehre von den Colliſionsfällen. Im Allgemeinen ſind dieſe Colliſionsfälle folgende:

α) *zwei Socialpflichten*, die einem und demſelben Subjekte obliegen,

β) *eine Socialpflicht* und *eine Selbſtpflicht* ebenſo obliegend,

γ) zwei Selbſtpflichten und

δ) eine Pflicht gegen Gott und eine Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt oder gegen Andere, auch dem einen und ſelben Subjekte obliegend.

ad α. Von den zwei Socialpflichten iſt etwa die eine eine Rechts- und Zwangspflicht, die andere aber eine freie, eine Liebespflicht. Das Subjekt, dem beide obliegen, hätte ſie, wenn es möglich wäre, zu einer und derſelben Zeit mit den nemlichen Mitteln zu vollziehen. Dies iſt aber unmöglich und ſo iſt eine Colliſion da. Wirklich? dem Scheine nach, in der That aber nicht! Z. B.: die eine Pflicht wäre die des Schuldners, an einem beſtimmten Tage den Gläubiger zu bezahlen. An dieſem Tage käme ſein Freund zu ihm, der da ſeine Noth klagt und dem mit jener Summe zu helfen iſt, die er dem Schuldner zu bezahlen hat; Freundespflicht und Schuldnerspflicht iſt hier in Colliſion. Aber nur ſcheinbar; denn die Summe gehört dem Gläubiger, iſt nicht mehr Eigenthum des Freundes, ſie darf nicht hingegeben werden. Wirkliche Colliſion iſt keine da, höchſtens iſt Neigung und Pflicht im Conflict, oder das Gemüth ſpielt einen Schelmenſtreich, einen criſpiniſchen! Beide Socialpflichten können aber auch freie Pflichten ſein und mit einander ſcheinbar in Colliſion gerathen. Die eine z. B. als Pflicht des Einen, dem Andern ſein Wort zu geben (erſt wenn er es gegeben hat, ſo iſt er verpflichtet durch eine Zwangspflicht), die andere wäre etwa die Pflicht des Menſchen, ſeinem Vaterlande förderlich zu ſein. Beide in einem Subjekt können nicht ausgeführt werden, ohne dem Einen oder Andern Abbruch zu thun. Hierher gehört der bekannte Fall des bei Cicero de officiis vorkommenden Regulus. Die Carthager laſſen ihn fort unter der Bedingung, zum Frieden zu helfen; in Rom aber ſagt er, Friede mit Carthago ſei jetzt nachtheilig. Wort hatte Regulus den Carthagern nicht gehalten. Indem er gegen Rom die Pflicht erfüllte, erfüllte er ſie nicht gegen Carthago und ohne der Treue des Regulus Abbruch zu thun, muß man ſagen: er war's ſelber, der zwei widerſprechende Pflichten auf ſich nahm und das freiwillig. Dafür duldete er gern die Büßung, der verletzten Pflicht gegen die Carthager brachte er ſich ſelbſt zum Opfer. Dazu der abgedroſchene Caſus: es ſteht Einer unter ſeiner Hausthüre, ein Anderer läuft ängſtlich und eilig vorbei und ſchlägt etwa die Gaſſe links ein, hinter ihm drein ein Dritter mit gezogenem

Degen gerannt, — der fragt, wohin der erſte gegangen. Was ſoll der unter der Hausthüre thun? welche Antwort geben? ſagt er: links, ſo bringt er den erſten in Lebensgefahr; ſagt er: rechts, ſo lügt er. — Darum antwortet er lieber gar nicht oder: ich will's nicht ſagen, und wenn er auch ſein eigenes Leben dabei gefährdete.

ad β. Für die Colliſion einer Selbſtpflicht mit einer Socialpflicht pflegt auch ein Fall fingirt zu werden, der aber trivial iſt, obſchon ſich Cicero ausführlich damit abgibt. Es iſt folgender: ein Schiff ſcheitert, zwei Menſchen retten ſich auf einem Balken, der aber ſie beide nicht tragen kann, einer muß herunter; jeder ſoll doch ſein Leben erhalten, das kann er aber nicht, ohne den andern herunter zu ſtoßen. Was hat jeder von beiden zu thun? Fichte hat dieſen Caſus höher gewürdigt, als er es verdient; denn es iſt Alles, wie er bemerkt, in ihm unmöglich. Wären es aber auf dem Balken keine feige Schelme, ſo gingen ſie beide unter; denn die Pflicht ſteht über dem Leben. Wichtiger ſind andere Fälle, z. B. die Peſt graſſirt in einer Stadt, die Einwohner iſoliren ſich, um die Anſteckung zu vermeiden; das iſt ihre Pflicht; jeder ſorgt für ſein Haus. Aber es iſt ein Arzt da, der die Pflicht hat, bei dem Kranken zu erſcheinen, die Peſt iſt keine abſolut tödtliche Krankheit, er kann gerettet werden, der Arzt wird gerufen, was hat er zu thun? Er geht hin und ſucht ſich durch Mittel zu verwahren; er hat die Pflicht, ſein Leben möglichſt zu erhalten, muß es aber ſeinem Amte zum Opfer bringen; denn die Pflicht, ſein Leben zu ſchonen, iſt keine Pflicht hier. Alſo die Colliſion iſt nur ſcheinbar. Ferner: der Kranke wird beſucht vom Seelſorger oder Arzte, er fühlt ſich todesſchwach, er ſieht den Beſuchenden leidensvoll an mit der Frage: kann ich noch gerettet werden? Was ſoll er antworten? Entweder ſagt er die Unwahrheit, oder er verletzt den Kranken. Die Gemeinheit hilft ſich hier mit einer Nothlüge; iſt die Nothlüge aber zugeſtanden, ſo iſt dir Lüge überhaupt frei. Aber hier iſt auch keine Noth; denn weder der Geiſtliche, noch ſogar der Arzt kann gewiß wiſſen, ob der Kranke mit dem Leben davon komme oder nicht; weiß er es alſo nicht, ſo muß er ihm auch das Leben nicht abſprechen. Wäre es aber mit Gewißheit zu ſagen, ſo muß es der Arzt.

ad 7. Zwei Pflichten hätte ein und derſelbe Menſch und beide gegen ſich zu einer und derſelben Zeit, — aber beide zumal zu vollziehen wäre unmöglich, — iſt da nicht die eine in Colliſion mit der andern? Jeder z. B. hat die Pflicht, Sorge für ſeine Geſundheit zu tragen, jeder aber auch die zu arbeiten. Das geht, ohne daß der Geſundheit Abbruch gethan werde. Wer nun aber den Beruf hat, lebensgefährliche Arbeiten zu unternehmen, in Bleiminen, in Arſenik- oder Kupferbergwerken zu arbeiten, das greift das Leben an, iſt aber ſein Beruf und der Beruf ſteht über dem Leben. Der Redliche ſetzt ſein Leben dran. Eine Colliſion iſt in der That nicht da; denn wir haben das Leben zur Erfüllung der Pflichten, haben es gleichſam, um es wegzuarbeiten und nur die Niederträchtigkeit macht die Pflicht zum Mittel für das Leben. Aber z. B. ein junger Menſch hat ſich vorzubereiten zu einem künftigen Amte, zu dem er ſich berufen fühlt, etwa zu dem des Geiſtlichen. Die Vorbereitung zum Amte iſt eine aſſertoriſche, die Pflicht im Amte eine problematiſche. Er muß alſo alle Kraft daran wenden, aber er iſt arm, verhungern ſoll er nicht, er gibt daher Unterricht, ſchreibt ab u. ſ. w. Leidet aber darunter nicht ſeine Vorbereitung, ſein Studium? Hier hat die Colliſion den größten Schein der Wahrheit, aber doch nur Schein; Colliſion iſt keine da; denn hat der Jüngling nicht Energie genug, um beides zu übernehmen, ſo iſt das Amt für ihn nicht da, und er ſoll ein Handwerk lernen. Hat er aber Energie, ſo ſetzt er's durch; er ſchränkt ſich bis auf's Stück Brod und Glas Waſſer ein, um ſtudiren zu können. Daß es in der Kunſt und Wiſſenſchaft ſo viele Stümper gibt, kommt daher, daß ſo Viele meinen, ſie müßten ſtudiren, auch wenn ſie keine Kraft dazu haben. Stipendien ſind ſehr gut, — wenn ſie nur immer den Tüchtigen und Würdigen träfen. Endlich

ad δ. Daß die Pflicht des Menſchen gegen Gott mit einer Pflicht deſſelben gegen ihn collidire, iſt nicht etwa nur ein Schein, ſondern Wahn. Dieſer Wahn der Möglichkeit einer ſolchen Colliſion geht aus der Meinung hervor, die Pflichten gegen Gott ſeien den Pflichten gegen ihn ſelbſt und ſeinen Nächſten coordinirt. Aber das Wahre iſt hier, daß alle Pflichten, die der Menſch gegen ſich und ſeine Nebenmenſchen hat, denen, die er gegen Gott hat, ſubordinirt ſind, und ſo iſt jede Colliſion unmöglich. Sollte es eine ſolche Colliſion geben, ſo müßte die Pflicht, die er gegen Gott hat, eine Extrapflicht, eine ganz aparte ſein; dies iſt ſie aber nicht und nur Phantaſten können das träumen, denn ſie ſteht nicht außer der Pflicht gegen ſich ſelbſt, ſondern die Pflicht gegen Gott iſt in der Pflicht gegen ihn ſelbſt. Achtet der Menſch ſich nicht, erlaubt er ſich ein Laſter, ſo hat er eine Pflicht gegen ſich und gegen Gott verletzt, und wo die Pflicht gegen Andere nicht vollzogen wird, iſt auch die Pflicht gegen Gott vernachläſſigt. Aber die Meinung iſt, ſeine Pflicht gegen Gott ſei eine dem Weſen nach von der Pflicht gegen ſich ſelbſt und von der gegen Andere verſchiedene; in dieſer Meinung wähnt er, er könne eine Pflicht gegen Gott haben, die keine gegen ihn und gegen Andere ſei. Solche Meinung können nur Pfaffen befördern und nur wo die Religion Bigotterie wird, kann es zum Wahne einer Colliſion kommen. Ravaillac war in dieſem Wahne, er wähnte, der Mord, von einem Frommen an einem Gottloſen verübt, ſei keine Sünde. Für ſolche Caſus beruft man ſich wohl gar auf die Bibel und auf ihr Wort. Act. 5, 29. *πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον, ἢ ἀνθρώποις.* Wenn die Verordnungen der Menſchen gegen Gottes Befehle gehen, allerdings; denn die Befehle der Menſchen, die gegen das göttliche Geſetz ſind, bedingen keine Pflicht.

Dieſer Wahn kann bis zum Wahnſinn und Fanatismus gehen. So wenn Kopfhänger herumſchleichen und Andere verläumden, die nicht wie ſie fühlen. Beſſer ein Dolch *Ravaillac's* in's Herz.

Die Colliſion der Pflicht iſt alſo entweder ein Schein oder ein Wahn; die Vorſtellung von ihr iſt unwahr und der Begriff unwirklich, und doch iſt gemeinhin die Meinung, daß die Colliſion eine wahre und wirkliche ſei und in dieſer Meinung wird gefragt, wie dieſer Colliſion zu begegnen und wie ſie von dem Menſchen zu heben ſei. Die Antwort wird ſo gegeben: Von zwei Pflichten hat der, welchem beide obliegen, da er beide nicht zugleich erfüllen kann, die eine vorzuziehen, das aber, eine Pflicht unerfüllt laſſen oder die eine der andern nachſetzen, dies heißt, die Pflicht *übertreten*. Die Antwort wäre eigentlich: Da ich beide nicht erfüllen kann, ſo muß ich die eine erfüllen, die andere übertreten. Woraus aber ſoll nun einer wiſſen, welche Pflicht er der andern vorzuziehen habe? Wer ſoll darin entſcheiden? Hier berufen ſich die Menſchen auf's Gefühl! Nun iſt zwar das Gefühl eine Bedingung der Erkenntniß, aber Grund, Princip der Erkenntniß iſt es nimmermehr; die Erkenntniß iſt klar, aber das Gefühl iſt dunkel und einen in dieſem Fall auf's Gefühl verweiſen, heißt einen in die Nacht weiſen. Oder man beruft ſich auf die äußern Umſtände, aus denen zu wählen ſtehe; alſo Umſtände, Wahn, Willkühr ſind Princip der Entſcheidung! — Umſtände ſind zufällig und an den Zufall wird der Menſch gewieſen! So unbedeutend iſt die Pflicht, daß ſie aus dem Zufall ſich ergebe! O! der Niederträchtigkeit! Das mag Pfaffen, — nie aber *Geiſtlichen* genügen! Es müßte ſelbſt eine Pflicht ſein, aus welcher erkannt würde, daß eine Pflicht der andern vorzuziehen und ob ſie vorzuziehen ſei. Gewußt wird die Pflicht und nicht gefühlt! Aber was für eine Pflicht wäre die, aus welcher der Menſch aufgefordert würde, die eine zu erfüllen, die andere zu verletzen?

Welche Pflicht wäre das, die die Verletzung einer Pflicht forderte? — Wie ſteht nun die Sache? Das wäre ein Ungeheuer von Pflicht! Von zwei Pflichten, die der Menſch zu gleicher Zeit hat, hat er wirklich eine, die andere meint er zu haben, hat ſie aber nicht; eine iſt die wirkliche und wahre als durch und durch beſtimmt, als blos möglich, als blos beſtimmbar iſt die andere eine Verbindlichkeit. Die wirkliche und wahre Pflicht hat der Menſch zu vollbringen, in derſelben Zeit aber die bloße Verbindlichkeit, die unbeſtimmte. Aber auch hierbei fragt es ſich: woraus ſoll er nun wiſſen, welche von beiden Pflichten wirklich eine Pflicht, welche eine Verbindlichkeit ſei, welche er alſo wirklich habe und welche blos möglich? Bei der Antwort kommt es darauf an, auf ihn das Subjekt und das Objekt der Pflicht zu achten. Die Pflicht, die der Menſch wirklich hat, iſt die, welche von ſeiner Subjektivität am weiteſten entfernt liegt und objektiv die beſtimmteſte iſt, oder je näher die eine Pflicht der Neigung ſteht, um ſo gewiſſer muß die andere vollzogen werden. Z. B.: der Schuldner, der am beſtimmten Tage dem Gläubiger eine Summe zu entrichten hat, er ein Subjekt, iſt gegen den Gläubiger ganz gleichgültig, ja er haßt ihn vielleicht. Der Herzensfreund kommt, ihm iſt zu helfen mit der Summe. Dazu iſt er geneigt, er gibt ſie ihm, weil er den Gläubiger haßt, — er iſt ein Schuft.

Wer nun irgend eine Verbindlichkeit und zugleich eine Pflicht hat, jene als eine nur mögliche, dieſe als eine wirkliche Pflicht, iſt entweder

1) ein Einzelner, oder
2) ein einzelner Stand, oder
3) ein einzelnes Volk.

ad 1. Die einzelne Perſon ſei z. B. ein Vater, der Pflichten gegen ſeine Söhne hat, aber übrigens ein bloßer Privatmann iſt. Seine Söhne entdeckt er in einer Verſchwörung, er redet ihnen zu, mahnt ſie ab; hilft das nicht, ſo läßt er's gehen, er wird nicht der Denunciant ſeiner Söhne, oder wird er dieſes, ſo iſt er ein Schurke. So war's in der erſten Franzöſiſchen Revolution, Jakobiner denuncirten ihre Brüder, Väter ihre Söhne, Söhne ihre Väter! Das war eine Schlechtigkeit; denn die Pflicht gegen Brüder, Väter, Söhne war in der Revolutionswuth die objektivſte. Wie aber, wenn der Vater ein Beamter iſt und es zu ſeiner Pflicht gehört, zu wachen, daß nichts insgeheim unternommen werde? Entdeckt er ſeine Söhne in der Verſchwörung, ſo zeigt er ſie an, wenn er ſie nicht abmahnen kann; denn hier liegt die Subjektivität am weiteſten. So in der Römiſchen Republik Brutus. Seine Söhne gehen eine Verſchwörung ein. Das Todesurtheil, vom Vater ausgeſprochen, wird vollzogen an den Kindern. Dies war für den Vater Pflicht, nicht die Erhaltung des Lebens ſeiner Söhne. Bei Brutus war ſo wenig Colliſion der Pflichten, daß ſelbſt die Vaterpflicht ſchon ſeine Söhne verurtheilen mußte. Hierher ſcheint auch der Fall des Mucius Scävola zu gehören. Doch er vollbrachte eine heroiſche, — aber keine ſittliche That. Vor dem Feinde in acie mochte er das Vaterland vertheidigen, mit dem Dolche — nimmermehr! Er war ein heldenmäßiger Bandit, ſeine That ein heroiſcher Schurkenſtreich, desgleichen auch dem Napoleon in Wien und Dresden drohte.

ad 2. Unter den Ständen im Staate iſt es vor allen der Soldatenſtand, in welchem der Schein einer Colliſion ſeiner Pflichten mit einander entſtehen kann. Der Militärſtand iſt das Mittel für das Geſetz in ſeiner Macht zur Abwehr aller und jeder Gewalt, die der Freiheit oder dem Rechte angethan werden möchte oder wird. Aber das Geſetz und ſeine Macht iſt im Staate bei der Regierung; ihr alſo gebührt auch das, daß ſie jenes Mittels zur Abwehr aller Gewalt und Ungerechtigkeit mächtig ſei. Wo nun Regierung und Volk in einer möglichſt vollkommenen Harmonie ſind und bleiben, da iſt die

Pflicht des Militärſtandes eine ganz einfache, da kann es nicht einmal zum Schein der Colliſion kommen. Aber wenn Regierung und Volk aus dieſer Harmonie heraustreten und in einem Unterſchiede ſind, ſo kann die Frage entſtehen: auf welche Seite ſoll ſich der Militärſtand ſchlagen? auf beiden Seiten kann er ſich nicht halten: ſoll er zur Regierung halten oder ſich zum Volke ſchlagen? Hier alſo iſt eine Disceptation und die Frage ſtellt ſich ſo: welche von den beiden Pflichten, die dem Soldatenſtande in ſolchem Unterſchiede obliegen, iſt die wirkliche und welche die ſcheinbare?

Die Regierung muß nach ihrem Weſen und ihrer Beſtimmung des Militärſtandes vollkommen mächtig ſein, ſein Gehorſam muß kategoriſche Pflicht ſein, der Militärſtand muß unbedingt gehorchen, denn wenn er der Regierung nicht unbedingt gehorcht, ſo iſt noch ein anderer, dem er gehorcht, und niemand kann zweien Herren dienen. Dieſe Pflicht iſt alſo ganz objektiv und von der Subjektivität am weiteſten entfernt. Bei Aufſtänden müſſen die Soldaten die Rebellen bekämpfen. Dies wird auch ziemlich allgemein anerkannt, ſelbſt von den Ständekammern. Der Soldat darf nicht deliberiren, nicht Beſchlüſſe faſſen, nicht auf die Conſtitution verpflichtet werden, was wohl die Demagogen gern möchten. Dann wäre aber die Regierung nur noch ein Geſpenſt. Der Oberfeldherr iſt in allen Kriegsgeſchäften ziemlich frei gelaſſen, er muß wiſſen, wie, wo zu kämpfen ſei; aber ſo weit geht dies nicht, daß er gegen die Regierung etwas unternehmen dürfte, ſondern ſein Wille iſt dem der Regierung oder des Geſetzes ſubordinirt. Sonſt wäre er ein Wallenſtein und die Revolution im Heere! Eben der Oberfeldherr, z. B. Wellington, kann Mitglied des Parlaments oder einer Kammer ſein, ſogar auf der Bank der Oppoſition ſitzen. Da aber ſitzt er und ſpricht er nicht als Feldherr, ſondern als Staatsbürger. Sitzt er als Soldat darin, dann kann es zur Gewalt kommen, wie auf dem Polniſchen Reichstag. — Immer aber, ob im Bürgerheere oder bei einem geworbenen, muß der Gehorſam der Armee ein einfacher ſein. Wäre im Jahr 1830 der Gehorſam der Soldaten feſt geweſen, ſo hätte Frankreich keine zweite Revolution erlebt.

ad 3. Kein Volk iſt ſchlechthin berechtigt, einen Angriffskrieg zu führen, vielmehr jedes kategoriſch verpflichtet, Friede mit den andern Völkern zu halten. Die Noth, das Gedränge, das Bedürfniß kann wohl ein Volk in Leidenſchaft und in Bewegung bringen, ein anderes anzugreifen; aber die Noth, ſei ſie noch ſo groß, iſt kein Princip des Rechts, wenn es gleich ſprichwörtlich heißt: die Noth kennt kein Gebot. Einen ſo ſchlechten Anfang hat das Geſetz nicht. Das Gebiet eines Volkes mag ſehr zerſchnitten ſein, weit auseinander liegen, wie z. B. in Preußen, deßhalb iſt das Volk aber nicht befugt, das dazwiſchen liegende durch einen Eroberungskrieg an ſich zu bringen! Aber jedes Volk hat doch auch eine Pflicht gegen ſich, eine poſitive. Welches wäre die Pflicht des Volkes gegen ſich? Die, nicht ſtille zu ſtehen in der Cultur, Civiliſation und ſittlichen Energie. Wenn nun aber ein Volk einen vieljährigen Frieden gehabt hat und auch von Außen her keine gerechte Veranlaſſung zu einem Kriege erhält, wie wird es dann einem ſolchen Volke ergehen? Antwort: die Menſchen werden geiſtig matt, ziehen ſich leicht in Willensträgheit, in ihre Studierſtuben und Werkſtätten zurück, eine Gleichgültigkeit gegen alles ſittlich Große tritt ein, ein langer Friede mit günſtigem Boden gewährt alle Mittel zum reichſten Lebensgenuß, die Menſchen werden mit allen irdiſchen Gütern ſo verbunden, daß ſie den höchſten Preis bei ihnen haben und daß ſie nicht ohne Aengſtlichkeit an den Verluſt derſelben denken können. Der Friede befördert die Anhänglichkeit an's Zeitliche, das Volk erſchlafft in Luxus, es wird luxuriös, geht geiſtig zu Grunde! Ein Krieg würde helfen! Wenn der Fürſt des Landes nun dieſe Einſicht hätte und zugleich die Ueberzeugung: die Lehrer meines Volkes ſind nicht beſſer, als es ſelber und den Vorſatz faßte: ein Krieg muß das Volk aufſchütteln, ich greife an! — Eigenthum, Leben, Alles wird ſchwankend, die Söhne des Landes fallen, der Menſch fängt an, vom Leben unabhängig zu werden, und die Leute werden edel! Iſt da der Krieg nicht gerecht? Wir hatten dieſe Periode in Deutſchland von 1769 bis in die achtziger Jahre. Da kamen unſere Dichter, Philoſophen, Theologen auf, das Volk lag in mattem Frieden und genoß die poetiſchen Saucen; — was wurde da nicht Alles geſchmiert! Joſeph II. hätte einen ſolchen Krieg damals anfangen können. Er aber war zu gerecht! Die Pflicht, keinen Angriffskrieg zu führen, iſt eine wirkliche. Die Pflicht, das Volk zu cultiviren, iſt die bloße Verbindlichkeit, die nähere, ſubjektivere. Regenten und Völker haben das vernünftige und richtige Verhältniß wenigſtens im Takt, wie im Vernunftinſtinkt. Ohne Kriegserklärung geht bei keiner chriſtlichen Nation der Krieg los und dieſe enthält immer die Deduktion des Rechts, das ſie habe und das die andere Nation verletze und zu deſſen Vertheidigung der Krieg begonnen werde. Jedes Volk weiſt hierdurch das Unrecht des Angreifens ab. Wäre alſo ein Culturkrieg Pflicht, — wie poſſierlich, wenn ein Volk dieſe Erklärung gäbe!

§. 23.

Das Einzelne der Pflicht.

Durch's Geſetz allein iſt in dem Willen die Pflicht, nonnisi per legem voluntati inest libera necessitas. Die Menſchen können ſich wohl einbilden und bilden ſich wohl ein, durch etwas Anderes eine Pflicht zu haben, als durch's Geſetz, aber dieſe Einbildung ſchwindet, ſobald die Pflicht begriffen wird. Der Wille, der die Beſtimmtheit hat, welche Pflicht heißt, iſt hier nicht der abſtrakte, ſondern der concrete und als dieſer der einzelne Wille, singula voluntas. Concret und hiermit der einzelne iſt er aber nur als der Wille eines Subjektes, wie das Wort nur ein Wort iſt und ſein kann als das eines Menſchen, der es ausſpricht oder auszuſprechen vermag. Der Gedanke des einzelnen Willens hält ſich immer noch im Abſtrakten, im Concreten iſt er erſt mein, dein, eines Dritten Wille. Alſo zu ſagen: der einzelne Wille, der Wille iſt der einzelne und der Menſch, der einzelne Menſch will, iſt einerlei. Was nun aber der Menſch will und die Art und Weiſe, wie er es will, ſtimmt entweder überein mit dem Geſetz, welches in dem einzelnen Willen die Pflicht iſt, oder es ſtimmt nicht überein. Das Geſetz als Princip der Pflicht iſt ſelbſt ein Wille, und zwar der abſolute und unbedingt allgemeine, aber nicht als einzelner, ſondern Wille des Einen, Wille Gottes, τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ. Die Uebereinſtimmung mithin des Menſchen mit dem Willen, der das Geſetz iſt, iſt die des Einzelnen mit der abſoluten Allgemeinheit und indem er der Einzelne mit der Allgemeinheit übereinſtimmt, ſtimmt er mit ſich überein; denn das Geſetz iſt Wille. Oder: was der Menſch will und wie er es will, iſt verſchieden, ja entgegengeſetzt dem, was der allgemeine Wille in die einzelnen gebracht hat. So hat der einzelne Wille ſich auf ſich zurückgezogen, als ob das Geſetz außer ihm wäre, aber hiermit iſt auch der einzelne Wille zugleich der ſich ſelbſt widerſtreitende und der als Einzelner beſchließende, handelnde Menſch iſt im Widerſtreit mit ſich. Der einzelne Wille in ſeiner Einzelnheit iſt ein innerer Widerſpruch. Die Pflicht iſt, wie eben gezeigt, auch ein Widerſpruch. Dieſer innere Widerſpruch wird alſo in den Widerſpruch ſelbſt gebracht. Um nun das Einzelne der Pflicht zu begreifen, iſt auf den Einzelnen zu reflektiren, wie er dieſer ungeheure Widerſpruch iſt. Dieſen Widerſpruch hat niemand erhabener und äſthetiſch ſchöner dargeſtellt als Shakespeare in ſeinem Richard III. In keiner Religionslehre, in keinem alten oder neuen philoſophiſchen Syſteme iſt dieſer Widerſpruch ethiſch ſo kurz und ſo treffend ausgeſprochen als in der chriſtlichen Religion von dem Apoſtel

Paulus Röm. 7, 13—24, beſonders in den Worten: *οὐ γὰρ ὃ θέλω, ποιῶ ἀγαθόν· ἀλλ' ὃ οὐ θέλω κακὸν, τοῦτο πράσσω.* Wir brauchen blos dieſen Spruch des Apoſtels zu analyſiren, um den einzelnen Willen, als den in ſich widerſtreitenden zu begreifen. Aber einen ſolchen Widerſpruch zu begreifen iſt ſchwer; denn jeder, der es unternimmt, muß dazu in ſich gehen, ſich bis zur Verzweiflung ſelbſt faſſen, um ihn zu begreifen. Das iſt zu hart für die Meiſten, jeder liebt ſich ſelbſt zu ſehr wie Richard! — Doch zur Sache! Dem Guten gegenüber iſt in jenem Spruch bei Paulus *τὸ κακόν* genannt; das iſt das Uebel. Warum überſetzt Luther hier: das Böſe, da er doch im Gebet des Herrn *πονηρόν* mit Uebel wiedergegeben? Hierin iſt er ſelbſt mit ſich im Widerſtreit; ſo ſcheint es. Nicht jedes Uebel iſt auch ein Böſes; z. B. eine chroniſche Krankheit u. dergl. iſt wohl ein Uebel, aber nichts Böſes. Allein unter den Uebeln, wie ſie der Menſch erfährt, iſt dieſes und jenes das Böſe, z. B. die Luſtſeuche. Wo das Uebel ein mehr oder weniger ſelbſtverſchuldetes iſt, ſich mehr oder weniger vom Geſetz entfernt, da iſt es das Böſe. Wie manches Uebel nun zugleich ein Böſes, ſo kann auch manches zugleich ein Gutes ſein; der leibliche Schmerz z. B. iſt ein Uebel, der Seelenſchmerz auch, ein geiſtiges, und wo er eingreift, ein heftigeres Uebel, als der leibliche, wie z. B. der über den begangenen Schurkenſtreich bei Shakespeare und dieſer iſt ein Gutes. Wenn einer noch nicht zu verſtockt iſt, um Reue zu empfinden, ſo iſt Hülfe zu hoffen. Vergl. Hebr. 12, 11. Alle Züchtigung, wenn ſie da iſt, dünket ſie uns u. ſ. w. Aber das Böſe kann nicht umgekehrt Uebles und Gutes ſein, das Böſe iſt alles Uebel. Der Begriff des Uebels iſt daher der weitere, und der des Böſen der engere, der Begriff des *κακόν* ſchließt den des *πονηρόν* ein. Dies erinnert an eine Stelle in Ovid's Metamorphoſen, welcher der eiferſüchtigen, rachſüchtigen Medea die Worte in Mund legt: video meliora proboque, deteriora sequor. Dies klingt ja ganz Pauliniſch, iſt aber doch ganz verſchieden und Shakespeare kommt viel näher an den Sinn des Apoſtels. Meliora und deteriora ſind Comparative, alſo ein Gradunterſchied. Das Beſſere iſt das weniger Schlechte und das Schlechtere das weniger Gute. Bei Paulus und Shakespeare aber iſt es ein Artunterſchied. Ovid's Worte halten ſich in der gemeinen Denkart, in der Trivialität der Vorſtellung und damit mag ſich jeder Schuft entſchuldigen, ohne ſich zu erkennen. Hier iſt keine Oppoſition, es iſt ein Schelling'ſcher Unterſchied, nicht das Ja und Nein, ſondern das plus minusve. — „Ich will das Gute"; ja, das Wollen iſt eine Poſition; aber „ich thue das Gute nicht"; nein, iſt eine Negation. Alſo in jenem Spruche iſt enthalten: das Poſitive iſt das Negative und das Negative iſt das Poſitive. Der Pauliniſche Spruch enthält zwei Sätze, die den Widerſpruch andeuten. Jeder von beiden iſt für ſich zu nehmen. Somit folgt:

Erſter Satz: „ich will das Gute, aber ich thue es nicht." Hier kann geſagt werden: es iſt ja nicht das eine und ſelbe ſich entgegengeſetzt, ſondern das Thun und Wollen; allein das Nichtthun des Guten iſt ohne das Nichtwollen desſelben unmöglich; das Thun des Guten, welches kein Wollen wäre, wäre auch kein Thun, ſondern höchſtens eine Begebenheit; denn im Thun ſteckt das Wollen. Ich thue das Gute nicht, das ich doch will! Warum nicht? Entweder α) weil ich nicht kann, oder β) weil ich nicht will.

ad α. Ich kann nicht! Warum nicht? Weil eine andere Macht außer mir größer iſt, als die meines Willens und Thuns; dieſe läßt nicht zu, daß ich das, was ich will, auch thue; ſie iſt ein mein Thun Verhinderndes. Wenn nun das iſt, ſo habe ich nicht zu verantworten, daß das Gute von mir ungethan bleibt, ſondern die mein Thun verhindernde Macht iſt dafür verantwortlich. Die Klage des Apoſtels wäre folglich die eines

Thoren, der ſich etwas zurechnet, was gar nicht ſeine Schuld iſt, ſondern einer fremden Macht eigen iſt und auf deren Schuld kömmt. Ich will das Gute, eine äußere Macht hindert mich aber es zu vollbringen. Da reicht das Wollen hin.

ad β. „Ich thue es nicht, weil ich nicht will.“ Es iſt alſo dann nicht eine äußere Macht im Weg, vielmehr es iſt mir ſelbſt und in mir ſelbſt Gelegenheit gegeben und Kraft, das Gute zu thun. Warum will ich nicht? Warum ergreife ich die Gelegenheit nicht, warum benutze ich nicht die Kraft? Ich will nicht, will die Gelegenheit nicht nehmen, will die Kraft nicht benutzen; alſo ich will das Gute und will das Gute nicht; mein das Gute Wollen iſt ein das Gute Nichtwollen.

Zweiter Satz: „das Böſe, das ich nicht will, das thue ich.“ Warum? Weil ich das Böſe zu thun entweder α) nicht unterlaſſen kann, oder β) nicht unterlaſſen will.

ad α. Was macht mir die Unterlaſſung des Böſen unmöglich? Eine fremde Macht, die von Außen her auf mich einwirken und Gewalt über mich ausüben würde, könnte mich wohl verhindern, das Gute, das ich will, zu thun; aber das Böſe, welches ich nicht will, zu thun, könnte mich keine ſolche Macht zwingen; denn da kömmt es nur auf den Willen an, das Böſe zu unterlaſſen, und das kann keine Macht verhindern. Verhindern kann man einen, die Wahrheit zu ſagen, — man braucht ihn nur in die Baſtille zu ſchleppen. Aber kann man ihn auch zwingen, daß er lüge? Nimmermehr! Damit iſt's alſo nichts. Aus einer fremden Macht kann das nicht kommen, ſondern aus der eigenen, als dem Innern, als aus einem Zuſtande des Menſchen, in dem er ſich befindet. Das führt nothwendig auf

ad β. „Ich thue das Böſe, das ich nicht will.“ Warum? Weil ich es will! Was iſt nun die eigene innere Macht? Man ſagt gewöhnlich, dieſe innere Macht ſei die Sinnlichkeit des Menſchen, das das Böſe Nichtwollen ſei das Vernünftige, das Ueberſinnliche, das das Böſe Wollen das Unvernünftige, das Sinnliche. Wie komme ich aber zu dieſem Widerſtreit? Durch Reizungen, Lockungen der Sinne, durch die Sinnlichkeit. Dafür ſcheint auch der Apoſtel zu ſprechen Vers 23. u. 24. *βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου, ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου, καὶ αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου — τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;* Das Geſetz in den Gliedern iſt das nicht das Sinnliche der menſchlichen Natur? Alſo wie vorher der Widerſpruch der war zwiſchen dem Wollen des Guten und dem Nichtthun einerſeits und zwiſchen dem Nichtwollen des Böſen und dem Thun deſſelben andererſeits, ſo iſt jetzt der Widerſpruch zwiſchen dem Geſetz in den Gliedern und dem Geſetz in dem Gemüth.

Woher hat denn aber die Sinnlichkeit jene große Macht über Vernunft und Freiheit? Wie kommt ſie zu der Macht über den Willen des Menſchen, ihn zu beſtimmen zum Böſen? Wenn der Menſch Vernunft und Freiheit der Sinnlichkeit nicht in die Macht gegeben hätte, ſo könnte ſie dies nicht; wenn nicht der Menſch, der die Thierheit an ſich hat, dem Thiere die Macht eingeräumt, ſondern es gebändigt hätte, ſo könnte es ihm nichts anhaben. Daß der Wille die Sinnlichkeit über ſich ſchalten und walten läßt, iſt ſein Werk, dies räumt er ihr ein. In dem Obigen iſt alſo nur eine beliebte alberne Antwort gegeben. Der Widerſtreit im Willen iſt kein von Außen in denſelben gebrachter, ſondern ein Widerſtreit im Willen durch den Willen ſelbſt; der menſchliche Wille widerſtreitet ſich ſelbſt und in concreto als der Wille jedes einzelnen Menſchen in jedem Einzelnen. Dieſes Harte und Herbe des betrachteten Widerſpruchs wird auf das Härteſte und Herbſte ſo ausgedrückt: der gute Wille iſt der böſe und der böſe Wille der gute! So alſo iſt der Wille *τὸ θέλημα ἀντιστρατευόμενον ἑαυτῷ*, voluntas adversaria. — Nun iſt die Aufgabe, zu erkennen, wie dieſer Widerſtreit ſich hebe? Es kann verſucht werden, dieſe Frage

1) mittelſt einer Hypotheſe zu beantworten, nemlich ſo: das Wollen des Guten und das Nichtthun deſſelben, ingleichen das Nichtwollen des Böſen und das Thun deſſelben ſind die einander direkt entgegengeſetzten Elemente des Widerſtreits. Würde alſo das eine Element aufgegeben und nur das andere behalten, ſo wäre der Widerſpruch weg; es hieße dann nicht mehr: der Wille iſt der gute und der böſe, ſondern es hieße: der Wille iſt einzig und allein der böſe. Dieſer bewegte ſich in ſich ſelbſt fort. Allein die Hypotheſe hilft nicht aus; denn das Böſe iſt nur unter der Vorausſetzung des Guten das, was es iſt; ohne Vorausſetzung der Wahrheit iſt die Lüge unmöglich, ohne Gott iſt der Teufel nicht, ohne das Gute iſt und kann das Böſe nicht ſein. Der Menſch kann keinen allein böſen Willen haben in dieſer Oppoſition; denn der Wille, iſt er nicht der gute, ſo kann er der böſe nicht ſein. Da dürfte nun alſo die Hypotheſe nur dahin weiter gehen, auch das Böſe aufzuheben, dann haben wir ſcheinbar nur noch den Willen. Der Wille als Wille weder gut, noch böſe, — da bleibt nichts! Auch das hilft nicht weiter. Iſt er der Wille, ſo iſt er eine Thätigkeit, eine Bewegung und dieſe iſt nothwendig entweder eine ponirende oder negirende, eine poſitive oder negative. Nun denn, wenn auch dieſes nicht hilft, ſo geben wir den Willen auf! Das Wollen iſt weg, das hilft, ſcheint's, aus der Geſchichte. — Aber dieſes den Willen Wegbringen wäre ein Willensakt. Der Wille bringt ſich weg zuvörderſt, indem er ſich zum Begehren herabſetzt; aber im Begehren iſt immer noch ein Wollen, das Begehren enthält das Wollen. Er kann ſich aber auch auf den reinen, einfachen Naturtrieb zurückziehen, auf den Inſtinkt! Was von dem Subjekt in der Macht ſeines Triebes gethan wird, iſt weder gut und böſe; in allen Bewegungen ſeines Triebes verhält es ſich auf vollkommen harmo-

niſche Weiſe. Hier verhielte es ſich alſo mit der Hypotheſe ungefähr ſo, wie dort, wo der Menſch über Irrthümer, Zweifel und die Unſicherheit im Begreifen klagt, und die Vernunft wegwünſcht, weil das Thier von keinem Zweifel und Irrthum gequält wird. Dieſer Gedanke von dem auf ſich ſelbſt ſchlechthin reſignirenden Willen, die Spitze der Hypotheſe, lag ohne Zweifel einer Abhandlung Rouſſeau's zum Grunde. Er kannte ſein Zeitalter durch und durch und kam ſcharfſinnig und beobachtend, wie er war, mittelſt ſeiner Kenntniſſe von den in jener Zeit herrſchenden Laſtern zu der Meinung, die Civiliſation ſei ein widernatürlicher Zuſtand, in welchem die Menſchen ihres Daſeins und ihrer Fähigkeiten nicht froh würden, ſie müßten daher in den reinen Naturzuſtand zurückkehren; dann ſei der Zwieſpalt weg, in dem der Menſch ſagte: das Gute will ich, thue es aber nicht. Dieſer Naturzuſtand verhält ſich aber gerade ſo, wie der Naturtrieb. Die Forderung iſt: der Wille ſoll nicht ſein, ſie iſt ein für den Willen Unmögliches; denn indem er dieſer Forderung Genüge thut, will er, das Aufheben des Wollens iſt ein Wollen, nur als Wille kann er aufhören, Wille zu ſein, und in dem Aufhörenwollen bleibt er Wille. Alſo ſo beantwortet ſich die Frage nicht. Wie aber wird der Widerſpruch gehoben? Vielleicht

2) ſo, daß von ſeinen beiden entgegengeſetzten Elementen das zweite, das negative Element aufgegeben wird. Dann iſt der Widerſtreit weg. Der Menſch, der das Gute will, hört auf, daſſelbe nicht zu thun und er, der das Böſe nicht will, hört auf, daſſelbe zu thun. Die gute That iſt der Wille ſelbſt als der zur That gewordene und in der guten That iſt er als Wille noch enthalten, aber in ihr aufgehoben. Somit hört der Wille auf, ſich zu widerſtreiten, wenn er aufgehört hat, das Nichtwollen des Guten und das Wollen des Böſen zu ſein; dann iſt der Widerſpruch weg und dann hieße der Pauliniſche Spruch: das Gute, das ich will, thue ich, das Böſe, das ich

nicht will, thue ich nicht. Das will ich, ſo ſind wir heraus. Es ſetzt nemlich zwar das Böſe mit Nothwendigkeit das Gute voraus, ohne das Gute iſt das Böſe unmöglich; aber es ſetzt nicht mit gleicher Nothwendigkeit die Möglichkeit des Guten ein Böſes voraus, und eben ſo wenig die Wirklichkeit des Guten. Ohne Gutes kein Böſes! Aber ohne Böſes kein Gutes? Nicht alſo! Fehlt das Gute, ſo iſt das Böſe unmöglich, — aber fehlt das Böſe, ſo kann es doch ein Gutes geben. Iſt das Gute mit dem Böſen behaftet — und in dem ſich widerſtreitenden Willen iſt es wirklich damit behaftet — ſo muß es nicht damit behaftet bleiben. Für das Gute iſt das Böſe nur negative Bedingung. Dieſe Bedingung aber hebt ſich auf und dann iſt das Gute das Wirkliche ohne das Böſe. Gott ohne Teufel, — der Teufel nicht ohne Gott, Wahrheit ohne Irrthum, — aber Irrthum nicht ohne Wahrheit! —

Blieb denn der Apoſtel bei dem Widerſpruch ſtehen? Da hätte er kein heiliger Apoſtel ſein können. Der Apoſtel hat ſich aus dieſem Widerſtreite herausgebracht und zu dem Satze: „das Gute, das ich will, das thue ich, aber das Böſe, das ich nicht will, das thue ich nicht.“ Dieſe Antwort iſt aber noch ſehr unzureichend.

Wodurch hebt ſich der Wille aus dem Widerſpruch, wodurch gelangt er dahin, daß er der des Guten ſey? Entweder

α) durch eine Macht außer ihm, die ſo zu ſagen in ihn eindringt und ihn in die Bewegung bringt, das Gute, das er will, auch zu thun, alſo wahrhaft zu wollen, und das Böſe, das er nicht will, zu unterlaſſen, alſo nicht zu wollen; oder

β) durch eine Macht in ihm, durch eine ſolche, die er ſelbſt iſt.

ad α. Die Macht außer ihm würde ohne Weiteres als Willensmacht anzuerkennen ſein und zugleich als Allmacht, überdem als eine ſolche, die dieſen Widerſtreit zwiſchen Gut und Böſe nicht in ſich hätte. Sie wäre die göttliche Macht, Gott ſelbſt und die Verwandlung des Willens in einen rein guten wäre die Verwandlung durch die göttliche Gnade. Aber mit dieſer Verwandlung und Meinung, daß durch die unbedingte Gnade Gottes der Wille der gute wäre, iſt der Lehre vom Widerſtreit des Guten und Böſen nicht geholfen und ſomit die Frage nicht gelöſt; denn wo bliebe dann der einzelne Wille, wo ſeine Freiheit? Dann iſt blos der unendliche und allgemeine Wille, der auf dem einzelnen höchſtens mechaniſch ſpielte, wie auf einem muſikaliſchen Inſtrument und die einzelnen Willen ſind nur Maſchinen, — der Menſch iſt ſeiner Willensfreiheit beraubt. Das mag der Pietismus zu erbeten, erfühlen, erſchreien meinen, aber hier hilft es uns nichts. Alſo

ad β. der Wille zieht ſich ſelbſt heraus durch die Willensmacht ſelbſt. Das Wollen nemlich iſt ja an ſich ein das Gute Wollen und das Böſe Nichtwollen. Dem Willen iſt die Möglichkeit, daß das Gute in der That gewollt und das Böſe in der That nicht gewollt, alſo jenes gethan und dieſes unterlaſſen werde, an ſich immanent; er kann beides beſchließen nach der ihm immanenten Macht. Aber das in der That Nichtſein des Guten und das in der That Sein des Böſen iſt, jenes das Nichtſein und dieſes das Sein, in einem und demſelben Willen. Solches Nichtſein, welches das Sein und das Sein, welches das Nichtſein iſt, kennen wir bereits als das Sollen. Ich will das Gute, thue es nur nicht, d. i. ich ſoll das Gute thun; ich will das Böſe nicht, aber ich thue es, — das iſt das Nichtſollen des Böſen. Das Nichtwollen iſt an ſich das Nichtſein deſſelben, das Thun iſt an ſich das Sein deſſelben. Jetzt alſo wäre der Pauliniſche Spruch folgender: Das Gute, das ich will, aber nicht thue, ſoll ich thun und das Böſe, das ich nicht will, aber thue, ſoll ich nicht thun. Dieſes in den Willen ſelbſt geſetzte Sollen als Gebot, und Nichtſollen als Verbot, iſt die Pflicht; allein durch's Geſetz iſt in dem einzelnen Willen die Pflicht. Die Pflicht aber iſt ja ſelbſt

1) ein ſich Widerſtreitendes, ein innerer Widerſpruch, — der einzelne Wille nun iſt ja der ſich ſelbſt widerwärtige, ein ebenſo innerer Widerſpruch; alſo die Pflicht iſt der in den einen Widerſpruch geſetzte Widerſpruch. „Das klingt ja wie purer Unſinn!“ Es verhält ſich aber damit z. B. wie mit der Krankheit. Das erkrankende Leben iſt das Leben im Conflikt mit ſich ſelbſt, es entſteht eine Unruhe, ein Widerſpruch. Was iſt dann die Arznei? Häufig ein Gift, ſchwächeres oder ſtärkeres. Das Gift aber widerſtreitet dem Leben, ein Tropfen Blauſäure tödtet ja augenblicklich, — es iſt ein Widerſpruch. Alſo das Gift in die Krankheit gebracht iſt ein Widerſpruch in den Widerſpruch gebracht, ſo wird es Gegengift und der Menſch geſundet davon. Der eine Widerſpruch ſoll den andern und ſich mit vernichten, die Widerſprüche ſich aufheben. Ein ſolches Gegengift, in den mit ſich widerſtreitenden Willen geſetzt, iſt die Pflicht, ſie hat die Beſtimmung, die Krankheit des Willens zu vertilgen, ſie iſt eine herbe und bittere Arznei, die niemand gern nimmt, von der aber jeder gern dem andern eine Doſis verſchreibt. So der ſchlechte Pfarrer: „thut nach meinen Worten, aber nicht nach meinen Werken!“ Mit dem poſitiven und negativen Sollen und mit der Pflicht hebt, indem es oder ſie dem ſich ſelbſt widerſtreitenden Willen immanent iſt, dieſer Wille an, aus dem Widerſtreit herauszukommen, der Wille hebt an der zu ſein, der in der That das Gute will. Aber das Sollen und die Pflicht iſt nur der Anfang, aus dem Widerſpruch herauszukommen, das iſt noch nicht das Ende, mit dem Sollen und den Pflichten iſt noch gar nichts gethan, der Menſch muß ſie übernehmen; mit der Arznei wird der Kranke nicht geſund, — genommen muß ſie werden.

2) Das Zweite iſt, daß der Menſch, deſſen Wille aus jenem Widerſtreit kommen will, das Sollen und die Pflicht erkenne und anerkenne; die Pflicht muß gewußt, erkannt ſein, ſonſt kann ſie nicht vollzogen werden. Aus dem Widerſpruch

mit ſich ſelbſt bringt der Menſch ſich noch keineswegs dadurch heraus, daß er der Verpflichtete iſt, ſondern dadurch, daß er ſeine Pflicht thut, indem er weiß, was ſeine Pflicht iſt. Gefühle, Gemüthsbewegungen, Rührungen des Herzens, Andacht und Andächtelei thun's nicht, die helfen nicht aus dem Widerſpruch heraus, ſondern allein die Pflicht, indem ſie vollzogen wird. Er kann dabei zugleich in der Rührung des Herzens ſein, wenn er die Pflicht vollzieht und dadurch im Vollziehen beſtärkt werden, aber die Rührung allein hilft nichts.

Das nothwendige Erforderniß dafür, daß der Wille des Menſchen, der an ſich der gute Wille iſt, auch für ſich der gute Wille ſei, iſt die beſtimmteſte Erkenntniß der Pflicht und daher jener innige Zuſammenhang zwiſchen Cultur des Willens und Cultur des Verſtandes. Betbruderei bringt eher davon zurück, als dazu. Aber wie kommt der Menſch als Einzelner zur Erkenntniß der Pflicht, die ohne Erkenntniß nicht vollzogen und ohne deren Vollziehung der Widerſpruch nicht gehoben werden kann. So zuerſt, daß er im Verhältniß zum allgemeinen Willen, wie er der concrete iſt, ſteht. Dieſer allgemeine Wille iſt zunächſt der Familienwille von ihrem Oberhaupte aus, in welchem er concentrirt iſt; der einzelne Menſch in der Familie kömmt allein dadurch, daß er ſeine Pflicht lernt vom Vater und daß er das Sollen lernt, zu ihrer Erkenntniß. Dieſe iſt alſo ſchon hierin eine äußere und angelernte. Weiter iſt es der Volkswille, concentrirt in der Regierung; ſie enthalten für jeden im Volke die Beſtimmung ſeiner Pflicht und zeichnen ihm die Bürgerpflichten vor. Aber wenn nun auch der Einzelne auf dieſe Weiſe zum Wiſſen des Sollens gekommen iſt, thut er nun auch, was er ſoll? — Er weiß es ja doch! Keineswegs, ſo kommt er aus dem Widerſpruch noch nicht heraus. Jene Erkenntniß iſt an ihn gebracht. Iſt er nun auch von dem Gelernten überzeugt, iſt er deſſen, was er ſoll, auch ſchlechterdings gewiß? Wie ſoll er dazu kommen?

Blos durch's Tradiren, durch Auswendiglernen des Katechismus? Wenn es dahin kömmt, daß der Menſch, welcher ſeine Pflicht gelernt hat, alſo dem die Erkenntniſſe von Andern mitgetheilt worden, dieſe Erkenntniß der Pflichten in ſich ſelbſt erzeugt und bewirkt, dann kann die Gewißheit nicht fehlen, daß er das Böſe immer laſſen, das Gute immer vollziehen werde. Indem wir alſo durch unſere Anſtrengung die Erkenntniß der Pflichten erringen, heben wir uns aus dem Widerſpruch und das iſt die Beſtimmung des geiſtlichen Standes, dabei den Menſchen zu unterſtützen, wenn der Schulmeiſter die Pflichten auswendig gelehrt hat, daß jeder die rechte Erkenntniß der Pflicht habe; das iſt die wahre Ueberzeugungstreue. Der Weg vom Böſen zum Guten iſt einzig der durch die begriffene Pflicht. Auch der Weg zur Wiſſenſchaft davon iſt allein dieſer.

Anmerkung. Die Pflicht wird vollzogen und ſo das Gute gethan, das Böſe unterlaſſen, indem der Menſch, dem ſie obliegt, ſich durch die erworbene Erkenntniß derſelben zu ihrer Vollziehung ſelbſt beſtimmt. Vor ihrer Vollziehung war er in Zwietracht mit ſich ſelbſt, ſich ſelbſt entgegen, ſein Feind; mit ihrer Vollziehung aber hebt er an, aus dieſer Feindſchaft herauszukommen, ſich mit ſich ſelber zu verſöhnen, und in der Vollziehung fort und fort iſt er zur Eintracht mit ſich ſelbſt gelangt. Die Klage verſtummt, das ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος iſt vertilgt, — in der Erfüllung der Pflicht allein iſt Friede, im Frieden allein Seligkeit! So iſt's auf dem ethiſchen Standpunkte. Auf dem dogmatiſchen Standpunkte iſt es ebenſo. Durch Gott wird in Chriſto Friede gemacht mit den Menſchen, der aber ohne Erfüllung der Pflicht nicht möglich iſt. Das Dogmatiſche und Ethiſche iſt auch hier augenſcheinlich verbunden. Zu der Erfüllung der Pflicht beſtimmt ſich der Menſch ſelbſt durch die von ihm errungene Erkenntniß; alſo dieſe Erkenntniß iſt der Beſtimmungsgrund beim Pflichterfüllen. Die Pflicht im Willen geht auf das Objekt für den Willen;

die Erkenntniß der Pflicht als der beſtimmende Grund geht ebenſo auf den Grund des Willens und iſt ſo objektiver Grund, Beweggrund, Motiv. Aber die Erkenntniß der Pflicht, wie ſie vom Subjekt errungen wird, bezieht ſich zugleich auf das Subjekt, und ſo iſt dieſer Grund zugleich ein ſubjektiver Beſtimmungsgrund, der Erregungsgrund, bei Kant die moraliſche Triebfeder.

§. 21.

Die Lehre vom Beſtimmungsgrund für den Willen.

Sie iſt die Vollendung der Lehre von der Pflicht, eine Lehre, die die größte Wichtigkeit hat.

Für das Subjekt des Willens iſt das für es beſtimmbare Objekt in ſeiner Erkenntniß von demſelben vorhanden

1) als Sinnliches im Sinnlichen,

2) entweder als Sinnliches im Nichtſinnlichen, oder als Nichtſinnliches im Sinnlichen. Vergl. oben §. 16.

Das ſich Verhalten des Subjekts im Beſtimmen des Objekts iſt daher auch entweder ein blos ſinnliches, oder ein ſittliches und geiſtiges. Für die Erkenntniß des ſittlichen Beſtimmungsgrundes wird auf das eine, wie auf das andere Verhältniß des Subjekts des Willens zu reflektiren ſein, wobei angehend das eine die Anthropologie zu Hülfe genommen werden muß.

ad 1. Das Sinnliche als ſolches beſtimmend iſt das Subjekt ſelbſt in ſeiner Erkenntniß, ſelbſt ein beſtimmtes und hängt daher das Beſtimmen des ſinnlichen Objekts von dieſer Beſtimmtheit des Subjekts ab. Seine Erkenntniß nemlich des ſinnlichen Objekts als ſolchen iſt irgend eine Erfahrung, die von ihm gemacht wird oder worden iſt. Das Subjekt iſt alſo ein als erfahrendes beſtimmtes Subjekt. In der Erfahrung nemlich verhält das Subjekt ſich als empfindend oder ſinnlich ſchauend, ferner als erinnernd und als vorſtellend; ſinnlich ſchauend z. B. die Frucht am Baume, etwa in ihrer Reife. Das ſie Sehen, dieſe Empfindung iſt noch nicht die Erkenntniß der Frucht, doch der Grund der Erkenntniß. Eva ißt den Apfel und macht die Erfahrung. So ſteht das Objekt dem Subjekt gegenüber, es iſt ihm präſent. Aber es kann das Objekt auch dem Subjekt nicht gegenüber ſein, es kann ein abweſendes, geweſenes, längſt vergangenes ſein und doch kömmt das Subjekt zur Erkenntniß davon, z. B. durch ein Denkmal, durch ein Wort, mittelſt des Nachſchauens, der Erinnerung. Dort war es ein natürliches Objekt, hier iſt es ein geſchichtliches. So wird dem Einen z. B. das alte Rom zum Objekt einer Erkenntniß, indem er es nicht anſchaut wie die Kuh das Thor, ſondern indem er die Geſchichte lieſt, und ſich nachſchauend, erinnernd, reproducirend verhält. Hierin liegt das Objektive. Aber das Subjekt macht ja dieſe Erfahrung und verhält ſich in ihr empfindend; ſein in ihr ſich Verhalten iſt ein Verhalten wie vom Objekt zum Subjekt und hier iſt das Subjekt nicht empfindend, ſchauend, ſondern fühlend. Jener Beſtimmungsgrund, wie derſelbe ein rein ſubjektiver iſt, iſt der durch's Gefühl das Subjekt anregende, treibende Grund, wie eine dem Subjekt immanente Feder, die das Subjekt von ſelber treibt, Triebfeder, elator animi. So wäre nun aber der Beſtimmungsgrund Motiv, indem er als Erfahrung des ſinnlichen Objekts, wie es blos ein ſinnliches iſt, ein ſinnlicher Beſtimmungsgrund, ein ſinnliches Motiv, — und eben derſelbe als der ſubjektive, wie er das mit der Erfahrung verknüpfte Gefühl iſt, wäre gleichfalls ein ſinnlicher Anregungsgrund, eine ſinnliche Triebfeder. Sich auf das ſinnliche Objekt als ſolches einlaſſend in allen Beziehungen hätte mithin der Menſch für ſein Wollen, Thun oder Wirken einzig und allein ſinnliche Beſtimmungsgründe, durch Erfahrungen und Gefühle würde er beſtimmt und beſtimmte er ſich ſelbſt. Von dieſen ſinnlichen Bewegungs- und Erregungsgründen für unſer Wollen und

Wirken iſt aber unſer ſittlicher Grund und unſere ſittliche Triebfeder nicht dem Grade nach, ſondern qualitativ verſchieden. Dieſe Verſchiedenheit iſt die des Poſitiven gegen das Negative. Aus dem Sinnlichen gibt es kein allmähliges Fortſchreiten etwa durch ein Verfeinern des Sinnlichen in's Sittliche, ſondern der Gang vom Sinnlichen in's Sittliche iſt ein Sprung, ein Abbrechen, kein Continuiren. So kann aus dem Schurken nicht allmählig ein ehrlicher Mann werden, er muß mit einem Male ſich von der Schurkerei losreißen. — Das Wollen nur vorerſt unter der Herrſchaft des ſinnlichen Beſtimmungsgrundes iſt noch nicht zum Bewußtſein gekommen, noch nicht das Wollen als ſolches, ſondern als Begehren und Verabſcheuen und ſo ſind dann auch die Willensakte noch keine Vorſätze, Entſchlüſſe und Beſchlüſſe, ſondern Begehrungen und Verabſcheuungen. Was begehrt oder verabſcheut wird, iſt unmittelbar das ſinnliche Objekt als ſolches; die Erkenntniß deſſelben, der Beſtimmungsgrund, daß es begehrt oder verabſcheut wird, enthält zugleich das Gefühl und dies iſt bei dem, welches unmittelbar begehrt, die in ihm ſich regende Luſt oder Unluſt, und das Objekt, welches, indem das Subjekt durch die Erkenntniß beſtimmt wird, zugleich eine Beziehung hat auf die Luſt, iſt das Angenehme, es wird angenommen, es iſt der Subjektivität angemeſſen; ebendaſſelbe, wie ſein Objekt mit der Unluſt verknüpft wird, iſt das Unangenehme und ſo iſt der Begehrungs- und Verabſcheuungsgrund die Erkenntniß des Objekts mit dem Gefühl der Luſt und Unluſt als Beſtimmungs- und Anregungsgrund für die Begierde und Verabſcheuung. Die Wirkung, die das Begehren hat, iſt die Befriedigung der Begierde poſitiv und die Verabſcheuung negativ, welche von dem Subjekt angenommen oder ausgeſtoßen wird. Der Zweck, den die Befriedigung poſitiv und negativ hat, iſt die Selbſterhaltung des Subjekts als des animaliſchen und pſychiſchen lebenden, ohne daß jedoch es ſelbſt ſich dieſes Zweckes bewußt iſt oder bewußt ſein muß, wie z. B. das Kind, welches ißt. Warum ißt es? Weil es ihm ſchmeckt, nicht weil es weiß, daß es leben ſoll. Aber der Gegenſtand, der begehrt oder verabſcheut wird, kann der Art ſein, daß die Erkenntniß deſſelben mit dem Gefühl der Luſt nicht bei Befriedigung des Gegenſtandes unmittelbar, ſondern mit Beziehung auf einen andern verknüpft wird. Dann iſt es mittelbar angenehm, dann iſt das Objekt für den Willen als begehrenden das Nützliche oder Schädliche und dann verhält ſich der Begehrende, der Menſch zugleich als der Verſtändige. Das Stück Brod wird von dem Hungrigen genoſſen. Aber das Stück Feld wird eingeſät, der Menſch begehrt die Frucht, um aus den Körnern Brod zu backen. Der Wilde lebt in den Tag hinein von der Jagd. Der Bauer iſt ſchon in der Sphäre des Verſtandes angekommen. Das Klug- und Unklugſein tritt hier hervor. Die Klugheit hier iſt blos ein mittelbares Begehren; ob noch ſo groß, ſie bleibt ſinnlich. Sittlich iſt ſie nicht zu loben und im Gegentheil die Unklugheit nicht zu tadeln, obgleich der ſinnlich gewöhnliche Menſch den klugen auch ſchon den ſittlichen nennt. Das Verhältniß des ſinnlichen Beſtimmungsgrundes zum Wollen, welches als Begehren ſich mittelbar oder unmittelbar ſinnlich beſtimmt zum Wollen und Begehren und zu deſſen Befriedigung, iſt

a) ein Verhältniß der Präcedenz und Succeſſion einerſeits, andererſeits der Cauſalität und des Effekts. Dem Grunde für's Wollen als Begehren geht vorher die Erkenntniß des Objekts, welches zu begehren oder zu verabſcheuen ſteht. Dieſe Erkenntniß — und das ihr immanente Gefühl — iſt der Zeit nach das erſte; das zweite iſt, daß der Wille die Erkenntniß zum Grunde für ſich macht, und das dritte, daß der Menſch aus dieſem Grunde wirklich begehrt oder verabſcheut und ſeine Begierde befriedigt. Iſt das eine, ſo folgt nothwendig das andere. Das iſt demnach, ob zwar ein pſychiſches, ein blos natürliches Verhältniß; der ſich ſo beſtimmende Menſch iſt der natürliche, ἄνθρωπος σαρκικός, noch unfrei, determinirt. Er muß beim Nachdenken darüber auf die Hypotheſe des Determinismus gerathen und die Willensfreiheit läugnen. Sodann

b) das Objekt als lediglich ſinnliches im Sinnlichen iſt ein ſehr verſchiedenes und mannigfaltiges. Der Reichthum dieſer Objekte für die Erkenntniß mittelſt der Empfindung iſt überaus groß in der Natur, von dem Fiſch im Meer bis zu den indianiſchen Vogelneſtern als Gegenſtänden des Genuſſes. Noch größer iſt der Reichthum der Erkenntniſſe in Bezug auf hiſtoriſche Objekte, wie ſie es durch die Erinnerung, durch die Reflexion auf das, was geweſen, werden. Der ſinnlichen Beſtimmungsgründe ſind demnach mannigfaltige und vielfache, je nachdem die Erkenntniſſe und deren Objekte bald dieſe, bald andere ſind. Mit ſolchen ſinnlichen Beſtimmungsgründen glaubt man die Welt zu cultiviren!

ad 2. Wenn wir bei dem ad 1. Geſagten in uns gegangen ſind und unſere innere Richtigkeit eingeſehen haben, ſo iſt alſo das hier Vorzutragende leichter zu faſſen. Das Wollen als das den entweder im Sinnlichen nichtſinnlichen, oder im Nichtſinnlichen ſinnlichen Gegenſtand beſtimmbare iſt ein bereits ſelbſt beſtimmtes; die Beſtimmtheit, die es hat, iſt die Pflicht. Das Subjekt des Willens erhält und hat an der von ihm ſelbſt erworbenen Erkenntniß der Pflicht den Beſtimmungsgrund für ſeinen Willen und ſo iſt er der ſittliche Beſtimmungsgrund. In Anſehung des Objekts, welches der Wille aus dem Grunde der Pflicht beſtimmt, iſt dieſer Grund das ſittliche Motiv, in Anſehung des Subjekts, deſſen Wille er iſt, und in welchem ſich zugleich ein Trieb regt, die Triebfeder, elator animi, das Treibende des Geiſtes. Hierbei vgl. §. 16 Dort hieß es: Gegenſtand für den Willen des Menſchen iſt zunächſt ein anderer Menſch, jeder als ein im Sinnlichen nichtſinnliches Objekt. Das ſinnliche Objekt im Nichtſinnlichen wird der Gegenſtand der Begierde, das Nichtſinnliche im Sinnlichen, der Menſch, kann auch Gegenſtand der Begierde werden. Der Kannibale macht den Menſchen zum Gegenſtand ſeiner Freßbegierde. Der Lebenskluge ebenſo, er nähert ſich dem andern, ſucht ihn an ſich zuziehen, damit er ihm nütze. Das kann Neigung, Geſchlechtsbegierde u. ſ. w. werden; einer iſt dem andern Objekt der Begierde und die Frage iſt die, ob der Kannibale, oder der ränkevolle Bube ſchlechter iſt. — So wie Du mich gegenüber haſt, bin ich Dir Gegenſtand der Pflicht! Der eine Menſch iſt für den andern nicht Objekt der Begierde, ſondern der Pflicht, weil jeder der Berechtigte iſt. Einer iſt für den andern Gegenſtand der Erkenntniß und daraus fließt die Erkenntniß der Pflicht eines jeden Menſchen gegen den andern als ein ſittliches Motiv. Es kann einer Gegenſtand der Zuneigung eines andern und ein zweiter der Gegenſtand ſeiner Abneigung werden oder ſein; der eine iſt dem einen zugeneigt und liebt ihn, der andere dem einem abgeneigt und haßt ihn, beides ganz natürlicher Weiſe. Er liebt den einen, weil er ihm wohlgefällt, wie er ihn ſieht, erkennt er ihn als angenehm; oder mit der Erkenntniß iſt das Urtheil der Nützlichkeit verbunden. Der Beweggrund der Liebe iſt das ſinnliche Gefühl im Angenehmen und Nützlichen. Dem andern iſt er abgeneigt, weil er ihm mißfällt, vielleicht wegen ſeines Geſichts, Benehmens u. ſ. w. Die Unluſt iſt hier Motiv der Abneigung. Aber es mag einer den andern lieben oder haſſen, er hat Pflichten gegen ihn; Wohlgefallen und Mißfallen kommen dabei gar nicht in Betracht. Der Beſtimmungsgrund als Bewegungsgrund iſt die Erkenntniß der Pflicht als ſittliches Motiv. Von beiden wäre z. B. der, welcher ihm mißfällt, den er haßt, ein Angeklagter, und der, der ihm gefällt, den er liebt, wäre der Kläger, er aber wäre der Richter. Seine Pflicht erfüllt er nicht, wenn er beim Urtheil auch nur die geringſte Rückſicht nimmt auf Neigung, Luſt und Unluſt, und nicht sine ira et studio richtet. So unter Gelehrten der Recenſent, wenn er für oder gegen einen eingenommen iſt und danach recenſirt, ſo muß die Recenſion ungerecht, unſittlich werden.

Weiter oben kam die Sache vor als ein ſinnliches Objekt im Nichtſinnlichen, als das Eigenthum, als etwas, das die Beſtimmtheit des Rechtes ſchon in ſich hat; die Pflicht des Menſchen, für deſſen Willen das Eigenthum eines andern das Objekt wird oder iſt, hat an ihrer Erkenntniß gleichfalls den Beſtimmungsgrund als Beweggrund für den Menſchen in Behandlung der Sache entweder negativ, ob er ſich nur ihrer enthalte, oder poſitiv auf ihre Erhaltung bedacht ſei. Die Erkenntniß von der Sache zugleich mit der Erkenntniß der Pflicht in Anſehung der Sache iſt der ſittliche Beweggrund, das ſittliche Motiv, und ein anderes als dieſes Motiv kann es für das ſittliche Behandeln der Sache gar nicht geben. Einer nun begehrt z. B. heftig das Eigenthum eines andern; wodurch wird er abgehalten, ſeine Begierde zu befriedigen, oder, was er begehrt, an ſich zu reißen? Durch Mancherlei; den ganz rohen, den Menſchen, deſſen Begehren noch kein Wollen iſt, hält das Zuchthaus oder der Schandpfahl ab. Dies iſt ein ſinnliches Motiv; er wird vor dem Eigenthum bewahrt, wie der wohlgezogene Hund vor dem Fleiſche. Oder das Ehrgefühl als Motiv, hält ihn vom Diebſtahl ab. Dies iſt allerdings edler, aber noch nicht ſittlich, dies Ehrgefühl iſt ſo wenig ein ſittliches Motiv, als die Ehrbegierde eine Tugend iſt. Freilich ſicher bleibt mein Eigenthum vor dir, wenn du Ehrgefühl haſt, aber darum iſt es noch kein ſittliches Motiv. Es kömmt dabei auch noch auf die Summe an, z. B. eine Million! Würde ſie nicht dein Ehrgefühl überſteigen? Der Schuft kann ſich immer auf's Ehrgefühl berufen, ſo gut als der Ehrliche. „So wahr ich ein ehrlicher Mann bin" iſt ja das dritte Wort im Schacher! In dem rechtlichen Willen beſteht erſt die Tugend, der ſittliche Beweggrund hier iſt die Erkenntniß der Pflicht, das gemeine

Leben als das in den Sachen iſt eben ſo wohl das Leben unter den Perſonen. — Das dritte wäre: der Menſch ſelbſt im Verhältniß zu ſich ſelbſt. Auch in dieſem Verhältniß wird er Gegenſtand für ſeinen Willen, und iſt in dieſem Willen eine Pflicht enthalten, die ſich gleicherweiſe auf ihn als auf ihren Gegenſtand bezieht. Die Erkenntniß der Pflicht und zugleich die Erkenntniß von ihm, dem ſie obliegt, iſt Beſtimmungsgrund im Vollziehen jener Pflicht, es iſt ein ſittliches Motiv, durch das er ſich beſtimmt im Verhältniß zu ſich ſelbſt gegen ihn ſelbſt. An ſinnlichen Motiven fehlt es, was die Verhältniſſe eines jeden zu ſich ſelbſt betrifft, auch nicht, ſie ſind in Menge vorhanden. Die Liebe zum Leben hält z. B. einen lang vom Selbſtmord ab. „Niemand hat je ſein eigen Fleiſch gehaſſet.“ Die natürliche Selbſtliebe kommt aus der Begierde, und ſelbſt die Liebe ſteht noch in dieſer Sphäre, aber nur als φιλία ἑαυτοῦ, ſie muß erſt noch ἀγάπη werden. Wo die Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt beſtimmend iſt für den Willen, iſt das Leben aus dem Motiv weggerückt, da iſt es nur Mittel, Werkzeug. Das Leben mag einem wohl eine Laſt werden, er wünſcht, daß es ende; doch behält er die Pflicht gegen ſich in Anſehung ſeines Lebens und je beſtimmter er ſie erkannt hat, deſto mehr wird er es zu erhalten ſuchen. Die Sehnſucht nach dem Tode iſt an ſich eine ganz natürliche, der Apoſtel Paulus ſagt Phil. 1, 23.: ich ſehne mich abzuſcheiden und bei Chriſto zu ſein. Fichte hat dieſen Spruch für unmoraliſch erklärt, aber es iſt nicht abzuſehen, warum dies unmoraliſch ſei. Unmoraliſch wäre es, wenn der ſich ſehnende aus dem Leben heraus wollte. Es werden wenige ſein, die im Alter den Tod nicht wünſchen, höchſtens Dichter, denen die Phantaſie immer noch Luſt gewährt. Wo es reizlos geworden iſt, wie beim Philoſophen, der die Phantaſie immer im Zügel halten muß, warum ſoll der Menſch da nicht mit der Sprache heraus? Wem kann Zuneigung und Abneigung aufgedrungen werden? Wie in der Wiſſenſchaft nicht das Zweifeln und wenn es auch bis auf die Spitze geht, wenn es ſelbſt abſolutes iſt, nicht verdammlich iſt, ſondern das Läugnen, ſo iſt es auch im Leben und in der Sittlichkeit. Nicht das Gleichgültigwerden und -ſein des Lebens iſt verdammlich, wenn auch die Gleichgültigkeit ſich ausſpricht im Sehnen, ſondern das poſitive Gegentheil, das gegen das Leben Erbittertſein, das Verzweifeln.

Das im Nichtſinnlichen ſinnliche Objekt als ſinnliches iſt Gegenſtand der Empfindung, Anſchauung, Vorſtellung und Erinnerung; aber als Sinnliches im Nichtſinnlichen, als Geiſtiges iſt es kein ſolcher Gegenſtand, ſondern der des Andenkens, Gegenſtand der Andacht. Er kömmt in jeder Religion vor, wenn ſie anders nur Religion iſt. Hier ſchränken wir die Betrachtung deſſelben auf die chriſtliche Religion, auf die chriſtliche Kirche ein. In ihr einerſeits als der Römiſch-katholiſchen iſt jener Gegenſtand ein ſehr mannigfaltiger, nach Form und Inhalt vielfacher, in unbeſtimmbar viele Gegenſtände getheilt; die bedeutendſten ſind die Reliquien, Crucifixe, Heiligenbilder, die ſieben Sakramente, der Geſang, die ſymboliſchen Handlungen der Prieſter bis auf ihre Kleider, Lichter, Schellen u. ſ. w. In der proteſtantiſchen Kirche hingegen iſt eben jener im Nichtſinnlichen ſinnliche Gegenſtand ein vereinfachter, Taufe und Abendmahl, Kirchengeſang, Geläute, Gebet, Predigt mit den Bildern, in welchen ein geiſtiger Gegenſtand dargeſtellt und betrachtet wird. Je mehrere dieſer Objekte in einer Religion oder Kirche ſind, je ſtärker ſie in die Sinne fallen, deſto ſtärker iſt der ſinnliche Eindruck, wobei das ſittliche Motiv fehlt, ſo daß die Gemeinde hinſichtlich des Sittlichen zu kurz kömmt, ihre Befriedigung im Sinnlichen findet, durch das Sinnliche erdrückt wird. Je weniger Prunk, deſto näher liegt das ſittliche Motiv. Die Kirche iſt das Edle, wobei ſo wenig als möglich Pracht zu ſuchen iſt. Das Wahrhafte in jeder poſitiven Religion und Kirche mit allen ihren Aeußerlichkeiten iſt die Richtung auf den freien Willen in der Pflicht, die ihm obliegt, in deren Beſchluß und Vollziehung. Dies iſt das Höchſte, ohne es alles andere Heuchelei! — Jezt noch einige Fragen!

I. Welches iſt das Verhältniß, worin der Wille als ſich entſchließend und als beſchließend zu dem ſittlichen Motiv ſteht, kraft deſſen er dieſer entſchließende und beſchließende wird? Antwort: es iſt

a) kein Verhältniß des Entſchluſſes und Beſchluſſes als eines Nachfolgenden und Späteren zu dem Grunde deſſelben als dem Vorherigen, es iſt kein Zeitverhältniß; auch kein Verhältniß des Entſchluſſes als der Wirkung zum Motiv als der Urſache, kein Cauſalverhältniß, ſondern ein Verhältniß des Entſchluſſes als des terminus medius zum Motiv, als dem terminus major. Nemlich nicht nachdem ſie erkannt worden, ſondern indem die Pflicht erkannt wird, wird ſie gewollt und beſchloſſen. Die erkannte Pflicht iſt gewollt, beide ſind Eines, gedacht = gewollt! Wie der Entſchluß ein Verhältniß zum Grunde deſſelben hat, ſo hat er auch eine Beziehung zur That und dies iſt auch kein chronologiſches oder cauſales Verhältniß, ſondern mit dem Entſchluß iſt die That; indem der Entſchluß gefaßt wird, wird er vollzogen. Alſo auch da iſt das Verhältniß ein rationelles, der terminus medius iſt der der Entſchließung, der terminus minor die That. Hier heißt es gewollt = gethan. So iſt das Thun des Menſchen ein freies, die ſittliche That iſt aus einem Stück.

b) Der Willensakte aber, der Entſchlüſſe und Beſchlüſſe ſind viele und mannigfaltige. Die Gründe, durch welche der Wille ſich beſtimmt, ſind auch viele und mannigfaltige, jedoch mit dem Unterſchied, daß der ſittliche Beweggrund nur nach ſeiner Form ein mannigfaltiger, aber nach ſeinem Inhalt einer und derſelbe iſt. Der ſinnlichen Beweggründe ſind auch dem Inhalte nach viele und verſchiedene. Der Beweggrund, durch den einer zur Habgier beſtimmt wird, iſt ein anderer, als der, wodurch er zum Ehrgeiz beſtimmt wird; hingegen der Entſchluß, einem andern Recht widerfahren zu laſſen, und der, einem eine Wohlthat zu erweiſen, iſt nur nach der Form, nicht nach dem Inhalt verſchieden, der Inhalt iſt bei beiden die Erkenntniß der Pflicht. Iſt daher das Thun aller Menſchen rationell, ſo iſt es, ſo iſt der Grund aller Handlungen die eine Vernunft. Das Verdienſt, den ſittlichen Beweggrund in ſeiner Identität philoſophiſch erkannt zu haben, gebührt Kant, nur hat er den Unterſchied zwiſchen Einfachheit des Inhalts und Mannigfaltigkeit der Form übergangen. Warum ſoll ich? Weil es deine Pflicht iſt, weil du ſollſt, heißt es bei ihm, und dieſe Repetition brachte Kant um den Credit. Zur Sittlichkeit beſtimmt ſich der Menſch in allen Verhältniſſen ewig aus einem und demſelben Grunde, was den Inhalt betrifft, obgleich die Form ſehr verſchieden iſt. Daher auch der Katechismus ein Princip fordert für die Moral, wenn er Werth haben will.

II. Welches iſt die Urſache des ſittlichen Beweggrundes, welches iſt der Grund dieſes Grundes? woraus, wodurch und wie erhält der Menſch in ſeinem Wollen ein ſolches Motiv? Antwort: aus dem Verhältniſſe, worin das Subjekt des Willens und der Pflicht

a) zur Welt des Rechts, zur moraliſchen Welt ſteht. In dieſer Welt iſt und findet ſich das denkende Subjekt, die von keinem hervorgebracht wird, ſondern vor jedem vorher iſt. Beſtimmter Weiſe iſt dieſe Welt des Rechts der Staat, dein Staat, dein Volk, dein Vaterland. Aber dieſe Welt des Rechts hat ihre Geſetze, Pflichten, Inſtitutionen, Anſtalten, dieſe Welt des Rechts iſt eine ſehr beſtimmte Welt der Rechtsordnung. Darin iſt jeder geboren, darin findeſt du deine Pflichten vor, lernſt ſie; draußen hätteſt du gar keine, exiſtirteſt gar nicht! Aber dieſe Welt des Rechts iſt eine vor jedem, der in ihr entſteht, geſchichtlich entſtandene, vorhandene, geſchichtlich hat ſie ſich Geſetze, Pflichten, Rechte gegeben und ſich darin geſtaltet, entwickelt und entfaltet. Dieſe Welt des Rechts hat eine Vorwelt. In der Beziehung kann es heißen: der ſittliche Beweggrund für jeden Menſchen in ſeinem Wollen und Thun iſt, je größer die Vergangenheit eines Volkes, deſto reicher nach der Form. So iſt der Deutſche, deſſen Rechtswelt eine tauſendjährige iſt, bei weitem reicher an ſittlichen Motiven, als der Amerikaner, der kaum eine Geſchichte hat. Das ſittliche Motiv iſt zugleich ein hiſtoriſches. Aber wenn auch der Beweggrund für's Rechtthun ein hiſtoriſcher iſt, ſo iſt doch das Recht ſelber nicht in ſeinem Urſprung hiſtoriſch, ſo wenig als die Religion. Der Urſprung der Religion iſt in Gott, der Urſprung des Rechts auch, geht alſo über die Geſchichte hinaus; Gott iſt nicht hiſtoriſch! In unſeren Tagen legt man beſonderen Werth auf's hiſtoriſche Chriſtenthum, auf's hiſtoriſche Recht! Das iſt eine offenbare Verwechslung des Rechts mit dem Rechtsmotiv. Herr von Meiſenbug hat unter dem Titel: Servius, einen Hauptverſuch gegen die hiſtoriſche Schule gemacht und geht darin mit großer Energie zu Werke; nur ſcheint er den Unterſchied zwiſchen Recht und Rechtsmotiv noch nicht zu ahnen.

b) Zum Wiſſen ſeiner Pflicht gelangt der Menſch in ſeinem Verhältniß zur Welt des Rechts; aus ihm ergibt ſich für ihn, den Menſchen, der ihn im Rechtthunwollen und Vollbringen beſtimmende Grund als Motiv. Eben aber des Wiſſens ſeiner Pflicht theilhaftig geworden, ſeine Pflicht wiſſend, iſt der Menſch im Verhältniß zu ſich ſelbſt. In dieſem Wiſſen iſt oder wird, was ihn betrifft, ein Gefühl rege, das, wie jedes Gefühl, eine ſubjektive Bewegung oder ein bloßer Zuſtand des Subjekts iſt. Für das Beſchließen und Vollbringen deſſen, was dem Menſchen als Pflicht obliegt, iſt dies Gefühl ein anregender, ja, ſo zu ſagen, ein treibender Grund, die Triebfeder. Als Gefühl in ſeiner Subjektivität iſt es, wie jedes Gefühl, ein ſinnliches; aber als in jenem Verhältniß des ſeine Pflicht wiſſenden Menſchen entſtehend iſt es qualitativ von allen andern verſchieden, und heißt es das moraliſche Gefühl, the moral sense. Aus ſeiner Entſtehung und allem dem, wodurch dieſe bedingt iſt, wird daſſelbe in ſeinem qualitativen Unterſchied von allen andern Gefühlen und in ſeiner Weſenheit begriffen; die Bedingung ſeines Entſtehens iſt eine dreifache. Kant hat es zuerſt zu begreifen angefangen. Es iſt nemlich die Entſtehung dieſes Gefühls bedingt:

1) durch die Kenntniß oder Erkenntniß des Geſetzes; dieſe iſt die Bedingung, ohne welche in dem Menſchen jenes Gefühl nicht entſtehen kann, die conditio sine qua non. Es iſt nemlich das in allen und jeden Pflichten als deren Princip enthaltene, die Pflichten begeiſtende Geſetz, deſſen Kenntniß und Erkenntniß die Entſtehung jenes Gefühls bedingt; es ſind nicht partikulare Geſetze, wie ſie ein codex legum enthält und wie deren Erkenntniß nur den Juriſten möglich iſt, ſondern das allen Pflichten immanente Geſetz, durch welches jeder Pflichten hat. Z. B. die Pflicht eines citirten Zeugen iſt Wahrhaftigkeit; dieſe Pflicht hat ihren Grund im Geſetz. Weiß er das Geſetz nicht, ſo muß er über ſeine Pflicht belehrt werden, und je klarer der Geiſtliche das Geſetz dem Zeugen macht, deſto mehr treibt ihn das Gefühl zur Wahrheit.

2) Die zweite Bedingung der Entſtehung des Gefühls iſt die Selbſtkenntniß und zwar die Kenntniß ſeiner ſelbſt in Bezug auf Geſetz und Pflicht und von allen andern Beziehungen abgeſehen, die er hat zu etwas anderm; z. B. mit der Kenntniß ſeiner Fähigkeiten, Geſchicklichkeit, Talente iſt in dem Menſchen, wenn er ſich kennt, ein Gefühl der Luſt, der Freude an ſich ſelbſt verknüpft; dieſe Kenntniß iſt aber nicht gemeint, ſie iſt noch eine ſinnliche, und man kann jede ſolche eine theoretiſche nennen. Vielmehr iſt gemeint die Selbſtkenntniß, welche auf die Vorſätze, Entſchlüſſe, Abſichten, die auf ſeinen Willen geht,

die praktiſche Selbſtkenntniß. Die Bedingung der Entſtehung dieſes Gefühls iſt praktiſche Selbſtkenntniß; geht dieſe nicht voraus, ſo kann das Geſetz nicht entſtehen.

3) Die dritte Bedingung iſt die Selbſtprüfung und Selbſtbeurtheilung des Menſchen. Aber nach welchem Maaßſtab prüft er ſich? Nach dem Maaßſtab des Geſetzes in Anſehung ſeiner Geſinnungen und ſeiner Willensakte. Sein ſich Prüfen iſt ein ſich ſelbſt mit dem Geſetz Vergleichen. Das Ergebniß dieſer Vergleichung iſt ein Selbſt-Urtheil des Menſchen, das er über ſich ſelbſt fällt, und es bleibt nicht bei dieſem Urtheil, ſondern dieſes hat ein Gefühl zur Folge, welches von jedem ſinnlichen Gefühl qualitativ verſchieden iſt. Iſt nemlich der Vergleichungsakt ſo ausgefallen, daß der Menſch urtheilen muß: meine Geſinnungen, mein Wollen und Thun iſt dem Geſetz nicht angemeſſen, ſo regt ſich in dieſem Urtheil ein Schmerz, eine Unluſt, ein demüthigendes Gefühl. Der Menſch iſt aus ſeinem Frieden herausgeriſſen und zwar durch ſich ſelbſt; aber in dieſem Urtheil wird er zugleich deſſen ſich bewußt, daß er das Geſetz wußte und erfüllen konnte, und in dieſem Wiſſen iſt ein erhebendes Gefühl, ein Gefühl der Luſt. Beides zuſammen iſt das moraliſche Gefühl. Dies Bewußtſein mit dem Gefühl des Schmerzes verbunden, iſt das moraliſche Gefühl, ein demüthigendes und zugleich den, den es demüthigt, erhebendes Gefühl, beides in einem. Zugleich entſteht in ihm das Gefühl der Achtung des Menſchen bei der Verachtung. So gehört auch hierher der Pauliniſche Spruch: Das Gute, das ich will, thue ich nicht, aber das Böſe, das ich nicht will, thue ich. „Das Böſe thue ich,“ das iſt das demüthigende, der Ausdruck der Verachtung; „das Gute will ich,“ das iſt das Erhebende, die Achtung. Der Spruch iſt der Ausdruck des moraliſchen Gefühls. Dieſe Achtung eines jeden vor ihm ſelbſt hat Kant mit Recht die moraliſche Triebfeder genannt. Wer ihrer noch fähig iſt, der kann ſich noch bekehren; ſie iſt der

dem Leben inwohnende Genius, der es vor dem Untergange wahrt! Wenn z. B. einem Menſchen durch ſein kluges, gewandtes und umſichtiges Benehmen ein Unternehmen von großem Nutzen für ihn gelingt, ſo freut er ſich im Gefühle des Nutzens ſeiner Klngheit; Freude und Klugheit können groß ſein, ſittlich ſind ſie noch nicht; wenn umgekehrt einem andern, was er beabſichtigte zu ſeinem Vortheil, mißlungen iſt, ſo beſinnt er ſich und fragt etwa: wie kam das? und die Antwort iſt: es mißlang, weil ich einfältig war! Da iſt er in tiefem Verdruß über ſich ſelbſt, ſchlägt ſich vor den Kopf, das iſt der Ausdruck des ſinnlichen Gefühls. Wenn aber dem Klugen etwas mißlang und er merkt, daß durch das Gelingen eine Pflicht verletzt worden wäre, ſo freut er ſich des Mißlingens! — So ſubjektiv nun als eine Bewegung das moraliſche Gefühl, jene Achtung ſei, trägt ſich doch dieſe auf die objektive Welt über, und wird die Achtung vor der Welt des Rechts. In allem dieſem iſt das Geſetz das Princip; jenes Gefühl, aus der Selbſtkenntniß entſtanden, wird nun ein Gefühl der Achtung vor dem Geſetz. So iſt dieſes Gefühl das die Welt des Rechts und die Freiheit derer, die in dieſer Welt ſind, erhaltende Princip. Für ein Volk, wie für den einzelnen Menſchen, iſt ſeine Achtung vor dem Geſetz das tiefſte und durchgreifendſte Gefühl ſeiner Freiheit.

Zu den freieſten Völkern gehörten die Athener und Spartaner. Die Achtung vor ihrem Geſetze galt ihnen als das Höchſte und nur dadurch behaupteten ſie ihre Freiheit. Man denke nur an die Spartaniſche Inſchrift an den Thermopylen. Wo kein Reſpekt vor der Obrigkeit iſt, wo der Fürſt dem Spotte preißgegeben wird, wo man für das Princip alles Thuns la gloire nimmt, da iſt, wie in Frankreich, wenn auch das Volk noch ſo viel auf ſeine Ehre hält, keine Achtung vor dem Geſetze, keine Freiheit!

Die Antworten auf die beiden erſten Fragen ziehen ſich in folgender Definition des ſittlichen Beſtimmungsgrundes zuſammen: „er iſt die im Verhältniß des wollenden Subjekts einerſeits zur Welt des Rechts, andererſeits zu ihm ſelbſt ſich erzeugende, mit dem Gefühl der Achtung identiſche und den Entſchluß zum Vollzug der Pflicht vermittelnde Erkenntniß der Pflicht.“

III. Wie verhalten ſich einerſeits der ſittliche Beſtimmungsgrund, andererſeits die ſinnlichen Motive und Triebfedern zu einander? das Verhältniß derſelben zu einander iſt vorgeſtellt worden

1) als das der Coordination beider. Zu dieſer Vorſtellung ſowohl für den populären Unterricht in der Moral, als auch in der Wiſſenſchaft hat eigentlich ohne ihr Zuthun die Kantiſche Philoſophie Veranlaſſung gegeben, allerdings durch eine gewiſſe Einſeitigkeit, aber doch ſo, daß ſie jene Coordination nicht gewollt hat. Die Einſeitigkeit iſt die, daß in der kritiſchen Philoſophie von allem Inhalt und Gegenſtand für den Willen, von Geſetz, Pflicht und Recht abſtrahirt und blos auf die Form des Geſetzes reflectirt wird. Darum iſt die Moral eine rein formelle. Dagegen erhoben ſich bei der erſten Kunde von der kritiſchen Philoſophie Theologen und Philoſophen. Die Kantiſche Moral dringt nemlich darauf, daß der Menſch, indem er, was Pflicht und Recht iſt und was ihm obliegt, beſchließt, von allen ſinnlichen Motiven abſtrahire und ſich lediglich beſtimmen laſſe durch den Gedanken des Geſetzes und der Pflicht. Das vermag der Menſch nicht, entgegneten Theologen und Philoſophen, eine ſolche reine Moral kann die ſeinige nicht werden und nicht ſein; denn er hat aus ſeiner Natur das Bedürfniß, auch durch Empfindungen, Gefühle, Neigungen ſich zu beſtimmen und beſtimmen zu laſſen. So z. B. Reinhard, Döderlein und viele andere. Es ſind uns ſinnliche Beſtimmungsgründe neben den ſittlichen nothwendig; ſie ſind einander coordinirt. So meinte auch F. H. Jakobi, der

doch den Menſchen in der Freiheit ſeines Willens und ſeiner Unabhängigkeit von allem Aeußern anerkennt, und ihm eine alles Aeußere und Sinnliche bewältigende Macht der Freiheit zuerkennt. Vergl. deſſen Woldemar und Allwill's Briefwechſel. Aber dieſer Philoſoph in jener Anerkennung der unbedingten Freiheit recurrirt im Beſtimmungsgrund vom Gedanken, von einer Erkenntniß zu einem Gefühl im Glauben, das unerforſchlich und unbegreiflich ſei. Dieſes Gefühl iſt aber ganz etwas Anderes, als das begriffene Kantiſche Moralgefühl. Die ganze Meinung, daß die ſittlichen und ſinnlichen Beſtimmungsgründe ein Verhältniß der Coordination haben, beruht auf einem Mangel an Vertrauen gegen den Gedanken und die Freiheit, welche, wie man meinte, ſolche Krücken brauchten, wie die Sinne ſind. Vielmehr außer und neben dem ſittlichen Beſtimmungsgrunde hat kein ſinnlicher Beſtimmungsgrund eine Stelle in der ſittlichen Welt. Iſt jener erkannt, ausgeſprochen in dem Unterricht, den der Menſch dem Menſchen gibt, ſo bedarf es keines andern, ſo iſt es genug. Bringt der ſittliche Grund nicht zum ſittlichen Handeln, ſo bringt der ſinnliche nie dazu. Prediger meinen oft beim praktiſchen Schluß recht viel ſinnliche Gründe anführen zu müſſen und werfen dadurch die Gemeinde aus dem Sittlichen herab.

2) Es könnte nun wohl das Verhältniß das der Oppoſition ſein. Die ſinnlichen Beſtimmungsgründe ſind von den ſittlichen verſchieden und dieſe Verſchiedenheit kann in der Reflexion auf beide bis zur Entgegenſetzung beider getrieben werden, entweder ſo, daß der ſittliche Beſtimmungsgrund in dem reinen Gedanken von ihm und lediglich als rationeller Grund genommen wird, alſo Gedanke und Vernunft das Eine iſt, die ſinnlichen Beſtimmungsgründe aber das Andere ſind und nur für das genommen werden, was ſie ſind. Die Oppoſition wäre dann die des Gedankens gegen die Erfahrung, Empfindung, und das Beſtreben des Menſchen wäre, alle ſinn=

lichen Motive nicht blos vom Menſchen abzuhalten, ſondern auch ſie zu vernichten, dem Gedanken alſo und Willen im Gedanken der Pflicht die freiſte Bahn zu verſchaffen. So in der Stoiſchen Schule. So weit ging die kritiſche Philoſophie nicht, obgleich formal ſtrenge, ging ſie doch nicht in den Stoicismus ein. Oder umgekehrt, es wird das ſinnliche Gefühl in allen pſychiſchen Bewegungen des Menſchen ausſchließend beachtet gegen die Vernunft. Gefühl und Glaube ſind es, worin wir uns halten müſſen! die Denkenden ſind wir freilich, aber wo es das Sittliche gilt, da müſſen wir uns des Gedankens entſchlagen und blos aus dem unerforſchlichen Gefühl handeln! Der Myſticismus bis in den ſublimirteſten Pietismus hinein iſt in dieſer Oppoſition des Gefühls gegen den Gedanken und verſchmäht die ſtreng wiſſenſchaftliche Moral. In dieſer Oppoſition, wohin auch der Menſch ſich wende, kömmt er zu keiner ſittlichen Wahrheit und Gewißheit, zu keiner Freudigkeit, die der ernſte Stoiker ſo wenig vermag, als der Myſtiker, der immer das ärgerliche Denken neben ſich ſieht. Das Verhältniß beider Triebfedern zu einander iſt

3) das der Identität beider in ihrem Unterſchied von einander. Begierden erhält und hat der Menſch, Neigungen, Affekte, Leidenſchaften auch, in allem dem iſt er der ſinnliche. Müſſen denn dieſe Begierden und ſogar die Leidenſchaften Gewalt über ihn haben? oder muß er, damit ſie keine Gewalt über ihn bekommen, ſie als Feinde behandeln und auf ihre Vernichtung ausgehen? Keines von beiden! Er vermag ſich ſelbſt aus der Erkenntniß der Pflicht troß der ſinnlichen Gefühle aus dem moraliſchen Gefühl zu beſtimmen. Die Erkenntniß der Pflicht iſt der Grund von ihr. Neben ihr beachtet er keine Begierden, wo es Pflichten gilt in Handeln, aber ſie iſt der Grund in ſeinen Begierden, und ſittlich ſich beſtimmend durch das Geſetz in der Pflicht und dem Recht verklärt der Menſch ſeine Begierden, Neigungen und Leidenſchaften, er hebt ſie herauf aus

der Thierheit in den Geiſt und ſo identificirt ſich das Sinnliche mit dem Sittlichen. Der ſittliche Beſtimmungsgrund iſt ſo mit dem ſinnlichen identiſch, nicht neben, außer ihm, ſondern in ihm, und blos auf dieſe Weiſe hat auch der ſittliche Beſtimmungsgrund eine Wirklichkeit, dieſe Wirklichkeit iſt das Sinnliche; wird davon abſtrahirt und der ſittliche Beſtimmungsgrund gedacht, ſo iſt er unwirklich; die ſinnlichen Beſtimmungsgründe haben dagegen im Sittlichen ihre Wahrheit, beide in unzertrennlicher Einheit. Ueberläßt ſich der Menſch ſeinen Begierden, ſo iſt er der durch und durch unwahre; denn Begierden, Neigungen und Leidenſchaften ſind nur Erſcheinungen. Zieht er ſich aber heraus, überläßt er ſich blos dem Denken, ſo iſt er aus dem Wirklichen heraus, es wird gedacht und nichts gethan. Ohne Intereſſe kömmt ja nichts zu Stande; das Intereſſe aber hat das Sinnliche in ſich. So iſt z. B. die Mutterliebe natürliche Neigung, die Mutter aber hat dabei die Pflicht, ihr Kind zu lieben. In dieſer Pflicht wird die Neigung geadelt, erhält Wahrheit und die Wahrheit hat in der Liebe ihre Wirklichkeit. So bis zur Vaterlandsliebe. Die chriſtliche Lehre hat, wo ſie der Pflichten gedenkt, überall alle im Begriff der Liebe gefaßt und dadurch iſt ihr die Identität beider Beſtimmungen inwohnend. Viele Theologen meinen, daß die Pflicht blos aus der Bibel müſſe begriffen werden, allein die Meinung ſelbſt, ſo ſehr ſie verbreitet iſt und ſo feſt an ihr gehalten wird, iſt unſtatthaft; denn die Pflicht kann, wie jede Sache nur aus der Sache, nur aus ſich ſelbſt erkannt werden. Die Bibel iſt nicht die Pflicht, und ſo kann die Pflicht auch nicht aus ihr begriffen werden! —

§. 25.

Die bibliſche Lehre von der Pflicht.

Sie iſt zu betrachten in Bezug

a) auf das Allgemeine der Pflicht,

b) auf das Beſondere, und
c) auf das Einzelne derſelben,
d) auf die Meinung von der Colliſion, und
e) auf den Beſtimmungsgrund für den Willen.

Ad a. Wird gefragt: was iſt Pflicht? ſo wird damit geſagt: was von Allem, was gewollt und gethan werden kann, ſoll gewollt und gethan werden? Darüber gibt die Bibel ſehr vollſtändig Auskunft. Wird aber gefragt: was iſt die Pflicht? oder: was wird unter Pflicht verſtanden? ſo iſt dies die Frage nach der Erkenntniß, nach dem Begriff der Pflicht im Allgemeinen. Dieſe Frage kommt gar nicht in der Bibel vor, alſo auch keine Antwort darauf, ja die Bibel hat nicht einmal das Wort für den Begriff der Pflicht als ſolcher. Blos Röm. 4, 4. hat Luther das Wort, τὸ ὀφείλημα mit Pflicht überſetzt; aber in dieſer Stelle iſt nicht die Rede von der Pflicht als ſolcher, ſondern von einer ſehr beſtimmten, beſonderen Pflicht. Daher meinten theologiſche Tröpfe, die chriſtliche Lehre ſei gar keine Pflichtenlehre, ſondern habe es nur mit der Liebe zu thun; aber was iſt die Liebe, wenn in ihr nicht die Pflicht das beſeelende und begeiſtende Element iſt? Die bibliſche Lehre iſt praktiſch; die Lehre von der Pflicht aber iſt ſpeculativ und liegt der praktiſchen Bibellehre, die an's Herz geht, fern, obſchon aus dem Herzen das Verborgene kommen kann, die Pflicht zu begreifen. Aber indem die Bibel Pflichten kennt und Pflichten lehrt, hat und enthält ſie eine Angabe des jeder Pflicht immanenten Geſetzes. Die Bibel hat die Lehre vom Geſetz in unſern Pflichten und für uns in der Vorſtellung und dem Glauben an den Willen Gottes. Der Wille Gottes iſt das allen Geſetzen und Pflichten immanente Geſetz. War die Bibel dazu berechtigt, den Willen Gottes als das Geſetz zu lehren? Allerdings, weil das Bewußtſein von Gott ſchon in der Welt war, Juden und Heiden in's Herz geſchrieben. Zeus gibt das Geſetz den Menſchen als ſeinen Willen, er iſt Ζεῦς ὅρκιος, ξένιος, Bewahrer des Eidrechts, Gaſtrechts u. ſ. w. Statt das Allgemeine der Pflicht und ſie ſelbſt im Allgemeinen zu berühren, lehrt ſie den Willen Gottes als Richtſchnur alles Verhaltens, angehend den Willen des Menſchen und alle ſeine Pflichten. Der Wille Gottes iſt Seele und Geiſt der Pflicht. Vergl. Römer 12, 2. *Καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς ὑμῶν εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς, τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.* Epheſ. 5, 17. *Διὰ τοῦτο μὴ γίνεσθε ἄφρονες, ἀλλὰ συνιέντες τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου.* Beſonders auch I. Theſſalon. 4, 3—12. *Τοῦτο γάρ ἐστι θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν* u. ſ. w.

Ad b. Von Chriſtus ſelbſt

1) wird das Beſondere der Pflicht in Anſehung deſſen, gegen den der Menſch verpflichtet iſt, auf die im alten Teſtament ſtatuirte herkömmliche Weiſe genommen und dargeſtellt, wie wenn er hier eine altteſtamentliche Lehre ſo, wie ſie iſt, zu der Seinigen gemacht habe. So Matth. 22, 35—39. Die Pflicht iſt dort die beſondere als die

α) Gott zu lieben,

β) den Nächſten zu lieben und

γ) ſich ſelbſt zu lieben.

Dieſem Ausſpruch liegt zu Grunde V. Moſ. 6, 5. 10, 12. 30, 6. und III. Moſ. 19, 18. Aber iſt dieſe Lehre die chriſtliche? Keineswegs! es iſt die Moſaiſche oder altteſtamentliche; denn Chriſtus ſpricht dort zu einem phariſäiſchen Juriſten, der ihn auf's Glatteis führen will und deßhalb ſich mit der Frage an ihn wendet: *Διδάσκαλε, ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ.* Er will alſo eine Antwort aus dem alten Teſtament. Matth. 19, 16. bis 19. antwortet Chriſtus einem jungen Juden, der ſich aufrichtig an ihn wendet mit der Frage: *τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα ἔχω ζωὴν αἰώνιον;* auf eine ähnliche Weiſe; denn Juden wollten jüdiſch geantwortet haben. Als Chriſtus aber chriſtlich antwortete: εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὕπαγε, πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δὸς πτωχοῖς, καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ· καὶ δεῦρο, ἀκολούθει μοι, als der Jude ſein Geld weggeben ſollte, da zog er ab! Wo das Chriſtenthum anfängt, hört der Jude auf. O! ihr Theologen, ſteckt ihr doch noch bis an die Ohren im Judenthum! Und doch ſagt Paulus II. Cor. 5, 17. τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ, γέγονε καινὰ τὰ πάντα. Alſo der Chriſt hätte keine Pflichten mehr gegen Gott? Vielmehr was Moſes ſeiner bornirten Zeit in einer auf's Judenthum und Judenland und auf Jehova beſchränkten Weiſe lehrte und lehren mußte, ſetzte Chriſtus ins Unendliche. Wen einer fürchtet, den kennt er nicht und kann ihn nicht erkennen, erſt muß dieſe Furcht überwunden ſein, bevor es zur Erkenntniß kommt. Wen ich aber nicht kenne, den kann ich nicht lieben, vollends wenn ich ihn fürchte. So war es ja aber mit Jehova, יִרְאַת יְהוָה war das höchſte. Die Juden hielt die Furcht vor Jehova von ſeiner Erkenntniß ab. Nun wie wollen ſie ihn denn lieben? Sie kennen ja ſeine unendliche Gnade und Barmherzigkeit nicht! Chriſtus erſt reißt die Menſchen aus dieſer Erbärmlichkeit heraus und führt ſie zur Erkenntniß und zur Liebe nicht des Herrn, ſondern des Vaters hin, der ſich in ihm offenbart. Alſo die Liebe Gottes, wie ſie neuteſtamentlich gefordert wird, iſt unendlich gehoben über die Liebe des Alten Teſtaments. So iſt es auch mit der Nächſtenliebe. Der Nächſte iſt der Jude, wie ſich aus dem Zuſammenhang ſolcher Stellen zeigt. Vielleicht wird auch dem Heiden etwas Gutes gethan, — den Heiden aber lieben! — Im neuen Teſtament iſt die Nationalität aus der Liebe entfernt. Endlich die Selbſtliebe nach dem alten Teſtament, wie iſt ſie ſo leicht? aber auch zugleich egoiſtiſch! ich liebe mich und den andern wohl auch, denn dieſe Liebe bringt mir Vortheile. Chriſtlich gemeint aber heißt es nicht wie du dich ſelbſt liebſt, ſondern wie du dich lieben ſollſt, ſo liebe deinen Nächſten, ohne Eitelkeit, Egoismus u. ſ. w. Vergl. Ev. Luc. 6, 32. *Καὶ εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστί; καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσι.* Ferner Ev. Matth. 10, 39. und 16, 25. *Ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν.* Die natürliche Liebe geht zu Grunde, in der Selbſtaufopferung iſt der Verluſt wahrhafter Gewinn.

2) Die altteſtamentliche Unterſcheidung zwiſchen Pflichten des Menſchen gegen Gott, gegen ſeinen Nächſten und gegen ſich ſelbſt hat zu ihrer Grundlage den Gedanken von der ſtrengen Machtvollkommenheit Gottes, von ſeiner belohnenden und beſtrafenden Gerechtigkeit, und mit dieſem Gedanken den Affekt der Furcht des Menſchen vor jener Macht. Eben jener Unterſcheidung im neuen Teſtament liegt zum Grunde der Gedanke **der unendlichen Liebe und Gnade Gottes**, wie dieſe Liebe in Chriſtus der Welt ſich offenbaret hat. Hiermit aber wird die neuteſtamentliche Lehre von der Pflicht im Beſonderen die wahrhaft chriſtliche und dies mittelſt eines Wortes des großen Apoſtels Paulus in ſeinem Briefe an den Titus 2, 11. und 12. *Ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις, παιδεύουσα ἡμᾶς, ἵνα ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας, σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι.* An wen wird dieſe Stelle gerichtet? Nicht an Israeliten, ſondern an die, welche es geweſen ſind, deren Glaube und Religion eine andere, nemlich die chriſtliche geworden war. Es iſt die beſeligende Gnade Gottes, nicht unſer Witz und unſere Klugheit, kraft deren wir erzogen werden, und zwar nicht wie ſie in Moſes und den Propheten, ſondern wie ſie in dem eingebornen Sohn offenbar worden iſt; *ἵνα σωφρόνως* u. ſ. w.

α) *σωφρόνως* nach Luther: züchtig. Das Wort *σωφροσύνη* bezeichnet in der Ethik der Griechen den Inbegriff aller Pflichten, die der Menſch gegen ſich ſelbſt erfüllen ſoll, alſo den Inbegriff aller Selbſtpflichten. Mäßigkeit, Beſonnenheit, Selbſtbeherrſchung u. ſ. w. gehört alles zur *σωφροσύνη*.

β) *δίκαιος* gerecht. Der Ausdruck *δικαιοσύνη* bezeichnet den Inbegriff aller Socialpflichten.

γ) *εὐσεβής* gottſelig, *εὐσέβεια* ſchließt jedes Verhältniß im Glauben und in der Liebe zu Gott, der die Gnade und Liebe ſelbſt iſt, ein.

So iſt die chriſtliche Idee vom Apoſtel, anders vom Heiland ausgeſprochen, weil er mit Juden redete. Auch die Stellung der dreifachen Pflicht iſt beim Apoſtel bezeichnend, logiſch und rationell. Im alten Teſtament ſteht die Pflicht gegen Gott obenan, dann folgt die Pflicht gegen ihn ſelbſt, dann die gegen den Nächſten. — Die Stellung bei Paulus iſt aber dem Weſen nach die richtige; denn die Erfüllung der Pflichten gegen ſich ſelbſt ſetzen den Menſchen erſt in Stand, die Pflichten gegen andere Menſchen anzuerkennen und zu erfüllen; und ebenſo, wenn der Menſch nicht ſeine Pflicht gegen Andere erfüllt, wie kann der eine Pflicht gegen Gott anerkennen? Vergl. 1. Joh. 4, 20. *Ἐάν τις εἴπῃ, ὅτι ἀγαπῶ τὸν Θεὸν καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, ὃν ἑώρακε, τὸν Θεὸν, ὃν οὐχ ἑώρακε, πῶς δύναται ἀγαπᾶν;* die *σωφροσύνη* bedingt die *δικαιοσύνη* und die *δικαιοσύνη* die *εὐσέβεια*. Die Gottſeeligkeit iſt das Ziel, nicht der Anfang. So ſtehen die Pflichten auch ſchon deßwegen, weil der Menſch erſt erzogen wird durch die Gnade Gottes, daß er frei werde und ſelbſtſtändig in ſich, daß er die Pflichten gegen Andere anerkenne und ſo endlich bis zum unendlich Vollkommenen fortſchreite. Darnach richten ſich aber unſere Katecheten und unſer Katechismus nicht, da wird immer eingetheilt: Pflichten gegen Gott, gegen ſich ſelbſt und gegen den Nächſten und die chriſtliche Idee kaum geahnt, da iſt man eben noch immer im Judenthum befangen, obſchon unſere Facultät ſchon vor zehn Jahren bei Ausarbeitung des Katechiſmus das Unſtatthafte jener Eintheilung bemerkt und dieſe Bemerkung in actis niedergelegt hat. Es wurde keine Notiz davon genommen, es blieb beim alten Kram! Die Katechiſmus-Macher ſind eben meiſt nicht ſehr logiſch; — aber der Apoſtel iſt es. Endlich

3) Die Bibel kennt den Unterſchied zwiſchen Zwangspflichten und zwiſchen freien Pflichten gar wohl, aber ſie ſezt einerſeits keinen großen Werth auf dieſen Unterſchied, wie ſich's gehört, und andererſeits hebt ſie ihn auf, wie ſich's gleichfalls gehört. Daß ſie ihn kennt, beweiſt die Parabel von den drei Knechten Ev. Luc. 12, 37—48. Die bloße Erfüllung der Zwangspflicht iſt die oben genannte Legalität, die treue und freie Geſinnung dabei, ſo daß nicht Hoffnung auf Lohn oder Furcht vor Strafe die Motive ſind, ſondern die Erkenntniß der Pflicht, iſt die Moralität. Aber dieſen Unterſchied zwiſchen Moralität und Legalität, wie ihn die Kantiſche Philoſophie fixirt hat, hält die Bibel nicht auseinander. Ohne Moralität iſt ihr die Legalität ein unnüzes, eitles Weſen und ohne Legalität iſt die Moralität auch nichts, keines ohne das Andere, beides in Einem iſt erſt das Wahre. Der Unterſchied des Legalen und Moraliſchen wird ſonſt im gemeinen Leben oft auch ſo genannt, daß es heißt: Gerechtigkeit und Billigkeit, jenes für die Zwangspflicht, dieſes für die freie Pflicht. So ſtehen aber Recht und Billigkeit nicht negativ einander gegenüber, der Unterſchied iſt nicht qualitativ, Recht iſt nicht der Gegenſaz von Billigkeit und umgekehrt; der Unterſchied iſt nur intenſiv. Zu dem, was ich von dir zu fordern das Recht habe, kann ich dich zwingen, zu dem Billigen, z. B. dazu, daß du mir eine Wohlthat erweiſeſt, aber nicht, ich habe blos das Recht der Bitte. Der wahrhaft Billige iſt immer der Gerechte, der wahrhaft Gerechte immer der Billige, wenn er blos auf die Pflicht ſieht. Er erläßt eine Schuld, drückt keinen nieder, iſt kein Wucherer. Aber wie viele Chriſten ſind ſo geſinnt? d. h. wie viele von

denen, die ſich Chriſten nennen und bloße Maulchriſten ſind? Hierher gehört auch Röm. 13, 1—5. Epheſ. 6, 5—9. und I. Petr. 3, 13—20.

Ad d. So ſehr die Pflichten von einander verſchieden ſind, haben ſie doch einen und denſelben Inhalt, er iſt die Verbindlichkeit, daher kann eine Colliſion derſelben mit einander eine nur ſcheinbare, keine wirkliche ſein. Die Bibel aber nimmt nicht den Inhalt der Pflichten, ſondern den Grund derſelben für das, woraus das Verhältniß der Pflicht

1) zu erkennen ſiehe als ein ſolches, in dem keine Colliſion ſtatt finde. Der Grund der Pflicht iſt das Geſetz, in der Bibel als der Wille Gottes, als ein und derſelbe Wille eines und deſſelben Gottes. Im Weſentlichen iſt hierin keine Verſchiedenheit, ob das Princip der Pflicht, das Geſetz, oder ob der Inhalt der Pflicht, die Verbindlichkeit beachtet werde, iſt für jene Anerkenntniß einerlei. So kommt es vor Jacob. 2, 10. und 11. Ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσει, πταίσει δὲ ἐν ἑνί, γέγονε πάντων ἔνοχος. Ὁ γὰρ εἰπών· μὴ μοιχεύσης, εἶπε καί· μὴ φονεύσης· εἰ δὲ οὐ μοιχεύσεις, φονεύσεις δέ, γέγονας παραβάτης νόμου. Nach dieſem Ausſpruch der Bibel würde nur geheuchelt, wenn einer ein Geſetz dem andern vorzöge und nur das eine befolgte. —

2) Die Vorſtellung von der Colliſion iſt die, daß zu einer und derſelben Zeit zwei Pflichten von einem und demſelben Subjecte erfüllt werden ſollen, was doch dem einen und ſelben Subjecte unmöglich ſei. Dies hat die Bibel auf eine ſehr klare und beſtimmte Art in den Erzählungen Ev. Luc. 14, 3—6. und Matth. 12, 9. und ff. erörtert. Der Jude war verpflichtet, den Sabbath ſo heilig zu halten, daß er an demſelben gar kein Geſchäft verrichten dürfte. An demſelben Tage liegt aber dem Menſchen etwa die Pflicht auf, Jemandem das Leben zu retten, oder wie bei Jeſu, ein Kranker wird zu ihm gebracht, die Phariſäer ſpioniren, was er thun werde. Ehe er ſich zum

Kranken wendet, ſagt er ihnen: ihr zweifelt nicht daran, daß es erlaubt ſei, das Schaaf, welches in die Grube gefallen iſt, am Sabbath herauszuziehen? Sie verſtummen und er heilt den Kranken. Hier war das Sabbath-feiern das Subjectivere, die Heilung des Kranken das Objectivere, und Chriſtus erklärte ſich ſelbſt darüber Matth. 12, 8. *Κύριος γάρ ἐστι τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.*

3) Iſt das Geſetz beſtimmend die Subjektivität eines Volkes im Unterſchied von allen andern und nicht das Geſetz beſtimmend den Geiſt des Menſchen, abgeſehen von aller Subjektivität, rein ethiſch. Wie der Sabbath eingeſetzt war, ſo war es auch die Beſchneidung u. ſ. w. Letzteres jedoch iſt ein beſonders rituelles Nationalgeſetz; aber gegen alles Rituale hat der Menſch eine Befugniß abgeſehen von aller Nationalität, und dieſes Ritualgeſetz kann mit ſeiner Pflicht in Colliſion kommen. Die ſich zu Chriſtus und ſeiner Lehre bekannten, hörten hiermit auf, Juden zu ſein; die Beſchneidung hörte auf, der Chriſt gewordene Jude hatte allem Ritualgeſetze entſagt, alſo Erlaubniß gegen daſſelbe erhalten. So I. Cor. 6, 12. Röm. 14, 20—23. verglichen mit I. Cor. 8, 13. Hier geht die Pflicht der Erlaubniß vor.

Ad c. In der Darſtellung des Beſtimmungsgrundes für den Menſchen, was ſeine Pflicht angeht, iſt die Bibel ungemein reich und mannigfaltig; man könnte ſagen: unerſchöpflich iſt die Quelle, woraus die Bibel dies Motiv der Sittlichkeit darſtellt. Auch darin wird ſie von keinem andern Buche übertroffen; aber um ſo ſchwerer iſt es auch, dieſe Darſtellungsweiſe der heiligen Schrift zu ordnen und in beſtimmter Ordnung zu exponiren, ohne welche Ordnung keine gründliche Expoſition möglich iſt. Die bibliſche Lehre enthält die Erkenntniß des ſittlichen Beſtimmungsgrundes

1) in ſeinem Unterſchied von allen ſinnlichen Motiven,

jedoch ſo, daß dieſe Erkenntniß die Form der Vorſtellung, mitunter der ſtärkſten hat:

α) Im Allgemeinen der Pflicht vornehmlich in der Stelle Matth. 5, 3—12. Es ſind beſonders aus dieſer Stelle drei Darſtellungen herauszunehmen:

a) Die im dritten Vers: *Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν ουρανῶν.* Die Geiſtesarmuth alſo wird hier in der Vorſtellung von ihr mit dem Gedanken der Seeligkeit verknüpft, und der Grund dieſer Seeligkeit iſt das Reich Gottes, das ihr zu Theil wird. Dem Geiſtesarmen iſt gegenüber der Geiſtesreiche. Aber was heißt arm und reich am Geiſte? Der Geiſtesarme ſcheint nichts anderes zu ſein, als der Ignorant; alſo hieße es: ſeelig ſind die Ignoranten! Der Geiſtesreiche, der Wiſſende, die Gelehrten wären alſo verdammt? Im Gefühl kann Einer ſehr reich ſein; indem dieſes Gefühl von der Erkenntniß, von der Wiſſenſchaft ganz verſchieden iſt, am Geiſte aber zugleich gar arm, gefühlvoll und unwiſſend, iſt der der Selige? Nimmermehr! das ganze Evangelium iſt ja eine Offenbarung Gottes, die in die Erkenntniß, die an den Geiſt geht. Der Geiſtesarme iſt der Wiſſende, aber zugleich der, welcher ſich mit ſeinem Wiſſen nicht viel weiß, der auf ſein Wiſſen keinen Werth ſetzt, der Beſcheidene, der ſich mit ſeinem Wiſſen nichts einbildet, wie Phariſäer und gelehrte Theologen zu thun pflegen. Es iſt alſo hier kein Gegenſatz zwiſchen Geiſtesarmuth als Unwiſſenheit und Geiſtesreichthum als Wiſſen, ſondern zwiſchen dem Wiſſenden als dem Beſcheidenen und zwiſchen dem Wiſſenden als dem Eingebildeten. Seelig ſind die Gelehrten und die Ungelehrten, die Philoſophen und die Nichtphiloſophen, wenn ſie ſich Nichts auf ihr Wiſſen einbilden, ſeelig ſind die anſpruchsloſen Menſchen! Die Prätenſionen der Menſchen ſind im Allgemeinen groß, aber beſonders unter Profeſſoren, die gewöhnlich noch tiefer befangen ſind als andere. Seelig ſind, die Andern ihr Wiſſen nicht aufdringen wollen!

β) Im ſechsten Verſe heißt es: Μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται. Hunger und Durſt ſind ſtarke ſinnliche Gefühle, Gerechtigkeit das rein Sittliche, das Göttliche. Hunger und Durſt iſt der ſtarke entſchiedene ſittliche Wille des Menſchen in Bezug auf Gerechtigkeit in Erfüllung ſeiner Pflichten mit Feſtigkeit unermüdlich am Guten zu halten. Was ſie wollen, wird ihnen zu Theil.

γ) Vers 8. Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται. Herz iſt ein Organ des thieriſchen Lebens und zwar unter allen das thätigſte, immer wirkſame. Chriſtus aber meint doch nimmermehr das Organ des Gefühls, nicht das Herz des Thieres, ſondern es iſt Vorſtellung einer ganz anderen Thätigkeit, des Willens, er iſt das thätigſte Princip, er, das Weſen der Perſönlichkeit, ein Element des Geiſtes. Aber ſeelig ſind, deren Wille rein iſt. Iſt er das als Begierde, Neigung, Leidenſchaft? Nimmermehr, denn es kömmt dadurch etwas Fremdes an ihn. Wird aber der Wille beſtimmt durch das bloße Geſetz, dann iſt der Wille rein. Alſo ſeelig ſind, die reinen Willens ſind, denn ſie werden Gott ſchauen! Auch wieder eine Vorſtellung aus dem Sinnlichen in's Ueberſinnliche. Sehen können ſie Gott nicht; die Erkenntniß Gottes in ſeiner abſoluten Unendlichkeit iſt vorgeſtellt durch das Schauen. Seelig ſind die Sittlichen, ſie werden Gott erkennen. Ohne reine Sittlichkeit im Wollen und Vollbringen iſt keine Erkenntniß Gottes möglich und zur Seeligkeit iſt die Erkenntniß nothwendig. — Eben ſo auch

b) im Beſonderen. Die Pflicht im Beſondern iſt

α) die Pflicht jedes gegen ihn ſelbſt, die Selbſtpflicht, das σωφρόνως ζῆν. In ihr hat der Menſch ſich ſelbſt zum Gegenſtand ſeines Willens und ſeiner Behandlung und zwar ſich ſelbſt, wie er der Denkende, Wollende iſt, beleibt und belebt. Die Bibel ſtellt den Grund dieſer Pflicht aus dem Punkte dar, wo ſie ſich auf ihn den Lebenden, den Beleibten, nicht auf ihn den Denkenden bezieht, der Vorſtellung halber. Der Menſch hat es hier nur mit ſeinem Leibe zu thun. Das iſt aber nur Vorſtellung. So z. B. 1. Cor. 6, 15. Die Corinther waren bekanntlich ſehr wollüſtig, die Liederlichkeit war groß unter ihnen wie in allen großen Städten. Der Apoſtel ſagt ihnen: *Οὐκ οἴδατε, ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη χριστοῦ ἐστιν; ἄρας οὖν τὰ μέλη τοῦ χριστοῦ, ποιήσω πόρνης μέλη; μὴ γένοιτο.* „Glieder Chriſti," — das iſt eine ſehr ſinnliche Vorſtellung, deren ſich der Apoſtel bedient, um ſie von Laſtern abzuhalten. Iſt Chriſtus hier als ein ſo ungeheures Individuum vorgeſtellt? Es iſt vielmehr bei ihm hier von aller Geſtalt, von aller Individualität abgeſehen; er iſt der Unendliche, der im Menſchen eine Geſtalt gewinnt, wenn er an ihn glaubt. Wohl wußten ſie, daß ihr Chriſtus der Geiſt in ſeiner vollkommenen Heiligkeit und Reinigkeit, als göttlicher und menſchlicher ſei. Zu ihm verhielten ſie ſich wie Glieder zum Leibe. Aber unheilige Glieder am heiligen Leibe können nicht beſtehen. In dieſer Vorſtellung von Chriſtus iſt er die Vorſtellung von dem Motiv als eines rein ſittlichen Grundes. — Stärker noch iſt die Vorſtellung Vers 19. *Ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν;* dieſe Vorſtellung deutet hin auf den jüdiſchen Tempel, der rein gehalten werden mußte. In dem Leibe als Leib wohnt Gott nicht, er iſt nur Geiſt für den Geiſt und im Geiſte. Aber hier gilt es den Geiſt, es gilt den Menſchen in das rein ſittliche Motiv der Selbſtpflicht zu führen; deßhalb faßt ihn der Apoſtel am Leibe, daß er ſich rein erhalte.

β) Die Socialpflicht. Das ſittliche Motiv für dieſelbe iſt hauptſächlich Luc. 6, 32—35 ausgeſprochen. Alle Socialpflichten ſind chriſtlicherweiſe in der Pflicht der Menſchenliebe zuſammengefaßt und dieſe Pflicht wird in jener Stelle von Chriſtus erwähnt. Der Beſtimmungsgrund als rein ſittlicher iſt ausgeſprochen durch Entgegenſetzung: εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστί; καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσι u. ſ. w. Πλὴν ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ ἀγαθοποιεῖτε καὶ δανείζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες. Dort iſt das ſinnliche Motiv, hier das rein ſittliche angedeutet. Endlich

γ) Die Pflicht im Beſondern iſt die gegen Gott

1) zuerſt in Anſehung ſeiner Erkenntniß, die Pflicht des Menſchen, ihn zu erkennen, ihn zu wiſſen, von der die Myſtiker und Rationaliſten die Möglichkeit läugnen. Der Wille des Menſchen, daß er ſich dazu beſtimme, iſt nicht wohl der ſich beſtimmt durch Begierden, Neigungen, durch Aeußeres, ſondern durch's Geſetz. Das Organ, mittelſt deſſen Gott erkannt wird, iſt die Vernunſt. Der Menſch hebt ſchon mit der Erkenntniß des Organs der Erkenntniß an, Gott zu erkennen, damit alſo, daß er das Denken nicht unter das Fühlen und Erfahren herabſetzt. Myſtik und Rationalismus ſtehen alſo weit hinter dieſer Pflicht. Chriſtus deutet dies an und ſpricht es ſtark ſinnlich aus. Matth. 6, 22—24. ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός. ἐὰν οὖν ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται· ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται. εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστί, τὸ σκότος πόσον; hier hat's Chriſtus mit der Vernunft zu thun. Das Auge iſt hier die Vernunft, der Leib bei ihm der Geiſt; iſt die Vernunft ſtark, muthig, ſo iſt der, dem zu erkennen ſteht, klar. Alſo es iſt die Pflicht, vernünftig zu ſein und immer vernünftiger und vernünftiger zu werden. Ohne das iſt keine Erkenntniß Gottes möglich! Aber die Pflicht gegen Gott iſt nicht blos, daß der Menſch Gott erkenne, ſondern auch, daß er gemäß dieſer Erkenntniß beſchließe und handle; vergl. Vers 25—34. Die Sor-

gen der Menſchen für ihr Leben haben zu ihrem Motive das Sinnliche. Mit der Erkenntniß Gottes und dem Glauben an ihn hat die Aengſtlichkeit der Sorge keine Verbindung. Was du weiſt, iſt gleichgültig, was du ſollſt, die Hauptſache, — im Uebrigen laß den Vater ſorgen! Es ſpricht nun aber das Bibelwort

2) die Erkenntniß des ſittlichen Beſtimmungsgrundes auch in ſeiner Identität mit den ſinnlichen Motiven aus. So lehrt die Bibel dieſe Erkenntniß *im* Glauben und *für* den Glauben, und dieſe iſt erſt die bibliſche, die wahrhaft chriſtliche Lehre im Unterſchied aller andern. Im Glauben und für den Glauben, in welchem und für welchen? Das Heidenthum hatte gar keinen Glauben, kein πιστεύειν, ſondern ein bloßes Meinen, δοκεῖν, das Judenthum gleichfalls nicht, ſondern blos ein Trauen und Vertrauen und beides, Juden- und Heidenthum, war in dieſem Meinen und Vertrauen mythologiſch, anthropopathiſch und anthropomorphiſtiſch beſtimmt. Die heidniſchen Götter waren vorgeſtellte Perſonen mit Bedürfniſſen; der Gott im Judenthum ein rein gedachter, der im Vorübergehen menſchliche Geſtalt annahm und von Zorn nicht frei iſt, der Glaube, in welchem die Bibel die Erkenntniß des ſittlichen Beſtimmungsgrundes als des mit dem ſinnlichen identiſchen darſtellt und lehrt, iſt der chriſtliche, iſt der Glaube an den Gott, deſſen Weſen zugleich ein menſchliches und an einen Menſchen, deſſen Weſen zugleich ein göttliches iſt. Da iſt ja aber ſchon die Identität des Göttlichen mit dem Menſchlichen, des Sinnlichen mit dem Ueberſinnlichen! Die bibliſche Darſtellung der Erkenntniß des ſittlichen Beſtimmungsgrundes in ſeiner Identität mit dem ſinnlichen iſt daher eine dogmatiſche, aber aus jenem Glauben, nicht aus dem δοκεῖν, daß Gott Menſch und daß der Menſch Gott ſei. Die dogmatiſche Darſtellung iſt dann eine dreifache:

α) die rein dogmatiſche,

β) die hiſtoriſch=dogmatiſche,

γ) die ethiſch=dogmatiſche.

ad α. Der ſittliche Beſtimmungsgrund, wie ihn die Bibel faßt und glaubt, iſt

1) Die Liebe Gottes und die Erkenntniß dieſer Liebe, wie der Menſch zu derſelben gelangt. Das Motiv für jeden Willensakt in dem Menſchen, der Glauben hat, ſei die Pflicht welche ſie wolle, iſt ſeine Erkenntniß von der Liebe Gottes. Vergl. I. Joh. 4, 7—10. *Ἀγαπητοὶ, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους· ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ ϑεοῦ ἐστι, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν, ἐκ τοῦ ϑεοῦ γεγέννηται, καὶ γινώσκει τὸν ϑεόν. Ὁ μὴ ἀγαπῶν, οὐκ ἔγνω τὸν ϑεὸν, ὅτι ὁ ϑεὸς ἀγάπη ἐστίν. Ἐν τούτῳ ἐφανερώϑη ἡ ἀγάπη τοῦ ϑεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ ϑεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δὶ αὐτοῦ. Ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν ϑεὸν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.* Und dieſe Liebe iſt keine abſtrakte, keine blos gedachte, ſondern eine wirkliche und zugleich die ſinnliche, die ſich im Menſchen zeigt, denn ſie iſt die Liebe in Chriſto. Der Vater gibt ſeinen Sohn hin, daß er die Welt erlöſe. Vergl. Ev. Joh. 3, 16. *Οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ ϑεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.* Von dieſer Liebe hat keiner eine Ahnung, eine Vorſtellung, dem es am Glauben fehlt, daß Gott Menſch geworden. Wird die chriſtliche Religion vorzugsweiſe die Religion der Liebe genannt, ſo geſchieht dies auch darum, weil das Motiv der Entſchlüſſe und Handlungen die Erkenntniß der Liebe iſt. Je tiefer der Menſch in die Erkenntniß Gottes eindringt, um ſo mächtiger wird das Motiv. Die höchſte Aufgabe der Wiſſenſchaft iſt ja eben die Erkenntniß Gottes, zu der der Menſch nicht ohne den Glauben gelangt. Der rein dogmatiſche Gedanke wird

2) **dargeſtellt in der Lehre von der unendlichen Barmherzigkeit Gottes.** Dieſe iſt ein *πάθος*, alſo ein Sinnliches, aber zugleich ein göttliches Pathos, das Leiden Gottes, nicht für ſich, ſondern für Alles, was lebt und Odem hat. Hier iſt alſo nichts anthropomorphiſtiſches oder anthropopathiſches, nichts fingirtes, es iſt ein Theopathiſches, er iſt Leidender und zwar als Menſch, das Leiden Chriſti iſt eine Darſtellung dieſer göttlichen Barmherzigkeit. So ſagt Chriſtus ſelbſt, er, der eingeborne Sohn Gottes, Ev. Luc. 6, 36. *Γίνεσθε οὖν οἰκτίρμονες, καθὼς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστί.* Wer war er? Der eingeborene Sohn. Als ſolcher fordert er die Menſchheit auf, barmherzig zu ſein, wie ſein Vater und alſo auch wie er. Aber im ſocialen Leben der Menſchen iſt wie die Liebe, ſo auch die Barmherzigkeit eine der am ſchwerſten zu erringenden Tugenden.

3) Wird eben in jenem Glauben von der Bibel **die Vollkommenheit Gottes** genannt, deren Erkenntniß den Menſchen beſtimme und ſomit Motiv ſei im Unternehmen und Vollziehen ſeiner Pflicht. Vergl. Ev. Matth. 5, 48. *Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὥςπερ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς τέλειός ἐστι.* Dieſe Vollkommenheit Gottes iſt ebenfalls keine abſtrakte, blos gedachte, ſondern es iſt die concrete, in der alles Endliche durch ſie ſelbſt aufgehoben iſt. Aber wer iſt vollkommen unter den Menſchen? Keiner! Aber obſchon der Menſch mit Endlichkeiten aller Art von den ſinnlichſten Bewegungen anfängt, erhebt er ſich daraus, wird vollkommener und hebt die Endlichkeit immer mehr auf, wie dieſe in Gott unendlich aufgehoben iſt.

Im Sohne Gottes iſt dieſer Gedanke, als ein nur abſtrakter, aufgehoben, er iſt wirklich, in ihm iſt alle menſchliche Schwäche, wie ſie die des Willens und Verſtandes iſt, aufgehoben.

ad *β*. In dieſem Punkte bezieht ſich die bibliſche Lehre

1) auf die Zeit der Entſtehung des Chriſtenthums. Es entſtand, als das Reich Iſrael bereits untergegangen war und als das Römerreich ſich ſeinem Untergang näherte. Nun hieß es Ev. Matth. 4, 17. *Μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.* In der Welt der damaligen Zeit waren jene beiden Reiche beſonders bedeutſam, von denen das eine untergegangen war und das andere ſeinem Untergang entgegeneilte. Jenes Wort Chriſti war aus dem Sinne der Zeit geſprochen. Hier iſt demnach in den Worten Chriſti der Beſtimmungsgrund für den Willen ſeiner Zeitgenoſſen die Vorſtellung von der Nähe des Himmelreiches. Das Himmelreich, kein Juden- und kein Römerreich gibt Chriſtus ſelbſt zu erkennen, Joh. 18, 36. in den Worten: *ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου.* Dies war alſo ein hiſtoriſch-dogmatiſches Motiv für die Zeit Chriſti, für die Jünger und Juden in Anſehung des Reiches, deſſen Mitglieder ſie zu werden hofften. Iſt das noch ein Motiv für uns? nein, denn jenes Himmelreich iſt da, Heidenthum und Judenthum iſt untergegangen, Chriſtenthum iſt an die Stelle getreten, da tritt ein anderes Motiv ein, welches ausgeſprochen iſt: I. Cor. 6, 20. *ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς· δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν.* I. Petr. 1, 18 u. ff. *εἰδότες, ὅτι οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου, ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι, ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου, χριστοῦ.*

2) Das Reich Gottes iſt nicht von dieſer Welt, aber in ihr, es exiſtirt in Zeit und Raum auf Erden und iſt die ſichtbare Kirche. Sein Beſtehen in derſelben hat es durch zwei Inſtitute, die da nicht tranſitoriſch, ſondern permanent ſind und ohne welche es ſelbſt aus der Welt gewichen wäre. Das eine iſt die Taufe, Chriſtus ſelbſt hat ſie eingeſetzt und die Taufe ſeines Vorläufers war nur die Vorbereitung auf ſie. So iſt es geſchehen, und ſo iſt die Taufe ein hiſtoriſches Faktum.

Das zweite iſt das Abendmahl. Chriſtus hat es geſtiftet; und ſo iſt auch das Abendmahl ein Faktum, ein hiſtoriſches Inſtitut. Ohne die Taufe erhält das Reich Gottes und hat es keine Mitglieder und ohne das Abendmahl behält es keine und geht unter. Aber beide haben, wenn ſie lediglich als Fakta und nur hiſtoriſch feſtgehalten werden, keine Bedeutung, ja ſie wären ſinnlos und abſurd; denn nur durch die Beziehung vom Hiſtoriſchen weg auf das Dogmatiſche jenſeits aller Geſchichte, auf den Glauben an Gott erhalten beide eine tiefere Bedeutung und ſind die heilige Taufe und das heilige Abendmahl, heilige Inſtitute. Hier alſo iſt hiſtoriſches und dogmatiſches von einander unzertrennlich und ohne das Hiſtoriſche wäre das Dogmatiſche leer, blos abſtract. Die Taufe, wie das Abendmahl heißt daher ein ſymboliſcher Akt, beide ſind Symbole, weil beide über das Hiſtoriſche hinausgehen. Die Taufe hat Chriſtus ſelbſt Ev. Matth. 28, 19. als einen Akt ausgeſprochen, welcher im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes an den Mitgliedern der Kirche vollzogen wird. Das aber iſt das Dogmatiſche. Das Abendmahl hat Chriſtus ſelbſt geſtiftet. Vergl. Ev Luc. 22, 19. und 20. mit Beziehung auf ihn ſelbſt in ſeinem Leiden, Sterben und in der unendlichen Liebe und Barmherzigkeit ſeiner und ſeines Vaters zu der Erlöſung und Verſöhnung der Menſchen. Das iſt das Dogmatiſche im Abendmahl. Indeß beide Inſtitute bleiben auch, wie es bei der Stiftung war, factiſch, hiſtoriſch; jeder Taufakt, jeder Täufling, jeder Taufende iſt geſchichtlich und dem Täufling wird die Taufe durch Erziehung in Erinnerung gebracht, er weiß ſich als der Getaufte, obſchon der Akt nicht, wie bei den Wiedertäufern, wiederholt wird. Ebenſo wird das Abendmahl von den Chriſten wiederholt vollzogen, es iſt ein hiſtoriſcher Akt, und auch hier kömmt für jeden das Andenken an dieſen Akt in Betracht. Bleiben beide *nur* hiſtoriſch in dieſer Fortſetzung? Nimmermehr, ſie ſind und bleiben zugleich dogmatiſch. In der

Erinnerung an den Akt des Abendmahls erinnert ſich der Menſch an Chriſtum und deſſen unendliche Liebe. Aber ſo unzertrennlich in beiden Inſtituten das Hiſtoriſche und Dogmatiſche iſt, ſo unzertrennlich iſt in beiden das Dogmatiſche vom Ethiſchen. In der hiſtoriſch-dogmatiſchen Darſtellung beider Inſtitute liegt ein mächtiges ſittliches Motiv identiſch mit dem ſinnlichen für das ethiſche Leben; denn für jeden iſt die Taufe wie das Abendmahl ein Motiv zur Enthaltung von Sünde. Die Bibel gedenkt beider Inſtitute ſehr nachdrücklich als ſittlicher Motive. Vergl. Tit. 3, 3—7. beſonders Vers 5.

3) Chriſtus ſelbſt, der Stifter ſeines Reiches auf Erden, der Stifter der Kirche iſt allerdings eine hiſtoriſche Perſon. Er hat gelebt, gelehrt, gewirkt, gelitten und iſt geſtorben, wie es keiner vor ihm vermochte oder nach ihm vermag, mit einer Liebe, wie niemand ſie je hegte. Die Bibel als das Evangelium iſt der Bericht von ihm in ſeiner hiſtoriſchen Perſönlichkeit, und zu den Inſtituten, die das Reich Gottes hat, gehört dieſer Bericht. Das Leben Jeſu, wie das Evangelium davon Bericht gibt, iſt in dieſem Bericht, ſo hiſtoriſch er ſei, zugleich ein Leben und ein Bericht zur Anerkennung ſeiner Pflicht und ihrer Vollziehung. Das Leben Jeſu im Evangelium iſt vom Anfang bis zum Schluß das Leben der Liebe, ſie hat gelebt, gewirkt und lebt fort. So iſt demnach durch das Evangelium die Erinnerung an Chriſtus in ſeiner erhabenen Perſönlichkeit ein erhabenes Motiv gegeben zur Nachfolge Chriſti in der guten Geſinnung und That, — in der Liebe. Vergl. I. Petr. 2, 21—25. Phil. 2, 5—9. I. Joh. 2, 6. *Ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν ὀφείλει, καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησε, καὶ αὐτὸς οὕτως περιπατεῖν.* I. Joh. 3, 16. *Ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκε· καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι.*

ad *γ*. Mit Beziehung auf die ethiſch-dogmatiſche Darſtellung iſt vorderſamſt das Ethiſche zu beachten; dann das

Dogmatiſche. Die Geſinnungen und Entſchlüſſe der Menſchen haben, ſie mögen mit den Pflichten derſelben congruiren, oder denſelben widerſtreiten, Folgen in der Zeit und ſind darin, wenn auch nicht an ſich, geſchichtlich. Geſinnung und Entſchließung werden zur That, die Thaten aber treten in die Zeit ein und ſind, was ſie ſind, nur in der Zeit; in der Zeit folgen Thaten und Handlungen, eine auf die andere, wenn und wofern der Geiſt thätig iſt für das Wirken in der Zeit. Sind die Thaten gut, ſo ſind ihre Folgen auch gut; thue ich das Gute, das ich will, ſo folgt Gutes, das ich auch will. Sind die Thaten böſe, ſo ſind die Folgen auch böſe. Die erſte Lüge gibt gleich die zweite u. ſ. f. Dieſe Folgen ſind vorerſt nur die moraliſchen oder unmoraliſchen; aber es ſind ja nicht blos Geſinnungen, Entſchlüſſe, ſondern es ſind Handlungen, Thaten, ein Sinnliches, das böſe oder gut iſt; in dieſer Beziehung ſind die Folgen zugleich die ſogenannten natürlichen oder ſinnlichen Folgen und ſomit das Uebel. Mittelſt der Reflexion auf die Folgen des Guten und Böſen an ſich wird ihre Nothwendigkeit leicht entdeckt. Woher dieſe Nothwendigkeit? wodurch iſt die Sünde mit der Sünde, die Tugend mit der Tugend nothwendig connex? Nicht durch die Natur; denn Geſinnung, Entſchluß ſind Willensakte, aber in der Natur verhält ſich der Wille als bewußtloſer, in ihr iſt nichts bewußtes, wollendes. Der Menſch, welcher alle ſeine Entſchlüſſe beſtimmt, iſt mit allen ſeinen Geſinnungen und Beſchlüſſen in die Folgen hineingegangen. Hier wendet ſich die Reflexion auf's Dogmatiſche. Jene Nothwendigkeit nemlich in den Folgen des Guten und Böſen iſt eine von Gott in beides geſetzte; ſo das wird vom Menſchen erkannt in dem Glauben an Gott, deſſen Weſen die Heiligkeit, Allwiſſenheit und Allmacht iſt. Die bibliſche Vorſtellung von Gott in jener dreifachen Beſtimmung iſt die von ihm als dem Weltrichter und zwar von ihm als dem, deſſen Natur ebenſo die menſchliche iſt, wie die göttliche. Dieſe Beſtimmung iſt keine Prädeſtination und kein Determinismus, ſondern die Vergeltung. Vergl. Hebr. 4, 11—13. I. Cor. 2, 13. und 14. Luc. 12, 13—21. Dabei wird hingewieſen auf den Weltrichter in den drei Eigenſchaften ſeiner Allmacht, Allgegenwart und Allwiſſenheit, aber dieſe drei Eigenſchaften ſind rein geiſtig und der Menſch, welcher ſich zu einer Handlung beſtimmt, Gott den gerechten und heiligen ſich gegenwärtig vorſtellt, ſtellt ſich ihn als Geiſt vor. Das Verhältniß iſt dann weiter entwickelt, indem die Menſchen mit Bezug auf den Weltrichter hingewieſen werden an die Vergeltung, welche

1) zu betrachten iſt lediglich als Vergeltung. Vergl. Galat. 6, 7—9. Μὴ πλανᾶσϑε· ϑεὸς οὐ μυκτηρίζεται. ὃ γὰρ ἐὰν σπείρῃ ἄνϑρωπος, τοῦτο καὶ ϑερίσει u. ſ. w. Matth. 16, 27. Μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνϑρώπου ἔρχεσϑαι u. ſ. w. καὶ τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ.

2) iſt die Vergeltung bibliſch vorgeſtellt als Verdammniß. Vergl. Luc. 12, 4. und 5. I. Theſſ. 2, 16. Mit dem Gedanken der Vergeltung des Böſen durch fortwährende Strafe iſt zu verbinden die Beharrlichkeit des Menſchen in der Sünde, mit der keine Seeligkeit beſtehen kann.

3) Ebenſo nothwendig iſt aber auch der Zuſammenhang zwiſchen Sittlichkeit und Seeligkeit. Der Sittliche iſt der Seelige. Matth. 19, 21. Matth. 6, 5 u. ff.

Des dritten Hauptſtückes

Dritter Abſchnitt.

Die Freiheit ſelbſt.

§. 26.

Eintheilung.

Die den Willen mit Nothwendigkeit beſtimmende Macht iſt einzig und allein in der Erkenntniß von ihr das Geſetz für den Willen. Ohne dieſe Erkenntniß und ohne deren Möglichkeit iſt ſie blos die das willenloſe Thun mit Nothwendigkeit beſtimmende Macht, — das Naturgeſetz. Die willenloſe Bewegung iſt aber einerſeits die des Objektes, es ſei ein Weltkörper oder ein Element, eine elementariſche Beſtimmtheit, Luft, Wärme; oder eben jene Bewegung iſt die eines vegetativ oder animaliſch lebenden Subjekts, alſo die der Pflanze oder des Thieres. Der Wille ſelbſt, für welchen jene Macht das Geſetz iſt, iſt der auch eines Subjektes, aber des intelligenten; eben die Intelligenz aber die ſubjektive iſt es, in der und mittelſt deren eine Erkenntniß jener Macht als der den Willen mit Nothwendigkeit beſtimmenden möglich wird. Das intelligente Subjekt in dieſer ſeiner Möglichkeit, das Geſetz zu erkennen, ſo daß es Geſetz für den Willen wird, iſt das perſönliche Subjekt oder die Perſon in ihrer Subjektivität. Für die Beantwortung der Fragen: was iſt Freiheit? iſt ſie wirklich und wahrhaft? wird nun vorausgeſetzt

a) eine Erkenntniß der ſubjektiven Perſönlichkeit. Was iſt Perſon? *)

---

*) Vergl. Dr. C. Daub, Darſtellung und Beurtheilung der Hypotheſen in Betreff der Willensfreiheit. Altona 1831. S. 170—172.

Begriff der Perſönlichkeit.

In anthropologiſcher Hinſicht verſtehen wir unter Perſon ein Weſen, welches nicht allein Gegenſtand für ſich zu ſein (Pflanze; der Stein iſt blos Objekt für andere), nicht allein ſich zu empfinden (Thier, zwar noch Sache, aber auf dem Sprunge ſtehend aus der bloßen Dinglichkeit in die Perſönlichkeit), ſondern nebſt der Möglichkeit für ſich ſelber Objekt zu ſein (negative Bedingung), auch einerſeits ſich ſelbſt zu erkennen, zu begreifen und zu wiſſen, andrerſeits ſich ſelbſt zu begehren oder zu lieben vermag (poſitive Bedingungen). Poſitiver Weiſe iſt alſo die Perſönlichkeit in anthropologiſcher Bedeutung und in ihrer Wirklichkeit bedingt durch Selbſterkenntniß und Selbſtliebe, welche beide aus dem Selbſtgefühle entſpringen. In dieſer Bedeutung iſt die Ichheit, deren Begriff ſich hauptſächlich auf das Verhältniß eines Jeden zu ſich, und die Perſönlichkeit, welche ſich auf das Verhältniß des Einen zum Andern bezieht, eines und daſſelbe. Die Perſönlichkeit a) in anthropologiſcher Bedeutung iſt alſo im Grunde nur die vollendete Individualität;

b) Für den Willen des perſönlichen Weſens, welches kein Subjekt iſt und ganz und gar kein Objekt, ſondern in welchem

---

die Thiere ſind auch Individuen, aber nicht Perſonen; die Menſchen Perſonen, doch auch Individuen. Durch die Perſönlichkeit in dieſer Bedeutung unterſcheidet ſich zwar der Menſch von den Thieren; doch gibt ſie ihm ganz und gar kein Verdienſt, denn er gelangt dazu (ein Ich zu ſein) ganz ohne ſein Zuthun.

Individuen ſchließen eines das andere von ſich aus und beziehen ſich jedes auf ſich ſelber. In der natürlichen Perſönlichkeit hat daher jeder Menſch Luſt, ſich ſelber, wie er ein Einzelnes und Individuelles iſt, das Geſetz zu ſein, auch wohl ſich Andern zum Geſetz zu machen und ſie nicht als Perſonen, ſondern als Sachen zu behandeln. Dann wird die aus dem Selbſtgefühle entſpringende *Ichheit* zur *Ichſucht*, zum Egoismus. Das Sittliche tritt dann erſt hervor, wenn die Individuen nicht bloß jeder ſich und Andere oder einzelne Andere, ſondern wenn ſie das Allgemeine erkennen, anerkennen und lieben: das Allgemeine aber iſt das Geſetz.

b) Der Begriff der Perſönlichkeit in *juriſtiſcher* Hinſicht unterſcheidet ſich von dem ethiſchen dadurch, daß er bloß an dem einen Merkmal der Möglichkeit haftet, *Rechte* zu haben oder zu erwerben, welches die Sache nicht vermag; an ſich iſt er zwar nicht unrichtig, aber einſeitig, unvollſtändig und für die Ethik durchaus unzureichend.

c) Bei dem *dogmatiſchen* Begriff der Perſonalität in ſeinem Unterſchiede vom ethiſchen wird abſtrahirt von aller Individualität (mithin auch von Organiſation überhaupt, und Animalität beſonders, welche bei ihr ſtatt hat) und das perſönliche Weſen betrachtet als wiſſendes und wollendes; aber zugleich als ein ſolches, deſſen *Wiſſen* nicht Sinne und Nerven und deſſen *Wollen* nicht Muskeln, Fibern ꝛc. zu ſeiner Bedingung hat: als ſolches Weſen wird allein Gott erkannt. Der perſönliche, d. h. wiſſende und wollende Gott iſt aber kein Individuum, d. h. kein organiſirtes, animaliſch-lebendiges; der Ausdruck: lebendiger Gott, bezeichnet nur ſeine abſolute Geiſtigkeit. Der ethiſche Begriff von Perſönlichkeit iſt demonſtrabel, ſein Gegenſtand kann aufgezeigt, gewußt, begriffen werden; der Begriff der Perſönlichkeit Gottes iſt indemonſtrabel, ja, in andern Beziehungen incommenſurabel, nicht mit gleichem Maaße zu meſſen, nicht aufzuzeigen, noch zu wiſſen, ſondern zu glauben. Warum? das zeigt die Dogmatik.

d) Ein Individuum, welches

1) das Geſetz zu erkennen,

2) ſich vermittelſt des erkannten Geſetzes in Abſicht auf ſein Thun und Laſſen durch ſich ſelber zu beſtimmen, ſich durch ſich die Richtung zu geben vermag: iſt *Perſon* in *ethiſcher* und *praktiſcher* Bedeutung des Worts. Die Elemente der Perſönlichkeit in dieſer Hinſicht ſind alſo

alle Subjekte und Objekte aufgehoben und nur negativer Weiſe enthalten ſind, für den Willen Gottes iſt das Geſetz nicht eine ihn mit Nothwendigkeit beſtimmende Macht, ſondern der Wille Gottes iſt das Geſetz ſelbſt als dieſe Macht. Der Wille des perſönlichen Subjekts iſt es, für welchen jene Macht die mit Nothwendigkeit beſtimmende iſt. Aber der Wille des Menſchen iſt von dem Geſetz für ihn verſchieden. In dieſer Verſchiedenheit hat das intelligente als das perſönliche Subjekt das Bedürfniß der Erkenntniß des Geſetzes. Das Princip der Möglichkeit dieſer Erkenntniß iſt das ihm immanente und heißt das Gewiſſen, und ſo würde eine Unterſuchung folgen müſſen über das Gewiſſen.*)

c) Das Geſetz für den Willen des perſönlichen Subjekts iſt die ihn mit Nothwendigkeit beſtimmende Macht; aber er iſt der Wille der ſubjektiven Perſon; er iſt Wille, kein Inſtinkt, kein Trieb. Jene ihn beſtimmende Macht iſt alſo keine ihn neceſſitirende, ſondern indem das Geſetz die ihn beſtimmende,

---

a) das Vermögen, das Geſetz in Bezug auf die Anerkenntniß und das Befolgen deſſelben zu erkennen und zu wiſſen: das *Gewiſſen*;

b) das Vermögen kraft dieſer Erkenntniß, alſo aus Vollmacht des Gewiſſens ſich durch ſich ſelber dem Geſetze gemäß, oder dieſe Vollmacht überſchreitend, ihm zuwider zu beſtimmen: *Freiheit*.

Freiheit und *Gewiſſen* ſind alſo die Bedingungen der *Perſönlichkeit in ethiſcher* Bedeutung. Beide beziehen ſich auch auf ein Gefühl, aber nicht wie bei der natürlichen Perſönlichkeit (*Ichheit*) auf ein Gefühl von ihm ſelbſt (*Selbſtgefühl*) ſondern von ſeinen Verbindlichkeiten und Pflichten, alſo auf das, das Individuum zugleich demüthigende und erhebende Gefühl der Achtung, das *moraliſche*. Dies ſittliche Gefühl iſt die Baſis der Perſönlichkeit in ethiſcher Bedeutung des Worts.

An und in ſich iſt die natürliche und ethiſche Perſönlichkeit nicht verſchieden, denn im *Menſchen* als *Individuum* (Gott iſt kein Individuum) iſt nur Eine Perſönlichkeit denkbar: es verhält ſich aber jene zu dieſer wie das Unvollendete zum Vollendeten, wie die Knospe zur Frucht.

*) Vergl Dr. C. Daub, Darſtellung und Beurtheilung der Hypotheſen in Betreff der Willensfreiheit, ed. Kröger. S. 177—218. Siehe unten: die Lehre vom Gewiſſen als Uebergang zum ſpeciellen Theil der Moral.

iſt er als Wille die ſich beſtimmende Macht, und dieſes ſich Beſtimmen iſt das freie Beſtimmen, der Wille iſt der freie Wille.*)

---

*) Vergl. Kröger S. 172—77.

Begriff der Freiheit.

Freiheit iſt die durch ſich begründete und durch ſich allein bedingende und beſtimmende Thätigkeit. Sie iſt alſo eine urſprüngliche Thätigkeit (kraft welcher wohl Thätigkeit ertheilt, Bewegung mitgetheilt wird) aber keine ertheilte, geſchweige mitgetheilte, ſondern eine rein ertheilende Thätigkeit.

Die Freiheit kann nun betrachtet werden als

a) Grund der Perſönlichkeit, und darunter wird verſtanden die Thätigkeit, durch welche ein Weſen Perſon iſt.

b) als Eigenſchaft, dann iſt ſie die Thätigkeit, welche die Perſon hat.

Der Grund nun dieſes Habens, oder der, aus welchem ein Weſen Perſon iſt, iſt der Grund des Seyns der Perſonalität, oder das durch Freiheit ſeyende Weſen hat eben darum Freiheit.

Der Menſch, als perſönliches Weſen, hat Freiheit, ihn aber kann man, was die Freiheit als ſeine Eigenſchaft betrifft, betrachten:

1) im Verhältniß zu ihm ſelber, und da entdeckt es ſich, daß er noch andere Eigenſchaften habe, z. B. Sinnlichkeit, Leiblichkeit ꝛc. In dieſem Verhältniß wird die Freiheit begriffen entweder

a) als Wille, indem von jeder andern Eigenſchaft des Menſchen abſtrahirt und lediglich auf die Freiheit als Grundeigenſchaft deſſelben reflectirt wird, ſo daß jede andere von dieſer, und darunter beſonders die Begehrungskraft des Menſchen von ihr, ſeiner Willenskraft, unterſchieden, und das Begehren in einem untergeordneten Verhältniß unter das Wollen anerkannt wird, in welcher Anerkenntniß z. B. einer erklären kann: Ich will das nicht, was ich doch begehre, oder will das, was ich gar nicht begehre. Die Freiheit als Wille iſt nicht bedingt durch andere Eigenſchaften des Menſchen, ſondern bedingt dieſe andern.

b) als Willkuhr. Der Begriff von der Freiheit als der Willkuhr des Menſchen entſteht, wenn, indem jene als Eigenſchaft deſſelben berückſichtigt wird, zugleich auch andere ſeiner Eigenſchaften in Betracht kommen, beſonders das Vermögen zu empfinden, wahrzunehmen, das Wahrgenommene zu begreifen ꝛc. Unter Willkuhr wird verſtanden das Vermögen zu wählen: gewählt kann nicht werden, ohne daß irgend etwas ſey, das gewählt werde, ſolch Etwas kann für den Menſchen nicht ſein, ohne daß er es wahrnehme, empfinde, denke ꝛc. Die Freiheit als Willkuhr, als das Vermögen zu wählen, die Wählkraft, iſt alſo bedingt durch andere Vermögen des Menſchen, die ihm gleichfalls eigen ſind, durch Sinnlichkeit, Einbildungskraft, Gedächtniß, Verſtand. Zur Möglichkeit des Wählens gehört ferner nicht ein einziges Ding, auch ge-

Die Freiheit ſelbſt nun iſt zu betrachten:

I. An ſich in ihrer Identität mit der Nothwendigkeit, wo es heißen würde: die Freiheit iſt die Nothwendigkeit ſelbſt

---

nau genommen nicht bloß zwei, wobei das fatale *entweder* und *oder* eintreten würde, ſondern mehrere. Daher erklärten wir: Willkühr iſt das Vermögen des Menſchen, zwiſchen mehreren Dingen, die er erkennt, entweder das Eine oder das Andere, oder keines von beiden, ſondern ein Drittes oder keines von Allen zu wählen: ſo iſt die Fatalität aufgehoben und die Libertät gerettet.

2) Im Verhältniß ſowohl zu ihm ſelber, als zu andern Individuen und Dingen außer ihm, begreifen wir die Freiheit, welche Eigenſchaft iſt:

a) als innere. Innere Freiheit iſt ſie, ſofern der, welcher ſie hat, nicht durch andere Beſtimmungen oder Beſtimmtheiten, welche gleichfalls die Seinigen ſind, gehindert wird, ſie zu bewahren und zu beweiſen, ſondern ſie alle andern Seelen- und Geiſteskräfte beſtimmt und ihnen, ſie beſtimmend, ihre Richtung gibt. Kehrt ſich das Verhältniß um, ſo daß andere innere Kräfte, z. B. Phantaſie, Empfindungskraft, Gedächtniß ꝛc. (entweder durch ſeine eigene Schuld, indem er durch ausſchließliches Leſen von Dichtern, Romanen ꝛc. gereizt, ſeiner Phantaſie überall nachhängt, oder unverſchuldet, z. B. im hitzigen Fieber, Deliriren; vorausgeſetzt, daß er ſich dieſe Störung ſeiner Leibeskräfte nicht ſelbſt zugezogen) der Freiheit die Richtung gegeben wird, ſo iſt hiemit eben die innere Freiheit entweder eingeſchränkt oder gar aufgehoben.

b) als äußere. Unter äußerer Freiheit wird verſtanden die phyſiſche Möglichkeit, daß der Menſch thue und unterlaſſe, was zu thun oder zu unterlaſſen ihm eben beliebe. Der Begriff dieſer Möglichkeit bezieht ſich weniger auf Geſinnungen und Entſchlüſſe (die als Bewegungen in der Zeit *innere* heißen) als auf Thaten und Handlungen (welche als Bewegungen im Raume *äußere* ſind) und die Freiheit mit Bezug auf ſie als jene phyſiſche Möglichkeit, heißt deßwegen *äußere* Freiheit. Sie kann eingeſchränkt oder gar aufgehoben werden, entweder ohne Zuthun anderer Menſchen blos durch die Natur z. B. durch verſchuldete oder unverſchuldete Lähmung der Glieder; oder durch Zuthun und Mitwirken anderer Menſchen, welche über ihn Gewalt haben und ihn mittelſt dieſer Gewalt entweder ganz oder zum Theil außer Stand ſetzen, zu thun was ihm beliebt. Dieſe Einſchränkung iſt entweder ſelbſt verſchuldet (wenn er durch Eingriffe in die Freiheit Anderer, betreffend ihr Leben, Eigenthum ꝛc., ihnen das Recht gibt, ſeine Freiheit zu beſchränken) oder er iſt unſchuldig daran, wenn er wider alles Recht in die Gewalt Anderer kommt, z. B. durch Liſt zum Sklaven gemacht wird.

3) Betrachtend den Menſchen im Verhältniß zu dem Geſetze, unter welchem er ſteht, begreifen wir die Freiheit, die er hat,

a) als geſetzloſe. Wenn der Menſch ſich nicht zugleich *ſelber* unter abſtrakt und an ſich. In dieſer ihrer Identität mit der Nothwendigkeit iſt die Freiheit einerſeits das Element der Perſön-

---

das Geſetz ſtellt, unter welchem er ſteht; wenn er daſſelbe, das ihm erkennbar iſt, da er Gewiſſen hat, nicht zugleich wirklich erkennt und ſich darnach in ſeinen Entſchließungen und Handlungen beſtimmt: ſo läßt er ſich vorläufig durch etwas anders beſtimmen, und wird alſo abhängig von etwas, das nicht Geſetz, ſondern wohl gar wider das Geſetz iſt. In dieſer Abhängigkeit kann er wohl *wähnen* frei zu ſein; allein ſie iſt nicht Freiheit, ſondern der Verluſt derſelben: eine ſcheinbare Freiheit, Ungebundenheit, Frechheit.

b) als geſetzliche, oder wahre. Das Geſetz verhält ſich nur als Mittel zu einem Zwecke, und kein Geſetz iſt an und für ſich ſelbſt Zweck. Der Endzweck, dem alle Geſetze dienen, iſt aber die Freiheit; daher kann man das *Geſetz* wohl *Schild* und *Schutzwehr* der Freiheit nennen. Kraft des Geſetzes nun und kraft ſeiner Anerkenntniß mittelſt des Gewiſſens macht und erhält der Menſch ſich frei. Je *gewiſſenhafter* er alſo in ſeinen Entſchlüſſen und Handlungen iſt und immerfort zu ſein ſtrebt: deſto *freier* wird er und in deſto höherm Grade iſt Freiheit des Willens (wie ſie ſich denn auch durch ſeinen ganzen Charakter offenbart) eine Eigenſchaft deſſelben.

Alſo: im Gebiete der Geſetze iſt Freiheit für den Menſchen, außer demſelben nur Sklaverei. Wie der Vogel ſich nur in der Atmoſphäre, nicht im luftleeren Raume, heben und halten kann: ſo der Menſch nur im Gebiete der Geſetze.

Wie die ſogenannte moraliſche Freiheit (Geiſtesfreiheit ꝛc.) eine Modifikation der innern, ſo iſt die politiſche Freiheit (die Unabhängigkeit eines Volks von andern Völkern) die bürgerliche Freiheit, (die Unabhängigkeit der Glieder eines Volks von andern Gliedern) die Preß-, Handelsfreiheit ꝛc. jede eine beſondere Art der *äußern* Freiheit. Letztere hat eben nicht zur Ehre unſers Geſchlechts, ein bei weitem größeres Intereſſe für die Menſchen, als die innere, da doch der wahre Werth der äußern Freiheit zuletzt in der innern beſteht, dieſe nur durch jene begünſtigt wird; und der Unabhängigſte, welcher mithin äußerlich am freieſten iſt, dieſer äußern Freiheit wegen, ſobald er ſeinen Leidenſchaften fröhnt, mit nichten ſchon achtungswürdig iſt. Was das Verhältniß der innern und äußern Freiheit zu einander betrifft, ſo erhellet aus dem Begriff beider ganz klar, daß ein Menſch innerlich im hohen Grade frei ſein kann, wenn ihm auch die äußerliche Freiheit ganz mangelt. So war *Sokrates* im Kerker unendlich freier als ſeine Ankläger und Verfolger, und *Epiktet*, obwohl ein Sklave freier als ſein Gebieter. Und umgekehrt kann ein Menſch äußerlich im hohen Grade frei ſein, und er ermangelt doch der innern Freiheit, iſt innerlich ein Sklave. So mancher römiſche Imperator, der in ſeinem ungeheuren Reiche thun konnte, was er wollte, aber von den Leidenſchaften der Herrſchſucht, Wolluſt ꝛc. beherrſcht wurde.

lichkeit und wird ſie andererſeits das Attribut der Perſon. Perſonen ſind wir rein und allein in der Athmoſphäre der Freiheit. Die beiden nächſten Paragraphen haben dieſen erſten Punkt darzuſtellen und auszuführen.

II. Die Freiheit als Attribut oder ſogenannte Eigenſchaft der Perſon iſt der Wille ſelbſt, wie er der ſich beſtimmende iſt, der Wille eines jeden, ſein Eigenwille im Unterſchied von der Nothwendigkeit, der bis in den Gegenſatz ja in den Widerſtreit geht. „Ich will nicht!“ „Wer kann mich zwingen?“ Dieſer Unterſchied der Freiheit von der Nothwendigkeit wird, indem ſie als der freie Wille das Attribut der Perſon iſt, zum Gegenſatz, zum Widerſtreit mit der Nothwendigkeit, desgleichen zum Widerſtreit der Nothwendigkeit mit ihr. In dieſem Widerſtreit thut ſich das Böſe auf, und der Widerſtreit iſt einerſeits ein praktiſcher, es wird von dem Menſchen in ſeinem Eigenwillen der Nothwendigkeit widerſtrebt. In dieſem Widerſtreite hat er die Pflicht, aber ſo lange er in dieſem Widerſtreben iſt, iſt ſein Thun gegen die Pflicht gerichtet, es iſt ſein Streben einerſeits ein Streben nach Freiheit mit Vertilgung der Nothwendigkeit, andererſeits iſt das Widerſtreben ein Streben nach der Nothwendigkeit gegen die Freiheit. Dieſes Widerſtreben iſt auf ſeiner höchſten Spitze einerſeits die Revolution, alles Beſtehende wo möglich vernichtend, alle Geſetze wegwerfend aus der Nothwendigkeit des Allgemeinen ſich in ſich zurückziehend und nur den einzelnen, ſich gelten laſſend. Das hat am vollkommenſten die franzöſiſche Revolution gezeigt, mehr als die altengliſche und jede andere. Exemplariſch waren beſonders die Jakobiner im Spott gegen Gewiſſen und Tugend. Wollte ſich eine Nothwendigkeit geltend machen, ſo wurde ſie ſogleich abgeſchafft. Es ſollte niemand allgemeinen Willen haben. Auf der anderen Seite, wo das Widerſtreben das Streben gegen die Freiheit iſt, iſt die Spitze der Deſpotismus, es ſoll nur ein Wille ſein, dem alle anderen unterworfen ſein ſollen. Hier iſt *Napoleon* als Kaiſer ein Beiſpiel mit ſeinem eiſernen ungeheuren Willen, bis dieſer in andere Völker hinausgriff und an ſich ſelbſt brach. So iſt es ein practiſcher Widerſtreit. Jenes Widerſtreben wird aber auch im Denken, Nachdenken, im Betrachten der Freiheit und Nothwendigkeit ein theoretiſches, und in der Theorie geht das Streben einerſeits auf die Nothwendigkeit und iſt ein Negiren ihrer als des Geſetzes für den Willen, deſſen Erkenntniß das Gewiſſen gebe, andererſeits geht dieſes Widerſtreben gegen die Freiheit des Willens und negirt ſie als eine Chimäre. Davon handelt die Critik der Hypotheſen, die gegen die Freiheit des Willens ausgeſonnen ſind *). Unter II. gehörte nun noch eine Frage nach dem Urſprung jenes Widerſtrebens, eine Frage nach dem Urſprung des Böſen. Dieſe würde aber hier zu viel Zeit wegnehmen und iſt deßhalb in einer beſonderen Vorleſung beantwortet worden **).

III. Iſt die Freiheit zu betrachten in ihrer jenen Unterſchied und jenen Widerſtreit aufhebenden Energie. Sie ſelbſt als dieſe Energie iſt die Macht der Reſtitution ihrer Identität mit der Nothwendigkeit. In dieſer durch die Freiheit ſelbſt reſtituirten Identität ihrer ſelbſt mit der Nothwendigkeit iſt ſie die Sittlichkeit. Das Sittliche und nur es iſt wirklich das Freie.

Anmerkung. Für die Betrachtung der Freiheit in dieſer dreifachen Weiſe iſt der Gedanke von ihr ſupponirt, wie auch der von der Nothwendigkeit ſelbſt. Das den Gedanken bezeichnende Wort *Freiheit* iſt in jeder einigermaaßen gebildeten Sprache vorhanden, und faſt in Jedermanns Munde, beſonders heutzutage, wo es das dritte Wort des Pöbels iſt. Gefragt aber wird: was iſt Freiheit? und: iſt ſie wirklich und wahrhaftig? Kömmt dies zur Sprache, ſo ſagt der eine: ich ſtelle mir ſie ſo vor, der andere: ich dagegen denke mir das und das darunter. Hier aber iſt die Frage: wie muß ich mir ſie denken, wie denkt ſie ſich ſelbſt? Die Erkenntniß des Begriffs der Freiheit kann daher nur das Reſultat einer ſchweren und ſtreng zu führenden Unterſuchung ſeyn.

---

*) Vergl. Dr. C. Daub, Darſtellung und Beurtheilung der Hypotheſen in Betreff der Willensfreiheit. Herausgegeben von Dr. Kröger. Altona 1834.

**) Vergl. die folgenden Bände der Daub'ſchen Vorleſungen.

§. 27.

Die Freiheit als das Element der Perſönlichkeit.

Dieſe Unterſuchung leitet ſich folgendermaaßen ein mit der Vorausſetzung, daß die Perſönlichkeit begriffen ſei. (Siehe oben S. 309. ff. Anmerkung.)

A. Objekte, blos als ſolche, ſind das eine dem andern, aber keines iſt ſich ſelbſt präſent. Die Sonne iſt z. B. der Erde, die Erde der Sonne, der Mond iſt beiden und beide ihm gegenwärtig, aber keines ſich ſelbſt. Das, mittels deſſen Objekte einander präſent ſind, iſt kein Objekt, auch kein blos lebendes Subjekt, ſondern das Denkende. Das Element, worin ſie einander präſent ſind, iſt Raum und Zeit; ſie exiſtiren im Raum, ſuccediren in der Zeit und wenn dies Element außer der reinen Anſchauung ſinnlich gefaßt wird, ſo iſt's der Aether für die Weltkörper.

B. Subjekte und zwar einerſeits als vegetativ lebende ſind, wie Objekte, auch nur einander, keines iſt ſich präſent; andererſeits als animaliſch lebendige ſind ſie aber nicht nur eines dem andern und ſind ihnen nicht nur Objekte und vegetativ lebende Subjekte, ſondern iſt auch jedes von ihnen ſich ſelbſt präſent. Das Thier wird dem Thiere, der Wolf dem Schafe, das Schaf dem Wolfe präſent, aber beides iſt zugleich ſich präſent und zwar iſt dieſe Selbſtgegenwart des animaliſch lebenden Subjektes vermittelt durch das Selbſtgefühl. Das Thier iſt nur als ſich fühlend ſich ſelbſt gegenwärtig. Das Element, worin lebende Subjekte als ſolche ſich einander gegenwärtig ſind, iſt ein ſehr Verſchiedenes, das Element κατ' ἐξοχὴν, das Waſſer, die Luft, die Erde, das Feuer. Das ſind abſtrakte Elemente in der Objektivität und materielle Elemente in der Subjektivität.

C. Das nicht nur animaliſch Lebende, wo es individuelles Subjekt iſt, ſondern zugleich das perſönliche Subjekt wird, iſt eins dem andern nicht nur, ſondern jedes ſich ſelbſt gegenwärtig, aber dieſe Selbſtgegenwart wird vermittelt durch's Selbſtbewußtſeyn. Das perſönliche Subjekt in ſeiner Individualität als animaliſch lebendes hat mit dem blos animaliſch lebenden Subjekt das Element gemein. Aber das Element, worin das lebende Subjekt das perſönliche und ein ſich bewußtes wird, iſt kein materielles, ſondern das iſt die Freiheit in der Identität mit der Nothwendigkeit. Begriffe die Wiſſenſchaft nur dies Element, wie ganz anders ſollte es um die Theologie ſtehen, wenn ſie ſich damit aus dem Realismus und ſubjektiven Idealismus erhöbe! Im natürlichen Elemente, als dem Waſſer, Schlamm u. ſ. w. beginnt das thieriſche Leben blos als thieriſches und in dieſem Elemente wird das thieriſche Leben auch erhalten. Aber die Freiheit in der Identität mit der Nothwendigkeit iſt das Element der Perſönlichkeit, aus ihr haben wir unſere Exiſtenz als Perſönlichkeit, aus ihr ſtammen wir! Ganz recht ſagt die Myſtik: der Menſch ſoll in Gott leben! Wie aber iſt das zu verſtehen ohne die Freiheit zu begreifen? So die Freiheit als das Element der Perſönlichkeit gedacht, iſt ſie ganz in der Identität mit ihr gedacht, und wird ſie als das Element aller Perſonen gedacht, aller Menſchen, die aus dem animaliſchen Leben, aus der blos fühlenden Selbſtgegenwart heraus ſind. Der Eskimo und ſein Hund ſind, er ſich mit Bewußtſein, der Hund mit Gefühl gegenwärtig, und beide ſich gegenwärtig; der Hund iſt ſich gegenwärtig blos in der Atmoſphäre, auf der Erde, der Eskimo in der Freiheit; ſo herrſcht dieſer über jenen. Ebenſo der Beduine und ſein Pferd, der Neger und ſein Kameel, der Engländer und ſein Schiff; wo er lande, bleibe, er iſt der freie, England das freie Land durch's Geſetz, nicht der Boden, ſondern ſeine Menſchheit!

Begriff der Freiheit in ihrer Identität mit der Nothwendigkeit.

Ihm widerſetzt ſich das natürliche Denken der Menſchen, beſonders als bloßes Vorſtellen; ſie laſſen darin keine Identität des Nothwendigen und Freien zu, haben den Unterſchied beider von einander und halten ihn feſt. Der Unterſchied nun wird durch's Denken nothwendig gemacht; aber daß es bei dieſem Unterſchiede bleibe, hat im Denken als ſolchem keine Nothwendigkeit. In jenem Unterſchiede wird das Freie vorgeſtellt als das Nichtnothwendige und das Nothwendige als das Nichtfreie. Nämlich wer die Nothwendigkeit denkt oder auch nur nennt, der hat an die Freiheit gedacht oder denkt ſie, und umgekehrt, wer dieſe nennt, hat an die Nothwendigkeit gedacht oder denkt an ſie. Die beiden Gedanken der Nothwendigkeit und Freiheit ſetzen ſich nothwendig voraus, ſind reciprok nothwendige Gedanken, keiner iſt ohne den andern. Im gemeinen Bewußtſein kommt der eine Gedanke, der der Nothwendigkeit, als der der Natürlichkeit vor, der andere, der der Freiheit, als der des Laſters, des Verbrechens, der Sünde. Stirbt ein Mann in hohem Alter, ſo heißt es: es iſt natürlich; ſtirbt einer im Jünglingsalter in der Blüthe des Lebens, ſo fragt man: woran iſt er geſtorben? Am Nervenſchlag; das iſt natürlich. Man hat ihn vergiftet; der Tod iſt unnatürlich, gewaltſam, verbrecheriſch, er war frei, nicht nothwendig, natürlich. Dieſer Unterſchied wird gemacht und muß nothwendig gemacht werden, wie der Menſch ſchon äußerlich in bloßer Erfahrung leicht anerkennt. Keiner kann außer momentan das Athemholen unterlaſſen, es iſt etwas Nothwendiges wie der Blutumlauf; jeder kann aber das Sprechen unterlaſſen, ſtundenlang, jahrelang oder wie der Trappiſt das ganze Leben hindurch. Aber ſchon mittels dieſer

Reflexion iſt eine gewiſſe Beziehung der Nothwendigkeit und Freiheit nicht zu verkennen; Freiheit und Nothwendigkeit beziehen ſich auf einander. Verſchiedene, aber die eines auf das andere ſich beziehen, haben und müſſen wenigſtens Eines mit einander gemein haben; durch dieſes Gemeinſame iſt bereits ein Nicht-Verſchiedenes, eine Identität. Was aber iſt es nun, wodurch als durch ein Beiden Gemeinſames Freiheit und Nothwendigkeit identiſch iſt? Das Beiden Gemeinſame iſt die Bewegung, die Thätigkeit. Darin, daß die Freiheit Bewegung iſt, iſt ſie mit der Nothwendigkeit, die gleichfalls Bewegung iſt, identiſch. Alſo für den Begriff der Identität der Freiheit und Nothwendigkeit iſt auf die Bewegung zu reflektiren.

Reflexion auf die Bewegung.

Es iſt oft und viel die Frage geweſen, was die Bewegung ſey. Hier iſt dieſe Frage zu beantworten. Bei der Reflexion auf ſie wird abſtrahirt vorerſt von der Nothwendigkeit und Freiheit als verſchieden, und darauf, wie beide identiſch ſind, reflektirt. Das Thun, das Bewegen iſt, wie, wenn man darauf achtet, leicht anerkannt wird, ein ſich Verhalten, alſo die Kategorie der Relation. Wozu ein ſich Verhalten? Zu ſich ſelbſt! Es verhält ſich das Thun und iſt ſo:

a) id quod agit, id quod movet. Das, zu welchem es ſich verhält, iſt es ſelbſt und iſt ſo

b) id quod agitur, id quod movetur. Das Verhalten iſt das Thun ſelbſt in dieſen beiden Seiten des ſich und des ſich zu ſich Verhaltens, iſt die Bewegung an ſich,

c) motus ipse. Ehe wir aber auf dieſe Bewegung unſer Augenmerk richten können, müſſen wir reflektiren auf die Freiheit und Nothwendigkeit, von denen vorher abſtrahirt wurde; denn wir ſehen noch nicht ein, wie in Beiden die Bewegung immanent ſey. Daß nun

α) die Freiheit Bewegung ſey, Thätigkeit als ſolche, wird bei einiger Beachtung ihrer leicht erkannt werden, beſonders in der Beſtimmung, die ſie hat und erhält. In dieſer iſt ſie z. B.

1) Die äußere Freiheit des Menſchen. Er ſitzt nicht feſt, er kann ſich frei bewegen, hingehen wohin er will. Die Bewegung iſt eine freie, die Freiheit iſt hier die äußere Thätigkeit. Ebenſo die politiſche Freiheit; es kann einer alle Maaßregeln der Regierung unterſuchen, darüber reden, ſchreiben; das aber iſt ja die Activität ſelbſt. Nicht minder die perſönliche Freiheit. Wie iſt aber die Nothwendigkeit Bewegung? und nichts als Bewegung?

β) Die *abſolute* Nothwendigkeit, die in der ſpekulativen Logik nämlich, iſt die Bewegung von vornherein durch und durch. Hic Rhodus hic salta. Das Seyn, welches das Nichts iſt, das Nichts als ein Seyn, beides in einander, das Werden, iſt die Bewegung ſelber. In der Logik ſind die Begriffsbeſtimmungen des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen ſchlechthin nothwendig. Aber iſt denn der Begriff ein Paſſives, das Begreifen ein Leiden? Vielmehr iſt dieſe Nothwendigkeit die reine Aktivität ſelbſt. Im Urtheil ſind Subjekt, Prädikat und Copula nothwendig, ſie ſind die drei nothwendigen Bedingungen des Urtheils. Aber iſt denn das Urtheilen nicht ein Thun? Alſo die Bewegung iſt eine Nothwendigkeit. So im Schluß ſind die drei termini nothwendig. Das Schließen aber iſt ein Thun! Das Nothwendige iſt das Thätige! Die ſpekulative Logik faßt das Nothwendige als das Thätige. — Es hat ein Aergerniß gegeben gegen die ſpekulative Logik, weil es darin überall mit abſoluter Nothwendigkeit hergeht, „*weil es ſo ja nicht zur Freiheit komme*,“ als wenn nicht darin eine Stelle wäre, wo die Nothwendigkeit der Freiheit ſelbſt begriffen wird. Die Opponenten wünſchen aber an ihre Stelle die Willkühr. Daher alſo die Anſtrengung im nothwendigen Denken! Die *ideelle* Nothwendigkeit iſt beſonders die der Mathematik, deren Erkenntniſſe als apodiktiſch (d. h. ja nothwendig) bezeichnet werden. Iſt aber die mathematiſche Nothwendigkeit auch ein Thätiges? iſt denn das Mathematiſche auch Bewegung? es, das durch und durch auf's Apodiktiſche ausgeht und darin ſich hält? 2 + 2 = 4 eine Nothwendigkeit; oder die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten ebenſo nothwendig; oder das Quadrat der Hypotenuſe gleich denen der beiden Catheten. Das gibt der Mathematik die Ruhe, ſie iſt immer die ſich ruhig verhaltende, ſie weiß ſich ſicher. Daher der große Mathematiker gewöhnlich der leidenſchaftsloſe, ruhige iſt. Aber es bewegt ſich ja Alles in ihr mit Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit, die das Mathematiſche hat, iſt ja nur durch die Bewegung. Wiederholſt du die Zwei nicht, woher die Vier? Noch mehr in der Geometrie, wo die Figuren erſt erſchaffen, die Beweiſe erſt geführt werden müſſen! Wie aber iſt es mit der materiellen, mit der reellen Nothwendigkeit? Sie macht mehr Schwierigkeit, wo ſie die blos objektive iſt und zwar rein in der Mechanik, im Objekt, wie es exiſtirt in ſeiner Körperlichkeit. Ein Fels mitten im Meer hat ſein Beſtehen in der Nothwendigkeit und durch ſie. Aber wo iſt denn hier die Bewegung? Jacet, non agit, nec movetur! Die Elemente um ihn her ſind in der größten Bewegung, der Sturm, das Meer, die Lüfte, die Wellen heben ſich, dringen an, es iſt ein Brauſen und Sauſen, aber der Fels bleibt ſtehen! Thut er nichts? Er ſtößt die Wellen und den Sturm zurück, ſeine abſtoßende Kraft iſt die Bewegung, dieſe Repulſiv-Kraft iſt's, wodurch er Stand hält. Manches ſcheint nur paſſiv zu ſeyn, in ewiger Ruhe; aber Alles iſt innerlich in ſteter Bewegung repellirend und attrahirend.

I. Die Bewegung oder Thätigkeit, eben das der Freiheit und Nothwendigkeit Gemeinſame iſt eine einfache und unmittelbare, das Thun zuvörderſt ein ganz einfaches simpliciter agere und als ſolches ein ganz objektives. Das Thätige, Bewegende, agens, movens iſt ein Objekt; das, worauf das Thätige als das Bewegende geht, was bewegt wird, iſt ebenſo ein Objekt. In dieſer objektiven Bewegung alſo iſt eine Verſchiedenheit des Objekts vom Objekte, es ſind verſchiedene Objekte ohne Rückſicht noch auf ihre Qualität. Aber wie kommen wir dazu bei der Reflexion auf das einfache Thun zugleich verſchiedene Objekte zu denken, anzuerkennen? Aus dem Gedanken des Unterſchieds der Freiheit und Nothwendigkeit, den wir ſchon hatten. Das Thun oder Bewegen als ein ſich Verhalten der Objekte zu einander iſt, indem ein unmittelbares und einfaches

a) vorerſt ein einſeitiges. Die Thätigkeit des einen Objekts iſt das Wirken, und das wirkende Objekt iſt hiermit als Sache die Urſache, causa efficiens; das andere Objekt, zu dem das eine ſich verhält, in Anſehung deſſen es das Bewegende iſt, empfängt von dem einen die Bewegung, Wirkung, iſt das Bewirkte. Das Verhältniß iſt alſo das der einſeitigen Cauſalität. Aber ſo iſt die ganze Bewegung die mechaniſche, eine durch das eine Objekt als bewegendes in ein anderes Objekt, das in Ruhe war, geſetzte Bewegung und durch dies andere in ein drittes geſetzt. So z. B. trifft auf dem Billard, wenn ein Ball berührt wurde, der da ruhte, auf einen zweiten, der gleichfalls ruht; iſt die Bewegung des erſten nicht ſehr ſtark, ſo ſtellt der erſte Ball ſich an die Stelle des zweiten und ruht, dieſer aber läuft und kann einen dritten verdrängen. Die Bewegung iſt eine blos mittheilende. Aber ſo auch iſt die blos mechaniſche Bewegung eine nothwendige, jedoch ſchon mit dem Scheine der Freiheit. Woher dieſer in der mechaniſchen Bewegung, die doch eine nothwendige iſt? Daher, weil ſie Bewegung iſt, das hat ſie mit der Freiheit gemein, daher ſchon dieſer Schein der Freiheit in der Mechanik. Dies iſt beſonders der Fall, wenn die Mechanik von den äußeren Bedingungen der Friction u. ſ. w. unabhängig iſt. So z. B. iſt die Bewegung der Geſtirne um ihre Axe eine von jenen äußeren Bedingungen unabhängige; frei, ohne Stoß, Druck, Zug, ungehemmt ſcheinen ſie ſich im Himmelsraum zu bewegen. Die Freiheit blitzt ſchon in den Himmelskörpern durch. Dies gibt ihnen den Schein der Freiheit. Dieſer Schein der Freiheit iſt ein nothwendiger Schein, durch die Nothwendigkeit der Bewegung, die der Freiheit und Nothwendigkeit gleich immanent iſt. Dieſer Schein iſt unüberwindlich. In allem Schein iſt Wahrheit, die Wahrſcheinlichkeit iſt Wahrheit. „Der Schein," ſagt Goethe, „was iſt er, dem das Weſen fehlt? Das Weſen, wäre es, wenn es nicht erſchiene?" Goethe ſagt hier mehr als er dachte! Selbſt das höchſte Weſen wäre nicht, wenn es ſich nicht manifeſtirte in der Welt! Aber dieſe einfache Bewegung iſt als unmittelbare wie jene mechaniſche, ſo auch

b) die zweier Objekte in der Weiſe, daß ihr zu einander ſich Verhalten die Bewegung des einen Objekts in das andere und die Bewegung dieſes wieder in das eine ſetzt, alſo das reciproke Setzen der Bewegung beider durch einander. War ſie als mechaniſche vorher einſeitig, ſo iſt ſie jetzt gegenſeitig. Das eine Objekt verhält ſich als die Urſache der Bewegung des andern, die Bewegung des andern verhält ſich als Urſache der Bewegung des einen. Durch a kommt Bewegung in b und durch b Bewegung in a. Dieſe Bewegung in dem reciproken Cauſalverhältniß geht nicht die Aeußerlichkeit, nicht die Räumlichkeit, nicht das Quantum und die Quantität, ſondern das Innerliche, die Qualität beider Objekte an. Die Thätigkeit als die Urſache durch das eine Objekt hat zur Wirkung eine Veränderung des andern Objekts, und ebenſo die Thätigkeit des andern Objekts hat zur Folge eine Veränderung des einen; beide verändern ſich durch einander. In dieſer Bewegung bleibt kein Objekt, was es war, beide gehen unter in einem dritten, während bei der mechaniſchen Bewegung beide Objekte bleiben, was ſie ſind. Die Bewegung dieſer Art iſt die chemiſche, der chemiſche Proceß. Körper müſſen nicht die beiden Objekte ſein, die ſich gegenſeitig afficiren oder inficiren; aber Beide können Körper ſein. So kann z. B. Eiſen und Sauerſtoff einen Proceß mit einander haben; das Eiſen lange der Feuchtigkeit ausgeſetzt in der Luft roſtet. Die Säure vermiſcht ſich mit der Luft; der Kohlenſtoff im Eiſen verdirbt die Luft und nimmt ihr den Sauerſtoff. Auch hier iſt der Schein der Freiheit, obgleich bloße Nothwendigkeit da iſt; denn es iſt ja eben Bewegung. Dieſer Schein der Freiheit iſt geringer oder größer, gering iſt er z. B. wenn Eiſenſpäne in einem Gefäß ſind und mit Säure übergoſſen Feuer fangen. Das Reſultat des chemiſchen Prozeſſes iſt das corpus mortuum. Eins von Beiden wird immer verzehrt, verbrannt; Holz und Luft gehen in Aſche über. Das mechaniſche Reſultat iſt die Ruhe, das chemiſche der Tod. Es iſt aber nun die Thätigkeit

II. eine mittelbare und ſubjektive. Sie ſo zu faſſen ſind wir genöthigt durch den Gedanken ihrer in der Identität mit ſich, indem von der Verſchiedenheit der Objekte und von den Objekten ſelbſt abſtrahirt wird. Es ſind hier nicht verſchiedene Objekte in ihrem Verhältniſſe zu einander, ſondern ein und daſſelbe Subjekt in ſeinem Verhältniß zu ſich ſelbſt. Die Thätigkeit iſt die ſich ſubjektiv oder in dem einen und demſelben Subjekte ſetzende, und auf ſich ſelbſt oder auf das Subjekt gerichtet, und ſie iſt ebendamit die durch ſich ſelbſt in ſich geſetzte. Aber dieſes ihr Thun als jenes ſich Setzen iſt ein mittelbares und hat, indem es ein mittelbares wird, eine Richtung auf das objektive Thun und zur Objektivität überhaupt hin. In dieſer Richtung gibt ſich die That oder Bewegung die Mittel, wodurch ſie die ſich in ſich ſetzende oder durch ſich geſetzte Thätigkeit iſt. Dieſe Mittel ſind oder werden Organe und die ganze mittelbare Bewegung iſt die organiſche Thätigkeit. Aus dem Objekt nimmt die Bewegung den Stoff, mittels deſſen ſie ſich ihre Organe gibt und ſo die mittelbare Bewegung wird. Es iſt alſo hier eines und daſſelbe, welches ſich aus ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt als ſetzendes für ſich als geſetztes bewegt, aber mittels eines andern, welches die Bedingung iſt. In der Richtung, die ſie nimmt oder hat auf's Objektive hin iſt ſie die vegetative Organiſation; ihre Mittel ſind blos Organe als ſolche und zwar aus einem Stoff, wie er in der mechaniſchen und chemiſchen Bewegung vorbereitet iſt. Das ſubjektive und mittelbare Thun iſt demnach das Organiſiren, ein ſich ſelbſt Produziren, aber mittels eines Stoffes. Daher der Gedanke Schellings von der Natur als eines produktiven Produkts. Darin liegt die große Genialität der Natur. Aber dies Organiſiren in der Richtung der Bewegung, die es iſt, auf das Objekt hin als ein vegetatives ſich Bewegen iſt ein Keimen, Sproſſen, Wachſen, ein ſich Entfalten und Geſtalten, und es iſt das Keimende, Sproſſende, Wachſende, ſich Entfaltende und Geſtaltende ein und daſſelbe Subjekt. In dem einen und ſelben, im Keime und Kern iſt die Bewegung ſchon die ſubjektive und mittelbare, aber erſt eine ſolche, die noch keine Mittel hat. Darüber hinaus kann dieſe auf das Objekt gehende Richtung nicht. Wohl nennt man bei der Pflanze die Knospen Augen, aber wie weit ſtehen ſie hinter den Augen zurück! Das Objektive in der mechaniſchen Bewegung iſt rein gefaßt die Schwere; mechaniſch bewegen ſich alle Körper in's Centrum, in ein unendliches Abwärts, und dieſe Objektivität iſt die Bedingung für die vegetative Bewegung. An der Erde wächſt die Pflanze, von ihr kann ſie ſich nimmermehr losreißen, ſelbſt die Waſſerlilie nicht. Die Schwere iſt das Geſetz als des Falles. Was ſich vom Centrum losreißt, muß wieder herunter. Die vegetative Bewegung ſetzt im Objekt als der concreten Schwere an, geht aber über ſie hinaus, überwindet die mechaniſche Bewegung, ſtrebt ſich über den Boden heraus; es iſt die dem Falle entgegengeſetzte Bewegung, aber bis zu einem gewiſſen Grade; es iſt dafür geſorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachſen! Der Fels wird aus dem Krater durch einen chemiſchen Proceß gen Himmel geworfen, aber er muß zurück! Aus der

Eichel hebt ſich der Baum der Schwere entgegengeſetzt ohne Gewalt, die dazu gehörte, den Stein zu erheben, er gewinnt Stamm und Stärke (robur), breitet ſich aus und ſteht Jahrhunderten trotzend. So der Mann, der ſich aus ſich ſelbſt hebt, um in der Geſchichte unverlöſchbar dazuſtehen. So groß aber auch die Energie ſei, ſie iſt eine vom Boden abhängige und bleibt es.

Bei den Rankengewächſen ſcheint ſich das zu ändern, wenn ſie am Boden dahinkriechen, aber ſo gering es auch ſei, ſie erheben ſich doch, ja ſie erreichen vielleicht die höchſte Höhe. Aehnlicher Weiſe müſſen manche Menſchen einen Pfahl haben, eine Auctorität, an der ſie ſich in die Höhe winden. Eben in jener Richtung auf das Objekt gibt ſich die organiſche Bewegung aus dem Objekt, wie es der chemiſche Prozeß iſt, ihr Organ und das Mittel, ſich ſelbſt zu entfalten und bis zur Vollendung zu geſtalten. Im Keim ſchon ſind die chemiſchen Elemente enthalten, aber völlig paſſiv. Ein ſolches Element iſt die Wärme, die Feuchtigkeit; erfrorene Keime oder verdorrte ſind unbrauchbar. Aber dieſe Elemente ſind in der Bewegung, wie ſie die vegetative iſt, direkt bedingt durch die Elemente außer der Bewegung. Die Wärme des Keims bedarf äußerlicher Wärme, ebenſo die Feuchtigkeit, das Licht. In der vegetativen Bewegung iſt, was die Organe betrifft, ein großes Bedürfniß der äußeren chemiſch elementariſchen Bewegung. Das zeigt ſich, wenn der Winter kömmt: faſt alle Pflanzen verlieren ihr Laub; die äußere Wärme fehlt, aber die innere nicht. Die Pflanzenwelt alſo iſt die Welt des Bedürfniſſes, und es iſt ganz recht, die unſchuldige Kinderwelt mit der Pflanzenwelt zu vergleichen. Auch jene bedarf äußerer Befriedigung. Iſt aber der Menſch durch das Fegfeuer der Schuld hindurch, ſo kann er ſich dieſe Befriedigung ſelbſt geben. Die Welt der Tugend bei Sophokles ſteht über Theokrit's unſchuldiger Hirtenwelt, die noch der Kraft entbehrt. Endlich jene ſubjektive und mittelbare Bewegung nimmt und hat die Richtung auf das Subjektive. Als dieſe Bewegung iſt die mittelbare nicht mehr die blos vegetative, obwohl ſie noch organiſch iſt, ſondern die animaliſch-organiſche Bewegung, eine Thätigkeit in ſich und für ſich geſetzt, aber in der Richtung auf ſich ſelbſt hin. Dieſer Richtung ſind die Mittel, wodurch die Bewegung ſich im Entſtehen, in der Entwicklung und Vollendung bedingt, keine Organe blos als Organe, ſondern in dieſer Richtung ſind die Organe, die die Bewegung ſich gibt, theils Gefäße, theils Glieder (σκεύη, ἄρθρα) Herz, Gehirn, Lunge, Magen, ſich ſelbſt einander bedingende Gefäße. Die Pflanze hat weder Gefäße noch Glieder, obgleich Boerhave ſehr witzig ſagt: die Pflanze hat ihren Magen in der Wurzel, das Thier ſeine Wurzel im Magen. Die Glieder ſind nicht blos Mittel, um die Schwere zu überwinden, ſondern auch, um ſich von einem Ort zum andern zu bewegen. Die Pflanze ſetzt ſich nicht von der Stelle, aber das Thier. Die ſubjektive Bewegung iſt bei dieſem eine mittelbare durch die Glieder dergeſtalt, daß der Schein der Freiheit ſehr groß wird, „frei wie der Vogel in der Luft.“ Ja ſchon die Pflanze hat dieſen Schein und der Gärtner bindet ſie, um ihr dieſe Freiheit zu rauben. Zugleich zeigt ſich in der animaliſchen Bewegung eine größere Unabhängigkeit von dem Element, von dem Stoff, mittels deſſen ſich die Bewegung erhält. Das Thier hat Lunge, Milz, Herz, Blaſe; das Herz erzeugt Blut, Blut iſt warm und deſto wärmer, je höher das Thier ſteht. Das Thier hat mehr Wärme, als die Pflanze, es überwintert, ohne etwas zu verlieren, trägt Wärme und Feuchtigkeit in ſich, ja es kann ſogar die Zuführung des Stoffes temporär entbehren. Die ſogenannte Intusſusception im organiſchen Prozeß iſt im Thier unterbrochen, in der Pflanze iſt ſie eine ununterbrochene. Der Blumenſtrauß, der auch nur kurze Zeit erhalten werden ſoll, muß im Waſſer ſtehn, das Thier dagegen kann ſein Futter eine Zeitlang entbehren.

Endlich iſt die Thätigkeit

III. weder eine ſubjektive, noch eine objektive und zumal eben ſowohl eine ſubjektive als eine objektive. So iſt ſie die abſolute Bewegung und als dieſe die Freiheit ſelbſt. Wodurch aber ſind wir genöthigt, die Thätigkeit als dieſe abſolute Bewegung zu faſſen? Eben der Gedanke der Identität, welche die Thätigkeit ſei, und der unter II. bereits vorkam, dort aber nur als der von der Identität abſtrahirte, nöthigt dazu. Hier ſcheidet ſich die ſpeculative Philoſophie von allem früheren Kram ab. Das Identiſche iſt das mit ſich Identiſche; aber kann es mit ſich identiſch ſein, ohne daß es ſich in ſich und von ſich unterſchiede? hat die Identität nicht den Unterſchied in ſich ſelbſt? Ja, — und das principium contradictionis et identitatis kennt ja ſchon die alte Logik. Dieſer Gedanke des ſich in ſich Unterſcheidens bei der Identität iſt der bewegende Grund, die Bewegung nicht als die ſubjektive und nicht als die objektive, ſondern zugleich als die ſubjektive und objektive, als die abſolute Bewegung zu denken. Hans wäre nimmer Hans, wenn er ſich nicht ſelbſt producirt hätte in ſeiner Hansartigkeit. So nun wird begriffen und erkannt eben die abſolute Bewegung als die ſich in ihr ſelbſt, durch ſie und mittels ihrer ſelbſt ſetzende Thätigkeit und als die in ſich durch ſich für ſich ſelbſt geſetzte. So iſt ſie die Freiheit ſelbſt. Aber ſie iſt, was ſie iſt, nicht ohne Vorausſetzung; denn ſie hat zur Vorausſetzung die Thätigkeit als objective unter I. und dann als ſubjektive unter II. Beiderlei Thätigkeit iſt als die eine oder die andere nicht die Freiheit, ſondern in der Freiheit iſt dieſe Vorausſetzung, die ob- und ſubjektive Bewegung angehend, der abſoluten, iſt jedoch nicht eine von der abſoluten verſchiedene, es iſt die abſolute die Bewegung, welche über beiden ſteht, beide einſchließt; ſie ſelbſt ſetzt ſich als abſolut voraus, ihr ſich ſelbſt Vorausſetzen iſt das dieſe Vorausſetzung Vorausſetzen. So hat ſchon in der gewöhnlichen Vorſtellung Gott, der unendlich freie, die objektive und ſubjektive Bewegung unter ſich. Aber der Thätigkeit als ſich durch ſich ſetzende iſt nothwendig, daß ſie ſich vorausſetze als ob- und ſubjektiv, und dieſe Nothwendigkeit iſt die Nothwendigkeit der Freiheit. Das Daſein der Welt und der Subjekte iſt ein Daſein der Freiheit, die ſich ihre Vorausſetzung mit Nothwendigkeit gibt. Heißt es alſo: die objektive Bewegung, Thätigkeit iſt die Nothwendigkeit ſelbſt mit dem Scheine der Freiheit; die ſubjektive Thätigkeit iſt die Freiheit ſelbſt mit dem Scheine der Nothwendigkeit; ſo heißt es hier: die abſolute Thätigkeit iſt die abſolute Freiheit in der Identität mit der Nothwendigkeit. In der objektiven Bewegung iſt der Schein der Nothwendigkeit geringer, als in der ſubjektiven; in der abſoluten iſt er ganz verſchwunden. Die ſcheinbar freie Bewegung der Planeten iſt weit geringer, als die Bewegung der Würmer u. ſ. w.; die That eines Mannes iſt eine freie, facinus liberum, ſei ſie eine Schandthat oder eine edle That, er iſt der die That ſelbſt anhebende, fortſetzende und vollendende, ſein Thun iſt das in ihm ſelbſt für ſich, mittels ſeiner, durch ſich ſetzende und vollendende. Um ſie zu vollziehen, muß er vorher beſchließen, um zu beſchließen, muß er überlegen; überlegen aber und beſchließen iſt ſein Thun, er iſt der Urheber ſeiner That. Der Menſch iſt ſelbſt ſeine That und ſo das Werk der Freiheit ſelbſt; was er iſt, dazu macht er ſich in ſeiner Perſönlichkeit. Aber hat der Menſch nicht, um in ſeiner Lebendigkeit ſich ſelbſt die That zu ſetzen, das Bedürfniß der ſubjektiven Bewegung? hat er nicht in ſeinem Ueberlegen, Beſchließen das Bedürfniß der Nerven, des Gehirns? iſt er darin nicht von der ſub- und objektiven Thätigkeit abhängig? wo bleibt ſeine Freiheit? iſt ſie hier ſeine ſich ſelbſt vermittelnde Thätigkeit? Die Nerven, das Gehirn u. ſ. w. ſind ja doch nur die unſrigen, wenn wir ſie brauchen, durch ſie ihre Thätigkeit vermitteln; nothwendig iſt es nicht, daß du nachdenkſt! „Das beſte Mittel iſt ſich nicht zu kränken, — nicht zu denken!“ Gewöhnlich heißt es: die

Umgebung, die äußeren Verhältniſſe ſind es, wodurch der Menſch zu dem gemacht wird, was er iſt. Les circonstances font les hommes, ſagte Napoleon, und c'est l'homme, qui fait les circonstances, das bewies er! Jenes Thun als ein Setzen ſeiner ſelbſt in, für ſich und mittels ſeiner ſelbſt, dieſe Freiheit iſt ein Beſtimmen. Der Ausdruck beſtimmen, ſich beſtimmen, Beſtimmtheit iſt ein hier oft vorkommender Ausdruck, und oben ſchon viel gebraucht worden beim Willen, Geſetz, Beſtimmungsgrund u. ſ. w. Was iſt Beſtimmen?

Reflexion auf das Beſtimmen.

Sie leitet ſich durch folgenden Satz ein: alles Thun iſt ein ſich Verhalten, nicht aber alles ſich Verhalten ein Thun, ſondern vielmehr das ſich Verhalten als das Beſtimmen iſt das Thun. Es können verſchiedene Objekte, Subjekte, verſchiedene ob- und ſubjektive Momente ſich zu einander verhalten, ohne daß dies ſich Verhalten zu einander ihre Bewegung, ihr Thun ſei. So ſind z. B. in der Arithmetik die Proportionen Verhältniſſe, Verhältniſſe ohne Bewegung, das Verhalten iſt hier ohne ein Thun. Aehnlich iſt dies bei dem Verhältniß verſchiedener wirklichen Größen, z. B. der Heiligen-Berg zum Königsſtuhl. Das Verhältniß alſo iſt nur Bewegung, Thätigkeit, als Beſtimmung. Das plus minusve macht's nicht aus, auf's Beſtimmen kömmt's an. Das Beſtimmen nun iſt das Bewegen einerſeits als ein Nehmen (tollere) und andererſeits als ein Geben (tribuere). Das Beſtimmen als ein Nehmen iſt das Negiren (tollere = negare) daſſelbe als ein Geben iſt ein Poniren (tribuere = ponere). Das Bewegen als Beſtimmung iſt actus ponens tollendo et tollens ponendo. Spinoza hat zuerſt den Begriff von der Beſtimmung wenigſtens von der Seite, wo das Beſtimmen ein Nehmen iſt, gefunden: omnis determinatio est negatio. Hegel ließ es bei dieſer Einſeitigkeit nicht: determinare est tollere et conservare sublatum i. e. ponere. Heißt's: Du biſt ein Schurke, ſo iſt hier negirt und ponirt zugleich. Das Beſtimmen iſt alſo ein Aufheben, aber es iſt auch ein Erhalten, ein Poniren. Für den Begriff des Beſtimmens muß auf das Thun reflektirt werden. Daſſelbe wurde oben mittels der Reflexion darauf als ein dreifaches erkannt.

ad I. In der unmittelbaren Bewegung wird von den beiden Objekten in ihr dem einen genommen, was das andere hat, und ihm gegeben, was das eine nicht hat, ſo daß das andere das, was es hatte, verliert. Das Genommenwerden iſt das Negiren, das Gegebenwerden das Poniren. Die unmittelbare Bewegung iſt nun

α) die mechaniſche. Von beiden Körpern iſt der eine in Ruhe, der andere in Bewegung; indem ihr Verhältniß zu einander ein Thun iſt, wird aus dem, der die Bewegung hat, gegeben dem, der ſie nicht hat, und die Ruhe wird ihm genommen, dem erſten dagegen die Bewegung entriſſen. An irdiſchen Körpern iſt dies Genommen- und Gegebenwerden leicht wahrzunehmen; der Akt kann z. B. ein Stoß ſein, oder ein Druck, Zug u. ſ. w. Das eine Objekt wird vom andern gezogen, das eine kommt aus der Ruhe heraus, aber das andere muß ſich bewegen, verliert aber an der Kraft der Bewegung, indem es in Bewegung bringt. Das Pferd verliert an der Kraft der Bewegung, indem es den Wagen zieht. Mit den Himmelskörpern iſt's anders; ſie ſind alle in Bewegung außer den Fixſternen, bei denen aber die Ruhe nur Schein iſt. Auf der Bahn, die der Stern vornehmlich als Planet hat, iſt's nicht anders, die Bahn iſt körperlos, rein, frei; alſo hier, ſcheint es, kann die mechaniſche Bewegung nicht als nehmende oder gebende betrachtet werden; freilich aber, wenn einer in die Bahn käme, ſo würde der eine mit fortbewegt, oder der andere prellt ab. Die Furcht der Menſchen, daß Cometen Zuchtruthen Gottes wären, hat ſich verloren, dafür hat man die Furcht, der

Comet möchte in die Erde ſteigen. Damit aber hat's keine Noth und ſo ſcheinbar einer einen Kern hat, ſo iſt das doch immer nur Schein. Das Dunſtgebilde alſo, wodurch Olbers Sterne ſah, würde von der Erde zertrümmert. Im Anfang des vorigen Jahrhunderts kam niemals ein Comet aus ſeiner Bahn; Jupiter hatte ihn zwiſchen ſeine Monde gezogen, er mußte aber wieder fort. Haben aber dieſe Himmelskörper, wenigſtens die Planeten, nicht auch Jeder eine Bewegung um ihre Axe? Wie iſt es nun mit dieſer Bewegung in Abſicht auf das Geben und Nehmen? Hier ſind aber auch zwei Objekte: die Axe iſt das bewegende Objekt, der Planet das bewegte. Die axendrehende Bewegung iſt die Bewegung des Weſens als die auf der Linie und von dieſer ſagt die Logik: die Linie als Negation der Fläche des Raums bewegt ſich in ſich, durch ſich, zu ſich zurück. Die Erde iſt eine Sphäre mit einer Neigung, in dieſer Neigung bewegt ſich die Axe um ſich und zugleich um die Sonne, und dieſe Bewegung iſt die von Weſten nach Oſten. So hat die Erde zwei Hälften, ihre weſtliche und öſtliche Hämiſphäre und als ſolche zwei Objekte; was hat nun die weſtliche an ſich, was ihr genommen und gegeben wird? Die Nacht; was die öſtliche? Den Tag. Eben die Bewegung kennen wir ſchon als die chemiſche unter b. In ihr wird auch jedem von beiden Objekten genommen, was es hat und gegeben, was es nicht hat; jedes von beiden gibt ſich, was es nicht hat, und verliert, was es hat, durch's andere. In der mechaniſchen Bewegung ſind es blos räumliche Entfernungen, Stellungen, iſt es blos das Quantitative, in der chemiſchen das Qualitative; was das eine Objekt hat, iſt eine Qualität, was das andere nicht hat, iſt auch eine Qualität; ſie wird ihm gegeben. So iſt die ganze Bewegung eine determinirende, negative und poſitive als gegeben- und genommen werden. Z. B. das Gold hat die Qualität der Gediegenheit und in dieſer zugleich die der ſpezifiſchen Schwere. Das ſogenannte Königswaſſer hat die Qualität der Flüſſigkeit auch mit einer beſtimmten ſpezifiſchen Schwere. Zerreibt man das Gold fein und gießt Königswaſſer darauf, ſo löſt ſich das Gold auf, verliert ſeine Feſtigkeit und wird flüſſig; das Königswaſſer verliert an Flüſſigkeit und wird ſpezifiſch ſchwerer. So das Silber im Schmelztiegel, wenn es den Blick, das Farbenſpiel auf der Oberfläche in dem Moment des Schmelzens gibt, das Feuer verliert das Lodern, das Silber die Feſtigkeit. Die Bewegung alſo als unmittelbar objektive iſt das gegenſeitig determinirt, neceſſitirt werden.

ad II. In der mittelbaren Bewegung iſt es ein und daſſelbe Subjekt, welches ſich zu ſich ſelbſt verhält. Dieſes ſich Verhalten als ein Thun iſt ein ſich ſelbſt Nehmen deſſen, was es hat und ein ſich Geben deſſen, was es nicht hat, bis dahin, wo es ſich wiederum gibt das, was es hatte und was es ſich genommen hatte. So aber iſt jenes Verhältniß kein determinirt oder beſtimmt werden, ſondern das ſich ſelbſt determiniren, allein mittelbarer Weiſe. Wo die Bewegung die unmittelbare als die mechaniſche iſt, wird ein Objekt durch die Bewegung im andern determinirt; wo die Bewegung die chemiſche iſt, werden zwei Objekte durch einander beſtimmt, hier endlich in dem Subjekt determiniren ſich die Objekte, indem ſie durch ein anderes determinirt werden. Eben darum kann auch dieſe Bewegung nicht über den Schein der Freiheit hinaus. In der objektiven Bewegung, in der mechaniſchen war es ein quantitatives, in der chemiſchen ein qualitatives, was genommen und was gegeben wurde. Hier iſt es weder quantitativ, noch qualitativ, ſondern formal in dem Beſtimmtwerden und ſich Beſtimmen, es iſt die Metamorphoſe. Es iſt entweder der Keim im Korne oder der Keim im Ei, welches die ſubjektive Bewegung hat; indem dies Verhalten das Bewegen oder Thun iſt, iſt es einerſeits ein Wegnehmen des Keimes im Korn und andererſeits ein Geben deſſen, was im Keim noch nicht war, in der Pflanze oder dem Thier, dies negirende Poniren iſt die

Metamorphoſe. Vergl. *Goethe über die Metamorphoſen der Pflanzen.* Das Sproſſen der Pflanzen iſt ein den Keim Negiren; was im Boden bleibt, iſt nur noch das taube Korn; dafür hat ſich die Pflanze gegeben, was ſie nicht hatte, Zweige, Blätter u. ſ. w. Der Keim hat ſich erhalten, aber nicht als Keim; in der Frucht erſt gibt ſich die Pflanze den Keim wieder. Die Pflanze producirt und reproducirt ſich, das iſt die vegetativ organiſche Bewegung. Dieſe Bewegung iſt in ihrer Mittelbarkeit bedingt einerſeits durch ſich als mechaniſche, andererſeits durch ſich als chemiſche. Der Pflanzenkeim mit ſeinem Kern oder Korn muß einen Boden haben, die Pflanze bedarf eines chemiſchen Proceſſes zur Auflöſung des Keims, er geht auf und ſein Aufgehen iſt ſein Vergehen. Endlich

ad III. in der abſoluten Bewegung iſt das ſich Verhalten weder das eines Objektes zu dem andern, noch das eines Subjektes zu ihm ſelbſt und ſo kein Thun mittels des andern, ſondern in der abſoluten Bewegung iſt es die Bewegung ſelbſt, welche nicht etwa ſich nimmt, was ſie hat, ſondern vielmehr noch von ſich abhält, was ſie nicht hat. Hier iſt alſo das ſich Verhalten ein Determiniren nicht nur als ein Negiren, ſondern vielmehr noch als ein Abhalten deſſen, was es nicht hat. Was iſt dieſes? einerſeits das ſubjektive, andererſeits das objektive. Die abſolute Bewegung iſt hier auf der einen Seite die alles Subjektive und Objektive von ſich abhaltende; andererſeits iſt dieſe Bewegung als das Determiniren das ſich in ſich Setzen, das ſich ſelbſt Affirmiren und beides keineswegs mittels eines dritten, ſondern ſo, daß die abſolute Bewegung es ſelbſt iſt, die ſich eben ſo negativ, als poſitiv verhält. Vermittelt, nicht blos mittelbar, iſt die abſolute Bewegung, aber nicht durch irgend etwas außer ihr, denn außer ihr iſt nichts, ſondern rein und allein durch ſich ſelbſt. Aber ſo und nur darin iſt ſie die nothwendige, daß ſie mittels ihrer ſelbſt die Bewegung ſein muß. Darin aber, daß ſie es iſt, wodurch ſie ſich abhält, wodurch ſie ſich ſelbſt beſtimmt, iſt ſie die freie — Nothwendigkeit mit der Freiheit identiſch. In der ſubjektiven Bewegung hat das ſich Determiniren nur den Schein der Freiheit; wie ſie als organiſche Bewegung ſchon blos die Freiheit dem Scheine nach hatte, ſo zeigt ſie ſich in bloßer Nothwendigkeit z. B. bei dem Thiere im Hunger, Durſt u. ſ. w. Der Schein der Freiheit in der thieriſchen Bewegung zeigt ſich bei dem Thiere in dem Zuſtande, wo es ſatt und ausgeruht und wo die Sattheit noch nicht in den Hunger übergegangen iſt, es erhebt ſich ſelbſt von der Stelle und ſchweift umher. Wenn z. B. der Schmetterling herumflattert, welcher Schein der Freiheit! Wie die geputzten Leutchen, die ſich des Sonntags aus ihren Winkeln herausmachen. Wenn es aber von einem Menſchen heißt: er hat ſich verläugnet, ſo iſt dieſe Bewegung, dieſe Selbſtverläugnung ein Determiniren durch ſich ſelbſt, ſeine eigne Bewegung. Er befolgt den Rath Chriſti, den dieſer dem Reichen gab, er nimmt ſich, was er hat, und gibt ſich, was er nicht hat, aber er hat nur ſich etwas entzogen, negirt, und es Andern gegeben und hat hierin ſeine Freiheit bewieſen, abnegatio sui ipsius. Er hat den letzten Groſchen dem Armen gegeben. Aber eine ſolche Selbſtverläugnung geht nur das an, was du haſt, nicht dich den Menſchen, und ſo iſt dieſe Selbſtverläugnung noch nicht die wahrhaft freie. Dich ſelbſt, wie du biſt, gib auf, nicht was du haſt, ſondern deine Subjectivität! das iſt die Verläugnung deiner ſelbſt und dann erſt gewinnſt du das Leben d. i. die Freiheit. Erſt wenn du nicht mehr du biſt, ſondern der Pfarrer, der Geiſtliche, — dann biſt du frei. Und ſo gab's Männer, die der Kirche, die dem Staate ſich aufopferten. Luther war einer derſelben und gewiſſermaßen auch Napoleon, der im Todeskampfe nur die Worte ſprach: la France, l'armée! Was iſt alſo nun die Freiheit? Sie iſt die mit der Nothwendigkeit als Aktivität identiſche, ſich durch ſich ſelbſt und mittels ihrer ſelbſt für ſich ſelbſt determinirende Bewegung. — Freiheit als ſolche iſt ſomit kein Prädikat irgend eines logiſchen Subjekts! Wird geſagt, eine Bewegung ſei eine freie, ſo iſt hier Freiheit freilich das Prädikat, aber dann iſt ſie nicht als ſolche begriffen, ſondern in einer Beſtimmtheit, in welcher ſie das Attribut eines Subjekts iſt. Von ſolcher Beſtimmtheit iſt hier noch gar nicht die Rede. Ebenſo wenig iſt ſie das Subjekt irgend eines Prädikats. Wird geſagt: perſönliche Freiheit, politiſche, Rede-, Preßfreiheit u. ſ. w., oder die Freiheit iſt perſönlich, ſo iſt Freiheit das Subjekt, perſönlich das Prädikat. Dann hat ſie aber auch die Beſtimmtheit deſſen, dem ſie als Attribut gegeben wird. Hier aber iſt ſie Freiheit als ſolche, als Element der Perſönlichkeit. Sie als Prädikat eines Subjekts hätte die Beſtimmtheit eines Subjekts, wäre die ſubjektive Bewegung, als Prädikat wäre ſie die objektive, aber ſie als ſolche iſt ja die alle Sub- und Objektivität von ſich abhaltende. Aber indem die Freiheit als ſolche weder Sub- noch Objektivität iſt, iſt ſie das Princip aller Subjektivität und Objektivität. Sie iſt die Mutter alles Thuns und alles Seins, beides gibt ſie ſich, indem ſie ſich von beidem abhält.

Anmerkung. Wie die Wahrheit zu ihrem Princip, zu ihrem Inhalt und Ziel ſich ſelbſt hat, ebenſo iſt das Princip, der Inhalt und das Ziel der Freiheit — die Freiheit ſelbſt. Wahrheit alſo und Freiheit ſind in dieſen drei Punkten von einander gar nicht verſchieden, und demgemäß wird geſagt: die Wahrheit iſt die Freiheit und die Freiheit die Wahrheit. Auch wird dies im gemeinen Leben und Bewußtſein wohl anerkannt, wenn es das Leben nachdenkender Menſchen iſt. Der Menſch in Irrthümern, Vorurtheilen, Aberglauben iſt in der Unwahrheit und damit zugleich in der Unfreiheit; denn im Unwahren iſt keine Freiheit, daher auch die Anerkenntniß, daß der Menſch allein durch die Wahrheit frei werde. Aber wenn das Wahre nicht auch das Wirkliche iſt, ſo iſt es nicht das

Wahre, ſondern höchſtens nur das Wahrſcheinliche und ebenſo, wenn das Wirkliche nicht das Wahre iſt, ſo iſt es nicht das Wirkliche, ſondern nur der Schein deſſelben. Nur das Vernünftige iſt das Wirkliche und nur das Wirkliche iſt das Vernünftige. Alſo die Freiheit wird nicht als die Wahrheit begriffen, wenn ſie nicht auch zugleich als die Wirklichkeit begriffen wird.

Reflexion auf die Wirklichkeit.

Die abſolute Bewegung als das Princip

ad I., der objektiven iſt die materialiſirende. Wird die Materie genannt, der Urſtoff, ſo iſt ein Sein anerkannt, aber dieſes Sein nicht als ſolches, ſondern als ein Thun, eine Bewegung, κίνησις, und zwar dieſe Bewegung als ein Beſtimmtwerden, determinari, und die Vorſtellung des Seins als dieſer Bewegung iſt die der Materie im chaotiſchen Zuſtande des reinen Durcheinander. Sie wird dann näher die Vorſtellung von jenem Sein, wie es dieſe Bewegung iſt, als des abſolut Flüſſigen oder noch näher des Waſſers, ὕδωρ, woraus alles Leben und Denken entſprungen ſei, in dem Philoſophem des Thales. Die objektive, wie ſie einerſeits die mechaniſche, andererſeits die chemiſche Bewegung iſt, iſt dieſe materialiſirende und ihr Princip die abſolute Bewegung. In dieſem Gedanken oder Begriff der Materie, was dieſes Sein angeht, iſt mit enthalten der Gedanke des Widerſtandes, das ganz Widerſtandloſe ermangelt des Seins, ſein Sein iſt wie Nichts; die Anſchauung von dem ganz Widerſtandloſen iſt der Raum in ſeinem Unterſchiede von der Zeit, die Anſchauung des leeren Raumes; ſein Beſtimmtwerden iſt ein Beſtimmtwerden außer ihm und in ihm, aber nicht durch ihn, er läßt ſich alles gefallen, er bewegt ſich auch gar nicht. Aber was er enthält, was ihn erfüllt, das iſt ein Seiendes, ein Beſtimmtwerdendes, ein Materielles; ſein Princip iſt die abſolute Bewegung, es, das Materielle im Raume, es, ein

Beſtimmtwerdendes als eines durch's Andere, aber jedes ein im Raume Materielles, daher ſelbſt das Licht, das den Raum erfüllt, für materiell erklärt werden muß, ſo bewegt es auch iſt. Der Begriff des im Raume Beſtimmbaren durch einander iſt der Begriff des compakten ſelbſt als des Waſſers, der Luft. Die abſolute Bewegung alſo, als das Princip des Objektiven, iſt die wirkliche. Wirklichkeit und Abſolutheit iſt hier identiſch. So aber iſt die abſolute Bewegung die Nothwendigkeit lediglich mit dem Scheine der Freiheit. Die Wirklichkeit mithin, welche hier die abſolute Bewegung iſt, bleibt noch hinter der Freiheit zurück, folglich auch hinter der Wahrheit; die mechaniſche und chemiſche Bewegung iſt eine nur ſcheinbare und die Welt in dieſer zweifachen Bewegung iſt nur die Erſcheinungswelt, nicht die wahre. Aber dem Menſchen durch die Sinne in ſeinem Anſchauen, Wahrnehmen und Erfahren iſt das Materielle das Wirkliche und dabei hält er ſich, wenn er in der Erfahrung ſtehen bleibt; daher die Neigung zum Materialismus, der jenſeit der Freiheit liegt. Die Beſtimmbarkeit der compakten Objekte durcheinander zuvörderſt als ihre mechaniſche Bewegung hat Grade, Stufen, und zwar nach den verſchiedenen Graden des Compakten; das eine compakte Objekt in ſeinem geringen Grade leiſtet dem Andern einen ſchwachen Widerſtand und wird von dem andern leicht überwältigt. Ein ſolches iſt z. B. das Waſſer, noch leichter, wo das Compakte das elaſtiſch flüſſige iſt, die Luft, in der man ſich faſt ohne allen Widerſtand bewegt. Auch verſchwinden die Beſtimmungen, die dem ſchwach Compakten von dem ſtärkern gegeben werden. Dagegen, wenn der Grad des Widerſtandes in dem einen Objekte groß iſt, ſo fordert es ein Objekt von noch höherem Grade zur Beſtimmung. Blei iſt leichter als Gold zu ſchmelzen. Das Waſſer rauſcht leicht über die Kieſel daher; aber wenn ein Sturm kömmt, wird der Widerſtand ſtärker, da entſteht ein Sauſen, das jedoch mit dem nicht zu vergleichen iſt, welches der Kupferſchmied macht, daß das Kupfer ſchreit. Der Menſch braucht hier nur ſeine Sinne zu haben, um die mechaniſche Bewegung für eine Bewegung anzuerkennen.

ad II. Nun aber iſt die abſolute Bewegung als das Princip der ſubjektiven die individualiſirende, und das Reſultat dieſer Bewegung als das wirkliche iſt nicht etwa nur das Compakte, ſondern vielmehr das Concrete. Als Princip der objektiven Bewegung hat die abſolute in der Materialität, als Princip der ſubjektiven hat ſie in der Individualität ihre Wirklichkeit; aber auch als ſolche noch iſt ſie Nothwendigkeit mit dem Scheine der Freiheit. Sein Begriff erörtert ſich ſo, das Materielle iſt ein Theilbares und zwar ein unendlich Theilbares; aber an ſich, d. h, als Materielles und als das Compakte iſt es kein Getheiltes, hat es keine Theile, ſondern durch das Beſtimmtwerden können Theile entſtehen, wie z. B. das Waſſer als Meer und als Regen; hingegen das Concrete, in Anſehung deſſen die abſolute Bewegung die individualiſirende iſt, iſt ein an ſich Getheiltes, individuum, und das Getheiltſein des Concreten iſt auch ein unendliches Getheiltſein. Solches Individuum iſt nun entweder ein vegetatives oder ein animaliſches. Das hat wirklich Theile und zwar durch die Bewegung in ihm, particulae sunt articuli. Dieſe Bewegung iſt in der Beziehung die organiſirende und artikulirende. So wirklich die Materialität, wenigſtens eben ſo wirklich iſt auch die Individualität, wenn auch nur eine ſcheinende und erſcheinende, wie ſie mit dem Tode aufhört; da der Menſch nicht das Individuum iſt, ſondern hat. Die abſolute Bewegung mithin als die individuelle ſteht ihr ſelbſt als der Freiheit näher und der Schein iſt größer. Wahrheit und Wirklichkeit treten ſich näher, ſcheinen ſich einander entgegen zu rücken, als ſuche die eine die andere zu erreichen. Daher es dem Freiheitsläugner ſchwerer wird, wenn er es mit dem Lebenden, als wenn er's mit dem ſ. g. sciences exactes zu thun hat, worin ja die Franzoſen ſo glänzen.

ad III. Die abſolute Bewegung, nicht als das Princip der ob- und ſubjektiven, ſondern vielmehr als Princip, Inhalt und Ziel ihrer ſelbſt, iſt weder eine materialiſirende, noch eine individualiſirende, ſondern vielmehr die idealiſirende. In der objektiven Bewegung iſt das Sein der mechaniſche oder chemiſche Prozeß und deſſen Reſultat; in der ſubjektiven iſt daſſelbe der Lebensprozeß und das Leben ſelbſt; in der abſoluten Bewegung nun als ſolcher iſt das Sein weder ein mechaniſches, oder chemiſches Thun, noch ein Lebensprozeß oder das Leben ſelbſt, ſondern das Sein das Denken und das Denken das Sein. Aber in der platoniſchen Sprache bezeichnet Idee den Gedanken, deſſen Wahrheit und Wirklichkeit das Sein ſelbſt iſt, das mit dem Denken identiſche Sein. Idee iſt hier platoniſch zu nehmen und nicht in der Bedeutung, welche dem Wort der ſ. g. geſunde und gemeine Menſchenverſtand gab. Wir hatten alſo eine dreifache Bedeutung:

1) die Materialität,

2) die Individualität, und

3) die Wirklichkeit, welche die Egoität oder Ichheit iſt.

Das Sein als Denken und gar als ſich Denken und das Denken als Sein iſt die Ichheit. Die Egoität mithin wäre die Freiheit in ihrer Wahrheit und in ihrer Identität mit der Wirklichkeit. Spricht der Menſch von ſich das Ich aus, ſo iſt mit dieſem Ausſprechen die Gewißheit, daß er ſei und daß er denke, daß das Sein das Denken ſelbſt ſei, unmittelbar ausgeſprochen. Alſo die Ichheit iſt die Wirklichkeit der Freiheit in ihrer Wahrheit. Das Materielle zeigte ſich als das Compakte, z. B. im Granitblok; das Individuelle als das Concrete; von dem Ich, dem Egoitismus in abstracto, da wir kein beſſeres Wort haben, iſt das nemliche zu ſagen, was bei dem Individuum, es iſt das Concrete, nur iſt dabei nicht an ein Körmen, Wachſen, crescere und concrescere zu denken, wie bei der Pflanze und dem Thiere. Dies Concrete iſt im Unterſchied von dem individuell Concreten zu bezeichnen als das geiſtig Concrete. Die abſolute Bewegung iſt alſo das Princip des geiſtig Concreten. Iſt nun ſchon im Compakten, beſonders wo es das Gediegene iſt, der Nexus ſtark und ſchwer zu zerſtören, iſt im individuell Concreten dieſer Zuſammenhang noch ſtärker, ſo daß, nachdem er aufgehoben iſt, die Theile zernichtet werden; ſo iſt er im geiſtig Concreten noch inniger. Das Ich iſt gar nicht zu zerlegen, zu zerreißen, wie das Thier und die Pflanze. Auf das Innigſte hängt jedes Ich oder Du mit ſich zuſammen. Vergebens mag das Ich mit Du einzudringen und ſich zu zerſetzen ſuchen, das Ich weiß ſich als Seiendes und zugleich als Denkendes, und darin beſteht das Selbſtbewußtſein. Dieſe Egoität nun hat zu ihrer nächſten Bedingung die Individualität, und zu ihrer entfernteren die Materialität. Das Ich, deſſen Sein das Denken iſt, iſt zugleich ein Individuum und ſo das Sein deſſelben das Leben; die Individualität aber hat zu ihrer Vorausſetzung die mechaniſche und chemiſche Bewegung, die Materialität. Das Sein als das Denken iſt ſo das irdiſche oder materielle Sein; unzertrennlich von ſeinem Ich trägt der Menſch ſeine Individualität an ſich, und eben ſo unzertrennlich deren Stoff, die Erde, ſeinen Leib. Er muß wieder als Individuum zu chemiſchem Proceß zurück; pulvis et umbra sumus! — sumus? als Individuum — ja! als Ich — nein! Es iſt keine Erde und wird keine Erde! Mit Bezug auf die die Geiſtigkeit bedingende Individualität iſt noch ein Blick zurückzuthun auf ſie, wie ſie unter II. betrachtet wurde. Die individuelle Bewegung, das iſt hier noch hinzuzufügen, deren Reſultate Pflanzen und Thiere ſind, iſt eine zugleich ſpezificirende, dies iſt die materielle noch nicht. Die abſolute Bewegung nemlich eben als das Princip der Individualiſation hat zum Reſultat nicht ein und daſſelbe Individuum etwa in einer Mehrzahl von Individuen aber in derſelben Geſtalt, ſondern ſie hat zum Reſultat Individuen verſchiedener Form und verſchiedener Geſtalt, und dieſe heißt eben species, τὸ εἶδος. Dieſer Ausdruck kommt bei Plato zum öftern vor als ganz gleichbedeutend mit ἰδέα, wie wenn die Natur in ihrer organiſirenden Bewegung ſich zugleich idealiſirend verhalte, wie wenn ſie in ihren Produktionen denkend zu Werke ginge. Aber ſo iſt es nicht. Die individuelle Bewegung iſt eine nothwendige, aber zugleich mit einem ſtarken Scheine der Freiheit, wie wenn die Freiheit in ihrer Wahrheit an der individualiſirenden Bewegung, an den individuellen Producten ihre Wirklichkeit hätte. So iſt's aber nicht; denn von dieſer Wirklichkeit iſt ja nur der Schein vorhanden, im höchſten Grade wo ſie die ſpezificirende iſt. Sie hat ſo zu ſagen für ſich einen freien Spielraum, in ihrem Produziren und dieſer Spielraum iſt das Spezificiren. Beſtimmter ſo: der Pflanzen auf Erden ſind nicht nur viele, auch ihrer Form und ihrem Inhalte nach ſehr verſchiedene und es iſt, wie wenn die Natur Gedanken hätte und dieſe Gedanken im Spezificiren ausführte. Reich iſt die Pflanzen- und Thierwelt an den verſchiedenſten Arten; dies macht die Pflanzenkunde, die Thierkunde den Menſchen ſo intereſſant, viel intereſſanter als die Steinkunde; er ſieht die Natur gleichſam ein freies Spiel treiben und zu den vielen vorhandenen Arten unermüdet noch neue hinzugeben. Das geht aber auch bis auf die Individuen einer jeden species über. Sie haben eine und dieſelbe Form, iſt denn aber jedes Individuum dem andern gleich? Welche Verſchiedenheit der Individuen einer und derſelben Species, ja ſelbſt der Blätter eines und deſſelben Baumes. Bei Menſchen, — welche Verſchiedenheit der Größe, Geſtalt! Gänſe ſcheinen ſich nicht zu unterſcheiden und doch kennen ſie ſich von einander. Hingegen wo das Sein nicht das Leben, ſondern das Denken ſelbſt, und wo das Wirkliche nicht das Individuelle, ſondern das Geiſtige iſt, da findet kein

Unterſchied ſtatt zwiſchen dem einen Ich und dem andern, da findet blos eine Vielheit ſtatt, eine Menge, wo jedes Ich als Ich dem andern gleich iſt; da iſt ja aber auch kein Specificiren mehr, da iſt *ἡ ἰδέα* sensu strictiori, und hierin, in dieſer Identität der Einzelnen mit einander iſt keine Freiheit als freies Spiel der Natur, ſondern Nothwendigkeit, aber ſie identiſch mit der Freiheit als abſoluter Bewegung. Nur indem die Egoität beſagter Maaßen zu ihrer Bedingung die Individualität hat, nur indem der Geiſt zugleich der Lebende iſt, tritt ein Unterſchied, aber der der Individualität ein, tritt die Freiheit heraus; ſpezifiſch ſind die Thiere nicht von einander verſchieden, individuell ſind die Menſchen und zwar noch beſtimmter als die Thiere von einander verſchieden. Individualität und Materialität das Weſen der Thierheit ſind zwar Bedingungen der Ichheit, doch nur eine Bedingung, eine äußere dazu. Die Freiheit als abſolute Bewegung zeigt ſich hiermit als die Wirklichkeit nicht der Individualität, ſondern der Geiſtigkeit. Die Freiheit iſt als geiſtige die wirkliche Freiheit. Vergl. II. Cor. 3, 17. *ὁ δὲ κύριος, τὸ πνεῦμα ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία.* Wenn alſo das Wahre nicht das Wirkliche iſt, ſo iſt es nicht das Wahre und umgekehrt. Ein Wirkliches aber iſt:

ad 1. Das Materielle, die mechaniſche und auch die chemiſche Bewegung, in welcher es das Wirkliche iſt, iſt die wahre, vornehmlich in ihrem Reſultat. Das Reſultat dieſer Bewegung wäre und ſie ſelbſt iſt z. B. unſer Planetenſyſtem, ein wirkliches Syſtem. Nach der früheren Anſicht gab es nur ſieben Planeten; Kant nimmt in ſeiner Theorie des Himmels an, es müſſe hinter dem Saturn noch ein Planet ſein, aber der war nicht da, die Erkenntniß der Wirklichkeit fehlte, bis Herſchel ſeinen Tubus erfand und ihn entdeckte, es war der Uranus. Vor der Erkenntniß der Wirklichkeit war es blos wahrſcheinlich; Kant konnte blos ſagen: es iſt wahrſcheinlich, daß ein Planet da ſei; Herſchel ſagte: er iſt da. Die Vermuthung Kant's wurde zur Wahrheit. Aehnlich vermuthete Schelling zwiſchen Mars und Jupiter einen Planeten, ohne den das Syſtem einen Mangel hätte. Olbers entdeckte ihn; ja es wurden noch zwei andere entdeckt. Aſtronomen und Philoſophen vermuthen, daß dieſe drei Planeten aus einem zerſprungen ſeien. Dies iſt erſt wahrſcheinlich, noch nicht wirklich.

ad 2. Die Wahrheit des Individuums hat an dem Individuum ihre Wirklichkeit, und dies Individuum iſt das Wirkliche, als das irdiſch Vegetative und Animaliſche. Auf Erden ſind Pflanzen und Thiere wirklich. Aber könnten nicht auch andere Geſtirne auf ihrer Oberfläche Leben haben und geben? Möglich iſt's, ja wahrſcheinlich; ob wirklich? So iſt's auch im chemiſchen Prozeß. Alle Metalle ſind ſchmelzbar und dieſe Schmelzbarkeit iſt eine Wirklichkeit. Wie mag der Menſch, welcher zuerſt dieſe Entdeckung machte, erſtaunt geweſen ſein! Jetzt iſt's anerkannt. Die Alchimie hypotheſirt eine Verwandlung der Metalle. Wie viel Gold floß ſchon weg, um die Goldmachung zu verwirklichen! Die Chemie zweifelt an dieſer Verwandlung und an ihrer Möglichkeit. Es iſt weder wahrſcheinlich, noch wirklich! Endlich die Verwandlung eines Metalls iſt zweifelhaft, ſelbſt die Möglichkeit.

ad 3. Das Ideale, wenn es das Wahre iſt, iſt dieſes auch nur als das Wirkliche. Solch Ideales nun iſt vorderſamſt das rein Mathematiſche, in der Geometrie. Das rein Mathematiſche iſt kein Materielles, ſondern eine Figur, deren Linien ohne Breite und Dicke ſind, das Dreieck iſt nicht aus Eiſen oder Holz, ſondern ohne Ausdehnung und Dicke rein ideal. Heißt es die drei Winkel eines Dreiecks ſind = zwei Rechten, ſo iſt keine individuelle oder materielle, ſondern eine ideelle Wahrheit ausgeſprochen. Die Wirklichkeit iſt der Beweis. So auch mit dem rein Logiſchen; nicht das Abſtrakte, ſondern das Denken in der Identität mit dem Objekt, wo

Begriff und Objekt daſſelbe ſind, iſt das Wirkliche, wenn das auch jetzt nur von Wenigen anerkannt wird.

Schluß. Die Wirklichkeit der Freiheit als der Wahrheit iſt die Egoität, die Ichheit; ſie iſt ſo ideell, als das Mathematiſche oder das blos Logiſche. Dieſe Egoität iſt

a) vermittelt durch die Individualität, ja durch Materialität. Jedes Ich iſt ein Individuum von der Sohle bis zum Scheitel, nicht aber jedes Individuum ein Ich. Jedes Thier, jede Pflanze iſt ein Individuum, aber keines ein Ich; jeder Menſch aber iſt ein Ich, und als ſolches ein Individuum.

b) Eben die Ichheit, wie ſie im Einzelnen durch Individualität vermittelt iſt, vermittelt ſich im Beſondern durch Nationalität. Bei der Individualität herrſcht das Natürliche vor, bei der Nationalität hingegen das Geſchichtliche. Die Egoität, das Wahre hat an der Nationalität, die ſie als dieſes Wahre vermittelt, und an derſelben die obſchon nur erſcheinende Wirklichkeit, wie dann dieſe Individualität die wirklich nur erſcheinende iſt.

3) Eben jene Egoität ſich vermittelnd durch die Humanität iſt die Wahrheit in ihrer Wirklichkeit, und indem die Freiheit und Wahrheit das Element der Egoität iſt, iſt die Wirklichkeit der Freiheit — die Menſchlichkeit. Dabei aber wird Humanität genommen im Unterſchied von Brutalität, und iſt zu ſagen: die Freiheit als die Wahrheit in der Identität mit der Humanität als der Wirklichkeit iſt das Element der Perſönlichkeit. Ein Ich, eine Perſönlichkeit wird und iſt das Individuum nur, oder als ein Ich, als eine Perſönlichkeit iſt das Individuum nur ſeine That innerhalb der Menſchheit, wie ſie die mit der Freiheit identiſche iſt. In der Thierheit wird der Menſch nicht zur Perſönlichkeit. Herders Forſchungen hatten ihm unbewußt zum Hintergrunde die Idee von der Identität der Freiheit und Humanität als Element die Perſönlichkeit. So in ſeinen Briefen über Humanität und in ſeinen Ideen.

§. 28.

Die Freiheit als Attribut der Perſon.

Vergl. eben §. 26.

Die Verwirklichung der Freiheit iſt die Verwandlung ihrer ſelbſt als des Elementes der Perſönlichkeit in die Perſönlichkeit ſelbſt. So iſt die Freiheit das ſich durch die Individualität vermittelnde Princip der Perſönlichkeit und wird ſie ein Attribut der Perſon.

Anmerkung. Die kirchliche Glaubenslehre iſt unter andern die von der Dreieinigkeit. In der Kirche ſind Sekten, z. B. die Socinianer und Theologen, z. B. die Rationaliſten, welche dieſe Lehre in Abrede ſtellen. Das mag ſein. Aber die kirchliche Lehre bleibt doch dieſelbe. Jene Lehre nun iſt näher die von drei Perſonen, welche nicht zwar Eine Perſon, ſondern Ein's ſind. Dies Dogma nun von drei Perſonen in ihrer Einheit hält ab von ſich den Gedanken der Freiheit als eines Elementes und Princips der Perſönlichkeit; die Perſonen im Dogma haben nicht zum Element und Princip die Freiheit, eben ſo wenig den Gedanken der Individualität. Die Perſönlichkeit iſt keine ſich durch Individualität vermittelnde, und die drei Perſonen ſind keine drei Individuen, ſondern das Dogma gibt ihnen die Divinität, aber nicht die Individualität. Der Vater iſt Perſon, der Sohn iſt Perſon, der Geiſt iſt Perſon. Dieſe drei ſind der Eine Gott, aber nicht drei Götter, ſondern *ein* Gott, der erſt in der Dreiheit der wahre und wirkliche Gott iſt.

Reflexion auf die Freiheit als Prinzip der ſich durch Individualität bedingenden Perſonalität.

Verſchieden ſind

α) das Princip als Grund, ratio princeps und

β) das, welches das Begründete, oder das, von welchem jenes der Grund iſt.

Es hat aber eine logiſche oder rationelle Nothwendigkeit, daß dasjenige, welches das Begründete iſt, deſſen Princip ein von ihm Verſchiedenes iſt, zu ſeinem Inhalte habe oder erhalte den Inhalt des Grundes. Was nicht in dem Grunde iſt, kann auch nicht im Begründeten ſein, und was im Begründeten iſt, das muß in ſeinem Grunde ſein. Die Freiheit aber als das Element der Perſönlichkeit iſt das Princip derſelben oder ihr Grund; in der Perſönlichkeit alſo, in welcher die Freiheit ſich verwirklicht, iſt die Freiheit ſelbſt enthalten. Die Freiheit als Element und Princip der Perſönlichkeit geht in die Perſönlichkeit ein und wird deren Inhalt. Es erläutert ſich das Geſagte ſo: die individualiſirende Bewegung ſcheinbar frei, aber keine freie, bedingend die Perſönlichkeit iſt das Element eben der Perſönlichkeit, jedoch nur von Seiten der Individualität, und ſie iſt zugleich als zeugende, erzeugende, regenerirende das Element der Perſönlichkeit. So iſt die Nationalität das Element der perſönlichen Individualität, indem die Nationalität das zeugende, individualiſirende Princip iſt, und dies Princip und das Element geht in die Individualität ein. Abraham z. B. iſt Stammvater der zwölf Stämme, die das nationelle Element ſind; jeder, der in dieſem Volk aus dieſem Princip zur Exiſtenz kommt, erhält aus dieſem Princip das Element des Iſraelitismus. Wie aber die Freiheit ſolchermaaßen das Attribut der Perſönlichkeit wird und iſt, ſo auch unterſcheidet ſie ſich und wird unterſchieden

ad β. Von der Perſönlichkeit, deren Attribut ſie iſt. Sie als Element der Perſon iſt weder ein Prädikat, noch ein Subjekt, aber ſie als Princip der Perſonalität, als ihr Grund und Attribut kann ein Prädikat werden. „Der Menſch iſt frei.“ Als Attribut nun und dann als Prädikat iſt die Freiheit

a) in Bezug auf die Perſon, deren Freiheit ſie iſt, der Wille. In der Freiheit als Element beginnt die Perſon zu exiſtiren und zu ſein, vorerſt nicht als Perſon, ſondern als Individuum, jedoch mit der der Individualität immanenten Möglichkeit, Perſon zu werden und zu ſein. Die Individualität nemlich iſt bedingend die Perſon, jene alſo muß ſein, ehe dieſe ſich entwickeln kann. Der Menſch im Mutterſchooß iſt Individuum, nicht Perſon. Bevor es zu dieſer Verwirklichung kömmt, iſt auch der Wille und die Freiheit nicht da, als Attribut der Perſönlichkeit. Kinder reden nicht; ich will, wir wollen; ihr Wollen iſt erſt ein Wünſchen, Begehren, Verlangen. So bleibt es ja auch oft bei Erwachſenen, deren ganzes Wollen ein Verlangen des Individuums iſt.

Anmerkung. Gott in ſeiner Perſönlichkeit iſt, wie der Menſch in der ſeinigen, der Wollende, und ſo der Wille ein Attribut Gottes, ja im Urtheil der Menſchen ein Prädikat. „Gott will.“ Aber die Perſönlichkeit Gottes vermittelt ſich nicht durch die Individualität, ſondern durch die Divinität, und ſo iſt der Wille Gottes auch ohne alle Beziehung auf Wünſchen, Begehren, Verlangen als die abſolute Freiheit. Doch bleibt die abſolute Freiheit immer Wille der Perſon, ohne die keine Wille iſt. So der Wille in der Perſönlichkeit des Vaters: „iſt's möglich, Vater! ſo laß den Kelch vorübergehn, *doch nicht wie ich will, ſondern wie du willſt.*“ So auch der Wille des Sohnes. „Was der Vater will, will ich.“ So auch der Geiſt, deſſen Heiligkeit der Wille iſt.

b) Das perſönliche Subjekt iſt eines im Unterſchied vom andern, vom Dritten u. ſ. w., es ſind der perſönlichen Subjekte viele und es iſt die Zahl und Anzahl in der ſubjektiven Perſönlichkeit geltend; in der göttlichen Perſönlichkeit nicht; Gott iſt kein Subjekt. Die Dreiheit in Gott iſt keine Zahl. Sodann unterſcheidet ſich auch das perſönliche Subjekt von den Objekten außer ihm. Der Wille des perſönlichen Subjektes nur, und als ſolcher ſein Attribut die Freiheit, nimmt oder kann ſeine Richtung nehmen von einem Subjekt auf ein Objekt, oder auf ein Subjekt. In dieſer Richtung iſt er nicht Wille als Wille, ſondern als Willkühr; das Wollen iſt das Wählen und die Perſon verhält ſich hierin frei. Aber der Willensakt als ein Wahlakt, das Wollen als ein Wählen iſt ein Attribut nur des perſönlichen Subjekts, folglich nur ein Attribut des Menſchen, aber kein Attribut Gottes. Falſcher Weiſe ſpricht alſo die Dogmatik von einem arbitrium Dei. Das Vermögen zu wählen hat der Menſch vor dem Thiere, aber das iſt keine Virtuoſität in Gott. Dies wäre in Gott eine Mangelhaftigkeit, die ſein Weſen negirt. Endlich

c) bezieht die Freiheit als Attribut des perſönlichen Subjektes ſich auf die Nothwendigkeit als das Geſetz für ſie; ſie iſt der Wille des Menſchen in Bezug auf das Geſetz, es iſt das Geſetz für den Willen. In dieſer Beziehung verhält der Wille ſich entweder indifferent gegen das Geſetz, er iſt die ſich durch ſich vermittelſt ihrer ſelbſt determinirende Bewegung und ſeine Beziehung als dieſe Bewegung auf's Geſetz iſt die der Gleichgültigkeit gegen das Geſetz, das Wollen iſt ein geſetzloſes; oder der Wille bezieht ſich auf das Geſetz gegen daſſelbe, dann iſt er der geſetzwidrige Wille. In beider Beziehung wird er durch ein Prädikat bezeichnet als der böſe Wille. Oder endlich es bezieht der Wille ſich auf das Geſetz, indem er der ſich determinirende iſt, wie ihn das Geſetz determinirt, daß Wille und Geſetz eins ſind; und dann iſt er der gute Wille. Die Freiheit als der Wille, mithin als das Attribut der Perſönlichkeit iſt, indem die Perſon die ſich durch Individualität vermittelnde iſt, die ſonſt ſogenannte moraliſche Freiheit (Kant), moraliſch im weiteren Sinne des Wortes, wo es das Geſetz und die Geſetzloſigkeit einſchließt, das Moraliſche alſo auch das Unmoraliſche ſein kann. Der Wille als dieſer moraliſche Charakter iſt unvertilgbar, durch einen fremden Willen nicht zu verändern. Durch mein Wollen kann ich nicht bewirken, daß du das Gute wolleſt. Im Wollen iſt der

Menſch ſchlechthin frei. Wo aber der Wille mit dem Geſetz concidirt, da iſt mehr als moraliſche Freiheit, da iſt Sittlichkeit; ſie iſt die Wahrheit und Wirklichkeit der Freiheit.

§. 29.

Die Freiheit des perſönlichen Subjekts in ihrer Identität mit der Nothwendigkeit.

Um ſie als identiſch mit dieſer zu begreifen und zu erkennen, wird zu reflektiren ſein auf dieſe Nothwendigkeit ſelbſt

a) in der Richtung nach dem Individuellen und Materiellen,

b) in der nach dem ſubjektiv Perſonellen,

c) in Anſehung ihres Princips.

ad a. Im Organismus, Mechanismus, Chemismus iſt das weſentliche Element die Bewegung oder Thätigkeit. In der Nothwendigkeit iſt eben daſſelbe. Das Mechaniſche, Chemiſche und Organiſche wird abſtrakt begriffen und bezeichnet als das Natürliche; mit der Nothwendigkeit hat das Natürliche die Bewegung gemein; ſie iſt das Gemeinſame beider, der Nothwendigkeit und Natur. Auf dieſer Seite alſo iſt eine Identität des Natürlichen und des Nothwendigen, aber keine Freiheit, ſondern nur deren Schein; darum heißt es: das Natürliche iſt das Willenloſe. Der Wille iſt negirt in der Natur überhaupt, wirkſam aber iſt ſie. Das Nothwendige in Beziehung auf die Identität mit dem Natürlichen wird in einem begriffen als die natürliche Nothwendigkeit und mit Beziehung auf den Willen als Geſetz, Naturgeſetz. Der Wille oder die Freiheit des perſönlichen Subjekts, die Freiheit des Menſchen iſt von der natürlichen Nothwendigkeit, und vom Naturgeſetz an ſich verſchieden. Eine Identität des Willens und jener Nothwendigkeit oder des Naturgeſetzes iſt unmöglich, aber durch den Willen ſelbſt bringt er ſich aus jener Verſchiedenheit mit dem Naturgeſetz in ſofern heraus, als er der mit dem Naturgeſetz übereinſtimmende Wille iſt. Dies Naturgeſetz iſt die jene dreifache Bewegung determinirende Macht, gegen welche der Wille des Menſchen Nichts vermag. Er kann etwa wider das Naturgeſetz wohl einen Entſchluß faſſen, aber nichts ausführen. Aber er iſt die ſich ſelbſt beſtimmende und durch ſich ſelbſt beſtimmende Macht, und ſo vermag er durch ſeine Macht ſich mit jener, dem Naturgeſetz in Uebereinſtimmung zu bringen. Wenn der Menſch will, was er vermöge des Naturgeſetzes muß, ſo ſtimmt er mit dem Naturgeſetz überein. Hier iſt keine Identität, aber doch Harmonie. Z. B., in der animaliſchen Individualität, wie ſie die des Menſchen iſt, regt ſich durch das Geſetz des Lebens der Trieb, etwa der Hunger, wenn der Menſch will, was er muß, ißt er, ſo ſtimmt ſein Wille mit der Nothwendigkeit des Triebes zuſammen. Er kann es verſuchen, wie der Stoiker, der Mönch, dem Naturgeſetz darin zu widerſtreben, aber er vermag es nicht, er ſtemmt ſich dagegen, aber richtet nichts aus, das Naturgeſetz bleibt, das Herz bringſt du nicht zum Stillſtand, der Kleine wird nicht groß, der Große nimmt nicht ab. Das Naturgeſetz iſt mächtiger als der Wille. Aber zu wollen, was der Menſch muß kraft des Naturgeſetzes, iſt frei Wollen; er ſtellt ſich in Uebereinſtimmung mit dem Naturgeſetz. Dieſer consensus des Wollens mit dem natürlichen Müſſen, ein Sittliches, iſt nicht mit dem Epicuräiſchen Syſtem zu verwechſeln naturae convenienter vivas, der Menſch muß der Natur gemäß leben, wenn der Sinn des Grundſatzes der iſt, daß der Menſch ſich der Natur unterwerfen müſſe, wo die Freiheit weg und die Freiheit die ſublimirteſte Nothwendigkeit wäre.

ad b. Die Thätigkeit des Nothwendigen hat daſſelbe mit der Freiheit und mit dem Willen gemein. Das Weſen des Willens iſt Bewegung, das Weſen der Nothwendigkeit auch, hierin ſind beide nicht von einander verſchieden. Die Nothwendigkeit iſt aber nicht jene natürliche Bewegung, ſondern die freie und ſo das Geſetz für den Willen, für Pflicht und Recht. Aber indem die Bewegung beiden gemeinſam iſt, und darin beide identiſch ſind, iſt doch der Wille vom Geſetz verſchieden. Dieſe Verſchiedenheit, welche als die des Willens vom Naturgeſetz nicht zum Widerſtreit kommen kann, indem der Wille nichts gegen das Naturgeſetz vermag, dieſe Verſchiedenheit kann in den Widerſtreit gehen mit dem Geſetz. Hier alſo iſt nicht nur keine Identität des Willens mit dem Geſetz, ſondern auch das poſitive Gegentheil, der Widerſtreit ſelbſt. Aber das iſt eben die Macht der Freiheit, die Virtuoſität des Willens, ſich aus jenem Widerſtreit herausbringen zu können und zur Identität mit dem Geſetz zu gelangen. In Anſehung dieſer Macht und Virtuoſität iſt das Geſetz für den Willen kein Müſſen, blos ein Sollen. Des Hungers kannſt du dich nicht erwehren, — des Diebſtahls wohl. Die erſte Stufe der Sittlichkeit wäre alſo nach a, die, wo der Menſch will, was er muß. In dieſem Wollen iſt er frei, worin er ſchon über dem Thiere ſteht, daher auch die Sprache dies ſchon unterſcheidet z. B. freſſen und eſſen, ſaufen — trinken u. ſ. w. Auf der zweiten Stufe iſt die Sittlichkeit jenes Verhältniß der Freiheit zur Nothwendigkeit, wie ſie das Geſetz der Pflicht und des Rechts iſt. Der Menſch will, was er ſoll, auch wenn er nicht muß, und er will nicht, was er nicht ſoll, auch wenn er müßte. Hunger thut weh, — ihn durch Unrecht befriedigen, weher! Die Pflicht und das Recht ſtehen über der natürlichen Nothwendigkeit. Die Identität alſo des Willens oder der Freiheit der Perſon mit dem Geſetz oder mit der Nothwendigkeit als einem Sollen, wird von dem Menſchen, der das Geſetz anerkennt, erſtrebt. Sie iſt noch nicht die Identität, ſo lange ein Sollen beſteht; wo ſie aber iſt, da iſt die Sittlichkeit erſt vollendet, da iſt der Menſch der vollkommen Sittliche, wie bei den Apoſteln, daher die heiligen Apoſtel.

Ad c. Das Princip des Geſetzes iſt nicht die ſubjektive

Perſönlichkeit, nicht die menſchliche, auch nicht die objektive Nothwendigkeit, nicht die natürliche, ſondern das Princip des Geſetzes einerſeits nach der Richtung auf das Individuelle, andererſeits auf das ſubjektiv Perſönliche iſt die göttliche Perſönlichkeit. Das Weſen der göttlichen Perſönlichkeit iſt die abſolute Freiheit; ſie in Anſehung der ſubjektiven Perſönlichkeit das Element derſelben, in Anſehung der göttlichen Perſönlichkeit kein Element, woraus ſie werde, ſondern die Weſenheit und als dieſe zugleich das Attribut (Eigenſchaft) der göttlichen Perſönlichkeit der Wille Gottes. Attribut und Princip ſind hier identiſch. Wird aber geſagt, das Princip des Natur- und Moralgeſetzes ſei die göttliche Perſönlichkeit, ſo heißt dies nur, der Wille Gottes ſei das Princip. Der Wille des Menſchen, er, das Attribut des perſönlichen Subjekts, iſt nicht der Wille Gottes, ſondern verſchieden von ihm; aber der Wille des Menſchen, indem, was Recht und Pflicht iſt, von ihm gewollt wird, geht aus der Verſchiedenheit heraus und in die Einheit mit ihm. Dieſe göttliche Nothwendigkeit mit der perſönlichen Freiheit iſt die vollendete Sittlichkeit. Damit aber iſt das Ende der Unterſuchung in den Anfang zurückgegangen. Im Anfang handelten wir vom Geſetz, vom Urſprung des Geſetzes, und hier davon, wie die göttliche Perſönlichkeit der Grund des Geſetzes iſt. Die allgemeine Ethik hat ihren Kreis durchlaufen und es wäre nur noch hier die bibliſche Lehre von der Freiheit abzuhandeln.

§. 30.

Die bibliſche Lehre von der Freiheit *).

Sie iſt die

1) von dem Verluſte der Unſchuld und zwar als einem ſelbſtverſchuldeten;

---

*) Vergl. Darſtellung und Beurtheilung der Hypotheſen in Betreff der Willensfreiheit. S. 165. u. f.

2) vom Verluſte der Freiheit und ihrer Wiederherſtellung und

3) von der Liebe, als in der die Freiheit ſelbſt wiederhergeſtellt iſt.

Daher folgt:

ad 1. Die Unſchuld und ihr Verluſt. Sie hat zu ihrer Vorausſetzung und Möglichkeit die Schuld. Wo keine Schuld iſt, noch ſein kann, da iſt auch die Unſchuld unmöglich. So in der Natur als ſolcher, in der Pflanzen- und Thierwelt beſonders; es wird wohl von der Unſchuld der Pflanze, des Schaafs u. ſ. w. geſprochen, aber nur figürlich, tropiſch. Der Lilie und ſelbſt dem Tiger iſt's unmöglich, ſich eine Schuld zuzuziehen, und ſo iſt dieſe Unmöglichkeit der Schuld auch die Unmöglichkeit der Unſchuld. Die Natur verhält ſich in dieſer Beziehung ganz indifferent. Wird der Engel als der Heilige vorgeſtellt, ſo iſt er auch als der Schuldige vorgeſtellt, aber mit der Möglichkeit, daß er der Schuldige werde, wird er als der Böſe dargeſtellt, ſo wird er auch vorgeſtellt als der, welcher die Unſchuld eingebüßt habe. Die Möglichkeit der Schuld aber iſt die Willensfreiheit, dieſe ſomit, indem die Unſchuld zu ihrer Vorausſetzung die mögliche Schuld hat, als die Möglichkeit der Unſchuld. Ohne Willensfreiheit weder Schuld noch Unſchuld. Trieb und Inſtinkt in der Natur und bei dem Thiere ſind das Negative der Freiheit, daher die Natur weder ſchuldig noch unſchuldig. Aber worin beſteht die Unſchuld, welche zu ihrer Bedingung die Möglichkeit der Schuld hat, ſo daß beides correlate Begriffe ſind? An ſich oder unmittelbar in der Uebereinſtimmung des freien Willens mit der Nothwendigkeit oder dem Geſetz ſolchermaßen, daß in dieſer Uebereinſtimmung das Subjekt, deſſen Wille frei, deſſen Freiheit die des Willens iſt, der Nothwendigkeit oder des Geſetzes noch gar nicht bewußt iſt, die bewußtloſe Identität des freien Willensakts mit dem Geſetz als der beſtimmenden Macht. So nach altteſtamentlicher oder mythiſcher Vorſtellung, der Menſch im

Paradieſe, bevor er von dem Baum der Erkenntniß des Böſen und Guten gegeſſen hatte, nach Gottes Bild geſchaffen, unſchuldig, in Harmonie, eins mit dem Willen auf bewußtloſe Weiſe. Außer dieſer mythiſchen Vorſtellung, gibt in der Geſchichte das Volk und jedes einzelne Volk ein Beiſpiel vel quasi jener primitiven Unſchuld, wo alle einzelnen Individuen des Volks mit den Geſetzen, Sitten, Rechten als dem Allgemeinen übereinſtimmen in Geſinnung und Handlung auf bewußtloſe Weiſe, ohne Reflexion. Dieſe reine Sittlichkeit z. B. des Atheniſchen Volks vor Perikles iſt ein Beiſpiel jener primitiven Unſchuld. Keiner etwas für ſich, der Wille des Einzelnen war ganz aufgegangen im Allgemeinen. Aber bei jener primitiven Unſchuld blieb es nicht und konnte es nicht bleiben. Das Princip dieſer Unſchuld iſt nemlich die Willensfreiheit, aber ſie iſt in der bewußtloſen Einheit mit dem Geſetz noch nicht die wirkliche, noch nicht die geltende Freiheit; ihr eigenes Weſen als ſich durch ſich beſtimmende Thätigkeit bringt es mit ſich, daß ſie aus jener Bewußtloſigkeit herausſtrebe und herausgehe zum Bewußtſein des Geſetzes. So wie es aber nun zum Bewußtſein des Geſetzes kommt und zur Möglichkeit ſeiner Verletzung, ſo iſt mit dieſem Unterſchied zwiſchen ſich und der Nothwendigkeit ſchon der Anfang gemacht, daß die Unſchuld verloren geht. Es hebt ſich mithin die Bewußtloſigkeit des Geſetzes oder des göttlichen Willens durch die Willensfreiheit des unter dem Geſetz ſtehenden Menſchen nothwendig auf und indem es zum Bewußtſein vom Geſetz kommt, und hiemit zum Unterſchied zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit, ſo iſt dieſer Unterſchied die Vertilgung der primitiven Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit, — die Schuld iſt da. Nach Auguſtins Lehre von der Prädeſtination hat der Menſch von Gott dazu prädeſtinirt jene urſprüngliche Unſchuld eingebüßt und mithin einbüßen müſſen; aber dieſe Lehre iſt nicht die bibliſche, vielmehr der Bibel und der Willensfreiheit ſelbſt gemäß iſt der

Grund deſſen, daß die Unſchuld zur Schuld wird, in der Willensfreiheit des Menſchen ſelbſt enthalten. Als des Menſchen Willensfreiheit iſt ſie die des ſeiner und der Dinge außer ihm ſich bewußten. Das Bewußtſein ſeiner wird das Bewußtſein ſeiner Freiheit, und indem dieſes, auch das Bewußtſein des Unterſchiedes der Freiheit und Nothwendigkeit, und damit ein Herausgehen aus der Unſchuld in die Schuld, „ob das Geſetz auch befolgt werden müſſe?“ Freilich kann geſagt werden: die Unſchuld büßt der Menſch ein dadurch, daß er, was er bisher bewußtlos in Uebereinſtimmung mit dem Geſetz gewollt und gethan hat, indem er verführt wird, zu wollen und zu thun unterläßt und das Gegentheil davon thut. (Die Schlange hinter dem lächelnden Baum der Erkenntniß mit ſeinen lockenden Früchten beredet ihn). Aber dann wird auch gefragt: wie geht es zu, daß er verführt wird? Daß Thier läßt ſich locken, — aber des Menſchen Weſenheit iſt ja die Freiheit des Willens. — Nur ſo, daß er ſich verführen läßt, und hierin verhält er ſich activ, thätig, frei. Daß Eva ſich einläßt mit der Schlange, kommt nicht aus der Schlange, ſondern aus der Eva. Die Unſchuld alſo geht verloren durch die Freiheit, aber nicht durch Gott und nicht durch den Teufel. Dieſer Verluſt der Unſchuld jedoch, der primitiven, iſt noch nicht eigentlich Sünde zu nennen, iſt noch nicht das Vergehen des Menſchen, vielweniger ein Verbrechen. Wo es zur Sünde und zum Verbrechen kommt, da iſt mehr als Verluſt der Unſchuld, da iſt ſelbſt Verluſt der Freiheit. Daher auch im neuen Teſtamente von Chriſtus ſelbſt kein großes Gewicht für ſeine Lehre und Werke auf den Verluſt jener primitiven Unſchuld gelegt wird. Aus dem Paradieſe müſſen ſie heraus zum Leben und zur Arbeit. Deſto größer iſt dagegen das Gewicht, welches auf das erſte Verbrechen gelegt wird. Vergl. Ev. Joh. 8, 41. in Bezug auf den Brudermord des Kain. Dieſes iſt nicht mehr ein bloßes Eſſen vom Baume der Erkenntniß. Daß aber der Menſch der Freiheit verluſtig werde, iſt auch nur möglich, indem er ſchon der Uebereinſtimmung der Freiheit mit dem Geſetz, mit der Nothwendigkeit verluſtig geworden iſt. Der Verluſt der Unſchuld iſt die Vorausſetzung der Möglichkeit zum Verluſt der Freiheit. Daher die Schrift die Schuld, wie ſie der Verluſt der Unſchuld iſt, doch betrachtet und betrachten muß als einen Willensakt, in Anſehung deſſen der Menſch wohl deſſen bedarf, daß ihm dieſer Act vergeben, daß er hinſichtlich ſeiner entſchuldigt oder begnadigt werde. Vergl. Ev. Math. 6, 12. Ev. Joh. 5, 29. 16, 8. Wäre der Menſch prädeſtinirt zum Verluſte der primitiven Unſchuld, ſo wäre er ja prädeſtinirt zu allen Folgen davon, alſo wozu ein Gebet um Vergebung, wozu Strafe und Lohn? Es iſt der Freiheit eigene Schuld, daß die Unſchuld verloren geht.

ad 2. Der Verluſt der Freiheit und ihre Wiederherſtellung. Ihr Verluſt iſt nicht ihre Vernichtung, ſonſt wäre keine Wiederherſtellung deſſelben möglich. Wohl zwar iſt der Verluſt der primitiven Unſchuld ihr Untergang dermaßen, daß die einmal verlorene nicht wieder hergeſtellt werden kann, aber mit der Freiheit hat es eine andere Bewandtniß: der ihrer verluſtig worden, kann ihrer wieder theilhaftig werden; denn ihr Verluſt war nicht ihr Tod. Sie nemlich iſt die Freiheit des Willens hier und nicht die Freiheit der Perſon, nicht die äußere, bürgerliche, denn deren kann der Menſch für immer verluſtig werden, in lebenslänglichem Gefängniß. Die Willensfreiheit aber iſt die des Einzelnen und jedes einzelnen Menſchen, als ſolche ſelbſt die einzelne, voluntatis libertas singularis, und ſo das Vermögen, die Fähigkeit und Kraſt zu wählen, das Vermögen des Beliebens, der Willkühr. Dieſer einzelnen Willensfreiheit nun iſt für jeden, der ſie hat, gegenüber die Nothwendigkeit als Geſetz, als Sitte, als beſtehendes Recht. Das Verhalten des Einzelnen in ſeiner Willensfreiheit zum Allgemeinen in Geſetz und Sitte kann nun aber ſein

a) ein gegen das Allgemeine ſich indifferent Verhalten, ſo daß er, der Einzelne mithin an dem Geſetz und an der allgemeinen Sitte wenig oder gar kein Intereſſe nimmt, nur darauf bedacht für ſich zu leben, ſeines Lebens ſich zu freuen und ſeiner im Genuß möglichſt froh zu werden, wenn auch dieſer Genuß und die Freude, weil es nicht anders geht, durch Arbeit und Fleiß erworben werden muß. So verhält ſich der pöbelhafte Menſch, der zwar verſtändige in ſeinem Geſchäft, für ſeinen Genuß, aber übrigens rohe, gegen das beſtehende allgemeine Geſetz und die Sitte, er iſt dagegen indifferent. Hier alſo hat die Gleichgültigkeit, der Indifferentismus des Einzelnen gegen das Gemeinweſen den Schein der Freiheit ſeines Willens; aber wirklich und in Wahrheit iſt in dieſer Gleichgültigkeit die Willensfreiheit nur verborgen, der Schein iſt da, die Wirklichkeit mangelt noch. Hebt ſich

b) jene Gleichgültigkeit des Einzelnen für das Allgemeine in ſeinem Wollen und Wirken auf, ſo geſchieht dies entweder in der Weiſe, daß der Einzelne ſeine Geſinnungen, Neigungen, Abſichten, ſeine Willensentſchlüſſe und Handlungen, kurz daß der Einzelne ſich dem allgemein geltenden Geſetz, der allgemeinen Volksſitte gemäß zu verhalten, ſich ſelbſt und all ſein Thun mit ihm in Uebereinſtimmung zu bringen ſucht. Er civiliſirt und cultivirt ſich, ſein Einzelnweſen bildet er dem Gemeinweſen ein. Auf dieſer Seite hat der einzelne Menſch durch ſeinen freien Willen ein Intereſſe genommen am Gemeinweſen und mit dieſem Intereſſe iſt jener Schein der Willensfreiheit verſchwunden und die Willensfreiheit da. Aber ſtatt ſo ſich dem Allgemeinen zu fügen, ihm ſich zu ſubordiniren und dann ſich mit ihm zu identificiren, kann der Einzelne anderſeits darauf ausgehen, das Allgemeine ſich dem Einzelnen zu ſubordiniren, ſtatt alſo ſich der Sitte zu bequemen, die Sitte ſo zu nehmen, daß ſie ſich ihm bequeme. Hier hebt ſich demnach der freie Wille als Eigenwille über den allgemeinen Willen und ſtrebt ſich an die Stelle des allgemeinen Willens, des Geſetzes, zu bringen. Aber hiermit auch ſchon im bloßen Streben und vollends, wo es vom Entſchluſſe zur That kommt, geht der Einzelne der Freiheit ſeines Willens verluſtig. Hier nemlich iſt es, wo die Freiheit, ſtatt mit der Nothwendigkeit ſich in Uebereinſtimmung zu bringen und zu halten, vielmehr ihr ſich entgegenſetzt, und darauf ausgeht, daß die Nothwendigkeit der Freiheit unterworfen ſei, daß Recht und Geſetz dem Menſchen diene. Dieſes Streben iſt an ſich ſchon ein Vergehen des Freiwollenden gegen Geſetz und Sitte, und ſtatt daß er in dieſem Streben oder Vergehen ſich frei erhalte, hebt er an, ſich ſelbſt um ſeine Willensfreiheit zu bringen. Das Vergehen nemlich, in welchem, was Unrecht iſt, gelten ſoll als Recht, und was Recht iſt als Unrecht, iſt eine Schranke in der Freiheit durch ſie ſelbſt geſetzt. Mit dieſer eigenen Beſchränkung hebt die Willensfreiheit an, ſich um ſich ſelbſt zu bringen, ohne doch ſich umzubringen. Der freie Wille lediglich als ſolcher und dann in der primitiven oder erworbenen Uebereinſtimmung mit dem Geſetz iſt hiemit zugleich der an und für ſich unbeſchränkte, ſo ſehr er äußerlich bedingt ſei, und eben weil er, der Wille, frei iſt, ſteht er nicht unter dem Geſetz der Urſache und Wirkung, demzufolge jede Urſache die beſtimmte Wirkung hervorbringen muß und keine andere hervorbringen kann. Aber über dieſes Geſetz der Cauſalität im Naturreich iſt der Wille, weil und ſo lange er in Uebereinſtimmung iſt mit dem Geſetz für den Willen, mit dem Vernunftgeſetz, erhaben, wirklich frei. Das Vergehen nun und vollends das Verbrechen iſt ein dem Vernunftgeſetz entgegengeſetztes Wirken und Thun, daher ſetzt ſich der Menſch bei jedem Vergehen, wie es von ihm frei beſchloſſen wird und vollbracht, in die Sphäre des Naturgeſetzes herab, er wirft ſich aus der Freiheit in die Naturnothwendigkeit hinein und unter das Cauſalgeſetz. Dieſe Beſchränkung der Freiheit durch ihre Oppoſition gegen die vernünftige Nothwendigkeit hat die vernünftige Folge, daß ein Vergehen als Urſache gleiche Wirkung hervorbringen, ſomit ein anderes bewirken muß und dies je öfter, deſto mehr. Es legt demnach durch das, was der Einzelne dem Geſetz zuwider will und thut, eben derſelbe ſich gleichſam eine Feſſel an, und liegt die an ihm nur im erſten Glied der Kette, ſo folgen die anderen von ſelbſt nach, — er wird ein Sklave bei aller perſönlichen Freiheit. Vergl. Ev. Joh. 8, 34. *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλος ἐστι τῆς ἁμαρτίας.* „Das iſt der Fluch der böſen That, daß ſie fortzeugend Böſes nur erzeugen kann.“ Aber ſo tief der Menſch falle, bis in das ſchwerſte Verbrechen, ſo eng ſeine Freiheit beſchränkt werden mag, die Freiheit iſt doch nur beſchränkt, nicht vernichtet. Es gibt daher ſelbſt für den entſchiedenſten Verbrecher noch eine Möglichkeit, daß er die Kette der Sklaverei zerbreche durch neuen, kräftigen Entſchluß und ſich wieder zur Willensfreiheit erhebe, die Möglichkeit einer Wiederherſtellung der Freiheit. Daher wenn auch, wie oft geſchieht, von dem mit einer tödtlichen Krankheit behafteten geſagt wird, er iſt unrettbar verloren, doch ein ähnliches über die allergrößten Sünder nicht ausgeſprochen werden kann. Die bibliſche Lehre weiſet nicht nur auf jene Möglichkeit der Wiederherſtellung der Freiheit hin, ſondern ſie gibt auch die Hoffnung und das Mittel dazu an. Jeſus Chriſtus nennt ſich *σωτήρ*, Retter, Erlöſer, der auch die Rettung der Freiheit gewährt. Die Vorſtellung vom Sünder als einem Sklaven iſt in der Schrift verknüpft mit der Vorſtellung von einem Löſegeld, kraft deſſen er frei werde. Dieſe Erlöſung *ἀπολύτρωσις* bezieht ſich freilich auf das Dogma von Chriſtus, der in die Welt gekommen, um nicht bloß mit der Lehre, ſondern auch mit dem Leben, Leiden und Sterben für die Befreiung der Welt thätig zu ſein. Vergl. Röm. 3, 24. Epheſ. 1, 7. Kol. 1, 14. Hieher gehört dieſe Lehre nicht in Anſehung des Dogmatiſchen, ſondern in Anſehung des Ethiſchen und dieß iſt eben jenes von der

Möglichkeit in der Freiheit ſelbſt, daß ſie ſelbſt ihre Schranken breche, daß ſie ſich ſelbſt wieder gewinne.

Schluß der erſten und zweiten Betrachtung.

Der Verluſt der primitiven Unſchuld (sub 1.) iſt die Schuld deſſen, der ihrer verluſtig wird, propria culpa perit innocentia: aber ſie iſt die Schuld auf der tiefſten Stufe, nemlich noch in der Bewußtloſigkeit deſſen, der zwiſchen dem Geſetz und ſich einen Unterſchied bringt. Mit Beziehung auf dieſe niedrigſte Stufe der Schuld heißt es: Ev. Luc. 23, 34. *πατέρ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι, τί ποιοῦσι.* Aber der Verluſt der Freiheit iſt die Schuld deſſen, der ihrer verluſtig wird, auf der höheren Stufe, und bei dieſem Verluſt iſt es, damit die Schuld gebüßt werde, für den, deſſen Schuld jener Verluſt iſt, die ſchwere Aufgabe: er hat die Schuld leidend zu büßen und nur, indem er gelitten hat, kann er zur Freiheit wieder gelangen; denn nur ſo iſt die Schuld gebüßt. Iſt das Verbrechen begangen, ſo beſteht die Büßung der Schuld darin, daß er die Strafe erleidet, womit die Schuld weggenommen wird, virtute poenae tollitur culpa. Erkennt er ſelbſt die Nothwendigkeit an, daß das Vergehen beſtraft werde, ſo hebt dieſe Anerkenntniß die Beſchränkuug ſeiner Freiheit auf. Daher, daß nach chriſtlicher Sitte und Inſtitution dem Verbrecher, nachdem ihm das Todes-Urtheil geſprochen, der Geiſtliche zugegeben wird, um ihn über ſein Verbrechen, über die Nothwendigkeit ſeiner Strafe, um frei zu werden, zu belehren. Gelingt dieß, dann iſt die Freiheit wieder hergeſtellt. So lange er aber ſein Verbrechen nicht geſteht, ſo lange er ſein Vergehen nicht erkennt, ſo lange er ſich die Strafe nicht ſelbſt dictirt, iſt ihm die Freiheit nicht wieder geworden.

ad 3. Die Liebe, *ἡ ἀγάπη*. Sie als Zuneigung hat zu ihrem Entſtehungsgrunde den durch das Selbſtbewußtſein modificirten Trieb und iſt ſo die natürliche („pathologiſche“ nach

Kant) Liebe. Sie kommt dem Menſchen von ſelbſt, ganz ohne ſein Zuthun; er kann ſie ſich weder geben, noch nehmen. An ihrer Entſtehung hat die Freiheit keinen Antheil. Aber ſo iſt ſie nicht die Liebe, welche die Bibel und das Chriſtenthum überhaupt lehrt, und in Anſehung deren ein Gebot Statt hat. Als die, welche geboten werden kann, hat die Liebe nicht den Trieb, ſondern den Willen zu ihrem Princip und iſt ſie jener natürlichen Neigung gegenüber die ſittliche („praktiſche“ nach Kant) Liebe. In ihr nun, wie ihr Princip der Wille iſt, ſind vereinigt und unzertrennlich beiſammen Freiheit und Nothwendigkeit, der freie Wille und das Geſetz für ihn. Was blos aus Liebe von den Menſchen gewollt und gethan wird, das wird mit gleicher Nothwendigkeit und Freiheit von ihnen gewollt und gethan (Vergl. §. 28.) Durch die Liebe alſo, wenn es zu ihr gekommen, ſind die früher betrachtete Gleichgültigkeit gegen Geſetz und Recht, deßgleichen das bloße Streben nach Uebereinſtimmung der Geſinnung und That mit dem Geſetz, vollends aber das Widerſtreben gegen Geſetz und Recht aufgehoben, sublata sunt et negata. Das Geſetz als von Gott gegeben, hat zu ſeinem Princip die Liebe (1. Joh. 4, 8. *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν.*) und zu ſeinem Weſen und Inhalt eben die Liebe als Geſetz der und für die Freiheit. (Vergl. oben die bibliſche Lehre vom Geſetz und deſſen Urſprung §. 8. und §. 14.) das Geſetz aber an ſich abſtract, unbeſtimmt allgemein oder ein concretes und beſtimmt allgemeines, indem es ſelbſt ſich für den Menſchen zu jeder Pflicht und zu jedem ſie bedingenden Recht beſtimmt. Die bibliſche Lehre alſo von der Liebe, in welcher Nothwendigkeit und Willensfreiheit identiſch ſind, iſt hiermit zugleich eine Lehre von den Pflichten und Rechten der Menſchen, als gegründet und anzuerkennen und zu erfüllen im Leben. So iſt in dieſem dritten Moment eben die bibliſche Lehre, weil ſie die von der Liebe iſt, wahrhaftig die von der Freiheit. Für jeden nemlich, der Pflicht hat, iſt jede Pflicht eine Nothwendigkeit, unter welcher er mit ſeiner Willensfreiheit ſteht. Liebt er ſeine Pflichten, ſo harmonirt ihre Nothwendigkeit mit ſeiner Freiheit und iſt durch ſeine Liebe ſein Wille wahrhaft frei, denn er iſt unter der Nothwendigkeit in der Einheit. So z. E. hat der, dem von einem andern, weil er Zutrauen zu ihm hat, ein Gut anvertraut wird, die Pflicht, daſſelbe, als wäre es ſein eigen, ja noch ſorgfältiger als ſein eigenes, zu bewahren, und geſetzt der andere habe es vergeſſen, es herauszugeben, und nicht zu unterſchlagen. Dieß iſt für ihn eine Nothwendigkeit. Er kann ſich derſelben fügen, entweder weil, wenn er das Gut unterſchlüge, doch ſpäterhin die Entdeckung gemacht werden kann, und er als Schurke daſtände, oder aus dem Grunde, weil er ſich verachten müßte, falls er das Anvertraute behielte. Aus dieſem und aus jenem Grund iſt der, welcher es herausgibt, unfrei, er wird durch Rückſichten zur Pflicht beſtimmt, bewogen, determinirt. Iſt es hingegen die Liebe zum Recht, zur Pflicht ſelbſt, durch die er ſich beſtimmt, das Anvertraute herauszugeben, ſo iſt ſein Wille in der Freiheit harmoniſch mit der Nothwendigkeit, mit dem Geſetze ſelbſt, ſo iſt's, als könne er nicht anders, als müſſe er, aber dies Müſſen iſt freies Wollen. In den geſchichtlichen Lebensverhältniſſen der Menſchen zu einander ſind ihre Pflichten und Rechte durch poſitive Geſetze beſtimmt, d. h. durch ſolche, die ſie ſelbſt ausdenken und zur Sicherſtellung ihrer Rechte geltend machen, peniren. So werden Geſetze gemacht von denen, die dazu berufen ſind. Bei dieſer Geſetzgebung und Rechtsklugheit kann die Liebe wirkſam ſein als die zum Geſetz, das nicht der Menſch ſich gibt, zum ewigen Geſetz, und kommt ein Geſetz und ein Geſetzbuch aus dem Princip der ewigen Liebe, dann iſt es wirklich für die Freiheit aus der Freiheit hervorgegangen, dann haben die Geſetzgeber gehorcht dem ewigen Geſetze und dürfen dann auch befehlen. Hier greift alſo die chriſtliche Freiheitslehre als die von der Liebe tief in alle Geſetzgebung ein. Werden nun die drei betrachteten Momente zuſammengefaßt, ſo wird zu ſagen ſein: die bibliſche Lehre von der Freiheit iſt eine Inſtitution zur Bewahrung und Förderung der Freiheit ſelbſt in der Welt. Dieſe Bewahrung und Förderung iſt ihr Zweck und ſie das Mittel für denſelben. Nach den drei Momenten, welche dieſe Lehre hat, muß wohl geurtheilt werden: ein angemeſſenes Mittel zu genanntem Zwecke ſei nicht zu entdecken, nicht denkbar. Dies das Reſultat. An dieſes Ergebniß ſchließt ſich folgende nähere Betrachtung an.

Die bibliſche Lehre von der Freiheit bezieht ſich:

a) auf jedes Volk in ſeiner Individualität,

b) auf eben daſſelbe in ſeiner Perſonalität,

c) auf jeden einzelnen in jedem Volke, einerſeits in ſeiner Individualität, anderſeits in ſeiner Perſonalität. So geht die Betrachtung in's Beſondere.

ad a. In ſeiner Individualität als Lebendes, im Volksleben hat jedes Volk ein Verhältniß zu ſich ſelbſt und zwar im Allgemeinen auf zweifache Weiſe;

α) angebend ſeinen *Urſprung*, oder ſeine *Abkunft*. Hiſtoriſch läßt ſich der Urſprung eines jeden Volkes, ſofern derſelbe ein einziger, es alſo ein Stammvolk ſei, keineswegs nachweiſen; im Gegentheil zeigt die Geſchichte, daß bei weitem die meiſten Völker entſtanden ſind durch Individuen aus andern Völkern, wie ſie ſich mit einander vereinten, vorerſt eine Geſellſchaft bildeten, dann zuſammenhielten und nun nach und nach es zur Abſtammung kam. Vielleicht iſt das Iſraelitiſche das einzige Volk der Geſchichte, welches ein Stammvolk genannt werden kann. Gleichviel nun, ob ein ſolches Stammvolk oder nicht, hält in ſeiner Individualität ein jedes Volk auf ſich am Meiſten und zieht es ſich in dieſer Natürlichkeit ſeiner Exiſtenz allen andern Völkern vor. In dieſer natürlichen Freiheit mit Bezug auf den Urſprung eines Volks und darauf, daß es in ſeiner Propagation bei ſich ſelber feſthält, und mit

Bezug auf den entſtehenden Nationalſtolz, iſt durch das Genannte eine Schranke. Wo die Völker ſich einander ſo ausſchließen, daß jedes vor dem andern einen Vorzug zu haben meint, iſt eine ſehr beſchränkte Freiheit. Dann aber iſt

β) eben jene natürliche Freiheit des Volks beſchränkt, bornirt durch ſein Verhältniß zu ihm in allem, was es hat, vermag und leiſtet. So gibt ſich das Volk nach ſeiner Localität eine Selbſtſtändigkeit gegen die anderen, und ein Selbſtgefühl in der Meinung, vor andern deßhalb einen Vorzug zu haben. Dieſe Meinung aber bornirt jene Freiheit. Die chriſtliche Lehre geht nicht gegen die Völker, wie ſie waren und ſind in ihrer Individualität nach den genannten beiden Seiten, als müßten ſie, um zur Freiheit zu gelangen, ihrer Individualität entſagen und in einen abſoluten Brei zuſammengehen; aber eben ſo wenig ſetzt jene Lehre einen beſonderen Werth auf jene unmittelbare Individualität. Deutſche oder Franzoſen u. ſ. w. iſt der chriſtlichen Lehre ganz gleich. Die Freiheit der Völker auch nur in dieſer ihrer Individualität iſt in der chriſtlichen Lehre lediglich bedingt durch die Erkenntniß der Wahrheit. Darauf weiſet Chriſtus hin. Das Pochen auf Vater Abraham endet in der Erkenntniß der Wahrheit. Hat aber beſonders ſeit dem ſechsten Jahrhundert bis in's ſechszehnte Jahrhundert das Chriſtenthum für die Völker eine ganz andere Wirkung gehabt als die dort verheißene Freiheit durch die Wahrheit, ſo war an dieſer Wirkung, an der Knechtſchaft, nicht die bibliſche Lehre und das Chriſtenthum, ſondern das Pfaffengezüchte ſchuldig. Jene Knechtſchaft, die in die Völker kam, welche die chriſtliche Lehre annahmen, kam durch einen Mißbrauch der Lehre in ſie, und ſo war die Freiheit der Völker allerdings gehindert, aber nicht durch die Lehre, ſondern mittelſt herrſchſüchtiger Prieſter, despotiſcher Regenten.

ad b. Eben die bibliſche Lehre iſt ein Inſtitut für jedes Volk in ſeiner Perſonalität. In dieſer verhält es α) ſich zu ſich ſelbſt; und dieß Verhältniß kann ausgeſprochen werden als das des Ganzen zu allen ſeinen Theilen. In ihm hat das Volk Perſonalität, wenn und in wie weit es, das Ganze, allen ſeinen Theilen coordinirt und dieſe ihm coordinirt ſind, ſo daß ſeine Selbſtſtändigkeit die ſeiner geſammten Theile und umgekehrt deren Selbſtſtändigkeit die des Volkes ſelbſt iſt. Solcherweiſe ſelbſtſtändig iſt jedes Volk nach Innen frei d. h. von jedem Beſondern ſeiner Theile unabhängig. Kommt es, wodurch auch immer, dahin, daß ein ganzes Volk von einem ſeiner Theile abhängig wird, dann iſt ſeine Selbſtſtändigkeit hin, ſeine Freiheit eingebüßt und ſeine Perſönlichkeit an dieſem Theile verloren. Dann nemlich iſt das ganze Volk in der Gewalt entweder eines einzelnen aus ſeiner Mitte, (Tyrannei des Einzelnen, Despotie) oder einzelner aus eben derſelben gekommen (Oligarchie). Die bibliſche Lehre nun fordert zwar Gehorſam von den Unterthanen gegen ihre Obrigkeit, Vergl. beſonders Röm. 3, 1—5.; indem ſie die Gewalt habe und das Schwert nicht umſonſt trage; aber ſie fordert ihn nicht wegen der Gewalt und wegen des Schwerts, nicht aus Furcht vor der Gewalt, ſondern aus Reſpect vor dem Geſetz und in der Vorausſetzung, daß die Gewalt der Obrigkeit nicht die einzelner Menſchen, ſondern daß ſie die Macht des Geſetzes ſei. Die bibliſche Lehre alſo ſpricht ſelbſt in jenen ſtarken Worten des Apoſtels keineswegs der Tyrannei das Wort und zu ihr, jener Lehre, kann dieſe ihre Zuflucht nicht nehmen. „Werdet nicht der Menſchen Knechte“ ſagt die nemliche Religion I. Corinth. 7, 23. In dieſer ſeiner Perſönlichkeit ſodann hat jedes Volk

β) ein Verhältniß zu jedem andern. Auch dieſes iſt wie jenes ein Verhältniß der Coordination. Die Völker ſind einander coordinirt und nur ſo iſt das Weſen eines jeden die Perſönlichkeit und hat jedes dem andern gegenüber Freiheit und Unabhängigkeit. Kommt etwa durch Eroberungsſucht und Macht eines Volks an die Stelle jenes Verhältniſſes der Coordination das der Subordination, ſo iſt das Verhältniß der Freiheit und der Perſönlichkeit des Beſiegten eingebüßt. Jedes Volk in ſeiner Perſonalität verpflichtet, das Geſetz der Liebe zu befolgen, iſt hiemit auch dazu berechtigt, ſich ſelbſt Geſetze zu geben, nach ſeinen Geſetzen regiert zu werden und ſich regieren zu laſſen; für kein Volk iſt es alſo Recht, einem andern ſeine Geſetze aufzudringen. Mit dem Rechte, ſich für ſich in ſeiner Geſetzgebung ſelbſtſtändig zu behaupten und in allen ſeinen Inſtitutionen frei zu bewegen, hat jedes Volk die Verbindlichkeit, jeden Angriff eines andern abzuwenden, ſich, ſeine Freiheit und Selbſtſtändigkeit zu vertheidigen, ſelbſt durch Krieg. Zu ſolchem Vertheidigungs-Krieg iſt jedes Volk berechtigt. Nun iſt zwar die chriſtliche Lehre auch die von der Liebe des Friedens, aber nirgends enthält ſie ein Verbot für ein Volk, Krieg zu führen, und ſich Alles gefallen zu laſſen, ſondern eben weil dieſe Lehre wie die Selbſtſtändigkeit jedes einzelnen Menſchen, ſo die jedes Volkes anerkennt, iſt in ihr indirect für jedes Volk die Befugniß ausgeſprochen, ſeine Selbſtſtändigkeit durch Krieg zu vertheidigen. Beide sub *α.* und *β.* betrachteten Verhältniſſe ſind die der Coordination, aber jede Coordination ſetzt eine Subordination voraus, die einander coordinirten ſind einem dritten ſubordinirt, ſonſt iſt keine Coordination möglich. Wem ſind alſo die Völker ſubordinirt? Die Völker ſelbſt, ſofern ſie wirkliche Völker und nicht bloße Horden ſind, geben die Antwort auf jene Frage. Keines nemlich iſt unter ihnen, welches das ewige Geſetz, aus dem alle beſonderen Geſetze fließen, nicht jenſeits ſeiner über es hinaus ahne und anerkenne, in ſeinem Gott oder ſeinen Göttern. Die Religion alſo eines jeden Volkes gibt die Antwort: ſeinem Gott iſt jedes Volk ſubordinirt! Aber wie die Völker ihrer Individualität und Perſonalität nach ſehr verſchiedenen Charakters ſind, ſo auch war und iſt zum Theil noch die Religion des einen von der des andern noch verſchieden. In dieſem Unterſchied ſchließt, wie die Nationalität des einen Volkes die des andern, ſo auch die Religion des einen die des andern von ihr aus, ſie iſt National-Religion. Aber in dieſer Exclusion der Volksreligion regt ſich und iſt eine Oppoſition in der Stille und iſt wirklich im Kampfe der Völker gegen einander. Jedes Volk nemlich hat oder meint doch zu haben an ſeiner Religion die allein wahre, und in dieſer Meinung zieht nothwendig jedes Volk ſeine Religion der eines jeden andern vor; ja ſelbſt da, wo eines wie z. B. das Römiſche aus der Religion anderer Völker einzelne Parthieen, Götter, Ceremonien in die ſeinige mit aufnimmt, hält das Volk doch noch bei der ſeinen, die fremden kommen nur hinzu. Aber wenn irgend worin Freiheit und Frieden zu erwarten ſteht, ſo kann ſie und er einzig in der Wahrheit erwartet werden. Lüge und Trug verträgt ſich nicht mit Freiheit und Friede. Jedes Volk meint aber an ſeiner Religion die Wahrheit zu haben. Die Wahrheit aber iſt nur eine und dieſelbe; die Religionen ſind verſchiedene; — nur eine kann die wahre ſein. Sie alle werden in dem großen Unterſchiede der polytheiſtiſchen und monotheiſtiſchen gefaßt. Die Juden aber und Heiden bei der Entſtehung des Chriſtenthums waren in der directeſten Oppoſition. Der Jude verachtete den Heiden wegen ſeiner Vielgötterei und der Heide achtete den Juden auch nicht. Eine Maſſe von Inſtituten und Statuten, von Aeußerlichkeit und Gepränge im Cultus bei beiden, lag ſchwer auf den Völkern, deren Religionen ſie waren, der Gottesdienſt war ein Sclavendienſt. Bei Entſtehung des Chriſtenthums war freilich ſchon Heidenthum und Judenthum in tiefem Verfall. Die chriſtliche Lehre aus dem Munde ihres Stifters, der auch in dieſer Beziehung das Licht der Welt genannt wird, war direct gegen das Judenthum und indirect gegen das Heidenthum gerichtet. Beide werden als Finſterniß bezeichnet. Chriſtus kommt und von ihm heißt es, Ev. Joh. 1, 5. τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει. Die bibliſche Lehre alſo in dieſem

Punkte aufklärend fängt an, jene Finſterniß zu verdrängen, und hiemit kommt den Nationalreligionen das Ende nahe, es geht auf die Wahrheit hinaus, auf das Reich des Friedens. Vergl. Ev. Matth. 10, 34. *Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν, οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην, ἀλλὰ μάχαιραν.* Chriſtus brachte Krieg gegen die Unwahrheit in der Religion und die daraus fließende Feindſchaft und den Haß der Völker. So iſt die bibliſche Lehre eine Inſtitution für die Völker zur Erhaltung ihrer perſönlichen Selbſtſtändigkeit und zur Befreiung von allem Unwahren und Nationellen in der Religion. Die Freiheitslehre bezieht ſich alſo auf die Religion, wie ſie die eines jeden Volks ohne Unterſchied von jedem andern zu werden vermag und geworden iſt, ſo daß in ihr die beſondere Nationalität keine Autorität, keine Geltung hat. Alſo auf die Univerſalität der Religion geht es mit der chriſtlichen Freiheitslehre hinaus von aller particulären Religion hinweg, und wenn das Particuläre, das Katholiſche, Proteſtantiſche u. ſ. w. auch in die chriſtliche Religion gekommen iſt, ſo iſt dies nicht die Schuld der chriſtlichen Religion, ſondern der Subjekte, welche die Religion gewähren läßt, bis es ſich auflöſt. Iſt nun die bibliſche Lehre auf die sub b. betrachtete Weiſe für die Freiheit eine Inſtitution zu deren Bewahrung und Förderung, ſo folgt von ſelbſt, daß eben dieſe Lehre jedes Inſtitut begünſtige unter den Völkern, welches für eben die Freiheit als politiſche, als bürgerliche, religiöſe förderlich iſt. Die bibliſche Lehre ſpricht daher der Denkfreiheit, der Redefreiheit, und auch der Preßfreiheit, wo nicht ausdrücklich, doch durch ihren Zweck das Wort. Aber die Lehre ſelbſt würde nur ſehr oberflächlich betrachtet werden, wenn ſie hauptſächlich und lediglich jener jetzt ſo beliebten Begriffe wegen in Betracht gezogen würde.

ad c. Der Einzelne gleichviel, wo auf Erden, wann und unter welchen Völkern er lebt, hat α) in ſeiner Individualität ein Verhältniß zur Natur, in der er exiſtirt, der er inſofern angehört und zugleich zu eben derſelben, wie ſie die ſeinige iſt. Durch ſie in beiderlei Beziehung wird und iſt die Freiheit ſeines Willens beſchränkt; er kann nicht alles, was er will. Dieſe Beſchränkung der Freiheit durch die Natur iſt an ſich eine unaustilgbare, unüberwindliche (vergl. §. 28). Gegen dieſe Beſchränkung iſt daher auch die bibliſche Freiheitslehre nicht gerichtet; ſie iſt kein Mittel, aus jenen Schranken herauszukommen. Das einzige Mittel der Enthebung aus der natürlichen Nothwendigkeit iſt der Tod. Aber zu jenen unmittelbaren natürlichen Schranken ſind durch die Meinung und Willkühr der Menſchen ſelbſt noch andere Beſchränkungen in beiderlei Beziehung hinzugekommen. Gegen die Beſchränkung dieſer Art durch Satzungen, beſondere Statute, von der Geſetzgebung der Religion aus, iſt die bibliſche Freiheitslehre gerichtet; in Anſehung dieſer Schranken iſt ſie ein Mittel für die Menſchen, ſich von denſelben zu befreien. Durch den der einen für heilig erklärten und genommenen Ort (Berg Zion, Sinai, Quell Siloam), durch einen heiligen Strom (Ganges), durch eine für heilig erklärte Stadt (Jeruſalem) oder Geburtsſtätte (Mekka), Begräbnißort (Medina) wird die Willensfreiheit des Menſchen, für den ſolche Gegenſtände heilig ſind, beſchränkt. Dies ſind alſo durch Meinungen und Satzungen an die Natur, worin der Menſch exiſtirt, gebrachte Schranken. Die bibliſche Lehre will, daß ſie keine Schranken ſeien, und wo dergleichen Satzungen, wie z. B. Wallfahrten nach jenen heilig gehaltenen Orten, auch unter den Chriſten eingeführt ſind, iſt daran die bibliſche Lehre ganz unſchuldig und waren dies Rückgriffe in das Heidenthum oder Judenthum. Der durch die Bibel frei gewordene Chriſt reſpectirt aber bei anderen, die ſich daran halten, ihre Statute, ihr ſich Beſchränken, ſpottet darüber nicht und beweiſt dadurch gerade ſeine Unabhängigkeit und Freiheit. Von der Natur, worin der Menſch lebt, lebt er zugleich;

aus ihren Stoffen nimmt er ſeine Nahrung. In dieſer Erhaltung ſeiner Individualität mittelſt der Naturerzeugniſſe iſt ſeine Willensfreiheit auch beſchränkt nach Localität, Clima, Jahreszeit u. ſ. w. Auch hier iſt eine natürliche Schranke, zu welcher eine künſtliche kommt, gleichfalls aus der Meinung und Willkühr der Menſchen, wie z. B. bei den Juden, von denen ein Unterſchied gemacht wird zwiſchen Thieren, die zu eſſen erlaubt, und zwiſchen ſolchen, die zu eſſen nicht erlaubt ſeien. Gegen dieſe Satzungen in Anſehung der Lebensgenüſſe verhält ſich die bibliſche Freiheitslehre gleicherweiſe negativ, ſie gelten ihr nichts, durch ſie iſt die Freiheit des Willens nicht ſchlechterdings oder nothwendigerweiſe beſchränkt. Die Briefe der Apoſtel, namentlich des Paulus enthalten darüber Erklärungen, Erläuterungen, welche ſchon hierher, beſonders aber in die ſpecielle Moral gehören. Vergl. z. B. Coloſſ. 2, 16. 1 Cor. 8, 8. 10, 25. In der Natur, die der Menſch hat (nach dem Vorigen hatte ſie ihn), ſind für die Freiheit ſeines Willens auch beſchränkende Momente, und zwar zweifacher Art, einerſeits nämlich ſolche, die keine Nothwendigkeit haben, Schranken alſo, die der Menſch kraft ſeiner Thätigkeit und Willensfreiheit aufzuheben vermag, andererſeits hingegen ſolche beſchränkende Momente ſeiner Natur, welche auf eine nothwendige Weiſe beſchränken, unaustilgbare Schranken für die Freiheit ſeines Willens. Für jene, die tilgbaren Schranken, iſt keine beſondere Inſtitution erforderlich, der Menſch geht von ſelbſt daran, dieſe Beſchränkung aus eigener Kraft aufzuheben. Sie ſind nämlich theils phyſiſche, theils pſychiſche Schranken in der menſchlichen Natur gegen die Willensfreiheit des Menſchen, wie die leibliche und geiſtige Schwäche des Menſchen in den erſten Kinderjahren, die Unwiſſenheit, die natürliche Unbeholfenheit, in den Tölpeljahren. Aus dem Schwachen wird durch Uebung, durch Anwendung der natürlichen Fähigkeit allmählig der Starke, aus dem Ignoranten der Wiſſende, aus dem Unverſtändigen der Verſtändige, aus dem Kranken wird der Geſunde. Aber daß alle die genannten Beſtimmungen der Schwäche jeder Art die Freiheit des Willens beſchränken, iſt für ſich offenbar. Der Ignorant z. B. läßt ſich durch andere überreden, zu thun was dieſen gefällt. In dieſem Wollen und Thun iſt durch ſeine Ignoranz die Freiheit beſchränkt. In der Beziehung kann von der bibliſchen Freiheitslehre nur geſagt werden, ſie ſei als eine Inſtitution zur Bildung des Menſchen überhaupt ein Beförderungsmittel der Freiheit ſeines Willens, angehend jene vorübergehenden Beſchränkungen derſelben. Bleibt bei dieſer Beſchränkung, indem ſie ganz gehoben wird oder zum Theil,. doch noch ein Unterſchied unter den Menſchen, beſonders was ihre Geiſtesfähigkeit, Talente betrifft; iſt es dem einen z. B. nicht gegeben, ein Künſtler zu werden, ſo hat er dagegen andere Fähigkeiten und Talente. Aber eben in der menſchlichen Natur findet ein Unterſchied ſtatt, der an und für ſich unaustilgbar iſt und die Willensfreiheit des Menſchen ganz unmittelbar zu afficiren und ſelbſt zu limitiren ſcheint, ein weſentlicher Unterſchied; es iſt dies der Unterſchied einerſeits des Geſchlechts, andererſeits der der blos natürlichen Abkunft oder Abſtammung. Der Geſchlechtsunterſchied als der des Mannes und Weibes von einander iſt in Anſehung des Individuums ein ſchlechthin weſentlicher; aus dem Mann kann kein Weib und aus dem Weib kann kein Mann werden. Dieſer Geſchlechtsunterſchied jedoch iſt kein Rechtsunterſchied, obſchon er dafür von ganzen Völkern und ihren Geſetzgebern genommen worden iſt, wie wenn das von Natur ſchwächere Weib auch das weniger berechtigte wäre, und er, der ſtärkere, auch mehr Recht hätte. Nach der bibliſchen Lehre, die in dieſem Punkte beſonders die Lehre von der Monogamie iſt, macht der Geſchlechtsunterſchied keinen Unterſchied in der Willensfreiheit des Weibes und des Mannes. „Gebt nur in eurem Chriſtenthum zwei Punkte nach, die Monogamie und die Sklaverei, dann wird es Fuß faſſen im Orient," ſagte **Napoleon**. Eine artige Zumuthung für chriſtliche Miſſionäre! —

Die **natürliche Abkunft**, in dem Verhältniß der Kinder und der Eltern zu einander. — Der Sohn kann nicht ſein Vater und der Vater kann nicht ſein Sohn ſein. Dieſer Unterſchied zwiſchen beiden iſt alſo von Natur ein ſchlechthin nothwendiger und weſentlicher. Aber dieſer Abſtammungsunterſchied iſt auch kein Rechtsunterſchied. Die Willensfreiheit der Kinder iſt wenigſtens ſo lange, als ſie noch minorenn ſind, durch die Willensfreiheit der Eltern beſchränkt; es iſt in dieſem Verhältniß ganz widerſinnig, daß der Wille des Sohnes Geſetz werde für den Willen des Vaters, daß der Sohn dem Vater Befehle ertheile; das Umgekehrte iſt ganz in der Ordnung. Aber auch in dieſem Verhältniß iſt durch die Meinung der Menſchen eine Beſchränkung gekommen gegen die Willensfreiheit, durch die Meinung nämlich im alten Teſtament, daß die Kinder unbedingt das Eigenthum der Eltern wären. Aber die bibliſche Lehre iſt, daß die Kinder nicht das Eigenthum der Menſchen, ſondern Gottes ſeien, und durch Sittlichkeit und Frömmigkeit Kinder Gottes zu werden vermögen. So fördert die bibliſche Freiheitslehre die Willensfreiheit des Einzelnen in ſeiner **Individualität** durch alle Momente.

β) Eben der Einzelne aber hat in ſeiner **Perſonalität** ein Verhältniß zu dem Volke, in welchem er nicht etwa nur zum Daſein kam, ſondern auch ſeiner ſelbſt ſich bewußt zu werden vermochte. Jenes Daſein geht die Individualität des Einzelnen an; die Intelligenz dagegen, angeregt durch die Sprache ſeines Volkes, geht die Perſonalität deſſelben an. In ſeinem Volke exiſtirt jeder Einzelne zunächſt für ſein Volk, für den Staat, und in dem zu Anfang der Unterſuchung betrachteten, unmittelbaren, reinſittlichen Verhältniß, in dem der Unſchuld aller Individuen eines Volks zum Volke ſelbſt hat und erlangt auch der Einzelne keine Exiſtenz blos und allein für ſich. Aber ſo wäre Jeder nur Mittel, ſo hätte nur das Gemeinweſen Freiheit, und der Wille jedes Einzelnen wäre dieſem allgemeinen Volkswillen abſolut nothwendig untergeordnet. Die chriſtliche Freiheitslehre iſt die, daß jeder, wie er für ſein Volk exiſtirt, zugleich für ſich exiſtirt, und wie er Mittel ſei für ſeinen Staat, zugleich an und für ſich Zweck ſei. So iſt durch dieſe Lehre, indem ſie die allgemeine Freiheit, die des Gemeinweſens beachtet, zugleich für die Freiheit jedes Einzelnen geſorgt, und die einzelne Willensfreiheit durch jene in Schutz genommen. Das Volk, ein allgemeines, dem jeder Einzelne immanent iſt, hat in dieſer Allgemeinheit, wie die gemeinſame Sprache ausdrückt, einen und denſelben Geiſt, Nationalgeiſt; in dieſen Nationalgeiſt geht jedes einzelne perſönliche Subjekt ein, und wird deſſen theilhaftig. Das Volk aber in ſeiner Allgemeinheit iſt zugleich ein particulariſirtes, es beſteht in Ständen, das Allgemeine im Beſonderen. In dieſen Ständen iſt das Gemeinweſen organiſirt, und wie jeder Einzelne Mitglied einer Familie iſt, ſo gehört er auch nebſt ſeiner Familie einem jener Stände an. Nach der bibliſchen Freiheitslehre ſind dieſe Stände nicht ſo einander co- oder ſubordinirt, daß aus dem einen in den andern Stand nicht überzugehen ſtehe, und daß jeder Stand für die Willensfreiheit des einen oder andern beſchränkend wäre. Aber eine ſolche Organiſation, wo die Stände ſchlechterdings geſchieden waren, hatte die alte Welt, und Indien hat ſie noch. Dieſe Schranken für die Willensfreiheit kennt das Chriſtenthum nicht. Jeder Stand im freien chriſtlichen Volk hat jedoch, wie das Volk ſeinen Geiſt, ſeinen beſondern Geiſt, esprit de corps, den Adelsgeiſt z. B. bis auf den Geiſt der Handwerker. Alle dieſe Partikulargeiſter und der Nationalgeiſt ſelbſt ſind Schranken für die Willensfreiheit, und dieſer letztere, ein einzelner Geiſt, iſt neben den andern. Aber nach der chriſtlichen Lehre ſind alle jene Nationalgeiſter in einem und demſelben Geiſt enthalten; er iſt der Geiſt nicht irgend eines Volkes, ſondern der Geiſt der Menſchheit, deren Princip die Gottheit iſt, aus welcher das Geſetz für alle Völker kommt. Nur wo dieſer Geiſt iſt, da iſt Freiheit! 2 Cor. 3, 17.

Anmerkung. Der Einzelne in ſeinen beſondern oder ſpeciellen Lebensverhältniſſen iſt wenigſtens, was ſeinen Willen betrifft, frei, wenn von ihm das an und für ſich Nothwendige gewollt, beſchloſſen und gethan wird; denn nur innerhalb der abſoluten Nothwendigkeit und in der Identität mit ihr beſteht die Willensfreiheit. Dazu jedoch, daß das Nothwendige, alſo das, was des Geſetzes iſt, die Pflicht und das Recht frei gewollt und gethan werde, gehört nothwendiger Weiſe, daß daſſelbe ein gewußtes ſei, und der, deſſen Wille thätig ſei, in dem Wiſſen deſſelben abſolute Gewißheit habe; denn die Nothwendigkeit, mit welcher die Freiheit identiſch iſt, kann keine bewußtloſe, blinde, blos äußerliche ſein, — die würde geradezu die Freiheit des Willens unmöglich machen. Von dem, was frei gewollt und beſchloſſen werden ſoll, muß der, der dieſen Willen hat, ſich, daß es ein nothwendiges ſei, ſelbſt überzeugt haben bis zur vollkommenen Gewißheit. „Es muß gethan werden," dieſe Einſicht macht den Willen frei. Richtig alſo iſt, daß auf Selbſtüberzeugung und Ueberzeugungstreue in der Religion und in der Sitte gedrungen wird. Die Energie nun des Menſchen, vermöge deren er Geſetz, Pflicht und Recht bis zur vollkommenſten Gewißheit, daß ſie die Wahrheit ſind, weiß, heißt das Gewiſſen. Beruft ſich jemand in Anſehung deſſen, was von ihm gefordert wird, auf ſein Gewiſſen, ob er es thun dürfe oder nicht, ſo iſt dieſe Berufung freilich zuvörderſt die des Einzelnen auf das Einzelne, aber zugleich denkt oder ahnt er wenigſtens, wenn er ſein Gewiſſen nennt, daß es nicht blos ſein Gewiſſen ſei, worauf er ſich beruft, ſondern jedermanns Gewiſſen, daß alſo zugleich mit jener Einzelnheit und Beſonderheit eine abſolute Allgemeinheit ſtattfinde. Was alſo deinem Gewiſſen gemäß oder zuwider iſt, kann es nur ſein, wenn es auch meinem Gewiſſen, dem Gewiſſen als ſolchem gemäß oder zuwider iſt. Schon durch die bloße Ahnung der Allgemeinheit, Specialität und Einzelnheit, die das Gewiſſen habe, eignet ſich alſo eine daſſelbe angehende Unterſuchung zum Uebergang aus dem allgemeinen in den ſpeciellen Theil der Moral.

Uebergang zum zweiten Theil der Moral.

Die Lehre vom Gewiſſen.

Einleitung.

Zuvörderſt, wird das Gewiſſen genannt, ſo iſt daſſelbe wenigſtens vorgeſtellt von dem, der es nennt, er hat wenigſtens eine Notiz deſſelben, oder gar eine Notion. Aber indem es, wie das ſeinige, das Mehrerer, zugleich das allgemeine Gewiſſen iſt, kann ſein Bewußtſein deſſelben, ſeine Vorſtellung nicht ein blos einzelnes, ſondern ein allgemeines ſein, wenn auch der eine den Gedanken noch nicht in der Beſtimmtheit des Allgemeinen hätte. Allein ſo in der Allgemeinheit und Nothwendigkeit iſt der Gedanke des Gewiſſens nicht blos Gedanke, ſondern vielmehr *Begriff* des Gewiſſens. Entſteht alſo in der Lehre von demſelben die Frage: was unter dem Gewiſſen verſtanden werden müſſe? ſo gilt es bei der Beantwortung den Begriff dieſes Gewiſſens und ſeine Analyſis. Dann aber führt dieſe Analyſis des Begriffs auf eine zweite Frage, nämlich auf die, nach dem *Grunde* des Gewiſſens, worin hat das Gewiſſen ſeinen Urſprung? Was iſt das für ein Orakel, an das du appellirſt? Mit der Beantwortung dieſer Frage iſt es alſo um eine Erkenntniß vom Urſprung des Gewiſſens zu thun. Sind beide

Fragen beantwortet, ſo kann drittens das Gewiſſen ſelbſt in ſeinem Begriff und aus ſeinem Grunde betrachtet werden.

I. Begriff des Gewiſſens.

§. 31.

Eintheilung der ihn angehenden Unterſuchung.

Das Gewiſſen iſt das andere Element der menſchlichen Perſönlichkeit. Das eine Element derſelben iſt die Willensfreiheit (§. 26). Durch beide, Freiheit und Gewiſſen, iſt die menſchliche Perſönlichkeit bedingt. Wohl kann einer ſich vorſtellen, nicht das Gewiſſen, ſondern das Leben ſei das eine oder andere, und Freiheit ſei das dritte Element, — Leben und Freiheit! i. e. Schwarzbrod und Freiheit. Aber im Urtheil der Menſchen iſt dies die abſtracte Perſon, die Perſon, verächtlich geſprochen, die Perſonnage. Thut nur auf euer Gewiſſen Verzicht, als das der Menſchheit überhaupt, ſo iſt's um eure Perſonalität gethan. Im Verhältniß beider Elemente zu einander iſt die Freiheit das Erſte, Unmittelbare, das Gewiſſen das Mittelbare und dadurch Zweite. Daher auch aus Vernunftinſtinct die Rede: „Freiheit und Gewiſſen;“ ſelten: Gewiſſen und Freiheit. Gegen das Gewiſſen iſt die Freiheit, wie geſagt, das Unmittelbare, und es gegen ſie das Mittelbare, d. h. zur Vorausſetzung ſeiner Möglichkeit und ſeiner als des wirklichen Gewiſſens ſelbſt hat es die Freiheit; ohne Freiheit kein Gewiſſen. Absque voluntatis libertate nulla recti conscientia. Wo die Freiheit nicht iſt, wie in der bloßen Thierheit, da iſt auch das Gewiſſen nicht. Aber am Gewiſſen hat die Freiheit keine Vorausſetzung und darum iſt ſie gegen daſſelbe das Unmittelbare, oder: zur Möglichkeit der Willensfreiheit iſt nicht ein Gewiſſen erforderlich, ſo daß dies von jener vorausgeſetzt wäre für ſie in ihrer Möglichkeit. Ohne Freiheit iſt das Gewiſſen unmöglich, aber die Freiheit iſt ohne das Gewiſſen möglich.

Dieſer Satz weiſt auf den Grund des Gewiſſens hin aus der Ferne. Zur Erläuterung kann der Gewiſſenloſe nicht das Beiſpiel ſein. Er wird beobachtet etwa als in ſeinen Entſchlüſſen ſich ſelbſt determinirend. Aber dem Gewiſſenloſen gebricht nicht das Gewiſſen, ſondern an ſeinem Gewiſſen fehlt's und gebricht's. Alſo gibt es keinen Menſchen, der willensfrei wäre und ohne Gewiſſen? und doch hieß es, die Freiheit habe zu ihrer Möglichkeit nicht am Gewiſſen die Vorausſetzung. Iſt's denn nicht ſo in der Erkenntniß des Menſchen von Gott? Die Erkenntniß Gottes des Geiſtes, keines Götzen, iſt die Erkenntniß der unendlichen Freiheit ſeines Willens, — ein unfreier Gott wäre ein Deus ex machina und ſelbſt eine Maſchine. Hat nun die göttliche Freiheit an dem Gewiſſen ihre Vorausſetzung? Iſt Gott gewiſſenhaft oder gewiſſenlos? Seine Perſönlichkeit iſt nicht, wie die der Menſchen, bedingt durch Gewiſſen; ſein Weſen iſt die Freiheit und Geiſtigkeit ſelbſt. Auch der Menſch, welcher der Stifter der Lehre iſt, Jeſus Chriſtus in ſeiner Perſönlichkeit iſt der freie, aber ſeine Perſönlichkeit iſt nicht die blos menſchliche, ſie iſt zugleich die göttliche Perſönlichkeit, und ſeine Freiheit hat zu ihrer Vorausſetzung nicht das Gewiſſen. Auch beruft Jeſus, wo er lehrt, ſich vertheidigt, ſich nie auf ſein Gewiſſen; das Gewiſſen der Menſchen nennt er, aber nie ſein Gewiſſen. Die Wahrheit iſt die des Vaters, nicht des Gewiſſens. Paulus der Apoſtel beruft ſich auf ſein Gewiſſen gar oft. Iſt alſo das Gewiſſen ein dem Menſchen beigegebener Genius oder ein göttliches Orakel in des Menſchen Geiſte, ſo iſt es doch keines von beiden als Element Gottes ſelbſt. Hatte alſo der allgemeine Theil der Moral dort, wo ſein Gegenſtand die Willensfreiheit war, nicht nöthig, einen Unterſchied zu machen zwiſchen göttlicher und menſchlicher Freiheit, ſo iſt hier die menſchliche Perſönlichkeit, deren Weſen Freiheit und Gewiſſen, von der göttlichen, deren Weſen Freiheit und der Geiſt, zu unterſcheiden. Die Eintheilung nun macht ſich ſelbſt durch die Reflexion auf das Gewiſſen in dem betrachteten Verhältniß; es iſt nämlich

1) Die berührte Allgemeinheit deſſelben keine ihm durch das Denken und Wollen des perſönlichen Subjekts gegebene, ſondern eine ſolche, die das Gewiſſen unabhängig von aller Perſönlichkeit an und für ſich ſelbſt hat, die ihm immanente Allgemeinheit. Sie wird ihm folglich nicht dadurch, daß viele oder alle Perſonen kraft ihres Denkens und Wollens in Anſehung des Gewiſſens ſich mit einander in Uebereinſtimmung ſetzen, und ſo verabreden, was Gewiſſen, und was es für ſie ſein ſolle, gegeben, dieſe Allgemeinheit wäre eben eine durch die Perſon an das Gewiſſen gebrachte, durch die Vielen in ihrer Allheit; ſie wäre alſo bloße Allheit, nicht Allgemeinheit; und ſo wäre ſie nicht einmal eine Kategorie der Logik. So z. E. beſteuert ein Volk, wenn es eine Conſtitution hat, ſich ſelbſt, etwa durch ſeine Deputirten; in dieſer Beſteuerung, daß, was, und wie viel jeder zur Erhaltung des Gemeinweſens beitragen ſolle, ſtimmen alle überein; und an das Beſteuerungsſyſtem iſt die Allheit oder Allgemeinheit gebracht durch die Subjekte, mittelſt der Repräſentanten. Die Allgemeinheit des Gewiſſens aber iſt an und in demſelben vor aller denkenden, berathenden, dekretirenden, ſich verabredenden Perſonalität überhaupt. Jene Allgemeinheit im Beſteuerungsweſen iſt daher auch nur die des consensus; die Allgemeinheit aber an und in dem Begriff des Gewiſſens, iſt kein bloßer consensus, ſondern die des Begriffs (conceptus). Bei dem Beſteuerungsweſen können die Einzelnen für und durch das Gewiſſen in Anſpruch genommen werden, als durch eine höhere und feſtere Allgemeinheit; ſo bei der Vermögensangabe, nach der die Steuer gerichtet werden ſoll; hier wird an's Gewiſſen gegangen; nach Pflicht und Gewiſſen beſteuert ſich dann jeder gewiſſenhaft. Aber nun von der Allgemeinheit als einer Beſtimmtheit des Begriffs ſind in eben demſelben unzertrennlich die beiden Beſtimmtheiten des Beſon-

deren und des Einzelnen. Nur in der Totalität des Allgemeinen, Beſonderen und Einzelnen iſt er Begriff. Dieſe drei Beſtimmtheiten in ihrem Verhältniſſe zu einander als konſtituirende Elemente des Begriffs haben eine innere Nothwendigkeit. Dieſe Nothwendigkeit als die des Begriffs iſt auch alſo keine an das Gewiſſen, deſſen Allgemeinheit eben die des Begriffs iſt, durch die Menſchen gebrachte, ſondern eine ihm ebenſo immanente, wie die Allgemeinheit. In ſeiner Allgemeinheit iſt es das Gewiſſen lediglich als ſolches, das abſtrakte Gewiſſen; in ſeiner Beſonderheit iſt es das Gewiſſen von etwas, das ein Verſchiedenes iſt, der Eid, das gethane Verſprechen ꝛc. Das Gewiſſen im Beſonderen geht auf das Beſondere als Objekt, daher es hierin objektives Gewiſſen heißt. Aber wie das Gewiſſen von Etwas (dieß Etwas iſt ein Verſchiedenes), ſo iſt es in der dritten Beſtimmtheit, in der des Einzelnen, das Gewiſſen jedes einzelnen Subjekts. In dieſer Beſtimmtheit kann es alſo kurz ſubjektives Gewiſſen heißen. In der erſten Beſtimmtheit iſt das Gewiſſen das Element der Perſönlichkeit, in der zweiten und dritten iſt es das Attribut der Perſon. Der Begriff deſſelben iſt, wie das Angeführte ſchon andeutet, ſein Begriff von ihm ſelbſt, nicht ein von uns gemachter. Dieſer Begriff, den das Gewiſſen von ſich ſelbſt hat, wird zu analyſiren ſein, und, halten wir uns ſtreng dabei, daß er kein von uns gemachter (conceptus factitius) iſt, ſo wird nichts fremdartiges in die Analyſis gebracht werden. Aber es iſt denn doch das Gewiſſen für die menſchliche Perſönlichkeit, ſie bedingend als Element, und ihr angehörig als Attribut, alſo eine Virtuoſität des Menſchen; demnach wird bei der Entwicklung ſeines Begriffs mit zu reflektiren ſein auf den Menſchen in ſeiner Perſonalität; aber in ſeiner Perſönlichkeit iſt der Menſch 1) Der Vernünftige. Durch Vernunft unterſcheidet ſich die Perſonalität von der thieriſchen Individualität; ſie hat, wie das Gewiſſen, ohne daß ihr dieſelbe gegeben wird, die Allgemeinheit zu ihrer Beſtimmtheit (allgemeine Menſchenvernunft). Auf ſie in ihrer Allgemeinheit bezieht daher das Gewiſſen ſich in ſeiner Allgemeinheit, und wird ſein Begriff in der Wiſſenſchaft analyſirt, ſo hat die Wiſſenſchaft dieſe Beziehung des Gewiſſens auf die Vernunft zu beachten. Alſo das Erſte wäre hier Betrachtung der Vernunft und des Gewiſſens. 2) Der Menſch in ſeiner Perſonalität iſt, was ihn im Unterſchied vom Allgemeinen angeht, der Verſtändige; der Verſtand geht auf's Objektive (die Vernunft verhält ſich dagegen gegen Subjekt und Objekt gleichgültig), und das Gewiſſen im Beſondern geht auch aufs Objektive. Daher handeln wir zweitens vom Verſtand und Gewiſſen, letzteres in ſeiner Objektivität. 3) Der Menſch in ſeiner Perſonalität iſt zugleich der individualiſirte, der lebende. Die Vernunft, der Verſtand haben zu ihrer Vorausſetzung die Lebendigkeit und Einzelnheit; aber das Einzelne im Leben iſt das Sinnige. Der Sinn geht ins Gefühl und kommt aus demſelben — (das Gefühl von Recht, Unrecht). Das Gewiſſen alſo in der Beſtimmtheit des Einzelnen bezieht ſich auf den Menſchen in ſeiner Sinnigkeit; daher drittens vom Verhältniſſe des Gewiſſens zum Sinn und zur Subjektivität des Menſchen.

§. 32.

Das Gewiſſen in ſeiner Allgemeinheit, oder Vernunft und Gewiſſen.

Die Gewißheit iſt es, worauf im Begriff des Gewiſſens überhaupt es vor allem andern ankommt. Dieſe Gewißheit nun iſt im Allgemeinen eine dreifache:

1) Die des Wiſſens als eines theoretiſchen;

2) die des Glaubens, und

3) die, wiederum des Wiſſens, aber als eines praktiſchen; und ſo iſt die Wahrheit, indem ſie zugleich Gewißheit iſt, ſelbſt eine dreifache, nämlich

1) die Wahrheit des Wiſſens als ſolchen und des Gewußten als ſolchen, ſie kann Vernunftwahrheit heißen.

2) Die des Glaubens, Glaubenswahrheit.

3) Gewiſſenswahrheit.

Nicht als ſei die Glaubens- und Gewiſſenswahrheit eine vernunftloſe, ſondern weil die Wahrheit des Wiſſens rein und allein durch das Wiſſen als ſolches bedingt und beſtimmt iſt, beſonders dort, wo ſie z. E. mathematiſche Wahrheit iſt. Wird geſagt z. E. zwiſchen zwei Punkten in einer Ebene iſt die gerade Linie die kürzeſte, ſo iſt hiermit eine Vernunftwahrheit ausgeſprochen, ein Gewußtes und die Gewißheit darin; wodurch iſt dieſe *gewiſſe* Wahrheit vermittelt? Antwort: durch die reine ſinnliche Anſchauung. Sodann, wird geſagt: „Gott iſt gerecht," ſo iſt auch die Wahrheit ausgeſprochen, aber eine Wahrheit nicht des Wiſſens, ſondern des Glaubens, vermittelt durch die Erkenntniß Gottes. Endlich, wenn geſagt wird: „thue recht in Geſinnung, Worten und Werken, und ſcheue niemand," ſo iſt auch eine Wahrheit ausgeſprochen, aber eine *Gewiſſenswahrheit*, vermittelt auch durch die Erkenntniß, aber ſo, daß hier, ob der Menſch recht zu thun und Niemand zu ſcheuen habe, kein Zweifel obwaltet. Wer daran zweifelt, iſt ſchon ein Schuft, dem das Gewiſſen fehlt. Hier alſo, in der praktiſchen Wahrheit, iſt auch Gewißheit. Die ſind ſchlecht berichtet, die im Wahne ſtehen, es ſei etwas nur moraliſch gewiß, nicht aber mathematiſch; als ſei letztere die wahre und höhere Gewißheit. So geht kein Rechtlicher, trotz der mathematiſchen Gewißheit des geradeſten als des kürzeſten Wegs, über das Saatfeld, ſondern mit moraliſcher Gewißheit um das Saatfeld herum. Das Gewiſſen iſt nun in ſeiner Allgemeinheit und Einheit mit der Vernunft zu begreifen. Für ſeinen Begriff in dieſer Beſtimmtheit kommt in Betracht

a) *das Bewußtſein als ſolches.* Denn ohne Bewußtſein iſt Gewiſſen unmöglich. Bewußtloſigkeit und Gewiſſen ſind mit einander unvereinbar. Das Bewußtſein aber als ſolches iſt in der Abſtraktion ſogleich genommen einerſeits von allem und jedem Objekt, von welchem es dies Bewußtſein, anderſeits von allem und jedem Subjekt, deſſen Bewußtſein es ſei. In dieſer Abſtraktion von Objekt und Subjekt iſt das Bewußtſein als ſolches eben das allgemeine. Das Gewiſſen in ſeiner Allgemeinheit iſt Bewußtſein neben derſelben; aber umgekehrt das Bewußtſein in ſeiner Allgemeinheit iſt hiermit nicht auch ſchon Gewiſſen.

b) Die Gewißheit, die das Bewußtſein an und für ſich hat, iſt auch die des Gewiſſens, das eben von der Gewißheit benannt iſt. Aber wie das Bewußtſein vom Gewiſſen, ſo auch iſt die Gewißheit deſſelben von der des Gewiſſens verſchieden. Die Gewißheit nämlich des Bewußtſeins als ſolchen, daß es alle Realität und alle Wahrheit ſei, iſt die Vernunft als ſolche. Wird das Bewußtſein — dieß zur Erläuterung — betrachtet nicht als ſolches, ſondern als das einerſeits irgend eines Objekts (objektives Bewußtſein), anderſeits als das eines Subjekts, welches ſelbſt das Objekt dieſes Bewußtſeins ſei (Selbſtbewußtſein), ſo zeigt ſich mir in dieſer Betrachtung in dem objektiven Bewußtſein nicht auch alsbald die Gewißheit und die Wahrheit deſſen, wovon es das Bewußtſein iſt; im Gegentheil kann das Bewußtſein in dieſer ſeiner Objektivität das unwahre und ungewiſſe ſein. So iſt z. B. das Bewußtſein, deſſen Objekt irgend ein Geſtirn wäre, wie es am Himmel leuchtet, das von ſeiner Größe, wie ſie geſehen wird, als ſei der Stern ſo klein, wie er ſich dem Geſicht präſentirt. Es fehlt viel dazu, daß ſolches Bewußtſein die Gewißheit habe aller Qualität. Mit dem ſubjektiven Bewußtſein, da daſſelbe ſich ſelbſt Gegenſtand iſt, — conscientia sui — verhält es ſich anders; es iſt ſich wahr und ſeiner gewiß. Der Name für das Selbſtbewußtſein iſt das Wörtchen „Ich;" in der Rede „ſo wahr ich bin" hat das Bewußtſein die Gewißheit der Realität; doch aber fehlt viel daran, daß dieſes Bewußtſein, das Selbſtbewußtſein, die Ichheit, die Gewißheit ſei, alle Realität und alle Wahrheit zu ſein; und der Menſch wäre auf dem Wege verrückt zu werden, der in der Meinung ſtände, er ſei die Wahrheit und Realität nicht blos ſeiner, ſondern aller. Louis XIV. ſagte: L'état c'est moi, als ſei er in ſeiner Subjektivität die ganze Wahrheit des Staats. Wird aber von der Objektivität und Subjektivität abſtrahirt, und wird das Bewußtſein lediglich als ſolches in Betracht gezogen, ſo ſteht von ihm zu ſagen: es ſei alle Wahrheit und Realität; dann iſt es aber nicht das Bewußtſein als ſinnliches (Stern), auch nicht als reflektirendes, ſondern rein als rationelles, als die Vernunft ſelbſt. Daher auch jene Wiſſenſchaften vorzugsweiſe Vernunftwiſſenſchaften genannt werden, deren Gegenſtand und Inhalt die Wahrheit und Realität, wenn auch der bloſſen Form nach, nicht materiell, ſind; ſo die Logik, Mathematik. Das Gewiſſen iſt das Bewußtſein als ſolches die Vernunft; ob zwar nicht umgekehrt die Vernunft das Gewiſſen. So iſt Gewiſſen in ſeiner Allgemeinheit mit der Vernunft in eben derſelben, mit der Vernunft, die an ſich die allgemeine iſt, in der Einheit oder identiſch. Aber in dieſer Identität beider iſt zugleich ein Unterſchied beider von einander; Vernunft iſt doch nicht Gewiſſen.

c) Das Gewiſſen hat zu ſeiner Vorausſetzung die Freiheit, beſtimmterweiſe als die des Willens, Willensfreiheit. Neben und mit ihr iſt es ein Element der Perſönlichkeit. Aber die Willensfreiheit, in Anſehung deren das Gewiſſen ein Element der Perſönlichkeit iſt, iſt die Freiheit unter der Nothwendigkeit als dem Geſetz, — ſie nicht eine das Geſetz fabricirende Macht. Die Vernunft in ihrer Allgemeinheit hat, welche Beziehungen ſie auch habe, lediglich als Vernunft, keine Beziehung auf die Willensfreiheit, alſo auch keine Beziehung auf die Nothwendigkeit als Geſetz für dieſe Freiheit, aber wohl eine Beziehung auf das Denkgeſetz. Das Gewiſſen hingegen, die Willensfreiheit vorausſetzend, hat die Beziehung auf das Geſetz für dieſe Willensfreiheit, auf die Nothwendigkeit, worunter die Freiheit ſteht. Somit wäre zu ſagen, das Gewiſſen ſei die Gewißheit des Bewußtſeins, die Nothwendigkeit oder das Geſetz für die Freiheit zu ſein und an dieſem Geſetz und dieſer Nothwendigkeit die Realität und Wahrheit zu haben; oder kurz: die ſich ſelbſt wiſſende Nothwendigkeit, als Geſetz für die Willensfreiheit, iſt das Gewiſſen in ſeiner Allgemeinheit, und in dieſer Beziehung identiſch mit der Vernunft in ihrer Allgemeinheit, als der Gewißheit des Bewußtſeins, alle Realität und Wahrheit zu ſein. Beruft alſo der Menſch in dem, was er zu leiſten hat oder fordert, ſich auf die Vernunft, ſo iſt damit doch weniger geſagt, als wenn er ſich vielmehr auf das Gewiſſen beruft, nicht als ſei die Vernunft außer oder unter dem Gewiſſen, wohl aber weil das Gewiſſen in ſich enthält die Vernunft, als Bewußtſein der Nothwendigkeit. In dieſer Allgemeinheit des Gewiſſens und in ſeiner Einheit mit der Vernunft, die es enthält, kann daſſelbe kurzweg ausgeſprochen werden als das Gewiſſen an ſich: ſo iſt es das Element, in welchem das lebende Subjekt zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt, zur Willensfreiheit und zum Bewußtſein des Geſetzes, worunter ſie ſteht, gelangt. In dieſem Elemente ſind wir alle, ohne uns in daſſelbe hinein geſetzt zu haben, und auſſer dieſem Elemente iſt kein perſönliches Leben, keine Freiheit. Vergleichbar wäre dem Gewiſſen das reine Licht, wie es von der Sonne ausſtrömt, in welchem als dem Elemente, weſſen ſie auch ſonſt bedürfen zu ihrer Entſtehung, alles Geſchaffene iſt. Die Allgemeinheit des Gewiſſens, ob zwar als ſolche eine ganz abſtrakte, iſt doch, indem ſie nicht Allgemeinheit als ſolche, ſondern die des Gewiſſens iſt, eine beſtimmte, und es ſelbſt wird in ihr weiter begriffen, indem auf dieſe Beſtimmtheit reflektirt wird, und zwar in Folge des ſchon Betrachteten. Ihre Beſtimmtheit hat die Allgemeinheit als die des Gewiſſens

α) darin, daß es das Geſetz für die Willensfreiheit, welches nicht etwa blos von mir oder dir gewußt wird, ſondern ſich ſelbſt weiß, das ſich wiſſende Geſetz iſt; — daß wir das Bewußtſein des Geſetzes zu haben vermögen, hat ſeinen Grund darin, weil das Geſetz ſelbſt das Bewußtſein ſeiner hat.

β) Die andere Beſtimmtheit iſt darin, daß eben das Wiſſen vom Geſetz, und daher die Allgemeinheit als die des Gewiſſens, die Beſtimmtheit hat der gewiſſen und wahren Allgemeinheit; es iſt kein Unterſchied zwiſchen dem Gewußten und Wiſſenden.

γ) Daß, wie das Geſetz keine Vorausſetzung hat, aus der es erſt Geſetz würde, wie es vielmehr in ſeiner Allgemeinheit kategoriſche Nothwendigkeit hat, eben ſo auch das Wiſſen vom Geſetz, als ſein — des Geſetzes — Wiſſen, keine Vorausſetzung an einem andern hat, durch das es erſt das Wiſſen werde, ſondern es iſt ein kategoriſches Wiſſen. Hierin iſt's enthalten, daß bei Kant „praktiſche Vernunft" heißt, was eigentlich „das Gewiſſen an ſich" iſt. Aber ein anderes iſt das Gewiſſen an ſich und ein anderes der Gedanke des Menſchen von ihm. Wer vom Gewiſſen ſpricht, hat wenigſtens eine Vorſtellung oder Notiz von ihm; und nothwendig iſt es nicht, daß der Gedanke des Menſchen mit dem Gewiſſen, ſeinem Gegenſtande, identiſch ſei; im Gegentheil das Gewiſſen an ſich und ſein Gedanke von ihm können weit aus einander ſtehen, er aber den Wahn haben, als ſei ſein Gedanke vom Gewiſſen das Gewiſſen ſelbſt; und ſo iſt's möglich, daß dem einen ein Vorſatz, eine Geſinnung, That dem Gewiſſen gemäß zu ſein ſcheint, welche einem andern zuwider demſelben ſcheint, indem der eine oder der andere ſeine Gedanken vom Gewiſſen für das Gewiſſen ſelbſt hält. Den Gedanken des Gewiſſens macht der Menſch ſich ſelbſt, aber das Gewiſſen nicht; die Meinung, daß ſein Gedanke das Gewiſſen ſelbſt ſei, macht er auch. Daher kann Berufung auf Gewiſſen nicht viel ausrichten, weil mancher ein Gewiſſen hat gleich einem Sack.

§. 33.

Die Objektivität des Gewiſſens, oder Verſtand und Gewiſſen.

Die im vorigen Paragraphen betrachtete abſtrakte Allgemeinheit iſt vorerſt die bloße Möglichkeit des Gewiſſens; es an ſich iſt das nur erſt mögliche Gewiſſen. Durch die Beſtimmung des beſondern hebt ſich dieſe Möglichkeit auf und beginnt ſie die Wirklichkeit zu werden. In dieſer beginnenden Wirklichkeit erhält vorerſt das Gewiſſen die Beſtimmtheit des objektiven. Es iſt vergleichungsweiſe damit wie mit dem Leben in ſeiner abſtrakten Allgemeinheit: ſo iſt es als das generiſche nur erſt das mögliche Leben, und iſt eben das Generiſche, das Allgemeine deſſelben dieſe Möglichkeit. Aber indem das Leben ſich ſpecificirt, beſondert, hebt ſich jene bloße Möglichkeit deſſelben zur Wirklichkeit auf: in den Arten beginnt das allgemeine Leben als die Gattung ein wirkliches Leben zu werden, und in den Individuen jeder Art hat es ſich verwirklicht. Was auf dieſer tieferen Stufe das Beſondere iſt, vermittelnd den Uebergang aus dem Allgemeinen in's Beſondere, das iſt hier auf der Stufe des Gewiſſens auch das Beſondere, vermittelnd den Uebergang aus dem Allgemeinen in das Wirkliche. Im Gewiſſen nämlich, wie es das abſtrakt-allgemeine iſt, ſind Geſetz und Bewußtſein des Geſetzes identiſch, von einander noch gar nicht unterſchieden, obwohl von einander unterſcheidbar. Das Beſondere oder der beſondernde Akt iſt ein das Geſetz vom Bewußtſein, das Bewußtſein vom Geſetz Unterſcheiden. Mit der Beſonderung alſo hebt der Unterſchied an zwiſchen Geſetz und Bewußtſein. Dieſer Unterſchied aber als der im Gewiſſen ſelbſt iſt kein imaginärer, ſondern ein Unterſchied in ihm durch es, ein reeller: ſeine Realität iſt das Geſchichtliche des Geſetzes in allen ſeinen Beziehungen, das Geſchichtliche der Pflichten und der Rechte, ſo zu ſagen ein Gegebenes. Nämlich durch das Gewiſſen in ſeiner abſtrakten Allgemeinheit wird und iſt nicht das Geſetz, dann die Pflicht und das Recht gemacht, ſondern es ſelbſt iſt nur die Identität beider, des Geſetzes und des Bewußtſeins von ihm. Wo der Menſch das Geſetz kraft ſeines eigenen und perſönlichen Willens machen würde und erklärte, dieſes ſei das Geſetz, das des Gewiſſens, ſo wäre dieſe Geſetzmacherei und Erklärung blos imaginär; und wer nach ſeinem Geſetz und ſeinem Gewiſſen, wie es aus ihm kam, einen Andern behandelte, von dem würde dieſer mißhandelt. Läßt ſich der Andere dieſe Mißhandlung gefallen, ſo iſt er der Servile; der ihn Mißhandelnde kann die Meinung hegen, er ſei der Liberale, das Geſetz, das er mache, ſei das Geſetz der Vernunft und des Gewiſſens; und es kann alſo in dieſer Liberalität Eigenſinn und Eigenwille das Princip ſein, wie es bei den Jacobinern in der franzöſiſchen Revolution war. Jenes Unterſcheiden nun des mit dem Bewußtſein vom Geſetz identiſchen Geſetzes von dem Bewußtſein, als das Unterſcheiden des Gewiſſens durch daſſelbe in ſeiner Allgemeinheit — Gewiſſensact — iſt ein Theilen und zwar ein urſprüngliches Theilen, indem das ſich Theilen des Allgemeinen ein Ur-theilen, ein Urtheil iſt, und das Urtheilen iſt es eben, kraft deſſen das Geſetz für das Gewiſſen gegenſtändlich oder objektiv wird, kraft deſſen das Gewiſſen das Geſetz zum Objekte nimmt und hat. Dies ſeine Objektivität. Für den Begriff deſſelben in ſeiner Objektivität iſt mithin zu reflectiren auf das Urtheilen; erſt durch das Urtheilen wird das mögliche Gewiſſen das wirkliche.

Das Urtheilen

1) als blos unmittelbares iſt ein Unterſcheiden der Beſtimmungen eines Gegenſtandes in ihnen ſelbſt von ihnen und von ihm — dem Gegenſtande — und ein Beziehen derſelben auf einander und auf ihn. So iſt es zuvörderſt ein natürliches Thun und der Naturact ein Urtheilsact. Z. B. wenn und indem der identiſche aſchgraue Saft der Zwiebel in der gehörigen Wärme, Feuchtigkeit ſich bewegt, ſo kommt es aus dieſer Iden-

tität zu einem Unterſchied, zu einem innern urſprünglichen Theilen, zu einem Urtheilen; die Zwiebel keimt, die Unterſchiede gehen mehr und mehr auseinander, unterſcheiden ſich gegen einander, — Stengel, Blatt, Blüthe; in der Frucht iſt die ſtete Beziehung der einzelnen Blüthentheile zu einander, die Vereinigung zu dem Ganzen, der Schluß. So iſt jedes Gewitter, ſagt Hegel, ein Urtheil der Natur. Aber das Urtheilen ſo als natürliches iſt ein gedankenloſes. Dieſer Urtheilsact iſt nicht Denkact. Wo das Urtheil das genannte Unterſcheiden und Beziehen aber als Denken iſt, da iſt's das theoretiſche Urtheil. Mit dem theoretiſchen Urtheil iſt's auf ein Wiſſen abgeſehen, auf ein Erkennen bis zur Wiſſenſchaft ſelbſt hin. Wer nicht urtheilt, nur hört und ſieht, nichts als memorirt, wer es bei dieſer Unterſchiedsloſigkeit läßt, der hat kein Wiſſen. Eben das Urtheil

2) iſt ein mittelbares und hat ſich als das unmittelbare zur Vorausſetzung. In dieſer ſeiner Mittelbarkeit, bei der hier ſogleich abſtrahirt werden ſoll von der Natur, iſt das Urtheilen einerſeits ein techniſches, andererſeits ein äſthetiſches. — Techniſch darin, weil das Theilen zu ſeinem Gegenſtande einen Begriff als Zweck hat und in ihm und von ihm die Mittel unterſcheidet, vermöge deren der Begriff als Zweck realiſirt werden kann. Aber wer etwas bezweckt, dann unterſcheidet zur Entdeckung der Mittel, der muß etwas ſchon wiſſen. So iſt für das techniſche Urtheil jenes theoretiſche vorausgeſetzt. Ohne Theorie keine mechaniſche Kunſt. Die Zwecke nun des Urtheilenden gehen wohl unmittelbar ihn ſelbſt an, ſind Forderungen ſeines Triebes, ſeiner Begierden, Neigungen, und von ihnen aus nimmt er ein Intereſſe an dem, was bezweckt werden kann und wird. Das techniſche Urtheil ſelbſt iſt hierin das vornehmlich, daß und in wiefern die zur Erreichung des Zwecks geſuchten und gefundenen Mittel dem Zweck entſprechen oder nicht. Der iſt der tüchtig im Techniſchen Urtheilende, der für einen

Zweck, indem er ſich ſelbſt fähig und geſchickt gemacht hat, die Mittel zuzubereiten und bei der Realiſirung des Zwecks in Anwendung zu bringen verſteht. Der techniſch Urtheilende, wenn er zu der eben berührten Geſchicklichkeit gekommen iſt, iſt der Geſcheidte, der Kluge. — Andererſeits das äſthetiſche, liberale Kunſturtheil iſt auch, wie jenes, ein Unterſcheiden der Beſtimmungen, die der Gegenſtand hat, in ihm, von einander ꝛc. Aber die Hauptbeſtimmung, die der Gegenſtand hier hat, iſt ſeine Form, ganz abgeſehen davon, daß er ein Zweck ſei oder daß er ein tüchtiges Mittel ſei, ſeine in ſich ſelbſt identiſche Form, die ideale Form deſſelben. In dieſer ſeiner Form bezieht er, der Gegenſtand, ſich wohl auf den Urtheilenden, aber nicht, daß deſſen Trieb, Neigung wirkſam wäre, ſondern vielmehr auf den Urtheilenden, der, indem er den Gegenſtand anſchaut und die ideale Form anerkennt, zugleich ein Gefühl hat ihrer Harmonie mit ſich und ihm, ein Gefühl des Schönen und Erhabenen. So iſt das äſthetiſche das Kunſturtheil, das den Geſchmack beweiſt. An ſich aber gehört weder zu dem unter 1) betrachteten theoretiſchen Urtheil und ſeinem Erfolg — dem Wiſſen — noch zu dem unter 2) betrachteten techniſchen und äſthetiſchen Urtheil Gewiſſen, ſondern es kann ſein, daß der in theoretiſchen Urtheilen mittelſt der Erziehung Geübte und Gekräftigte zu einem Wiſſen von großem Umfange gelangt und dabei gewiſſenlos iſt bis zum höchſten Grade. Eben ſo bringt es das techniſche Urtheil wohl beſonders, durch das egoiſtiſche Intereſſe bei ihm, bis zur feinſten Geſcheidtheit; ja ſelbſt bei dem Geſchmacksurtheil bleibt das Gewiſſen aus dem Spiele. Ueber Kunſtwerke kann der Verruchteſte das wahrſte Urtheil ausſprechen. Das Urtheil

3) iſt ein vermitteltes dadurch, daß das unmittelbare, jenes theoretiſche, und das mittelbare die Bedingungen ſind, die Mittel für das Urtheil. In dem vermittelten Urtheil heben ſich das theoretiſche, das techniſche und äſthetiſche auf, ſie ſind

in ihm enthalten, ſind ſeine Vorausſetzungen, es iſt mittelſt ihrer geſetzt. Es wird bezeichnet als das praktiſche Urtheil. Aber als dieſes iſt es eben ein Unterſcheiden des Geſetzes für den freien Willen von dem freien Willen, dem Bewußtſein des Geſetzes, und ebenſo ein Unterſcheiden der Beſtimmungen, die das Geſetz hat, in ihm von einander. So aber iſt der praktiſche Urtheilsakt ein Gewiſſensakt; das Gewiſſen urtheilt. Dieſes praktiſche Urtheilen nämlich iſt ein Vergleichen der Geſinnungen, Entſchlüſſe und Handlungen — gleichviel weſſen (vom Subjekt iſt noch abſtrahirt) — mit dem Gewiſſen, dem Geſetz, Pflicht und Recht, ob und wie viel dieſe Geſinnung ꝛc. mit dem Geſetz übereinſtimme oder nicht. Ein ſolcher Vergleichungs- und dann Entſcheidungsact ſetzt ja aber voraus einen Erkenntnißact (theoretiſches Urtheil), einen Act der Klugheit und Beſonnenheit (techniſches Urtheil), ja auch das äſthetiſche Urtheil. Heißt es: die That iſt gut, ſo ſetzt dies voraus Klugheit, Beſonnenheit, Bewußtſein des Geſetzes, d. h. Gewiſſen. Demnach kann von dem Gewiſſen in ſeiner Objektivität geſagt werden: es ſei die praktiſche Urtheilskraft. Aber das Urtheilen iſt eine Function des Verſtandes (nicht der Vernunft, — welche ja nicht urtheilt, vielmehr die Gewißheit der Wahrheit iſt, — auch nicht eine Function der Sinne). Verſtand und Gewiſſen ſind unzertrennlich. Auf Seiten des Verſtandes iſt an ſich die Vereinigung ſeiner mit dem Gewiſſen in der bloßen Möglichkeit gehalten; daher der Schein, daß der Menſch ohne das Gewiſſen, ja indem er daſſelbe läugnet, in hohem Grade verſtändig ſein kann, verſchmitzt, pfiffig, ränkevoll und gewiſſenlos, indem es bei der bloßen Möglichkeit bleibt, daß der Kluge der Gewiſſenhafte ſei. Auf Seiten des Gewiſſens hingegen hält ſich die Einheit ſeiner mit dem Verſtande in der Wirklichkeit; auf ſeiner Seite, in der es das objektive Gewiſſen iſt, iſt die Einheit ſeiner mit dem Verſtande ſo groß, daß es von ihm unzertrennlich iſt. Willensacte und ihnen zufolge Handlungen mit dem Geſetz zu vergleichen, ſie zu beurtheilen, dazu gehört nothwendig Verſtand, — er, deſſen unterſcheidende Function das Urtheilen, Beziehen und Vergleichen iſt. Daher für die Erziehung des Menſchen die Forderung, daß, indem ſein Gewiſſen angeregt wird, der Erzieher zugleich ſeinen Verſtand wecke. Gewiſſenswahrheit iſt unzertrennlich von Gewiſſensklugheit. Daher auch vom objektiven Gewiſſen geſagt werden kann, es ſelbſt ſei die practiſche Urtheilskraft. Daher auch, daß von Kindern, gutartig, fromm wie ſie ſind, doch, ſo lange der Verſtand nicht geübt worden, keineswegs verlangt werden kann, daß ſie praktiſch urtheilen. In ſeiner Objektivität hat das vom Verſtande unzertrennliche Gewiſſen an ihm ſelbſt die Beſtimmtheit des Beſonderen. Aber das Beſondere oder Objektive, in Anſehung deſſen ein practiſches Urtheilen, jeder Gewiſſensact möglich iſt, iſt als objektives ein zugleich dem Gewiſſen und dem Verſtand Gegenſtändliches. Dies Gegenſtändliche, nicht abſtract-allgemein, vielmehr ein Beſonderes, ein Concretes, iſt nun eben das, woran jene Beſtimmtheit des Gewiſſens als die Beſonderheit deſſelben offenbar wird. Jenes Gegenſtändliche nämlich mit Bezug auf das Gewiſſen iſt als das Höchſte der Staat (ἡ πόλις). So zu ſagen der Sitz des Gewiſſens als des objektiven mit Bezug auf den Staat iſt die Regierung deſſelben. Das Gewiſſen in dieſer Beſonderheit, in ſeiner Objektivität kann als das politiſche Gewiſſen bezeichnet werden. Die Beurtheilung nämlich der politiſchen Verhältniſſe nach Innen und Außen, der Wirkungen in dieſen Verhältniſſen, kann ein Urtheilen nach Recht und Gerechtigkeit, nach beſtehenden Geſetzen, nach den beſonderen Pflichten des beſonderen Staats ſein, ſo daß von der Regierung nichts beſchloſſen wird, was gegen Recht und Gerechtigkeit, gegen Pflicht und Geſetz wäre. Da iſt die Politik der Regierung die des Gewiſſens. In dieſem politiſchen Urtheil geht allen Vortheilen, allem Wohl und Wohlſein des Staats und ſeiner Glieder das Recht und die Gerechtigkeit vor. Aber das kann ſich umkehren, ſo daß der Regent mit ſeinen Räthen zuoberſt ſeinen und ſeines Volkes Vortheil vor Augen hat, worin dieſer auch beſtehe, und erſt darnach Recht und Gerechtigkeit berückſichtigt, und daß er dabei die Zuſtimmung ſeines Volks hat, und es gegen ein anderes Volk geht. Dann heißt es: Gewalt geht vor Recht. Das iſt eine gewiſſenloſe ungerechte Politik. Ein ebenſo Objektives und Beſonderes neben oder nach dem Staate iſt die Kirche. Ihre Funktionäre ſind die Geiſtlichen. Wenn dieſelben nun auch nicht wie die Hirten für ihre Heerden die Direktion des Verſtandes für ihre Laien oder für die Mitglieder der Gemeinde haben, und in dieſem Sinne keineswegs Gewiſſensräthe ſind, ſo kommt es doch vor, daß ſie in Gewiſſensangelegenheiten gefragt werden, daß ſie bei ſolcher Frage mitberathen ſollen, was zu thun oder zu unterlaſſen ſei. Das Gewiſſen der Geiſtlichkeit in dieſer Beziehung wäre das objektive als ein beſonderes, das geiſtliche Gewiſſen, jenem politiſchen gegenüber. Der Geiſtlichkeit liegt es durch den Zweck ihres Amtes ob, ganz vorzüglich in Anſehung alles deſſen, was Gewiſſensſache werden kann, es zur Gewißheit zu bringen, alſo die allerbeſtimmteſte Erkenntniß vom Gewiſſen zu haben, und das Gewiſſen ſelbſt zu ſchärfen, um den zu gebenden Rath aus Gewiſſensgründen und gewiſſenhaft geben zu können. Weiter — die Privatverhältniſſe der Menſchen, ſei es im Staat oder in der Kirche, ſind als ſolche, wenn auch die einzelner, doch beſondere, ſofern ſie Geſetz, Rechte, Pflichten angehen und vornämlich das durch das Recht beſtimmte, durch das Geſetz beſchützte Eigenthum (an Gütern, Leben, Ehre). Das Recht in Anſehung dieſes Eigenthums kann ſtreitig werden, oder es iſt daſſelbe verletzt worden; es wird alſo eine Unterſuchung nothwendig und zwar nicht etwa für die Wiſſenſchaft, ſondern für das Recht und Geſetz, eine praktiſche Unterſuchung, bedingt an ſich ſchon durch ein praktiſches Urtheil. Der Unterſuchungsrichter, der Referent und endlich der Rechtſprechende muß die

Geſetze mit allen ihren Partikularitäten wohl kennen und wiſſen, die Handlungen damit vergleichen, um am Ende Recht ſprechen zu können. Ohne praktiſche Urtheilskraft, alſo ohne objektives Gewiſſen iſt die Führung eines Proceſſes durch den Advokaten, die Unterſuchung und das Urtheil durch den Richter als ein gerechtes unmöglich. Hier iſt das objektive ein juridiſches Gewiſſen. Neben dieſer Inſtitution für das poſitive Recht (durch Advokaten, Richter) haben die Engländer wie bekannt von den früheſten Zeiten her vermöge ihrer Konſtitution noch ein beſonderes Inſtitut, das Geſchwornengericht, Jury, das aus 12 Mitgliedern beſteht, die aus Staatsbürgern jedes Standes gewählt werden, bei deren Wahl hauptſächlich auf gewiſſenhafte, nicht gerade gelehrte und rechtskundige Männer geſehen wird und deren Ausſprüche „ſchuldig“ oder „nicht ſchuldig“ rein aus dem Gewiſſen kommen. Hier iſt aber das objektive Gewiſſen ziemlich aus dem Beſondern in die Allgemeinheit zurückgeſtellt und es gehört ein hoher Grad rechtlicher allgemeiner Volksbildung dazu, wenn ein ſolches Geſchwornengericht wirklich ein Gericht des Gewiſſens ſein ſoll.

Unſere Unterſuchung hat ſich im Beſondern ſchon zum Subjektiven, Einzelnen hingelenkt (die genannten Korporationen beſtehen aus einzelnen intelligenten Subjekten). Daher folgt

§. 31.

Die Subjektivität des Gewiſſens oder der Sinn und das Gewiſſen. (Das Gewiſſen im Einzelnen.)

Das Einzelne kann ſein:

1) ein nur objektives. Als ſolches hat es keine Exiſtenz für ſich ſelbſt, ſondern eines für das andere; als ſolches iſt es hiermit auch ſich ſelbſt ganz gleichgültig, wie z. B. jedes Mineral als ein einzelnes Exemplar. So hat daſſelbe wohl eine Beziehung auf das Wiſſen, allein ohne daß es mit dem

Wiſſen um das Einzelne zu thun ſei (außer in einer beſonderen Liebhaberei, in einer Mineralienſammlung).

2) Ein ſubjektives. Als ein ſolches exiſtirt es für ſich und ſteht es bei dieſer ſeiner Exiſtenz im Verhältniß zu ſich, — auch wohl wie das Objektive in einer vollkommenen Gleichgültigkeit gegen ſich. So iſt es das vegetativ-ſubjektive — im Herbarium der Natur. Subjektiv, in dieſer Beſtimmtheit gegen ſich gleichgültig zu ſein, hat es auch nur eine Beziehung auf das Wiſſen, ohne daß es damit dem Wiſſen um dies Einzelne zu thun ſei. Aber es kann das Einzelne ſein

3) ſubjektives, als ein ſolches, das nicht nur für ſich exiſtirt, ſondern das zugleich ſich inne hat oder ſich beſitzt und hiemit keineswegs gleichgültig gegen ſich zu ſein vermag. So iſt es das animaliſch-ſubjektive, das Thier als einzelnes. Das Prinzip des animaliſch-einzelnen, kraft deſſen es ſich inne hat, iſt der Sinn. Das Thier iſt das ſinnige (die Pflanze nicht). Der Sinn nun hat entweder

a) keine Beziehung auf das Bewußtſein (thieriſcher Sinn) oder

b) eine Beziehung auf die Möglichkeit des Bewußtſeins (menſchlicher Sinn).

ad a) Durch die Gegenſtände, die vom animaliſchen Subjekt empfunden werden, bezieht ſich der Sinn deſſelben als die Fähigkeit und Thätigkeit des Empfindens auf den Trieb, und ſo iſt der Trieb des Thieres bedingt durch ſeine Sinne. Gegen alles das, was vom Thiere zwar empfunden wird, aber ohne daß durch die Empfindung der Trieb angeregt werde, verhält daſſelbe ſich gleichgültig. So der Wolf, wenn er durch eine Flur hinſtreicht; Kraut und Gras ſieht er, riecht ꝛc, aber ſein Trieb wird nicht afficirt, dagegen verhält er ſich gleichgültig. Wittert er ein Schaf, dann iſt dieſe Empfindung eine Anregung des Triebs; das Schaf aber verhält ſich gar nicht indifferent gegen Kraut und Gras. In der durch den Sinn angeregten Befriedigung des Triebs folgt das Thier ſeiner Natur, dem Geſetze ſeines Sinns, welches für das Schaf ein anderes Geſetz iſt als für den Wolf; und was vom Thiere geſchieht oder unterlaſſen wird, das muß geſchehen oder unterlaſſen werden; anders kann es nicht. Sein Unterſcheiden iſt ein ihm ebenſo ſchlechthin nothwendiges, wie jede Regung ſeines Triebs. Sinn und Trieb, die Bedingungen der animaliſchen Subjektivität, haben keinen Bezug auf das Bewußtſein.

ad b) Den Trieb des Menſchen, des intelligenten Subjekts, bedingt auch der Sinn; und wohl kann ſich der Menſch ſeinem Triebe hingeben, indem ſein Geſichts-, Gehör- und Geſchmacksſinn ihn ſelbſt afficirt bis zur Aufregung. In dieſem ſich gehen laſſen, ſich überlaſſen ſeiner Natur verhält dann auch der Menſch ſich wie das Thier. Aber es hat, vorhin angedeuteter Maaßen, der Sinn des intelligenten Subjekts eine Beziehung auf die Intelligenz, das Bewußtſein. Dies Bewußtſein nun in dem einzelnen Subjekt als das des Geſetzes, der Pflicht, des Rechts iſt im Allgemeinen das Gewiſſen. Somit hat der Sinn durch den Bezug auf das Bewußtſein ein Verhältniß zum Gewiſſen, und indem er die Bedingung des einzelnen Lebens iſt, iſt die Beziehung auf das Gewiſſen zugleich die auf die Subjektivität. Das theoretiſche Urtheilen,

1) welches (§. 33) betrachtet wurde, kommt hier wieder in Betracht, wie es das Urtheilen des Einzelnen, des Subjekts als ſolchen, iſt und als theoretiſches Urtheil das Wiſſen angeht, das geſucht oder errungen iſt. Mit dieſem Urtheilen regt ſich, indem das urtheilende Subjekt ein ſinniges iſt, zugleich ein Gefühl in Anſehung deſſen, worüber geurtheilt wird theoretiſch. Wer durch Nachdenken, durch Forſchung zur Erkenntniß kommt und nun von ſich ſagen kann: „das weiß ich,“ in dem wird ſich auch eine Freude über ſein Wiſſen regen, das Gefühl des Wahren. So hat das theoretiſche Urtheil und ſein Ergebniß, das Gefühl des Wahren oder Unwahren, von fernher eine Be-

ziehung auf das ſubjektive Gewiſſen, in welchem das Wahrheitsgefühl durchaus nicht ein gleichgültiges ſein kann. Eben jenes Urtheil war oben

2) ein *techniſches*, teleologiſches, über Gegenſtände, wie ſie unterſucht, verglichen werden als Mittel. Auch mit dieſem Urtheil iſt im Reſultate indirekt ein Gefühl verknüpft, das Gefühl des Angenehmen, das Bewußtſein oder Gefühl des Nützlichen. Am Nützlichen, ſo wie es der Menſch im Urtheil als ſolches anerkennt, hat er ſeine Freude, am Schädlichen ſein Mißfallen. Das Urtheil war

3) ein *äſthetiſches*. Mit Bezug auf den Sinn iſt auch hier im Reſultate ein Gefühl, das des Schönen, Erhabenen. Iſt aber das Angenehme und Schöne, eben weil es dieß iſt, das Gute? — Erſt das im vorigen Paragraph genannte

4) *praktiſche* Urtheil geht, wie es dort das Urtheilen des objektiven Gewiſſens war, hier das einzelne Subjekt an in ſeinem Verhältniß zu Geſetz, Pflicht und Recht. Urtheilt der Menſch, indem er ſeine Geſinnung, Entſchließung und Handlung mit dem Geſetz des Gewiſſens vergleicht, nicht nur darüber, daß und wie weit dieſelben mit dem Geſetz ſtimmen oder nicht, ſondern auch über ſich, deſſen Geſinnungen und Handlungen ſie ſind, ſo iſt das praktiſche ein ſubjektiv-praktiſches Urtheil, und beweiſt dies Gewiſſen ſich ſo als ſubjektiv-praktiſche Urtheilskraft. Es gilt dann nicht mehr blos um Abſichten, Plane und Handlungen, gleichviel weſſen, ſondern deſſen, der ſelbſt urtheilt; es gilt ſie als ſeine Abſichten, ſeine Pläne; und im Urtheil hat er nicht einen andern, ſondern ſich vor Augen; es gilt nicht den Splitter im Auge ſeines Nächſten, ſondern den Balken in ſeinem eigenen. Das Gewiſſen alſo in ſeiner Subjektivität iſt die Thätigkeit, kraft deren jeder einzelne Menſch, jedes intelligente Subjekt, ſich ſelbſt für den Urheber ſeiner Geſinnungen, Unternehmungen, Entſchlüſſe und Handlungen anerkennt, und ſich ſelbſt in ihnen mit dem Geſetze vergleicht und über ſich ſelbſt

ein Urtheil fällt. Vom ſubjektiv-praktiſchen Gewiſſen kann daher geſagt werden, es ſei die Macht, in welcher jedes intelligente Subjekt, ſobald es ſich mit dem Geſetz vergleicht, ſich ſelbſt das dem Geſetz gemäße oder dem Geſetz widerſtreitende imputirt, anrechnet, — die Macht der Selbſtimputation. Aber eben jene Subjektivität des Gewiſſens und hiermit ſein Verhältniß zum Sinn hat in jedem ſolchen Urtheilsakt auch ein Gefühl zur Folge, und das iſt entweder

α) das **Gefühl der Zufriedenheit** des Menſchen mit ſich ſelbſt und der Achtung ſeiner vor ſich, wenn ſein Urtheil wahr iſt in Vergleichung mit dem Geſetz. Oder jene Folge der Selbſtbeurtheilung iſt

β) das **Gefühl der Unzufriedenheit**, der Selbſtverachtung, wenn er urtheilen muß: die andern nehmen mich zwar für einen ehrlichen Mann, aber ich habe mich zu verſtellen gewußt ꝛc. Wehe dieſem Manne! — Dieß Gefühl der Selbſtzufriedenheit oder der Reue wird ſonſt das moraliſche genannt; und qualitativ iſt dieß verſchieden vom Gefühl des Schönen und Erhabenen, des Nützlichen. Beiderlei moraliſche Gefühle werden für jeden einzelnen oder können ein Beſtimmungsgrund werden angehend ſeinen freien Willen, ſo daß ihn das Gefühl der Reue dermaßen ſchmerzt (das iſt der rechte Schmerz und Reue, die niemand gereut), daß er von nun an eine ähnliche That, einen ähnlichen Vorſatz durchaus unterläßt. Von beiderlei moraliſchem Gefühl — nach Kant: der ſittlichen Triebfeder — iſt §. 24 der allgemeinen Moral gehandelt; hier erſcheint es als Ergebniß jedes ſubjektiven Gewiſſensaktes. Das ſubjektive Gewiſſen mit Bezug auf ſeinen Effekt iſt es auch, an welches die Menſchen im Verkehr mit einander ſich wenden, wo es das Rechtthun und Unrecht unterlaſſen betrifft, wo der Vater, Freund, Beamte in's Gewiſſen zu reden befugt iſt.

II. Grund des Gewiſſens.

§. 35.

Im Allgemeinen.

Gewöhnlich (vergl. §. 32) heißt es: „das Gewiſſen iſt eine Thatſache, wie ſie jeder unmittelbar in ſich ſelber zu erfahren vermag und erfährt; für die Erkenntniß deſſelben bedarf es alſo keiner Unterſuchung, die ſeinen Grund angeht, etwa damit dieſe Erkenntniß, wie ſie eine Wahrheit iſt, auch Gewißheit enthalte; das Gewiſſen als Thatſache wird erfahren und in dieſer Erfahrung iſt die Thatſache auch gewiß.“ So wären wir denn fertig. Allein zugegeben, es ſei eine Thatſache, ſo bleibt doch ſonſt der Menſch bei den Thatſachen, die er erfährt, nicht ſtehen, ſondern frägt nach den Urſachen, um durch deren Erkenntniß eine gewiſſe Erkenntniß der Thatſachen ſelbſt zu gewinnen. Warum daher nicht auch nach dem Grund des Gewiſſens fragen? Voraus nun kann geſagt werden: der Grund des Gewiſſens im Allgemeinen, der in abstracto, iſt die bewußte Nothwendigkeit, als die Identität ihrer ſelbſt mit der Freiheit, oder: die bewußte mit der Freiheit identiſche Nothwendigkeit, oder: die bewußte mit der Nothwendigkeit identiſche Freiheit. Aber das iſt nur ſo in abstracto geſagt, und wer es hört, vernimmt eben nur Worte, andeutend Gedanken und deren Beziehung auf einander; aber dieſe Andeutung iſt doch nöthig, wenn es zur Unterſuchung, die auf den Gedanken ſelbſt geht, kommen ſoll. So geht es nun zur Unterſuchung ſelbſt folgendermaßen:

1) Wer ſagen hört: dieſer oder jener mache ſich aus irgend etwas gar kein Gewiſſen, ſollte meinen, es hänge vom Belieben des Menſchen ab, daß das Gewiſſen ſei oder nicht. „Er *macht* ſich ein oder kein Gewiſſen.“ Und ſo hat es den Schein, als ſei der Grund des Gewiſſens der Wille des Menſchen und zwar in der Freiheit der Willkühr und des Beliebens; dieſe Willensfreiheit alſo als die Willkühr ſei der Grund

des Gewiſſens, ſei es, woraus das Gewiſſen werde. Allein eben in jener Rede über irgend Jemand, er mache ſich kein Gewiſſen aus etwas, iſt doch wenigſtens verſteckter Weiſe ein Tadel enthalten, und dieſer Tadel weiſt weg von dem freien Willen, von der Willkühr auf die Nothwendigkeit; als werde geſagt: der oder jener macht ſich kein Gewiſſen daraus ꝛc., aber er ſollte. Und dieſes Sollen iſt ja ſchon der Ausdruck der Nothwendigkeit. Zugleich weiſt das Sollen darauf hin, daß das Gewiſſen an ſich es nicht iſt, worauf jene Rede geht; ſondern nur, daß der Menſch es iſt, der das Gewiſſen beachtet oder nicht. Gleichnißweiſe ſo: der aus etwas ſich kein Gewiſſen macht, ſchließt vor dem Gewiſſen, dieſem geiſtigen Licht, ſein geiſtiges Auge zu; er macht das Licht und Gewiſſen nicht, ſondern öffnet oder ſchließt blos ſeine Augen. Alſo das erhellt ſchon aus dieſer erſten Reflexion, daß der Wille in ſeiner Freiheit oder der freie Wille nicht ſei der Grund des Gewiſſens. Iſt die Freiheit nicht dieſer Grund, ſo könnte ja wohl

2) derſelbe die Nothwendigkeit ſein? Ganz wohl! aber welche Nothwendigkeit? Offenbar die blos natürliche, phyſiſche Nothwendigkeit nicht, wie ſie alle Naturkräfte beherrſcht und eine Macht über dieſelben iſt. Denn das Gewiſſen, ſo oberflächlich es vorgeſtellt werde, wird doch von dem Menſchen nothwendigerweiſe im Verhältniß zur Freiheit gedacht und vorgeſtellt, — Freiheit und Gewiſſen. Eine Wirkſamkeit hat das Gewiſſen (ſubjectiv) in dem Menſchen, für ihn, nicht etwa bei ſeinem Eſſen und Trinken und Leben als ſolchem, ſondern bei ſeinen Geſinnungen, Entſchlüſſen, Handlungen. Woher ſollte dem Gewiſſen die Beziehung auf die Freiheit und jene Wirkſamkeit in Anſehung der Willensfreiheit kommen, wenn ſein Prinzip die phyſiſche Nothwendigkeit wäre und man in die Phyſik und Organik gewieſen würde. Iſt der Grund des Gewiſſens nicht dieſer natürliche, ſo iſt ſie vielleicht die intellektuelle Nothwendigkeit, als Nothwendigkeit im Begreifen,

Urtheilen, Schließen, als rein logiſche Nothwendigkeit; oder indem die Gegenſtände des Urtheils und Begriffs formell anſchauliche ſind, iſt ſie vielleicht die logiſche und mathematiſche Nothwendigkeit, — und müßte man vielleicht an die Logik oder Mathematik ſich wenden. Allein ſowohl die ſtreng mathematiſche als die logiſche Conſequenz in ihrer Nothwendigkeit hat doch nur eine äußerliche Beziehung auf die Willensfreiheit und deren Geſetz, das Sittengeſetz, welches ja ein ſeinem Weſen nach anderes iſt als das Denkgeſetz in der Logik und Mathematik, wenn auch das Sittengeſetz das logiſche, wo nicht das mathematiſche Geſetz, zur Bedingung ſeiner Erkenntniß hat. Wenn die Logik oder Mathematik das Princip der Erkenntniß des Grundes oder gar der Gewiſſensgrund ſelbſt wäre, ſo müßte ja jeder große Mathematiker und jeder gründliche Logiker auch der gewiſſenhafteſte ſein. Dagegen aber ſprechen Thatſachen. — Aber wie? wenn der Grund des Gewiſſens die moraliſche Nothwendigkeit wäre? Die moraliſche Nothwendigkeit, angehend Gedanke, Geſinnung, Entſchluß und That, iſt und heißt die Pflicht. Iſt ſie der Grund des Gewiſſens, ſo hat das Gewiſſen zu ſeinem Princip die Pflicht. Sie wäre ſodann die Pflicht für jeden Menſchen, daß er Gewiſſen habe, und ihre Befolgung durch ihn wäre das von ihm zur Wirklichkeit gebrachte, das wirklich gemachte Gewiſſen; und es hinge ſomit das Gewiſſen in Anſehung ſeines Grunds nicht zwar ab von der Willensfreiheit des Menſchen, aber von der moraliſchen Nothwendigkeit für den Menſchen in ſeinem freien Wollen und Wirken, von der Pflicht. Daher iſt die Frage entſtanden und Kant hat ſie zuerſt gethan: Ob es eine Pflicht gebe für den Menſchen, Gewiſſen zu haben? Würde die Antwort bejahend ausfallen, ſo wäre, wenn dieſe Pflicht begriffen worden, das Gewiſſen in ſeinem Grunde allgemein erkannt, in der Allgemeinheit ſeinem Grunde nach. Aber die Antwort auf die Frage fällt in der Unterſuchung, wie ſie Kant ſelbſt anſtellt, verneinend aus: Es gibt keine Pflicht für den Menſchen, Gewiſſen zu haben. Der Beweis, daß dieſes Urtheil das wahre ſei, wird geführt mittelſt der Reflexion auf die Pflicht in ihrem Verhältniß zu dem Menſchen, der ſie habe oder zu haben vermöge. Sie ſelbſt, die Pflicht, hat ihren Grund im Geſetz, nach Kant durch die praktiſche Vernunft gegeben; dieſes Geſetz und alles, was durch daſſelbe begründet wird, jede Pflicht und jedes Recht, iſt und kann nur für jeden Menſchen Geſetz ſein kraft ſeines Bewußtſeins von demſelben. Das Geſetz der Organiſation wird von dem lebenden Individuum, Thier oder Menſch, bewußtlos befolgt (im Eſſen, Verdauen); aber das Geſetz der Gerechtigkeit kann nicht auf bewußtloſe Weiſe befolgt werden; ohne Bewußtſein von der Pflicht gibt es für den Menſchen keine Pflicht. Die die Geſetze geben, müſſen ſie publiciren; vor der Publikation ſind ſie keine Geſetze. Aber das Bewußtſein der Pflicht und ihres Grundes, des Geſetzes, iſt ſchon bedingt durch das Gewiſſen, und wäre das Gewiſſen nicht, ſo könnte nicht einmal die Frage entſtehen nach dem Urſprung des Geſetzes für den freien Willen. Die Möglichkeit der Pflicht im Allgemeinen und im Beſondern hat zur Vorausſetzung das wirkliche Gewiſſen; aus der moraliſchen Nothwendigkeit alſo, welche die Pflicht iſt, kann das Gewiſſen nicht ſtammen. So urtheilt Kant mit Recht. Aber: wem es an Gewiſſenhaftigkeit mangelt, der wird doch von andern darüber getadelt, als habe er die Pflicht verabſäumt, ſich zu einem Gewiſſenhaften zu machen; liegt aber nicht dieſem Tadel der Gedanke zu Grund, daß der Menſch verpflichtet ſei, Gewiſſen zu haben? Allerdings hat er die Pflicht, daß nämlich der Menſch, der das Gewiſſen hat, auf es achte und ſich gegen ſeine Stimme nicht verhärte, verſtocke.

3) Reflexion auf den Satz: der Grund des Gewiſſens im Allgemeinen iſt die bewußte mit der Freiheit identiſche Nothwendigkeit.

a) Im Denken ſind, beide Nothwendigkeit und Freiheit von einander verſchieden, und dieſe Verſchiedenheit geht bis zur Entgegenſetzung beider. In dieſer Entgegenſetzung ſchließen beide ſich von einander aus, wie aus folgendem erhellt: Nothwendig iſt, was nicht anders, als ſo wie es iſt, oder nicht anders, als ſo wie es geſchieht, ſein oder geſchehen kann. Frei hingegen iſt, was anders, als ſo wie es iſt, ſein oder gethan werden kann. Das Nothwendige alſo iſt das nicht Freie, und das Freie iſt das nicht Nothwendige. Im Denken ſind Freiheit und Nothwendigkeit nicht mit einander identiſch. Aber

b) die Nothwendigkeit kann nicht gedacht werden, ohne daß an die Freiheit, und die Freiheit kann nicht gedacht werden, ohne daß an die Nothwendigkeit wenigſtens gedacht würde. Die beiden Gedanken alſo der Freiheit und Nothwendigkeit ſetzen ſich einander gegenſeitig voraus, oder wie geſagt zu werden pflegt: die Begriffe der Freiheit und Nothwendigkeit ſind correlate. Im Denken folglich beider haben ſie, ob zwar ihr Unterſchied von einander bis zur Entgegenſetzung gehe, doch eine nothwendige Beziehung auf einander, und dieſe Beziehung deutet darauf, daß bei allem Unterſchied beider doch ein beiden gemeinſames ſei, welches eben die im obigen Satz ausgeſprochene Identität iſt.

c) Alſo Freiheit und Nothwendigkeit ſind ſchon im bloßen Denken beider von einander unzertrennlich; ſie ſind es vollends, wo das Denken mehr als bloßes Denken, wo es Wiſſen iſt. Die bewußte, und gar die gewußte Nothwendigkeit iſt von der bewußten oder gewußten Freiheit unzertrennlich im Bewußtſein oder im Wiſſen ſelbſt. Dies zeigt ſich denn auch ſchon durch die Reflexion auf das geſtern berührte mathematiſche und logiſche Wiſſen. Es iſt daſſelbe ein durchs Geſetz beſtimmbares und beſtimmtes; aber das Weſen des Geſetzes iſt die Nothwendigkeit; im mathematiſchen und logiſchen Wiſſen verhält ſich alſo das Subjekt auf nothwendige Weiſe. Allein dieſes nothwendige Wiſſen und ſo die Wahrheit ſchließt doch die Möglichkeit des Irrthums nicht aus. Aber dieſe Möglichkeit des Irrthums weiſt ja auf die Freiheit im Denken und Wollen. Bei dem Wiſſen nun, indem ſein Gegenſtand die mit der Freiheit identiſche Nothwendigkeit als Grund des Gewiſſens iſt, muß wohl für die Erkenntniß dieſes Grundes abſtrahirt werden einerſeits von allem Objektiven, das zu wiſſen ſteht und durch welches das Wiſſen ein bedingtes wäre, anderſeits von dem Subjekt, deſſen Wiſſen es würde. Das Wiſſen, welches das der Nothwendigkeit und Freiheit iſt in ihrer Identität, iſt kein relatives, bedingtes, objektives oder ſubjektives, — es iſt das abſolute Wiſſen, und ſo nicht das Wiſſen der Menſchen, welche ja Subjekte ſind, und deren Wiſſen ein bedingtes iſt. Aber das abſolute Wiſſen iſt das des abſoluten Geiſtes, welcher der göttliche iſt; ſein Wiſſen iſt das abſolute. Die von ihm gewußte Nothwendigkeit — mit der Freiheit identiſch — iſt der Grund des Gewiſſens. Des Gewiſſens Grund alſo als der im Allgemeinen wird von dem Menſchen erkannt in Gott, dem Geiſte. Aber er, der der Grund des Gewiſſens iſt, bedarf, als der abſolut Wiſſende, für ſich keines Gewiſſens. Wie er, der der Grund des Lebens iſt, des Geſichts, Gehörs, für ſich keines animaliſchen Lebens bedarf, ſo iſt er der Urheber des Gewiſſens, deſſen Grund in ihm enthalten, ohne daß er des Gewiſſens bedarf. Unſere Frage beantwortet ſich alſo allein mittels des Glaubens des Menſchen an Gott, den Urheber der Welt, des Lebens, des Bewußtſeins, der Sprache; und die Frage nach dem Urſprung des Gewiſſens in der Allgemeinheit iſt in dieſer Hinſicht ganz ähnlich der Frage vom Urſprung des Geſetzes für den freien Willen (cf. allgemeine Moral Art. 2). Das Gewiſſen aus ſeinem ewigen oder göttlichen Grunde, und ſo, wie die Freiheit ſelbſt, das Element der Perſönlichkeit, wird und iſt das Gewiſſen der Menſchen, ein Attribut der Perſon. Es ſelbſt an ſich, aus ſeinem ewigen Grunde, dem abſoluten Wiſſen iſt und würde ſein, auch wenn der Menſch keine Religion hätte; aber die Erkenntniß des Gewiſſens aus ſeinem Grunde vermag dem Menſchen nicht zu werden ohne Religion, ohne den Glauben an Gott. Daher: Gott durch ſeine Allwiſſenheit iſt der Urheber des Gewiſſens. Möglich bleibt alſo, daß die Menſchen einzeln oder völkerweiſe wohl ein Gewiſſen anerkennen, ohne daß ſie ihrer Anerkenntniß einen Bezug geben auf den Glauben und auf die Religion; dann aber iſt der Grund des Gewiſſens nur ignorirt; nur aus der Religion iſt der Grund zu erkennen, aus dem Dogma von Gott. Alſo eine ſogenannte rein philoſophiſche Moral muß es wohl unterlaſſen, entweder die Frage nach dem Geund des Gewiſſens zu thun, oder, wenn ſie es thut, ſie zu beantworten. Das vermag nur die theologiſche Moral, welche den Glauben an Gott zur Vorausſetzung hat.

§. 36.

Grund des Gewiſſens im Beſondern.

(Mit Bezug auf daſſelbe in ſeiner Objektivität, im Zuſammenhange mit dem Verſtande. cfr. §. 33).

Im Beſondern iſt der Grund die von der Nothwendigkeit ſich unterſcheidende und von ihr unterſchiedene Freiheit.

Dieſe Freiheit im Unterſchied von der Nothwendigkeit iſt die des Menſchen in Anſehung ſeines Willens und dann auch ſeines Denkens — Denk- und Willensfreiheit. Sie iſt eines ſeiner Attribute, (ſogenannte Eigenſchaft des Menſchen) aber ein ſolches, welches er ſich nicht ſelbſt gegeben, ſondern kraft deſſen er überhaupt ſich irgend etwas zu geben, irgend etwas zu haben, zu thun ꝛc. vermag; als wäre ihm, wie der Sinn und Verſtand nach gemeinem Urtheil, ſo auch die Freiheit des Willens angeboren. Wird ſie, wie in dem Satze, als von der Nothwendigkeit ſich unterſcheidend, der Grund des Gewiſſens genannt, ſo kann ſie für dieſen nur anerkannt werden in der doppelten Beziehung einerſeits auf die Freiheit, wie ſie mit der

Nothwendigkeit identiſch iſt und ſo das Princip des Gewiſſens an ſich, — anderſeits auf eben die Freiheit in dem genannten Unterſchied von der Nothwendigkeit, wo ſie das Princip wird, kraft deſſen ſich der Menſch ein Gewiſſen gibt, ein Gewiſſen zu haben vermag. Dieſe zwiefache Beziehung iſt feſtzuhalten. Aus dieſer doppelten Beziehung hebt ſich ein Widerſpruch zwiſchen zwei Urtheilen, die im gemeinen Bewußtſein der Menſchen vorkommen: 1) Jeder Menſch hat Gewiſſen. 2) Dieſer und jener hat kein Gewiſſen. Eins von beiden Urtheilen, da das andere ſein Gegentheil iſt, ſcheint nur wahr ſein zu können, und doch ſind beide wahr. Denn das Prädikat „Gewiſſen" in beiden Urtheilen iſt nur ſcheinbar das nämliche, wirklich aber ein verſchiedenes. Im erſten Urtheil wird das Gewiſſen im Allgemeinen und wie ſein Grund Gott, der abſolut wiſſende Geiſt iſt, verſtanden, und es weiſet hin auf den Begriff der Identität der Nothwendigkeit mit der Freiheit. Im zweiten Urtheil aber iſt das Prädikat „Gewiſſen" das Gewiſſen im Beſondern, wie ſein Princip die von der Nothwendigkeit verſchiedene Freiheit iſt, ſie als Attribut des Menſchen; kraft der Freiheit kann er es daran fehlen laſſen, daß er Gewiſſen, praktiſche Urtheilskraft habe. Der ſogenannte Indifferentismus in Anſehung des Gewiſſens, wo entweder das Gewiſſen ignorirt oder negirt wird, geht alſo nur das Gewiſſen im zweiten Urtheil an.

Die Nothwendigkeit nun hier im Unterſchied von der Freiheit hat doch eine innere Beziehung auf die Freiheit, indem ſie die rationelle Nothwendigkeit iſt, und in dieſer Beziehung iſt ſie das Geſetz für den freien Willen und im Beſondern jede durch das Geſetz beſtimmte Pflicht. Kraft des Geſetzes oder einer Pflicht gibt der Menſch durch ſeinen freien Willen ſich das Gewiſſen als objektives, beſonderes, als praktiſche Urtheilskraft, ſelbſt. Hier iſt demnach die Antwort auf jene von Kant geſtellte Frage: ob es eine Pflicht gebe, Gewiſſen zu haben, bejahend. Oben als die Frage ſchon vorkam, ward ſie verneint, weil Geſetz und Pflicht zur Vorausſetzung das Gewiſſen habe; dort war es das Gewiſſen im Allgemeinen; hier aber iſt es das Gewiſſen im Beſondern. Kraft des Gewiſſens, das jeder hat, gibt es eine Pflicht, ſich das Gewiſſen im Beſondern zu geben. — Die nächſte Frage iſt nun hier: wie iſt es möglich, daß durch den freien Willen der Menſch, der die Pflicht zu erkennen vermag durch das allgemeine Gewiſſen, ſich das objektive Gewiſſen gebe, daß er der Urheber ſeines Gewiſſens ſei? Für die Beantwortung iſt zu betrachten

a) die Individualität des Menſchen. In ihr ſind die Menſchen von einander allgemeinhin auf zweierlei Weiſe weſentlich verſchieden, jedoch ſo, daß dieſer weſentliche Unterſchied kein ſpecifiſcher (es gibt keine Menſchen-Species), ob zwar als weſentlicher ein qualitativer iſt, nicht blos ein quantitativer. Nämlich er iſt

1) ein genetiſcher, beſtimmt als ſolcher durch Localität, Clima u. dergl. In dieſem Unterſchied giebt es (nach Kant) Menſchenracen; aber die Race iſt keine Species. So Neger, kupferfarbige Indianer, olivenfarbige Indier, die weißen Europäer. Dieſer Unterſchied iſt genetiſch, zeugt ſich fort. Die Qualität iſt verſchieden nicht blos in Farbe, ſondern auch in Knochenbau. Nun kann es wohl ſein, daß von Natur die Fähigkeiten der verſchiedenen Racen verſchieden ſind, wie wenn die einen mehr, die andern weniger zu dieſen oder jenen Künſten gemacht ſcheinen. Meiners ſpricht dem Neger die Erreichung des hohen Geiſtes der Europäer ab. In dieſem Unterſchied der Individualität nach alſo iſt der natürliche Charakter ein ſehr verſchiedener, wie die Natur ihn gleichſam aufprägt; aber zu welcher Race die Menſchen gehören mögen, den Willen, das Geſetz und die Möglichkeit ſeiner Erkenntniß haben ſie alle mit einander gemein. Von der Natur in jenen qualitativen Unterſchieden hängt alſo gar nicht ab, daß das Gewiſſen das ihrige

werde oder nicht; denn die Freiheit des Willens bedingt das Gewiſſens, nicht aber die erzeugende und durch Clima ꝛc. bedingte Naturkraft. Mag daher der Neger nicht fähig ſein, ein Raphael, ein Shakeſpeare zu ſein, ein jeglicher vermag ein Gewiſſen zu haben. — Eben jener Unterſchied der Individualität iſt

2) der ſexuelle, der zwiſchen Mann und Weib. Auch hier mag es ſein, daß das Weib nach ſeiner Natur nicht aller der Fähigkeiten theilhaftig iſt, die der Mann hat. Die Geſchichte kennt gelehrte Frauen, auch ſonſtige Künſtlerinnen, — Mathematikerinnen kennt man keine, als fehle der Weiblichkeit dieſer Sinn. Mag die Weiblichkeit darin zurückſtehen, aber die Freiheit des Willens hat das Weib mit dem Manne gemein. Alſo vom Geſchlechtsunterſchiede hängt es eben ſo wenig ab, daß und ob der Menſch ſich ein Gewiſſen zu geben vermöge.

Dieſer erſte Weg vermittelt daher nicht das Werden des Gewiſſens durch die Freiheit. Es iſt zu reflectiren auf

b) die Perſonalität des Menſchen. Ihre conſtituirenden Elemente ſind Sinn, Verſtand und Vernunft, mit Bezug auf den Willen. Hier kann ſich die Betrachtung auf die beiden erſten Elemente einſchränken. Den Sinn als ſolchen und in ſeinem Unterſchiede der Fünfſinnigkeit hat der Menſch mit den Thieren wenigſtens der höheren Claſſen gemein, aber die Beziehung des Sinns auf den Verſtand, und das, daß die Functionen des Verſtandes durch die Operationen des Sinns bedingt ſind, hat er vor den Thieren voraus, ſo wie umgekehrt das, daß die Functionen des Verſtandes ihrerſeits die Operationen des Sinnes bedingen, und der Menſch, als der intelligente, ganz anders der ſinnige iſt, wie das Thier. Der Verſtand in dem Verhältniß zum Sinn, der Sinn im Verhältniß zum Verſtand — iſt die Bedingung, ohne welche der Menſch in ſeiner Perſönlichkeit keine Erkenntniß von Pflicht, Recht, Geſetz zu haben vermag. Aber das Gewiſſen im Beſondern, in ſeiner Objektivität iſt ja die praktiſche Urtheilskraft, angehend Geſinnungen, Entſchließungen und Handlungen, die mit dem Geſetz verglichen werden. Ohne Verſtand in Bezug auf Sinn, und umgekehrt, iſt aber keine Erkenntniß von Geſetz und Pflicht möglich, der Menſch alſo kann nur, indem er der Verſtändige und Sinnige iſt, durch die Freiheit des Willens ſich den Charakter, der das Gewiſſen im Beſondern, die practiſche Urtheilskraft iſt, geben und ſich ſo zum Gewiſſenhaften machen. Alſo wo iſt der Menſch der Urheber ſeines Gewiſſens durch die Freiheit? — Antwort: Auf verſtändige und ſinnige Weiſe iſt er Urheber ſeines objektiven Gewiſſens. Wo daher

1) dem Menſchen der Verſtand fehlt, indem er ihn verlor, in der Verrücktheit, iſt die Unmöglichkeit, daß er gewiſſenhaft ſei. Die Willensfreiheit ſelbſt, obwohl die ſich durch ſich beſtimmende Thätigkeit, hat doch zu ihrer äußeren Bedingung den Verſtand, ſei es in ſchwachem oder hohem Grade. In der Verrücktheit alſo fehlt der Willensfreiheit dieſe Bedingung und kann ſie daher bei einem Verrückten nicht der Grund des Gewiſſens ſein. Daſſelbe iſt der Fall

2) wo der Sinn des Menſchen gar keine Beziehung hat auf ſeinen Verſtand, weil es an dieſem mangelt, oder wo der Sinn dieſe Beziehung verloren hat, und alſo nur noch der bloße thieriſche Sinn iſt. Dieß iſt der Fall bei allen Blödſinnigen bis zum Wahnſinn (der nahe an Verrücktheit gränzt). Von ihm wird auch nicht gefordert, daß er Gewiſſen habe, daß er praktiſch urtheile.

Allein wie kommt der Menſch zu dem Verſtand und zu jener Beziehung des Sinnes auf den Verſtand? Daher:

c) der Sinn, als ſolcher in der Individualität gegründet, iſt mit dieſer dem perſönlichen Subjekt angeboren; allein ſo iſt es der bloß natürliche, thieriſche Sinn; ihn würde das menſchliche Individuum haben, wenn es auch iſolirt in ſeinem Daſein ſtände und beſtände. Allein zum Verſtand kommt der Menſch nicht und auch nicht zum Sinn, wie dieſen der Verſtand bedingt, anders, als in der Geſellſchaft mit ſeines Gleichen. In ihr wird durch die, deren Verſtand ein wirklicher bereits iſt, deren Sinn gekräftigt iſt, der Verſtand und die Sinnigkeit derer, die es noch nicht ſind, angeregt, und die verſtändige, zweckmäßige Anregung des einen wie des andern iſt die Erziehung. Ohne Erziehung wird und kann nichts aus dem Menſchen werden. Aber iſt denn das ſociale Leben der Menſchen und allenfalls auch eine Erziehung in demſelben nun allenthalben von der Art, daß, indem darin Verſtand und Sinn geweckt werden, beide auch eine Richtung auf die Willensfreiheit und auf die Entſtehung des Gewiſſens bekommen? Mit nichten. Iſt die Geſellſchaft eine Räuberbande, ſo werden die Kleinen in Liſt, Schlauheit geübt werden, zum Gewiſſen aber nicht; eine Geſellſchaft, deren Individuen ſich vereint haben gegen das Geſetz, wird dem Gewiſſen das Wort nicht reden. Die Geſellſchaft, deren Ordnung im Verhalten der Mitglieder zu einander durch Recht und Pflicht, durch Geſetze überhaupt beſtimmt iſt, als ein rechtlich organiſirtes Volk, wird es ſein alſo, in welcher der Menſch ſo erzogen werden kann, daß ſein Verſtand und Sinn auf Geſetz, Pflicht und Recht ſich richtet, durch deren Anregung er ſich kraft der Willensfreiheit ſelbſt ein Gewiſſen gibt. So iſt er der Urheber ſeines Gewiſſens. Die Sprache einer ſolchen Rechtsgeſellſchaft, eines Volks, enthält einen Reichthum von Worten, Sätzen, die alle eine Beziehung haben auf Geſetz, Recht und Sittlichkeit. Schon die Sprache alſo iſt das Element, durch welches der, welcher ſie lernt, kraft ſeines Willens dazu kommt, daß er ſich ein Gewiſſen gebe. Alſo wohl zwar iſt der Menſch als Einzelner, Jeder der Urheber ſeines Gewiſſens ſelbſt, wohl zwar gibt er ſich den Charakter des Gewiſſenhaften, aber nicht, ohne daß er mit Anderen in einem ſittlichen Verbande, Staate, in einem geſetzlichen und rechtlichen Verhältniß lebt. Es iſt das Gewiſſen objektiv nicht, obzwar das des Einzelnen, doch nur als ein einzelnes, ſondern ein Mitwiſſen der Andern — conscientia recti, *συνείδησις*. Dein Gewiſſen iſt das in dem Rechtsvereine, das Jeder ſich gibt. Dies iſt das Gemeinſame des Gewiſſens. Unſer Wort „Gewiſſen" bezieht ſich auf das eigene Innere des Gewiſſens, auf die Gewißheit und das Bewußtſein der Wahrheit.

§. 37.

Grund des Gewiſſens im Einzelnen.

(Vergl. §. 34.)

Das Urtheil jedes Einzelnen über das, was er zu thun beabſichtigt, ferner was er gewollt und gethan und was er unterlaſſen hat, iſt zugleich ein Urtheil über ihn ſelbſt, und zwar ſo, daß er in demſelben über ſich ſelbſt entſcheidet. Imputat sibi quisque id quod fecerit vel in meritum vel in demeritum. Dies entſcheidende Urtheil iſt ſomit ein Richterſpruch. Der Menſch iſt

1) ſo urtheilend und entſcheidend ſein Richter, er richtet ſich ſelbſt, — judicat de se et dijudicat semet ipsum. Aber es kann

2) kein entſcheidendes oder richterliches Urtheil gefällt werden, bevor das, worüber geurtheilt werden ſoll, geprüft iſt, und es iſt keine Prüfung möglich, bevor ein Zweifel vorausgegangen ſei in Anſehung deſſen, was geprüft werden ſoll, hier: ob es dem Geſetz gemäß oder zuwider gewollt, beſchloſſen und ausgeführt iſt oder unterlaſſen wurde. Wo dieſer Zweifel nicht ſtatt hat, ob Recht oder Unrecht geſchehen ſei, kann es nicht zum Urtheilen, geſchweige zum Richten kommen. Iſt aber jener Zweifel entſtanden, ſo verhält ſich in ihm der Zweifelnde und Prüfende als der Angeklagte. Endlich

3) dieſe Anklage mittelſt jenes Zweifels, und die Prüfung ſelbſt iſt unmöglich, bevor die Aufmerkſamkeit auf das, was geſchehen oder unterlaſſen iſt, rege gemacht wurde. Dieſes Auf-

merken für jenes praktiſche Urtheilen und Richten kann als ein Anklagen bezeichnet werden. Das Dritte alſo iſt, daß geklagt werde, der **Kläger**. Und ſo geht hier ein dreifaches Verhältniß hervor, welches genauer in Betracht zu ziehen iſt.

a) **Verhältniß des Richters zum Angeklagten.** Jener iſt der urtheilende und im Urtheil entſcheidende. Als ſolcher nun verhält er ſich zwar activ, aber ſein Thun iſt doch kein Handeln; der Richterſpruch iſt eine Action, eine That, aber keine Handlung; der Richter urtheilt nur, er handelt nicht. Hingegen der Angeklagte iſt der, welcher gehandelt hat; das konnte er nicht, ohne geurtheilt zu haben. Seine Handlungen waren durch Urtheilen bedingt; allein dem Richter gegenüber kommt er nur als der, welcher gehandelt hat, in Betracht. Der Angeklagte urtheilt hier nicht, ſondern er hat gehandelt. Der Richter und der Angeklagte alſo ſchließen ſich einander gegenſeitig aus und verhalten ſich jener negativ gegen das Handeln, dieſer negativ gegen das Urtheilen oder Richten.

b) **Verhältniß des Richters zum Kläger.** Dieſer nimmt Notiz und hat ſie genommen von dem, was gethan oder unterlaſſen wurde, zieht darüber die genaueſte Kenntniß ein und zeigt bei dem Richter das Gethane oder Unterlaſſene an; auch bringt er, wo nöthig, Zeugen herbei zur Beſtätigung ſeiner Ausſagen. Aber der Kläger urtheilt nicht; dies iſt die Function des Richters; und der Richter zeigt nicht an; dies iſt die Function des Klägers. Beide alſo, Richter und Kläger, ſchließen ſich auch einander aus. Endlich

c) **Verhältniß des Klägers zum Angeklagten.** Der Kläger, indem er Anzeige macht und Zeugen beibringt, das Angezeigte ausführlich entwickelt und darſtellt, iſt allerdings activ, daher actor genannt, und ſeine Klage actio. Allein ſeine ganze Thätigkeit ſchränkt ſich doch nur auf jene vollſtändige Anzeige ein, als Kläger handelt er nicht; der Angeklagte iſt es, der gehandelt hat, deſſen Handlungen (facinora) von dem Kläger angezeigt werden. Beide mithin ſchließen ſich auch einander aus. (Es könnte hiebei etwa noch an ein viertes Verhältniß gedacht werden, nämlich an das des Anwalts zum Angeklagten; allein der Anwalt vertritt nur die Perſon des Angeklagten, und iſt inſofern mit dem Angeklagten identiſch, und bei dieſer Identität findet kein eigentliches viertes Verhältniß ſtatt).

Wenn nun dieſe dreifache Action an drei Perſonen vertheilt iſt, und mithin der Richter ein anderer, der Kläger ein anderer, und der Angeklagte ein anderer; ſo hat offenbar es keine Schwierigkeit, und iſt, indem einer den andern ausſchließt, kein Widerſpruch dabei, daß jenes dreifache Verhältniß in einer Totalität beſtehe. Dieſe Totalität wird wohl das Gericht genannt, und wäre das forum externum, das weltliche Gericht. Hier gilt aber das Gewiſſensgericht, forum internum, und geht unſere Unterſuchung inſofern jenes äußere Gericht nichts an; allein ſie wird ſchwerlich klar und gründlich geführt werden können ohne die Reflection auf jenes weltliche Gericht. Daher

ad a) wenn der Richter ſelbſt angeklagt würde, ſo könnte das doch nicht geſchehen bei ihm ſelbſt, ſondern allein bei einem Dritten, vor dem er als der Angeklagte erſchiene und der ſein Richter wäre. Wäre er ſelbſt ſein Angeklagter und Richter über ſich, den Angeklagten, ſo wird das Urtheil über ihn ſtets zu ſeinem Vortheil ausfallen. „Niemand kann Richter ſein in ſeiner eigenen Sache.“ Daher auch, daß, wo kein Richter iſt, kein Angeklagter ſein kann. Im Staate iſt der Fürſt der, in welchem alle Gewalten, auch die richterliche, vereinigt ſind, über ihn hinaus gibt es keinen Richter, und er kann daher nicht in Anklageſtand verſetzt werden.

ad b) Ein anderer iſt der Kläger und ein anderer der Richter. Es mag geſchehen, was da wolle, ſo kann davon der Richter, um zu urtheilen, nicht eher Notiz nehmen, als ſie ihm gegeben werden (daher jener Spruch: wo kein Kläger iſt, iſt kein Richter); denn er kann nicht zugleich Kläger ſein. Würde der Richter die Function des Klägers ſelbſt haben, ſo erhellt, daß der Richterſpruch ſtets zum Vortheil des Klägers ausfallen würde.

ad c) Ein anderer iſt der Angeklagte und ein anderer der Kläger. Es findet alſo keine Anklage ſtatt vor dem Richter durch den Kläger ſelbſt als den Angeklagten. Daher der Spruch: Niemand kann Kläger ſein zu ſeiner eigenen Schande. (Der Richter hört ihn nicht, in England wenigſtens nicht.)

Indem ſolchermaßen Richter, Kläger und Angeklagter wenigſtens drei Perſonen ſind, iſt auf Seiten des Richters ein völlig unparteiiſches Urtheil über den Angeklagten möglich; denn er hat an ſich kein Intereſſe dabei, daß der Angeklagte der Schuldige oder Unſchuldige ſei. Eben ſo möglich iſt auf Seiten des Klägers in Beibringung der Zeugen ſelbſt Unbeſtechlichkeit derſelben; auch wird in einem ſolchen Gericht dafür geſorgt, daß Kläger und Zeugen einen guten Ruf haben; einen anerkannt Meineidigen wird man nicht als Kläger oder Zeugen gelten laſſen. Auf Seiten des Angeklagten endlich iſt in jenem Verhältniß wohl möglich ein ehrliches und aufrichtiges Geſtändniß, ob das, worüber er angeklagt iſt, wahr ſei oder nicht. Wenn alſo das Gericht ein äußeres iſt, ſo ergeben ſich, wie es ſcheint, die Erforderniſſe der Unparteilichkeit, Unbeſtechlichkeit, Aufrichtigkeit ſo zu ſagen von ſelbſt. Aber die Vorausſetzung gleichwohl für ein ſolches weltliches Gericht iſt, daß Richter, Kläger und Angeklagter gewiſſenhafte Perſonen ſind, der letztere es wenigſtens zu ſein vermag; nur alſo in der Vorausſetzung eines inneren Gerichts iſt ein äußeres Gericht möglich. Allein — nun hebt die Dialektik an — in dieſem innern Gericht iſt ein und derſelbe Menſch der, welcher über ſich urtheilt, ſich anklagt und der Angeklagte iſt: drei in Einem, — eine Dreieinigkeit im Praktiſchen, die faſt ſo große Schwierigkeit hat, wie die dogmatiſche Dreieinigkeit. Das eben iſt das Gewiſſen im Einzelnen. Es iſt ein dreifacher Widerſpruch darin, daß Richter, Kläger und Angeklagter ein und derſelbe ſeien, jedes einzelne Subject. Wie ſteht es da um die Unparteilichkeit des Gerichts, um die Unbeſtechlichkeit deiner Anzeige, um die Aufrichtigkeit vor dir dem Richter mittelſt deiner des Klägers? Die Löſung dieſes Widerſpruchs iſt eigentlich die Behandlung unſerer Frage: wie iſt ein Gewiſſensgericht möglich? Das Gewiſſen des Einzelnen in ſeiner Subjektivität iſt dieſer Widerſpruch; jeder Widerſpruch iſt aber eine Unwahrheit; bleibt es bei ihm, ſo wäre das Gewiſſen ſelbſt eine Unwahrheit. Daher die Frage: wie jener Widerſpruch ſich hebe, oder wie er zu löſen ſei? Eine Notiz von ihm war längſt da, nur nicht in der beſtimmten Weiſe, d. h. nicht ſo, daß der Widerſpruch vollkommen entwickelt worden ſei. Bei jener Notiz wurden daher auch ſchon längſt Verſuche gemacht, dieſen Widerſpruch zu heben; und ſie ſind vorderſamſt in Betracht zu ziehen. Es ſind ihrer zwei. Der eine iſt der Verſuch der Theologen in der Vorſtellung eines Verhältniſſes, worin der Menſch, deſſen Gewiſſen rege wird, zu Gott ſteht. Der andere iſt der Verſuch der Philoſophen nicht in der Vorſtellung, ſondern in dem Gedanken eines Verhältniſſes, worin der Menſch zu ſich ſelbſt ſei.

I. **Verſuch in der Vorſtellung**, im vorſtellenden Bewußtſein.

Es wird ſupponirt:

a) daß der, deſſen Gewiſſen rege wird, ſelbſt eine Vorſtellung von Gott und zwar von ihm als dem Allwiſſenden und Gerechten, ferner aber beſonders, daß er den Glauben an Gott in dieſer ſeiner Allwiſſenheit und Gerechtigkeit habe; und mit dieſem Glauben den andern, daß Gott ſelbſt der die Handlungen des Menſchen und ſeine Geſinnungen beurtheilende und über ſie das entſcheidende Urtheil fällende, daß er alſo der im Menſchen wirkſame ſei als Richter über den Menſchen und ſeine Thaten. Bei dieſer Suppoſition muß anerkannt werden, daß das Gewiſſensgericht, indem es ein Gottesgericht iſt, unpartheiiſch ſei. Sodann wird

b) unterſchieden der Menſch, der das Gewiſſen hat, von dem Gewiſſen, wie es das in ihm iſt, und wird vorgeſtellt, daß das Gewiſſen in dem Menſchen durch Gott den Richter in ihn, in ſeinen Geiſt, geſezt ſei. Der Menſch iſt nicht das Gewiſſen, er hat das Gewiſſen, es iſt in ihm; er iſt der Denkende, Ueberlegende, Beſchließende und Handelnde; das Gewiſſen in ihm bewacht ihn ſo zu ſagen in allen ſeinen Entſchlüſſen, Geſinnungen ꝛc. Sind ſie dem Geſetze zuwider, ſo iſt das Gewiſſen in ihm das ihn anklagende. Das Gewiſſen iſt der Kläger, nicht der Menſch. So wäre in der Vorſtellung das Gewiſſen der in den Menſchen durch Gott geſetzte, ihm beigegebene, ſchützende Genius und ſein Denunciant in Anſehung ſeiner Verbrechen bei Gott, dem Richter ſelbſt. In dieſer Vorſtellung wäre alſo der andere Glaube zugleich enthalten, daß das Gewiſſen unbeſtechlich ſei; denn es iſt ja nicht das handelnde, ſondern nur das den Menſchen ſo zu ſagen bewachende, erinnernde. Auf dieſe Weiſe käme zur Unpartheilichkeit des Richters (sub a) die vollkommene Unbeſtechlichkeit des Klägers. Endlich wird

c) nicht bloß vorgeſtellt, ſondern vielmehr erkannt und gewußt aus der Erfahrung ſelbſt, daß der Menſch der Handelnde ſei, oder der, welcher eine Handlung beſchloſſen und vollführt hat. Hier geht der Verſuch alſo, der sub a) und b) es beim Vorſtellen belaſſen muß, über daſſelbe hinaus. Der Menſch, deſſen Handlungen, wie ſie erfahren werden, dem Geſetz und der Pflicht zuwider ſind, iſt kraft des Gewiſſens in ihm der vor dem Richter angeklagte. Hat er nun, wie vorausgeſetzt worden, die Vorſtellung von Gott, dem Allwiſſenden, der Herz und Nieren prüfe, und den Glauben an ihn als ſeinen Richter, ſo wird, indem das Gewiſſen, es das unbeſtechliche, ihn anklagt ſeiner Vergehung halber, er ſelbſt, kraft jenes Glaubens an den unpartheiiſchen Richter, ſeiner Geſinnungen und Handlungen eingeſtändig ſein, er wird nichts verhehlen, denn vor Gott kann er nichts verhehlen. Somit wäre auch auf Seiten des Angeklagten im Forum des Gewiſſens, was erforderlich iſt, vorhanden: die Aufrichtigkeit ſeines Bekenntniſſes. Aber wenn der Richter unpartheiiſch, der Kläger unbeſtechlich und der Angeklagte ganz aufrichtig iſt, ſo findet in dieſer ganzen Bewegung kein Widerſpruch ſtatt. Dieſer Verſuch iſt ſo genau und vollſtändig hier dargelegt, wie er gewöhnlich nicht durchgeführt zu werden pflegt; ihm alſo iſt ſein vollkommenes Recht geworden, können wir mit Zuſtimmung des Gewiſſens ſagen. Aber iſt denn nun wirklich mittelſt ſeiner der Widerſpruch gelöſt und unſere Frage nach dem Grund des ſubjektiven Gewiſſens beantwortet?

Beurtheilung dieſes Verſuchs.

Freilich wenn der Menſch

α) mit der Vorſtellung von dem allwiſſenden und gerechten Gott als dem Richter, falls er ſie hat, auch an ihn, wie er in ihm, dem Menſchen, ſo zu ſagen, ſein Richteramt ausübe, glaubt, wird er, der angeklagte, in ſeinem Geſtändniß ganz aufrichtig ſein. Aber wie? wenn ihm jene Vorſtellung mangelt? oder wenn ſie, die er hat, mangelhaft iſt? wo bleibt dann ſeine Aufrichtigkeit im Bekenntniß? Auch iſt ihr nur der Glaube an Gott den Allwiſſenden und Richter verknüpft, mehr nicht. Aber jeder Glaube enthält die Möglichkeit des Zweifels. Mit dem wirklichen Zweifel iſt die Frage, ob der Glaube nicht blos Aberglaube ſei. Die Bewegung des Gewiſſens im Urtheilen und Entſcheiden iſt aber, oder ſie iſt nicht die des Gewiſſens, eine die Möglichkeit des Zweifels ausſchließende: jeder Gewiſſensakt ein abſolut gewiſſer. Alſo: es mag mit der Vorſtellung von Gott und dem Glauben an ihn ganz gut gemeint ſein, jener Widerſpruch im ſubjektiven Gewiſſen wird, was den erſten Punkt betrifft, keineswegs gelöſt. Ob die Vorſtellung der Menſchen von Gott keine blos von ihnen gemachte oder durch allerlei Wiz an ſie gebrachte ſei, und ob, was ſie Glauben nennen, nicht vielmehr bloſer Aberglaube ſei, ob die Religion der Menſchen ſolche wirklich oder Superſtition ſei, das erfordert eine Beurtheilung, und dieſer liegt die praktiſche Urtheilskraft oder das Gewiſſen ſubjektiver und objektiver Weiſe zum Grunde: nicht aus dem Glauben haſt du das Gewiſſen, ſondern aus dem Gewiſſen den Glauben. Die Theologen ſtellen alſo die Vorſtellungen in ihren Lehren und den Glauben in eben denſelben zu hoch, wenn ſie daraus jenen Widerſpruch löſen wollen. Sodann iſt

β) der Unterſchied zwiſchen dem Gewiſſen in dem Menſchen und zwiſchen ihm, deſſen Gewiſſen es ſei, auch ein nur vorgeſtellter Unterſchied, aus der Verlegenheit, daß das Gewiſſen als Kläger erkannt werden ſolle. Das Gewiſſen in dir, jener göttliche Genius, klagt dich an: verhältſt du dich denn dabei, bei dieſer Anklage, paſſiv? oder klagſt du nicht vielmehr, indem dich das Gewiſſen anklagt, dich ſelbſt an? Biſt du dein Kläger, wo bleibt der Unterſchied dann zwiſchen dir und dem Gewiſſen?

γ) Der Angeklagte ſelbſt wäre, in jener vorgeſtellten Weiſe, nur was alle die Geſinnungen, Entſchlüſſe und Thaten betrifft, in Anſehung derer er in den Anklageſtand verſetzt iſt, der Handelnde geweſen: aber dem Richter gegenüber verhielte er ſich ſchlechthin paſſiv, und im Unterſchied des Klägers vom Angeklagten, des Gewiſſens, das er habe, gleicherweiſe. Urtheil, Anklage und Bekenntniß, jedes als Gewiſſensact, iſt hiemit zugleich ein Act deſſen, über den geurtheilt wird, deſſen Handlungen angezeigt ſind, der angeklagt iſt.

In jenem Verſuche ſind alſo an drei Subjekte die drei Gewiſſensacte vertheilt: das eine iſt Gott mit ſeinem allſehenden Auge und richtenden Verſtand; das andere das Gewiſſen in dem Menſchen; das dritte iſt der Menſch ſelbſt als der angeklagte. So wäre das ſubjektive Gewiſſen, zur Entfernung des Widerſpruchs aus ihm, nur vorgeſtellt nach der oben betrachteten praktiſchen Beurtheilung im weltlichen Gericht und nach der Darſtellung des fori externi, wo wirklich drei Subjekte ſind. Die Forderung iſt, daß dieſe drei in Einem begriffen werden, — die Dreieinigkeit des Gewiſſens gilt's, und der Forderung thut jener Verſuch ſchlechterdings kein Genüge. Gott urtheilt in dem Menſchen über ihn, Gott richtet ihn (Deus est judex in pectore nostro); wenn dieſer göttliche Richteract ein Gewiſſensact iſt, ſo richtet der Menſch, indem Gott ihn richtet, zugleich ſich ſelbſt: dann iſt das Gottesurtheil ein Gewiſſensurtheil. Ferner: das Gewiſſen in dem Menſchen klagt ihn an; iſt dieſer Anklageact wirklich ein Gewiſſensact, ſo klagt der Menſch ſich zugleich ſelbſt an, er iſt ſein Kläger; und ſo kehrt der Widerſpruch, der in jenem Verſuch gelöſt werden ſoll, gleichſam verdoppelt zurück.

II) Verſuch der Philoſophen im Gedanken des Verhältniſſes, worin der Menſch zu ſich ſelbſt ſteht.

Zu dieſem Verſuch hat die kritiſche Philoſophie Anlaß gegeben, und durch ſie oder ihren Urheber ſelbſt, durch Kant, iſt auch der Verſuch wenigſtens zum Theil gemacht worden. Sie nämlich unterſcheidet in der Reflexion auf den Menſchen ihn

a) als Sinnenweſen, von ihm

b) als Verſtandesweſen, und eben ihn als Verſtandes- und Sinnesweſen von ihm

c) als Vernunftweſen.

Er das Sinnenweſen iſt der Menſch als ein einzelner in ſeiner Exiſtenz; er in ihr iſt, wie ſie ſelbſt, die bloße Erſcheinung; und er, das Sinnenweſen, wird daher auch von Kant genannt homo *φαινόμενος*. Ihn als Verſtandes- und noch vielmehr als Vernunftweſen bezeichnet er mit dem Ausdruck des Ueberſinnlichen. Der Menſch beſonders als das Vernunftweſen wird auch wohl genannt homo *νοούμενος*, — er rein als der gedachte, in der Idee von ihm, nicht in der Erſcheinung. Als Sinnenweſen iſt er mit Bezug auf ihn ſelbſt — das Vernunftweſen —

a) der Wollende, Beſchließende und Handelnde. Sind ſeine Handlungen dem Geſetz, welches er als Vernunftweſen ſich ſelbſt, dem Sinnenweſen, gibt, nicht angemeſſen, ſind ſie ſeinen Pflichten widerſtreitend, ſo wird er in Anſehung ihrer der Angeklagte, und zwar er das Sinnenweſen bei ihm dem Vernunftweſen: er iſt der in ſeiner erſcheinenden Exiſtenz bei der Vernunft, ſeiner Geſetzgeberin, in den Anklageſtand verſetzte. Nun kann er wohl Gründe haben, ſeine geſetzwidrigen Handlungen zu ignoriren, zu negiren, aber bei wem? bei ſich dem Vernunftweſen nicht, ſondern nur er als der eine unter vielen bei den andern, die, gleich ihm, einzeln erſcheinende oder Sinnenweſen ſind. Da kann er läugnen, etwas gethan, da kann er behaupten, etwas unterlaſſen zu haben, indem er jenes wirklich gethan und dies unterlaſſen hat. Bei ſich dem Vernunftweſen ſeine Handlungen zu entſtellen, zu verbergen, zu verhehlen, hat er gar keinen Grund; alſo der Angeklagte, da er bei keinem Fremden, bei ſich ſelbſt vielmehr als Vernünftiger in Anklageſtand geſetzt iſt, kann und wird der aufrichtig ſeine Handlungen anerkennende und bekennende ſein. So wird die Aufrichtigkeit in dieſem erſten Moment für jenes Gewiſſensgericht nicht fehlen. Soll von andern ein Angeklagter zum Bekenntniß gebracht werden durch den Unterſuchungsrichter, ſo kann es nöthig werden, daß allerlei Künſte gebraucht werden; dort ſind Gründe, die ihn beſtimmen können zu läugnen; aber hier, wo der Menſch vor ſich ſelbſt vor Gericht ſteht, hat er dieſen Grund nicht.

b) Als Verſtandesweſen reflectirt der Menſch, wie auf anderes außer ihm und auch wohl auf ſich ſelbſt in der Erſcheinung, ebenſo auf das, was er will, gewollt und vollzogen hat, auf ſeine Handlungen. Mittelſt dieſer Reflexion bringt er, was dieſe Handlungen im Verhältniß zum Geſetz ſeiner Vernunft betrifft, ſie bei ſich dem Vernunftweſen zur Anzeige, und wird er, wenn ſie dem Geſetz zuwider waren, als Verſtandesweſen der Ankläger ſeiner als des Sinnenweſens bei ihm ſelbſt dem Vernunftweſen. Der Verſtändige, wenn er Gegenſtände außer ihm oder an ihm ſelbſt, bloße Ereigniſſe an und außer ihm zu beobachten, zu verſtehen hat, kann wohl veranlaßt werden durch beſondere Intereſſen, daß er im Beobachten nicht genau, im Faſſen und Beurtheilen, nicht ohne durch jene Intereſſen beſtimmt zu werden, zu Werke gehe; alſo dieſe Intereſſen, ſeine Begierden, Neigungen können ihn den Verſtändigen wohl bewegen, daß er irre, falſch urtheile; aber wo es, wie hier, darauf ankommt, daß er ſeine Handlungen als die des Sinnlichen zur Beurtheilung und Entſcheidung der Vernunft anzeige, kann er keinen Grund haben, darin oberflächlich durch irgend ein Intereſſe beſtimmt zu Werke zu gehen, wie wenn hierin der Verſtand, indem ſeine Thätigkeit das Reflectiren auf die Handlung iſt, zugleich abſtrahire vom Sinn und allem, was durch den Sinn rege werden kann oder wird, wie wenn hier der verſtändige Menſch ſich als der ſinnliche ganz fremd und gleichgültig wäre, da es darum gilt, daß ſeine, des Sinnlichen, Handlungen gefaßt und vor das Gericht der Vernunft geſtellt werden. Der Sinn alſo beſonders mit ſeinen Gefühlen, Begierden, Neigungen iſt es wohl, der den Verſtändigen in theoretiſchen Urtheilen als ſolchen und für ſinnliche Zwecke verlocken und verleiten oder beſtechen kann; aber hier iſt das Urtheilen des Verſtändigen ein praktiſches, es geht die freien Handlungen an mit Bezug auf das eigene Vernunftgeſetz des Verſtändigen. Hier wird alſo der Verſtändige, wenn er der Kläger ſeiner ſelbſt, des Sinnlichen, iſt, bei ihm ſelbſt als dem Vernünftigen ein ganz unbeſtechlicher Ankläger ſein können. Der Menſch bringt durch ſeinen Verſtand ſo zu ſagen in dem Begriff und der Anzeige der That dieſelbe vor die Vernunft, und ſie

c) iſt es nun, die über die That, ob und inwiefern ſie dem Geſetz zuwider, das entſcheidende Urtheil fällt, indem ſie, die Vernunft, oder der Menſch als der Vernünftige jene von dem Verſtande gefaßten und angezeigten Handlungen unter das Geſetz ſubſumirt und das Urtheil gleichſam ſpricht. Iſt der Angeklagte in ſeinem Bekenntniß der Aufrichtige, iſt der Kläger der unbeſtechliche, ſo wird ſchon darum das Urtheil der Vernunft ein ganz unpartheiiſches ſein können. Der Menſch alſo als der Vernünftige oder kraft ſeiner praktiſchen Vernunft wird, dem Angegebenen zufolge, der gerechte Richter über ſich ſelbſt zu ſein vermögen; ja, er wird als der Vernünftige ſogar der gerechte Richter über ſich ſein müſſen, und als Vernünftiger durchaus nicht ungerecht über ſich urtheilen können. Denn die Vernunft in ihrer Reinheit oder ganz abſtrakten Allgemeinheit hat und kann kein Intereſſe daran haben, daß irgend eine That anders als ſo, wie ſie begangen worden, und wie ſie der Verſtand gefaßt, erkannt und angezeigt hat, beurtheilt werde. Wird ſie aber ſo beurtheilt, wie ſie gethan wurde, ſo iſt ſie ja ganz der Wahrheit gemäß beurtheilt, recht und gerecht.

Wie der erſte Verſuch offenbar myſtiſche Elemente hat, und der Myſtik zuſagt, daher auch als der ſupernaturaliſtiſche bezeichnet werden kann, ſo ſind aus dem zweiten alle ſolche aufs Gefühl gehende, dunkle Elemente, alle Myſtik ausgeſchloſſen, und kann er wohl, bei jenem Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt vom ſinnlichen bis zum vernünftigen Weſen hinauf, der rationaliſtiſche heißen, als rein abſtrakter und ſubjektiver.

Aber dieſe Löſung des Widerſpruchs läßt noch mehrere Knoten ungelöſt zurück, woran ſich zeigt, daß jener Verſuch doch mißlungen iſt.

Kritik.

Der erſte Verſuch theilte die drei Gewiſſensacte, die Anklage, das Bekenntniß und richterliche Urtheil, an drei Subjecte, an das Gewiſſen, den Menſchen und Gott. Dieſer zweite

Verſuch hat, ſtatt jener drei Subjekte, drei Beſtimmtheiten (Eigenſchaften) eines und deſſelben Subjekts, die Sinnlichkeit (a), den Verſtand (b) und die Vernunft (c). Er, der Menſch, iſt gleichſam der Träger dieſer drei Beſtimmtheiten, und ſie ſind in jenem Verſuche genommen als neben einander beſtehend und jede für ſich von Bedeutung, von Wirkſamkeit der andern gegenüber und ohne die andere. Für die Löſung des oft genannten Widerſpruchs iſt das aber von gar keinem großen oder durchaus keinem Belang, daß ſtatt der drei Subjekte nun drei Beſtimmtheiten eines und deſſelben Subjekts herbeigerufen werden zur Nothhülfe. Nämlich

ad a) Der Menſch lediglich als Sinnenweſen handelt gar nicht und kann gar nicht handeln; denn ſo iſt er vom Thier gar nicht verſchieden. Seine Bewegungen ſind, wie die des Thieres, Erzeugniſſe ſeiner natürlichen Kraft mittelſt des Sinnes und Triebes; Handlungen ſind ſie nicht. Iſt das Sinnenweſen das Handelnde, ſo kann es dieſes nur ſein vermöge ſeines Verſtandes und ſeiner Vernunft und kraft ſeines freien Willens. Die Aeußerungen der blos ſinnlichen Thätigkeit ſind nichts als natürliche Ereigniſſe mit Beziehung auf das Naturgeſetz als ſolches, und in Anſehung ihrer findet gar kein Urtheil ſtatt zwiſchen Recht und Unrecht: was der Menſch als Sinnenweſen thut, iſt moraliſch ganz gleichgültig. Iſt er nun als Sinnenweſen der Angeklagte, ſo kann er dieſes nur ſein, weil er, indem Sinnenweſen, zugleich Verſtandes- und Vernunftweſen iſt. Unterſcheiden kann der abſtract Denkende den Menſchen als Sinnen-, Verſtandes- und Vernunftweſen; aber das iſt nicht ein Unterſchied im Menſchen, ſo daß die drei Eigenſchaften hier auseinander lägen; ſie coexiſtiren ja. Hat das Sinnenweſen gehandelt und kommt es in Unterſuchung vor dem Gericht, ſo iſt der Richterſpruch nur unter der Vorausſetzung möglich, daß daſſelbe im Handeln ſich als Verſtändiges und Vernünftiges verhielt;

und ſo ſchon dort, wo dies Gericht ein weltliches iſt, vollends hier.

ad b) Wenn das Urtheil nur ein theoretiſches wäre, dann könnte mit Grund geſagt werden: der Verſtand verhalte ſich zum Sinnenweſen und zu dem, worüber geurtheilt wird, ganz unbefangen, und auch wenn er im Urtheil fehl greife, ſo verſchulden dies die Sinne nicht, ſondern der Verſtand ſelbſt. (Wie ſchon die alte Logik ſagt: die Sinne irren nicht, denn ſie urtheilen nicht.) Hier aber kommt es auf ein praktiſches Urtheil an, und in dieſem verhält ſich der Verſtand unmöglich auf eine ſolche iſolirte Weiſe, daß ihm Sinn und Vernunft gleichſam gleichgültig wäre; denn es iſt hier ja die Rede vom Urtheil, als praktiſchem, über die von der ganzen Sinneskraft des Menſchen vollzogenen Handlungen. Es iſt alſo der Verſtändige nicht nur der, der über ſich den Sinnlichen urtheilt, ſondern es iſt der Verſtändige zugleich als der Sinnliche, der ſeine Thaten faßt und anzeigt.

ad c) Allerdings wird wohl behauptet werden müſſen, das Vernünftige ſei das Wahre und nur das Wahre ſei das Vernünftige, folglich auch wohl, die Vernunft ſei das Princip der Wahrheit. Aber dieſe Behauptung gilt doch nur von ihr ganz in abstracto, wie ſie die allgemeine Menſchenvernunft iſt. Urtheilt denn aber dieſe allgemeine Menſchenvernunft? Sie, die Vernunft in concreto, iſt die urtheilende und entſcheidende; aber ſo iſt ſie der vernünftige Menſch, und alſo auch unzertrennlich von Verſtand und Sinn. Das außer einander gehaltene in jener Diſtinction (homo φαινόμενος und νοούμενος) iſt alſo nur im Denken, in abstracto auseinander gehalten, an ſich iſt es unzertrennlich beiſammen: es iſt ein und derſelbe Menſch, welcher, ſei es in welchen Beſtimmungen es wolle, des Sinnlichen, Verſtändigen und Vernünftigen, angeklagt wird, Kläger iſt und Richter; und die Frage wäre: wie kann er das ſein?

Der kritiſche Verſuch gab und gibt, indem er mißlungen iſt, nur Veranlaſſung, noch einen Verſuch zu machen.

In Vorſtellungen und Gedanken hat bis jetzt der Verſuch ſich bewegt, nun aber im Begriff und in der Erkenntniß. Nur iſt zuvörderſt die Frage: in welchem Begriff? im Naturbegriff, im Kunſtbegriff, im Religionsbegriff? Es gilt darum zu ſehen, daß und wie der Widerſpruch im ſubjektiven Gewiſſen ſich hebe. Das Gewiſſen aber im Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen iſt, was es iſt, durch ſein Verhältniß zur Freiheit und zum Geſetz. Der Begriff alſo, in welchem jener Verſuch gemacht werden kann, muß der Freiheitsbegriff ſein in ihrem Verhältniß zur Nothwendigkeit oder zum Geſetz.

III) Verſuch für die Löſung des Widerſpruchs im Begriff der Freiheit und deren Verhältniß zum Willen (als Willensfreiheit).

Zuvörderſt: Wenn Einem ganz gewiß, oder wenn er auch nur der feſten Meinung iſt, daß ſeine Geſinnungen und Handlungen durchaus dem Geſetze und der Pflicht gemäß ſind, ſo wird in ihm das ſubjektive Gewiſſen ſich nicht regen können, denn es hat daſſelbe keinen Grund, ſich regſam zu beweiſen. Jene 99 Gerechte, die der Buße nicht bedurften, wenn es deren gab, bedurften auch des ſubjektiven Gewiſſens nicht. Bei der Gewißheit, Gerechte zu ſein, was ſollte da der Richteract des Gewiſſens? Jener Phariſäer bei der Meinung, die er hegte, um ihn ſei es ganz vortrefflich beſtellt, konnte, ſo lange er dabei blieb, auch nicht dazu kommen, daß das Gewiſſen ihn vor ſich geladen hätte. („Ich danke dir, Gott, daß ich nicht bin wie“ ꝛc.). Nur alſo, wo es ungewiß iſt, ſei es in der Anerkenntniß oder in der bloßen Meinung eines Menſchen, ob Handlung und Geſinnung mit Pflicht und Geſetz übereinſtimmen, kann und wird das Gewiſſen ſich regen, ohne doch ſich regen zu müſſen; denn dieſe Ungewißheit führt ſogleich den Verdacht des Menſchen mit ſich, ob es um ihn zum Beſten oder ganz gut beſtellt ſei. Hat er ſich vergangen, ſo iſt mit der Ungewißheit, daß er mit dem Geſetz in Harmonie ſei, auch jener Verdacht gegen ihn ſelbſt da, und kann es zu einer Bewegung des Gewiſſens in ihm kommen. Jedes Vergehen nämlich und Verbrechen iſt

a) ein Widerſpruch der Freiheit mit dem Geſetz und der Pflicht, ein durch die Willensfreiheit dem Geſetz Widerſprechen. Der ſich vergeht und vergangen hat, hat alſo ſich ſelbſt kraft ſeines freien Willens in den Widerſtreit mit ſich ſelbſt, was das Geſetz und die Pflicht betrifft, geſetzt. Der Menſch auch ſchon in geringſten Vergehen iſt der mit ſich ſelbſt entzweite. Iſt er, was ſeinen freien Willen betrifft, ſchwach, ſo wird er, wenn er des Vergehens ſich bewußt wird als des ſeinigen, dieſes Bewußtſein baldmöglichſt los zu werden ſuchen; denn es iſt das Bewußtſein ſeiner im Zwieſpalt mit ihm ſelbſt. Er wird alſo, wo und wie er kann, ſein Vergehen aus dem Gedächtniß zu bringen ſuchen; denn jener Widerſpruch iſt quälend, ſchmerzhaft. Aber wer den Muth hat, ſich durch ſeine Geſinnung oder That in Widerſpruch mit ſeiner Pflicht, alſo mit ſich, zu ſetzen, kann auch den Muth haben, den in ihm geſetzten Widerſpruch anzuerkennen und zu ertragen. Aus der Freiheit des Willens kam das Vergehen; iſt der Menſch ſich ſeiner Willensfreiheit bewußt, ſo kann ihm das Bewußtſein derſelben jenen Muth geben, kraft deſſen er ſich wie einen Fremden anſieht und ſeine That auf ſich wie auf einen Fremden bezieht und ſich bei ſich ſelbſt anklagt, Kläger ſeiner ſelbſt wird. Dieſelbe Willensfreiheit alſo, die den Menſchen kühn und keck genug macht, das Geſetz zu übertreten, kann ihm auch den Muth geben, dieſe Uebertretung und Verletzung zu begreifen, anzuerkennen und ſo ſich gleichſam bei ſich ſelbſt zu denunciren. Gehört zur ſchlechten oder ungerechten That Muth, ſo gehört zur Anerkenntniß deſſen, daß ſie ſchlecht ſei, noch größerer Muth eben in dieſer Freiheit. Dies die Selbſtanklage nach dem Princip der Willensfreiheit mit Bezug auf Geſetz und Pflicht. Sie beſteht eigentlich in der Ueberzeugung, daß das von dem Menſchen geſetzwidrig Begangene ſein Werk, ſeine That, und er alſo der Urheber deſſelben ſei, und kein Anderer. Sich anklagend kommt alſo der Menſch wohl dazu, ſich ſelbſt ganz gewiß zu überzeugen, daß das von ihm dem Geſetz zuwider Geſchehene durch ihn gewollt und gethan worden, — convictus. Dieſer Anklageact iſt ein ganz unbeſtechlicher, der Kläger kann nicht beſtochen werden; denn das Princip dieſes Acts als Kläger iſt rein und allein die Willensfreiheit. Sei das Verbrechen noch ſo ſchwer, ſo kann doch der es begangen hat, ſchon durch die Energie der Freiheit, die dazu gehörte, das Verbrechen zu begehen, dahin kommen, daß er ſich deſſelben ganz ſo, wie es begangen worden, bewußt werde und es alſo anerkenne.

b) Durch die Willensfreiheit in den Anklageſtand ſich ſelbſt verſetzend, iſt der, der ſich vergangen hat, der Angeklagte, und ſteht er ſo als dieſer im Verhältniß zu ſich ſelbſt als dem Kläger. Hat er, der Kläger, ſeine Handlungen erkannt, ſo wird er nun ſich als der Angeklagte zu ihnen bekennen, die von ihm begangen worden, deren Urheber er ſei. Mit der Erkenntniß wird alſo verknüpft ſein ein Bekenntniß — convictus et confessus virtute liberae voluntatis. Aber auch dazu, daß der Menſch zu ſeiner geſetzwidrigen That ſich bekenne, gehört Muth, und zwar um ſo mehr, da dies Bekenntniß ein Anerkenntniß des Menſchen iſt, daß er in Widerſpruch mit ſich ſelbſt ſei. Das Vergehen iſt an ſich ſchon (sub a) ein innerer Widerſpruch; das Bekenntniß des Angeklagten, was dieſes Vergehen betrifft, iſt alſo das dieſen Widerſpruch in ſich Erkennen. Aber damit iſt der Widerſpruch noch nicht gehoben, der Muth iſt nur geſchärft. Woher nun dieſer Muth in der Weiſe, daß der Angeklagte vor ſich dem Kläger ſchlechterdings nichts verberge, daß das Bekenntniß das aufrichtigſte ſei? Die That iſt vollbracht, ſei es in Gedanken oder Worten oder in Werken, und als vollbracht iſt ſie nicht zu ändern, facta infecta fieri nequeunt. So gehört die That der Zeit an, in welcher ſie geſchehen, und ſo iſt ſie eine Begebenheit, ein Ereigniß. Woher alſo der Muth zu jenem Bekenntniß als einem durchaus aufrichtigen, wenn die That auf dem Thäter haften bleiben muß, und nicht ungeſchehen gemacht werden kann? Daher, daß die That nicht wie eine Naturbegebenheit eine äußerliche und phyſiſch-nothwendige Urſache hat, ſondern daß ſie das Werk der Freiheit iſt, und ob zwar als Begebenheit in der Zeit haftend, als That frei gewollt und vollbracht, in der Freiheit ſelbſt enthalten iſt. Was frei gewollt und gethan worden dem Geſetz zuwider, davon kann das Gegentheil gewollt und in Uebereinſtimmung mit dem Geſetz vollbracht werden, und iſt das Gegentheil vollbracht, ſo iſt die That in der Sphäre der Willensfreiheit ungeſchehen gemacht, wenn ſie auch in der Zeit für die Erinnerung hiſtoriſch bleibt. Der Muth zu jenem Bekenntniß kommt alſo aus der Hoffnung des Thäters, daß ein Aehnliches von ihm nicht weiter vollbracht würde und hiemit die That ausgetilgt werden könne. So ſchlägt die Sünde dem Geiſte eine Wunde; aber hat der Menſch die Sünde erkannt und bereut, ſo iſt die Wunde geheilt, ohne daß eine Narbe bleibt. Dieſe Hoffnung gibt den Muth. Das Vergehen nämlich kann durch und durch getilgt werden, aber dann muß es auch ganz vollkommen ans Licht gezogen ſein, dann muß es der Thäter rein, wie es begangen wird, anerkennen ohne Entſtellung. So iſt das aufrichtigſte Bekenntniß des Menſchen in jener Hoffnung kraft des Muthes aus der Freiheit ſeines Willens möglich. Zu der That, deren der Menſch in der Freiheit ſeines Willens (sub a) ſich ſelbſt anklagt, in eben derſelben (sub b) ſich bekennend, fällt er

c) über ſie und ſich das entſcheidende Urtheil, und iſt er hiermit *Richter* über ſich ſelbſt, — index facinoris ipse ejus et sui ipsius judex est. Dies entſcheidende Urtheil muß wohl unpartheiiſch ſein, denn das zu Grunde liegende Bekenntniß

(b) iſt aufrichtig, und die Anklage (a) iſt aufrichtig. Im ſubjectiven Gewiſſen alſo und kraft deſſelben iſt jeder ſein eigener und zwar gerechter Richter. Näher zeigt ſich die Gerechtigkeit dieſes Selbſtgerichts kraft jener Selbſtanklage und Selbſtbekenntniß in folgenden beſonderen Momenten:

1) Die begangene That hat Folgen, die unmittelbar zu ihr, wie die Wirkungen zu ihrer Urſache, im Verhältniſſe ſtehen. Wie die That beſchaffen iſt, ſo und nicht anders ſind die Folgen aus ihr beſchaffen. Aus Vergehungen kommen Vergehungen; das Verbrechen iſt die Mutter der Verbrechen. Dieſe Folgen werden wohl moraliſche genannt. Aber der ſeine Vergehungen und ſich als den, der ſie begangen hat, erkennende und zu ihnen ſich bekennende iſt in dieſem zweifachen Act ſeiner Willensfreiheit ſich bewußt. Beſtimmt iſt das Bewußtſein derſelben das, daß ſie nur Freiheit ſei in der Harmonie mit der Nothwendigkeit, mit dem Geſetze und der Pflicht. Extra legem nulla libertas. Aber indem die Folgen eines jeden Vergehens ſelbſt wiederum Vergehungen ſind, iſt hiermit die Willensfreiheit zwar nicht annihilirt, denn auch in den Folgen iſt der Menſch mit ſeiner Willensfreiheit thätig, aber doch negirt und beſchränkt. Er kann nun, indem er ſich vergangen hat, und ſeine Vergehungen erkennt und bekennt, doch das Bewußtſein haben, daß, wenn er ſie bereut, er des feſten Entſchluſſes fähig ſei, ihre moraliſchen Folgen zu verhindern. Dieß Bewußtſein, durch den beharrlichen Entſchluß, die moraliſchen Folgen der Vergehungen verhindern zu können, gibt dem Menſchen Muth, über ſich ein ganz unpartheiiſches Gericht zu fällen, ſich ganz gerecht zu richten; gerade indem er ſich ſo beurtheilt, wie er gehandelt hat, iſt er durch das Urtheil um ſo fähiger, den Folgen der Vergehung vorzubeugen. Aber es hat das Vergehen

2) ein Verhältniß zur Perſönlichkeit des Subjekts, deſſen Vergehen es war, mit Bezug auf ſeine Individualität, auf

ſein Leben. In dem Bezuge der Perſonalität auf die Individualität deſſen, der gehandelt hat, haben oder können doch ſeine Handlungen auch Folgen für ihn haben, die ins Leben eingreifen, in die Individualität. Dieſe Folgen der Vergehungen werden wohl natürliche Strafen genannt, und in Anſehung ihrer gilt von den Sünden, deren Folgen ſie ſind: facta infecta fieri nequeunt. Verſchwendung, ein Vergehen, hat und muß Armuth zur Folge haben; es iſt dieß eine ſehr natürliche Folge; dieß greift ins Leben ein. Iſt der ſeiner Vergehungen ſich bewußte der ſich ſelbſt richtende und in dieſem Gericht der Freiheit ſeines Willens ſich bewußte, ſo wird er freilich mit allen ſeinen Vorſätzen jene Folgen nicht direct verhindern können. Jenes Bewußtſein der Freiheit aber kann ihm doch den Muth geben, die natürlichen Folgen ſeiner Vergehung zu ertragen und mit dieſem Muthe das Urtheil über ihn zu beſtimmen: Was ich für meine Thaten leide, das habe ich verdient. Endlich

3) ſtehen jene Folgen der Vergehungen des perſönlichen Subjects in einem Verhältniſſe, wie deſſen Perſonalität ſelbſt zur Societät. Die Geſellſchaft unter Geſetzen lebender Perſonen hat an dieſe Geſetze für die Fälle ihrer Uebertretung Folgen geknüpft, poſitive Strafen. In Anſehung der Handlungen nach dieſem Verhältniß als der des Einzelnen zum Ganzen, tritt das weltliche Gericht ein. Angeklagt wird der Einzelne nicht von ſich ſelbſt, ſondern von irgend einem dritten, und gerichtet wird der Einzelne nicht von ſich, ſondern von einem dritten. Er hat ſich vor dieſem Gericht zu vertheidigen in Anſehung der Thaten, deren er beſchuldigt wird. Iſt er ſchuldig, ſo fällt das Gericht das Urtheil über ihn nach dem Geſetz und unterwirft ihn der Strafe, die das Geſetz beſtimmt hat. Dieſem äußern Gericht kann ſich wenigſtens jenes innere Gericht zugeſellen, wo der, welcher ſich gegen die bürgerlichen Geſetze vergangen hat, indem er angeklagt wird, zugleich ſich ſelbſt anklagt, — indem ihm Zeugen vorgeſtellt werden, zu-

gleich bekennt, — und indem er gerichtet wird, zugleich ſich ſelbſt richtet. Auch dieß Gericht eines Jeden über ſich ſelbſt in Anſehung der poſitiven Folgen ſeiner Handlungen wird und kann ein gerechtes ſein aus dem Bewußtſein ſeiner Willensfreiheit und kraft ſeines Muthes. Wird das Urtheil von dem Gericht gefällt, ſo urtheilt in jenem Gericht der freien Anklage, des freien Bekenntniſſes der Verbrecher ſelbſt: „die Strafe habe ich verdient, ich entziehe mich ihr nicht, vollzieht ſie!“ Durch den Vollzug derſelben gewinnt der Menſch die Freiheit wieder. Die Feigheit aber iſt immer weit davon entfernt, ſich in Anſehung der poſitiven Strafen — der natürlichen ebenſalls — unpartheiiſch zu richten. Muth, ſittlicher Charakter gehört dazu. So iſt der Unterſchied groß (in den „Räubern“) zwiſchen Franz und Karl Moor; jener der infamſte Menſch gegen Vater, Bruder, Braut des Bruders, — endlich ergeht das Gericht über ihn, aber er richtet ſich ſelbſt nicht, ſtrangulirt ſich in der Verzweiflung — das Gewiſſen iſt ihm da nicht rege; um dem Gericht zu entgehen, greift er zum Mittel des Todes. Ganz anders Karl Moor, der auf das Schaffott gehört, wie er ſelbſt will und als ſein Recht fordert. — So iſt jeder fähig, ſich ſelbſt zu richten, aber die Fähigkeit hat zur Bedingung Muth und Unabhängigkeit vom Leben und deſſen Gewährungen. — Der Ausſpruch aber des weltlichen Gerichts kann im Widerſpruch ſeyn mit dem Ausſpruch des ſubjectiven Gewiſſens, ſo daß auf Seiten des letztern die Gerechtigkeit iſt, und auf der weltlichen Seite die Schuld. Der Unſchuldige wird angeklagt und gerichtet; er iſt ſeiner Unſchuld ſich bewußt, und dies Bewußtſeyn kann ihm Muth geben, das alles auszuhalten. Dann ſteht das innere Gewiſſensgericht über dem äußern Gericht.

Jener dreifache Act nun, wie er als das ſubjective Gewiſſen begriffen wird, iſt keineswegs in der Weiſe dieſer Darſtellung ein dreifacher, nicht ſo, daß die Anklage vorhergeht, dann das Bekenntniß folgt und endlich das Urtheil; ſondern die Zeit macht hier keinen Unterſchied, es iſt der Blitzſchlag eines dreifachen Actes in Einem. Dadurch aber erhält der Gewiſſensact für jeden ſeiner nur im Gefühl, Vorſtellung inne werdenden Menſchen etwas unbegreifliches, räthſelhaftes, und daraus kommt das Erſtaunen über einen Menſchen, der geſtern noch Verbrecher war, und heute ſich bekehrt, — das iſt jener Gewiſſensſchlag. Aus dieſer ſcheinbaren Unbegreiflichkeit ferner entſteht der Wahn, es gehe im Gewiſſen und mit demſelben übermenſchlich zu, übernatürlich freilich (denn die Natur hat keine freie Bewegung und kein Bewußtſein ihrer Geſetze, keiner ihrer Acte iſt ein Gewiſſensact), aber übermenſchlich nicht; ſo könnte nur geurtheilt werden, wenn der Act, der das ſubjective Gewiſſen iſt, unbegriffen wäre. Sobald er begriffen iſt, geht es rein menſchlich zu. Doch verknüpft ſich dem ſubjectiven Gewiſſen in jenem dreifachen Acte die Religion, und iſt ſie ihm durch es ſelbſt verknüpft. In dieſer Verknüpfung iſt der ſubjective zugleich ein religiöſer Act, aber auch ohne als ſolcher ein übermenſchlicher zu ſein, doch ſo, daß er auf das Uebermenſchliche hinweiſ't, auf das Göttliche.

Schon in dem oben erörterten erſten Verſuche, den Widerſpruch im ſubjectiven Gewiſſen zu löſen, kam eine Connexion deſſelben mit der Religion vor, indem dort Gott als der vorgeſtellt wurde, welcher in ſeiner Allwiſſenheit und Heiligkeit der den Menſchen im Bewußtſein derſelben richtende, und von welchem dem Menſchen das Gewiſſen gegeben ſei. Einen Glauben an Gott, mithin Religion, ſetzte daher bereits jener Verſuch voraus. Allein dort war es doch nur die Meinung deſſen, der den Verſuch machte, durch welche die Religion mit dem Gewiſſen verknüpft wurde; die Meinung ſelbſt kam aus der Verlegenheit, den Widerſpruch im Gewiſſen nicht löſen zu können; mit ihr wurde das Gewiſſen ſelbſt ſogleich für unbegreiflich genommen, für ein Weſen, das aus ſich ſelbſt nicht begriffen werden könne. Zu der Vorſtellung von Gott nahm daher der Verſuch in dieſer Verlegenheit ſeine Zuſlucht; der Knoten, der gelöſt werden ſollte von der Wiſſenſchaft, wurde durch jenes Herbeibringen Gottes und des Gewiſſens aus ihm in dem Menſchen zerhauen: und ſo war dieſer Gott, wie dort bei Horaz, nur ein Deus ex machina. In der Tragödie will ſich der Widerſtreit nicht löſen laſſen, weil der Dichter es nicht vermag; daher Gott herbeikommt; dahingegen nicht durch die Meinung und irgend eine Noth und Verlegenheit, ſondern durch das ſubjective Gewiſſen ſelbſt, wie der Widerſpruch in ihm ſelbſt ſich gelöſt hat, die Religion mit ihm verknüpft iſt. Das Geſetz nämlich, an welches der Menſch als Richter ſeiner ſelbſt ſich, ſeine Geſinnungen und Handlungen hält, und mit dem er ſie vergleicht, iſt das ewige Geſetz, das ewige Recht, — als ſolches der Wille Gottes in der ewigen Einheit mit der Nothwendigkeit, — und, indem das Geſetz für den Menſchen das Geſetz durch Gott und aus ihm iſt, iſt Er, in ſeiner Freiheit, indem ſein ewig freier Wille das Geſetz iſt, der Urheber des Geſetzes. Schon der Glaube an ihn, den Urgrund des Geſetzes und des Rechts, die Religion, noch mehr die Erkenntniß von ihm, deſſen Willen das Geſetz und der des Geſetzes Grund iſt, — dann die Erkenntniß der Willensfreiheit ſelbſt bringt mit ſich, daß durch das Gewiſſen, das ohne das göttliche Geſetz nichts vermag, die Religion mit ihm connex ſeyn muß. Hier iſt es alſo nicht die Unbegreiflichkeit und eine Verlegenheit, wie oben, ſondern vielmehr die Begreiflichkeit und Erkenntniß ſelbſt, durch die die Einſicht gewonnen wird, daß Subject und Religion durch das Gewiſſen ſelbſt von einander unzertrennlich ſind. Die Religionen, welche, wie die polytheiſtiſchen ohne Ausnahme, nur erſt die Ahnung haben des alleinigen Gottes als des Urgrunds des Seins, Wiſſens, Wollens und Thuns, und dann die monotheiſtiſchen, welche, wie die iſraelitiſche, muhammedaniſche, zwar den Gedanken haben des alleinigen Gottes, aber denen die Erkenntniß Gottes doch mangelt, — enthalten auch noch nicht beſtimmt die Anerkenntniß des innern Zuſammenhangs zwiſchen Gewiſſen und ihnen ſelbſt. Der Zuſammenhang iſt da, aber noch nicht erkannt. Die chriſtliche Religion, weſentlich von allen andern unterſchieden dadurch, daß ſie die Erkenntniß Gottes zum Inhalt hat, ſpricht auch die Unzertrennlichkeit des Gewiſſens mit ihr ſelbſt aus, und in keiner andern poſitiven Religion iſt ſo oft und laut die Rede vom Gewiſſen. Sie iſt daher mit Recht die Religion des reinen und guten Gewiſſens genannt worden. Uebrigens beweiſt wenigſtens Ein Factum, nämlich der Eid, indirect für jenen Zuſammenhang des ſubjectiven Gewiſſens mit der Religion. Der Religionsact nämlich als der Eid iſt in allen Religionen auch Gewiſſensact; gleichviel ob polytheiſtiſch der Eid abgelegt wird, oder monotheiſtiſch, oder chriſtlich, er bezieht ſich auf das Gewiſſen deſſen, der ihn ſchwört; und ſo wird der Beamte als weltlicher Richter und bei jedem andern Amte in Eid und Pflicht genommen mit Bezug auf ſein Gewiſſen. Sei der Eid promiſſoriſch, aſſertoriſch, purgatoriſch, er iſt Beziehung auf das Gewiſſen. Die chriſtliche Kirche hat in dieſer Beziehung eine beſondere Inſtitution, daß von dem Geiſtlichen jeder, wenn er einen Eid abzulegen hat, vorbereitet wird. Aber ohne in das Gewiſſen zu reden, kann er die Vorbereitung nicht vornehmen. Ja, die ganze theologiſche Moral iſt die Wiſſenſchaft vom Gewiſſen und der beſondere Abſchnitt iſt nur der Grundartikel.

III. Das Gewiſſen ſelbſt in ſeinem Begriff und ſeinem Grunde.

Durch den Begriff, in deſſen Elementen — dem Allgemeinen, Beſonderen und Einzelnen — das Gewiſſen ſein Beſtehen hat, und durch den Grund, aus welchem das Gewiſſen entſteht, erhält daſſelbe Beſtimmungen, deren Erkenntniß in ihrem Unterſchied von und in ihrem Verhältniß zu einander die Erkenntniß des Gewiſſens ſelbſt iſt. Daher

§. 38.

Beſtimmungen des Gewiſſens im Einzelnen.

Im Einzelnen iſt es ſelbſt das Gewiſſen des Einzelnen, mein, dein Gewiſſen, alſo das ſubjective Gewiſſen. Unmittelbar hat daſſelbe

a) einen Bezug auf jeden, deſſen Gewiſſen es iſt, und enthält es Beſtimmungen aus dieſem Bezuge. Sie ſind die beiden:

1) die poſitive — positio conscientiae recti in singulo quoque — in welcher die negative Beſtimmung aufgehoben iſt. Das Gewiſſen in dieſer Poſitivität iſt die Gewiſſenhaftigkeit. In dieſer Beſtimmtheit iſt das Gewiſſen eines Menſchen zuvörderſt das Wiſſen deſſelben von ſeinen Pflichten, wie er ſie im Leben hat, er erkennt ſie; aber dadurch iſt er noch nicht der Gewiſſenhafte. Jene Beſtimmtheit iſt weiter die der Beziehung, die der Menſch, welcher ſeine Pflichten weiß, ſeinen Entſchlüſſen und Handlungen auf dieſelbe gibt, und in welcher Beziehung auf die von ihm gewußten Pflichten er ſeine Entſchlüſſe und Handlungen hält und feſthält. So erſt iſt er der Gewiſſenhafte. Die Gewiſſenhaftigkeit daher begreift ſich nicht durch die bloße Reflexion auf das Wiſſen der Pflichten in abstracto und auf das ihnen in abstracto ſich fügen, ſie thun und vollbringen wollen, ſondern es gilt concrete Pflichten. Die andere Beſtimmtheit

2) iſt die negative, aber ſo, daß in dieſer Negation das Poſitive aufgehoben iſt, — alſo nicht das pure Nichts, ſondern das Nichts von Etwas. Das Gewiſſen des Einzelnen in dieſer negativen Beſtimmtheit iſt die Gewiſſenloſigkeit. Aber damit iſt nicht geſagt, daß das Gewiſſen nur nicht da ſei, ſondern daß ein Anderes ſogar anweſend ſei. Auch in dieſer Beſtimmtheit fehlt es am Wiſſen der Pflichten nicht, aber es fehlt dem, der ſie weiß, an dem Willen, ſeinen Abſichten, Handlungen die Beziehung auf ſeine Pflichten zu geben, und nur aus ſeinen Pflichten Plane zu entwerfen.

In dieſer zweifachen Beſtimmtheit nun iſt das ſubjective Gewiſſen ſelbſt erkannt bloß als das des Subjects, denn jene zweifache Beſtimmtheit iſt die des Subjects; und um dieſe Erkenntniß war es ja nicht zu thun. Freilich nicht! aber ſie vermittelt eine Erkenntniß, um welche es zu thun iſt. Nämlich

b) eben mittelſt jener zweifachen Beſtimmtheit des Menſchen, der Gewiſſen hat oder nicht, iſt erkennbar eine Beſtimmtheit am ſubjectiven Gewiſſen ſelbſt. Dieſe Beſtimmtheit am Gewiſſen ſelbſt iſt gleichfalls einerſeits eine poſitive, anderſeits eine negative. Das ſubjective Gewiſſen in ſeiner poſitiven Beſtimmtheit, die negative in ſich aufhebend, iſt die Regſamkeit, Lebendigkeit an und für ſich, die auf das Wiſſen von den Pflichten und auf das Wollen und Thun derſelben geht, — ſie iſt die eigene innere Regſamkeit abgeſehen von den Subjecten, deren Gewiſſen es ſei. Für dieſe Regſamkeit aber, für den Gedanken derſelben fehlt das Wort, und die Vorſtellung tritt an die Stelle, und nennt's die Zartheit des Gewiſſens. Ebenſo verhält es ſich auf der andern Seite mit der negativen Beſtimmtheit, die das Gewiſſen an ihm ſelbſt hat, — die die Freiheit des Gewiſſens iſt. Das zarte Gewiſſen iſt das freie Gewiſſen.

Die Zartheit des Gewiſſens — conscientia recti est tenera —

1) wird nicht durch das Subject, deſſen Gewiſſen es iſt, an daſſelbe gebracht, ſondern ſie iſt ſeine Beſtimmtheit durch es ſelbſt, ihm alſo an und für ſich weſentlich. Es verhält ſich damit, wie mit der Helligkeit des Lichts: durch das Geſicht wird an das Licht das Helle nicht gebracht, es iſt daſſelbe vielmehr eine Beſtimmtheit, ein Prädicat des Lichts durch die weſentliche Natur des Lichts ſelbſt; und wenn dieſe Helle verſchiedene Grade hat bis zum Trüben, ſo hängt das von dem Medium ab, in welches das Licht ſcheint, von der Atmoſphäre, deren Dünſten u. ſ. w. Aehnlich verhält es ſich mit der Zartheit des Gewiſſens, es iſt an ſich zart, wie das Licht an ſich hell. Die Momente nämlich in den Motiven für zu faſſende Entſchlüſſe,

in dieſen Entſchlüſſen als frei gefaßten ſelbſt, und in den freien Handlungen aus dieſen Entſchlüſſen, — die Momente in jeder freien Bewegung vom Entſchluß bis zur That ſind, weil die Bewegung frei iſt, fein, ſubtil; aber ſo fein ſie ſind, vermag das Gewiſſen kraft ſeiner Zartheit (Regſamkeit) ſie zu faſſen und keines jener Momente zu überſehen. „Nichts iſt ſo fein geſponnen, es kommt endlich an die Sonnen“ durch das Gewiſſen ſelbſt in ſeiner geiſtigen Zartheit.

2) Bei der Freiheit des Gewiſſens wird gar leicht und gewöhnlich allein an den Menſchen gedacht, deſſen Freiheit ſie ſei, und dann iſt dem Begriff der Gewiſſensfreiheit entgegengeſetzt der Begriff des Gewiſſenzwangs, wenn der eine durch den andern, der ihn überredet u. ſ. w., genöthigt wird, für Pflicht zu erkennen, was nicht Pflicht iſt. Aber hier kommt in Betracht die Freiheit an dem Gewiſſen ſelbſt; ſie iſt ihm ebenſo weſentlich wie jene Zartheit und eine Beſtimmtheit durch es ſelbſt: an und für ſich frei, per se et ex semet ipsa libera conscientia recti. Worin beſteht nun dieſe Freiheit? — Das ſubjective Gewiſſen, von den Subjecten abgeſehen, deren Gewiſſen es iſt, iſt an ſich das Wiſſen von dem Geſetz, der Pflicht, vom Recht, und zwar in concreto. Dieſes Wiſſen oder das Gewiſſen als dieſes Wiſſen verhält ſich nicht gleichgültig gegen den Gegenſtand des Wiſſens, gegen Pflicht und Recht; aber Pflicht und Recht ſind, was ſie ſind, lediglich und allein für den Willen, weſſen Wille er ſei. Der Wille iſt's, der die Richtung ebenſowohl zur Pflicht hin, als von ihr weg zum Pflichtwidrigen nehmen kann. Das Gewiſſen ſelbſt verhält ſich gleichgültig gegen die Richtung, die der Wille nehme; dieſe Gleichgültigkeit iſt ſeine Freiheit, und ſo iſt es das an und für ſich freie Gewiſſen. Was unter a) die Gewiſſenloſigkeit war, die Gleichgültigkeit des Menſchen gegen Pflichten, das iſt unter b) die Gleichgültigkeit des Gewiſſens gegen die Richtung des Willens, das iſt die Gewiſſensfreiheit. Gäbe das Gewiſſen dem Willen die Richtung

zum Geſetz und zur Pflicht hin, ſo würde daſſelbe hiemit dem Willen Gewalt anthun und die Freiheit des Willens unmöglich machen. Das Gewiſſen wäre Tyrann über den Willen, das Gewiſſen wäre der Herr der Freiheit; aber das Gewiſſen iſt der Freiheit wegen da. Seine eigene Weſenheit iſt daher die Freiheit, jene Gleichgültigkeit. Der Sinn des Thiers gibt dem Triebe des Thiers die Richtung auf den Gegenſtand hin, der in den Sinn fällt; der Sinn nöthigt das Thier zu der Richtung, der Sinn verhält ſich nicht gleichgültig gegen den Trieb: das Thier iſt unfrei in allen ſeinen Bewegungen, es ſteht unter der Herrſchaft des Sinnes. Hört das Schaaf das Klingeln, ſo geht es dem Gehör nach, durch das Hören wird der Trieb rege. Daraus ergibt ſich die Unrichtigkeit der Anſicht von Jacobi, das Gewiſſen ſei ein angeborener Inſtinct, ein höherer Trieb. So ſtände der Menſch unter der Herrſchaft des Gewiſſens. —

Beiderlei Beſtimmtheit aber, die Zartheit und Freiheit, iſt dem Gewiſſen weſentlich, geht durch es ſelbſt aus ihm in das Subject ein, deſſen Gewiſſen es iſt, und wird ſolcherweiſe die eine wie die andere Beſtimmtheit eine Eigenſchaft oder Beſchaffenheit des Subjects ſelbſt, das Gewiſſen hat. Daher

c) Der Menſch, wenn er nach a, der Gewiſſenhafte iſt, und nach b, ein zartes Gewiſſen hat, iſt 1) der ſcrupuloſe. Die Zartheit des Gewiſſens, in die Gewiſſenhaftigkeit zurückkehrend, wird die Scrupuloſität. Dieſe Scrupuloſität iſt wirklich eine Virtuoſität des Menſchen, ein ſittlich charakteriſtiſches Moment durch den Menſchen in ſeiner Willensfreiheit ſelbſt. Aber worin beſteht ſie dem Weſen nach? Wie ſchon das lateiniſche Wort — scrupulus — zeigt, kommt bei ihr der Zweifel in Betracht als ein drückendes Steinchen im Gewiſſen. Der Gewiſſenszarte und ſo Gewiſſenhafte hat keine Bedenklichkeit in Anſehung ſeiner Pflichten und Rechte, daß ſie Pflichten ſind, und daß er nur vermöge ihrer Rechte habe; das weiß er gewiß, darin iſt er der Gewiſſenhafte. Aber er kommt in Verhältniſſe oder in Umſtände, wo es für ihn zweifelhaft wird, was zu thun oder zu unterlaſſen ſei, damit er der Pflicht genüge und kein Recht verletze. So lange er in dieſem Zweifel iſt, beſchließt er nichts und handelt er nicht, das leidet ſein zartes Gewiſſen nicht und ſeine Gewiſſenhaftigkeit. Lieber gibt er jeden Vortheil auf, der ihm durch die That werden würde, als daß er die That unternähme, ſo lang er zweifelt, ob ſie recht ſey oder nicht. Das wahrhaftig iſt eine Tugend. „Quod dubitas, ne feceris!“

Die Freiheit des Gewiſſens 2) geht in das Subject, deſſen Gewiſſen es iſt, ein, und da ſteht es denn ums Subject ſchlecht. Die Zartheit wird zur Scrupuloſität. Wozu aber wird dieſe Freiheit? ſie wird endlich zur Gleichgültigkeit gegen Pflicht und Recht. Das iſt ſie als Gewiſſensfreiheit. Der Gewiſſenloſe, wenn er der Gewiſſensfreie iſt, wird der Leichtſinnige, und dieſer Leichtſinn, das poſitive Gegentheil der Scrupuloſität, führt dann weiter. Der leichtſinnige Menſch nämlich iſt vorerſt noch recht wohl ſeiner Pflichten ſich bewußt; aber wie das Gewiſſen dem Willen keine Richtung gibt auf Pflicht und Recht, ſo wird nun der Gewiſſenloſe — der Leichtſinnige, indem er gleichgültig gegen Pflicht und Recht wird. Er kennt ſeine Pflichten, Anderer Rechte auch, aber er nimmt's damit nicht genau, geſchweige gar, daß er bedenklich werden ſollte, ſondern geht leichten Sinnes über Pflicht und Recht hinaus. Iſt ihm eine That gelungen d. h. hat ſie ihm Vortheil gebracht, ſo freut er ſich deſſen, wenn auch Pflicht und Gewiſſen ſich gegen die That erklären. Iſt die That zum Nachtheil ausgeſchlagen, ſo wird er ärgerlich, geſetzt auch das Mißlingen ſei zum Vortheil der Pflicht ausgeſchlagen. Beide, dieſe Scrupuloſität und dieſer Leichtſinn, von der Gewiſſenhaftigkeit und Gewiſſenloſigkeit her, gehen endlich in ihre Extreme und ſind

d) hierin noch zu betrachten. Die Scrupuloſität

1) im Extrem iſt die *Gewiſſensängſtlichkeit*. Wo ſie vorkommt, wird im gemeinen Leben geurtheilt: der Menſch habe ein enges Gewiſſen, und in dieſer Beengtheit iſt er von Seiten ſeines freien Willens der ſchwache. Jene Scrupuloſität, die Energie, hat ſich, indem zur Gewiſſensängſtlichkeit hinaufgeſteigert, hier zur Schwäche ſelbſt herabgeſetzt. Das Gewiſſen nämlich iſt eine urtheilende Macht, praktiſche Urtheilskraft; aber zum Urtheilen gehört Verſtand und nicht blos das Bewußtſein von Pflicht und Recht, ſondern auch Erkenntniß von allem dem, was der Pflicht und dem Recht gemäß beſchloſſen werden kann und wird. Durch Mangel an Energie des Verſtandes, durch Mangel an Umſicht, Klugheit wird die Scrupuloſität des Gewiſſens zur Gewiſſensängſtlichkeit, zu einer moraliſchen Schwäche, zur Kränklichkeit des Geiſtes, und als dieſe zeigt ſie ſich dann in folgenden beſonderen Momenten:

α) der Pflicht als ihm obliegend iſt der Menſch ſich wohl bewußt, nur vermag er nicht bei der Schwäche ſeines Verſtandes zu erkennen, wo und in wie weit ſeine Pflicht für irgend einen Entſchluß in Anwendung komme oder nicht. Er will das Gute (iſt gewiſſenhaft), weiß nur in einem Fall ſich ohne Rath wie? Bedenklich und ſcrupulos wendet er ſich nun an Andere, um bei ihnen Rath zu holen.

β) Der Gewiſſensängſtliche hat einen Entſchluß zu faſſen, die Veranlaſſung iſt dringend, aber er iſt bedenklich, ſcrupulös. Der Entſchluß geht auf Pflicht und Recht, darüber zweifelt er nicht — allein wenn er ihn vollzieht, ſo unterzieht er ſich Verhältniſſen, von denen er nicht voraus weiß, was für ihn dabei herauskommt; das macht ihn bedenklich. Willen hat er wohl, aber jene Bedenklichkeit hindert die That. Vorhin rathlos, nun thatlos, — und zwar nicht weil er aus der That unangenehme Folgen für ſich befürchtet (er iſt ja gewiſſenhaft), er kann nur nicht zum Entſchluß kommen und zur That, weil er Verhältniſſe beſorgt, die ihn in Gefahr bringen, der Pflicht nicht Genüge zu thun. Er unterläßt alſo lieber die That, weil er fürchtet, hinter Pflicht und Recht zurückzubleiben. Es iſt die Aengſtlichkeit des Menſchen vor der Zukunft, er hat den Muth nicht, Pflichten zu übernehmen, weil er Pflichten, denen er nicht gewachſen wäre, übernehmen müßte.

γ) Es iſt zur That gekommen, und hintendrein wird der Menſch deſſen gewiß, daß er mit der That Pflicht und Recht verletzt habe. So wie die That durch ihn und ſein Gewiſſen als Vergehen anerkannt worden, drückt ihn das Gefühl des Schmerzes, der Reue darüber; aber er kann ſich nun auch gar nicht zufrieden geben, jammert, überläßt ſich dieſem Gefühl, bleibt in dieſer Abſpannung ſtehen, ohne einen kräftigen Entſchluß zu faſſen. In dieſer Reue, wo der Menſch nicht Troſt weiß, iſt er der Hoffnungsloſe. In Anſehung der Gewiſſens-Aengſtlichkeit wird alſo der Menſch rathlos, thatlos, hoffnungslos. Dies zu heben, gehört dem Geiſtlichen an.

2) Der Leichtſinn in ſeinem Extrem. In dem Grade, worin die Gleichgültigkeit des Menſchen gegen ſeine Pflichten und die Rechte anderer zunimmt oder ſich ſteigert, nimmt ſein Bewußtſein der Pflicht und des Rechts ab. In dieſer Abnahme jenes Bewußtſeins hebt er an,

α) ſeiner Pflicht gar nicht mehr zu gedenken, der Rechte Anderer an ihn noch kaum, aber deſto beſtimmter ſeiner Rechte an ſie. Dieß ſteigert ſich weiter

β) dahin, daß auch die Rechte, wie die Pflichten, keine Bedeutung mehr für den Menſchen haben als Recht, ſondern an die Stelle des Rechts die Klugheit, Pfiffigkeit, die Gewalt tritt, und an die Stelle der Pflicht die Begierde, Leidenſchaft, das Streben ihrer Befriedigung. So bis zur Tyrannei und zum Deſpotismus. Auch dabei bleibt die Bewegung nicht ſtehen, ſondern

γ) der gegen Pflicht und Recht ſchlechthin gleichgültig gewordene in dem höchſten Intereſſe an ſich will auch von andern nichts mehr hören, was Pflicht und Recht angehe. Solche Reden verträgt er nimmer. Die Energie des Verſtandes kann in dieſer Steigerung des Leichtſinns ſehr groß ſein, der Wille auch, aber die Freiheit des Willens iſt hin. Der Menſch iſt ſeinen Leidenſchaften hingegeben, er hat ſich der Sphäre der Freiheit entzogen, welche iſt die des Geſetzes und der Pflicht. Er iſt entſchiedener Sklave. Mahnungen, Erinnerungen an ihn durch andere dürfen nicht kommen, er läßt ſie nicht an ſich. Er hat Ohren und hört nicht, er hat Augen und ſieht nicht das Recht, was ihm vor Augen liegt. Gedanken von Recht und Pflicht ſind in ihm, dem Gleichgültigen, nicht anzuregen. Die Bibel neuen Teſtaments hat für dieſe Bewegung aus dem Leichtſinn bis in ſein Extrem verſchiedene Ausdrücke; ſie kann dieſelbe nicht vielfach genug bezeichnen. Die Bewegung ſelbſt aus der Freiheit zur abſoluten Knechtſchaft iſt bezeichnet durch *παχύνεσθαι*, die innere Zuſammengezogenheit des Menſchen zu Pflicht und Recht heraus in ſich ſelbſt; — *σκληρύνεσθαι*, das verhärtete Herz, die Herzenshärtigkeit; — *πωρῶσθαι*, occalescere, der ganze Menſch iſt in Anſehung ſeiner Intelligenz und ſeines Willens wie eine Schwüle ohne Gefühl geworden. Seltſam iſt der deutſche Ausdruck zur Bezeichnung jenes Extrems: „Verſtocktheit,“ das damit bezeichnete Extrem iſt das poſitive Gegentheil der Gewiſſenszartheit. Die Vorſtellung aber des Zarten iſt eigentlich aus dem Pflanzenreich hergenommen; gegen das thieriſche Leben, ein derbes, iſt das Pflanzenleben ein zartes. Aber wenn in der Pflanze durch widerwärtige äußere und innere Hinderniſſe allmählig ſich die Säfte verdichten, ſo nimmt in den Gefäßen, worin ſie circuliren, das Leben ab, es verſtockt ſich die Pflanze im dürren Holze. Was das pflanzliche Leben iſt für das pflanzliche Individuum, das iſt das Gewiſſen als das geiſtige Leben für den Menſchen in ſeiner Perſonalität. Das Gewiſſen iſt jene geiſtige Kraft, die verblichen iſt in jenem, ſeine moraliſche Kraft iſt todt, er iſt der verſtockte Sünder. Die Criminaljuſtiz hat merkwürdige Beiſpiele von der Gewiſſensloſigkeit in dieſem Extrem als Verſtocktheit. Obgleich nun dieſe Verſtocktheit des Menſchen den Schein hat des Vernichtetſeins ſeines Gewiſſens, obgleich die Verſtocktheit die ſchlechthin annihilirte Gewiſſenhaftigkeit zu ſein ſcheint, ſo iſt doch, wie groß auch dieſer Schein ſei, nicht zu beweiſen, daß dem verſtockteſten Sünder das Gewiſſen ausgegangen ſei; denn er lebt ja, iſt ſich ſeiner bewußt, er iſt ja noch ein perſönliches Subject und das Gewiſſen iſt ein Attribut der Perſonalität. Es läßt ſich da nur ſagen: einen ſolchen Menſchen dahin zu bringen, daß das Gewiſſen rege werde, ſei unendlich ſchwer, aber keineswegs unmöglich. Darin hätte nun die Criminalgeſetzgebung zu bedenken, ob verſtockte Verbrecher zum Tode zu verurtheilen oder ob ſie leben zu laſſen ſeien bei allen möglichen Verſuchen, ſie zu beſſern. Das nämlich iſt in dieſer Verſtocktheit ein äußeres Kennzeichen derſelben, daß der Menſch ſich ſchlechterdings nicht über das, was er begangen hat. Vorwürfe macht, daß er es ſich und anderen nicht als ein Vergehen eingeſteht, und daß er alſo auch über ſich kein entſcheidendes Urtheil fällt. So fällt alſo der Verſtockte dem weltlichen Gericht allein anheim. Es iſt das objective Gewiſſen (die praktiſche Urtheilskraft) des Richters, welches über die Verſtocktheit richtet.

§. 39.

Beſtimmungen des Gewiſſens im Beſondern.

(Vergl. §. 36.)

Was der Einzelne will und thut in Bezug auf Pflicht und Recht, das wird von ihm eben dieſer Beziehung wegen nicht als dem blos einzelnen und in ſeiner Einzelnheit gewollt und gethan; darin vielmehr verhält ſich der Einzelne zum Allgemeinen. Ohne den Bezug auf Pflicht und Recht hat das Thun des Einzelnen und ſein Wollen auch nur ein Verhältniß zu ihm dem Einzelnen; z. E. im Wählen dieſes oder jenes Nahrungsmittels. Aber wo der Einzelne in Anſehung ſeines Lebens den Entſchluß faßt und vollzieht den Selbſtmord, iſt dieſe That des Einzelnen nur in Bezug auf Geſetz und Pflicht möglich und geht damit auf das Allgemeine hin; es iſt nicht ſein Wiſſen, ſondern es iſt das Gewiſſen als das ſeine und das allgemeine. So bei allen Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt, bei der Pflicht der Mäßigung, der Sorge für den guten Namen. Das Gewiſſen des Einzelnen alſo als die praktiſche Urtheilskraft, wo er nicht ſich unmittelbar zum Gegenſtande hat, wo es alſo nicht das ſubjective Gewiſſen iſt, iſt gerichtet auf die Handlungen, die er beſchließt und verrichtet, ſie kommen in Betracht; und in Anſehung ihrer iſt das Gewiſſen urtheilend, die praktiſche Urtheilskraft, und ſomit das Gewiſſen im Beſondern, das objective.

1) Dem zu faſſenden Entſchluß geht die Ueberlegung und dieſer geht das Vorhaben vorher. Ohne alle Ueberlegung kann gewollt und gehandelt, aber ohne Ueberlegung kann nicht beſchloſſen und kein Entſchluß gefaßt werden. Der concrete Willensact, welcher Entſchluß genannt wird, hat zu ſeiner Bedingung einen Denkact, die Ueberlegung. Beim Decretum geht nothwendig Meditation voraus. Was wird denn überlegt vor dem Entſchluß? Das Vorhaben, ob es pflichtgemäß oder nicht ſei, und darnach beſchließt er es zu thun oder nicht. Die Ueberlegung alſo hält gewiſſermaßen die Mitte — terminus medius — zwiſchen dem Vorhaben und zwiſchen der That. In dieſer Ueberlegung nun iſt entweder, mit Bezug auf den zu faſſenden Entſchluß, das Gewiſſen regſam oder nicht; es iſt nicht thätig, wenn blos überlegt wird, ob das Vorhaben des Menſchen nützlich oder ſchädlich ſei; es iſt aber thätig, wenn er überlegt, ob das Vorhaben der Pflicht gemäß oder zuwider ſei. Im letzten Falle geht alſo das Gewiſſen als urtheilende Macht der zu faſſenden Entſchließung und That vorher, und iſt eben dieſes

Vorhergehen eine Beſtimmung, die das Gewiſſen hat. Es wird daſſelbe ſo als conscientia antecedens bezeichnet.

2) Während der Entſchluß gefaßt und vollzogen wird, iſt der Handelnde ſich entweder des Geſetzes und der Pflicht bewußt oder nicht. Im letztern Falle verhält er ſich, was das Gewiſſen betrifft, indifferent, als ſei kein Gewiſſen da; im erſtern Falle aber iſt ſein Bewußtſein entweder das, daß der Entſchluß und die That mit dem Geſetz und Pflicht übereinſtimme, oder ihr widerſtreite. Dieſes Bewußtſein während des Entſchluſſes und der That iſt das Gewiſſen, welches alſo hier als ein Act vergeſellſchaftet iſt dem Entſchluß als dem Willensact und der That, wie ſie ausgeführt wird. Das Gewiſſen hat hiernach die Beſtimmung an ſich, das den Entſchluß und die That begleitende zu ſein, — conscientia concomitans. Iſt der Menſch, während er ſich entſchließt und handelt, der Pflicht und des Geſetzes ſich nicht bewußt, ſo kann der Entſchluß mit großer Zuverſicht gefaßt und die That vollbracht werden. Es gilt dann etwa nur, daß klug, fein und verſtändig überlegt, beſchloſſen, und geſchickt gehandelt werde, indem das Bewußtſeyn von Pflicht und Geſetz dabei nicht obwaltet. Nun auch während der Entſchließung und That der Handelnde deſſen gewiß iſt, daß beides mit der Pflicht übereinſtimme, gibt ihm das eine Sicherheit, eine Entſchiedenheit in Wort und Werk. Aber dieſe Sicherheit iſt doch qualitativ verſchieden von jener Sicherheit, welche nicht die der Willensfreiheit iſt, wie dieſe: hier iſt die Freiheit gedeckt durch das Bewußtſeyn der Pflicht. Hingegen wo man während der Faſſung des Entſchluſſes und der That ſich bewußt iſt, daß Entſchluß und That der Pflicht zuwider iſt, da fehlt die Sicherheit, er hat das Gewiſſen nicht für ſich, ſondern gegen ſich, es tritt die Schüchternheit ein, bis er es nach und nach zu einer gewiſſen Fertigkeit gebracht hat, durch das ſprechende Gewiſſen ſich nicht ſtören zu laſſen in ſeinen Entſchlüſſen und Thaten;

da tritt die Sicherheit wieder ein, wenn ſein Leichtſinn weit genug gegangen iſt, und die Gewohnheit des Unrechthuns. Bekanntlich heißt es: der Lügner muß ein gutes Gedächtniß haben. Hat er ſich vergangen, und wird er darüber zu Rede geſtellt, ſo kann ſeine Maxime dabei die ſein, die That zu läugnen. Indem er ſie befolgt, muß er ſich wohl hüten, irgend etwas auszuſprechen, wodurch, daß er ſich vergangen habe, an den Tag komme. Vornemlich alſo hat er zu vermeiden, daß er in ſeinen Ausſagen ſich ſelbſt widerſpreche; ſonſt iſt er alsbald in Gefahr, ſich dadurch zu verrathen; er muß alſo ein gutes Gedächtniß haben. Aber das reicht doch nicht hin. Wenn nemlich während der That das Gewiſſen rege war (conscientia concomitans), ſo kann, indem er über die That befragt wird und ſie läugnet, ſo gut ſein Gedächtniß ſei, irgend ein Umſtand wieder das Gewiſſen rege machen; dann verräth er ſich durch's Gewiſſen unwillkührlich. Alſo jene Maxime iſt unzuzureichend, es muß zu ihr die andere kommen, daß er nemlich als Lügner ſuche, ſich vom Gewiſſen zu befreien. Herzenshärtigkeit und gutes Gedächtniß können ihm durchhelfen, ſo daß nichts ihn irre macht.

3) Es kann ſein, daß weder vor dem Entſchluß und ſeiner Vollziehung, noch während derſelben das Gewiſſen ſich regt als vorhergehendes oder begleitendes, aber daß es, nachdem die That geſchehen iſt, zur Vergleichung derſelben mit der Pflicht und dem Rechte kommt, folglich auch zur Ueberlegung, daß alſo das Gewiſſen nach der That die genannte Bewegung iſt, — Vergleichung, Ueberlegung. Es kann ſein, muß aber nicht ſein. Im Gegentheil, der gehandelt hat, kann hintendrein ſeine Handlung vergleichen mit dem, was aus ihr für ihn oder gegen ihn herauskam, nach dieſer Vergleichung ſich ſelbſt in Anſehung ſeiner That beurtheilend. Dann iſt dieſer Beurtheilungsact kein Gewiſſensact; denn die That iſt nicht verglichen mit der Pflicht und dem Recht, ſondern mit dem

Nutzen oder Schaden, den ſie brachte. Kommt aus ſeinem Entſchluſſe und aus der That für den Thäter irgend ein bedeutender Vortheil heraus bei ſeiner Gleichgültigkeit gegen Pflicht und Recht, ſo urtheilt er: da war ich klug. Hat ſeine Handlung das Gegentheil des Vortheils, einen Schaden u. ſ. w. zur Folge, ſo ſchlägt er ſich wohl vor die Stirne, ſagend: welch ein Thor war ich, das hätt' ich ſollen bleiben laſſen. Die Freude oder der Verdruß über die That haben alſo mit dem Gewiſſen nichts zu thun. Wenn auch das Gewiſſen nach der That ſich regen ſollte, ſo wird er es nicht an ſich kommen laſſen. Iſt hingegen die begangene That verglichen mit der Pflicht, dem Geſetz, dann iſt dieſe Vergleichung ein Gewiſſensact, und hat darin das Gewiſſen die Beſtimmtheit des nachfolgenden, conscientia consequens. Aber ſo iſt es ja die Zeit in ihren Momenten der Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit, durch die das Gewiſſen im Beſondern jene dreifache Beſtimmung hat; denn als das vorhergehende Gewiſſen bezieht es ſich auf die Zeit im Momente der Zukunft, — Entſchluß und That ſind noch nicht, ſind noch ein Künftiges; ſo hat es die Beſtimmtheit des Vorhergehenden; als begleitendes bezieht das Gewiſſen ſich auf die Zeit im Momente der Gegenwart, — während entſchloſſen und vollzogen wird, iſt das Gewiſſen ſelbſt urtheilend rege; und als nachfolgendes bezieht es ſich auf die Zeit im Momente der Vergangenheit, — res acta est, res gestas secum reputat. Hiermit nun gewinnt es den Schein, als wären jene drei Beſtimmungen an das Gewiſſen von außen her gebracht durch die Zeit in ihren drei Momenten, als wären dieſe Beſtimmungen dem Gewiſſen als praktiſcher Urtheilskraft im Beſonderen ganz außerweſentlich. Dieſer Schein hat ſich geltend gemacht bei den Philoſophen und bei den moraliſirenden Theologen. Dazu kam, daß die altſcholaſtiſche Theologie zuerſt das Gewiſſen in jener dreifachen Beſtimmung begriff. Aber aus der gegebenen Erörterung ergibt ſich, daß der Schein keine

Wahrheit habe, er verſchwindet nemlich, ſobald **Folgendes** überlegt wird: Der Gewiſſensact iſt wie jeder Willensact ein freier. Wenn nun die Freiheit begründet wäre durch die Zeit in ihren Momenten, dann würde ſie nicht die Freiheit ſein, ſondern die blos natürliche Nothwendigkeit. Daraus entſpringt der Schein, daß jene Beſtimmungen des Gewiſſens es ſelbſt nichts angingen, ſondern durch Reflexion des Scholaſtikers auf die Zeit an daſſelbe gebracht werden. Allerdings hat die Freiheit, ſie ſei die des Denkens oder Wollens, alſo auch das Gewiſſen als freies Urtheilen ihren Grund nicht in der Zeit, ſondern ihr Grund iſt ſie ſelbſt. Schon mit der bloßen Vorſtellung, daß die Freiheit durch etwas Anderes als die Freiheit ſein könne, iſt der Fataliſmus da. Allein ein anderes iſt doch: „die Zeit begründet nicht die Freiheit,“ und ein anderes: „die Zeit iſt das Bedingende der Freiheit.“ Jeder Gewiſſens- und Willensact, indem er kein blos Gedachtes, nur Abſtractes, ſondern ein Act, ein Concretes iſt, iſt ein Act in der Zeit, nicht aus ihr, aber in ihr. Frei kann weder gewollt noch gedacht werden wirklich außer in der Zeit, wenngleich unabhängig von der Zeit. Das Wirkliche der Freiheit in allen Beziehungen und das Wirliche des Gewiſſens iſt das Geſchichtliche, und ſo ſind jene drei Beſtimmungen an dem Gewiſſen durch das Gewiſſen ſelbſt und nicht an es gebracht. Aber jene Beſtimmungen des Gewiſſens an ihm ſelbſt werden Beſtimmungen des Subjects, deſſen Gewiſſen es iſt, und da ſind ſie durch das Gewiſſen an den, der es hat, gebracht und haben eine andere Form, die ſubjective. Nemlich

ad 1. Indem vor dem zu faſſenden Entſchluß und vor der That der Menſch ihn und ſie mit der Pflicht nicht vergleicht, alſo keine Ueberlegung, welche die des Gewiſſens wäre, anſtellt, befindet er ſich mit Bezug auf das Gewiſſen in einem Zuſtande, von dem es vorſtellungsweiſe heißt: das Gewiſſen ſchläft. Dormitat bonus Homerus. Er überlegt wohl, iſt darin wach, aber keine ſeiner Ueberlegungen bezieht ſich auf die Pflicht, ſondern er iſt gleichgültig dagegen: das Gewiſſen iſt eingeſchlafen.

ad 2. War das Gewiſſen vor der That und dem Entſchluß zwar rege, wurde aber nichts deſto weniger der Pflicht zuwider die That beſchloſſen, und iſt *während* des Beſchluſſes und der Vollziehung das Gewiſſen nicht rege, nur vorher, ſo heißt das vorſtellungsweiſe: das Gewiſſen *ſchweigt*. Will der Andere ihm in's Gewiſſen reden, ſo ſpricht er: „mein Gewiſſen beißt mich nicht.“ Iſt hingegen ad 1. und 2. bevor es zur Ausführung kommt, der Menſch der Ueberlegende, und, was er vor hat, mit Pflicht und Recht vergleichende, ſo heißt es: das Gewiſſen iſt *wach*.

ad 3. Wurde die That ohne alle Rückſicht auf Pflicht und Recht beſchloſſen und ausgeführt, und kommt es nach der Ausführung auf Seiten des Thäters zur Vergleichung derſelben mit der Pflicht, und zum Urtheil über und gegen ſich, dann heißt es: das Gewiſſen iſt *erwacht*. Dann aber auch iſt das Gewiſſen aus dem Beſondern zurück in ſich, ſeiner Subjectivität nach aus dem objectiven in das ſubjective getreten, in das Einzelne — (nun beurtheilt der Menſch ſich), gleichviel dann, ob der Urtheilende nach der That und der ſich Richtende nur dieſes oder jenes einzelne Subject, oder ob der urtheilenden Subjecte viele ſind. Solch ſubjectiver Ausſpruch, zurück aus der Objectivität, iſt das Bekenntniß der Franzoſen, daß ſie ein Verbrechen begangen in der Ermordung Ludwigs XVI. Das richterliche Urtheil nun, ſei es von Einem oder Vielen oder Allen, als ein Gewiſſensact, iſt unmöglich ohne die Gewißheit von Pflicht und Recht; dieſe Gewißheit aber iſt die des Gewiſſens im Allgemeinen.

§. 40.

Beſtimmtheit des Gewiſſens im Allgemeinen.

(Vergl. §. 32 und 35.)

Die den möglichen Irrthum ausſchließende Wahrheit in ihrer Identität mit der den möglichen Zweifel ausſchließenden Gewißheit iſt das Gewiſſen im Allgemeinen und ſeinem Weſen nach. Der Irrende iſt nicht bei der Wahrheit, aber doch auch noch nicht in der Unwahrheit, ihrem poſitiven Gegentheil; der Irrthum iſt eine Bewegung in Mitte zwiſchen der Wahrheit und Unwahrheit. Daher auch nicht leicht einer dem andern verargt, wenn dieſer ſagt: du irrſt, — wohl aber, wenn er ſpräche: du ſagſt Unwahrheit. In dieſem Verhältniß des Menſchen zur Wahrheit ſchließt ſie die Möglichkeit des Irrthums ein, wie die Möglichkeit ihres Gegentheils, nämlich die der Unwahrheit. Das Gewiſſen an ſich betreffend, iſt die Wahrheit ſein Element und Weſen beſagtermaßen als ausſchließend den möglichen Irrthum. Sodann eben in dem Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt enthält die Gewißheit, die er etwa hat oder ſucht, den möglichen Zweifel. Wird dieſer ein wirklicher Zweifel, ſo iſt er aus der Gewißheit heraus, alſo nicht nur nicht mehr bei ihr, ſondern, indem aus ihr heraus, in der Ungewißheit. Der Zweifelnde iſt der Ungewiſſe. Das dem Menſchen Gewiſſe ſchließt alſo den möglichen Zweifel ein, das Gewiſſeſte kann ungewiß werden; aber die Gewißheit, welche das Element des Gewiſſens in ſeiner Allgemeinheit iſt, ſchließt den möglichen Zweifel aus; das Gewiſſen kann kein Ungewiſſes werden; und ſo iſt mithin die Erkenntniß des Gewiſſens ſeinem Weſen nach auf die vorhin ausgeſprochene Weiſe beſtimmt angegeben. Zur Erläuterung aber werden folgende beſondere Sätze in Betracht gezogen werden müſſen:

Erſter Satz: Der Menſch kann irren, oder im Sprüchwort: Irren iſt menſchlich. Dieſe Angabe kann freilich dazu dienen, daß einer ſich oder den andern entſchuldige; aber unzureichend wäre ſie doch ſtets dazu, daß einer ſich oder den andern damit rechtfertigte. Entſchuldigung iſt noch keine Rechtfertigung. Daß der Menſch irren kann, iſt ein Vorzug, den er vor der ganzen Natur in ihren mechaniſchen, organiſchen und animaliſchen Bewegungen voraus hat.

Zweiter Satz: *Jeder vermag zu wiſſen, daß er irren könne, oder das Bewußtſein der Möglichkeit des Irrthums iſt allgemein*, wenn auch nicht eingeſtändlich von jedem Einzelnen. Es ſteht hiebei zu fragen, wie dieß Bewußtſein der Möglichkeit des Irrthums entſtehe, worin alſo das Urtheil „Jeder kann irren" begründet ſei? Denn dieſes Urtheil ſetzt dieſes Bewußtſein voraus. Auf dieſe Frage iſt die herkömmliche Antwort die: der Menſch irrt wirklich, alſo kann er irren. Ab esse ad posse valet consequentia. Allein mit dieſer Angabe iſt wenig geholfen für die Beantwortung der Frage, wie das Bewußtſein der Möglichkeit des Irrthums entſtehe. Denn bevor geurtheilt wird: der Menſch irrt, alſo kann er irren, muß ſchon gedacht ſein die Möglichkeit des Irrthums, muß dieſes Bewußtſein ſchon rege ſein; und nach dem Grunde dieſer Möglichkeit iſt die Frage. Die Antwort auf unſere Frage iſt: die Willensfreiheit und das Bewußtſein derſelben iſt der Grund davon, daß der Menſch zu wiſſen vermag, er könne irren. Das Bewußtſein dieſer Willensfreiheit mag das allerdunkelſte, faſt ein bloßes Gefühl ſein, ſo iſt es dennoch das Princip des Bewußtſeins jener Möglichkeit. Darin folglich beweiſt ſich jener Vorzug des Menſchen vor der Natur in der Möglichkeit des Irrthums, weil das Princip dieſer Möglichkeit die Freiheit iſt, deren die Natur ermangelt. Die Klage iſt demnach albern: warum Gott den Menſchen ſo erſchaffen habe, daß er irren könne und irre, während die lieben Engelein im Himmel frei von Irrthum ſeien. Der Menſch ſteht über dem Engel.

Dritter Satz: **Kein Irrthum iſt unvermeidlich und keiner iſt unüberwindlich;** oder: Der Menſch kann zwar irren, aber er muß nicht irren; und er kann zwar im Irrthum bleiben, aber er muß nicht darin bleiben. Jeder kann irren (denn die Freiheit iſt nicht nur die ſeines Willens, ſondern auch die ſeines Denkens, alſo auch die ſeines Urtheilens), aber nicht jeder irrt und hat wirklich geirrt. Wenn das Gegentheil davon ſtatt fände, ſo ließe ſich wohl folgern: der Irrthum ſei unvermeidlich. Erfahrungsmäßig wird daher jenes Urtheil ſo zu ſtellen ſein: So viel ich weiß, irrt jeder wirklich, aber nur ſo weit meine Erfahrung reicht; alle in allen Verhältniſſen des Lebens habe ich nicht erfahren und kann keiner erfahren; alſo darf ich nicht ſagen: „Jeder hat geirrt und muß irren;“ ſondern hier könnte es wohl Ausnahmen geben bei dieſer collectiven Allgemeinheit, und mit Bezug auf Glauben und Gewiſſen können ſolche Ausnahmen ſtatuirt werden im Urtheilen der Menſchen. Hat Chriſtus geirrt? Hat auch er ſich geirrt, dann läßt ſich wohl eher ſagen: der Irrthum iſt unvermeidlich. Der Glaube der Chriſten aber iſt, daß er keinen Irrthum in ſich getragen. Dieſer Glaube geht zwar auf die göttliche Natur Chriſti, aber ſind denn die andern Menſchen von Gott verlaſſen, iſt deren Natur nicht auch die göttliche? Iſt nicht ſeine Natur auch die ſeiner Brüder? — Ferner: die Jünger Jeſu irrten oft, und werden deßwegen von Chriſtus getadelt, bis ſie den Geiſt der Wahrheit empfingen, wo ſie dann nicht mehr irrten. Alſo hier iſt ja im Gebiete des Glaubens anerkannt: der Menſch muß nicht irren, der Irrthum iſt überwindlich. Ja, aber womit iſt denn bewieſen, daß Chriſtus und die Apoſtel nicht geirrt haben? Irren die Chriſten ſich nicht in dieſem Glauben? Dazu iſt die Theologie da zur Löſung des Zweifels. Der Menſch erkennt auch an, daß der Irrthum vermeidlich und überwindlich ſei in ſeinen Handlungen für ſeine bloßen Lebenszwecke, worin ſie mit Bezug auf die Natur mechaniſche und techniſche Bewegungen des Menſchen ſind. Ebenſo erkennt er es an in ſeinen Forſchungen, wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen, alſo in ſeinen theoretiſchen Bewegungen und Aeußerungen ſeiner ſelbſt. Aus dem Irrthum aber iſt herauszukommen. In dieſer Anerkenntniß iſt er auf Mittel bedacht, wodurch einerſeits der ihm mögliche Irrthum vermieden, andererſeits der wirkliche Irrthum, den er begangen, überwunden, abgeſtellt werden könne. So der Schiffer, wenn er ſich dem Weltmeere überläßt; da wird er ſich deſſen leicht bewußt, daß er auf Irrfahrten gerathen könne. Dieß zu vermeiden möglichſt, hat er früh daran gedacht. Den Polarſtern fand er im *κυνὸς οὐρά*, daran orientirt er ſich; aber der Himmel muß hierbei hell ſein, daher das beſſere Subſtitut in der Magnetnadel, um mittelſt ihrer den Irrthum zu vermeiden; aber der Polarſtern iſt der ſicherere, denn die Magnetnadel weicht hin und wieder ab, und in dieſen Abweichungen iſt der Schiffer nicht ſo gewiß, den Irrthum zu vermeiden. Eben ſo mit dem Herrn Paſtor, der nur die Magnetnadel iſt; der Polarſtern des Gewiſſens iſt am geiſtigen Himmel der ſichere. — Mit dem theoretiſchen Forſchen iſt's eben ſo. In der Mathematik u. ſ. w. iſt man vor der Probe der Gewißheit nicht ſicher. Wenn nun, wie es das materielle Intereſſe der Menſchen mit ſich bringt, von ihnen darauf gedacht wird, möglichſt Irrthümer zu vermeiden und die begangenen abzuſtellen, warum denn nicht auch im Praktiſchen, wo es Pflicht und Recht gilt? Hier iſt das Mittel, den Irrthum zu vermeiden eben das Gewiſſen. Aber dabei iſt ja vorausgeſetzt, daß, indem das Gewiſſen vor dem Irrthum bewahrt oder aus ihm herausführt, es ſelbſt weder irren könne noch zum Irrthum verleite; und was vorausgeſetzt wird, iſt eben die Beſtimmtheit des Gewiſſens im Allgemeinen, welche deſſen Untrüglichkeit, Infallibilität genannt wird. **Conscientia recti qua talis nec falli potest nec fallere, infallibilis est.** In dieſer Beſtimmtheit alſo will das Gewiſſen mehr ſagen als der

Polarſtern des Schiffers, wenn er gleich ein Fixſtern iſt. Das Gewiſſen iſt der Polarſtern am ſittlichen Himmel der Freiheit. Dieſe Untrüglichkeit des Gewiſſens kann aber bezweifelt werden. Wenn es nun dem Zweifelnden nicht um's Zweifeln zu thun iſt, ſondern darum, daß er zur Gewißheit komme aus dem Zweifel, ſo wird er einen Beweis für jenen Satz fordern. Der Beweis nun ſteht nicht zu führen ohne einen zureichenden Grund, aus dem er geführt wird. Der Grund für jenen Beweis kann nun geſucht werden entweder im Object, (es ſei das Object ein präſentes, oder ein abweſendes, in der Erinnerung ein geſchichtliches; von beiderlei Objecten muß der Menſch eine Erfahrung machen und haben, ehe er aus ſolchen Objecten irgend etwas anderes zu beweiſen vermag; aber im Erfahren iſt er nicht untrüglich; die Erfahrung ſelbſt alſo hat das Untrügliche nicht an und in ſich, ſie kann alſo keinen Grund geben, woraus die Untrüglichkeit des Gewiſſens bewieſen werde; — was im Grunde nicht iſt, iſt auch nicht im Begründeten; im Object alſo ſucht man dieſen Grund vergebens), oder man ſucht den Beweis im Subject. Aber auch da iſt der Beweis nur aus dem Subject zu führen durch die Erfahrung, die das Subject von ſich und andern hat. Aber dieſe Erfahrung iſt nicht untrüglich, da der Menſch, deſſen Erfahrung ſie iſt, ſich irren kann. Weder aus dem Object noch Subject iſt daher der Beweis zu führen, woraus denn? Aus dem Gewiſſen ſelbſt, welches weder objectiv noch ſubjectiv, welches das Gewiſſen an ſich oder im Allgemeinen iſt und wovon jeder Notiz haben kann. Wird das Gewiſſen genannt, ſo wird es gedacht wenigſtens; dieſer Gedanke führt den Fragenden auf's Gewiſſen hin für den Beweis der Untrüglichkeit. Dem Zweifelnden, ob das Gewiſſen untrüglich ſei, iſt daher zu antworten: Forſche in dem Gewiſſen, kömmſt du zur Erkenntniß des Gewiſſens, ſo iſt dieſe Erkenntniß der Grund der Untrüglichkeit. Der Beweis alſo führt ſich ſelbſt; ihn führt das Gewiſſen mittelſt der

Erkenntniß ſeiner, wie der Menſch zu ihm gelangt. Ex ipsa recti conscientia cognoscitur, eam esse infallibilem. Der Beweis für dieſe Infallibilität iſt mithin nichts weiter als eine Entwickelung des Gedankens vom Gewiſſen und der durch den Gedanken vermittelten Erkenntniß deſſelben. Die ganze Ethik iſt dieſer Beweis für die Untrüglichkeit des Gewiſſens, indem ſie nichts weiter thut, als die Erkenntniß des Gewiſſens entwickeln. Kurz das Gewiſſen beweiſt mittelſt der Erkenntniß ſeiner ſelbſt ſich als das Untrügliche, und die Wiſſenſchaft und der, welcher ſie behandelt, iſt in dieſer Beziehung nichts weiter als ein Werkzeug für das Gewiſſen in jenem ſich ſelbſt als untrüglich Beweiſen. Doch hat ſich bei dieſer Untrüglichkeit des Gewiſſens unter den Theologen von lange her eine Hypotheſe geltend gemacht, daß das Gewiſſen irren könne. Der Urheber derſelben war Calixtus, der gelehrte und ſcharfſinnige Mann, der den erſten Verſuch einer von der Dogmatik getrennten Moral machte; er ſpricht von einer conscientia erronea. Iſt dieſes aber gegründet, wie iſt das Gewiſſen untrüglich? Aut — aut! Beides iſt wahr: das Gewiſſen iſt untrüglich und kann irren. Er und andere nach ihm unterſchieden nemlich noch nicht zwiſchen dem Gewiſſen im Allgemeinen (welches untrüglich iſt) und zwiſchen dem Gewiſſen im Beſondern und Einzelnen, zwiſchen dem objectiven und ſubjectiven Gewiſſen; letzteres beſonderes kann irren, denn das iſt das Gewiſſen des Menſchen, der irren kann. Gegen die Anmaßung der Menſchen, wo ſie ſich für irgend eine Behauptung auf das Gewiſſen berufen, iſt jene Hypotheſe ein Verwahrungsmittel, — dein Gewiſſen iſt kein Orakel, und ſie ſagt nichts weiter als: der Gewiſſenhafte kann irren, und es iſt gut, wenn er dieß anerkennt; denn dann fängt er zu zweifeln an, bis er zur Gewißheit gekommen iſt, und befolgt ſo: quod dubitas, ne feceris. Daß die Pflicht ſei, daß das Recht ſei, iſt begründet der Wahrheit nach im Gewiſſen an ſich, im untrüglichen Gewiſſen. Aber welche

Pflichten, welches Recht der Menſch in den beſonderen Bezügen ſeines Lebens habe, iſt nicht ſo apodiktiſch und untrüglich, wie das, daß das Recht und die Pflicht ſei. Wo der Gewiſſenhafte irrt, iſt der Irrthum ſeine Schuld und iſt er in dieſem Irrthum der Gewiſſenloſe. Wäre das Gewiſſen in ſeiner Allgemeinheit nicht untrüglich, wo, bei wem und wie könnte ſich der Menſch, der die Wahrheit ſucht, für das Wiſſen und Wirken von der Wahrheit überzeugen, wie zur Wahrheit gelangen? Ginge der Menſchheit das Gewiſſen in ſeiner Weſenheit und Infallibilität aus, ſo wäre es, wie wenn die Sonne und ihr Licht ausginge.

Schluß.

Aber das Gewiſſen im Allgemeinen iſt doch nur ſeiner Möglichkeit nach das Gewiſſen der Menſchheit, der Menſchen, die da waren, ſind und ſein werden. Dieſe bloße Möglichkeit, das Gewiſſen der Menſchheit zu ſein, entſpricht jedoch jener Weſenheit und Majeſtät des Gewiſſens nicht, wie ſie erkannt wurde; denn das nur Mögliche, nicht Wirkliche iſt ein Mangelhaftes, wenn auch unendlich rein gedacht, — und wo wäre bei der Infallibilität und Majeſtät des Gewiſſens des Gewiſſens Mangelhaftigkeit? Es iſt das Gewiſſen an ſich nicht nur das der Menſchheit mögliche, oder nicht nur in ihr blos als das mögliche enthalten, ſondern es wird und iſt das in der Menſchheit wirkliche, — efficax, non solum cogitata. Was iſt es aber an oder in den Menſchen, mittelſt deſſen oder wodurch und worin das Gewiſſen an ſich das wirkliche wird und iſt, was iſt das? Inſtitutionen und Conſtitutionen einzelner Völker, einzelne Verhältniſſe einzelner Individuen, Familien u. ſ. w. ſind es nicht, worin das Gewiſſen im Allgemeinen das untrügliche, ſeine Wirklichkeit hat. In dieſen Conſtitutionen ꝛc. mag das objective und ſubjective Gewiſſen, die praktiſche Urtheilskraft, wirklich ſein; aber dieß ſubjective und objective Gewiſſen kann nur wirkſam ſein kraft des Gewiſſens in ſeiner abſoluten Allgemeinheit, und dieſes iſt wirklich nur in den Religionen der Völker. Aber dieſe Religionen ſind ihrem Inhalte und ihrer Form nach ſehr verſchiedene geweſen und noch, und ſtehen in dieſer Verſchiedenheit die einen fern vom Gewiſſen, die andern näher; wie iſt in ihnen das Gewiſſen an ſich wirklich?

a) In den heidniſchen Religionen iſt das allgemeine Gewiſſen als das der heidniſchen Völker faſt nur erſt das mögliche und nur im erſten fernſten Anfang zur Verwirklichung ſeiner. Die Stufen der Bildung dieſer Völker gehen weit hinauf, vom Fetiſchdienſte bis zum Zeus. Keine Tragödie des Sophocles war möglich, ohne daß das Gewiſſen der Menſchheit ſich in ſeiner Wirklichkeit zeigte. Aber ſonſt hält ſich in den heidniſchen Religionen das allgemeine Gewiſſen faſt noch ganz im Verborgenen, wie zu erſehen an den Göttern, denen die Menſchen dienen. Wie der Menſch, ſo ſeine Götter; wie ſie, ſo er. Vom Zeus an bis hinunter iſt nicht gar viel Gewiſſen, vielmehr Liſt, Untreue, Neid. Die Götterwelt hat noch nicht einmal eine Ahnung des Gewiſſens in ſeiner Allgemeinheit, geſchweige das Geſchlecht der Menſchen. Kein einziger Gott iſt da, der ſich nicht allerlei Schurkereien erlaubt hätte.

Aus den Heiden ſpricht alſo das untrügliche Gewiſſen noch nicht als das im Menſchen wirkliche zu ihm ſelbſt und zu andern. Es ſind nicht Religionen des Gewiſſens, ſondern der ſinnlichen Anſchauung, der Phantaſie.

b) Mit der monotheiſtiſchen Religion des Judenthums ſcheint's in dieſem Punkt beſſer zu ſtehen, und ſteht es auch einigermaßen beſſer. Im Judenvolke iſt das untrügliche Gewiſſen eben ſo möglich wie bei den Heiden, aber doch noch nicht zur Wirklichkeit gekommen. Der Gott der Juden wird im Gedanken der Juden von ihm anerkannt als heilig; darin regt ſich das Gewiſſen, es verwirklicht ſich, aber beſchränkterweiſe;

denn der Gott hat eine Vorliebe für das jüdiſche Volk, die andern ſind ihm nachgeſetzt. Aber das Gewiſſen ſagt: Bei Gott gilt kein Anſehen der Perſon, alſo auch der Völker. Gewiſſenhaft zeigen ſich im alten Teſtament die Zeugen für die Einheit Gottes und des Glaubens an ihn, Abraham, Moſes, Propheten, aber dieſe Gewiſſenhaftigkeit iſt nicht allenthalben die allerſtrengſte. Der ausgezeichnetſte iſt Abraham, ihn erkennt auch das Volk für den Frömmſten an. Blieb er aber überall bei der Wahrheit? Als er zum König Abimelech kommt, ſagt er zu Sara: gib dich für meine Schweſter aus. Dieß war gelogen. Iſaak ſteht zwar ganz rein da in dem Wenigen, was erzählt wird. Aber ſeine Frau, ſeine Söhne nicht ſo. Man denke nur an den Erzvater Jakob!

c) Dagegen im neuen Teſtament, im Chriſtenthum verwirklicht ſich das in der Menſchheit mögliche Gewiſſen. Nirgends findet ſich eine Spur, daß gegen das ſubjective und objective Gewiſſen ein Verſtoß begangen würde. Chriſtus iſt die Wirklichkeit des Gewiſſens ſelbſt.

§. 41.

Die neuteſtamentliche Lehre vom Gewiſſen.

Sie iſt die der Apoſtel, aber nicht aus deren Auctorität und Machtvollkommenheit, ſondern vielmehr aus der ihres Lehrers und Meiſters. De facto iſt dieſe Lehre die ihrige, actu iſt ſie die ſeinige. Hierauf alſo, auf ſeine Auctorität iſt vor der Hand zu reflectiren. Der Glaube der Apoſtel an Chriſtum war, und der unſrige iſt, daß er nie geirrt und nie geſündigt habe. Wer aber, indem er erkennt, weiß und lehrt, nie irrt, deſſen Weſen iſt die Wahrheit, und der iſt in der Wahrheit; und wer, indem er will und wirkt, nie ſündigt, deſſen Weſen iſt die Heiligkeit und er iſt in ihr. Jener Glaube alſo der Apoſtel an ihren Meiſter, wie der unſrige an ihn, unſeren Erlöſer, enthält wohl die Möglichkeit, daß er irrt und ſündigt, aber zugleich das, daß es in Anſehung ſeiner bei dieſer Möglichkeit blieb; wie von Gott ſelbſt geſagt werden kann, daß ihm der Irrthum und die Sünde möglich ſei. Würde dieſe Möglichkeit negirt, ſo wäre auch die Freiheit negirt, und die bloße Nothwendigkeit eingetreten. Dieſes bei der Möglichkeit Bleiben iſt dann identiſch mit der Wirklichkeit und Nothwendigkeit des Nichtirrens. Chriſtus alſo in der Wahrheit ſeines Wiſſens und in der Heiligkeit ſeines Willens und Thuns, bedurfte für ſich das Gewiſſen nicht, weder im Allgemeinen noch im Beſondern oder Einzelnen. So ungehörig es ſein würde, wenn der Menſch urtheilte: „Gott iſt gewiſſenhaft, Gott hat Gewiſſen,“ eben ſo unrichtig iſt es, wenn geſagt würde: „Chriſtus war gewiſſenhaft.“ Chriſtus bedurfte für ſich des Gewiſſens nicht, er iſt vielmehr ſelbſt das Gewiſſen für die Welt. Die Wirklichkeit des Gewiſſens iſt Chriſtus für die Welt in der bloßen Möglichkeit deſſelben. Er ſpricht Ev. Joh. XIV, 6. und nur Er konnte ſo ſprechen: *Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα, εἰ μὴ δι' ἐμοῦ.* Der der Weg, die Wahrheit und das Leben iſt, der iſt für die Welt das Gewiſſen, das iſt der Weg, die Wahrheit, und er als ſie iſt das Gewiſſen in der Wirklichkeit ſelbſt. Jenes erläutert ſich ſo: Wiſſen die Menſchen das Geſetz der Liebe, wie Chriſtus daſſelbe gewußt, gelehrt und vollbracht hat, entſchließen ſie ſich und handeln ſie eben dem Geſetz gemäß, urtheilen und beurtheilen ſie einander und ſich ſelbſt aus eben dieſem Geſetz, ſo haben ſie wirklich Gewiſſen. In ihnen als denen, die jenes Geſetz wohl ahnen mochten, aber nicht wußten, war das Gewiſſen enthalten blos als das mögliche; aber wie die Welt durch den, der der Weg, die Wahrheit und das Leben iſt, zum Wiſſen des Geſetzes kommt, iſt das Gewiſſen der Welt das wirkliche geworden. Chriſtus nun wendet ſich in ſeinen Reden ꝛc. an das Gewiſſen der Menſchen, wie es das an ihnen mögliche iſt und kraft ſeiner Lehren, indem ſie zum Glauben an ihn gelangen, das wirkliche Gewiſſen wird. So iſt die Lehre vom Gewiſſen in allen Beziehungen actu die ſeinige, aber de facto iſt es die der Apoſtel. Chriſtus wendet ſich an das Gewiſſen der Menſchen, beruft ſich aber nicht darauf als eine Auctorität für ihn und ſeine Lehre, ſondern er ſagt: Ich bin der Weg. Seine Jünger waren ſämmtlich, wie das Evangelium und die Apoſtelgeſchichte bezeugen, mit Irrthümern und Sünden behaftet geweſen, und ſie als ſeine Apoſtel bringen ſeine Lehre an andere, die wie ſie dem Irrthum und der Sünde unterworfen ſind. Für die Apoſtel ſelbſt alſo war Gewiſſen und Gewiſſen zu haben das höchſte Bedürfniß. Daher in ihrer Lehre des Gewiſſens in allen ſeinen Elementen und Momenten gedacht wird.

Wie die drei Begriffsmomente, das Allgemeine, Beſondere und Einzelne, im Begriff von einander unzertrennlich ſind, obwohl von einander zu unterſcheiden, ſo auch ſind die drei Elemente des Gewiſſens unzertrennlich, und nur zum Behuf der Erkenntniß des Gewiſſens werden ſie unterſchieden, und in dieſem Unterſchied neben und nach einander gehalten. Aber die apoſtoliſche Lehre vom Gewiſſen war keine wiſſenſchaftliche, ſondern mußte nach dem Zweck, den die apoſtoliſche Lehre hatte, eine unmittelbar praktiſche ſein. Daher daß in dieſer Lehre zwar jedes Element des Gewiſſens beſonders gedacht oder vorgeſtellt und bezeichnet wird, allein zugleich im Zuſammenhang des einen mit dem andern und aller mit einander. Des Gewiſſens nun

1) in dieſer Allgemeinheit und Untrüglichkeit gedenkt der Apoſtel Paulus Röm. XIII, 5, ſo daß die Beziehung deſſelben auf es ſelbſt im Beſondern und Einzelnen an dieſer Stelle nicht ausgeſprochen iſt; dort iſt von der Pflicht der Chriſten, ihrer Obrigkeit zu gehorchen, die Rede und heißt es: Gehorchet *οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν* (Strafe des bürgerlichen Geſetzes) *ἀλλὰ διὰ τὴν συνείδησιν*, des Gewiſſens wegen.

Hier iſt das Bewußtſein des Geſetzes als ſolches, alſo das Gewiſſen als die den Irrthum ausſchließende Wahrheit in ihrer Identität mit der den Zweifel ausſchließenden Gewißheit. — Röm. II, 15, 16. gegen die Juden in ihrem Haften am moſaiſchen Geſetz: auch den Heiden iſt das Geſetz bekannt; ἐν ταῖς καρδίαις; καρδία iſt eben das Gewiſſen in ſeiner Allgemeinheit, und die Allgemeinheit iſt hier noch durch die Bezeichnung des Pluralis ausgeſprochen; „συμμαρτυρούσης τῆς συνειδήσεως“ — „wie das Gewiſſen mit bezeugt,“ i. e. das Gewiſſen im Beſondern, die objective und ſubjective praktiſche Urtheilskraft, denn er ſagt: „indem ſie einander anklagen und entſchuldigen.“ — I. Joh. III, 19—22, beſonders ἐὰν ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ u. ſ. w.

2) In der Beſtimmtheit des Beſondern gedenkt Paulus des Gewiſſens II. Corinth. IV, 2. — ἀλλὰ τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας συνιστῶντες ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. — mit Bezug auf ſich ſelbſt, von welchem er im Plural ſpricht, die andern Apoſtel mit einſchließend. Wie ich bin, ſo gebe ich mich hin, halte nichts verborgen in mir; alle meine Gedanken können laut werden vor jedermann; ich ſtelle mich dar für das Gewiſſen aller Welt, alſo: ich gebe mich dem Urtheil hin, welches alle Welt über meine Geſinnungen und Handlungen ausſprechen mag. Dieß iſt ja die Beſtimmtheit des Gewiſſens als objectiven. Sodann I. Corinth. X. 28, 29: ἐὰν δέ τις ὑμῖν εἴπῃ, τοῦτο εἰδωλόθυτόν ἐστι, μὴ ἐσθίετε, δι' ἐκεῖνον τὸν μηνύσαντα, καὶ τὴν συνείδησιν. Συνείδησιν δὲ λέγω οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ, ἀλλὰ τὴν τοῦ ἑτέρου. Ἵνα τί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως. Vergl. Hebr. 9, 9. mit Beziehung auf das Gewiſſen im Allgemeinen und Einzelnen mit Prävalirung des Beſonderen. „Schont das Gewiſſen Anderer, wenn auch euer Gewiſſen leidet,“ — ſchonet die der Wirklichkeit des Gewiſſens im Allgemeinen noch nicht Theil-

haſtigen. Wenn ein Menſch Aergerniß nimmt, ſo hat der Freiere dieſen Schein durchſchaut, doch eine Verbindlichkeit, jenen zu ſchonen.

3) Des Gewiſſens im Einzelnen (des ſubjectiven) gedenkt die apoſtoliſche Lehre am öfteſten, wie es ihr Zweck mit ſich brachte, an die Einzelnen zu gehen. Actor. XXIV, 16. *Ἐν τούτῳ δὲ αὐτὸς ἀσκῶ, ἀπρόσκοπον συνείδησιν ἔχων πρὸς τὸν Θεὸν καὶ τοὺς ἀνθρώπους διαπαντός.* II. Corinth. I, 12. *Ἡ γὰρ καύχησις ἡμῶν αὕτη ἐστίν, τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν* u. ſ. w. Vergl. 8, 16 u. 22. Tit. I, 15. *Πάντα μὲν καθαρὰ τοῖς καθαροῖς· τοῖς δὲ μεμιασμένοις καὶ ἀπίστοις οὐδὲν καθαρόν. ἀλλὰ μεμίανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις.*

Schluß.

a) Der weltlich Mächtige, wenn er andere in ſeine Gewalt zu bringen ſucht, ergreift ſie nach ihrer Individualität, beſonders bei dem Affect der Furcht und der Hoffnung. So beherrſcht er ſie. Aber

b) es kann ihm die weltliche Macht fehlen, nur nicht die Luſt, Andere in ſeine Gewalt zu bringen. Iſt er klug, liſtig, ſo ergreift er ſie in ihrer Intellectualität, Begierde, Neigung, Leidenſchaft, dadurch beſonders, daß er ſich an ſie wendet, ſie beredend, überredend, bis ſie ſeinen Abſichten zu Dienſte ſind.

c) Dem Chriſtenthum bei ſeinem Eintritt in die Welt war beiderlei Beſtrebung durchaus fremd. Nach ihm kam der Muhammedanismus mit weltlicher Macht herein. Im Verlauf der Jahrhunderte drang freilich auch, was dem Chriſtenthum fremd war, in daſſelbe ein. Der Papſt mit der Cleriſey, Kaiſer und Adel haben viele und oft Mittel angewendet, jeſuitiſche auch, die Menſchen in ihre Macht zu bringen. Bei ſeinem Eintritt in die Welt faßte das Chriſtenthum die Menſchen bei ihrer Perſonalität; das Weſen derſelben aber iſt Freiheit und

Gewiſſen. An die Freiheit des einen kann der andere direct ſich nicht wenden, aber indirect durch das Gewiſſen. Durchs Gewiſſen iſt jedem in ſeiner Perſonalität beizukommen und ſo faßt das Chriſtenthum die Menſchen beim Gewiſſen, um ſie zur Freiheit zu leiten. Allein dieſer Anfang des Chriſtenthums in jenem die Menſchen beim Gewiſſen Nehmen iſt doch nur der abſtracte Anfang. Das Chriſtenthum leitet durch ſeine Lehre vom Gewiſſen zum Glauben, im Glauben ſetzt es ſich fort, und im Wiſſen vollendet es ſich. Die irren, welche in tiefem Reſpect vor Selbſtüberzeugung meinen, im Gewiſſen fange das Chriſtenthum an und vollende im Gewiſſen. Vom Gewiſſen geht es zum Glauben und von da zum Wiſſen. Eine Gewiſſenswahrheit, die nicht zugleich Glaubenswahrheit iſt, iſt auch keine Gewiſſenswahrheit. Eben ſo eine Glaubenswahrheit, die nicht Gewiſſenswahrheit wäre, iſt keine Glaubenswahrheit. Daher Dogmatik und Moral unzertrennliche Doctrinen ſind, ſo wie Glaube und Gewiſſen unzertrennlich ſind.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

D. Carl Daub's

Syſtem
der
# theologiſchen Moral.

Zweiter Theil.
Erſte Abtheilung.

Herausgegeben
von
Marheineke und Dittenberger.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.
1841.

D. Carl Daub's

philoſophiſche und theologiſche

Vorleſungen

herausgegeben
von
Marheineke und Dittenberger.

Fünfter Band.

AD BIBL.
UNIVERS.
MONAC.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1841.

[illegible]
München
Bibliothek

Vorrede.

Der reiche Inhalt dieſes ſpeciellen Theils der Moral, welchen der ſelige Daub noch während der letzten Jahre ſeines Lebens in mehreren Semeſtern vortrug, nöthigte uns dieſen fünften Band der ſämmtlichen Vorleſungen in zwei Abtheilungen erſcheinen zu laſſen. Nur durch eine das ganze innere Verhältniß dieſer Vorträge zerſtörende gewaltſame Abkürzung hätte eine ſolche Abtheilung vermieden werden können, wozu wir uns um ſo weniger entſchließen konnten, da gerade der Inhalt dieſes Bandes nicht nur für das theologiſche Publikum, ſondern auch für einen beiweitem größeren wiſſenſchaftlich gebildeten Kreis von dem höchſten Intereſſe ſein muß. Schon die in neueſter Zeit vielfach öffentlich beſprochenen Materien von der Selbſttödtung, dem Selbſtmord, dem Duell, der Todesſtrafe u. ſ. w., welche hier alle durch ausführliche in die Sache mächtig eindringende Abhandlungen entwickelt ſind, müſſen den denkenden Juriſten, Staatsmann und Geſetzgeber anziehen und überhaupt die ganze geniale Entwicklung ſämmtlicher Pflichten wird bei der ſo vielfach unendlich oberflächlichen und matten Behandlung gerade dieſes ſpeciellen Theils der Moral jedem, der eine gediegene wiſſenſchaftliche Unterſuchung liebt, reiche Befriedigung gewähren

Der ganze Inhalt der ſpeciellen Moral in ſeinen drei Hauptſtücken: von den Selbſtpflichten, Socialpflichten und Religionspflichten erſcheint in dieſen beiden Abtheilungen ſo vertheilt, daß die vorliegende erſte Abtheilung die Lehre von den Selbſtpflichten und von den ſogenannten allgemeinen Socialpflichten enthält, und die zweite Abtheilung die ſogenannten beſondern Socialpflichten (Familien- und National-Pflichten) und die Lehre von der Religionspflicht aufnehmen wird. Gerade dieſe Abtheilung zu treffen, ohne dadurch den Organismus des Ganzen irgendwie zu irritiren, war beſonders deshalb ſachgemäß, weil Daub ſelbſt, als er zum letzten Mal die ſpecielle Moral las, den Inhalt der zweiten Abtheilung dieſes Bandes in eine eigene Vorleſung über das Sittliche in Familie, Staat und Kirche zuſammenfaßte.

Der Druck der zweiten Abtheilung, womit ſich das ganze Syſtem der Moral ſchließt, wird, wie wir hoffen, zur Oſtermeſſe 1842 beendet ſeyn.

Heidelberg im Januar 1841.

Dittenberger.

Ueberſicht des Inhalts.

Syſtem der theologiſchen Moral.

Zweiter Theil.

Die theologiſche Moral im Speciellen.

Seite
§. 1. Eintheilung 3

Erſtes Hauptſtück. Von der Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt.

§. 2. Möglichkeit und Eintheilung derſelben 14

I. Die Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt als Individuum.

§. 3. Ihr Begriff im Allgemeinen 23
§. 4. Die ſittliche Sorge des Menſchen für ſein Leben 34
§. 5. Der Selbſtmord 37
§. 6. Sorge des Menſchen für ſein Leben von ihrer poſitiven Seite. 76
§. 7. Die ſittliche Sorge für die Erhaltung der Geſundheit 85
§. 8. Die Mäßigkeit 105
§. 9. Das Faſten 113
§. 10. Die Keuſchheit 121
§. 11. Die Pflicht der Selbſtbeſchützung, der Selbſtſchutz 131

II. Die Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt als intelligentes Subject.

§. 12. Begriff dieſer Pflicht und Eintheilung derſelben 143
§. 12. Die Arbeit 156
§. 13. Die Pflicht der Selbſtbefähigung eines jeden zur freien und gewiſſenhaften Thätigkeit 160
§. 14. Freie Bedachtnahme eines jeden auf ſeine Glückſeligkeit ... 165
§. 15. Das freie Verhalten eines jeden zu ſeiner gegenwärtigen Glückſeligkeit 175
§. 16. Die Pflicht eines jeden in dieſem freien Verhalten zu ſeiner gegenwärtigen Glückſeligkeit 180
§. 17. Der ethiſche Begriff der Ehre 195
§. 18. Die ſittliche Sorge eines jeden für ſeine Ehre in deren Erwerb 201

§. 19. Die Pflicht eines jeden ſeine Ehre zu bewahren........... 217

III. Die Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt als Perſon.

§. 20. Begriff der Seligkeit.. 236
§. 21. Die Pflicht eines jeden in Anſehung ſeiner Seligkeit...... 245
§. 22. Die Selbſtachtung.. 247
§. 23. Die Selbſterhaltung.. 274
§. 24. Die Selbſtveredlung.. 286

Zweites Hauptſtück. Von den Socialpflichten.

§. 25. Eintheilung.. 291

I. Die Socialpflicht in Anſehung der Perſönlichkeit.

§. 26. Die Achtung, — unſer Reſpect vor einander.............. 299
§. 27. Die Liebe.. 310

II. Die Pflicht angehend die Bedingungen der Perſönlichkeit.

§. 28. Eintheilung.. 329
§. 29. Die Bewahrung des Lebens.. 331

III. Das Poſitive der Pflicht.

§. 30. Die Socialpflicht der Erhaltung des Eigenthums..... ... 355
§. 31. Die Erhaltung des Eigenthums als Erhaltungsmittel der individuellen oder animaliſchen Wirkſamkeit......... ... 358
§. 32. Die Erhaltung des Eigenthums als Erhaltungsmittel der intellectuellen Wirkſamkeit........................ 369
§. 33. Die Erhaltung des Eigenthums als Erhaltungsmittel der moraliſchen Wirkſamkeit........................ 379
§. 34. Bewahrung der Intellectualität........................ 396
§. 35. Die Pflicht angehend die im Einzelnen zufälligen, im Allgemeinen nothwendigen Bedingungen der Perſönlichkeit. 406
§. 36. Die Wohlthätigkeit für ſich........................ 414
§. 37. Die Dankbarkeit........................ 416
§. 38. Die Pflicht angehend, die im Allgemeinen zufälligen und im Einzelnen nothwendigen, Bedingungen der Perſönlichkeit........................ 419
§. 39. Die Feindſchaft........................ 424
§. 40. Die Freundſchaft........................ 436

Zweiter Theil.

Die
theologiſche Moral im Speciellen.

§. 1.

Eintheilung.

Der Grund, aus welchem die ſpecielle Moral ſich eintheilt, iſt der Gegenſtand, deſſen Erkenntniß ihr Inhalt wird, ſo daß dieſer Inhalt, weil die ſpecielle Moral eine Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, die rein logiſche Form hat. Für den, der die Eintheilung ſucht, iſt der Gedanke dieſes Gegenſtandes das Mittel, zu ihr, die er ſucht, zu gelangen. Für den Gedanken ſelbſt aber, damit er ihn faſſe und habe, kommt ihm die Bibel zu Hülfe. Sie nemlich ſpricht jenen Gegenſtand, als das von der ewigen Liebe gegebene Geſetz aus, und kurz als das Geſetz der Liebe für die Liebe. Durch dieſen Ausſpruch iſt der Gegenſtand der ſpeciellen Moral ein in der Weiſe ſchon beſtimmter, wie er als Gegenſtand der allgemeinen Moral noch nicht beſtimmt war und zu beſtimmen ſtand. Die ganze ſpecielle Lehre hindurch beſchäftigt uns objectiv (und ſubjectiv) nur die Liebe. Der Gedanke derſelben iſt zuerſt mit Bezug auf die altteſtamentliche Lehre von Chriſtus ſelbſt ausgeſprochen. Ev. Matth. 22, 36—40. Vergl. die theologiſche Moral im Allgemeinen S. 125. und 290. u. ff. Beſonders aber hat einer unter den Apoſteln, der auch zum Unterſchied von den übrigen der Apoſtel der Liebe heißt, jenen Gedanken und die Lehre von ihr permanent gefaßt, gehalten und dargeſtellt, nemlich Johannes. Vergl. 1. Joh. 4, 8. ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, ſehr bedeutſam mit Bezug auf das Geſetz der Liebe 1. Joh. 3, 16. 4, 11. 12. 19. 20. Wenn dieſer Apoſtel ſo zu ſagen vorzugsweiſe Apoſtel der Liebe genannt wird, ſo iſt damit nicht geſagt, daß die anderen die Liebe nur beiläufig in ihren Reden und Schriften beachtet haben; ſie haben vielmehr mitunter, wie z. B. Paulus I. Cor. 13. von der Liebe mit ſolcher Energie und Innigkeit geſprochen, wie Johannes auch. Was iſt alſo hier der Unterſchied, um deßwillen Johannes κατ' ἐξοχὴν Apoſtel der Liebe heißt? Es iſt kein anderer als der, daß er den ganzen chriſtlichen Glauben in die Liebe faßt, in ihr hält, und lehrend in ihr darſtellt, die anderen Apoſtel vielmehr die ganze chriſtliche Liebe im Glauben lehren und lehrend darſtellen, ohne jedoch zu verkennen, daß Liebe das größte ſei. Vergl. I. Cor. 13, 13. Johannes hebt beſonders die Liebe des Menſchen zu Gott und die zu ſeinem Nächſten heraus, der Liebe eines jeden zu ihm ſelbſt gedenkt er kaum oder doch nur ſelten; — nicht alſo Chriſtus, er gedenkt auch ihrer, und zwar ſehr energiſch, Matth. 16, 25. und 26.

Bibliſch iſt alſo das Geſetz das von der ewigen Liebe gegebene; — aber, wem iſt's gegeben? nicht dem Haß, nicht dem Neid, nicht der Furcht und dem Schrecken, überhaupt nicht einem gelüſtenden, begehrlichen Streben der Menſchen, ſondern gegen alles dieſes iſt das Geſetz der Liebe gegeben, wem alſo? der Liebe iſt das Geſetz der Liebe gegeben, dem liebenden Menſchen, auch ſogar in ſeinem Haß, in ſeiner Feindſchaft bietet ſich das Geſetz der Liebe an, und von ihm, wenn ihn Haß, Neid, Feindſchaft nicht ganz unterjocht, von ihm wird das Geſetz der Liebe angenommen, er findet in demſelben aus ſeiner Liebe das Geſetz, das er ſich gibt, indem es ihm gegeben wird, und verhält ſich alſo, das Geſetz anerkennend und annehmend, frei und ſelbſtſtändig. Als die Liebe, die Gott ſelbſt iſt, iſt es das Geſetz, wie es gegeben wird, die Liebe, der es gegeben wird, ſie als die das Geſetz annehmende, iſt die Liebe, die ſich unter das Geſetz ſtellt. Vergl. Ev. Luc. 6, 5: „Liebet eure Feinde u. ſ. w.“ Zu wem wird hier geſprochen? Nicht zu den Haſſenden, zu den Rachſüchtigen, auch nicht zu den ihre Feinde Fürchtenden, die verſtehen das Geſetz nicht, ſondern geſprochen wird zu denen, die, indem ſie Feinde haben, zugleich noch Liebe haben. — In der Liebe aber iſt ein Verhältniß, die Liebe iſt ein ſich verhalten und der Begriff von ihr iſt ein Verhältnißbegriff. Sie iſt ein Verhältniß deſſen, der liebt, zu dem, der geliebt wird; ohne das Verhalten des Liebenden und Geliebten zu einander iſt keine Liebe möglich. Jenes Verhalten aber iſt

1) das des einzelnen Menſchen direkt zu ihm ſelbſt, als ein ganz natürliches; er iſt ſich der Gegenſtand ſeiner Zuneigung, er liebt ſich, und es bedarf für keinen einer Anforderung, dieß bringt ſeine Natur, der Trieb von ſelbſt mit ſich. Eines beſonderen Geſetzes für ihn, damit er ſich ſelbſt liebe, bedarf es nicht. Von dieſer natürlichen Liebe des Menſchen aber iſt, wenn das Geſetz als das von der ewigen Liebe dem Menſchen gegebene, betrachtet wird, gar nicht die Rede, vielmehr iſt das Verhältniß eines jeden zu ihm ſelbſt in der Liebe, unter welche er als Geſetz ſich geſtellt hat, kein natürliches, ſondern ein übernatürliches, ein ethiſches Verhalten. Die Natur in ihrer Vernunftloſigkeit hat und kennt dieſes Verhältniß gar nicht, ſondern der Menſch in ſeiner Vernunft und Freiheit oder nicht er in ſeiner Individualität, welche er mit dem Thiere, mit den Pflanzen theilt, ſondern er in ſeiner Perſonalität, als Perſon, wird, wie er Gegenſtand ſeines Gedankens wird, auch der Gegenſtand ſeines Willens, ſo iſt ſeine Selbſtliebe nicht die natürliche, ſondern die moraliſche. In Anſehung ihrer aber bedarf die Perſon ſelbſt deſſen, daß ſie das Geſetz der Liebe anerkenne und ſich unter das Geſetz ſtelle. Der Inhalt dieſer perſönlichen Selbſtliebe, beſtimmt durch das Geſetz und aus ihm, iſt die Pflicht, der Menſch iſt verpflichtet ſich ſelbſt zu lieben. Eine Bedingung der Perſönlichkeit z. B. iſt die Vitalität, Individualität und Leiblichkeit, — der Menſch iſt verpflichtet, ſich ſelbſt zu lieben, wie es ihm gehe. An die Perſonalität kann niemand kommen, der Menſch ſoll ſelbſt nicht Hand an ſich legen.

2) In der Liebe iſt das Verhalten das des Liebenden als

des einen zum Liebenden und Geliebten als dem andern. Auch dieſes Verhalten iſt von Seiten der Vitalität und Individualität ein bloß natürliches, z. E. das der Blutsverwandten zu einander, der Stammgenoſſen zu einander; in dieſem Verhalten, wo die Menſchen theils unmittelbar, theils mittelbar einander zugeſellt ſind, thut ſich ein Bedürfniß derſelben zu einander hervor, aus dieſem Bedürfniß ſuchen ſie einander, ſo lange der eine das Mittel iſt zur Befriedigung der Bedürfniſſe des andern. Aber es iſt auch hier die Perſonalität der verſchiedenen, in welcher die Liebe zur Pflicht wird und in ihrer Aeußerung eine Tugend iſt, da führt ſie bibliſch den Namen der Nächſtenliebe, der Nächſte aber iſt der Menſch nur in ſeiner Vernunft oder Freiheit. Sowohl im erſten als im zweiten Verhältniß iſt der Menſch ein einzelner, der andere, zu dem er in deſſen Perſönlichkeit ſich verhält, iſt wie er, ein einzelner, es ſind viele einzelne, aber das einzelne überhaupt iſt unmöglich ohne das Allgemeine, wie das Concrete unmöglich iſt ohne das Abſtracte; Cicero, der einzelne, iſt ſchon darin, daß er ein Menſch, kein einzelner, und concret gar darin, daß er ein Römer iſt. Die Liebe alſo als das Verhalten jedes einzelnen iſt nicht nur die des Einzelnen zum Einzelnen, ſondern auch

3) zum Allgemeinen. Das Allgemeine nun iſt

a. ein relativ Allgemeines und die Liebe jedes Einzelnen iſt ſein Verhalten zu dieſem Allgemeinen, wie z. B. die Vaterlandsliebe. Das Vaterland, welches geliebt wird, iſt in Relation zu allen den Perſonen, die in ihm enthalten ſind, das Allgemeine derſelben ein relativ Allgemeines. So wenn von der Liebe des Fürſten zu ſeinem Volke die Rede iſt, wie ſie nicht zwar bei allen, aber doch bei edlen Fürſten, eine wahrhaft ſittliche iſt. Das Volk beſteht aus vielen und allen Einzelnen und iſt das Allgemeine. Aber das Allgemeine bleibt nicht bei jener bloßen Relation, wo es zugleich ein limitirt, ein beſchränkt Allgemeines iſt, ſtehen, ſondern es iſt

b. das abſolut, das ſchrankenlos Allgemeine. In dieſer Abſolutheit und Schrankenloſigkeit iſt es weder die Schrankenloſigkeit der Natur noch die der Menſchheit, ſondern es iſt die deſſen, welcher der Urheber der Natur und Menſchheit iſt, Gottes. Das Verhalten des Menſchen in ſeiner Perſönlichkeit und aller Völker und Nationen zu ihm in ſeiner unendlichen Perſönlichkeit und Allgemeinheit iſt, wenn es ſeinem Weſen angemeſſen iſt, die Liebe des Menſchen zu Gott. Das ganze Verhältniß wird vorgeſtellt, wie wenn es eine Familie wäre, betreffend alle Mitglieder in Bezug auf einander, und inſonderheit mit Bezug auf das Oberhaupt derſelben. Gott wird vorgeſtellt als Vater der Menſchheit, ſie im Glauben ihn anerkennend, ihn liebend, werden vorgeſtellt als Kinder des Vaters. Vergl. Ev. Joh. 1, 12 u. 13. Ebenſo als das Verhältniß der Menſchen zu einander. Vergl. Ev. Matth. 12, 50. Aber das ganze Verhalten ſo ausgeſprochen iſt doch nur ein Verhalten in Vorſtellungen und ſelbſt ein bloß Vorgeſtelltes; denn wirklich iſt der Menſch nicht von Gott gezeugt und geboren, ſo daß Gott ein Erzeuger wäre, wie ein Menſch der Erzeuger des andern iſt, und wirklich ſind ja die Menſchen auch keine Kinder Gottes, ſondern die einen ſind Kinder des andern. Gleicher Weiſe ſind wirklich nicht über den Umfang, über die Sphäre einer Familie hinaus, die Menſchen Brüder und Schweſtern; denn wenn das wirklich ſo wäre, wie es vorgeſtellt wird, ſo würde ja eine Heirath unter den Menſchen unmöglich ſein. Da die erſten Chriſten ſich einander Brüder und Schweſtern nannten, ſo wurde dieß von den Heiden für wirklich genommen und kam es unter den Römern bei der erſten Chriſtenverfolgung zur Anklage, daß die Chriſten Blutſchande trieben. Es iſt in jener ganzen Vorſtellungs- und Darſtellungsweiſe nicht eigentlich, ſondern figürlich geſprochen, aber auf die eben hierdurch dem Menſchen, deſſen Hauptthätigkeit das Vorſtellen iſt, ſehr angemeſſene, auf die ihn leicht erregende, und zu dem, worauf die Vorſtellungen hindeuten, hinleitende Weiſe. Durch ſeine Lehre von Gott dem Vater, von den Menſchen als ſeinen Kindern und von ihnen unter einander als Blutsverwandten wirkte das Chriſtenthum auf die Welt gewaltig. Die Wiſſenſchaft aber muß über dieſen Vorſtellungskreis hinaus, auch hat ſie den Zweck nebſt andern, jeden möglichen Mißgriff und Mißbrauch jener Vorſtellungen zu verhindern, oder ihm zu begegnen. Die Liebe nämlich als ſolche iſt ein Gefühl, das wie die Liebe des einen zum andern ein ſehr inniges und anhaltendes Gefühl ſein kann, aber in dem Gefühl iſt die Liebe noch weit davon entfernt, ein Begriffenes und Erkanntes zu ſein. Als Gefühl hält ſie ſich, ſo erhaben ſie iſt, wie jedes Gefühl im Dunklen, innig und ſtark wie die Wärme, aber nicht hell und klar wie das Licht. In dieſer Dunkelheit kann die Liebe als Gefühl ein Wahres, aber auch ebenſo ein Unwahres ſein, das worin die Liebe das Wahre iſt, das iſt kein Gefühl, ſondern eine Erkenntniß, und da die Liebe nur in der Anforderung an den Menſchen, indem er ihr Gehör giebt, ſittliche Liebe wird, ſo iſt dieſe Anforderung die Pflicht, und die Erkenntniß der Pflicht die Wahrheit der Liebe; die Liebe iſt ein dunkles Gefühl, die Pflicht ihr Inhalt und die Erkenntniß der Pflicht das Helle der Liebe. Alſo die chriſtliche Lehre von der Liebe hat eine Tiefe, eine mächtige Tiefe; wer in ſie ſchaut, erkennt in ihr die Liebe, ſeine Erkenntniß derſelben iſt die Pflicht, das Tiefe derſelben iſt die Pflicht, aber dieſe Tiefe kann durch Verſtand und Vernunft hervorgehoben und erkannt werden. Myſtiker und Pietiſten hören nicht gern von Pflichten der Menſchen. Iſt jedoch einmal das Verhältniß der Liebe zur Pflicht und iſt dieſe als die Wahrheit der Liebe erkannt, ſo muß die ſpecielle Moral, wie ſie die Liebe zum Gegenſtande hat, eine Pflichtenlehre ſein. Sie theilt ſich ein aus dem Verhältniſſe des Menſchen in der Liebe, welches das betrachtete dreifache iſt, in drei Hauptſtücke. Im erſten ſind die Pflichten des Menſchen gegen ihn ſelbſt, im zweiten die Pflichten eines Jeden gegen Jeden und im dritten ſeine Pflichten gegen Gott abzuhandeln, ſo daß im Reſultate jener Abhandlung die dreifache Liebe begriffen und erkannt ſei. Hierbei ſind noch zwei Fragen zu beantworten. 1. Muß die ſpecielle Moral drei Theile haben und warum? Sie iſt oft populär in vier Theilen behandelt worden, z. B. als die Lehre von den Pflichten 1) gegen Gott, 2) gegen ſich ſelbſt, 3) gegen den Nächſten, 4) gegen die Thiere. Ganz anders iſt das bei den Juriſten. Die nehmen nur der Rechte wegen Rückſicht auf die Pflichten, aber dieſe Pflichten, die in der Jurisprudenz vorkommen, wo die Rechte alles ſind, ſtellen ſich nur in einem einzigen Capitel dar als die Socialpflichten. Die Pflicht, die der Menſch gegen ſich hat, intereſſirt den Juriſten nicht, außer wenn dadurch ein Recht beeinträchtigt wird; auch die Pflichten gegen Gott geniren ihn wenig, bis auf den Eid hin, da ſetzt er wohl voraus, daß der Schwörende den Glauben habe, und wenn auch der Eid von dem Heuchler geleiſtet wird, ſo kümmert das den Juriſten nicht, auf den Meineid folgt, wenn er herauskommt, die bürgerliche Strafe, weil der Meineidige die weltliche Obrigkeit beleidigt hat. Kant dagegen hat zwei Capitel in ſeinen Anfangsgründen u. ſ. f. erſtens der Sitten-, zweiter Theil Tugendlehre; es fehlen bei ihm die Pflichten gegen Gott. Dieſes iſt bedingt durch das Reſultat ſeiner transcendentalen kritiſchen Forſchungen. Von dem, gegen welchen der Menſch verpflichtet iſt, muß er eine Kenntniß haben, er muß ihn kennen; Gott iſt aber nach der kantiſchen Philoſophie der dem Menſchen durchaus unerkennbare; aus dieſem ganz einfachen Grund muß daher die Pflicht gegen Gott auf dem Standpunkt jener Philoſophie geläugnet werden. Der Glaube, daß Gott ſei, kommt aus der praktiſchen Vernunft, als eine nothwendige Hypotheſe; in dieſem Glauben, wie ihn der ſittlich geſinnte aus dem Grunde ſeiner praktiſchen Vernunft hat, kann und darf er wohl ſeine Pflicht gegen ihn ſelbſt und gegen andere anſehen, als wäre ſie ihm von Gott auferlegt, aber dieſe Anſicht iſt nichts abſolut Erforderliches, ſondern es iſt etwas Beliebiges darin, und vollends die, daß der Menſch gegen Gott verpflichtet ſei — das iſt blos Anſicht, und als ſolche ganz zufällig. Dennoch bleiben wir bei der Bibel und bei ihrer Lehre, ſie hat, wie niemand läugnen kann und wird, das Wahre zuerſt ausgeſprochen, nach ihr iſt dieſe Lehre als Pflichtenlehre in drei Stücke articulirt und zwar das nicht blos nach den Worten der Bibel, als einer uralten Autorität, ſondern nach dem Weſen der Vernunft, wie ſie die des Menſchen und wie ſie die Gottes des Geiſtes iſt. Es iſt nemlich die Vernunft darin, daß ſie mit ſich ſelbſt identiſch iſt, ſich von ihr ſelbſt unterſcheidet und ſich in ihr ſelbſt, was dieſe Unterſchiede betrifft, zur Identität zurückbringt, in dieſen dreifachen Akten die Vernunft, und alles Vernünftige hat daher aus dem Weſen der Vernunft ſelbſt dieſe Hauptarticulation in den drei Hauptmomenten oder Gliedern. Aber die chriſtliche Lehre von der Liebe iſt, ſo viel ſie auch in das Gefühl eingreife, doch eine vernünftige, eine rationelle, und das beweiſt ſie unter andern auch durch die drei Beſtimmungen, die ſie hat, als Selbſtliebe, Nächſtenliebe und Gottesliebe. Bei jener dreigliedrigen Eintheilung alſo folgt die Bibel der Vernunft, deren Werk ſie iſt.

Ueberall in der Natur, worin das Vernünftige, obwohl die Natur keine Vernunft hat, waltet, zeigt ſich ſogar mittelſt der Erfahrung dieſe Triplicität. Sie findet ſich bei der Pflanze, die aus Wurzel, Stamm und Krone beſteht; ebenſo bei dem Thiere auf der höhern Stufe der Animalität: Magen mit Eingeweiden und Leber, Herz mit Lunge, Kopf mit Gehirn und Nerven. Nicht anders iſt es in einem ganzen Naturſyſtem, wie z. B. im Planetenſyſtem: der Mond, der Planet, die Sonne. Aber in den Producten der Natur waltet nicht das Vernünftige und mit ihm jene Triplicität überall vor, ſondern ſie läßt ſich auch wohl auf das Vernunftloſe herunterſenken, womit jedoch nicht geſagt iſt, daß das Vernunftloſe das Unvernünftige ſei. So iſt in der Natur die Gattung das Ganze, das aber beſteht nicht nothwendig aus drei Theilen, ſo daß es gerade drei Species gebe, es können der Arten ſehr viele ſein, die Natur gibt ſich in den Produkten der Zahl und Anzahl Preis, das Geſchlecht der Papageien und Hunde zählt hundert Arten. Vernunftlos iſt die Natur ſelbſt in den Sternen am Himmel. Aber die Wiſſenſchaft und vornemlich die Moral iſt nicht bei den Hunden und Papageien, ſondern in der Vernunft; ja ſchon die Mathematik, geſchweige die Ethik, hält ſich, was ihre Erkenntniſſe betrifft, indem ſie eine Vernunftwiſſenſchaft, in dem Grunde der Nothwendigkeit, aus welchem ihre Erkenntniß und deren Gegenſtände dreifach ſind. So z. B. die Geometrie, wenn der Gegenſtand ihrer Erkenntniß der Winkel wird, er iſt nothwendig einer von den Dreien, entweder ein ſpitzer oder ein ſtumpfer oder ein rechter.

II. In welcher Ordnung werden die Pflichten der Liebe in der Lehre von ihnen in einer ſtrengen Wiſſenſchaft und insgemein abgehandelt werden müſſen? oder wie folgen jene drei Hauptſtücke der Wiſſenſchaft und des Katechismus auf einander?

Die Ordnung und Anordnung, wenn die Vernunft ihr Princip iſt, hebt mit dem Unbeſtimmten und blos Beſtimmbaren an, geht von da zum Beſtimmten fort, und ſchließt mit der Beſtimmtheit, die das Unbeſtimmte und relativ Beſtimmte in ſich aufgehoben hat. So iſts der naturgemäße Gang, alſo auch der der Wiſſenſchaft. Das Unbeſtimmte als Gegenſtand der ſpeciellen Moral iſt aber der Menſch, wie er Pflichten gegen ſich ſelbſt hat, er in der ſittlichen Selbſtliebe. Als Individuum iſt er allerdings ſchon ein ſehr beſtimmtes Subject, beſtimmt nemlich als Mann oder Weib, als Kind, Jüngling, Mann oder Greis, als von Natur robuſt oder ſchwach, bis auf den Racen-Unterſchied als Neger, als kupferfarbiger Indianer, als Hindu. Aber in Anſehung ſeiner Individualität hat der Menſch nur Pflichten gegen ſich, ſie ſind keine Pflichten gegen ihn als Individuum, ſondern ſie ſind Pflichten gegen ihn als Perſon, deren Exiſtenz nur durch die Individualität bedingt iſt. Die Pflicht gegen ihn ſelbſt iſt die gegen ihn in ſeiner Perſönlichkeit. Aber die Perſönlichkeit iſt urſprünglich vorerſt, vollends ihrer bloßen Möglichkeit nach eine ganz unbeſtimmte und nur beſtimmbare. Als Individuum iſt er männlichen oder weiblichen Geſchlechts, als Perſon weder männlich noch weiblich. In dieſer Beziehung iſt die Perſonalität des einzelnen und der einzelne ſelbſt als Perſon das gemeinſte, ein ganz vulgäres, triviales, weil das Unbeſtimmte, und nur Beſtimmbare; aus dieſem Grunde wird auch der Ausdruck Perſon zur Bezeichnung der Verächtlichkeit deſſen, der Perſon heißt, gebraucht. Hat die Perſon ſich herausgearbeitet zur Beſtimmtheit, hat ſie ſich geübt in Kunſt und Wiſſenſchaft, hat ſie Charakter, dann iſt ſie aus jener Unbeſtimmtheit heraus, dann hat ſie Pflichten gegen ſich erfüllt, iſt in der Beſtimmtheit. Alſo hiermit iſt anzufangen, mit dem Unbeſtimmten und Beſtimmbaren, und hiermit wird auch aus einem Vernunftinſtinkt in der Belehrung gewiſſer Gegenſtände angefangen.

Das zweite alſo, das Beſtimmte in Anſehung der Pflichten des Menſchen überhaupt iſt er ſelbſt, ſein Verhältniß zu andern betreffend, iſt jeder im Verhältniß zu jedem auch was die Perſonalität angeht, es ſind Perſonen: und eben ihr ſich zu einander Verhalten iſt ein Afficirtwerden mittelſt der Individualität, alſo ein Beſtimmen; jeder hat den andern als Perſon neben ſich. Die reciproke Anerkennung der Menſchen als Perſonen iſt eine beſtimmte, aber die ſocialen Pflichten der Nächſtenliebe ſind es eben, die den Menſchen in jenem gegenſeitigen Anerkennen zum Gegenſtande haben. Alſo iſt natürlich, daß die Ordnung die iſt, daß auf jene Pflichten des Menſchen gegen ihn ſelbſt die Pflichten aller gegen einander folgen. Das Dritte iſt die Beſtimmtheit ſelbſt, und zwar in ihrer Unendlichkeit. Aber ſo iſt ſie der abſoluten Allgemeinheit ganz gleich und das Weſen, Gott (essentia), er in ſeiner Allwiſſenheit, Allmacht, unendlichen Weisheit, Heiligkeit, — er iſt das unendlich Beſtimmte. Vom tiefſten und niedrigſten, d. i. vom blos Beſtimmbaren geht die Lehre aus, mit ihm hebt ſie an, und mittelſt des Beſtimmten, des endlich Beſtimmten, der Socialpflichten, ſchließt ſich die Lehre ab als die von der Liebe des Menſchen zum Unendlichen, zum Erhabenſten.

Das die vernünftige Ordnung und der vernünftige Gang. Das erſte Hauptſtück behandelt: die Lehre von den Selbſtpflichten; das zweite: die von den Socialpflichten; das dritte: die von den Pflichten gegen Gott.

Die herkömmliche Ordnung der Katechismen und Moral, eine beliebte, iſt eine ganz andere. Herkömmlicher Weiſe hebt der Katechismus mit den Pflichten des Menſchen gegen Gott an, fährt fort mit den Pflichten der Menſchen gegen ſich, und ſchließt mit den Pflichten gegen den Nächſten. Wie iſt es zu dieſer Ordnung gekommen? Das hat ſeinen Grund in der Bibel und ſogar in einem von Chriſtus ausgeſprochenen Hauptwort. Ev. Matth. 22, 36—40. Zu wem ſpricht dort Chriſtus? Zu einem jüdiſchen Geſetzkundigen, einem Phariſäer; welcher ihn mit der Frage: „Meiſter, welches iſt das größte Gebot?“ verſuchen will, dieſem antwortet er im Sinne des Juden, aus dem Geſetz Moſis. — Alſo ein Katechismus in dieſer Weiſe angeordnet, und gar eine Ethik, die eine chriſtliche ſein ſoll, ſind noch judaiſirend, und wie der Jude zähe iſt, ſo hält auch der judaiſirende Chriſt zähe an dem, was er hat, und kann das Alte nicht aufgeben. Doch ſpricht der Apoſtel II. Cor. 5, 17. „das Alte iſt vergangen, es iſt alles neu worden,“ und derſelbe Apoſtel gibt Tit. 2, 11. und 12. im Neuen die wahre Ordnung im Verhältniß der Pflichten zu einander an mit den Worten: Ἐπεφάνη, γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις. παιδεύουσα ἡμᾶς, ἵνα ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας, σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι. Die σωφροσύνη faßt in ſich alle Pflichten des Menſchen gegen ihn ſelbſt, ſie iſt die ethiſche Selbſtliebe; die δικαιοσύνη, Gerechtigkeit, begreift die Socialpflichten in ſich, und das dritte die εὐσέβεια faßt in ſich alle Pflichten gegen Gott. (Vergl. die theologiſche Moral im Allgemeinen §. 25. S. 290 bis 294). Wir wollen dem Apoſtel folgen, der ja im Geiſte ſeines Herrn lebte! —

Der ſpeciellen Moral

Erſtes Hauptſtück.

Von der Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt (περὶ τῆς σωφροσύνης).

§. 2.

Möglichkeit und Eintheilung derſelben.

Die Moraliſten unter den Theologen und Philoſophen ſetzten und ſetzen zum Theil noch voraus, daß eine Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt möglich ſei. „Hat er ja doch wirkliche Pflichten gegen ſich ſelbſt, und kann er dieſes an ſich ſelbſt erfahren, z. B. die, ſich geſund zu erhalten, ſeine Ehre zu wahren u. ſ. w. ſo ſind die Selbſtpflichten möglich“; — das iſt ihre Deduction. Dieſe Vorausſetzung ihrer Möglichkeit iſt auch vollkommen zureichend im populären oder Volksunterricht, wie ihn z. B. der Katechismus enthält, in welchem es darauf ankommt, daß der Menſch zuerſt die Pflichten, die er gegen ſich hat, anerkenne, genau wiſſe und befolge, womit es alſo die Praxis gilt. Es wäre daher ganz ungehörig, wenn der Katechet fragen wollte: iſt es möglich und wie iſt es möglich, daß der Menſch eine Pflicht gegen ſich habe? Aber ſo darf es in der Wiſſenſchaft nicht ſein, die gewiſſermaßen zu der Frage: ob eine Pflicht möglich ſei, intellektuell genöthigt wird. Kant war einer der erſten, der die Frage that: wie iſt die Pflicht gegen ſich ſelbſt möglich? und was ihn dazu bewog, war eine Reflexion auf dieſe Pflicht ſelbſt, insbeſondere auf ihren Gegenſtand. Mittelſt dieſer Reflexion that ſich eine bis zum Zweifel gehende Schwierigkeit hervor, eben die Möglichkeit einer ſolchen Pflicht zu begreifen. Schon im allgemeinen Theil der Moral kam die Frage vor: iſt überhaupt an ſich eine Pflicht und wie iſt ſie möglich, und dann mit Bezug auf die Objecte, an welche die Pflicht geht. Dieſe Frage iſt §. 21—25. beantwortet. Hier iſt beſtimmter Weiſe die Frage die: wie eine Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt möglich ſei? Die dieſe Frage veranlaſſende Reflexion war die auf das Subject einer ſolchen Pflicht. Nach dem Begriffe der Pflicht ſind, wie es ſcheint, zu jeder drei Perſonen nothwendig, nemlich eine, welche die verpflichtete, eine zweite, gegen welche ſie die verpflichtete, und eine dritte, durch welche ſie die verpflichtete iſt. Wo drei Subjecte ſind, da iſt die Möglichkeit der Pflicht leicht erſichtlich, z. B. das eine Subject iſt der gemeine Soldat, er iſt verpflichtet gegen den Officier, die Pflicht des Gehorſams iſt ſeine Pflicht; zwei ſind alſo da, der dritte, der verpflichtende iſt der Regent oder in abstracto die Regierung, — ſie iſt das verpflichtende Princip. Der Gedanke nun einer Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt hat gar nicht drei Subjecte, worauf er ſich bezieht, ſondern eines, — der Menſch iſt der ſich, gegen ſich und durch ſich verpflichtende. Wie iſt das möglich? Kant beantwortet dieſe Frage auf ſeine Weiſe gerade ſo wie die Frage nach der Möglichkeit des ſubjectiven Gewiſſens (vergl. Allgemeine Moral §. 37. S. 120. u. ff.). Er unterſcheidet den Verpflichteten als den Menſchen in ſeiner Vernunft und Freiheit, als intelligibles

Weſen, (homo νοούμενος) und den, gegen welchen er verpflichtet iſt, als den Menſchen in ſeiner Erſcheinung, (homo φαινόμενος) und das verpflichtende Princip als die praktiſche Vernunft. Du in deiner intelligiblen Weſenheit biſt verpflichtet gegen dich in deinem erſcheinenden Daſein durch die praktiſche Vernunft. Durch die praktiſche Vernunft, die jeder hat, verpflichtet ſich jeder gegen ſich ſelbſt. Aber ſo iſt dieſe Möglichkeit keineswegs wirklich begriffen, denn der Menſch in jenen drei Unterſchieden in ſeiner intelligiblen Weſenheit, in der Erſcheinung und ſeiner Vernunft nach iſt einer und derſelbe, alſo jener Unterſchied läßt die Identität ſtehen, weil er ein nur abſtracter und durch den denkenden Philoſophen gemachter iſt (Vergl. Band 4. S. 423. u. ff.) und die Frage bleibt, weil die darauf gegebene Antwort nicht befriedigend iſt. Es muß daher verſucht werden die Frage nach der Möglichkeit der Selbſtpflicht zu beantworten. Die Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt, oder die Selbſtliebe in ſeiner Perſonalität, nicht in ſeiner Animalität, hat zu ihrem Gegenſtand den Menſchen:

1) als den einzelnen, singulus quisque. Jeder hat Pflichten gegen ſich, als der einzelne aber bezieht der Menſch ſich

a. auf das, was von ihm empfunden wird, es ſei die Empfindung des Lichts, eines Tons, eines Individuums, aber ohne daß der Menſch ſich ſelbſt fühle, kann er anderes nicht empfinden; er iſt in dem, was von ihm empfunden wird, zugleich der ſich empfindende; — ein Object wie der Stein, ja ein Subject wie die Pflanze, das kein Gefühl hat, kann auch nichts anderes empfinden. Der Stein empfindet die Wärme nicht. Alſo die Bedingung der Empfindung von etwas anderem iſt das Selbſtgefühl. Der Menſch kann etwas anderes nicht haben, noch inne werden, ohne daß er ſich ſelbſt habe.

b. bezieht ſich der Menſch auf das, was von ihm gedacht wird, mag dieſes ein abſtracter Gedanke ſein, oder ein concreter. Auch hier iſt die Bedingung, unter welcher von den Menſchen, was es ſei, gedacht werde, daß er ſich denke, daß er ſeiner ſelbſt ſich bewußt ſei.

c) Bezieht ſich der Menſch auch auf das, was von ihm gewollt oder vorerſt noch begehrt wird, und auch dieſe Beziehung iſt nicht möglich, ohne daß der, welcher ſich darauf bezieht, ſich ſelbſt wolle; mit dem, was er will, will er zuletzt ſich ſelbſt. Alſo das ſich Begehren, ſich Wollen iſt auch die conditio sine qua non des irgend etwas anderes wollen, das andere ſei z. B. ein Acker, Baum, Frucht. das will er, für wen? Für ſich! Wenn er nicht einen auf ſich gerichteten Willen hätte, ſo ginge ſein Wille nicht auf anderes.

Alſo in dieſer dreifachen Weiſe iſt die Luſt des Menſchen an allem, was er empfinden, denken oder wollen mag, die Luſt an ſich ſelbſt; allem, was er empfindet, denkt oder will, giebt er, indem er ſich darauf bezieht, eine Beziehung auf ſich. Dieſe Luſt iſt ſchrankenlos, und der Menſch in ihr iſt das Centrum, für Alles, was er will, er nimmt alles, als wäre es für ihn da. Aber er ſelbſt, als der ſich denkende, iſt das Ich, und ſo als jenes Centrum von allem iſt er der unbefangene Egoiſt. Der Menſch in dieſem Verhältniß kann der natürliche genannt werden, das iſt ihm ſo natürlich, ſich für's Centrum zu nehmen, als müßte alles auf ihn bezogen werden. Kommt eine Schranke in jene ſchrankenloſe Luſt, wird das Ich beſchränkt, nun dann wird jener unbefangene Egoismus durch dieſe Schranken ſchon moderirt; wie z. B. bei den Kindern, wenn ſie in Zucht und Unterwerfung genommen werden, da iſt der Lehrer, der Erzieher das Mittel, daß der Zögling aus dieſem unbefangenen Egoismus herauskomme. Aber mit dieſem Beſchränken, wenn es Pflicht iſt, entſteht ſchon die Pflicht gegen ihn ſelbſt. Das Princip dieſer Schranke iſt ein Princip in ihm ſelbſt.

2) Der einzelne jedoch iſt nicht der einzige, singulus non est unicus, ſondern nur einer neben und mit anderen, von denen jeder zuvörderſt auch nur ein einzelner iſt Es ſind Per-

ſonen, es iſt nicht eine einzige Perſon, es ſind viele, es iſt eine Vielheit von Perſonen; jede derſelben in ihrer Einzelheit iſt aber das Centrum von allem, was ſie auch empfinde, denke und wolle, die Centralität alſo iſt eine vielfache und aus der Einzelnheit heraus die Vielheit, jeder iſt dem andern gegenüber, und ſo geht in jeder Luſt eines jeden an ihm ſelbſt das Streben des einzelnen dahin, daß jeder die Centralität des andern aufhebe, er kann ſie nicht ertragen; das Streben iſt näher

ad a) in jedem einzelnen, daß jeder andere empfinde, wie er.

ad b) daß wo möglich jeder denke, wie er und

ad c) daß jeder wolle, wie er.

Dies iſt das Streben Aller, welches ſich weiter hinaus kund giebt,

ad a) was das Gefühl und die Empfindung betrifft, im Myſticismus und Pietismus. „Jeder einzelne empfinde wie ich."

ad b) Hinſichtlich des Denkens ein abſtracter Rationalismus. „Jeder denke wie ich."

ad c) in Bezug auf das Wollen im Despotismus. „Jeder muß wollen wie ich."

Hier geht der Egoismus aus der Unbefangenheit heraus und damit hebt ſich der Friede jedes einzelnen auf, jede Hand iſt gegen jeden, ein bellum omnium contra omnes. Die Pflichten der einzelnen gegen einander, die Socialpflichten und ihre Rechte ſind bedingt durch ihre Pflichten gegen ſich ſelbſt, wer die nicht anerkennt, kann Pflichten gegen andere nicht anerkennen. Ohne ſich gegen ſich ſelbſt zu verpflichten, kann keiner Pflichten gegen die andere haben, denn ohne dieſe Selbſtverpflichtung iſt ja keine Anerkenntniß der Pflichten gegen andere möglich. Aber dieſe Pflicht des Menſchen zuerſt im unbefangenen, dann aber im ſehr beſtimmten Egoismus, iſt ihrer Möglichkeit nach zu begreifen. Iſt aber möglich, daß einer dieſer Luſt eine Schranke ſetze? Sprüche Sal. 16, 32.

3) Die Selbſtbeherrſchung iſt eine Tugend, aber Tugend kann ſie nur ſein in Folge einer Pflicht, deren Erfüllung dieſe Tugend iſt. Der Ausdruck der Pflicht iſt das Sollen, im Unterſchied vom Müſſen und bloßen Rathen. „Beherrſche dich ſelbſt,“ damit iſt die Pflicht ausgedrückt. An wen nun geht dies Gebot? An den Menſchen, aber nicht in ſeiner natürlichen Beſchaffenheit, ſondern an ihn in ſeiner Willensfreiheit. Hierbei ſind in der allgemeinen Moral §. 26 — 29 zu berückſichtigen. Wer ſich in allen ſeinen Gemüthsbewegungen, Affecten, Begierden und Leidenſchaften beachtet und gegen ſie auf der Hut iſt, keine Begierde oder Neigung unbeſchränkter Weiſe oder ohne Weiteres zu befriedigen, der ſcheint ſich ſelbſt zu beherrſchen, beherrſcht ſich auch wirklich, wenn nicht im Hintergrunde irgend eine Neigung iſt, um deren Willen er ſich beherrſcht, denn dann iſt es dieſe Neigung, welche ihn beherrſcht, und ſo iſt die Selbſtbeherrſchung keine wahrhafte Tugend, ſondern ſcheint ſie nur dieſe zu ſein. Es trägt z. B. wohl einer die aufmerkſamſte Sorge für ſeine Geſundheit, für ſein Leben, erlaubt ſich keinen Genuß, der die Geſundheit und das Leben auch nur im entfernteſten beſchädigen könnte, aus dem Grunde, weil er das Leben über alles lieb hat, durch dieſe Liebe beherrſcht er alle andern Neigungen, durch ſie wird der Menſch in allen ſeinen Entſchließungen, die ihn ſelbſt betreffen, neceſſitirt; er iſt ſo, indem Begierden und Neigungen unter ſeiner Herrſchaft ſtehen, der Knecht einer ſolchen Neigung und Leidenſchaft, er iſt unfrei. Jene Selbſtbeherrſchung iſt eine Tugend als die Erfüllung der Pflicht, welche der Menſch gegen ſich hat, in ſeiner Willensfreiheit durch das Geſetz. Dieſe ſeine Willensfreiheit iſt das Element der Möglichkeit einer Pflicht gegen ihn ſelbſt, und das Princip dieſer Pflicht iſt nicht der Menſch, wie er als der einzelne ſich auf ſich bezieht, noch auch, wie er als einer ſich auf die anderen bezieht, und ſo in natürlichen Widerſtreit mit den andern geräth, ſondern das

Princip jener Pflicht iſt das den Menſchen durch die Freiheit gegebene, nicht ein von ihnen gemachtes Geſetz.

a) Der Verpflichtende alſo iſt der *νόμος*, und zwar nach Jacobus der *νόμος τῆς ἐλευθερίας* und in der Anerkenntniß Gottes als des Urhebers des Geſetzes iſt es Gott, *ὁ λόγος*, durch den das Geſetz der Freiheit für die Freiheit oder das Geſetz der ewigen Liebe für die Liebe, Wahrheit und Wirklichkeit hat. Der Verpflichtende alſo iſt hier nicht der Menſch als ein perſönliches Subject, ſondern Gott in ſeiner unendlichen Perſonalität, und er in Chriſto, Gott in der Subjectivität der eingeborne Sohn Gottes. Der Stifter des Chriſtenthums iſt kein Subject wie jeder Menſch ein ſolches iſt, ſondern er iſt der Menſch in der Subjectivität, der Menſch in der Menſchheit *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Chriſtlich gefaßt iſt alſo in jener Lehre der verpflichtende nicht irgend ein Subject, ſondern der Urheber des Geſetzes als des Princips aller Pflichten in der Subjectivität, der Menſch gewordene *λόγος*.. Aber

b) der Verpflichtete iſt der Menſch als perſönliches Subject, ihm iſt durch den *λόγος*, den Urheber des *νόμος*, die Pflicht gegen ihn ſelbſt auferlegt, er iſt der durch Gott in der Menſchheit gegen ſich ſelbſt verpflichtete.

c) Der, gegen welchen er ſelbſt verpflichtet iſt, der Gegenſtand der Pflicht iſt er ſelbſt, aber in ſeinem Egoismus als dem zuvörderſt unbefangenen und dann ſehr beſtimmten ſelbſtſüchtigen Egoismus. In dieſem Egoismus iſt der Menſch ſich ſelbſt entgegen, zwieträchtig mit ſich, der ſich ſelbſt widerſtreitende. Die Pflicht, die durch das Geſetz oder durch ſeinen Urheber die ſeinige wird, gegen ihn ſelbſt iſt der weiter fortgeführte Widerſpruch ſeiner mit ihm ſelbſt, der Menſch iſt jener Egoiſt, die Pflicht iſt: „Du ſollſt kein Egoiſt ſein,“ und indem der Menſch dieſe Pflicht anerkennt, vollzieht, indem er es nicht beim Sollen läßt, indem er es zum wirklichen Sein bringt, indem er ſich wirklich ſelbſt beherrſcht, iſt jener Widerſpruch ſeiner mit ihm ſelbſt gehoben. Die Pflicht war die bittere Arznei, die er eingenommen hat, um aus dem kranken Zuſtande des Egoismus herauszukommen. Der Menſch liebt ſich aus Drang und Zwang des Selbſtgefühls und der Luſt an ihm ſelbſt, und er liebt anderes und andere, weil er ſich liebt, dies iſt die Liebe des Egoiſten gegen ihn ſelbſt. Die Pflicht iſt, daß er ſich nicht um ſeinetwillen, nicht aus Drang und Zwang, ſondern des Geſetzes wegen, um der Freiheit willen und mit Freiheit ſelbſt liebe. So iſt jene Pflicht gegen ihn an ſich und in ihrem Vollzuge die Selbſtliebe nicht in der Animalität und Vitalität, ſondern in der Perſonalität, er hat mit dieſer Pflicht und Liebe ein Verhältniß zu Gott, der Egoiſt, ſo lange er bleibt, der er iſt, läugnet, daß er Pflichten gegen ſich ſelbſt habe, läugnet dieſe göttliche Selbſtliebe, läugnet auch wohl gar ein Verhältniß ſeiner ſelbſt zu Gott, — alle Pflichten läugret er. Die Anerkenntniß hingegen eben jener Pflicht und jener Liebe iſt wenigſtens der Anfang, aus jenem Egoismus herauszukommen, der Anfang der Selbſtbeherrſchung. Die Theologen, beſonders die praktiſchen ſind, wie oben bemerkt worden, der Meinung, in der chriſtlichen Sittenlehre müſſe zuerſt von der Liebe des Menſchen zu Gott, von ſeinen Pflichten gegen Gott gehandelt werden. In dem betrachteten Verhältniß, worin anerkannt wird, daß die Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt das göttliche Geſetz und ſeinen Urheber zum Princip habe, ſcheint jene Meinung die Wahrheit für ſich zu haben, doch iſts nur Schein; denn in jenem Verhältniß des göttlichen Geſetzes zur Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt iſt die Pflicht deſſen gegen Gott noch keineswegs gleich vorangeſtellt und mit beachtet, ſondern was für jene Anerkenntniß gefordert wird, iſt lediglich die Erkenntniß Gottes als des Geſetzgebers, der die Liebe ſelbſt ſei; aber dieſe Erkenntniß iſt dogmatiſch und der Glaube geht allerdings der Pflicht von der Liebe und Lehre von ihr vorher, aber nicht die Lehre von Gott geht vorher. Dies wird verwechſelt. In den Katechismen handeln ſie ja zuerſt die Glaubenslehre ab, als Lehre vorerſt vom Vater, Sohn und Geiſt, dann handeln ſie die die Sittenlehre ab; da giebt ja die vorausgehende Glaubenslehre, was zur Erkenntniß der Pflichten erforderlich iſt. Aber Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt iſt ſo wenig eine einzige, wie er, der einzelne ein einziger iſt; ſie unterſcheidet ſich in eine Verſchiedenheit oder Vielheit von Pflichten und ſo wird auch geſagt, der Menſch habe Pflichten gegen ihn ſelbſt. Welche ſind ſie? wäre daher die Frage: zuvörderſt im Allgemeinen, oder wie theilt ſich die Lehre von der ſittlichen Selbſtliebe ein? Die Antwort auf dieſe Frage kann nicht geſucht werden im Princip dieſer Pflicht, es iſt das eine und ſelbe Geſetz, auch nicht in dem Menſchen als dem Verpflichteten; denn als dieſer iſt er das perſönliche Subject, der Menſch in ſeiner Perſonalität, und in dieſer iſt er der eine und ſelbe. Die Antwort iſt nur zu ſuchen und zu finden in dem, wodurch die Exiſtenz und Wirklichkeit des Menſchen in ſeiner Perſonalität bedingt iſt und dieſe Bedingung iſt eine dreifache:

1) Die Individualität in ihrer Aeußerlichkeit, das perſönliche Subject iſt das beleibte und belebte. Direkt gegen ſeinen Leib iſt der Menſch zwar nicht der Verpflichtete, wie wenn der Leib der Berechtigte wäre, gegen ſich in ſeiner Perſon iſt er verpflichtet, aber Leib und Leben bedingen dieſe Perſon, alſo ſeine Pflicht iſt zunächſt die in Anſehung ſeines Leibes und Lebens.

2) Bedingt iſt ebenſo die Perſonalität des Menſchen, wie durch den Leib, durch ſeine Intellectualität; er iſt, in dem perſönliches, intellectuelles, denkendes, begehrendes Subject. Dieſe Intellectualität iſt nicht die Subſtanz, nicht die Perſonalität, ſondern eine Beſtimmtheit der Perſonalität, das was die Perſon hat. Die ganze Intellectualität heißt Seele. Der Menſch hat keine Pflichten gegen ſeine Seele, aber dieſe bedingt

ſeine Perſon, er hat alſo Pflichten gegen ſich in Anſehung ſeiner Seele.

3) In Bezug auf Leib und Seele, die er hat, iſt er der Einzelne, jeder hat ſeinen Leib und ſeine Seele, aber über dieſes Einzelne und Beſondere geht die Perſon, deren Bedingungen nur Leib und Seele ſind, hinaus ins Allgemeine und der Menſch eben in ſeiner Perſonalität hält ſich nicht mit ſeinem Erkennen und Wollen beim Einzelnen, er dringt aufs Allgemeine. Aber in dieſer Erkenntniß, wie ſie die des abſolut Allgemeinen iſt, und in der Willensfreiheit, wie ſie dieſer Erkenntniß adäquat iſt, iſt kein Widerſtreit, kein Unfriede, ſondern Freiheit und Gewiſſen in ihrer Einheit. Die Elemente und das Weſen der Perſönlichkeit geben unendliche Befriedigung und dieſe iſt die Seligkeit, und ſo hat der Menſch mit Bezug auf Freiheit und Gewiſſen die Pflicht in Anſehung ſeiner Seligkeit. Die Pflichten ſind alſo: 1) die in Anſehung ſeines Leibes, 2) in Anſehung ſeiner Seele, 3) in Anſehung ſeiner Seligkeit. Die Bibel giebt dies auch ſo an. Z. B. 1 Cor. 6, 19. Die Pflicht in Anſehung des Leibes. Ev. Matth. 10, 28. Pflicht in Anſehung der Seele. Ev. Joh. 17, 3. Philipp. 2, 12. Pflicht in Anſehung der Seligkeit.

I. Die Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt als Individuum.

§. 3.

Ihr Begriff im Allgemeinen.

Es iſt wohl zu beachten, daß der Menſch die Individualität nur als das Accidentelle an ſich hat, indem das Subſtanzielle an demſelben er nicht als Individuum, ſondern als Perſon iſt, die Subſtanz iſt die Perſönlichkeit. Daher auch, daß die Pflicht gegen ihn als Individuum nur indirect eine ſolche iſt. Sie iſt es, weil ſie directer Weiſe eine Pflicht gegen ihn als Perſon iſt. Das Lebloſe τὸ ἄψυχον, exanime

1) iſt wohl ein materielles, ein körperliches auch, aber kein individuelles Subject, überhaupt nicht individuell. Die Theile, welche das Lebloſe hat, oder in die es zerlegt, zerſchnitten werden kann, exiſtiren mit einander, ohne daß der eine die Exiſtenz des andern bedinge, vermittle oder gar verbinde. So iſt z. B. ein Granitblock ein Lebloſes, ἄψυχον, — er beſteht aus verſchiedenartigen Theilen; dieſe Theile coexiſtiren in ihm, aber durch den einen iſt nicht der andere in ſeiner Exiſtenz bedingt und umgekehrt, der zerſchlagene, geſtoßene Granit iſt immer noch Granit. Im Individuum hingegen exiſtiren die Theile, die es hat, ſo, daß einer die Exiſtenz des andern Theils bedingt, und wenn dem Individuum der eine oder andere weſentliche Theil entriſſen wird, dann iſt das Individuum zerſtört; ſo z. B. der Baum, wenn um ihn herum einige Zoll breit die Rinde geſchält wird, ſo verdorrt die Wurzel, alles geht zu Grunde. Schon die Pflanze iſt ein individuelles und ſo ein nicht lebloſes, ſondern ein lebendiges, ἔμψυχον. Wenn die Alten und unter den Neuern Schelling von einer Weltſeele ſprechen, wenn Plato die Geſtirne Ζῶα nennt, ſo geſchieht dies, weil ſie die Welt im Ganzen entweder als Pflanze oder als Thier betrachten, die Welt alſo nicht in ihrer Körlichkeit und Materialität, ſondern als ein Individuum, in und an dem alles lebt. — An dem Menſchen nun in ſeiner Individualität iſt durchaus nichts, was ein lebloſes, ein blos materielles oder körperliches ſei, ſondern alles an ihm bis zu den Extremen hin iſt lebendig. Die Extreme ſind die Nägel an den Fingern und Zehen, die Haare auf dem Haupte u. ſ. w. Dieſe Extreme ſtehen allerdings dem blos Materiellen ganz nahe, ſind aber doch ein individuelles und organiſirtes, ſie leben, nur daß der Menſch ihr Leben nicht empfindet und nicht fühlt, wenn er z. E. die Nägel ſchneidet, die Haare ſcheert. In die-

ſem Punkte jener Extreme iſt die Pflicht, in welcher daſſelbe zu behandeln ſei, nur entfernter Weiſe eine Pflicht gegen ihn ſelbſt, entweder weil ſie ſich auf andere Pflichten bezieht, die er gegen ſich hat, oder auf ſolche, die er gegen andere hat. Auf Pflichten, die er gegen ſich hat: er hat z. B. die Pflicht zu arbeiten, aber wenn ihm die Nägel ſo wachſen, daß ſie hervorragen wie Klauen, ſo leidet er mehr oder weniger am Organ für die Arbeit. In China wird es für ſehr ehrenvoll gehalten, wenn einer recht lange Nägel an den Fingern hat, ſie werden recht gepflegt; denn dort iſt dieſes ein Zeichen, daß er ein ſehr reicher Menſch iſt, daß andere für ihn arbeiten, daß er ſeine Hände nicht braucht. In Europa dagegen iſt es gegen alle Sitte, unſchicklich, daß einer ſich die Nägel zu Klauen wachſen läßt, es ſtreitet wider die Aufmerkſamkeit gegen andere, und ſo beſchneidet ſich jeder nach Gelegenheit die Nägel an den Fingern und zwar von ſelbſt, wenn er einigermaßen die Schicklichkeit beachtet. Mit dem Haarwuchs verhält ſich es eben ſo. Bei ihm wird die Sorge und Pflege beſonders vom andern Geſchlecht oft für die Kunſt der Zierlichkeit ſehr weit getrieben. Da iſt der Gegenſtand ein Artikel des Luxus, nicht der Pflicht. Solch ein Artikel war dieſer Gegenſtand ganz beſonders vor vierzig Jahren im ganzen Soldatenſtande; der Soldat mußte den Kopfputz aufs aller flottſte bis zum exacteſten hintreiben, Locken, ein Zopf und dergleichen. Dieſes Haarweſen dauerte durch die Revolution hindurch, und durch die Franzöſiſche Republik, bis Junot beauftragt wurde von Napoleon, in Spanien ein eigenes Corps zu organiſiren; er drang darauf dies abzuſchaffen, man wehrte ſich, beſonders die Officiere, endlich gingen wenige darauf ein, andere folgten, bis das ganze Corps nichts der Art mehr hatte. Junot meldete das, Napoleon wurde ſtutzig, aber er ging darauf ein, und nach wenigen Jahren ſah man keine Zöpfe mehr. Es iſt das Individuelle an dem Menſchen, und ſo er als Individuum, worauf die Pflicht, die er gegen ſich hat, geht dieſes Individuelle als das Leben ſelbſt, als die Lebendigkeit der einzelnen Perſonen, indem durch daſſelbe oder durch dieſe Lebendigkeit die zeitliche und räumliche Exiſtenz bedingt iſt. Die Individualität ſo als Lebendigkeit in ihrer Totalität iſt die Leiblichkeit, concret der Leib; die Pflicht des Menſchen gegen ihn als Individuum iſt mithin die in Anſehung ſeines Leibes, quod ad corpus, quod ad *τὸ σῶμα* attinet.

2). Das Individuum aber als einzelnes, bleibt nicht und kann nicht ein Individuum bleiben, ſchon die Pflanze als dieſe und jene, zu welcher Art ſie gehöre, verwittert und das Thier verweſt; in Anſehung ſeines Leibes, d. i. betreffend ſeine Individualität in ihrer Totalität iſt der Menſch vergänglich, ſein Leib war belebt und beſeelt, *σῶμα ἔμψυχον*, ſofort nach dem Tode hört er nicht alsbald auch auf Leib zu ſein, aber iſt er nicht ferner der Lebende und Beſeelte, und iſt nicht ferner in ſtrengerer Bedeutung Leib, ſondern Leichnam cadaver. Frage: Iſt die Pflicht des Menſchen gegen ihn als Individuum auch eine Pflicht gegen ihn in Anſehung ſeines Leichnams? Hat er wie im Leben für ſeinen Leib, ſo auch, wenn es mit ihm zum Sterben kommt, für ſeinen Leichnam Sorge zu tragen? Antwort: An ſich gewiß nicht. Die Sorge für den Leichnam liegt den Ueberlebenden ob, die haben ihn zur Erde zu beſtatten, ſie iſt inſofern eine Socialpflicht, als der Leib das Werkzeug und die Hülle eines Menſchen war, der darin ſich mehr oder weniger als den verſtändigen, entſchloſſenen, ſittlichen oder unſittlichen bewies. Für das Thier iſt ſein Leib weder ein ſolches Werkzeug noch eine Hülle geweſen, und der Cadaver wird nöthigenfalls auf den Acker geworfen, und von den Thieren des Feldes oder Waldes verzehrt; aber eben weil der Leichnam des Menſchen dieſes Werkzeug war, wird er von den Menſchen reſpectirt. Ward er Preis gegeben, ſo ging das gegen ſeine Ehre und ſeiner Verwandten Ehre, da galt es als Beſchimpfung; daher Sophokles in der Antigone gerade darauf das Hauptpathos legt, daß in Bezug auf den Bruder, ohngeachtet des königlichen Befehls, erfüllt wurde Geſchwiſterpflicht und verletzt das königliche Geſetz, aber dabei eine ſittliche Geſinnung zu erkennen gegeben. Und das thut jeder, der, wenn er auch blutarm iſt, ſo viel wenigſtens zu erſparen ſucht, daß ſein Leichnam nicht auf die Seite geſchafft oder einem anatomiſchen Theater übergeben werde, ſondern ehrlich, ohne Schmach und Schande unter die Erde komme.

Wenn auch der thieriſche Leib, nachdem aus ihm das Leben gewichen iſt, kein bloßer Leichnam, ſondern ſogar ein Aas iſt, ſo kann doch der Menſch von dem Leichnam eines Menſchen ohne die größte Immoralität nicht die Vorſtellung von einem Aaſe haben. Alſo hat ja die Sittlichkeit wirklich noch eine Beziehung auf den Leichnam des Menſchen, wäre ſie auch nur dieſe negative. Endlich

3) das Leben exiſtirt als Leib; er iſt, kann es daher heißen, die Erſcheinung des Lebens, das Weſen dieſer Erſcheinung iſt das Leben ſelbſt. Das Leben nun als ſolches und wie es als Leib exiſtirt, der Gegenſtand einer pflichtmäßigen Behandlung, iſt ein Syſtem von Bewegungen und Actionen, die ſich gegenſeitig bedingen und beſtimmen, und ſo iſt ſeine Wirklichkeit nicht die bloße Exiſtenz, ſondern die Efficienz, die Wirkſamkeit, jene Actionen ſind durch einander ſich bedingend und beſtimmend, wirkſam. Niemand wird irgend ein lebloſes Object, ſo gediegen, compact und gehalten es an und in ſich ſelbſt ſei, z. B. einen überaus feſten Felſen, ein Syſtem nennen; die Theile, worin und woraus ein ſolches Object beſteht, bedingen und beſtimmen ſich nicht gegenſeitig ſo, daß dieſes Beſtimmen und Bedingen auf- in- und durcheinander wäre; hingegen das individuelle Leben, auch das geringſte z. B. der Ameiſe iſt und heißt Syſtem. Auf der höheren Stufe der Organiſation, alſo weit über den Infuſionsthierchen, Milben u. dergl. beſteht das Syſtem, welches das Leben iſt und als

Leib erſcheint, ſelbſt in Syſtemen. Dafür iſt es ſchon als das thieriſche auf der höheren Stufe der Organiſation, vollends als das menſchliche Leben mittelſt der Anatomie und mehr noch mittelſt der Phyſiologie anerkannt. Dieſer Syſteme ſind nach der Erfahrung drei. Sie können zuerſt blos, wie ſie als der Leib exiſtiren, in der Erſcheinung betrachtet und demnach in der bloßen Localität von einander unterſchieden werden, ſo wie z. B. bei Hippokrates in ſeinen Aphorismen. Er nennt drei Höhlen, die Bauchhöhle, Bruſthöhle und Kopfhöhle; dies ſind blos die formellen Erſcheinungen jener drei Syſteme. Das tiefſte und unterſte iſt als das Inteſtinal-Syſtem bezeichnet; die Actionen haben in der Bauchhöhle ihre Organe, dieſe Organe ſind die intestina, das Hauptorgan iſt die Leber, dann der Magen, die Blaſe, die Milz, die Gedärme. Die ganze Activität iſt nach dieſem Syſtem eine beſtändige Bewegung der Gedärme durch einander, welche ſich zeigt in dem motus peristalticus. Das zweite heißt das ganze Pectoralſyſtem; die Organe dieſer Bewegung ſind die in der Bruſthöhle, das Herz, die Arterien, Venen und die Lungen. Das dritte wird das Cerebralſyſtem genannt; die Haupthöhle, die Höhle in den Schädelknochen enthält die Organe dieſes Syſtems, das Gehirn in ſeiner Zergliederung, wie es Gall zuerſt entdeckt hat. Hier hält es am Schwerſten, die Bewegungen zu obſerviren; denn öffnet man den Schädelknochen, ſo iſt der Tod gleich da. Doch ſind die Nerven, die ja aus dem Gehirn kommen, in Bewegung, das ganze Nervenweſen iſt activ und zeigt ſich die Bewegung nicht in ihnen ſelbſt, ſo zeigt ſie ſich in den Organen; ſtirbt der Nerv ab, z. B. der Sehnerve, Gehörnerve, ſo iſt das Thier blind, taub. Speculativ philoſophiſch in hegelſcher Sprache kann das erſte Syſtem das ganz abſtracte heißen; die Organe in demſelben ſind die Bedingungen der Actionen, welche die Erhaltung des Individuums angehen, ſie ſind die Bedingungen von allem Leben. Aber von Allem iſt das Eſſen und das Trinken das abſtracteſte, unbeſtimmte, — Denken, das will mehr ſagen als Eſſen und Trinken, Denken iſt daher ein ſehr concretes gegen das abſtracte. Das zweite Syſtem iſt das der dialectiſchen Bewegung gegen jenes abſtracte. Leber, Magen u. ſ. w. wirken jedes für ſich und alle durch einander auf eine ganz ruhige Weiſe, die wurmförmige Bewegung der Eingeweide, der motus peristalticus iſt eine ganz friedliche, ruhige Bewegung; hingegen das Herz als das Hauptorgan des Pectoralſyſtems iſt in einer fort und fort ſich ſelbſt entgegengeſetzten Bewegung, es nimmt das Blut auf und ſtößt es wieder aus; ebenſo die Lunge, nur weniger unruhig, — ſie nimmt auf die atmoſphäriſche Luft, nimmt den Sauerſtoff auf, ſtößt das mephitiſche wieder aus und verpeſtet die Luft. Alſo hier iſt die Bewegung wirklich dialectiſch und die phyſiſchen Bewegungen in den Affecten und Leidenſchaften der Menſchen haben daher eine Wirkung, die bis in die Bewegungen des Pectoralſyſtems hineingehen; in der Furcht wird der Herzſchlag und in Folge deſſen der Pulsſchlag, wie durch die Furcht ſelbſt verſtärkt, im Schrecken, in der Angſt wird die Bewegung wohl gar unterbrochen, der Puls ſchlägt nicht mehr, der Menſch fällt in Ohnmacht; ſo auch in den edlen Affecten der Bewunderung und Verwunderung wird dem Menſchen wohl der Odem genommen, als höre die Function der Lungen auf. Das Cerebralſyſtem würde philoſophiſch gegen dieſes dialectiſche und jenes abſtracte das concrete zu nennen ſein. Zwar ſind es nicht die Nerven und Nervenbündel, es ſind auch nicht die von Gall im Gehirn entdeckten Organe, deren Action das Denken, das Begreifen, das Verſtehen, Ueberlegen und Plane machen ſei: aber alle dieſe Operationen ſind durch Nerven und Gehirn bedingt, mittelſt der Nerven, mittelſt des Gehirns iſt das Individuum denkendes, wollendes und beſchließendes. Gegen die dialectiſche Bewegung, ferner gegen die abſtracten Bewegungen ſind die Bewegungen, welche zu ihren Bedingungen Nerven und Gehirn haben, die wahrhaft concreten, und als ſolche ſind ſie auch die aus jener Unruhe an ſich herausgekommenen. In den Meinungen der Menſchen, in dem Zweifeln iſt noch Widerſtreit, und die Meinungsverſchiedenheit treibt die Menſchen oft gegen einander bis in die größte Feindſchaft; aber in den Ideen, Erkenntniſſen, wenn die Meinungen, Spaltungen und Zweifel beſiegt ſind, da iſt Friede, in der Erkenntniß und Wiſſenſchaft iſt ewige Ruhe. Jene drei Syſteme in dem einen, welches der Lebensprozeß iſt, bedingen und beſtimmen ſich einander gegenſeitig, ſo daß die Verletzung des einen oder gar deſſen Zerſtörung auch die des andern und dritten, mithin die Vernichtung des ganzen individuellen Lebens iſt. Der Angriff auf das Individuum in dem einen oder andern oder dritten dieſer Syſteme iſt ein Angriff auf das Leben deſſelben. Dieſen Angriff aber kann das Individuum auf ſich ſelbſt machen, es kann als menſchliches Individuum ſein eigenes Leben zerſtören wollen, und zum Vollzug ſeines Willens gehört nichts weiter, als daß eines von jenen drei Syſtemen attakirt werde, dann iſt das Individuum ſelbſt auf Leben und Tod angefallen. Der Menſch, wenn er ſich ſelbſt umbringen will, kann dieſes auf dreifache Art vollbringen; entweder er bringt Gift in den Magen, Arſenik, Blauſäure, — ſobald das Gift das Inteſtinalſyſtem angreift, geht's in's Blut, in's Herz, in die Nerven, der Leib wird eine Leiche; er kann das Gift auch als Schlangengift an das Pectoralſyſtem bringen, wie einſt Cleopatra, die eine Natter an ihre Bruſt ſetzte und ſich vergiftete. Nur an das Cerebralſyſtem iſt nicht ſo unmittelbar durch ein Gift zu kommen. Aber wie es für die beiden andern Syſteme außer den chemiſch wirkenden auch noch mechaniſch wirkende Mittel giebt, der Dolch, die Piſtole, ſo giebt es für die Selbſtmörder jetzt ſeit Erfindung des Pulvers auch gegen das Cerebralſyſtem ein wirkſames Mittel. Dem untern Syſteme iſt ebenfalls mechaniſch beizukommen, es ſtürzt ſich einer in's

Schwert, wie Nero; dem Pectoralſyſtem iſt beizukommen mittelſt des Dolches; dem Kopfe wußten die Alten nicht beizukommen, einer dem andern, das geht, mittelſt der Keule; aber mittelſt der Kugel, man ſetzt die Flinte, Piſtole an den Mund, drückt los, die Kugel zerſchmettert das Gehirn.

Die Actionen, deren Erſcheinung der einzelne Leib iſt, ſtehen

a) unter Geſetzen. Das einzelne Leben, der Leib iſt dem Menſchen eigen, er hat es, mithin auch die Geſetze, unter denen ſich das Leben bewegt, aber er hat ſie nur, er giebt ſie nicht, d. h., er kann nicht durch ſein Wollen bewirken, daß ſie Geſetze ſind und daß die Actionen, deren Syſtem das Leben iſt, dieſen Geſetzen gemäß ſich verhalten oder gar in Widerſtreit mit ihnen gerathen, er kann die Bewegungen ſeines Herzens, den Umlauf des Blutes durch ein Wollen weder bewirken, noch verhindern, ebenſo hinſichtlich der Bewegungen der beiden andern Syſteme. Aber er wird wenigſtens ſeines Leibes als ſolchen und nach ſeinen Haupttheilen und Gliedern ſich bewußt und ſo des Lebens als des ſeinigen überhaupt. Mittelſt dieſes Wiſſens wird Leib und Leben Gegenſtand für das Wollen; wenn auch der Menſch das Leben nicht als jenes Syſtem, und dieſes Syſtem in allen ſeinen Beziehungen kennt, wird es gleichwohl, indem er ſeinen Leib wenigſtens kennt, Gegenſtand für den Willen. In Bezug hierauf tritt nun das Geſetz für den Willen ein und zwar als eine Pflicht des Menſchen gegen ihn das Individuum, wie es leibt und lebt. Der Begriff dieſer Pflicht als ſolcher und in ſeinem Vollzug iſt der Begriff von der ſittlichen Sorge des Menſchen für ſein Leben. Ihm liegt ob, ſein Leben den Geſetzen deſſelben gemäß zu leben und zu behandeln. Sodann aber

b) können wohl jene Actionen durch äußere Veranlaſſungen, die an den Leib und deſſen Syſtem ſelber kommen, in Widerſtreit gerathen mit den Geſetzen deſſelben. Es kann das

Syſtem von Außen her z. B. durch die verpeſtete Luft ſich ſelbſt entgegengeſetzt werden, dann iſt der harmoniſche Zuſammenhang und Gang der Lebensbewegung geſtört, das Leben iſt erkrankt und dieſe Störung kann bis zur Zerſtörung kommen; oder es findet keine ſolche Störung von Außen ſtatt, auch nicht von Innen, dann iſt das einzelne Leben in allen ſeinen Actionen das geſunde, der ganze Lebenszuſtand die Geſundheit. Ebenſo wie des Lebens oder Leibes, wird der Menſch ſich auch dieſer beiden Zuſtände der Krankheit oder Geſundheit bewußt und das Leben in einem dieſer beiden Zuſtände wird mittelſt des Bewußtſeins auch Gegenſtand einer Pflicht, welche die ſittliche Sorge für ſeine Geſundheit iſt. In Beziehung auf a) kann die Pflicht bezeichnet werden als der alte Gruß: cura, ut valeas und für die Pflicht unter b) gilt die Bezeichnung cura, ut sanus sit, maneas.

c) Das Leben ſelbſt als jenes Syſtem hebt als ſolches, alſo noch vor jedem Zuſtande der Geſundheit und Krankheit mit dem Triebe, mit dem Lebenstriebe an. Mittels ſeiner entſteht das Leben und er ſelbſt geht in das Leben, das mit ihm beginnt, ein und beharret in demſelben als der immanente Lebenstrieb. Der Menſch giebt ſich dieſen Trieb nicht und nimmt ſich ihn auch nicht durch das bloße Wollen, ſondern kraft des Triebes wird dem Menſchen das Leben gegeben, in welchem er erſt der wollende und wirkende wird und iſt. Aber des Triebes wird er ſich bewußt, und durch das Bewußtſein deſſelben wird er Gegenſtand für ſeinen Willen. Der Trieb an ſich iſt der beſtimmende, determinirende, aber gegenſtändlich geworden mittelſt des Bewußtſeins für den Willen wird der Wille oder kann werden der den Trieb beſtimmende, und ſo tritt auch in Anſehung dieſes Triebes das Geſetz als Pflicht ein, die Pflicht eines jeden, ſeinen Lebenstrieb dem Geſetze der Vernunft gemäß zu nehmen und zu beſtimmen. Aber dieſer Trieb hat einerſeits, indem er, womit das Leben beginnt, dem Leben immanent iſt und bleibt, eine Richtung auf dies Leben als individuelles, eine Richtung auf dies lebende Individuum, — es lebt, und kraft des Triebes und der Befriedigung deſſelben bleibt das Leben, wird es erhalten; ſo iſt er der Nahrungs- oder Selbſterhaltungstrieb. Dieſer Selbſterhaltungstrieb iſt allerdings in dem Individuum ein Widerſpruch und zwar ein ſehr reeller, was ſich, ſo zu ſagen, dem Individuum ſelbſt unmittelbar durch ſein Gefühl und in ſeinem Gefühle zeigt. Der Nahrungstrieb z. B. iſt Hunger, der ſchmerzt, oder er iſt Durſt, der quält, — beide ſind unangenehme Gefühle. Das Leben ſtrebt daher heraus aus dieſem Widerſpruch und die Befriedigung des Triebes, das Eſſen und das Trinken, iſt die Aufhebung deſſelben. Das Thier im Triebe iſt mit ſich ſelbſt im Widerſpruch, in Zwietracht, durch die Stillung wird es befriedigt, es kommt zum Frieden. Hier tritt in Anſehung des Selbſterhaltungstriebes, wie er befriedigt wird, auch das Geſetz ein für den Willen. Wie er der Trieb iſt, ſteht er unter dem Geſetz des Triebes, und wie er befriedigt wird, unter demſelben Geſetz; — aber wie er in dieſer Befriedigung Trieb des Menſchen iſt, ſo iſt das Geſetz da für den Willen, unter dem der Trieb ſteht. In ſeiner Freiheit nehmlich kann der Menſch entweder den Trieb nur zur Hälfte befriedigen, oder unbefriedigt laſſen, oder über die Befriedigung des Triebes hinausgehen, er kann kraft ſeines Willens unter dem Maaße bleiben, oder das Maaß überſchreiten; er überſchreitet aber damit das Geſetz, welches die Pflicht der Mäßigkeit, temperantia iſt. Andererſeits hat aber der Lebenstrieb als der des Individuums eine Richtung vom Individuum weg auf die Gattung, zu der das Individuum gehört, in der das Individuum ſich verwirklicht; der Menſch ein Individuum iſt begriffen in ſeiner Gattung, dem menſchlichen Geſchlecht. In dieſer Richtung iſt jener Lebenstrieb der Gattungstrieb, der Begattungstrieb, der Geſchlechtstrieb, ebenfalls ein in das Individuum geſetzter Widerſtreit.

Mit der Befriedigung, wo der Widerſtreit ſich hebt, gilt es alsdann aber nicht die Erhaltung des Individuums, ſondern die Entſtehung anderer Individuen ſeiner Gattung, Fortpflanzung des Geſchlechts. Mittelſt des Erhaltungstriebes alſo hat das Individuum und mittelſt des Geſchlechtstriebes die Gattung ein Beſtehen, eine Dauer. Der Menſch wird, wie ſeines Lebens, ſo auch dieſes Triebes ſich bewußt, und mittelſt des Bewußtſeins wird auch er der Gegenſtand für den Willen, und ſtellt ſich auch das Geſetz als eine Pflicht an den Willen heraus, nehmlich als die Pflicht, dieſem Triebe keine Herrſchaft über ſich zu geſtatten, ſondern ihn in der Gewalt zu haben. Dieſe Pflicht als ſolche heißt Keuſchheit, pudicitia, castitas. Beide unter c) genannte Pflichten, Mäßigkeit und Keuſchheit ſind zwei Elemente der Tugend, die bei den Griechen σωφροσύνη hieß, aber dieſer Tugend hier nur in Beziehung auf den Menſchen als Individuum; ſie greift weiter, ſie geht ihn auch an in ſeiner Intellectualität, in Anſehung ſeiner Seele und in ſeiner Perſönlichkeit. Im Griechiſchen Ausdruck iſt die Mäßigkeit mit bezeichnet, aber nicht nur dieſe, ſondern auch die Mäßigung. Der Pflichten demnach, welche ſich auf den Menſchen in ſeiner Individualität beziehen oder Leib und Leben angehen, ſind überhaupt eine **Sorge für das Leben**, **Sorge für die Geſundheit**, **Mäßigkeit** und **Keuſchheit**.

§. 4.

Die ſittliche Sorge des Menſchen für ſein Leben.

In ſeiner Individualität, in dem Individuum als ſolchem iſt ſie weder eine ſittliche, noch unſittliche, ſondern die blos natürliche Sorge. So hebt ſie auch

1) gar nicht als Sorge an, ſondern als bloßes Gefühl. Das Gefühl des Individuums iſt es, was ihm die Richtung auf ſein Leben giebt. Das Kind, lebendig und ſinnig, hat das Gefühl des Lebens und äußert dieſes Gefühl als Luſt oder

Schmerz, aber es ahnet noch gar keine Gefahr für ſein Leben, ſondern geräth nur, wenn eine ſolche droht oder da iſt, in Furcht oder Schrecken. Die Eltern haben die Pflicht, ja es iſt ihnen ſogar natürlich, für das Leben der Kinder zu ſorgen, bis dieſe dahin kommen, daß ſie dieſe Sorge ſelbſt haben können. Sie iſt und bleibt

2) natürliche Sorge auch noch, wenn der Menſch bereits aus jenem Gefühl heraus zu dem beſtimmten Bewußtſein ſeines Leibes und Lebens gekommen iſt, beſonders wenn er in ſeinem Leben beereits Erfahrungen gemacht hat, wenn er einen Lebensgenuß, wenn er Angenehmes und Erfreuliches zu erfahren angefangen hat, dann wird ihm von ſeiner Individualität her ſein Leben lieb, und er fängt an, für daſſelbe ſelbſt Sorge zu tragen, aber weder moraliſcher noch unmoraliſcher, ſondern blos natürlicher Weiſe

3) Er macht die Erfahrung oder Bemerkung, daß ſein Leben Anderen, die er liebt, nützlich ſein werde, und aus dieſer Liebe zu Anderen ſorgt er für die Erhaltung ſeines Lebens, wenn auch das Leben den früheren Reiz nicht mehr hat; — die Sorge bleibt die natürliche und kann kurz bezeichnet werden als die Sorge aus der natürlichen Liebe zum Leben. Im Leben kann es zur Gleichgültigkeit gegen das eigene Leben, zum Mißfallen, ja ſogar zum Lebenshaß kommen, aber jedes einzelne Leben, wo es Gegenſtand wird im Wiſſen und Wollen, tritt in die Zuneigung und Liebe; es iſt kein Menſch und iſt keiner geweſen, der nicht in der erſten Zeit des Lebens ſein Leben geliebt hätte. Vergl. Epheſ. 5, 29. *Οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλ' ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν.* Wie aber wird dieſer Trieb, wie dieſe natürliche zur moraliſchen Sorge und in ihrem Vollzug zur Tugend? Das zu dieſer Werden hat eine äußerliche Bedingung, die aufgehobene Harmonie des Lebens und deſſen, der daſſelbe hat. Zwiſchen dem Leben und ihm iſt eine Diskrepanz eingetreten ſtatt jener Harmonie, indem

ihm ſein Leben entweder gleichgültig oder gar zuwider wurde, er alſo entweder indifferent gegen daſſelbe, oder gar odios. In der Gleichgültigkeit iſt ihm ſein Leben langweilig, die Langeweile macht es ihm unerträglich, weil er keine Genüſſe, es keine Reize hat und bietet; ſo entſteht der ſogenannte Spleen. Von Natur liebt der Menſch ſein Leben und ſo ſind beide, er und es in Harmonie und bedarf es keiner Anforderung, daß er es liebe, aber in jener Gleichgültigkeit, in jenem Widerwillen iſt die Liebe verſchwunden. Nun tritt die Pflicht ein. Der, welcher ſein Leben hat, und das Leben, welches er hat, ſind, wenn jenem dieſes zuwider geworden, im Widerſtreit, in Zwietracht mit einander, der Friede iſt geſtört, es iſt ein innerer Widerſpruch da. Die Pflicht aber iſt ſelbſt ein innerer Widerſpruch, welcher in jenen Widerſpruch geſetzt wird als ein Gegengift gegen das Gift. Indem der Menſch dieſe Pflicht anerkennt, erkennt er an den Widerſpruch zwiſchen ihm und ſeinem Leben und fängt ſchon in der Anerkenntniß an, den Widerſtreit aufzuheben, der mit der Erfüllung der Pflicht wirklich aufgehoben wird. Mit ihm als perſönliches Subject und mit ſeinem Leben in ihn geſetzt iſt die Pflicht durch die freie Nothwendigkeit ſelbſt, ihr Prinzip iſt dieſe oder das Geſetz, ein Sollen, gerichtet gegen jene Gleichgültigkeit, gerichtet dagegen auf der einen Seite als ein Verbieten: „Du magſt gegen das Leben auf's Aeußerſte gleichgültig, es ſelbſt mag dir noch ſo odios geworden ſein, ſo morde dich nicht ſelbſt", — andererſeits iſt dieſes Sollen ein Gebot: „wende Alles von dir ab, wodurch eine Gleichgültigkeit in dir gegen dein Leben oder gar ein Haß gegen daſſelbe entſtehen könnte, wende ab, was dich auf den Gedanken bringen könnte, dir das Leben zu nehmen." Beſtimmter iſt das Sollen als das Gebot, das Leben, das er hat, ſo lange als möglich, zu conſerviren. Geſetz und Pflicht iſt hier ein poſitives. Der kürzeſte Ausdruck iſt negativ: verkürze dir das Leben nicht, — poſitiv: verlängere dir dein Leben. Das Verbot alſo iſt gegen den Selbſtmord gerichtet und von dieſem demnach zuerſt zu handeln.

§. 5.

Der Selbſtmord (suicidium).

Es hat A. die Möglichkeit deſſelben zur Vorausſetzung vorderſamſt die Willensfreiheit deſſen, der das Leben hat; er kann ſich das Leben nehmen wollen, er hat das Wollen, alſo auch das Können, der Wille begründet dieſe Möglichkeit. Gleicherweiſe ſetzt die Möglichkeit des Selbſtmords voraus, das ſein Leben Wiſſen, das, daß der Menſch das Bewußtſein hat, er lebe, habe das Leben. Wo Beides mangelt, Wollen und Wiſſen, iſt der Selbſtmord unmöglich, ſo groß die Energie des lebenden Individuums auch ſei. Beides mangelt der geſammten Thierwelt, in ihr giebt es daher keinen Selbſtmord und die Anecdoten von Thieren, die ſich ſelbſt umgebracht hätten, ſind eben nur Anecdoten. So z. B. vom Scorpion, der umgeben von Kohlen, ſich ſelbſt tödte, oder vom Hirſch, der von Hunden verfolgt auf der äußerſten Klippe ſteht und ſich in die Tiefe ſtürzt; daß er ſich tödten wolle, wäre erſt zu erweiſen, — es iſt der äußerſte Sprung der Rettung, den er wagt. Ebenſo iſt auch unter den Menſchen auf der tiefſten Stufe der Bildung der Selbſtmord nicht, oder doch höchſt ſelten; dort iſt Alles noch Trieb, Begierde, Leidenſchaft und ein noch ſehr vages Bewußtſein vom Leben, unter den Wilden giebt es keine Selbſtmörder und doch ſetzen ſie auf das Leben keinen zärtlichen Werth. Auch auf einer höheren Bildungsſtufe z. B. unter den Landleuten iſt dieſer Fall ſelten im Vergleich mit Städten; aber wie gering iſt auch die Willensfreiheit des Menſchen und wie beſchränkt ſein Bewußtſein in Bezug auf das Leben. Ebenſo bei den Kindern, da kommt der Selbſtmord höchſt ſelten vor den annis discretionis vor und ſelbſt unmittelbar nachher iſt es auffallend und erregt große Senſation.

B. Die Nothwendigkeit. Das Weſen der Pflicht hebt dieſe Möglichkeit nicht auf; denn die Pflicht iſt nur von dem Menſchen kraft ſeines freien Willens und ſeiner Vernunft anerkennbar. Aber die Freiheit des Willens ſchließt die Möglichkeit, daß er ſich das Leben nehme, ein, alſo: „Du kannſt dir das Leben nehmen, dich tödten, — aber du ſollſt dich nicht morden.“ Jene Nothwendigkeit als freie iſt entweder eine bedingte und relative oder eine unbedingte und abſolute; eine bedingte in Folge des Geſetzes oder der Geſetze, das oder deren jedes ſelbſt nur bedingterweiſe Geſetz iſt, alſo die Folge einer Verordnung. Solche bedingte Geſetze kann der Menſch geben und aufheben und dann ſind auch die Folgen aufgehoben, die ſogenannten wirklichen Pflichten. Wenn z. B. ein Land noch noch nicht zu ſeiner Urbarmachung und zur Erhaltung derer, die es bewohnen, hinreichend bevölkert iſt, ſo giebt die Regierung und hat der Staat wohl das Geſetz, das die Auswanderung verbietet; iſt es hingegen hinreichend bevölkert, ja iſt's übervölkert, ſo wird jenes Geſetz wieder aufgehoben. Iſt's mit der Pflicht, ſich das Leben nicht zu nehmen, gleicher Weiſe bewandt? hat dieſe auch nur in einer relativen Nothwendigkeit ihren Grund, giebt es hier einen Fall und eine Zeit, wo dieſe Nothwendigkeit aufhöre? wo wie der exitus aus dem Lande, auch der exitus aus dem Leben geſtattet wäre? Bei den zwei cultivirteſten Völkern der Vorwelt bei den Griechen und Römern war noch keine unbedingte Nothwendigkeit als Princip der Pflicht des Menſchen, ſich nicht zu tödten, anerkannt, keines von beiden Völkern hielt den Selbſtmord für ein Verbrechen, ja ſelbſt nicht für ein Vergehen. In den ſpäteren Zeiten des Römiſchen Volkes, da des Selbſt-Mordens ſo viel wurde, gab der Römiſche Senat auch ein Geſetz dagegen, allein er gab auch die Erlaubniß dieſem oder jenem bei einem Anſuchen darum ſich das Leben zu nehmen. Iſt die freie Nothwendigkeit als Princip jener Pflicht die unbedingte, abſolute, nun dann iſt ſie auch die unwandelbare, das ewige Geſetz, und dann hebt ſich, wo ſie in der Welt anerkannt wird, auch das ſonſt noch wenigſtens ſchwankend geweſene Urtheil, ob er eine Tugend, ein Laſter, oder ob er moraliſch gleichgültig ſei, — er iſt ein Laſter, ein Vergehen und durch nichts zu rechtfertigen. Aber dieſe Anerkenntniß jenes ewigen Geſetzes, das nicht von Menſchen gegeben, iſt mit dem Chriſtenthum in die Welt gekommen, und hat ſich in ihr erhalten und wird ſich trotz alles Leichtſinnes und aller Laſterhaftigkeit in derſelben erhalten.

Von der Pflicht eines jeden, keinen andern zu ermorden, wird leicht anerkannt und eingeräumt, daß die Nothwendigkeit, welche der Inhalt dieſer Pflicht iſt, eine unbedingte, daß alſo die Pflicht ſelbſt keinen Menſchen zu ermorden, eine kategoriſche ſei. So iſt ſie auch im Dekalog kategoriſch ausgeſprochen: „Du ſollſt nicht tödten.“ — Aber bezweifelt wird wohl, wenn auch eine Pflicht ſich ſelbſt nicht zu morden anerkannt wird, daß dieſe eine kategoriſche ſei, wie jene Socialpflicht. Dem Zweifel, und aus ihm etwa der Behauptung, es ſei nur hypothetiſche Pflicht, ſich nicht zu morden, liegt die Meinung zu Grunde, daß das Leben, das einer hat, ſein unbedingtes Eigenthum ſei, er alſo an ſein Leben ein unbedingtes kategoriſches Recht habe; an das Leben des andern hat dieſer ein Recht, und ein anderer nicht, daher die Pflicht, ihm das Leben nicht zu nehmen, als kategoriſch anerkannt wird. Es wird daher das Leben des Menſchen in der Weiſe für ſein Eigenthum genommen und gehalten, worin anderes in dem Leben, z. B. ſein Rock ſein Eigenthum iſt. — Hier wird ein Unterſchied, der zwiſchen einem Eigenthum und dem andern iſt, unbeachtet gelaſſen; aber ſo wie irgend etwas, das ich im Leben habe, ſo wie Haus und Hof mein Eigenthum iſt, und ich ein Recht daran habe, nicht ſo iſt das Leben mein Eigenthum und darum habe ich daran auch nicht ein ſolches Recht. Die Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt als Individuum iſt nicht eine Pflicht gegen ihn durch das Individuum, das er iſt, oder mittelſt deſſen er iſt, auch keine Pflicht gegen ihn als Individuum, ſondern gegen ihn als Perſon, deren Exiſtenz durch die Individualität und Vitalität nur bedingt iſt, jene Pflicht alſo des Menſchen gegen ihn ſelbſt iſt die gegen ihn in ſeiner Perſönlichkeit, aber nicht in ſeiner Individualität, ſondern nur in Anſehung ſeiner Individualität; gegen ſich als Perſon liegt ihm die Pflicht ob, deren Gegenſtand nicht er die Perſon, ſondern er das Leben, das Individuum iſt. Wird nun gemeint, es ſei die Pflicht, ſich nicht umzubringen, keine kategoriſche, es könne nach Umſtänden Pflicht werden, ſich zu tödten, ſo iſt's, weil der, welcher ſo urtheilt und meint, blos das Verhältniß ſeiner als Individuum vor Augen hat und nicht das Verhältniß ſeiner zu der Perſonalität. In ſeiner Individualität iſt nemlich jeder für ſich abgeſchloſſen, ein Einzelner, und ſomit hat er als Individuum, indem er ſich ſelbſt hat, indem er ſich ſelbſt eignet, auch eine freie Dispoſition über das Individuum, über das Leben. Aber wie er als Individuum ſich nur auf ſich bezieht, ſo bezieht er als Perſon ſich auch auf andere außer ihm, und nur in dieſem Verhältniß wird und iſt er wirkliche Perſon. In ſeiner Individualität allein ſich nehmend, kann er wohl ſagen: das Leben iſt mein, ich kann und darf damit machen, was ich will, das aber kann er nicht ſagen in ſeiner Perſönlichkeit; denn da gehört ihm das Leben nicht an und iſt kein abſolutes Eigenthum. In dieſer Perſönlichkeit nemlich bezieht jeder ſich

α) auf ſeine Familie, als Mitglied derſelben, als Vater, Mutter, Kind, Bruder, Schweſter. In der Familie iſt jeder ein lebendes Individuum geworden, aber auch zum Selbſtbewußtſein, zur Vernunft und Freiheit gekommen; das, daß er Perſon wird und iſt hat ſeinen Grund in der Familie. Schon in ſeiner Perſönlichkeit gehört ihm ſein Leben an, aber es gehört auch der Familie an. Es hat alſo jeder das Leben zu eigen und ein Recht daran, aber in der Familie ſo, daß ſeine Pflicht gegen ihn ſelbſt als Perſon eine Pflicht in Anſehung des Lebens iſt für die Familie. Er hat alſo kein unbedingtes Recht daran, der Sohn z. E. lebt wohl für ſich, aber auch für ſeine Eltern, für deren Erhaltung, für deren bürgerliche Ehre, die Eltern leben für ſich, aber auch für die Kinder. Die Pflicht mithin des Menſchen gegen ſich, nicht einmal an den Selbſtmord zu denken, hat ihre Wahrheit zunächſt in der Pflicht gegen die Seinigen, in der Socialpflicht als Familienpflicht und durch alle Stufen des menſchlichen Lebens und Alters. Wer nun aber keine Familie mehr hat, oder in keiner erzogen iſt, hat der nicht das Recht, ſich das Leben zu nehmen? Keineswegs; denn

β) auch ihm gehört ſein Leben nicht unbedingt an, ſondern dem Volke, in dem er geboren iſt, in dem er zu exiſtiren und ein perſönliches Subject zu werden anfing. Menſch wird einer nur unter den Menſchen, der Staat hat daher ein Recht an das Leben eines jeden ſeiner Staatsgenoſſen, wie jeder derſelben auch ein gleiches Recht an ſein Leben hat. Die Pflicht eines jeden im Volke iſt, indem er im Volke lebt, für das Volk thätig zu ſein, zu wirken. Alſo hier hat die Pflicht gegen den Selbſtmord ihre Wahrheit in der bürgerlichen Pflicht, in der Nationalpflicht. Es iſt eben darum, wie eine Schmach und Schande für eine Familie, wenn ſie in ihrem Schooße einen Selbſtmörder hat, ſo gleicher Weiſe für das Volk, in welchem Selbſtmörder ſind, d. h. Menſchen, die ihre Individualität über Alles lieben und nur ihr leben, ſo lange es ihnen gut geht, und die Pflicht gegen die Familie und den Staat nicht achten. In Anſehung des Individuums, was ſeine Selbſterhaltung betrifft, haben wir die Pflicht oben ſchon als Mäßigkeit kennen gelernt. — Wo in einem Volke Selbſtmörder vorkommen, da iſts ein Beweis, daß es bei ihm an Mäßigkeit fehlt; in Anſehung des Geſchlechtstriebes kennen wir die Pflicht eines jeden, züchtig und keuſch zu ſein, wo nun in einem Volke viele uneheliche Kinder vorkommen, ſo iſt dies ebenfalls eine

Schmach und Schande für das Volk. Vergleicht man die Geburtsliſten und entdeckt der unehelichen Geburten mehr, als der ehelichen in einer Stadt, ſo wird die Stadt verächtlich. Endlich

γ) die Pflicht hat zu ihrem Princip das Geſetz, dieſes aber hat zu dem ſeinigen Gott allein; er hat den Menſchen das Geſetz und er hat ihnen das Leben gegeben als Mittel für ſie in ihrer Perſönlichkeit frei und vernünftig das Geſetz anzuerkennen, und es zu vollziehen. Es hat keiner unbedingtes Recht an das Geſetz und ebenſowenig ans Leben. Die Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, ſich nicht zu morden, hat ihre Wahrheit in Gott und in der Religion. „Gott hat mir das Leben gegeben, ich darf es mir nicht nehmen.“ Dies iſt dann auch der Punkt, in welchem jene Pflicht als Religionspflicht ihre Vollendung hat, weil ſie in dieſer ihre abſolute Wahrheit hat. Die chriſtliche Religion hat nun aber vor allen andern das Verhältniß des Menſchen in ſeiner Perſonalität, Subjectivität und Individualität zu Gott in ſeiner unendlichen Perſonalität zur Anerkenntniß gebracht; wo die chriſtliche Lehre in ihrer einfachen Strenge und Milde zugleich von denen, die ſie zu verkündigen haben, gehalten, und durch ſie der Glauben an Gott geweckt und erhalten wird, da wird der Selbſtmord für einen Greuel, für eine Miſſethat, nicht für ein Verbrechen gehalten und es kann dem Chriſten auch nicht der Gedanke ſich ſelbſt zu morden kommen; das Präcept: morde dich nicht und das Dogma gehen hier in eines zuſammen, Liebe zum Leben und Glaube an Gott. Der Glaube iſt hier nun ganz insbeſondere mit Bezug auf jenen Punkt der an den Sohn Gottes, an den λόγος, welcher ſelbſt Menſch geworden iſt. Ev. Joh. 1, 2 und 14. Der λόγος hat das menſchliche Leben ſo hoch gewürdigt, daß er ſelbſt Menſch wurde, daß er es ſelbſt annahm. Filius Dei assumsit naturam hominis. Ein von Gott in ſeiner Perſönlichkeit ſo hoch geſtelltes und gewürdigtes

Leben, daß er ſelbſt ſich hinein begab, ſelbſt ein Individuum wurde, ein ſolch hoch geſtelltes Leben ſoll der Menſch ſich nehmen dürfen? Nimmermehr! — Wenn alſo in neuerer Zeit die Miſſethat des Selbſtmords ſich ſo ſehr in der chriſtlichen Welt verbreitet hat, ſo haben die Geiſtlichen indirect auch ihren Theil daran; würde ihre Lehre auf jenen Glauben gehen, ihn anregen und lebendig erhalten, ſo könnte es kaum jemand einfallen, ſich das Leben nehmen zu wollen. In der Bibel kommen nur wenige Nachrichten von begangenem Selbſtmord vor, zwei Berichte darüber ſind, wo nicht die einzigen, doch die bedeutendſten, der eine I. Sam. 31, wo Saul ſich tödtet. Dies wird erzählt ohne Billigung, aber auch ohne Mißbilligung der That, ja man darf vermuthen, daß der Erzähler, ein Jude die That gebilligt habe, weil er anführt, dieſer König Saul habe ſich nicht durch die Heiden umbringen laſſen wollen. Die zweite Nachricht kömmt vor Ev. Matth. 27, 4, ausführlich Apoſtelgeſchichte 1, 16 — 20. Judas Iſchariot erhängt ſich. Hier iſt offenbar in der Erzählung, wenn auch nur in der Angabe, *ἐλάκησε μέσος καὶ ἐξεχύθη πάντα τὰ σπλάγχνα* die Mißbilligung angedeutet; dieſe That wird ferner als Folge des Verraths ſeines Herrn und Meiſters dargeſtellt und ſo gewiß der Verrath ein Verbrechen war, ſo gewiß war's auch jene That. Uebrigens aber kömmt in der Bibel kein Spruch vor, worin die Pflicht gegen den Selbſtmord ausdrücklich beſtimmt oder ausgeſagt ſei, wie wenn er nirgends in der Bibel verboten ſei; nur folgerungsweiſe ſteht zu erkennen, daß ihn die chriſtliche Lehre unterſage: folgerungsweiſe aus einzelnen Stellen z. B. aus Ev. Matth. 6, 25. Darin liegt eine Würdigung zunächſt des Leibes und der Seele, des Lebens, dann aber auch die Aufforderung, verkümmert euch das Leben nicht; alſo auch verkürzt es euch nicht, jeder ſei auf die Erhaltung des Lebens ohne ängſtliche Sorge bedacht. Ebenſo Joh. 9, 4. Der Tag iſt dort das Leben und die Nacht der Tod. Mein Leben iſt der

Wirkſamkeit im Dienſte deſſen, der mich geſandt hat, bis zum Ende beſtimmt. Jeder hat von Gott ihm auferlegte Pflichten, wie Jeſus, folglich darf er ſich das Leben nicht verkürzen. Galat. 6, 10. Uns iſt die Zeit vergönnt, das Gute zu vollbringen in dem Leben und ſo lange es dauert, — den Faden deſſelben abſchneiden, heißt ſich dieſer Pflicht entziehen.

Nun ſtellt ſich folgende Frage auf: iſt die Selbſttödtung unbedingter Weiſe gegen die Pflicht, die der Menſch als ſittliche Sorge für ſein Leben hat? oder iſt die Pflicht, ſich das Leben nicht zu nehmen, nur da eine unbedingte und kategoriſche, wo die That nicht eine Selbſttödtung, ſondern vielmehr Selbſtmord wäre? Mittelſt dieſer Frage thut ſich in der Wiſſenſchaft eine Dialektik auf zur Beantwortung derſelben, betreffend die Selbſttödtung und den Selbſtmord. In dieſer Lehre hat alſo die Ethik eine Controverſe, wie die Jurisprudenz; bei der Controverſe aber ſind möglichſt alle Momente zu berückſichtigen, ſomit geht ſie ſehr in's Einzelne, aber nur ſo ſteht ein Reſultat zu erwerben, weil die Pflicht eine bedingte, aber auch eine unbedingte iſt.

Zuvörderſt: der That, mit welcher der Menſch ſeinem Leben ſelbſt ein Ende macht, geht vorher ein Entſchluß und nebſt dieſem Entſchluß auch ein Gedanke, nemlich der, daß er ſich das Leben nehmen könne und unter Umſtänden auch nehmen dürfe. Der Gedanke iſt das Werk des Verſtandes, der Entſchluß das Werk des Willens, alſo wo dem Menſchen die Beſonnenheit und der Wille mangelt, da iſt jene That als Verletzung einer Pflicht unmöglich, da iſt mithin, wenn es zur That kommt, dieſe nur Selbſttödtung, nicht Selbſtmord, und wird ſie als Selbſttödtung von dem, der ſie begeht, nicht geradezu verſchuldet, obſchon dies indirekt der Fall ſein kann. So kann der Menſch z. B. ohne ſeine Schuld in eine hitzige Krankheit verfallen oder wahnſinnig werden; tödtet er ſich im Wahnſinn, ſo iſt dies zwar Selbſttödtung, aber es iſt kein

Selbſtmord; was ſo geſchieht, iſt eine Begebenheit, ein Ereigniß, aber keine That; denn was er thut, iſt nicht bedacht, iſt kein Entſchluß. Indeß daran, daß er in ſolche Krankheit geräth, kann er ſelbſt Schuld ſein; er tödtet ſich z. B. in tiefer Melancholie, in einer ſeiner mächtig gewordenen Hypochondrie, wo er ebenfalls die Ueberlegung verloren hat, da kömmt die That nicht unmittelbar auf ſeine Rechnung; aber an der Melancholie und Hypochondrie kann er ſelbſt Schuld tragen; hat er keine Sorge für ſein Leben und ſeine Geſundheit getragen, ſondern ſich gehen laſſen, ſo zieht er ſich die Selbſttödtung ſelbſt zu und iſt indirekter Weiſe Schuld an der That. Einen Vorſatz mit Vorbedacht faßt der Menſch nicht, ohne daß er mit der Vollziehung des Vorſatzes einen Zweck habe; er beabſichtigt mit der That, die er vorher bedacht und beſchloſſen hat, irgend etwas, und aus dem Zweck, den er dabei hat, ſteht zu erkennen, daß die That mit Verſtand und Freiheit des Willens beſchloſſen war. Damit hebt die Dialektik an. Der Zweck der Selbſttödtung als einer beſchloſſenen That iſt im Allgemeinen ein dreifacher: 1) der, einem Leiden zu entgehen, 2) der, ſich einer Thätigkeit zu entziehen oder 3) der, ein Verbrechen zu verhindern.

Das *Leiden* in Anſehung des *erſten* und die *Thätigkeit* in Anſehung des *zweiten* iſt entweder ein leibliches oder ein Seelenleiden, entweder eine leibliche Thätigkeit oder eine pſychiſche. In dieſem Unterſchiede iſt beides zu beachten. Der Begriff der Selbſttödtung wird ſich vollſtändig entwickeln, indem wir auf dieſe Zwecke reflectiren, unter denen alle anderen enthalten ſind.

1) *Die Selbſttödtung wegen eines Leidens.* Daſſelbe trifft entweder

a) den, der ſich tödten will, ſelbſt, ſei's als ein wirklich präſentes, ſei's als ein gefürchtetes, künftiges; oder es iſt daſſelbe

b) das Leiden eines Andern, und inſofern ihm, der ſich tödten will, fremdes, allein er iſt mit den Andern connex, ihr Leiden wird das ſeinige, und ſein Zweck iſt, durch Tödtung ſeiner ſelbſt ihrem Leiden ein Ende zu machen.

ad a) Das eigene Leiden als wirkliches, worin der Menſch ſich befindet, und als leibliches iſt eine dem Scheine nach unheilbare Krankheit. In ihr iſt er der fort und fort Gequälte, er kennt ſie und iſt überzeugt, daß er ſie nicht durch Heilmittel los werden und das Leben als Geſunder erhalten könne, er beſchließt, ſich das Leben zu nehmen und ſo das Leiden zu endigen. Die That in Folge dieſes Entſchluſſes mit ſeiner Hand unternommen iſt ein Mord, iſt Selbſtmord. Ein ſolcher Selbſtmörder war Atticus, Cicero's Freund; er hatte eine unheilbare Krankheit und beſchloß durch Todthungern ihr ein Ende zu machen, das hielt er viele Tage aus, aber die Krankheit verlor ſich, er wurde ſtatt todt — geſund, — es war eine Hungercur. Dennoch blieb er beim Vorſatz, ſich zu tödten, und wurde ein Selbſtmörder.

Es kann das Leiden aber auch ein gefürchtetes ſein, — der Selbſtmörder hat den Zweck, dem wirklichen Leiden vorzubeugen. So giebt es bis jetzt noch kein Mittel gegen die tolle Hundswuth; hat einen ein toller Hund gebiſſen, ſo ſteht die Waſſerſcheu bevor, und daß auf ſie die Wuth ſelbſt folge, das weiß er, er beſchließt daher, ſich das Leben zu nehmen. Eine That, wie dieſe, wenn ſie geſchehen, läßt ſich wohl entſchuldigen und wer wird nicht mit dem Unglücklichen Mitleid tragen, der in ſolchem Falle iſt? Verachten kann man den nicht, der aus dieſem Zwecke ſich das Leben nimmt. Aber dennoch läßt ſich die That nicht rechtfertigen; denn ſie iſt nicht blos Selbſttödtung, ſondern der ſich ſelbſt Tödtende iſt Selbſtmörder. Hat er den Glauben an Gott, an deſſen Liebe, an deſſen Barmherzigkeit und Vorſehung, ſo wird ihn auch in ſolchem Unglück dieſer Glaube nicht verlaſſen, er wird ſich und ſein Leben in ſolchem Leiden der göttlichen Vorſehung überlaſſen, aber ſich nicht das Leben nehmen. Darin, daß er in dieſem Glauben den heftigſten Schmerz, die ſtärkſte Furcht beherrſcht, wird er ſeine Vernunft und Willensfreiheit bethätigen; ſo beweiſ't er ſich tapfer gegen Schmerz und Furcht.

Statt daß das Leiden ein unverſchuldetes iſt, kann es aber auch ein ſelbſtverſchuldetes ſein, als ein leibliches, z. B. durch eine Krankheit, die er ſich ſelbſt zugezogen hat und von der er weiß, daß er ſelbſt Schuld daran iſt. Vor allen andern iſt dieſe Krankheit die veneriſche Seuche; ein Krebsübel kann an den Menſchen ohne ſein Verſchulden kommen, aber dieſe Krankheit höchſt ſelten, gewöhnlich trägt der damit Behaftete die Schuld davon. — Nun hat zwar die Wiſſenſchaft und Kunſt gegen dieſe Seuche ein ſpezifiſches Mittel entdeckt, nemlich das präparirte Queckſilber, den Mercurius dulcis, die Krankheit iſt zu heilen. Aber ſie kann durch fortgeſetzte Liederlichkeit, durch Unachtſamkeit einen Grad erhalten, wo ſie unheilbar wird, daß der Menſch in allen Fibern und Adern wie von ihrem Gifte durchzogen wird. So wird ſie ihm unerträglich, beſonders in der Vorſtellung, daß er von der Krankheit ſelbſt verzehrt werde, und deßhalb faßt er den Entſchluß, ſich durch den Tod davon zu befreien. Die That iſt eine doppelte Gräuelthat, die Hurerei das eine Laſter, der Selbſtmord das andere, letzterer alſo der ſchmachvollſte. In den beiden erſten Fällen trifft den Selbſtmörder keine Verachtung, ſondern tiefes Mitleid, hier kann ſich das Mitlied kaum regen und auch nach dem Tode noch folgt die Verachtung nach.

Es kann aber auch ein Seelenleiden ſein, das den Menſchen quält und dem er durch Selbſttödtung abhilft; dann iſt der Gegenſtand dieſes Leidens ein ideeller, geiſtiger, ſo beſonders die Ehre. In Beziehung auf ſie regt ſich von ſeiner Perſonalität aus in ſeiner Individualität, in ſeinem Leben ein Trieb, deſſen Gegenſtand ſie wird und iſt, der den Menſchen ehrende Ehrtrieb. Dieſer Trieb hebt ſich in der Richtung auf ſeinen

Gegenſtand zur Ehrbegierde und weiterhin zur Ehrliebe. Dieſe Liebe als bloße Neigung des Menſchen zu ſeiner Ehre bringt mit ſich, daß er ſie die Ehre, die er liebt, auch für ſich verlange, daß er, welcher der Ehrliebende iſt, auch dafür anerkannt werde, ſo iſt der Gegenſtand erſt der ideale. Aber er kann in Verhältniſſe kommen, oder vom Anfang ſeiner Exiſtenz an ſtehen, worin dem, was er ſeiner Ehrliebe gemäß zu erreichen ſtrebt, kein Genüge geſchieht; er geht darauf aus, durch ſeinen Ehrtrieb beſtimmt und von ſeiner Ehrliebe geleitet, mittelſt ſeiner Handlungen den Beifall Anderer zu erwerben, aber wie er es auch angreifen mag, — es gelingt nicht, er erreicht ſeinen Zweck nicht und geräth ſo in ein Leiden, das ſchmerzt, ſich der Ehre werth zu wiſſen und derſelben nicht theilhaftig zu werden. Je ſtärker das Ehrgefühl, je energiſcher die Ehrliebe, deſto tiefer der Schmerz, welcher den Menſchen veranlaſſen kann, lieber das Leben aufzugeben, als in demſelben nicht anerkannt zu ſein, — er tödtet ſich! In dieſer Liebe des Menſchen zu ſeiner Ehre liegt nichts Verächtliches, ſondern etwas Achtungswerthes; aber der Entſchluß, dieſes Leiden durch Selbſttödtung los zu werden, der bleibt doch ein gegen Geſetz und Pflicht gefaßter Entſchluß. Der Menſch läßt ſich durch ſeine Ehrbegierde zu der Meinung verleiten, als ob die Anerkennung bei den Andern das höchſte Gut wäre, und die Selbſttödtung unter dieſer Herrſchaft der Neigung iſt alſo wirklich Selbſtmord, eine Miſſethat.

ad b) Das Leiden eines Andern, der mit dem Menſchen, welcher ſich zu tödten beabſichtigt, conner iſt, iſt entweder das des Einzelnen, ja Einzelner, und unmittelbar das ihrige, ſie leiden, mittelbar nur das ſeinige, er leidet mit. Ihr Leiden kann in ihm der größte Schmerz werden und er ihn dadurch, daß er ſich tödtet, endigen wollen. Z. B.: Wenn der ſeinen Vater wahrhaft achtende und herzlich liebende Sohn dieſen Vater in einem fortwährenden verſchuldeter oder unverſchuldeterweiſe ihn treffenden Leiden ſieht, ſo wird dieſes Leiden, beſonders wenn es Schande und Schmach iſt, die den Vater trifft, ein ſolcher Schmerz für den Sohn ſein, daß er ihn nicht ertragen zu können glaubt und ſich ſelbſt tödtet. So z. B. in Schillers Wallenſtein; Max Piccolomini im tiefſten Schmerz über des Vaters Schlauheit und des Feindes Verrath ſtürzt ſich in die Schwerdter der Feinde. Nicht anders die Mutter z. B. in der Fabel, die Niobe im Verhältniß zu Kindern; ſie alle ſterben weg, ſie kann es nicht mehr aushalten im Leben und giebt ſich den Tod. Das Moraliſche hierin läßt ſich nicht verkennen, aber die Selbſttödtung iſt doch ein Vergehen, ſie hier wie dort Selbſtmord. Zwar iſt die ſittliche Beſtimmung des Weibes, Mutter zu werden und zu ſein, aber dieſe Beſtimmung wird erreicht wie in ihren lebenden ſo auch in den hinſterbenden Kindern; einmal Mutter, — hört ſie nicht auf Mutter zu bleiben wie für die lebenden, ſo auch für die verſtorbenen Kinder, — ſie ſelbſt als Mutter iſt in ihrer Perſönlichkeit ein Heiligthum; der Angriff von ihr auf ihr Leben iſt eine Verletzung der ſittlichen Subſtanz, als welche ſie Mutter iſt und nicht ein lebendes Thier, das ſeine Jungen hat. Wo dem weiblichen Herzen und Geiſte die Ausſicht über das Leben und den Tod hinaus in die Seligkeit ihrer Kinder gegeben iſt, da kann jene Verzweiflung nicht ſtatt finden; die Mutter hat Kinder und behält ſie in Ewigkeit. Wenn ſie gleichwohl verzweifelt, und um jenem tiefen Schmerz über den Verluſt ihrer Kinder zu entgehen, ſich ſelbſt tödtet, ſo mag die That ihre Entſchuldigung haben, aber rechtfertigen läßt ſie ſich nicht, ſie iſt Miſſethat! Wie nun, wenn der andere kein einzelner, auch nicht eine Mehrheit von einzelnen, ſondern, wenn er der Staat, das Volk in ſeiner Totalität iſt, der Staat, das Volk im Leiden, im Schmerze iſt? Jedes Mitglied im Staate, jeder Bürger darin kann, indem der Staat leidet, ſelbſt der leidende werden; dies Leiden iſt das eines Andern, es wird aber das ſeinige. Gegen den einzelnen Menſchen und ſein Leiden als ein endliches iſt das eines Staates und Volkes ein unendliches, und ergreift dieſes einen Einzelnen, ſo wird auch ſein Schmerz ein unendlicher. Das iſt ein ganz anderer Druck auf die Seele des Einzelnen als bei den vorhin angeführten Fällen. Aber welch iſt das Leiden eines Volkes und Staates, von dem der Einzelne ſo ergriffen wird, daß er es nicht ertragen kann? Es iſt das der Unterjochung durch ein anderes Volk, die Vernichtung der Freiheit und Selbſtſtändigkeit des Staates. Erlebt der Einzelne nach mächtigen Kämpfen, die er erlebt und an denen er Theil genommen hat, einen ſolchen Untergang ſeines Volks, ſo kann es ſein, daß der Schmerz darüber ihm unerträglich wird. Die Geſchichte hat ſolche Beiſpiele. Sparta wird unterjocht, ſpartaniſche Freiheit und Selbſtſtändigkeit iſt dahin, ſein König Kleomenes iſt gerettet auf der Flucht, aber das gerettete Leben iſt ihm unerträglich, er macht ſeine Dispoſitionen, trägt ſeinen Freunden die Beſorgung von Allem auf, zuletzt erklärt er, daß ſie ſich ſelbſt tödten wollen, einer nach dem andern. Jakobi achtete das Ende des Kleomenes für ſo wichtig, daß er am Ende ſeines Woldemar dieſe That als eine Heldenthat darſtellt. Dies war ſie, eine Heldenthat, und achtungswerth ſind auch die Motive; aber die Heldenthat ſelbſt iſt doch keine Tugend. Die That an ſich iſt nichts weniger, als tugendhaft und achtungswürdig. Wie ſo? Seine Freiheit des Willens beweiſ't der Menſch dadurch, daß er ſich durch keine fremde Macht und Gewalt beſtimmen oder gar nöthigen läßt zu irgend einem Beſchluß oder gar Vollzug. Aber in jener Heldenthat iſt eine ſolche Röthigung, durch den Sieg der Feinde über ſein Vaterland wird Kleomenes beſtimmt, alſo die Feinde haben noch dieſe Macht über ihn; er beweiſ't nur ſeine Freiheit in Beziehung auf ſein Leben, aber keine Freiheit in Beziehung auf das Motiv, das ihn zum Selbſtmord bringt. Eine Griechiſche vel quasi Tugend ἀρετή mag die That ſein und bewunderungswürdig kann ſie ſein, aber eine chriſtliche Tugend, eine wirklich freie That iſt ſie nicht. Ganz anders Napoleon. Als die fremden Mächte ganz Frankreich occupirt hatten, da war's um Frankreich geſchehen, er war geſchlagen, beſiegt, ſein Volk giebt er auf; in Fontainebleau ſoll er auf ſeinem Tiſch ein Paar geladene Piſtolen gefunden haben, wahrſcheinlich von den Großen des Reiches dahin gelegt, die ihn zur Selbſttödtung ermahnen wollten; — er ſieht ſie, merkt, was ſie wollen, nimmt aber keine Notiz davon! Das Publikum hat geurtheilt: er ſei feig. Wie? er, einer der Tapferſten, die gelebt haben, feig? Das echte Motiv in dieſem Kaiſer war hier die Freiheit des Willens. „Mögen die Alliirten noch ſo ſehr herrſchen und Frankreich ſich tyranniſiren laſſen, ſie ſollen mich nicht zwingen, mir das Leben zu nehmen.“ Er behauptete ſeine ſittliche Freiheit mehr als Kleomenes! — Das Leiden eines Volkes, welches unterjocht wird, kann an es von Außen kommen, aber eben ſo möglich iſt es, daß es ſeinen Anfang im Volke ſelbſt nehme; theilt ſich dieſes Leiden irgend einem im Volke ſo mit, daß es ihm unerträglich ſcheint, ſo entleibt er ſich ſelbſt. Hier wäre alſo die Frage: iſt eine ſolche Selbſtentleibung ein Selbſtmord, ein Vergehen, eine Sünde, ein Verbrechen? Das Leiden nimmt ſeinen Anfang mitten im Volke ſelbſt, einer oder einige bemächtigen ſich der Gewalt, die das Volk in ſeinen Geſetzen, in ſeiner Verfaſſung, in ſeiner Regierung, ſeinem Senate hat, ſie greifen zur Herrſchaft über das Volk und der Griff gelingt, das Volk wird aus der eigenen Mitte heraus unterjocht, — ſie werden Tyrannen. Findet ein Bürger dieſe Tyrannei für ſich unerträglich und giebt er ſich den Tod, hat er ein Verbrechen begangen? Das berühmteſte Beiſpiel dieſer Art iſt das des Cato von Utica in der Römiſchen Republik. Julius Cäſar ſtürzte die Republik, wurde Herr des Volkes. Cato der Stoiker war ein freiſinniger Römer und ſeine Liebe zur Republik war der ihn beherrſchende Geiſt. Des Volkes alte Verfaſſung war verloren und der erſte unter den Bürgern hält das nicht lange aus, — er kann's nicht ertragen, daß er aufhöre, freier Bürger zu ſein, worin er ſeine Beſtimmung hat, nicht ertragen, daß ſein Volk untergehe, — er bringt ſich um. Plutarch ſchildert ihn als den Beſonnenſten, Gerechteſten, Liebreichſten gegen die Seinigen und gegen jedermann und meldet auch, daß er kurz vor ſeinem Ende ſeine Anſtalten getroffen habe, wie es mit ſeinen Hinterbliebenen gehalten werden ſolle, mit dem kälteſten Blute beſchließt er, ſich zu tödten, und tödtet ſich. Cato in ſeinem Leben iſt durch ſeinen immer ſittlich gehaltenen Charakter bewunderungswürdig; iſt er es auch im Tode? Den Herrn Roms konnte er nicht ertragen, durch Selbſttödtung wollte er dieſem unerträglichen Leiden entgehen; — iſt ſeine Selbſtentleibung eine Tugend? Die Antwort iſt: Nur als Erfüllung einer Pflicht iſt eine That Tugend, nur ſo iſt ſie eine freie und ſittliche That, actio libera. Durch ſie nemlich, indem ſie die Erfüllung einer Pflicht iſt, wird ein Widerſpruch gehoben und gelöſ't von dem, deſſen That ſie iſt; indem er die Pflicht hat, etwas zu thun, iſt er in Widerſpruch mit ſich, er ſoll und will nicht; thut er was er ſoll, ſo iſt der Widerſpruch gelöſ't, — im Sollen iſt er zwiſchen Freiheit und Zwang, im Vollbringen aber frei. Wer aber ſich beſtimmen, wo nicht nöthigen oder gar zwingen läßt, durch das, was ein anderer gethan hat, einen Entſchluß zu vollziehen, der hebt keinen Widerſpruch, ſondern er ſetzt einen. Julius Cäſar bringt durch ſeine Frevelthat den Cato dahin, daß dieſer ſich tödten will und wirklich tödtet, Cäſar alſo beſtimmt den Cato zu dem Entſchluß und zu der That; — alſo der Entſchluß und die That iſt nicht frei; denn eine Pflicht iſt nicht erfüllt, aus dem Widerſpruch iſt Cato nicht heraus, ſondern durch die That iſt er der unfreie, der ſich beſtimmen läßt durch einen andern. Allerdings iſt demnach die That des ſonſt ſo edlen Cato als Selbſtentleibung ein Vergehen, ſeine Pflicht war, den Tyrannen auszuhalten, und nicht vor ihm zu fliehen, er hätte ihm die Stirne bieten, ihm entgegentreten ſollen, aber nicht durch Selbſttödtung ſich ihm entziehen. Ganz anders, wenn wir damit die neue Zeit vergleichen. Napoleon nahm dem franzöſiſchen Volke auch ſeine Verfaſſung, zerſtörte die beſtehende Regierung, führte an der Stelle des Directoriums das Conſulat ein und wurde der erſte unter den drei Conſulen; ein Triumvirat war an die Stelle der früheren Regierung getreten, die Republik war weg wie in Rom. Die Conſuln hatten nach der Wahl gleiche Rechte, als ſie ſich zum erſtenmal verſammelten, nahm Buonaparte zwiſchen ſeinen beiden Collegen den Sitz ein, er ſpricht, proponirt, ſie werden einig, was er ſagt, iſt recht und wird beſchloſſen. Als ſie auseinander gehen, begegnet dem Abbé Sieyes einer aus dem Rathe, dem klopft er auf die Schulter und ſagte: „Heute haben wir einen Herrn erhalten!“ Indeſſen er fügte ſich. Wie viele mögen den Schmerz tief gefühlt haben, daß der Herr gekommen, wie vielen mag er unerträglich geweſen ſein? aber keinen brachte dies Leiden ſo weit, daß er ſich das Leben nahm, und welche Helden waren darunter? Das iſt etwas ſittlich Großes in der Revolution und nach ihr. Obſchon Napoleon als Herrſcher auftrat und Frankreich durch ihn ſeine Freiheit verlor, — die Männer der Freiheit tödten ſich nicht und er ſelbſt durchgebildet im Leben, gehalten im Charakter ſchießt ſich keine Kugel durch den Kopf, ſondern läßt auf St. Helena ſein Leben enden! Cato's Tod iſt der Gegenſtand einer Tragödie geworden; der ſehr gründlich unterrichtete und geniale Dichter Addiſon hat ſie geſchrieben und auch ein Franzoſe hat den Tod des Cato zum Gegenſtand eines Trauerſpiels gemacht. Dieſe Trauerſpiele haben den Zweck, darzuſtellen, daß der Tod des Römers eine Auflöſung des Widerſpruchs ſei; das iſt ſie aber nicht. Wie oft ſind dieſe Trauerſpiele aufgeführt worden! Das läßt ſich zählen!

Das Reſultat iſt: Selbſttödtung aus dieſem Zweck, um einem Leiden zu entgehen, iſt Selbſtmord. Chriſtlich würde es zu Cato heißen: morde dich nicht, ſondern dulde und vertraue auf Gott! So heißt es zu jedem, der kein Cato iſt, aber das göttliche Weſen und das Geſetz der ewigen Liebe kennt.

2) Selbſtmord wegen einer Thätigkeit.

Sie hat zu ihrer Vorausſetzung ein Leiden und zu ihrem Princip die moraliſch freie Nothwendigkeit, eine Pflicht. Das Leiden als jenes vorausgeſetzte iſt entweder

a) ein unverſchuldetes, oder

b) ein ſelbſt verſchuldetes

und durch beides wird der Chriſt zur Thätigkeit aufgefordert, aber ſtatt der Aufforderung Gehör zu geben, bringt er ſich um. Durch Reflexion auf beides wird der Selbſtmord zu begreifen und zu beurtheilen ſtehen.

ad a) Das unverſchuldete Leiden, das einen Menſchen trifft, iſt

α) die Armuth; an ſich iſt ſie kein Uebel, für den Arbeitſamen kein Leiden und Schmerz, ſondern ein Antrieb zur Arbeit ſelbſt, in welcher er ſeine Befriedigung findet; aber ſo ſehr er die Arbeit liebe und ſo ſehr arbeitſam er ſei, kann es ihm doch an der Arbeit ſelbſt fehlen aus Mangel an Gelegenheit, aus Mangel an äußern Mitteln für dieſelbe, ſeine Thätigkeit als Arbeitſamkeit iſt da, und der Pflicht möchte er auch gerne genügen, aber es fehlt an der Umgebung und an den Umſtänden und Mitteln, ſie zu vollziehen. Bringt er ſich um, ſo geſchieht es doch nicht, um ſich der Thätigkeit zu entziehen: er will arbeiten, ſondern dem Mangel und der Noth, welchen er ausgeſetzt iſt, und welche ihn quält, zu entgehen. Ein Selbſtmord, ſo gewollt, beſchloſſen und vollbracht, ſteht zwar auch nicht zu rechtfertigen, aber gar ſehr zu entſchuldigen. Z. B. Jetzt ſind in England und Frankreich durch Erfindung von mancherlei Maſchinen, die Menſchenhände erſetzen, viele Menſchen brodlos, für ſie wäre die Armuth kein Uebel, wenn ſie nach ihrem Willen arbeiten könnten, aber ſie finden keine Arbeit, der arbeitſame Familienvater kann ſich und die Seinen nicht mehr ernähren, in der Verzweiflung tödtet er ſich und ſie. Das iſt ein ſehr zu entſchuldigender Selbſtmord. Allein dieſer Fall gehört nicht hierher, ſondern nur der, wenn die Armuth an ſich ein Uebel und Schmerz iſt und den Menſchen veranlaßt, ſich zu tödten. Beſtimmter ſo: der Menſch war im Wohlſtande, reich, er wird durch Unfälle arm, dieſe Armuth wird ihm, der im Wohlſtand wenig oder gar nicht zu arbeiten gewohnt war, unerträglich. Die Pflicht wäre, daß der Verarmte Arbeit ſuche bis zu der niedrigſten; aber ſolche gemeine Arbeiten zu übernehmen und wohl gar anſtrengende ſcheut er, ihnen und mit ihnen der Thätigkeit möchte er ſich gerne entziehen, — er tödtet ſich. Es kann aber ſtatt deſſen auch ſein, daß dem Verarmten die Kräfte mangeln, die zur Arbeit erforderlich ſind, er möchte gerne arbeiten, möchte wohl der gröbſten Arbeit ſich unterziehen, wenn er es nur vermöchte, aber er iſt ſchwach, krank, kann es nicht. Was iſt nun für ihn Pflicht. Für ihn, der ſich nicht helfen kann, iſt es Pflicht, Hülfe bei andern zu ſuchen; aber das ſcheut er entweder aus falſch verſtandener Ehre oder aus Mangel an Vertrauen zu den Menſchen. Dieſe falſche Scham iſt auch gegen die Pflicht, iſt unmoraliſch. Alſo in der Noth, Armuth und Krankheit entzieht er ſich der Pflicht, andere um Hülfe anzuſprechen, durch Selbſttödtung. So war es manchmal der Fall in der Revolutionszeit bei dem emigrirenden Franzoſen, die zum Adel, zur Geiſtlichkeit gehörten; manche Vornehme bequemten ſich zu arbeiten, Ludwig Philipp ſchämte ſich der Arbeit nicht; er gab Unterricht; andere verzehrten ihr letztes, was ſie hatten, und verhungerten oder tödteten ſich. Es fehlte ihnen an Vertrauen zu Gott und den Menſchen. Findet der Verarmte weder Arbeit noch Hülfe, ſo überlaſſe er ſich der göttlichen Vorſehung.

β) Es können aber auch Schulden ſein, die der Menſch macht oder gemacht hat, und zwar in der Ausſicht, ſie bezahlen zu können. Freilich gab es auch und giebt es Schuldenmacher, die bei den geſuchten Darleihen gar nicht daran dachten und denken, daß ſie dereinſt das Geliehene zurückzuzahlen die Pflicht haben, leichtſinnige, niederträchtige Menſchen, wenn die ihre Schulden nicht bezahlen, ſo drückt ſie das nicht, ein ſolcher Schuft bringt ſich nicht um. Aber es gab und giebt auch honette Menſchen, die in der Hoffnung, das Geliehene einſt bezahlen zu können, zum Schuldenmachen kommen. Dieſe Ausſicht und Hoffnung kann wohl gegründet ſein, aber ein Unfall, ein Zufall tritt dazwiſchen, nimmt die Ausſicht weg; nun drückt den, der die Schulden hat, die Schuldenlaſt, ein Leiden iſt da, es droht ihm die Schmach; — entweder entgeht er der Schmach durch eine Kugel, oder er bequemt ſich zur Arbeit. — Beides, das unter α) und β) betrachtete geht das Materielle an, alſo das Leiden iſt in beiden Punkten leibliches Leiden.

γ) Das vor der Thätigkeit vorausgehende Leiden, gegen welches ſie aufgeboten wird, iſt ſelbſt ein geiſtiges, dies iſt ganz beſtimmt hier die Ehre, wie oben, aber hier in ganz anderer Beziehung. Das Leiden iſt hier das gekränkte Ehrgefühl eines Menſchen und er ſelbſt iſt nicht Schuld an dieſer Kränkung, ſo wie an der unter α) genannten Armuth, als an den unter β) gemachten Schulden. Das Leiden, die Kränkung jenes Gefühls kommt an den Menſchen von andern; dieſe ſind Schuld, nicht er, das iſt die Vorausſetzung. Er wird z. B. verläumdet, aus Neid, Haß, Rachſucht und dergl. Der Verläumder ſchneidet ihm Glimpf und Ehre ab, bringt ihn in üblen Ruf, und dieſer wird wohl, wenn viele daran Theil nehmen, ein Verruf; Student oder Officier oder ein Adeliger, wenn er kein Duell annehmen will, ſo mag ihn niemand mehr, man meidet ſeinen Umgang. Geſetzt nun, es hat einer Ehrgefühl, ſo bleibt der tiefe Schmerz, ſo verletzt zu ſein, nicht aus, und er beſchließt, weil er dieſem Leiden, an der Ehre gekränkt zu ſein, nicht ausweichen kann, ſich das Leben zu nehmen. Wehe denen, die ihn durch Verachtung ſo weit brachten, die daran Schuld ſind, daß der Unglückliche Hand an ſich legt! Der Selbſtmord aus gekränkter Ehre iſt zu entſchuldigen, aber nicht zu rechtfertigen. Die Pflicht iſt, gegen dieſes Leiden der Ehrenkränkung, ſich activ zu verhalten, alles aufzubieten, um die Schmach von ſich abzuwerfen; gelingt das nicht, ſo iſt die Pflicht, auszuhalten, die Kränkung zu verſchmerzen, ohne doch das Ehrgefühl einzubüßen. Vergl. Schiller, Selbſtmord aus gekränktem Ehrgefühl. Es bleibt ein Vergehen, er entzieht ſich einer Thätigkeit wegen eines Leidens, der er ſich nicht entziehen ſoll.

ad b) Das ſelbſtverſchuldete iſt nicht ein an den Leidenden gebrachtes, ſondern ein in ihm durch ihn ſelbſt hervorgebrachtes Leiden, eine Leidenſchaft, die er in ſich hat entſtehen laſſen, und die er in ſich hegt und trägt. Sie kann eine edle Leidenſchaft ſein, z. B. die leidenſchaftliche Liebe zu einer Kunſt oder Wiſſenſchaft, die zum Vaterland, zu deſſen Ehre, und zur eigenen Ehre. Iſt ſie eine ſolche, ſo iſt ſie ſelbſt, obwohl in ihr der Menſch von dem, was er liebt, afficirt wird, die lebendigſte und mitunter auch wohl die lebendigſte Thätigkeit und iſt er in dieſer Thätigkeit ganz bei der Pflicht, beim Geſetz. Was er thut für die Kunſt, für die Wiſſenſchaft, die er liebt, das iſt wohlgethan, und dieſe Liebe quält ihn nicht, welche Leidenſchaft ſie ſei, es iſt Liebe ohne Leid. Wo ſie hingegen den Menſchen in ſeiner Willensfreiheit ſtatt zu heben, drückt, ja niederdrückt, wo ſie die ſogenannte gemeine Leidenſchaft iſt, da wird ſie als das Leiden und der Schmerz in dem Menſchen ein Hinderniß ſeiner Freiheit, ſeines ruhigen Denkens und Beſchließens. Dieſen Schmerz hätte er durch Thätigkeit entweder verhindern ſollen, principiis obsta, oder wenn die Leidenſchaft da iſt, hat er ſie zu bekämpfen, zu vertilgen, auszurotten. Scheut er dieſen Kampf, ſcheut er die Thätigkeit in der Richtung gegen die Leidenſchaft und iſt er fortwährend in dieſer leidenden Stimmung, ſo faßt er wohl den Entſchluß, ſich zu entleiben. Die Leidenſchaft ſelbſt dieſer Art iſt im Allgemeinen folgende dreifache, nemlich entweder mit Bezug auf die Exiſtenz deſſen, der in ſie gerieth, oder mit Bezug auf die Bedingungen und Mittel für ſeine Exiſtenz, auf Habe und Gut, oder mit Bezug auf den Gebrauch, auf den Genuß dieſer Mittel in ſeiner Exiſtenz. Was den erſten Punkt betrifft, iſt die Leidenſchaft die phantaſtiſche Liebe, was den zweiten angeht: die Habſucht, was den dritten: die Genußſucht.

εε) Die Liebe des Menſchen zu ihm ſelbſt in ſeiner Exiſtenz, wie er iſt, die Selbſtliebe kann zur Leidenſchaft, zur Selbſtſucht, der ſich Liebende kann ein Egoiſt werden. Aber dieſe Selbſtſucht, der Egoismus, ſo ſtark ſie oder er als Leidenſchaft ſei, quält doch den Egoiſten nicht, iſt für ihn kein Schmerz, kein Leiden, gegen das er zur Thätigkeit aufgefordert wird und wo er, um dieſes Leiden zu vertilgen, ſich das Leben nehme. Egoiſten in ihrer Selbſtſucht haben kaum den Gedanken eines Selbſtmords, geſchweige daß ſie ihn wollten. Kommt der Selbſtſüchtige dazu, daß er dieſer ſeiner ungemeſſenen Selbſtliebe ſich bewußt wird, ſo bringt ihn dieſes Bewußtſein wohl zur Reue und zum Vorſatz, aus der Selbſtſucht herauszugehen und ſich zu bekehren, nicht aber dazu, ſich zu tödten. Sodann die Liebe eines Menſchen als des Sohnes zu ſeiner Mutter, zu ſeinem Vater, als des Bruders zu ſeiner Schweſter, kann auch wohl bis zur Leidenſchaftlichkeit ſtark werden, aber miſcht ſich nur nicht in dieſe Liebe der Geſchlechtstrieb, kömmt nur nicht ein Gelüſten hinzu, wo es auf Blutſchande hinaus ginge, ſo mag jene Liebe noch ſo ſtark ſein, ſie quält den Menſchen nicht und gegen jene Liebe wird die Pflicht thätig zu ſein, ſie aufzuheben, gar nicht ſtatt finden. Selbſt wenn dieſe Liebe der Familienglieder zu einander bei dem einen oder andern gar keine Gegenliebe fände, wenn die Mutter gegen die ſie liebende Tochter gleichgültig wäre, würde doch die Liebe auf der einen Seite wohl bekümmert ſein, aber nicht eine ſolche Leidenſchaft werden, gegen welche die Thätigkeit aufgerufen würde. Nur die Geſchlechtsliebe vom Geſchlechtstriebe aus kann zur Leidenſchaft werden, deren Entſtehen entweder zu verhindern iſt, oder die, wenn ſie entſtanden, bekämpft werden muß, damit der Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt Genüge geſchehe. Kämpft er nicht dagegen, ſo kömmt er, wenn er keine Gegenliebe findet, auf den Entſchluß, ſich ſelbſt zu tödten. Dann aber iſt eben dieſe Liebe die phantaſtiſche; denn die Phantaſie hat an ihrem Entſtehen und an ihrer Energie einen eben ſo großen, ja noch größern Antheil als der Geſchlechtstrieb. Durch die Macht der Phantaſie in dieſer Liebe kann es bei dem Menſchen, deſſen Liebe ſie iſt, zum Wahnſinn kommen, oder weil die Gegenliebe mangelt, ſelbſt zum Vorſatz, ſich das Leben zu nehmen. Die Jungfrau liebt einen Jüngling, das Weib einen Mann, aber entweder kömmt es nicht zur Gegenliebe oder die Gegenliebe entſteht zwar, allein ſie wird über kurz oder lang zur Gleichgültigkeit, die Geliebte verläßt den Liebenden oder der Geliebte die Liebende und wendet ſich einem oder einer andern zu, dann kann es zur Verrücktheit kommen und es entſteht Wahnſinn aus Liebe. Treibt's die Liebe nicht zum Wahnſinn, ſo wird in ihr doch wohl der Vorſatz gefaßt, falls eines von beiden treulos geworden, oder falls keine Gegenliebe zu hoffen ſteht, ſich fortzuſchaffen, die Leidenſchaft durch Selbſttödtung los zu werden. Selbſtmord aus Liebe iſt eine gewöhnliche Erſcheinung und häufiger als Wahnſinn aus Liebe. Die Vorausſetzung hiebei iſt, daß wenigſtens auf der einen Seite, wo die Liebe Leidenſchaft wird, nicht der Geſchlechtstrieb vorwalte, ſondern lediglich die Phantaſie. Die Liebe wäre alſo als Leidenſchaft phantaſtiſch entſtanden, aber ſie fände keine Gegenliebe, weil, daß dieſe entſtehe, und daß Liebe und Gegenliebe ſich vereinigen, ein unüberwindliches Hinderniß entgegenſtehe, denn wäre der Menſch, der dieſe Liebe hegt, oder Gefahr läuft, in ſie zu gerathen, zur Thätigkeit gegen dieſelbe, zur Verhinderung des Entſtehens, oder zur Bekämpfung des Entſtandenen durch Pflicht und Gewiſſen aufgefordert. Scheut er dieſe Thätigkeit, ſcheut er ſich den Kampf zu beſtehen, ſo nimmt er ſich das Leben. Göthe hat dieſe phantaſtiſche Liebe, die mit Selbſtmord endigt, zweimal zum Gegenſtand ſeiner Dichtung gemacht, einmal, wo der Liebende ſich ſelbſt tödtet, das andere Mal, wo die Geliebte ſich tödtet. Erſteres iſt der Fall, indem die Liebe des Jünglings die iſt zur Braut und nachherigen Gattin eines andern, in den berühmten Leiden des jungen Werther. Ein Factum liegt zu Grunde. Werther war der Sohn des Abt Jeruſalem in Braunſchweig; in Wetzlar lernte er ein Mädchen kennen, welches die Braut eines andern war, in ihm erwachte die Liebe zu ihr, edel war er, er kämpfte wohl gegen dieſe Liebe, aber er bekämpfte ſie nicht, er liebte ſie zu ſehr, es that ihm zu weh, und er nimmt ſich das Leben. Gegenliebe konnte er nicht finden, die Geliebte war Braut und wurde Gattin eines andern. Das konnte Werther nicht aushalten. Göthe, der in derſelben Leidenſchaft war, bekämpfte ſie dadurch, daß er Werthers Geſchichte beſchrieb. Das andere Mal, in den Wahlverwandſchaften, iſt's eine Jungfrau, züchtig und keuſch, deren Liebe auch eine phantaſtiſche wird zu dem Gatten ihrer Freundinn; nur unbewacht entſteht die Liebe zu dem Freunde, ſie wird dieſe Liebe gewahr, ſieht ein, ſie nicht befriedigen zu können, faßt ſo den Vorſatz, nichts mehr zu eſſen, dem Leben alle Nahrung zu entziehen und ſchwindet dahin in das ſanfte Ruhekiſſen des Todes. Es iſt ein Selbſtmord! Die Wahlverwandſchaften fanden bei weitem das Lob nicht, wie Werthers Leiden, ja ſie erfuhren bittern Tadel und doch iſt die Tendenz in beiden Dichtungen dieſelbe, die nemlich zu zeigen, wohin die Leidenſchaft führe, wenn ſie nicht bekämpft wird. Dummköpfe legten ihm die Tendenz unter, er wolle zeigen, wie der Selbſtmord zu rechtfertigen ſei! Das Alterthum kennt dieſe phantaſtiſche Liebe gar nicht, die Verhältniſſe der Griechen und Römer waren nicht ſo, daß ſie entſtehen konnte, ſie ſtanden ihr entgegen. Aus dem Mittelalter her, aus der Ritterzeit ſtammt dieſe Liebe.

β) Die Habſucht. Sie bethätigt ſich im Allgemeinen auf zweierlei Weiſe als Erwerbſucht, und auch als Gewinnſucht. Zuvörderſt das der Erwerbſucht inwohnende Element iſt der Geiz, er verleitet nicht leicht einen zum Selbſtmord. Davon giebt es kein Beiſpiel. Auch bringt es das Weſen dieſer Leidenſchaft ſo mit ſich; an Habe, Beſitz und an der Vermehrung beider, die ins unermeßliche geht, hat der, deſſen Leidenſchaft ſie iſt, eine ſo zu ſagen unendliche Freude, das irdiſche Gut bewältigt ihn, mithin auch das Leben ſelbſt, worin es ein Gut iſt, — er ſteht ganz unter der Herrſchaft deſſen, was das Leben hat und des Lebens ſelbſt. Er kann in der Herrſchaft des Lebens über ihn wohl den Gedanken und den Wunſch haben, daß ein anderer ſich das Leben nehme, damit er ihn erbe, aber er ſich ſelbſt? nimmermehr. Allein durch Zufall und Unfall, durch Schickſale kann dem Habſüchtigen im Beſitze alles deſſen, woran er ſeine Freude hat, dieſe Freude gar ſehr verkümmert werden, er erwarb durch Fleiß, Aufmerkſamkeit, ſcharfes Berechnen; er vermehrte das Erſparte durch Arbeit und Fleiß und Sparſamkeit, indem nun ſeine Liebe zum Eigenthum jene Habſucht geworden iſt, geht dieſe Luſt, zu erwerben und das Erworbene zu vermehren, ins Unendliche, die Habſucht iſt unerſättlich. Ein Motiv in ihr iſt nicht der Genuß mittelſt der Habe, ſondern nur die Hoffnung und die im Beſitz gegründete Gewißheit, daß er genießen könne, wenn er wolle. Aber dieſe Hoffnung kann zu Schanden werden durch Unfälle, welche die Habe und das Gut des Menſchen treffen. Sein Reichthum nimmt ab, ein Krieg verwüſtet das Land, der Habſüchtige büßt ein, nun tritt an die Stelle der Hoffnung die Furcht, und er beſchließt, ehe er ganz arm werde, wolle er ſich das Leben nehmen; oder da die Leidenſchaft unerſättlich iſt, büßt der Menſch durch die Unfälle die Hoffnung ein, ſeine Güter zu vermehren, hier quält ihn die Leidenſchaft, fortan nicht immer reicher werden zu können. Auf der Seite, wo die Habſucht Gewinnſucht iſt, iſt das in ihr regſame Element die Verſchwendung. Der Habſüchtige will in dieſer Form ſeiner Leidenſchaft keineswegs durch anſtrengende Arbeit, durch Fleiß und Sparſamkeit, ſondern durch Glücksfälle zum Beſitz von Gütern gelangen, oder den Beſitz derer, die er hat, vermehren. Der Habſüchtige als Geiziger wagt nichts, der Verſchwender Alles und ſo iſt die Habſucht die Schweſter der Spielſucht, und wo die Habſucht ſich als die Gewinnſucht beſtätigt, beſonders als Spielſucht, da kommt der Selbſtmord ſehr oft im Leben vor; beſonders dann, wenn der Gewinnſüchtige fortan keine Hoffnung hat, zu gewinnen, da kommt es leicht zur Verzweiflung und in dieſer zum Entſchluß, ſich das Leben zu nehmen. Selbſtmord aus Habſucht, beſonders als Gewinnſucht, kommt bei den alten Griechen und Römern ſehr wenig, Selbſtmord aus Spielſucht gar nicht vor. Die Spiele der Alten waren größtentheils gar nicht von der Art, daß es damit auf Gewinn abgeſehen war, es waren Unterhaltungsſpiele, abgeſehen vom Erfolg. Das einzige, was etwa hierher gezogen werden könnte, iſt das Würfelſpiel. Was hat dagegen die moderne Welt für Spiele!

7) Die Genußſucht. Sie iſt bedingt einerſeits durch die Empfänglichkeit für das, was Gegenſtand eines Genuſſes werden kann, anderſeits durch die Mittel, wirklich zu genießen. Aber dieſe Bedingungen ſind nicht die Prinzipien der Genußſucht, ſie iſt eine Leidenſchaft; das Genießen können und wol-

len iſt ein unſchuldiges, an ſich leidenſchaftsloſes, ja ſogar die Sittlichkeit bedingendes. Aber wenn die auf den Genuß gerichtete Begierde eine ausſchließliche iſt, als ſei der Zweck des Lebens der Genuß, dann hört ſie auf, eine ſittliche Neigung zu ſein, und wird Leidenſchaft, wird die Genußſucht. Dieſe nun giebt direkt dem Menſchen keine Veranlaſſung zum Vorſatze ſich umzubringen, aber indirekt allerdings. Nemlich durch die Befriedigung dieſer Leidenſchaft, obwohl ſie als Leidenſchaft unbefriedigt bleibt, weil die Leidenſchaft unerſättlich iſt, durch die unaufhaltſame Befriedigung derſelben wird einerſeits die Empfänglichkeit für den Genuß abgeſtumpft und dieſes Abſtumpfen iſt eine Wirkung, wenigſtens eine Folge dieſer Leidenſchaft, das Leben wird ſchal, wird zum Eckel, die Langeweile quält, der Spleen der Engländer gewinnt die Oberhand über den Menſchen, es kommt zum Selbſtmord; andrerſeits werden die Genußmittel verbraucht und hat der Genußſüchtige auch nicht die Empfänglichkeit eingebüßt, ſo hat er die Mittel zum Genuſſe aufgezehrt; — ehe er das Genießen aufgiebt, giebt er das Leben auf. Um dieſer Leidenſchaft ſich zu entziehen, ſtatt ſie zu bekämpfen, tödtet ſich mancher. Das Geſetz ſpricht: tödte dich nicht, ſondern tödte die Leidenſchaft, wenn ſie zum Schooßkind zu werden droht oder gar bereits geworden iſt. In der Befolgung dieſes Geſetzes, alſo in der Jugend ſelbſt wird kein Menſch, wie es ihm auch ſein Leben hindurch gehen mag, des Lebens ſelbſt überdrüſſig, ſo daß er auch nur nach dem Ende deſſen ſich ſehne, geſchweige wie der Genußſüchtige, wenn ihm daſſelbe ſchal geworden, es ſich nähme. Das, daß der Menſch ſich nach dem Tode ſehnt, iſt eine Schwäche ſeiner Natur, in der vollen Energie ſeiner Willenskraft kommt die Sehnſucht nicht in ihm auf; aber dieſe Schwäche iſt gleichwohl eine ſittliche, ſehr zu entſchuldigende, beſonders wenn ihr der Gedanke zu Grunde liegt, daß das Leben des Menſchen doch nur ein vorübergehendes und ohne Beziehung auf das ewige ein werthloſes Gut ſei. Mit dieſer Schwäche war ſelbſt der Apoſtel Paulus behaftet, der Philipp. 1, 23. ſchreibt: „ich habe Luſt abzuſcheiden."

Fichte, der nicht gut auf den Apoſtel Paulus zu ſprechen war, macht in ſeiner Moral ihm dieſes zum Vorwurf, weil damit der Gedanke zum Selbſtmord gegeben ſei, indem das Luſt haben, das Sehnen ein Schritt ſei zum Thun. Aber er las die Gedanken des Apoſtels nicht im Zuſammenhang, es ſpricht dort Paulus von den vielen Arbeiten für die Gemeinde und ſo ſagt er: ich werde von zwei Seiten gefaßt, ich ſehne mich zu ſterben, und doch will ich arbeiten und fortwirken bei euch. So lange er zu arbeiten hat, will er nicht fort, er iſt alſo keineswegs des Lebens überdrüſſig.

3) Selbſttödtung eines Verbrechens wegen.

Jeder hat die Pflicht, jedes Verbrechen, wenn er kann, zu verhindern. Dieſe Pflicht iſt eine bedingte, keine kategoriſche, es heißt: wenn er kann, wenn die phyſiſche Möglichkeit vorhanden iſt. Die Verhinderung des Verbrechens, die Erfüllung der Pflicht iſt eine Tugend; denn dieſe Verhinderung wurde von dem, der die Pflicht hatte, beabſichtigt; wie ſie ſelbſt als eine Tugend, ſo iſt auch jener Zweck, daß ein Verbrechen verhindert werde, an und für ſich gut; aber ſittlicher Weiſe wird ein Zweck oder eben der gute Zweck nur erreicht, wenn das Mittel zu ſeiner Erreichung ſelbſt ein gutes iſt, alſo in keinem Widerſpruch mit einer Pflicht ſteht. Wird nun gleich zum Voraus die Meinung gefaßt und feſtgehalten, die Selbſttödtung ſei direkt wider die Pflicht, ſo folgt, daß die Verhinderung eines Verbrechens durch Selbſttödtung ein guter Zweck ſein und ein böſes Miftel zu ſeiner Erreichung haben würde, dieß wäre die Jeſuitiſche Moral, wo es heißt: der Zweck heiligt die Mittel. Alſo ſcheint hiermit das Geſagte: Zu einem guten Zwecke gehören gute Mittel, den Stab zu brechen über jede Selbſttödtung, durch welche ein Verbrechen verhindert werden ſolle; denn das wäre ja unmoraliſch. Daher kommt die Scheu der Moraliſten unter den Theologen und Philoſophen, in dieſem Punkte mit der Sprache herauszurücken; ſie fürchten, man möchte ſie beſchuldigen, den Selbſtmord rechtfertigen zu wollen, wenn ſie geſtänden, daß durch Selbſttödtung ein Verbrechen zu verhindern eine Tugend wäre. Sogar Kant, der doch frei iſt, berührt dieſen Punkt mit einer Scheu, als ſei es bedenklich darüber gerade herauszugehen. Vergl. Kant in ſeiner Metaphyſik der Vernunft in einer Anmerkung zu einem Paragraphen derſelben. Aber ſo gewiß und wahr der Satz iſt: daß der Zweck nie die Mittel heilige, — ſo fragt ſich doch: iſt die Selbſttödtung an und für ſich bös, ſo daß, wenn ſie als Mittel gebraucht würde zum Zweck ein Verbrechen zu verhindern, das Mittel ſchlecht wäre, zur Erreichung dieſes Zweckes? Die Selbſttödtung an und für ſich iſt weder gut noch böſe, ſondern moraliſch ganz indifferent, und nur dann, wenn Selbſttödtung mit Selbſtmord verwechſelt wird, kann geſagt werden: ſie iſt bös, und alſo nicht moraliſch indifferent. Allein ſie iſt mit dem Selbſtmord nicht einerlei, und dieſer Unterſchied iſt erſt herauszuheben, dann kann es an die Unterſuchung gehen über die Frage: ob es ein Verbrechen ſei, ſich zu tödten wegen eines Verbrechens.

Tödtet ein Menſch ſich im Wahnſinn des hitzigen Fiebers, ſo iſt dieſe That, ob zwar die ſeinige, weder gut noch bös, er hat ſich im Wahnſinn umgebracht ohne es zu wollen, ohne etwas zu bezwecken. Aehnlich kann einer durch ein Fieber, durch eine vorübergehende Geiſtesverwirrung Unwahres ſprechen, auch das iſt weder gut noch böſe und man kann da gar nicht ſagen: er lügt. Die Selbſttödtung im Wahnſinn iſt doch Selbſttödtung, aber nicht Selbſtmord, die Unwahrheit in eben demſelben auch Unwahrheit, aber nicht Lüge. Von jener gilt alſo, daß ſie moraliſch indifferent, weder gut noch böſe ſei, wird ſie nun zu dem Zweck, daß ein Verbrechen durch ſie verhindert werde, zum Mittel gemacht, ſo iſt zuerſt die Frage: ob ſie dadurch, daß ſie zum Mittel gemacht wird, ein moraliſch Gutes oder Böſes werde. In dieſer Beziehung kömmt es auf den durch ſie zu erreichenden Zweck an, iſt er gut, ſo iſt ſie auch gut. So iſt das Mittel, wenn der Zweck gut iſt, es ſelbſt an ſich weder gut noch böſe, durch ſeine Beziehung auf den Zweck ein gutes. Die Bedingung, unter welcher die Selbſttödtung das gute Mittel iſt zur Verhinderung eines Verbrechens, iſt eine dreifache, und durch Reflexion auf ſie geht die Dialektik bis zum Reſultate.

a) Das Verbrechen, crimen, scelus, das einer dadurch, daß er ſich tödtet, verhindern will, darf

α) kein ſolches ſein, welches er ſelbſt begehen könnte oder wovon er fürchtet, daß er es begehen möchte, wenn er fortlebte; denn jedes ſolche Verbrechen, das der Menſch ſelbſt begehen kann, vermag er blos durch ſeine Willensmacht zu verhindern. Wenn der Menſch irgend eine Schandthat nicht begehen will, ſo iſt keine Macht im Himmel und auf Erden, die ihn bewegen könnte, ſie zu begehen. Sei der Reiz und die Anlockung auch noch ſo ſtark, die Macht des Willens iſt größer, er braucht ſich alſo jener Verhinderung wegen nicht das Leben zu nehmen, ſondern er braucht nur nicht zu wollen, — ſo bleibt's verhindert. Z. B. Es iſt ihm ein Geheimniß der Regierung anvertraut, er fällt unter die Feinde, die wiſſen das, er ſoll geſtehen, das Geheimniß verrathen, er ſieht ſich in Lebensgefahr und in der Gefahr, daß ihm das Geſtändniß abgezwungen werden könnte, durch Selbſttödtung kann er dieſem entgehen: — aber nein, er bleibt treu, bewahrt das Geheimniß, komme was da wolle, — der Wille vermag Alles!

Eben ſo wenig

β) darf es ein Verbrechen ſein, das Andere an dem, der ſich ſelbſt tödten will, begehen wollen oder begangen haben, wie dieß das eben angeführte Beiſpiel ſchon andeutet, die einen

Menſchen mißhandeln, woran und wie es ſei, ſie ſind die Verbrecher, ſie haben zu verantworten, was ſie thun, nicht er, er hat ihr Verbrechen nicht zu verhindern, das iſt ihre Pflicht. Er iſt etwa z. E. Sokrates, wenn man ihn dafür nimmt, der ganz unſchuldige, ſeine Ankläger ſind die Rachſüchtigen, die Verläumder, er wird gefaßt, ins Gefängniß gebracht, ja ſie reichen ihm den Giftbecher, es reihet ſich Verbrechen an Verbrechen. Dem allen hätte er zuvorkommen können, er hätte allen Athenern durch Selbſttödtung dieß Verbrechen erſparen können. Aber das Verbrechen hatten ſie ſich ſelbſt zu erſparen, es kommt ganz auf ihre Rechnung, nicht auf die ſeinige. Das führt alſo noch gar nicht auf die Selbſttödtung als gutes Mittel zum Zweck der Verhinderung eines Verbrechens.

γ) Das Verbrechen muß der Art ſein, daß der, an welchem es begangen wird, oder mittelſt deſſen es begangen werden ſoll, durch andere, dadurch, daß er es zuließe, Theil daran nehme. Dann iſt ſeine That gerechtfertigt, ſie iſt eine Tugend, wenn er ſich, um nicht Mitſchuldiger zu werden, tödtet. Wo er durch ſein Dulden des Verbrechens an dem Verbrechen ſelbſt Theil nehmen würde, nur da hat der Menſch keine andere Hülfe, als daß er ſich ſelbſt tödtet. Z. B. eine Jungfrau oder Gattin würde von ruchloſen lüderlichen Menſchen überfallen, in ihre Gewalt gebracht und ſo weit kommen, daß ſie auf keine andere Weiſe der Nothzucht entgehen kann; ſie ſieht, daß ſie genöthigt werden ſoll, führt Inſtrumente, Scheere oder Dolch bei ſich, indem die Schandthat begangen werden ſoll, tödtet ſie ſich; — ihre That iſt eine Tugend; es wäre ein Verbrechen, wenn ſie daran Theil genommen hätte! Die Unſchuld hat das Leben verlaſſen, um nicht Theil an der Schuld zu haben. Livius erzählt eine Geſchichte, die hierher gehört; vergl. I, 58. Es iſt die That der Lucretia. Der Königsſohn hatte die Frau des Collatin wirklich genothzüchtigt, es war zur That gekommen, ſie hatte ſich durch ſeine Drohung zwingen laſſen; ſie erwartet die Ankunft ihres Gatten, erzählt ihm die That und erſticht ſich. Die Handlung ſteht ſo, daß die Frau zwar die Schande zu erleben vermag, aber ſie vermag ſie nicht zu überleben und durch dieß ſie nicht überleben wird die That zweideutig. Hätte ſie ſich vor der That ermordet, ſo wäre was ſie that nicht zweideutig, ſondern eine Tugend. Aber ſie tödtete ſich blos aus Furcht vor dem Ruf und fordert noch rachſüchtig die beiden Männer auf, gegen den König u. ſ. w. Die That iſt alſo keine Tugend, ſondern ein gemeiner Selbſtmord, denn die Thäterin nahm am Verbrechen Theil! Es nicht zur That kommen laſſen, das iſt Tugend. Der Römiſche Bürger Virginius, deſſen Tochter durch den Decemvirn Appius ſollte geſchändet werden, kam der That dadurch zuvor, daß er die Tochter tödtete, die Tochter hätte die That ſelbſt vollziehen können, der Vater vollzieht ſie an der Tochter Stelle. Die That iſt edel. Daher Leſſing in ſeiner Emilia Galotti den Fall zu Grunde legt. In Richardſons engliſchem Roman Clariſſa iſt ein ähnlicher Fall, der unendlich höher ſteht, als die That der Lucretia. Clariſſa wird um ihre Sinne gebracht und ſo genothzüchtigt. Als ſie wieder zu ſich gekommen, tödtet ſie ſich nicht, — ſie lebt aber nicht lange und ſtirbt eines natürlichen Todes.

b) Es darf keine Ungewißheit, kein Zweifel darüber obwalten, daß ein Verbrechen, welches zu verhindern iſt, einzig und allein durch Selbſttödtung verhindert werden könne; denn die Pflicht des Menſchen, ſich am Leben zu erhalten, iſt zwar keine kategoriſche, aber der Wille deſſelben, ſich das Leben zu nehmen, hat zur Vorausſetzung, daß auf keine andere Weiſe als durch Selbſtentleibung ein Verbrechen, woran der Menſch ſonſt Theil nehmen würde, verhindert werden könne; darüber alſo muß er, bevor der Vorſatz gefaßt wird, ſich zu tödten, vollkommen gewiß ſein: anders als durch Selbſttödtung kann die That nicht verhindert werden. Dieſes gilt ſchon nach dem alten Canon in der Ethik: quod dubitas, ne feceris. Wenn nun das Verbrechen an dem, der zu dem Entſchluß kommen kann, ſich ſelbſt zu tödten, ſelbſt begangen werden ſoll, ſo daß er, falls er es geſchehen ließe, Theil daran nähme, dann iſt die Gewißheit leicht zu erlangen und dem Zweifel leicht zu begegnen. Aber ſchwerer zu erringen iſt ſie, wenn mittelſt eines Menſchen ein Verbrechen begangen werden ſoll, nicht unmittelbar an ihm; da muß eine Gewißheit ſein, daß er das Werkzeug ſein ſoll und das iſt insgemein ein öffentliches Verbrechen. Iſt er darüber nicht im Zweifel, er ſoll ſo mißbraucht werden und iſt das Verbrechen auf keine andere Weiſe zu verhindern, ſo tödtet er ſich ſelbſt mit gutem Gewiſſen. Dieſer Fall iſt wohl ein ſehr ſeltener, aber einmal kömmt er wenigſtens bei den Römern vor. Vergl. Tacitus histor. II. 46—49. Den erneuten Kampf der Römer gegen Römer, dies Verbrechen zu verhindern, tödtet ſich der Imperator Otho, deſſen Leben zwar nicht ſehr rühmlich war, aber gut endigt. Jacobi in ſeinem Streit gegen die Kantiſche Philoſophie und namentlich gegen Fichte erkennt den kategoriſchen Imperativ nicht an und ſchreibt: „Selbſtmord will ich begehen, aber wie der römiſche Imperator Otho,“ der ſich das Schwerdt in die Bruſt ſtieß zur Verhinderung des Bürgerkriegs. Seine Armee hätte nicht abgelaſſen von ihm, die Bürger hätten ſich um ſeinetwillen gemordet.

c) Es darf gleicher Weiſe nicht ungewiß ſein für den, der ſich ſelbſt tödten will, daß er mit ſeiner That einzig und allein die Verhinderung eines Verbrechens bezwecke. Zu dieſer Gewißheit, nur das Verbrechen ſoll verhindert werden, gelangt er allein durch die ſtrengſte Prüfung ſeiner ſelbſt und durch die beſtimmteſte Erkenntniß ſeiner ſelbſt; er kann ſich nemlich, wenn er nicht vorher prüft und überlegt, ehe er beſchließt, gar leicht täuſchen, daß er mit der Selbſtentleibung nur dem Verbrechen vorbeugen wolle; es kann ſein, daß er meine, die That würde von ihm beſchloſſen, ganz ohne Rückſicht auf ihn ſelbſt, ſchlechterdings ohne die Abſicht ſich etwa einer Schande zu entziehen, die durch die That über ihn kommen und wodurch er an ſeiner Ehre einbüßen würde. Das muß er wiſſen: alles was ihn angeht, iſt nicht das Motiv, woraus die That von ihm beſchloſſen wird, ſondern rein die Pflicht und was die Pflicht fordert, daß er beſchließe. Dieſe Bedingung iſt wie die erſte und zweite von der Art, daß nur, indem ſie treu und feſt gehalten wird, durch den Entſchluß und durch die That es nicht nur nicht zum Verbrechen kommt, ſondern die That ſelbſt eine Heldentugend iſt. Hier ſteht der Fall, den Kant in ſeiner Tugendlehre ſchüchtern berührt, indem er es blos bei der Frage läßt: ob Selbſtmord da ein Vergehen ſei oder nicht? In einer Note erzählt er, ein großer Monarch habe in einem Ring ein Gift getragen hermetiſch verſchloſſen, um ſich, geriethe er in die Gewalt ſeiner Feinde, das Leben damit zu nehmen. Das war Friedrich II. im ſiebenjährigen Kriege. Was hatte er für eine Abſicht? Ohne Zweifel die, den Feinden die Ehre nicht anzuthun, ihr Gefangener zu werden, ohngefähr ſo wie bei Saul, will er nur der Schande entgehen, gefangen zu werden. Eine Schmach wäre es freilich geweſen, wenn der Marquis de Brandenbourg gefangen nach Paris gekommen wäre und die Maitreſſe Ludwigs XV, die ſaubere Madame Pompadour, welche den Krieg angezettelt hatte, einen ſolchen König gefangen geſehen hätte. Wäre dieß der Grund geweſen, weßhalb der König das Gift bei ſich trug, — dann kann der Fall nur unter Nr. 1. geſtellt werden, dann wäre die That ein Verbrechen geweſen. Aber war dieß auch wirklich der Grund und die Abſicht Friedrichs II.? Nur Gott kann entſcheiden. Es kann ſein Ehrgeiz geweſen ſein, es kann aber auch ſein und das ſteht bei dem großen Fritz zu vermuthen, daß er dabei ſein Volk, ſein Königreich Preußen im Auge hatte, und daß er damit ein Verbrechen verhindern wollte, das ſein Volk an ſich hätte begehen müſſen. Nemlich ſo: die Preußen hatten eine ſolche Verehrung und Liebe zu ihrem König, daß, geſetzt er wäre gefangen worden und die

Feinde, Oeſterreich und Frankreich, hätten zur Bedingung der Auslöſung des Königs gemacht: das Land muß zerſchnitten, Preußen auf die Mark Brandenburg und Pommern reducirt werden, — ſie ihn dennoch ausgelöſ't hätten. Da wäre das Preußiſche Land und Volk vernichtet geweſen, — tödtet er ſich, ſo wird er nicht das Werkzeug zum Untergange ſeines Vaterlandes! — Jetzt erſt ſteht die That hoch ſittlich. Dieſem Falle ſteht ein neuerer ſehr nahe. Schon oben wurde erwähnt, daß dem Kaiſer Napoleon, als Frankreich von den Feinden überzogen war, ein Paar Piſtolen hingelegt worden wären, damit er ſich tödte; ſo erzählen es die Journale. Aber in den memoires de la duchesse d'Abrantes wird jene Erzählung als eine Erdichtung aufgeführt, und in ihrer Richtigkeit hingeſtellt. Dagegen erzählt ſie folgendes. Auch Napoleon führte ſchon lange ein Gift von der ſtärkſten Wirkung in einem ledernen Beutel verſchloſſen unter der Bruſt bei ſich, von Corbiſar zubereitet, offenbar auf den Fall, wenn er gefangen würde oder etwas zur Schmach Frankreichs thun müßte. Eben dieſes Gift hatte er noch zu Fontainebleau, als Paris erſtürmt war. Eines Morgens nun, erzählt die Herzogin, als er gehört, daß Paris von den Preußen genommen, habe es in ſeinem Zimmer eine heftige Bewegung gegeben, er lag da, krank und nach allen Zeichen an Gift, das er in der Nacht zu ſich genommen, das aber die Wirkung verfehlt hatte. Nachher ſagte er zu einem ſeiner Begleiter: „Dieu ne veut pas, que je me prenne la vie.“ Der Kaiſer kommt zur Beſinnung, ſein Vorſatz bleibt feſt; denn auf St. Helena ſtarb er ja gefangen und im Elend. Darin iſt dieſer Fall dem vorigen gar nicht ähnlich. Friedrich II. hätte ein Verbrechen verhindert; was wollte Napoleon verhindern? Frankreich war erobert. Hier iſt alſo zu vermuthen, daß auf Seiten des Kaiſers ſeine Ruhmſucht, ſeine Eroberungsſucht das Motiv war.

Schlußanmerkung.

Die Moraliſten machen einen Unterſchied zwiſchen *grobem* und *feinem Selbſtmord*. Den beiden Vorſtellungen des groben und feinen liegen Begriffe zum Grunde und auf dieſe kömmt es in der Wiſſenſchaft an. Entweder nemlich wird das Leben unmittelbar von den Menſchen zerſtört; dann iſt der Selbſtmord der ſogenannte grobe und heißt richtiger der unmittelbare. Durch den bloßen Vorſatz oder Willen kann freilich kein Menſch ſich tödten, obwohl der Vorſatz ſchon eine That iſt, ein Mittelakt; er muß ein Mittel haben zur Vollziehung des Entſchluſſes, alſo ein ſolches, wodurch der Willensakt in die Wirklichkeit tritt. In dieſer Beziehung iſt aller Selbſtmord mittelbar. Aber in der Beziehung iſt jener Selbſtmord, in welchem von dem Menſchen durch ein Mittel ſein Leben zerſtört wird, ein unmittelbarer, daß das Mittel immer ein blos mechaniſches und der Selbſtmord als die That, als Vollzug des Entſchluſſes ein gewaltſamer iſt. Ein ſolches Mittel iſt ſehr verſchieden: z. B. der Sturz von einer Höhe, vom Thurme herab, der Tod im Waſſer, oder im Zimmer durch Kohlendämpfe, beides ein Erſticken, ebenſo mittelſt des Strangs, Pulvers und Bleis. Das iſt alles *grober* Selbſtmord. Oder aber der ſich tödten will, bringt an ſein Leben ein Mittel, wodurch es ſich ſelbſt zerſtört, es wird nicht direct durch ihn zerſtört, — das iſt der feine Selbſtmord, ein mittelbarer. Beim unmittelbaren greift der Menſch das Leben ſelbſt an, bei dieſem mittelbaren greift er nur in die Bewegung, ſetzt ein Mittel ans Leben, daß es ſich ſelbſt zerſtört. Da iſt das Mittel, wodurch das Leben in die Bewegung kommt, irgend ein Gift, an das Leben gebracht, ſo daß das Leben ſelbſt zum Gifte greift, indem der Menſch das Gift ergreift. Die Kugel z. B. fährt durch den Kopf, aber das Gift kommt zuerſt in den Magen, er arbeitet und will's verdauen, aber es durchzieht das ganze Leben vom Magen aus, — das Leben tödtet ſich ſelbſt. Das Gift nun iſt im Allgemeinen entweder ein mineraliſches,

z. B. Arſenik, oder Pflanzengift, z. B. Belladonna; das Pflanzengift wird präparirt und wirkt ſo ſchneller und auch wohl ſchmerzloſer, wie z. B. die ſamoſe Blauſäure, aqua Tofana; oder es iſt ein animaliſches Gift, z. B. Schlangengift. Wer am ſchnellſten und am ſchmerzloſeſten aus dem Leben will, darf nur einen Tropfen gut präparirte Blauſäure nehmen. Cleopatra faßte den Entſchluß, ſich zu entleiben durch ein thieriſches Gift, ſie ließ verſchiedene Natterarten vorher unterſuchen und experimentiren, welche von dieſen Arten den ſchnellſten und ſchmerzloſeſten Tod gebe; eine wurde gefunden, von der man behauptete, daß der von ihr vergiftete in einen Schlaf ſinke, in dem man ſterbe.

Der Zweck der Selbſtentleibung iſt an ſich der nemliche, ſie mag eine unmittelbare oder jene mittelbare ſein; aber in der Wahl des Mittels zu dieſem Zweck zeigt ſich doch ein Unterſchied des Charakters auf Seiten des Wählenden. Iſt er ein trotziger, furchtloſer, den Schmerz nicht ſcheuender, liegt ihm nichts am Urtheil der Welt, ſo greift er zum groben, und hier thut Pulver und Blei die beſten Dienſte; aber iſt er ſehr empfindlich gegen den Schmerz, ſo wählt er ein ſubtiles Mittel, wie Cleopatra, damit er ohne Schmerz aus dem Leben komme. Da kommt die Feigheit noch mit ins Spiel, Selbſttödtung eine Schmach und Feigheit, eine Schande; der Menſch, der ſich aus Feigheit tödtet, iſt verächtlich, verächtlicher als der, der den Todesſchmerz auszuhalten beſchließt. Aber ſtatt der Furcht vor dem Schmerz kann das Motiv, mittelbar ſich das Leben zu nehmen, die Furcht vor der öffentlichen Schande ſein, der ſich Tödtende hat noch Ehrgefühl, er kann den Gedanken nicht ertragen, daß man nach ſeinem Tode von ihm als Selbſtmörder rede, er richtet daher das Mittel ſo ein, daß ſein Leben ſich zerſtört und wo möglich niemand gewahr wird, daß er der Urheber ſeines Todes ſei. Hier iſt alſo, wenn auch nicht Feigheit, doch Betrug, er bringt ſich aus dem Leben, die Welt ſoll aber meinen, er ſei aus dem Leben gegangen, er tödtet ſich und die Welt ſoll meinen, er ſei geſtorben, er täuſcht die Welt, er lügt! In beiden Fällen dieſes Betrugs und jener Feigheit iſt der feine Selbſtmord noch verächtlicher, als der grobe. Aber es kann auch ſein, daß der Selbſtmörder ſich auf dieſe Weiſe aus der Welt herausſchleichen wollte, um den Seinigen keine Schande zu machen, aus Liebe zu ſeiner Familie, aus Rückſicht auf die Schmach, welche ſie treffen würde: dem will er vorbeugen, allein der Selbſtmord bleibt ein Vergehen, aber in dieſem Motiv iſt er in der Wahl des Mittels nicht ſo verächtlich, als der grobe. Das Urtheil der chriſtlichen Welt bleibt ſich darin gleich, daß der Selbſtmord ein ſchweres Vergehen ſei und in jeder Beziehung, wo er wirklich nicht Selbſttödtung iſt, verächtlich. Hier tritt für den Geiſtlichen eine beſondere Aufmerkſamkeit ein, wenn er den Selbſtmörder zu Grabe begleiten, oder ihm wohl gar eine Leichenrede halten ſoll. Herkömmlich iſt's und ſogar geſetzlich, daß der Selbſtmörder ſtille begraben, daß er ohne Pomp, ohne Sang und Klang beerdigt werde; denn einen ſolchen Tod darf ein Volk nicht anerkennen. So ſchließt Goethe auch Werthers Leiden, der alte Amtmann allein begleitet ſeine Leiche, kein Geiſtlicher begleitet ſie. Aber wo der Geiſtliche zu begleiten hat, — wie hat er ſich da zu benehmen? Er hat zu bedenken: Todtenrichter iſt er nicht, Gott richtet die Lebendigen und Todten! alſo er darf nicht über den Unglücklichen in ſeinem Vergehen ein abſprechendes, verdammendes Urtheil fällen, er muß die Todesart ſo berühren, daß ſie zwar nicht gebilligt, aber doch auch der Todte nicht verurtheilt wird. Jedoch zu verhehlen hat er auch nicht, er darf dem factum kein Mäntelchen umhängen, als ſei es kein Vergehen; der Geiſtliche muß das factum anerkennen, aber das Urtheil muß er Gott dem Herzenskündiger anheimſtellen. Dieſe Mittelſtraße iſt ſchwer. — Hierbei iſt zu erwähnen, den möglich geringſten Schmerz zu wählen, wenn der Menſch die Wahl hat, kann nicht ein Zeichen der Feigheit an ſich ſchon ſein, aber ihn zu wählen einer That wegen, die ohne ihn nicht zu vollziehen oder mit der Pflicht nicht zu vereinigen ſieht, das iſt an ſich verwerflich, iſt eine Schandthat, z. B. dem Lehrer des Nero, dem Seneca, den der Tyrann zum Tode verurtheilt hatte, wurde die Wahl der Todesart überlaſſen, er erklärte, man ſolle ihn in ein Bad ſetzen, die Arterien öffnen, und ſo entleerte ſich ſein Körper des Blutes, er wählte alſo den geringſten Schmerz, nicht für einen Tod, den er ſich gab, ſondern den ihm der Tyrann gab. —

Die Moraliſten unterſcheiden endlich auch zwiſchen vorſätzlichem und unvorſätzlichem Selbſtmord, noch ſchlechter als zwiſchen grobem und feinem; denn der unvorſätzliche Selbſtmord iſt kein Selbſtmord. Es liegt dieſer Unterſcheidung die trübe, unhaltbare Unterſcheidung zu Grunde, daß ein Selbſtmord ohne Entſchluß, ohne Ueberlegung unternommen und doch Mord ſein könne, dieß iſt er aber nicht, wie z. B. bei dem Wahnſinnigen; iſt er wirklich Selbſtmord, ſo wird lang gedacht, überlegt, beſchloſſen und vollzogen. Unvorſätzlich kürzt ſich der Menſch allerdings ſein Leben oft ab, ſo daß er ſterben muß in Folge der Abkürzung, aber dieſe Abkürzung, weil ohne Vorſatz, iſt kein Mord, iſt an ſich kein Vergehen, dasjenige allerdings, was zu der Verkürzung die Veranlaſſung gab, iſt insgemein ein Vergehen, aber der Tod ſelbſt iſt an ſich kein Vergehen und wird an ſich nicht imputirt. So kürzt der Menſch z. B. durch dieſe und jene Leidenſchaft ſich wohl das Leben ab, er würde länger leben, wenn er nicht ein Trunkenbold wäre, wenn er nicht das Laſter der Hurerei triebe, oder wenn er nicht die Leidenſchaft hätte, ganze Nächte durch zu tanzen; aber man kann nicht ſagen: er hat ſich durch dieſe ſchrankenloſe Luſt das Leben genommen, er hat ſich morden wollen. Hier wendet ſich die Betrachtung von der negativen Sorge für Erhaltung des Lebens zur poſitiven.

§. 6.

Sorge des Menſchen für ſein Leben von ihrer poſitiven Seite.

„Der Menſchen Leben ſteht, ſagt nicht allein die chriſtliche ſondern auch andere Religionen, in Gottes Hand.“ Wer alſo nicht einmal den Gedanken hegt, geſchweige den Vorſatz faßt, ſich ſelbſt zu tödten, der lebt oder bleibt lebendig, ſo lange Gott will. Das Leben nemlich hat auf allen Stufen deſſelben

a) zur Bedingung den ihm immanenten Selbſterhaltungstrieb. Durch ihn wird das lebende Individuum fortzuleben determinirt, oder beſtimmt, wie wenn das Leben ſelbſt mittelſt ſeines Triebes Sorge für ſeine Erhaltung trage; die Natur ſorgt ſo zu ſagen dafür, daß das lebende Individuum ſich ſelbſt am Leben erhält, aber ſo iſt dieſe Sorge eine blos natürliche und als ſolche die weder ſittliche noch unſittliche. Allein

b) das Leben als das nicht des bloßen Individuums, ſondern als das deſſelben in ſeiner Perſönlichkeit, das Leben nicht als thieriſches, ſondern als menſchliches und der ihm immanente Erhaltungstrieb wird ein dem Menſchen ſelbſt bewußtes; das Thier fühlt ſich lebendig, der Menſch weiß ſich lebendig. Und in dieſem ſich lebend wiſſen wirkt jener Selbſterhaltungstrieb fort, zugleich mit der Luſt an dem bewußten Leben ſelbſt; der Lebende iſt von dem Triebe aus in jenem Bewußtſein zugleich der Lebensluſtige. Dieſe Luſt am Leben und das Thun des Menſchen, ſeine Thätigkeit für das Leben und deſſen Erhaltung iſt noch ſo natürlich, wie die unter a. bezeichnete Sorge als natürliche Sorge. Es iſt auch in jener Lebensluſt weder das Moraliſche, noch das Unmoraliſche, ſondern das blos Natürliche; in ihr alſo hat der Selbſterhaltungstrieb einerſeits eine Richtung vom Individuum weg nach Außen, auf die Welt oder Natur, worin das Individuum das Lebendige iſt, und wie daſſelbe kraft ſeines Triebes einwirkt auf die Natur, in der es lebt, ſo auch wirkt ſie, in der es lebt, auf es zurück. Dieſe Rückwirkung iſt nun entweder jener Lebensluſt gemäß, befördert dieſelbe, der Menſch in dieſer Luſt wird bekräftigt durch jene Rückwirkung, er wird ſo zu ſagen immer lebensluſtiger, oder jene Rückwirkung iſt der Lebensluſt nicht angemeſſen, jene Lebensluſt wird durch ſie gedämpft, gehemmt, z. B. durch Noth und Armuth, durch die Welt, in der er lebt, wird ihm das Leben verkümmert. Aber der Selbſterhaltungstrieb iſt mächtig, ſo groß die Noth ſei, die Luſt am Leben verliert er nicht, ja der Mangel kann ein Impuls werden, das Leben immer mehr zu lieben und ſich in demſelben zu erhalten. Es iſt in dieſer Beziehung als ſei die Liebe zum Leben, wie ſie der Menſch vom Trieb aus hat, eine ganz unbegränzte. Eben jener Trieb aber hat andererſeits auch die Richtung auf das Individuum ſelbſt hin, deſſen Trieb er iſt, wie daſſelbe in der Welt lebt, ebenſo lebt es auch in ſich ſelbſt, und ſind die Bewegungen, die ſein Leben conſtituiren, innere Bewegungen. Dies innere Leben, das Leben in ſich, ſetzt in ſeinem Beginn ſchwach an, wird aber eben in ſich ſelbſt ſtärker und ſtärker, und mit dieſer zunehmenden Energie wächſt gleichſam die Luſt am Leben ſelbſt, die Kraft am Leben wird größer kraft jener Energie. Dieſe Energie iſt dann als die des menſchlichen Lebens eine intellectuelle, die Energie wie des Sinnes, ſo auch des Verſtandes und aller andern Seelenthätigkeiten. Aber in jener Beziehung des Lebens auf es ſelbſt erreicht doch das Leben bei ſeiner Fortentwicklung und Ausbildung einen Punkt oder Grad, in welchem es fertig iſt und vollendet, und worin allmählig jene Energie wieder abnimmt. Sobald der Menſch über das Mannesalter hinaus und in das Greiſenalter tritt, wird er wieder ſchwach und in dieſer Schwäche als Greis ſinkt er bis zum Kinde herab, wird kindiſch. Allein mit jener Abnahme der Lebensthätigkeit oder Kraft nimmt doch nicht zugleich die Luſt am Leben ſelbſt ab, das Leben iſt dem Menſchen nach und nach zu einer ſüßen Gewohnheit geworden und wenn der Menſch auch noch ſo alt iſt, ſo kommt der Tod doch immer noch zu frühe, wie wenn auch in dieſem Punkte die Liebe zum Leben und die Lebensluſt eine ganz ſchrankenloſe wäre, wie wenn der Menſch des Lebens nicht ſatt werden könnte. In dieſem Punkte iſt die Liebe zum Leben eine natürliche und ebenſo die Sorge dafür eine blos natürliche; durch den Trieb werden die Menſchen determinirt zu dieſer Erhaltung. Gelänge es einem durch Studien und Erfahrungen, eine Anweiſung zu entdecken, wie der Menſch ſeinem Leben die möglich größte Dauer verſchaffen könnte, ſo würde er den andern ein theurer Freund ſein und nach ihrer Anſicht ſich um die Menſchen das größte Verdienſt erwerben. Wie viel Auflagen hat nicht **Hufelands** Kunſt das Leben zu verlängern, erlebt. Das natürliche Intereſſe hat dies Buch ſehr beliebt gemacht, nicht das ſittliche Intereſſe am Leben.

c) Indem das Leben ein ſeiner ſich bewußtes wird und der Lebende auch zum Bewußtſein ſeines Selbſterhaltungstriebes kömmt, hebt ſich in dieſem Bewußtſein der Trieb zum Willen auf, wozu das Individuum durch den Trieb determinirt wurde, nemlich ſich am Leben zu erhalten, eben dazu determinirt es ſich ſelbſt. Der Trieb kömmt alſo mittelſt des Bewußtſeins von ihm unter die Herrſchaft des freien Willens zu ſtehen; das Individuum, welches lebt, will leben und ſittlicher Weiſe ſo lange als Gott will, ſo daß der Wille des Menſchen mit dem Willen Gottes übereinſtimmt; damit beginnt die Sorge des Menſchen für ſein Leben eine moraliſche zu ſein. Sie war gewiſſermaßen eine Sorge des Lebens ſelbſt für ſeine Erhaltung oder für ſich und das deutet der Apoſtel **Paulus** an Epheſ. 5, 29. *οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλ᾽ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν.* Das thut das Leben ſelbſt. Hier in der Freiheit ſeines Willens nimmt der Menſch der Natur die Sorge für das Leben ab, er übernimmt ſie, macht freiwillig die Sorge für ſein Leben zu ſeiner Obſorge und hiermit iſt das Leben durch den freien Willen des Menſchen in das Verhältniß zu ſeiner Perſönlichkeit geſetzt, in welchem es an ſich ſelbſt ſchon ſieht; die Perſon übernimmt die Sorge und ſorgt für ſich in ihrer Individualität, Animalität und Lebendigkeit; das Leben iſt in die Sphäre der Freiheit geſtellt. Das Princip dieſer freien Obſorge iſt nun nicht das Leben ſelbſt, noch der Selbſterhaltungstrieb, beide ſind nur das Object, nicht das Princip, ebenſo wenig iſt daſſelbe die Luſt am Leben, die Freude daran, ſondern das Princip iſt die Pflicht. Aus dem Grunde der Pflicht: du ſollſt ſorgen für dein Leben, übernimmt der Menſch vom Leben ſelbſt die Obſorge für daſſelbe. Aber dann bezieht das lebende Subject ſich nicht mehr als einzelnes Individuum auf ſich ſelbſt, wie es das einzelne iſt, ſondern vielmehr von ſich ſelbſt dem einzelnen hinweg aufs Allgemeine und zwar als concret Allgemeines. Die Pflicht der Obſorge geht das Einzelne in ſeiner Einzelnheit nichts an, ſondern es ſelbſt als Einzelnes in der concreten Allgemeinheit; ſie iſt daher eine Pflicht des einzelnen Menſchen gegen ihn ſelbſt nicht in ſeiner Individualität, ſondern in ſeiner Perſonalität mit Bezug auf das concret Allgemeine, folglich mit Bezug auf eine andere Pflicht. Jeder iſt poſitiv verpflichtet, die möglichſte Sorge für ſein Leben zu tragen, zur möglichſten Verlängerung deſſelben beizutragen, zufolge einer Pflicht, die er gegen andere hat. Jene Pflicht gegen ſich ſelbſt hat zu ihrem Princip die Socialpflicht. Das nächſte für den einzelnen im concret Allgemeinen iſt die Familie: du ſollſt für dich ſorgen, weil du Vater, Sohn, Bruder u. ſ. w. biſt. Das Thier erhält auch ſein Leben kraft des Triebes, im Thiere aber hat das Leben die Sorge dieſer Erhaltung, das Thier nimmt ſie dem Leben nicht ab, und das Thier ſteht wohl in ſeinem Verhältniſſe zu den Jungen, aber es hat keine Familie, daher auch von keiner Pflicht gegen es ſelbſt die Rede ſein kann. Das weitere eben ſo concret Allgemeine iſt das Volk, der Staat, dem jeder mit ſeiner Familie inhärent iſt, es hat jeder Pflichten für ſein Volk, dem er als wirklicher oder künftiger Bürger angehört. Das weiteſte iſt die Menſchheit und in dieſer Beziehung iſt die Pflicht der Sorge für das Leben eine Pflicht der Humanität in der concreten Allgemeinheit, eine Pflicht der Nationalität. So ſteht die poſitive Sorge für das Leben als eine ſittliche und das ſchließt ſich ſo: wo der Selbſterhaltungstrieb es iſt, durch den das Individuum determinirt wird, da iſt das Leben, welches kraft des Triebes erhalten wird, Zweck, und der Trieb Mittel für den Zweck, da iſt die ganze Lebenserhaltung blos die natürliche; wo dagegen die Willensfreiheit ſich den Selbſterhaltungstrieb untergeordnet hat, hat ſie ſich auch das Leben untergeordnet, das Leben hört auf Zweck zu ſein und wird wieder Mittel; der Zweck iſt die Pflicht, welche das lebende als perſönliches Subject hat und die zu erfüllen das Leben gebraucht und verbraucht wird. Auf dieſe Erfüllung iſt die ganze Erhaltung des Lebens geſtellt, ohne Rückſicht auf die Dauer, mag es lang oder kurz ſein, ſind die Pflichten erfüllt, ſo iſt genügt.

In ſeiner Individualität iſt der Menſch aus dem Grunde des ihr immanenten und mit ihr identiſchen Triebes, hingegen in ſeiner Perſonalität iſt er aus dem Grunde der Pflicht auf die Erhaltung ſeiner Geſundheit bedacht. Im erſten Fall iſt dieſe Bedachtnahme weder moraliſch noch unmoraliſch, im zweiten iſt ſie moraliſch, ſittlich, eine Tugend. Im Urtheil der Welt über das hohe Alter der Menſchen, wird ſie auch insgemein für eine Tugend anerkannt, in ihr nemlich mittelſt jenes Urtheils hat die Ehrfurcht vor dem Greiſenalter beſonders ihren Grund, daß ein alter Mann viele Erfahrungen gemacht hat, vieles weiß, manche Kunſtfertigkeiten beſitzt und daß hiermit von den Jüngeren viel durch den Umgang mit den Alten zu lernen ſteht, iſt nicht der Grund der Ehrfurcht vor dem hohen Alter; denn die Anerkenntniß davon, daß das Alter durch eine lange und reich durchlebte Exiſtenz der Jugend förderlich ſein könne für ihr Leben und Wiſſen, das iſt nur die Anerkenntniß, die Nüzlichkeit, aber darum verehren ſie die Alten nicht, dieſe Anerkenntniß hält nur ſo lange Stich, als ſie von ihnen noch etwas lernen können, — iſt er geiſtesſchwach, ſo wird er vernachläſſigt. Nur in jener Jugend hat die Ehrfurcht vor dem Alter ihren Grund. Der Greis aber kann keine Ehrfurcht haben vor dem Greiſe; denn er ſelbſt iſt ja der Greis, wie z. B. der Gelehrte den Gelehrten, der Künſtler den Künſtler nicht bewundern kann, weil er ſelbſt ja Gelehrter, Künſtler iſt, und bewunderte er ſich, ſo wäre er ein Narr. So der Greis, wenn er Ehrfurcht vor dem Greiſe hätte. Das findet wohl ohne Narrheit ſtatt, daß der Dichter ſein eigenes Werk bewundert, aber nicht ſich. So wird z. B. von Wieland erzählt, er habe eines Tages ſeinen Freunden, die ihn beſucht, einen Geſang aus dem Oberon vorgelegt und ſie gefragt: iſt das nicht ſchön? er bewunderte die Genialität, die ihm Gott gegeben hat, das Werk Gottes bewundert er, nicht ſich, da er blos Werkzeug war. Alſo jene Ehrfurcht vor dem Alter aus dem Grunde der Pflicht iſt die der Jugend vor demſelben in folgender Vorausſetzung: ein ſehr hohes Alter erreichen nur wenig ſolcher Maaßen, daß ſie von früher Jugend an in ſehr günſtigen Verhältniſſen waren und blieben, ihnen alſo in keiner Zeit ihres Lebens das Leben zur Laſt wurde, ihnen alſo alles nach Wunſch ging und ſie keine Kämpfe und Selbſtverläugnungen in demſelben hatten; das gewöhnliche iſt, daß der Menſch nicht ohne große Anſtrengung ein hohes Alter erreicht, Anſtrengungen einerſeits gerichtet gegen Verlockungen z. B. in der Jugend, andererſeits in Bezug auf Arbeiten, die mit freier Willenskraft unternommen und durchgeführt werden. Die Jugend verehrt in dem Alter die Tugenden der Alten, daher auch die Sittlichkeit eines Volkes beſonders an der Ehrfurcht zu erkennen iſt, welche die Jugend vor dem Alter hat. Wo dieſe Ehrfurcht fehlt, da iſt das Volk auf der tiefſten Stufe der Rohheit, oder auf der der Abgefeimtheit; davon, daß ſie fehlt, trägt nicht blos die Jugend, ſondern auch das Alter die Schuld. Wenn das Volk frivol iſt, wenn die Frivolität in ihm herrſcht, ſo ſind die Alten frivol, wo ſoll die Ehrfurcht vor ihnen herkommen, wenn die Jugend frivol iſt, wie ſoll ſie vor dem Alter Ehrfurcht haben. Es muß das Volk nicht aber ſchon ein civiliſirtes, es kann noch ein ganz wildes ſein und die Ehrfurcht vor dem Alter iſt doch da. So z. B. bei der Urbewohnern des nordöſtlichen Amerika. Ob es noch ſo iſt? das iſt eine große Frage. Einzelne Stämme jenes Erdtheils, bis zu den Indianern an den Kupferminen hatten aber jene Ehrfurcht vor dem Alter; alt geworden zu ſein in einem wilden Völkerſtamm, das ging nicht ohne Beſchwerden und Kämpfe, nicht ohne Tugenden, das wurde anerkannt und auch die amerikaniſchen Dichter haben dieß benutzt, wie z. B. Cooper in den Mohicans. Bei den Urbewohnern im Süden, die auf der Stufe der Civiliſation ſtanden, fand ſich dieſelbe Ehrfurcht vor dem Alter. Beſonders merkwürdig eben für dieſe Seite der Sittengeſchichte auf der Stufe der Cultur ſind die Spartaner, verglichen mit den Athenienſern. In jenen ſtrenge, ernſte Tugend, in dieſen Leichtſinn, Tugend mit Laſter nicht blos wechſelnd, ſondern auch ſo zu ſagen amalgamirt, wie z. B. in Alcibiades. Hierher gehört das Beiſpiel, welches Plutarch in ſeinen Parallelen erzählt: Die Athenienſer waren einſt im Theater verſammelt und hatte jeder ſeinen Platz eingenommen, zugleich war eine Geſandtſchaft von Spartanern da aus jungen Leuten beſtehend, kurz vor dem Anfang des Schauſpiels treten hochbetagte Männer herein, alles iſt beſetzt, ſie ſehen ſich um, gehen durch die Reihen, niemand achtet ihrer, junge und alte Athener bleiben ſitzen, — ſie kommen in die Nähe der Spartaner, alle junge Männer der Geſandtſchaft ſtehen auf, machen den Alten Platz; die Athenienſer klatſchen, ſie wiſſen die Tugend zu ſchätzen, aber nicht zu üben. Bei unſern Vorfahren war die Ehrfurcht der Jugend vor dem Alter conſtant und groß, — iſt ſie es noch ſo? der Greis, welcher ſchwankend über die Straße geht, muß oft den jungen Gelbſchnäbeln, die ihm begegnen, ausweichen. Der Freiheitsſinn in unſerm Volk hat ſehr zugenommen, aber darin hat das deutſche Volk an Sittlichkeit verloren. Was iſt Gutes am Freiſinn, wenn er der Sittlichkeit Eintrag thut?

Schluß: Die Pflicht des Menſchen, ſich ſelbſt nicht zu ermorden, iſt eine kategoriſche, die hingegen, ſich nicht zu tödten, iſt nur eine hypothetiſche und eine eben ſolche iſt auch die Pflicht auf eine möglichſt lange Dauer des Lebens Bedacht zu nehmen, das Leben nicht zu verkürzen, ſondern möglichſt zu verlängern. Sie iſt als die Sorge eines jeden für ſein Leben eine Pflicht gegen ihn ſelbſt, ſie hat zu ihrem Grunde eine Socialpflicht, aus dieſer andern als dem Grunde wird es die Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt, für die Erhaltung ſeines Lebens Sorge zu tragen. Bedingt alſo iſt dieſe Pflicht dadurch, daß, indem ſie erfüllt werden ſoll, nicht eine andere verletzt werde; ſorge für die Verlängerung deines Lebens, aber hypothetiſch, nicht ſo, daß irgend eine Pflicht durch dieſe Verlängerung übertreten werde. Dieß geht insbeſondere ſo: Der Arzt hat wie der Kranke die Pflicht, für ſein Leben Sorge zu tragen, aber wenn er zum Kranken gerufen wird und dieſer eine anſteckende Krankheit hat, wenn er in ein Hoſpital gerufen wird, kann er dieſer Pflicht aus dem Wege gehen, indem er erklärt, er müſſe für ſein Leben Sorge tragen? Hier iſt an der Verlängerung des Lebens nichts gelegen und Pflicht für den Arzt, nicht auf Koſten des andern ſein Leben zu verlängern. Ferner unter den Arbeiten, denen die Menſchen im Gemeinweſen, im Staate ſich zu unterziehen haben, ſind manche, die das Leben verkürzen, manche, durch deren Vollzug das Leben gefährdet wird. Dann iſt die Arbeit Pflicht, das Leben wird daran geſezt, z. B. in der Mechanik, die Menſchen, welche in Bergwerken arbeiten, namentlich in Arſenikgruben, erreichen kein hohes Alter; auch in der Wiſſenſchaft. Voltaire ſagte: was den Menſchen groß macht, das macht ihn alt, das mag einige Wahrheit haben, aber die Erfahrung iſt dagegen. Endlich: um, wenn er in Gefahr iſt ſein Leben einzubüßen, daſſelbe zu retten, darf das Rettungsmittel kein unmoraliſches ſein, es iſt wider die Pflicht, dein Leben auf Koſten eines andern zu retten, wenn von zweien einer zu Grunde gehen muß, ſo liegt an einem Leben ſo viel, als an dem andern; aber wird ein Menſch von dem andern auf Leben und Tod angegriffen, dann iſt ſeine Pflicht, falls ihm kein anderes Mittel zu ſeiner Rettung zu Gebot ſteht, den ihn Angreifenden zu tödten und ſich am Leben zu erhalten; warum? der einen an ſeinem Leben angreift, hat ſchon das ſeinige verwirkt, das Attentat iſt das Verbrechen, kann ſich der Angegriffene gegen daſſelbe nicht anders wehren, ſo tödtet er ihn. Die Moral hat die Erfüllung dieſer Pflicht in dieſer Beziehung die Nothwehr genannt und die Juriſten nennen es moderamen inculpatae tutelae.

Anmerkung. Das Leben erhält ſich ſelbſt durch ſeine Funktionen, dieſe ſind ſämtlich vermittelte, das Mittel für eine jede derſelben heißt Organ; unſere Sprache hat kein Wort dafür, denn das Wort Gefäß bezeichnet nicht, was in Beziehung auf das Mittel jeder Funktion des Lebens ſtatt hat, obwohl ſie im gemeinen Leben Gefäße genannt werden; der Magen, ein Mittel für die Funktion der Verdauung, iſt aber kein Topf; das Herz ebenſowenig ein Gefäß, worin Farbeſtoff bearbeitet und verarbeitet wird, ſondern die genannten Organe ſind in dem Mittel für die Funktionen des Lebens zur Erhaltung deſſelben, zugleich ſich ſelbſt erhaltende Mittel; der Magen, indem er für das Herz thätig iſt, Chilus bildend, woraus das Herz Blut macht, iſt zugleich thätig für ſich ſelbſt, mittelſt ſeiner erhält ſich das Leben und erhält er ſich ſelbſt; daher heißt die Verdauung concoctio, der Magen kocht für das Leben, aber zugleich auch für ſich. So iſt es mit allen Organen. Auge, Ohr, Zunge, es ſind Mittel nicht blos für Anderes, ſondern zugleich für ſich. Werden nun die einzelnen Funktionen direct oder indirekt, d. i. von ihren Organen aus oder außerhalb derſelben auf keine Weiſe geſtört, ſo daß ſie ihrer Beſtimmung gemäß die lebenerhaltenden Elemente ſind, und iſt keine Störung derſelben als der einen durch die andern, ſind die Funktionen ſämtlich in Harmonie, ſo iſt das Leben deſſen, deſſen Funktionen ſie in ſolcher Weiſe ſind, das geſunde, das iſt abſtract die Geſundheit des Lebens. Indem nur der Menſch die Pflicht hat, ſich poſitiv am Leben zu erhalten, iſt er hiermit zugleich verpflichtet, auf die Geſundheit und deren Erhaltung bedacht zu ſein.

§ 7

Die ſittliche Sorge für die Erhaltung der Geſundheit.

Für ihre Erkenntniß iſt zu reflectiren auf das Verhältniß des Menſchen

a) in ſeiner Individualität zu ihm ſelbſt,

b) in ſeiner Perſonalität zu ihm ſelbſt.

ad a) Wer nicht nur geſund iſt, ſondern ſich auch geſund fühlt, deſſen Gefühl iſt das der Luſt, er freut ſich ſeiner Geſundheit, delectatur sanitate. Wer hingegen erkrankt, oder ſelbſt krank iſt und zugleich ſich krank fühlt, deſſen Gefühl iſt das der Unluſt, des Schmerzes, des leiblichen Leidens. Nun kann es aber ſein, daß einer geſund iſt, ohne ſich geſund zu fühlen, dann iſt er kerngeſund, oder ebenſo, daß er krank iſt, ohne das Gefühl ſeines Krankſeins zu haben, dann iſt er todtkrank. Bei Kindern und bei den Wilden hat, wenn ſie geſund ſind, das eine ſtatt, ſie fühlen ſich wohl hungrig, durſtig, aber ohne daß ſie ſich geſund fühlen, ſie ſind kerngeſund; das andere kommt in wenig Krankheiten, aber doch beſonders in einer Krankheit vor, nämlich in der Lungenſucht. Die Krankheit hebt wohl an mit dem Gefühl von ihr, der Kranke fühlt Beklemmung, Stiche in der Bruſt, und die Krankheit in der Bruſt nimmt zu, indem das Organ die Lunge als verlezt und die Funktion der Exſpiration und Inſpiration immer mehr geſchwächt wird. Endlich erreicht die Krankheit oft ein Stadium, wo das Gefühl des Schmerzes aufhört, der Kranke ſich nicht mehr krank fühlt; dann iſt er gerade todtkrank. Dies Gefühl nun, ſei es das der Geſundheit, oder der Krankheit, iſt nicht und kann nicht ſein das Princip einer Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt, für ſeine Geſundheit bedacht zu ſein oder Sorge dafür zu tragen, denn iſt es daſſelbe als Gefühl der Geſundheit, ſo iſt es ein natürliches, ein normales, iſt es ein Gefühl der Krankheit, ſo iſt es, ob zwar ein abnormes, doch ein eben ſo natürliches. Durch das Natürliche nun bedingt ſich wohl die Erkenntniß des Sittlichen, poſitiver oder negativer Weiſe; aber das Natürliche iſt nicht das Princip dieſer Erkenntniß, noch das Princip des ſittlich Wahren oder der Pflicht. Aber der Menſch, der das Gefühl ſeiner Geſundheit oder Krankheit hat, kömmt mittelſt dieſes Gefühls wohl vorerſt zur Reflexion über die Geſundheit und über die Krankheit, er beachtet ſie und wird wohl durch dies Beachten dahin geleitet, über die Geſundheit ein Urtheil zu fällen,

1) indem er das Gefühl der Luſt im Geſundſein als ein angenehmes anerkennt und urtheilt, die Geſundheit iſt annehmlich und angenehm. Dieß Gefühl iſt wie jedes andere ein Gefühl in der unmittelbaren Gegenwart, mit dem ſich Geſundfühlen iſt das Jeztgeſundſein verknüpft. Der Menſch reflectirt weiter

2) auf die Geſundheit mit Bezug auf das Künftige, was auch nur in der Zukunft von ihm erwartet werde, was er zu thun oder zu unterlaſſen beſchließe. Das Reſultat iſt die Erkenntniß von der Geſundheit als einem hohen Gute für Künftiges, dieſe Erkenntniß ſtellt ſich in das Urtheil: die *Geſundheit iſt nützlich*. Er reflectirt noch weiter

3) darauf, daß wo die Krankheit eintritt, auch die Gefahr des Todes naht, mit dem Gefühl des Krankſeins, beſonders wenn ſich dieß Gefühl bis zu den tiefſten Schmerzen ſteigert, und mit der Erkenntniß, daß die Störung der Lebensfunktion die Zerſtörung deſſelben, den Tod zur Folge hat, tritt die Erkenntniß wohl ein, die mit der Furcht vor dem Tode verknüpft iſt. Das Kind, der Wilde, der Kerngeſunde hat noch gar keine Furcht vor dem Tode, aber wird er krank, ſo wird dieſe Mahnung leicht rege. Die beſagten drei Momente: Die Annehmlichkeit, Nützlichkeit und Furchtloſigkeit der Geſundheit und in der Geſundheit können eben ſo viele Motive werden, daß der Menſch ſich auf alle Weiſe geſund zu erhalten ſucht, er ſorgt aus dieſen Motiven für ſeine Geſundheit. Dieſe Sorge iſt eine natürliche und in ihr iſt der Menſch der Verſtändige, der Kluge, aber als dieſer weder der moraliſche noch der unmoraliſche. Zu dieſem Verſtande bringt ihn der Lebenstrieb als Selbſt-Erhaltungstrieb, er iſt ein ſehr verſtändiges und kluges Thier, das ſolcher Weiſe für ſeine Geſundheit ſorgt. Die Meinung, daß die Geſundheit gewiſſermaßen eine Bürgſchaft ſei für langes Leben, iſt ziemlich allgemein herrſchend, und aus dieſer Meinung entſteht leicht die Regel, für die Erhaltung der Geſundheit Sorge zu tragen. Je einfacher die Lebensart der Menſchen iſt, um ſo leichter wird ein hohes Alter erreicht, das nicht zwar ſehr oft, aber doch zuweilen über die gewöhnliche Grenze des Lebens hinausgeht; nun hat man die Erfahrung gemacht, daß Leute, die ein ſehr hohes Alter erreichten, gewöhnlich auch ihr Leben hindurch geſund waren, ſo beſonders Landleute z. B. in Rußland. Wem es alſo um langes Leben zu thun iſt, der ſorgt für ſeine Geſundheit.

b) In ſeiner Perſönlichkeit verhält ſich der Menſch zu ſich ſelbſt

α) als dem lebenden,

β) als dem denkenden und wollenden, mithin ſo, daß auf der einen Seite der Perſonalität die Individualität, auf der andern eben dieſelbe ſich ſelbſt gegenſtändlich wird und iſt.

ad α) Das Thier hat die Vitalität zu ſeinem Weſen, es iſt nichts anderes und nichts weiteres als lebendes; der Menſch hingegen hat eben die Vitalität nur an ſich, ſie iſt nicht ſeine Weſenheit, ſondern nur die erſcheinende Form ſeines Weſens. Er als Perſon hat das Weſen, ſein Weſen iſt die Perſönlichkeit; in dieſer unterſcheidet er ſich die Perſon von ſich dem Lebenden, von der Vitalität und Individualität ſelbſt, die er hat, und ſo iſt es möglich für ihn, was dem Thier unmöglich iſt, ſein Leben für ein Mittel zu nehmen zu einem Zweck. Dieſer Zweck nun des Lebens iſt entweder

1) Der Genuß blos als ſolcher im Leben, mittelſt deſſelben und durch daſſelbe; der Menſch will das Leben, das er hat, lediglich und allein des Genuſſes wegen. Dabei iſt vorausgeſetzt der Beſitz alles deſſen, was genoſſen werden kann und wird; in dieſem Verhältniß iſt alſo der Menſch der Wohlhabende, der Reiche; es iſt ihm mit ſeinem Leben allein darum zu thun, daß er deſſelben auf eine genußreiche Art froh werde. Aber dieſes Genießen und Frohwerden hat zur Bedingung die Geſundheit, er trägt alſo nur um des Genuſſes willen als des Zwecks für die Geſundheit Sorge. So iſt aber dieſe Sorge auch noch in jenem Verhältniß der Perſon zu ihrem Leben eine natürliche und ſteht in dieſem Verhältniß auch noch nicht die Pflicht, für ſein Leben Sorge zu tragen, zu erkennen. Das Italieniſche dolce farniente, das ſüße Nichtsthun, iſt hier der Zweck, indem alles da iſt, was genoſſen werden kann. Ebenſo bei den Türken, wo ſie die wohlhabenden ſind, ihr Leben iſt für ſie Mittel des Genuſſes. In dieſem Falle iſt es die Nützlichkeit der Geſundheit zum Mittel für den Genuß. Eben dieſer Genuß aber kann

2) der Zweck ſein als ein durch Arbeit bedingter. Der Endzweck des Lebens bleibt der Genuß, aber bie dieſen Genuß

vorbereitende, die Mittel zum Genuß ſuchende und herbeiſchaffende Arbeit iſt das nächſte Mittel für das Leben, deſſen Zweck der Genuß iſt. Der Menſch will keinen Genuß als ſolchen, ſondern einen durch Arbeit bedingten Genuß, ſo daß die Arbeit ihm erſt die Mitbefriedigung giebt im Genuß des Lebens. Aber zur Arbeit gehört Geſundheit, alſo es kömmt wegen jenes Zweckes eines durch Arbeit bedingten Genuſſes zur Sorge für die Geſundheit. Dieſe Sorge ſteht eine Stufe höher, als jene erſte, ſie ſteht zwiſchen der blos natürlichen und der ſittlichen Sorge; „ich muß arbeiten um zu leben und um des Lebens froh zu werden.“ Aber eine ſittliche wird jene Sorge doch erſt

3) indem der Menſch für den Zweck, dem das Leben dient, die Arbeit anerkennt, ſie die Arbeit als bedingt durch Genuß. Hier geht der Zweck über die Individualität und Animalität hinaus in die Perſönlichkeit ſelbſt ein. Der iſt ein würdiger Menſch, der da lebt, damit er arbeite, und der für ſeine Geſundheit im Leben Sorge trägt, damit er zur Arbeit befähiget ſei. Mit der Arbeit bezweckt er nicht den Genuß, ſondern die Erfüllung aller ſeiner Pflichten; nur iſt dieſe Erfüllung durch die Arbeit bedingt, indem der Menſch genießt, damit er ſich geſund erhält. Aber ſo iſt das unter β. angedeutete Verhältniß eingetreten.

ad β) Es entſteht nämlich die Frage, welchen Werth das menſchliche Leben habe? Moſes ſagt Pſalm 90, 10. Unſer Leben währet ſiebenzig Jahre, und wenn es hoch kommt, ſo ſind es achtzig Jahre, und wenn es köſtlich geweſen iſt, ſo iſt es Mühe und Arbeit geweſen. Hier iſt der Werth des Lebens ausgeſprochen, Arbeit und Mühe, das iſt der Werth des Lebens und das iſt kein geringer Werth! Gewöhnlich nimmt man die Worte, als bedauere Moſes das hohe Alter und noch dazu Mühe und Arbeit; aber das iſt nicht das Schlimme im Leben, ſondern das Gegentheil davon, ein Schlaraffenleben verlangt wohl Moſes nicht; ſondern er ſagt: es iſt köſtlich geweſen, wenn es Mühe und Arbeit geweſen iſt, wenn es mit ihnen verbunden, von ihnen erfüllet war. Es kommt bei Beantwortung jener Frage darauf an, womit das Leben verglichen werde. Es ſteht zu vergleichen:

1) mit ſich ſelbſt; erkannt wird es als entſtanden, als eine Zeit hindurch während, als vergänglich und endlich als vergangen. Nun kann es wohl mit ſich in dieſem ſeinem Entſtandenſein, in ſeiner Dauer und in ſeinem Verſchwinden verglichen werden, ohne daß der Vergleichende reflectire auf die Perſönlichkeit des Menſchen, der das Leben hat, mithin ſo, daß der Gedanke und das Bewußtſein der Perſonalität nicht aufkömmt, oder im Hintergrund bleibt; dann iſt das Urtheil dieſes, das menſchliche Leben hat keinen Werth; denn es iſt nur ein vorübergehendes, erſcheinendes und verſchwindendes. Dieſes Urtheil war das Urtheil, wo nicht des Griechiſchen und Römiſchen Volkes zu ſeiner Zeit, doch das Urtheil der Nachdenkenden, Hochgebildeten, der ſogenannten Weiſen unter beiden Völkern, und ein Griechiſcher Dichter bezeichnet dieſen Unwerth damit, daß er es vergleicht mit dem Traum eines Schattens. Schatten iſt nichts, geſchweige der Traum eines Schattens, der iſt gar nichts. So bei **Sophokles**: „gut iſt zu leben, beſſer zu ſterben, und das beſte wäre, nie geboren zu werden.“ Damit iſt das Leben weggeworfen. Aber in dieſer altgriechiſchen und faſt eben ſo ſehr in der altrömiſchen Welt war auch die Perſon der einzelnen Menſchen, die Perſönlichkeit eines jeden nichts anerkanntes. Der einzelne war ſich ſeiner im Gemeinweſen wohl als der Lebende, aber nicht als der freie, perſönliche bewußt, im Gemeinweſen hatte er ſeine ganze Subſtanzialität, in der Republik galt er was, für ſich aber nichts. Was kann da das Leben für einen Werth haben, wenn man als Perſon nichts iſt und gilt? An die Erkenntniß des Menſchen von ſeiner Perſonalität knüpft ſich, oder in ihr hält ſich die Hoffnung, die Erwartung ſeiner Unſterblichkeit; wo jene Anerkenntniß nicht

iſt, da iſt auch dieſe Hoffnung nicht und ebenſowenig ihr Gegentheil die Furcht vor der Sterblichkeit. Aber nur wenn einer und der andere, wie Sokrates ſich die Frage aufwirft, ob der Menſch unſterblich ſei oder nicht, ſo konnte er dieß nur, indem er das Bewußtſein der Perſonalität hatte, aber eben dadurch ſich von dem griechiſchen Volk ausſchloß; denn das gehörte eben zu ſeinem Vergehen, daß er ſich ins Allgemeine erhob, dem Gemeinweſen gegenüber. Sokrates iſt aus der altgriechiſchen Denkweiſe heraus, er iſt nicht mehr blos Grieche rein als ſolcher, wie Cicero nicht ein reiner Römer, ſie erhoben ſich zur Perſönlichkeit. Da kommt es zu Verſuchen, die Unſterblichkeit der Seele zu beweiſen, abgeſehen vom Hades und Olymp des griechiſchen und römiſchen Volks. Erſt in und mit der chriſtlichen Welt iſt der Werth des Lebens in Bezug auf die Perſonalität deſſen, der es hat, beſtimmt gefaßt, und chriſtlich wäre jener Spruch des Sophokles eine Blasphemie, denn die chriſtliche Welt hat den Glauben an eine göttliche Vorſehung, die nicht, wie bei den Griechen, etwa die πρόνοια und bei den Römern die providentia nur das Allgemeine beachtet, nicht aber das Einzelne, ſondern an eine Vorſehung, die wie ſie generell iſt, eben ſo ſpeziell iſt. Römiſch hieß es: minima non curat praetor, und mit den griechiſchen und römiſchen Göttern war es ebenſo. Der Gott, wie ihn der Chriſt glaubt, curat minima et maxima: ſein Wirken und ſein Thun geht, wie auf das Weltall, ſo auch auf jedes Einzelne im Weltall, beſonders wo dies Einzelne das Bedeutendſte, das Geiſtige iſt. Vergl. Ev. Matth. 10, 29. 30., wo die allerſpeziellſte Vorſehung gelehrt wird. Noch mehr der Glaube im Chriſtenthum, daß wer, an Gott und an die durch ihn geſtiftete Verſöhnung glaubt, das ewige Leben habe, und eben hiermit auch an jene göttliche Vorſehung, an die göttliche Liebe glaubt, iſt ja eben ſo in der chriſtlichen Welt gehalten und behauptet. Vergl. Ev. Joh. 3, 16. Das iſt das Leben nicht in der Natur, ſondern das im Geiſte und in der Wahrheit und wenn es ewiges Leben heißt, ſo iſt es noch mehr als die gewöhnliche ἀθανασία. Chriſtlich hat alſo das zeitliche Leben einen Werth durch das ewige Leben, das nicht das Leben des Individuums, ſondern das der Perſon iſt, deren Wirken die Individualität zu ſeiner Bedingung hat. Alſo aus dieſer Anerkenntniß genommen hat der Menſch die Pflicht, wie für ſein Leben, ſo für die es bedingende Geſundheit Sorge zu tragen, eine ſittliche und Religionspflicht.

Wird die Vergleichung des Lebens mit ihm ſelbſt beurtheilt, ſo iſt das Ergebniß: eine ſolche Vergleichung hat ſelbſt gar keinen Werth, mithin iſt auch das Urtheil: das Leben hat keinen Werth, unrichtig, weil ihr die Vergleichung des Lebens mit ihm ſelbſt zu Grund liegt. So fragt ſich ferner: muß denn das Leben mit ſich ſelbſt verglichen werden, damit erkannt werde, welchen Werth es habe? Es ſteht ja zu vergleichen

2) mit den Genüſſen, die es bedingt. Mittelſt dieſer Vergleichung ergibt ſich ein anderes Urtheil, welches Kant in ſeiner Kritik der Urtheilskraft ſo ausſpricht: was das Leben für einen Werth habe, wenn es blos nach dem beurtheilt wird, was man genießt, iſt leicht zu entſcheiden; denn wer möchte wohl das Leben, das er hat, unter den nemlichen Bedingungen noch einmal antreten? So antwortet Kant auf jene Frage. Die Antwort iſt alſo die nemliche, die ſich fand in der Vergleichung des Lebens mit ihm ſelbſt; aber ſie enthält eine Bedingung, die in dem erſten Urtheil noch nicht ſtatt hat, nemlich die, daß das Leben nach dem, was man genießt, beurtheilt werde; dann iſt ſein Werth keiner. Die Antwort ſetzt alſo die Möglichkeit noch einer andern Beurtheilung, als aus dem bloßen Genuſſe, voraus, wo das Urtheil kein ſolch negatives iſt. Nach dieſer Beurtheilung aus dem Lebensgenuß wäre alſo den Menſchen einmal gelebt zu haben, genug. Doch iſt dieß Urtheil des Philoſophen keineswegs ein Urtheil aus der Gleichgültigkeit gegen den Lebensgenuß oder gar aus Lebensüberdruß, ſondern

das Urtheil des weiſen Mannes über die Genüſſe im Leben, die eben keinen Werth haben. Derſelbe Mann, welcher das Urtheil fällte, war zugleich doch ſehr auf die Erhaltung ſeines Lebens bedacht; von Jugend auf beobachtete er ſich ſelbſt, und richtete nach dem von ihm zur Erhaltung des Lebens und der Geſundheit entdeckten Regeln ſeine ganze Lebensart ein. Um der Genüſſe willen that er es gewiß nicht, wie das angeführte Urtheil beweiſt. Eine ſeiner Abhandlungen von der Macht des Gemüths über den Leib, das Leben, die Geſundheit und die Krankheit hatte er einem der bedeutendſten damaligen Aerzte, dem berühmten Sömmering dedicirt, und in ihr einen Beweis ſeiner phyſiologiſchen und medicinalen Kenntniſſe gegeben; jene Macht des Gemüths, kraft deren der Menſch in kranken und geſunden Tagen eine große Gewalt über ſich, über ſein Leben und deſſen Funktionen auszuüben vermag, iſt der intereſſante Gegenſtand dieſer Abhandlung. Nicht aus dem Genuß iſt der Werth des Lebens zu beurtheilen, ſondern aus dem, was der Menſch zu wollen, zu thun und zu wirken vermag. Das Leben mit ſeinen vergänglichen Genüſſen, in denen es keinen Werth hat, iſt Mittel zum Zweck vernünftiger und freier Thätigkeit und ihrer Ergebniſſe, Gewerbe und Werke des Menſchen; er ſelbſt bedauert ja ſogar hier und da, daß das Leben des Menſchen ſo kurz ſei; welches iſt der Grund dieſes Bedauerns? folgender: durch Fleiß und Uebung in irgend einem ernſten Geſchäfte, beſonders in einer Wiſſenſchaft und ihrem Studium bringt es der Menſch nach und nach dahin, daß er für Wiſſenſchaft und Kunſt etwas tüchtiges zu leiſten vermag, dann aber iſt er insgemein ſchon alt, krank und ſchwach geworden, das Ziel, das er mit ſeinen Beſtrebungen ſich ſetzte, bleibt, indem das hohe Alter kommt, unerreicht; deshalb iſt die Kürze des Lebens zu bedauern; ſo hat Kant ſelbſt die beſten Jahre ſeines Lebens an die Vorarbeitung für die Philoſophie als Syſtem geſetzt und verwendet, die Kritik der reinen und praktiſchen

Vernunft ſollten die erſten propädeutiſchen Werke für das Syſtem ſein, nun ſollte das Syſtem folgen, da war er zu alt, die Kräfte waren gewichen, es mußte unterbleiben; was er noch gegeben hat, ſind nur Grundzüge, Anfangsgründe zur Rechtswiſſenſchaft, Moral u. ſ. w. Aber andere nach ihm haben fortgearbeitet, denen er durch ſeine Vorarbeiten die Lebenszeit darauf zu verwenden erſpart hat, ſie konnten ans Werk gehen und gehen noch ans Werk mit Hülfe ſeiner Werke; er wirkt fort in der Philoſophie und wird noch lange fortwirken, wie auch die jüngere Welt über ihn abſprechen möge; ohne ihn würde es keinen Fichte, Schelling, Hegel gegeben haben, er hat die Vorarbeiten gefertigt, auf denen die andern fortbauten.

Statt daß in jenem Urtheil zur Erkenntniß des Werthes, den das Leben habe, vom Genuß als nichtig abſtrahirt und auf die Thätigkeit für die Kunſt und Wiſſenſchaft reflectirt wird, kann auch

3) in der Abſtraktion von eben dem Genuß und ohne Vergleich mit dem Leben reflectirt werden auf die Thätigkeit deſſen, der das Leben hat, wie ſie die ſeinige iſt und er durch die Thätigkeit ſich veredelt, vervollkommnet und weiter entwickelt. Mittelſt dieſer Reflexion entſteht über den Werth des Lebens ein Urtheil, welches ein anderer ebenſo erfahrungsreicher Mann, der berühmte Franklin gefällt hat. Er ſchreibt an einen ſeiner Freunde folgendermaßen: würde mir angeboten, das Leben, das ich habe, noch einmal zu führen, ſo würde ich das für eine Gunſt anſehen und ſehr bereit ſein, daſſelbe noch einmal zu beginnen, jedoch unter einer Bedingung, nemlich unter der, daß mir auch vergönnt ſei, die Irrthümer, Fehler und Gebrechen, die in dem erſtgeführten Leben die meinigen waren, in dieſem zweiten Leben zu verbeſſern. Er ſtellt dieß in ſeiner praktiſchen Weiſe ſo dar: das Leben, das ich jetzt führe, wäre die erſte Ausgabe, ſollte ich es noch einmal beginnen, ſo würde es die

zweite ſein, und da bitte ich mir nur aus, die Druckfehler der erſten corrigiren zu dürfen. Man meinte zwar, dieſe beiden Männer ſtänden, was die Beurtheilung des Werthes, den das Leben habe, betrifft, mit einander im Widerſpruch. Widerſprechen ſie ſich aber auch wirklich? Kant mag das Leben nicht zum zweitenmal des Genuſſes wegen; will Franklin daſſelbe zum zweitenmal des Genuſſes wegen? Nein, ſondern der Thätigkeit wegen, die nur bei Franklin auf ihn ſelbſt, bei Kant von ihm weg auf Kunſt und Wiſſenſchaft gerichtet iſt.

Worin beſteht denn nun der Werth des Lebens? — Das Thier lebt allein in der Sinnenwelt, in der Natur, der Menſch lebt auch in ihr, aber nicht allein in ihr, wie ſie die Sinnenwelt, die Natur iſt, ſondern zugleich in ihr, wie ſie die Welt des Rechts, die Pflicht und Tugend, wie ſie zugleich die moraliſche Weltordnung iſt; in dieſer Welt, deren Urheber nicht die willen- und bewußtloſe Macht, deren Urheber vielmehr Gott in ſeiner Weisheit und Heiligkeit iſt, hat der Menſch Pflichten und liegt ihm deren Erfüllung ob, ſei es in Bezug auf ihn ſelbſt zu ſeiner Selbſtbildung, oder in Bezug auf andere zu deren Fortbildung durch Cultur und Wiſſenſchaft zu wirken. Dieſer moraliſchen Weltordnung wegen in Familie, Volk und Staat und mit Bezug auf die Stufe der moraliſchen Entwickelung, auf welcher ſie ſtehen, ſowie auf ihren Urheber, hat das Leben einen hohen Werth; es iſt mit ſeinen Genüſſen, welche die Thätigkeit bedingen, es iſt mit allem, was es hat, das Mittel für den Zweck, in jener moraliſchen Weltordnung thätig zu ſein, für Recht und Pflicht zu arbeiten und die Sorge für die Geſundheit iſt eben in Bezug auf das Leben als Mittel zum Zweck der moraliſchen Welt eine ſittliche Sorge, keine natürliche, obwohl der Lebende in der Natur lebt. So iſt dieſe Sorge auch in der chriſtlichen Lehre genommen und dargeſtellt. Vergl. die oben angeführte Stelle Epheſ. 5, 21: der Apoſtel ſagt: niemand haßt ſein Leben, ſondern er pflegt ſeiner, wie der Herr die Gemeinde, keiner haßt ſein Leben, ſondern jeder liebt es, die Liebe zum Leben iſt die natürliche, er pflegt ſein, alſo: er ſorgt für das Leben, er hält was dem Leben widerwärtig wäre von ihm ab und das ihm förderliche wendet er an, er trägt Sorge für ſeine Geſundheit, wie der Herr die Gemeinde, ſo pflegt der Menſch als ſittlicher ſein Leben. Sind die Lebensfunktionen geſtört, iſt die Krankheit da, ſo ſorgt er für deren Herſtellung, iſt er geſund, ſind die Funktionen in Ordnung, ſo ſorgt er, daß ſie in der Geſundheit bleiben; ebenſo bei der Gemeinde: iſt ſie geſund, ſo erhält der Herr ſie im Glauben, in Tugend und ſittlicher Liebe, iſt ſie krank an Irrthümern, Fehlern und Sünden, ſo ſorgt er für ſie zur Entfernung derſelben. Vergl. Röm. 13, 13. 14. *τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας.* Die *πρόνοια τῆς σαρκὸς* iſt die Bedachtnahme auf Leib, Leben und Geſundheit: ſorgt für Leben und Geſundheit, aber nicht *εἰς ἐπιθυμίας*, nicht damit ihr eure Begierden befriedigt, z. B. bei Trinkgelagen, nicht der Genüſſe wegen, ſondern die Bedachtnahme ſei eine ſittliche, denn ihr lebt auch im Reiche Gottes, nicht nur in dem der Natur.

Aus dem Zuſamenhang der Pflicht mit der Erkenntniß von dem Werth des Lebens begreift ſich der Unterſchied der ſittlichen und natürlichen Sorge für daſſelbe in folgenden zwei Punkten:

α) Die ſittliche iſt die Sorge ohne alle Aengſtlichkeit und Beſorgniß, die natürliche hingegen iſt behaftet mit dieſer Beſorgniß und Aengſtlichkeit. Angehend die ſittliche Sorge hat der Menſch den Werth ſeines Lebens erkannt. In dieſer Erkenntniß fürchtet er weder den Tod, noch wünſcht er ihn herbei Die Furcht vor dem Tode iſt mit dieſer Erkenntniß überwunden. Aber dieſe Furcht iſt das Princip der Beſorgniß, er möchte ſein Leben einbüßen, und Hauptmotiv, daß der Menſch auf ſeine Geſundheit mit Beſorgniß bedacht iſt. In jener Furchtloſigkeit iſt alle Aengſtlichkeit aufgeboben, und ſo iſt ſie die ſittliche als die ganz unbefangene. Die Aerzte unterſcheiden zwiſchen einer Hypochondrie aus phyſiſchen Urſachen und zwiſchen einer ſolchen, deren Urſachen pſychiſch, nemlich in der Phantaſie ſind. In dieſer iſt nemlich die Aengſtlichkeit, die Beſorgniß, mit dem Verluſt der Geſundheit auch zugleich das Leben zu verlieren. Ebenſo iſt

β) Die Stetigkeit, die Permanenz, das Kennzeichen der ſittlichen Sorge für die Geſundheit. Es läßt in ihr der Menſch nicht von ihr ab, doch ohne daß ſie ängſtlich wird. Aus dem Grunde der Pflicht iſt er ununterbrochen auf ſeine Geſundheit bedacht, die natürliche hingegen hat dieſe Stetigkeit nicht, ſondern gehts einem wohl und es gibt etwas zu genießen, ſo gibt er ſich hin, überläßt ſich dem Genuß ohne an die Geſundheit zu denken, in dieſem Wohlſein übernimmt er ſich; fühlt er ſich unwohl und wird er verdrießlich, ſetzt ihm die Kränklichkeit zu, ſo wird er gleichgültig gegen Leben und Geſundheit und nur hie und da denkt er dann für ſeine Geſundheit zu ſorgen, nur mit Intervallen ſorgt er für dieſelbe. Die Pflicht ſelbſt nun hat zu ihrem Princip das Geſetz, einerſeits als Verbot, andererſeits als Gebot, als beides in der moraliſchen Welt und mit Bezug auf andere Pflichten, um derentwillen ihm die Sorge für ſeine Geſundheit, negativer und poſitiver Weiſe zur Pflicht gemacht wird; negativ: thue nichts von allem dem, wodurch deine Geſundheit gefährdet werden oder leiden könne; poſitiv: thue alles, wodurch deine Geſundheit, wenn ſie unterbrochen, wieder hergeſtellt werden kann. Aber die Erfüllung dieſer Pflicht im Verbot und Gebot iſt vermittelt durch ein Wiſſen angehend ſowohl das, was die Geſundheit verletzen kann, als auch das, was der Wiederherſtellung derſelben förderlich iſt.

Dieſes Wiſſen iſt ein ſehr complicirtes und hat ſich zur Wiſſenſchaft und Kunſt ausgebildet, zur Arzneikunde und Arzneikunſt, welche im Weſentlichen zwei Theile hat; in einem geht ſie auf die negative Sorge der Geſundheit, auf jenes Unterlaſſen alles deſſen, was derſelben nachtheilig ſein könnte, und das Wiſſen auf dieſer Seite als Wollen und Thun iſt die Diät, zur Wiſſenſchaft ausgebildet die Diätetik; — auf der andern poſitiven Seite iſt in jener Beziehung aufs Wollen und Thun das Wiſſen ein Bewirken, das Heilen, θεραπεύειν und die Wiſſenſchaft die Therapie oder Therapeutik. In der ganzen medicinischen Wiſſenſchaft iſt es auf dieſe beiden Fächer angelegt, auf ſie beziehen ſich alle Zweige derſelben; aber dieſe Wiſſenſchaft und Kunſt kann nicht Sache jedes einzelnen Menſchen ſein; andere Beſtimmungen im Leben gehen auf andere Wiſſenſchaften, es kann alſo in der moraliſchen Welt nicht dieſe Forderung an jeden einzelnen gehen, daß er Medicin ſtudiere, um zu jenen Kenntniſſen zu gelangen. Wohl heißt es, jeder der auf ſich ſelbſt merkt im Leben, müſſe ſein eigener Arzt ſein und das iſt richtig beim Schnupfen, Katarrh u. ſ. w. Das kann jeder durch Diät verhüten und nöthigen Falls curiren, aber iſt die Krankheit eine bedeutende, z. B. eine epidemiſche, dann erfordert es Wiſſenſchaft, da muß der Arzt herbei. Daher der Staat, wenn er die dazu erforderliche Stufe der eigenen Bildung erreicht hat, mediciniſche Anſtalten errichtet, ſowohl zur Erlernung der Wiſſenſchaft und Kunſt, als auch zu ihrer Ausübung; auf die Akademie gehört die Arzneikunde zu den Facultätswiſſenſchaften, unter welchen ſie ſeit den älteſten Zeiten die dritte Stelle einnimmt. Wodurch? Durch ihr Verhältniß zu dem Werthe, den das Leben für den Menſchen hat im Staate als einer ſittlichen Ordnung, worin es alſo die Geſundheit aller Bürger gilt. Aber die nächſte Beſtimmung im Werthe des Lebens iſt Recht Gerechtigkeit; die Wiſſenſchaft, deren Gegenſtand das Recht iſt, und ihre Ausübung, iſt eine Wiſſenſchaft, die den Staat intereſſirt auf einer höheren Stelle: die Jurisprudenz hat daher in den Facultätswiſſenſchaften die zweite Stelle. Das Recht ſteht über dem Leben und der Geſundheit alſo zuerſt die Juriſten und dann die Mediciner. Endlich das Princip des Rechtes, das Geſetz und zugleich das Princip des

Rechtthums geht über das Leben und Recht hinaus, es iſt der Glaube an Gott, den Urheber des Lebens und des Geſetzes; die Wiſſenſchaft vom Glauben in Bezug auf Gott iſt auch eine Facultätswiſſenſchaft und hat die erſte Stelle. Der Werth des Lebens iſt im Rechte, das Recht in Gott gegründet, die Theologie hat daher auch die erſte Stelle. Es iſt eine Rangordnung aus dem ſittlichen Princip und deshalb nimmt die Philoſophie die vierte Stelle ein, ſie iſt die dienende Macht der drei andern, ſie trägt den andern die Fackel vor, die ohne ſie ohne Licht ſind. Der Staat iſt verpflichtet, alſo auch berechtigt, ſolche Anſtalten zu treffen, wie die mediciniſche Facultät, theoretiſch und practiſch eine iſt, und wenn er ſich in ſeiner Beſtimmung erkannt hat, ſo läßt er es dabei nicht allein, er ſtiftet weitere Inſtitute z. B. Phyſikate in Diſtrikten, wo jedes Phyſikat ſeinen Arzt hat, und wo der Arzt verpflichtet iſt, Hilfe zu leiſten. Ja es bleibt nicht blos bei dieſen Anſtalten mit Rückſicht auf das menſchliche Leben, ein tüchtiges Volk trifft auch Anſtalten für die Geſundheit der Thiere zu ſorgen, es gibt Veterinärſchulen, Thierärzte, zwar nicht aus der Pflicht, die die Thiere haben, ſondern als Förderungsmittel für den Wohlſtand des Landes und damit für die Sittlichkeit. Wie auf dieſe zweifache Weiſe vermittelt, ſo iſt auch der Begriff dieſer Pflicht auf zweifache Weiſe bedingt, oder die ſittliche Sorge des Menſchen für ſeine Geſundheit iſt als Pflicht keine kategoriſche, ſondern eine hypothetiſche, ſowohl negativer als poſitiver Weiſe. Sie iſt negativ bedingt, als die, alles zu unterlaſſen, worunter die Geſundheit leiden könne, durch die Pflicht, die der Menſch hat, indem ihm obliegt, für andere zu wirken. Die Sorge für ſeine Geſundheit iſt dieſer Pflicht untergeordnet. So iſt der Arzt verpflichtet, ſeine Kranken zu beſuchen und wenn auch ihre Krankheit anſteckend wäre, er darf aus Sorge für ſeine Geſundheit die Kranken nicht meiden.

Ebenſo auf der poſitiven Seite iſt die Pflicht bedingt dadurch, daß ihre Erfüllung keiner andern Pflicht Eintrag thue, beſonders keiner Socialpflicht. Jeder iſt verpflichtet in jedem den Menſchen anzuerkennen, als ein Mitglied im Reiche Gottes, alſo keiner darf und ſoll zur Wiederherſtellung ſeiner Geſundheit einen andern ſo gebrauchen, daß dieſer, als wäre er kein Menſch, ſondern nur ein Inſtrument, für andere mißhandelt wird, mit ſeinem Willen oder gegen denſelben; z. B. es verliert einer durch ſeine Krankheit alle ſeine Zähne, er läßt ſich andere einſetzen, wenn dieſe aus Thierzähnen bereitet ſind, geht es an, aber dieß ſind todte Zähne, ſie greifen nicht in die Maxillen und Muskeln ein, die wachſen nicht mehr zuſammen; er braucht Menſchenzähne, und läßt ſie ſeinem Sclaven ausbrechen, das geht mit Gewalt, und ein niederträchtiger Kerl gibt ſeine Zähne wohl auch her. Noch ärger: es hat ein reicher Kerl durch Liederlichkeit ſein Blut verdorben, er wünſcht geſundes Blut zu erhalten, man läßt einen andern kommen, etwa einen kerngeſunden Bauer, der Chirurg iſt da, der öffnet dem Kranken und Geſunden die Arterien, bringt beide Menſchen an einander, das kranke Blut fließt ab und das geſunde ein, — der Kranke wird geſund. Aber nur ein ſchändlicher Menſch kann das thun. Ferner: es kann der Menſch ſich ſelbſt eine Krankheit geben, ſei es zur Wiederherſtellung ſeiner Geſundheit, um damit einer andern vorzubeugen, und es kann ſelbſt Pflicht für ihn werden, ſich krank zu machen. Iſt ſeine Geſundheit angegriffen, ſo iſt ſeine Pflicht hie und da die, ſich krank zu machen, um die angegriffene Geſundheit herzuſtellen. Nicht alle Mittel zur Aufhebung einer Krankheit ſind Gifte, aber die ſind es ſämmtlich, welche dazu dienen, den Menſchen krank zu machen, z. B. der Magen iſt verdorben, die Verdauung geſtört, der Menſch hat keinen Appetit, magert ab, der Arzt gibt ihm ein Vomitiv, ein Gift φάρμακον zum erbrechen, dieß iſt ein Widriges, der Menſch wird dadurch mehr krank als vorher, aber der Magen kommt wieder in ſeinen Ton, durch dieſe vorübergehende Krankheit ſtellt ſich der Menſch ſeine Geſundheit wieder her. Ebenſo mit den Laxationen, mit den Aderlaſſen, Beides ſind Mittel durch Krankheit eine Krankheit zu heben z. B. wenn das Blut gegen das Gehirn andringt, und Apoplexie zu befürchten ſteht, wird die Ader geöffnet, Blut gelaſſen, aber ein Aderlaß iſt etwas die Geſundheit ſtörendes. Selbſt das Thier z. B. die Hunde und Pferde greifen, wenn ſie ſich unwohl fühlen, zu ſolchen Mitteln, der Hund frißt Gras, ein kräftiges Pferd reißt ſich eine Arterie auf und ſucht ſie wieder zuzumachen. Bedeutender iſt: einer Krankheit ſoll vorgebeugt werden durch Kunſt, z. B. den natürlichen Blattern. Die Verheerung durch dieſelben in Europa war ſehr groß, wenn die Blattern auch nicht immer tödtlich waren, ſo zerſtörten ſie doch ſehr oft die Organe des Menſchen z. B. die Sehnerven, Gehörnerven und außerdem entſtellten dieſe Pocken die Geſtalt. Früh, zu Zeiten da die Blattern beſonders bösartig waren, dachte man daran, ſie von denen in einer andern Zeit zu unterſcheiden, wo ſie gutartig waren, und nahm in der Zeit wo ſie gutartig waren die Lymphe eines Blatterkranken und inoculirte ſie einem andern, fing ein ſolcher die Krankheit und ſie nahm einen regelmäßigen Verlauf, ſo genas er, und wurde nicht mehr angeſteckt. Das blieb dem freien Willen eines jeden überlaſſen, ob er ſich der Gefahr ſolche natürliche Blattern zu bekommen ausſetzen, oder ob er die gutartigen Blattern ſich einſetzen laſſen wollte; im letzteren Falle machte er ſich krank, um der gefährlicheren Krankheit vorzubeugen. Spät erſt wurde durch Jenner in London die Entdeckung gemacht, daß an den Eitern der Kühe ſich zuweilen Geſchwüre zeigen, die, wenn ſie durch die Lymphe den Menſchen afficiren, ähnliche Geſchwüre an ihm hervorbringen und eine Art leichter Blattern erzeugen, die vor den bösartigen zu ſchützen im Stande ſind. Dieß war gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, vor etwa funfzig Jahren. Anfangs nahmen die Regierungen keine Notiz davon, endlich aber verſtanden ſich einzelne dazu, dieſe Impfung durch die

Kuhpocken in ihrem Volke einzuführen; ſo z. B. Preußen. Jetzt erſt iſt es in den meiſten Staaten gar nicht mehr freiwillig, ob der einzelne ſich impfen laſſen will, oder nicht, es iſt Geſetz. Dem, was nützlich iſt, unterzieht ſich der verſtändige Menſch von ſelbſt, und erfüllt es frei, auch wenn es geboten iſt, er erkennt die Nützlichkeit, ja die relative Nothwendigkeit, und ſo iſt die äußere Nothwendigkeit als Geſetz durch die Erkenntniß aufgehoben, es iſt Freiheit. Iſt der Landmann von der Wirkſamkeit der Einimpfung überzeugt, ſo läßt er ſie ſich gefallen, ja er fordert ſie. Iſt dieß nicht der Fall, ſo hat der Geiſtliche wenn auch nicht in der Predigt, doch in der Katechiſation die Pflicht ſeine Gemeinde zu belehren, beſonders wo das gemeine Volk die Meinung hat, als ſei eine ſolche Krankheit von Gott verhängt, und dürfe darum nicht abgewendet werden; der Türke glaubt auch ſo, aber der Chriſt muß darüber aufgeklärt werden, daß er die Präſervativen gegen eine Krankheit anwendet. Der Religionsunterricht auf der Kanzel und in der Katecheſe ſoll praktiſch ſein, es ſoll alles aufs Leben gehen, zu dieſem gehört aber auch die Geſundheit, warum alſo ſoll der Geiſtliche ſich eines Unterrichts enthalten, beſonders mit Bezug auf Vorurtheile, die das Volk noch hat. Ueberhaupt liegt die Geſundheitslehre nicht weit von der chriſtlichen Sittenlehre und ſo hat ein wohl eingerichteter Katechismus auch ein beſonderes Kapitel hierüber, ebenſo iſt der Religion und Sittenlehre die Rechtslehre noch näher, als die Geſundheitslehre, und daher hat der Katechismus auch ein Kapitel über die Rechte, in concreto z. B. des Bürgers gegen Bürger. Damit iſt nicht geſagt, daß der Geiſtliche drei Katechismen haben müſſe, aber in ſeiner Lehre muß er alle jene Lehren berückſichtigen, dann wird er praktiſch. Geſundheit und Leben liegt freilich den meiſten Menſchen aufs ſtärkſte am Herzen. Es kann aber auch einen Geſundheitskatechismus für das gemeine Volk geben, wie Hufelands Buch für die Gebildeten; in den achtziger Jahren, wo das Populariſiren und Nützlichmachen unter den Theologen Mode wurde, kam ein ſolcher Katechismus heraus von dem Arzte Hofrath Fauſt in Bückeburg. Doch braucht der Geiſtliche dieſen nicht neben dem ſeinigen zu gebrauchen, wenn ſeiner nur ein tüchtiges Kapitel darüber hat. Ebenſo gibt es Rechtskatechismen von Juriſten mit Bezug auf die Landesverfaſſung. Die Amerikaner z. B. haben zugleich an ihren Schulen Anſtalten, wie für Geographie, ſo auch für die Kenntniſſe der Rechte und Verfaſſung jeder einzelnen Provinz getroffen. Der Geiſtliche muß jedenfalls belehrt ſein, wenn er belehren will, über Glauben und Liebe, und auch über die poſitiven Rechte ſeines Landes, ſowie über die Erhaltung der Geſundheit; ohne daß er ein Juriſt oder Mediciner ex professo zu ſein braucht. Er ſoll keinen Proceß führen, kein Recept ſchreiben, aber nöthigen Falls einen guten Rath geben können. So war ſchon in der alten vorchriſtlichen Welt z. B. in Aegypten Prieſterthum, Rechtſprechen und Arztſein eins. Im Chriſtenthum war wenigſtens ſeiner Stiftung nach das Heilen der Kranken nicht ausgeſchloſſen, Chriſtus war nicht allein Heiland für das geiſtliche Leben, er war es auch für leiblich Kranke.

Anmerkung zum Uebergang in die folgende Abhandlung.

Der dem Leben immanente und an ſich mit ihm identiſche Trieb bezieht ſich

1) auf das lebende Individuum, wie es im Verhältniſſe zu ſich ſelbſt ſteht und hat in dieſer Beziehung die Beſtimmtheit des Einzelnen, ſo iſt er der Selbſterhaltungstrieb, und wird er der Gegenſtand einer Pflicht, welcher die Mäßigkeit heißt. Eben er

2) bezieht ſich ebenfalls auf das Individuum, aber in ſeinem Unterſchied von ihm ſelbſt, worin es ſich als eines zu einem andern verhält. Dieſer Unterſchied iſt ein weſentlicher, ihm iſt das eine Individuum vom andern geſondert, und der Trieb

hat die Beſtimmtheit des Beſondern. Der weſentliche Unterſchied iſt der des Geſchlechts als des männlichen und weiblichen. Der Trieb in dieſer ſpeciellen Verſchiedenheit, in dieſer Beſonderheit iſt der Geſchlechtstrieb, und die Pflicht, deren Gegenſtand er wird, als Pflicht eines jeden gegen ihn ſelbſt, iſt die Keuſchheit. Endlich

3) hat jener Trieb eine Beziehung auf das Leben ſelbſt, auf das Leben in ſeiner Totalität. Hiermit hat der Trieb die Beſtimmtheit des Allgemeinen. Dieſe ſeine Allgemeinheit umfaßt (complectitur) das Einzelne und Beſondere, das ganze Leben des Individuums, wie es das allgemeine, totale Leben iſt, enthält jene zweifache Beſtimmtheit des Singulären und Speciellen, alſo auch den Trieb in jener zweifachen Beſtimmtheit. Die Beſtimmtheit in Bezug aufs Totale iſt die Allgemeinheit und der Trieb in dieſer Allgemeinheit iſt der das Leben beſchützende Trieb. Seine Richtung geht wie im Einzelnen und Beſondern auch nach Außen, das Leben beſchützend iſt er von außen das Leben bedrohend. Dieſe Richtung von außen iſt die Natur in ihren Elementen, aber auch nach ihren Organismen und jener Beſchützungstrieb hat in der Thierheit eine ſinnliche, wahrnehmbare Wirklichkeit, und in Anſehung ihrer, deren allgemeiner Trieb er iſt, die Elemente Kälte, Hitze, auch lebende Thiere gegen lebende Thiere ſind die angreifenden; gegen ſie wird das Thier geſchützt durch ſeinen Trieb, der Fuchs gräbt ſich eine Höhle. Die Pflicht, die den Trieb in jener Beſtimmtheit des Allgemeinen zum Gegenſtande hat, iſt die Pflicht der Selbſtbeſchützung. Wie das Thier getrieben wird, ſich eine Grube zu ſuchen, ſo ſucht der Menſch ſich Wohnungen zu bauen, wodurch er ſich ſchütze. Die angedeuteten Pflichten ſind nun in dieſer beſtimmten logiſchen Ordnung abzuhandeln.

§. 8.

Die Mäßigkeit
(temperantia, ἐγκράτεια).

Sie iſt wohl zu unterſcheiden von dem, was σωφροσύνη heißt. Dieſe umfaßt als Pflicht und Tugend alle Triebe, alle Begierden, alle Neigungen der Menſchen und mit Bezug auf ſie ſpricht der Apoſtel im Briefe an den Titus 2, 12; ſo allgemein die Pflicht der Gerechtigkeit und die der Gottſeligkeit iſt, ſo allgemein iſt auch die der σωφροσύνη. Die ἐγκράτεια dagegen hat blos die Selbſterhaltung zu ihrem Gegenſtand; alſo ein anderes iſt σωφρονῶς ζῆν. ein anderes ἐγκράτως ζῆν, jenes (σωφροσύνη) iſt Mäßigung, dieſes (ἐγκράτεια) Mäßigkeit. Mit letzterer haben wir es zu thun. Durch den dem Thiere immanenten Trieb als Selbſterhaltungstrieb wird das Thier ſchlechterdings determinirt, es muß ſich ſeiner Natur nach durchaus ihm gemäß verhalten; der Menſch aber wird dieſes Selbſterhaltungstriebes, wie er ihm gleich dem Thiere immanent iſt, ſich bewußt, er kömmt zum Gedanken, zur Erkenntniß deſſelben und mit der Erkenntniß kommt er dazu, daß er den Trieb, nicht der Trieb ihn determinire. Das Thier muß den Trieb befriedigen, wenn die Mittel da ſind; der Menſch kann, wenn auch die Mittel da ſind, ihn unbefriedigt laſſen, und wenn ſein Wille eine Energie erhalten hat, das Wiſſen, ſo thut er es auch; der Kranke z. B. enthält ſich auf den Rath des Arztes der Speiſe, — die Mutter gibt, wenn auch ihr Hunger noch ſo groß iſt, dem hungernden Kinde ihren Biſſen. So vermag der Menſch etwas über den Trieb. Der nächſte Zweck, den der Selbſterhaltungstrieb hat und zwar von Natur aus als einen vernünftigen hat, iſt die Verwirklichung des Lebens; indem der Trieb als das mögliche Leben mit dem wirklichen identiſch wird, entſteht ein Leben. Sein weiterer Zweck iſt die Entwickelung des Individuums, und dieſe Entwickelung heißt das Erwachſen von der Pflanzenwelt her; das Thier wächſt auch, es entwickelt ſich und wächſt aus, wird vollendet kraft jenes Triebes. Aber der Trieb hat nun zwar jenen Zweck erreicht, allein in dem realiſirten Leben iſt er immer noch immanent, und ſo erſt iſt er Selbſterhaltungstrieb. In dieſem Zweck der Entſtehung, Entwickelung und Selbſterhaltung des Individuums iſt der dieſe dreifache Bewegung bedingende Trieb

1) der unmittelbare, der Trieb in ſeiner Unmittelbarkeit, und eben als der unmittelbare iſt er der ſogenannte Nahrungstrieb, zunächſt indem das Individuum wie es ſich verwirklicht, das Mittel zur Befriedigung ſeines Triebes in ſich ſelbſt hat; der Trieb befriedigt ſich aus dem Leben, mit dem er identiſch iſt von ſeinem Beginn an, darin iſt er der unmittelbare. Das Thier zehrt ſich ſelbſt, es lebt aus ſich ſelbſt zu Anfang ſeiner Entwickelung in den erſten Tagen nach der Geburt. Die Mutter nimmt das Thier, wie es eben geboren iſt, nicht ſogleich an ihre Bruſt, ſondern es bleibt liegen, wenigſtens einen Tag, das Kind lebt aus ſich, wie das junge Thier z. B. das Küchlein im gebrüteten Ei aus ſich wächſt und lebt, endlich die Schale bricht und Nahrung ſucht. Aber dieſe Selbſterhaltung als die Ernährung des Individuums aus ihm ſelbſt würde ſelbſt ein Ende haben, alſo keine Erhaltung ſein, wenn der Trieb auf das Thier, deſſen Trieb er iſt, beſchränkt bliebe, das Thier zehrt ſich aus; der Trieb nimmt ſeine Richtung von Innen nach Außen auf Nahrungsmittel in der Natur. Dieſe Selbſternährung nun aus der eigenen Individualität und aus der Natur iſt nicht nur die Bedingung zur Selbſterhaltung des Individuums, deſſen Trieb jener iſt, ſondern auch die Bedingung der Selbſterhaltung des Triebes. Seine Befriedigung im Individuum aus ſich und aus der Natur iſt zugleich wie das Mittel zur Erhaltung des Individuums, deſſen Trieb er iſt, ſo auch das Mittel zur Fortdauer des Triebes ſelbſt; alſo durch den Erhaltungstrieb wird nicht nur das Individuum, ſondern auch der Trieb ſelbſt erhalten, z. B. iſt ein Menſch lange ohne die Mittel, den Selbſt-

erhaltungstrieb zu befriedigen, mangelt ihm Speiſe, ſo magert nicht nur er ſelbſt ab, ſondern der Selbſterhaltungstrieb vergeht auch, hört auf, der nicht befriedigte Trieb erliſcht; wer lange hungert, der hat am Ende keinen Hunger mehr. Das iſt die eigene, innere Bewegung des Lebens, kraft deren der ſich ſelbſt erhaltende Trieb der Selbſterhaltungstrieb iſt, ſo iſt er lebendig. Es iſt nun ferner auf ihn

2) in ſeiner Mittelbarkeit zu reflectiren. Als animaliſcher Trieb iſt er vermittelt durch den Sinn, als pflanzlicher nicht; die Pflanze treibt ſich aus ihrem Keime hervor, ſie hat keinen Sinn, ſie ſieht nicht, ſie iſt zwar ein ſinnliches Object, aber kein ſinniges; im Thier hingegen iſt vom Triebe der Sinn unzertrennlich. Der Sinn ſelbſt (in ſeinem Unterſchied die Sinne) iſt eine rein innere Bewegung, die jedoch eine Richtung nach Außen hin nimmt und hat; in dieſer ſeiner Bewegung iſt der Sinn begränzt, d. h. ſeine Energie, die Thätigkeit deſſelben kann erſchöpft werden, ſie kann erſchlaffen in ihrer Richtung nach Außen. Die Richtung nach Außen wird ihr durch den Selbſterhaltungstrieb gegeben, den ſie als thieriſchen vermittelt, indem er nicht die rein innere Bewegung iſt, ſondern die ſich nach Außen und dann nach Innen richtende. Indem der Selbſterhaltungstrieb dem Sinne die Richtung gibt, geht das bis an jene Grenze, wo die Energie des Sinnes erſchlafft, wo der Sinn in ſich zurückkehrt, dieß in ſich Zurückkehren iſt der Schlaf. Der Trieb in dieſem Verhältniſſe, wo der Sinn die Grenze ſeines Wirkens erreicht hat, iſt der Schlaftrieb, der Selbſterhaltungstrieb iſt der Schlaftrieb. Endlich iſt derſelbe nun

3) zu begreifen in ſeiner Bewegung und Richtung auf das lebende Individuum ſelbſt hin, wie durch ihn als Nahrungs- und Schlaftrieb dieſes Leben bedingt wird. Die Lebensbewegung in allen ihren Formen als den Funktionen des Lebens iſt eine Bewegung in dem lebenden Individuum als ſolchem, und ſie iſt eine ununterbrochene, im Schlafe fährt es fort Odem

zu holen, ſein Blut fährt fort in ihm zu circuliren, während die Sinnenbewegungen nach innen gekehrt ſind und unterbrochen werden; aber iſt das Gleichgewicht der Sinnenbewegung, die eine erſchöpfte war, durch den Schlaf wieder hergeſtellt, ſo erwacht das Thier und beginnt mit ſeinem Erwachen die Bewegung des ganzen Individuums nach Außen, die Ruhe quies, die im Schlafe zur Wiederherſtellung jenes Gleichgewichts wirkte, geht, indem es erwacht, in eine Unruhe, in die Bewegung über, das Thier ſpringt auf, läuft, fliegt davon. In dieſer Vermittlung durch den Nahrungs- und Schlaftrieb, wenn beide befriedigt ſind, iſt der Selbſterhaltungstrieb, der Bewegungstrieb, er bedingt das individuelle Leben eben ſo ſehr wie jene beiden. An ſich nun und in der dreifachen Beſtimmtheit, die er hat, iſt der Trieb nicht nur ein durch und durch thätiges Element, ſondern zugleich auch ein ſich ſelbſt widerſtreitendes, der Trieb iſt eine ſich ſelbſt wiederſprechende Bewegung, ein innerer Widerſpruch. In ihm als dem durchaus Thätigen iſt das eine Moment ein negativ thätiges, ein Mangel, das andere ein poſitives, ein Streben gegen jenen Mangel. Die Befriedigung des Triebes iſt das Aufheben dieſes Widerſtreites, wie wenn durch die Befriedigung der Trieb mit ſich ſelbſt ausgeſöhnt und ausgeglichen würde, dann ruht er. Hier iſt alſo eine Dialektik des Lebens in dem Lebenstriebe ſelbſt durch dieſe dreifache Form. Er iſt bedingt durch den Sinn, er erhält und hat durch dieſen Sinn das Gefühl des Widerſtreites, und das Gefühl iſt eine Unluſt, in Anſehung des Nahrungstriebes der Hunger, — der Hunger thut weh — und eben in Anſehung des Nahrungstriebes der Durſt, — der Durſt brennt. In der Befriedigung dieſes Triebes wird dieß Gefühl der Unluſt, indem der Mangel, das Negative aufgehoben wird, auch aufgehoben und tritt an ſeine Stelle die Luſt, — es wird mit Luſt gegeſſen und getrunken bis zur Sättigung. In Anſehung des Schlaftriebes iſt das Gefühl der Unluſt, das Schläfrigſein bis zum Einſchlafen, das

Einſchlafen iſt eine Luſt. Gleicher Weiſe in Anſehung des Bewegungstriebes. Durch den Schlaf iſt die Ruhe des Sinnes und ſeine Energie wieder hergeſtellt bis zum Uebermaß, bis zur Schranke, nun kömmt die Unruhe und läuft, kriecht oder fliegt das Thier davon, ſo hebt ſich die Unruhe, da ſchwebt der Adler gleichſam ſchwelgend in der Luft. Wird das Individuum gehemmt von Außen, daß es ſich nicht bewegen kann, ſo iſt das eine Marter. Die Befriedigung des Triebes in allen drei Momenten hat ſelbſt ihre Grenze, dieſe iſt das Aufgehobenſein jenes dreifachen Widerſpruchs im Sattſein, im Ausgeſchlafenhaben, im Bewegunghaben; dieſe Grenze iſt das Maaß, dem animaliſchen Leben geſetzt durch ſein Princip, durch den Trieb ſelbſt, wie er ein ſich hebender Widerſpruch iſt. Von Natur hält alſo in Bezug auf dieſe drei Bewegungen das Thier in Befriedigung ſeines Triebs Maaß, das Thier iſt von Natur mäßig. — Das wäre die natürliche, die animaliſche Mäßigkeit. Kein Thier, wenn es ſich ſelbſt überlaſſen iſt, überfrißt ſich, überſäuft ſich, überſchläft ſich, kein Thier, wenn es ſich ſelbſt überlaſſen iſt, treibt es in der Bewegung weiter, als die Unruhe in ihm, die Regſamkeit des Nahrungstriebs und Schlaftriebs mit ſich bringt. Aber dieſes Naturmaaß iſt keine Grenze für den Menſchen, er kann über das Maß hinausgehen, er kann alſo, indem das Thier an ſich mäßig ſein muß, unmäßig werden, und das iſt ein Vorzug des Menſchen vor dem Thiere, das iſt eine Ehre, — das Thier ſäuft, — der Menſch kann ſich beſaufen. Das deutet Anakreon in ſeinem Trinklied an ἡ γῆ μέλαινα πίνει u. ſ. w. Der Menſch kann unmäßig werden, — wenn er es iſt, wodurch läßt er ſich bewegen es zu werden? Durch das Gefühl der Luſt in der Befriedigung des Triebes als ſolcher nicht, denn mit dieſer Befriedigung iſt der Widerſpruch gehoben, hiermit die Unluſt, der Menſch iſt in Frieden und Ruhe. Wodurch alſo läßt er ſich bewegen? Durch einen in dem Mittel der Befriedigung enthaltenen Reiz, der auf eine noch ſtärkere

Luſt hinacht und mittelſt deſſen der Trieb über ſein Ziel hinaus thätig wird. Wo das Befriedigungsmittel dieſen Reiz nicht hat, da will der Menſch auch ſelten über den Trieb hinaus den gehobenen Widerſpruch ſtillen. So löſcht das reine Quellwaſſer den Durſt am beſten, damit iſt die Unluſt gehoben, weiter gehts nicht. Aber an die Stelle des Waſſers ſetze man Wein, ſo bringt der in dem Trank befindliche Reiz zum Genuſſe über den Widerſpruch hinaus. Alle Schwelgerei im Trinken und Eſſen kommt daher, daß dem Gaumen und Geruch Speiſen und Getränke, die immer mehr reizen, vorgeſtellt werden. So auch beim Schlaftrieb, — in der Regel ſind beim Menſchen ſieben Stunden Schlaf erforderlich; aber der Schlaf ſchmeckt ſüß, darum ſchläft man länger. So auch mit der Bewegung im Tanz, es liegt ein Reiz in der Bewegung, der zum Uebermaaß bringen, ja bis zum Krankwerden erſchöpfen kann. Dem Thiere iſt die Grenze in der Befriedigung des Selbſterhaltungstriebes und das Maaß dieſer Befriedigung geſetzt, es muß mäßig ſein, der Menſch hingegen ſetzt ſich dieſe Grenze ſelbſt und beſtimmt ſich ſelbſt das Maaß, er iſt mäßig, wenn er es iſt, weil er will. Die Frage iſt: warum will er? aus welchem Grunde beſtimmt er ſich dazu, in der Befriedigung ſeines Selbſterhaltungstriebs Maaß zu halten? Dieſer Grund kann ſein:

1) Damit er ſich die Genußfähigkeit, welche durch Uebermaaß nach und nach Abbruch leidet und abſtumpft, möglichſt lange erhalte.

2) Weil die Unmäßigkeit im Verbrauchen der Genußmittel iſt zur Befriedigung des Triebes; er will mäßig ſein, damit es ihm auf die längſte Dauer ſeines Lebens hinaus nicht an Genußmitteln fehle. Dieſer zweifache Grund der Mäßigkeit macht ſie aber zu keiner Pflicht und das bei ihr Beharren zu keiner Tugend, ſondern das iſt Regel der Klugheit, Mäßigkeit aus Klugheit. So verfährt der Verſtändige oder Kluge, aber das Princip dieſer Mäßigkeit iſt die Unmäßigkeit, Mäßigung

iſt nicht in ihr. Der Menſch will möglich lange genießen; dieß „möglichſt lange“ iſt die Unmäßigkeit, die Willensfreiheit hat daran keinen Antheil, ſondern die Luſt und Sucht zu genießen. Wenn z. B. ein ſittlicher Menſch Zuſchauer wäre beim Genuß zweier andern, von welchen der eine frißt und ſäuft, was in ihn hineingeht, der andere aber mäßig iſt, — ſo bekömmt er einen Abſcheu vor dem erſteren; weiß aber der Zuſchauer, daß der leztere nur deshalb bedacht iſt, ja nicht des Guten zu viel zu thun, um nicht zu viel auszugeben, ſo iſt dieſer ihm ebenſo verächtlich; denn er iſt unmäßig in die Länge. Die Mäßigkeit, nicht aus Klugheit, ſondern aus Pflicht iſt eine Tugend und in ihr beweiſt ſich der Menſch nicht blos als verſtändig, ſondern als ſittlich, und ſo iſt der Menſch achtungswerth. Alſo auf die Frage: warum will der, welcher mäßig iſt, mäßig ſein? wäre die Antwort: weil er in ſeiner Perſonalität die Mäßigkeit für eine Pflicht erkannt und anerkannt hat betreffend ſeine Individualität. So nimmt auch die Schrift die Mäßigkeit. Vergl. Ev. Matth. 5, 26. Iſt hiermit von Chriſtus verboten zu ſorgen, daß der Menſch zu eſſen und zu trinken habe? ſoll er die Nahrung, Kleidung der Vorſehung ohne weiteres überlaſſen? Gewiß nicht; denn ſonſt wäre dem Menſchen geboten: ſei ein Thier! Vergl. dazu 1. Tim. 6, 8. Damit warnt ſie zugleich vor Schwelgerei, Ueppigkeit. Vergleiche Ev. Luc. 21, 34. und 1. Petri 4, 3.

Anmerkung. Die betrachtete Pflicht bedingt mehr als irgend eine andere die übrigen Pflichten, die der Menſch gegen ſich hat, und auch ſolche, die er gegen andere hat; er hat gegen ſich die Pflicht, für ſeine Geſundheit, für die Erhaltung ſeines Lebens zu ſorgen und die Mäßigkeit iſt in dieſen beiden Pflichten ein Hauptmoment. — Der Menſch hat aber auch Pflichten, wie die der Arbeit für ihn ſelbſt und für andere eine ſolche iſt, Pflichten in irgend einem ihm angewieſenen Wirkungskreis, in einem Geſchäfte oder öffentlichen Amte; ſie alle ſind aber durch die Tugend der Mäßigkeit bedingt. Es ſind alſo hier nicht Klugheitsgründe, ſondern Pflichten, durch welche der Menſch ſich bewegen läßt, mäßig zu ſein. Der Selbſterhaltungstrieb kann werden und wird Gegenſtand der Nachforſchung zu dem Zweck, daß er gewußt werde, der Menſch will wiſſen, was der Selbſterhaltungstrieb ſei, dann iſt dieſer Gegenſtand Object einer Wiſſenſchaft, der Anthropologie, der Phyſiologie und indirect der Ethik ſelbſt. Er kann aber auch Gegenſtand des Denkens werden mit Bezug auf das Leben, folglich in Bezug auf die Luſt und Unluſt; aber dann hat das Denken eine unfreie, wenigſtens eine moraliſch indifferente Richtung, und kann eine unmoraliſche werden, wenn es von dem Menſchen auf den Genuß, den die Befriedigung des Selbſterhaltungstriebes gewährt, mit ſeinem Forſchen und Nachdenken abgeſehen iſt. Es iſt eine beſondere Lüſternheit des Menſchen, in der er die Richtung auf jenen Trieb fürs Leben nimmt, und dieſe Lüſternheit iſt eine moraliſche Schwäche; ſie findet ſich insbeſondere bei Greiſen, denen andere Leidenſchaften, welche die Jugend und Jugendkraft vorausſetzen, vergangen ſind. — Merkwürdig iſt hierbei das Beiſpiel zweier überaus thätigen Männer. Napoleon, der zwar nicht ins Greiſenalter kam, aber immer als Kaiſer wie als Lieutenant gegen alle Genußmittel gleichgültig war und kurze Mahlzeiten hielt, und Friedrich II. von Preußen, bei dem es in früheren Jahren ebenſo war; als er aber alt wurde, und nach dem Kriege ſein Reich mit großer Thätigkeit verwaltete und ſeine übrigen Leidenſchaften, die ihm ſonſt nachhingen, verſchwunden waren, da liebte er gutes Eſſen und Trinken ſo ſehr, daß er ſogar neue Speiſen erfand. In der Befriedigung des beſagten Triebes, deſſen Gewalt über den Menſchen von Natur groß iſt, kann er doch ſeine Freiheit beweiſen, ſo daß der Trieb ganz unter ſeine Herrſchaft kommt. Das unmittelbare Beweiſen dieſer Herrſchaft über jenen Trieb iſt das

Faſten, und eine chriſtliche Moral beſonders kann dieſen Akt der Freiheit nicht außer Acht laſſen.

§. 9.

Das Faſten

(τὸ νηστεύειν, Jejunium).

Wer nichts zu eſſen und nichts zu trinken hat, ſondern nur Hunger und Durſt, der faſtet nicht, ſondern er hungert und dürſtet nur, und darin iſt gar keine Freiheit. — Das Faſten iſt ein freiwilliges Thun, aber doch zugleich kein beliebiges, willkührliches, ſondern die einer Vorſchrift gemäße und freiwillige Enthaltung, abstinentia, von der Befriedigung des Selbſterhaltungstriebs als des Nahrungstriebs, entweder auf eine Zeit lang, oder in Anſehung gewiſſer Nahrungsmittel. Dieſe Enthaltung einer Vorſchrift gemäß kann eine Pflicht ſein, entweder direct aus dem Grunde des Geſetzes als des Princips jeder Pflicht, oder indirect aus dem Grunde des Glaubens. In letzterem Falle wäre ſie eine Religionspflicht, ſei es Glaubensmeinung oder Glaubenswahrheit, die ihr zu Grund liegt. In den polytheiſtiſchen Religionen, ſo viele Feſte die Völker haben mochten, kommt das Faſten nicht vor; Griechen und Römer z. B. hatten große, prunkvolle Feſte, aber an keinem ein Faſten. Nur die monotheiſtiſchen Religionen, namentlich die iſraelitiſche, haben nicht blos Feſte, ſondern auch Faſten. So die muhamedaniſche im Ramazan und die Chriſten, katholiſche und proteſtantiſche. Das Faſten iſt im Allgemeinen zu betrachten

1) als ein therapeutiſches Geſundheitsmittel,
2) als politiſches Erhaltungsmittel,
3) als asketiſches Tugendmittel.

ad 1) Das *Geſundheitsmittel* hat Bezug auf irgend eine Krankheit, in Anſehung deren das Faſten ein therapeutiſches, ein Heilmittel iſt, entweder

a) als **Präſervativ**, wenn die Krankheit z. B. eine epidemiſche iſt, und jeder von ihr angeſteckt zu werden beſorgen muß, präſervirt er ſich wohl vor der Anſteckung und vor der Krankheit ſelbſt, durch Enthaltung von gewiſſen Nahrungsmitteln, er ſchreibt ſich vor, den Selbſterhaltungs- als Nahrungstrieb nur beſchränkter Weiſe zu befriedigen. Die Vorſchrift iſt eine bedingte, und ob zwar eine freiwillige, doch keine willkührliche. So war es bei uns vor mehreren Jahren in Betreff der Cholera, es wurden zum voraus Mittel angegeben zur Verhütung der Krankheit, wozu die Enthaltung von gewiſſen Speiſen und Getränken gehörte. Iſt die Krankheit eingetreten, ſo kann das Faſten

b) ein Palliativ werden, indem der Menſch zwar zu eſſen und zu trinken fortfährt, aber in der Krankheit ſich aller ſtark nährenden und reizenden Nahrungsmittel enthält. Dieß Enthalten iſt ein reſtrictives Erhaltungsmittel, das ſo beſchränkte Faſten wirkt gegen die Krankheit mildernd, ſie ſchwächend, z. B. im Fieber. Endlich aber kann das Faſten auch

c) ein directes Heilungsmittel ſein, indem die Krankheit durch daſſelbe nicht nur geſchwächt, ſondern bekämpft und vernichtet wird, corrigitur. So in der Hungerkur. Als therapeutiſches Mittel hat das Faſten nicht die Beſtimmung eine Pflicht an und für ſich zu ſein, ſondern die Pflicht iſt die der Geſundheitspflege und der Wiederherſtellung der Geſundheit. Hier alſo bezieht ſich das Faſten auf eine Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt. Aber

ad 2) das Faſten *als politiſches Erhaltungsmittel* hat eine Beziehung von Jedem, der zu dieſem Mittel greift, hinweg auf andere; alſo in dieſem Punkte kommt die Socialpflicht in Betracht. Näher ſo: wenn mehreren Individuen, die etwa zu einem Gemeinweſen gehören, dermaßen die Nahrungsmittel zu mangeln anfangen, daß wenn ſie nicht alle verhungern wollen, keiner ſich ſatt eſſen darf, dann tritt für alle die Verbindlichkeit ein zu faſten, den Trieb nur kümmerlich zu befriedigen, ſo daß jeder ungeſättigt bleibt. Dieß tritt oft zur See bei der Schiffsmannſchaft ein; das merkwürdigſte Beiſpiel der Art hat der engliſche Capitain jetzt Admiral Bligh mit ſeiner Mannſchaft erlebt. Es kann aber auch das ganze Volk ſein, dem dieſe Verbindlichkeit auferlegt wird; wenn z. B. ein Mißjahr entſteht, eine Viehſeuche um ſich greift, ſo fehlen die Lebensmittel, eine Hungersnoth iſt nah oder da, was iſt da zu thun? Für die nächſten Jahre muß man ſorgen in der Hungersnoth, daß das Saatkorn nicht ausgeht, daß das letzte Stück Vieh nicht fehlt, zur Hungersnoth alſo kommt auch das Bedürfniß des Faſtens.

ad 3) Als asketiſches Tugendmittel bezieht ſich das Faſten

a) auf die Willensfreiheit des Menſchen und

b) auf ſein Gefühl.

ad a) Dem Guten widerſetzt ſich in der Welt und in dem Leben der Menſchen das Böſe (Vergl. Allgemeiner Theil der Moral §. 23.). Der Menſch ſelbſt iſt zum Guten verpflichtet und beſtimmt, er hat die Pflicht Recht zu thun und nur das Gute zu vollbringen, die Verbindlichkeit das dem Recht entgegenſtehende Unrecht, das dem Guten ſich entgegenſetzende Böſe zu bekämpfen und zu vernichten. Dieſe Verbindlichkeit liegt ihm ob in ſeiner Willensfreiheit, er will wohl das Gute, aber er unterläßt es zu thun; im Leben des Menſchen alſo erhebt ſich ein Kampf gegen das Böſe überhaupt, und dieſer Kampf iſt und heißt Tugend. Vergl. Epheſ. 6, 7—15. 1. Theſſ. 5, 5—8. Aber zu einem ſolchen Streite und Widerſtreit gegen das Böſe gehört Kraft, gehört ein freier Wille, der zugleich ein energiſcher iſt; denn nur der ſtarke Wille iſt der über das Böſe ſiegreiche. Nun aber iſt der Selbſterhaltungstrieb in ſeinen drei Beſtimmungen als Nahrungs-, Schlaf- und Bewegungstrieb ein ganz natürlicher, und als ſolcher weder gut noch böſe, den Trieb alſo hat der Menſch nicht zu bekämpfen, nicht zu beſiegen, wie wenn er dem Guten Widerſtand leiſte, als ob er das Böſe wäre, — in ihm, dem Triebe, in ſeiner Befriedigung hat der Menſch nur Maaß und Ziel zu halten, aber er hat nicht der Befriedigung des Triebes ſich zu enthalten. Indeſſen dieſer dem Menſchen von Natur immanente Trieb übt doch über ihn eine Gewalt und Herrſchaft aus, es iſt der Hunger, der Durſt ein mächtiger Trieb, und wie das Thier, ſo auch ſteht der Menſch von Natur unter der Gewalt dieſes Triebes. Um den Trieb zu beherrſchen, muß der Wille des Menſchen große Energie haben, aber der Wille iſt nun urſprünglich ſchwach, woher ſoll ihm nun die Kraft und Energie kommen? Daher daß der freie Wille ſich übt, daß eine Askeſe ſtatt findet. Und woran übt der Menſch ſeinen freien Willen? Am Triebe, an der Macht und Gewalt deſſelben; das, daß er ſich der Befriedigung ſeines Triebes enthält, das iſt ein asketiſches Tugendmittel, keine Tugend, aber ein Mittel zu derſelben, wodurch der Wille Kraft gewinnt. Aber jenes freiwillig der Befriedigung des Selbſterhaltungstriebs ſich enthalten iſt, was den Nahrungstrieb betrifft, das Faſten, worin ſich die Willensfreiheit des Menſchen bewährt; das Thier kann ſich nicht enthalten, der Menſch kann es, er kann Speiſe ſehen, aber er iſt nicht, auch wenn er Hunger hat, wenn er nicht will. Alſo gleich in dieſem Anfang beweiſt das Faſten ſich als eine ſittliche Bewegung des Menſchen und beweiſt ſich ſein Wille als ein, wenn auch noch in geringem Grade, ſtarker Wille; Kinder vermögen das noch nicht zu leiſten. Wenn nun ein ganzes Volk noch der Thierheit ganz nahe iſt mit ſeiner Vernunft, ſeinem Verſtand und Willen, wenn es noch auf der Stufe der Brutalität und Rohheit ſteht und doch bereits als eine Geſellſchaft einzelner Individuen unter Geſetze geſtellt wird, ſo kann es die Weisheit des Geſetzgebers mit ſich bringen, daß er das Geſetz gibt für das Volk, von Zeit zu Zeit ſtrenge Faſten zu halten, damit es die Freiheit ſeines Willens an ſeinem eigenen Lebenstriebe übe. Das Faſten iſt ſo ein Uebungsmittel der Tugend; das Volk braucht mehr Kraft des Willens, darum muß der Wille geübt werden. Ein ſolcher Geſetzgeber bezweckt alſo mit der Inſtitution des Faſtens, eine Bildung aus der Rohheit zur Freiheit und Energie des Willens. Die griechiſchen und römiſchen Geſetzgebungen haben ihren Völkern kein Geſetz über das Faſten gegeben, denn die Völker, welchen ſie galten, waren ſchon aus der tiefen Roheit heraus, Spartaner, Athenienſer, Etrurier hatten ſchon die Willensenergie. Aber die Orientalen von der Hitze ſtärker afficirt und irritirt, roh, barbariſch, die bedurften, wenn es zu einer tüchtigen Verfaſſung kommen ſollte, dieſes Inſtituts. Moſes und Mohamed gaben daher Geſetze in Bezug auf das Faſten nach der Beſchaffenheit ihres Volks. So wird denn vom Geſetz und der Weisheit her das Faſten wo nicht zur Sitte, doch zur Obſervanz. Die Völker behalten, was einmal Inſtitution geworden, aus Pietät bei, die Juden hatten zur Zeit Chriſti noch beſtimmte das Faſten angehende Geſetze und Chriſtus ſelbſt erfüllt das alte Geſetz als ein herkömmliches. Vergl. Ev. Matth. 6, 16—18. Hier ſagt er, wie gefaſtet werden ſolle, aber nicht, daß es etwas weiter bedeute. Auf der Stufe ſittlicher Willenskraft hört das Faſten auf, ein nothwendiges Uebungsmittel zur Tugend zu ſein, und wird es nach und nach abgeſchafft, oder ſchafft es ſich ſelbſt ab; wird es hingegen auch noch auf jener Stufe beibehalten, ſo kann das nur von denen geſchehen, welche das Tugendmittel mit der Tugend ſelbſt dergeſtalt verwechſeln, als gäbe der Menſch ſich durch dieſe Handlung einen höheren Werth. Das kann der Fall nur in dem Aberglauben ſein, der meint Gott damit einen Gefallen thun zu können. So iſt bei den Proteſtanten das Faſten als ein wahrhaft aſketiſches Tugendmittel nach und nach in Abgang gekommen; bei den Katholiken nicht, ſie haben wie die Juden und Mohamedaner ihre Feſttage und Faſttage. Aber unter ihnen iſt der Unterſchied im Urtheil über das Faſten ſehr groß; in der griechiſch-katholiſchen Kirche findet das Faſten ebenſo ſehr ſtatt, als in der römiſch-katholiſchen, aber der Griechiſch-Katholiſche, z. B. der Ruſſe, urtheilt über die, welche an Faſttagen nicht faſten bei weitem milder, als die Römiſch-Katholiſchen. In dieſem Aberglauben iſt nicht unbeachtet zu laſſen, daß der Menſch meint, Gott damit einen Dienſt zu erweiſen; der Hunger quält, er hält in dieſer Meinung die Qual aus. Hier fängt der Aberglaube an, der auch z. B. den Schlaftrieb beherrſchen ſoll, ſo in der Mönchsregel, wo Nachts die Horen geleſen werden, daſſelbe gilt vom Bewegungstrieb, beſonders im Orient, zum Theil noch, zum Theil in alter Zeit, ſelbſt noch bei Ausbreitung der chriſtlichen Religion (die Styliten).

ad b) In der Befriedigung des Selbſterhaltungstriebs iſt ein Gefühl und zwar ein Gefühl der Luſt, ein mehr oder weniger angenehmes Gefühl. Aber der Menſch, deſſen Trieb mit Luſt befriedigt wird, iſt und kann zu gleicher Zeit noch in andern Gefühlen ſein, in Affecten, wie dieſe

1) energiſche Affecte, Affecte der wackern Art z. B. Aerger, Zorn, Rachgefühl ſind. Wenn in ſolchem Affect der Selbſterhaltungstrieb als Nahrungstrieb ſich regt, und es ſteht Eſſen vor ihm, jenachdem der habitus iſt, ſo greift er zu, und übernimmt ſich, oder er läßt es ſtehen, mag nicht eſſen, nicht trinken.

2) Andere Affecte und Gefühle ſind ſchwächere, und in dieſen vergeht den Menſchen die Luſt zu eſſen und zu trinken. Es hat jemand einen großen Verluſt erlitten an Gütern, Habe, das ſchmerzt ihn, macht ihm großen Verdruß, er hat immer die Vorſtellung: das habe ich verloren und darüber vergeht ihm Eſſen und Trinken. Dieſer Verluſt betrifft bloß äußere Dinge, aber es kann der Verluſt auch eine Beziehung vom Sinnlichen hinweg haben auf das Sittliche. Der Familie ſtirbt z. B. der Vater, das Verhältniß zum Vater iſt ein ſittliches, da iſt mit dem Verluſt ein ſehr ſtarkes Gefühl der Trauer (moeror animi)

verknüpft und in dieſem Gefühl vergeht den Familiengliedern alle Luſt zum Eſſen und Trinken.

3) Die Reflexion des Menſchen auf ſich ſelbſt in dem, was er gethan oder unterlaſſen hat, kann ein Gefühl der Unluſt anregen über ihn, er ſtellt eine Unterſuchung an über das, was er beſchloſſen, gewollt oder gethan hat, er findet in ſich mehr oder weniger Vergehungen, er hat gelogen, verläumdet, das Gewiſſen rührt ſich, und in dieſem Gefühl ſieht er ſich gedemüthigt, es entſteht das Gefühl der Niedergeſchlagenheit, der Reue; in ihr, wenn ſie zur Buße wird, vergeht dem Menſchen auch wohl die Luſt zum Eſſen und Trinken, er enthält ſich unwillkührlich deſſelben und was zuerſt unwillkührlich geſchieht, kann zum Geſetz werden, — das iſt das Faſten, welches auch in der proteſtantiſchen Kirche lange beſtand, z. B. am Bet- und Bußtage, der zugleich ein Faſttag war.

Anmerkung. Das Faſten iſt ein Mittel zur Uebung für die Tugend, aber an ſich nicht ſelbſt eine Tugend.

1) Doch kann es Fälle geben, wo daſſelbe eine Tugend wird, z. B. es ſoll einer von andern dadurch, daß ſie ihm alle Nahrung entziehen, gezwungen werden, ſeine Pflicht zu verletzen, aber er läßt ſich nicht zwingen, er leidet Hunger, er faſtet, damit er die Pflicht nicht verletze. Ihm iſt z. B. ein großes Geheimniß anvertraut, als Soldat; er wird gefangen, der Feind weiß das und ihm liegt daran, es zu wiſſen, man quält ihn, er läßt ſich aber nicht zwingen. Oder die vorhandene Nahrung reicht zwar hin zur Sättigung der beiden Kinder einer Mutter, aber nur nothdürftig und nur für zwei; ſie entzieht ſich die Nahrung, ſie leidet Hunger, damit ihre Kinder nicht ſterben müſſen, hier iſt das Faſten eine Tugend.

2) Es kann aber auch dem Faſten der Schein einer Tugend gegeben werden, und zwar in der Meinung und in dem Urtheil der Menſchen, daß durch daſſelbe der, welcher es übt

und vollbringt, damit eine beſondere Reinheit und Heiligkeit beweiſe und bewähre; er alſo faſtet, um ſich dieſen Schein der Reinheit und Heiligkeit zu erhalten, — da iſt das Faſten eine erheuchelte Tugend, der Menſch ein Scheinheiliger, ein Heuchler. Gegen dieſes Faſten ſpricht Chriſtus Ev. Matth. 6, 16. Die Phariſäer verzehren das Gut der Wittwen und Waiſen, bei denen ſie ſich einſchleichen, die *ἄσκησις* verwandelt ſich bei ihnen in die *ὑπόκρισις*.

3) Ein ſittliches iſt das Faſten mit Bezug auf Traurigkeit einerſeits und auf Willensfreiheit andrerſeits. Aber es kann ihm in der Meinung der Menſchen noch eine andere Beziehung gegeben werden, dann iſt es zwar nicht Scheinheiligkeit, aber ein ſittlich ganz indifferentes und der Religion ganz überflüſſiges. So z. B. im Abendmahlritus bei den Katholiken. In der katholiſchen Kirche iſt er durch die Lehre von der Transſubſtanziation bedingt. Der Prieſter, welcher die Funktion hat, der Gemeinde das Abendmahl zu communiciren, weiht die Hoſtie und ſein Gebet iſt die Verwandlung derſelben in Leib und Blut Chriſti. Die Gläubigen, indem ſie das Abendmahl nehmen, nehmen Chriſtus ſelbſt in ſich auf, er in ſeiner göttlichen Natur wird von ihnen genoſſen, und da iſt die fernere Meinung, daß ſolche himmliſche Speiſe nicht durch irdiſche dürfe verunreinigt werden. Ebenſo der Prieſter, er muß vor dem Meßopfer nüchtern ſein. Wo aber jene Meinung verſchwindet, daß eine ſolche Verwandlung vor ſich gehe, da verſchwindet auch das Faſten. Dem Faſten kann noch eine andere Beziehung gegeben werden, es geht an ſich den Selbſterhaltungstrieb an, es kann ihm aber auch eine Beziehung auf den Geſchlechtstrieb gegeben werden, und da entſteht der Schein, als ob es hier ein Tugendmittel ſei, aber auch nur der Schein, denn es iſt die Meinung, daß wenn der Menſch zu obſcönen Gedanken geneigt ſei, lüſterne Gedanken ſich in ihm erheben, es gerathen ſei, mitunter zu faſten und jene Geſchlechtsluſt zu

bekämpfen. Aber dieſe wird bekämpft durch Arbeitſamkeit und Mäßigkeit. Vergl. Röm. 13, 14.

§. 10.

Die Keuſchheit.

Vergl. Galat. 5, 22. 2. Corinth. 6, 4—6. 1. Timoth. 4, 12. 5, 2.

Der unmittelbare und nächſte Gegenſtand dieſer Pflicht iſt der Geſchlechtstrieb; er, ein Naturtrieb, wie der Selbſterhaltungstrieb auch. Beide verhalten ſich einerſeits zu den Individuen, deren Triebe ſie ſind, andrerſeits zu einander in einem und demſelben Individuum. Für die Erkenntniß des Geſchlechtstriebs iſt auf jenes Verhältniß einerſeits und andererſeits zu reflectiren.

a) Der Geſchlechtstrieb iſt das Princip der Entſtehung des Individuums, und der Selbſterhaltungs- beſonders als Nahrungstrieb iſt die Bedingung ſeiner Entſtehung. Mit der Befriedigung des Geſchlechtstriebes bezweckt die Natur durch die Individuen, deren Trieb er iſt, die Erhaltung der Gattung, zu welcher ſie gehören, und durch den Selbſterhaltungstrieb bezweckt ſie die Erhaltung dieſer Individuen ſelbſt in dieſer ihrer Gattung. Der Naturzweck iſt erreicht, wenn durch Befriedigung des Geſchlechtstriebes neue Individuen entſtehen. Dann ſind die Individuen, mittelſt deren ſie entſtanden, überflüſſig geworden und vergehen, die Natur hat ſie gebraucht und verbraucht ſolcherweiſe, daß alsbald nach der Befriedigung des Triebes die Individuen hinſterben. So ſchon in der Pflanzenwelt und ſo auch in der Thierwelt, vorausgeſetzt, was jene betrifft, daß in ihr, wie es die Theorie der Phyſiologie iſt, ein Geſchlechtsſyſtem ſtattfindet, daß Pflanzen männlichen und weiblichen Geſchlechts ſind. Die ſchwächeren, niedrigeren Pflanzenarten werden erhalten durch den Pflanzen- als Propagationstrieb, während die einzelnen Pflanzen-Individuen, ſo wie der

Trieb befriedigt iſt, verwittern, vergehen. So mit den meiſten Getreidearten; ſteht das Korn in der Aehre und wird reif, ſo ſtirbt der Halm ab, das Korn im Halm iſt das Individuum, der Halm vergeht. Iſt die Pflanze zu den perennen Pflanzen gehörig, ſo propagirt ſich die Art und der Baum hält zugleich aus, er überlebt Jahre. So auch in der Thierwelt; in jedem Jahre ſtirbt eine ganze Inſektenwelt hin, nachdem ſie Eier gelegt und ihren Geſchlechtstrieb befriedigt hat, mit der höheren Thierwelt verhält es ſich aber wie mit den höheren Pflanzenarten. Beide Triebe haben alſo zu den Individuen, deren Triebe ſie ſind, das Verhältniß des einen Princips mit Bezug auf den Zweck, des andern Bedingung mit Bezug auf das Mittel zu dem Zwecke des erſten zu ſein. Nahrung iſt conditio sine qua non in der Pflanzen- und Thierwelt.

b) Beide Triebe ſind einem und demſelben Individuum immanent und ſo entſtehen zwei Fragen:

1) wie verhalten beide in ihm ſich zu einander?

2) wie verhält das Individuum ſich zu ihnen?

ad 1) Die erſte Frage beantwortet ſich in folgenden zwei Hauptpunkten:

α) Der Selbſterhaltungstrieb hat die Beſtimmtheit des Einzelnen; denn er bedingt die Entſtehung und Erhaltung des Individuums; der Geſchlechtstrieb dagegen hat die Beſtimmtheit des Allgemeinen; denn er bezieht ſich auf die Gattung, ihr Beſtehen ſeinerſeits bedingend, die Gattung aber iſt das Allgemeine. Der Trieb in jener Beſtimmtheit iſt jedoch kein abſtract allgemeiner wie eine Anzahl, ein numeriſch Allgemeines, wenn man z. E. ſagt ein Tauſend; ſondern die Allgemeinheit jenes Triebes iſt die concrete, eine generiſche. Gegen das concret Allgemeine nun iſt das Einzelne das Schwache und gegen das Einzelne iſt das Allgemeine das Starke oder Mächtige. So z. B. wenn das ſo Allgemeine die Republik, das Gemeinweſen, der Staat, die Regierung wäre, dagegen vermag kein

Universitäts-Bibliothek München

Individuum, kein Einzelner Etwas; darauf verlaſſen ſich die nordamerikaniſchen Freiſtaaten mit ihrem Präſidenten. So auch hier von Natur aus, d. h., weil er die Beſtimmtheit des concret Allgemeinen hat, iſt der Geſchlechtstrieb mächtiger, als der Selbſterhaltungstrieb. Das iſt ſein Verhältniß zu dem Selbſterhaltungstrieb, welches auch durch die Beobachtung beſtätigt wird. Das Thier, wenn der Geſchlechtstrieb rege iſt, hört auf, wenn es ſonſt furchtſam iſt, furchtſam zu ſein, es wird muthig, als ob ihm an der Selbſterhaltung nichts läge; der Geſchlechtstrieb verdüſtert ihm die Sinne; z. B. der Auerhahn kann ſchwer ertappt werden, iſt ſchwer zu ſchießen, aber iſt der Geſchlechtstrieb rege, dann geht's; der Jäger wartet daher bis er falzt, d. h. im Geſchlechtstrieb iſt. So der Hirſch in der Brunſt, ſonſt iſt er furchtſam, aber da geht er auf den Jäger los.

β) Von der Beſtimmtheit des Allgemeinen aber iſt im Geſchlechtstrieb die Beſtimmtheit des Einzelnen alſo die des Selbſterhaltungstriebs doch nicht getrennt. Auch in der Brunſt hat das Thier Hunger und Durſt und befriedigt den Selbſterhaltungstrieb als Nahrungstrieb. Aber es findet zugleich von Natur aus eine Subordination ſtatt, entweder einerſeits des Einzelnen unter das Allgemeine im Geſchlecht, — dann iſt er der Zeugungstrieb und in Anſehung des Individuums, deſſen Trieb er iſt, der Trieb des Männlichen; oder die Subordination jenes Triebes iſt die des Allgemeinen unter das Einzelne, — dann iſt er der Empfängniß- und in Anſehung des Individuums der weibliche Geſchlechtstrieb. Aber in dieſer relativen Einheit des Geſchlechts- und des Erhaltungstriebes iſt der Trieb ein gedoppelter Widerſpruch. Das Einzelne in der Unterordnung unter das Allgemeine iſt von dem Allgemeinen nicht nur verſchieden, ſondern ihm auch entgegen und ebenſo umgekehrt. In einem und demſelben Individuum kann dieſer Widerſpruch nicht ſtatt haben, daher hat die Natur ihn vertheilt an zwei Individuen derſelben Art, an das männliche und weibliche

Das männliche iſt das Erzeugende, das weibliche das Empfangende, und indem der Trieb mittelſt beider Individuen ſich befriedigt, indem alſo erzeugt und empfangen wird, entſteht ein drittes Individuum. Zwei Individuen pflanzen die Gattung fort, das iſt ihr Verhältniß zu einander.

ad 2) Auch dieſe zweite Frage beantwortet ſich in zwei Punkten.

α) Zum Selbſterhaltungstrieb verhält das Individuum in ſeiner Entſtehung und Erhaltung ſich als zu dem Wirklichen, d. h. indem das Individuum entſteht und beſteht, iſt in demſelben der Selbſterhaltungstrieb als ein wirklicher wirkſam. Zum Geſchlechtstrieb verhält ſich das Individuum bei ſeiner Entſtehung und Entwickelung als zu dem blos möglichen. Alſo das Verhältniß beider iſt das des Möglichen zum Wirklichen, und des Wirklichen zum Möglichen. Im Individuum wird der Geſchlechtstrieb nicht eher ein wirklicher, obwohl er ſeiner Möglichkeit nach ihm immanent iſt, bis das Individuum mittelſt des Selbſterhaltungstriebes ſich entwickelt und vollendet hat. Erſt im ausgewachſenen Thier regt ſich daher der Geſchlechtstrieb, während der Selbſterhaltungstrieb ſich gleich bei der Entſtehung regt. So findet es ſich in der Natur, ſo bei dem Menſchen; es iſt ſchlimm, wenn bei dem Knaben durch Verführung der Geſchlechtstrieb früher als er ſich von ſelbſt regt, angeregt wird. Sodann

β) bei der in der Beantwortung der erſten Frage betrachteten Unterordnung bezieht das Individuum ſich auf ihn, wenn die Unterordnung die des Allgemeinen unter das Einzelne iſt. Das Schwächere, und wie für ſeine Erhaltung, ſo auch für die Erhaltung des von ihm concipirten und aus ihm geborenen Individuums Furchtſame, iſt die Mutter und ihr Trieb geht wie auf die Erhaltung ihrer ſelbſt, ſo auch auf die ihrer Jungen. In der Subordination des Einzelnen unter das Allgemeine, wo der Geſchlechtstrieb mächtiger iſt, als der Selbſterhaltungstrieb, iſt das Individuum das ſtärkere und gegen jenes das muthigere. Das nämliche Thier, wenn der Zeugungstrieb rege wird, iſt nicht nur das unerſchrockene, ſondern auch zum Angriff gegen jedes andere Thier deſſelben Geſchlechts bereit, die männlichen kämpfen mit einander um die weiblichen, ſie ſiegen und belegen das weibliche Individuum; ſo das Thier im Kampf mit andern ſeines Geſchlechts. Es hat eine moraliſche Beziehung auf dies Natürliche im Urtheil des Menſchen, wenn das Weib verachtet wird, welches dem Manne eine Liebeserklärung thut; er in der Heftigkeit iſt wohl, ſo zu ſagen, berechtigt, ſeinen Geſchlechtstrieb nicht zu verhehlen, aber das Weib, die ſchwächere, welche ſich einem Manne anträgt, iſt kaum thieriſch, beſtialiſch, geſchweige human. Aber der Geſchlechtstrieb als ſolcher iſt doch nicht der ſittliche Gegenſtand jener Pflicht, ſondern nur ihr nächſter, ihr blos natürlicher; denn dem Menſchen ſind zwar wie dem Thiere auch in ſeiner Individualität beide oft genannte Triebe immanent, allein er iſt doch kein Thier, er iſt kein animaliſches, ſondern vielmehr ein intelligentes Subject; im Thiere wird und wirkt der Geſchlechtstrieb unbewußt und iſt ſeine Befriedigung eine eben ſo unbewußte, daher in dieſer Befriedigung keine Schmach und keine Schande liegt, dem Menſchen aber geht dieſer wie jeder Trieb aus der Unbewußtheit heraus, wird ein bewußter und verliert im Bewußtſein oder Bewußtſeienden, die Form, die er als Trieb hat, er hört auf Trieb zu ſein. Das iſt der natürliche Gang, dieſer kann aber durch die Willensfreiheit des Menſchen ein unnatürlich verkehrter werden, wenn der Menſch ſich den Trieb zum Bewußtſein bringt und ihn als ſolchen im Bewußtſein hält und erhält. Nach jenem natürlichen Gange aus der Unbewußtheit ins Bewußtſein verliert der Trieb ſeine Form und wird Neigung, Geſchlechtsliebe. Der dieſe Liebe zum Princip habende Geſchlechtstrieb und als dieſe Liebe iſt Gegenſtand der Keuſchheit. Die Pflicht der Keuſchheit hat wie jede andere Pflicht zu ihrer

Bedingung die Willensfreiheit des Menſchen, das Sollen, die unbedingteſte Pflicht ſetzt das freie Wollen voraus; es iſt demnach die Willensfreiheit, die im Verhältniſſe ſteht zum Geſchlechtstrieb. Das Verhältniß ſelbſt iſt

a) ein **unmittelbares**. Das Princip der Pflicht für den Menſchen in dieſem unmittelbaren Verhältniſſe iſt das Geſetz als Verbot, und die Pflicht aus dieſem Princip iſt eine negative, in ihrer Negativität eine unbedingte. Sie kann ſo ausgeſprochen werden: enthalte dich ſchlechthin der Befriedigung des Geſchlechtstriebs als ſolchen. Der Grund, aus welchem das Geſetz ſelbſt der Grund dieſer Pflicht iſt, muß ein vernünftiger Grund ſein, das deutet ſchon die Frage an, die der Menſch, an deſſen Willen das Geſetz geht, thun kann: warum ſoll ich mich der Befriedigung des Geſchlechtstriebs als ſolchen enthalten? Der Grund iſt dieſer: in ſeiner Willensfreiheit iſt der Menſch kein bloß natürliches oder animaliſch lebendes, ſondern ein intelligentes perſönliches Subject, das Weſen des Menſchen iſt geiſtig, und in ſeiner geiſtigen Weſenheit hat er einen freien Willen. Aber dieſer Weſenheit und dem freien Willen iſt es zuwider, ſich in die Natürlichkeit herabzuſtürzen, in welcher die Thiere ſich bewegen, das hieße dem freien Willen ſich widerſetzen, und darin würde der Geiſt ſeine Freiheit einbüßen. Die Befriedigung des Geſchlechtstriebes als ſolchen von Seiten des Menſchen wäre dieſes in die Sphäre des Natürlichen ſich herabſtürzen; daher das Verbot: es enthalte ſich jeder der Befriedigung des Geſchlechtstriebs als Triebes. Das wäre demnach, wenn der Menſch gemäß dieſem Gebote beſchließt und handelt, die Keuſchheit negativ, und dieſe Weſenheit iſt ſo charakteriſtiſch, daß **Melanchton** ſagen konnte: Deus a Diabolo differt castitate. — Aber des Menſchen Pflicht iſt doch nicht, ſich der Befriedigung ſeines Selbſterhaltungstriebes als ſolchen zu enthalten. Sein Eſſen und Trinken, ſein Schlafen und ſich Bewegen iſt die natürliche Befriedigung eben jenes Selbſterhaltungstriebes, und dieſer Befriedigung ſteht nichts entgegen bis zu den Schranken der Mäßigung. Warum ſoll es nun nicht auch hier heißen: ſei nur mäßig in der Befriedigung des Geſchlechtstriebes? Darum: die Befriedigung des Selbſterhaltungstriebes hat den Zweck, daß das Individuum, deſſen Trieb er iſt, geſund und daß es zur Arbeit durch verſtändigen Genuß befähigt bleibe; aber welchen Zweck hätte die Befriedigung des Geſchlechtstriebes als ſolchen? keinen andern, als die Büßung ſeiner Luſt, eine Entwürdigung des Menſchen, eine Herabwürdigung des Geiſtes. Die Befriedigung deſſelben durch den Menſchen, wie ſie die des Triebes iſt, iſt daher der Pflicht und der Willensfreiheit entgegengeſetzt, die Hurerei in allen ihren Formen. Zur Zeit der Entſtehung des Chriſtenthums war dieß Laſter in der Welt weit verbreiteter, als jetzt, ſo weit verbreitet es auch noch iſt. Die vorchriſtlichen Religionen hatten mit Ausnahme der moſaiſchen ſogar Inſtitute, welche auf die Befriedigung des Geſchlechtstriebes gingen. Dagegen ſpricht die Schrift aufs Nachdrücklichſte. Vergl. z. B. Röm. 1, 24—27. 1. Cor. 6, 9. u. 18. 10, 8. Es war dieſes Laſter nicht blos öffentlich geduldet, ſondern auch approbirt. — Jetzt wird das Laſter doch wenigſtens im Urtheile der Menſchen verachtet, wenn auch nicht in den Handlungen derſelben zurückgewieſen; denn es beſteht auch im Chriſtenthum noch im Ganzen und Großen, wie im Einzelnen, beſonders in großen Städten. Aber das Verhältniß jener Willensfreiheit zum Geſchlechtstrieb iſt

b) ein mittelbares, und darin hebt er ſelbſt ſich aus der Form, worin er Trieb iſt, heraus. Mittelbar nemlich bezieht ſich die Willensfreiheit auf den Geſchlechtstrieb durch die Liebe, welche die Willensfreiheit mit dem Geſchlechtstrieb vermittelt als die Geſchlechtsliebe, und ſo iſt der Trieb nicht mehr als ſolcher, ſondern als die Liebe der Gegenſtand für den freien Willen. In der Liebe als Geſchlechtsliebe beweiſet wohl der Trieb ſich noch wirkſam, aber nicht als Trieb, ſondern als jene

Liebe; daher, daß, wenn aus Liebe ein Mann ſich mit einem weiblichen Weſen vergangen, dies Vergehen bei Weitem nicht ſo verächtlich iſt, als wenn derſelbe Mann mit Huren ſich abgegeben hat. Jenes Vergehen findet in der Liebe einige Entſchuldigung, in der Büßung der Luſt im Bordell findet es keine; einen liederlichen Schuft verachtet man! In der Liebe nun einer natürlichen Neigung, aber nur des Menſchen, indem ſie eine Beziehung hat auf die Perſönlichkeit, die dem Thiere gebricht, iſt

1) bei ihrem Entſtehen und bei ihrer Entwicklung der Menſch ſich des Geſchlechtstriebes, ihrer Grundlage, noch gar nicht bewußt, er liebt; daß im Hintergrunde der Geſchlechtstrieb ſtehe, weiß, ahnet er nicht; dieß iſt die Liebe in der Willensfreiheit, und daß der Menſch ſich des Geſchlechtstriebs gar nicht bewußt iſt, das iſt die Liebe in ihrer Reinheit. Das iſt der Anſatz zur Keuſchheit, das purum iſt der Anſatz des castum. Aber im Mann iſt von Natur aus der Geſchlechtstrieb mächtiger, als im Weibe, in dem Manne bleibt daher, wenn in ihm die Liebe entſteht, jene Bewußtloſigkeit des Geſchlechtstriebes nicht; anfangs weiß er zwar nichts vom Geſchlechtstrieb, er liebt nicht um ſeinetwillen, er wird ſich aber deſſelben bewußt und fort iſt die Reinheit der Liebe. Aber wie er dieß merkt, ſo hat er ſeinen Willen gegen den Trieb zu richten, er muß ihn bekämpfen und über ihn ſiegen! Von Seiten des Weibes iſt der Trieb ſchwach, hier alſo bleibt es auch in der Liebe möglich, daß der Trieb ein unbewußter fortan bleibe und ſei, er waltet auch in der Liebe des Weibes, aber er muß nicht der bewußte werden, ſie hat keinen Kampf zu beſtehen, ja ſie kann Kinder zeugen, und doch kann der Trieb unbewußt und ſie in reiner Liebe bleiben. Wo das Gegentheil eintritt, wo ſie des Geſchlechtstriebes ſich bewußt wird, da iſt das Weib ausgeartet, ſie ſucht den Mann, um mit ihm den Geſchlechtstrieb zu be-

friedigen, ſie wird zur Hure und fällt in Verachtung. — Ebenſo wie in der Liebe der Trieb ein unbewußter iſt, iſt auch

2) die Liebe ſelbſt bei ihrer Entſtehung eine unbewußte auf Seiten beider Geſchlechter. Der Mann oder das Weib liebt, weiß aber noch gar nicht, daß es liebt; dieſe Bewußtloſigkeit gibt der Liebe jenes Myſtiſche, Geheime, was von ihr an ihr dann bemerkt wird und Gegenſtand der Kunſt, z. B. der Dichtkunſt werden kann. Dieſes Unbewußte der Liebe iſt das Zarte derſelben, amor tener, wie die Unbewußtheit des Triebes die Reinheit iſt. Aber dabei bleibt es nicht, ſei es im Manne oder Weibe; bei der Reinheit der Liebe kann es beim Weibe bleiben, bei der Zartheit bleibt es auch beim Weibe nicht. Auch das Weib wird ſich der Liebe bewußt, ihre Liebe im Bewußtſein tritt ins gemeine Leben ein, iſt aber noch immer eine ſittliche Beſtimmtheit des Menſchen, obſchon die des Zarten vergeht.

Die Pflicht der Keuſchheit ſelbſt in dieſem Verhältniß als unmittelbare hat zu ihrem Princip das Geſetz als Gebot und iſt daher die Pflicht als poſitive. Das ſetzt ſich ſo aus einander: ſich der Befriedigung des Geſchlechtstriebs als ſolchen enthalten iſt nur ſo viel als nicht unkeuſch ſein; hingegen in der Geſchlechtsliebe ſich ihre Reinheit bewahren, erhalten, oder die Reinheit derſelben wiederherſtellen, das iſt mehr als nur nicht unkeuſch ſein, das iſt das Keuſchſein ſelbſt, und der Ausdruck des Geſetzes als des Grundes der Pflicht kann der ſein: jeder ſei keuſch und züchtig, ſei du keuſch und züchtig, castus, pudicus, purus esto. In Anſehung des weiblichen Geſchlechts, welches angehend die Geſchlechtsliebe, dieſe in ihrer urſprünglichen Reinheit zu bewahren und zu erhalten hat, iſt ſchon das Wort und der Gedanke Keuſchheit anſtößig, wird einer wahrhaft keuſchen Jungfrau die Keuſchheit genannt, ſo wird ſie erröthen; denn das iſt eben die Reinheit der Geſchlechtsliebe, des Geſchlechtstriebs ſich nicht bewußt zu ſein. Bei dem Manne verhält ſich das anders, da die Reinheit ſeiner Liebe verloren werden kann durch das

Bewußtſein, ohne daß er im ſittlichen Gefühle verletzt würde und hiermit ſchon unkeuſch wäre; in Anſehung des Mannes kann es daher heißen ins Angeſicht: ſei keuſch und züchtig. Das Weib ſpricht nicht davon, wohl aber der Mann, ja er kann ſich deſſen rühmen, daß er ſich der Keuſchheit befliſſen habe. Aber wodurch bewahrt ſich der Menſch in der Reinheit ſeiner Geſchlechtsliebe, oder wodurch erhält er ſich in ihr, und wie ſoll er ſich, iſt ſie geſtört, nachdem er ſie wieder errungen hat, verhalten? Antwort: dadurch, daß jene poſitive Pflicht, keuſch zu ſein, ſelbſt wieder die Beſtimmtheit der negativen enthält, daß in dem Gebot der Pflicht zugleich das Verbot ebenderſelben iſt. Dieß Verbot war in dem unter a) betrachteten Verhältniß das den Geſchlechtstrieb als ſolchen nicht befriedigen zu wollen, hier iſt es das Gebot, ſich aller Vorſtellungen, Gedanken und Reden zu enthalten, welche den Geſchlechtstrieb betreffen. Das weitere iſt ſelbſt in der Geſchlechtsliebe und ohne Bezug auf den Geſchlechtstrieb, die Vorſtellungen, die auf die Liebe gehen, von ſich abzuhalten mit ſeiner Liebe und ihrem Gegegenſtand ſich nicht beſchäftigen; — wo dieſes ſtatt hat, da iſt die Geſchlechtsliebe die phantaſtiſche. Hätte z. B. Werther ſich nicht immer mit der Braut und nachherigen Frau beſchäftigt, ſo hätte die Liebe nie den Grad der Leidenſchaft erreicht, in welchem er ſich eine Kugel vor den Kopf ſchoß. — Alſo alles, was auf den Geſchlechtstrieb geht in deinen Vorſtellungen und Gedanken, — das halte ab von dir! Aber in der Wiſſenſchaft und für ſie muß ſich der denkende Menſch doch mit dem Geſchlechtstriebe und der Geſchlechtsliebe beſchäftigen forſchend und unterſuchend? Allerdings, doch dieſe Forſchungen und Unterſuchungen haben nicht die Geſchlechtsluſt, nicht das Gelüſten zum Motiv, ſondern den Wiſſenstrieb und die Liebe zur Wahrheit. So muß der Arzt, der Krankheiten zu heilen berufen iſt, als Anatom die Geſchlechtstheile unterſuchen, als Phyſiolog die Natur derſelben, als Pſycholog den Geſchlechtstrieb zu begreifen ſtreben, allein er wird ſich, wenn er es um der Wiſſenſchaft und Wahrheit willen thut, jeder unreinen Vorſtellung enthalten. Das iſt freilich bald geſagt: es enthalte ſich jeder der unzüchtigen Vorſtellungen; aber wie ſteht es zu verhindern, daß ſolche Gedanken und Vorſtellungen nicht aufkommen? wie kann ich die Vorſtellungen abhalten, wenn der Trieb entſtanden iſt? Einfach dadurch, daß jeder, und das kann jeder, ſein Denken auf etwas anderes, namentlich aufs Geiſtige richtet, daß er ein ernſtes Geſchäft unternimmt und dabei treu hält; der Ernſt des Geſchäftes ſchon in der mechaniſchen Kunſt, vollends in der Wiſſenſchaft hält den, der ihn hat, von allem Gedankenſpiel in Bezug auf den Geſchlechtstrieb ab, er hat keine Zeit dazu. Müßiggang iſt auch hier des Teufels Ruhebank. Arbeitſamkeit und Fleiß laſſen jene Vorſtellungen und Gedanken nicht aufkommen. Hätte Werther mehr Ernſt beſeſſen und ein beſtimmtes Amt mit Ernſt und Fleiß verwaltet, — die Grillen wären ihm vergangen. Die heilige Schrift läßt die Pflicht von dieſer poſitiven Seite gar nicht unberührt, ſondern enthält in dieſer Beziehung ſehr ergreifende und eindringlich warnende Stellen. Vergl. Ev. Matth. 5, 8. 28. und 29. 15, 18—20. Bewahre dein Herz vor ſolchen Gedanken. Gal. 5, 19. Col. 3, 5—8. Das Verhältniß nun endlich

c) der Willensfreiheit zur Pflicht der Keuſchheit iſt zugleich ein Verhältniß der Individuen verſchiedenen Geſchlechts zu einander. In dieſem Verhältniß als einem Verhältniß der Menſchen zu einander, wie daſſelbe zugleich ein freies Verhältniß der Pflicht iſt, iſt es die Geſchlechtsliebe, welche die Individuen verſchiedenen Geſchlechts veranlaßt, eine Verbindung mit einander einzugehen, ſich zu vereinigen, und dieſe Vereinigung zweier Individuen verſchiedenen Geſchlechts mit einander mittelſt der Geſchlechtsliebe iſt die Ehe, conjugium. Sie iſt ein ſittliches Inſtitut und die Pflicht in Anſehung ihrer iſt eine Socialpflicht, weshalb erſt im zweiten Theil die Unterſuchung über die Ehe folgen wird. Aber die Ehe matrimonium, wird nun und nimmermehr recht verſtanden und begriffen, ohne daß die Pflicht der Keuſchheit als Pflicht eines jeden gegen ſich ſelbſt zuerſt begriffen und verſtanden ſei. Die Keuſchheit ſelbſt nemlich im Vollzug der ſie betreffenden Pflicht iſt die Bedingung der Ehe, aber doch nur die Bedingung und keineswegs iſt die Ehe ſelbſt das Princip der Pflicht eines jeden, keuſch zu ſein; ohne Keuſchheit keine Ehe, aber ohne Ehe Keuſchheit. Wenn die Ehe das Princip der Keuſchheit wäre, ſo könnte der, welcher nicht heirathet, leben wie er wollte. Durch Keuſchheit iſt die Ehe bedingt ſchon bevor ſie ſelbſt zwiſchen zwei Individuen eingegangen wird, und dann auch in der Ehe ſelbſt. Vor ihr ante matrimonium castitate opus est auf Seiten des Weibes, das Weib enthält ſich vor der Ehe, wie in ihr, aller Unkeuſchheit, ſonſt iſt die Verbindung mit dem Manne kein ſittliches Inſtitut, keine Ehe; eine unkeuſche und unzüchtige Perſon heirathet ein rechtſchaffener Mann nicht. Ebenſo auf Seiten des Mannes, obſchon die Männer meinen, ſie dürften Exceptionen machen, ein vor der Ehe unkeuſcher und unzüchtiger Mann, weil die Keuſchheit ihre Möglichkeit bedingt, kann keine Ehe eingehen. So auch in der Ehe, eine Ehe iſt keine Ehe, ſie hört auf ein ſittliches Inſtitut zu ſein, wenn dem Mann, wie z. B. nach dem Code Napoléon, erlaubt wird, eine Maitreſſe außer dem Hauſe zu halten, oder wenn der Italienerin der Cicisbeo verſtattet iſt.

Anmerkung. In wenigen Fällen iſt das Faſten eine Tugend, ſondern meiſt nur ein asketiſches Tugendmittel, — die Keuſchheit aber iſt durchaus eine Tugend und ganz und gar nicht ein asketiſches Tugendmittel; für eine Tugend wird ſie auch mehr als in einer andern in der chriſtlichen Religion anerkannt und zwar ſchon von der moſaiſchen, von dem alten Teſtamente her. Die heidniſchen Götter ſind in der Vorſtellung der Menſchen von ihnen mehr oder weniger unkeuſch, der Gott des Judenthums wie der des Chriſtenthums iſt heilig, und der Menſch, welcher ſich in einem ſittlichen Verhältniß zu Gott weiß, der, welcher keuſch ſein ſoll. Aber dieſe Keuſchheit hat nach ihrem Werthe durchaus nichts voraus vor allen andern Tugenden, z. B. vor den Tugenden der Mäßigkeit und Wahrhaftigkeit, und ein wahrhaftiger Menſch iſt ebenſo achtungswerth, als ein keuſcher. Aber in der römiſch-katholiſchen Kirche wird doch ein Unterſchied ſtatuirt zwiſchen der Keuſchheit und allen anderen Tugenden, welchem gemäß ſie einen Vorzug hat. Auf dieſes Statut der Kirche gründet ſich das Gelübde des Mönchs und der Nonne ſowie das des Prieſters, daß ſie keuſch ſein wollen, und daher die Vorſtellung, als wenn Mönch und Nonne und Prieſter durch die Keuſchheit einen Vorzug erhielten, wie ihn kein anderer Menſch zu haben vermag. Daß nun die Keuſchheit in dem Gelübde des Cölibats über alle andere Tugenden geſetzt wird, das iſt eine Glaubensmeinung, und dieſe Opinion iſt in der römiſch-katholiſchen Kirche ſo feſt gewurzelt, daß ſie der Glaubenswahrheit völlig gleichgeſtellt und zu einem Dogma geworden iſt. So lange das chriſtliche Volk in jener Kirche an dieſer Glaubensmeinung hält, ſo lange iſt die Aufhebung des Cölibats unmöglich; dieſe Meinung muß erſt aufgehoben ſein, dann erſt kann der Cölibat aufgehoben werden. — Im Kloſter, in der Klauſe iſt der Mönch und die Nonne geſchützt, wie in Anſehung ihres Lebens, ſo auch in Anſehung der Frömmigkeit und Sittlichkeit, und jenes Gelübde der Keuſchheit wird daher mittelſt der Clauſur leichter in Erfüllung gebracht, als draußen in der Welt und im gemeinen Leben. Alſo das Kloſter ſchützt nach ihrer Meinung gegen Unzucht und auch die Kleidung des Mönchs und der Nonne ſind indirect ein Schutzmittel dagegen, da ſie nämlich immer ihre Ordenskleidung tragen müſſen, ſind ſie auch von den Menſchen anerkannt. Außerdem ſchützt das Kloſter und die Kleidung ſie für den Selbſterhaltungstrieb.

§. 11.

Die Pflicht der Selbſtbeſchützung, der Selbſtſicherung.

(Vergl. §. 4.)

Für den Begriff dieſer Pflicht hat weder die lateiniſche noch griechiſche Sprache ein Subſtantivum, wodurch ſie ausgedrückt wird, ſondern nur die Infinitive im Griechiſchen ἀμύνειν, διασώζειν ἀπό τινος, im Lateiniſchen defendere se a rebus. In der Bibel wird dieſe Pflicht nirgends ganz ſpeziell berührt. Es können alſo hinſichtlich ihrer keine Stellen angeführt werden, doch gehört ſie in die chriſtliche Moral, ſo gut wie die andern. Der Menſch bedarf allerdings des Schutzes gegen den Menſchen, und das geht bis auf eine Pflicht, die ſie haben, ſich vor einander ſicher und gegen einander feſtzuſtellen; ſo baut z. B. das eine Volk Feſtungen zum Schutze gegen ſeine Nachbarn. Aber das geht an die Socialpflicht. Hier iſt die Pflicht zu betrachten als Pflicht des Menſchen, die er gegen ſich ſelbſt hat, des Schutzes bedarf er für ſich, wie gegen andere Menſchen, ſo auch gegen die Natur in ihren Elementen und in der Macht derſelben. Dieſe Elemente ſind Luft, Feuer, Waſſer, Erde; ihre Macht in Anſehung des Menſchen als des lebenden Subjects iſt ſehr groß, die Luft in ihren Zügen, Stürmen und Orkanen, das Feuer in ſeiner Hitze, das Waſſer in ſeinen Fluthen und Strömungen, die Erde ſelbſt, wenn ſie in ihrem Innern grollt und dröhnt, Feuer ausſpeit, und ſich erſchüttert in Erdbeben, — das ſind gewaltige Mächte, gegen welche der Menſch Schutz zu ſuchen hat. Das Mittel, ſich gegen die Elemente zu ſchützen, iſt wohl ſelbſt in der Natur, aber der Menſch muß es zum Schutzmittel machen, er muß es in ihr ſuchen, aus ihr ſich aneignen, und das vermag er nur mittelſt des Verſtandes, durch Naturkräfte ſtellt er ſich gegen die Macht der Natur ſicher. Das Thier wird auch geſichert gegen jene Naturgewalt, gegen die Unbillen der Witterung in der Höhle, gegen Hitze, Kälte baut es ſich einen Sicherheitsplaz, aber ohne dazu des Verſtandes und freien Willens zu gebrauchen; der Naturtrieb als Kunſttrieb treibt es dazu, eine Zuflucht gegen die Natur ſich zu ſuchen, und unmittelbar durch ſeine Natur iſt das Thier gegen die Natur geſchützt; ihm wachſen Haare, Wolle, Borſten, ihm wird ein Fell, wodurch es geſchützt iſt gegen die Einwirkungen der Natur. Nicht ſo mit dem Menſchen; die Natur ſchützt ihn nicht, ſondern ſie bietet ihm blos die Mittel dar, als ob ſie ſpräche: greife zu, ſei verſtändig, benutze die Mittel. Das Schutzmittel, das ſich der Menſch gibt, iſt im Allgemeinen ein dreifaches:

1) mit Bezug auf den Lebens- und Selbſterhaltungstrieb; in dieſer Beziehung hat das Mittel die Beſtimmtheit des Diätetiſchen.

2) Mit Bezug auf das moraliſche Gefühl und auf den Geſchlechtstrieb; in dieſer Beziehung iſt das Schutzmittel ein ethiſches.

3) Bezieht es ſich auf einen Trieb des Menſchen, den der Menſch vor der ganzen Thierwelt voraus hat, der nemlich lediglich auf die Form als ſolche, und auf die Anſchauung der Dinge in ihrer Form geht, auf den Kunſttrieb, wie er verſchieden iſt von dem Naturtrieb, wo nun Poeſie, Geſang, Malerei u. ſ. w. das Schutzmittel, in dieſer Beziehung auf die Form, auf welche der Trieb in der Anſchauung gerichtet iſt, wird, das hat die Beſtimmtheit des Aeſthetiſchen.

ad 1) Das Schutzmittel in der Beſtimmtheit des Diätetiſchen. Unter den verſchiedenen Zonen iſt die Einwirkung der Elemente an ſich die nemliche, aber dem Grade nach eine ſehr verſchiedene. Durch dieſe Verſchiedenheit wird das Schutzmittel, welches die Beſtimmtheit des Diätetiſchen hat, ſelbſt ein verſchiedenes. Zuerſt auf der Stufe, wo der Menſch ſich kaum vom Thiere zu unterſcheiden anfängt, ſucht der Menſch das Mittel auf und findet es, da geht es aber blos die Wohnung an, dieß iſt eine Höhle, er iſt der Troglodyte, — ſo lebt er wie die Mäuſe in ihren Löchern. Aber wie er ſich mehr und mehr auf ſich ſelbſt beſinnt, zu Verſtand kömmt, und beſonders wie er ſich auf ein ſolches natürliches Mittel beſinnt, und es gibt etwa keine Höhle, erfindet er es; da iſt es nach Verſchiedenheit des Climas verſchieden; der Beduine in Arabien webt ſich ein Zelt, das ſchützt ihn gegen die Hitze, der Neger am Senegal, wo es nicht wie in der arabiſchen Wüſte öde iſt, macht ſich eine Laube aus den Gewächſen und Stauden, die er findet; der Süd-Indianer, dem dieß Mittel nicht zu Gebote ſteht, findet das Bambusrohr, woraus er ſich die Wohnung flicht. Im hohen Norden wird das Schutzmittel natürlich ein anderes, ſo wie die harte Jahreszeit eintritt, muß der Menſch einen Zufluchtsort haben, da ſind keine Höhlen zur Wohnung, keine Kamele und Schafe für die Kleidung; was thut der Menſch da zum Selbſtſchutz? er nimmt was die Natur ihm gibt und bietet, er baut ſich eine Wohnung aus Schnee und Eis, ſo z. B. die Grönländer, urſprünglich auch wohl die Kamtſchadalen und Irokeſen; von der Kunſt der Wilden dabei finden ſich intereſſante Beiſpiele in der Beſchreibung der Reiſen der engliſchen Capitaine Parry und Roß angeführt. Die Wohnungen ſind aus Schnee und innen mit Fellen austapezirt. den mittleren Regionen iſt die Wohnung eine andere auch in Anſehung der Kunſt, Häuſer werden gebaut zum Schutz gegen die Macht der Elemente. So weit iſt das Schutzmittel ein blos natürliches, aber die Wohnung iſt der Aufenthalt für den Menſchen in ſeiner vernünftigen Thätigkeit als Menſchen, er lebt in ihr nicht blos um zu leben, ſondern um zu arbeiten, geiſtig und körperlich thätig zu ſein. Hier tritt nun das Moraliſche in das Diätetiſche hinein, die Pflicht das Schutzmittel ſo einzurichten, daß er nicht blos darin geſund und bequem leben, ſondern auch darin geiſtig ſtark werden und ſeine ihm als Menſch obliegende Thätigkeit und Arbeit verrichten kann. Der Arbeitſame treibt ſein Geſchäft nicht in Prunkzimmern, ſondern in den dazu eingerichteten Arbeitsſtuben, dieſe müſſen zum Arbeiten eingerichtet ſein, wie z. B. das Bureau. Das iſt bei dem Diätetiſchen das Ethiſche. In Anſehung der Kleidung verhält es ſich ebenſo. Der Menſch muß ſie erfinden auf einfache oder auf complicirte Weiſe; Hiob 1, 21. denn nakkend bin ich vom Mutterleibe kommen, und nackend werde ich dahin zurückkommen. Wo es das Clima leidet und der Menſch mit in dieſem Clima, wo ihn die Hitze nicht drückt, dort bleibt er nackt, wie die Wilden im Süden von Afrika, die Neger; aber wo es das Clima nicht leidet, iſt das Bedürfniß, ein Schutzmittel zu ſuchen gegen die Gewalt des Climas. Das Mittel iſt dem Stoff nach und in Anſehung ſeines Grades auch verſchieden, auch nimmt der Menſch verſtändig zu ſeiner Kleidung ein dem Clima angemeſſenes Mittel; die Indianer in Oſtindien tragen Seide und Baumwolle weil es leicht iſt, ſchwerere Stoffe können ſie nicht ertragen; im Norden trägt man Wolle, Pelze. Hierin iſt an ſich eben ſo wenig das Moraliſche, ſondern nur das Diätetiſche, blos Verſtändige. Aber wie die Wohnung, ſo hat auch die Kleidung eine Beziehung auf das Sittliche ſowohl was die Materie, als was den Schnitt betrifft und zwar wiederum auf die Arbeit. Für Männer faltenreiche Gewänder, weite Aermel, und ein Geſchäft, das Anſtrengung erfordert, paßt nicht, hier bringt die Arbeit, wozu jeder verpflichtet iſt, mit ſich, daß er ſein Kleid der Arbeit als dem Zweck gemäß einrichte. Auch hat die Form der Kleidung indirect einen Einfluß auf den Charakter des Menſchen. So erzählt Olivier in ſeiner Reiſe durch Griechenland und Aſien von den Türken in Syrien und Smyrna, daß ſie, wenn ſie ihre aſiatiſch-türkiſche Kleidung abgelegt hätten, ſehr rührig und lebendig ſeien.

ad 2) Das Schutzmittel in der Beſtimmtheit des Ethiſchen. An das Schutzmittel wird von dem Menſchen die Beſtimmtheit des diätetiſchen gebracht durch ſein natürliches Gefühl, nemlich durch das von den Elementen und ihren Einwirkungen; hingegen die Beſtimmtheit des Ethiſchen erhält das Schutzmittel durch das moraliſche Gefühl, jenes mit Beziehung auf den Selbſterhaltungstrieb, dieſes mit Beziehung auf den Geſchlechtstrieb. So lange nemlich der Menſch den Geſchlechtsunterſchied kaum ahnet, geſchweige kennt und weiß, ſo lange regt ſich auch jenes Gefühl nicht, aber ſobald er ſich dieſes Unterſchiedes bewußt wird, kann auch jenes Gefühl ſich regen. Die Kinder in den erſten zwei Lebensjahren wiſſen nichts vom Geſchlechtsunterſchied; iſt aber der Unterſchied zum Bewußtſein gekommen, ſo regt ſich jenes Gefühl als Schaam. Man macht daher Kinder nicht auf den Geſchlechtsunterſchied, ſondern nur darauf aufmerkſam, daß ſie ſich nicht entblößen und man erregt hiermit die Schaam, und das Gefühl der Schaamhaftigkeit, die ſich in das Geiſtige hineinzieht, kann nicht frühe genug geweckt werden. Das Bewußtſein von dieſem Unterſchied iſt das von den Geſchlechtstheilen; die heißen bei den Griechen τὰ αἰδοῖα, bei den Römern pudenda, bei uns die Schaam; das iſt das Sittliche der Sprache, die Keuſchheit derſelben, jene Glieder ſo zu bezeichnen. Das Schutzmittel hat die ethiſche Beſtimmtheit, die es hat, als das die Schaam verhüllende, den Geſchlechtsunterſchied aus den Augen rückende; aber iſt denn das Unverhülltſein und Bleiben jener Geſchlechtstheile eine Schaamloſigkeit? An ſich gewiß nicht! Wilde, Neger gehen zum Theil ganz nackt, zum Theil tragen ſie einen Gürtel, der die Schaam bedeckt; ſo ein nacktes Knäbchen, iſt das wohl ein Zeichen der Schaamloſigkeit? Ja, es bemerkt Sokrates oder Xenophon oder Plutarch, indem er die ſpartaniſchen Kampfſpiele berührt, anfangs hätten Jungfrauen und Jünglinge dieſe Kampfſpiele öffentlich gehalten und gegeben ganz nackt, ſpäter wären ſie erſchienen mit Gürteln, und darin ſei zu ſehen geweſen, daß die Schaam gewichen ſei; die Unſchuld war gewichen. Die Bekleidung in Beziehung hierauf bleibt aber nicht blos bei den Geſchlechtsgliedern, ſondern erſtreckt ſich weiter auf die andern Glieder, die der Menſch verhüllt. Da tritt wieder das Ethiſche ein im Gefühl der Schaam; im Orient gehen die Frauen ganz verſchleiert, Jungfrauen und Frauen haben das Geſicht verhüllt, nur der Hausherr darf ſie ſehen. Daß das ganze Individuum etwa bis auf Hände und Geſicht verhüllt ſei, hat noch eine Beziehung oder kann ſie haben auf den ernſten Charakter in der Beſtimmung, die das Individuum in dem geſelligen Leben hat; der Richter z. B. hörend, verhörend, verurtheilend, hat oder hatte eine dieſem Geſchäfte angemeſſene Kleidung, durch welche das Individuum als ſolches ſich gleichſam entzieht und nur die Perſon hervortritt. Ebenſo und noch mehr beim geiſtlichen Amte, der Geiſtliche im Amt ſteht da als Pfarrer, nicht als dieſer und jener.

ad 3) Das Schutzmittel in der Beſtimmtheit des Aeſthetiſchen. Auch dieſe Beſtimmtheit wird vom dem Menſchen an das Schutzmittel gebracht und zwar weder durch ſein natürliches, noch durch ſein moraliſches, ſondern durch ſein äſthetiſches Gefühl, daher ſie die Beſtimmtheit des äſthetiſchen iſt. Sie ſelbſt geht nicht den Inhalt, ſondern die Form des Schutzmittels an, und dieſe iſt eine nothwendige Form, ſie kann nicht fehlen, ohne daß das Schutzmittel aufhört zu ſein; es iſt eine freie Form, eine zufällige, die von Menſchen beliebte, wie es ſein äſthetiſches Gefühl mit ſich bringt. Dieſes Gefühl iſt das des Schönen und Erhabenen und wie durch Anderes, ſo unterſcheidet ſich der Menſch vom Thiere auch weſentlich durch dieß Gefühl des Schönen und Erhabenen. Von dieſem Gefühl aus regt ſich wohl auch ein Trieb, den der Menſch in ſeiner intelligenten Natur hat und der aufs Erhabene gerichtet iſt; ſo mag z. B. die Spelunke, worin die Troglodyten leben, geſtaltet ſein, wie ſie will, wenn ſie nur Schutz gewährt gegen Kälte, Regen, wilde Thiere. Mit dem Zelte des arabiſchen Beduinen iſt das anders, der Beduine verziert ſein Zelt, es iſt Schmuck dabei, bis auf die

Straußfedern, die oben in der Luft ſich wiegen; hier iſt der Sinn fürs Schöne ſchon rege. Vollends in den cultivirten Ländern, wo der Menſch baut. So iſt der Menſch auf den Sinn des Schönen bedacht, wie auch auf den des Erhabenen, beſonders in den Gebäuden, die eine öffentliche Beſtimmung haben, wie Theater. Bei den Tempeln der alten Welt war es ſehr aufs Schöne abgeſehen; denn die Gebäude für die heidniſchen Culte waren keine Schutzmittel, das Volk ſtand außen, die Götter und Prieſter und Opfernden innen. Die chriſtlichen Tempel ſind weſentlich Schutzmittel, aber überall gehts dabei auf das Erhabene, hoch Emporſtrebende, weit öffnen ſich die unendlichen Räume im Dome zu Cöln, bei der St. Peterskirche zu Rom. So bei andern öffentlichen Gebäuden bis auf die Rathhäuſer, denen man wenigſtens ein Thürmlein zu geben bemüht iſt. Ebenſo iſt es auch mit der Kleidung des Menſchen; die ihr nothwendige Form geht aus dem Zweck hervor, dem ſie als Mittel dient, und die Beſtimmtheit des Aeſthetiſchen iſt nicht nothwendig, ſondern die freie und zufällige; aber im Menſchen liegt der Sinn für das Schöne, für das Spiel der Formen ſo zu ſagen, ſo daß er ſich faſt auf allen Stufen der Cultur regt, ſelbſt auf der unterſten, wenn er nur nicht, wie die Peſcherä an der ſüdlichen Spitze von Südamerika dem Thiere ganz ähnlich iſt. Schon wenn er nur ein wenig aus der Thierheit heraus iſt, ſo hat er auch einigen Sinn für das Schöne. Der Afrikaner bedarf keinen Schutz gegen die Witterung, er geht nackt; doch iſt ein moraliſches Gefühl in ihm rege, aus Schaamhaftigkeit nimmt er einen Gürtel und bedeckt die Schaamtheile. Tritt nicht auch bei ihm ſchon das äſthetiſche Gefühl ein? Was iſt's, daß er ſich Ringe in die Ohren, Naſe, Lippen macht, Armbänder und Bänder um die Knöchel, was iſt's, daß er ſich, beſonders der Bewohner der Südſeeinſeln, deſſen Haut die braune ins gelbliche ſpielende iſt, Zeichnungen in die Haut gräbt? Wo die Cultur weiter geht, erſtreckt ſie ſich auch in der Kleidung exquiſiterweiſe auf den Schönheitsſinn, der Stoff ſei, welcher er wolle, wenn er nur zweckmäßig iſt, nothwendig, in Anſehung der Form, des Schnitts der Kleidung iſt es frei und zufällig, wie ſie beſtimmt werde. Das Ganze der Form im Wechſel heißt Mode, worin die Freiheit liegt und zugleich das äſthetiſche Gefühl; dieß geht nicht blos auf die Kleidung, ſondern auch auf Wohnung und Geräthſchaften. Aber ſei die Mode, welche ſie wolle, und habe ſie zum Princip die menſchliche Natur mit ihrem Schönheitsſinn, ſo bezieht ſich doch auf die Mode eine Pflicht, was das Verhältniß der Form zum Schutzmittel und ſeinen Zweck, und zu dem Menſchen, der ſie hat, angeht. Die Pflicht iſt einfach in drei Punkten:

1) es darf die Form, die der Menſch ſeinen Schutzmitteln gibt, ſeinem Zweck nicht widerſtreiten; wo das wäre, wäre es nicht blos unverſtändig, ſondern auch ſittlich verwerflich.

2) Die Form darf nicht dem ethiſchen Gefühl des Menſchen zuwider ſein.

3) Alle unter die Form des Schönen und Erhabenen fallenden Artikel ſind ſogenannte Luxusartikel. Soll man gegen den Luxus predigen? Nein, weil der Menſch, wenn er es hat und alſo kann Luxus treiben und machen, alle Moden und Formen unter der Vorausſetzung, daß das ſub 1. und 2. Geſagte beachtet wird, annehmen darf und dadurch der Handel, Verkehr und die Arbeitſamkeit ſogar befördert wird. Allein es kann ſein, daß der Sinn des Menſchen für das Schöne, die Liebe zur Mode Abbruch thut den Mitteln und Kräften, die er hat. Dann tritt die Pflicht ein: Alles zum Luxus Gehörige iſt überflüſſig; wenn das Ueberflüſſige — Luxus dem Nothwendigen Abbruch thut, ſo iſt's gegen die Pflicht und dann iſt es Pflicht, dagegen zu arbeiten. Das Nothwendige iſt die Reinlichkeit z. B. ein reines Hemd, — nun kömmt das Ueberflüſſige, z. B. das ſeidene Kleid; hat der, der es wünſcht, das Geld dazu, ſo iſt's gut; aber hat der, welcher das ſeidene Kleid trägt,

ein zerriſſenes oder gar ſchmutziges Hemd an, ſo thut der Luxus dem Nothwendigen Abbruch.

Schlußanmerkung zum erſten Abſchnitt.

Die Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt als Individuum hat ihn, wie er leibt und lebt zu ihrem Gegenſtand; er aber iſt nicht blos lebend und beleibt, ſondern auch beſeelt. Das Thier auch beleibt und lebend hat mit dem Menſchen das Beſeeltſein gemein, und dieß nur vor der Pflanze voraus, jedoch mit dem Unterſchied der Unbewußtheit auf Seiten des Thiers und des Bewußtſeyns auf Seiten des Menſchen. Der Menſch im Entſtehen, im Mutterleibe und im erſten Lebensjahre iſt auch noch unbewußt, aber dann tritt durch das Bewußtſein der Unterſchied hervor. Seiner als beſeelten Individuums ſich bewußt fängt der Menſch an, indem er ſelbſt Gegenſtand ſeiner Empfindungen und Wahrnehmungen wird, ſich, die Seele, von ſich, dem Leibe zu unterſcheiden; ſo ſpricht er: mein Leib und meine Seele. Dieſen Unterſchied im Bewußtſein zwiſchen dem Beleibt- und Beſeeltſein und zwiſchen Leib und Seele macht der Menſch ſehr frühe und auf der unterſten Stufe, z. B. bei der Verſicherung: „ſo wahr ich lebe,“ oder: „bei meiner Seele.“ Wie der Leib mit ſeinen Organen das Organon iſt für den Willen, ebenſo iſt die Seele mit ihrer Virtuoſität das Werkzeug für eben den Willen. Jeder Willensact, jeder Entſchluß kann nur vollzogen werden, indem der, welcher ihn faßt, handelt, indem er Hand ans Werk legt und dazu iſt der Leib nöthig; aber jeder Willensact iſt auch bedingt durch einen Denkact, man kann nicht wollen ohne vorzuſtellen, zu urtheilen und zu denken, dieſes ſind Virtuoſitäten der Seele, daher kein Willensact ohne die Seele möglich. Die Freiheit hat alſo zwei Organe, mittelſt deren ſie ſich thätig beweiſt, Leib und Seele. Der Menſch macht tiefe Forſchungen für beide in der Somatologie und Pſychologie. Die bisher betrachteten Pflichten betrafen den Leib als Organ, die jetzt zu betrachtenden die Seele; die Sorge des Menſchen für ihn, wie er beleibt iſt, iſt abgehandelt, die Sorge für ihn, den beſeelten, iſt jetzt abzuhandeln. Dieſe Sorge und Pflicht geht jeden an; wie er der einzelne die Seele hat, ſo iſt ſie die Pflicht für ſeine Seele, alſo keine Socialpflicht; ſie kann aber zu einer Socialpflicht werden, wo dem einen die Pflicht obliegt, für die Seele des anderen Sorge zu tragen. So z. B. die Pflicht der Eltern gegen die Kinder, des Erziehers gegen den Zögling, des Staats gegen die Unterthanen, welche letzterer anerkennt in der Anlegung von Schulen. In der chriſtlichen Welt lag und liegt dieſe Sorge dem geiſtlichen Stande beſonders ob, er iſt Seelſorger; unter ſeine Sorge ſind daher auch die Schulen geſtellt mit Beziehung auf die Seele und die Seeligkeit. Auch der Arzt hat wie der Geiſtliche die Pflicht der Sorge für die Seele, er iſt in einem gewiſſen Sinne Seelſorger; aber die Pflichten, die er hat, ſind nicht Pflichten gegen ihn, ſondern gegen alle, gegen den Staat, gegen den Bürger im Staate, ſelbſt wo dieſe Geſundheit gelitten hat, und wo der Leibesarzt eingreifen muß, da iſt der Seelenarzt auch dabei. So beſonders in den Irrenhäuſern. Hier wäre demnach der Ausdruck jener Pflicht: cura, ut mens sana sit in corpore sano.

II. Die Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt als intelligentes Subject.

§. 12.

Begriff dieſer Pflicht und Eintheilung derſelben.

Er hat zu ſeinem Princip, wie der Begriff jeder andern Pflicht, die Pflicht ſelbſt, aus ihr begreift er ſich; aber indem ſie dieſe ſpecielle Pflicht iſt, kann ſie aus ihr ſelbſt des Speciellen wegen nur begriffen werden mittelſt der Reflexion auf ihren

Gegenſtand. Dieſer iſt die Seele. Von ihrem Leibe unterſcheidet der Menſch die Seele, wie ſie von ihm ſelbſt verſchieden iſt. In dieſer Verſchiedenheit aber iſt die Seele doch von ihrem Leibe nicht getrennt, ſondern unzertrennlich mit ihm verknüpft, das lebende Individuum iſt ebenſo beſeeltes, wie es belebt iſt, und belebtes, wie es beſeelt iſt, wie wenn der Leib von der Seele ganz durchdrungen und die Seele vom Leibe ganz erfüllt wäre, er iſt ihre Fülle und ſie iſt die Form dieſer Fülle des Leibes. Alle Aeußerungen des Menſchen, z. B. in Worten u. ſ. w., wie ſie ſomatiſche Bewegungen ſind, ſind daher zugleich pſychiſche; in jeder Bewegung iſt die Seele dabei. Dieſe unzertrennliche Verknüpfung des Pſychiſchen mit dem Somatiſchen der Individuen kann wohl bezeichnet werden als Identität der Seele und des Leibes, beide ſind Eins und ſo ginge die Pflicht der Sorge für die Seele dieſe an

1) in ihrer Identität mit dem Leibe; dann aber auch, indem die Seele ſich vom Leibe unterſcheidet, geht die Pflicht

2) die Seele an in ihrem Unterſchiede vom Leibe. In der erſten Beziehung iſt die Pflicht eine negative, in der zweiten eine poſitive. —

ad 1) Die Pflicht in der erſten Beziehung. — Die urſprüngliche und angeborene Beſchaffenheit des Leibes iſt auch die der Seele, indem er und ſie noch gar nicht von einander verſchieden ſind; aber ſo wenig der Wille ſich durch einen ſeiner bloßen Acte Leib und Leben gibt, ebenſo wenig gibt er ſich die Seele und ebenſo wenig jene Beſchaffenheit der Seele in der Identität mit dem Leibe, ſie iſt urſprünglich und keine von ihm gemachte. Aber was iſt das für eine Beſchaffenheit? Die Alten haben dieß als das Temperament bezeichnet und dieß kann eine Beziehung haben auf den Selbſterhaltungstrieb, wie er Nahrungstrieb iſt, und ſich ſelbſt Maaß und Ziel ſetzt in der Befriedigung, aber auch abgeſehen davon Temperament iſt, indem urſprünglich eine Beſchaffenheit des Leibes, ebenſo urſprünglich eine der Seele, ſomatiſches und pſychiſches Temperament ſind äqual. In ſeiner Urſprünglichkeit jedoch iſt das Temperament gleichwohl ein verſchiedenes; denn es iſt das des beſeelten Individuums und dieſer beſeelte Leib iſt ein ganz einzelnes, singulum. Die Alten haben den Temperamenten nachgeforſcht mittelſt der Reflexion auf die Elemente und hatten vier Elemente und vier Temperamente. Das erſte Temperament

a) iſt das phlegmatiſche, aber das Phlegmatiſche iſt eine Eigenſchaft des blos Wäſſerigen; das Waſſer hat zu ſeiner Grundbeſchaffenheit das immer in ſich zuſammenfallen, ſich verſenken, es fällt, ſinkt. Der Phlegmatiſche iſt ſchwer anzuregen, geiſtig und leiblich, er iſt der Schwerfällige, wo er liegt, da liegt er und wo er ſteht, da ſteht er. Dieß Temparament iſt ein Hinderniß für die Willensfreiheit. Der Phlegmatiſche hat ſich das Phlegma nicht gegeben, aber er muß es nicht dabei laſſen, dem Hinderniß kann der Wille als die unendliche Macht entgegnen, und es iſt Pflicht für einen jeden, der es hat, daſſelbe in ſeine Gewalt zu bekommen. Die Seele in der Identität mit dem Leibe von dem phlegmatiſchen Temperamente gehalten iſt ein ſchlechtes Organ für den Willen, aber der Menſch kann ſich herausreißen und ſoll es, dann wird er frei und die Seele bildet ſich zu einem tüchtigen Organ des Willens aus. Das türkiſche Volk iſt ein phlegmatiſches.

b) Weiter iſt das natürliche Element die Luft (ἀήρ); ihre Beſchaffenheit iſt nicht das in ſich Sinken, ſondern die Elaſticität, das ſich Ausſpannen, Ausdehnen, ſie iſt das alle Elemente Durchdringen, das alle feſten Körper Zerſetzen und Zermalmen. Hier iſt alſo das Gegentheil der Schwerfälligkeit und das Temperament, das jenem Element entſpricht, das aus ihm ſeiner Leiblichkeit nach den Urſprung hat, iſt das ſanguiniſche, z. B. bei der franzöſiſchen Nation. Wie die Luft da iſt, um alles zu zerſtören, ſo die ſanguiniſchen Menſchen, welche dieß Temperament nicht in ihre Gewalt zu bekommen ſuchen, da hat die

Seele wohl eine Regſamkeit, aber auch hier iſt das Temperament ein Hinderniß für die Willensfreiheit, weil es zügellos iſt. Da heißt es: nimm das Temperament in die Zügel, widerſtehe ihm, damit du frei wirſt. In ſeine Gewalt bekommen kann man auch dieſes Temperament, aber nehmen kann man es ſich nicht. Wer das Temperament beſeitigt, — das wäre der heilige wie Chriſtus.

c) Jene natürliche Beſchaffenheit als Temperament iſt auch die, worin dieſelbe eine Beziehung hat auf das Feuer als Element. Wie das Weſen des Waſſers iſt, ſich in ſich ſelbſt zu ſenken und zu halten, oder die Richtung in die Tiefe, oder wie das Weſen der Luft iſt, von ſich aus nach allen Seiten, ſo iſt die des Feuers, von ſich weg in die Höhe. Die Flamme ſteigt, dieß iſt ihre einzige Richtung und nur das von ihr ausſtrahlende Licht geht nach allen Seiten. —

Im phlegmatiſchen Temperament iſt es die Lymphe des Lebens im animaliſchen Organ das Wäſſerige, im ſanguiniſchen das Blut, in dieſem die Galle, ἡ χολή. Das Temperament heißt daher auch das choleriſche. Die Richtung der beleibten Seele in dieſem Temperament iſt keine Richtung abwärts, auch keine nach allen Seiten hin, ſondern aufwärts; in dieſer Beſchaffenheit iſt eine fortwährende Activität und Energie der Seele, der Choleriſche iſt der Thätige, aber nur nach einer Richtung hin. Das Temperament dieſer Art aſſimilirt ſich beſonders dem Affecte des Zorns, einer raſchen, mächtigen Thätigkeit, und in die Höhe gehend geſellt es ſich auch wohl zu einer Leidenſchaft, nemlich dem Stolze und Ehrgeiz. Der Choleriſche iſt gewöhnlich auch zornig und leidenſchaftlich, nicht liebreich wie der Sanguiniſche, noch anmaßend wie der Phlegmatiſche. Die Spanier und Italiener geben ein Beiſpiel von der Beſchaffenheit des Temperaments. Der Bildung des Geiſtes, der Entwickelung der Seelenkräfte thut auch dieß Temperament Eintrag, wie jedes, und zwar beſonders durch die Heftigkeit;

die Galle iſt leicht aufgerührt, der Menſch vergißt ſich, widerſtrebt faſt aller geiſtigen Bildung. Aber auch hier iſt wie bei den anderen Temperamenten dem Menſchen durch den Entſchluß möglich, Widerſtand zu leiſten und daſſelbe in ſeine Gewalt zu bringen.

Man hat als viertes Temperament das melancholiſche genannt, aber die Melancholie iſt kein Temperament, ſondern eine Krankheit, die zwar auch in der Galle ihren Sitz hat und ſchwarze Galle macht. Gegen dieſe Krankheit, mit der der Phlegmatiſche, Sanguiniſche und Choleriſche behaftet werden kann, gibt es kein directes Mittel für den Willen, — da muß der Arzt helfen. Das Temperament kann durch einen Willensact verändert werden, die Melancholie nicht, und deshalb iſt das melancholiſche kein Temperament. Wenn es doch ein weiteres geben ſoll, hat

d) die natürliche Beſchaffenheit auch eine Beziehung auf die Erde, *τὸ χϑόνιον*. Das Erdige iſt das weite Element und iſt gegen die drei andern auch das ſolide, das feſte, die drei andern ſind flüſſig. Aber deſſelbe iſt in Beziehung auf das Temperament doch nicht das Compakte als Stein, als Metall, es iſt die Erde als humus, nicht als terra, das Erdige iſt doch das in ſich Bewegliche. Nicht im Steine, nicht im Cryſtall leben die Keime, in humo entſtehen die Pflanzen, von ihm leben die Thiere, und was an ihm ſolid, was an ihm das Feſte iſt, das iſt am Ende die Erde und wird wieder zur Erde. „Du biſt Erde und ſollſt wieder zur Erde werden.“ Knochen, Nerven, Sehnen und die Gefäße überhaupt iſt nicht das Cryſtalliſche, ſondern es zerfällt und verweſet, das residuum aber der Verweſung iſt das Erdige. Für das Temperament in dieſer Beziehung war der Name ſchwer zu finden, die drei andern beziehen ſich unmittelbar auf den Leib, dieſes aber nur mittelbar durch eine natürliche Beſchaffenheit, die er ſo lange er lebt gar nicht zu haben ſcheint. Die Griechen haben den Namen gefunden aus einem ihrer Volksſtämme, von den Böotiern, dieſe waren ein Küſtenvolk, das Landbau trieb, ſie waren Bauern und ſo mit dem Felde das ſie bauten, mit der Erde wie verwachſen, ruhig, friedlich, nicht nach Außen ſtrebend. Es war das temperamentum terrestre, das Bäueriſch-Böotiſche. Durch einen Krieg mit den Athenienſern kamen die Böotier aus dieſer Ruhe heraus, ſie halten den Krieg aus, erkämpfen einen günſtigen Frieden und kehren wieder in ihre Ruhe zurück. Das iſt das Gegenſtück des phlegmatiſchen, Trägheit iſt bei beiden zu Hauſe, aber der Türke arbeitet nichts, der Böotier arbeitet tüchtig um des Eſſens willen. Dieſes Temperament finden wir hauptſächlich bei den Deutſchen. Der Engländer baut nicht gern, — der Handel und was damit zuſammenhängt, geht ihm über alles; der Jude muß ſchachern, aber der deutſche Bauer iſt gleich dem Böotier. Daß wir dieſes Temperament beſonders ſeit der Reformation in Schranken hielten, verkennt die Geſchichte nicht. Ruhe iſt des Deutſchen Character, aber wenn die Menſchen mit dieſem Temperament irritirt werden, wenn an die Stelle des Pfluges und Spatens der Gewehrkolben tritt, dann ſchlagen ſie darein, bis alles zertrümmert iſt. Das haben die Franzoſen von den Pommern erfahren, Blücher hat zuerſt mit Bauern geſiegt, die nahmen gleich die Kolben, während die Franzoſen Bajonette brauchten. Dieſe vier Temperamente ſind aber nicht jedes vom andern abgeſchieden, wie auch die vier Elemente nicht von einander ganz geſchieden ſind, im Waſſer iſt ja Luft, in der Luft Waſſer, Feuer in beiden, Erde in allen; ſie ſind alſo neben und mit einander. Das vierte Temperament hat noch eine Beziehung über das blos Pſychiſche, Seeliſche hinaus auf das Geiſtige hin als das Witzige, Verſtändige, Scharfſinnige; in dieſer Beziehung iſt der Character des Menſchen, wenn er Geiſt hat, der Humor, und das hat eine Beziehung auf den humus. Wo ſind urſprünglich die humoriſtiſchen Schriftſteller? — bei den Germanen, beſonders bei den Deutſchen, die ſind faſt in allen ihren Werken humoriſtiſch.

Wenn es nun heißt: die Pflicht des Menſchen ſei negativer Weiſe, das Temperament, welches er von Natur hat, zu beſchränken und ganz in ſeine Gewalt zu bringen, ſo bezieht ſich das nicht allein auf ein Temperament, als ſeien die andern ausgeſchloſſen, ſondern auf das eine vorwaltende, in welchem die andern ſtecken, das aber über ſie das Uebergewicht hat, das muß bekämpft werden, tritt ein anderes hervor, ſo wird es auch bekämpft, bis alle was dieſes Uebergewicht betrifft in der Gewalt deſſen ſind, welcher ſie hat, — dann iſt er ἀνὴρ σοφός. Sokrates läßt ſich von nichts hinreißen, er hat das Temperament in ſeiner Gewalt, er iſt ein weiſer Mann. So Leibnitz, Kant, Spinoza, die kamen nicht aus dem Gleichgewicht. Es gehört zur ſittlichen Erziehung eines Volks, daß die, denen dieſe Erziehung obliegt, möglichſt ihr Temperament bekämpft haben, und dann die Temperamente derer kennen, welche ihnen zur Erziehung anvertraut ſind, um ſie zu unterweiſen, wie jeder ſein Temperament zu bekämpfen habe. Alſo dieſes Capitel iſt angehend die Pflicht eines jeden für ſeine Seele zu ſorgen, nicht zu überſehen.

ad 2) In der Identität der Seele mit ihrem Leibe iſt ſie die beleibte, die lebendige Seele, 1. Moſ. 2, 7. ψυχὴ σωματική, נֶפֶשׁ חַיָּה und eben die Seele im Unterſchied von ihrem Leibe iſt der Leib als beſeelter σῶμα ἔμψυχον. Auf das ἔμψυχον kommt es hier an. So haben die empiriſchen Pſychologen die Seele ſchon lange zum Gegenſtande ihrer Forſchungen gemacht. In ihr haben ſie durch Beobachtung mehrere Seelenkräfte zu entdecken geglaubt, die von einander verſchieden wären und ſich auf einander ätiologiſch bezögen. Dieſe wurden eingetheilt in niedere und höhere; jene habe der Menſch mit dem Thiere gemein, ſie wären die Sinneskraft, die Kraft zu empfinden, die Vorſtellungskraft, Erinnerungskraft, und wo nicht ein wirklicher Verſtand, doch eine dem menſchlichen Verſtande ähnliche Kraft, ein Analogon deſſelben; die oberen Seelenkräfte habe der Menſch für ſich allein und vor allen Thieren voraus, nemlich die Fähigkeit der Sprache, die Rede, ferner die Denkkraft, Urtheilskraft, Willenskraft und Vernunft. Die Moraliſten haben lange den Pſychologen dieſe Vorſtellung von Seelenkräften abgeborgt und ihre Moral danach eingerichtet. Sie denken die Pflicht in Bezug auf die Seelenkräfte ſich ſo: der Menſch habe alle ſeine Seelenkräfte harmoniſch zu entwickeln und auszubilden, das ſei ſeine Pflicht; harmoniſch, das wäre ſo, daß in der Entwickelung, Uebung und Ausbildung dieſer Seelenkräfte keiner vor der andern zu viel eingeräumt, alſo keine mehr, als die andere geübt werde. Aber dieſe ganze Vorſtellungsweiſe von Seelenkräften, die ſo zu ſagen coexiſtiren, und von ihren Einwirkungen auf einander ſind ſo niedrig, ſchlecht und der Vernunft ſo zuwider, daß es mit ihr in die Länge nicht fortdauern konnte, ſondern die Wiſſenſchaft ſie bald wegwerfen mußte. Das Weſen der Seele iſt kein Complex von Kräften, ſondern die Vernunft in der Identität mit dem Willen ὁ λόγος; alle jene ſogenannte Kräfte, die die Seele habe, ſind lediglich Beſtimmungen, welche ſich die Vernunft gibt, als ein Empfinden, Vorſtellen, Erinnern, Denken, Begreifen, Urtheilen und Schließen. In allen dieſen Beſtimmungen iſt ſie die eine und ſelbe Vernunft. Die Pflicht mithin eines jeden gegen ihn ſelbſt in Anſehung ſeiner Seele, wie ſie vom Leibe verſchieden iſt, iſt die Pflicht vernünftig zu werden. Aber, kann es hiergegen heißen: jeder iſt ja vernünftig, indem er ein Menſch iſt, wie kann es eine Pflicht geben, vernünftig zu werden? es ſcheint, als ob es ebenſo wenig eine ſolche Pflicht geben könne, als die zu leben, — der Menſch lebt ja! Doch iſt der Unterſchied zwiſchen leben, lebendig ſein und vernünftig ſein, ein ganz beſtimmter; wie der Menſch geboren wird, iſt er der wirklich lebendige, aber nicht ebenſo iſt er nach der Geburt gleich der wirklich vernünftige, ſondern er iſt es nur der Möglichkeit nach und an ihn geht daher die Pflicht: werde wirklich vernünftig! Auch unterſcheidet in ihrem Unterſchied vom Leibe die menſchliche Seele ſich dadurch, daß ihr Weſen die Vernunft iſt, aufs beſtimmteſte von der thieriſchen Seele; denn die Vernunft iſt die Gewißheit des Bewußtſeins alle Realität und alle Wahrheit zu ſein; aber dieſe Definition der Vernunft ganz in abſtracter Weiſe, concreter Weiſe iſt die Vernunft als die des Menſchen keineswegs ſchon die Gewißheit eines ſolchen Bewußtſeins, ſondern erſt indem er der lebende Wollende wird, und ſich geiſtig entwickelt, wird ſeine Vernunft die wirkliche, wird ſie die Gewißheit jenes Bewußtſeins. Der Seele im Unterſchied vom Leibe, und ihr als der an ſich vernünftigen iſt mit ihrem Weſen ein Trieb immanent, wie dem Leibe auch in ſeinem Unterſchied von ihr; der dem Leibe immanente iſt der Lebenstrieb, der der Seele immanente der Wiſſenstrieb. Mit ihm ſteht die von ihrem Leibe zwar verſchiedene Seele, doch noch ihrem Leibe unmittelbar nahe, das deutet ſchon das Wort Trieb an. Wie aber die Befriedigung des Lebenstriebes, ebenſo iſt auch die des Wiſſenstriebes eine Luſt, ein Genuß. Dieſer Trieb, wenn er mit der Verwirklichung der Vernunft rege zu werden anhebt, erhält zuerſt die Form der Neugierde, z. B. bei jedem Kinde; nun geht aber die Neugierde in die Wißbegierde über, und ſo lange der Trieb unbefriedigt bleibt, iſt eine Unruhe da, man fragt, forſcht, ſucht, will wiſſen; gelingt das Forſchen ſo, daß die Fragen beantwortet werden, ſo iſt eine Freude, eine Luſt da, am Wiſſen ſelbſt. Dieſer Genuß nun in der Befriedigung des Wiſſenstriebs iſt

a) verglichen mit dem Genuß des Lebenstriebes der feinere, der des Lebenstriebes im Vergleich mit jenem der gröbere, rohe. Eſſen und Trinken gibt dem Nahrungstrieb Befriedigung, — aber das Denken, der Gedanke befriedigt den Wiſſenstrieb. Die ſogenannte Bildung des Menſchen hebt eigentlich mit der

Freude des Menſchen an in ſeinen rein pſychiſchen Beſtrebungen, in ſeiner denkenden Thätigkeit, kurz in dieſen pſychiſchen Genüſſen; der ſich bildende, der auf dieſe Weiſe vernünftig zu ſein anhebende verſchmäht alle Geſellſchaften, in denen es blos um die Befriedigung des Lebenstriebes zu thun, in denen es nur auf Eſſen und Trinken abgeſehen iſt, die Geſellſchaft bloßer Zecher meidet er und ſuchet die wiſſenden, gebildeten Menſchen und deren Unterhaltung auf.

b) Der Genuß in der Befriedigung des Wiſſenstriebes iſt es, den der Menſch vor der ganzen Thierheit, vor der ganzen Animalität voraus hat, — in dieſem Genuß bewährt und beweiſet er ſich als Menſch, und zugleich iſt jener Genuß ein ſolcher, den er auch vor allen den Menſchen voraus hat, die zwar in den körperlichen Dingen durch und durch cultivirt ſind, aber denen es nie eingefallen iſt, für ihre Seele Sorge zu tragen.

c) Die Fähigkeit geiſtig zu genießen, den Wiſſenstrieb zu befriedigen, hält länger aus, als die Befriedigung des Lebenstriebes. Die Sinne, die Leibeskräfte, bis auf die Sinnesorgane ſtumpfen ſich mit der Zeit ab, auch ſelbſt wenn der Menſch in ſeinen leiblichen Genüſſen mäßig wäre, alſo nicht ſelbſt dazu beitrüge, daß ſie ſich abſtumpfen; aber die Vernunft in ihrer Thätigkeit und vom Wiſſenstrieb aus erhält ſich durch alle Stufen des menſchlichen Lebensalters hindurch. Geht der Menſch darauf aus, daß er täglich ſeine Vernunft in Anſpruch nimmt, daß er nicht bei dem, was er weiß, ſtehen bleibt, ſo erhält er ſeine Seele kräftig und thätig bis ins höchſte Greiſenalter. Dazu kommt: die Mittel zur Befriedigung des Wiſſenstriebes ſind einfacher und leichter zu erhalten, als die zur Befriedigung des Lebenstriebes; denn es bedarf nicht eben einer großen Bibliothek, um der Seele Nahrung zu geben, wie die Beiſpiele von Plato und Spinoza beweiſe.

Aber die Bildung der Seele, die ſich aus dieſem dreifachen Grunde der Menſch ſelbſt gibt, indem er erklärt: „ich ſoll vernünftig werden, ja das will ich auch,“ die iſt nicht, ob zwar eine gewollte, doch eine geſollte. In dieſem Punkte iſt die Sorge des Menſchen für ſeine Seele doch nur eine aus der Reflexion auf die Vortheile, welche die Geiſtesbildung gewährt, übernommene Sorge; das iſt klug, damit aber iſts noch nicht ſittlich, es iſt intellectuell, aber nicht moraliſch. Das Sittliche der Sorge iſt anderswo zu ſuchen.

Aus dieſem Intereſſe und in dieſem Motive hat der Menſch das Bedürfniß, vernünftig zu ſein, fühlt er daſſelbe, erkennt er es an, ſo regt ſich in ihm der Trieb und bemüht er ſich, ſich zum Vernünftigen zu machen. Wenn er es thut, ſo iſt er der Kluge, *ἀνὴρ φρόνιμος*. Aber in jenen Motiven iſt die Pflicht noch nicht vernünftig zu ſein; denn indem die Pflicht eintritt, kommt das Bedürfniß nicht mehr in Betracht, und tritt die Klugheit zurück. Wer die Pflicht anerkennt, und in dieſer Anerkenntniß ſich zum Wiſſenden bildet, ſich vernünftig entwickelt, der iſt der Weiſe, *ὁ σώφρων*, und ſo kann der Ausdruck der Pflicht der des Philoſophen ſein sapere aude. Die Frage iſt: was mit dem Wiſſen als mit der Weisheit bezweckt werde, alſo worauf die Pflicht, vernünftig zu ſein, geht? Ihr nächſter Zweck

α) iſt Beſitzthum, Eigenthum, Habe und Gut. Der Wiſſende, der eines Handwerks, einer Kunſt, einer Wiſſenſchaft mächtig gewordene und darin der Vernünftige iſt, wird hiermit in den Stand geſetzt, ſich Habe und Gut zu erwerben, zunächſt für ſein Leben als Mittel zu deſſen Erhaltung, und dann für die freie Bewegung im Leben ſelbſt. Das Wiſſen aber beſonders, wo es praktiſch wird, iſt ſelbſt ein Gut, ſelbſt eine Habe, der Menſch hat ſich dieß ſelbſt erworben, und mittelſt ſeiner erwirbt er andere Lebensgüter. Jenes Gut, das Wiſſen, hat das vor allen andern Gütern voraus, nicht eingebüßt werden zu können; alle anderen zeitlichen Güter ſind Zufälligkeiten, äußerlicher Gewalt und dergleichen unterworfen, Kunſt und Wiſſen nicht und das iſt ſchon das Sittliche darin, daß es überall einen ſittlichen Wirkungskreis findet.

β) Mittelbar iſt jener Zweck zu begreifen durch Reflexion auf den dem Menſchen ebenſo immanenten Ehrtrieb, wie ihm der Wiſſenstrieb immanent iſt. Die Achtung Anderer vor ihm, ihr Urtheil über ihn kann ihm von ſeinem Ehrgefühl aus nicht gleichgültig ſein; bedacht darauf, daß er der Verſtändige, Wiſſende und Geſchickte iſt, iſt er indirect auch auf die Achtung und Ehre bedacht, die ihm zwar durch andere wird, aber doch die ſeinige iſt, wenn er ſie erworben hat. Reichthümer, wenn der Menſch weiter nichts hat als ſie, zu denen er vielleicht durch Glücksfälle gekommen iſt, ziehen zwar andere, die nicht reich ſind, herbei, machen ihm dieſe anderen, wenn er freigebig gegen ſie iſt, geneigt, aber wenn dieſe Freigebigkeit blos aus der Eitelkeit und dem Hochmuth kommt, ſo wird die Achtung anderer gegen ihn dadurch nicht erworben, ſie ſchmeicheln ihm, aber ſie achten ihn nicht; hingegen das Wiſſen, die Erkenntniß, jede tüchtige Kunſt kann nur von Ignoranten ungeachtet und unbeachtet bleiben. Der Handwerksmann, der ein tüchtiges Meiſterſtück geliefert hat, findet ſeine Achtung per se. Dieſe Ehre hat jeder für ſich, aber mittelſt ihrer wird er in den Stand geſetzt, Pflichten, die jeder gegen den andern hat, zu übernehmen und zu vollziehen. Alſo ſei vernünftig, damit du Gelegenheit haſt, ein tugendhaftes und pflichttreues Leben zu führen.

γ) Das Leben ſelbſt, worauf die Seele als die Wiſſende ſich bezieht, die Lebensgüter, zu deſſen Erhaltung, weiter jene Ehre, der gute Name, endlich das Wiſſen ſelbſt ſind insgeſammt nur Mittel; die Beſtimmung, die der Menſch in ſeinem Leben, Streben und Wiſſen hat, geht über das alles hinaus, ſie iſt Endzweck, jenes Alles iſt uns nur naher, näherer, nächſter Zweck, dieſe Beſtimmung iſt Endzweck. Wie dem Menſchen der Wiſſens- und Ehrtrieb immanent iſt, ebenſo iſt der Seele in ihrem Unterſchied vom Leibe die Möglichkeit des Bewußtſeins von der Beſtimmung, die das Leben hat, immanent. Dieſes mögliche Bewußtſein von jener Beſtimmung iſt, indem es das wirkliche wird, der Glaube, die Religion; das Bewußtſein ſelbſt iſt das von Gott, dem Urheber des Lebens und jedes Triebes in demſelben, der Vernunft und des Wiſſenstriebes, dem Urgrunde des Geſetzes, der Pflicht und des Rechts. Der Endzweck den die Pflicht des Menſchen vernünftig zu ſein hat, iſt dieſer Glaube, die Religion als die Subſtanz des Menſchen, ohne welche er gar nichts iſt. Aber der Glaube, dem das Wiſſen fehlt, iſt der blinde Glaube fides caeca, und wenn dieſem blinden Glauben nicht das Wiſſen Grenzen ſetzt, ſo wird er der Aberglaube, oder in der Meinung des Menſchen, er ſei der Wiſſende, der Unglaube, hier alſo ſpricht die Pflicht: ſei vernünftig und ſtrebe immer vernünftiger zu werden, damit du Glauben habeſt bis ans Ende. Dieß iſt auch der Punkt, wo vom Sittlichen aus die Wiſſenſchaft, die Philoſophie, in der Alles auf das Wiſſen und die Vernunft abgeſehen iſt, mit der Theologie in die engſte Verbindung tritt. Alſo der Menſch, der ſich zum Wiſſenden macht oder gemacht hat, iſt bewahrt und bleibt bewahrt vor aller Schwärmerei und Phantaſterei, ſowie vor allen Verurtheilen und Verdammen anderer.

Das die begriffene Pflicht anerkennen und in Erfüllung bringen iſt ein freies Wollen, aber zugleich ein Vollziehen des Gewollten, welche Anſtrengung auch immer das Vollziehen des Gewollten erfordere. Das Vollziehen iſt ein Arbeiten, die Beſtimmung des Menſchen mit Bezug auf den Endzweck iſt die Arbeit, der Endzweck iſt der Glaube und die Anerkenntniß deſſelben. Dieſe Anerkenntniß des Wiſſenden und Glaubenden iſt ſubjectiv das Gebet, — der Ignorant bringt es nicht zum Beten. So ſtellt ſich die Pflicht in die der Arbeit und des Gebets ora et labora. Im Leben iſt's umgekehrt, das Gebet iſt bedingt durchs Arbeiten, daher: labora et ora.

§. 12.

Die Arbeit, ὁ πόνος, labor.

Sie iſt zu betrachten in Beziehung auf ihr Subject und auf ihren Zweck.

1) Ihr Subject iſt einzig und allein der Menſch, die Thiere arbeiten nicht, Maſchinen auch nicht, ſondern mittelſt der Thiere, wenn der Menſch ſie gezähmt hat, arbeitet er und ebenſo mittelſt der Maſchine, wenn er ſie erfunden und gemacht hat. Der Begriff nemlich der Arbeit und ſie ſelbſt enthält einen Willensact und zugleich einen Denkact, Thiere und Maſchinen aber haben weder Willen noch Verſtand, — nur der Menſch iſt das wollende Subject. Auch liegt im Begriff der Arbeit und in ihr ſelbſt die Beſtimmung der Anſtrengung, alle Anſtrengung aber iſt ſchmerzlich, daher πόνος und labor zugleich den Schmerz die molestia darin bezeichnen. Ohne einen rüſtigen Gedanken, den die Seele hat oder ſich gibt, und ohne freien und feſten Willen wird keine Arbeit glücklich durchgeführt. Sie ſelbſt iſt einerſeits leibliche, andererſeits geiſtige Arbeit; leibliche nicht weil ſie vom Leibe, ſondern nur weil ſie mittelſt deſſelben verrichtet wird. Sie iſt in verſchiedenem Grade leibliche Arbeit, z. B. von der groben des Grobſchmidts bis zu der feinen des Goldſchmidts und Uhrmachers; der Leib wird bei der Arbeit mehr oder weniger angeſtrengt, aber keine Arbeit des Menſchen iſt eine nur leibliche, außer wenn er Maſchinen und Thiere für ſich arbeiten läßt, ſo iſt das wohl eine blos leibliche, aber doch durch die Macht des Menſchen geleitet. Geht der Landmann vom Pfluge, ſo bleibt der Stier ſtehen. Die Ueberlegung des Thieres iſt nicht dabei. Man kann ſagen: es gibt gar keine Arbeit, die, ohne daß der Arbeitende der Wiſſende ſei, unternommen und gethan werden kann; werde auch noch ſo wenig Geſchicklichkeit erfordert, ſo iſt der Menſch als der Verſtändige darin thätig, — alles muß gelernt ſein. So iſt die leibliche Arbeit ſelbſt eine geiſtige, bedingt durch Verſtand,

Vernunft und Willen, und nur ſo iſt die Arbeit eine des Menſchen würdige, ſeine Seele iſt dabei, ſei es in welchem Grade auch immer. Wo das nicht iſt, da wird der Menſch zur Maſchine, z. B. der Neger in der Plantage ſeines Herrn arbeitet beinahe wie ein Vieh, er arbeitet eigentlich nicht, ſondern der Herr mittelſt ſeiner; hier verſchwindet beinahe alle Seelenthätigkeit. So war es nicht bei den Sclaven der Griechen und Römer, jeder hatte Kenntniſſe, ſtand dadurch dem Herrn näher, ja ſie waren ſogar Erzieher künftiger Herren. Das geiſtige Arbeiten iſt ein Thun agere, wie das leibliche auch, aber kein Thun als Handeln operari, ſondern als Denken und zwar vom bloßen Wahrnehmen an bis zum Denken, Begreifen, Verſtehen, Erkennen und Wiſſen hin. Dieß Thun geht ins Handeln über, die Theorie wird Praxis, aber an und für ſich iſt es doch kein Handeln. Zum leiblichen Arbeiten ſind die Organe des Leibes ſelbſt als Glieder, ſind Hände, Aerme, Füße u. ſ. w. erforderlich directer Weiſe; das geiſtige Arbeiten hingegen iſt nur indirect durch die Glieder des Leibes bedingt, direct durch ſeine Organe als ſolche, durch das Gehirn, die Nerven und durch die Sinnesorgane. Die geiſtige Arbeit wird daher nach ihrem Hauptorgan Kopfarbeit genannt; die leiblichen Arbeiten ſind Handarbeiten. Es arbeitet der Menſch mit dem Kopfe d. i. mittelſt des Gehirns im Kopfe, ſeine Thätigkeit iſt geiſtig, iſt eben die Seelenthätigkeit. Was die Arbeit vom Spiel unterſcheidet, das iſt die Anſtrengung in ihr. Bei den leiblichen Arbeiten wird die zu ihnen erforderliche Anſtrengung erfahren, geſehen; nicht ſo bei den geiſtigen Arbeiten, da alſo dieß nicht äußerlich wahrnehmbar iſt, wird es von den Menſchen, die nur mit ihren fünf Sinnen wahrnehmen und darnach urtheilen, verkannt. Die Gelehrten, geiſtig arbeitenden hält der gemeine Mann für Müßiggänger. Aehnlich kann ſelbſt das Urtheil der Gelehrten werden; die geiſtigen Arbeiten nemlich erfordern einen Apparat, mittelſt deſſen ſie unternommen werden, ein phyſikaliſches Cabinet, eine große Bibliothek u. ſ. w. Vom Philoſophen, der keine Bücher um ſich hat, urtheilt der Gelehrte etwa auch hie und da, er arbeite nicht, ſeine Arbeit ſei eigentlich nur ein Spiel. Alles leibliche Arbeiten des Menſchen, das einen Grad der Erkenntniß zur Bedingung hat, erhält und hat ſeinen Werth durch ihre geiſtige Anſtrengung, von wem die Arbeit auch verrichtet werde. Das Subject der leiblichen und geiſtigen Arbeit iſt der Menſch.

2) Der Zweck, dem die Arbeit zum Mittel dient, iſt unmittelbar das Leben deſſen, der arbeitet; er arbeitet, um zu leben. Aber ſo ſteht die Arbeit noch ganz nahe an der bloßen Thierheit, dem Thiere gilts, obwohl unbewußter Weiſe, mit ſeiner Regſamkeit und Rührigkeit auch ums Leben und nur ums Leben, und der Menſch trägt wohl in ſeinem Urtheile aus dem, was ihm allein eignet, die Arbeit über auf das Thier, wie z. B. auf die Bienen. Allein wenn das richtig iſt, daß die Arbeit einen Willensact und einen Denkact zum Inhalt hat und zu ihr Anſtrengung gehört, ſo kann es von keinem Thiere heißen, das Thier arbeitet; es iſt dabei ſo wenig Anſtrengung, als beim Menſchen, wenn er ißt und trinkt, und ruhet, die Biene arbeitet nicht, wenn ſie aus dem Kelch der Blume trinkt. Inſofern alſo iſt ein Bienenkorb ein ſchlechtes Emblem als Symbol des Fleißes und der Arbeit. Aber die Arbeit des Menſchen bezweckt ſein Leben und dort, wo der Menſch dem Thiere noch ſehr nahe ſteht, da iſt ſeine Arbeit auch lediglich auf ſein Leben und deſſen Erhaltung gerichtet; ſo z. B. bei dem Fiſcher und Jäger. Indeſſen ſchon der Wilde, welcher vom Fiſchfang und der Jagd lebt, hat in ſeiner Arbeit ſchon Anſtrengung und Verſtand nöthig, auch iſt der Wille dabei thätig; muß er nicht die Angel, die Angelſchnur erfinden, erarbeiten, als Fiſcher? ebenſo für die Jagd den Bogen, den Pfeil. So wird z. B. das Leben der Eſkimos als ein ſehr mühſames beſchrieben, indem ſie zuerſt das Eis aufhauen müſſen,

um Seehunde hervorzuholen. Der Menſch, ganz iſolirt für ſich, bedurfte der Arbeit, wie das Thier, allein um zu leben, aber ſo iſolirt iſt er kaum vom Thiere unterſchieden, erſt in der Geſellſchaft des einen mit dem andern, in dem Verkehr des Menſchen mit dem Menſchen, wie dieſer ein geiſtiger iſt, beginnt jeder ein Menſch zu ſein und ſich als ſolcher zu erhalten. Aber ſo wie ſich einer dem andern zugeſellt, tritt auch gleich im Leben beider mehr oder weniger die Perſönlichkeit hervor, die an der Vitalität und Individualität ihre äußere Bedingung hat. Die Perſönlichkeit iſt durch ein Recht anerkannt, jeder jedem gegenüber hat ein Recht zu leben, er kann ſein Leben nicht friſten, ohne daß er arbeite; hier hat alſo die Arbeit den Zweck, dem Rechte und der Perſonalität förderlich zu ſein, den Menſchen bei ſeinem Rechte und bei ſeiner Perſönlichkeit zu erhalten. Es arbeitet jeder für ſich, keiner für den andern zunächſt; es wird auch keiner an ſich durch den andern zum Arbeiten gezwungen, ſondern jeder will arbeiten. So iſt in der Arbeit jeder jedem als Selbſtſtändiger gegenüber der Arbeitende, keiner iſt vom andern abhängig, er wartet nicht auf die Gnade des andern, jeder hängt von ſich ab und iſt berechtigt und verpflichtet zu arbeiten. Aber es kann niemand arbeiten, der ſich nicht zum Arbeiten vorbereitet hat, ſei das ein leibliches oder geiſtiges, und das Arbeitenlernen iſt ſelbſt ſchon ein Arbeiten, ein Vorarbeiten. Dieß geſchieht in der Schule, in der Werkſtätte, mittelſt der academiſchen Studien. In dieſer Vorarbeit hat er zum Zweck die künftige Arbeit, in welcher ſeine Wohlfahrt und künftige Glückſeeligkeit beſteht. Jede allgemeine Pflicht beſondert ſich und in dieſer Beſonderung ſind es drei Pflichten, die wir hier zu beachten haben. Die Sorge des Menſchen für ſeine Seele in der Pflicht „ſei vernünftig" iſt daher, indem das vernünftig ſein das Arbeiten wird und iſt:

1) Die Sorge der Selbſtbefähigung zur Arbeit.

2) Die Sorge für ſeine künftige Wohlfahrt durch die Arbeit

3) Die Sorge für ſeine Wohlfahrt in der Gegenwart und Zukunft.

§. 13.

Die Pflicht der Selbſtbefähigung eines jeden zur freien und gewiſſenhaften Thätigkeit.

Der bekannte Spruch: beati possidentes hat eine doppelte Bedeutung:

1) von dem, der im Beſitz iſt, wird vorausgeſetzt, daß er ein Recht habe an dem, was er beſitzt. Dieſes Recht aber kann bezweifelt, und von irgend einem das, was der andere beſitzt, in Anſpruch genommen werden, dann entſteht ein Proceß; vor der Entſcheidung bleibt der, welcher beſitzt, im Beſitz und iſt inſofern beſſer daran, als der, welcher ſeinen Beſitz in Anſpruch nimmt, weil dieſer, nicht jener Beweis führen muß über ſein Recht an jenen Beſitz.

2) Das was einer beſitzt, worin es auch beſtehe, iſt für ihn das Mittel, das ihn außer Sorge bringt und erhält, es iſt ein Mittel zu ſeinem Gebrauch und zu ſeinem Genuſſe, quo plura possidet, eo beatior ipse, es geht alſo der Satz, wie dort auf das Recht, ſo hier auf den Genuß, und iſt eine Maxime des gemeinen Lebens. Streng genommen hat der Satz weder in der juridiſchen, noch in der praktiſchen Bedeutung ſittlichen Gehalt und Inhalt. Die Frage, die ſich auf das Sittliche bezieht, iſt: wie kömmt der Menſch dazu, daß er etwas habe, und auf die Frage iſt die Antwort: einzig und allein durch Arbeit. Ihm liegt die Pflicht gegen ihn ſelbſt ob zu arbeiten, und ſie begründet das Recht an dem, was er beſitzt, es iſt ſein durch Arbeit, er hats erarbeitet. Alle Habe nun, die durch Arbeit erworben wird, bildet zuſammen das, was Wohlhabenheit genannt wird, und in Bezug auf den, der im Beſitz iſt, iſt alles das zuſammen der Wohlſtand, er ſteht wohl. Dieſe Wohlhabenheit nun mit dem Wohlſtand iſt das Mittlere

zwiſchen der Armuth und zwiſchen dem Reichthum, der Arme hat weniger, als zur Befriedigung ſeiner unmittelbaren Lebensbedürfniſſe erforderlich iſt, ſo iſt er inops; der Reiche dives, opulentus auf der andern Seite beſitzt mehr, als weſſen er bedarf für ſein Leben; der Wohlhabende in Mitte zwiſchen dem Armen und Reichen erwirbt nur eben und hat, was zureicht, ſeine Lebensbedürfniſſe zu befriedigen, er kommt aus mit dem, was er braucht. Kein Menſch iſt verpflichtet, arm zu ſein und zu bleiben. Die katholiſche Kirche hat in ihren Mönchsorden das Statut der Armuth; allein das iſt nur ein Statut, nicht ein Geſetz und an ſich keine Pflicht. Die Bettelmönchsorden berufen ſich wohl auf die heilige Schrift; aber durch Stellen in der Bibel ſteht nicht zu erweiſen, daß es Pflicht für den Menſchen ſei, arm zu bleiben. Ebenſowenig iſt der Menſch verpflichtet, reich zu werden oder zu ſein; die Bibel ſpricht in dieſem Punkte ſogar dagegen und für die Genügſamkeit. 1 Tim. 6, 6—9. Das reich werden wollen iſt ein in Verſuchung gerathen. Kurz ſo: die Armuth iſt nicht Pflicht für den Menſchen, aber in der Armuth hat er Pflichten, beſtimmt die, daß er die Reichen nicht beneide, nicht betrüge, keine Schadenfreude habe, wenn ſie ins Unglück gerathen; der Reichthum iſt für den Reichen keine Pflicht, — aber im Reichthum hat er Pflichten, daß er die Armen nicht verſpotte, verachte, drücke, ſondern ſich ihrer erbarme. Dieß ſind Socialpflichten. Nur in Bezug auf die Mitte, in Bezug auf die Wohlhabenheit kommt hier die Pflicht herbei, der Menſch iſt verpflichtet, auf ſeinen Wohlſtand bedacht zu ſein, ſich wohlhabend zu machen, zum Wohlſtande es zu bringen, 2. Theſſ. 3, 10—12. 1. Theſſ. 2, 9. 4, 11 u. 12. Nur mittelſt der Arbeit kann die Wohlhabenheit des Menſchen ſittlicher und rechtlicher Weiſe erlangt werden; aber bevor er die Arbeit, deren Zweck die Wohlhabenheit iſt, übernimmt, hat er ſich vorzubereiten für dieſelbe und dieſe Vorbereitung iſt die Befähigung. Es ſind nemlich die Arbeiten, leibliche und geiſtige, ſehr verſchiedene, und jede Art leiblicher und geiſtiger Arbeit hat zur Bedingung beſondere Fähigkeiten, Talente, Gaben, welche der Menſch zu üben und auszubilden hat; mit der Fähigkeit, die ihm iſt, iſt er noch nicht der Befähigte, erſt durch Uebung wird ſie eine Kraft, 1. Cor. 12, 4—11. Dann die Objecte, worauf die Arbeit geht, das was bearbeitet wird, ſind auch ſehr verſchieden, ſei es qualitativ oder quantitativ; auch für das Verſchiedene der Gegenſtände, welche für die Arbeit da ſind, hat der Menſch ſich zu befähigen. Das deutet Chriſtus an Luk. 19, 12—26. Dieſe Selbſtbefähigung nun iſt nach der Ueberſchrift des Paragraphen die zur freien und gewiſſenhaften Thätigkeit und ſo ſtellt ſie ſich in die Kategorie der Pflicht. Die Thätigkeit nemlich kann äußerlich eine ſehr freie und doch eine gewiſſensloſe ſein, auch zu ihr wird einer ſich befähigen müſſen, ehe er ſelbſtthätig werden kann, z. B. der Dieb von Profeſſion, der Seeräuber, müſſen ſich zu ihrer freien und gewiſſenloſen Thätigkeit befähigen. Ebenſo iſt auch eine gewiſſenhafte Thätigkeit möglich, die ganz unfrei iſt. Durch Pfaffen, Prieſter, Jeſuiten und dergleichen kann einer geübt und befähigt werden, aufs gewiſſenhafteſte alles zu thun, was ſie von ihm gethan und geleiſtet wiſſen wollen; im Aberglauben iſt er z. B. der gewiſſenhafte und hängt doch ganz von dieſen Pfaffen ab, iſt alſo unfrei. Die Selbſtbefähigung zur freien und gewiſſenhaften Thätigkeit iſt eine von der Pflicht geforderte, ſelbſtthätige. Mittelſt der Arbeit, zu welcher der Menſch pflichtmäßig ſich befähigt hat, bringt er es dazu, daß er habe, zur Wohlhabenheit. Oben hieß es: lediglich und allein mittelſt der Arbeit bringt er es dazu; aber er kann ja auch durch Zufälle, durch Glücksfälle, z. B. durch die Lotterie, zu Beſitzthümern kommen, da braucht er ja nicht zu arbeiten, — oder ſogar durch bürgerlich geſetzliche Inſtitute kann er der Wohlhabende werden und ſein, ohne daß er arbeitet oder je gearbeitet hat; muß ich erwerben, um zu beſitzen, kann ich nicht erben? Die

Vorfahren haben gearbeitet und ihr Erwerb fällt jetzt mir zu, was ſoll ich arbeiten? So wohl äußerlich, aber moraliſcher Weiſe, im ſittlichen Geiſte des einzelnen Menſchen oder eines ganzen Volkes iſt das Ererbte oder durch Glücksfälle Gewonnene ohne das innere Recht; nur äußerlich hat er das Recht daran, aber im Reiche der Freiheit und des Geiſtes hat er es nicht. Dieſes kann aus dem Standpunkte des Glaubens ſo gefaßt werden: alle Habe, aller Beſitz, dieſer beſtehe nun in äußerer oder geiſtiger Habe, iſt ein dem Menſchen nur anvertrautes Gut, er hat es zu verwalten, alles kommt von Gott, der iſt Beſitzer und in dieſer Verwaltung kommt es darauf an, ob das Ererbte völlig den Werth des Erworbenen habe dadurch, daß der, welchem es anvertraut iſt, ſeine Pflicht erfüllt. Goethe ſagt im Fauſt:

„Was du ererbt von deinen Vätern haſt,
Erwirb es, um es zu beſitzen.“

Was man ererbt, ſcheint man nur zu beſitzen, ſo wie es erworben wird, wird es erſt wirklicher Beſitz.

Im Verhältniſſe zum Wohlſtand als Zweck iſt jene Thätigkeit, wenn ſie auch die freie und gewiſſenhafte wäre, doch noch die moraliſch gleichgültige, als ſei der Menſch durch die Natur beſtimmt, ſich zum Wohlhabenden zu machen mittelſt jener Selbſtthätigkeit; aber jener Zweck ſetzt ſich ſelbſt zum Mittel herab für einen andern Zweck, und hebt ſich erſt in Beziehung auf die Selbſtthätigkeit und Befähigung zur Arbeit, jenes moraliſch Gleichgültige und wird ein poſitiv Moraliſches, ein ſittliches Thun. Dieſer andere, der Endzweck iſt die Selbſtſtändigkeit des Menſchen, für ſie iſt, wenn er ihn hat, ſein Wohlſtand das Mittel, und er für ihn arbeitend, iſt thätig eben für ſie oder für den Endzweck; alle Habe und allen Wohlſtand nimmt und behandelt er blos als Mittel zum Zweck und ſo iſt er der ſittliche. Aber dieſe Selbſtſtändigkeit erringt und hat der Menſch erſt in der Geſellſchaft mit dem Menſchen, wie ſie das Gemeinweſen, res publica, iſt. Wir alle im Gemeinweſen ſind von einander obgleich nur relativer Weiſe abhängig, keiner iſt und kann je ein von allen unabhängiger, abſolut ſelbſtſtändiger ſein; Gott allein iſt abſolut ſelbſtſtändig. Dieſe relative Abhängigkeit der Menſchen von einander, d. i. ihre gegenſeitige Selbſtſtändigkeit würde werden und ſein eine abſolute Abhängigkeit des einen oder mehrerer von andern, wenn er oder dieſe mehrere ganz und gar ohne Habe, ohne Eigenthum wären und bleiben müßten. Der Sclave z. B. wenn er auch Talente, Fähigkeiten, Geſchicklichkeiten hat, hat ſie nicht für ſich, ſondern für ſeinen Herrn, ebenſo der Leibeigene, ſo iſt er von ſeinem Herrn durchaus abhängig; geſtattet der Herr, daß die Leibeigenen für ſich arbeiten und zum Wohlſtande kommen, ſo iſt es ſein Wille und ſein Belieben, und ihr Wohlſtand iſt nur ein vom Herrn vergönnter. Ein ſolcher Zuſtand, wo den Menſchen die Selbſtſtändigkeit, und mit ihr faſt jedes Recht fehlt, iſt ſchlechterdings dem Weſen des Menſchen nicht angemeſſen; daher kann Sclaverei und Leibeigenſchaft nicht dauern, ſie werden nach und nach abgeſchafft. Im Gemeinweſen hat jedes ſeiner Mitglieder, wenn auch nicht ebenbürtige, doch beſtimmte Rechte; beſtimmt aber ſind ſie nicht in dem bloßen Gedanken, nicht blos in Worten, ſondern in den Sachen, in Realien, im Beſitz, in der Möglichkeit des Wohlſtandes. Die Abhängigkeit des Dürftigen vom Andern iſt faſt bis zur Unbedingtheit groß, er hat nichts und lebt von anderen, es fehlt ihm alſo an Wohlhabenheit als der Bedingung der bürgerlichen und menſchlichen Selbſtſtändigkeit. An ſich iſt die Wohlhabenheit indifferent, aber in der Welt als Mittel zu dem Zweck iſt ſie kein ſinnliches, ſondern ein ſittliches Gut, und darin gründet ſich die Pflicht eines jeden ſchon in der Befähigung zu einer gewiſſenhaften und freien Thätigkeit ſich zum Wohlhabenden zu machen. In ſeinem Wohlſtand als der Selbſtſtändige hat nemlich der Menſch die Mittel zunächſt für ſich, dann aber auch für andere das Nützliche zu entwerfen und zu wollen, er wird ſich und den andern nützlich durch das, was er hat. Das ſittliche Intereſſe alſo am Wohlſtande eines Jeden iſt nicht nur ſein Intereſſe, ſondern auch das des Gemeinweſens ſelbſt; ein wohl organiſirtes Volk, ein cultivirter Staat ſorgt durch ſeine Regierung für die Beförderung des Wohlſtandes aller Staatsbürger, es werden Anſtalten gegründet und von der Regierung unterſtützt, wodurch der Wohlſtand in alle Stände dringt, wodurch jeder Gelegenheit hat, ſich zu befähigen zum Wohlſtande zu gelangen. — Der nächſte Zweck iſt Wohlſtand, — der andere ſittliche Selbſtſtändigkeit und Freiheit in allen Ständen. Das weitere wäre, der Wohlſtand eines jeden verknüpft mit ſeiner wirklichen Selbſtſtändigkeit; in dieſer Einheit beider heben ſich die Begriffe von beiden in einem Begriffe auf, deſſen Gegenſtand Glückſeligkeit heißt. Die Selbſtbefähigung eines jeden zu der oben genannten Thätigkeit mit Bezug auf ſeinen zu erlangenden Wohlſtand und auf ſeine zu erreichende Selbſtſtändigkeit geht in der Gegenwart auf die Zukunft, deren Inhalt Wohlſtand und Selbſtſtändigkeit iſt. Dieß iſt der Zuſammenhang des Vorhergehenden mit dem Folgenden.

§. 14.

Freie Bedachtnahme eines jeden auf ſeine Glückſeligkeit.

Nach *Kant* in ſeiner Tugendlehre iſt der Menſch nicht verpflichtet, ſich zu einem glückſeligen zu machen, oder für ſeine Glückſeligkeit Sorge zu tragen; denn dazu wird er ſchon durch den ihm immanenten Trieb, glücklich zu werden, beſtimmt, alſo dazu bedarf er keiner Anforderung in der Freiheit ſeines Willens, keiner Pflicht, er wird dazu getrieben. *Kant* ſpricht ſich in ſeiner Tugendlehre ſo aus: Dich zu vervollkommnen, und andere glücklich zu machen, das iſt deine Pflicht; kehrſt du es um, willſt du dich glücklich machen und andere vervollkommnen, — ſo biſt du weit von aller Pflicht weg, ſo biſt du im Gebiete nicht etwa blos der Natur, des Triebes und Inſtinctes, ſondern im Gebiete des poſitiven Gegentheils der Freiheit, in der Unſittlichkeit, im Egoismus. Indeſſen wenn auch aus dem Geſetze als dem Princip ſich keine Pflicht des Menſchen, daß er ſich ſelbſt glückſelig mache, erweislich iſt, da ihn hierzu ſchon der Trieb beſtimmt, ſo hat er doch in Anſehung dieſes Triebes und in Anſehung der Glückſeligkeit, die dieſer Trieb bezweckt, Pflichten, und dieſe ſind zuſammengefaßt in dem Ausdrucke der Ueberſchrift, in der freien Bedachtnahme eines jeden auf ſeine Glückſeligkeit.

1) Die künftige Glückſeligkeit, felicitas futura. Eine Meinung iſt hier entfernt zu halten, nemlich die, daß der Ausdruck Glückſeligkeit zwei Begriffe oder Gedanken in einen zuſammenfaßt, nemlich den Gedanken Glück und den, Seligkeit. So iſts hier nicht, wie man wähnt und wie es z. B. bei dem Ausdruck Ehrgefühl der Fall iſt, ſondern die Schlußſylben Seligkeit bezeichnen mit dem Worte Glück verknüpft nur einen und denſelben Gedanken. Ebenſo iſt es auch mit den Ausdrücken Armſeligkeit, Mühſeligkeit. Daß dieſes gewöhnlich falſch genommen wird, hat in die Moral viele Verwirrung gebracht. Die chriſtliche Lehre iſt eine Seligkeitslehre, aber keine Glückſeligkeitslehre. Der Glückſelige ſteht dem Unglückſeligen gegenüber. Die Elemente nun der Glückſeligkeit im Gedanken von ihr ſind vorderſamſt rein logiſche, und um die Glückſeligkeit zu begreifen, iſt vorerſt auf dieſe zu reflectiren.

a) Das erſte iſt das Sein *τὸ εἶναι*, das Nichts, *τὸ μηδέν* iſt kein Element der Glückſeligkeit.

b) Aber das Sein lediglich als ſolches, wenn auch als Element die Grundlage der Glückſeligkeit, iſt doch nicht das Weſen derſelben. Freilich zieht der Menſch insgemein das Sein dem Nichts vor, und etwa auf die Frage: was wählſt du, das Sein oder das Nicht-Sein? iſt die Antwort: das Sein, und er müßte mit ſich, mit der Welt, mit der Vernunft und Freiheit zerfallen ſein, wenn er dem Sein die Vernichtung vorzöge. Aber an dem Sein, woran er haftet, hat er doch noch nicht die Glückſeligkeit, ob zwar ihr erſtes Element; das Sein als Element der Glückſeligkeit iſt das ſich ſelbſt faſſende, das ſeiner ſelbſt als des Seins mit Ausſchluß des Nichts inne werdende und gewordene Sein, alſo das Sein mit der Negation ſeines Gegentheils. Aber ſo iſt es das durch Nichts geſtörte und zu ſtörende, das mit ſich ſelbſt einige Sein das Wohlſein τὸ εὖ εἶναι, bene esse. Dieß iſt das zweite Element. Wird nicht beachtet, daß das ſich in ſich faſſende Sein das Element der Glückſeligkeit ſei, wird nur auf das Sein als ſolches reflectirt, ſo kann wohl geſchehen, daß die Glückſeligkeit für ein Attribut des Seins, daß das Sein als ein Daſein genommen wird. So iſt in den Geſtirnen, wie ſie im Raume da ſind, in ihm beſtehen, ſich bewegen, das Sein das Weſen. Nach Plato ſind ſie die Glückſeligen. Aber Plato hält ſie, ehe er ſie für glückſelig erklärt, für ζῷα, er ſtellt ſie ſich vor als lebende Weſen. Aber dieß ſeiner inne Sein, dieß ſich in ſich Faſſen iſt ein Fühlen, αἰσθάνεσθαι, jeder Act iſt ein Fühlact; das Wohlſein, als das zweite logiſche Element der Glückſeligkeit iſt das ſich Fühlen und zwar als ſeiner ſelbſt ganz gemäß, als mit ſich identiſch, harmoniſch, als durch keine Negation beſchränkt. So iſt das ſich Fühlen das bene, das εὖ. Aber in und mit dem Wohlſein als dem Gefühl der Luſt, der Freude, der Wonne, iſt zugleich eben das Element der Glückſeligkeit der Trieb; das Sein nemlich ſich in ſich faſſend und ſeiner inne ſeiend iſt zugleich das in ſich und aus ſich bewegende, ſich ſo zu ſagen Treibende mittelſt des Gefühls und für daſſelbe.

c) Das dritte Element iſt das Ununterbrochene des Wohlſeins, die anhaltende Continuation des Seins als des Wohlſeins, d. h. in dem Sein, als dem Element der Glückſeligkeit iſt kein Intervallum, wo das Sein abſetze und wieder anhebe und ferner in eben demſelben als dem Wohlſein iſt kein dazwiſchen tretendes, keine Disharmonie, kein Uebel, das Wohlſein iſt ein unausgeſetztes. Dieß Element wäre zu bezeichnen als

Perennität, Sempiternität. Das Glück wechſelt mit Unglück, die Geſundheit wechſelt mit Krankheit und das Leben endigt mit dem Tod, aber dieſer Wechſel iſt nicht in der Glückſeligkeit, ſie iſt perennis. In dieſen ihren logiſchen Elementen bezieht die Glückſeligkeit als Gegenſtand des Denkens ſich auf einen ganz allgemeinen Gedanken; ſo wie der Menſch nemlich einigermaßen im Denken Energie gewonnen hat, bringt er denkend dieſen Gedanken hervor, mag er auf einer Bildungsſtufe ſtehen, auf welcher er wolle, mag er das Individuum eines Volkes ſein, welches es wolle, und einem Zeitalter angehören, welchem er wolle, — der Gedanke der Glückſeligkeit in dieſen drei Elementen iſt allen Menſchen gemein, iſt allgemein. Daher kam die Meinung, die Glückſeligkeit ſei das Princip der Moral. Dagegen bemerkt Kant, der Gedanke der Glückſeligkeit ſei ein ſehr verſchiedener und darum kein allgemeiner und daher qualificire er ſich nicht zu einem Princip einer Rechts- und Tugendlehre. Allein hier hat Kant fehlgegriffen, verwechſelnd die verſchiedenen Vorſtellungen der Menſchen von der Glückſeligkeit, welche ſie wünſchen, mit dem Gedanken der Glückſeligkeit, deſſen Elemente die gegebenen ſind. So rechnen die Menſchen viel oder wenig zur Glückſeligkeit, z. B. das erſte Element, das Sein iſt für den einen unzureichend für die Vorſtellung von der Glückſeligkeit, er verlangt das ein Grieche, ein Römer, ein Deutſcher ſein in der Glückſeligkeit. So gehts uns auch, ein Jude ſein? das mögen wir nicht. Mir wird wohl ſein, denkt einer, wenn ich nur in die Lage komme, die meinen perſönlichen Verhältniſſen, Neigungen, Fähigkeiten entſpricht. Auf ſeine Gedanken von der Glückſeligkeit beſonders mittelſt der partikulären und eigenen Vorſtellungen von dem, worin er ſeine Glückſeligkeit ſetzt, kann er ſittliche Verhältniſſe beziehen, in denen er iſt oder in die er kommt und namentlich ſeine Pflichten und Rechte. Gilt ihm die Glückſeligkeit, die er ſucht und wünſcht, für das Höchſte, ſetzt er ſie über Alles, und erkennt er Pflichten gegen ſich und andere, und Rechte der andern an ihn an, ſo werden dieſe Pflichten und Rechte als Mittel und Stufen betrachtet, um der Glückſeligkeit theilhaftig zu werden; wegen der Glückſeligkeit, die er ſucht, haben Pflichten und Rechte einen Werth für ihn und um ihretwillen beſchließt er ſeine Pflichten zu erfüllen und die Rechte anderer ungekränkt zu laſſen. So die alte Glückſeligkeitslehre bei **Bahrdt** und **Steinbart**. In jenen Elementen nun iſt die Glückſeligkeit als ſolche und als die zukünftige auf dreifache Weiſe bedingt, nemlich;

α) Das im zweiten Element genannte Gefühl des Wohlſeins und der durch dieß Gefühl vermittelte, durch daſſelbe angeregt werdende und dann auf daſſelbe hingehende Trieb im Ziel quoad finem iſt das Gefühl als Wirkung die Befriedigung des Triebes und ſo das Gefühl der Luſt. Er hebt ſich aus ihm ſelbſt in dem Menſchen hervor und wird zur Begierde, ſie wird zur Neigung, zum Wunſche, zum Verlangen, und die Befriedigung dieſer beſteht auch in Gefühlen. Aber

β) zur Befriedigung des Triebes von ihm aus bis zum äußerſten Wunſche z. B. geehrt, reich zu ſein, ſind Mittel erforderlich, und wenn ſich auch dieſelben hier und da leicht darbieten, ſo muß der Menſch ſie doch ergreifen, apprehendere, oder wo ſie ſich nicht darbieten, muß er ſie erringen, erwerben, und dieſer Erwerb,

γ) indem der Menſch ſich befähigt hat für denſelben, iſt die Arbeit, ſein Fleiß. Alſo der mit dem Gefühl verknüpfte Trieb und ſeine Befriedigung für das Gefühl, dann die Mittel zu dieſer Befriedigung und die Arbeit ſind die drei Bedingungen, ohne welche für den Menſchen keine Glückſeligkeit in der Zukunft möglich iſt.

2) Der **Glückſeligkeitstrieb**. Seiner fähig iſt der Menſch und zwar

a) als animaliſches Subject; denn ein Element der Glückſeligkeit iſt das Gefühl, aus ihm regt ſich der Trieb, und auf es geht er hin, aber die Bedingung des Gefühls der Luſt und Unluſt, der Freude und des Leides iſt die Animalität oder das Leben als animaliſches, und zwar mittelſt des Sinnes; das animaliſche als ſinniges Subject iſt der Gefühle und der Triebe überhaupt fähig, ihn als Trieb, abgeſehen von ſeinem Gegenſtand der Glückſeligkeit, hat der Menſch mit dem Thiere gemein, ſinnig und lebendig wie er, iſt auch es. Aber jener Trieb als der auf die Glückſeligkeit gerichtete iſt ihm vor dem Thiere eigenthümlich, ſeiner iſt er fähig

b) als intelligentes Subject und darin ſcheidet er ſich ab vom Thiere. Das nemliche, worauf der Trieb geht, iſt der Zweck deſſelben, die Glückſeligkeit aber, der Zweck iſt ſchon an und für ſich im Begriff. Dem Thiere für ſeine Triebe iſt der Zweck, auf den ſie gehen, geſetzt, aber dieſer Zweck iſt nicht die Glückſeligkeit, ſondern die Erhaltung des Lebens in den Individuen; daher iſt der Trieb eingeſchränkt auf den Selbſterhaltungs- und Geſchlechtstrieb. — Dem Menſchen, deſſen Trieb der Glückſeligkeitstrieb iſt, iſt auch die Glückſeligkeit als Zweck geſetzt, doch ſo, daß er, dem der Zweck geſetzt iſt, ſich ihn ſelbſt ſetzen kann, d. h. er iſt der Denkende, der Begreifende. Das, daß er ſich die Glückſeligkeit zum Zweck ſelbſt ſetzt, die ihm durch den Trieb dazu geſetzt iſt, wird vermittelt durch den Verſtand, und ſo kömmt die Aufgabe ſchon heran, nemlich die freie Bedachtnahme des Menſchen auf ſeine Glückſeligkeit. Durch den Verſtand, den das Thier nicht hat, und vermöge des Verſtandes kann er Bedacht nehmen auf ſeine Glückſeligkeit, indem er ſie ſich ſelbſt als Zweck ſetzt. Endlich

c) Des Triebes fähig iſt der Menſch als rationelles Subject; denn das Element der Glückſeligkeit iſt das ununterbrochene Wohlſein, das Wohlſein zuvörderſt als ein Sein, dann auch als ein Dauern, und zwar ſo, daß dieſe Dauer des Wohlſeins, wenn ſie auch einen Anfang genommen hat, doch kein Ende nimmt, daß ſie mithin eine unendliche Dauer und eine ohne

Unterbrechung iſt. Aber die Bedingung der Form der Dauer iſt die Zeit, *χρόνος*, tempus, ſie in dem Unterſchied ihrer Momente, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und zugleich in der Unzertrennlichkeit dieſer Momente von einander. Das Thier exiſtirt in der Zeit, lebt in ihr, und lebt von dem, was in ihr wird und iſt; aber das Thier erlebt die Zeit nicht, wie es überhaupt nur lebt und nichts erlebt. Es hat wohl das Thier eine Vorahnung deſſen, was künftig ſein wird, z. B. der Witterung, des Wechſels von ihr, wie der Laubfroſch, und in der höhern Organiſation hat es auch wohl eine Erinnerung des Vergangenen, der Storch findet ſein Neſt wieder; aber das Thier ſelbſt unterſcheidet Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht von einander, es ſtellt ſich höchſtens das vor, was in einer Zeit war, iſt und ſein wird, aber die Zeit ſelbſt ſtellt es ſich nicht vor, viel weniger hat es den Gedanken ihrer unendlichen Dauer, ihres unendlichen Flußes. Nur dem Menſchen wird die Zeit als ſolche, im Unterſchied von dem, was in ihr iſt, objectiv gegenſtändlich, und nur er gelangt zu dem Gedanken der Unendlichkeit, einer ununterbrochenen Zeit. Dieſer Gedanke der Zeit iſt ſelbſt ein unendlicher und ſein Princip iſt die Vernunft.

In dieſen drei Elementen iſt der Menſch fähig der Glückſeligkeit, die eine unendlich ununterbrochene iſt, kraft ſeiner Vernunft, und ſo kann es wohl heißen, der Glückſeligkeitstrieb ſei kein bloßer Naturtrieb, auch kein bloßer Trieb in Bezug auf den Sinn und Verſtand, ſondern ein Vernunfttrieb, und der Menſch, dem der ihm immanente Glückſeligkeitstrieb ſeinem Gegenſtande nach zum Zwecke wird, der ſich auf die Glückſeligkeit als Zweck richtet, — er ſei der Vernünftige. Dem Menſchen als dem animaliſch lebenden, dem intelligenten und rationellen Subject iſt der Glückſeligkeitstrieb an ſich immanent, daher heißt es gewöhnlich, der Trieb glückſelig zu werden, iſt einem jeden angeboren. Der Menſch vermag wohl ſich manche

Geſchicklichkeit, Kunſt, Kenntniſſe ſelbſt zu geben, wenn er will und ſich bemüht, das alles iſt dann erworben, nichts aber von dem allem iſt ihm angeboren, nur die Fähigkeit dazu iſt ihm immanent. Allein die Elemente der Glückſeligkeit und den auf dieſe gerichteten Trieb gibt und kann der Menſch ſich nicht durch ſeine Bemühungen geben; das Sein als das erſte Element, das Wohl des Seins, als das zweite und die Perennität des Wohlſeins als das dritte Element im Weſen der Glückſeligkeit iſt und kann kein durch den freien Willen des Menſchen Hervorgebrachtes und Gewordenes ſein, die Elemente der Glückſeligkeit ſind vor allem Wollen und Beſchließen vorher, ſie aber iſt Zweck des auf ſie gerichteten Triebes, er alſo iſt allem Wollen vorher. Den Glückſeligkeitstrieb gibt ſich der Menſch nicht, er hat den Trieb der Glückſeligkeit an ſich und ſo hat dieſer Trieb für das Subject, deſſen Trieb er iſt, eine innere Nothwendigkeit oder nach ſeiner Glückſeligkeit *muß* der Menſch ſtreben, wie das Thier ſtreben muß fortzuleben. Aber der Menſch in ſeiner Animalität, Intellectualität und Rationalität iſt zugleich der Wollende, ſeine Weſenheit iſt zugleich die Willensfreiheit und es iſt ſeine Freiheit des Willens, kraft deren er ſelbſt mittelſt ſeines Verſtandes den Zweck, welchen ihm der Trieb ſetzt mit Nothwendigkeit, ſelbſt ſetzt. Was ich muß, das will ich, ich *muß* nach Glückſeligkeit ſtreben, und ich *will* nach Glückſeligkeit ſtreben, ſie ſoll der Zweck meiner Vorſätze, Arbeiten, Handlungen, Thaten, Unternehmungen ſein. Aber was der Menſch will, das kann er auch nicht wollen, und wie das Wollen, ſo ſteht das Nichtwollen in ſeiner freien Macht und Gewalt, wie er alſo nach Glückſeligkeit ſtreben will, weil er muß, ebenſo kann er auch nach Glückſeligkeit nicht ſtreben wollen, obwohl er muß, dieſem müſſen kann er widerſtehen. Im Streben nach derſelben und in ſeinem ſie ſelbſt Wollen iſt ſie ihm Zweck, und alles, was er ſinnt und denkt, Mittel für ſie als Zweck; aber er kann ſie auch zum Mittel herabſetzen für die Erreichung eines

Zweckes. „Die künftige Glückſeligkeit will ich nicht als Zweck ſetzen, ſie ſoll mir nur zum Mittel dienen zur Erreichung eines Zweckes, iſt der erreicht, dann iſt es gut!“ Fichte hat dieſes vortrefflich herausgehoben in der Weiſe: die ſittliche Beſtimmung des Menſchen iſt, ſeine künftige Glückſeligkeit für ihn überflüſſig zu machen, und die gemeinſte Moral könnte jeden, der darauf einigermaßen denkend einginge, auf die Wahrheit dieſes Satzes hinleiten, z. B. es wird einem unter der Bedingung eines Schurkenſtreichs Glückſeligkeit angeboten, — er mag ſie nicht; ſo verſpricht in der Verſuchungsgeſchichte der Satan Chriſto die Herrlichkeit der Welt, wenn er vor ihm niederfalle, — Chriſtus will nicht, ſondern übernimmt dafür ein anhaltendes Leiden. Aber hiermit iſt nicht geſagt, daß die Glückſeligkeit ein an ſich ganz weſenloſes, ein nichtiges, ſondern nur, daß ſie nicht der Endzweck ſei. Sie iſt nur Mittel zum Zweck der Seligkeit und ſchon mit dieſem Gedanken des Endzwecks, der Seligkeit iſt der Menſch über Animalität, Intellectualität und Rationalität hinaus; hat er Pflichten in Anſehung ſeiner künftigen Glückſeligkeit, ſo gehen ſie dieſelbe an, nur als Mittel, nicht als Zweck, geſchweige als Endzweck. Es ſind folgende drei:

1) Die Befriedigung des Triebes, welcher er auch ſei, hat ein Gefühl zur Folge, nach der Verſchiedenheit des Triebes iſt das Gefühl ein verſchiedenes; aber der Glückſeligkeitstrieb iſt wie jeder andere durch Gefühle bedingt im Princip und Reſultat. Die Pflicht des Menſchen iſt den Trieb angehend, die Gefühle zu beherrſchen, ſie iſt mit Bezug auf den unmittelbaren Trieb die Mäßigkeit, und mit Bezug auf den Wiſſenstrieb, auf guten Namen, Habe, die Mäßigung, σωφροσύνη. Der Menſch nimmt vernünftigen Bedacht auf ſeine künftige Glückſeligkeit als Mittel zum Zweck, wenn er den Trieb unter die Herrſchaft ſeines freien Willens bringt.

2) Die Befriedigung des Triebes iſt durch Mittel bedingt; die Pflicht des Menſchen iſt, in der Obſorge für dieſe Mittel

kein Unrecht ſich zu erlauben, alſo die Pflicht in dieſem Punkte angehend die Glückſeligkeit iſt die Rechtſchaffenheit.

3) Der Erwerb der Mittel auf rechtſchaffene Weiſe liegt dem Menſchen ob, dieſe Obliegenheit iſt auch eine Pflicht, nemlich die der Arbeitſamkeit. Sei auf deine künftige Glückſeligkeit bedacht, indem du dich der Mäßigkeit wie der Rechtſchaffenheit befleißigſt und der Arbeitſamkeit ergiebſt! Wird dir dann in der Erfüllung dieſer Pflichten künftig die Glückſeligkeit zu Theil, wohl! ſo haſt du in ihr ein Mittel für die Thätigkeit, die auf die Seligkeit geht; wird ſie dir verſagt, ſo kann dir das die Seligkeit nicht nehmen. „Des Menſchenſohn hat nicht, wo er ſein Haupt hinlegt,“ Ev. Matth. 8, 20., Glückſeligkeit fehlte ihm, aber er arbeitet fort und hat die Seligkeit.

Schluß. Der Gedanke, der zu ſeinem Gegenſtand die künftige Glückſeligkeit hat, iſt bedingt durch die Zeit in ihren drei Momenten; der Inhalt der Zeit in jedem ihrer Momente bezieht ſich auf drei logiſche Elemente, nemlich ſo:

1) Das Zukünftige, id quod futurum sit, iſt das noch nicht Wirkliche, ſein logiſches Element iſt die bloße Möglichkeit, das Zukünftige iſt das Mögliche.

2) Das Vergangene iſt das nicht mehr Wirkliche, das wirklich Geweſene, es war wirklich und zwar ſo, daß es als wirklich Geweſenes nicht wieder zur Wirklichkeit kömmt. In dieſer Beziehung hat es zu ſeiner logiſchen Beſtimmtheit die Unmöglichkeit, quae facta sunt, restitui non possunt. Cic. Daher das Unnütze der Sehnſucht nach dem Vergangenen, das Alberne: O mihi praeteritos Jupiter si redderet annos!

3) Das gegenwärtige hat eine Beziehung auf das Wirkliche und iſt als das Wirkliche beſtimmt.

Alſo die drei logiſchen Elemente des Möglichen, Unmöglichen und Wirklichen ſind die Elemente des Inhalts der Zeit in ihren drei Momenten. Die zukünftige Glückſeligkeit iſt, was ſie iſt, nur in dem Gedanken von ihr, aber nicht in, an und für ſich ſelbſt, ſie hat keine Wirklichkeit. Nun iſt aber das Weſen der Wahrheit, daß ihr Gegenſtand kein nur möglicher, oder gar ein unmöglicher, ſondern daß er der wirkliche ſei, die Wahrheit iſt von der Wirklichkeit unzertrennlich; alſo nur die wirkliche Glückſeligkeit iſt die wahre, und mit dem Bedachtſein des Menſchen auf ſeine künftige Glückſeligkeit iſt es um die gegenwärtige zu thun. Der Begriff der künftigen Glückſeligkeit vollendet ſich daher erſt durch den Begriff der gegenwärtigen; denn in dieſer hat er erſt ſeine Wahrheit.

§. 15.

Das freie Verhalten eines jeden zu ſeiner gegenwärtigen Glückſeligkeit.

Glückſeligkeit in der Gegenwart, mithin gegenwärtige, wirkliche iſt das, was man überhaupt Lebensgenuß nennt. Dieſer aber iſt bedingt durch das Bewußtſein einerſeits des Lebens, andererſeits des Genuſſes; wo dieſe Bedingung fehlt, iſt der Lebensgenuß unmöglich. Sie fehlt dem Thiere, es lebt zwar und genießt, es fühlt ſich auch lebend und genießend, aber ſeines Lebens und Genuſſes wird er ſich nicht bewußt. Dieſer Lebensgenuß iſt auch ſo lange nicht möglich, als jenes Bewußtſein deſſelben noch mangelt, ob zwar die Möglichkeit des Bewußtſeins nicht mangelt; Kinder leben und genießen auch, aber ſie ſind in den erſten Lebensjahren weder des Lebens noch des Genießens ſich bewußt. Der Lebensgenuß iſt eine Beſtimmtheit, die der Menſch ſich ſelbſt gibt, reflectirend aufs Leben und auf den Genuß; dieß Reflectiren iſt aber ein Denken, und ſo wird das Leben Gegenſtand des Bewußtſeins. Leben und Genuß beziehen ſich in einem auf einander logiſcher Weiſe, die Beziehung iſt eine rationelle; entweder nemlich wird das Leben dem Genuß ſubſumirt, wie im Schluß die conclusio, oder der terminus minor unter die propositio major ſubſumirt wird; oder umgekehrt der Genuß wird dem Leben ſubſumirt. Dieſe zweifache Subſumtion iſt aber in Bezug auf das, was ſubſumirt wird, zugleich eine praktiſche, nemlich entweder wird das Leben als Mittel dem Genuß als Zweck ſubſumirt, oder umgekehrt, der Genuß als Mittel dem Leben als Zweck; alſo entweder lebt der Menſch, um zu genießen, oder er genießt, um zu leben. Beide Urtheile ſind alſo einander entgegengeſetzt oder ſie widerſtreiten einander, ſobald ſie mit einander verglichen oder im Verhältniß zu einander fixirt werden; iſt der Genuß Zweck, ſo iſt das Leben Mittel, iſt das Leben Zweck, ſo iſt der Genuß Mittel; in beiden Urtheilen alſo iſt das Leben Mittel und nicht Mittel, ſondern Zweck, und der Genuß Mittel und nicht Mittel, ſondern Zweck. Das aber iſt ein Widerſpruch, daß etwas Mittel und nicht Mittel, ſondern Zweck ſei; hier alſo iſt eine Dialektik. Nun kann der Menſch bei einem Urtheil bleiben und das andere ignoriren oder beſeitigen, damit er nicht in dieſen Widerſpruch kommt, und da wäre wohl für ihn in dem Hange zur Luſt, Freude, zum Genuß das erſte Urtheil das annehmliche: ich lebe um zu genießen, der Genuß iſt Zweck. Dieß Urtheil, ſo gewählt, kann die Grundlage einer ganzen Theorie werden, einer ſogenannten Lebensphiloſophie, dergleichen die Epikuräiſche war, beſonders als die von Ariſtippus in der cyrenaiſchen Schule ausgeführte. Mit ihr hielt es der Dichter Wieland, er verlangt nicht eine Athanaſia, aber eine Euthanaſia. Aber bei dieſem erſten Urtheil, ſo ſehr man ſich dafür intereſſire, iſt doch das zweite nicht aus dem Auge zu laſſen und werden beide beachtet, ſo iſt der angedeutete Widerſpruch da. Dieſer Widerſpruch wäre zu heben, — etwa durch ein drittes Urtheil, in welchem beide, das Leben und der Genuß als Zweck betrachtet werden, leben und genießen, das iſt der Zweck. Aber bei dieſer Betrachtung geht der Menſch verloren und das Thier tritt herein, das Thier lebt und genießt, ſeine ganze Exiſtenz iſt leben und genießen, von dem erſten Moment bis zum letzten hin. Oder das dritte Urtheil wäre: es wird gelebt und genoſſen, weder um des Genuſſes, noch um des Lebens willen, vielmehr ſind beide Mittel für einen Zweck über beiden, beide dienen dieſem Zweck, er nicht ihnen. Alſo der Lebensgenuß in der Freude des Menſchen am Leben, ferner an allem, was ihm im Leben zu Theil wird, das wäre die gegenwärtige Glückſeligkeit, in welcher nicht das Leben ſich zum Genuß als Mittel, noch umgekehrt, ſondern in welchem beide ſich als Mittel zu einem Dritten verhalten, welches Zweck iſt. Aber dieß Dritte als Zweck iſt kein Zukünftiges; denn das iſt ein nur mögliches, und darauf ſich beziehend hätte der Lebensgenuß keine Wahrheit. Dieſe zukünftige Glückſeligkeit iſt alſo nicht ein Paradies, nicht etwa eine Welt nach dem Leben, das iſt nur ein vorgeſtellter Lebensgenuß, ein Unwirkliches, Unwahres. Was iſt denn nun, da es das künftige nicht ſein kann, das Wirkliche als der Zweck, dem der Lebensgenuß als Mittel dient? Man könnte antworten: es iſt die ganze Natur, wie ſie gegenwärtig iſt, wie ſie dich umgibt, wie du in ihr entſtehſt, beſtehſt und zu Grunde gehſt! Aber die Natur, ſo klar und beſtimmt ihre Gegenwart iſt, iſt eben doch nur die Natur in ihrer Bewußtloſigkeit und Vernunftloſigkeit, ſie iſt die bewußtloſe Natur. In ihr ſind z. B. die Thiere gegenwärtig, aber dem Menſchen in Beziehung auf ſeine Glückſeligkeit iſt die Natur doch nicht das, was für ihn eine Gegenwart habe und gewährt, ſondern ſeine Gegenwart iſt die Menſchheit, das Menſchengeſchlecht, in dem er lebt, das Menſchengeſchlecht, wie es artikulirt, organiſirt, conſtituirt iſt in Völkern und Staaten; das Volk in ſeiner zeitlichen Gegenwart iſt, wenn für ſeinen Lebensgenuß ihm die Mittel gegeben ſind, und er ſelbſt ſich zu dem Lebensgenuß gebildet und entwickelt hat, ein glückſeliges, beglückt durch den Boden, den es inne hat, weiter durch die Anlagen und Fähigkeiten, die es vor andern voraus hat, um die Mittel für den Lebensgenuß auszubilden und zu verfeinern. Jeder im Volke kann, und darin iſt er frei, das Volk als Zweck anſehen in ſeiner Gegenwart, und ſich ſelbſt in dem Genuß ſeines Lebens als das Mittel für dieſen Zweck; dann bezieht ſich ſeine Arbeit und ſein Genuß, ſein ganzes Leben auf einen Zweck außer beiden, nemlich eben auf das Volk in ſeiner rechtlichen, ſittlichen und glückſeligen Gegenwart, auf ein Volk, das fleißig wäre in guten Werken, Tit. 2, 14. Hier gibt demnach der Staat in ſeiner Wirklichkeit als der Zweck dem Lebensgenuß eines jeden einzelnen, der jeden einzelnen zum Mittel nimmt, einen Werth. Die Freude jedes Bürgers an Allem, was ſein Volk und ſeinen Staat betrifft, in der vernünftigen Thätigkeit iſt ein weſentlicher Beſtandtheil ſeines Lebensgenuſſes, er wird ſeiner und ſeines Lebens froh in ſeinem Volke, ſo hat ſein Lebensgenuß einen Werth. Uebrigens mag der einzelne mitten unter ſeinen Volksgenoſſen im Vaterlande exiſtiren oder im Auslande.

Worin und wie iſt nun jenes Verhalten ein freies? Wer den Genuß zum Zweck und das Leben zum Mittel für dieſen Zweck macht, der geräth hiermit in die Abhängigkeit vom Genuß, er wird unfrei; denn der Genuß als Zweck beherrſcht ihn. Wird es umgekehrt und das Leben zum Zweck gemacht, der Genuß zum Mittel für dieſen Zweck, ſo ſtellt ſich der Menſch in die Abhängigkeit von ſeinem Leben, das Leben iſt dann die Macht, die ihn in der Gewalt hat, und in ihr iſt er eben ſo unfrei, wie vorher in der Gewalt des Genuſſes. Nun könnte ihn ſchon das, daß er ſterben muß, daran erinnern, daß das Leben nicht Zweck ſei; aber in ſeiner Anhänglichkeit am Leben und an ihm ſelbſt als dem Lebenden hat die Erinnerung an den Tod für ihn doch nicht die Wirkung, daß er das Leben nehme für das, was es iſt. Nur wenn der Genuß und das Leben vom Menſchen als Mittel gewollt und behandelt wird, iſt ſein Verhalten zur Glückſeligkeit, wie er ſie ſucht und erſtrebt, ein freies, dann nemlich hat der Lebensgenuß für den einzelnen einen Zweck nicht in dem einzelnen, auch nicht außer dem einzelnen in der Natur, ſondern in der Totalität der einzelnen Menſchen, welche ein Volk oder einen Staat ausmachen. Es iſt nicht das Naturleben, worauf als Zweck der Lebensgenuß geht, auch nicht das inviduelle Leben des einzelnen, ſondern das Volksleben. Aber das Volk beſteht nur durch Rechte, Geſetze, Pflichten aller einzelnen im Volke gegen das Ganze, das Volksleben iſt ſo ein bürgerliches, ſittliches Leben, das iſt Zweck des einzelnen, in ſeinem Leben dient er mit ſeinem Leben und deſſen Genuß dem Rechte, Geſetze, der Pflicht und ſeinem Volke. Alſo frei iſt jenes Verhältniß eines jeden zu ſeiner Glückſeligkeit, indem er für ſein Volk und in demſelben zur Förderung der Wohlfahrt ſeines Volkes lebt, wirkt und genießt. So hätte auch das Leben und deſſen Genuß ſeinen ganzen Werth verloren, wenn ihm ſein Volk oder er ſeinem Volke verloren wäre. Von dieſem Unwerthe bei jenem Verluſte hatten die Griechen und Römer ein überaus ſtarkes Gefühl. Vergl. z. B. Ovids libri tristium. In dieſer Beziehung kann geſagt werden: extra patriam nulla salus. Das Vaterland iſt die Sphäre der Erfüllung meiner Pflichten und Rechte. Nur dem, der den Lebensgenuß zum Zwecke macht, kann das Vaterland gleichgültig werden, beſonders wenn er die Glückſeligkeit zum Zweck macht, er wandert aus. Indeſſen das Volk mit allen ſeinen Künſten und Gütern des Lebens, mit allen Sitten und Geſetzen iſt doch nur der nächſte Zweck für einen jeden mit Bezug auf den Lebensgenuß als Mittel zu dieſem Zweck. Der Endzweck, worauf jedes Individuum ſich ſittlicher Weiſe bezieht, geht über das Volk hinaus, der Endzweck iſt die Seligkeit, um derenwillen jeder und jedes Volk exiſtirt. Es gilt mit dem Lebensgenuß nicht das Naturleben, auch nicht das Volksleben als Zweck, ſondern das gottſelige Leben, das Leben in Gott; erſt in dem Leben, wie es das des Menſchen im Reiche Gottes iſt, nicht in dem eines Kaiſers, iſt das Verhältniß des Menſchen zu ſeiner gegenwärtigen Glückſeligkeit wahrhaft frei; denn er und das Volk, dem er angehört, kann den Lebensgenuß, alſo auch das Leben, wenn es Noth thut, ganz entbehren, ihm iſt die zeitliche und gegenwärtige Glückſeligkeit kein abſolutes Bedürfniß, ſchwindet ſie, muß ſie aufgehoben werden, ſo iſt damit nicht die Seligkeit verſchwunden. Die Anerkenntniß des einzelnen in ſeinem Volke und ſeines Volkes iſt, daß es und er vergänglich ſei, das Reich Gottes aber bleibe. Ein Volk, das nichts, was es hat, und ſich ſelbſt nicht für den Endzweck nimmt, ſondern alles, was es hat und iſt, dem Endzweck des zeitlichen Lebens, welcher das gottſelige Leben iſt, unterordnet, ein ſolches Volk hat Religion und ihm iſt ſie das höchſte Gut; ſie gibt es nicht auf, wenn es auch alles andere aufzugeben, allem andern zu entſagen beſtimmt würde. Daher jedes Volk, wenn es nur in irgend einem Grade cultivirt und civiliſirt iſt, Religion hat und daß, wenn es in ſeiner Religion angegriffen wird, es im Religionskrieg alles, Leben und Eigenthum hinopfert für das Höchſte, was es beſitzt; und eben daher auch, daß, wo die Religion eines Volkes feſt in ihm ſteht, und daſſelbe etwa von einem andern angegriffen, bekriegt wird, durch ſeine Religion und ſeinen Glauben ihm eine Stärke und Macht kömmt, die dem ſonſt ſtärkſten äußeren Feinde verderblich wird. Das Volk mit ſeiner Religion ſetzt Alles daran, es kommt etwas Höheres in es, das Volk ohne ſie ermangelt eines mächtigen Motivs und iſt deshalb ſchon das ſchwächere. Die neuere Geſchichte hat das beſtätigt.

§. 16.

Die Pflicht eines jeden in dieſem freien Verhalten zu ſeiner gegenwärtigen Glückſeligkeit.

Die Pflicht in dieſem freien Verhalten eines jeden zu ſeiner gegenwärtigen Glückſeligkeit beſtimmt ſich

1) mit Bezug auf den Lebensgenuß durch das Geſetz als Verbot negativ, und

2) mit Bezug auf die Mittel für den Lebensgenuß durch das Geſetz als poſitiv.

ad 1) Das Negative der Pflicht. Dem Triebe des Menſchen, ſich ſelbſt zu beglücken, iſt der Hang ſich zu vergnügen beigeſellt. Die Vergnügen (voluptates), ſind an ſich moraliſch indifferent, weder gut noch böſe, weder erlaubt noch unerlaubt, aber durch den Hang des Menſchen, ſich zu vergnügen, geben ſie aus dieſer Indifferenz heraus; wer dieſem Hange ſich unaufhaltſam überläßt, deſſen Denkfreiheit

a) wird durch die Vergnügungen beſchränkt, gehemmt, ja zuletzt ganz aufgehoben. Er hört wohl nicht auf der Verſtändige zu ſein, im Gegentheil, er kann ſehr raffiniren, z. B. wozu ihn der Hang geneigt macht, nur die ausgezeichnetſten Vergnügungen auszuſuchen und zu genießen; aber die Spontaneität, die Denkfreiheit des Verſtandes wird eingebüßt. Dieſe Freiheit des Denkens iſt eine, ohne welche der Menſch ſeine ſittliche Beſtimmung nicht zu erreichen vermag. Alſo das Geſetz ſpricht: überlaſſe dich dem Hange nach Vergnügungen nicht, um deine Freiheit, zu denken, für deine ſittliche Beſtimmung zu bewahren, 1. Cor. 6, 12. 13. 7, 21.

b) Gleicherweiſe wird durch die Vergnügungen, wenn der Menſch dem Hange zu ihnen nachgibt, die Freiheit ſeines Willens beſchränkt, bis er einen unfreien Willen hat und die Freiheit eingebüßt iſt. Aber in dieſer Beſchränktheit oder Beengtheit der Willensfreiheit wird, je weiter ſie geht, das Gewiſſen und die Stimme deſſelben gleichgültig, der Vergnügungsſüchtige wird der gewiſſenloſe. Regen ſich, indem das Gewiſſen nicht todt iſt, aus irgend einem Anlaſſe Gefühle des moraliſchen Schmerzes, ihn demüthigend, ſo verkümmern ihm dieſe Gefühle den Lebensgenuß; aber das, daß er ſeines Lebens froh werde, iſt eine Bedingung ſeines ſittlichen Verhaltens, er büßt mit dem Frohſinn auch die Freudigkeit in Anerkennung ſeiner Pflicht ein. Dieſe Vergnügungen, die, wenn der Menſch ihnen nachhängt, jene Freiheit des Willens beengen, ſind meiſtens grob ſinnlicher Art und beſtehen in Befriedigung des Selbſterhaltungstriebes und Geſchlechtstriebes als ſolcher bis zum Uebermaß. Der Apoſtel Petrus nennt dieſelben, wenn ſie den Hang zum Princip haben, und der Menſch dieſem Hange ſich überläßt, *ἐπιθυμίαι σαρκικαί*. Vergl. 1. Petri 2, 11. Aber ſie können

c) ſolche ſein, durch die, wenn auch der Menſch dem Hange zu ihnen nachgibt, doch weder ſeine Denk- noch Willensfreiheit beſchränkt wird. Dann wären ſie für den, der dieſe Vergnügungen genießt, unſchuldige, und hierin der Moral gleichgültig, *ἀδιάφορα*. Allein es iſt möglich, daß ſie eine Beziehung haben auf Pflichten, die dem einen gegen den andern obliegen, auf Socialpflichten und daß, wenn er ſich ihnen überläßt, dieſe Pflichten von ihm verletzt werden. Daher ſpricht das Geſetz als Verbot in ſolchem Falle: Ueberlaſſe dich dem an ſich unſchuldigen Vergnügen nicht, gib dem Hange auch in dieſem Punkte nicht nach; denn durch das Vergnügen des einen kann, indem der andere daſſelbe erfährt, indem er Kunde davon erhält, die Denkfreiheit und Willensfreiheit des andern beſchränkt werden, z. B. wenn einer dem andern ein Aergerniß gibt, durch das, was er thut, durch einen Genuß u. dgl., auch wenn es an ſich unſchuldig wäre, wenn eine Gefahr für andere darin liegt, daß er es thut, weil ſie das, was ihm unſchuldig iſt, für böſe halten. Hier alſo wird einer durch den andern verletzt und beleidigt, ohne doch zu einer beſſeren Ueberzeugung zu kommen. So iſt möglich, daß das an ſich Unſchuldige ein Pflichtwidriges ſei. Auch das ändert ſich, ſowie der eine kein Aergerniß mehr nimmt an der Freiheit des Denkens, Urtheilens beim andern, ſowie er wächſt, bekräftigt wird und ſich bekräftigt, da findet kein Aergerniß mehr ſtatt. Z. B. in England wird der Sonntag ſehr ſtreng gehalten und gefeiert, keine Arbeit und kein öffentliches Vergnügen iſt erlaubt, — in Deutſchland iſt das andere; daher dort ein Aergerniß gibt, — was hier keines iſt. Pflicht iſt in ſolchem Falle: überlaſſe dich dem Vergnügen nicht, wenn dadurch andere in ihrem Gewiſſen geſtört werden. Vergl. Röm. 14, 15—21.

2) Das Poſitive. Der Lebensgenuß iſt durch Mittel bedingt, die von Außen her an daſſelbe gebracht und ihm aſſimilirt werden, — fehlen dieſe, ſo iſt er unmöglich. Jene Mittel nun ſind unbeſtimmter Weiſe viele und wenn ſelbſt alle vorhandenen aufgezählt werden könnten, ſo hört jene Unbeſtimmtheit doch nicht auf, weil ſtets neue kommen. Aber dennoch laſſen ſie ſich im Allgemeinen claſſificiren. Sie ſind

a) materielle und zwar in dreifacher Art, nemlich:

α) unorganiſche, blos elementariſche. Dies ſind die allereinfachſten, ſie haben wie die materiellen überhaupt eine Beziehung auf den Lebenstrieb, als Selbſterhaltungstrieb, ihn und ſeine Befriedigung bedingen ſie, das Licht, die Luft, das Waſſer, die Wärme und unter den nicht elementariſchen alle Körper wenigſtens einer das Salz. Wo dieſe Elemente und jener Körper im Ueberfluſſe vorhanden ſind, da ſind ſie blos Mittel zur Erhaltung des Lebens und der Lebensgenuß iſt nicht durch ſie bedingt, nur das Leben ſelbſt und ſeine Erhaltung, bei uns will man zum Lebensgenuß mehr als Waſſer. Aber wie iſts in der arabiſchen Wüſte, wenn eine Quelle gefunden wird? Da iſt das Waſſer ein wahrhafter Lebensgenuß. Ebenſo iſt für den, der eine Zeit lang in dumpfer, erſtickender Luft ſich aufgehalten, die friſche Luft ein Lebensgenuß. Salz als ſolches iſt kein Genuß, aber als Würze. In Guinea iſt, wer Salz hat, ein reicher Mann. Die materiellen ſind weiter:

β) organiſche Genußmittel und demnach nicht blos Bedingungen zur Erhaltung, ſondern Mittel für den Genuß des Lebens, auch noch mit Bezug auf den Lebenstrieb überhaupt. Es ſind Pflanzen und Thiere, vegetabiliſche und animaliſche Genußmittel. Bei den Griechen ſtanden dieſe beide Arten ſo hoch, daß ſie wohl auch aus andern, aber insbeſondere aus dieſem Grunde zwei Gottheiten in Anſehung dieſer Genußmittel hatten, Demeter und Dionyſos. Die Römer hatten dieſen Beiden ihrer Ceres und dem Bachus noch eine dritte Gottheit hinzugefügt, die Pomona, indem für ſie wohl mehr als für die Griechen auch die Baumfrüchte großen Werth hatten. Für die animaliſchen Genußmittel mit Bezug auf den Selbſterhaltungstrieb iſt ſchwerlich eine Gottheit zu finden bei Griechen und Römern, man müßte denn den Faun und zwar in der Beſtimmtheit des Pans dahin rechnen. Dagegen haben die Griechen und nach ihnen die Römer eine Gottheit für die Genußmittel in Bezug auf den Geſchlechtstrieb, nemlich die Venus mit ihren Gaben. Iſt der Lebensgenuß der Chriſten auch durch die Mittel zur Befriedigung des Geſchlechtstriebes bedingt? Nimmermehr, jene Völker, wenn auch noch ſo hochgebildet, ſtanden in dieſem Punkte tief in der Barbarei, denn ſie nahmen das Weib für ein Genußmittel des Mannes. Die Araber, Perſer, Türken ſtehen noch auf dieſem Punkte. Der Harem im Pallaſte des Sultans iſt ein eingehegtes Weiberhaus zur Befriedigung ſeines Geſchlechtstriebes. Ebenſo die Sclavinnen bei den Griechen und Römern. Das iſt etwas beſſer, als beim Wilden, welcher zur Befriedigung ſeines Nahrungstriebes Menſchen frißt, — aber viel beſſer iſt es nicht. So iſts noch überall, wo es Bordelle gibt. Da iſt noch jetzt ein heidniſcher Cultus, wenn auch nicht der Venus urania, doch der Venus vulgivaga. Das Chriſtenthum hat das Weib dem Manne der Würde nach für völlig gleich anerkannt.

Die Pflicht ſelbſt, den Genuß dieſer materiellen Mittel angehend, iſt die Mäßigkeit, temperantia, welche wir oben kennen gelernt, jedoch nur in Bezug auf den Selbſterhaltungstrieb, wo es die Quantität des Genuſſes dieſer Mittel gilt, und wo die Pflicht die negative iſt, „übernimm dich nicht.“ Hier in Anſehung des Lebensgenuſſes und in Bezug auf den Glückſeligkeitstrieb geht die Pflicht die Qualität der Mittel an und iſt ſie eine poſitive. Der Gebrauch dieſer Mittel als qualitative iſt bis auf die Ausnahme des Geſchlechtstriebes ganz unbeſchränkt, nur daß ihr Gebrauch keiner anderen Pflicht zuwider ſei. Mäßig in Nahrung und Kleidung ſein in Anſehung des Quantums, das iſt Pflicht, — aber wie in Anſehung der Qualität? Wolle oder Seide tragen, das iſt moraliſch ganz gleichgültig, wenn man nur kann. Das Qualitative iſt hier das Unbeſchränkte, daher kann es in dieſer Beziehung heißen: was die Erde nur immer gewährt, das zu genießen iſt der Menſch wohl werth. Das poſitive der Pflicht iſt in dieſem Punkte: genieße Alles, was materiell und gerechter Weiſe dir zu Dienſten ſteht, nur mache nicht den Genuß zum Zwecke deines Lebens, genieße ſo, daß du es auch entbehren kannſt! oder: verhalte dich im Gebrauch aller materiellen Genußmittel, von welcher Qualität ſie ſeien, vernünftig und frei d. h. laß dieſe Mittel nicht eine Gewalt über dich ausüben! Dieſer Genuß im qualitativen Unterſchied der Mittel erheitert, wenn auch nur materiell, das Leben der Menſchen, abgeſehen davon, daß er den Verkehr und die Betriebſamkeit, den Handel und die Thätigkeit derſelben fördert. Der Genuß iſt alſo wichtig ſogar für die Cultur des Menſchengeſchlechts, ohne ihn würden wir z. B. Indien und andere Theile der Welt nicht ſo kennen, wie wir ſie kennen. Eben die Genußmittel ſind

b) immateriell, und dieſes in Bezug einerſeits auf den Wiſſenstrieb, andererſeits auf den Kunſttrieb des Menſchen. Durch beiderlei Trieb iſt der Glückſeligkeitstrieb des Menſchen ebenſo bedingt, wie durch die vorigen. In Anſehung des Wiſſenstriebes ſind die immateriellen Mittel für den Lebensgenuß Erkenntniſſe. Indem jener Trieb in der Richtung auf jene Mittel befriedigt wird und der Menſch zu Erkenntniſſen kommt, gewährt ihm dieſe Befriedigung eine Luſt und Freude, qualitativ verſchieden von den durch materielle Mittel herbeigeführten. Wie dieſe errungen wird, iſt oben entwickelt, hier gilt es dem

Wiſſenstrieb, wie er den Glückſeligkeitstrieb und zwar in der Gegenwart bedingt. Es wird jener Trieb zur Begierde, vorerſt als bloßer Neugierde, manche Menſchen ſind ſchon glücklich, wenn ſie nur wiſſen, was es Neues gibt. Dieſe Neugierde geht weiter in die Wißbegierde über, und geſellt ſich dazu ein Talent, ſo befriedigt ſich der Menſch mittelſt ſeiner Talente und das gereicht ihm zu hohem Genuß. Dieſe Mittel, die Erkenntniſſe ſind gleichfalls qualitativ verſchieden, wie auch die Talente, das des einen iſt für hiſtoriſche Erkenntniſſe, das des andern für philoſophiſche. Wenn für den Erwerb dieſer Erkenntniſſe ſelbſt Mittel vorhanden ſind, ſo befriedigt der Menſch ſeine ſo beſonders modificirte Wißbegierde; der Hiſtoriker iſt dann mit ganzer Seele bei der Hiſtorie, er lebt in ſeiner hiſtoriſchen Bibliothek, ebenſo auf ihre Weiſe die andern. Alſo es beglückt ſich der Menſch, er macht ſich zum Glückſeligen in der Befriedigung ſeines Wiſſenstriebes, wenn, wie geſagt, die Mittel zur Befriedigung vorhanden ſind. Aber die Pflicht in Anſehung dieſer Mittel für die Befriedigung des Wiſſenstriebes geht über die Befriedigung des Wiſſens hinaus; denn der Lebensgenuß iſt nicht der Zweck ſelbſt, ſondern Mittel zum Zweck. Das Wiſſen und die Erkenntniſſe ſind es nicht, worin das Leben des Menſchen ſeine Beſtimmung hat, ſondern das Thun und Handeln, es iſt nicht die Theorie, ſondern die Praxis. Alſo die Pflicht iſt die: mache dir mit deinen Bemühungen für die Wiſſenſchaft das Leben nach ſeiner ſittlichen Beſtimmung zum Zweck deines Forſchens und Wiſſens; vernünftige Thätigkeit mache dir zum Zweck!

Die immateriellen Mittel den Kunſttrieb angehend, ſind ſelbſt Erzeugniſſe der Kunſt; er iſt allerdings, wie der Wiſſenstrieb, ein ſehr edler Trieb, wie dieſen, ſo theilt auch ihn der Menſch nicht mit dem Thiere. Die Mittel der Befriedigung dieſes Triebes, ſie die Werke der Kunſt gewähren einen hohen Genuß auch für den, der zwar nicht ſelbſt Künſtler iſt, der aber Sinn hat für die Kunſt, und ſo ſind dieſe Kunſtwerke und der auf ſie gerichtete Sinn wie der auf ſie gerichtete Trieb ein ſtarkes Ingredienz des Lebensgenuſſes. Aber auch dieſe Befriedigung des Kunſtſinnes und Kunſttriebes iſt doch nicht Zweck, ſondern nur Mittel zum Zweck, wie der Lebensgenuß ſelbſt und die Pflicht poſitiver Weiſe iſt, daß er in der Befriedigung ſeines Kunſtſinnes ſich auch frei und vernünftig verhalte, alſo auch dieſe nur als Mittel nehme zum Zweck, alſo an dieſe Befriedigung nicht alles ſetze. Am nächſten der Erkenntniß ſtehen die Erzeugniſſe der muſikaliſchen Kunſt. Solche muſikaliſche Producte lieben, Concerte gern beſuchen, iſt ſo viel als durch den Kunſttrieb ſich beſtimmen und beſtimmen laſſen. Aber die Kunſt mit allen ihren Werken iſt doch nur ein Ingredienz des Lebensgenuſſes, nur ein Mittel, die Ethik ſteht höher, wie die Praxis höher ſteht als die Theorie. Die Pflicht alſo in Anſehung jener Kunſtmittel iſt ferner die: gebrauche ſie zur Erholung von der Arbeit, aber mache ſie nicht zum Zweck deines Lebens. Aber die Kunſt hat eine Beziehung über ſich und das Leben hinaus auf Vernunft, Freiheit und Religion und nicht allein auf den Lebensgenuß.

c) Die Genußmittel ſind eben ſo ſehr materielle und immaterielle, ſo daß das Materielle zum Immateriellen veredelt und das Immaterielle als Materielles verwirklicht iſt, beides alſo ſich in einander aufgenommen und aufgehoben hat. Die Mittel ſind ebenſo ideell als reell. Das Materielle iſt in ihnen über die Beſtimmung, die es in Beziehung auf den Selbſterhaltungstrieb hatte, und das Immaterielle über die, welche es in Beziehung auf den Wiſſenstrieb und ſelbſt auf den Kunſttrieb hatte, emporgehoben. So iſt das Mittel in dieſer Identifikation des Materiellen und Immateriellen auch ein ſolches, auf welches den Lebensgenuß betreffend, ein Trieb ſich bezieht, welcher von Schiller in der Abhandlung über die äſthetiſche Erziehung des Menſchengeſchlechts zuerſt erwähnt, Spieltrieb genannt wurde. In ſeinem Gegenſtande iſt das Denken vom

Phantaſiren an ein immanentes, geeinigt mit dem Leben; denn der Menſch iſt der in ſeinem Leben Denkende, auch noch der im Schlaf Denkende und ebenſo iſt er umgekehrt der im Denken Lebende, Leben und Denken ſind unzertrennlich. Im Spiel iſt beides vereinigt, das Materielle des Lebens und das Immaterielle des Denkens, und ſo hat der Menſch auch den aufs Spiel gerichteten Trieb vor allen Thieren voraus. Allerdings die Katze ſpielt auch mit ihren Jungen, ein Junges mit dem andern oder mit etwas, das in Bewegung iſt, aber dieſes ſogenannte Spielen der Katze iſt etwas ganz anderes, als das Spielen des Kindes mit ſeiner Puppe, des Knaben mit ſeinem Steckenpferde; in dem Spiele des Thieres iſt keine Phantaſie, kein ſich etwas anderes Vorſtellen, beim Kinde da ſind Vorſtellungen, der Knabe hat in der Vorſtellung ein wirkliches Pferd. „Und hoher Ernſt liegt oft im kindiſchen Spiel,“ dieſer geht ſchon auf die Beſtimmung des Lebens, es iſt der Ernſt des ſich regenden Denkens, das Spiel der Kinder iſt die erſte Glückſeligkeit, wie überhaupt das Leben in ſeiner Vollendung das Spiel iſt. Das Spiel iſt daher hier näher zu betrachten. Alle Spiele, ſelbſt die der Kinder, nur mit wenigen Ausnahmen bei den letzteren ſind Geſellſchaftsſpiele, keiner ſpielt mit ſich, außer etwa der ganz leidenſchaftliche Spieler, wenn er ſonſt niemand dazu findet. Als Geſellſchaftsſpiele ſind ſie

1) ganz unmittelbare, nemlich Spiele der Menſchen mit einander, ohne daß ein drittes immaterielles dazwiſchen tritt; ſie ſind Geſpräche. Das weſentliche jedes Spiels, alſo auch des Geſprächs iſt ein zufälliges, auch wohl ein beliebiges oder willkührliches; wenn das Geſpräch über irgend einen Satz, einen Begriff, über irgend ein Thema geführt wird, dann iſts kein Spiel, dann iſt aller Zufall ausgeſchloſſen; das Thema gibt dem Geſpräche eine nothwendige Richtung in allen, die es führen, und in dieſer Richtung hat das ganze Geſpräch den Charakter des Ernſtes. So z. B. die meiſten platoniſchen

Dialoge, mit Ausnahme ſeines berühmten Sympoſion, des herrlichſten von allen, worin jeder von der Liebe ſpricht nach Wohlgefallen und dabei getrunken wird, bis Alcibiades halbbetrunken herein tritt, wodurch ſich das Geſpräch endet.

Es ſind Gedanken, Urtheile, Bemerkungen, Reflexionen, Notizen, welche ſich die das Geſpräch führenden einander mittheilen, ſie tauſchen immaterielle Objecte aus, das Materielle iſt nur Außenwerk, Beigabe, ein Trinkgelag oder eine Mahlzeit, den Gäſten gilt das gleich, ihnen iſt es um Unterhaltung zu thun. Die Franzoſen nennen das rechte Spiel conversation, Unterhaltung; alſo Spiel iſt der Zweck des Geſprächs, wie es ſelbſt Spiel iſt, und wenn dieſe Unterhaltung zugleich Belehrung gibt für die mit einander ſprechenden, ſo iſt doch die Belehrung der Unterhaltung untergeordnet. Nun gibt es aber Leute, die, wenn ſie etwas wiſſen, es gern an den Mann brächten, in der Geſellſchaft, wo das Spiel Zweck iſt, ſind ſie Pedanten. Aber das Spiel hat doch eine Beziehung auf den Ernſt als Geſpräch, Scherze, launige Einfälle, ſelbſt Witze werden durch Uebertreibung auch zum Ekel, daher iſt ſo wenig als der Pedant, der Spaßmacher zu leiden. Belehrung und nur Belehrung gehört nicht ins Spiel, außer zufälliger und beifälliger Weiſe, ebenſo wenig aber auch die Poſſenreißerei. Eben das Spiel iſt

2) ein mittelbares d. h. ein Spiel der Menſchen mit einander, ſo daß ein drittes als materielles nicht etwa von Außen hinzukommt, ſondern zwiſchen denen inne ſteht, die mit einander ſpielen. Dieſes Dritten wegen hat das Spiel die Beſtimmtheit des Commerceſpiels. Dieß aber iſt nun kein direct materielles Genußmittel, ſondern ein ſolches, wodurch ein dergleichen erworben werden kann. Das was zwiſchen beiden iſt, iſt der Gewinn, und hier iſt ein ſolches Spiel entweder ein in aller und jeder Beziehung zufälliges und alle Nothwendigkeit davon ausgeſchloſſen, ſo daß es lediglich und direct, wie z. B.

beim Würfelſpiel und allen Hazardſpielen, um den Gewinn gilt, oder das Spiel hebt zwar mit dem Zufälligen an, aber es ſetzt ſich fort bis zum Schluß als ein nothwendiges, das Spiel hat ſeine Geſetze. Dieſer Art ſind faſt alle Kartenſpiele mit Ausnahme des Pharo. — Endlich hat das Commerceſpiel wohl durch und durch den Charakter des Nothwendigen und das Zufällige iſt ganz ausgeſchloſſen, aber dann kann es kaum noch Spiel heißen; denn dann iſt der Verſtand des Spielenden ganz in Anſpruch genommen, der Verſtändigſte und der die meiſten Kenntniſſe hat, muß gewinnen. Anders beim Kartenſpiel, es kann einer l'Hombre aufs meiſterhafteſte ſpielen, aber die Karten fallen ihm nicht, und er verliert. Nicht ſo beim Schachſpiel, da iſt auf beiden Seiten die Stellung feſt, alle Figuren haben ihren beſtimmten Gang. Daher iſts auch bei dieſem Spiele ſelten, daß ein Drittes da iſt, was das mittelbare wäre, der Gewinn, es wird in der Regel nicht um Gewinn geſpielt; denn es wird überhaupt nicht geſpielt, ſondern gearbeitet, das Spiel, welches von der Arbeit Erholung verſchaffen ſoll, iſt ſelbſt Arbeit, und es kann nur die Begierde oder Leidenſchaft der Spielenden ſein, den Ruhm zu haben, daß ſie das Spiel beſſer verſtehen. Mitten inne zwiſchen dem Schach und ſonſtigen Commerceſpielen ſteht das Billardſpiel, in welchem ebenfalls alles mit Nothwendigkeit beſtimmt iſt.

3) Das Spiel iſt ein vermitteltes. Die Menſchen ſpielen mit einander, ſo daß ſie ſelbſt es ſind, aber nicht als dieſelben, die da ſpielen, ſondern als andere, mittelſt deren das Spiel geführt wird. Hier weicht die Vorſtellung des Commerciums und die Unterhaltung durchs Geſpräch, und doch wird hier geſprochen, ja geſungen; es ſind Menſchen ſpielend mit einander im Verhältniß durch Menſchen, und das Spielen in dieſem Verhältniſſe iſt das Schauen an ſich und in ſeinem Zweck, das Spiel iſt das Schauſpiel. Es erfordert daſſelbe ein Publikum im Theater und es erfordert Schauſpieler; die

letzteren ſpielen nicht blos für das Publikum, ſie ſpielen auch für ſich und zwar ſo, daß jeder eine Rolle übernimmt, in welcher er, ſo lange er ſpielt, nicht er iſt, ſondern ein anderer, er ſtellt dieſen anderen dar, und dies thut er zugleich für ein Publikum, deſſen Spiel das Schauen iſt. Aber iſt das Spiel des Publikums blos ein Schauen? Wohl im modernen Schauſpiel, größtentheils aber nicht im antiken; da ſtellte das Publikum ſich auch als einen andern dar und ſpielte mit, der Chor iſt in den alten Schauſpielen der Griechen das Publikum, das ſpricht und zugleich ſich zuſieht und zuhört. Wenn auf Seiten des Schauſpielers das Spiel vorwaltet, ſo waltet auf Seiten des Publikums als Chor der Ernſt vor. Das Schauſpiel iſt im Allgemeinen dreifacher Art.

a) Ein ſolches, worin der, welcher den Genuß hat, ein anderer iſt, als das, mittelſt deſſen er den Genuß hat und ſich unterhält. Dieſes andere iſt wohl zunächſt ein Thier im Kampf mit dem Thiere, die Schauſpiele ſind Thierkämpfe. Oder das Schauſpiel iſt

b) ein ſolches, wo der Menſch von dem Menſchen zum Genußmittel gemacht wird, indem einer die Macht hat, den andern als Mittel für ſich zu gebrauchen. Da iſt der zum Mittel gemachte der Sklave, er wird in die Schranken gebracht, um mit Menſchen oder Thieren zu kämpfen. An dieſen Schauſpielen hatte das römiſche Volk ein überaus großes Gefallen zur Zeit der Imperatoren, und verrieth dadurch ſeine Brutalität. Aber es iſt das Schauſpiel

c) ein ſolches, in welchem der Menſch ſich ſelbſt zum Genußmittel macht für andere, die den Genuß haben, jedoch ſo, daß er mitgenießt. Dieß Schauſpiel hatten die Römer auch, aber nicht ſo und mit dem Intereſſe, wie die Griechen. Es iſt ſelbſt wieder zweifacher Art, nemlich

α) das Trauerſpiel. Dieſes iſt Mittel für den Lebensgenuß, es iſt ein Spiel, welches ſich aber zugleich auf den Ernſt im Leben und auf ſeine Beſtimmung, die da iſt ein freies Wollen, ein ſittliches Thun, bezieht. Der Inhalt ſelbſt iſt ernſt, er iſt eine ſittliche That, oder noch öfter ein Verbrechen, das jedoch nicht begangen, ſondern nur geſpielt und dadurch den Genießenden, als werde es begangen, vorgeſtellt wird. So z. B. die Verſchwörung gegen Geſetz, Staat und gegen den Regenten, Wallenſtein gegen den Kaiſer. Es iſt ein Ernſt im Spiel; das Verbrechen endigt mit Verbrechen. Ebenſo z. B. ein Königsmord in Shakeſpeare's Hamlet und Macbeth oder der Mord der Gattin im Othello. — Das Schauſpiel iſt

β) ein ſolches, das die Thorheiten der Menſchen zu ſeinem Inhalte hat, nicht ihre Verbrechen, ſondern ihre Schwächen, ihre Eitelkeit und was es ſonſt für Thorheiten geben mag. So iſt es das Luſtſpiel. Die Beziehung des Schauſpiels als des Luſtſpiels iſt nicht unmittelbar die auf den Ernſt des Lebens, ſondern auf den Scherz deſſelben; die Thorheit macht der Dichter und Schauſpieler zum Gegenſtand des Belachens. Aber indirect geht es doch auf den Ernſt des Lebens; ihr werdet belacht und belacht euch ſelbſt, um die Thorheiten los zu werden. Das Laſter, das Verbrechen (scelus) kann nicht belacht werden, außer vom Laſterhaften, es kann nur verachtet werden; die Thorheiten hingegen ſind belachenswerth, nicht verächtlich. Das Luſtſpiel eben, weil es zum Scherz und Lachen ſtimmt, iſt ſehr erheiternd für den Menſchen, es iſt ein vortreffliches Genußmittel, z. B. die Ariſtophaniſchen, auch die Moliereſchen Luſtſpiele.

Schluß. Es galt die Pflicht in Bezug auf den Lebensgenuß zu begreifen. Der Menſch iſt nicht verpflichtet zu ſpielen; denn das Spiel, obwohl es ſeine Geſetze und Regeln hat, iſt an ſich etwas durchaus willkührliches, verpflichtet aber wird der Menſch zu dem Nothwendigen und nicht zum Arbiträren. Es gibt daher keine Pflicht, ſich dem Spiele zu überlaſſen, aber ebenſo wenig iſt der Menſch verpflichtet, nicht zu ſpielen; denn das Spiel iſt wie nichts an ſich Gutes, ebenſo auch nichts an und für ſich Böſes. Nur das Böſe nicht zu wollen und nicht zu thun iſt der Menſch verpflichtet, verpflichtet iſt jeder, nicht zu heucheln, zu ſchmeicheln, zu kriechen, um in die Gunſt anderer ſich einzuſchmeicheln; keiner aber iſt verpflichtet, nicht zu ſpielen. Hat er ſich verpflichtet, jedes Spiels ſich zu enthalten, ſo kömmt das entweder aus ſeiner Ignoranz, oder aus ſeiner Heuchelei, er will ſich damit den Schein beſonderer Frömmigkeit geben. Die Bibel alten Teſtaments enthält keine Angaben von Spielen, die da geſchehen ſeien, das iſraelitiſche Volk hatte, wie es ſcheint, keinen Sinn für das Spiel; im neuen Teſtament kömmt auch kein Spiel vor, aber auch kein Verbot dagegen; es gibt keine Pflicht dafür und keine dagegen. Die alten Moraliſten der chriſtlichen Kirche, welche ſich ſtrict gegen das Spiel, gegen Theater, Karten u. ſ. w. erklärten, waren Rigoriſten und eiferten dagegen entweder aus Ignoranz, aus Unverſtand, oder aus Heuchelei, zum Schein der Frömmigkeit. Freilich ſind die Genußmittel dieſer Art häufig dem Mißbrauch ausgeſetzt, und das mag auch zu dem Verwerfungsurtheil von Seiten der Theologen Veranlaſſung gegeben haben. Aber abusus non tollit usum und trotz alles Eiferns dagegen werden ſich daher dieſe Spiele doch erhalten. Allein auf das Spiel bezieht ſich doch eine Pflicht und das iſt eben die, um welche es hier gilt. Die Moraliſten als jene Rigoriſten werden nicht mehr gehört, aber das Benehmen der Menſchen im Spiel und in Bezug auf den Zweck des Spiels iſt doch ein ſittlich beſtimmbares und die Pflicht, wodurch es beſtimmt wird, iſt kurzweg die: daß der Menſch womit, worin, wie oft er ſpiele, das Spiel nur gebrauche als Spiel zur Erholung von der Arbeit. So genießt er das Spiel und in ihm das Leben. Nimm jedes Spiel, das an und für ſich ein Spiel iſt, und womit alſo nicht etwa Gewinn erreicht werden ſoll, nimm es für das, was es iſt, für ein Spiel, für ein Mittel, den Genuß des Lebens angehend; mache es nicht wichtig, denn es iſt nichtig! Die Beſtimmung des Lebens, welche der Ernſt des Lebens iſt und in der Erfüllung aller Pflichten, die du haſt, beſteht, kann durch den Lebensgenuß ſehr erleichtert werden.

Anmerkung. Sämmtliche Mittel für den Genuß des Lebens, den Genuß und das Leben mitbegriffen, heißen Güter. Dieſes deutſche Wort deutet auf das Verhältniß hin, worin der Lebensgenuß zu der Beſtimmung ſteht, welche das Leben hat, worin das Leben und ſeine Genüſſe zum abſoluten Guten ſtehen, nicht ſo der lateiniſche Ausdruck opes und ebenſo wenig der griechiſche χρήματα; im Deutſchen iſt dieſe Beziehung im Ausdruck ſelbſt ſchon eine ſittliche. Unter allen dieſen Gütern iſt eines, wodurch ſie alle bedingt ſind. Es iſt das höchſte Gut unter ihnen, das relativ höchſte, aber auch ein irdiſches, zeitliches Gut, nemlich die Ehre, ἡ τιμή, τὸ κλέος, honor, gloria. Schon das Sprichwort: „Ehre verloren, alles verloren," deutet darauf hin, daß ohne ſie alle andere Güter nichts ſind. Sie nemlich iſt einerſeits die negative Bedingung für den Lebensgenuß überhaupt, die conditio sine qua non. Der Menſch, der vollauf zu leben hat, und auch eines energiſchen Lebens nicht ermangelt, wenn ihm die Ehre fehlt, vermag des Lebens nicht zu genießen; zu leben und zu genießen vermag er, nicht aber des Lebens zu genießen; denn er iſt, wenn ihm die Ehre fehlt, mit allem auf ſich ſelbſt verwieſen und beſchränkt. Alſo das, ohne welches der Genuß nicht der des Lebens ſein kann, das was die Würze dieſes Lebens iſt, der Verkehr mit ehrenhaften Menſchen und das Geehrtſein durch ſie fehlt ihm. Fühlt das der Genußreiche, daß ihn niemand mag, ſo drückt ihn das Gefühl und er wird ſeines Lebens nicht froh. Aber die Ehre iſt auch eine poſitive Bedingung für den Lebensgenuß, der mit allen Genußmitteln ſelbſt ein Mittel zum Zweck iſt, welchen das Leben hat. Dieſem Zwecke nähert ſich keiner, ohne daß er ihn erreiche in der Geſellſchaft mit anderen und in der Uebernahme der Socialpflichten. Durch die Ehre, durch den guten

Namen, den er hat, indem andere um ihn her ihn anerkennen, hat er das Vertrauen der andern, dem Ehrenhaften vertrauen die andern, man traut ihm etwas zu, er findet Eingang in der Geſellſchaft, er findet einen Wirkungskreis in der Geſellſchaft. Dieſes Vertrauen der Menſchen gegen einen iſt ſelbſt bedingt durch die Treue und die Treue iſt unzertrennlich von der Ehre. Wer kein Vertrauen hat, iſt verlaſſen. Der Lebensgenuß iſt dann negativ und poſitiv ein werthloſer, nichtiger Genuß. Er iſt ein Gut, wie jedes Mittel für ihn, allein dieſes iſt er nur mit Bezug auf Pflicht und Recht, wie der tugendhafte, ſo der redliche zu ſein. So kann es heißen: die Ehre des Menſchen iſt die Krone, die allen andern Gütern als das relativ höchſte Gut aufgeſetzt wird. Daher liegt dem Menſchen die Pflicht ob: ſei ehrlich, und unter allen Pflichten gegen ihn ſelbſt in Anſehung ſeiner Seele iſt die Pflicht, welche die Ehre zum Gegenſtande hat, die letzte und höchſte. Die ſie angehende Unterſuchung macht daher den Schluß des ganzen Capitels. Sie ordnet ſich an mittelſt der Fragen:

1) Wie ſteht die Ehre zu begreifen?
2) Wie zu erwerben?
3) Wie zu bewahren?

§. 17.

Der ethiſche Begriff der Ehre.

Er iſt von dem anthropologiſchen Begriffe derſelben verſchieden, aber ſo, daß der ethiſche zugleich der anthropologiſche iſt, umgekehrt hingegen der anthropologiſche nicht der ethiſche ſein muß. Nemlich im anthropologiſchen Begriff hat ſein Gegenſtand ein Verhältniß zu einer Neigung, zur Ehrliebe und dieſe ein Verhältniß zu einem Triebe, zum Ehrtrieb und dieſer ein Verhältniß zum Gefühl, Ehrgefühl. Die Ehre eines Menſchen von dieſem Gefühl aus mittelſt des Triebes iſt die blos natürliche Ehre; an ihrer Entſtehung hat der Wille keinen

Antheil, ſondern die Neigung, der Trieb. Zu dieſer Ehre kommt alſo der Menſch auf eine natürliche, nothwendige, gleichſam getriebene Weiſe. Von dem anthropologiſchen Begriff der Ehre, ſo genommen, kann es heißen: ſie iſt keiner Ehre werth. Der ethiſche Begriff hat die Ehre zu ſeinem Gegenſtand, wie ſie zu ihrem Princip die Freiheit hat und nicht die Natur. In dieſem Princip und aus ihr wäre ſie alſo zu begreifen.

1) Der Menſch wird als animaliſches Subject gezeugt und geboren wie das Thier auch. So aber iſt er das Erzeugniß eines andern, nicht ſeiner ſelbſt, nicht er hat ſich gezeugt, ſondern die Eltern ihn. Allein er wird geboren als animaliſches Subject mit der Möglichkeit zugleich, daß er intelligentes Subject werde, indem er ſich ſelbſt dazu macht. Als intelligentes Subject iſt er ſeine eigene That, nicht eines andern Werk; das zeigt ſich ſchon darin, daß er zwar durch andere zum Leben gebracht, aber zum Bewußtſein ſich ſelber bringen muß, und erſt als ſeiner ſich bewußt iſt er Menſch. Dieß iſt ein freies Thun, welches durch das natürliche, durch die Zeugung vorbereitet iſt. Eben das aber, ſeine eigene That zu ſein, iſt die primitive und unvertilgbare Ehre des Menſchen. Von der Ehre daher in dieſem Verhältniſſe zu dem Menſchen als ſolchem wird es heißen können: nascitur nobiscum sensus, nascitur nobiscum corpus, nequaquam honos. Es giebt keine angeborene Ehre, die iſt ſelbſt bewirkt, indem der Menſch ſein freier Act iſt, indem der Menſch ſich zum Menſchen macht. Es gehört zur Ehre des einen das, daß er von andern anerkannt werde, aber dieß Anerkennen eines Individuums z. B. eines neu geborenen Kindes für einen Menſchen iſt ſchon die Folge davon, daß das Kind die Möglichkeit in ſich hat, aus ſich ſelbſt etwas zu machen, ein Ich zu werden. Der einigermaßen aus der bloßen Rohheit herausgetretene Menſch erkennt daher ſelbſt in den Kindern ſchon Menſchen an. Dieſe urſprüngliche Ehre, die jeder hat, ſo wie er ein Menſch iſt, kann wohl

einem und dem andern durch andere entriſſen werden, aber nicht durch ihn ſelbſt, er kann ſeine Ehre nicht verlieren durch ſich, ſie kann ihm nur genommen werden und inſofern iſt der Character, den der Menſch hat, blos weil er ein Menſch iſt, ein Character indelebilis. Aber gibt es nicht erfahrungsmäßig Verbrechen von greulicher Art, durch die ein Menſch ſich um ſeine Ehre bringt? Allerdings um ſeine Ehre, wie ſie eine erworbene iſt, aber um ſeine primitive Ehre bringt er ſich nicht; denn ſelbſt im ſchwerſten Verbrechen und nach ihm hört er nicht auf Menſch zu ſein, ein Subject, das ſich ſelbſt hervorgebracht hat. Dieſe Ehre iſt nicht wegzubringen. Die Strafe, welche durchs Geſetz beſtimmt und von andern an ihm vollzogen wird, kann eine ihn entehrende ſein, aber was entehrt dieſe Strafe? nicht ihn in ſeiner primitiven Ehre, obwohl er die Strafe durch ein Verbrechen ſich zugezogen hatte, ſondern ſeinen guten Namen, den er vorher hatte, hebt die Strafe auf. Geht die Strafe an dieſe urſprüngliche Ehre, ſo iſt ſie nicht mehr Strafe, ſondern Rache und ſelbſt Verbrechen. Das äußerſte iſt die Strafe des Hängens, doch auch dieß läßt ſich rechtfertigen; wenn aber der Gehängte nach dem Tode wie ein Thier behandelt wird, ſo iſt die Strafe eine Rache, und es entehren und ſchmähen die, welche ihn ſo entehren, ſich ſelbſt. Wo Geſetz und ſittliche Ordnung ſtatt hat in einem Volke, da wird das, daß die Ehre des Menſchen eine primitive ſei, auch anerkannt, denn da gilt es, daß keiner ohne Urtheil und Recht zur Strafe gezogen, ins Gefängniß gebracht und gehalten oder hingerichtet wird, aber das eben iſt ſeine Ehre, daß Urtheil und Recht da ſein müſſen, darin iſt er als Menſch anerkannt. Aber wie, wenn einer nicht ein Verbrecher, jedoch wahnſinnig oder verrückt iſt? Auch durch den Wahnſinn und durch Verrücktheit büßt er ſeine Ehre nicht ein; denn auch darin iſt er fort und fort die That ſeiner ſelbſt, und das iſt damit anerkannt, daß für die andern immer die Hoffnung kommt, der Wahnſinnige könne wieder zu Verſtand kommen, ſie ſperren den Wahnſinnigen ein und den Verrückten um ihn zu heilen, aber das iſt keine Strafe. Warum ſchlägt man den raſend Tollen nicht todt, wie den tollen Hund? eben weil der Tolle ein Menſch iſt, und als ſolcher die Ehre des Menſchen auch noch im ſchrecklichſten Wahnſinn hat. Die Anſtalt für dieſe Unglücklichen iſt das Irrenhaus, das nur von brutalen und rohen Menſchen wie eine Menagerie betrachtet werden kann, dahin man Fremde führt zu ihrer Beluſtigung. Es kann unter den Wahnſinnigen phyſiologiſch und pſychologiſch ſehr intereſſante Individuen geben, die Jemand kennen lernen möchte, um die Formen des Wahnſinns kennen zu lernen, er führt dieſes auch mit Beſcheidenheit aus, aber die Wahnſinnigen werden nicht herumgeführt, und ſehen gelaſſen. Das wäre verächtlich, wie es verächtlich iſt, arme Wilde in Europa herum zu führen.

2) Die Ehre trägt ſich von einem auf den andern über, ohne daß jener ſie einbüßt; er behält ſie, indem ſie dem andern zu Theil wird. Aber ſo iſt ſie als die Ehre des einen ſchon die erworbene, nicht die primitive, und nur, indem ſie die Ehre des andern wird, geht ſie mit der primitiven Ehre zuſammen, identificirt ſie ſich mit ihr. So iſts mit der Ehre der Kinder von ihren Eltern her, wenn dieſe in der Geſellſchaft ſich bereits einen guten Namen erworben haben, wenn ſie für ehrlich anerkannt werden. Von ehrlichen Eltern abzuſtammen, iſt ſehr viel werth, die Ehre, die ſie haben, iſt auch die Ehre der Kinder, die von den Eltern erworbene wird gleichſam auf die Kinder übergetragen, ſich verknüpfend mit der primitiven Ehre derſelben. Iſt der Vater ein Gauner, Räuber, Mörder, das iſt ein Unglück für den Sohn, denn auch die Schande der Eltern trägt ſich auf die Kinder über, ſo unſchuldig ſie ſind. Es iſt ein großes Unglück, in einer verruchten Familie geboren zu ſein, wenn ſie auch noch ſo reich iſt, lieber von Armen abſtammen, als von reichen Spitzbuben. Daher muß man mit dem alten

Moſes ſagen: die Sünden der Väter erben fort bis ins dritte und vierte Glied. In der menſchlichen Geſellſchaft iſt an Völker, Stämme, Geſchlechter, Familien die Ehre ſo gekommen, daß ſie ſich überträgt von Individuen zu Individuen auf abgeſchloſſene Weiſe, ſo daß ſie die abgeſchloſſene Ehre jeder ſolcher Familien iſt und bleibt. Nach der allgemeinen Volksvorſtellung zeichnet das Volk aus und hat ausgezeichnet einzelne Geſchlechter und Familien, denen vorzugsweiſe die Ehre zukommt, da iſt der Erbadel, die Notabeln, notabiles. Alle Individuen eines Volks ſtehen in irgend einem Grade der von ihnen erworbenen Ehre, alſo alle Staatsbürger und Ortsbürger, vom Handwerksmann bis zum Staatsmann, nobiles aber ſind nur die Mitglieder gewiſſer Stämme und Familien. Die Ehre des Adels iſt allerdings nicht ſpecifiſch von der Ehre jener Notabilität verſchieden, aber doch characteriſtiſch genug, indem der Adelige diſtinguirt iſt vor dem Nichtadeligen, und dieſe Diſtinction in ſeine Ehre eingeht. Zur Adelsehre ſind die Stämme urſprünglich gekommen durch das, was die Stammväter geleiſtet haben, und was für das Gemeinweſen, das Volk und den Staat verdienſtlich war und ihnen Ehre bringen mußte. Die Entſtehung des Adels iſt nicht etwa die durch Gewalt und Macht, durch Raub und Laſter, wie z. B. die Entſtehung der Raubritter, ſondern in ihrem Urſprung iſt die Adelsehre die aus der ſittlichen Freiheit und Thätigkeit der Menſchen entſtandene. Dieſe adelige Ehre und der ganze Adelſtand hat zur Bedingung ſeiner Möglichkeit die Geſchichte ſeines Volkes oder Stammes, — nicht als müſſe da, wo das Volk eine Geſchichte hat, auch der Adel ſein, ſondern nur wo der Adel iſt, hatte das Volk auch eine Geſchichte. Er aber kömmt, wie die Völkergeſchichte lehrt, faſt unter allen Völkern vor, am abgeſchloſſenſten in Süd- und Oſtindien, wo die adeligen Stämme beſtimmte Kaſten ſind, deren Ehre dem Grade nach ſehr verſchieden iſt. Der höchſte Adel ſind die Braminen, ihre Nachkommen ſind auch Braminen und die Ehre der Väter iſt die der Söhne, es folgen die Krieger, dann die anderen bis zur letzten herab, den Paria; dieſe haben keine Ehre mehr. Indien hat eine Geſchichte, welche die Bedingung der Möglichkeit dieſes Adelsweſens iſt. Aber weiter hinauf im Orient nach Nordoſten in China, Japan, da iſt kein Adel und doch eine Geſchichte; die Mandarinen ſind Beamte, nicht Adelige. Ebenſo iſt es bei den Perſern Muhamedanern, Türken, kein Adel, aber eine Geſchichte. Auch bei den Juden war kein Adel. So zieht ſich dieſes aus dem Orient in den Occident. Hier wird es anders, hier iſt mit dem Adel die Geſchichte verknüpft, bei den Griechen ſchon und beſonders bei den Römern, proceres im Unterſchiede von den Plebejern. Die weiter weſtlich wohnenden Völker haben ohne Ausnahme den Adel, hatten ihn ſchon, ehe ſie mit den Römern bekannt wurden und behielten ihn bis auf den heutigen Tag. In Frankreich ſchaffte die Revolution ihn ab, aber das dauerte nicht lange.

3) Der Gegenſtand der Ehre iſt, ihr Subject ſei, welches es wolle, ein immaterieller, und in Bezug auf ihn iſt ſie ein ideelles, geiſtiges Gut. Das Ehrenzeichen iſt entweder auch ein immaterielles, ein Wort als Epitheton, welches die Ehre eines Subjects bezeichnet, z. B. Alexander der Große, Friedrich der Weiſe u. ſ. w.; oder es iſt ein materielles, eine Sache, ſo daß dieß Materielle auch eine ideelle Beſtimmtheit an ſich hat. So iſt daſſelbe dann nicht blos ein ſinnliches, wie etwa das Schild am Wirthshauſe, ſondern ein ſinnbildliches, ein Symbol, z. B. der Lorbeerkranz um die Stirne eines Helden, eines Dichters oder das Bild eines Adlers, Löwen, Sternes, auch eines Lammfelles, wie beim Orden des goldenen Fließes. Das Ideelle iſt nicht zu trennen vom Materiellen. Die Ehre ſelbſt, wie ſie jenen Gegenſtand hat, iſt das Ergebniß des Urtheils der Menſchen über ihn nicht in Anſehung deſſen, was er hat, kaum in Anſehung deſſen, was er iſt, ſondern über ihn angehend das,

was er leiſtet und geleiſtet hat, inſofern das von ihm Geleiſtete ein heilſames iſt. Hieraus aber folgt, daß zur Möglichkeit der Ehre das Zuſammenleben der Menſchen gehört; denn nur ſo iſt ein Urtheil aller über einen und eines über alle möglich. Alſo abgeriſſen von der Geſellſchaft, in der Wüſte allein hat der Menſch weder Ehre, noch ihr Gegentheil. Die Möglichkeit des Urtheils, deſſen Reſultat die Anerkennung anderer iſt, ſetzt ſelbſt wieder voraus die Erkenntniß derer, die urtheilen, von dem, worüber ſie urtheilen; mangelt ihnen dieſe Erkenntniß, ſo ſteht ihnen wohl ein Urtheil über den Menſchen, den ſie unter ſich wiſſen, zu Gebote, aber nicht über das, was er leiſten kann. Nun vermag aber der Menſch entweder ein Intereſſe zu nehmen an der Ehre, wie ſie ein zwar immaterielles, aber doch glänzendes Gut iſt und dieſes Intereſſe nimmt er um ſeinetwillen ziemlich gleichgültig gegen die Ehre ſelbſt. In dieſem Falle iſt das Intereſſe an der Ehre kein ebenſo ideelles, als ihr Gegenſtand die Ehre ſelbſt, es iſt nicht das ſittliche Intereſſe. Der ethiſche Begriff der Ehre geht in das ſittliche Intereſſe ein, wovon er ausging.

§. 18.

Die ſittliche Sorge eines jeden für ſeine Ehre in deren Erwerb.

Das, wodurch ſie erworben wird, iſt ſelbſt ein von den Menſchen Erwerbliches oder ſchon erworbenes, alſo die Ehre wird erworben durch anderes, das entweder ſchon erworben iſt, oder gleichfalls erworben wird. Sie iſt nur möglich innerhalb der menſchlichen Geſellſchaft; denn dieſe nur hat das Princip der Ehre, vermag das Urtheil, deſſen Reſultat die Ehre eines jeden iſt. Aber ſo geht das Erwerben der Ehre und die ſittliche Bedachtnahme des Menſchen auf den Erwerb derſelben, ins Allgemeine, ins Beſondere und ins Einzelne. Die Geſellſchaft ſchließt ſich in Geſellſchaften ab. Es bezieht ſich das

Urtheil des einen auf das des andern; das ganze ſittliche Verhältniß in Anſehung des Erwerbs der Ehre wird alſo nach dieſen Begriffsbeſtimmungen zu betrachten ſein:

1) Im Allgemeinen. Ehre wird erworben in dreifacher Weiſe:

a) Durch Geſchicklichkeit.

b) Durch Kunſtfertigkeit.

c) Durch wiſſenſchaftliche Erkenntniß und durch Wiſſenſchaft ſelbſt.

Wollte man hierzu noch etwa ein viertes rechnen, indem geſagt würde: durch Tugenden, z. B. Großmuth, Edelmuth u. ſ. w., ſo würde dagegen zu bemerken ſein, daß Tugenden in den Geſchicklichkeiten, Kunſtfertigkeiten und Wiſſenſchaften die Elemente, das Begeiſternde ſein müſſen, wenn ſie dem Menſchen Ehre machen oder bringen ſollen.

ad a) Geſchicklichkeiten. Sie ſind in der Verſchiedenheit der Menſchen von einander und ganz abſtract ſehr mannichfaltig; nur eins haben ſie alle mit einander gemein, ihnen nemlich iſt das weſentlich: Mittel zunächſt für den Lebensgenuß, zuletzt für den Lebenszweck ſelbſt hervorzubringen und zwar durch den Gebrauch von Werkzeugen, die und deren Gebrauch jenem Zwecke des Genuſſes und Lebens gemäß ſind. So werden dieſe Geſchicklichkeiten an den Menſchen von einander äſtimirt, anerkannt und geehrt, die Werkzeuge, die von dem einen gebraucht werden, können vom andern erfunden und hervorgebracht ſein, ſo daß jene Geſchicklichkeit eben die Hervorbringung jener Werkzeuge iſt; oder von jenen, die ſie brauchen, iſt das Werkzeug ſelbſt hervorgebracht. Letzteres iſt das natürlichſte, der Menſch erfindet etwas, wodurch er etwas anderes producirt, macht alſo ſeine Werkzeuge ſelbſt, wie z. B. der Wilde, deſſen Kunſtfertigkeit hauptſächlich auf Fiſcherei und Jagd geht; das Netz und die Angel, womit er fiſcht, Bogen, Pfeil und Speer, mittelſt deſſen er die Thiere jagt, fabricirt er ſelbſt, und der eine erkennt den anderen für einen Tüchtigen an, wenn er geſchickt iſt im Fabriciren und Gebrauchen dieſer Werkzeuge. Dieſe Geſchicklichkeiten können aber auch ſolche ſein, die nicht auf das Hervorbringen der Mittel zum Lebensgenuß gehen, wenigſtens nicht zum Zweck des Lebens, Geſchicklichkeiten alſo, die blos zur Unterhaltung gehören, wie z. B die Inſtrumente. Bei ihnen und ihrem Gebrauch herrſcht das ganz Zufällige und Außerweſentliche. Da können dieſe Geſchicklichkeiten Bewunderung und Staunen erregen, aber kein ernſtlich ehrendes Urtheil. Dieß iſt der Fall z. B. mit den Kunſtreitern.

ad b) Die Kunſtfertigkeiten. Sie ſetzen jede eine Kunſt voraus; die Kunſt aber iſt ein Werk intellectueller Thätigkeit, wie ſie zugleich eine Thätigkeit des Willens iſt. Das erſte in Anſehung dieſes Werkes iſt der Begriff, er ſelbſt ein Werk jener Thätigkeit des Verſtandes. Wird von der Kunſt des Thieres geſprochen, ſo iſt nicht die Rede von dem Werke deſſelben, ſondern von einer Beſtimmtheit, die es durch die Natur hat. Der Begriff als ſolcher, das Concept wird realiſirt von dem Menſchen, der ihn zuerſt faßt, und dieſes den Begriff realiſiren, ſo daß er einen würdigen Gegenſtand hat, iſt das künſtleriſche Thun. Er der ſchon künſtleriſch entworfene wird durch die Kunſt entweder

α) ſo realiſirt, daß ſeine Wirklichkeit ſeine Materialität iſt; dann iſt ſie die mechaniſche Kunſt und ihr Werk iſt das Mittel für den ſchon in ihrem Begriff beabſichtigten Zweck. Die Veranlaſſung, welche das intelligente Subject oder der Menſch, um einen ſo zu realiſirenden Zweck hervorzubringen hat, iſt irgend ein Fund; die Kunſt hebt alſo mit einem zufälligen Funde an, und dieſes Anheben damit iſt das Erfinden. Der Künſtler iſt der Erfinder, indem der Zufall ihn zu einer Entdeckung gebracht hat, ohne welche die Erfindung unmöglich geweſen wäre. So iſt z. B. der Magnetſtein gefunden worden und zufälliger Weiſe wurde erfunden, daß dieſer Stein das

Eiſen anziehe; das führte den Erfinder auf den Gedanken, ein Stäbchen Eiſen mit dem Magnet zu beſtreichen und dadurch gelangte er zur Magnetnadel. Ebenſo iſt ein Werk der mechaniſchen Kunſt die Uhr, ſo auch das Pulver, welches ein Mönch in ſeinem Cabinet arbeitend erfand. Die Erfindungen der mechaniſchen Kunſt und ihre Werkzeuge ſind von den einfachſten an bis zu den complicirteſten hinauf Mittel für den Menſchen in ſeinem Leben und in deſſen Zweck auf ganz allgemeine Weiſe, und wo ſie noch nicht ſind, da kommen ſie noch hin. Die Ehre des mechaniſchen Künſtlers und dann aller, die ſeine Werke für menſchliche Zwecke gebrauchen, hat verſchiedene Grade, wie die Kunſt ſelbſt und ihre Ergebniſſe. Die Erfindung z. B. der Säge, Feile, Axt, des Beils, ſowie der Gebrauch dieſer mechaniſchen Werkzeuge iſt ebenſo einfach beim Landbau, beim Fällen und Schneiden des Holzes, als die Ehre aller ſo Beſchäftigten einfach iſt im Vergleich z. B. mit der des aſtronomiſchen Künſtlers, der ein Aſtrolabium baut. Die Ehre des letzteren iſt eine von der der erſteren verſchiedene, aber nur dem Grade nach. So folgt

β) die freie Kunſt. In ihren Werken waltet vor die dem Sinn des Menſchen für das Schöne und erhabene angemeſſene Form. Formlos ſind zwar auch die Werke der mechaniſchen Kunſt nicht, allein ihre Form bezieht ſich nur auf den Zweck, dem ſie zum Mittel dienen, und es iſt genug, wenn ſie eine zweckmäßige Form iſt. So iſt z. B. die Form eines Spinnrads, einer Dampfmaſchine häßlich, ſo große Wirkungen beide hervorbringen. Alſo jene Form waltet hier nicht vor, ja ſie kann hier ganz fehlen. Aber für ihre Formen bedarf doch die freie Kunſt des Stoffes, der Materie; in der Sculptur und Architectur iſt es der Stein, das Metall u. ſ. f., in der Muſik der Ton, in der Malerei die Farbe, in der Poeſie die Sprache ein immaterieller Stoff. Die Kunſt wählt ihre Stoffe, und zwar ihrem innern und weſentlichen Unterſchied ſelbſt gemäß. Aus

Tönen kann keiner ein architektoniſches Gebäude errichten, aus Steinen kein Lied componiren. Die Stoffe ſelbſt in ihrer Form, die ſie vor der Kunſt haben, ſind ſehr verſchieden und in dieſer Verſchiedenheit entſprechen ſie mehr oder weniger der Form, die ihnen die Kunſt gibt. Der Bildhauer wählt carariſchen Marmor zum Stoff ſtatt des Sandſteins, weil die Kunſt in jenen ihr Ideal leichter und ſchöner hineinträgt, als in dieſen. Die gebildetſte Sprache, die griechiſche war dem Homer für ſeine Gedichte willkommen. Das Stoffartige, Materielle überhaupt im freien Kunſtwerke ſteht der Form deſſelben nach, im mechaniſchen Kunſtwerke ſtellt es ſich der Form gleich. Sodann das mechaniſche Kunſtwerk iſt Mittel für einen Zweck, das freie Kunſtwerk nicht, dieß iſt an und für ſich ſelbſt Zweck; jenes hilft einem ſinnlichen Bedürfniſſe des Menſchen ab, dieſes befriedigt ſeinen Sinn fürs Schöne und Erhabene, jedoch nicht ſo, daß es in dieſer Befriedigung ſelbſt zum Mittel wird. So ſagt Schelling: das Werk eines Bildhauers in deſſen Vollkommenheit möchte in den tiefſten Grund des Meeres verſenkt werden, es bliebe doch, was es iſt. Die Bedingung nun, unter welcher dem äſthetiſchen Künſtler ſeine Werke Ehre bringen, iſt der rege gebildete Kunſtſinn der über dieſe Werke urtheilenden Menſchen. So erwirbt er ganz im Allgemeinen Ehre, er mag ein Grieche ſein aus alter Zeit, ein Italiener oder Deutſcher, er mag noch leben oder nicht, ſein Leben bringt ihm bei allen Gebildeten Ehre, und ſehr bezeichnend iſt dieß darin, daß das Werk ſelbſt den Namen des Künſtlers führt; ſo heißt es in der Bildergallerie: das iſt ein Raphael, ein Correggio, ein Dürer, Ehre wird im Allgemeinen erworben.

ad c) Durch Erkenntniſſe, durch Wiſſen und Wiſſenſchaft, alſo vor allem durch erworbene Fertigkeit im Erkennen. Erkenntniſſe nun ſind ſchon erforderlich für bloſe Geſchicklichkeiten, noch vielmehr für mechaniſche und äſthetiſche Kunſtfertigkeiten; jedes Geſchick in irgend etwas, das einen vernünftigen Zweck hat, und jede Ausübung, jede Kunſt iſt ja bedingt durch Kenntniſſe der Regeln und Geſetze, nach welchen gearbeitet werden muß. In Beziehung hierauf ſind die Erkenntniſſe, und iſt das Wiſſen und die Wiſſenſchaft practiſch sensu proprio; dieſe Erkenntniſſe nemlich mit dem Wiſſen ſelbſt ſind Mittel für das Erwerben der Geſchicklichkeiten und Künſte, und für das Ausüben derſelben. Den Zweck, den dieſe haben, haben jene, er iſt die Praxis ſelbſt, und wenn der Menſch nichts weiter kennt und weiß, als Geſchicklichkeit und Kunſt, wenn hierin ſeine Erkenntniß bornirt iſt, dann achtet er auch Kenntniſſe und Wiſſenſchaft nur der Praxis wegen; ſie an und für ſich in der Theorie gelten ihm nichts, er achtet ſie nicht. Das geht ſogar bis in die Theologie hinein; zur Katechiſation gehören Geſchicklichkeiten, zur Predigt auch, dieſe ſind durch Kenntniſſe bedingt, die erwerben wir uns, aber weiter haben ſie keinen Werth. So faſeln ſelbſt Theologen. Das Wiſſen und die Wiſſenſchaft im Erwerb derſelben bringen Ehre dennoch an und für ſich, die Barbaren mögen ſagen, was ſie wollen; denn das Wiſſen und die Wiſſenſchaft ſind die Mittel zur geiſtigen Cultur des Menſchen und des Menſchengeſchlechts, — das iſt ihre Ehre. Z. B. ſo eine Naturwiſſenſchaft, Philoſophie der Natur genannt, eine Phyſiologie, wie ſie Haller bearbeitete, ohne daß es mit ihnen auf die Praxis abgeſehen war, die bringen dem Menſchen Ehre, wenn gleich manche nichts von Wiſſenſchaft ahnen. In der Beziehung ſind alle die Männer, welche ihr Leben und ihre Kräfte daran ſetzen, ſich der Fertigkeiten zu bemächtigen für das Wiſſen und die Wiſſenſchaft, und dieſe fortzubilden einer Ehre werth, wie niemand ſonſt; denn ſie ſind für die Ausbildung des menſchlichen Geiſtes thätig, von Ariſtoteles bis Hegel in der Philoſophie, von Origenes bis Neander oder Schleiermacher in der Theologie, — mögen das die ſinnlichen Menſchen anerkennen oder nicht.

Sämmtliche Fertigkeiten als im Wiſſen und für die Wiſſen-

Wiſſſchaft ſind bedingt durch Fähigkeiten und Talente der Menſchen; ſeine Fertigkeiten erwirbt jeder ſich ſelbſt, die Fähigkeiten dagegen hat er, — was wird nun geehrt in ihm? die Fähigkeiten an ſich nicht, die Fertigkeiten an ſich auch nicht; ſie ſind wohl lobens- und ſchätzenswerth und der ſie hat, kann wohl liebenswürdig ſein, aber ehrwürdig iſt er dadurch noch nicht. Es kann etwas aus ihm werden, aber es kommt auf den Gebrauch an. Der Werth alſo, den ein Menſch hat im Urtheil Anderer, wegen der an ihm bemerkten Fähigkeiten, iſt nur der der Fähigkeiten, die werden geehrt und erſt, wenn er es zu Fertigkeiten bringt, erſt dann iſt er der ehrenwerthe; aber auch dann wird er nicht darum geehrt, weil er ſie hat, ſondern weil ſie von ihm erworben ſind, weil er ſie mit ſeinem freien Willen ſich gegeben hat, man ehrt in ſeinem freien Willen ſeine Sittlichkeit. Das iſt die Ehre in ihrem Erwerb, ſie wird erworben.

2) Im Beſonderen. Was iſt das für ein Beſonderes, worin die Ehre erworben wird? Antwort: jedes Volk in ſeinem beſtimmten Unterſchiede von jedem als ein an und für ſich beſtehendes und in den Ständen, in welchen es gegliedert iſt, deren Totalität dann das Volk ſelbſt iſt. In ſeinem Volke gehört jeder zu einem der Stände, in welchen das Volk ſein Beſtehen hat, und die ihm immanent ſind; in ſeinem Stande wählt und hat dann jeder ein beſtimmtes Geſchäft, doch ſo, daß, wo das Volk dem Princip der Freiheit gemäß organiſirt wird, keiner genöthigt iſt, in ſeinem Stande zu bleiben, ſondern ein Geſchäft in einem andern Stande zu wählen im Stande iſt. Wird das Volk noch despotiſirt, ſo iſt keine Wahl aus einem Stande in den andern zu treten möglich. Darin war Friedrich der Große beſchränkt, jeder mußte in ſeinem Stande bleiben. Dieſe Freiheit wurde erſt ſeit der Revolution wahrhaft gewonnen. Jeder alſo erhält in einem einigermaßen organiſirten Staate ein von ihm gewähltes Geſchäft, und dieſes iſt entweder ein Privatgeſchäft oder ein öffentliches. Schon

nach dieſer Verſchiedenheit iſt auch die Ehre, die ſich jeder im Beſondern erwirbt, eine andere, die im Privatgeſchäft z. B. eine andere, als die im öffentlichen Amte; die Ehre des Geiſtlichen bei ſeiner Gemeinde iſt eine andere als die jedes Mitgliedes derſelben.

a) Das Privatgeſchäft. Zu ihm macht der Menſch ſich durch Vorübungen tüchtig und von ihm wird dann daſſelbe übernommen und geführt unmittelbar für ihn ſelbſt, für die Befriedigung der Bedürfniſſe ſeines Lebens und des Lebens der Seinigen, kurz für das Leben als Privatleben und für deſſen Genuß. Das Geſchäft ſelbſt iſt entweder ein bloſſes Gewerk oder Gewerbe. In daſſelbe miſcht ſich das Beſondere, das Gemeinweſen, der Staat direkter Weiſe nicht ein. So iſts z. B. der Feldbau, die Viehzucht, die Gärtnerei u. ſ. w. Die Ehre in ſolchem Gewerbe iſt die, daß der es treibt, es wohl verſtehe und wohl geübt ſei in ihm, wie er es treibt; alſo der tüchtige Landmann, Gärtner, Hirte wird leicht von andern für den Tüchtigen anerkannt, wenn man ſieht, daß er ſein Geſchäft verſtändig und fleißig führt. Direct nimmt ſich der Staat dieſes Geſchäfts nicht an, wohl aber indirecter Weiſe, indem er für Anſtalten ſorgen läßt, daß das Gewerbe immer beſonnener, verſtändiger und zweckmäßiger geführt werde. So gab es z. B. früher keinen landwirthſchaftlichen Verein, wie jezt bei uns, wodurch die Ehre des Bauernſtandes erhoben, der Stand ſelbſt veredelt wird. Mittelſt ſolcher Anſtalten ſteigt die Ehre der Gewerke. Oder eben jenes Geſchäft iſt ein Handwerk, zu dem befähigt ſich jeder und das treibt er unmittelbar für ſich, auch das Handwerk überläßt der Staat ihm ſelbſt, und ſo ſtellt, entwickelt und bildet das Handwerk ſich durch ſich ſelbſt wie für ſich ſelbſt aus; einem jedem iſt es ganz in ſeine Maßgebung geſtellt, wie es durch die Individuen gefördert und vervollkommnet werden kann. Aber auch hier errichtet der Staat Anſtalten, die Gewerbſchulen, welche man früher nicht kannte.

In Anſehung der Gewerbe finden Stufen ſtatt, von der Befähigung an bis zur Vollendung, Lehrling, Geſell und Meiſter. Hier iſt auch gleich die Ehre auf dieſe drei Stufen geſtellt, der Lehrling hat ſchon eine Ehre, im Unterſchied vom bloßen Handlanger, vom Speisbuben! der Geſelle hat mehr Ehre und der Meiſter mehr als der Geſelle. Die Ehre des Meiſters, worin beſteht ſie? In dem und durch das Urtheil der andern Meiſter ſeines Handwerks, von ihnen wird er geprüft, er muß irgend ein Stück des Handwerks ausarbeiten und vorlegen, das ſogenannte Meiſterſtück, ſie prüfen es, und hält es die Prüfung aus, ſo iſt er Meiſter. In der Beziehung bildete und bildet Gottlob bei den Deutſchen noch jedes Handwerk eine Zunft, die Zunftgenoſſen ſind eben die Meiſter, die Geſellen mit ihren beſonderen Gebräuchen und Ritualien bis zum Altgeſellen, und endlich auch die Lehrjungen. Unſre freiſinnige Zeit hat ſich gegen das Zunftweſen erklärt, das freilich in mancher Beziehung wie alles in der Welt ſeine Nachtheile hat, z. B. den Zunftgeiſt; dieſe aber berechtigen nicht dazu, ein ſo verſtändiges Inſtitut unſerer Vorfahren aufzuheben, abusus non tollit usum. „Es ſollen keine Zünfte mehr ſein,“ ſo ſchreit man in die Welt, d. h. es ſoll keiner, der ein Handwerk treiben will, mehr in einer ſolchen Zunft oder Genoſſenſchaft eine Prüfung beſtehen, jeder ſoll treiben und thun dürfen, was er will. Aber die Zunft iſt eine Einrichtung zur Vermeidung der Pfuſcherei. In den nordamerikaniſchen Freiſtaaten ſind keine Zünfte, aber das Handwerk gewinnt dadurch nicht, ſondern es muß immer ſchlechter werden, da wird gepfuſcht wie jeder kann. Direct alſo überläßt der Staat das Handwerk ihm ſelbſt, indirect aber fängt er ſelbſt an, das Handwerk unter ſeinen Einfluß zu ſtellen. Jedes Handwerk ſetzt Kenntniſſe und Kunſtfertigkeiten voraus, in den Gewerbſchulen werden dieſe mitgetheilt. Mittelſt dieſer Inſtitute vervollkommnet ſich jedes

Handwerk in ſeiner Art, und ſteigt alſo auch die Ehre derer, die es treiben.

b) Das öffentliche Geſchäft. Wer dazu ſich befähigt und dann ein ſolches übernimmt, befähigt ſich und arbeitet unmittelbar für das Gemeinweſen, für das Beſondere, für ſein Volk, und erſt mittelbar für ſich. Da ſteht gleich die Ehre höher als in Privatgeſchäften, weil ſie da der Willensfreiheit näher iſt, im Privatgeſchäfte hingegen dem natürlichen Bedürfniſſe, dem Triebe und ſeiner Befriedigung. Aber das Weſen der Ehre beſteht in der Anerkennung der Freiheit, womit das, was unternommen, vollzogen wird. Auch das öffentliche Geſchäft iſt im Allgemeinen ein zweifaches, nemlich

α) ein öffentliches Amt, für welches der, welcher dazu ſich befähigt und es übernimmt, lebt, und von welchem er lebt, doch ſo, daß ſein für das Amt leben das erſte, und ſein vom Amt leben das zweite und jenem untergeordnet iſt. Er alſo übt ſeine Kräfte, macht ſich tüchtig zu einem Amte um des Amtes willen, und dann erſt um ſein ſelbſt willen, im Amte lebt er und will leben, und kann auch nur ſo lange er zu leben hat, dem Amte vorſtehen. Hier alſo iſt die Ehre zunächſt die durchs Amt, die Amtsehre; das Amt mag nun übrigens ſein, welcher Art es wolle, ein Lehramt, wie das des Schulmanns, des Geiſtlichen, oder ein Amt zur Handhabung und Ausübung der Juſtiz, wie das Richteramt, die Ehre hat der Menſch von ſeinem Amte, für das er lebt und für welches Amt er ſein Leben wegarbeitet, ſo daß die Beſtimmung, die er ſeinem Leben gibt, eben die iſt, es für ſein Amt zu verbrauchen bis zu ſeinem Tode. Dieſes ſo fürs Amt leben und von ihm, für welches das Leben möglichſt ruhig und ſtill weggearbeitet wird, das iſt es, in Beziehung worauf das öffentliche Geſchäft ein Civilamt iſt.

β) Aber das öffentliche Amt iſt auch ein ſolches, für welches der Menſch ſtirbt, und zwar ſo, daß er in der Vorbereitung zu dem Amte, und im Amte ſelbſt den Tod vor Augen ſieht, und ſich dem Tode weiht, das Amt iſt das militairiſche und hat die Beſtimmung, das Gemeinweſen, den Staat, wenn es Noth thut, zu beſchützen, der Angriff komme von Innen oder von Außen. Hier iſt das Leben dem Tode geweiht. Da treten aber auch in dieſem Amte alle andere Lebensverhältniſſe in den Hintergrund, die im Civilamt voranſtehen. Der Soldat kann verheirathet ſein, kann Kinder haben, allein er muß jeden Augenblick des Todes gewärtig ſein! Das Amt fängt alſo auch mit dieſer Aufopferung an, alle die freundlichen Liebesverhältniſſe werden dahin geopfert.

ad α) Die Civilehre wird erworben durch Vorbereitung zu einem Amte, und durch die ſeinem Zweck angemeſſene genaue Führung deſſelben. Der Staat ſelbſt hat ein nicht nur materielles oder ökonomiſches, ſondern vielmehr ein ſittliches Intereſſe dabei, daß, wer in ihm ein Amt übernimmt, zu demſelben ſich wohl vorbereitet habe, und eben ſo dabei, daß es von ihm auf die angedeutete Weiſe geführt werde. Für Privatgeſchäfte überläßt er die Vorübung zu denſelben ſeinen Bürgern, ohne ſich beſonders einzumiſchen, hier bringt es das ſittliche Intereſſe mit ſich, daß er die Vorbereitung zum Amte beaufſichtige; zu dem Ende werden Prüfungsanſtalten getroffen, Prüfungscommiſſionen ernannt und ſo ſind dieſe Prüfungsanſtalten und Commiſſionen vornehmlich für die Aemter beſtimmt, ohne welche der Staat kein Beſtehen hat. Alſo ohne daß das Gemeinweſen als ſolches durch ſeine Behörden ein Urtheil fälle über die, welche ſich zu einem Civilamt befähigen, wird die Ehre derſelben keine Civilehre. Die sententia civitatis iſt ein integrirender Theil im Urtheil des Volkes. Im Amte ſelbſt iſt die Ehre, die einer darin gewinnt, zunächſt das gute Urtheil über ihn; aber auch dieſes Urtheil iſt durch das Urtheil des Staats mit bedingt.

ad β) Die militairiſche Ehre. Auf den niederen Stufen des militairiſchen Geſchäfts und Standes ſind zwar Vorbereitungen und Vorübungen zu demſelben erforderlich für daſſelbe; aber es bedarf keiner beſondern Prüfung in Anſehung deſſen, was mittelſt der Vorübungen geleiſtet werden kann, weil mit den Vorübungen ſchon die Prüfungen verbunden ſind. Der Soldat tritt als Rekrut ein; die erſte Uebung iſt die im Marſchiren, in den Waffen, indem er nun geübt wird, ſieht man auch, wie weit er iſt, das Ueben iſt zugleich das Exerciren und da ſindet ein Urtheil ſtatt über den Rekruten, es wird ihnen Ehre zu Theil, jenachdem ſie ſich geſchickt und eifrig zeigen, oder nicht. Auf den höhern Stufen des Militairſtandes ſind aber beſondere Geſchäfte, die Vorkenntniſſe erfordern, da giebt es auch Prüfungen, jeder, der dieſe Stufen erreichen will, muß ſich dazu befähigt haben.

Nun iſt aber ein Unterſchied zwiſchen der militairiſchen und der Civilehre. Der Grund des Unterſchieds iſt angegeben. Im gemeinen, oberſlächlichen und nichtswürdigen Urtheil iſt dieſer Unterſchied ein ſpecifiſcher. Dies Urtheil nemlich gründet ſich auf eine bloße Aeußerlichkeit in Anſehung des Geſchäfts, dieſe iſt die Gewalt, er führet ſeine Waffen, aber dieſe Mittel hat er nicht im Privatverhältniſſe, ſondern in dem öffentlichen als Soldat. Wenn nun die Meinung iſt, daß durch die autoriſirte Gewalt die Ehre des Soldaten qualitativ diſtinguire von der Ehre des Civilbeamten, ſo iſt dies eine grobe und rohe Meinung. Aber ein Unterſchied iſts doch, wenn auch nur ein Unterſchied dem Grade nach. Die Militairehre ſteht höher, als die Civilehre. Welches iſt denn nun der Unterſchied dem Grad nach? Es iſt der Unterſchied aus dem angeführten Grunde der Beſtimmung des Menſchen zum Civiliſten oder Soldaten. Der Civiliſt, ſo hieß es oben, lebt für ſein Amt und von ſeinem Amte und das iſt ſeine Ehre, der Militair in ſeiner Beſtimmung lebt nicht blos für ſein Geſchäft, ſondern hat in dieſem Geſchäft auch direct die Beſtimmung, ſich und ſein Leben beſtändig zum aufopfern bereit zu halten; dazu gehört aber Muth und Tapferkeit, und das ſind Tugenden. Der Civilbeamte wird auch nicht ohne Tugenden ein tüchtiger Beamter, aber es ſind andere Tugenden, wenn auch nicht ſpezifiſch andere. So iſt es das Gefühl der Achtung vor dem Tapfern, welches, weil im Militairſtande die Tapferkeit voranſteht, ehrend wird und iſt für den Tapfern und mittelſt deſſen ſeine Ehre die militairiſche iſt. Er darf nicht aufs entfernteſte an ſich kommen laſſen die Vorſtellung anderer, daß ihm ſein Leben lieber ſei als ſein Geſchäft. Da iſt es nicht ſo wie bei den Civilbeamten. Uebrigens aber muß doch auch bedacht werden, daß im Civilamt mitunter ein Muth und eine Tapferkeit erforderlich iſt, die manchmal größer iſt als die in dem Militairſtande. Es gehört freilich viel dazu, den Kanonen entgegen zu gehen, aber was gehört dazu, wenn ein Miniſter wie z. B. Sully Seiner Majeſtät gegenüber Einreden thun muß, falls dieſe gegen Recht und Gerechtigkeit beſchließt?

3) Erwerb der Ehre im Einzelnen. Die Mittel für ihn, wenn dabei auch von Mitteln die Rede ſein kann, ſind Tugenden, virtutes. Was ſie von den unter 1. und 2. betrachteten Mitteln ethiſch unterſcheidet, iſt folgendes.

Die Geſchicklichkeiten, Kunſtfertigkeiten, Kenntniſſe im Amte und im Privatleben haben einen Preis, d. h. für jede derſelben giebt es, um mit Kant zu reden, ein Aequivalent. Was der Geſchickte, der Künſtler und der Angeſtellte zu leiſten vermag, das iſt bezahlbar und die Leiſtung ſelbſt des einen kann eine vom andern beſtellte und bezahlte ſein. Die Tugenden hingegen haben einen Werth, für den es kein Aequivalent gibt, und in Anſehung deren keine Beſtellung durch andere möglich iſt. Aber obwohl von jenen betrachteten Mitteln verſchieden, können doch dieſe Tugenden

a) in der engſten Verbindung ſein mit jenen Mitteln, ſo daß die letzteren durch die Tugenden in ihnen einen Werth haben und dann erſt iſt im Allgemeinen der Erwerb der Ehre ein ſittlicher Erwerb. Die Ehre des Geſchickten, Künſtlers, Geſchäftsmannes, Soldaten iſt durch die Tugenden in jener Beziehung die eigentlich ſittliche oder ethiſche Ehre. Alſo der Fleiß, womit einer, der Fertigkeiten, Kenntniſſe u. ſ. w. beſitzt, dieſe anwendet, die Ehrlichkeit, Treue, das Vertrauen zu andern, womit er dabei zu Werke geht, ſind die Tugenden, und ſo iſt jedermann der ehrenwerthe, ſo niedrig ſein Geſchäft auch ſtehe. Aber die Tugenden ſind in jenem Unterſchiede

b. auch Tugenden an und für ſich ohne Beziehung auf die sub 1. u. 2. genannten Mittel und dann iſt ihr Erwerb der der Ehre ganz beſtimmt im Einzelnen. So iſt's mit den Pflichten überhaupt, die jeder einzelne gegen ſich hat, ſeine treue Erfüllung einer jeden iſt die Tugend z. B. der Mäßigkeit, Keuſchheit u. ſ. w.; ſo iſt's aber auch mit den Pflichten der Menſchen gegen einander, abgeſehen von jenen Mitteln. Die Hülfe, die jeder, der ihrer bedarf, leiſtet z. B. durch Wohlthätigkeit, oder zur Rettung des Lebens mit Gefahr oder Aufopferung des eigenen Lebens, das iſt eine unbezahlbare Tugend, ſie hat einen ſolchen Werth, daß es kein Aequivalent für ſie gibt. Sie iſt Tugend rein aus Pflicht, und die Anerkenntniß, welche auf ſie folgt, iſt ein Beweis der Geſinnung der Menſchen; daß ſie anerkannt werde, gereicht den andern zur Ehre, ſie ſelbſt gewinnt nichts dadurch, ſondern iſt, was ſie iſt, durch ſich ſelbſt. Im Gegentheil, wenn ſie ſo anerkannt wird, als ſollte ſie belohnt werden, ſo büßt ſie ſelbſt durch dieſe Anerkenntniß ein, das wäre eine Entwürdigung. So iſt ſie z. B. anerkannt in Bürgers Lied vom braven Mann.

Durch dieſe Tugenden, alſo durch die Ehre ſelbſt, wie ſie der Menſch im Einzelnen erwirbt, wird erſt ſeine Amtsehre (die im Beſonderen) und die Ehre durch Geſchicklichkeit, Fertigkeit, Wiſſenſchaft (die im Allgemeinen) die bleibende, wahrhafte Ehre. So kann er z. B. große Geſchicklichkeit, auch ein hohes Amt haben und daneben ein eingebildeter niederträchtiger Kerl ſein, alſo im erſteren ehrenwerth, im letzteren ein Schurke. Die Ehre des Menſchen im Einzelnen iſt die Seele der Ehre im Allgemeinen und Beſonderen. Von ihr iſt daher wohl zu ſagen, ſie ſei die Ehre, welche vor Gott gilt; die andere verſchwindet über kurz oder lang.

Eben in dieſem dritten Punkte bei der Ehre im Einzelnen kömmt aber auch der Unterſchied zwiſchen Mann und Weib in Betracht. Die Ehre des Mannes beſteht darin, thätig zu ſein vom Einzelnen heraus im Beſonderen und Allgemeinen, alſo kein bloßes Privatleben, ſondern ein öffentliches Leben zu führen. Bei ihm gehts ins Geſchäft, oder in ein öffentliches Amt. Sei die Tugend des einzelnen Mannes noch ſo wahrhaft Tugend, ſo iſt ſie unvollendet, wenn er ſich nicht tüchtig gemacht hat zu irgend einem öffentlichen Beruf. Bei der Ehre des Weibes kommen wohl auch Geſchicklichkeiten, Kunſtfertigkeiten und Erkenntniſſe, alſo das Allgemeine in Betracht, weniger aber oder faſt gar nicht das Beſondere. Das öffentliche Amt iſt nicht für die Frau und doch ſteht ſie hoch in der menſchlichen Geſellſchaft. Worin hat das Weib ſeine Ehre, wie ſie jedem gebührt? Weſentlich in ſeinen Tugenden verbunden mit den weiblichen Geſchicklichkeiten im häuslichen Leben der Frauen. Ein öffentliches Leben zu führen iſt das Weib nicht berufen, ihre Beſtimmung ſchränkt ſich aufs Haus ein. Sie ſoll Mutter werden und ihre Kinder für den Staat erziehen, das iſt ihr Beruf und ihre Tugend an und für ſich, ihre Zucht, Keuſchheit, Häuslichkeit, ihre Sittſamkeit, Arbeitſamkeit, Milde, Sanftmuth und Geduld. Dieſe Tugenden ſind ihre Ehre an und für ſich, die von denen, welche überhaupt Tugenden ehren, anerkannt werden, obſchon das tugendhafte Weib keine Ehre für ſich in der Welt will. Bei den Alten hatte überhaupt das Weib keine Beſtimmung öffentlicher Art, das waren ſeltene Ausnahmen, wo Frauen auf dieſe Weiſe eine Ehre und ehrenhafte Namen erhielten wie z. B. die Sappho oder Semiramis. In der chriſtlichen Welt iſt das zum Theil anders geworden. Da gibt es öffentliche Anſtalten von Frauen geleitet, da gibt es viel gelehrte Frauen und nicht wenige, die ſelbſt einen Thron einnahmen und einnehmen. Aber das iſt eine Abweichung aus den ſittlichen Grenzen; die Frau gehört ins Haus, nicht auf den Thron. Auf dieſem Grunde hatten Frankreich und Spanien das alte Saliſche Geſetz, wonach keine Frau regieren ſollte; in Spanien iſts geändert worden, in Frankreich nicht. In den deutſchen Staaten findet das auch nicht ſtatt, daß eine Königin herrſchte. Dem Chriſtenthum gemäß gehen die Frauen nicht aus ihren Grenzen der Häuslichkeit.

Schluß. Kein Menſch iſt verpflichtet, nach Ehre zu ſtreben, denn ſie hebt an in und mit einem Gefühl, dem Ehrgefühl. Durch ſeinen Willen aber gibt der Menſch ſich kein Gefühl, alſo auch dieſes nicht; es entſteht ohne ſein Wollen und Zuthun. Die Pflicht iſt aber nur in Anſehung der Freiheit Pflicht. Eben ſo unwillkührlich wie das Ehrgefühl entwickelt ſich aus ihm der Ehrtrieb und bildet ſich fort zur Ehrliebe. Dieſe hat zum Princip einen Willen, die Ehrliebe wird und kann Leidenſchaft werden im Ehrgeiz, der Ehrſucht, dem Hochmuth u. ſ. w. Unter den Leidenſchaften ſind allerdings ſolche, die Principien einer ſittlichen Bewegung des Menſchen ſein können, aber darunter iſt der Ehrgeiz und die Ehrſucht nicht. Wo dieſe Leidenſchaften wirkſam wären, da würde der Menſch allerdings wie nach Ehre begierig, ſo auf ſie verſeſſen ſein. Alſo ſie ſuchen iſt keine Tugend, ſondern das Gegentheil und jede Pflicht fordert doch zur Tugend auf. Sucht er die Ehre, ſtrebt er nach ihr, ſo iſt dies pflichtwidrig. Strebe nach Recht und Gerechtigkeit, — das iſt Pflicht; aber ſtrebe nach Ehre, — das iſt nicht Pflicht. Indeſſen die Ehre bezieht ſich doch auf die Pflicht, weil ihr Weſen ein ſittliches iſt. Allerdings, jedoch mittelbarer Weiſe indem ein jeder verpflichtet iſt, das was Ehre bringt, zu wollen und zu thun, und zwar nicht darum, weil es Ehre bringt, ſondern weil es an ſich und im Urtheil aller ſittlich gebildeten Menſchen recht und ſittlich gut iſt. Mit ihm dem Rechten und wahrhaft Guten iſt die Ehre ſelbſt in ihrem ſittlichen Charakter verknüpft; daher ein gerechter Mann, ein ehrenwerther Mann, vir honestus. Dieſe Ausdrücke ſind identiſch und bezeichnen das Ehrenhafte und Tugendhafte. Es fragt ſich nun: wodurch und wie bleibt der Menſch bei Ehren, und dieſe Frage bezieht ſich auf eine Verbindlichkeit.

§. 19.

Die Pflicht eines jeden ſeine Ehre zu bewahren.

In dieſer Pflicht tritt das Negative und Poſitive heraus.

1) Das Negative durch das Geſetz als Verbot, etwa in dem Ausdruck: wolle und thue nichts, wodurch du an deiner Ehre Abbruch leiden kannſt; oder: unterlaſſe alles, wodurch die von dir erworbene Ehre verletzt werden könnte! Was ihr Abbruch thun und ſie verletzen kann, iſt das poſitive Gegentheil der Ehre ſelbſt, alſo das Schändliche, Schmähliche, ja es iſt ſchon das Thörichte, das bloß Nachläſſige, Gleichgültige mit Bezug auf alle Mittel, wodurch die Ehre erworben würde. Die Geſchicklichkeiten, Kunſtfertigkeiten eines Menſchen können ſehr groß ſein, aber er vernachläſſigt ſie, iſt träge; ebenſo im Amte, da ſoll er rüſtig ſein, aber er iſt ſäumig, nachläſſig, vergißt ſich mitunter, erlaubt ſich eine Abſchweifung während er doch verpflichtet iſt, nichts zu thun, was ihn um den guten Namen, den er hat, bringen könnte, was andere alſo zu einem Urtheil über ihn beſtimmen möchte, wodurch er keineswegs für einen Ehrenmann erklärt würde. Aber nicht nur durch das der Ehre Widerwärtige kann ſie verloren gehen, ſondern auch ſchon durch den bloßen Schein ihres Gegentheils, und wie die Pflicht negativ die iſt, alles zu unterlaſſen, was ſeine Ehre

ſchmälern könnte, ſo iſt es auch die: meidet allen böſen Schein 1. Theſſ. 5, 22. Dieſe Pflicht ſowohl gegen das Schändliche, als auch gegen den bloßen Schein deſſelben iſt wie jede andere negative eine unbedingte Pflicht; was das Schändliche ſelbſt betrifft unbedingt in jeder Beziehung, aber was den Schein des Schändlichen angeht unbedingt nur in Bezug auf den, der eine Ehre zu verlieren hat, inſofern er den anderen Anlaß gibt zu dem Schein, als ſei er gegen dieſe Ehre gleichgültig, oder als habe er keine Ehre. Es iſt unbedingt verboten, einen böſen Schein zu geben; aber es kann ſein, daß nicht einer, ſondern die andern den böſen Schein verſchuldet haben, der auf den einen kömmt. In dieſer Beziehung iſt die Pflicht bedingt; denn da die Ehre vom Urtheil der Menſchen abhängt, ſo iſt es für den einzelnen nicht immer möglich, den böſen Schein, welchen nicht er, ſondern ſie verſchulden, zu vermeiden. Z. B. das, was einer thut oder lehrt, kann das Richtige, Wahre und Tüchtige ſein, er thut das Gute und lehrt das Wahre; das aber kömmt zur Notiz von Leuten, die entweder kein Intereſſe haben an dem, was an und für ſich gut iſt, die was wahr iſt nicht verſtehen, oder die neidiſch, rachſüchtig, eitel u. ſ. w. ſind, die verdrehen das Urtheil; ſo entſteht durch ihr Thun ein Schein, daß der Ehrenhafte kein ſolcher ſei, daß ſeine Lehre keine Wahrheit, ſondern Schein und Trug ſei. Die Urtheile gehen weiter, verbreiten ſich, er verliert ſeinen guten Namen, es ſei denn, daß er ſolchen gegenüber heuchle, ſchmeichle, ihnen nach dem Munde rede. Dadurch aber würde er die Pflicht überſchreiten, und damit würde er ſeine Ehrenhaftigkeit wirklich einbüßen. Da alſo, wo es die Wahrheit und Gerechtigkeit gilt, kann und ſoll nicht aller böſe Schein vermieden werden; da hat der Herr Chriſtus und der Apoſtel Paulus auch den böſen Schein nicht gemieden, ſondern die Wahrheit trotz aller Leiden und Drangſale geſagt. Es kann die Furcht den Ehrenhaften beherrſchen, daß er durch Schelmen ſeine Ehre verlieren könne;

aber das iſt eine ſchlechte Furcht, ſie ſollen nur kommen, ich will ſie ſchon packen und ihnen den böſen Teufel austreiben. So iſt es in der Lehre, im Amte, beſonders wo Parteien ſind. Der Richter z. B. kann ein ſehr geachteter Richter ſein, ſind aber unter den Parteien, denen er Recht zu ſprechen hat, Schurken, ſo kann bei aller Gerechtigkeit ſeine Ehre in der öffentlichen Meinung verdächtigt werden.

Hier tritt nun am Schluſſe das Beſtimmte ein in Bezug auf das weibliche Geſchlecht, ſo daß auf Seiten des Weibes ſich die Pflicht, die weibliche Ehre zu bewahren, größtentheils auf jenes Negative einſchließt, alſo auf Vermeidung alles deſſen, wodurch das Urtheil über das Weib nicht gut ausfallen könnte. Dem Weibe liegt es noch mehr ob, den böſen Schein zu meiden, ſo daß es den Frauen beinahe inſtinctartig iſt, bei einer Handlung zu fragen: was wird die Welt dazu ſagen? Das Weib überhaupt hat eben vermöge ſeiner Beſtimmung, dem Familienkreis anzugehören, für ſich kein Mittel, ihm ſeine Ehre poſitiv zu bewahren. Das einzige Mittel iſt für es die Vermeidung alles die Ehre Verletzenden. Alſo die Pflicht in ihrer Negativität iſt weſentlich die des Weibes. Wo die Ehre des Weibes verletzt iſt und wiederhergeſtellt werden ſoll, da muß der Mann für ſie eintreten. Die öffentliche Meinung iſt zu achten bis dahin, wo ſie ſelbſt ſchlecht iſt.

2) Das Poſitive der Pflicht. Wie iſt die Ehre, wenn ſie verletzt worden, in ihrer Integrität wieder herzuſtellen? Sie

a) als die Ehre eines ganzen Volkes im Allgemeinen kann verletzt werden in ſeiner Mitte

α) durch einzelne Individuen und zwar durch Beſchimpfung in Worten, Reden, durch Verbalinjurien, durch Verläumdung, durch Herabſetzung deſſen, was das Volk geleiſtet hat; zu Realinjurien kann es durch einzelne nicht kommen. Das Volk ſelbſt im Bewußtſein deſſen, was es werth iſt, achtet dergleichen Verbalinjurien einzelner in ihm nicht, läßt ſie ſchreien und ſchreiben.

Wenn es aber zu arg wird, wenn die Injurien zu weit gehen z. B. gegen die Regierung, ſo hat das Volk Geſetze, Tribunale, vor welche ſolche Ehrenſchänder gezogen werden können. Weiter können es

β) einzelne Mitglieder eines andern Volkes ſein, die Ehrenangriffe auf ein anderes Volk thun, mündlich oder ſchriftlich. Wie benimmt es ſich ſittlicher Weiſe? Es verachtet ſolche Beſchimpfungen einzelner, oder wenn die fremden Schriftſteller Wahrheiten ſagen, ſo beſteht die Ehre des Volkes darin, daß es dieſe Wahrheiten beherzigt.

γ) Die Ehre eines Volkes kann durch ein anderes Volk als ſolches beeinträchtigt werden nicht zwar durch Worte, Verläumdungen, Spöttereien, Satyre, aber durch Handlungen. Jeder Angriff auf die Rechte eines Volkes als deren Verletzung iſt die Verletzung der Ehre eines Volkes, und dagegen hat ſich ein Volk zu wehren und die Ehre in ihrer Integrität herzuſtellen, ſo daß das Geſchehene ungeſchehen gemacht werde, und wenn dies nicht auf gütlichem Wege möglich iſt, ſo hat das Volk nur noch ein Mittel, die verletzte Ehre wieder herzuſtellen, das iſt der Kampf, der Krieg. Der Krieg eines Volkes für ſeine Ehre und für die Bewahrung derſelben iſt der größte und höchſte; denn es gilt mit ihm das, was für jedes Volk äußerlich das Höchſte iſt, und deshalb iſt ſolcher Krieg ſelber ehrenvoll. In ſolchem Kriege zeigt ſich an der Ehre, für deren Bewahrung er geführt wird, recht eigentlich, was am Leben iſt und am Lebensgenuß. Wie die Natur zu ihrer Wahrheit nicht ſich, ſondern den Geiſt hat, der ſie begreift, für den ſie Gegenſtand iſt, und wie ſie an und für ſich das Unwahre iſt, — ferner wie die Wahrheit des Sinnlichen überhaupt das Vernünftige iſt und das Sinnliche für ſich eben ſo nichtig iſt, wie die Natur in ihrem an und für ſich Sein; ſo hat das Leben und der Lebensgenuß ſelber zu ſeiner Wahrheit die Ehre. Er das Sinnliche hat zu ſeiner Wahrheit ſie das Vernünftige. Ein

Volk alſo, das für die Wiederherſtellung ſeiner Ehre kämpft, iſt von der Pflicht aus thätig für die Bewahrung des Vernünftigen und darum ſetzt es in ſeinem Kampfe auch alles daran, ſogar das Leben aller ſeiner Individuen. Ein Volk, das in ſolchem Kriege zu Kreuz kröche, bewieſe, daß es keine Ehre hat und daß es unterjocht von einem andern mit Recht deſſen Sclave ſei. Aber es kann

b) die Ehre des einzelnen oder einzelner in einem Volke ſein, welcher vom einzelnen Eintrag und Abbruch geſchieht, und wo alſo jeder einzelne verpflichtet iſt, die ſo bedrängte und verletzte Ehre für ſich wieder herzuſtellen. Welches iſt das Mittel der Wiederherſtellung? Nach der noch immer vorwaltenden Meinung iſt dieſes Mittel in beſonderen Fällen das Duell; wie das Volk durch Krieg, ſo meint der einzelne, er müſſe durchs Duell ſeine Ehre wiederherſtellen. Die Verletzung eines Menſchen in Anſehung deſſen, was er hat, z. B. durch Diebſtahl, Raub, Mord und dergleichen alſo eine ſolche, die keine Verletzung iſt deſſen, was er iſt, hat kein Duell zur Folge; der von Räubern angegriffene wehrt ſich, aber dieſe Abwehr iſt kein Duell. Die vorchriſtliche Welt hatte und kannte das Duell nicht als Mittel zur Bewahrung und Wiederherſtellung der Ehre. Es iſt eine Verbal- oder eine Realinjurie, wodurch der Menſch an ſeiner Ehre verletzt wird; daß er dieſe Verletzung ſtark fühlt, und gegen ſie ein Mittel wie das Duell aufbietet, ſetzt voraus, daß er ſeiner individuellen Perſönlichkeit und ſeiner als Perſon im Gemeinweſen ſich beſtimmt bewußt iſt. Aber was hier vorausgeſetzt wird, hatte die vorchriſtliche Welt gar nicht, der einzelne Grieche und Römer war, wie ſeiner ſelbſt mächtig, ſo ſeiner ſich bewußt, aber nur den bloßen Sachen, der Natur, nicht ſeinem Volke, nicht dem Staate gegenüber. In dieſem war ſeine einzelne Perſönlichkeit noch verborgen, in dieſem ging er noch nicht als einzelner hervor; das war die unbefangene Sittlichkeit z. B. der griechiſchen Freiſtaaten. Alſo die Beleidigungen, die in dieſem Gemeinweſen einzelne Perſonen von einzelnen erfuhren und ertrugen, wurden von ihnen überſehen; denn ſie hatten ihre Ehre blos im Gemeinweſen. Das Chriſtenthum hat aber eben die Perſönlichkeit im Gemeinweſen geltend gemacht, das Perſönliche tritt im Chriſtenthum hervor. Zwar ſieht Gott die Perſon nicht an, aber Chriſtus iſt der Verſöhner der Menſchen im Einzelnen. Die alte Republik kannte das Duell nicht, und die abſolute Monarchie, die Despotie hat das eigentlich auch nicht; denn es fehlt beiden das Element, nemlich die geltende Perſönlichkeit des einzelnen, und daß ſie ihm, dem einzelnen geltend ſei. In der Deſpotie iſt die Perſönlichkeit jedes einzelnen ganz zurückgetreten bis auf die des Monarchen; gegen ihn hat keiner im Volke Perſönlichkeit, ihre Perſönlichkeit iſt wie keine, alle ſind Knechte. Das Duell kommt in China, in der Türkei nicht vor. Aber in der chriſtlichen Welt, die ſich als Völker organiſirt hat, welche nicht deſpotiſch regiert werden, ſondern Verfaſſungen haben, in welchen die einzelne Perſönlichkeit anerkannt iſt, in ihr iſt das Element gegeben, in ihr iſt das Duell entſtanden. Der Staat jedoch kann, obwohl er die einzelne Perſönlichkeit gelten läßt und geltend macht, das Duell nicht geſtatten als Mittel der Wiederherſtellung der Ehre des einzelnen, das Duell iſt verboten. Aber es hat doch die Ehre zum Zweck, als Mittel für ihre Bewahrung und Wiederherſtellung, und die Ehre iſt doch etwas ſittliches, alſo das Duell auch ſittlich. Aber der Staat und ſein Geſetz in Bezug auf die Rechte des einzelnen iſt gleichfalls ſittlich, er verbietet das Duell, indem es aber nach der Beziehung auf den Staat das Verbotene iſt, hat es an ihm ſelber die Beſtimmung des Unſittlichen. Hier findet demnach ein innerlicher Widerſpruch ſtatt. Das Duell iſt als das eine und ſelbe das Sittliche und Unſittliche, oder das Duell als das Sittliche iſt das Unſittliche und eben es als das Unſittliche iſt das Sittliche. Dies erläutert ſich ſo:

A. Das Sittliche des Duells.

a) Die Veranlaſſung dazu gibt der Act einer Perſon, wodurch eine andere an ihrer Ehre verletzt oder gekränkt wird. Nicht das, was dem einen empfindlich iſt, wenn er es von einem erfährt oder leidet, ſo tief es ihn auch in dieſer Empfindlichkeit berühre, gibt eine Veranlaſſung zu einem Duell, ſondern die Verletzung muß die Ehre des Verletzten unmittelbar angehen; alſo wenn einer z. B. zu einem andern ſagt: „du haſt mir unrecht gethan," und ihm das auf beſcheidene Art nachweiſet, ſo iſt das kein Angriff auf ſeine Ehre, — aber wenn es heißt: „du biſt ein dummer Junge, ein Schuft," da geht es auf ſeinen Verſtand, als habe er gar keinen, oder auf ſeinen Charakter als ſei der ſchlecht; da kann man nicht kalt bleiben. Aber

b) wenn ein Duell entſtehen ſoll, ſo muß die Verletzung des einen durch den andern einzig die Ehre des andern angehen, alſo das, woran jener Veranlaſſungsact ſich äußert, muß irgend ein ehrenrühriges Wort oder eine ehrenrührige Handlung ſein; alſo der Verletzende muß eine Injurie begehen, eine Verbal- oder Realinjurie.

c) Beleidigt wäre ſolchermaßen der eine von dem andern und zwar direct im Angriff auf ſeine Ehre. Allein es kommt bei dieſer Beleidigung auch auf den animus, auf den Willen des Beleidigers an, kurz darauf, ob die Beleidigung vorſätzlich oder unvorſätzlich war; unvorſätzlich wie z. B. im Rauſch; als vorſätzlich zeigt ſich dem andern die Beleidigung des einen dadurch, daß ſie den Ausdruck der Nichtachtung oder gar der Verachtung gegen ihn an ſich trägt. Das iſt leicht zu erkennen bei Realinjurien z. B. bei einer Ohrfeige, nicht immer ſo leicht bei Verbalinjurien; denn verba valent ut nummi, wie man die Worte nimmt, ſo gelten ſie. Alſo unter dieſer dreifachen Bedingung entſteht ein Duell. Aber wie? wie wird jener Act die Veranlaſſung zu einem wirklichen Duell?

1) Der von einem andern beleidigt worden, beweiſt ſich ſelber, daß er die Nichtachtung oder Verachtung des andern keineswegs verdient, dadurch, daß er Ehrgefühl hat; denn in dieſem Gefühl achtet er ſich ſelbſt und ſeine Achtung vor ihm ſelbſt wendet ab die Nichtachtung des andern vor ihm: du entwürdigſt mich durch jedes Wort und jede That, mittelſt deren du deine Nichtachtung gegen mich zeigſt, dieſe Entwürdigung verdiene ich nicht! Aber

2) wodurch beweiſt einer dem andern, von welchem er beleidigt worden iſt, daß er Ehrgefühl habe? Antwort: durch ſeinen Muth. Der im Punkte der Ehre furchtſame Menſch iſt auch der Feige, und der Feige iſt der gegen Ehre und Schande gleichgültige; er läßt alles über ſich ergehen, was kömmt. Aber

3) wodurch beweiſt er dem andern, daß er Muth habe? Ganz einfach dadurch, daß er nach dem ſittlichen Canon: Ehre verloren, Alles verloren, ſeinem Leben die Ehre vorzieht, alſo wo ſie gelitten hat, das Leben daranſetzt, um ſie in ihrer Integrität wieder herzuſtellen; er fordert den andern, oder er läßt ſich fordern.

Ehrgefühl nun, Muth und die Unterordnung des Lebens unter die Ehre ſind drei ſittliche Beſtimmungen des Menſchen, alſo drei Tugenden, und dieſe drei ſind der Entſtehungsgrund des Duells. Indem das Duell mithin dieſen Entſtehungsgrund hat, hat es an ſich die Beſtimmung des Sittlichen ſelbſt. Das iſt das Sittliche des Duells.

Aber es hat auch eine unſittliche Seite und von dieſer Seite her iſt doch das Duell an und für ſich nicht Tugend, ſondern ein Vergehen, delictum; wenn gleich die Behauptung vernünftiger Weiſe nie dahin gehen kann, daß es ein Verbrechen ſei, da jedes Verbrechen etwas an ſich Schändliches iſt, was ein Duell aber nicht iſt. Daher muß etwas Beſonderes hinzukommen, wenn das Duell als Criminalfall behandelt werden ſoll. Sich duellirt zu haben, das bringt freilich, obwohl das Duell eine Ehrenſache iſt, keineswegs Ehre, aber an ſich auch ebenſo wenig Schande; nur in der Eitelkeit des Menſchen, dadurch zu zeigen, daß er Muth habe, kann es ihm ſcheinen, als wäre es für ihn ehrenvoll, ſich duellirt zu haben. Indem alſo das Duell jene ſittliche Seite hat, iſt es gleichwohl ein Vergehen und hat mithin an ſich die unſittliche Seite, ohne doch das Schändliche zu ſein.

B. Das Unſittliche des Duells.

1) Die Duellanten ſind entweder wirkliche oder doch künftige Staatsbürger, Mitglieder eines Staates; denn die Menſchen außer der bürgerlichen Geſellſchaft, die Glieder wilder Horden duelliren ſich der Ehre wegen nicht. Aber zur Beſtimmung des Staats, wenn ſie auch nicht die einzige iſt, gehört, daß er das Leben ſeiner ſämmtlichen Mitglieder, ihre perſönliche Freiheit, ihre Habe und ihr Eigenthum in ſeinen Schutz nehme mittelſt der Geſetze die er gibt, und über deren Vollziehung er durch angeſtellte Beamte wacht. Ein größeres Gut als Leben, äußerliche Freiheit und Eigenthum iſt aber die Ehre jedes einzelnen, auch ſie und ihre Bewahrung gegen Verletzung, ſo wie deren Wiederherſtellung, wenn ſie verletzt worden, iſt unter den Schutz des Staates und ſeiner Geſetze geſtellt. Das wäre ein erbärmlicher Staat, der ſelbſt die Verachtung verdiente, welcher Alles andere zu beaufſichtigen hätte in ſeinem Gebiet, nur nicht die Ehre ſeiner Bürger; vielmehr ſeine Ehre iſt's, daß er die Ehre ſeiner Mitglieder in Schutz nimmt und wenn ſie verletzt worden, ihre Wiederherſtellung nicht durch einen Act wie das Duell den einzelnen Bürgern überläßt, ſondern er hat den Canon: keiner ſoll Richter ſein in ſeiner eigenen Sache. Alſo er verbietet das Duell, und hat darin ſeine eigene Beſtimmung, ſeine Ehre, ſeine Pflicht vor Augen.

2) Die im Staat enthaltenen perſönlichen Individuen verhalten ſich, wie ſie in ihm enthalten ſind, auch zu ihm, und dieſes ihr Verhalten iſt kein gleichgültiges, kein indifferentes,

ſondern ein poſitives in ihrer Anerkennung der Geſetze und des Rechts, das der Staat hat, ſeine Rechte vorwalten zu laſſen. Dieſe Anerkennung bethätigt ſich durch das Betragen und Benehmen jener Mitglieder des Staates; ihre Pflicht iſt es, ſeine Geſetze zu reſpectiren, und ihnen gemäß ſich zu betragen, alſo auch nicht die Ehre des Staates ihrer einzelnen individuellen Ehre nachzuſetzen. Das geſchieht aber im Duell, der Duellant reſpectirt die Ehre des Staates und ſeine Geſetze nicht, er reſpectirt ſich mehr, als den Staat.

3) Daß einer für die Erhaltung ſeiner Ehre, und wenn ſie gelitten hat, für ihre Wiederherſtellung das Leben einſetze, das iſt in der Ordnung. Aber im Duell werden wenigſtens zwei Leben aufs Spiel geſetzt, das des Beleidigten und des Beleidigers, beide können bleiben. Wodurch iſt nun ein Menſch für ſeine Ehre nicht nur ſein Leben zu wagen verbunden, ſondern auch auf das Leben des Andern einen Angriff zu machen? Durch die Beleidigung nicht, wenn ſie auch noch ſo ſchwer und ſelbſt vorſätzlich wäre. Eben darum macht ein wohl organiſirter und in der Geſetzgebung vernünftig zu Werke gehender Staat auch einen Unterſchied in der Beſtrafung des Duells, nachdem es vollzogen worden; ein Piſtolenduell wird am ſtrengſten beſtraft, weil beider Leben dadurch in großer Gefahr iſt, — zwei Leben aber für ein verletztes Ehrgefühl, das iſt zu ſtark; ebenſo wird ein Duell mit krummen Säbeln, oder auf Stich ſchwerer beſtraft, als das gewöhnliche Duell, weil dabei vorausgeſetzt iſt, daß der Duellant bei ſeiner Wiederherſtellung der Ehre auf den Tod des andern ausgehe, daß er alſo nicht nur ſeiner Ehre ſein Leben nachſetze, ſondern daß er auch ſeine Ehre dem Leben des andern vorziehe. Das geht nicht. Ferner: der ihn beleidigt hat, iſt ſelbſt ein Ehrenmann; denn mit einem ehrloſen Menſchen läßt ſich der Ehrenhafte auf keinen Zweikampf ein, der ehrloſe kann ihm die Ehre nicht verletzen. Nun kommt das Leben des Beleidigers ins Spiel blos wegen der Beleidigung,

nicht um der Ehre willen, ſondern der Beleidigung wird es aufs Spiel geſetzt; aber es iſt nicht in der Ordnung, nicht vernünftig, das Leben der Beleidigung unterzuordnen. Das iſt das Unſittliche des Duells, das iſt nicht Wiederherſtellung der Ehre, ſondern Rache. Der ſo Getödtete iſt dadurch, daß er getödtet wurde, ſelbſt der Beleidigte, hat er Bruder, Verwandte, ſo treten dieſe als deſſen Rächer auf, und ſo geht es fort. Es ſetzt ſich alſo beſonders in dieſem dritten Punkte eine alte ſchreckliche Gewohnheit nur in anderer Weiſe fort, die ſchon Moſes abſtellte. Mußt du, um dich mit deinem Feinde zu verſöhnen, erſt deinen Muth an ihm kühlen, — wie weit biſt du dann noch von Freiheit, Gewiſſen, Vernunft und Sittlichkeit?

Hiergegen kann eingewendet werden: aber ein ganzes Volk, wenn es einen Ehrenkrieg führt, bringt das Leben aller der Seinigen in Gefahr. Was dem Volke recht iſt, ſollte das zweien in demſelben entgegen ſtehen? Das Volk hat aber kein anderes Mittel, es hat kein Tribunal, das einen ſolchen Ehrenſtreit ſchlichten kann, deshalb bleibt ihm nichts übrig, als der Krieg; aber die Mitglieder des Staates haben im Staate ein Tribunal, der Staat hilft ab, wenn eines ſeiner Mitglieder an ſeiner Ehre verletzt worden iſt.

Der ausgeführte Widerſpruch, der das Duell iſt in ſeiner Sittlichkeit und Unſittlichkeit, beſtimmt ſich nun näher auf folgende Weiſe: ein Geſetz iſt im Volke als ein ausdrücklich und beſtimmt gegebenes, daß niemand ſich ſelbſt räche, ſomit daß kein Duell ſtatt habe. Dies iſt das Geſetz des Staates; — das Geſetz der perſönlichen Ehre dagegen, wenn einer an ihr verletzt worden, daß er nicht dem Geſetz des Staates gehorche, ſondern ſich duellire. Im Volke ſelbſt alſo beſteht, wenn und ſo lange Duelle ſtatt haben, ein innerer ſchmählicher Widerſpruch zwiſchen dem Geſetz als öffentlichem, dem gehorcht werden ſoll, und zwiſchen einem partikulären, daß ihm nicht gehorcht werde. Dieſer Widerſpruch im Geſetz und Staat kommt ſogar erfahrungsweiſe an den Tag. In den meiſten Staaten iſt z. B. dem Militärſtande bei hoher Strafe das Duell verboten. Aber wenn ein Officier von einem andern an ſeiner Ehre verletzt worden, und ſich nicht duellirt, ſondern erklärt, er ſchlage ſich nicht, — ſo erklären ſelbſt ſeine Oberen, nicht ferner mit ihm dienen zu wollen. Der Obere muß ihn aus ſeinem Dienſt entlaſſen. Alſo das, daß einer dem Geſetz des Staates gehorcht, hat für ihn im Staate die Folge, daß er im Dienſte ſeine Ehre und in Folge deſſen ſein Amt verliert. Das Geſetz alſo erklärt ja zugleich, daß ihm nicht gehorcht werden ſolle und demzufolge hält es der Menſch in Sachen der Ehre für Schande, dem Geſetz zu gehorchen! Somit iſt das Duell in jedem Staate ein moraliſches Ungeheuer.

Jene Meinung nun, daß das Duell in beſtimmten Fällen das einzige Mittel ſei, die verletzte Ehre wieder herzuſtellen, iſt im Staate die Meinung dreier Corporationen, zwei davon ſind Stände, der Adel und der Militairſtand, die dritte das Corps der Studenten. In die übrigen Stände iſt jene Meinung theils nicht eingedrungen, theils hat ſie ſich aus ihnen, wenigſtens bei uns, wieder verloren.

Der Staat muß, da das Duell, wie ſich gezeigt hat, in einer Beziehung an ſich, im Uebrigen nach dem Verhältniß der Duellanten zum Staate und den beſtehenden Geſetzen unſittlich iſt, darauf bedacht ſein, dieß Unweſen abzuſchaffen, alſo nicht nur darauf, daß wenn das Duell erfolgt iſt, daſſelbe beſtraft, ſondern beſonders darauf, daß das Entſtehen deſſelben verhindert werde. Die ganze Ehre des Staates geht ja nothwendig darauf, daß in ihm nichts beſtehe, wodurch ſeine Ehre verletzt wird. Daher kann er in ſich neben ſeiner Geſetzgebung nicht noch eine zweite dulden, die der ſeinigen coordinirt wäre. In der Subordination unter ſeine Geſetzgebung können particuläre Geſetze z. B. für die beſonderen Stände beſtehen, aber er ſanctionirt und beaufſichtigt ſie, — thut er das nicht, ſo kann er die Geſetze auch nicht gelten laſſen. Nun iſt aber das Duellweſen ein ſehr regulirtes, es hat ſeine Geſetze bis auf die Menſur und die ganze Geſetzgebung des Duells iſt der des Staates coordinirt. Das kann er nicht dulden. Alſo es iſt das Intereſſe des öffentlichen und allgemeinen Rechts, dahin zu arbeiten, daß das Duell vernichtet werde: welches aber ſind die Mittel, um es zu vernichten? Hierin iſt der Staat noch in einer Bewegung vorwärts und die Zeit wird ohne Zweifel kommen, wo das Duelliren aufgehoben iſt, aber dann nur, wenn in jenen drei Ständen die Meinung vertilgt iſt, daß nur durch das Duell die verletzte Ehre wieder hergeſtellt werden könne. Die bisher gegen das Duell angewendeten Mittel waren unzureichend. Man ging von der Ueberzeugung aus, ein Geſetz verfehlt dann ſeine Wirkung nicht, wenn es als verbietendes zugleich ein Strafgeſetz iſt und die Strafe mit der größten Sicherheit und Unaufhaltſamkeit den trifft, der das Geſetz übertreten. Aus dieſer Natur des Geſetzes hat man dann verſucht, wie das Duellweſen abgeſchafft werden könnte, aber über die Strafart und über den Grad in der Beſtrafung iſt man nicht einig geworden und keine von den vorgeſchlagenen Strafarten zeigte ſich als zureichend. Es ſind dieſer Strafarten im Allgemeinen vier.

1) Die Todesſtrafe. Beim erſten oberflächlichen Anblick ſcheint dieſe Strafe gerecht zu ſein, indem durch das Duell das Leben eines Staatsbürgers vorſätzlich gefährdet wird; aber genauer betrachtet, verhält es ſich doch ganz anders.

Jene Strafe kann entweder beſtimmt werden ganz unbedingt, ſo daß ſie die Duellanten treffe unausbleiblich, ſelbſt wenn beide mit dem Leben davon kämen. Dadurch iſt, wenn das Geſetz in ſeiner Strenge bleibt, allerdings bewirkt, daß die Duelle beinahe unmöglich gemacht werden; alſo zweckmäßig ſcheint die Strafe zu ſein, — aber gerecht iſt ſie nicht. Man darf nur fragen, was wird beſtraft, wenn, die ſich ſo duellirt haben, mit dem Tode beſtraft werden? Höchſtens die Intention, die gehabte Abſicht zu tödten. Aber die Abſicht kennt nur Gott, nicht der Staat. Hat einer den andern ermordet, ſo wird er für die That beſtraft, nicht für die Abſicht, und die Todesſtrafe als eine auf die bloße Abſicht zu tödten geſetzte, iſt eine ganz ungerechte; eine ungerechte Strafe iſt aber keine Strafe mehr, ſondern wäre nur ein Abwürgen und der Staat, welcher ſolch ein Strafgeſetz hätte, gäbe hiermit ſeine Ohnmacht zu erkennen; denn er tödtet, damit es nicht ferner zum Duelliren komme. Das wäre ein Nothmittel; aber der Ehre des Staates iſt es unangemeſſen, dort, wo Strafmittel zu beſtimmen wären, nach Nothmitteln zu greifen. Hat aber einer den andern im Duell getödtet, — träfe dann den überlebenden die Todesſtrafe mit Recht? So ſcheint es, — aber war es auch ſeine Abſicht, den andern zu tödten? er wollte ja blos ſeine Ehre retten; niemand weiß, ob er des andern Leben auf die Klinge ſetzte. Hat der Zufall nicht mitgeholfen? Ueberdies: indem duellirt wird, ſetzt jeder ſein Leben in Gefahr; der im Duell Gefallene iſt alſo, weil der, welcher ihn tödtete, ebenſogut fallen konnte, nicht der Gemordete. Iſt die Todesſtrafe in ſolchem Falle gerecht? Welchen Unterſchied kann dann die Criminalgeſetzgebung noch zwiſchen einem Raubmörder und einem Duellanten machen? Letzterer iſt doch kein gemeiner Bandit, wie der erſtere, ſondern hat Ehre. Zudem wird auch durch dieſes Mittel der Zweck nicht erreicht, die Todesſtrafe ſoll die Duelle unmöglich machen, aber dabei wird nicht bedacht, daß rechte Duellanten, denen es Ernſt iſt, ſchon über die Todesfurcht hinaus ſind. Der Staat hielte alſo nur die Furchtſamen vom Duell ab, bei denen iſt es aber in der Regel nicht gefährlich damit.

2) Die zweite Strafart iſt die Gefängnißſtrafe, Einkerkerung, und dieſe iſt entweder

a) temporär, auf einige Zeit oder

b) für immer, auf die ganze Lebenszeit.

ad a) Als temporär hat das Geſetz längſt ſchon durch dieſe Strafe erklärt, daß von ihm das Duell für ein Vergehen genommen werde; aber mit ihr gilt's nicht die Vertilgung des Duellweſens. Der Officier, der Adelige kommen auf die Feſtung, der Student ins Carcer, aber keiner wird deshalb ſpäter, wenn ſeine Ehre empfindlich gekränkt wird, ſich nicht mehr duelliren. Das lehrt die Erfahrung. Alſo es müßte zu der temporären Gefängnißſtrafe noch ein Ingredienz kommen, um dieſen Zweck zu erreichen, ſie müßte etwa infamirend ſein im Arbeitshaus, Zuchthaus mit Willkommen und Abſchied! Aber wer wird dann mit dieſer infamirenden Strafe belegt? ein ehrenhafter Mann. So würde der Duellant wie der Dieb, Betrüger u. ſ. w. behandelt. Dem iſt er aber doch nicht gleich. Der Diebſtahl hat keine ſittliche Seite, aber das Duell, und das darf ein Strafgeſetz nicht unbeachtet laſſen.

ad b) Mit der ſogenannten ewigen Gefängnißſtrafe aber iſts wie mit der Todesſtrafe, ſie iſt gleich ungerecht wie dieſe. Wem das Leben lieber iſt, als die Ehre und als die bürgerliche Freiheit, der wird freilich als eine gemeine Seele, wenn er ein todeswürdiges Verbrechen begangen hat, es für große Gnade anſehen, leben zu bleiben, wenn auch nicht frei zu ſein; aber wem mit der Ehre auch die Freiheit und weil er Ehrgefühl hat, die ſittliche Thätigkeit für die Menſchen in der Welt lieber iſt, als das Leben, für den wird eine ewige Gefängnißſtrafe härter ſein, als der Tod. Damit iſt alſo bei aller Ungerechtigkeit der Strafe auch nichts gewonnen, als daß der Staat ſich eines Menſchen, der ihm nützlich ſein könnte, beraubt und ſeine Kräfte der Geſellſchaft raubt.

3) Der dritte Vorſchlag iſt auf folgende Reflexion gegründet. Der Duellant hat durch die That bewieſen, daß er dem öffentlichen Geſetze nicht Gehorſam leiſtet, ſondern einem perſönlichen und particulären Ehrengeſetz als einer Macht neben der Macht des Staates. Deshalb iſt er unwürdig, dem Staate

ferner anzugehören, unter ſeinem Geſetze zu ſtehen und ſeinen Schutz zu genießen. Man beſtrafe ihn mit Landesverweiſung, das wird wohl helfen! Aber Duellanten ſind ehrliebende Menſchen, ihnen als ſolchen iſt ihr Vaterland lieb und ſie als ſolche ſind auch ihm dem Vaterlande lieb. Die werden nun hinausgejagt aus ihrem Vaterlande! Das iſt zu hart für ſie und iſt dem Vaterlande ſelbſt ſittlich (nicht ſinnlich) nachtheilig, wenn der Duellant die Maxime hat: ubi patria, ibi bene. Wäre es aber ſo, daß der Duellant die Maxime hat: ubi bene, ibi patria, nun ſo wandert er aus durch das Geſetz gezwungen, und ſucht ſich anderswo unterzubringen. Damit hörte aber das Duellweſen nicht auf. Das eine wäre nun nur noch hier, daß allenfalls, wohin der Duellant käme, er nirgends aufgenommen würde, nirgends eine bleibende Stätte fände. So bekäme er überall den Schub. Das iſt aber, abgeſehen von der Unausführbarkeit der Sache, ein Gräuel aller Gräuel, dem Menſchen nicht eine Stätte auf Gottes Erde zu gönnen. Entweder fruchtet alſo die Landesverweiſung nichts, oder ſie iſt das Ungerechteſte von Allem.

4) Bei dem vierten Vorſchlag wird ſo raiſonnirt: es war die Ehre, für deren Wiederherſtellung eine That, die das Geſetz verbietet, vollzogen wurde, mit ihr wurde das Geſetz übertreten. Wenn das Geſetz nun ſo beſchaffen wäre, daß den Duellanten das Gegentheil von dem betreffen müßte, was er mit ſeiner That bezweckte, — würde das nicht helfen? Er will die Ehre wieder herſtellen, — die Schande müßte als Strafe des Duells folgen. Wie wäre das möglich? Durch die Brandmarkung, den Pranger. So kann gemeint werden von Rigoriſten. Aber zu beſorgen wäre und nicht ohne Grund, daß auf dieſe Weiſe der Schandpfahl zum Ehrenpfahl würde und die Brandmarke eine Ehrenmarke. Immer würde der geſunde Sinn des Volkes unterſcheiden den gebrandmarkten Dieb von dem gebrandmarkten

Duellanten und geſchähe das nicht, dann ſtände es ſchlecht um das Ehrgefühl des ganzen Volkes.

So leiſtet keiner der angeführten Verſuche, was er leiſten ſoll. Von der unſittlichen Seite iſt dem Duell vielleicht nicht beizukommen durch Strafgeſetze, — aber von ſeiner ſittlichen Seite vielleicht durch eine Anſtalt, die vorausſetzt, daß keine Staatsmacht und keine geſetzgebende Intelligenz vermöge, das Duell und die Meinung, woraus es entſpringt, zu vertilgen. Was nun durch die Geſetzgebung nicht vertilgt werden kann, und doch mit dem Geſetz im Widerſpruch ſteht, das muß die Geſetzgebung erlauben, dann wird ſie nicht compromittirt. Man hebt alſo die Geſetze gegen das Duell auf und errichtet ein Inſtitut in Beziehung auf es. Läßt doch die Regierung manches andere zu, erlaubt ſie doch hie und da etwas und errichtet ſie ſogar Inſtitute, die ſogar an ſich ſchändlich ſind und in denen der Menſch ſich ſelber ſeiner Schande preis gibt, wie die Bordelle. Warum ſollten die Duelle, die doch an ſich nichts ſchändliches ſind, und ein auf ſie bezügliches Inſtitut nicht erlaubt und ſogar begünſtigt werden? Dieſes Inſtitut wäre die Einrichtung eines Gerichtes, vor welches die Duelle gehörten und zwar

1) eines *Ehrengerichtes*. Die Perſonen, aus welchen daſſelbe beſtände, und die von den ſich dafür intereſſirenden unter Aufſicht der Regierung gewählt würden, hätten zu beurtheilen alle Fälle, die Ehrenſachen beträfen und zu entſcheiden, ob der eine oder andere der Art ſei, daß ein Duell unternommen werden müſſe, um die Betheiligten zum Frieden und zur Verſöhnung zu bringen, oder wenn nicht, ſie auf andere Weiſe auszuſöhnen. So wäre das Ehrengericht ein beurtheilendes.

2) Ferner, es wäre ein *Kampfgericht*, wie in den alten Ritterzeiten. Die Mitglieder des Ehrengerichts wären, wenn es nun zum Duell käme, die Zeugen bei dem Duell, ſie hätten die Gleichheit der Waffen u. ſ. w. zu beſtimmen und nach deſſen

Vollzug zu beſtimmen, ob Genugthuung geleiſtet wäre, oder nicht. So wäre das Ehrengericht eine ſchiedsrichterliche Behörde.

3) Endlich das Gericht als Kampfgericht mit dem Duell ſelbſt wäre öffentlich (ein heimliches Gericht kann der Staat nicht anordnen wollen). In der Burſchenſchaft exiſtirte eine Zeit lang ein ſolches Ehrengericht, aber lange dauerte es nicht damit.

Mit dieſem Vorſchlage iſt es wohl gut gemeint, aber ausführbar iſt er nicht; denn der Staat, der darauf einginge, würde damit ſeine eigene Ohnmacht an den Tag legen, nicht verhindern zu können, was verhindert werden muß. Würde die Regierung ein ſolches Ehrengericht errichten, ſo wäre hiermit factiſch die Erklärung von ihr ausgeſprochen: nach dem öffentlich geltenden Geſetz kann keiner in ſeiner eigenen Sache Richter ſein, aber es iſt eben nicht zu verhindern, daß einer in ſeiner Sache Richter ſei! Eine Regierung kann und darf alſo keine derartigen Ehrengerichte errichten. Aber ſie läßt doch geſchehen, daß Bordelle entſtehen? So ſchändlich dieſe Inſtitute ſind, ſo iſt in ihnen doch niemand, der der Regierung gegenüber ſich und andern ein Geſetz gäbe, und Richter wäre in ſeiner eigenen Sache. Und auf der andern Seite, was den Duellanten betrifft, da iſt der Hauptpunkt, daß jeder, was ſeine Ehre betrifft, keinen andern zur Beurtheilung derſelben erträgt, jeder behauptet das rechte Ehrgefühl zu haben, und was ſeine Ehre kränke, oder nicht, das kann er keinem Gericht zur Beurtheilung überlaſſen, das muß er ſelbſt entſcheiden. Aber das Ehrengericht könnte ja aus Mitgliedern des Standes beſtehen, welchem die Duellanten angehören, z. B. auf der Univerſität aus Studenten, dann würde ſich der einzelne doch ihrem Urtheile unterwerfen. Allein dann wird das Ehrengericht von dem betreffenden Stande lediglich der Regierung gegenüber errichtet und war es vorher ſchon ſchlimm, ſich gegen das Geſetz zu duelliren, ſo iſt's jetzt noch ſchlimmer, wenn das Duell ſanctionirt iſt und dabei noch ein Standesgericht der Regierung gegenüber auftritt.

Die Ausführung eines derartigen Ehrengerichtes iſt demnach ebenſo ſehr dem Intereſſe der Regierung zuwider, als der Ehre des Duellanten und deshalb unausführbar.

Alſo auch dieſes Auskunftsmittel iſt unzureichend. Inzwiſchen, obgleich bis jetzt kein Vorkehrungsmittel entdeckt worden iſt gegen das Duell, das ihm ein Ende zu machen geeignet wäre, ſind und bleiben und müſſen die Duelle verboten bleiben, ohne daß die Strafe dafür etwas entehrendes oder ſchändendes enthalte. Hiermit ſcheint den Duellen das Wort geredet zu ſein, aber in der That iſt das nicht ſo, ſondern im Reſultat der Unterſuchung zeigt ſich beſtimmt folgendes. Das Duellweſen wird, wie vieles andere Unweſen, mit der höher ſteigenden Cultur der Völker zu Grunde gehen und das wirkſamſte Mittel zur Vertilgung der Duelle iſt die Beförderung jener ſittlichen und geiſtigen Cultur unter den Völkern, beſonders auch unter den drei Ständen, in welchen das Duell noch zu Hauſe iſt, bis jene Cultur den Grad erreicht, daß der wirkliche Staatsbürger, wie der, welcher ſich zum activen Staatsbürger vorbereitet, es für ſeine höchſte Ehre hält, den Geſetzen des Staates zu folgen, und neben den wirklich geltenden Staatsgeſetzen kein anderes Geſetz geltend zu machen. Dann iſt die Meinung, im Punkte der Ehre ſich dieſelbe nicht anders, als durchs Duell erhalten zu können, und damit das Duell ſelber abgeſchafft. So bringt alſo das Vorurtheil und Duellweſen ſich nach und nach von ſelbſt weg und wie ſehr iſt es ſchon anders damit geworden unter uns im Vergleich mit der Renommiſten- und Raufboldenzeit, welche wir durchlebt haben. Das Vertrauen zur ſittlichen Natur des Menſchen gibt Hoffnung, daß es auch darin beſſer werde. Ein großer Schritt dazu iſt in der neueren Zeit dadurch gemacht worden, daß vor dem Geſetz alle gleichgeſtellt ſind, daß alſo hier kein Privilegium gilt des Adels oder

Militärs. Dieſe Gleichheit iſt freilich an manchen Orten erſt in der Theorie anerkannt, practiſch anerkannt muß ſie noch allenthalben werden. Weiß der Menſch ſich mit allen andern gleich vor dem Geſetze, dann wird er weniger verſeſſen ſein auf ſeine Ehre, ſondern die Ehre des Geſetzes wird die höchſte Ehre für ihn ſein. Dann wird es ſein wie im Alterthum: „*πάταξον μὲν ἄκουσον δέ!*" —

Uebergang. Die Sorge des Menſchen für ſeine Ehre iſt in der Sphäre ſeiner Pflichten gegen ſich ſelbſt, betreffend ſeine Seele, die letzte und äußerſte. In dieſer Sorge gehen jene ſämmtlichen Pflichten mit einander zuſammen, und wer das Geſetz der Ehre erfüllt, der hat hiermit alle ſeine Pflichten gegen ſich in Anſehung ſeiner Seele vollbracht. Die Sorge für ſeine Seele hört alſo auf in jener Pflichterfüllung, was ſeine Ehre betrifft, Sorge für die Seele zu ſein, ſie geht in eine höhere Sorge über und wird die Sorge für die Seligkeit.

III. Die Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt als Perſon.

Wie von der Pflicht eines jeden betreffend ſeine Individualität, geſagt wurde: cura ut valeas, und von ihr angehend ſeine Intellectualität: cura ut mens sana sit in corpore sano, ſo kann es hier heißen: cura ut beatus sis. Der Gegenſtand nämlich der hier zu betrachtenden Pflicht iſt die Seligkeit, nicht *ἡ εὐδαιμονία*, ſondern *ἡ μακαριότης*, nicht felicitas, ſondern beatitas. Die Pflicht wird nicht zu begreifen ſein, ohne daß auf ihren Gegenſtand reflectirt und dieſer zuerſt begriffen werde.

§. 20.

Begriff der Seligkeit.

Sie ſteht als die des Menſchen einerſeits im Verhältniß zur Glückſeligkeit deſſelben, und iſt in dieſem Verhältniß das Negative der Glückſeligkeit, ſie iſt über dieſe hinaus; andrerſeits ſteht ſie im Verhältniß zu ihr ſelbſt, und iſt in dieſem Verhältniß das Poſitive. Ihr Negatives und Poſitives iſt auch das ihres Begriffs; er alſo wird zu expliciren ſein, indem auf das Negative und Poſitive reflectirt wird.

1) Das Negative des Begriffs. Daſſelbe beſtimmt ſich in folgenden Momenten, bei denen noch in Erinnerung ſein wird, was in der Lehre von der Glückſeligkeit verhandelt wurde.

a) Die Glückſeligkeit hat zu ihrem Inhalte Gefühle, mittelſt der Befriedigung der Triebe, Begierden und Neigungen. In dieſen Gefühlen und in dieſer Befriedigung verhält ſich der Menſch allerdings ſchon als perſönliches Subject; aber ſo, daß ſeine Perſonalität ſeiner Individualität und Intellectualität ſubordinirt iſt. In ſeiner Perſönlichkeit iſt er, wie ſich dies ſchon im erſten Theil der Moral bei der Lehre von der Perſonalität ergab, der freie und vernünftige. Mit dieſer ſeiner Freiheit und Vernunft ſteht der Menſch unter dem Glückſeligkeitstriebe und iſt, ſo lange es ihm um Glückſeligkeit allein gilt, Freiheit und Vernunft in den Dienſt der Neigungen, Gefühle, Begierden geſtellt, die Perſon dient ſich wie ſie leibt und lebt, denkt und ſtrebt. In dieſer Unterordnung alſo iſt der Menſch abhängig von ſeinen Trieben u. ſ. w. bis zu ſeinen Leidenſchaften hin, und hiermit abhängig von ſich; in der Sphäre der Glückſeligkeit waltet die Knechtſchaft, nicht die Freiheit. Der Begriff der Seligkeit iſt hiermit der der Negation der Glückſeligkeit, indem nur mittelſt der Negation aus jener Abhängigkeit herauszukommen und die perſönliche Freiheit zu erreichen ſteht. Aber dieſe Negation von der Seligkeit aus iſt nicht jene Negation des ſtoiſchen Philoſophie, welche auf Annihilation des Inhalts, den die Eudämonie, die Glückſeligkeit hat, ausgeht. Geſetzt, es könnte gelingen, daß der Menſch ſich zum völlig gefühlloſen, neigungsloſen, leidenſchaftsloſen machte, daß er es zur abſoluten Apathie, zur vollkommenen Annihilation der Gefühle, Neigungen u. ſ. w. brächte, — was wäre das Ergebniß davon? nicht die Seligkeit, ſondern die Leerheit, τό κενόν. Das Leere aber iſt ſelbſt nur ein Negatives, die Seligkeit iſt ein Poſitives. Nein! So iſts nicht mit jener Negation, wie bei der ſtoiſchen Weisheit. Vielmehr das den Inhalt der Glückſeligkeit Negiren iſt ein denſelben über ihn ſelbſt Erheben, ein ihn gleichſam aus jener Region der bloßen Animalität und Individualität in die Region der Perſonalität verſetzen. Das Negiren der Gefühle, die der Inhalt der Glückſeligkeit ſind, iſt ein ſie verklären, ſo daß aus ihnen blos das Hemmende, Beengende herausgenommen, daß ſie gereinigt und geläutert werden; ſo z. B. indem das blos ſinnliche Gefühl, Luſt und Freude kraft der Pflicht und ihrer Erfüllung zum moraliſchen Gefühl erhoben und verklärt wird.

b) Zur Befriedigung der genannten Triebe, Neigungen u. ſ. w. ſind Mittel erforderlich, und dieſer Mittel iſt der nach Glückſeligkeit ſtrebende folglich bedürftig; er ſucht ſie, wo und wie er ſie findet, durch Gewinn, Erwerb u. ſ. w. Iſt er reich an ſolchen Befriedigungsmitteln, ſtark in ſeinen Trieben, in ſeiner ganzen Empfänglichkeit für Gefühle, ſo kann es ihm an der Glückſeligkeit nicht fehlen. Aber gegen dieſe Mittel verhält die Seligkeit und ihr Begriff ſich ebenſo negativ, wie gegen die Glückſeligkeit und deren ganzen Inhalt, jedoch auch ohne daß dieſe Negation nach dem ſtoiſchen Grundſatz, abstine, ein Verwerfen der Mittel ſei. Daß der Menſch, damit er der ſelige ſei, ein Bettler werde, und dem Zufall alles überlaſſe, wie die Stoa will und Diogenes z. B. that, das iſt nicht zur Seligkeit erforderlich. Was aber dann? Das was unter a. ſchon angedeutet iſt. Jene Mittel blos als Genußmittel, damit der Menſch glücklich ſei, und blos als Erhaltungsmittel, damit er glückſelig bleibe, ſind negirt; dieſe Negation aber iſt auch eine Erhebung jener Mittel über ſie ſelbſt blos als ſolcher Genuß-

und Erhaltungsmittel. Das, in welches jedes ſolche Mittel aufgenommen und verklärt iſt, iſt die Pflicht und das Recht. Der Werth, den alle ſogenannte irdiſche Güter haben, iſt in der Sphäre der Freiheit und Perſönlichkeit das Recht an dieſen Gütern vermöge der erfüllten Pflicht, wodurch das Recht erworben wurde. Des Rechtes und der Pflicht wegen haben ſie einen Werth, außer beiden keinen. Der Menſch iſt glückſelig, der vollauf zu leben hat; der aber iſt ſelig, welcher, mag er viel oder wenig haben, auf Beſitz und Genuß an und für ſich gar keinen Werth legt, ſondern nur auf Recht und Pflicht, kraft deren er beſitzt. Gegen die Pflicht zu handeln, — nein! lieber fahre alles Gut dahin. Endlich

c) Beſteht die Glückſeligkeit in der Continuität des Wohlſeins. Dieſe Continuität aber iſt bedingt durch die Zeit in der Abfolge ihrer Momente. Der Menſch nämlich iſt entweder noch nicht der glückſelige, aber der Trieb, ſich zu beglücken, iſt in ihm rege, er geht, wie auch immer, auf deſſen Befriedigung aus, und ſo ſteht ſeine Glückſeligkeit in der Sphäre der Zukunft, ſie iſt die oben betrachtete zukünftige; oder er hat ſich zum glückſeligen gemacht, er iſt fertig und hat ſeine völlige Befriedigung gefunden, ſo iſt ſeine Glückſeligkeit die gegenwärtige, verknüpft mit der Hoffnung, daß ſie fortdauern werde bis an den Tod. In dieſer Glückſeligkeit bei aller Continuität ſind die Zeitmomente der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wie ſie nach einander ſind, auch außer einander; der noch nicht glückſelige verlangt eine künftige Glückſeligkeit und der ſchon glückſelige blickt in die Vergangenheit zurück und die Sehnſucht nach der Vergangenheit, die Erinnerung daran gehört zu ſeiner Glückſeligkeit. In dieſer Glückſeligkeit bei jener Succeſſion der Zeitmomente ſind Sehnſucht und Verlangen zwei weſentliche Elemente. Im Begriff der Seligkeit und in ihr ſelbſt iſt nun zwar nicht die Zeit negirt, aber die Succeſſion ihrer Momente, und ſomit auch die Sehnſucht nach dem Vergangenen, das Verlangen nach dem Zukünftigen. Die Schrift hat daher für den Begriff der Seligkeit nirgends den Ausdruck *εὐδαιμονία*, ſondern nur den Ausdruck *ζωὴ αἰώνιος*, die Zeit mit Aufhebung der Succeſſion ihrer Momente, die Zeit als unendliche Gegenwart. Hiermit geht der Begriff ins Dogmatiſche über. So weit das Negative des Begriffs.

2) Das Poſitive des Begriffs.

a) Das Weſen der Seligkeit iſt die Thätigkeit. Schon die Glückſeligkeit hat Thätigkeit zu ihrem Weſen. Wodurch aber unterſcheidet ſich die Thätigkeit als das Weſen der Seligkeit von eben derſelben als dem Weſen der Glückſeligkeit? Die Thätigkeit der Glückſeligkeit iſt eine durch Paſſivität bedingte Activität, ihr Begriff iſt daher der der Receptivität. Der Glückſelige wird afficirt von außen oder innen und inſofern verhält er ſich paſſiv; zugleich aber iſt er, indem er afficirt wird, activ. Durch Affectionen mithin in den Gefühlen, Affecten, Neigungen iſt die Activität, welche die Glückſeligkeit zu ihrer Weſenheit hat, bedingt. Aber gegen den ganzen Inhalt der Glückſeligkeit verhält ſich, wie unter a. bis c. gezeigt worden, die Seligkeit negativ, und iſt ihr Begriff eben der obige negative; in der Seligkeit alſo iſt die Activität als ihre Weſenheit eine unbedingte, abſolute, lautre, reine Activität, keine Receptivität. Gott der Selige iſt nicht bedingt durch Receptivität, er wird nicht afficirt, ſondern iſt der rein und allein thätige.

b) Die abſolute Activität als ſolche iſt einfach, jede unbedingte Action iſt actio simplicissima. Aber Activität kann ſie nur ſein als die ſich in ſich ſelbſt unterſcheidende Thätigkeit, und ſo, daß ſie in dieſem ſich von ſich ſelbſt Unterſcheiden, ſelbſt das Princip dieſer Unterſcheidung iſt, ſo daß nichts Fremdes unterſcheidet. In dieſem Unterſchiede ihrer in ihr ſelbſt iſt die Activität

α) die denkende, das Thun des Seligen iſt das Denken. Das Leben z. B. durch Odem holen bedingt, iſt auch ein Thun, eine Activität, aber ſo ſehr es ſich in ſich unterſcheide, z. E. im Nahrungs-Erhaltungstriebe, im Sehen und Hören iſt dieſes Unterſcheiden doch vermittelt durch äußere Thätigkeit, von der das Leben afficirt wird und in Anſehung deren ſeine Thätigkeit nur Receptivität iſt. Wird in der Schrift die Seligkeit als das ewige Leben bezeichnet, ſo iſt bei dem Worte ewig abgeſehen von allem Beſchränkten und Endlichen. So groß nun die Thätigkeit des Lebendigen, z. B. des Thieres auch ſei, ſo iſt ſie doch weit entfernt davon, die lautere reine Thätigkeit zu ſein, wie ſie das Weſen der Seligkeit iſt. Nur das Lebende als Denkendes hat eine Beziehung auf Seligkeit. Wie das Leben, ſo auch iſt das Empfinden, z. B. das Sehen, Hören, eine durch Paſſivität bedingte Activität. Afficirt die Sonne das Auge nicht, das Auge das Leben nicht, woher ſoll dann das Sehen kommen? Alle ſinnliche Bewegung kann alſo nur die Bewegung ſein als Receptivität, nicht als lautere Activität. Selbſt weiter hinauf das Vorſtellen iſt noch eine ſolchermaßen bedingte Thätigkeit, indem das vorſtellende Subject nur dadurch, daß es von einem Object afficirt wird, zu einer Vorſtellung zu gelangen vermag. Das Denken allein hat ſich und nichts anders zum Grunde des ſich in ſich Unterſcheidens, daher Kant richtig die Natur des Sinnes, der Vorſtellung, des Gedächtniſſes u. ſ. w. Receptivität, die Natur des Verſtandes aber Spontaneität nennt. Jenes thätig ſein als Weſen der Seligkeit iſt

β) das Wollen. Das Begehren in der Neigung, Leidenſchaft iſt ein actives, aber bedingt durch Affection; nur wo das Wollen iſt, hebt ſich das Bedingtſein, und iſt die Thätigkeit als der Wille ſich in ſich unterſcheidend, die Spontaneität, Libertät, Freiheit des Willens. Aber beide, das Denken und Wollen, ſind, wie ſie ſo genannt und gedacht werden, blos das abſtracte Denken und Wollen, wie wenn das Sein außer dem Denken und Wollen wäre, und das Denken und Wollen ein Verhältniß hätte, ein äußerliches zu dieſem Sein außer ihm.

So iſt beides, Denken und Wollen, wohl das Weſen des Menſchen in ſeinem Streben höchſtens nach Glückſeligkeit, und ſo iſt beides nur die Bedingung, unter welcher der Menſch, wenn ſein Glückſeligkeitstrieb rege iſt, ſich in irgend einer Weiſe zu einem glückſeligen zu machen vermag; denn ſo ſind beide, das abſtracte Denken und Wollen, ein durch das von ihm verſchiedene Sein bedingtes thätig ſein; die Thätigkeit iſt nicht lauter und rein. So z. B. wenn es heißt: ich denke; was denkſt du denn? du kannſt Albernes und Geſcheutes denken. Hier iſt ein Unterſchied, eine Bedingtheit, ſo ſehr der denkende auch in beiden activ ſei. Ebenſo iſt es beim Wollen. Das Sein für das Denken als das Weſen der Seligkeit iſt von dem Denken nicht verſchieden, Denken und Sein ſind in der Einheit, Identität, und dieſe Identität iſt die Wahrheit. Das Wollen und das Sein deſſen, was gewollt wird, ſind auch im Begriff der Seligkeit nicht von einander verſchieden, das Wollen und Sein ſind in gleicher Identität, und dieſe Identität iſt die Sittlichkeit. Die Elemente, in denen die Sittlichkeit und ihr Begriff das Poſitive iſt, iſt das Wahre und Gute, und von dem, der in dieſem Element Wirklichkeit hat, der allein im Wahren und Guten exiſtirt, heißt es: er iſt der Selige. Glückſeligkeit kannſt du ſuchen und finden außer der Wahrheit und in der Leidenſchaft, — Seligkeit allein in der ewigen Gerechtigkeit. Beide, das Denken und Wollen, obwohl ſich von einander unterſcheidend, ſind doch in dieſem Unterſchiede

c) von einander unzertrennlich, jeder Willensact iſt ein Denkact, und umgekehrt; im Wollen biſt du der denkende, wäre dein Willensact nicht Denkact, ſo wäre er nur der Ausbruch des Inſtinkts. Ebenſo iſt jeder Denkact ein Willensact. Die Aufmerkſamkeit iſt, obwohl Denkact, doch zugleich ein Willensact. Willenlos iſt kein Denken, gedankenlos kein Wollen. Es iſt alſo in dem Unterſchied des Denkens und Wollens von einander zugleich, und zwar durch eine Spontaneität des Denkens und durch die Freiheit des Wollens, dieſer Unterſchied eine Einheit. Dieſe Einheit iſt auch die des Wahren für das Denken und des Guten für das Wollen. Ein Wahres, das nicht gut, nicht ſittlich wäre, würde kein Wahres ſein; das Gute und Sittliche, das nicht das Wahre wäre, wäre auch das Gute nicht. Alſo wie das Wollen und Denken ſich in einander haben, ſo hat das Gute die Wahrheit in ſich und die Wahrheit das Gute. Die Seligkeit ſelbſt aber, dieſe Poſition in jener Einheit des Denkens und Wollens, des Verſtandes, der Vernunft und der Freiheit in jener Einheit des Wahren und Guten iſt ſo die ſich in ſich unendlich ſelbſt befriedigende Thätigkeit. So wäre ihr Begriff erörtert nach ſeiner negativen und poſitiven Seite. Bei der Expoſition galt es einerſeits das Verhältniß der Glückſeligkeit zur Seligkeit, — dieß die negative Seite, — andrerſeits das Verhältniß der Seligkeit zu ihr ſelbſt, — die poſitive Seite.

Es hat nun aber

3) die Seligkeit ein Verhältniß zu dem Menſchen in ſeiner Perſonalität. Ihr Begriff wird vollendet ſein, wenn zuletzt auf das Verhältniß, in welchem das Negative und Poſitive vereinigt ſind, reflectirt wird. Daß der Menſch, indem er die Seligkeit betrachtet und den Begriff derſelben entwickelt, hiermit ſelbſt der ſelige ſei, daran fehlt viel. Die Betrachtung der Seligkeit im Begriff von ihr iſt noch nicht die Seligkeit des Betrachtenden. Aber der Menſch iſt dann doch,

a) wie ſchon ſein Gedanke von der Seligkeit beweiſet, der der Seligkeit fähige. Der Teufel kann den Gedanken nicht haben, daher iſt er der unſelige Geiſt. Dieſe Fähigkeit, ſelig zu werden und zu ſein, iſt ſchon in der Intellectualität des Menſchen begründet. In dieſer iſt er das Ich und nicht das Thier; aber das Ich iſt ſeinem Weſen nach das Denkende und in der Unzertrennlichkeit des Denkens vom Wollen das Wollende; alſo hier ſchon in der Ichheit, in der Intelligenz iſt die Thätigkeit, die das Weſen der Seligkeit iſt, das Denken und das Wollen enthaltend. Der Menſch, weil denkend und wollend, iſt fähig der Seligkeit. Eben von ſeiner Intellectualität aus, regt ſich

b) in der Perſonalität des Menſchen ein zweifacher Trieb, nemlich der auf die Wahrheit und auf die Sittlichkeit gerichtete; aber Wahrheit und Sittlichkeit ſind die Elemente der Seligkeit. Mittelſt jenes Triebs, und mittelſt des Denkens und Wollens iſt der Menſch der Seligkeit fähig, weil er ihr Grundweſen hat. Durch den Trieb, der auf die Wahrheit geht und auf die Sittlichkeit, kann der Menſch ſich beſtimmen, ſo daß ſeine denkende und wollende Thätigkeit zu ihrem Zweck hat: Wahrheit und Sittlichkeit. Er kann aber auch ebenſo ſich durch den Trieb nach Glückſeligkeit, durch Neid, Rache u. ſ. w. beſtimmen laſſen, und daher iſt er in ſeiner Perſönlichkeit frei, das iſt die Freiheit ſeines Willens und Spontaneität ſeines Denkens.

c) In dem Grade, worin der Menſch kraft ſeiner Willens- und Denkfreiheit des Wahren und Guten theilhaftig wird und iſt, iſt er der Selige. So wäre die Seligkeit alſo Gegenſtand für den Menſchen in ſeinem Wollen und Denken, ein Gegenſtand, den er erſtrebt, wenn ſein Trieb auf das Wahre und Gute gerichtet iſt, und der Begriff eben der Seligkeit als des Gegenſtandes für den Menſchen wäre ſo der ethiſche. Aber wie die Seligkeit ein Gegenſtand iſt für das Streben der Menſchheit, ſo iſt ſie das Weſen der Gottheit; was der Menſch werden kann und ſoll, der ſelige, das iſt Gott auf ewige Weiſe, ὁ θεὸς μακάριος, 1. Tim. 1, 11. 6, 15. Davon hatten ſchon die Heiden eine Ahnung. Eben die Seligkeit nun als Weſen Gottes kann von dem Menſchen auch in Betracht gezogen, es kann von ihm verſucht werden, dieſe göttliche Weſenheit zu begreifen; dann aber iſt der Begriff der Seligkeit, als der Weſenheit Gottes, nicht mehr der ethiſche, ſondern der dogmatiſche. Das Verhältniß des Menſchen, der der ſelige werden und ſein kann zur Seligkeit iſt, da er in ſeiner Perſonalität auch gegen dieſelbe ſich gleichgültig verhalten kann, das Verhältniß des ſelig werden Sollens; der Menſch hat die Pflicht, dahin zu ſtreben, daß er ſeine Beſtimmung, die Seligkeit, d. i. die Gottſeligkeit, nicht die Glückſeligkeit, erreiche. Das Wort Gottſeligkeit iſt zwar vielfach mißbraucht worden, aber es iſt ein tüchtiges Wort. Die Pflicht des Menſchen geht auf dieſe Gottſeligkeit.

§. 21.

Die Pflicht eines jeden in Anſehung ſeiner Seligkeit.

Unter allen übrigen, die ihm obliegen, iſt ſie

a) die einzige, deren Gegenſtand die Beſtimmtheit hat, Endzweck, finis summus, zu ſein. Die Gegenſtände nemlich der andern insgeſammt ſind entweder bloße Mittel zu einem Zwecke, wie z. B. das Leben, die Geſundheit, oder ſolche Zwecke, deren jeder ſelbſt wiederum Mittel für einen Zweck werden kann und wird, wie z. B. die Ehre; die Seligkeit hingegen iſt die Beſtimmung des Menſchen als ein Zweck, der nicht wiederum Mittel wird für einen andern Zweck. „Schaffet, daß ihr ſelig werdet,“ ſagt der Apoſtel. Alle anderen Beſtrebungen des Menſchen mit ihren Bedingungen gehen auf ſeine Seligkeit, wie wenn ſie darin ſich concentrirten. Sodann iſt unter allen übrigen

b) jene Pflicht auch die einzige, welche unmittelbar Bezug auf die Religion hat, und nur in dieſem Bezug anzuerkennen und zu begreifen ſteht. Im Glauben an Gott, den ewig ſeligen Geiſt, erkennt der Menſch den Willen Gottes für das Geſetz an, daß er ſelig werde, und ohne dieſen Glauben iſt er weder im Stande, die Frage: was iſt Seligkeit? zu beantworten, noch eine Pflicht, die ihm obliege in Anſehung ihrer anzuerkennen, zu begreifen und zu wiſſen. Der ewig Selige will, daß die Menſchen ſelig werden, wie er es iſt. Der Seligkeit iſt der Menſch fähig, aber ihrer vorerſt nur fähig, iſt er zugleich ihrer bedürftig. Wird er der Seligkeit theilhaftig, ſo iſt das Bedürfniß aufgehoben; aber nicht ohne Mittel gelangt er dahin, ihrer, deren er fähig und bedürftig iſt, theilhaftig zu werden, und dieſe Mittel kann er weder ſich ſelbſt verſchaffen, noch kann ihm dieſelben die Welt als ſolche, und eben die Welt als Natur in ihrer Gedanken- und Willenloſigkeit gewähren. Allein der ewig ſelige, allgenugſame und allen genügende, — Gott in ſeiner ewigen Liebe gibt dem Menſchen die Mittel dazu, daß er den Willen des ewig Liebenden thue und zur Seligkeit gelange. Aber ihre Elemente ſind die Wahrheit, die Sittlichkeit, oder das Recht, das Gute und das Wahre, und die Einheit beider. Die Mittel für den Menſchen ſind alſo Mittel zur Erkenntniß der Wahrheit, zum Rechtthun und zu beidem in Einem zu gelangen. Es iſt der ewige oder göttliche Geiſt in ſeiner Wahrheit, der dem Menſchen das Mittel gibt für die Erkenntniß der Wahrheit, und dieß iſt chriſtlich ausgeſprochen der erleuchtende Geiſt, und die Erleuchtung durch ihn das Mittel, zur Wahrheit zu kommen; es iſt ferner der heiligende Geiſt und die Heiligung durch ihn Mittel für den Menſchen, zur Sittlichkeit zu kommen, und es iſt endlich der begnadigende Geiſt (ἡ χάρις τοῦ θεοῦ), und die Begnadigung durch ihn Mittel für den Menſchen zur Einheit beider, des Wahren und des Guten, zu gelangen. So iſt die Seligkeit eine Gnade Gottes, die der Menſchheit zu Theil wird, aber nicht ohne Zuthun der Menſchen. Wird der Religion als jenem Glauben von dem Menſchen entſagt, ſo verliert hiermit auch für ihn der Begriff Seligkeit das Intereſſe, und das Wort Seligkeit die Bedeutung; er wird vorerſt gegen jene Pflicht, daß er ſelig zu werden ſtrebe, gleichgültig, und endlich ignorirt und negirt er ſolche Pflicht. Dann iſt ſein höchſtes Gut die Glückſeligkeit, Wohlfahrt in Beſitz und Genuß, oder „Licht und Recht,“ beide durch den Menſchen einzig und allein erarbeitet, — kein göttliches Licht, kein göttliches Recht. Das

Verhalten nun eines jeden gegen ihn ſelbſt als Perſon in Folge jener Pflicht, alſo das ſittliche Verhalten deſſelben iſt

1) ein von ſich Abhalten alles deſſen, was der Perſonalität, mithin der Vernunft und Freiheit zuwider iſt. In dieſem Verhalten gegen alles der Perſon Widerwärtigen ſteht ſie zugleich im Verhältniß zu ihr ſelbſt und kann ſie nur als ſich zu ſich verhaltend alles ihr Widerwärtige von ſich abhalten. In dieſem Verhältniß der Perſon zu ihr ſelbſt iſt ſie mit Bezug auf jenes Verhalten gegen anderes die ſich ſelbſt achtende und hat ſie die Pflicht der Selbſtachtung.

2) Alles die Perſonalität gefährdende von ſich abhaltend, indem er ſich ſelbſt achtet, erhält der Menſch ſich ſelbſt, und hat er die Pflicht der Selbſterhaltung, deren Vorausſetzung die Selbſtachtung iſt. In der Erfüllung dieſer zweifachen Pflicht der Selbſtachtung und Selbſterhaltung vermag der Menſch,

3) da er in jener Erfüllung auf dem Wege iſt, ſelig zu werden, auf dieſem Wege fortzuwandeln, ſich alſo ſelbſt zu veredeln, ſich zu vervollkommnen, und hat er die Pflicht der Selbſtvervollkommnung oder Selbſtveredlung, wie Goethe ſagt: „edel ſei der Menſch, hülfreich und gut, denn das allein unterſcheidet ihn von allen Weſen, die wir kennen.“

Dieſe drei beſonderen Pflichten alſo haben wir abzuhandeln.

§. 22.

Die Selbſtachtung.

Der Ausdruck dieſer Pflicht kann kurzweg der ſein: „reſpectire dich ſelbſt,“ und die Pflicht ſelbſt enthält das Verbot: „wolle und thue nichts, wodurch du als Perſon verletzt werden könnteſt.“ Er enthält aber auch zugleich das Gebot: „wolle und thue, was mit der Perſonalität als dem Weſen deiner und der Menſchheit überhaupt beſteht.“ So hat die Pflicht eine negative und poſitive Seite. Zuerſt iſt ſie auf der negativen Seite zu begreifen. Jede Verletzung einer jeden Pflicht, ohne Ausnahme, hiermit jede Sünde, jedes Verbrechen und jedes Laſter iſt eine Verletzung zugleich der Perſonalität deſſen, der die Pflicht übertritt, wenn auch keine Verletzung ſeiner Individualität und Intellectualität. (Naſe und Ehre kann er behalten bei der Sünde.) Alſo wäre für die Selbſtachtung des Menſchen durch ihn jedes Laſter von ihm abzuhalten. Unter den Laſtern ſind jedoch insbeſondere drei, welche unmittelbar gegen die Selbſtachtung gehen, und in denen das Gegentheil jenes Verbots zur That wird. Das erſte iſt die Entwürdigung ſeiner ſelbſt, das zweite die Wegwerfung ſeiner ſelbſt, und das dritte die Lügenhaftigkeit. Die Expoſition jener Pflicht auf ihrer negativen Seite wird alſo möglich ſein mittelſt der Reflexion auf dieſe drei Laſter.

a) Die Selbſtentwürdigung.

Die Individualität des Menſchen mit ihrem geſammten Inhalte, desgleichen die Intellectualität oder die Ichheit ſelbſt ſind die Bedingungen der Perſonalität, und ihr wie überall die Bedingung dem Bedingten untergeordnet. Der Menſch in ſeiner activen Perſonalität hält ſich in ſeiner Animalität und Ichheit unter ihm dem perſönlichen, wie ſich's gebührt. Alſo das Leben, das Ich mit allem, was es iſt und hat, gibt der Menſch auf, wenn Leben und Selbſtbewußtſein durch Verhältniſſe der Perſonalität Abbruch thun; um ſich, deſſen Subſtantialität, deſſen Weſenheit die Perſonalität iſt und hiermit ſeine Seligkeit zu retten, ſetzt er Leben, Leib und Seele daran. Aber er kann das auch umkehren, denn dafür iſt er in der Perſönlichkeit der frei ſich ſelbſt beſtimmende, jenes Verhältniß alſo iſt nicht ein ihm aufgenöthigtes, ſo daß er in ihm neceſſitirt iſt, er kann Leib und Seele für das Bedingte nehmen, und die Perſonalität für die Bedingung. Das iſt dann die Verkehrtheit. Seine Würde beſteht nicht darin, daß er der lebende, auch nicht darin, daß er der ſeiner ſich bewußte, und in dieſem Bewußtſein vielleicht der hochgelehrte iſt, ſondern ſeine Würde beſteht in ſeiner Perſonalität und in dem Vermögen Leben und Bewußtſein in der Unterordnung unter dieſelbe zu halten. Kehrt er es um, ſetzt er ſeinen freien Willen und ſeine Vernunft unter ſich das Lebende, und unter ſich das Ich, ſo entwürdigt er ſich ſelbſt. Die beiden Extreme dieſer Selbſtentwürdigung ſind: die Kriecherei und die Niederträchtigkeit. Zwiſchen dieſen beiden ſind dann verſchiedene Grade der Selbſtentwürdigung.

α) Die Kriecherei. Es hat der Menſch

1) in ſeiner Individualität mittelſt ſeiner Intellectualität ein Verhältniß zur Außenwelt als Natur,

2) in ſeiner Intellectualität mittelſt ſeiner Individualität als der eine ein Verhältniß zum andern und

3) in ſeiner Perſonalität mittelſt ſeiner Intellectualität und Individualität ein Verhältniß zu Gott. Auf dieſes dreifache Verhältniß iſt für den Begriff der Kriecherei zu reflectiren.

ad 1) Die Natur, zu welcher der Menſch ſich verhält, iſt einerſeits ihm erkennbar, andererſeits ihm brauchbar. Von beiden Seiten her wird er alſo die Natur beachten und achten; aber weiter gehts nicht, ſonſt ordnet er die Perſonalität der Natur und ſeiner Intellectualität und Individualität unter, ſonſt entwürdigt er ſich. Hochachten, verehren, anbeten kann er die Natur nicht, ohne ſich ſelbſt zu entwürdigen. Sobald er unterſtellt, die Natur habe ihre undurchdringlichen Geheimniſſe und der ſie erforſchende müſſe vor dieſen eine geheime Scheu haben, iſt er auf dem Wege der Kriecherei. Keine Kraft, keine Kraftäußerung der Natur, keine ihrer Erſcheinungen, ſo ſehr er die Natur achte, kann ſeinem Forſchen eine Schranke ſetzen. Alſo Experimente macht der Menſch, Inſtrumente ſetzt er in ſeiner Perſönlichkeit an, um der Natur beizukommen und ſie aus der Myſtik zur Wiſſenſchaft zu bringen. Es kann z. B. die Frage, ob es dem Menſchen vergönnt ſei, die Natur des Blitzes zu erforſchen, mit einer gewiſſen Scheu aufgeworfen werden, aber dieſe Scheu grenzt an die Kriecherei vor der Natur, an den Götzendienſt der Heiden. So auch auf der Seite, wo die Natur brauchbar iſt, durch ihre Erzeugniſſe. Da iſt ſie dem Menſchen ſehr förderlich und behülflich; aber er ſieht ſie doch nicht an als wohlwollende Göttin, die alles gebe. Da wo die Naturforſcher den Naturphiloſophen gegenüber treten, ſind jene erſteren meiſtens auch die Kriecher vor der Natur, die Götzendienſt mit ihr treiben, wenn ſie ſich auch ſcheuen, Iſisaltäre aufzurichten.

ad 2) Von einander ſind die Menſchen in ihrer Individualität — weibliche, männliche, Kinder, Alte, — und auch in der von ihnen errungenen Kraft des Verſtandes und in ihren Kenntniſſen ſehr verſchieden. Allein das Princip des Verſtandes und aller Kenntniſſe, und das Princip der Individualität haben ſie dermaßen mit einander gemein, daß ſchon jeder darin dem andern gleich iſt. Das Princip iſt die Ichheit, ein Ich iſt jeder, er ſei Unterthan oder König. In ihrer ſocialen und rechtlichen Beziehung auf einander ſind ſie jedoch, obgleich jeder an ſich jedem gleich iſt, und alſo inſofern eine Coordination ſtatt findet, einer dem andern ſubordinirt. In dieſer Subordination iſt das Benehmen der Menſchen gegen einander ein ſittliches, durch den Gehorſam, der den Vorgeſetzten ihrem Rechte, ihrer Stellung gemäß geleiſtet wird, und eben darin ſind die geſelligen Tugenden der Höflichkeit, Dienſtgefälligkeit, Ergebenheit und welche ſie ſonſt noch ſeien, wie jener Gehorſam dem, worin der Menſch ſich ſelbſt achtet, angemeſſen. Dieß Benehmen entwürdigt ihn nicht. Aber der Vorgeſetzte hat durch ſeine Pflichten irgend eine vom Geſetz ihm gegebene rechtliche Macht, welche im Grunde die Macht des Geſetzes iſt; der Untergebene, indem er dieſe rechtliche Macht reſpectirt, reſpectirt, achtet ſich ſelbſt. Ferner in Privatverhältniſſen hat der eine durch ſeinen Geiſt, Reichthum u. ſ. w. Mittel und Macht, andern ſich gefällig, gegen ſie ſich wohlthätig zu beweiſen, ihnen zu dienen. Wenn nun der Menſch in ſeinem Benehmen gegen andere, weil ſie viel vermögen, ſich gefällig gegen ſie beweiſet, ſchmiegſam, biegſam, unterwürfig; ſo iſts ihm mit dieſem Benehmen um Vortheile zu thun, welche die anderen ihm gewähren können. Dann wird er, indem er ſich als Perſon verletzt, ſtatt höflich — höfiſch, ſtatt dienſtfertig mit freiem Sinn — ſchmeichelnd, heuchelnd, unterwürfig, kriechend, ſelbſt wenn dieß ſeine Ehre verletzt.

ad 3) Ohne Religion iſt das Verhältniß des Menſchen zu Gott als ein von ihm anerkanntes nicht möglich. Die Religion kann nun weit darüber weg ſein, der Natur wie bei den heidniſchen Völkern eine faſt göttliche Würde und Bedeutung zu geben. Jene Anerkenntniß kann die des einzigen Gottes als des Herrn und Urhebers der Welt und der Natur ſein, wie im Moſaismus und Muhamedanismus. Darin, daß der Menſch Gott, ſeinen Willen als Geſetz für ihn anerkennend, Ehrfurcht vor Gott hat, entwürdigt er ſich nicht, im Gegentheil, darin würdigt er ſich erſt recht. Aber wenn er in der Anerkenntniß Gottes zu ſeinem Hauptaugenmerk die Allmacht, Allwiſſenheit und Strafgerechtigkeit Gottes nimmt, auf Koſten der andern Eigenſchaften, dann mangelt jene Ehrfurcht, und iſt an ihre Stelle die Furcht vor dem Zorn Gottes getreten. In dieſer Furcht iſt Kriecherei, in ihr bringt ſich der Menſch nicht vor Gott, wie er ſoll, ſondern er krümmt ſich mit ſeiner Religion unter Gott, ſeufzend und klagend ohne Ende.

β) Die Niederträchtigkeit.

Die Verletzung jeder Pflicht iſt für den, der ſie verletzt, eine Schmach, die an und in ihm ſeiner Perſonalität nach haftet. Hat er

1) das Gefühl dieſer Schmach, ſo wird er in dieſem Gefühl ſich ſelbſt verachten darüber, daß die Pflicht von ihm verletzt worden iſt. Dieſe Selbſtverachtung aber hat zu ihrer Vorausſetzung ſeine Selbſtachtung, nur der ſich ſelbſt noch achtende kann das Gefühl der Selbſtverachtung haben. Alſo irgend

eine Handlung mag als niederträchtig bezeichnet werden, z. B. ein von einem Freunde an ſeinem Freunde begangener Diebſtahl, aber der ſie beging, iſt darum noch nicht der niederträchtige; denn, was ihn auch zur That bewog, es kann ſein, daß nach der That die Schmach ſtark von ihm gefühlt wird und er ſich tief verachtet. Aber wird

2) dem Menſchen die Schmach und ſittliche Schande eines Vergehens wegen, welches das ſeinige war, gleichgültig, und das Vergehen auch, kann er alſo nicht nur das Gefühl der Schmach ertragen, ſondern enthebt er ſich ihm auch, verachtet er ſich nicht einmal über das von ihm Gethane, dann fehlts an Selbſtachtung, dann iſt die Niederträchtigkeit da. Dann trifft nicht blos die That, ſondern auch den Thäter der Vorwurf derſelben.

3) Ein ſolcher nun gibt ſich für den Zweck anderer her, und läßt ſich von andern zu allem und jedem gebrauchen, wenn nur für ihn ein ſinnlicher Vortheil herauskommt; er alſo macht ſich zum Werkzeuge für andere Menſchen und deren Zwecke, die Perſonalität iſt hingegeben, der Menſch hat ſich in dieſer Niederträchtigkeit weggeworfen.

b) Die Wegwerfung ſeiner ſelbſt.

In ſeiner Perſonalität hat jeder an ihm ſelbſt einerſeits die Beſtimmtheit des Rechts, andrerſeits die Beſtimmtheit der Pflicht, und zwar ſo, daß die Wahrheit des Rechts, ſeine wahrhafte Weſenheit die Pflicht iſt und nichts anderes; aus der Pflicht ſtammen unſere Rechte, nirgends anders her. Es beweiſet demnach jeder ſich als Perſon jedem gegenüber nicht dadurch, daß er Recht hat, ſondern zu oberſt dadurch, daß er Recht thut, recte agas necesse, ut tibi jura sint. So werden dieſe beiden Beſtimmungen der Perſönlichkeit jede für ſich zu beachten ſein.

α) Das Recht der Perſon, ob zwar eine Beſtimmtheit an ihr, mein Recht, dein Recht, — wird doch oder kann werden das Recht einer Sache, an einem Object überhaupt, wo dann die Sache die Beſtimmtheit hat, Eigenthum zu ſein. In Anſehung aller ſeiner Eigenthümer iſt jeder der Berechtigte, indem vorausgeſetzt wird, daß er oder ſeine Vorfahren durch Pflichten und deren Erfüllung zu dieſen Eigenthümern gekommen ſei. Es kann aber jeder auf ſeine Rechte für andere an den Sachen, woran er ſie hat, Verzicht thun wollen und wirklich Verzicht leiſten; dann gibt er ſein Eigenthum hin, aber der Berechtigte bleibt er, ſich ſelbſt wirft er nicht weg, wenn er auch Alles Preis gibt. Dieß beſteht mit der Selbſtachtung und Würde des Menſchen, ja ſein Benehmen kann darin ſittlich groß und edel ſein, daß er auf Rechte Verzicht leiſtet. Gibt er hingegen ſich ſelbſt andern in der Weiſe hin, daß ſie allein berechtigt ſind, und er der ihnen ſchlechthin unterworfene, dann hat er ſich weggeworfen; denn dann hat er das oben beſagte Verhältniß der Perſonalität zur Individualität umgekehrt, als hätte er zu ſich ſelbſt geſagt: „was liegt an meiner Perſönlichkeit, wenn ſie mich nur leben und genießen laſſen.“ Von ſolchem ſagt Kant: wer zum Wurme ſich macht, verdient, daß er mit Füßen getreten werde. Vergibt ſich der Menſch ſein Recht, und zwar ſo, daß er ſeine Perſönlichkeit unterwirft ſeiner Individualität oder Intellectualität, ſo wirft er ſich hiermit weg, und iſt das Gegentheil der Selbſtachtung in dieſer Selbſtwegwerfung die Servilität. Vor dem Recht überhaupt, vor dem ſeinigen insbeſondere hat er keinen Reſpect, er gibt ſogar das letztere hin oder weg; aber er hat doch damit noch Zwecke und Wünſche an andere, die auf ſein Leben und deſſen Erhaltung u. ſ. w. geſtellt ſind, er macht ſich folglich nicht ſchlechthin zum Werkzeug anderer, obwohl zu ihrem Knechte, — er iſt der Servile, — aber doch ſo, daß ihm von ihnen für ſein Selbſtwegwerfen etwas zu gute kömmt.

β) Dieß ſtellt ſich nun noch tiefer und ſchlechter in Betreff der Pflicht. In ſeiner Perſönlichkeit iſt jeder der Verpflichtete, aber indem er zugleich der ſich ſelbſt verpflichtende iſt, ſo verhält er ſich bei jeder Pflicht, die er übernimmt und hat, activ, dem Weſen der Perſönlichkeit, der Freiheit und Vernunft gemäß; denn dieß iſt die reine Activität. Läßt er hingegen ſich jede Pflicht gefallen, wie ſie ihm von andern auferlegt wird, ohne ſich kraft ſeiner Vernunft und Freiheit, und aus dem allgemein geltenden Geſetze zugleich ſelbſt zu verpflichten, ſo wirft er ſich hiermit an die andern weg, die ihn verpflichten, und iſt er in der Uebernahme und Vollziehung ſolcher Pflichten nicht activ aus ſeiner Perſönlichkeit, ſondern in ihr paſſiv und nur activ mit ſeiner Animalität und Intellectualität. Hier iſt dann mehr als jene Servilität, hier hat der Menſch ſich andern zu ihrem Werkzeuge hingegeben, ohne auch nur den Willen zu haben und die Kraft, ſie ſeinerſeits als ſeine Werkzeuge zu nehmen und zu benutzen. Aber wie kommt doch einer zu dieſem Grade der Wegwerfung ſeiner ſelbſt? Urſprünglich in ſeiner Individualität folgendermaßen. Noch ſchwach an Sinn und Verſtand, und nur erſt in der Möglichkeit, vernünftig und frei zu werden, in der Möglichkeit der Perſönlichkeit werden an den Menſchen von den Menſchen Forderungen gethan, die er dann als Pflichten, welche er gegen ſie habe und die wirkliche Pflichten ſeien, annimmt und vollzieht; er gewöhnt ſich ſo den Willen anderer als ein Geſetz für ihn und ſeine Pflichten, als die ihm durch ſie geſetzten anzuerkennen und zu erfüllen. Geht dieſe Angewöhnung fort bis dahin, wo er an Sinn und Verſtand kräftig, und der Vernunft und Freiheit theilhaftig geworden, ſo nimmt er auch dann noch die Pflichten hin, wie ſie ihm gegeben worden, und ſich für den Verpflichteten ohne weiteres Nachdenken, ohne Forſchung, ohne ſich alſo davon, daß ſie ſeine Pflichten ſeien, ſelbſt zu überzeugen. So geräth der eine durch die Gewalt des andern in jenem Verhältniß in die Gewalt des andern; dieſer andere kann ſein eigener Vater ſein, der Hausherr ein Haustyrann, — er kann weiter hinauf der Vorſteher der Religion, der Pabſt und die Kleriſei ſein, oder weiter noch der Regent ſein; immer wirft jeder einzelne in dieſem Verhältniß ſich weg an den andern, in dem Wahne, die Pflicht, die er habe, komme ihm von dem andern und nicht von ihm ſelbſt. So kann ein ganzes Volk, wie z. B. das franzöſiſche Volk unter Napoleon, ſich wegwerfen an einen andern; ſo auch in der Kirche vor der Reformation. Weder die sub a. begriffene Selbſtentwürdigung, noch die sub b. Selbſtwegwerfung wäre aber möglich, wenn der Menſch ſich nicht ſelbſt belöge. Daher

c) die Lügenhaftigkeit.

Von ihr ſteht wohl zu ſagen, ſie ſei die durch Selbſtwegwerfung vermittelte Selbſtentwürdigung. Hiermit jedoch wäre nur ihr Verhältniß zu jenen beiden andern ausgeſprochen und ſie ſelbſt noch keineswegs begriffen. Für ihren Begriff wird zuvörderſt folgendes auszuſprechen ſein. Wer

1) anders handelt, als er ſpricht und verſpricht, wer

2) anders ſpricht, als er denkt, und wer

3) anders denkt, als ſo, wie es das Weſen der Perſönlichkeit, Vernunft und Freiheit mit ſich bringen, der lügt.

In der erſten und zweiten Beziehung belügt er andere, in der dritten ſich ſelbſt, und dieſes Selbſtbelügen iſt es eben, woraus zunächſt das andere Belügen herkommt. Für den Begriff der Lüge überhaupt iſt alſo vornemlich die Reflexion auf die Selbſtbelügung erforderlich; denn aus dieſer geht jene hervor, und da kommt nun in Betracht

α) die Möglichkeit der Lüge. Dieſe Möglichkeit iſt die Freiheit des Willens, und das, daß der Menſch lügen kann, gibt ihm einen Vorzug vor der ganzen Natur außer ihm, welche in ihren mechaniſchen, chemiſchen und organiſchen Bewegungen bei der Wahrheit bleiben muß. Die Negation jener Möglichkeit wäre die Negation der Freiheit ſelbſt; ohne jene vermöchte der Menſch gar kein perſönliches Weſen, der ſich ſelbſt durch ſich beſtimmende, der frei wollende und frei wirkende zu ſein. Durch die Möglichkeit der Lüge iſt die Willensfreiheit alſo nicht beſchränkt, oder gar begrenzt, ſondern im Gegentheil, das Lügen können iſt das unbegrenzte Freiſein des Wollens. Aber durch den Willen

β) kommt in die Freiheit deſſelben an die Stelle der bloßen Möglichkeit die Wirklichkeit der Lüge, und indem das mögliche ein wirkliches Lügen wird kraft des Willens, iſt hiermit die Freiheit beſchränkt, die wirkliche Lüge iſt eine in die Freiheit geſetzte Schranke. In Anſehung ihrer als der wirklichen wird es daher heißen müſſen: der Menſch kann nicht nur lügen, ſondern er will auch lügen; ohne ſeinen Willen bliebe es bei der bloßen Möglichkeit. Der Wille nun, kraft deſſen die mögliche zur wirklichen Lüge wird, enthält

γ) einen Grund, mittelſt deſſen der Menſch lügen will und wirklich lügt. Dieſer Grund in dem menſchlichen Willen wird zunächſt vorgeſtellt als ein Hang, propensitas, in der Richtung von der Wahrheit weg zu ihrem Gegentheil der Lüge hin, und dieſer Hang ſteht zu begreifen aus dem Verhältniß, worin die Perſonalität zur Animalität und Intellectualität ſteht. Der Menſch iſt ſich als der lebende und als der ſich denkende bereits lieb oder intereſſant geworden, bevor er noch ſeiner ſelbſt und ſeines Lebens und Denkens in ſeiner Vernunft und Freiheit, in ſeiner Perſönlichkeit mächtig wurde, und ſo hat er im Uebergange aus der wirklichen Lebendigkeit und Intellectualität zur wirklichen Perſonalität hin ſchon eine Neigung, einen Hang aus der Liebe zu ſich, zu ihm ſelbſt hin, ſo daß er die Perſonalität der Animalität unterordnen will. Dieſer Hang iſt ein verkehrter, er kehrt alles um im Menſchen. Das Princip des Hanges, das poſitive Gegentheil der Freiheit und Vernunft, die das Gute an ſich ſind, wird gedacht als das böſe Princip, und von Chriſtus vorgeſtellt, Ev. Joh. 8, 44., als der Teufel. „Er iſt der Vater der Lüge.“ Auf das Princip dieſes Hanges kann hier nur hingewieſen werden. Ein Capitel der Dogmatik hat es mit dem Princip des Böſen zu thun. — Die Lüge ſelbſt, welcher Art ſie ſei, hat einen Zweck, und iſt Mittel für ihn; dieſer Zweck nun kann bei dem einen, welcher lügt, blos die Unterhaltung der andern ſein, die er belügt, mithin ſo, daß er und die andern, indem gelogen wird, zugleich wiſſen und anerkennen, daß gelogen werde. Dann hats mit der Lüge gegen die Selbſtachtung zwar einige, aber doch keine große Gefahr. Das Lügen iſt dann, ob zwar nicht ein Dichten, doch ein Erdichten, und je unmittelbarer dem, was gelogen wird, angemerkt werde, daß es gelogen iſt, deſto gelungener und unterhaltender iſt die Lüge. Herr von Münchhauſen iſt kein Lügner; denn die Lüge dieſer Art iſt ſo zu ſagen keine wahre Lüge. Mit der wahren Lüge bezweckt der Menſch etwas ganz anderes, als die Unterhaltung, ſie hat zum Zweck entweder irgend einen Vortheil durch die Lüge zu erhalten, oder irgend einen Nachtheil von ſich abzuhalten. Beiderlei Zweck betrifft dann ſelbſt wiederum entweder das Haben oder das Sein des Menſchen. Er hat

1) nicht, was er gern haben möchte und braucht, um es von andern zu erhalten, die Lüge. Er belügt ſich und ſo macht er durch die Lüge fremdes Eigenthum zwar nicht zu dem Seinigen, denn das vermag er nicht, aber doch zu ſeiner Habe; er betrügt im Handel und Wandel, und ſo iſt es auch umgekehrt auf dieſer Seite. Der Menſch hat, beſorgt aber es zu verlieren, z. B. wenn es geſtohlenes Gut iſt, und hilft ſich, um dem Nachtheil zu entgehen, durch Lügen heraus. Von dieſer Seite iſt die Lüge wohl bedeutend, aber nicht ſo bedeutend als dort, wo es das Sein des Menſchen angeht.

2) Das Sein, worauf die Lüge geht, iſt

α) nicht das Sein als das Leben, nicht die Exiſtenz; denn ſo gehört es zur Habe unmittelbar, er hat das Leben; auch nicht β) das Sein als Element der ſubjectiven Intellectualität, als Element der Ichheit, denn als ſolches kann es nicht bedroht werden, des Seins als dieſes Elementes kann das intelligente Subject nicht verluſtig gehen; ſondern

γ) jenes Sein, worauf das Lügen geht, iſt das Sein des einen im Urtheil des andern über ihn, und dann näher in ihrer Anerkenntniß ſeiner als eines perſönlichen Subjects. Durch die Eigenſchaft, die er ſich gegeben, durch das, was er ſich angeeignet hat, durch ſeine Geſchicklichkeit, Fertigkeit, Kenntniſſe und Tugenden iſt das Urtheil der andern über ihn für ihre Anerkenntniß ſeiner als des Ehrenhaften vermittelt. In dieſem Urtheil hat er wie jene Eigenſchaften, ſo auch die Ehre ſelbſt, und gehört ſie mit ihnen zur Habe. Allein das Weſen dieſer Habe, der Ehre, beſteht in jenem Sein als dem Urtheilen der andern über ihn, und wie er es iſt, der jene Eigenſchaften hat, kraft deren er geehrt und anerkannt wird. Er kann ſie haben aber

a) ſo, daß ihm für ſeine Ehre im Urtheil anderer über ihn an ihnen, wie er ſie hat, nicht genügt. Er iſt geſchickt, kunſtfertig, hat Kenntniſſe aller Art, es fehlt ihm auch nicht an Tugenden; aber er gibt ſich für geſchickter, für kunſtreicher aus, als er iſt, er deutet auf Tugenden hin, die er habe und nicht hat. Hiermit belügt er die andern, und das, um ihr gutes ehrenvolles Urtheil für ſich zu haben. Iſt hier Zweck der Lüge der des Seins? nein, ſondern des Scheins! Hat er dieſen für ſich, ſo meint er die wirkliche Ehre zu haben. Schlimmer wirds,

b) wenn der Menſch ſtatt wirklich ehrender Eigenſchaften, beſonders ſtatt der Tugenden, mit dem Gegentheil derſelben behaftet iſt und auch das Bewußtſein davon hat. Hier lügt er, indem er vorgibt, vortreffliche Tugenden zu beſitzen, die doch nicht die ſeinigen ſind. Er iſt z. B. der Neidiſche, der Mißgünſtige, und in dieſen Laſtern hat er ſich ſelbſt entwürdigt;

aber er gibt vor in Reden, auch in ſcheinbar entgegengeſetzten Handlungen, der Großmüthige, Edeldenkende und nicht der Niederträchtige zu ſein; der letztere aber iſt er doch, er iſt der Heuchler, und das Lügen hier eine Heuchelei. Die Lüge von dieſer Seite des Ehrenſcheins und der eigennützigen Zwecke wegen iſt auf's vortrefflichſte in dem Character der Tartüffe von Moliere dargeſtellt; der iſt das Ideal von Lügenhaftigkeit. Vielleicht dachte Moliere auch an die Geiſtlichkeit ſeiner Zeit. Der Präſident des Conſiſtoriums, der Erzbiſchof, ſuchte das Stück wenigſtens zu verbieten, und als Moliere gefragt wurde, warum dieß wohl geſchehe, ſagte er: der Präſident will nicht, daß ich ihn ſpiele. So die wahre Lüge im Gegenſatz zu der ſcherzhaften. Der Zweck, den ſie hat, wird nun wohl von denen, die das Princip der Lüge nicht dort ſuchen, wo es allein gefunden werden kann, ſondern im Zweck, für das Princip genommen, und ſo wird geurtheilt: aus dem Zweck kommt der Menſch darauf, daß er lügt. Aber das Princip liegt nach dem obigen tiefer.

Die einzelne Lüge nun, die erſte, die einer begeht, iſt ſchon eine Beſchränkung der Freiheit des Willens, denn ſie führt durch ſich ſelbſt zu einer zweiten, wenn der Menſch ſich nicht beſinnt und gleich bei der erſten abbricht; die zweite führt zur dritten u. ſ. w., bis ſich der Menſch durch ſein Lügen ganz umſtrickt hat. Oder für die Vorſtellung: jede Lüge kann als das Glied einer Kette angeſehen werden, die Kette ſelbſt iſt an die Perſönlichkeit durch ſie geknüpft, und durch dieſe Kette iſt die Perſönlichkeit gefeſſelt bis zur Vernichtung derſelben, wenn nun kein wahres Wort mehr über die Lippen geht. Durch fortgeſetztes Lügen mordet der Menſch ſeine Perſönlichkeit. Mit der erſten Lüge wirft er ſich weg; iſt er verfangen in Lügen, ſo iſt er der Verworfene. Die Lüge in der Continuation iſt der geiſtige Selbſtmord. Darauf deutet auch Chriſtus hin, indem er den Satan, Joh. 8, 44., den ἀνθρωποκτόνος nennt.

Doch iſt die erſte Lüge, die der Menſch als Kind begeht, von den Pflegern und Erziehern, vornemlich wenn ihr Zweck war, ſich der Scham und Schmach, die das Bekenntniß der Wahrheit haben würde, zu entziehen, mit großer Schonung zu behandeln. Hat ein Knabe ſich vergangen, und wird er darüber zur Rede geſtellt und läugnet er, — ſo lügt er freilich; aber darf man vorausſetzen, daß es das Schaam- und Ehrgefühl ſei, wodurch er zum Lügen bewogen wurde, ſo muß man ihn mit Geduld zurechtweiſen, um ihm das Schaam- und Ehrgefühl zu erhalten, und beſſer iſt es für den betreffenden Fall, nicht zu ſcharf einzudringen, um bei anderer Gelegenheit das rechte Wort und Mittel dagegen zu gebrauchen. Das Geſetz gegen die Lüge iſt das ſie verbietende, die Pflicht, nicht zu lügen, in dieſem Verbote iſt eine unbedingte, jeder kann das unterlaſſen, was er unterlaſſen ſoll. Hier iſt keine Hypotheſis. So, — hier auch nicht? und doch iſt im allgemeinen Bewußtſein der Menſchen das Nichtlügen als Pflicht nur für eine bedingte genommen und daraus die Verſtellung der Nothlüge geworden.

Die Nothlüge. Wohl ſagt das Sprüchwort: „Noth bricht Eiſen! Noth kennt kein Gebot!“ aber daraus folgt nicht, daß durch die Noth etwas erlaubt ſei. Von den Theologen in praxi wird die Nothlüge gewöhnlich in Schutz genommen, von den ſtrengen Philoſophen, z. B. von Kant, Fichte aber wird ſolche nicht zugelaſſen. Die Frage ſtände wohl ſo: wird nicht aus Noth gelogen? o ja, alle Tage! — aber iſt die Nothlüge auch erlaubt? gibt es in Anſehung ihrer ein Geſetz, kraft deſſen, wo es Noth thut, gelogen werden darf, ein von Kant ſo genanntes Erlaubnißgeſetz, lex permitiva? Für die Beantwortung iſt der oben angedeutete Unterſchied zwiſchen Selbſtbelügung und dem Belügen anderer zu beachten. Sich ſelbſt zu belügen, kann der Menſch nicht in die Nothwehr kommen, ſo daß ihm in Anſehung ſeiner ſelbſt die Nothlüge erlaubt oder verboten ſei, wie jede andere. Zwar ſagt Wieland: „ein Wahn, der uns beglückt, wiegt eine Wahrheit auf, die uns zu Boden drückt!“ und ſcheint hiermit, da der Wahn das Gegentheil der Wahrheit, alſo die Lüge iſt, das zu vertheidigen, daß der Menſch ſich ſelbſt belüge. Allein der Spruch iſt doch nur ſelbſt von der Seite wahr, als er einen Menſchen im Verhältniß zum andern angeht. Sind dieſe andern aus Mangel an intelligenter Kraft und Bildung noch nicht im Stande, die Wahrheit zu verſtehen und zu erkennen, hegen ſie dabei einen Wahn, eine Meinung, ohne daß hiermit ein Laſter, Vergehen, gerechtfertigt oder entſchuldigt werden ſoll, ſo beglückt ſie der Wahn, und die Wahrheit würde ſie erdrücken, wenn die für ſie nicht verſtändliche Wahrheit ihnen bekannt wäre und der Wahn ihnen genommen würde. Alſo einen Wahn, der dich beglückt, habe ich zu ſchonen, bis du die Wahrheit zu erkennen im Stande biſt, weil dich die Wahrheit erdrücken würde. Das iſt die rechte Schonung des Vorurtheils der Menſchen. Auf dieſer Seite iſt der Wielandſche Spruch eine Wahrheit, auf der andern Seite eine Lüge. Ich müßte mich belügen, um nicht erdrückt zu werden von der Wahrheit? Im Gegentheil, der die Wahrheit erkennende iſt der Glückliche, ſie iſts, die den Menſchen beglückt, indem der Wahn zu ihrer Kenntniß kommt. In Anſehung der Selbſtbelügung alſo kann von Nothlüge nicht die Rede ſein.

Aber iſt nicht eine Lüge gegen andere erlaubt, weil ſie Noth thut? Die Noth kann das Princip der Erlaubniß nicht ſein, alſo die Lüge nicht rechtfertigen, falls ſie die Noth deſſen iſt, der lügen kann und will; denn dieſe Noth geht und kann nur ſein Leben angehen, aber die Lüge geht ſeine Perſönlichkeit, ſeine Vernunft und Freiheit an, und iſt eine Verletzung der Perſönlichkeit, welcher er Leib und Leben zu unterwerfen hat. Dieſer Perſönlichkeit kann er nicht jenes Leben überordnen. Indeſſen aus ſolcher wirklichen oder eingebildeten Noth wird doch wirklich und täglich gelogen. Das höfiſche Thun und Treiben, nicht zu Hauſe ſein wollen, wenn man es doch iſt

u. dergl. iſt nur eine Erbärmlichkeit der Menſchen. Die Noth kann das Princip der Erlaubniß nicht ſein. Will jemand der eigenen Noth, in der er iſt, oder in die er kommt, durch die Lüge abhelfen oder begegnen, ſo wird durch dieſe die Pflicht verletzt, und iſt ſie alſo verboten, und kann demnach in Beziehung auf ſie von der Nothlüge als einer erlaubten nicht die Rede ſein; denn die Noth, ſo groß ſie ſei, worin Jemand iſt, hat doch gegen die Nothwendigkeit, welche das Weſen der Pflicht iſt, keine Autorität. Die Pflicht in der alten Vorſtellung als moraliſche Nothwendigkeit zu handeln iſt erhaben über alle Noth, wie über alle phyſiſche und ſonſtige Nothwendigkeit. Wäre die Nothlüge in jener Beziehung erlaubt, ſo ſtände die pſychiſche Nothwendigkeit über der moraliſchen, über der Pflicht. Kein ehrenhafter Menſch wird ſich daher, in welcher Noth er auch ſei, eine Lüge zur Abhülfe derſelben erlauben, — und wäre es dennoch, hätte er irgend einmal aus Noth gelogen, ſo wird ſein Bewußtſein beſchämend für ihn ſein, und wird er, falls man ihn darüber zur Rede ſtellt, nur mit Beſchämung antworten können: ich wußte mir in der Noth nicht anders zu helfen. Dieſe Beſchämung beweiſt factiſch an dem Ehrenhaften die Unſtatthaftigkeit der Nothlüge. In der Bibel neuen Teſtaments kommt eine ſolche Nothlüge vor und wird zugleich das Verhalten deſſen, der ſie beging, beſchrieben, — Petri Verläugnung. Ohne ſeine Selbſtbeſchämung und Reue wäre er nie ein Apoſtel geworden.

Aber wie iſt es mit der Lüge, wenn die Noth, der begegnet oder abgeholfen werden ſoll durch ſie, die Noth eines andern iſt? Die Noth des Menſchen, in die er kommen kann äußerlicher Weiſe, kann eine ſehr mannichfaltige ſein. Sie iſt z. B. die Noth eines ſchwer Kranken, der aber eine große Liebe zum Leben hat und den Tod fürchtet; ſeine Noth in der Krankheit iſt nicht etwa blos die Krankheit ſelbſt, ſondern ſie iſt die Furcht vor dem Tode in der Krankheit. Dieſe Furcht, das Zagen kann die Krankheit vermehren und dem Arzte die Schwierigkeit der Heilung vergrößern. Alſo wenn nur dem Kranken die Todesfurcht zu nehmen wäre! Aber dieſes durch Belehrung, etwa durch Moraliſiren vollbringen, hält ſchwer oder iſt ſelbſt unmöglich, weil dabei der Kranke, indem er belehrt wird, hören, bedenken, überlegen muß und dazu Kraft des Geiſtes gehört, die ihm in der Krankheit entweder fehlt, oder doch nicht aufgeboten werden darf. Was iſt da zu thun? Ei man macht ihm Hoffnung, daß er geneſen werde! Recht gut, wenn man ſelbſt Hoffnung hat. Wie aber, wenn weder der Arzt, noch der Freund, noch der Geiſtliche Hoffnung hätte? Nun! man gibt Hoffnung vor, man ſagt ihm doch, er werde bald Beſſerung ſpüren. Bringt man den Kranken dadurch zum hoffen, ſo iſt dieß ein beförderndes Mittel für den Arzt, ſo iſt er vielleicht zu retten, oder er wird doch der Noth entzogen; ohne den Tod zu fühlen, ſtirbt er endlich hin. Man hat ihm die Todesfurcht durch eine Lüge genommen. Iſt dieſe Nothlüge erlaubt? Die Antwort gebe jeder ſich ſelbſt; denn hier kommt es auf den ſittlichen Character an, den jeder hat. Wird der Arzt gefragt von dem Kranken: „habe ich Hoffnung wieder aufzukommen?“ ſo kann der Arzt ihm dieſe Hoffnung immer geben, ohne daß er lüge; denn als Arzt ſteht er da bis zum letzten Momente, ihm zu helfen, und ſo ſehr er die Ueberzeugung haben kann von dem nahen Tode, ſo hat er doch keine abſolute Gewißheit darüber, kann alſo niemanden für hoffnungslos verloren geben. Aber wie iſts mit dem Geiſtlichen, wenn er dem Kranken Hoffnung gibt? Iſt denn das Leben im geſunden oder krankhaften Zuſtande für den Geiſtlichen ein höheres Gut, als die Wahrheit? Wie aber, wenn es das Leben des Menſchen ſelbſt wäre in der Gefahr, daß er es einbüße, falls nicht ein anderer lügend dazwiſchen tritt und durch die Lüge das Leben des einen rettet? Hier iſt das Leben ſelbſt in der Noth. Die Lüge hilft ihr ab. Wie nun ferner, wenn der eine, der den anderen in

Lebensgefahr weiß, dieſem ganz ſpeciell perſönlich verpflichtet wäre, und in einem unmittelbar ſittlichen Verhältniß ſtände, — würden nicht ſeine Pflichten gegen den andern ihn berechtigen, zu jedem Mittel zu greifen, um den andern zu retten? Hier wäre ja die Lüge geradezu Mittel für die Erfüllung einer Pflicht! Ein merkwürdiges Beiſpiel aus der franzöſiſchen Revolution gehört hierher. Nach der zweiten Rückkehr Ludwigs XVIII. wurden mehrere Anhänger Napoleons in Unterſuchung genommen. Marſchall **Ney** und General **La Valette** waren darunter, erſterer wurde hingerichtet, letzterer ſaß noch im Gefängniß. Die Nachricht, er ſolle auch ſterben, verbreitete ſich, ſeine Gattin ſah ihn in ſchmählicher Gefahr, — ſie verkleidet ſich, indem ſie ihn im Gefängniß in ihre Kleider verkleidet. So entkommt er als Frau gekleidet. Seine Frau hatte ihn gerettet, — aber durch Verſtellung und Lüge. Beſonnenheit, Liebe, Heldenmuth bewies ſie ohne Zweifel und ihr aufopferndes Benehmen verdient alles Lob. Wie ſteht es aber mit der Nothlüge? Die Nothlüge in ſolchen Fällen, wo Pflichten das Bedingende ſind, iſt im höchſten Grade zu entſchuldigen, — zu rechtfertigen aber ſteht ſie doch nicht. Selbſt endlich auch dann kann die Nothlüge nicht gerechtfertigt werden, wenn es ein Verbrechen wäre, das durch eine Lüge allein, ſo viel der Menſch zu wiſſen vermöchte, verhindert werden könnte; denn die Lüge iſt ein Vergehen, und dieß iſt kein Mittel eine Pflicht zu erfüllen. Dieß wäre ſo nach dem Satz der jeſuitiſchen Moral: „der Zweck heiligt das Mittel.“ Z. B. Es wäre etwa eine Verſchwörung gegen die beſtehende Regierung. Es ſoll zum Umſturz kommen. Die Regierung weiß davon, aber die Mittel zum Umſturz, die eigentlichen Plane der Verſchwörer kennt ſie nicht. Direct kann ſie nicht begegnen, wie dort bei der catilinariſchen Verſchwörung. Ei, wenn doch jemand ſich das Vertrauen der Verſchworenen erwürbe! der müßte gewandt ein Mitglied der Verſchwörung werden, um dadurch die Verſchwörung zu entdecken. So würde das Verbrechen verhindert, — aber wer möchte der ſein, welcher in die Verſchwörung ſich einſchliche und ſich hineinlöge? Ein Diener der Gerechtigkeit mit Lug und Trug! Eine beſtehende Regierung mit allen ihren Rechtstiteln und Sachen und die ewige Wahrheit, — das iſt zweierlei! Kann ſich die Regierung nicht anders helfen, als durch Verrath an der Wahrheit, — dann mag ſie zuſehen, wie es geht. Das Recht, es ſei in der beſtehenden Regierung, oder es werde geſucht, kann nur Recht ſein in Verbindung mit der Wahrheit. Wo gelogen wird um des Rechtes willen, da gilt es nicht das Recht, ſondern was anderes. In der Lehre von der Erhaltung des Lebens wurde einer Selbſttödtung gedacht, die kein Selbſtmord ſei und ſogar die Pflicht des Menſchen. Dort hieß es daher, die Pflicht ſich nicht zu tödten, ſei eine bedingte. Hier aber muß es ewig heißen: die Pflicht nicht zu lügen, ſei und bleibe immer eine unbedingte; denn das Leben hat einen nur bedingten Werth, und ſo kann es Pflicht ſein, daß der Menſch ſich das Leben nehme, aber die Wahrheit hat einen unveränderlichen Werth; nur um der Wahrheit iſt das Leben werth, aber die Wahrheit iſt um ihrer ſelbſt willen werthvoll. Somit kann die Pflicht, nichts gegen die Wahrheit zu wollen, nicht eine bedingte ſein. Welches auch immer das Princip der Lügenhaftigkeit ſei, Lüge ſelbſt iſt die Wurzel aller andern Schlechtigkeiten. 1. Tim. 6, 16. wird der Geiz als dieſe Wurzel genannt, aber eben er mit Inbegriff der Habſucht und Ehrſucht iſt das Motiv des Lügens; die Lüge hat einen Zweck mit Bezug aufs Haben oder Sein. Alſo kann geſagt werden, der Apoſtel weiſe mit Bezug aufs Haben und Sein auf die Lüge hin als aller Laſter Anfang. Belögeſt du nur dich ſelbſt nicht, dann belögeſt du auch andere nicht.

Die Selbſtbelügung. Wer da weiß, daß das, was er für wahr hält, wahr iſt, und was er für falſch hält, falſch iſt, deſſen Wiſſen iſt ein ſich und ihn bewähren und er ſelbſt iſt durch daſſelbe der ſich bewährende und bewährte, vir probatus et probus. Zu dieſem Wiſſen gelangt er mittelſt der Forſchung, indem er ein Intereſſe an der Wahrheit, vorerſt blos in dem Gedanken derſelben, in der Idee von ihr genommen hat. Mittelſt des Intereſſes an ihr hebt er an, ſich von ſeinen Vorurtheilen zu befreien, und von ihnen ſich befreiend wird er des Wiſſens mächtig, und ſo der Wahrheit ſelbſt theilhaftig. Wer hingegen meint, oder in dem Wahn ſteht und ſich überredet, das was er für wahr hält, ſei wahr, und was er für falſch hält, ſei falſch, — der belügt ſich, und von ihm kann es heißen: „er iſt nicht in der Wahrheit, und die Wahrheit nicht in ihm.“ Ihm nemlich gilt ſein Fürwahrhalten für das Wahrſein, ihm ſein Fürfalſchhalten für das Falſchſein und das, daß ihm das eine für das andere gilt, iſt eben das ſich belügen. Dazu, daß einer ſich belüge, muß er einen Grund haben, durch den er ſich ſelbſt beſtimme, der ſein Motiv ſei für die Meinung, für den Wahn, für jene Selbſtüberredung und ſeine Selbſtbelügung. Somit entſteht die Frage, *wodurch* der Menſch bewegen werde und ſich bewegen laſſe dazu, daß er ſich ſelbſt belüge? Die Beantwortung dieſer Frage ſetzt die Antwort auf eine andere Frage voraus, nemlich auf die: worin der Menſch ſich belügen könne und wirklich belüge? Entweder in ſeinem Glauben, oder in ſeinem Wiſſen, oder in ſeinem Thun, im Handeln und in Anſehung der Grundſätze für ſein Handeln.

1) *Die Selbſtbelügung* im Glauben. Dieſer iſt

a) entweder *der moraliſche*. Von ſeinen Freunden iſt jeder geneigt, das ſie Ehrende, das Gute in ihren Geſinnungen und Handlungen zu glauben, das ihnen keine Ehre bringende, das Schlechte aber nicht zu glauben, und je näher ſie ihm ſtehen, um ſo ſtärker wird dieſe Neigung ſein; ihr Grund iſt die Liebe zu ſeinen Freunden. Am nächſten aber ſteht der Sohn dem Vater, und iſt der Sohn der ſittlich erzogene und geſinnte, ſo iſt mit der Liebe zum Vater die tiefſte Achtung gegen ihn verknüpft. In dieſer Achtung und Liebe iſt der Sohn geneigt, vom Vater alles Gute zu glauben, jeden Angriff auf ihn durch andere wehrt er daher mit Macht ab. Aber nichts deſto weniger kann der Vater allerlei Schwächen haben, die der Sohn aus Achtung und Liebe nicht ſieht, die aber von andern bemerkt werden; und ſomit kann er ſich täuſchen. Dieß iſt der niederſte Grad der Selbſtbelügung, ſie aber hat einen ſittlichen Grund, nemlich eben jene mit Achtung verknüpfte Sohnesliebe, und durch dieſen ſittlichen Grund iſt ſie hinreichend entſchuldigt. Ebenſo mutatis mutandis der Glaube an den Freund, an den Lehrer u. ſ. w. Aber dieſe Selbſtbelügung kann auch aus einer Liebe des einen zum andern kommen, die aus irgend einer Leidenſchaftlichkeit entſteht. Eine politiſche Partei nimmt ihre Anhänger in Schutz. So wird z. B. der Ariſtokrat die Menſchen ſeiner Partei zu vertheidigen ſuchen. Dieß iſt nicht zu entſchuldigen als Factions- und Parteigeiſt. Hier iſts mit der Selbſtbelügung ſchlecht beſtellt. Ebenſo umgekehrt auch, wenn Jemand des andern Feind iſt, da wird der Widerwille gegen den Feind ein Motiv werden, von ihm alles Schlechte eher zu glauben, als das Gute. Hier iſt der Haß das Princip der Selbſtbelügung, wie's dort die Liebe war.

b) *Religionsglaube.* In ihm kann einer nur vorerſt ſich belügen, wenn ſeine Religion die poſitive iſt, neben andern oder dieſen gegenüber. Der in ihr erzogene und unterrichtete, ihr von der Erziehung her und zum Theil aus Gewohnheit treu ergebene, wird wohl geneigt ſein, in ihr, was ſie enthält, für wahr zu halten, und was ihrem Inhalt entgegen iſt, was andere Religionen enthalten, für falſch. Aber ſie iſt eine particuläre, die katholiſche, lutheriſche u. ſ. w., und ſo kann es möglich ſein, daß in ihr nicht alles wahr iſt, was von ihren Zöglingen und den ihr ganz Ergebenen für wahr gehalten wird. Die Religionsliebe in dieſer Poſitivität iſt particulär, und eine parteiiſche, wenn das Motiv wird in der Religion, alles für wahr zu halten, was ſie enthält. So kann der Menſch ein Eiferer für ſeine Religion, ein Fanatiker werden; die bewegende Seele dieſes Eifers iſt die Selbſtbelügung, der blinde Eifer, der ſogenannte Zionseifer ſtammt aus der Selbſtbelügung; denn die Wahrheit hat helle Augen und ihr Eifer iſt ihre innere leidenſchaftsloſe Energie. An die Stelle dieſes Eifers kann aber auch treten eine Gleichgültigkeit gegen die Religion und gegen jede poſitive Religion. Dann gehts aus aller poſitiven Religion heraus, und wenn anders noch in eine, in die abſtracte, reine Vernunftreligion und das Intereſſe des Menſchen, der gegen alle poſitive Religion gleichgültig iſt, kann die Liebe zu ſich ſein und zu den Reſultaten ſeiner Bemühung. Dieſe Liebe kann ebenſo wie jene, Motiv zur Selbſtbelügung werden, und dann treten wohl auch noch andere Intereſſen ein neben jenem, beſonders bei denen, die keine feſte Haltung haben, z. B. materielle; der Menſch wird hier auch wohl der Ueberläufer. Iſt ihm eine Religion ſo gleichgültig als die andere und kann er durch den Uebertritt zu der einen oder anderen Vortheile erhalten, ſo tritt er über und das Princip dieſer Apoſtaſie iſt die Selbſtbelügung. Dieſer Indifferentismus kann auch in einen Widerwillen gegen jede poſitive Religion übergehen, und ſeine Feindſchaft gegen alle kann das Motiv werden, daß er ſich bei allen Forſchungen und Unterſuchungen in dieſer Hinſicht fort und fort belügt und betrügt. — Der Zionswächter paßt auf, daß ſeine Burg hübſch feſt ſtehe, die Gegner der poſitiven Religion wollen dagegen alles hübſch eben machen, ſie befleißigen ſich der Gleichmacherei.

2) Die Selbſtbelügung im Wiſſen. Dieſes als abſtractes Wiſſen, das rein mathematiſche, das logiſche, ſcheint gar nicht ein Element ſein zu können, worin der Menſch ſich belüge. Das mathematiſche Wiſſen iſt auch in ſeiner Totalität kein Element für die Selbſtbelügung; denn in ihm und mit ihm gilts nicht ein Fürwahrhalten, ſondern das Wahrſein, un-

abhängig von allem Meinen. Aber im mathematiſchen Wiſſen kommt irgend eine oder die andere Partie vor, die dem Menſchen, der ſolchermaßen wiſſend ſich beſchäftigt, ein vorzügliches Intereſſe abgewinnt, in Anſehung deren eine Vorliebe entſteht, auch wohl in der Hoffnung, daß er ſelbſt in dieſer Partie ſich auszeichnen könne. Dieſe Vorliebe und Hoffnung kann Motiv der Selbſttäuſchung im mathematiſchen Forſchen und Beweiſen ſein. Wie alt iſt z. B. die Aufgabe, die Quadratur des Cirkels zu entdecken? Wie oft haben ſich die, welche ſie gefunden zu haben meinten, in ihren Unterſuchungen ſelbſt belogen? Ebenſo iſt es auch in der Logik. Wenn die Logik gut paßt zu dem vorhandenen Syſtem, dann iſts die rechte. So war's vor Kant mit den Theologen. Da kam die transcendentale Logik, mit der ſie ihr orthodoxes Zeug nicht beweiſen konnten; — ergo taugte ſie nichts! So iſts beim Abſtracten. Wie mag es nun ausſehen bei den concreten Doctrinen? Im concreten Wiſſen iſt die Selbſtbelügung noch viel häufiger. Daſſelbe iſt zuvörderſt ein unmittelbar empiriſches Wiſſen, wie es die Natur in ihren Erſcheinungen u. ſ. w. zum Gegenſtande hat; Vorurtheile vornemlich vom Glauben aus ſind hier die Veranlaſſung geweſen, daß der Menſch ſich in ſeinem Erkennen der Natur täuſcht und belügt, von jener Selbſttäuſchung an: die Sonne ſei einſt ſtille geſtanden, — alſo bewege ſich die Sonne um die Erde, — bis zu der Selbſttäuſchung: das Weſen des Lichts ſei unerforſchlich. Die Naturforſchung beſonders in neuerer Zeit iſt unermüdlich darauf aus, dieſe Selbſttäuſchung des empiriſchen Wiſſens zu vernichten. Ebenſo verhält es ſich mit dem concreten Wiſſen als dem hiſtoriſchen; Nationalvorurtheile, Nationalſtolz hemmen oft das Erkennen der Wahrheit. Gleicherweiſe auch gilt dieß vom philoſophiſchen Wiſſen. Syſteme der Philoſophie ſind ſeit Leucipp, Democrit, ſeit Ariſtoteles verſucht worden bis auf den heutigen Tag. Hat der Gelehrte aus irgend einem Vorurtheile des Glaubens, der Erziehung, der Autorität mit Vorliebe das eine oder andere ſich angeeignet, ſo hält er an dieſem Syſtem als dem allein wahren. Noch mehr iſt dieß der Fall, wenn er aus ſich ſelbſt, aus ſeiner Individualität eine Philoſophie erſindet. Gegen dieſe Selbſttäuſchung kann nichts wirkſamer ſein, als Geſchichte der Philoſophie.

Schluß. Die Lüge überhaupt, welcher Art ſie ſei, die Selbſtbelügung insbeſondere iſt das größte Hinderniß für die Freiheit des Willens. Wäre die Lüge nicht, dann ſtände es um politiſche, kirchliche Freiheit bei weitem beſſer. Die chriſtliche Lehre aber bezweckt allenthalben und in allen ihren Artikeln die Befreiung der Menſchen, und mittelſt der Freiheit ihre Seligkeit. Unter allen Religionen erklärt ſich die chriſtliche aufs entſchiedenſte gegen die Lüge und Lügenhaftigkeit; ſie hat in ihr das Princip der Knechtſchaft und aller Laſter erkannt, und daher dieſes Princip überall angefochten. Vergl. Matth. 5, 37., Joh. 8, 44., 2. Cor. 1, 12., 1. Theſſ. 2, 5., 1. Petri 2, 21. 22.

Das Poſitive der Selbſtachtung. Der wiederholt angeführte Ausdruck der Pflicht in der Formel: reſpectire dich ſelbſt, weiſt auf ein Verhältniß hin, worin jeder zu ſich ſelbſt ſteht. Aber es ſteht keiner im Verhältniß zu ſich, ohne daß er zugleich im Verhältniß zu andern außer ihm ſtehe.

Nun kann es ſein, daß er in der Beachtung ſeiner ſelbſt das Verhältniß ſeiner zu ihm ſelbſt α. für das erſte, und

β) das Verhältniß ſeiner zu andern für das zweite nimmt und alſo

ad α) ſich vor allen andern voraus beachte in allem dem, was er hat und iſt, alſo in ſeinen Fähigkeiten, Fertigkeiten, Kenntniſſen und Leiſtungen. Nimmt er ſich in allem dieſem, ſo wie er ſich darin kennt, ſo kann er andern gegenüber ſich ſelbſt taxiren; aber dieſes ſich taxiren iſt noch keineswegs das ſich ſelbſt achten. Er ſchlägt andern gegenüber den Werth, den er wirklich hat, an, und macht ſich ihnen gegenüber ſo weit er kann, geltend. Iſt in dieſem Geltendmachen Selbſttäuſchung, dann iſt er dem andern gegenüber der Dünkelhafte, der Eingebildete, der Hochmuthsnarr. Aber auch wenn er allen Selbſttäuſchungen fern wäre, bliebe doch, ſo lange er ſein Verhältniß zu ſich für das erſte nimmt, jene Taxation ſeiner noch weit davon entfernt, Selbſtachtung zu ſein. So kann z. B. ein Comödiant, auch ein Profeſſor recht gut wiſſen, wie weit er es in ſeiner Kunſt oder Wiſſenſchaft gebracht, und welchen Werth er habe; er ſchätzt ſich, aber damit achtet er ſich noch nicht ſelbſt. Die oft vernehmbare Klage, man werde nicht nach ſeinen Verdienſten gewürdigt, hat häufig ihren Grund blos in der Selbſttaxation.

ad β) Nimmt hingegen der Menſch das Verhältniß zu andern für das erſte und ſein Verhältniß zu ſich für das zweite, ſo wird ſein Benehmen gegen ihn ſelbſt ein ſittliches Benehmen ſein. Was iſt aber nun dieſes andere, zu dem er in Verhältniß ſteht, ſo daß er ſich zuerſt in dieſem Verhältniß anerkennen kann?

1) Zuvörderſt das Recht, ferner die Pflicht, in Folge deren es das Recht iſt, weiter hinauf das Geſetz, aus dem die Pflicht iſt, — noch weiter der Wille und endlich Gott, deſſen Wille das Geſetz iſt. Nimmt der Menſch auf ſich reflectirend ſein Verhältniß zu Gott und zum Recht für das erſte, dann erkennt er ſich an als den, der im Dienſte des Rechts und des Geſetzes ſteht, und ſo hat er eine Würde, die über jeden Preis erhaben iſt, er iſt homo homine dignus. In dieſer Würde achtet er ſich durch jene Anerkenntniß, daß das Recht und der Wille Gottes Allem vorangehe. Aber ſeine ſittliche Geſinnung kann nur das Selbſtachten ſein; ſich hoch achten, hoch ſchätzen, das geht nicht. Der eine kann den andern hochſchätzen, ihn verehren, aber nicht ſich ſelbſt. Dieß die ſittliche Grenze. In jener Anerkenntniß des Menſchen, daß ſein Verhältniß zu Gott es ſei, in dem er einen Werth habe, iſt die Selbſtachtung, die Demuth. Der ſich ſelbſt achtende iſt der Demüthige. Die

Demuth iſt nur möglich im Verhältniß zu Gott. Sie iſt das poſitive Gegentheil der Selbſtentwürdigung, alſo auch ihrer Extreme, der Kriecherei und Niederträchtigkeit. Die Bibel neuen Teſtaments gedenkt der Selbſtachtung als ſolcher nicht, hat auch keine Veranlaſſung, ihrer zu gedenken, die Juden und Heiden, die hochmüthig genug waren, brauchten nicht noch zur Selbſtachtung aufgefordert zu werden. Dagegen erwähnt ſie deſto häufiger und nachdrücklicher der ταπεινοφροσύνη. Vergl. z. B. Jac. 4, 6—16., 1. Petri 5, 5. 6. Auch darf nur der Begriff der Demuth entwickelt werden, ſo zeigt ſich, daß in ihr die Selbſtachtung enthalten iſt; die Demüthigen ſind die ſich ſelbſt achtenden. Daß einer iſt, was er iſt, hat er nicht von ſich, nicht von ſeinen Eltern, nicht von ſeinem Volke, ſondern von dem, deſſen Wille das Geſetz und Recht iſt, von Gott. Aber ſein Verhältniß iſt

2) das des einen Menſchen zu dem andern, ein ſociales Verhältniß. Auch in ihm hat jeder ein Verhältniß zu ſich ſelbſt. Ordnet der Menſch ſich und ſein Verhältniß zu ihm ſeinem *Verhältniß zum andern unter, iſt alſo ſeine Maxime nicht die:* „ich bin mir ſelbſt der Nächſte,“ ſo wird er ſich zu achten vermögen in dem Verhältniß zu andern, ohne daß er ſich an andere wegwirft. Sein Benehmen gegen andere, worin er ſich ſelbſt achtet, iſt die Beſcheidenheit, die darin beſteht, daß er ſeine Vorzüge vor anderen und ſeine Verdienſte um andere, mögen beide auch noch ſo groß ſein, im Verkehr mit anderen nicht geltend macht. So iſt er auf negative Weiſe der Beſcheidene im Geſpräch, in ſeinen Anmuthungen an andere, in ſeinem ganzen Betragen: er will ſich und das ſeinige nicht geltend machen. Möglich iſt und wirklich, daß ein Menſch, wie z. B. der ſelige Kant, gar nicht weiß, in welchem Grade er eine Virtuoſität des Geiſtes hat; dann iſt das beſcheidene Benehmen in dieſer Bewußtloſigkeit die naive Beſcheidenheit. Auf der poſitiven Seite beſteht die Beſcheidenheit darin, daß der ſich

ſelbſt achtende andere auch unter ihm ſtehende, was ihre Talente und Vorzüge betrifft geltend macht. Die Schrift gedenkt der Beſcheidenheit beſonders in zwei Stellen Ev. Luc. 9, 46—49. und 18, 15. 16. Beides, das Verhältniß des Menſchen zu Gott und zu andern in einem Verhältniß, zugleich aber in der Unterordnung ſeines Verhältniſſes zu ihm ſelbſt unter dieſes eine iſt die Selbſtachtung

3) als der edle Stolz des Menſchen. Von ihm kann es heißen, er ſei die durch Beſcheidenheit ermittelte Demuth. So beſcheiden der Menſch ſei, läßt er ſich doch von andern keine Anmuthung gefallen, bei welcher die Vorausſetzung wäre, daß er um ſeiner Vortheile willen es bis zur Kriecherei bei ihnen und für ſie treiben könnte. Laß dir, ſo lautet hier die Formel, von keinem Menſchen gefallen und bieten, was deiner Würde im Verhältniß zu Gott, was der Demuth, der Pflicht, dem Recht und Geſetz entgegen ſei. Dagegen behaupte dich!

Schluß. Die chriſtliche Lehre gegen die Lüge und für die Wahrheit überall auf das Beſtimmteſte ſich erklärend, hatte gleich bei ihrem Entſtehen an der Lügenhaftigkeit der Menſchen ihren ärgſten Widerſacher. Gegen die Wahrheit, wie ſie die Lüge bekämpft, bietet die Lüge alles auf. Aber das Chriſtenthum beſtand dieſen Kampf. Dann aber kam die Lüge in die Religion ſelbſt in Lehre und Ceremonien bis zur Reformationszeit. Auch die Reformation kämpfte der Lüge entgegen und der Kampf der Wahrheit mit der Lüge dauert noch fort in Theorie und Praxis. Jeden geht alſo die Pflicht der Selbſtachtung in dem Grade an, daß es heißt: ſei ſtolz! i. e. erlaube dir keine Lüge, lüge nicht! Mit der Lüge verträgt ſich der Stolz nicht. Joh. 19, 9—11. ſteht ein Beiſpiel dieſes Stolzes von Chriſto ſelbſt.

§. 23.

Die Selbſterhaltung.

Für ihre Erkenntniß wird folgendes voraus zu beachten ſein. Das ſich individualiſirende und zu leben beginnende Subject kann in dem Elemente, worin es ſich individualiſirt hat und das lebendige geworden iſt, nicht bleiben, z. B. der Fiſch nicht im Laich, der Vogel nicht im Ei, das Säugethier nicht im Uterus. Es begibt ſich vielmehr das Subject aus ſeinem erſten oder primitiven Elemente in ein anderes, aber ſeiner Individualität und Lebendigkeit angemeſſenes, z. B. der Fiſch ins Waſſer, der Vogel in die Luft u. ſ. w. In dieſem ſeinem Element iſt das lebende Individuum ohne ſich darin ſelbſt einzubüßen, vielmehr ſo, daß es in ihm und mittelſt ſeiner ſich als Individuum und Lebendes behauptet. Dieß ſein ſich in jenem Element Behaupten iſt das ſich ſelbſt Erhalten, conservatio sui. Das perſönliche Subject in ſich ſelbſt gegründet, Vernunft und Freiheit zu ſeinem Elemente habend begibt ſich, indem es als einzelnes zur wirklichen gelangt oder das wirklich perſönlich wird, auch in ein anderes Element, ohne ſich in demſelben zu verlieren, oder verderben zu müſſen, vielmehr ſo, daß es darin ſich ſelbſt erhalten kann und wirklich erhält. Dieß andere Element iſt

1) Die Natur ἡ φύσις mit Inbegriff des individuellen Lebens, worin das perſönliche Subject als einzelnes zu werden und zu ſein beginnt. Der Menſch iſt früher lebendes Individuum, als perſönliches Subject. An und für ſich nun läuft die Perſon in der Natur nicht in Gefahr, ſich ſelbſt einzubüßen, obzwar die Natur ein vernunft- und willenloſes Element iſt, in das ſie ſich begeben hat oder begibt. Sie läuft dennoch darin keine Gefahr ihres Unterganges; denn die vernunftlos und willenlos wirkende Natur iſt eben darum nicht die vernunft- und willenwidrig wirkende, keine gegen Vernunft und Freiheit, keine gegen Perſonalität feindſelige Macht. Die Natur alſo,

ſo groß ihre Macht ſei, thut dem Menſchen in ſeiner Perſonalität keine Gewalt an und gegen ſie hat er nicht nöthig, ſich zu behaupten. In ihr vielmehr vermag er ſich als perſönliches Subject, als ſubjective Perſon zu erhalten, ſogar mittelſt ihrer Kräfte und Erzeugniſſe. Vermöge ſeiner Freiheit und Vernunft bringt er, ſo weit er kann, die Natur in die Abhängigkeit von ſich, und bewirkt in ſeiner Perſonalität, daß ſie ihm für Vernunft und Freiheit, alſo auch für ſeine Seligkeit dienſtbar ſei. Er iſt in der Dignität, die er als perſönliches Weſen hat, der Schöpfer einer zweiten Natur in der erſten, indem er die erſte dienſtbar macht für das Geſetz des freien Willens, für Pflicht und Recht, der Erde alſo die Form der Vernunft gibt, ſie baut, vertheilt u. ſ. w. Aus der natürlichen Erde wird eine Erde des Rechts und der Gerechtigkeit. Da ſieht ja ein Welttheil ganz anders aus, nachdem die Wilden und die Wälder civiliſirt ſind. Aber jenes Element iſt nicht das einzige, in welches das einzelne Subject als perſönliches ſich begibt. Es begibt ſich daſſelbe

2) in die Welt, wie dieſe die menſchliche Geſellſchaft im Beſonderen und Allgemeinen (die Menſchheit ſelbſt) iſt. In ſie aber ſich zu begeben, hat für jeden einzelnen ſeine Gefahr; denn in ihr gilt nicht überall Sitte, Recht, Gerechtigkeit, ewiges Geſetz für die Freiheit und den freien Willen, ſondern in ihr kommen theilweiſe hier mehr, dort weniger die entgegengeſetzten Momente der Sitte, des Rechts u. ſ. w. vor, und hier tritt der Spruch 1. Cor. 15, 33. ein: Böſe Geſellſchaft verderben gute Sitten. Hier iſt die Gefahr, die Perſönlichkeit einzubüßen. Aber ſo groß die Gefahr ſein möge, ſie iſt doch für keinen eine zwingende Macht, der er ſich fügen und unter der er ſeine Perſonalität einbüßen müſſe; vielmehr er kann dieſer Gefahr Widerſtand leiſten in der Energie ſeines Willens und im Beharren bei Pflicht und Gewiſſen. „Wenn daher die böſen Buben locken, ſo folge ihnen nicht.“ Kann keiner verführt

werden, der nicht verführt werden will, ſo kann auch in ſchlechter Geſellſchaft jeder ſich behaupten als perſönliches Subject trotz jenes Sprüchworts, deſſen der Apoſtel Paulus ſich bedient. Chriſtus behauptete ſich unter Phariſäern, Zöllnern und Sündern. Es iſt im Gegentheil

3) ein Element, welches das perſönliche Subject in ſich ſelbſt hat in ſeinem Willen, der Hang, ohne Rückſicht auf Geſetz gewiſſenwidrig ſich zu beſtimmen, zu wollen und zu handeln. Dieß Element iſt es, worin, wenn der Menſch ſich in daſſelbe begibt und darin ſein Weſen treibt, das perſönliche Subject ſich ſelbſt einbüßen kann und muß. In dieſem Element iſt für den Menſchen jene Gefahr, daß er zu Grunde gehe, die größte. Der Apoſtel ſpricht dieß Element, wie oben weiter ausgeführt, ſo aus: „Das Gute, das ich will, thue ich nicht, das Böſe, das ich nicht will, thue ich.“ Es gilt in dieſem Element darum, daß der Menſch ſich gegen ſich ſelbſt verhalte, die Gefahr droht dir von dir ſelbſt, den Mephiſtopheles haſt du in dir ſelbſt. Die Pflicht etwa in dem Ausdruck: „erhalte dich ſelbſt,“ geht alſo das perſönliche Subject an, wie es durch ſich ſelbſt bedroht wird, oder iſt, Vernunft und Freiheit, alſo nicht etwa [illegible] das Leben, ſondern die Perſonalität, ſich ſeinem Weſen nach einzubüßen. Der Gefahr und dem Gegner, der jeden in Gefahr bringt, iſt näher ins Auge zu blicken. — Der Trieb in Leben gegründet und deſſen Individualität bedingend wird, indem es das menſchliche Leben und er der Trieb der menſchlichen Individualität iſt, zur Begierde; die Begierde wird, eben weil ſie nur die des Menſchen iſt, zur Neigung, und dieſe kann zur Leidenſchaft werden. In dieſem Uebergang der Neigung in die Leidenſchaft regt ſich bereits jener innere Feind des Menſchen als ein Gelüſten, ein Hang zum Willkührlichen und Zufälligen überhaupt, in der Nichtbeachtung der Nothwendigkeit, die das Geſetz iſt, und der Freiheit, die nur durch das Geſetz und in dem Geſetz Freiheit ſein kann. Der Gegenſtand aber, den die

Neigung hat, iſt entweder ein mit dem Gewiſſen und der Willensfreiheit übereinſtimmender und harmoniſcher; die Neigung, deren Gegenſtand er iſt, wird und muß, wenn ſie zur Leidenſchaft wird, die edle Leidenſchaft ſein, wie z. E. der vorher betrachtete edle Stolz, oder wenn ihr Gegenſtand das Vaterland, ſie alſo die Vaterlandsliebe iſt; dieſe Neigung kann ruhig ſich verhalten während des Friedens, wird aber das Vaterland bedroht, ſo wird bei dem Energiſchen dieſe Neigung zur Leidenſchaft, es gilt, fürs Vaterland zu ſterben und heißt: dulce et decorum pro patria mori. Oder der Gegenſtand der Neigung hat gar keine Beziehung auf das Sittliche, ſondern höchſtens auf das Nützliche, mithin auf das blos Sinnliche; wird hier die Neigung zur Leidenſchaft, ſo iſt ſie die unedle. Die edle Leidenſchaft hebt die Energie der Willensfreiheit, in ihr iſt der perſönliche Menſch nur deſto energiſcher der freiwollende. Mit der unedlen Leidenſchaft iſts umgekehrt, durch ſie kommt das perſönliche Subject in einen leidenden Zuſtand, in welchem Vernunft und Freiheit unterliegen. Der Gegenſtand der Leidenſchaft, das Sinnliche oder Nützliche iſt:

a) die Habe, der Beſitz, abgeſehen von Recht und Pflicht;

b) das Leben ſelbſt in der Befriedigung ſeiner Triebe, Begierden und Neigungen im Genuß und in der Luſt; und endlich

c) ein zwar idealer Gegenſtand, die Ehre, der Name, der Ruhm, aber ſie in Bezug auf die Freude, auf das Vergnügen, auf das Sinnliche überhaupt durch und in dieſem Gegenſtande. —

Die Neigung in Anſehung der Habe, die Eigenthumsliebe, iſt als Leidenſchaft die Habſucht; eben die Neigung als Liebe zum Leben in Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe, in der Freude als Leidenſchaft iſt Genußſucht; und eben die Neigung, deren Gegenſtand die Ehre und die eine unbefangene Ehrliebe iſt, verliert als Leidenſchaft dieſe Unſchuld und wird Ehrſucht.

Der Menſch, welcher die Feſſeln dieſer Leidenſchaften trägt, iſt nicht frei; ſein Wille iſt gefangen in dieſer Sucht, die ſeine Perſönlichkeit zu Grunde richtet, er wird um die Freiheit durch die Sucht gebracht. Die Pflicht der Selbſterhaltung iſt gegen dieſe dreifache Leidenſchaft zu begreifen. Das gegen dieſe Leidenſchaften, in welchen die Perſönlichkeit des Menſchen zu Grunde geht, ſich behaupten, die Selbſterhaltung iſt ein ihre Entſtehung Verhindern; denn in jeder derſelben bringt der Wille ſich um ſeine Freiheit. Iſt aber dieſe dahin, ſo fehlt ihm die Kraft und Energie, die Leidenſchaft, worin er ſie eingebüßt hat, von ſich zu thun, zu vertilgen. Letzteres beſtätigt die Erfahrung; iſt einer z. B. ein Trunkenbold geworden, ſo können weder andere, noch er ſich ſelbſt helfen. Daher heißt es hier beſonders: principiis obsta! Haſt du es zu einer Leidenſchaft kommen laſſen, dann iſt es ſchwer oder unmöglich, von ihr wieder los zu kommen.

a) **Die Habſucht.** Von dem Trieb aus, der die Erhaltung des Lebens bedingt, geht, wenn daſſelbe das menſchliche Leben iſt, die Begierde auf ihre Befriedigung; durch dieſe erhält ſich und wird das Leben erhalten. Für ſie aber ſind Mittel erforderlich; der Menſch ſucht dieſelben und nimmt ſie, wo und wie er ſie findet. Dabei kommt ihm das Haben noch gar nicht in Betracht, ſondern nur die Befriedigung der Begierde, das Leben. So der Wilde in der tiefſten Rohheit, der lebt von Tag zu Tag wie das Thier. Allein der Menſch in der Gegenwart durch die Mittel, wie er ſie findet, ſeine Begierde befriedigend, hat doch zugleich eine Vorſtellung von der Zukunft, und dieſe kann beſtimmend für ihn werden, zur Befriedigung ſeiner Begierden, zur Erhaltung ſeines Lebens auch für die Zukunft Mittel zu ſuchen, zu erhalten und zu haben. So finden ſich ſelbſt in der thieriſchen Welt wenigſtens einige Thierarten, die aus einem auf die nächſte Zukunft gerichteten Triebe bei den Mitteln zur Befriedigung des Lebenstriebes nicht lediglich die Gegenwart, ſondern auch die Zukunft beachten, wie z. B. die Biene, das Eichhörnchen, der Dachs. Das Thier jedoch läßt es bei der nächſten Zukunft für ſich bewenden, auf mehrere Winter hinaus ſammelt ſich kein Thier ſeinen Vorrath, ſondern nur auf einen. Der Menſch aber vermag die Vorſtellung der Zukunft zu haben und ſo entwickelt ſich in ihm ein auf das Haben und Beſitzen gerichteter Trieb, und dieſer wird zur Begierde, dieſe zur Neigung; geſellt ſich dann die Vorſtellung des Rechts dazu, ſo wird dieſe Neigung die Eigenthumsliebe. Aber aus dieſer Neigung und Liebe kann die Begierde wieder, die in ſie übergegangen war, hervorbrechen, und dann wird ſie Leidenſchaft, die Habſucht. Zu ihr kommt es, indem der Wille des Menſchen ſich der Liebe zum Haben, zum Eigenthum inſinuirt, hiermit die Liebe als jene wieder erwachende Begierde eine Herrſchaft über den Willen gewinnt und ihn ſich unterwirft. Der Habſüchtige iſt allerdings wohl der Verſtändige, das intelligente Subject, beſonders verſteht er ſich gut aufs Rechnen; aber der Verſtändige, indem er der Habſüchtige geworden, macht Hab und Gut zum Zweck und Endzweck, wie wenn die Beſtimmung des menſchlichen Lebens Beſitzthum und Reichthum wäre, und zwar unbegrenzterweiſe; denn wie die Vorſtellung der Zukunft die der Zeit in ihrer Unendlichkeit iſt, ſo iſt dieſe Leidenſchaft in Anſehung der Begierde auf Unendlichkeit geſtellt. Es ſind drei beſondere Momente, durch die die zur Begierde werdende Neigung von Außen her behülflich ſind, damit ſie zur Leidenſchaft werden. Das erſte iſt der dem Menſchen in ſeiner Intellectualität immanente Trieb, glückſelig zu werden und zu ſein. Wären alle Mittel zur Befriedigung aller Begierden und Neigungen in der Gegenwart und Zukunft vorhanden, angeſchafft, ſo wäre aufs Beſte für die Befriedigung jenes Triebes geſorgt. „Haben was man nur haben kann.“ Das zweite iſt die Erfahrung, die der Verſtändige leicht macht, daß unter und mit den Menſchen nicht auszukommen ſei ohne

Beſitzthümer, ohne Hab und Gut, daß alſo jedem darum zu thun ſein muß, Eigenthum zu erwerben. „Je mehr einer hat, deſto beſſer kann er neben den andern Beſtand haben.“ Das dritte iſt von dem Lebenstrieb aus die Liebe eines jeden zum Leben ſelbſt. Dieſe Liebe kann leidenſchaftlich werden. „So du haſt, was du brauchſt, kannſt du leben; mit Hab und Gut läßt ſich das Leben wohl in die Länge treiben.“ Aber immer iſt, was jene Leidenſchaft betrifft, Beſitzthum für Endzweck genommen. An der Habe iſt alſo die Perſonalität eingebüßt, den Sachen hat die Perſon ſich hingegeben. Aber die Selbſterhaltung iſt die der Perſönlichkeit; hier iſt ſie untergegangen in der Habſucht. Der Menſch in ſeiner Perſönlichkeit Herr ſeiner, iſt in der Habſucht zum Knechte geworden. Dann büßt auch der Menſch mit der Freiheit die Gewiſſenhaftigkeit ein, er wird zum Wucherer und Betrüger.

b) Die Genußſucht. Das, worin die Habſucht anſetzt, iſt das, worin auch die Genußſucht anſetzt, nemlich die aus dem Trieb kommende Begierde, welche auf Befriedigung dringt. Indem Einer habſüchtig, karg und filzig geworden iſt, enthält er ſich möglichſt der Befriedigung ſeiner Neigungen und Begierden, wie ſie auf die Erhaltung des Lebens und dann näher als Neigungen auf das Schickliche und Anſtändige in der Lebensunterhaltung geſtellt ſind; er ſammelt und hält das Geſammelte feſt, allerdings um zu genießen, nur aber nicht jetzt, ſondern künftig. Mit der Genußſucht verhält es ſich anders. Die Begierde nemlich aus der Neigung des Lebens froh zu werden hervorgegangen und zur Genußſucht geworden, hält ſich im Element der Empfindung; eben ſie hingegen aus der Eigenthumsliebe hervorgegangen, als Habſucht, hält ſich im Element der Vorſtellung. Sowohl mit der Vorſtellung, wie mit der Empfindung ſind aber Gefühle verknüpft, nemlich die des Angenehmen, des Erfreulichen bis zu dem Affecte des Entzückens hin, und die des Unangenehmen, Widerwärtigen bis zum Troſtloſen und Moroſen hin. Die Genußſucht geht auf dieſe Gefühle des Angenehmen vom tiefſten Grade der Luſt bis zum höchſten in jener Sphäre der Empfindung; die Habſucht geht eben darauf, aber im Element des Vorſtellens. Die Vorſtellung nemlich von dieſen Schätzen einerſeits iſt es, die dem Habſüchtigen eine fortwährende Luſt und Freude gewährt; andererſeits iſt ſie die Vorſtellung von dem, was in Zukunft mit dieſen Schätzen auszurichten, was mittelſt ihrer zu genießen ſei. Die Luſt im Genuß des Angenehmen, in der Befriedigung des Triebes nach jeder ſeiner Formen iſt der Individualität und Intellectualität des Menſchen gemäß und ſteht mit ſeiner Perſonalität nicht in Widerſpruch. Aber wenn jene Befriedigung der Begierden, Triebe, Neigungen zum Endzweck des Lebens gemacht wird, dann hat der Wille ſich dem Genuß, dem Gefühl untergeordnet, und beherrſcht ihn eben jener Trieb oder die Begierde zu genießen. Die Perſon iſt unter die Animalität und Intellectualität geſtellt, die Perſon iſt verloren. Es iſt nemlich dann

1) die Empfänglichkeit für Gefühle jeder Art, welche ſich dem Willen der Perſon aſſimilirt hat, es iſt dann

2) der Lebenstrieb in allen ſeinen Formen, der ſich dem Willen aſſimilirt hat, und ſo iſt durch dieſe Empfänglichkeit und durch dieſen Trieb die Perſönlichkeit ſelbſt unter die Individualität und Intellectualität geworfen. Der Menſch iſt der Sclave ſeiner Genüſſe geworden, der Genuß beherrſcht ihn beſonders in dem Streben nach Befriedigung aller ſeiner Triebe, wie wenn dieſe Befriedigung für den Menſchen in ſeiner Willensfreiheit und Vernunft Zweck wäre, und er der Vernünftige und Freie ſei nur dieſes Zwecks wegen. Der Trieb ſelbſt und die Begierde aus ihm iſt als Lebenstrieb der Nahrungstrieb, der Geſchlechtstrieb, dann ſchwebend zwiſchen der Individualität und Intellectualität der Spieltrieb und endlich rein im Intellectuellen der Wiſſenstrieb. Mit dem Genuß iſts um die

Befriedigung des Triebs in dieſer vierfachen Form zu thun. Wohl iſt der Menſch in ſeiner Perſonalität werth, daß er des Beſten, was die Erde zu geben vermag, zur Befriedigung ſeiner Triebe theilhaftig werde. Aber er bleibt deſſen nur ſo lange werth, als ihm der Genuß nicht Zweck iſt. Bei der Genußſucht aber iſts umgekehrt, bei ihr gilts um Alles, was Erde, Kunſt und Wiſſenſchaft zu geben vermag, damit es genoſſen werde. So z. B. ſelbſt der genußſüchtige Beſuch der Predigt, um da zur Tafel zu gehen.

c) Die Ehrſucht. Das Ehrgefühl verknüpft ſich in der vorerſt noch ganz dunkeln Vorſtellung von Ehre und einem darauf gerichteten Trieb, dem Ehrtrieb. Er wird in der Entwicklung des Subjects, deſſen Trieb er iſt, Ehrbegierde, und in der Vergleichung der Ehre als eines Guts vor allen andern Gütern, wird dieſe Ehrbegierde zur Ehrliebe. Sie iſt von der ſittlichen Geſinnung des Menſchen unzertrennlich, der ſittlich geſinnte und in ſeinen Worten und Werken ſeine Geſinnung bethätigende iſt nothwendig auch der ehrliebende. Aber ihm in der ſittlichen Geſinnung genügt von dem Ehrgefühl an, mittelſt deſſen ſich der Ehrtrieb regt, es ganz und gar, daß er der Ehre werth ſei, er verlangt nicht und legt es nicht darauf an, von andern für den, der der Ehre werth ſei, anerkannt zu werden; dieſe Anerkenntniß folgt ohne ſein Zuthun von ſelbſt, und wenn ſie nicht folgt, ſo iſts entweder weil die andern den Ehrenwerthen nicht in ſeinen Eigenſchaften, Kenntniſſen, Tugenden erkennen, weil ſie zu dumm ſind, zu einfältig, oder weil ſie ihn um ſeine Eigenſchaften und ſeine Ehre beneiden. Damit, daß ſie den Ehrenmann als einen ſolchen anerkennen, ehren ſie ſich; damit beweiſen ſie zugleich, daß ſie nicht neidiſch ſind. Er ſelbſt, ſogar dort, wo er, wie z. B. Chriſtus angeſpieen, beſchimpft wird, wo alſo andre es auf Ehrenſchändung anlegen, bleibt ruhig; es genügt ihm, der Ehre werth zu ſein. Nun kann aber jene Neigung, die Ehrliebe wie jede andere ſich dem Willen des

Menſchen ſolchermaßen inſinuiren, daß er unter dieſe Neigung kömmt, der Wille frei zu ſein aufhört, weil ihn die Liebe zur Ehre beherrſcht. Dann aber iſt dieſe Liebe in die Begierde zurückgeſchlagen und die Ehre der Gegenſtand einer unerſättlichen Begierde geworden, eine Leidenſchaft in verſchiedenen Graden, auf der tiefſten Stufe, wo ſie noch an die Neigung grenzt, Ehrgeiz, auf der höchſten Ehrſucht. Der Menſch, den ſie beherrſcht, geſteht ſich und andern dieſe Leidenſchaft wohl ein, aber nur auf der erſten Stufe, auf der des Ehrgeizes, „ehrſüchtig bin ich nicht, ehrgeizig wohl," — als ob der Geiz nicht ſchon eine Leidenſchaft wäre. So täuſchen ſich die Menſchen. Dieſe Leidenſchaft iſt es vor allen andern, die, wenn es zu ihr gekommen iſt, den Menſchen um ſeine Freiheit bringt; ſie legt ihm in ſeiner Perſönlichkeit eine faſt unzerreißbare Feſſel an, weil ihr Gegenſtand, die Ehre, ſich bei weitem näher auf die Perſonalität bezieht, als der Gegenſtand jeder andern. Die Perſon aber in ihrem Urtheil über ſich und dann im Urtheil anderer über ſie bezieht ſich auf ſich ſelbſt und hält mit ſich zuſammen in dieſer Beziehung; ſie iſt eine einzelne und hat in dieſer Einzelnheit einen Namen, einen Eigennamen. An dieſen Namen iſt die Ehre geknüpft. Wer nennt den Sokrates, ohne ihn als Ehrenmann zu denken? Wenn nun aber die Ehrliebe zur Leidenſchaft geworden iſt, dann iſts dem Menſchen um die Ehre als dem Endzweck zu thun, als wäre ſie das höchſte Gut, und dann knüpft er an ſeinen Namen ſtets die Ehre, die er ſucht, — „einen berühmten Namen will ich." Wie der einzelne, der nun einmal einen Namen erhalten hat durch die Taufe, ſich nicht los machen kann vom Namen, ſo auch nicht, wenigſtens höchſt ſchwer in jener Leidenſchaft der Ehrſucht von ihr Zugleich begünſtigt der Gegenſtand des Ehrtriebes ſchon die Ehre ſelbſt, und dann die Erziehung des Menſchen vor allen übrigen das Entſtehen dieſer Leidenſchaft; denn jener Trieb hat einen mit der Sittlichkeit des Menſchen identiſchen Gegenſtand, wie wenn ehrenhaft ſein eben ſo viel wäre als ehrlich ſein. Alſo wie der Trieb rege iſt und zur Begierde wird, überläßt ſich ſeines Gegenſtandes wegen der Menſch ſeiner Befriedigung leicht und gern, und eben dieſes verdachtlos und achtlos jener Neigung ſich überlaſſen bringt die Gefahr herbei, daß ſie Leidenſchaft wird. Dazu kömmt die Erziehungs- und Unterrichtsweiſe, indem vom Erzieher und Lehrer das Ehrgefühl beſonders in Anſpruch genommen wird. Die Ehre, ſo hoch ſie ſtehe, iſt für den Menſchen in ſeiner Perſönlichkeit nicht Zweck, ſondern die Pflicht und in Folge ihrer das Recht. Hält er dabei, ſo behauptet er ſich in ſeiner Vernunft und Freiheit, wenn ihm auch keine Ehre ertheilt wird. Hält er dagegen bei der Ehre allein und ſoll der Ehre Pflicht und Recht zu Dienſten ſein, ſo geht er in ſeiner Freiheit und Vernunft zu Grunde. Es iſt daher leicht zu erklären bei der Tiefe, womit dieſe Leidenſchaft in die Perſönlichkeit eingreift, warum keine andere ſo ſehr die Gefahr des Wahnſinns und der Verrücktheit herbeiführt, was ja eben Verluſt der Perſonalität iſt.

Schluß. Es ſind außer den betrachteten drei Leidenſchaften noch mehrere, welche die Perſönlichkeit des Menſchen bedrohen und, wenn er ihnen nicht frühe widerſteht, ihn wirklich darum bringen. Allein zu allen andern kömmt es nur im Verhältniß des einen Menſchen zu andern, jene drei hingegen entſtehen, wo ſie entſtehen, in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt. Von ihnen kann daher hier nur die Rede ſein mit Bezug auf die Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt als die Selbſterhaltung; die andern: Neid, Rachſucht, Verläumdungsſucht u. ſ. w. können nur erſt in Betracht kommen bei den die ſocialen Verhältniſſe der Menſchen angehenden Unterſuchungen. Gegen jene drei hatte und hat zum Theil noch die chriſtliche Kirche ein Inſtitut, wodurch freilich noch vieles andere bezweckt wurde, aber darunter auch das, die Entſtehung jener drei Leidenſchaften zu verhindern und dem Menſchen ein Rettungsmittel zu geben vor jenen drei

Kakodämonen, — es iſt das Mönchthum in jenem dreifachen Gelübde der Armuth — wer ſie angelobt, kann nicht in Gefahr der Habſucht kommen — der Keuſchheit — wer dem mächtigen Geſchlechtstrieb durch ein Gelübde die Befriedigung verſagt, wird wohl um ſo leichter im Stande ſein, die anderen Triebe in ihrer Befriedigung zu beſchränken, — und des Gehorſams — wer ſich übt, andern zu gehorchen, unterwirft ja hiermit auch ſeine Anſprüche auf ſich, verzichtet auf ſeine Autorität, er iſt der Gefahr der Ehrſucht, wie es ſcheint, enthoben. Indeſſen was das Mönchthum mit dieſem dreifachen Gelübde ausgerichtet hat, iſt wenig oder gar nichts. Die Klöſter ſind bei allen Gelübden der Armuth immer reicher geworden und wurden bei der Aufhebung eine gute Beute des Staats. Mit den Gelübden der Keuſchheit verhielt ſichs nicht viel anders; man denke nur an das, was über die Unzucht in den Klöſtern des Mittelalters actenmäßig iſt. Die Vorſteher der Nonnenklöſter waren oft die Sultane im Nonnenharem. Und was die andern Triebe betrifft, — was für Fiſche in der Faſtenzeit, — was für Weine in dem Kloſterkeller? Endlich den Gehorſam angehend, hat dieſes Gelübde dem Ehrgeiz Grenzen geſetzt? Der Novize will ein Mönch werden, der Mönch ein Guardian, dieſer ein Abt, der Abt ein Biſchof, der Biſchof ein Erzbiſchof, dieſer ein Cardinal, der Cardinal — Papſt! Nirgends hat die Ehrſucht einen ſolchen Spielraum gehabt, als im Mönchthum. Das Gelübde alſo iſts nicht, welches jenen Leidenſchaften begegnen kann, vielmehr ſtecken ſie ſich leicht und gern hinter das Gelübde; aber die Pflicht iſts, die kraft der Vernunft und des Gewiſſens jeder zu wiſſen vermag, die Pflicht bei der er nur treu halten darf, um die Freiheit ſeines Willens zu behaupten, und ſich nicht verlocken zu laſſen durch die Leidenſchaft.

§. 24.

Die Selbſtveredlung.

Die negative Bedingung derſelben, die conditio sine qua non, iſt die Selbſtvervollkommnung. Dieſe hat alles, was zu leben beginnt und lebt, mit dem Menſchen gemein; jene aber hat er vor allen lebenden Weſen voraus. Was ſich nicht zu vervollkommnen vermag, das kann auch nicht ſich veredlen. Aber darin, daß es ſich vervollkommnen kann, iſt nicht mit enthalten, daß es ſich auch veredlen müſſe. Die geſammte Natur in ihrer Selbſtvervollkommnung, in der Selbſtvervollkommnung ihrer der Organiſation fähigen Erzeugniſſe ermangelt deſſen, ſich veredeln zu können; der Menſch hingegen, indem er ſich ſelbſt vervollkommnen kann, vermag zugleich ſich zu veredeln. Das Geſetz kann angeſehen werden als Geſetz an die Natur und an den Menſchen, an ſie, die es willenlos befolgen muß und an ihn, der es frei befolgen kann. Hingegen der Satz: veredle dich, sapias, honestus esto, kann nur als Geſetz unter den Menſchen gelten. Wohl iſts möglich, daß er ſich in hohem Grade vervollkommnet, ohne zugleich ſich zu veredlen. So iſt z. B. mancher Miniſter, wie z. B. Richelieu, Talleyrand vollkommener Miniſter geweſen, aber zugleich ein unedler Menſch. Eben weil ſich die Selbſtveredlung durch die Selbſtvervollkommnung obſchon nur negativ bedingt, iſt letztere voraus zu betrachten.

a) Die Selbſtvervollkommnung. Sie iſt Selbſtbewegung (αυτοκίνησις) und zwar als ein in ſich

1) Aufgehen, exoriri,
2) ein in ſich Auseinandergehen, efflorescere, und
3) mit ſich Zuſammengehen, concrescere.

In den beiden erſten Momenten iſt die Bewegung das ſich Entfalten, in dem dritten das ſich Geſtalten. Das Entfaltete und Geſtaltete iſt das Vollendete. Die Pflanze in ihrem Keime gibt ein Beiſpiel, ebenſo auch das Thier. Als Keim iſt ſie noch nicht Pflanze, der Keim quillt, geht in ſich auf, ſchlägt

Wurzel und ſproßt, geht in ſich auseinander, entfaltet ſich, die Zweige kommen, es geht mit ſich zuſammen, geſtaltet ſich. Wenn das nur lebende veredelt wird, wie z. B. durch Propſen, Inoculiren, ſo iſt dieß Veredeln von Außen her an daſſelbe durch die Menſchen gebracht, jedoch unter der Bedingung, daß die Veredlung in der Selbſtbewegung einen Anſatz gewinne.

b) Die Selbſtveredlung. Wie negativ durch die Selbſtvervollkommnung, ſo iſt ſie poſitiv bedingt durch die Selbſtachtung; denn was nur ſich ſelbſt vervollkommnen kann, wie das Pflanzliche und Thieriſche, dem gebricht die Möglichkeit ſich ſelbſt zu achten, und wenn der Menſch, der ſich ſelbſt veredlen kann, der Selbſtachtung früh ſich begibt, oder nie zu ihr gelangt, ſo mag er es in der Selbſtvervollkommnung noch ſo weit bringen, er veredelt ſich nicht. Eben die Selbſtveredlung iſt aber auch Selbſtbewegung und ſo noch mit der Selbſtvervollkommnung ganz identiſch. Dieſe Selbſtbewegung iſt aber nicht organiſche und nicht die eines Lebenskeims als ſolchen, ſondern perſönlich die der Perſonalität ſelbſt. Die Perſonalität jedoch in ihrer reellen Möglichkeit iſt ſo zu ſagen der Keim, der in ſich aufgeht, ſich entfaltet und geſtaltet, aber ſo, daß hier das Entfalten und Geſtalten das ſich Veredlen iſt, von jenem geiſtigen Keime aus, wie er in ſich aufgeht. Es iſt ein geiſtiger Lebenskeim, und der Menſch in dieſem Princip oder Keim iſt das Weſen, welches, mit Kant zu reden, einen über jeden Preis erhabenen Werth hat. Im Princip ſeines Werdens ſchon iſt der Werth deſſelben ein abſoluter, alſo bereits wenn der Menſch noch ein Embryo iſt in der Mutter Schoos; hier hat er ſchon jenen Werth, und daher ein Volk Mangel an Selbſtachtung bei allen ſeinen Vollkommenheiten verräth, wenn in ihm die Unſitte ſtatt hat, daß Mütter, wie z. B. in China, Kinder in ihrem Schooße abtreiben. Die Perſönlichkeit in dieſer reellen Möglichkeit als jener abſolute Werth iſt der urſprüngliche Adel des Menſchen, — den hat er vor dem Thiere voraus; aber keiner vor dem andern, jeder iſt gleichadelig mit jedem andern Menſchen. Das Thier und die Pflanze entwickelt und vervollkommnet ſich in und aus der Erde, und ihre ganze Exiſtenz iſt die irdiſche; der Menſch in jenem abſoluten Werth und angeſtammten Adel keimt nicht aus der Erde, er nimmt ſeinen Anfang in Gott, die ewige Perſönlichkeit iſt das Princip der Perſönlichkeit des Menſchen. „In ihm leben, weben und ſind wir; wir ſind ſeines Geſchlechts,“ Apoſtelgeſch. 17, 28., und die Perſon iſt ſein Sohn (Act. 17, 28.). Was nicht an ſich edel iſt, iſt deſſen nicht fähig, daß es zur Achtung ſeiner ſelbſt komme, denn der Gegenſtand dieſer Achtung iſt jener Adel, das Göttliche in der menſchlichen Natur; wer ſich nicht achtet, kann ſich nicht veredeln. Die wirklich werdende und gewordene Perſönlichkeit hat aber zur Vorausſetzung

1) die Individualität, und in ihr, in welcher die Perſonalität vorerſt die nur mögliche iſt, hebt die Veredlung des Menſchen an, indem ſie die wirkliche wird. Bedingt nemlich iſt die Individualität

α) durch den Sinn,

β) durch den Trieb.

ad α) Jener, indem er die Vorausſetzung der Perſonalität iſt, enthält die reelle Möglichkeit des Verſtandes. Die Veredlung des Menſchen beginnt in ſeiner Individualität der Uebung und Ausbildung ſeines Sinnes zur Verwirklichung des Verſtandes, alſo damit, daß er vor allem ſich hütet, wodurch er ſtumpfſinnig oder blödſinnig werden könnte. Die Entwicklung aus dem Sinn zum Verſtand iſt aber vermittelt, indem der Sinn Einbildungs-Vorſtellungskraft und Gedächtniß wird, und in dieſer Vermittlung veredelt ſich der Menſch, wenn er ſeiner Vorſtellungs-Einbildungskraft ſich nicht ohne Maas überläßt, ſonſt wird er Phantaſt, und ebenſo, wenn er dem Gedächtniß ſich nicht ganz überläßt, und alles nur aufs Gedächtniß ſtellt, ſonſt wird er ein Pedant. Phantaſten und Pedanten ſind ſchon gehindert in der Selbſtveredlung.

ad β) In dem Trieb iſt die reelle Möglichkeit des Willens enthalten und die Aeußerung des Triebs, beſonders daß er zur Begierde ſich fortentwickelt und zur Leidenſchaft ſteht im Zuſammenhang mit dem Willen ſelbſt.

Der Menſch veredelt ſich, der früher vom Trieb aus ſeine Begierden und Neigungen zügelt und beherrſcht, damit der Wille ſich energiſch entfalten könne. Eben die Perſonalität hat

2) zu ihrer Vorausſetzung die Intellectualität, die Ichheit. Dieſe aber hat zu ihrem Inhalt einerſeits den Verſtand, die Intelligenz, anderſeits den Willen ſelbſt. Beide ſind der Verſtand, die Möglichkeit der Vernunft, der Wille die Möglichkeit der Freiheit. Der Menſch veredelt ſich in der Weiſe, wie er auf ſeinen Verſtand und Willen denkend und wollend Bedacht nimmt, gleichſam als auf den Keim der Vernunft und Freiheit.

α) Der Verſtand als das Vermögen der Begriffe, wenigſtens der Erkenntniſſe iſt dieß Vermögen nur mittelſt der Urtheilskraft, indem keiner irgend etwas verſtehen, erkennen oder gar begreifen kann, ohne daß er urtheilt. Aber im Urtheilen kann der Menſch vom Sinne her durch Gefühle verleitet, verlockt, ja beſtochen werden, und ſo zu Vorurtheilen kommen, die ein Hinderniß für die Ausbildung und Entwicklung des Verſtandes zur Vernunft ſind. Er veredelt ſich; wenn er dem Entſtehen ſolcher Vorurtheile begegnet, oder wenn er ſie hat, ſich davon befreit, — denkfrei wird.

β) Der Wille ſeiner Möglichkeit nach ſchon im Triebe enthalten, beſonders in der Neigung kann, in der Liebe, auch im Haß, — an der Neigung, wie am Triebe ein Hinderniß deſſen haben, daß er ſich zum freien Willen entwickle. Dieß tritt wirklich ein, wenn die Liebe des Menſchen die Vorliebe iſt. Die Selbſtveredlung fordert alſo, daß der Menſch alle Vorliebe von ſich abhalte, ſie ausrotte. Vorgefaßte Meinungen und

Vorliebe ſind zwei Hinderniſſe der Freiheit des Verſtandes und der Freiheit des Willens.

3) Die Perſonalität ſelbſt hat zu ihrem Element die Vernunft und die Freiheit. Die Selbſtveredlung des Menſchen auf dieſer Stufe beſteht darin, daß er ſeine Vernunft übt und kräftigt für das Wiſſen der Wahrheit und für die Wahrheit ſelbſt. Er veredelt ſich was die Freiheit ſeines Willens betrifft, wenn ſein Wollen überall auf die Gerechtigkeit geht. Der edle Menſch alſo iſt der, dem Wahrheit und Gerechtigkeit im Urtheilen und Beſchließen über alles geht. Aber dieſe Veredlung ſeiner ſelbſt iſt damit noch keineswegs vollbracht, daß er als die einzelne Perſon ſich zu einem gewiſſenhaften, oder gewiſſenhaft vernünftigen, und zu einem vernünftig freiwollenden Menſchen macht; denn ſo hätte er es ja in dieſer Selbſtveredlung nur mit ſich zu thun, wie der ſtoiſche Weltweiſe. Er als jeder einzelne hat allerdings einen über jeden Preis erhabenen Werth, und den beſonders, wenn er ſich ſelbſt veredelt hat, — er hat eine Würde und iſt deſſen würdig, was er hat und iſt. Allein bei dieſem Werth und dieſer Würde kann er es doch nicht mit ſich allein zu thun haben, die Selbſtachtung würde ſo eine Selbſtvergötterung, eine Apotheoſe. Die Selbſtveredlung alſo vollendet ſich in der Selbſtentäußerung des Menſchen, ſo daß er, was er iſt, weiß, hat, für den andern iſt, weiß und hat, ſich ihm hingibt frei und ſelbſtſtändig, ohne ſich von ihm zum Knecht machen zu laſſen. So tritt er als der ſich veredelnde aus ſich ſelbſt heraus in die concrete Einheit mit andern, in die Geſellſchaft, wie ſie unter dem Geſetz beſteht, wie ſie Pflichten und Rechte hat. Hier kann ſein Adel ſich durch die That beweiſen, durch Uebernahme ſocialer Pflichten. Hier muß Wielands Wort ſich bewähren: „ein Biedermann zeigt ſeine Theorie im Leben.“

Der ſpeciellen Moral

Zweites Hauptſtück.

Von den Socialpflichten

(περὶ τῆς δικαιοσύνης).

§. 25.

Eintheilung.

In der Selbſtvervollkommnung, — womit das erſte Hauptſtück ſchließt, — bezieht der Menſch ſich auf ſich ſelbſt und hat er es ganz und gar mit ſich ſelbſt zu thun; aber dieſe Beziehung auf ihn iſt ſolcher Weiſe zugleich eine Beſchränkung ſeiner ſelbſt, er bornirt ſich, indem er nur auf die Ausbildung und Vervollkommnung ſeiner ſelbſt bedacht iſt. Gilt es ihm mit dieſer Selbſtvervollkommnung lediglich und allein um ihn ſelbſt, veredelt er ſich alſo lediglich für ſich ſelbſt, propter se, sua causa, ſo iſt jene Beſchränkung und Unvollkommenheit in dieſem für ſich allein ſelbſt vervollkommnen, und ſteht er demnach als ſich ſelbſt für ihn allein ſelbſt ſich vervollkommnend mit ſich im Widerſpruch; ein Widerſpruch iſt aber keine Vollkommenheit. Das, daß er ſich bornirt, in Allem dem, was er ſelbſtthätig und ſelbſtſtändig vermag in der Ausbildung ſeiner, hat einen Werth, das iſt etwas tüchtiges, beſonders wenn dieſe Selbſtbeſchränkung verglichen wird mit dem ins Grenzenloſe hinaus ſtreben, ins Blaue hin thätig ſein. Bekanntlich wird aus denen, die Alles wollen, nichts; in toto nil, in omnibus aliquid. Alſo das ſich beſchränken in der Selbſtentwicklung beſteht ſittlicher Weiſe, und die Beſchränkung an ſich iſt ſo der Selbſtvervollkommnung nicht nur nicht entgegen, ſondern vielmehr forderlich; aber wenn es mit dieſer Selbſtvervollkommnung in jener Beſchränkung um den ſich Vervollkommnenden allein zu thun iſt, dann hebt die Selbſtbeſchränkung an das Gegentheil der Selbſtvervollkommnung zu ſein, dann gehts in den Widerſpruch hinein, dann wird der ſich in irgend einem Gebiete der Wiſſenſchaft und Kunſt befähigende und ſich vervollkommnende ein Egoiſt. Hier alſo hebt, wie mit jedem Widerſpruch, eine Dialectik an, welche ſich durch das ganze zweite Hauptſtück hindurch zieht. — Dieß iſt die dialectiſche Partie. Erſt das dritte Hauptſtück kommt aus dieſem Widerſpruch heraus in die Adoration und Contemplation, in die Religion. Wo der Menſch Pflichten gegen ſich anerkennt, gehts ruhig her; bei den Pflichten des Menſchen gegen die anderen gehts ſtürmiſch her, aber bis Sonntag iſt wieder alles geſammelt und einig in der Kirche. — Die Woche über iſt die Dialectik herrſchend. Es iſt nicht der ſelbſt, der ſich vervollkommnet, ſondern Anderes, für welches er ſich vervollkommnet; um ſich nicht, ſondern um Anderes gilt es ihm mit der Selbſtvervollkommnung. Aber was für ein Anderes iſt das? Das andere deutet auf die Realität des Begriffs, die die Selbſtvervollkommnung des Menſchen ſich gibt; denn das Ideelle iſt das für ſich ſeiende, — das Reelle das für Anderes. Dieſe Frage ſetzt voraus, daß er bei der Selbſtvervollkommnung ſich nicht lediglich auf ſich beziehe, nur im Vergleich zu ſich ſei, ſondern zugleich auf Anderes. Die Pflicht gegen ihn ſelbſt geht alſo mit dieſer Vorausſetzung als ſolche heraus, hört auf die Pflicht gegen ihn zu ſein, wird Pflicht gegen ein Anderes. So hat das Capitel ein Ende. Für das Andere, für welches der Menſch ſich ausbilde, veredle, könnte wohl genommen werden das, was er unmittelbar außer ſich findet und hat, ſo wie er es empfindet und erfährt, das Natürliche, Phyſiſche, das Feld, der Wald, die Pflanze, das Thier, die Erde. Alſo der Menſch vervollkommnet ſich für die Erde, für das Irdiſche; er verſtändig geworden, willenskräftig, arbeitsfähig, baut die Erde an, er hat ſich cultivirt und cultivirt nun die Erde, — trocknet Sümpfe aus, zieht Obſt, den wilden Oleaſter, das Thier veredelt er, der ſich veredelt hat. Aber das Phyſiſche iſt das vernunftloſe und willenloſe, die Natur überhaupt, ſo vernünftig ihr Geſetz und die Ordnung und Zweckmäßigkeit in ihr ſei, iſt doch nicht der Geiſt, die Perſon, ſie iſt ſo geiſtlos, wie willenlos und bewußtlos. Der Menſch aber vervollkommnet ſich, indem ſein Weſen, Intelligenz und Wille, und er durch beides in beiden, geiſtiges und perſönliches Subject iſt; damit, daß er ſich für das Geiſtloſe, für die Natur vervollkommnen würde, geſchähe der Selbſtvervollkommnung Eintrag. So kommt er aus dem Widerſpruch nicht heraus, ſondern tiefer hinein; denn es iſt widerſprechend, daß das Vernünftige ſich entwickle für das Vernunftloſe. Der alte Glaube löſte zwar den Widerſpruch nicht, aber er half ſich doch über ihn hinaus, indem er der Glaube war: „der Menſch vervollkommnet ſich an Geiſt und Herz nicht für die Erde, ſondern für den Himmel"; und dieſer alte Glaube, wo nicht der der alten Weiber, iſt gewöhnlich noch der Glaube der Gedankenloſen und Schwachſinnigen, die eine Anſtrengung ſcheuen, und um nicht tief denken zu müſſen, beim erſten Beſten ſtehen bleiben: da iſt die Erde eine Vorſchule, um in den lieben Himmel zu kommen! Nun! wenn für den Himmel der Menſch auf Erden ſich vervollkommnet, — was iſt das für ein Himmel? Der über den Wolken vielleicht? Nein! ſondern für den Himmel auf Erden, der ſich dann fortſetzt, aber nicht jenſeits der Sterne gerade. So wäre der Frage: „wofür vervollkommnet ſich der Menſch?" durch die Antwort: „für den Himmel auf Erden," näher gerückt. Dann nemlich iſt zu bedenken ein Verhältniß des Menſchen zu Anderen außer ihm, das nicht wie das Phyſiſche vernunftlos, willenlos, geiſtlos, ſondern das ſelbſt vernünftiges, wollendes, geiſtiges ſei; es iſt ein Menſch für den anderen, du für jeden deines Gleichen, du, deſſen Weſen die Perſonalität iſt, für jeden perſonellen. Der Menſch vervoll kommnet ſich alſo für den Menſchen, und vervollkommnen alle ſich für einander, ſo iſt der Himmel da; dann gilt das Recht, und die Pflicht und die Perſonalität, das Reich des Friedens iſt aufgethan. Der Widerſpruch alſo in dieſer Selbſtvervollkommnung des Menſchen für ihn ſelbſt, hebt ſich durch ein Verhältniß der Menſchen zu einander in ihrem Beiſammenſein und zuvörderſt ſich zu einander geſellt haben, in ihrer Geſellſchaft mit einander. Quisque fieri potest homo honestus et perfectus in hominum societate. Aber ſo iſt ja die Pflicht der Selbſtvervollkommnung erſt die wahrhafte Pflicht geworden, indem ſie nicht die des Menſchen gegen ihn ſelbſt, ſondern die des Menſchen gegen die andern iſt, oder in Hegelſcher Sprache: die Wahrheit der Pflicht der Selbſtveredlung, dieſer Selbſtpflicht, iſt die Socialpflicht. Das Verhältniß nemlich der Menſchen zu einander iſt

a) unmittelbar das ihrer wie ſie als die lebenden, folglich in ihrer Individualität ſich einander gegenüber wahrnehmen und erfahren, und als Lebende ſich mit einander vereinen, einen Verein der Lebenden mit einander bilden. Wie jeder einzelne für ſich, ſo auch haben alle zuſammen lebende Bedürfniſſe des Lebens, angehend die Mittel zur Erhaltung deſſelben. Die Selbſtvervollkommnung eines jeden hebt damit an, daß er ſich als den Lebenden und Bedürfniſſe, die er als dieſer hat, anerkennt und erfährt — was das Thier nicht vermag. Und jene Selbſtvervollkommnung ſetzt ſich darin fort, daß die Zuſammenlebenden jeder verſtändig und klug werden, hiſtoriſch aber die Erfahrung machen, es ſei für die Befriedigung des einen der andere nöthig. Sie bedürfen einander, jeder muß was er für ſich treibt, auch für andere treiben. Bei dieſer Anerkenntniß kann es eine Geſellſchaft der Menſchen in der gegenſeitigen Bildung und Ausbildung ſehr weit bringen. Die Nothwendigkeit aber der Vervollkommnung der Menſchen als Lebender für einander, iſt das Bedürfniß und deſſen Anerkennung: wir haben einander nöthig, jeder muß etwas für den andern werden, damit der andere etwas für ihn ſei. Aber das Bedürfniß, ſo allgemein es ſei, z. B. daß jeder, der lebt, auch etwas habe, wovon er lebe, iſt für den Menſchen, der kein Thier iſt, eine miſerable Nothwendigkeit, und wie das Bedürfniß als dieſe Nothwendigkeit das Geſetz wird für alle in jener Societät, ſo kann es auch aufhören dieß Geſetz zu ſein, ſobald die einander Aſſociirten ihre Rechnung nicht mehr bei einander finden. Hier iſt eine ſehr wandelbare Societät und die Pflicht, welche das Bedürfniß der Nothwendigkeit als Geſetz hätte, iſt ebenſo wandelbar. Jenes Verhältniß wäre das blos natürliche, in ihm entdeckt ſich die Pflicht nicht, ſondern nur das Bedürfniß, was bei der Maſſe der Menſchen freilich oft für Pflicht gilt. Es iſt jedoch das Leben, die Vitalität und mit ihr die Individualität nicht das Weſen der Menſchen, ſondern das des Thieres; ſein Weſen iſt die Perſonalität. Das Verhältniß der Menſchen zu einander

b) als das der Menſchen als Perſonen iſt nicht das phyſiſche, ſondern das ethiſche Verhältniß. In dieſem geht die Socialpflicht auf; denn in ihm geht das Recht der Menſchen an einander hervor, ſie ſind die gegeneinander Berechtigten. Jeder wie er lebt, ja zu leben beginnt, hat ein Recht, und das Recht zunächſt an ſein Leben, will mehr ſagen, als ſein Leben. Das Recht auf die Mittel zur Befriedigung der Bedürfniſſe iſt mehr. Wird der Menſch am Leben verwundet, ſo iſt das ein Unglück, aber ſoll ihm das Recht am Leben genommen werden, ſo geht das übers Leben und deſſen Bedürfniſſe hinaus. Hat er und jeder Rechte an den andern, daß dieſer ihn nicht an ſeinem guten Namen, an ſeinem Eigenthum verletze, ſo hat aber auch jeder an jeden Pflichten; alſo iſt dieß Rechtsverhältniß

c) auch ein Verhältniß der Pflichten aller gegen einander. Ohne Pflicht iſt es mit dem Rechte nichts, ſie iſt die Bedingung des Rechts und aus ihr entſteht das Recht als poſitives; ſie hat das Recht zur Bedingung, — ſo iſt das Recht das präſumtive. Nur unter der Präſumtion der Pflicht haſt du ein Recht; ſie ſteht höher, als das Recht. Demnach iſt im ethiſchen Verhältniß der Menſch zu einander das, worauf es zu oberſt ankommt, ihre Pflicht gegen einander. Unſere Zeit verkennt dieß.

Mittelſt dieſer Reflexion macht ſich nun die Eintheilung. Die Menſchen nemlich einander gegenüber und ſich beziehend auf einander ſind:

1) Die an einander Berechtigten durch die Pflicht eines jeden und die gegen einander Verpflichteten durch das Geſetz für einen jeden, durch es das Princip der Pflicht. Ihre Rechte an einander haben zur Vorausſetzung die Perſonalität eines jeden, jeder, was er auch ſonſt noch ſei, iſt Perſon. Die Pflicht eines jeden gegen jeden hat daher dieſe abſtracte Perſönlichkeit zu ihrem erſten Gegenſtande. In ſeiner Perſonalität nemlich hat jeder, der auf andere ſich bezieht und auf den ſie ſich beziehen, ein angeſtammtes, unverlierbares Recht, das Recht an ſeine Perſonalität, an ihn als Perſon. Was er auch immer anderen zu Leide gethan, was er auch immer hiermit einbüße, die Perſonalität behält er und das Recht an ſie; der allergrößte Verbrecher iſt immer noch zu der Forderung an die anderen berechtigt, daß er als Perſon behandelt werde, und nicht als Beſtie. Dieß Recht an die Perſonalität aus ihr ſelbſt iſt in der Criminalgeſetzgebung nicht immer anerkannt worden, ſie war wie z. B. Kaiſer Karls Halsgerichtsordnung, brutal, beſtialiſch. Die Folter iſt nun freilich abgeſchafft! Warum? Ei, es thut weh! Das iſt der thieriſche Grund; aber der ſittliche Grund iſt, nicht behandelt zu werden, wie ein lebendes, nicht perſönliches Vieh. Alſo die Socialpflicht, deren Gegenſtand die Perſon iſt ganz abſtract, wird eben des abſtracten Gegenſtandes wegen die erſte ſein, die wir zu betrachten haben. Es iſt aber

2) die Perſonalität bedingt durch die Individualität und Vitalität. Das Beſtehen, die Erhaltung des Menſchen in ſeiner Individualität iſt wiederum bedingt durch Mittel (Erhaltungsmittel des Lebens); die Individualität ſelbſt aber, welche auch immer die Mittel ſeien, Kraut oder Rüben, Fiſch oder Fleiſch, wodurch ſie ſich erhält, iſt am Menſchen das, worin ſeine abſtracte Perſönlichkeit anhebt, die concrete Perſon zu werden. In ihrer Individualität ſind die Menſchen einander wirklich als Perſonen gegenüber. So bezieht ſich die Pflicht, die ſie gegen einander haben, auf ſie, wie ſie in ihrer Perſonalität Individuen ſind, und auf deren Leben. Von der Perſon aus hat jeder durch die Pflicht und das Geſetz ein Recht an ſeiner Individualität, an ſeinem Leben, an deſſen Erhaltung, jedem gegenüber, und einen an ſeiner Habe, an ſeinem Leben, an ſeinem Namen verletzen, das iſt weiter hinauf ſo viel als ihn in ſeiner Perſon angreifen. Das menſchliche Leben alſo mit allem, wodurch es vermittelt iſt, iſt für jeden Menſchen, er gehöre zu welchem Volke er wolle, ein Gegenſtand der Pflicht, und zwar weil es das menſchliche Leben iſt, was die Perſonalität hat unter was immer für einer äußeren Geſtalt. Wo das Leben der Menſchen von den Menſchen mißhandelt wird, als wäre es das Leben wilder Thiere, iſt eine Socialpflicht verletzt. So bleibt es in der Geſchichte ein ewiger Gräuel, wie von den Spaniern die armen Indier mit großen Jagdhunden gehetzt und zerriſſen wurden. Man gibt nicht deinem Ohr eine Ohrfeige, ſondern dir. Endlich

2) die Individuen und Perſonen ſind in dem Daſein des Menſchen unzertrennlich mit einander vereinigt. Nur von dem Todten iſt die Perſon gewichen, aber dann im Cadaver fängt auch die Individualität an zu vergehen. Durch eben die Individualität aber ſind die Menſchen angehend ihre Perſonalität einander näher gebracht, bis zum allernächſten hin, näher als durch die blos abſtracte Perſonalität; denn die Exiſtenz des

Individuums, ſei es das thieriſche oder menſchliche, beginnt als eine Erzeugung deſſelben; der Menſch in ſeiner Individualität ſtammt von dem Menſchen ab und ſteht ſo in einem ſocialen Verhältniß als der Abkömmlinge zu dem, von dem er abſtammt, deſſen Abſtämmling er iſt. Hiermit geht durch eine Abkunft der Individuen von einander, die abſtracte Perſonalität eines jeden, wie es jedem andern gegenüber iſt, vollends aus ſich der abſtracten heraus, ſie wird die concrete Perſönlichkeit ſelbſt. Das Verhältniß der Menſchen nemlich mittelſt der Individualität in ihrem Princip der Zeugung und Geburt iſt zunächſt das der Familienglieder zu einander, das der Kinder, der Brüder und Schweſtern, ein concret ſociales Verhältniß; ſodann iſt es weiter das Verhältniß der Nationalität, der Individualität eines Volkes zum andern; endlich das Verhältniß der Humanität, das der Individualität eines jeden Volkes zu der Individualität eines andern und das der Völker zu einander. Hat die Lehre von den Socialpflichten einen zweiten Abſchnitt, worin die Individualität, wie ſie mit allen ihren Erhaltungsmitteln die Perſon bedingt, zu betrachten iſt; ſo wird ſie endlich noch einen dritten Abſchnitt haben, in welchem die Perſon in concreto nach dem Familienverhältniß, nach dem nationellen und allgemeinen menſchlichen iſt, der Gegenſtand der Socialpflicht iſt. Kurz ſo: die Socialpflicht und die Lehre von ihr hat zunächſt:

1) die Perſonalität in abstracto,
2) die Individualität als deren Bedingung,
3) die Perſonalität in concreto zu ihrem Gegenſtande.

I. Die Socialpflicht in Anſehung der Perſönlichkeit.

Die Elemente der Perſönlichkeit ſind wie im allgemeinen Theil der Moral ausgeführt worden, Freiheit und Gewiſſen.

Die Pflicht der Menſchen gegen einander betreffend ihre Perſönlichkeit beſtimmt ſich alſo

1) durch ihr Verhältniß zur Freiheit der Perſon und iſt in dieſer Beſtimmtheit die *Achtung* der Menſchen vor einander. Sie beſtimmt ſich ſodann

2) durch ihren Bezug auf das Gewiſſen, und iſt in dieſer Beziehung die *Liebe* der Menſchen zu einander, die vorläufig nur ſo ausgeſprochen wird.

§. 26.

Die Achtung, — unſer Reſpect vor einander.

Das wenigſte, wozu jeder ohne Unterſchied berechtigt iſt, iſt das, daß jeder den andern achte durch ſein Benehmen in Worten, Haltung und Werken, mündlich und ſchriftlich. „Ich bin mit Achtung dero gehorſamſter“ ꝛc. „mit Achtung!“ Das verſteht ſich von ſelbſt, das biſt du mir ohnedem ſchuldig! Dieſe Achtung vor Andern hat zur Vorausſetzung die Achtung eines jeden vor ihm ſelbſt; der Kriecher und der Niederträchtige vermag nicht Achtung vor Andern zu haben.

Für ihren Begriff iſt auf folgende Elemente zu reflectiren:

1) Das Lebloſe, Unorganiſche, blos Materielle hat nur Zwecke, aber iſt nicht Zweck. Zu ihnen die es hat, verhält es ſich lediglich als Mittel und zwar auf eine ihm durchaus und ſchlechthin nothwendige Weiſe. In dieſem Verhältniß iſt an keine Freiheit zu denken. Es kann das Lebloſe zum Object und dann näher zum Gegenſtande für den Menſchen werden, von dem es empfunden, wahrgenommen, vorgeſtellt und begriffen wird. Mit ſeiner Vorſtellung und Begriffen des blos Objectiven in deſſen Lebloſigkeit ſind wohl in ihm dem Menſchen Gefühle verknüpft, mittelſt deren er ſich auf ein ſolches Object, und es auf ihn bezieht; aber das Gefühl der Achtung iſt nicht rege. So z. B. erregt das von der Sonne ausſtrahlende Licht, indem es geſehen, und die Sonne ſelbſt, indem ſie beobachtet

wird, wohl das Gefühl der Freude, der Luſt, — ebenſo der Anblick des Meeres in ſeiner Größe und Macht; hier kann das Gefühl bis zur Bewunderung gehen, aber Gefühl der Achtung iſt nicht da. Das äußerſte, was im Menſchen mittelſt eines ſolchen Objects ſich zu regen vermag, iſt das Gefühl des Erhabenen z. B. in ſternheller heiterer Nacht; aber Gefühl der Achtung iſt dieß nimmermehr. „Der geſtirnte Himmel über mir und das moraliſche Geſetz in mir ſtimmen mich zur Bewunderung und Achtung,“ ſagt Kant in der practiſchen Vernunft. — Kein Object iſt alſo Selbſtzweck, ſondern nur Mittel.

2) Das Lebende, das Organiſche überhaupt, kein bloßes Object für den Menſchen, ſondern ſelbſt ein Subject, wie er, hat nicht etwa nur Zwecke, ſondern iſt vielmehr ſich ſelbſt Zweck, die Pflanze hat ein Beſtehen für ſich, exiſtirt um ihrer ſelbſt willen, das Licht, in dem ſie beſteht, hat kein Beſtehen für ſich, die Pflanze iſt mehr als die Sonne. Aber nur das lebendige Subject, gleichviel ob pflanzliches oder thieriſches, vermag deſſen blos ſich ſelbſt Zweck zu ſein, aber nicht ſich ſelbſt als Zweck zu wiſſen. In dieſem ſich nicht wiſſen, noch erkennen als ein freies, das ſich ſelbſt Zweck ſei, verhält das lebende Subject ſich eben ſo unfrei, wie das lebloſe Object, und weiter, indem das Lebende ſich Zweck iſt, ſind ihm zugleich für ſein Leben und deſſen Erhaltung Zwecke geſetzt; in Anſehung ihrer verhält das Lebende ſich activ zu ihrer Erreichung. Allein auch in dieſem Geſetztſein und in dieſer Activität iſt es unfrei, es vermag nicht ſich ſelbſt einen Zweck zu ſetzen und ſich für ſeine Erreichung ſelbſt zu beſtimmen; vielmehr iſt es der ihm dem Lebenden inwohnende, ihm eingepflanzte Trieb, ein eben ſo geſetzter wie der Zweck, der er ſelbſt iſt, durch den es in allen Zwecken, die es hat, neceſſitirt wird. So z. B. die Biene, dieß rührige, lebendige Thierchen exiſtirt für ſich um ſeinetwillen, ihm iſt der Zweck die Erhaltung ſeiner geſetzt, unwillkührlich folgt es dem Trieb, ſeinen Zweck zu erreichen. Auch in dieſem Gebiete der lebendi-

gen Subjectivität als ſolcher regt ſich, wie genau der Menſch das Lebendige erkannt habe, doch nicht das Gefühl der Achtung gegen dieſelbe; Zuneigung und Schätzung ihres Werthes kann er haben, aber reſpectiren kann er es nicht, außer fantaſtiſcherweiſe. Woran fehlts denn hier, ſo daß jenes Gefühl nicht entſtehen kann? An der Perſonalität des Thieres, es weiß ſich nicht als Zweck, die Elemente der Perſönlichkeit, Vernunft und Freiheit mangeln. Daher der Menſch ohne alle Bedenklichkeit daran geht, die Pflanzen- und Thierwelt, obwohl ſich in ihr der Zweck ſelbſt aufthut, doch zu den Mitteln für ſeinen Zweck zu machen und ſoweit er kann, ſie als ſolche Mittel für ſeine Zwecke zu gebrauchen und zu verbrauchen; wie wenn er zum wilden Büffel ſpräche: „ſei du nur Zweck für dich ſelbſt, — bekomm ich dich, ſo mache ich dich zum Mittel für meine Zwecke.“ Aber

3) im Verhältniß des Menſchen zum Menſchen iſt es anders. Jeder, er ſei äußerlich beſchaffen, wie er wolle, der rohe Wilde, der afrikaniſche Neger, oder der gebildete Europäer, iſt nicht blos ſich ſelbſt Zweck, ſondern jeder vermag auch ſich als Zweck zu wiſſen, und kann nicht nur Zwecke haben als ihm geſetzt, ſondern vermag auch ſich ſelbſt Zwecke zu ſetzen, und wählend, beſchließend die Mittel zu ſuchen und anzuwenden, wodurch ſie zu erreichen ſtehen. Dieſes Vermögen, ſich ſelbſt als Zweck zu wiſſen, das Wiſſenkönnen und ſich ſelbſt als Zweck zu ſetzen, iſt die Vernunft vereinigt mit der Freiheit, im Wollen, Wählen, Setzen und Vollziehen des Zwecks. Beide in ihrer Einheit ſind das Weſen der Perſönlichkeit. Und ſo hat der Menſch dem Menſchen gegenüber eine Pflicht gegen den Menſchen, deren Gegenſtand eben die Perſonalität des Menſchen iſt, lediglich als ſolche, ganz in abstracto, abgeſehen von Land und Volk, Geſchlecht, Stand und Alter. Dieſe Pflicht ſchränkt ſich alſo durch ihren Gegenſtand, durch den Menſchen in ſeiner Perſonalität lediglich auf dieſen ein, iſt keine Pflicht

gegen die Natur in ihrem Mechanismus, Organismus, ſondern iſt die Pflicht des Menſchen gegen die Menſchen, einzig und allein. Für ſie, ihren Begriff und die Explication deſſelben wird zu betrachten ſein

a) der Zweck, den jeder mit ſich ſelbſt haben kann, will, oder wirklich hat. In dieſem Punkte alſo ſteht der Menſch, welcher als der eine der Gegenſtand für die Pflicht des andern iſt, im Verhältniß zu ſich ſelbſt. Er iſt ſich Zweck und ſo iſt jeder ihn zu nehmen und zu behandeln verpflichtet. Er, der ſich Zweck iſt, kann aber mit ſich irgend einen Zweck haben; welcher nun immerhin dieſer ſei, ſo hat er ein Recht darauf, ihn zu haben, zu verfolgen, nach ſeiner Erreichung zu ſtreben. Dieß Recht eines jeden, mit ihm ſelbſt einen Zweck zu haben, iſt jedoch nicht unbegrenzt, ſondern begrenztes Recht, eben durch das Recht jedes andern in Anſehung ſeiner als eines Zweckes für ſich. Dieß beſtimmt ſich näher ſo: keiner hat das Recht, von dem andern zu fordern, daß dieſer einen Zweck mit ſich habe, den er nicht hat und nicht haben will; desgleichen hat keiner das Recht, von dem andern zu fordern, daß er mit ſich einen Zweck nicht habe, den er wirklich hat und haben will. Der Zweck des einen mit ihm ſelbſt, ſo lange er durch ihn dem andern keinen Abbruch thut, geht den andern nichts an; das iſt die Freiheit eines jeden, mit ſich einen Zweck zu haben, welcher es ſei. Hierbei iſt jedoch nicht außer Acht zu laſſen, daß, wie es hier ſein muß, das Verhältniß der Menſchen zu einander das lediglich in ihrer abſtracten Perſönlichkeit iſt und alſo von allen äußerlichen, individuellen Beſtimmungen abſtrahirt wird. In der Reflexion auf dieſe beſchränkt ſich jener Satz, daß keiner das Recht habe einer Forderung an den andern, was den Zweck des andern betrifft. Es kann einer mit ſich ſelbſt, wie er iſt, den Zweck haben, indem er zugleich als lebendes Individuum nothwendiger Weiſe exiſtirt, zu leben und den vollen Genuß des Lebens zu haben. Würde er von einem andern gefragt: was bezweckſt du mit dir? und er antwortet: ich will mit mir eine irdiſche Glückſeligkeit; ſo muß der andere ſich die Antwort gefallen laſſen. „Das iſt das Recht von dir, das iſt deine Sache.“ Oder der Zweck, den einer mit ſich hat, iſt nicht dieſer irdiſche Genuß, ſondern z. B. der Napoleoniſche Zweck, ſich einen Namen zu machen in der Geſchichte; auch danach hat niemand zu fragen, auch das iſt ein Recht ſeiner Perſonalität. Will er der reichſte Mann im Lande werden, was gehts die andern an, — das iſt ſein Recht. Hierin alſo iſt in dem abſtracten Verhältniß die Freiheit eines jeden nur durch die Freiheit des andern, daß er dieſer nicht Eintrag thue, begrenzt, aber weiter nicht: er kann mit und aus ſich machen, was er will, er kann mit Mephiſtopheles oder mit dem lieben Gott in Bund treten, — das iſt ſein Recht, ſeine Freiheit. Aber ſo wie jenes abſtracte Verhältniß und die Perſonalität im Concreten betrachtet wird, ſteht's anders; im Concreten iſt es das Verhältniß nicht des Menſchen zum Menſchen, ſondern z. B. des Menſchen als des Vaters zum Sohne, des Bürgers zum Mitbürger, des Lehrers zum Schüler u. ſ. w., und da gehts allerdings den Vater u. ſ. w. an, welchen Zweck der Sohn habe. Wenn der Sohn dem Vater erklären wollte auf deſſen Frage: „Was willſt du mit dir?“ „Vater! was gehts dich an? ich ſetze mich mir ſelbſt als Zweck, das iſt meine Sache, den Zweck ſetze ich mir ſelbſt in der Freiheit meines Willens,“ ſo hebt ſich die ganze Geſchichte auf. Für den Begriff kömmt in Betracht

b) das Mittel, das der Menſch ſucht und herbeiſchafft zur Erreichung des Zweckes, den er mit ſich hat, oder den er ſich geſetzt hat für ſich. Iſt das Mittel irgend eine Sache, und ſie nicht das Eigenthum des andern, ſo geht keinen das, daß es geſucht und gebraucht wird von einem, etwas an; iſt aber das Mittel keine Sache, ſondern ſelbſt eine Perſon, ſo iſt jeder in ſeiner Perſonalität dabei betheiligt, wenn er den andern zum Mittel für ſeine Zwecke macht, und wird das ſittliche

Betragen aus dem Princip der allgemeinen Menſchenachtung einen ſolchen Gebrauch der Menſchen zu bloßen Mitteln für die Zwecke eines Menſchen möglichſt verhindern, d. h. ſo, daß die Verhinderung nicht die Verletzung einer Pflicht wird gegen die andern. Es iſt ein innerer Widerſpruch in der Willensfreiheit ſelbſt, wenn ein Menſch, der an ſich Zweck iſt, von einem andern zum Mittel für ſeine Zwecke gemacht wird; der andere würde hiermit um ſeine Perſonalität gebracht, indem er, der Zweck iſt, zum Mittel herabgeſetzt wird. Gleichwohl hat dieſer innere oder moraliſche Widerſpruch ſich in der Welt lange geltend gemacht, die ganze alte Sclaverei iſt dieſer Widerſpruch bis in die neueſten Zeiten hinein. Das Chriſtenthum lehrend, daß der Menſch und zwar jeder einzelne in ſeiner Perſonalität anerkannt werde, weil Gott in ſeiner unendlichen Liebe jeden der Perſonalität, Vernunft und Freiheit nach einem jeden gleich geſtellt hat, verhinderte doch nicht direct die Sclaverei, hetzte die Sclaven nicht gegen die Herren auf, ſondern es wirkte und wirkt noch indirect dahin. Durch die Einſicht in des Menſchen Verhältniß zu Gott löſt ſich jener Widerſpruch. Das Nähere hier iſt das Verhältniß des einen zum andern, von dem er für ſeine Zwecke zum Mittel gemacht werden ſoll nach des andern Willen. Wie iſt's in dieſem Verhältniß mit jener Pflicht der allgemeinen Achtung? Es ſind Mehrere (unter 1. war nur von Einem die Rede), die einander gegenüber ſind, durch ihre Aeußerlichkeit ſich auf einander beziehen, indem ſie von einander wahrgenommen, geſehen, gehört werden; es iſt alſo die Begriffsbeſtimmung des Beſondern, die hier obwaltet, während es unter a. die des Allgemeinen war. Mag nun von denen, die einander gegenüber ſtehen, jeder dem andern ganz gleichgültig ſein, ſo daß keiner den andern anſieht, nun ſo wird gar kein Verhältniß da ſein mit Bezug auf die Pflicht der Achtung dieſer Mehreren vor einander. Es achtet, beachtet keiner den andern. Aber es ſieht einer den andern an, ſtehend, ſitzend in einer

Stellung, die den andern aufmerkſam macht, ſo daß er den andern denken läßt: was will der? oder er wendet ſich an ihn, er fragt: was willſt du? dann iſt jenes Verhältniß der Indifferenz aufgehoben, dann iſt mit Blick, Wort u. ſ. w. mehr verknüpft, als die bloße Gleichgültigkeit oder Nichtachtung, dann dringt ſich die Bemerkung auf: ſoll ich von dem beobachtet werden? was will der mit mir? wozu ſoll ich ihm dienen? nach ſeinem Benehmen iſt zu ſehen, daß er von mir etwas will. Doch iſt im Verkehr der Menſchen ihr Verhältniß zu einander nothwendig ein ſolches, worin ſie von ihrem Leben und ihrer Intellectualität her einer des andern bedürfen, und dieß Bedürfniß eines jeden geht dahin, keineswegs blos Sachen, ſondern jeden andern, von dem er die Erreichung ſeines Zweckes hoffen kann, zum Mittel zu machen. In dieſen Widerſpruch kommen die Menſchen nothwendig mit einander; denn ſie brauchen einander. Dieß iſt die Dialectik der Socialpflicht im zweiten Momente. Rein ſittlich hebt ſich der Widerſpruch dadurch, daß, indem der eine den andern zum Mittel für ſeine Zwecke macht, er ſelbſt zugleich ſich auch zum Mittel für den Zweck des andern hergibt. Dadurch ſtellt ſich die Perſonalität beider, in welcher jeder ſich ſelbſt Zweck iſt, wieder her. Der eine will, daß ihm vom andern irgend etwas geleiſtet werde; der andre will, daß ihm der eine irgend etwas dagegen leiſte, nicht des Beſitzthums wegen, ſondern damit durch ſolche Leiſtung und Gegenleiſtung jeder ſich als Zweck behaupte, während er das Mittel für den Zweck des andern wird. Erſt daraus entſtand der juriſtiſche Kanon: „do, ut des; facio, ut facias.“ Zum Sclaven ſagt der Herr nicht: do, ut facias, ſondern „geben oder nicht geben, — du thuſt, was ich will, oder hier iſt die Kette.“ Anders beim Diener, dem der Herr ſeinerſeits mit Geld dient. Weiter hinauf beim Wohlthäter, der ſich zum Zweck des andern als Mittel hergibt, ohne etwas dafür zu verlangen. Aber eines fordert er: Dankbarkeit, ſonſt wäre dieß ein Beweis von Mangel an Achtung. Dieß das dialectiſche Moment.

c) Außer beiden, nemlich dem, der ſich zum Zweck macht, und dem, der für ihn, wie er dann ſeinerſeits für dieſen, Mittel zum Zweck wird, iſt ein dritter, der mit beiden einen Zweck hat oder mit allen, die in dieſem Verhältniſſe ſtehen. Der dritte iſt nicht in ihnen mitbegriffen, gehört nicht unter ſie, er iſt über ihnen; er hat ſich nicht zum Zweck, er iſt der ewige Zweck ſeiner ſelbſt und durch ihn ſind die, deren jeder in ſeiner Perſonalität ſich Zweck iſt, die ſich Zwecke ſetzen und einander hülfreich entgegenkommen. Man könnte wohl auf den Gedanken kommen, dieſer dritte ſei ja wohl der Staat, der umfaſſe alle, die ſich Zwecke ſetzen und einander dienen. Der Staat freilich iſt über allen ſeinen Bürgern, aber er iſt nicht der unendliche, ewige Zweck ſeiner ſelbſt, er ſelbſt ſteht im Verhältniß zu einem Mittel und im Verhältniß als ein Staat zum andern, iſt nicht der unendliche Zweck. Dieß zeigt ſich im Völker- und Staatsrecht, wo, wenn auch nicht die Völker, doch die Regierungen Achtung vor einander haben müſſen. Im Glauben und in der Religion der Menſchen iſt jener Dritte Gott allein. Der Staat muß den Staat achten und alle Staaten müſſen Gott achten, oder es iſt verworfenes Geſindel. So hat die Pflicht der allgemeinen Menſchenachtung zum Princip die Religion im Glauben an Gott, der mit dem Menſchengeſchlecht einen Zweck hat wie mit jedem Einzelnen, und durch deſſen freien Willen und Macht jeder von uns da iſt, jeder ſich ſelbſt Zweck iſt. In ihrem Princip alſo iſt die erſte der Socialpflichten die allgemeine Menſchenachtung im Glauben an Gott wahrhaftig eine Religionspflicht. Ohne das haben die Menſchen wohl Reſpect vor einander in Anſehung ihrer Klugheit u. ſ. w., aber nicht in Anſehung ihrer Perſönlichkeit.

Bei dem unter b. genannten Punkte iſt die Vorausſetzung die, daß, wo die Menſchen ſich jeder jedem als Mittel für deſſen Zwecke hingeben, der Zweck ein durch das Geſetz oder den Willen Gottes, der das Geſetz iſt, beſtimmter ſei. Jeder dient jedem; der Zweck, den jeder hat und in dem ihm jeder dient, und er jedem, iſt der Zweck aus dem Geſetz, der Zweck des Rechts und der Gerechtigkeit. Sonſt kommt ein ſittliches Verhältniß nicht heraus, ſonſt iſt der Widerſpruch nicht gehoben und die Menſchenachtung nicht da. Z. B. der Räuberhauptmann gibt ſich für die Zwecke aller Räuber hin. „Du ſollſt unſer Hauptmann ſein,“ ihnen ſoll er dienen; er macht ſie zu ſeinem Mittel, jeder iſt ſich Zweck; aber weder Zweck noch Mittel kommt aus dem Geſetz; ſie müſſen zu Grunde gehen, dieſe Bande, denn ihr Zweck iſt außer der Menſchheit. So der Räuberhauptmann Napoleon an der Spitze eines ganzen Volkes mußte ſich ſelbſt zerſtören, an der ewigen Gerechtigkeit mußte er untergehen. Das Ergebniß der Analyſis des Begriffs der Achtung kann ſo ausgeſprochen werden: Die Achtung als Socialpflicht und Tugend iſt die freie Anerkenntniß des Zweckes, den jeder mit ſich und den Gott mit allen hat. Würde gewußt auf irgend eine Weiſe von einem, daß ein anderer mit ſich und mit allem, was er beabſichtigt, den Zweck habe, den Gott mit ihm hat, ſo würde die freie Anerkennung des einen angehend den andern, mehr ſein als Achtung, — ſie wäre Hochachtung vor dem anderen. Die Anerkennung iſt frei und hat eben darum zu ihrer Bedingung, was das Anerkennen betrifft, das Denken, die Intelligenz überhaupt, den wirklichen und wirkſamen Verſtand beſonders, und was die Freiheit der Anerkennung betrifft, den Willen des Menſchen als einen effectiven, wirklichen Willen. So lange es daher an dieſen beiden Bedingungen fehlt, iſt, ob zwar allgemeine Menſchenachtung Pflicht ſei für jeden, doch dem, der dieſer Bedingungen noch ermangelt, die Pflicht noch keineswegs möglich; ſo z. B. bei den Kindern in den beiden erſten, auch noch im dritten Lebensjahre, auch bei Wilden. Vom Kinde wie vom unvernünftigen Wilden wird der Vernünftige keine Achtung fordern, weil beiden die Bedingungen der freien Anerkennung fehlen. Aber an ſich oder der Möglichkeit nach iſt doch ſchon der Wilde, wie das Kind kein bloßes individuelles und animaliſches, ſondern zugleich ein perſönliches Subject. Daher in der ſittlichen Welt die Achtung der Erwachſenen vor den unmündigen Kindern. Chriſtus ſagt: „Laſſet die Kindlein zu mir kommen, ihrer iſt das Reich Gottes.“ Der Affect des Wilden, der den Europäer zum erſten Male erblickt, iſt keine Achtung, ſondern Erſtaunen und Entſetzen beim Schuß der Kanonen der Fremden. Die Mutter erkennt in ihrem eben geborenen Kinde an, daß es Zweck an ſich ſei und daß es ſich zum Zweck machen und haben könne; ſie ſieht das Kind als ihr von Gott gegeben an, wo nicht, ſo iſt's nicht die Menſchen-, ſondern die Affenmutter. Und wie auf dieſe Weiſe dieſe Tugend — die erſte unter allen Socialtugenden — ſich von der Mutter her zeigt, wird das Kind auch bewegt zur Achtung der Mutter und des Vaters. Vorerſt hat es an der Mutter nur ein Mittel der Befriedigung ſeines Bedürfniſſes.

Von der Achtung ſelbſt nun, wie ſie ſolcher Weiſe bedingt iſt, heißt es ſonſt, ſie ſei ein Gefühl, und vom Gefühl der Achtung iſt oft geſprochen; es iſt auch leicht zu bemerken, daß jene freie Anerkennung in dieſer Tugend vom Gefühl unzertrennlich ſei, nur folgt daraus nicht, daß die Achtung ſelbſt nur ein Gefühl wäre und nichts weiter. Nemlich das Gefühl, welches ſich im Menſchen gegen den Menſchen, wenn er ihn achtet, regt, hat zu ſeinem Entſtehungsgrunde jenes freie Anerkennen, und iſt alſo von dieſem ſeinem Grunde aus nichts Sinnliches, ſondern ein ſittliches Gefühl. So begründet in der freien Anerkenntniß iſt das Gefühl von ihr unzertrennlich, und daher die Verwechſelung damit ſo leicht möglich und gewöhnlich. In der Furcht des Geiſtes- und Leibesſchwachen vor dem Starken iſt auch das Gefühl ein weſentliches Moment, die Furcht iſt auch ein Gefühl; aber ein unmittelbar ſinnliches aus dem Eindrucke des Gewaltigen, des Starken auf den Schwachen, aus deſſen Anblick, d. i. aus der Empfindung. Das aber, was du im andern achteſt, kannſt du nicht ſehen, nicht wahrnehmen; es iſt das, daß er Zweck ſei und ſich zum Zweck habe; erkennſt du alſo den andern frei als Zweck an, ſo iſt das Gefühl, welches ſich dieſer Anerkenntniß verknüpft, kein ſinnliches. Der frei jeden andern für Zweck anerkennt, fühlt ſich durch den andern in jener Anerkenntniß gehemmt; die Anerkenntniß alſo iſt mit dieſer Beſchränkung verknüpft, wie wenn er ahne: den darfſt du nicht behandeln, wie du willſt, nicht traktiren, wie einen Hund. Dies nicht dürfen iſt das Beſchränkende, was gefühlt wird. Von dieſer Seite iſt das Gefühl der Achtung eine Unluſt, wie bei der Selbſtachtung der Menſch, wenn er ſich auf einer ſchlechten Geſinnung begegnet, ein demüthigendes Gefühl hat. Aber zugleich iſt auf der andern Seite das Gefühl der Achtung ein erhebendes Gefühl; denn der den andern als Zweck anerkennt, erkennt hiermit zugleich auch ſich als Zweck an. In dieſem Punkte alſo iſt das Gefühl das Gegentheil jenes Beſchränkens, und ſomit iſt im Gefühl der Achtung der Menſchen vor einander, wie in der Selbſtachtung Luſt und Unluſt verbunden, und iſt dieß das Characteriſtiſche des Gefühls als eines ſittlichen, indem Beides, das Entgegengeſetzte in einem ſittlichen Gefühl, vereinigt iſt, während dem ſinnlichen Gefühl das Bittere nur bitter, das Süße nur ſüß iſt.

Endlich die Anerkenntniß, ſo frei ſie ſei und das betrachteterweiſe mit ihr durch ſie als Grund verknüpfte Gefühl iſt eine rein innere oder geiſtige Bewegung, eine Geſinnung und zwar des Menſchen in ſeiner Perſonalität. So iſt die Achtung, ob zwar dieſe Bewegung — motus animi — noch nicht eigentlich das Thätige, die Pflicht in ihrer Erfüllung, die Tugend ſelbſt, ſondern nur der erſte Anſatz. Die ſich bethätigende

Achtung iſt die Liebe; — die Liebe die verwirklichte Achtung. Wie die Religion das Princip der Achtung, ſo iſt die Achtung das Princip der Liebe. Die Seele der Liebe iſt die Achtung. Aber eben weil die allgemeine Menſchenachtung ſich erſt als die Liebe bethätigt und verwirklicht, die chriſtliche Lehre aber durchaus praktiſch iſt, enthält ſie nirgends einen Ausdruck für die Pflicht der Achtung. Die neuteſtamentliche Lehre als die der Socialliebe hat zum Inhalt die allgemeine Menſchenachtung, die Achtung iſt in der Liebe ſelbſt, in welcher ſie ſich bewährt.

§. 27.

Die Liebe.

In der deutſchen und andern Sprachen iſt der Ausdruck doppelſinnig. Die Liebe als Neigung hat zu ihrer Grundlage die Individualität des Menſchen bis in ſeine Intellectualität hinein; ſie hebt mit der Begierde an, dieſe verwandelt ſich in die Neigung als Zuneigung, und der Gegenſtand der Begierde vorerſt iſt irgend ein in die Sinne fallender und wohlgefälliger, ſo daß mittelſt ſeiner Wahrnehmung oder Apperception das Gefühl der Luſt und ſo die Begierde ſich regt. Der eine nimmt an dem andern Mienen, Geberden, eine Sprache wahr und hört vom andern Geſinnungen äußern, die ihm wohlgefallen; ei! ich begehre den näher anzuziehen, — wir müſſen Freunde werden! Kömmt vollends der Geſchlechtsunterſchied hinzu, ſo macht ſich die Liebe als Neigung des Weibes zum Manne, des Mannes zum Weibe, und iſt wenigſtens im Anfang ſinnlicher Natur. So iſt die Liebe amor, ἔρως und hat bei den Griechen ſogar ihren Gott, den Ἔros und die Aphrodite. Dieſe Liebe hat nicht zum Princip die Achtung, ſondern die Begierde, die Individualität; ſie, kann man ſagen, ſei die pathiſche oder pathologiſche Liebe. Iſt dagegen ihr Princip die Achtung, ſo wird, da dieſe eine freie Anerkenntniß iſt, das Weſen der Liebe urſprünglich nicht die Begierde, ſondern die Willensfreiheit ſein. Dieſe Liebe iſt im neuen Teſtamente ἀγάπη. So lieblich das Wort „Liebe“ iſt, ſo ſehr bedürfen wir noch eines Wortes, was das Lateiniſche caritas, das Griech. ἀγάπη bezeichnet. Die Liebe als Neigung im Geſchlechtsunterſchied iſt eine ſittliche, alſo nicht blos Neigung, wenn ihr Princip die Achtung iſt, und ſo wird es denn auch genommen, wenigſtens in der Chriſtenheit, wenn auch nicht im Orient. Die eheliche Liebe fängt mit der Achtung zweier Perſonen gegeneinander an, aber nicht mit türkiſcher Liebe. Kant hat ſehr gut, um die Liebe, wie ſie als Pflicht und Tugend durch Willensfreiheit errungen wird, von ihr, wie ſie als Neigung von ſelbſt kommt, zu unterſcheiden, jene die practiſche Liebe, dieſe die pathiſche genannt. So iſt zu unterſcheiden, und erſt in dieſer Unterſcheidung iſt zu begreifen, wie gelehrt werden konnte, daß der Menſch auch ſeine Feinde lieben ſolle. Pathologiſch iſt dies unmöglich, der dich haßt, kann von dir keine Zuneigung haben; Haß erzeugt Haß oder wenigſtens Gleichgültigkeit. Praktiſch aber kann es der Menſch; achten muß er den Feind; er iſt Menſch; nicht die Individualität, ſondern die Perſonalität iſt ſeine Weſenheit, und alſo iſt es dem, der Achtung vor den Menſchen hat, ſeien es ſeine Feinde oder Freunde, möglich, ſie zu lieben. Alle Zuneigung fehlt zwar gegen den Feind, von ihm angezogen wird der, den er anfeindet, nicht; darin hat er keine Liebe zu ihm; aber, wo es gilt, dem, den er pathologiſch nicht lieben kann, irgend eine Wohlthat zu erweiſen, das vermag er, dazu iſt er verpflichtet; das wird er auch leiſten; falls er nicht ſelbſt ein corrupter Menſch iſt. Der Begriff der Liebe iſt ſomit kurz erörtert. Für ſeine Analyſe Folgendes:

Das ſich einander Achten der Menſchen iſt in der Geſinnung und im Gefühl eben nur dies einander Achten; aber im Entſchluß und in der That, die mehr als Gefühl und Geſinnung ſind, iſt jenes ſich einander Achten ihr ſich einander Lieben, und ſo kann geſagt werden, freie Liebe ſei die practiſch gewordene Achtung der Menſchen vor einander. Auf die That kömmt's an, wie ſie durch den freien Entſchluß beſtimmt und bedingt iſt. Das Thun nun als Lieben iſt:

a) ein alles das Unterlaſſen, wodurch die Perſönlichkeit des Menſchen, wenn es unternommen würde, Abbruch leiden müßte; dann aber auch

b) ein alles das Veranlaſſen, wodurch der Menſch in ſeiner Perſönlichkeit gefördert, gehoben, gekräftigt und befeſtigt wird.

So hat demnach dieſe Tugend, wie jede, ihre zwei Seiten, eine negative und eine poſitive und entwickelt ſich ihr Begriff durch Reflexion auf beide.

A. Das Negative der Liebe.

Das unterlaſſend, wodurch die Perſönlichkeit des andern Abbruch leiden würde, iſt der eine keineswegs der Unthätige und verhält er ſich alſo nicht paſſiv zum andern, ſondern activ. Das Unterlaſſen iſt ein auf negative Weiſe Activſein; die Unterlaſſung alſo eine That, die, wenn der Liebe gemäß, eine Tugend iſt und einen ſittlichen Werth hat, obwohl nur eine Unterlaſſung.

Jenes Unterlaſſen (omittere, nicht negligere) iſt:

1) ein dasjenige durchaus Nichtwollen (nolle) und Nichtthun, wodurch die Gleichheit der Menſchen in Anſehung ihrer Perſönlichkeit beſchränkt oder gar aufgehoben würde. Dieſe perſönliche Gleichheit enthält zwar in ſich die Möglichkeit eines Unterſchiedes, und zwar dieſe Möglichkeit enthält ſie durch ſie, die Perſönlichkeit ſelbſt; ſie iſt aber an ſich Gleichheit. Perſönlicherweiſe iſt keiner ein anderer, als der andere; dieſe Gleichheit iſt gegründet einzig und allein in der Perſönlichkeit, und ſchon die bloße Vorſtellung des Menſchen von ihm als perſönlichem Weſen (darin hatten die Franzoſen im Anfange ihrer Revolution Recht) führt zur Anerkenntniß dieſer perſönlichen Gleichheit. Nur aus dem Verhältniß zum Sohne Gottes ſind

wir Brüder (nicht von der Franzöſiſchen Revolution her); der Sohn hat uns in das Verhältniß der Kindſchaft gebracht. In Anſehung hingegen der Individualität iſt ein Unterſchied unter den Menſchen und ſind die in Anſehung der Perſönlichkeit einander Gleichen nicht einander gleich. Dieſer Unterſchied iſt ein Unterſchied theils in und durch das Leben, Geſchlechtsunterſchied, Altersunterſchied, theils in der Beſtimmung, die das Leben erhält als das der Individuen, Beſtimmungen, wie z. B. von adeliger oder gemeiner Abkunft, gelehrt oder ungelehrt, geſcheidt oder albern, arm oder reich. In dieſen Unterſchieden erfahren ſich einander die Menſchen, wie ſie in ihrer Individualität eine Erfahrung von einander haben, in der Perſönlichkeit aber directerweiſe nicht. Aber dieſe Unterſchiede begründen keinen Unterſchied in ihrer Achtung vor einander und in der dieſer gemäßen Behandlungsweiſe des einen und andern. Wenn ein Unterſchied aus der Individualität einwirkt auf die Achtung und Liebe und darin einen Unterſchied machen ſoll, ſo iſt jene weder die Achtung, noch die Liebe, ſondern dann wird der eine vom andern verachtet und entweder gleichgültig behandelt oder mißhandelt. Jeder iſt jedem, er ſei vornehm oder gering, Kind oder Mann, dieſelbe, die ganz gleiche Achtung ſchuldig und hat in dieſem Unterſchied jeden in der Gleichheit zu nehmen, mit der Liebe, in welcher ſich die Achtung bethätigt, er ſei Jude oder Chriſt, reich oder arm. Dies iſt die Menſchenliebe, die Alles unterläßt, was jener Gleichheit Abbruch thut. Zu ihrer Bedingung und Vorausſetzung hat die Liebe in dieſem erſten negativen Moment als Liebe des einen zum andern eine Pflicht des einen gegen ihn ſelbſt, die Beſcheidenheit. Es iſt der hochmüthige, eingebildete, dünkelhafte Narr, der da meint, weil andere in ihrer Individualität ſich von ihm unterſcheiden, ſei er nicht zur Achtung verpflichtet gegen ſie, und dieſe müßten ihm gleichgültig ſein.

Möglich aber iſt

2) daß ein Unterſchied in jener perſönlichen Gleichheit ſei, und zwar durch nichts außer ihr, ſondern durch ſie die Perſonalität ſelbſt; es iſt die der Perſönlichkeit immanente Möglichkeit des Unterſchiedes ihrer von ihr ſelbſt. Genauer ſo: wie im Leben und deſſen Beſtimmungen die Individualitäten wirklich von einander verſchieden ſind, eben ſo können auch in der Sphäre der Freiheit die Perſonen von einander verſchieden ſein, unterſchiedene Perſonalitäten der Möglichkeit nach. Z. B. das Weib, verglichen mit dem Mann ſchwach, kann großmüthig, und er, verglichen mit dem Weibe ſtark, kann niederträchtig und feig ſein. Dies iſt ein möglicher Unterſchied in der Perſonalität. Ebenſo kann der Gelehrte im höchſten Grade ehrſüchtig, leidenſchaftlich, der Ungelehrte der Beſcheidene ſein, unbekümmert um Ruhm; der Reiche kann eigennützig, geizig, habſüchtig, der Arme ein Wohlwollender und Wohlthätiger ſein. Da iſt das in der Individualität Geprieſene: Reichthum, Stärke, — nichts in der Perſonalität. In dieſem Verhältniß des wirklichen Unterſchiedes an der Individualität und des möglichen Unterſchiedes an der Perſonalität begreift ſich und iſt leicht zu begreifen, wie es kommen kann, daß, wenn der Menſch die Individualität des andern vor Augen hat, die Perſönlichkeit und die Gleichheit des andern in dieſer überſehen wird. So achten denn wohl und lieben einander die Gleichgeſinnten, in der gleichen Stimmung der Individualität, Gleich und Gleich geſellt ſich gern. Die Liebe ſelbſt in dieſem zweiten Moment als das oft genannte Unterlaſſen iſt ein ſich jedes Urtheils Enthalten der Einen über die Andern, was den Unterſchied in der Perſonalität angeht, ſo lange er ein blos möglicher iſt. Es kann allerdings jeder jedem gegenüber, wie dieſer von ihm eine Erfahrung erhält, der Geſinnung und dem Willen nach ein ungerechter, ſelbſtſüchtiger oder habſüchtiger ſein, ebenſo kann er aber ein gerechter, von jenen Leidenſchaften freier ſein. So lang daher die Geſinnung des einen nicht

durch ſeine That an den Tag kömmt, haſt du dich des Urtheils über ihn zu enthalten, angehend ſeinen Charakter; denn du weißt nicht, iſt er gerecht oder ſchlecht. Hier alſo iſt die Liebe nicht einmal ein Urtheil, ſondern ein unterlaſſenes Urtheil, keine Beurtheilung, geſchweige ein Verurtheilen. Dies der Grund des juriſtiſchen Kanons: quilibet praesumitur bonus, donec probetur contrarium. Dies ſah ſchon der Römiſche Geſetzgeber ein, geſchweige der Chriſt. So lange du vermutheſt, es ſei Einer ein Schelm, ſo iſt dieſe Vermuthung eine Unterlaſſung deſſen, was du ſeiner Perſon ſchuldig biſt; es kömmt dieſe Vermuthung aus dem Mißtrauen gegen jeden andern, welches zunächſt ſeinen Grund hat in dem Mißtrauen eines jeden gegen ſich ſelbſt. Wer andern nicht traut, traut ſich ſelbſt nichts Gutes zu. Wo aber der Unterſchied in der Perſonalität ein wirklicher wird, nicht alſo bei der bloßen Möglichkeit bleibt, da verhält es ſich anders mit der Achtung und Liebe.

3) In ihren freien Willenshandlungen beweiſen ſich die Menſchen, einer dem Andern, wie jeder von ihnen von dieſen Handlungen Kunde erhält, als wirkliche Perſonen. In dieſen Willensakten alſo iſt ihr perſönlicher Unterſchied von einander nicht mehr blos jener mögliche, ſondern ein wirklicher. Jeder hat jeden ſich als eine wirkliche Perſon gegenüber. Entweder nun ſind jene Handlungen den Pflichten, die dem Handelnden obliegen, gemäß, oder zuwider, das eine wie das andere durch den freien Willen des Handelnden ſelbſt; und ſo ſind die Menſchen ſelbſt in ihren Worten und Werken entweder gerecht oder ſchlecht, edel oder verrucht. Worin bethätigt ſich denn nun in dieſem wirklichen perſönlichen Unterſchied die Achtung aller vor einander als Liebe derſelben zu einander? Das iſt die Frage, die ſich beantwortet distinguendo:

α) es können die dem Geſetze, dem Rechte und der Pflicht ganz angemeſſenen Worte und Werke eines Menſchen von andern ſo erklärt und beurtheilt werden, als habe der eine unter ihnen die ſchlechteſte Abſicht gehabt; alles, auch das Edelſte und Beſte kann von Mißtrauiſchen, Neidiſchen und Begehrlichen aus ſchlechten Abſichten erklärt werden. „Die Handlung und Rede freilich iſt geſetzmäßig; aber was wollte er damit, ſich, ſeine Ehre oder was ſonſt?“ So iſt das Urtheilen der Menſchen über einander, was ihre Handlungen angeht, kein Urtheilen aus der Achtung vor einander, ſo urtheilt die Liebe nicht. Sie iſt ein Unterlaſſen jedes Verdachtes und Argwohns gegen den andern, was ſeine Handlungen und ſeinen ganzen Charakter betrifft. Sprichwort: „Es ſucht keiner den andern hinter dem Ofen, der nicht ſelbſt dahinter geſeſſen hat.“ Aber

β) wenn die That dem Geſetz geradezu entgegengeſetzt iſt, wenn ſie Laſter iſt, — wie verhält ſich dann der den Handelnden Kennende, Beurtheilende zu dem Laſterhaften? In dem Weſen der Achtung und Liebe iſt enthalten, daß das Laſter nicht geachtet und geliebt werde; aber muß dann, obſchon das Laſter verächtlich iſt, auch der Laſterhafte verachtet und gehaßt werden? Nein! das Laſter hier geht den an, deſſen Laſter es iſt, und der mit ihm ſich in ſeiner Perſonalität verletzt hat.

Wie verhält ſich denn nun die Liebe negativ gegen den Laſterhaften? So, daß er in ſeiner Perſonalität, ſo tief er ſie auch verletzt habe, immer noch geachtet wird als perſönliches Weſen, worin er dem Tugendhaften gleich iſt; und dieſe Achtung bethätigt ſich als Liebe negativ ſo und dadurch, daß er nicht verhöhnt, nicht der öffentlichen Schmach und Schande dergeſtalt preisgegeben wird, daß es ihm unmöglich wird, wieder zu Achtung und Ehre zu kommen. Hier heißt es an jeden: dem Laſterhaften gegenüber unterlaſſe Alles, wodurch er veranlaßt werden könnte, noch tiefer zu ſinken in Laſterhaftigkeit. Das will die Liebe. In dieſem Moment geht ſie alſo das Verhältniß eines jeden gegen ihn ſelbſt an. Aber wie

γ) wenn es ein Vergehen gegen einen andern oder gar gegen den Staat, gegen das Gemeinweſen, wenn es ein Verbrechen iſt. Der Verbrecher, ſei er Dieb, Räuber, Mörder, ſteht noch tiefer unter ſich ſelbſt in ſeiner Perſonalität, wie der blos Laſterhafte, der nur ſich verletzt hat in ſeiner Perſonalität; denn der Verbrecher hat neben der ſeinigen noch die eines andern verletzt. Kann ſchon das Laſter, die Sünde nicht geachtet werden an ſich außer vom Sünder ſelbſt, ſo iſt dies noch weniger möglich beim Verbrechen. Aber das Verbrechen verachten, haſſen, in welcher Geſtalt es erſcheine, iſt etwas anderes, als den Verbrecher verachten; jenes will das Geſetz und die Liebe, aber dieſes nicht. Daher auch in einem Volke, deſſen bürgerliches Geſetz zugleich das Geſetz der Liebe iſt, der Verbrecher unter den Schutz des Geſetzes geſtellt iſt, ſobald man ſeiner habhaft iſt. Des Geſetzes Macht ſorgt, daß Niemand am Verbrecher ſich vergreife. Aber durch das Vergehen oder Verbrechen iſt gleichwohl in jenem Verhältniſſe deſſen, der ein Verbrechen begangen, zu den andern die Perſonalität dieſer andern verletzt, und dieſe Verletzung kann nimmermehr ſittlich gleichgültig ſein und bleiben. Iſt einer unmittelbar von dem andern mit Vorbedacht an ſeinem Leibe, an ſeiner Ehre verletzt, ſo iſt er hiermit nicht blos in ſeiner Individualität, ſondern in ſeiner Perſonalität angegriffen, und dem Angriff ſteht nur die feige Memme nicht entgegen. Alſo die Verletzung wirft er gerade auf den, der ihn beleidigt hat, er rächt ſich, Schlag auf Schlag, Schimpf gegen Schimpf. Aber in dieſer Rache überläßt ſich der Beleidigte ſeinem Affekte des Zorns, Ingrimms oder gar ſeiner Leidenſchaft, und ſo iſt die Leidenſchaft über die verletzte Perſonalität ſelbſt eine Verletzung der eigenen Perſonalität. Der Menſch verfährt hier wie ein Thier; das ſich Rächen der Menſchen alſo iſt eben kein Beweis von Freiheit und Verſtand und Beſonnenheit, ſondern von Beſtialität. „Rächet euch nicht ſelbſt, — die Rache iſt mein ſpricht der Herr.“ Röm. 12, 19. Deuteron. 32, 35. Aber ungerügt kann doch die Verletzung nicht bleiben, ohne daß die Perſonalität, das Geſetz und die

Pflicht darunter leide, und doch ſoll die Rache nicht ſein! Was tritt aber an ihre Stelle? Die Strafe. Die Strafe wird verfügt nicht von dem, der durch die Miſſethat eines andern verletzt worden iſt, ſondern durch einen dritten zwiſchen dem Verbrecher und dem Verletzten, durch den, der nicht verletzt iſt, alſo keinen Grund zur Rache hat, welcher die Strafe erklärt und vollzieht. In dieſem Prozeß, dem Strafprozeß iſt die Achtung der Menſchen gegen den Sträſling gehalten; er wird nicht vor gepflogener Unterſuchung, nicht vor dem Urtheil gequält und mißhandelt. Das Geſetz der Liebe hat die Tortur abgeſchafft. Aber was wird mit der Strafe bezweckt? Denn das, daß die Verletzung der Perſon durch das Verbrechen mittelſt der Strafe gerügt wird, das iſt doch noch nicht der Zweck der Strafe. Die Criminalgeſetzgebung thäte ſehr wohl, in die Schule der theologiſchen Moral zu gehen. Bei dem Criminalrecht iſt's noch immer, als wäre die chriſtliche Liebe nicht in der Welt. Die Juriſten ſagen, Zweck der Strafe iſt die Beſſerung des Verbrechers, er bekömmt durch die Strafe, da andere Lectionen nichts helfen, eine Lection des Prangers, der Leibesſtrafe u. ſ. w., was er ſich zu Gemüthe ziehen ſoll. Hat er die Strafe, ſo ſoll er ſich hüthen vor dem zweiten Mal. So wäre die Strafe alſo ein Correctionsmittel. Wenn Kinder ihrer Unarten wegen gezüchtigt werden bis dahin, wo ſie keine Kinder mehr ſind, ſo iſt die Züchtigung allerdings ein Correctionsmittel. Wo aber die Strafe dem Verbrechen folgt, kann ſie nicht die Correction des Verbrechers wollen; denn wer hat das Recht, einen Mündiggewordenen, den Menſchen in ſeiner wirklichen Perſönlichkeit zu beſſern? Woher käme dem Staate ſelbſt das Recht, ſeine Bürger beſſern zu wollen? dies iſt ihre Sache in ihrer Freiheit. Solch' ein Strafzweck wäre Mechanismus, wie bei den Löwen u. ſ. w., die hungern müſſen, bis ſie zahm werden. Und doch argumentiren beſonders aus dieſem Grunde in neuerer Zeit die Herrn, die gegen die Todesſtrafe ſich erklären: „iſt dem Verbrecher das Leben genommen, ſo kann er ſich nicht mehr beſſern.“ Oder, wie andere meinen: iſt nicht die Beſſerung des Verbrechers, ſo iſt doch die Abſchreckung anderer von gleichen Verbrechen Zweck der Strafe. Da heißt's dann weiter, die Strafe muß öffentlich vollzogen werden, nicht insgeheim; ſie muß im ganzen Lande publicirt werden; der Dieb muß an den Pranger, muß öffentlich durch die Stadt gepeitſcht werden u. ſ. w. Wenn der Galgen daſteht, ſo ſollen die Andern ſich ihn zu Herzen nehmen.“ — Aber was kann eine Strafe abſchrecken? Nur die feige Memme läßt ſich ſchrecken, der Beherzte und Muthige nicht. Dieſer Strafzweck würde alſo nicht erreicht oder doch mit mehr Nachtheil als Vortheil. Zudem iſt der Verbrecher immer noch ein Gegenſtand der Achtung und Liebe. In ſeiner Perſonalität aber iſt er ſich ſelbſt Zweck; daher kann kein anderer ihn lediglich zum Mittel machen für ſeine Zwecke, keiner darf ihn zum Mittel herunterſetzen. Bei einem ſolchen Strafzweck alſo iſt das Strafgeſetz aus dem Gebiete der Sittlichkeit und Freiheit heraus ganz in's Gebiet des Sinnlichen und Nützlichen geſteckt; der Menſch wird benutzt als Verbrecher in ſeiner Perſönlichkeit, er werde am Leben geſtraft oder um's Leben gebracht. Daß der Arzt den Cadaver eines Menſchen benutzt, beſteht mit der Achtung und Liebe; denn der Kadaver iſt die übriggebliebene Hülle oder Hülſe der Perſonalität. Mit einem Knochen kann jeder beginnen, was er will, aber nicht mit einem lebenden Menſchen in ſeiner Perſönlichkeit. Da ſagt die Liebe, unterlaß' dergleichen Strafen, die die Menſchheit nur entwürdigen. Ein andrer Zweck der Strafe, ſagt man, ſei die Vergeltung, und die Juriſten haben ſelbſt ein Recht der Vergeltung anerkannt, nemlich das von ihnen ſo genannte jus talionis. In der Franzöſiſchen Kammer war vor einiger Zeit bei der Verhandlung über die Todesſtrafe Folgendes bemerkt worden: wer geſtohlen hat, muß wieder beſtohlen werden nach der Vergeltungstheorie, wer gelogen hat, muß wieder belogen werden, wer getödtet hat, muß wieder getödtet werden. So käme der Menſch nie aus dem Verbrechen heraus. Aber ſo kraß und platt hat auch der Deutſche nie die Vergeltung verſtanden. Hat einer den andern in ſeinem Rechte gekränkt, ſo iſt der andere dazu befugt, und berechtigt, daß das ihm angethane Unrecht wieder gut gemacht werde, mithin daß er in ſeinem Rechte wieder hergeſtellt werde, ut restituatur in integrum; insbeſondere alſo z. B., daß, wenn einer an ſeiner Ehre gekränkt worden, der Ehrenſchänder zum Wiederruf gebracht werde, daß, wenn er beraubt wurde, der Räuber das Geraubte reſtituire. Dies wäre die Vergeltung durch den Beleidiger. Aber es iſt nicht in allen Fällen der ſogenannte Schadenerſatz möglich, daß alſo der von andern in ſeinem Rechte Verletzte wieder zu ſeinem Rechte gelange, non datur restitutio in integrum; — und der ſchreiendſte Fall iſt da, wo einer den andern todtgeſchlagen hat. (Gewöhnlich wird non datur restitutio in integrum gebraucht von der Nothzüchtigung des Weibes.) Der Verläumdete hat auch ſchwer, wieder loszukommen, calumniare audacter, semper aliquid haeret. Wie verhält ſich da, wo keine Wiederherſtellung des Rechtes möglich iſt, die Liebe? Sie thut auf das Recht Verzicht. Die Familie des Gemordeten, wenn ſie eine chriſtliche, liebende iſt, trägt es dem Mörder nicht nach, ſie beſteht nicht darauf, ihn zu tödten. So dringt die Liebe in allen jenen Fällen, wo die Wiederherſtellung des Rechtes unmöglich iſt, nicht auf Wiedervergeltung. Aber indem das Recht eines andern verletzt worden, hat der Verletzende ſich eines Verbrechens ſchuldig gemacht, ſei es Verläumdung oder Mord; das laſtet auf ihm. Sein Gewiſſen mag betäubt, todt ſein, das Verbrechen laſtet auf ihm. Das Gewiſſen kann erwachen; er muß in ſich ſelbſt den Verbrecher ſehen. So lange das Verbrechen auf ihm laſtet, iſt er ein Verworfener. Was iſt hier nun Zweck der Strafe? Antwort:

von dem, der ein Verbrechen begangen hat, das Verbrechen wegzunehmen, ihn zu verſöhnen mit dem Geſetz und dem Recht. Das, was er zu leiden hat, für das, was er verbrochen hat, iſt das Heilmittel für die Wunde der durch ihn verletzten Perſönlichkeit. Dann wird das begangene Unrecht an dem, der es beging, um ſeinetwillen vergolten und ſo iſt die Strafe die ihn den Sklaven des Verbrechens wieder freimachende. Hat er ſie mit der Ueberzeugung empfangen, ſie verdient zu haben, ſo iſt die Wunde, die der Geiſt durch ein Verbrechen ſich geſchlagen hat, geheilt ohne Narbe nachzulaſſen. So lang der Dieb, der Mörder noch ungeſtraft herumgeht, hat jeder das Recht, zu ſagen: er iſt ein Dieb, iſt ein Mörder; hängt er am Galgen, war er im Zuchthaus, ſo iſt Alles abgethan. Nach dieſem Verhältniß, gemäß dem Zweck, den die Strafe für den Verbrecher hat, wo ſie ſelbſt aus der Liebe kömmt, nicht aus der Rache, muß die Strafe ſelbſt der That adäquat ſeyn. Die Tödtung deiner des Mörders iſt deine Heilung.

Gewöhnlich iſt der Menſch feig und hängt am Leben, und aus dieſer Feigheit kömmt alles Raiſonniren gegen die Todesſtrafe und die Abſicht, ſie abzuſchaffen.

Der Liebe in der negativen Beziehung gedenket die heilige Schrift Matth. 5, 21 — 26. 1. Petr. 5, 5. Jak. 4, 6.

II. Das Poſitive der Liebe.

Schon in ſeiner blos möglichen, vielmehr noch in ſeiner wirklichen Perſönlichkeit iſt der Menſch an ſich vernünftig und frei. So wie er zu exiſtiren anfängt, iſt er ſeiner Möglichkeit nach perſönliches Subject und hiermit eben der Möglichkeit nach in Anſehung ſeines Weſens, welches die Intelligenz iſt, vernünftig und in Anſehung eben deſſelben, das der Wille iſt, frei. Durch die Intelligenz ſteht er noch dem Thiere nach im Sehen, Hören, Schmecken u. ſ. w., und ebenſo in Anſehung des Triebes und Inſtinkts. Aber die Vernunft der Intelligenz und die Freiheit des Willens hebt die Verwandtſchaft mit dem

Thiere auf, und erſt in ſeiner Vernunft und Freiheit iſt er, wenn auch vorerſt nur der Möglichkeit nach, perſönliches Weſen. Perſonalität und Animalität ſind ſo geſchieden, und das an ſich vernünftig und frei ſein iſt der urſprüngliche Adel des Menſchen und ſein Unterſchied von der Erde u. ſ. w. Was der Menſch an ſich iſt — edel, das vermag er für ſich zu werden. Edel biſt du, — veredle dich. Dies der Schluß der Lehre von den Selbſtpflichten.

Das Poſitive nun der menſchlichen oder chriſtlichen Nächſtenliebe beſteht, indem ſie ſelbſt die ſich bethätigende Achtung der Menſchen vor einander iſt, darin, daß keiner den andern durch ein Einwirken auf ihn veredlen kann; bewirken kann der Menſch nicht, ſo ſehr er die Menſchen achte und liebe, daß ſie, deren jeder für ſich vernünftig und frei ſein kann, auch wirklich vernünftig und frei werden. Ihr Volksredner könnt nicht machen, daß das Volk frei werde; denn keine Macht im Himmel und auf Erden kann den Menſchen dahin bringen, daß er frei werde. Ihr ſagt wohl: man müſſe dahin arbeiten, daß das Volk vernünftig und frei werde. Arbeitet nur zuerſt an euch, das andere wird ſich von ſelbſt finden. Einen wilden Oehlbaum, einen Kirſchenſtamm kannſt du veredlen direkt durch Einwirken, — die erbärmlichen Haidſchnucken in der Lüneburger Haide kannſt du veredlen; aber du kannſt keinem Menſchen von deiner Vernunft und Freiheit ein Reis oder Auge einpfropfen, damit er zu deinem Geiſtesadel komme. Das Veredlen durch das Wirken des einen auf die andern, als müßten dieſe durchaus liberal und rational werden, wäre ein Dreſſiren, ein Serviliſiren. Das Thun der Menſchen für einander in Anſehung ihres urſprünglichen Geiſtesadels iſt als das Thun der Liebe ein bloßes Veranlaſſen, kein Wirken und Bewirken; alſo ein Thun nicht des einen allein für den andern und in ihm, ſondern zugleich ein Thun dieſes andern, — das Veranlaſſen iſt kein einſeitiges, ſondern ein gegenſeitiges Thun, beide ſind mit einander thätig. Durch die Liebe zu einander lediglich und allein werden die Menſchen gegenſeitig von einander zur wirklichen Vernunft und Freiheit gebracht, ſo daß jeder nur die Anregung von andern erhält, ſich ſelbſt zum Vernünftigen und Freien zu machen. Dieſe Veranlaſſung als jene Anregung iſt dreifacher Art:

1) durch das, was jeder für ſich thut, veredelt er ſich ſelbſt; durch das, was er gegen ſich thut, entwürdigt er ſich ſelbſt.

Was er für ſich thut, iſt die Erfüllung jeder Pflicht, die er gegen ſich hat. Hier greift das erſte Hauptſtück ein: aufrichtig, wahrhaftig, neidlos, ohne Leidenſchaft iſt er für ſich thätig, — da wird er ein edler Menſch. Was er gegen ſich thut, iſt jedes einer jeden Tugend entgegengeſetztes Laſter; ſo iſt er der Niederträchtige, Schlemmer u. ſ. w. Das, was jeder für ſich thut, thut er für andere, — das, was er gegen ſich thut, thut er indirect gegen andere; und ſo kann es kaum fehlen, daß der ſich Veredelnde hierdurch allen denen, die ihn kennen lernen, Veranlaſſung gibt, ſich gleicherweiſe zu veredeln. So iſt die Liebe poſitiv Veranlaſſung durch das Beiſpiel, das der ſittlich ſich bildende Menſch gibt, für die Veredlung des andern, wie ihr Gegentheil, die Gleichgültigkeit, Liebloſigkeit u. ſ. w., auch die andern dazu veranlaſſen kann. „Schlechte Geſellſchaft verdirbt gute Sitten.“ Je höher einer in der menſchlichen Geſellſchaft ſteht, durch Amt, Genialität, Kunſt, um ſo leichter wird er auf ſeiner Höhe von denen in der Ebene wahrgenommen, um ſo leichter kann er die Veredlung oder Verſchlechterung der anderen veranlaſſen. Carl Friedrich, Heinrich IV., — Ludwig XIV. u. XV. Dabei iſt aber nicht zu vergeſſen, daß der Zweck des Menſchen in der redlichen Erfüllung ſeiner Pflichten nicht der iſt, anderen ein gutes Beiſpiel zugeben; das wäre der Zweck eines eingebildeten Thoren. Der vernünftige Zweck iſt dies nicht; ſondern dies folgt von ſelbſt ohne ſein Bezwecken, daß dieſer Charakter die andern veranlaßt zu gleichem. **Reſultat:** An der ſittlichen Energie und Kraft des einen richtet ſich die moraliſche Schwäche des andern auf, wie an dem Palmbaum die Rebe, die ohne ihn am Boden dahinkröche, die er aber doch nicht hinzieht, ſondern die ſich ſelbſt an ihm hinaufrankt. Mit der Beiſpielgeberei geht's leicht auf Heuchelei hin.

2) Das, was einer nicht gegen, ſondern für ſich thut, thut er für die andern auf die unten betrachtete Weiſe. Was er nun für die andern thut in der Achtung und Liebe zu ihnen directer Weiſe, das thut er indirect für ſich. Veranlaſſend, daß ihre Perſönlichkeit gefördert werde und für ſie thätig, fördert er hiermit ſeine eigene Perſönlichkeit. Dabei kömmt es auf die beiden Elemente der Perſönlichkeit an zur Entwicklung und Beſtimmung des eben Geſagten; alſo iſt zu reflectiren

a) auf die **Vernunft,**

daß der Menſch, der an ſich vernünftig iſt, für ſich wirklich vernünftig werde, hat ein Hinderniß am Irrthum und an der Unwiſſenheit, dann in Folge davon am Aberglauben und Unglauben, an beiden — sensu latiori. Der Aberglaube iſt in Anſehung natürlicher Dinge, in Anſehung der ſocialen Verhältniſſe der Menſchen und beſonders als kirchlicher in Anſehung der Religion widernatürlich. Ebenſo iſt der Unglaube jener dreifache in Anſehung der Natur, des Staats und der Religion. Dieſem Hinderniß vom Irrthum an bis zum Unglauben hin entgegenarbeiten iſt ſo viel, als veranlaſſen, daß die Menſchen, die im Irrthum bis zum Unglauben befangen ſind, ſich ſelbſt davon losmachen, zur Erkenntniß und zum Glauben gelangen. Es iſt ein innerer Widerſpruch, daß die Vernunft im Dienſte der Unvernunft ſtehe. Sie ſteht aber in dieſem Dienſte, ſo lange Irrthum und Unwiſſenheit, Aberglauben und Unglauben Gewalt über ſie haben. Die Liebe von der Menſchenachtung aus klärt auf; ſie iſt das die Welt aufklärende Princip, die wahre Sonne des Geiſtes, und weſſen Liebe ſie iſt, der ſetzt, was er an Kraft, Erkenntniß, Fähigkeit und Tüchtigkeit hat, daran, daß jedes Hinderniß gehoben werde. Er kann nicht gewaltſam es wegſchaffen, nur lehrend und auf Erkenntniß und Wahrheit bedacht, ſo daß die, welche hören und ſich belehren laſſen, ſelbſt das Hinderniß wegſchaffen. Schon in dem erſten Punkte iſt die Pflicht der Liebe eine bedingte, wie überhaupt, wo die Pflicht poſitiv iſt, ſie nur hypothetiſche, nicht kategoriſche Pflicht ſein kann. In dieſem zweiten Punkte iſt ſie es noch mehr. Im erſten Punkte iſt die Hypotheſis, daß das ſittliche Thun des einen von dem andern anerkannt werde; dieſe Anerkennung kann er nicht bewirken. Im zweiten Punkte iſt die Bedingung die, daß er einen Wirkungskreis habe, worin er ſich für die Aufklärung u. ſ. w. wirkſam beweiſen kann, und daß er ſelbſt, indem er das Werkzeug der aufklärenden Liebe iſt, in irgend einem Grade der Aufgeklärte ſei. So waren alle wahrhaft Aufklärenden liebevoll, von Paulus bis Luther. Die Wirkſamkeit für jenen Zweck der Aufklärung war durch außerordentliche Umſtände bedingt. Gegen die Sklaverei ſelbſt zog Paulus nicht los; er war darin durch ſeine Verhältniſſe beſchränkt d. i. eingeengt. Dies iſt auch der Punkt, wo im Belehren der Menſchen, während jedes Hinderniß zu heben bezweckt wird, doch Rückſicht zu nehmen iſt auf ihre Vorurtheile, ſofern an das Vorurtheil eine Wahrheit geknüpft iſt, und der Belehrende durch directen Angriff des Vorurtheils auch die Wahrheit angriffe. Aber das im Aufklären der andern ihre Vorurtheile Schonen und das ſich ihren Vorurtheilen Accommodiren iſt zweierlei. In der Accommodation iſt Heuchelei; dort Schonung. Im Accommodiren denkt einer anders, als er ſpricht; bei jener Schonung nicht, — er läßt ſie fühlen, ſie ſeien noch nicht ſtark genug, die Wahrheit rein und für ſich zu betrachten.

Das andere Element der Perſonalität iſt

b) die Freiheit.

Es widerſpricht ſich eben ſo innerlich hier, wie dort, daß die Freiheit der Willkür, der freie Wille des Menſchen der bloſen äußeren Macht und Gewalt unterworfen ſei. Aber eben in der Sklaverei, Leibeigenſchaft u. ſ. w. waltet dieſer Widerſpruch. Darin ſteht der Menſch mit ſeiner Perſönlichkeit, was ſeine Willensfreiheit angeht, als der eine unter der Willkür, Macht und Gewalt des andern, der über ihn als über eine Sache diſponirt. Es iſt die Liebe, welche der Menſchheit dieſe Feſſeln der Sklaverei abnimmt, aber ſelbſt nicht gewaltſamer Weiſe. So wäre die Gewalt der Liebe auch eine dem Menſchen angethane, und die Befreiung von der Willkür und äußeren Macht eine Unterwerfung unter die Herrin Liebe; die Sklaven hätten alſo nur die Herrſchaft gewechſelt, frei wären ſie nicht geworden. Das Mittel, wodurch die Kette der Knechtſchaft gelöſt werden kann von der Liebe, iſt einzig die Erkenntniß; ſie veranlaßt — das iſt ihr Thun — daß die Menſchen zur Wahrheit gelangen. Sind ſie dahin gekommen, ſo ſprengen ſie ſelbſt die Ketten oder nehmen ſich dieſelben ab. Ev. Joh. 8, 32. „Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen.“ Wenn nun geſagt wird in politiſcher Beziehung, die als wahrhaft politiſche auch eine ethiſche iſt: ein Volk ſei noch nicht reif für die Freiheit, ſo kann der vernünftige Sinn ſolcher Rede nur der ſein: einzelne unter dem Volke möchten wohl die Vernünftigen wirklich ſein, das Wahre erkennen, aber das Volk in der Totalität ſei noch weit davon entfernt; und folglich bleibt und muß es bleiben mehr oder weniger einer äußerlichen Gewalt und Willkür unterworfen in jenem Widerſpruch. Direct kann die Liebe auf veranlaſſende Weiſe thätig ſein, um den Widerſpruch zu heben, aber unter der Bedingung, daß die Fähigkeit der andern da ſei, hier mitzuwirken. Das Thun der Liebe iſt nur ein Mitthun. Z. B. wenn ein Fürſt, wie Karl Friedrich, in ſeinem

Lande die Leibeigenſchaft aufhob, ſo war der Grund die chriſtliche Liebe und die Einſicht, ſein Volk ſei aufgeklärt genug, ſelbſt mitzuwirken für dieſe äußere Freiheit. Seit **Katharina II.** und beſonders unter **Alexander** hat man auch in Rußland Verſuche gemacht, daß der Ruſſiſche Adel geſtimmt werde zur Aufhebung der Leibeigenſchaft, aber unter den eigentlichen Ruſſen nur mit wenig Erfolg. Sie ſind noch nicht reif für die Freiheit. Noch iſt eine Wirkſamkeit der Liebe für dieſen Punkt zur Löſung der Sklavenkette zu beachten, welche aber nur auf einzelne Individuen geht, die aus freien Ländern oder Völkern durch irgend ein Mißgeſchick in fremde Sklaverei gerathen ſind. So ſind in der katholiſchen Kirche aus dieſem oder jenem Orden, den Franciscanern, Dominicanern, bei den Proteſtanten manche Miſſionäre beſtimmt, Geld zu ſammeln im weſtlichen Europa, um die Sklaven in Tunis, Tripolis loszukaufen, wenn es auch aus einer mit Aberglauben verſetzten Liebe kömmt. So etwas hätte dem Heidenthum nimmermehr einfallen können, das die Sklaverei in ſeinem Schooße trug. Es fehlte dort an Achtung des Menſchen als Menſchen, nicht an der des Römer vor dem Römer u. ſ. w.

Dies das directe Thun.

Indirect ſo:

„Fördere nach deinen Kräften und Verhältniſſen die Erkenntniß der Menſchen von ihrer Freiheit, vom Geſetz, unter dem die Freiheit ſteht, — du förderſt damit die Freiheit ſelber."

Das that das Chriſtenthum von Anfang, das thut es noch. Endlich

3) Was einer — beide Punkte ziehen ſich zuſammen — in der Achtung und Liebe für ſich thut, thut er für die andern, und gleichermaßen was er in ebendenſelben thut für die andern, thut er für ſich. Die Förderung alſo der Perſönlichkeit durch die Liebe als ein veranlaſſendes Thun iſt von allen einzelnen und particularen Beziehungen ganz unabhängig. Je vernünf-

tiger und freier durch deine Beſtrebungen die andern werden, deſto vernünftiger und freier wirſt du, und eben ſo umgekehrt. Solchermaßen aber ſind die in der Selbſtachtung gegründete Selbſtliebe des Menſchen und die in der Achtung anderer gegründete Nächſtenliebe an und für ſich unzertrennlich, ja identiſch mit einander. Dies hat der Dichter Pope in ſeinen „Verſuchen über die Menſchen" kurz und treffend ausgeſprochen: „Wahrhafte Selbſtliebe und Socialliebe iſt ein und daſſelbe." Und dies iſt auch der Sinn des Alt- und Neuteſtamentlichen Gebotes: „Liebe deinen Nächſten wie dich ſelbſt" Die hierher gehörenden Stellen des Neuen Teſtaments ſind: 1. Pet. 2, 17. Röm. 12, 14. Phil. 2, 3. und 1. Cor. 13, 1 — 13.

Das ganze klaſſiſche Alterthum, die ganze alte Philoſophie enthält keine Stelle vergleichbar mit dieſem Capitel.

In ihrem Weſen und in ihrer Grundbeſtimmung iſt nun die Liebe begriffen. Sie und ihr Begriff gehen nun durch alle ferneren Verhältniſſe durch. Bis hieher ging die Unterſuchung blos die Pflicht an in Anſehung der Perſönlichkeit als ſolcher, der abſtracten Perſönlichkeit, mit Bezug auf deren Elemente. Von allem andern iſt bisher abſtrahirt, nur daß Beiſpielsweiſe Vorgriffe geſchehen mußten; denn im Abſtracten hält ſich die Perſon nicht, und die Pflicht muß in Anſehung ihrer zum Concreten greifen.

Zu Anfang des Capitels von der Socialpflicht hieß es, die Pflicht gehe

1) die Perſon in abstracto an;

2) ebendieſelbe, wie ſie bedingt ſei (die Bedingungen vermitteln das Abſtracte mit dem Concreten); daher dann

3) die concrete Perſönlichkeit.

II. Die Pflicht angehend die Bedingungen der Perſönlichkeit.

§. 28.

Eintheilung.

Die Perſon im Daſein, wie ſie alſo nicht blos gedacht wird, hat

a) ein Verhältniß zu ihr ſelbſt. Daſſelbe iſt ein inneres. Die Bedingungen der Perſönlichkeit in dieſem inneren Verhältniſſe können ſelbſt innere Bedingungen heißen und ſind

1) Das Leben. Die Perſönlichkeit iſt durch Vitalität bedingt, und ſo hat der Menſch gegen den Menſchen eine Pflicht, die das Leben deſſelben angeht, die Pflicht der Bewahrung des Lebens. Die zweite Bedingung für die Perſonalität iſt das Mittel zur Erhaltung des Lebens, alſo

2) Das, wovon der Menſch lebt und zu leben vermag. Wie das Leben des Menſchen ſein eigen iſt, ſo auch kann er ſich das zu eigen machen, mittelſt deſſen er ſich das Leben erhält. Die Mittel ſind oder werden Eigenthum. Dies die Pflicht des Menſchen gegen den Menſchen angehend ſein Eigenthum. Das Leben iſt aber ſein eigen und Mittel für daſſelbe macht er ſich zu eigen

3) kraft ſeines Verſtandes, kraft der Intelligenz. Vermöge ihrer iſt die Vitalität eine Bedingung der Perſonalität, und ſo hat der Menſch eine Pflicht gegen den Menſchen angehend den Verſtand deſſelben.

Das Verhältniß der Perſon im Daſein iſt

b) neben jenem Verhältniß zu ihr ſelbſt ein Verhältniß zu anderen außer ihr, ein äußeres Verhältniß, und die Bedingungen der Perſonalität in dieſem äußeren Verhältniſſe können äußere Bedingungen heißen. Sie ſind

1) die im Allgemeinen nothwendigen, aber im Aeußeren zufälligen Mangel, Trübſal, Armuth und daneben Reich-

thum, Geſundheit, Ueberfluß ſind im Allgemeinen nothwendig. Proverb. 22, 2. „Arme und Reiche müſſen untereinander ſein, denn der Herr hat ſie alle gemacht.“ Nun aber, daß du reich biſt und ich arm bin, iſt im Einzelnen zufällig. Wer der Armuth helfen kann, iſt dazu verpflichtet. Noth und Hülfe ſind hier mit Beziehung auf die Perſonalität der Gegenſtand einer Pflicht — das Wohlwollen, Wohlthun. Eben jene Bedingungen ſind

2) im Allgemeinen zufällige, aber im Einzelnen leider nothwendige durch den Willen des Menſchen, wie er ſich entweder dem Geſetz und Recht gemäß oder zuwider beſtimmt bei jedem Entſchluß, jeder That. So iſt es wahrlich im Allgemeinen nicht nothwendig, daß es Ehrliche und Schurken, Freunde und Feinde gebe, wohl aber, daß es Reiche und Arme gebe; aber im Einzelnen iſt es nothwendig. Im Allgemeinen iſt's nicht wahr, aber im Einzelnen iſt's nothwendig. Hier hat die Pflicht beſonders die Beziehung auf jenes im Allgemeinen Zufällige, im Einzelnen Nothwendige, z. B. als die Freundſchaft im Gegenſatz gegen die Feindſchaft. Endlich

3) die Bedingungen ſind im Allgemeinen und im Einzelnen gleich nothwendig; ſo z. B. die Blutsverwandtſchaft im Unterſchied von der Freundſchaft. Blutsfreunde muß es geben, wenn es auch keine Freundſchaft gibt. Das größte Unglück für den Menſchen wäre das, wenn er nicht die geringſte Kunde von Vater und Mutter hätte, ſchlechterdings aus allen Bluts- und Familienverhältniſſen herausgeriſſen wäre. Man vergleiche Jean Paul's „Bettler“; er iſt wie in die Geſellſchaft hineingeſchneit, er iſt ohne allen genetiſchen Zuſammenhang. Dies alſo die Familie. Dann nationale Verwandtſchaft im Beſondern; auch hier iſt noch ein genetiſches Verhältniß natio von natus, nascor. Wie die Familien im Einzelnen und endlich wie die Mitglieder eines Volkes in einem allgemeinen Verhältniß ſtehen, ſo ſtehen die Menſchen als ſolche zu einander in einem ſolchen Verhältniſſe, das im Allgemeinen und Ein-

zelnen nothwendig iſt. Hierauf geht zuletzt die Socialpflicht in Anſehung der Bedingungen der Perſönlichkeit. Damit hebt dann die dritte Unterſuchung mit Bezug auf die concrete Perſönlichkeit an.

§. 29.

Die Bewahrung des Lebens.

Das Leben, das dieſe Pflicht zu ihrem Gegenſtande hat, hat in ſich die Beſtimmtheit des freien Willens, es iſt kein willenloſes Leben. Als willenloſes wäre es das blos animaliſche und geht als ſolches die Sittenlehre nichts an, wenn ſie ſich nicht der Sentimentalität oder Schwärmerei hingibt. Das Thier zu martern iſt dem Menſchen, der dadurch roh ſich zeigt, verboten, es aber zu tödten nicht. An dem Leben, wie es das des Menſchen iſt in jener Beſtimmtheit, hat der Menſch das Werkzeug für ſeinen freien Willen zur Verwirklichung deſſen, was er will, zur Realiſirung ſeines Zwecks; und auf das Leben als dies Werkzeug für den Menſchen geht die Pflicht eines jeden gegen jeden, wo es deſſen Leben gilt. Die Pflicht ſelbſt hat zu ihrem nächſten Grund die Pflicht gegen die Perſönlichkeit abſtract als ſolche. Vgl. §. 26.

In der Perſönlichkeit eines jeden iſt die Pflicht eines jeden gegen ihn, was ſein Leben betrifft, gegründet. Ihr Ausdruck kann etwa der ſein: enthalte dich einerſeits eines jeden Angriffs auf das Leben des andern; andererſeits: halte jeden auf das Leben eines andern gemachten Angriff, wo du kannſt, von ihm ab. So wird das Leben bewahrt, dadurch, daß er ſich ſelbſt enthält der Angriffe auf daſſelbe und daß er den Angriff anderer darauf von ihm abhält. Jenes iſt das Negative, dieſes das Poſitive der Pflicht.

Der Begriff entwickelt ſich durch Reflexion auf beide Seiten:

1) Das Negative derſelben. Der bibliſche Ausdruck der

Pflicht in dieſer Negativität iſt der bekannte: „du ſollſt nicht tödten," ſo wie der; „wer Menſchenblut vergießt, deß Blut ſoll wieder vergoſſen werden." Das Blut überhaupt iſt, mit Schelling zu reden, in einem Symbole der lar tutelaris des Lebens; verläßt dieſer Gott das Leben, iſt alles Blut vergoſſen, ſo iſt das Leben verſchwunden. Daher dort, wo es das menſchliche Leben iſt, beim Anblick des Menſchenblutes den Menſchen ein moraliſcher Schauder befällt; freilich nicht ſo den Tiger und den Kannibalen. Jenes Gefühl iſt der Ausdruck der Negativität der Pflicht. Daher weiter, daß dort, wo im Geſchäft z. B. des Metzgers thieriſches Blut vergoſſen wird, ſo daß der lar tutelaris des Lebens das Thier verläßt, ſolche Leute, wenn ſie nicht chriſtlich gebildet, roh und barbariſch ſind. Der rohe plumpe Metzgergeſelle ſticht ebenſo auf den Menſchen los, wie auf das Thier. Der Erkenntnißgrund der Pflicht, obſchon auf dieſer negativen Seite, iſt der vorhin genannte, die Pflicht in Anſehung der Perſonalität überhaupt. Der Menſch gegenüber dem Menſchen iſt nicht in ſeiner Animalität, ſondern in ſeiner Perſonalität. Das Motiv in der Anerkennung und Erfüllung dieſer Pflicht iſt:

a) Die Achtung des Menſchen vor dem Menſchen, rein als ſolchem; vergl. §. 26, nemlich ſie, die Achtung an ſich im Verhältniß des einzelnen zu dem einzelnen ohne alle weitere Beziehung, zu welchem Volke jeder von beiden gehören möge. Kommen je zwei Menſchen einander nahe, jeder dem andern ganz fremd, aus verſchiedenen Welttheilen, und nähert ſich einer noch obendrein dem andern, ſo iſt's, indem er beim Anblick des andern einen Menſchen ſich gegenüber weiß, in der Anerkennung der Perſon; nähert er ſich dem andern, ſo beweiſt er hiermit ſeine Achtung vor der Perſon. Die Annäherung iſt ein ſich dem andern anvertrauen; er vertraut ihm ſein Leben an. Iſt in dem andern ebenſo, wie in dem, der ſich ihm nähert, das Gefühl der Achtung rege, erkennt er ihn ſeinerſeits in ſeiner Perſönlichkeit an, ſo enthält er ſich des Angriffs auf den andern. Aus Achtung geht keiner dem andern auf's Leben. Es iſt demnach in dieſem erſten einfachen Verhältniß, wie wenn jeder von beiden ſein Leben, was ihm ein Gut iſt und als Werkzeug des freien Willens kein unbedeutendes, dem andern anvertraute. Jenes ſchneidende Gegentheil geſetzt: wenn dem einen in der Wildniß ſtatt eines Menſchen ein Tiger begegnet, ſo iſt ſein Leben bedroht; hier iſt keine Achtung, kein Vertrauen möglich und daher iſt gleich eine Anſtalt zu treffen gegen die Beſtie. Hingegen wenn Cook an einer der Sandwichsinſeln landete, ſchon vertraut dort war, wenn er allein in ein Boot ſteigt und unter die Fremden tritt, mit ihnen zu reden, — und er bekömmt einen Stich und Schlag; ſo benehmen ſie ſich gegen den, welchen die Achtung vor ihnen in ihre Nähe führte, wie Beſtien. Von dem, der einen andern tödtet, wird das Vertrauen, das dieſer andere in ihn ſetzte, verletzt, und was kann einer ſchändlicheres und ſchmählicheres thun, als ein ſittliches Verhalten des andern zu ihm ſolchermaßen mißbrauchen zum Verderben des andern an ſeinem Leben. Das Sittliche wird hierdurch tief verletzt, er iſt ein Mörder, und wäre es M. Scaevola; er war ein Bandit. Jene jungen Leute, die es auf Napoleon abſahen, wenn auch aus welcher Abſicht immer, waren Banditen. Der Menſch muß, was ſein Leben betrifft, unter den Menſchen ſicher ſein.

b) In Anſehung ihres Lebens ſind die Menſchen ſo zu einander in's Verhältniß geſetzt, ohne ſich freiwillig darein geſetzt zu haben, daß das Leben jedes für den andern ein anvertrautes Gut iſt durch das Verhältniß ſelbſt, in das ſie geſetzt ſind, vorgriffsweiſe durch das Verhältniß in der Familie. Hier fließt ein Blut in allen Gliedern, die Blutsverwandtſchaft iſt da; der lar tutelaris iſt der Genius, der allen Familiengliedern inwohnt, und hier iſt das Motiv „enthalte dich des Angriffs auf das Leben der andern" nicht blos jenes Gefühl der

Achtung, ſondern vielmehr die ſittliche Liebe. Vergl. §. 27. Hier ſind es nicht Wildfremde, hier ſind es die von einander anerkannten, im ſittlichen Verhältniß bereits ſtehenden; und hier iſt die natürliche Liebe (die ſchon die thieriſche Mutter hat) zugleich eine durch Intelligenz, Beurtheilung, durch alle übrigen moraliſchen Verhältniſſe ſittlich beſtimmte. Sei immerhin, wie es ſein muß, die Achtung der Eltern vor ihren Kindern ihrer Liebe untergeordnet, und ebendieſelbe als die Achtung der Geſchwiſter vor einander eben jener Liebe der Geſchwiſter zu einander untergeordnet, ſei umgekehrt die Liebe der Kinder zu den Eltern der Achtung vor denſelben untergeordnet, ſo bleibt in Anſehung des Lebens die Liebe das Motiv deſſen, was zur Ausübung der Pflicht gegen das Leben geſchieht. Aus dieſem geſetzten engeren Verhältniß und aus der darin ſittlicherweiſe mit Nothwendigkeit obwaltenden Liebe iſt ein Bruder-, Vater- und Kindermord ſchreiender, entſetzlicher und die Schuld darin größer, als dort, wo ein bloßer Menſchenmord geſchieht, wo das ſittliche Verhältniß nur die Achtung zum Motiv hat.

Das Beſtimmteſte wird

c) jedes ſociale Verhältniß menſchlicher Individuen zu einander, indem es das der Bürger zu ihren Mitbürgern im Staate iſt. In der Familie iſt das Verhältniß ein geſetztes ohne Zuthun der Familienglieder, durch die Natur; hier aber iſt es ein geſetztes durch die Glieder einzeln und in ihrer Totalität, durch ein allgemeines Geſetz und Recht. Im Gemeinweſen vertrauen die Bürger aus gleicher Achtung und Liebe zu einander jeder dem andern ihr Leben an, und wird von einem oder einer Rotte ein Angriff gemacht auf das Leben einzelner Bürger, ſo iſt dieſer Angriff der gräulichſte Mißbrauch vom Vertrauen, ſo verhalten ſich die Angreifenden als Banditen, haben ſie Zwecke, welche ſie wollen. Gehen wir auf das Princip aller und jeder Pflicht, alſo auch jener Pflichten der Achtung und Liebe, woraus dieſe Pflicht hier zunächſt entſpringt, zurück, ſo wiſſen wir aus dem allgemeinen Theil der Ethik, dies Princip ſei der heilige und gerechte Wille Gottes, der Wille des allgegenwärtigen ewigen Geiſtes: er vertraut in ſeinem Willen die Menſchen einander an, ſeien ſie durch Blut mit einander verwandt, oder durch geſetzliche Verfaſſung u. ſ. w. Sein Geſetz alſo iſt es, durch das die Pflicht beſteht, wie wenn es hieße: achtet und liebet einander, keiner gehe dem andern an's Leben, ſo werdet ihr deſſen werth ſein, mich zu erkennen und meiner Liebe würdig. Hier ſtellt ſich alſo die Pflicht, ſich der Tödtung eines andern zu enthalten, aus dem blos ſocialen Verhältniß heraus in das Verhältniß zu Gott; ſie iſt als eine ethiſche ihrer Wahrheit nach eine Religionspflicht, und wo im Beurtheilen des Lebens der Menſchen für Zwecke der Glückſeligkeit der Leichtſinn ſo groß geworden iſt, daß er kein Menſchenleben mehr achtet, da zeigt ſich eine Verworfenheit des Menſchen, eine Irreligioſität.

Nemlich das Geſetz, das Princip der Pflicht iſt ein Verbot und zwar abſolut allgemein und unbedingt nothwendigerweiſe. Aus ihm dem Princip hat die Pflicht in ihrer Negativität eben die Beſtimmtheit des abſolut Allgemeinen und unbedingt Nothwendigen, wie jede negative Pflicht. In dieſer Beſtimmtheit kann ſie ſo ausgeſprochen werden: keinen Menſchen zu tödten iſt ohne alle Ausnahme und unbedingt nothwendigerweiſe Pflicht für jeden Menſchen. Dagegen nun, daß es ſolchermaßen Pflicht ſei, erheben ſich verſchiedene Inſtanzen, bei denen es controvers wird, ob die Pflicht jene Beſtimmtheit habe oder nicht. Die Dialectik iſt hier das Negative.

α) Im Kriege fallen die Menſchen durch die Menſchen ſchaarenweiſe; ſind denn nun die, durch welche ſie fallen, Mörder? Die Pflicht muß alſo ihre Ausnahme haben und die Bedingung, unter der die Pflicht Pflicht ſei; es kann nicht angehen, daß ſie abſolut kategoriſch ſei. Es kommt darauf an, was Krieg iſt. Iſt es der Kampf einer Räuberbande, die ſich dem Geſetze entzogen hat, und fallen die Bürger gegen dieſe, ſo ſind die Räuber Mörder. Oder iſt euer Krieg ein Krieg der Bürger gegen ihre Mitbürger, ſo ſind die, durch die ſie fallen, Mörder. Daher der Bürgerkrieg überall, wo ein moraliſches Gefühl ſtatt hat, für ein moraliſches Ungeheuer gilt. Aber wird unter Krieg der Kampf eines Volkes mit einem andern verſtanden, und gilt es in ihm entweder die Behauptung eines Rechts und ſeine Selbſtſtändigkeit, die vom andern angegriffen iſt, oder die Wiedererringung des vom andern ihm entriſſenen Rechts, iſt alſo der Krieg ein Völkerprozeß de facto mit dem Schwerte, weil keine andere Behörde da iſt; dann gilt's mit ihm den Sieg des Rechts über das Unrecht und über die blos rohe Gewalt, auf deren Seite das Unrecht iſt. Zunächſt kann das Recht nicht ſiegen; die Gewalt kann ſiegen, aber nicht das Recht; allein doch nur zunächſt; endlich ſiegt das Recht, wenn auch noch ſo ſpät; denn Gott, der ewig gerechte, regiert die Welt. Wird der Krieg des Rechtes wegen geführt, ſo mag die Macht im Treffen und in der Schlacht noch ſo groß ſein; der Tod der fallenden iſt nicht bezweckt. ſondern das Recht und deſſen Sieg; ein Unglück für die, die da fallen! Die Kämpfenden, die Siegenden oder Unterliegenden ſind keine Mörder, denn ſie ſind nicht auf den Mord ausgegangen. Die Autorität des Cato iſt bekannt; er ſchloß: „ceterum censeo, Carthaginem esse delendam,“ aber nicht: „Carthaginienses esse trucidandos.“ Wo es im Kriege auf die Tödtung der Feinde abgeſehen iſt, da wird er barbariſch geführt, da geht es auf Mord und Todtſchlag. Aber in der Geſchichte, wie ein ſittliches Urtheil in den Völkern ſich verwirklicht, ſtehen die Anführer ſolcher Heere als geſchändet da; „denen war's nicht um's Recht, ſondern um Gewalt und Eroberung zu thun.“ Aus dieſer Barbarei ſtammen die allerlei Redensarten, z. B. von Napoleon, „ſo und ſo viel Oeſterreicher hab' ich geſpeiſt.“ Wie viel und ſehr die Pflicht in jener

Beſtimmtheit anerkannt wird, dort, wo im Kriege ſittliche Geſinnung obwaltet, erhellt daraus, daß der Krieg möglichſt vermindert und Blutvergießen gemieden wird. Auch geht's in der Schlacht ſelbſt nicht unmittelbar auf den Mann, ſondern auf die Maſſe, ſelbſt bei der Cavallerie; nur der Feind ſoll zurückgeworfen werden. Das Entſcheidendſte aber hierin iſt: Barbaren machen keine Gefangene, ſondern hauen Alles nieder; wird dagegen der Krieg des Rechtes wegen mit ſittlicher Geſinnung geführt, ſo gilt's beſonders auch die Schwächung des Feindes durch Gefangennehmung. Aber, was ſonſt von den Armen geſagt wird, res sacra miser, gilt auch im Kriege; ſobald der Feind ſich ergeben hat, iſt er eine heilige Sache für den, dem er ſich ergeben hat. Alſo dieſe Inſtanz ſpricht nicht gegen das Unbedingte jener Pflicht; wir ſind keine Mörder, ſagen die Tapferen, morden wollten wir keinen, ſondern ſiegen. Beſonders gilt dies von den Officieren der Infanterie; dieſe haben blos den Feind im Auge, ohne eines Menſchen Leben anzugreifen.

So geht's im Kriege, wenn das Volk, das ihn führt, ein ſittliches iſt. Dann iſt der Krieg eine indirecte Beſtätigung der Beſtimmung, die die Pflicht hat. Eine andere Inſtanz

β) iſt, wo es geht Mann gegen Mann. Wird einer hinterrücks vom andern angefallen unverſehens, ſo erdolcht ihn dieſer wohl, er iſt ein Bandit, direct ein Mörder. Greift aber einer den andern an ſo, daß dieſer ſich zur Wehr ſetzen kann, und geht's mit dem Angriff auf Leben oder Tod, vermag der Angegriffene ſich nicht anders das Leben zu erhalten, des Angriffs zu erwehren, als daß er den Feind niederhaut, ſchießt u. ſ. w.; — iſt dann der Angegriffene ein Mörder? So urtheilt niemand. Aber die Pflicht ſagt: keiner ſoll den andern tödten, und das ſoll ohne Ausnahme gelten; hier aber unter der Bedingung, daß ich mir nicht anders helfen kann, ſchlage ich den Gegner todt. Dies wird Nothwehr genannt, und in ſo fern dieſelbe zur Bedingung hat, daß er nicht anders ſein Leben retten kann vor dem andern, der es angreift, als durch Tödtung, nennen die Juriſten das Recht, was er habe dazu, das moderamen inculpatae tutelae. Es wird vorausgeſetzt, daß der Angegriffene erſt Alles verſucht habe, die Tödtung des Feindes zu vermeiden, daß durch die Wuth des andern einer zur Tödtung deſſelben getrieben wird; inculpata tutela, Selbſtbeſchützung ohne Schuld. Statt daß jedoch dieſe Inſtanz beweiſend ſei gegen jene Allgemeinheit und Unbedingtheit der Pflicht, beweiſt ſie gerade für dieſe Allgemeinheit. Das iſt's ja eben, weil du nicht tödten ſollſt, daß der, den du tödten willſt, dir das Leben nimmt; dieſer andere gibt dir, ſo zu ſagen, die Lection, die das Geſetz und die Pflicht iſt. So hebt ſich dieſe Bedenklichkeit.

Eine dritte Inſtanz,

γ) und dieſe iſt die bedeutendſte, ſchon oben berührte. Auf den Mord, wenn er begangen wird, ja auch wohl auf andere Verbrechen iſt durch's Geſetz als Strafe die Todesſtrafe geſetzt. Gegen die Todesſtrafe haben alle Völker der früheren Zeiten, rohe und gebildete, keine Bedenklichkeiten gehabt. In allen älteren bis zu den neueren Geſetzgebungen findet ſich die Todesſtrafe, und kein Volk iſt zu nennen, das ſie nicht gehabt hat. Im letzten Säculum, im Aufklärungsjahrhundert iſt die erſte Bedenklichkeit dagegen erhoben worden von dem berühmten Marqueſe Beccaria, einem Italiener, in einer Abhandlung dei Delitti e delle Pene. Neapel 1764. Er findet zuerſt dieſe Strafe unzweckmäßig; wobei es freilich darauf ankommt, was er für einen Zweck der Strafe ſich denkt, da kann er die Todesſtrafe leicht unzweckmäßig finden. Er findet die Strafe auch ungerecht; wobei es wieder darauf ankommt, wie hoch das Leben eines Mörders gegen das eines Gemordeten angeſchlagen wird. Er findet ſie auch unmoraliſch, als komme ſie aus der Rache des Menſchen, einer Leidenſchaft, die das

Princip der Strafe ſei, und ſo miſcht ſich denn in ſeiner ganzen Unterſuchung eine gewiſſe Sentimentalität ein, eine Süßlichkeit des Gefühls, was alle Italiener haben, Mitleid gegen den Mörder. Sentimentalität und Banditen zuſammen klingt gerade wie Myſticismus und Verdammungsſucht. Beides iſt bei den Italienern ſehr gut vereinbar. Die Unterſuchung blieb ohne beſondere Notiznahme. Kant in ſeiner „Metaphyſik der Sitten" beurtheilt die Gründe der Verwerfung der Todesſtrafe durch Beccaria, widerlegt die Gründe und bleibt ſeinem categoriſchen Imperativ gemäß ein Vertheidiger der Todesſtrafe. Fichte in ſeiner Moral anders. Beſonders aus dem Grunde, daß der Menſch in ſeinem Leben das Mittel habe zur Beſſerung ſeiner ſelbſt, argumentirt er gegen die Todesſtrafe: Beſſerung gehöre doch in die moraliſche Weltordnung. So iſt dies denn beſonders in der allgemeinen politiſchen Bewegung unſerer Zeit gar nicht mehr gleichgültig geblieben, beſonders in Bezug auf politiſche Verſchwörungen. Die Freiheit, Liberalität bringt dies mit ſich. „Dieſe Barbarei muß weg." Dies ſcheint nun ganz für die Pflicht in ihrer Beſtimmtheit als unbedingt nothwendig und abſolut allgemein zu ſprechen. In den Kammern der Amerikaniſchen Freiſtaaten iſt angetragen worden auf die Abſchaffung der Todesſtrafe. Kaiſer Joſeph ſchaffte ſie wirklich ab und ſetzte an ihre Stelle das Schiffziehen auf der Donau; auch während der franzöſiſchen Revolution ſchaffte man ſie ab, holte ſie aber bald verdreifacht und verſechsfacht zurück. Ganz kurz hat Profeſſor Grohmann in Hamburg auch eine Schrift der Sächſiſchen Kammer gewidmet gegen die Todesſtrafe. Geſetzt nun vorerſt, die Todesſtrafe wäre ganz recht und es bliebe fortan bei dem Strafgeſetz wie bisher, ſo würde doch dies keine Inſtanz ſein gegen jene Allgemeinheit und Unbedingtheit der Pflicht in ihrer Negativität, vorausgeſetzt, daß dieſe Strafe nur verfügt werde eines begangenen Mordes wegen. So wäre ſie ja vielmehr eine Beſtätigung, daß die Pflicht abſolut allgemein und mit unbedingter Nothwendigkeit negativerweiſe gelte. „Tödteſt du, ſo wirſt du getödtet!“ Die Todesſtrafe des Mörders beweiſt, daß unter keinerlei Bedingung der Menſch den Menſchen tödten ſoll. Aber wie iſt's denn nun mit der Recht- oder Unrechtmäßigkeit jener Strafe? Läßt ſich das nicht auf einfache Begriffe bringen, unpartheiiſch für oder gegen? Wir verſuchen's! *)

---

*) Vergl. Dr. C. Daub, Darſtellung und Beurtheilung der Hypotheſen in Betreff der Willensfreiheit. Herausgegeben von Kroger. Altona, 1834. S. 218 u ff.

Faſt unter allen Völkern und faſt in allen Staaten war und iſt ein Geſetz, welches für Verbrechen gewiſſer Art den Tod des Verbrechers beſtimmt. Kann und darf irgend ein Volk durch ſeine geſetzgebende Macht den Tod auf Verbrechen gewiſſer Art ſetzen? Widerſpricht nicht die Todesſtrafe jenem Canon: „Du ſollſt nicht tödten,“ und zeigt ſich nicht ein Volk, das noch die Todesſtrafe hat, in dem Zuſtande der Barbarei, und tritt nicht mit dadurch, daß es kein ſolches Strafgeſetz mehr giebt, ein Volk, das ſie aufhebt, von chriſtlicher Seite betrachtet, aus der Barbarei heraus?

Die alten Theologen und mit ihnen, als ſie noch die Bibel für einen göttlichen Canon hielten, auch die alten Juriſten, beriefen ſich in Rückſicht auf die Rechtmäßigkeit der Todesſtrafe auf 1. B. Moſ. 9, 6. „Wer Menſchen Blut ꝛc.“ Dieſes Geſetz, ſagten ſie, hat Gott gegeben, und ſomit kann gegen die Rechtmäßigkeit und Vernunftmäßigkeit der Todesſtrafe kein Einwurf ſtatt finden. Allein die neueren beruhigen ſich dabei, und zwar mit Recht, nicht. Denn, wenn man auch einräumt, daß jenes Geſetz von Gott gegeben ſey, mithin daß Gott wolle, wer Menſchenblut abſichtlich vergießt ꝛc., ſo muß doch, ſo gewiß Gott der ewig vernünftige, der heilige Gott iſt, ſein Geſetz einen vernünftigen Grund haben, und ſo gewiß er der Allgütige iſt, muß es dem Menſchen durch ihn ſelbſt möglich gemacht ſein, kraft ſeiner Vernunft den vernünftigen Grund davon einzuſehen. Alſo auf den vernünftigen Grund, den das Geſetz auch als Gottes Geſetz habe, kommt es an. Geſetzt, es fände ſich kein vernünftiger Grund dafür, ſondern dieſe Behauptung wäre unvernünftig und zweckwidrig, ſo würde folgen, daß jener alte Spruch, welch. von Moſes ꝛc. aber nimmermehr von dem ewig Vernünftigen, von Gott gekommen ſei, daß er nicht ein göttliches Geſetz darſtelle, nicht Gottes Willen ausſpreche. So iſt der Weg der Unterſuchung frei, nicht Berufung ſoll gelten auf eine Stelle des alten Teſtaments.

Zuvörderſt bemerken wir: Wird ein Menſch zum Tode verurtheilt, ſo kann dieſes nur geſchehen, ſofern durch ein Geſetz, im Fall daſſelbe von einem übertreten worden ſei, der Tod im voraus als Strafe für dieſe Uebertretung beſtimmt iſt. Um nun zu beurtheilen, ob ein Recht und ein vernünftiger Grund da ſei, daß ein ſolches Geſetz von wem auch immer gege-

Iſt ein Mord begangen, oder, wenn es dergleichen gibt, irgend ein dem Mord ganz gleiches Verbrechen, z. B. Verrath an der ganzen Nation, nun ſo iſt ein Leben weggenommen. Das Leben aber der Menſchen iſt doch nicht das höchſte Gut. Geſetz, Recht und Gerechtigkeit, beſonders ſittliche Ordnung in der Welt ſind höhere Güter, als das Leben; dieſe haben das Leben nur zu ihrer Bedingung; „das Leben iſt der Güter höch-

---

ben worden, muß der Zweck der vom Geſetz angedrohten Strafe (Tod) anerkannt ſein, und um dieſen Zweck zu erkennen, muß man vorerſt doch einen Begriff von der Strafe haben, ſo daß die Frage ſo ſtände: Was iſt Strafe und was Zweck der Strafe, und dann: Kann rechtmäßiger- und vernunftigerweiſe der Tod eine Strafe ſein, die durch das Geſetz für Verbrechen gewiſſer Art beſtimmt wird, ſo daß dieſes mit dem Tode ſtrafende Geſetz ſelbſt ein vernunftig und rechtmäßig gegebenes Geſetz iſt? Alſo erſt die hergebrachte Erklärung von der Strafe. Strafe (poena) iſt ein Uebel (malum est), welches demjenigen, der ein Geſetz übertreten möchte, durch eben das Geſetz zu erleiden angedroht wird, und welches im Uebertretungsfalle ſo nothwendig erlitten werden muß, als es angedroht worden iſt (Ausnahme: Begnadigungs-Recht der Regenten). Beleidigungen, die ein Menſch von einem andern erfährt; Unarten, wenn ſie gerügt werden, wenn alſo in Anſehung ihrer dem Beleidiger Uebel zugefügt worden ſind, ſind doch nicht ſo zu betrachten, als wären ſie unmittelbare Uebertretungen vom Geſetze. Dieſe Rügen ſind nicht Strafen, ſondern Züchtigungen, welche man motiviren kann, nicht Nothwendigkeit, ſondern unmittelbare Wohlthat.

Aber was hat ſolch' nothwendiges Uebel (Strafe) für einen Zweck? Darüber ſind die Meinungen der Juriſten und Theologen ſehr verſchieden.

Der Hauptmeinungen ſind drei:

1) Indem durch das Geſetz ein Uebel, welches ſeinen Uebertreter nothwendig treffen werde, angedroht wird, kann dieſer, ſo wie ihm das Geſetz und mit demſelben das angedrohte Uebel bekannt wird, durch die bloße Bekanntſchaft mit beiden abgehalten, abgeſchreckt werden, das Geſetz ſelbſt zu übertreten. Wird gleichwohl gegen das Geſetz gehandelt, ſo geht die Drohung eben ſo nothwendigerweiſe in Erfüllung, als ſie mit Nothwendigkeit im Geſetz ſelbſt ausgeſprochen iſt. Und wie der Zweck der Strafe in ihrer Androhung: Bewahrung iſt vor der Uebertretung, ſo iſt eben der Zweck der Strafe in ihrer Vollziehung: Beſſerung deſſen, der das Geſetz übertreten.

Nach dieſer Meinung bezieht ſich die Strafe lediglich auf den Menſchen in ſeinem Verhältniſſe zum Geſetz, abgeſehen von allen andern. Das beabſichtigte die Strafe, daß er vor Vergehung bewahrt, und wenn er dennoch ſich vergangen hat, durch die wirkliche Beſtrafung vor neuen Vergehungen bewahrt, alſo gebeſſert werde. Es liegt die vielbeliebte Reflexion zum Grunde: daß wer nicht hören will, fühlen muß. Wird das Geſchehene und ſtes nicht.“ Der mit kaltem Blute einen Menſchen tödtet, muß wohl urtheilen, daß das Leben nicht der Güter höchſtes ſei. Er bezweckt mit der Tödtung etwas, das ihm höher gilt, als das Leben des andern, z. B. Befreiung vom Deſpotismus. So gar viel iſt doch nicht daran gelegen an deinem Leben, — die Freiheit ſteht höher. Der Dichter aber ſetzt hinzu: „der Uebel größtes aber iſt die Schuld.“ Der Zweck, zu dem einer

---

gehörte (proclamirte) Uebel nicht, ſo wirkt vielleicht das gefühlte. Zu dieſe Anſicht iſt **Fichte** eingegangen.

2) Es ſei mit allen Strafen, die durch Geſetze beſtimmt werden, zuvörderſt um die **Sicherheit** aller derer zu thun, die unter dem Geſetze ſtänden. Jedem nämlich müſſe daran gelegen ſein und liege auch aus natürlichem Bedürfniſſe wirklich daran, nicht bloß Leib und Leben, Eigenthum, äußerliche Freiheit, guten Namen und Ehre zu haben, ſondern auch deſſen, was er hat, ſo gewiß zu ſein als möglich. Dieſe Gewißheit ſuche jeder und darum hauptſächlich ſei oder werde er Mitglied der großen Staatsgeſellſchaft, darin wolle er ſicher ſein. Nun könne es aber in ſolcher Geſellſchaft immer Einzelne geben, die große Luſt hätten, ſich an dem, was eines Andern iſt, zu vergreifen. Damit dieſen die Luſt ſo viel als möglich vergehe, habe die ganze Geſellſchaft für Geſetze Sorge getragen, denen die nothwendige Androhung angeknüpft wäre von zuverläßig treffendem Uebel für diejenigen, welche ſich gegen Andere und das Geſetz vergehen würden. Dieſe Uebel hätten alſo (wie die Geſetze ſelbſt) als Strafe den Zweck, Erhaltung und Bewahrung der Sicherheit für alle, und die Strafe, die jeden treffe, indem er das Alle ſchützende Geſetz übertreten habe, keinen andern Zweck, als abſchreckend für alle übrigen zu ſein, damit ſie nicht auf ähnliche Weiſe Eingriffe thun mögen, alſo alle ſo vor ähnlichen Vergehen zu bewahren; auf Beſſerung des Einen komme es nicht an. Der Geſetzgeber müſſe dafür ſorgen, daß die Uebel im Wiederholungsfalle geſchärft würden, dann würden ſie ſchon abſchrecken. Nach dieſer Angabe vom Zweck der Strafe verknüpft ſich mit jenem Begriff des Zwecks nothwendigerweiſe der, daß durch Vollziehung der Strafe ein Beiſpiel Allen gegeben werde, Strafe alſo ſoviel als möglich öffentlich ſei; denn die böſe Luſt kann im Herzen der Andern auch liegen, dann wäre die Geſellſchaft nicht ſicher, Sicherheit aber iſt Zweck.

3) Die dritte Meinung, die bedeutendſte, wird ſich in Folgendem ergeben: Der einzelne Menſch mag ſich allenfalls aus Großmuth oder Feigheit von einem andern Einzelnen Unrecht gefallen laſſen, wenigſtens zu Zeiten; aber ein Volk, ein Staat, muß kein Unrecht, das Einer dem Anderen zufüge, in ſeinem Schooße dulden. Sobald das Volk durch ſeine Beamten Notiz erhält, daß in ihm Unrecht geſchehen, ſo muß es das Unrecht vertilgen: alſo müſſen der Staat und das Volk Strafgeſetze haben. Iſt Un-

dem andern das Leben nimmt, mag an ſich der allernobelſte ſein, dadurch, daß er ihm das Leben nimmt, kommt auf ihn eine Schuld. Die Pflicht, „du ſollſt nicht tödten“ iſt verletzt. Nun mag der Mörder kein gar großes Gut weggenommen haben, aber er hat das größte Uebel ſich zugezogen, die Schuld. Kann er die Schuld wieder von ſich wegnehmen, wie er dem andern das Leben genommen? Dadurch kann er es nicht, daß

---

recht gethan, ſo muß dieſen Geſetzen zufolge das gethane Unrecht wo möglich wieder gut gemacht werden, d. h. Schadenerſatz dem, welchem Unrecht geſchehen iſt. Aber damit wird das Unrecht noch nicht vertilgt; es muß andrerſeits der, welcher das Unrecht that, gerade ſo viel leiden als er gethan, es muß dieſes Unrecht, indem Schadenerſatz geleiſtet wird, mit einem Uebel vergolten werden, wodurch das Verhältniß wieder hergeſtellt, das Unrecht gleichſam getilgt wird. Der Zweck der Strafe überhaupt iſt nun nicht bloß ein zu bewirkender Schadenerſatz, ſondern auch eine ganz gleiche Vergeltung: was Einer Unrecht gethan an Andere, das muß ihn treffen, wie aus einer ewigen Nothwendigkeit. Dies iſt das Wiedervergeltungsrecht: der Zweck der Strafe. Wäre z. B. ein großer Diebſtahl begangen, der Beſtohlene reich genug, daß er gleichgültig bliebe, er will vielleicht den Andern nicht unglücklich machen, ſo nimmt der Richter Notiz davon. Jemand iſt im Verdacht dieſes Diebſtahls, der Richter hat die Pflicht nachzuſehen, ob der Verdacht ſich beſtätigt. Iſt dies, ſo muß der Dieb, falls er die Summe, Sache ꝛc. beiſammen hat, das Geraubte zurückgeben, vielleicht mit Zinſen. Hier iſt Unrecht geſchehen, nicht bloß Eigenthum geraubt, das letzte iſt wieder da; aber das Geſetz iſt übertreten, das muß geſtraft werden. Da erſt hebt eigentlich die Strafe an: dem Diebe wird nun ein Uebel zugefügt.

ad. 1) Wenn Beſſerung des Verbrechers Zweck der Strafe wäre, die er zu erleiden hätte, ſo würde Todesſtrafe zweckwidrig und in ſich ſelbſt unvernünftig, und da alles Unvernünftige unrechtmäßig iſt, unrechtmäßig ſein. Denn mit dem Tode iſt die Möglichkeit der Beſſerung für dies Leben aus, ob ſie für jenes Leben noch möglich iſt, wiſſen wir nicht. Das iſt Fichte's Anſicht, daher der Vorſchlag in ſeiner Moral: die Verbrecher, die kaum noch Hoffnung der Beſſerung übrig ließen, lieber ewig ins Gefängniß zu ſetzen, die Möglichkeit ſich zu beſſern bliebe, der Richter könne nicht erklären: es ſei unmöglich, daß er ſich beſſere. Aber verwahrt, mußte ihm die Veranlaſſung bleiben und gegeben werden, ſich zu beſſern. Fichte überſah indeß, ob nicht, wenn auch an die Stelle der Todesſtrafe ewige Gefängnißſtrafe käme, mit jenem Zwecke, vielleicht die Strafe zu ſchwer ſei, ſchwerer als das Verbrechen, daß alſo, indem der Geſetzgeber aus dem Geſichtspunkte der Beſſerung ewige Gefängnißſtrafe dictirt, er dem Verbrecher vielleicht Unrecht thut, größeres Leid ihm zufügt, als ihn nach ſeiner That treffen dürfe. Es iſt die Frage, beſonders bei kräftigen Menſchen, ob ſie

er dem, den er getödtet, das Leben wieder gibt oder daß er an das Univerſum magiſch die Forderung thut: der Todte ſoll wieder lebendig werden! wie Philipp II. von Spanien bei Poſas Mord in den Worten: „Gib dieſen Todten mir heraus, ich muß ihn wieder haben.“ Kann er ſie etwa ſelbſt von ſich werfen? Das Gewiſſen einmal rege verläßt ihn nicht, „cura atra post equitem;“ das Einzige wäre alſo, daß der Mörder

---

nicht lieber den Tod, als jahrelanges Gefängniß ertrügen; gewöhnlich nicht, denn die Menſchen ſind feige. So fällt das Geſetz, indem es der groben Barbarei ausweichen will, in eine feinere.

Aber kann denn Beſſerung Zweck der Strafen ſein, die das Civil-Geſetz beſtimmt? Wir zweifeln; denn wäre auch die Strafe, welche im Uebertretungsfalle das Geſetz androht, ein Abſchreckungsmittel für jeden, das Geſetz zu übertreten, alſo daß, ſo gewiß als einer die Strafe, ein Uebel, fürchtet, er ſich auch wohl hüten wird, das Geſetz zu übertreten, um nicht ſtraffällig zu werden und dies Uebel ſich nicht zuzuziehen. Iſt damit Beſſerung bewirkt? Was für Menſchen ſind es, die aus Furcht vor der Strafe ſich hüten. Sind es ſittliche Menſchen? Wer aus Furcht etwas thut oder unterläßt, iſt ein Sklave ſeiner Affekten. So ſind freilich die meiſten beſtimmbar; aber wenn von Beſſerung die Rede iſt, ſo iſt der Menſch nicht gebeſſert, welcher durch Furcht vor Uebel das vermeidet, wodurch das Uebel ihm zugezogen würde; er hat noch nicht einen Anfang der Beſſerung gemacht, iſt vom Vieh noch nicht unterſchieden: dem Menſchen wird mit dem Schwerte, wie dem Hunde mit der Peitſche gedroht, dort wie hier wirkt das Object. Geſetzt nun aber, trotz des angedroheten Uebels würde das Geſetz übertreten und es träfe nun das Uebel wirklich ein, was wird denn dies Uebel, das gefühlte Leiden, für den, der es erlitten, bewirken? Daß er es künftig beſſer mache? Vielleicht wird er nur klüger, d. h. mit mehr Umſicht, das Geſetz übertreten; oder falls er das Gefühlte zu Herzen nähme, ſo kann er, in große Furcht geſetzt, wohl von Uebertretungen abgehalten werden, iſt damit aber um nichts beſſer. Ein Staat wäre dann der Inbegriff von Individuen, die verſtändig genug ſind, um ſich aus Furcht vor dem Geſetz bändigen zu laſſen und ruhig neben einander leben. Das iſt denn die große Beſſerungsanſtalt! Wie ſteht es denn um die Beſſerung der Geſetzgeber; oder giebt es im Staate eine Kaſte von Menſchen, welche die Beſſermacher der Uebrigen zu ſein beſtimmt ſind?

ad 2) Sicherheit Aller ſoll Zweck der Strafe ſein. Wenn die Todesſtrafe über einen Menſchen ausgeſprochen wird, ſo kann es doch nur geſchehen, weil er das Geſetz, auf deſſen Uebertretung der Tod gedroht iſt, wirklich übertreten hat. Da wäre aber die Sicherheit Aller ſchon ſehr ins Gedränge gekommen, und gegen ſie bereits gehandelt. Nehmen wir an, das Geſetz beſtimme jedem, welcher Menſchenblut vergießt, den Tod, und es ſich ſelbſt tödte. Da kömmt aber zu einem Verbrechen ein zweites; damit iſt der Schuld nicht abgeholfen, ſie iſt verdoppelt. So lang die Schuld auf dem Menſchen laſtet, iſt er unfrei, unſelig. Wie nun, wenn hier das Geſetz einträte, ihn, den Mörder, an's Herz nehmend und die Schuld von ihm weg? Das kann das Geſetz nicht anders, als indem es auf den Mord den Tod verfügt. Deine Schuld iſt anders nicht

---

käme nun ein Mörder in Unterſuchung und würde zum Tode verurtheilt, ſo wäre doch ein Menſchenmord bereits begangen und die Sicherheit in jedem einzelnen Gliede verletzt. Nun kommt die Todesſtrafe hintennach, was kann ein Mittel, das hintennach kommt, wirken? Nichts. Ja kann man ſagen, dadurch, daß der Verbrecher geſtraft wird, werden alle Andern abgeſchreckt, und ſo iſt wenigſtens für die Zukunft Sicherheit da. Es wird alſo der Einzelne geſtraft, nicht das Geſchehene ungeſchehen zu machen, ſondern daß er ein Beiſpiel gebe allen Andern, damit durch ſie nicht ähnliches geſchehe, und das kann am beſten gegeben werden durch die kräftigſte Strafe: die *Todesſtrafe*.

Aber auf wen wird denn beſonders das Beiſpiel wirken? Auf den Feigherzigen, Schwachen ꝛc. unter den Zuſchauern; auf den Kräftigen wenig oder gar nicht. Die ärgſten Räuber, wenn ſie zufällig bei ſolchem Act gegenwärtig wären, werden unbekümmert ihn anſehen, wie *Schillers* Räuber denken, der directe vom Galgen kömmt, und, das Leben nicht achtend, werden ſie ſich aus der Strafe nichts machen und gar kein Beiſpiel nehmen. Folglich wird die Strafe nur auf die ſchlechteſten Menſchen (feige ſind immer ſchlecht) wirken, und was iſt das? Dazu kömmt: Hat denn auch wohl eine Geſellſchaft das Recht, einen Einzelnen aus ihrer Mitte, (habe er gethan, was er wolle) für die *Zwecke* aller Uebrigen zum bloßen *Mittel* zu machen, dergleichen der Einzelne iſt, wenn er *verbraucht* wird als Beiſpiel für Andere. Hat einer den andern erſchlagen, und er wird ertappt, ſo richte ihn hin, das iſt vielleicht nicht Unrecht; aber wenn du ihn auf den Markt führſt, das Volk zum Zuſchauen einladeſt, Apparate herbeiſchaffeſt und ihn in allem Gedränge vielleicht mit Quälerei öffentlich hinrichteſt, nicht bloß zum Spektakel, ſondern auch als Beiſpiel: wer giebt dir dazu das Recht, ihn nicht bloß für ſeine Verbrechen *büßen* zu laſſen, ſondern für's Publicum zu *gebrauchen*. Iſt dies viel anders, als der Vorſchlag, welcher zur Zeit der Revolution gemacht wurde, man ſolle, weil es an Leder fehle, die Felle der Hingerichteten abziehen, gerben laſſen und Schuhe und Stiefeln für die Soldaten daraus machen. Auch in dem Falle, daß dies Beiſpielgeben vielleicht von Wirkung zur Sicherheit der ganzen Geſellſchaft ſei (vielleicht auch nicht, vielleicht gar das Gegentheil bewirkt und manchen erſt zum Mörder macht) würden wir von der Todesſtrafe ſelbſt ſagen müſſen: es ſei ungewiß, ob ſie zweckmäßig oder zweckwidrig wäre; denn daraus, daß die Strafe die Sicherwegzubringen. Die Reue mag die größte bis zur Zerknirſchung ſein; ſie iſt nur Gefühl, aber der Mord iſt That. An Austilgung, Verſöhnung iſt durch bloßes Bereuen nicht zu denken. Mit der Reue davon zu kommen meinen wäre nur eine andere Art, ſich zu benebeln. Iſt ihm das Leben genommen, ſo iſt er von der Schuld befreit. Der Tod alſo wäre der Befreier aus der Schuld. Dies iſt der Grund, aus dem die Todes-

---

heit aller Glieder bezwecke, laſſe ſich unmöglich beſtimmen, ob es ein Mittel zum Zweck ſei, oder nicht, da die Sicherheit ſchon geſtört worden, z. B. beim Majeſtäts-Verbrechen, Verrätherei ꝛc. Dann iſt das Ganze bereits verletzt, der Zweck alſo nicht erreicht werden.

ad 3) Wenn Wiedervergeltung Zweck der Strafe iſt, muß man, ſo meint es Kant, urtheilen: Todesſtrafe ſei zweck- und rechtmäßig. Hat einer mit kaltem Blute einen andern ermordet, und wird er dafür nach dem Ausſpruche des Richters, der das Geſetz vor Augen hat, mit dem Tode beſtraft, ſo geſchieht ihm wie er gethan, und darüber kann alſo keiner ſich beklagen. Allein kann Wiedervergeltung Zweck der Strafe ſein? Ja: wenn Gott die Strafe verhängte, er iſt der Allwiſſende und Allgütige; aber nein: wenn die Rede von Menſchen iſt, welche Geſetze geben und darnach richten. Warum? Es iſt ein großes Wort Wiedervergeltung, aber wer iſt der Menſch, der die Waage führen und genau abwiegen könnte: gleich große Schuld und gleich großes Uebel, ſo daß weder mehr oder weniger als verſchuldet, geſtraft werde? Dadurch daß zwei Facta einander vollkommen ähnlich ſind: der Mord und der Tod, den der Mörder empfängt, ſind beide Facta keinesweges ſo gleich geſtellt, daß einer dem andern ſubſtituirt werden könne. Denn kein Inquirent oder Inquiſitor und kein Richter vermag alle Umſtände, innere und äußere Motive, aus welchen und unter welchen Umſtänden ein Verbrechen begangen wurde, genau zu wiſſen. Der Verbrecher kann oft ſelbſt nicht genau wiſſen und angeben, was für Abſichten, Gefühle und Verhältniſſe mitgewirkt haben. Und wenn nun bei der Strafe (indem beim Mord ohnehin nicht Schadenerſatz geleiſtet werden kann) auch alle möglichen Umſtände in Erwägung gezogen werden, ſo iſt die Frage: ob Tod als Strafe nicht zu hart, ein bei weitem zu großes Uebel für den Uebelthäter ſei, indem bei dem Mord allerlei zur Entſchuldigung kommt, was der gerechte und gütige Gott berückſichtigen würde, der Menſch aber nicht kann.

Das Wort Wiedervergeltung brauchen wir endlich oft, um Gemüthszuſtände dahinter zu verſtecken, welche den Menſchen eben nicht zur Ehre gereichen: es will einer ſein Müthchen kühlen; und was Wiedervergeltung heißt, iſt oft nichts als Rache. Hat ein Menſch den Andern erſchlagen, ſo möchte das Volk den Mörder zerreißen, die Obrigkeit hat alles Mögliche zu thun, ihn der Wuth deſſelben zu entreißen; es ſcheint uns Wiedervergelſtrafe, ſo viel und ſo lang auch gegen ſie raiſonnirt werden mag, in ihrer Sittlichkeit und Wohlthätigkeit beſteht. Dem Mörder geſchieht, indem er nach dem Ausſpruch des Geſetzes getödtet wird, ſein Recht, das er zu fordern hat. „Er hat ſein Recht bekommen,“ urtheilt das Volk; und hat der Mörder mit der Maxime „das Leben iſt der Güter höchſtes nicht“ Ernſt gemacht beim Morde, ſo gibt er bei dieſer Beziehung

---

tung, und iſt Tücke, welche auch im Alterthum die Blutrache hervorbrachte. Hat alſo ein Geſetz die Todesſtrafe als Wiedervergeltung, ſo iſt's als ob dabei gedacht wäre: Jeder, der ſich an uns vergebt, ſoll es fühlen! —

Aber aus folgender Hypotheſe iſt die Todesſtrafe zu beurtheilen: Jedes Geſetz, auch das, welches Strafe droht, hat die Liebe gegeben; aus einem andern Principe, als dem der Liebe, kann kein Geſetz gegeben werden, der kalte berechnende Verſtand, Rückſicht nehmend auf Vortheil oder gar Haß hegend, kann Verfügungen treffen, aber nicht Geſetze geben. Quelle des Geſetzes iſt die Liebe. Darum iſt das Geſetz in ſeinem Urſprung nicht von Menſchen, ſondern von dem Gott der Liebe gegeben.

Das vorausgeſetzt wird der Begriff der Strafe (falls das Geſetz Strafe droht) ganz anders ſein als der hergebrachte und oben vorgelegte. Dieſer iſt: Strafe ſey ein Uebel, welches durch das Geſetz ſelbſt über den verhängt werde, der daſſelbe übertritt; alſo im Uebertretungsfalle wird durch das Geſetz ſelbſt ein Uebel gegen den Uebelthäter feſtgeſetzt. Hat aber Liebe das Geſetz gegeben, ſo kann Strafe nicht ein Uebel, ſondern muß eine Wohlthat, ein Gut ſein. Wenn auch der, welcher die Strafe, weil er das Geſetz übertreten hat, erleiden muß, ſie als der Leidende wie ein Uebel fühlt, ſo iſt ſie an und für ſich kein Uebel. So wie, wenn einer das Naturgeſetz verletzt hat (durch ſein Sündigen gegen daſſelbe, durch Ausſchweifumg) ärztliche Mittel keine Uebel ſind, ſondezn Wohlthaten, obgleich ſchmerzliche, ſo iſt die Strafe, wenn ſie durch das Geſetz (welches wahrhaft Geſetz und nicht von der Willkühr der Menſchen gemacht iſt) beſtimmt wird, Wohlthat, die im Uebertretungsfalle des Geſetzes an den Uebertreter in Anwendung gebracht wird. In wiefern? Wenn wirklich die Liebe das Geſetz gegeben hat, ſo muß jede Verletzung des Geſetzes ein großes Uebel ſein für den, der ſie beging. Dies iſt durch Begriff und Wort: Schuld bezeichnet. Jede Verletzung des Geſetzes iſt Schuld (culpa), die der ſich zuzieht, dez es verletzt, und die ihn drückt; Schuld iſt wahrhaftig ein Uebel. Aber Liebe hat das Geſetz gegeben und ſie iſt zugleich Verſöhnung, die für dieſen Fall den Uebertreter in ihre Arme nimmt; und das Mittel, die Schuld wegzunehmen, iſt die Strafe. Aus Liebe alſo iſt dem Geſetz die Strafe für den Uebertretungsfall angeknüpft, damit für den Uebertreter die Möglichkeit bliebe, mit dem Geſetz ausgeſöhnt zu werden. Der Zweck der Strafe alſo, einer Wohlthat, iſt, was das Geſetz betrifft, die Wiederherſtellung des Schuldigen in auf ſich ſein Leben hin; er hält ſich des Todes werth. So gab es auch Fälle, wo der begnadigte Mörder nicht leben wollte. Dadurch, daß der Mörder mit dem Tode beſtraft wird, empfängt er ſeine Ehre, wie ſein Recht. Hat ein Thier einen Menſchen getödtet, ſo wird es wohl todtgeſchlagen, damit es keinen andern mehr tödte. Wenn der Mörder etwa ſo behandelt wird, daß man ihm, damit er nimmer ſchade, das Leben nehme, dann

---

ſeine urſprüngliche Unſchuld, ſeine Verſöhnung mit dem Geſetze, ſo daß, wenn Strafe erlitten und ſomit die Schuld gebüßt worden, er gleich jedem Andern vor dem Geſetz iſt. Hiernach beurtheilt ſich der Satz: die Todesſtrafe iſt eine gerechte, zweckmäßige, folgendermaßen leicht:

Wer einen Mord begeht, oder (falls es ein ſolches giebt) irgend ein demſelben ganz gleiches Verbrechen, der verfällt in eine ſchwere Schuld: ſich als abſichtlicher Mörder ſchuldig zu wiſſen, muß drückend ſein für den Menſchen, ſo gewiß er Menſch iſt und kein Tiger, Vernunft und Gewiſſen hat; und wenn das Gewiſſen erwacht, muß es ihm Entſetzen erregen. Der Mörder alſo ſteht dem Geſetz entgegen und ſomit von der Liebe fern; auch kann der Mord, werde er noch ſo kaltblütig unternommen, nur aus Menſchenhaß kommen, und muß jener es hierin weit gebracht haben. Aber die Liebe läßt auch dem Haſſenden noch die Wege offen, wieder zu ihr zu gelangen, das Geſetz bietet ihm das Mittel an, zur Verſöhnung mit ihm zu kommen. Giebt es ein anderes als Tod zur Vertilgung dieſer Schuld? Das Geſetz beſtimmt daher für den Mörder den Tod als Wohlthat; durch den Tod iſt ſeine Schuld von ihm genommen. Jedes andere Mittel als der Tod würde für den Uebertreter des Geſetzes nur ein halbes, vielleicht gar keins ſein, die Schuld bliebe auf ihm haften, drückt ihn fort und fort, und wenn er zur Beſonnenheit kommt, wenn er nur Menſch geblieben und ihm nicht das Leben über alles lieb iſt, ſo tilgt nichts ſeine Schuld, iſt nichts Wohlthat für ihn als der Tod, und wenn ihm Gefangenſchaft geboten wird, ſo ſagt er: Verſchont mich mit dem Leben, es iſt verwirkt.

Alſo Endzweck der Todesſtrafe wäre nicht etwa die Beſſerung, nicht Beiſpielgeben oder Sicherheit der übrigen, ſondern Wegnahme der Schuld von dem Verbrecher, und da dieſe nur mit dem Leben weggenommen werden kann: Wegnahme ſeines Lebens. Demnach wäre die Strafe ſo gewiß ein ſittliches Gut, als das Verbrechen und die Schuld nicht etwa ein phyſiſches, ſondern ein moraliſches Uebel, etwas Böſes iſt. Die Tilgung des Böſen als Schuld iſt ſittliche Wohlthat, wenn auch vielleicht phyſiſches Uebel.

Dieſem Endzweck der Strafe können nun ſubordinirt ſein beſondere Zwecke der Menſchen, welche durch die Strafe mit erreicht werden ſollen, als: Andern ein abſchreckendes Beiſpiel zu geben ꝛc.; allein dieſes ſind bloß äußerliche Zwecke für das Leben, für das Beiſammenleben, für das Phywird er wie ein Thier tractirt. Mit dem Tode beſtraft zu werden hat er vor dem Thiere voraus. Verbittet ſich einer dieſe Ehre, ſo darf er nur nicht tödten. Die Todesſtrafe aber, weil ſie die Ehre des Verbrechers iſt, darf nicht auf eine mechaniſche Art vollzogen werden; der Gehängte ſtirbt ja an ſeiner eigenen Schwere hin; ebenſo auch die Guillotine, ſie ſchnappt ab, unwürdig des Menſchen; das iſt ein Abwürgen. Solch ein

---

ſiſche; hingegen jener Endzweck der Strafe iſt rein ſittlich, ihm iſt Leben ſelbſt untergeordnet. Dies ſcheint auch bei niedern Verbrechen eingeſehen zu werden. Hat einer Strafe erduldet, ſo darf niemand ihm Strafe und Vergehen vorrücken, ſonſt verfällt dieſer in Strafe: alſo Wohlthat iſt die Strafe, ſie löſcht den Makel der Uebertretung des Geſetzes weg; Schadenerſatz ꝛc. verſteht ſich von ſelbſt. Gott nämlich als die ewige Liebe kann ſelbſt in ſeiner Gerechtigkeit nicht anders wollen, als daß die Strafe, die der Menſch zu erleiden habe, eine Wohlthat für ihn ſei, alſo die Blutſchuld, die einer auf ſich geladen, von ihm genommen werde dadurch, daß ſein eigenes Blut fließt.

Aber zugegeben, daß aus dieſem Prinzip die Todesſtrafe gerechtfertigt werden könne, und daß ſie ſogar (wenn die Geſetzgebung eines Volks iſt wie ſie ſein muß) Liebe zum Prinzip hat, ſo fragen wir: ob es zweckmäßiger ſei, einen Menſchen öffentlich hinzurichten, oder in der Stille? Auf der einen Seite ſcheint ſolche öffentliche Menſchenſchlachtung ein Gräuel, und ein Volk, das ſolcher Tödtung mit Wohlfallen zuſchauen kann, zeigt ſich in Barbarei; auf der andern kann man einwenden: in der Stille kann das gefährlich werden, die Obern können Menſchen hinrichten, die ihnen mißfallen, obgleich ſie nicht todeswürdige Verbrechen begangen haben: z. B. in den franzöſiſchen Oubliettes. Wo bleibt da die öffentliche Gerechtigkeit? Indeſſen würde dies doch nur allenfalls ſolche öffentliche Hinrichtung aus Noth entſchuldigen, man weiß ſich nicht beſſer zu helfen, um mögliche Mißbräuche zu verhüten; barbariſch bleibt's doch.

Wollte man ſagen: die öffentliche Hinrichtung diene dem Volke zur Warnung, weil es hier die Nothwendigkeit der Strafe einſähe; aber des Beiſpiels wegen wird die Todesſtrafe ja nicht verfügt (es iſt ungerecht, daß ein Menſch verbraucht werde für andere) und doch öffentlich hingerichtet.

Ein anderer und triftiger Grund iſt: weil die Schuld, die eine ſolche Strafe zur Folge hat, indirect auf dem ganzen Volke liegt, wie direct auf dem Verbrecher; es iſt eine allgemeine Landſchuld, ein jeder hat indirect Antheil. Daß ſolches Verbrechen verfallen kann, hat ſeinen Grund in einem Grade der Rohheit ꝛc. an der alle mehr oder weniger Theil haben, ſo daß unter dieſen Rohen einige Mörder werden, die Andern wären's auch vielleicht geworden: alſo Schuld des Volks, und dieſe iſt zu tilgen. Das Volk ſollte trauern, (gewöhnlich iſt's ein Spektakel wie auf dem Theater) daß

Revolutionshebel iſt freilich practiſch: Der Menſch ſtirbt durch den Menſchen; das iſt des Menſchen würdig. Aber, ſagen die Moraliſten, was ſind das für Leute die Scharfrichter? Sie galten früher für infam; aber dies Vorurtheil hat ſchon ziemlich abgenommen; die Scharfrichter ſind nun auch Bürger, wie die Lictoren der Römer, die auch römiſche Bürger waren (und die Römer verſtanden ihr Recht). Warum aber ſind denn jetzt die Menſchen ſo ſehr geneigt, gegen die Todesſtrafe zu ſtimmen? Darum, weil ſie das Leben für der Güter höchſtes halten und weil ſich der Glaube an die Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes in den Hintergrund gezogen hat. Dort aber iſt der

---

einige ſo tief fallen konnten, um ſo geſtraft zu werden. In der Beziehung ließe ſich die öffentliche Hinrichtung wohl rechtfertigen.

Anmerkung. Jeder Geiſtliche kann in den Fall kommen, einen Verbrecher, der zum Tode verurtheilt iſt, vorbereiten, ja zum Platze der Hinrichtung begleiten zu müſſen. Wie er ſich in ſolchem Falle zu benehmen habe, dafür giebt die Paſtoral-Lehre eine Anweiſung. Aber mit welcher Geſinnung er ſich dem Verbrecher gegenüber in der Unterhaltung mit ihm einlaſſe, mit welcher Geiſtesſtimmung er ſich dabei benehmen werde, hängt von ſeiner eigenen Ueberzeugung beſonders in Bezug auf die Rechtmäßigkeit der Todesſtrafe, ihrem Zweck ꝛc. ab. In chriſtlichen Staaten iſt ſehr menſchlich und vernünftig die Einrichtung getroffen, daß, ſobald das Todesurtheil über einen gefällt iſt, dieſer der Obſorge eines Geiſtlichen übergeben werde, der ihn beſuche, zu ihm rede, ihn tröſte, erhebe. (Nur der ganz rohe Criminaliſt, nur der Juriſt als böſer Chriſt, könnte das Zweckmäßige und Vernünftige in dieſer Einrichtung überſehen oder verhöhnen. Zur Zeit der Guillotine machte man freilich kurzen Prozeß.) Der Staat giebt zu erkennen, daß er noch in dem todeswürdigen Verbrecher den Menſchen achte und anerkennt, und nicht bloß ein Uebel fortſchaffen will: es ſoll nicht ſein, als wenn etwa ein Wolf vom Jäger gehetzt und geſchoſſen wird. Daß nun der Geiſtliche den Zweck haben kann, ihn beſonders durch Zureden zu ſtimmen und zu beſtimmen, daß er ſich beſſere, iſt wohl nicht zu denken; denn die Beſſerung, einige Wochen vor dem Tode, iſt wohl nicht viel werth, wenn ſie auch aus gutem Gefühl kommt: wahre Beſſerung muß ſich erſt im fortgeſetzten Leben bewähren; und dieſe Sorge für die Seligkeit iſt einem Andern zu überlaſſen. Aber das iſt nicht gleichgültig in der Geſellſchaft, ob, wenn einen in derſelben irgend eine Strafe trifft, beſonders Todesſtrafe, er überzeugt ſei, daß ihm recht geſchehe, oder nicht. Gewöhnlich ſehen die zum Tode Verurtheilten, auch wenn ſie das Beverſöhnte Verbrecher wieder frei, wenn das Leben ihm abgenommen. Ein geiſtig geſteigerter Glaube an Gott und Unſterblichkeit und eine genaue Schätzung des Lebens wird die Todesſtrafe wieder zur Anerkennung bringen, daß ſie harmonire mit Vernunft und Freiheit.

2) Das Poſitive der Pflicht.

In ihm ſetzt ſie voraus einerſeits, daß das Leben des einen gefährdet ſei, andererſeits, daß der andere Kenntniß von der Gefahr habe, ſowie Mittel zu helfen. In dieſer doppelten Vorausſetzung zeigt ſie ſelbſt ſich als bedingt. Die Bedingung jedoch iſt's nicht, wodurch ſie zur Pflicht gemacht wird, ſondern nur, ohne die ſie nicht zu vollbringen ſteht. Das Vollbringen iſt hier eben ein poſitives Thun. Aber unter a., wo die Pflicht die unbedingte iſt, alſo keine Vorausſetzung hat, war es ein nur negatives. Näher ſo: es darf einer den andern nur nicht tödten wollen, ſo hat er mit dieſem bloßen Nichtwollen die Pflicht: „du ſollſt nicht tödten“ erfüllt. Aber wo die Pflicht die poſitive iſt, reicht jenes Nichtwollen keineswegs hin. Hier gilt es vielmehr ein ſolches Thun oder Vollbringen, das durch jene zweifache Vorausſetzung bedingt ſei.

Dies Thun oder Vollbringen iſt:

α) ein Veranlaſſen — negativ war's nur ein Unterlaſſen

---

kenntniß gethan haben, in der Meinung, ihnen geſchehe zu viel. Vorausgeſetzt, daß ihnen nicht zu viel geſchieht, ſo liegt dem Geiſtlichen ob, durch ſeine Darſtellung, Ermahnung ꝛc. zu veranlaſſen, daß ſie zu der Ueberzeugung ihrer Schuld kommen, daß das Bewußtſein derſelben ihnen lebendig werde und ſie die beſtimmteſte Erkenntniß davon erlangen. Dann folgt das übrige von ſelbſt, dann wird der Verbrecher ſich ſelbſt das Urtheil ſprechen: es ſei ſo, es werde das Urtheil vollzogen, er giebt alſo als freier Menſch ſeine Stimme mit dazu. Thut er dies nicht, erliegt er nur der Nothwendigkeit, ſo hat die Hinrichtung etwas von Ermordung an ſich; und um das zu vermeiden, thut der Staat wohl, wenn er durch die geiſtliche Behörde das Gewiſſen erweckt, den Menſchen zur Erkenntniß der Schuld bringt, und veranlaßt, daß er ſich das Leben ſelbſt abſpreche.

— nämlich dazu, daß einer, der in die Gefahr kommt, ſich ſelbſt rette aus ihr; und da grenzt die poſitive noch ſehr an die negative Pflicht. Dann aber

β) ein die Gefahr von dem Andren Abwenden, alſo ein Bewirken, daß er entweder nicht in die wirkliche Gefahr komme, oder, wenn er darin iſt, aus ihr gerettet werde. Nach α. rettet der eine ſich ſelbſt mittelſt des andern; nach β. rettet der andere ihn mittels deſſen, was er vermag.

Auf Beides iſt insbeſondere zu reflectiren:

Ad α. Es kann

1) die Gewalt bloßer Naturkräfte ſein, wodurch ein Menſch in Lebensgefahr kömmt; er rettet ſich aus ihr, indem er flieht, ſo ſchnell und ſo weit er kann; und dieſe Selbſtrettung iſt bedingt durch einen andern, der ihn aufnimmt, ihm Veranlaſſung und Gelegenheit gibt, den Naturmächten zu entgehen, der eine mag ſein, wer er wolle. Dieſer andere eröffnet alſo dem einen einen Zufluchtsort, wenn er es vermag, auf ſeinem Gebiete. So z. B. wenn ein Schiff ſcheitert an einer Küſte, kömmt's darauf an, wie die dortigen Anwohner ſind, was die Rettung der andern betrifft. Die Wilden ſchlagen die ans Ufer Geſchwommenen todt, beuten ſie aus. Daraus wurde ja ſogar zur Zeit barbariſcher Juriſterei das Strandrecht. Dieſe Gefahr nun kann wie durch das Element des Waſſers, auch durch das Element des Feuers kommen, bei Erdbeben und vulkaniſchen Ausbrüchen, bei Gletſcherſteigen u. ſ. w.

2) Es ſind Menſchen und nicht Naturgewalten, wodurch das Leben des einen gefährdet wird; er rettet ſich durch die Flucht. Wohin er kömmt, ſind wieder Menſchen; da iſt Eigenthum, Territorium. Sie erfüllen die Pflicht der Bewahrung des Lebens auf poſitive Weiſe, indem ſie dem Flüchtigen gegen ſeine Verfolger bei ſich Schutz gewähren, in ihrem Hauſe, unter den Geſetzen ihres Landes. Der wilde, raubgierige Beduine nimmt den Fremden auf und deckt dieſen, der Räuber ſchützt

den Flüchtling; ſobald dieſer mit ihm gegeſſen hat, iſt er ſicher; aber nicht mehr, wenn er das Zelt verläßt. Hier hat die Pflicht ſchon eine Beziehung auf die Religion, welche nun dieſe Religion ſei, aus der am Ende, aus Gott, dieſe, wie jede Pflicht ihren Urſprung hat. So eröffneten die Griechen den Verfolgten ein Aſyl in der Nähe eines Tempels, in einem heiligen Haine. Aber nicht etwa der Altar im Tempel nur, ſondern der eigene Heerd ſchützte gegen den Verfolger.

Das Chriſtenthum nun bedarf für die Erfüllung der Pflicht in dieſem zweiten Moment keiner beſonders geheiligten Stätte, und es war nur ein durch den vielfach rechtloſen Zuſtand bedingtes Ueberbleibſel des Heidenthums im Mönchthum, daß der Verfolgte im Kloſter ſicher war; der Mönch brachte den Flüchtigen von Kloſter zu Kloſter. Das Chriſtenthum bedarf deſſen nicht; denn die Kirche im Staate, der Staat in ihr iſt in ſeiner Totalität eine ſolche geheiligte Stätte. Betritt nur den Boden eines chriſtlichen Volkes; dort biſt du gerettet. War's nicht ſo zu Anfang der franzöſiſchen Revolution bei uns? Adel und Geiſtlichkeit in Frankreich flohen nach Deutſchland, und ſie waren ſicher gegen die Jakobiner. Die Flüchtlinge hatten ſich der Geſetzloſigkeit der Revolution entzogen, und die Jakobiner hatten keine Luſt, mit Steckbriefen ſie zurückzubringen. So jetzt umgekehrt in Frankreich, das die politiſchen Verbrecher Deutſchlands und Italiens ꝛc. aufnimmt. So weit geht hier die Pflicht; aber dies hat doch ſeine Grenze.

3) Iſt es das Geſetz, das beſtehende, von dem mittelſt derer, die das Geſetz zu wahren haben, einer verfolgt wird, weil er das Geſetz gebrochen hat, dann hat deine und meine Pflicht, ihn aufzunehmen oder zu veranlaſſen, daß er ſich rette, an dem Geſetz die Grenze. Du nimmſt Theil am Verbrechen durch Schützung des Verbrechers. Theil an einem Verbrechen nehmen und die Pflicht erfüllen geht aber nimmermehr. Alſo es hätte ſich der Mörder eines Menſchen oder der Staatsverbrecher,

Verſchwörer u. ſ. w. glücklich gerettet nach Frankreich, ſo hätte Frankreich ihn herausgegeben, wenn es in einem rechtlichen Zuſtande wäre und nicht in einem zweideutigen, wie ſeit der Juliusrevolution.

ad β. Auch dort, wo ein Menſch den andern, der in Gefahr iſt, rettet, iſt die Gefahr ſelbſt entweder

1) eine bloße Naturgewalt, eine von beiden beſonders, Waſſers- oder Feuersnoth. Da ſind z. B. im brennenden Hauſe noch Menſchen oben, die Treppen ſind ſchon abgebrannt, rüſtig, tüchtig, friſch gewagt, ſchwingſt du dich auf der Leiter empor und retteſt ſie! Bedingt iſt aber die Pflicht durch Kenntniß davon, ſowie durch Kraft und Stärke. Ebenſo wenn er in's Waſſer ſtürzt, ſchwimmen muß der können, welcher einem andern nachſpringen und ihn retten will.

Oder es iſt

2) die Gefahr, in der einer ſchwebt, ihm nahe oder nahe gebracht durch einen andern, directer oder indirecter Weiſe. Ein dritter erfährt die Gefahr und greift ein zum Schutz des einen. So jedoch iſt es in dieſem zweiten Falle und auch im erſten nur ein einzelner, höchſtens einige, der oder die andere aus der Lebensgefahr zu retten verſuchen, und ein einzelner, ja mehrere einzelne vermögen doch wenig bei ſolchen Gefahren von der Naturgewalt und von Menſchen her. Es iſt

3) die Pflicht poſitiv erſt auf die am wenigſten bedingte Weiſe, weil ihr faſt alle Mittel gegeben ſind zur Erfüllung, wo ein Staat, Volk Hülfe leiſtet jedem einzelnen, der in Gefahr iſt oder kömmt. Der Staat iſt zwar keineswegs eine Sicherheitsanſtalt von den Individuen, aber Pflichten hat er, wie er an ſich Zweck iſt, und zu dieſen gehören die, das Leben ſeiner Bürger zu ſchützen, nicht weil es das Leben gilt, ſondern die Perſönlichkeit. Der Staat, der perſönlich concrete Geiſt hat in ſeinen Anſtalten zugleich beſtimmte Mittel zu Erfüllung dieſer Pflicht. Es gehört zur Vervollkommnung des Staates,

Vorkehrungen zu treffen, daß das Leben ſeiner Bürger nicht in Gefahr komme. Dieſe Pflicht liegt ihm ob; mit ihr gilt es eine Prävention; aus dieſer Pflicht gibt er Verordnungen, daß Anſtalten getroffen werden, dieſe tödtlichen Naturgewalten von den Bürgern abzuhalten, Quarantaine- und Choleraanſtalten ꝛc. Dies direct mit Bezug auf die Perſönlichkeit,. indirect bei den Anſtalten gegen Viehſeuchen; nicht des Viehes wegen, ſondern um der Menſchen Eigenthum willen werden ſie unternommen. So ferner die Einrichtungen gegen Feuers- und Waſſergefahr, Löſchanſtalten, Rettungsbote. Das Größte in dieſem Punkte endlich iſt, daß der Staat die Pflicht hat, jeden Bürger zu ſchützen gegen die Gefahr von ſeinen Mitbürgern; kein Gift darf ſo ohne Weiteres abgegeben werden in der Apotheke; ebenſo dürfen keine Pfuſcher zu Aerzten angeſtellt werden u. ſ. w. Nehmt dem Staate das Recht, den Mörder zu ſtrafen, ſo habt ihr den Staat um die Pflicht gebracht, euer Leben zu ſchützen. Aus dem Grunde jener Pflicht läßt ſich hier das Recht des Staates deduciren. Hierher gehören die Bibelſtellen:

1. Moſ. 9, 5. — 2. Moſ. 20, 13. — Röm. 13, 9. — Mtth. 5, 21 22. im Munde Chriſti.

Dieſe Stellen gehen auf's Negative.

Luc. 10, 33 — 35.

betrifft das Poſitive.

Der Samariter hilft dem Juden; der Levit hält ſich an's Geſetz: „du ſollſt nicht tödten," und läßt den Verwundeten liegen.

§. 30.

Die Socialpflicht der Erhaltung des Eigenthums.

Beſitzthum und Eigenthum ſind nicht einerlei; das letztere ſchließt das erſtere ein.

Aber das erſte iſt gegen das zweite noch ganz abſtract, ein unbeſtimmtes. Das erſte hat eine Beziehung auf's Leben, auf die lebende Individualität als ſolche, ohne Bezug auf Perſönlichkeit. So iſt z. B. der Tiger im Beſitz ſeiner Höhle, der Bienenſchwarm im Beſitz ſeines Korbs. Dies ſind Gutsbeſitzer, aber keiner hat eine Stimme als Wähler oder Wählbarer in eine Kammer. Komm' dem Tiger in die Höhle, hole den Honig aus dem Bienenkorb, und die Beſitzer regen und wehren ſich. Im Eigenthum und ſeinem Begriff iſt die weſentliche Beſtimmtheit das Recht, im Beſitzthum als ſolchem noch nicht. Die Thiere verfahren ganz ihrer Natur gemäß, wenn ſie das eine den Beſitz des andern nicht ſchonen, ſondern beſtimmt durch den Inſtinct ſich deſſen bemächtigen. Der Löwe, wenn er an die Jungen des Tigers kommen kann, nimmt und würgt ſie. Durch das Recht, ohne das kein Beſitz als Eigenthum möglich iſt, bezieht er und es (das Eigenthum ſelbſt) ſich auf die Pflicht und durch beides auf den Willen und die Freiheit des Willens, auf den Menſchen in ſeiner Perſönlichkeit. Bei dem Eigenthum nemlich iſt eben jener Beſtimmtheit wegen wenigſtens vorausgeſetzt, daß es kraft frei gefaßter Entſchlüſſe und mittelſt der Arbeit erworben worden ſei; vorausgeſetzt alſo, daß der Menſch in ſeiner perſönlichen Freiheit ſich angeeignet oder zu eigen gemacht habe, was an ſich nur Beſitz iſt, beſeſſen wird oder werden kann, wie bei den Thieren. Dieſe Vorausſetzung findet dort, wo das Eigenthum ein ererbtes iſt, beſonders ſtatt. Da iſt's freilich nicht erworben von dem, der im Beſitz iſt, aber von ſeinen Vorfahren; mittelſt ihrer, die ihre Pflicht gethan haben, iſt's an ihn gekommen; ſein Recht am Beſitz verdankt er alſo der von ſeinen Vorfahren vollbrachten Pflicht. In der Erfahrung, die immer mit einzelnen concreten Fällen zu thun hat, ſteht freilich, wenn es zum Prozeß kommen ſollte, auf das Mein und Dein nicht Jahrhunderte zurück nachzuweiſen, wann, wo, wie das Ererbte und Fortgeerbte einſt erworben wurde. Dieſe Unmöglichkeit und dabei die Nothwendigkeit, daß der Menſch bei ſeinem Eigenthum erhalten werde, mußte die Veranlaſſung werden bei jener Vorausſetzung, es ſei einſt erworben, daß eine Verjährung, praescriptio ſtatuirt wurde; etwa in der Weiſe, wie es im Civilrecht von den Römern her iſt, daß, wenn bewieſen iſt, daß einer unangefochten dreißig Jahre lang im Beſitz war, hiermit anerkannt iſt, daß er ein Recht daran habe. Daher der juriſtiſche Satz: beati possidentes! der Beſitz als ſolcher gewährt dieſe Seligkeit nicht, und es iſt brutal geſprochen, wenn in dem Sinn, daß der Beſitz den Menſchen glücklich mache, geſagt wird: beati possidentes, — brutal, wie von der Beſtie auch. Aber das Recht an das, was der Menſch beſitzt, gehört allerdings als ein Element zu ſeiner Seligkeit, denn mittelſt dieſes Rechtes iſt ſeine Freiheit und Perſonalität keine abſtracte, ſondern eine concrete; er iſt die berechtigte Perſon, und Berechtigtſein gehört zur Seligkeit. Das Recht im Beſitz iſt es, wodurch das Eigenthum der Menſchen ein Heiligthum derſelben für einander wird, ein noli me tangere, weil das Princip des Rechtes die Pflicht und deren Erfüllung oder das durch die Freiheit vollbrachte Geſetz, weil der Menſch ſeine Schuldigkeit gethan hat. Daher gegenwärtig der intereſſante Streit über den Zehnten. Man hütet ſich wohl, von der gewaltſamen Abſchaffung des Zehnten zu reden, weil die, deren Eigenthum der Zehnte iſt, Adelige, Geiſtliche, die Kirche, der Staat, ein Recht daran haben; man nennt ſie auch die Zehntberechtigten gegenüber den Zehentverpflichteten. Man ſpricht von einer Ablöſung des Zehnten. Das iſt deutſcher Rechtsſinn. Eine Revolution Deutſchlands würde dem Zehnten ſchnell abhelfen, ihn abſchaffen; aber der Reſpect vor dem Recht hört bei der deutſchen Zehentablöſung nimmermehr auf und eine Revolution iſt in Deutſchland unmöglich. Die Revolution iſt ein allgemeines großes Unrecht, das geſchieht in der Hoffnung einer beſſern Verfaſſung; aber aus Unrecht wird niemals Recht; ein Individuum kann dabei wohl gewinnen, aber die Nation nicht

Das Eigenthum nun, begründet, wie wir ſagen, in der Pflicht und im ewigen Geſetz und enthaltend das Recht als den ihm inwohnenden Geiſt iſt doch nur ein Mittel, wie der Beſitz als ſolcher auch, beides iſt nicht an und für ſich Zweck. Mit dem Beſitz als ſolchem, wie er blos Mittel iſt, wird Wohlſein, Genuß bezweckt, und wenn, wie heut zu Tage ſtets von Wohl des Volkes, des Staats die Rede iſt, ſo ſcheint's, als ſei es blos um Beſitz zu thun, wie er das Mittel iſt dazu. Mit dem Eigenthum als ſolchem wird die Perſönlichkeit bezweckt, durch's Eigenthum iſt ſie innerlich bedingt. Aber die Perſönlichkeit iſt ſelbſt vermittelt durch die Individualität oder Vitalität und durch die Intellectualität. Das Eigenthum alſo in Bezug auf die Perſon iſt

a) ein Erhaltungsmittel der individuellen oder animaliſchen,
b) der intellectuellen und
c) der moraliſchen Wirkſamkeit

§. 31.

Die Erhaltung des Eigenthums als Erhaltungsmittel der individuellen oder animaliſchen Wirkſamkeit.

Der Werth, den das Eigenthum hat von der Pflicht aus durch das Recht in ihm iſt darin vollendet, daß es das Erhaltungsmittel iſt für jene dreifache Wirkſamkeit unter a — c; und ſo tritt eine Pflicht der Menſchen gegeneinander hervor, angehend das Eigenthum eines Jeden und deſſen Erhaltung. Sie iſt, wie die im vorigen Paragraphen betrachtete auch

a) eine negative,

und hat als ſolche zu ihrem Gegenſtande eine Geſinnungs- und Handlungsweiſe des Menſchen, gerichtet gegen das Eigenthum des andern.

Dieſe iſt ſchon eine negative; es gilt mit ihr bei dem einen, daß der andere das Eigenthum nicht habe, das er hat, — es will der eine den andern darum bringen; und die Pflicht in

Anſehung dieſer negativen Handlungsweiſe iſt vorerſt negativ, fordernd eine Geſinnungs- und Handlungsweiſe, die gegen dieſe Geſinnungs- und Handlungsweiſe gerichtet ſei, ein ſich Enthalten des Angriffs auf das Eigenthum des andern, alſo ein dies negative Handeln gegen das Eigenthum nicht Wollen und in ſeinem Verhalten ſich alles deſſen Enthalten, was jenes negative Handeln gegen das Eigenthum mit ſich bringen würde. Das Geſetz, ſo abſtract hin: „du ſollſt nicht ſtehlen“ in Anſehung jener negativen Pflicht iſt Verbot, lex prohibitiva, und ſpricht ſich wohl allgemein ſo aus: keiner ſoll den andern um das Seine bringen; poſitiv: „suum cuique.“ Der Verſuch und die negative Thatſache ſelbſt gerichtet gegen das Eigenthum des andern iſt, wiſſenſchaftlich genommen, ein dreifacher.

Es kann nemlich

α) einer mit ſeinem Wiſſen und Willen von dem andern um das Seine gebracht werden; da wird er *betrogen*; oder

β) ohne ſein Wiſſen und Wollen; da wird er *beſtohlen*;

γ) mit ſeinem Wiſſen und gegen ſein Wollen; da wird er *beraubt*.

Gegen dieſe dreifache Handlungsweiſe iſt die Pflicht negativ gerichtet. Dieſer dreifachen Handlungsweiſe hat ſich alſo jeder zu enthalten.

Ad α. Es ſcheint widerſinnig, daß einer mit ſeinem Wiſſen und Wollen von dem andern um das Seinige gebracht werden könne. Dieſer Schein verſchwindet jedoch, ſobald die Frage beantwortet iſt, welcher Art dies Wiſſen ſei? Es iſt nicht das Wiſſen des einen, daß ihm durch den andern ſein Eigenthum entzogen werden ſoll, ſondern blos das, daß es mit ſeinem Rechte an demſelben von ihm auf den andern blos übergeht. Bei dieſem Wiſſen fehlt es nur am Verſtehen der Art und Weiſe des **Uebergehens**; in Anſehung des Verſtandes und Verſtehens wird der eine vom andern getäuſcht, betrogen; ihm wird das Eigenthum entzogen mit Wiſſen und Willen, aber ohne Verſtand darum. Dieſer Betrug nun geht theils den einzelnen im Verhältniß zu ſeinem Rechte an, und im Verkehr mit mehreren oder andern einzelnen im Handel und Wandel, im Kauf und Verkauf, und iſt ſo die gemeine Gaunerei; theils aber geht er den einzelnen im Verhältniß zu einem allgemeinen Geſetz und Recht an, ein Recht, das ihm, ſein Eigenthum betreffend, durch's Geſetz bewahrt wird, indem es das Recht iſt der freien Uebertragung ſeines Eigenthums auf andere und zu ſeiner Bedingung allernächſt hat das Verhältniß der Blutsverwandtſchaft zu dieſen andern, kurz, es iſt das Erbrecht, und der Betrug iſt, indem ein anderer um das Eigenthum gebracht wird, das von einem andern rechtlich beſeſſen wurde, die Erbſchleicherei.

Auf beide iſt für die Explication des Begriffs zu reflectiren.

Bei der Gaunerei ſind gewöhnlich zwei in dem erwähnten Verhältniß zu einander, worin keiner ſein Eigenthum an den andern freiwillig übergibt, wo er dem andern das Seinige ſchenkt mit Wiſſen und Willen, ſondern wo jeder vom andern, indem ſein Eigenthum an ihn übergeht, einen Erſatz erhält und darin betrogen wird. Z. B., bei dem Roßkauf führt ein Jude ſein Pferd vor, der Bauer will's kaufen, weiß es — nach ein Paar Tagen iſt das früher flotte Pferd eine häßliche Mähre. Hier heißt es nun zum Glück nicht in einem deutſchen Sprichwort, ſondern in einem lateiniſchen: „volenti non fit injuria:" das iſt aber ſchurkiſch. Heißt es wenn einer dem andern etwas geſchenkt hat, mag es ihm nachher noch ſo leid thun, „geſchenkt iſt geſchenkt," dann iſt nichts dagegen einzuwenden. Aber die Gauner brauchen es auch da, wenn mit Wiſſen und Willen der andere gekauft hat, aber ohne den Betrug zu verſtehen, damit decken ſich die Gauner. Mit der Erbſchleicherei iſt es mutatis mutandis ebenſo. Es will einer z. B. ein Teſtament machen; er hat Verwandte, die geſetz- und rechtmäßig ſeine Erben wären, allein dieſen iſt er abhold bis zu ſeinen Kindern hin; ein dritter, etwa ein Jeſuit, tritt heran, der Inteſtator iſt dem Tode nahe, der dritte beredet ihn, Hab' und Gut dem Kloſter etwa zu vermachen, er thut's und den Inteſtaterben wird's entzogen durch dieſen Betrug. Die Geſetze, angehend die Abfaſſung und Beſtimmungen eines Teſtaments haben auf die Möglichkeit dieſes Betrugs ſtrenge Rückſicht genommen, und der Formalitäten ſo viele geſetzt dabei, daß jede Täuſchung und Ueberredung ſo viel möglich abgehalten werde. So beſtehen dieſe Geſetze ſeit Roms Geſetzen in den Ländern, wo der Code Napoléon nicht eingeführt iſt, wie leider bei uns. Nemlich dieſer hat den verdammten Artikel: der Teſtator erklärt nur eigenhändig: meine Güter werden nach meinem Tode dem N. N. zu Theil; Punktum, Datum, Namensunterſchrift, Siegel, in's Pult gelegt, eine Abſchrift beim Municipalamt niedergelegt. Da kann ein ganz Fremder die eigentlichen Erben um das Ihrige bringen. In Frankfurt, Hamburg und andern großen Handelsſtädten müſſen dagegen ſtarke Worte geſprochen werden vom Geiſtlichen, wenn er im Dienſte der Wahrheit und Gerechtigkeit ſteht und ihm nicht durch Douceur der Reichen der Mund geſtopft iſt.

Ad β. Ohne ſein Wiſſen und Wollen kann der eine nur um das Seine gebracht werden, indem er mit demſelben nicht unmittelbar ſo vereinigt iſt und zuſammenhängt, daß er ſo, wie es nur gefährdet wird, auch alsbald Wiſſenſchaft davon hätte. Es iſt alſo hier nicht der Beſitz als ſolcher, ſondern das Recht daran, worauf es ankömmt; auf den Beſitz kömmt's an als Eigenthum. Der Beſitzer kann abweſend ſein, ohne ſein Wiſſen und Wollen wird er vom andern um ſein Eigenthum gebracht. Hier iſt der, welcher es thut, der Dieb, nicht der bloße Betrüger. Gegen den Diebſtahl ſichert ſich jeder ſein Eigenthum dort, wo er andern, in deren Geſellſchaft er iſt, nicht trauen kann, dadurch, daß er es hinter Schloß und Riegel legt; hat er es in der Geſellſchaft mit durchaus Ehrlichen zu thun, bedarf er des Riegels und Schloſſes nicht. Es iſt das wenigſtens rege werdende oder gewordene Gefühl des Rechts, das jeder an ſeinem Beſitz hat, wodurch die Menſchen abgeſchreckt werden, wenn ſie auch Luſt hätten, einen andern um das Seine zu bringen; und ſo iſt jeder aus dieſem Gefühl, ſo zu ſagen, von Natur aus bei dem erſten Diebſtahl noch ſcheu und furchtſam, wenn er nicht aus einer Diebesbande ſtammt und gegen Alles ſtumpf iſt. Unter den Homilien des Chryſoſtomus iſt eine gegen den Diebſtahl in beſonders ſchöner Darſtellung. Hier gilts in früher Jugend die Kinder anzuhalten, zu reſpektiren das, was jeder hat, und im deutſchen Charakter ſchon beim Knaben liegt die Erbitterung gegen den Vorwurf des Diebſtahls; beim jungen Engländer empört ſich das Gefühl mehr beim Vorwurf der Lüge; die Franzoſen meinen, man könne ſchon lügen, nur ſo, daß es andere nicht merken. Das Stehlen nun in jener erſten Weiſe iſt das unmittelbare, plumpe und rohe, wäre auch der Dieb ein Cartouche; es iſt ein die andern um das Ihre durch direktes Zugreifen bringen.

Aber es geht weiter: der nächſte Repräſentant des Eigenthums iſt nun einmal bei den Cultivirten das Metall; hier fängt der Diebſtahl an, ſubtiler zu werden, z. B. durch Verfälſchung der Münzen. Die Falſchmünzerei iſt auch ein Diebſtahl, der zugleich den Betrug in ſich hat, und wie es bei der Erbſchleicherei vom einzelnen auf's Allgemeine geht, ſo auch geht's hier vom einzelnen weg auf's Allgemeine. Der einem den Beutel aus der Taſche zieht, der Taſchendieb, hat es nur mit dem einzelnen zu thun; der Falſchmünzer beſtiehlt jeden, an den die Münze kömmt, ſobald das Falſche der Münze erwieſen iſt. Das geht das ganze Volk an. Nun hat ferner das Geld in der modernen Welt ſelbſt einen Repräſentanten erhalten, am Papiergeld, den Banknoten, ja eine ſchriftlich verfaßte Pfandurkunde iſt der Repräſentant eines Capitals in Geld. Die Urkunde kann von einem übertragen werden an einen andern. Das falſche Papiere machen iſt ein Diebſtahl noch viel weiter als die Falſchmünzerei. Ohne Wiſſen und Willen kömmt der Menſch um das Seine.

Endlich noch: es hat einer dem andern ſein Gut in Verwahrung gegeben; es iſt ein Depositum bei dieſem andern; aber er ſelbſt vergißt, daß oder bei wem er es deponirt habe, und das Depositum iſt ſtets noch in den Händen der andern, — der behält's, — das iſt Diebſtahl. Ja! es macht einer ein Darlehen bei ſeinem Freunde, der ihm voller Vertrauen gern den Vorſchuß machte und nicht einmal im zarten Gefühl der Freundſchaft einen Schuldſchein verlangt, dem das Wort des Freundes genügt; der Freund denkt nicht an Rückzahlung, der Gläubiger iſt zu edel, als daß er ihn daran erinnert; der Schuldner ignorirt's, vergißt's, ſtirbt wohl auch. Der Freund geht mit dem Diebſtahl in die andere Welt. Schon das Vergeſſen des Schuldners iſt das Nichtswürdige, das Vergeſſen des Darleihers edel.

ad 7. Mit Wiſſen aber wider Willen einen um das Seine bringen iſt das Drumgebrachtwerden, nicht bloßes Entzogenwerden, ſondern hier iſt es ein Wegnehmen als räuberiſches, alſo ein Raub, zu dem ſich dann leicht auch ein Mord geſellt — Raubmord. Im Raub wird Gewalt gebraucht an dem, der Recht hat an einem Beſitz, um den er wohl gebracht werden kann, wenn gleich nicht um's Recht. Was der Räuber, Dieb, Betrüger durch ſein Handeln an ſich gebracht hat, beſitzt er nur, ſein Eigenthum iſt's nicht; denn das Recht gehört den andern. Der Räuber ſelbſt ſteht vorerſt noch dem Diebe ganz nahe, und iſt da der Buſchklepper, der, wie der Dieb, feige iſt, im Hinterhalte lauert, bis er einen andern überfallen, ihn unverſehens in ſeine Gewalt und dann um das Seine bringen kann. Aber dann geht's weiter, der Räuber trennt ſich vom Dieb; der Dieb kann kein Gegenſtand einer Komödie ſein, dazu iſt er zu verächtlich. Der Dieb iſt feig, aber der Räuber ſteht durch ſeinen Muth in der Sphäre der Freiheit, daher er auch der Tragödie angehören kann. Schillers „Räuber“ alle ſind muthig, nur Einer ein Schuft „Spiegelberg.“

Jene Räuber heißen auch Wegelagerer; ſo unſere ehemaligen Ritter auf den Diels- oder Diebsbergen am Neckar.

b) Das Poſitive der Pflicht.

Sie als poſitive Pflicht iſt bedingt theils durch das Wiſſen deſſen, deſſen Pflicht ſie dann wird, theils durch ſein Können und Vermögen; fehlt's an Beiden, ſo wird es nicht ſeine Pflicht. Deutlicher ſo, heißt es an einen: „unterlaß andere zu betrügen“ und er antwortet: „ja! wenn ich kann,“ ſo iſt dieſe Antwort aus einer niederträchtigen Geſinnung; heißt es aber an ihn: „beuge dem vor, daß dein Nächſter von Andern betrogen wird,“ und er antwortet: „ja! wenn ich's weiß und den Betrug im Stande bin abzuhalten,“ ſo iſt dies ſittlich geantwortet. Die Erhaltung nemlich fremden Eigenthums als der Habe iſt pflichtgemäß:

1) das Verhindern durch den einen, daß ein anderer durch einen dritten um ſeine Habe gebracht werde:

2) das Bewirken des einen, daß der andere, wenn auch in ſeinem Eigenthum durch keinen dritten gefährdet, doch daſſelbe nicht durch andere Unglücksfälle einbüße: beſonders aber das Bewirken des einen, daß der andere, dem das Eigenthum als Erhaltungsmittel der lebendigen Wirkſamkeit mangelt, zu demſelben komme. Auf der einen Seite nach 1. iſt hier die Pflicht gegründet in dem Rechte und der Achtung des Menſchen vor dem Rechte, welches das des andern und welches Recht an ſich iſt; auf der andern Seite nach 2. iſt ſie gegründet in der Perſönlichkeit des andern und in der Achtung vor dieſer Perſonalität. Alſo

ad 1) Hier kommen die drei Momente wieder vor, die im Negativen der Pflicht eben ſich zeigten, hier mit Bezug auf das Poſitive derſelben:

c) Wer mit anſieht, anhört, alſo weiß, daß ein anderer betrogen werden ſoll, hat die Pflicht, ihn darauf aufmerkſam zu machen, ihm das Verſtändniß zu eröffnen und ſo den Betrug zu verhindern. Iſt der andere ſein Freund, ſo wird ihm durch die Liebe zum Freunde die Erfüllung der Pflicht leicht. Iſt, der betrogen werden ſoll, dem, der es mit anſieht, gleichgültig, und dieſer iſt ein ſittlicher Menſch, ſo duldet er auch nicht am Fremden den Betrug. Vollends iſt er ein Chriſt und der zu Betrügende wäre ſein Feind, ſo liegt ihm die Pflicht ob, den Feind zu warnen. Nicht zu betrügen den Feind, nun — das iſt das Gemeine, — aber ihn gegen Betrug von dritten zu warnen, das iſt eine edle Natur, und das iſt nicht jedermanns Ding. —

Geht der Betrug vom Einzelnen auf's Allgemeine durch Falſchmünzerei, Unterſchieben falſcher Staatspapiere, dann kann ſelten der einzelne die Pflicht in Erfüllung bringen; keiner iſt berufen, im Lande nachzuſpüren, ob Falſchmünzerei getrieben werde; wenn er es gerade trifft, ja! In der Obſorge für das Eigenthum der Bürger und in der Pflicht, einen Nachtheil zu verhüten, der das Ganze treffen würde, tritt der Staat ein, der hier ſeine Wächter hat. Der ganze Nationalcredit der Engländer hängt von der Aechtheit ihrer Staatspapiere ab; daher wer falſche Banknoten fabrizirt, an den Galgen kommt. Sonſt aber hat der Staat noch einige Geſetze in ſeiner Obſorge für die einzelnen Bürger, damit ſie nicht von Einzelnen betrogenwerden; er, der Staat, als der wiſſende und vermögende hat alle Bedingungen hiermit für jene Pflicht zu verhindern, daß durch Menſchen, durch Bürger die Bürger um ihr Eigenthum gebracht werden. Eines der Geſetze iſt z. B.: „wenn ein Mann, der majorenn iſt, alſo die Dispoſition über ſein Eigenthum hat, imbecill wird, oder wenn ein ſolcher ſich irgend einer Leidenſchaft, dem Spiel u. ſ. w. überläßt und zum Verſchwender wird, ſo iſt ein Geſetz da, wonach dem Schwachſinnigen ein Curator geſetzt oder der Verſchwender pro prodigo erklärt, und ihm ein Vormund geſetzt werde.

Bei aller dieſer Vorſicht nun der einzelnen in jener Obſorge für die andern und des Staates ſelber für alle bleibt doch immer noch möglich, daß jeder im Verkehr mit andern geprellt, hinter das Licht geführt werde. Iſt er betrogen, ſo nimmt ſich ſeiner da noch das Civilgeſetz an in der Beſtimmung, daß, wenn bewieſen iſt, er habe die Hälfte mehr gegeben, als erhalten, der Tauſch rückgängig gemacht wird, indem es da heißt, „er ſei ultra dimidium lädirt.“ Verſucht iſt mitunter wohl worden ein Geſetz, welches ein maximum und minimum im Kauf beſtimmte; allein durch ſolche Beſtimmungen wird alle Freiheit des Handels aufgehoben und der Staat griff da in das Recht der einzelnen zu ſehr ein. Das iſt denn auch unmittelbar in's Leben eingegangen, wenn ein Kaufmann z. B. zehn Thaler fordert und man ihm nur fünf oder vier Thaler bietet; das iſt ein Schimpf für ihn, das darf man nur beim Juden wagen (nicht aber, als wäre es bei ihm erlaubt).

β) War oben der Diebſtahl. Poſitiv verhält ſich die Pflicht ſo: Wem kund wird, daß der Nachbar, indem er ſchläft oder abweſend iſt, beſtohlen werden ſoll, der hat die Pflicht, Lärm zu machen und den Diebſtahl zu verhindern. Dieſe Pflicht übernimmt auch jeder für jeden, er mag ſein Freund oder Feind ſein. So feindſelig er gegen den Nachbar ſei, er iſt doch noch feindſeliger gegen den Dieb, wäre es auch nur ein unmittelbar perſönliches Intereſſe, was zu dieſer Pflicht auffordert. Gibt's nichts zu ſtehlen, ſo kann der Nachbar und der Eigenthümer ganz gut zuſehen. Was aber auch gegen den Diebſtahl zur poſitiven Erfüllung der genannten Pflicht von Einzelnen geleiſtet werden kann, iſt doch wenig, beſonders wo die Diebe truppweiſe ſind und alle Gelegenheiten kennen. Der Staat tritt da auch in's Mittel. Alle Bewachung (z. B. auch durch die Nachtwächter) iſt vom Staate angeordnet. Aber bei aller Wachſamkeit wird doch hin und wieder auf freche Weiſe geſtohlen. Aber der Staat beſtraft den Diebſtahl.

γ) Der Raub, das Berauben ſetzt freilich mehr, als das bloße Wiſſen, Wollen und Können voraus, wenn er von einem dritten verhindert werden ſoll, indem er von einem zweiten an einem erſten begangen wird. Es iſt eben eine Gewalt, die da gebraucht wird, und da kömmt es darauf an, ob der, der es ſieht, dieſer Gewalt mit der ſeinigen Trotz bieten kann; kann er Hülfe ſchaffen, da muß er helfen. Hier iſt alſo beſonders der Staat verpflichtet, was der einzelne nicht vermag, zu übernehmen; dazu iſt die bewaffnete Macht da. Gegen dieſe Räuberei waren ehemals die Engländer bei Weitem nicht ſo ſtreng, als gegen das Nachahmen der Banknoten; die Taſchendiebe wurden verfolgt, aber nicht die Wegelagerer. Das Recht des andern iſt das Princip der Anerkenntniß hier zu helfen.

Dagegen geht

ad 2) jenes Bewirken, daß der Menſch in ſeinem Eigenthume nicht verletzt werde oder zum Eigenthum gelange, aus Achtung vor der Perſönlichkeit hervor; es iſt nemlich hier

α) wohl der nicht ſeltene Fall, der Unfall, daß ein Menſch in Schulden geräth und ſein Eigenthum an die Gläubiger verſetzt hat, um ſein und ſeiner Kinder Leben zu friſten. Wenn der Gläubiger in einem ſolchen Unglücksfall den Schuldner, wie er wohl das Recht dazu hat, weil er zur geſetzten Zeit nicht bezahlen kann, drückt, nun ſo wird dieſem wohl ſeine Habe zur Tilgung der Schuld in einem Concurs verkauft und er hat nichts mehr. Seinem filzigen Gläubiger z. B. iſt dies gleichgültig. Dagegen die Pflicht: „bewirke doch nicht, daß der Arme ſeine Habe verliere, ſei barmherzig, deine Habe iſt doch deine Seligkeit nicht, ſind dir deine Zinſen mehr werth, als das Wohl einer Familie?“ Hier kann einer beweiſen, ob ſeine Geſinnung in Anſehung der Bewahrung des Eigenthums anderer eine ſittliche chriſtliche ſei, oder nicht. Jeder Verluſt an zeitlichen Gütern, wenn nicht eigener Leichtſinn und dergleichen, ſondern das Unglück Schuld daran iſt, iſt leicht zu ertragen und zu verſchmerzen, und für den, dem durch dieſen Verluſt das Seine erhalten wird, hat der Verlierende ſeine Schuldigkeit gethan: er hat die Erhaltung des Eigenthums bewirkt. Aber

β) wenn der andere ganz des Eigenthums ermangelt als jenes Mittels für die lebendige Wirkſamkeit, wenn er arm iſt, was iſt dann die Pflicht gegen den Armen? Hat der Verarmte oder der Arme nur noch Verſtand, Leibeskräfte und einige Geſchicklichkeit, ſo hat er daran noch ein Eigenthum, das iſt doch ſein eigen; und wer nun bewirkt, daß, wer nicht Habe beſitzt, ſeine Kräfte u. ſ. w. anwenden kann, um dazu zu gelangen, der hat die poſitive Pflicht erfüllt, angehend die Erhaltung des Eigenthums. Dies war ein Punkt, auf den Fichte ganz beſonders drang: „es gilt nicht darum im Staate, beim einzelnen, jedem das Seine zu laſſen, ſondern es gilt, zu bewirken, daß jeder ein Seiniges habe.“ Aber der einzelne kann doch auch hierin weniger leiſten, als

γ) der Staat. Dieſer iſt reich, wenn er auch viele Schulden hat; es kann ihm nicht fehlen, Induſtrieſchulen, Arbeitsſchulen, Fabriken anzulegen. Daher ſagte Carl Friedrich: „ich will über ein freies opulentes Volk regieren.“ Das Schillerſche Diſtichon ſagt: „nichts mehr davon! gebt ihm zu eſſen, zu trinken! Iſt erſt die Blöße gedeckt, gibt ſich die Würde von ſelbſt.“ Hat der Menſch etwas, ſo hebt ſich ſeine Würde. Hierher gehören die Bibelſtellen: 1. Cor. 5, 9. 10. Epheſ. 4, 28. und beſonders Röm. 13, 7 — 10 (Vers 8. iſt zuerſt das Negative, die „Liebe“ aber das Poſitive). Dieſe Pflicht in ihrer Beſtimmung zuſammengefaßt und in ihrer Erfüllung iſt was ſonſt Rechtſchaffenheit genannt wird; ſie beſteht darin, daß der Menſch mittelſt ſeiner Befähigung zur Arbeit durch Arbeit erwerbe, wovon er lebe und womit er habe, andern zu geben, daß ſie auch leben. Durch Arbeit, nicht durch Lug und Betrug, nicht durch Kriecherei, Heuchelei, — durch Arbeit, das iſt das Weſentliche hier der Rechtſchaffenheit. Aber damit weiſet auch jene Pflicht auf den Punkt hin, der sub b vorläufig bezeichnet wurde.

§. 32.

Die Erhaltung des Eigenthums als Erhaltungsmittel der intellectuellen Wirkſamkeit.

Das Eigenthum als Mittel zur lebendigen Wirkſamkeit des Menſchen iſt vom einfachſten Nahrungsmittel an bis zum beſtimmteſten Erwerbsmittel hin ein materielles Gut. Die Eigenthümer ſind materielle Güter. Eben das Eigenthum aber als Mittel zur intellectuellen Wirkſamkeit des Menſchen iſt kein materielles mehr, ſondern ein ideelles, intellectuelles. Das dem Menſchen in ſeiner Perſönlichkeit unmittelbar Eigene iſt der Name, den er hat, Vor- und Zuname. Er iſt von der Perſonalität nicht trennbar. Hier alſo iſt der Beſitz des Namens und das Recht an den Namen nicht ein verſchiedenes: deinen Rock, das materielle Eigenthum, kannſt du ausziehen, nicht alſo den Namen, der mit dir allenthalben iſt. An den Namen nun jedes einzelnen iſt das Urtheil derer, die ihn nennen, in der Geſellſchaft geknüpft. Ihre Vorſtellung von ihm, iſt dieſe Vorſtellung die von ſeiner Tüchtigkeit, ſeiner Rechtlichkeit, ſeinem Fleiß u. ſ. w., ſo iſt ſie die Vorſtellung von ſeiner Rechtſchaffenheit, und iſt in dieſer Vorſtellung ſein Name ein ideales Gut, der gute Name, bona fama. Büßt er ihn ein in der Geſellſchaft durch das Thun und Reden der andern, ſo hat er hier unmittelbar an ſeiner Perſon gelitten. Der ihm entriſſene gute Name iſt ein ihm geraubtes Gut vor allen andern Gütern, z. B. des Geldes u. ſ. w. Durch die Idealität jenes Gutes ſteht die Pflicht zum voraus höher, als unter a. Der gute Name im Urtheil anderer, in ihrem Beifall u. ſ. w.

iſt freilich nicht die Perſon ſelbſt, nicht die Subſtanz des Menſchen, aber unzertrennlich an die Perſon geknüpft, wie das Bild im Spiegel, obwohl es nur ein Spiegelbild iſt, mit ihm, ſo lange er davor ſteht, unzertrennlich verknüpft iſt; es ſpiegelt ſich ſeine Perſon im Urtheile anderer ab. In Hoffmanns Erzählungen heißt es, es ſei einem Menſchen das Spiegelbild genommen worden durch den Teufel. Nimm daher dem Menſchen den guten Namen, du Satan! ſo haſt du ihm das Spiegelbild genommen. Ebenſo bei Hoffmann mit dem Schatten; er iſt nicht das Weſen, aber weſentlich mit dem Weſen vereinigt. Die Pflicht, deren Gegenſtand das ideale Gut iſt, wird vorderſamſt auch

a) als eine negative zu betrachten ſein, und da gilt es beſonders den Ausdruck: „bring' niemanden um ſeinen guten Namen! zerſtöre nicht den guten Namen der Menſchen!"

Bei dieſer Pflicht ſchon auf ihrer negativen Seite kommt es auf den Umgang der Menſchen mit einander an. Der Dieb, der oben ausgeführte, iſt ſchleichend im Stillen, hier aber iſt's die Converſation im Umgange und im Geſpräche der Menſchen mit einander. Dem Guten iſt das Böſe gegenüber oder das Schlechte, worunter hier Beides, Uebel und Böſes, verſtanden werden ſoll. Ohne Gutes nichts Böſes, ohne Böſes kein Gutes. Nun gilt's mit der Pflicht den Namen, die Ehre der Menſchen, in ſo fern der eine vom andern weiß und in der Geſellſchaft, wo der Name des andern genannt wird und die Perſönlichkeit zur Sprache kommt. Entweder nun weiß

1) der eine vom andern nichts Schlechtes, ſondern nur Gutes; oder

2) weder Schlechtes, noch Gutes;

3) oder theils Schlechtes, theils Gutes; oder

4) nur Schlechtes, nichts Gutes.

Durch dieſe vier Momente muß die Unterſuchung durch, alſo:

ad 1) Wenn einer vom andern nur Gutes weiß, nichts

Böſes, ſo wird er ja wohl, falls der andere in der Converſation genannt wird, indem er abweſend iſt, auch geneigt ſein, das Gute, was er von ihm weiß, auszuſprechen. Wirklich? wird er geneigt ſein? Iſt der Abweſende und in der Geſellſchaft Genannte ſein Freund, oder gehört er mit ihm zu einer beſondern Geſellſchaft, zu einem beſondern Stande, oder iſt der Abweſende Mitglied einer Faction, Secte, deren Mitglied der Anweſende auch iſt, ſo wird er das Gute von ihm gewiß kund machen. Aber wenn jener ein ihm nur Bekannter, kein Freund, kein Standes oder Mitgenoſſe iſt, wenn er dazu einer dem einen widerwärtigen Partei angehörte, — wird er dann auch geneigt ſein, das Gute in ihm anzuerkennen und laut werden zu laſſen? Parteiſucht, Neid, Mißgunſt werden ihn ſchweigen laſſen, oder er wird gar dem, von dem er nichts Schlechtes weiß, Schlechtes andichten, ſo, daß er hinter den guten Handlungen, die die andern preiſen, ſchlechte Abſichten vorausſetzt. Hier wird der Menſch auf dieſe Weiſe, die die der Verläumdung iſt, um den guten Namen gebracht. Dem, von dem der eine nichts Schlechtes, aber Gutes weiß, in der Geſellſchaft Schlechtes nachſagen, heißt ihn verläumden. Geneigt iſt der Menſch ohnehin, mehr das Schlechte zu glauben, als das Gute; das Urtheil über jenen verbreitet ſich weiter, — der gute Namen iſt dahin; daher „calumniare audacter, semper aliquid haeret,“ es bleibt ſtets leider etwas hängen. Die Geſchichte, beſonders die Literargeſchichte gibt allerlei Beiſpiele von ſolchen Verläumdungen. So war den orthodoxen Theologen ſeiner Zeit Leſſing ein großes Aergerniß ſeiner freimüthigen Unterſuchungen wegen; er ſchrieb das berühmte Drama „Nathan der Weiſe,“ wo der Jude und mit ihm ſeine Religion ſehr hoch geſtellt iſt. Was thaten dagegen die Orthodoxen? Sie verbreiteten im Publicum, Leſſing habe ſich von der Judenſchaft beſtechen laſſen; um tüchtig Geld zu bekommen, hätte er ſich ihrer anzunehmen verſprochen und das hätte er im

Nathan gethan. Leſſing ſchrieb: der Verräther oder Judas Iſcharioth der zweite, als wäre er der, der das Chriſtenthum zum zweitenmal an's Judenthum verrathen hätte. Die erſten Jahre der Kantiſchen Vernunftkritik waren ebenſo voller Verläumdungen gegen Kant, gegen den das Allerſchändlichſte ausgeſtreut wurde. Wie Schelling als Schriftſteller einen bedeutenden Namen gewann, hieß es, er ſei ein Kryptokatholik. So gegen Hegel, er ſei ein Fürſtenknecht, Deſpotenfreund.

In dieſem Punkte alſo heißt's: „verläumde nicht!“ ein abſolut unbedingtes, allgemeines Verbot. Aber dieſe Pflicht, indem ſie die der Verläumdung entgegengeſetzte Pflicht beſtimmt, bezieht ſich auch auf den Character eines jeden: damit du nicht verläumdeſt, mußt du dich frei gemacht haben von Neid, Mißgunſt, Ehrſucht, Rachſucht u. ſ. w., die Pflicht involvirt: „ſei gegen dich auf der Hut, um nicht Luſt zum Verläumden zu bekommen!“

ad 2) Es kann jemand von dem andern vielerlei wiſſen, ohne doch von demſelben Schlechtes oder Gutes zu wiſſen. Iſt es ſo, ſo wird ihm in Bezug auf des andern Name eben dieſer andere gleichgültig ſein, indifferent. Er weiß etwa wohl von ihm, daß er arm, reich, jung, alt ſei, oder dieſer oder jener Nation angehöre; dies iſt weder Schlechtes, noch Gutes. Aber der Name des andern, der dem einen ſolcherweiſe gleichgültig iſt, kann in einer Geſellſchaft genannt werden, und dieſes nicht nur jenes Indifferente, ſondern den Character des andern angehn. Die in der Geſellſchaft wiſſen viel von ihm zu reden in Anſehung des Schlechten und Guten; der eine hört dies nun mit an, bekömmt auch eine Notiz davon. Jetzt gewinnt, erhält mittelſt ſolcher Notiz vom Character des andern dieſer andere ein Intereſſe an dem einen, und da kömmt's auf die ſittliche Geſinnung oder auf die ſchlechte an, wie er das von andern über einen abweſenden Dritten Geſagte aufnimmt. Iſt ſeine Geſinnung ſchlecht, ſo hört er mit Freuden das

Schlechte mit an, was über ihn, den andern geſprochen wird und bringt's weiter. So wird auch von ihm der gute Name verletzt. Das iſt das Verläſtern, Klatſchen; und der gewöhnliche Grund, an einer ſolchen Verläſterung Theil zu nehmen, iſt die Schadenfreude, daß man lieber das Schlechte glaubt, als das Gute.

ad 3) Es kann nicht fehlen, daß die Menſchen in ihrem Umgange mit einander neben ihren Geſchicklichkeiten, Tugenden, Vorzügen u. ſ. w., auch mancherlei Schwächen, Gebrechen, Schlechtes überhaupt erfahren, alſo erkennen; beſonders wo einzelne Perſonen öffentlich ſind ihrer Stellung und Beſtimmung nach, Lehrer, Geiſtliche, Mitglieder der Regierung, der Regent ſelbſt. Blößen gibt's da bald von dieſer, bald von jener Art; denn wo in der Welt wäre einer, der ſo ganz rein ſich dargeſtellt hätte? Alle, die ſolchen öffentlichen Perſonen gegenüber, nicht eben auch öffentlich, zu reden und zu handeln haben, ſind im Vortheil gegen jene, wie im Guten, ſo auch im Schlechten Erfahrungen beider Art machen zu können, während ſie ſich ſtill verhalten; hinter ihre Schwächen und Gebrechen kommen jene öffentliche Perſonen nicht ſo leicht. Kömmt hiezu ein gefliſſentliches Beſtreben aus irgend einem Intereſſe die öffentlich Handelnden in's Auge zu faſſen, nun ſo ſchleichen ſich aus dieſem Intereſſe die einzelnen herbei, lauern auf und haben ihre Freude, die öffentlich Handelnden bei einer Schwäche zu ertappen. Eitelkeit, Selbſtgefälligkeit wird dann wohl das Motiv der einen in der Converſation über die andern ſatyriſch zu urtheilen und bei dieſem Urtheil gerade die Schwächen und Gebrechen herauszukehren. Da geht's gegen Regierung, Regenten und gegen jeden, der nur öffentlich ſich darſtellt. Dies Urtheilen geht dann leicht in ein Vorurtheilen über mit Ueberſehung des Guten: dies iſt das Splitterrichten. Jene Selbſtgefälligkeit und Eitelkeit verhindert die Mitglieder der Geſellſchaft, auf ſich zu reflectiren und ihre Schwächen zu beobachten; den Balken ſehen ſie nicht in ihrem Auge, aber den Splitter im Auge des Nächſten. Kömmt hinzu, daß der, an dem neben dem Guten ſolche Schwächen und Gebrechen entdeckt werden, dem, der ſie entdeckt, im Wege ſteht, und daß, wenn er ihn nur aus dem Wege bringen kann, ſeine Zwecke zu erreichen ſind, dann geht das Splitterrichten zurück in's Verläſtern, Verläumden; es nimmt dies dieſe beiden mit in ſich ein.

Ad 4) Weiß einer vom andern gar nichts Gutes, ſondern lauter Schlimmes, ſo iſt dieſer doch damit noch nicht verrufen, ſelbſt, wenn jener gefragt würde über den Menſchen; denn bei der Frage kömmt es darauf an, ob der Fragende berechtigt ſei, ſolche Auskunft über einen Menſchen zu verlangen, der kein offenkundiges Verbrechen begangen hat. Er iſt nicht verpflichtet, das, was er hievon weiß, kund zu thun und den Schlechten an den Pranger zu ſtellen.

Das Verhalten gegen die Pflicht, auch den ſchlechteſten Menſchen zu ſchonen, was ſeinen Namen betrifft, iſt mehr als das bloße Splitterrichten, es iſt das Verdammen; es meint der, welcher es thut, gar keine Verbindlichkeit der Schonung gegen ihn zu haben. Aber in dieſem Punkte wendet ſich auch die Pflicht ſchon von der negativen auf die poſitive Seite hin; denn es tritt in dieſem Punkte ſchon die Vorausſetzung ein, daß ein anderer nicht berechtigt ſei, vollkommene Auskunft über den, den ich kenne, zu verlangen. Iſt der andere berechtigt, ſo iſt dieſe Pflicht aus der Unbedingtheit in die Bedingtheit herausgetreten und als ſolche eine poſitive. Somit folgt

b) das Poſitive der Pflicht.

Iſt das Ehrgefühl eines Menſchen in ihm rege, ſo wird er aus demſelben wie von ſelbſt für ſeinen guten Namen beſorgt ſein, für deſſen Erhaltung, Bewahrung, Vertheidigung. Die ſittliche Sorge eines Jeden, angehend ſeine Ehre iſt eine Pflicht gegen ſich ſelbſt. Vrgl. Theil I. §. 18 u. ff.

Wäre dem einen der gute Name des andern gleichgültig, ſo ſtünde es ſchlecht um ſein Ehrgefühl, ſo zärtlich die Sorge für ſeinen guten Namen wäre. Dann käme dieſe zärtliche Sorge nicht aus der Achtung der Perſon, ſondern aus der Selbſtſucht, aus einer bloßen Ehrbegierde, Neigung und Leidenſchaft. Das Geſetz alſo mit Bezug auf den guten Namen bleibt nicht dabei ſtehen, daß es beſtimmt, quod ponat: „verläumde, verläſtere, verurtheile und verdamme nicht, ſchneide anderer Ehre und Glimpf nicht ab," ſondern: „bewahre und erhalte auch, ſoweit du es vermagſt, den guten Namen anderer, vertheidige ihn gegen den Angriff eines dritten."

Alſo jene vier Momente in der negativen Beſtimmung der Pflicht kommen hier wieder vor:

α) wenn einer vom andern verläumdet wird und ein dritter weiß es beſſer, weiß nur Gutes, nichts Schlechtes von ihm; ſo iſt ſeine Pflicht, ſich des andern und ſeines guten Namens gegen alle anzunehmen, beſonders da der Verläumdete es nicht ſelbſt kann, weil er abweſend iſt. Iſt der Verläumdete der Freund, dann wird's leicht, falls ſein Name geſchmäht wird, für ihn einzutreten; da kömmt die Liebe, die Neigung zu Hülfe. Iſt er aber der nur dem einen Bekannte durch vieljährige Beobachtungen, iſt er gar in Manchem ihm zuwider, dann iſt's ſchwerer, ſich ſeiner anzunehmen gegen den andern, dann tritt aber die Pflicht poſitiv um ſo beſtimmter ein. Dieſe gegen den Feind erfüllte zeigt ſich erſt recht in ihrer Wahrheit; denn das kommt aus der wahren Freiheit, aus keinem Gefühl, wie z. B. bei der Freundſchaft. Indeſſen iſt ſie dennoch bedingt; ſie hat zur Bedingung nicht blos, daß, der den Verläumdeten vertheidigen ſoll, ihn kenne, ſondern auch, daß er die Fähigkeit, das Geſchick der Rede habe, um ihn verſtändig, durchgreifend, conſequent vertheidigen zu können. Fehlt es daran, dann thut er beſſer, wenn er ſchweigt und läßt die Verläumder ſchwatzen; denn da rettet er den guten Namen des andern nicht nur nicht, ſondern bietet in ſeiner Ungeſchicklichkeit vielleicht noch Waffen gegen denſelben und der Verläumdete wird wohl gar verlacht und verhöhnt mit ſeinem Vertheidiger.

Nicht immer ſind daher die wohlmeinenden dem Abweſenden auch gute Vertheidiger. Kant ſagte: „Gott bewahre mich doch vor meinen Freunden! Gegen meine Feinde will ich mich ſchon ſelber bewahren.“ In den gemeinen Verhältniſſen des Lebens iſt bei gegebener Bedingung die Erfüllung der Pflicht nicht ſchwer; aber in öffentlichen Verhältniſſen, wo die Verläumdung wohl gar durch die öffentliche Meinung verbreitet iſt und wo die Machthaber auf der Seite des Verläumders ſtehen, da gehört ſittlicher Muth dazu. Z B. unter der Regierung Friedrich Wilhelms, des Vaters des jetzigen Königs von Preußen hatte ſich in Preußen ſo ein myſtiſches, kryptokatholiſches Weſen verbreitet; ſein Miniſter Wöllner hatte den König ſelbſt mit verläumdet; nun waren aber die Preußen damals ſtark dem Deismus zugethan; einer darunter, der Prediger Schulz, der ſogenannte Zopfprediger, war als entſchiedener Deiſt angeklagt; der Mann war unbeſcholten, aber an Verläumdungen gegen ihn fehlte es jetzt nicht. Sein Advokat Amelang führte ſeinen Prozeß mit einer Freimüthigkeit, mit einem Muthe, daß ſelbſt Wöllner ihn losgeben mußte. Der jetzige König war kaum an der Regierung, da ward der freimüthige Mann Cabinetsſecretair und, ſo zu ſagen, die rechte Hand des Königs, wo er noch viel Gutes wirkte. Ein noch viel bedeutenderer Fall war als Ludwig XVI. von Frankreich in Anklageſtand verſetzt wurde; er hatte die Flucht genommen, der Convent erklärte den König für einen Verbrecher, aber ſein Advokat vertheidigte ihn mit dem größten Muthe gegen die Republikaner.

3) Weiß einer (sub 2) vom andern weder Schlechtes noch Gutes, kömmt aber in eine Geſellſchaft, die über dieſen andern Schlechtes auf Schlechtes zum Vorſchein bringt, ſo enthält er

ſich, der nichts weiß, vorerſt mitzuſprechen; denn es könnte ja wohl ſein, daß die, welche jene Rede führen, dies ohne Wiſſen ausſagen; er kann nicht wiſſen, ob, was dieſe ſagen, wahr iſt. „Verläſtert ihr ihn, ſo will ich nicht Theil nehmen; ich weiß nicht, wie es ſteht.“ Merkt er, daß es auf eine Klatſcherei ausgeht, ſo ſpricht er: „unterſucht erſt!“ Aber dies ſetzt voraus, daß der ſo Sprechende kein Wohlgefallen hat an Läſterungen und Läſterzungen. Iſt es

γ) theils Schlechtes, theils Gutes, was von andern gewußt wird, ſo beſtimmt die Pflicht ſich hierin als poſitive, wenn das Schlechte nicht vor dem Guten, ſondern umgekehrt, wenn das Gute vor dem Schlechten herausgehoben wird. Dann beweiſet, der den Namen des andern vertheidigt, ſich wohlwollend, liebreich; er deckt die Blößen mit dem Mantel der Liebe zu. Dieſer Mantel der Liebe iſt das Gute, was er von andern weiß. Aber nun endlich

δ) ſo tief der Menſch im Böſen geſunken ſei bis zu den allerabſcheulichſten Verbrechen hin, wie wenn gar kein gutes Haar an ihm wäre, iſt und bleibt er doch als Menſch in ſeiner Perſönlichkeit der vernünftige und freie, und es kann keiner, er kenne ihn noch ſo genau, mit Grund und in Wahrheit die Hoffnung aufgeben, daß er aus jener Verſunkenheit wieder hervorgehe. Wird ihm in der Welt von dem, der ihn kennt, auch dieſer gute Name genommen, dann iſt er verloren. Alſo hier gilt's, ſich auch noch deſſen anzunehmen, von dem man nichts Gutes weiß, den man durchweg für ſchlecht hält. Aber dies eben hat ſeine Grenzen, die Pflicht iſt als poſitiv bedingt dadurch, daß der ſchlechte Menſch, den du kennſt, in Verhältniſſen ſei oder in ſie kommen könne, wo er an andern Verbrechen begeht; dies kannſt du verhindern, wenn du den andern kundmachſt, was du von ihm weißt. Die tiefſte Art von Schlechtigkeit iſt die Heuchelei; in ihr hat der Menſch die Larve der Tugend angenommen, (ein exemplum instar omnium iſt

Moliere's „Tartuffe“) nun aber kann es ſein, daß niemand den Heuchler kennt, bis auf einen, der ihn durchſchaut hat. Soll er den Heuchler gewähren laſſen, damit er im guten Rufe bleibe? Allerdings! aber nur ſo lange, als für Recht, Tugend und Sitte anderer nichts zu fürchten iſt von ihm. Der ihn kennt, darf nur wiſſen, daß er auf Verführung, Betrug u. ſ. w. ausgeht, dann tritt die Pflicht ein, ihm die Larve abzuziehen; denn das Wiſſen und ſich dieſes Menſchen annehmen, wäre ſo viel, als an ſeinem Verbrechen Theil nehmen.

Die Bibel gedenkt der abgehandelten Pflicht größtentheils nur auf der negativen Seite, Luc. 6, 37. und 45—45. Jakob 4, 11. 12. Röm. 1, 30—32. Wird die Pflicht nicht negativ verletzt, ſondern gehalten, ſo bedarf's der poſitiven Pflicht nicht.

Aber Verluſt ſonſtigen Eigenthums iſt leichter zu ertragen, als der Verluſt des guten Namens; iſt dieſer Name weg, ſo hat er das Mittel der intellektuellen Wirkſamkeit eingebüßt; denn ohne guten Namen hat der Menſch keinen Credit bei den andern, ſie nähern ſich ihm nicht, er kann alſo in kein intellektuelles Verhältniß kommen. Schiller hat dieß als Dichter ausgeführt in ſeiner kleinen Erzählung: „der Verbrecher aus verlorner Ehre.“

So wäre die Verletzung des guten Namens indirekt ein Mord am andern, ein moraliſcher Mord, der den andern bis zum Selbſtmord bringen kann. Es iſt bei einem Mord durch einen Banditen bei Weitem nicht ſo arg — den kannſt du doch bemerken — als bei einem Morde des guten Namens. Fichte hat ſich einſt ein Wort erlaubt gegen ſeinen philoſophiſchen Widerſacher, den Profeſſor Schmidt, den Pſychologen, ein Wort, das auf ſo etwas hindeutet: „ich will ihn moraliſch todtſchlagen,“ d. h. ihn ſo hinſtellen, daß an ſeinem Namen, ſeiner Ehre nichts mehr bleibt, ſondern alles todt an ihm iſt.

§. 33.

Die Erhaltung des Eigenthums als Erhaltungsmittel der moraliſchen Wirkſamkeit.

Wie das Eigenthum als Mittel zur lebendigen Wirkſamkeit, Habe und Gut, als das zur intellektuellen der gute Namens, ſo iſt es als das zur moraliſchen Wirkſamkeit die individuelle Freiheit des Menſchen. Bei der Pflicht, die jedem gegen jeden obliegt in Anſehung ſeines Eigenthums, hat er dieſe individuelle Freiheit zu ſeinem Gegenſtand; ſie iſt's, in Anſehung deren er gegen andere pflichtgemäß zu denken und zu handeln hat. Sie ſelbſt wird ſonſt in weniger beſtimmter Weiſe die äußere Freiheit des Menſchen genannt; ſie iſt das wohl, aber dann nur eben in der Beziehung des einen auf den andern. Beſtimmter iſt ihr Begriff als der der individuellen Freiheit; ſo hat ſie Beziehung eines jeden auf ihn ſelbſt: er iſt der Freie. Es kann auffallend ſcheinen, daß dieſelbe unter die Kategorie des Eigenthums geſtellt wird, indem gefragt wird: iſt denn dieſe äußere oder individuelle Freiheit nur mir eigen, nur das Meinige, wie etwa Habe und Gut, guter Name? iſt ſie nicht das mir Weſentliche, ein anderes alſo, als das Meinige? Bin ich nicht frei, ſo bin ich gar kein Menſch! Dies hat ſeine Richtigkeit, die individuelle Freiheit iſt nicht etwas angeeignetes, ſondern weſentliches; aber auch das iſt richtig, daß dieſelbe dem einen durch den andern entriſſen werden kann, eben weil ſie die individuelle iſt, und an der Individualität kann er gefaßt und gehalten, um ſie kann er gebracht werden. In dieſer Beziehung gehört ſie zum Eigenthum, in jener zum Sein und Weſen. Sie beſteht an ſich darin, daß das, was jeder iſt und hat, nicht abhängig iſt von der Willkühr eines andern. So iſt ſie die ſeinige, ſein Eigenthum für ſich, für ihn ſelbſt.

Aber ſo iſt ſie Freiheit

1) blos an ſich, d. h. der inneren und reellen Möglichkeit

nach, noch nicht für ſich, noch nicht die wirkliche. In dieſer unmittelbaren oder abſtrakten Beſtimmtheit iſt ſie die individuelle Freiheit der Kinder, bis dahin, wo ſie majorenn werden, alſo das Knaben- und einen Theil des Jünglingsalters hindurch. Die Pflicht gegen jeden, in Anſehung der individuellen, als der vorerſt blos möglichen Freiheit iſt negativ: alles zu unterlaſſen, wodurch verhindert wird, daß ſie ſich verwirkliche, ſowie alles zu veranlaſſen, wodurch ihre Verwirklichung angeregt und befördert wird. Hier findet alſo ein Verhältniß ſtatt derer, die äußerlich frei ſind, zu denen, die frei werden können, und in dieſem Verhältniß haben jene die Pflicht, nichts zu thun, wodurch dieſer Möglichkeit eine Schranke geſetzt oder gar ſie zur Unmöglichkeit gemacht würde. Kinder, aus welcher Abſicht es geſchehe, ſo von Geburt an, von der Wiege herauf zu behandeln, daß ſie nicht zur ganzen Kraft der Individualität und des Lebens, geſchweige der Intellektualität gelangen (wie z. B. manchmal bei Prinzen), das iſt gegen die Pflicht, wie ſie ſich auf die individuelle Freiheit bezieht. So treten dann leiblich und geiſtig geſchwächte Menſchen in's Leben, die, auch majorenn geworden, ſtets eines Vormundes bedürfen. Das Poſitive der Pflicht in jenem erſten Verhältniſſe iſt die Erziehung, die dem Menſchen gegeben wird für den Zweck, daß er ſeines Leibes und ſeiner ganzen Individualität mächtig werde, zum ungehinderten Gebrauch ſeiner Glieder und ſeines ganzen Lebens gelange. Aber es kann

2) indem die individuelle Freiheit zur wirklichen geworden, ſie in dieſer Wirklichkeit beſchränkt, ja aufgehoben werden, ohne daß ein Dritter durch ſeinen Willen und ſeine Abſicht der ſie beſchränkende, aufhebende ſei. Zufälle, äußere Umſtände aus der Natur unmittelbar treten der wirklichen individuellen Freiheit in den Weg, z. B. die Krankheit wirft den Mann nieder, an allen Gliedern iſt er gelähmt, er kann ſich kaum regen, wird von andern getragen, und ſo lang er ſo iſt, hat

er keine individuelle Freiheit; er kann nicht hingehen, wohin er will. Wenn die Krankheit nur eine ſolche den Gebrauch der Glieder lähmende iſt, kann der Geiſt dabei doch wach bleiben, er kann reden, denken, Plane faſſen, guten Rath geben; die moraliſche Wirkſamkeit iſt alſo innerlich nicht gehemmt, aber die Wirkſamkeit iſt eine blos ideelle. Nun hier iſt die Pflicht gegen den Kranken die, indem er ſich ſelbſt nicht helfen kann, daß andere ihm helfen, ihn wiederherzuſtellen ſuchen; gelingt's nicht, ſo iſt er mit Liebe zu pflegen, zu beſorgen und zu bedienen. Es kann nun aber auch geſchehen,

3) daß einer, der wirklich frei iſt, kein Kind mehr und kein Kranker, durch einen andern ſeiner wirklichen Freiheit beraubt wird, weil er bei ſeiner Individualität zu faſſen iſt, und hier iſt's denn, wo jene Pflicht, die auf dieſe Freiheit ſich bezieht, die beſtimmtere wird, negativer- und poſitiverweiſe, als ſie zuvor war, wo es nur die Möglichkeit der Freiheit galt. An ſeiner äußeren, individuellen Freiheit hat der Menſch die Bedingung ſeiner innern Freiheit, der perſönlichen, der Willensfreiheit. Fehlt jene, ſo ſcheint es, müſſe auch dieſe, die perſönliche Freiheit fehlen, eben weil jene die Bedingung dieſer iſt. Hätte alſo einer den andern um die eine Freiheit gebracht, ſo hätte er ihm auch die bedingte, innere Freiheit entzogen. Dieſer Schein iſt jedoch nur von einer Seite Wahrheit, von der andern aber nicht; Wahrheit nemlich von der Seite, daß der individuell Unfreie in ſeiner perſönlichen Freiheit nichts auszurichten vermag, und dieſe alſo, wenn ihm jene entriſſen iſt, inſofern auch eingebüßt hat. Z. B. ein Epiktet in Ketten; der Sklave kann nichts ausrichten, ſondern ganz in der Gewalt ſeines Herrn mit allem, was er iſt und hat, muß er thun, was dieſer von ihm fordert, ſeine Willensfreiheit wird nicht zur That, weil die individuelle Freiheit fehlt. Von der Seite iſt's nicht Schein, ſondern Wahrheit. Ein Sokrates im Gefängniß kann nicht davongehen wollen, weil das Geſetz im

Wege ſteht. Von der andern Seite aber hat jener Schein keine Wahrheit, ſondern iſt bloßer Schein. Der äußerlich Unfreie iſt, wenn er der perſönlich Freie war und bleibt, in Anſehung ſeiner Geſinnung, ſeiner Willensfreiheit perſönlich frei: Epiktet in Ketten iſt ſtets noch ein perſönlich Freier. Allein die perſönliche Freiheit, die es nur zu großen Gedanken, edlen Geſinnungen, aber nicht zur That bringen kann, iſt unvollſtändig, einſeitig, keine zugleich reelle Freiheit; zur wirklichen perſönlichen Freiheit gehört die That. Aus dem Princip und Geſetz der Achtung des Menſchen vor der Perſönlichkeit kömmt die Pflicht negativer und poſitiver Weiſe, die indirekte Freiheit eines jeden Menſchen zu achten, nichts gegen ſie zu unternehmen, im Gegentheil alles, was ſie fördert, zu thun. Aber die Anerkennung der Perſönlichkeit des Menſchen als ſolcher ohne Unterſchied der Stände, Völker und das Gefühl der Achtung vor der Perſönlichkeit mittelſt dieſer Anerkennung iſt der Welt erſt mit der Entſtehung des Chriſtenthums geworden. In dem Chriſtenthum erſt wird der unendliche Werth des Menſchen anerkannt, wie er der Menſch iſt in ſeiner geiſtigen, perſönlichen Weſenheit. Im Chriſtenthum nimmt Gott, die ewige Liebe, ſich jedes Menſchen an, als ſeines Kindes. Vor dem Chriſtenthum war jene Anerkennung nicht in der Welt; daher auch jene Pflicht in Anſehung der Freiheit ſo gut wie gar nicht vorhanden war, eben weil ſie ſich in dem Geſetz „reſpektire dich und jeden“ noch nicht kannten. Wohl war das Geſetz da, — es iſt ewig; aber die Anerkennung fehlte. Bin ich nicht individuell frei, ſo bin ich auch nicht perſönlich, was die That gilt. Völker, die bei aller Bildung das Gegentheil der individuellen Freiheit nicht nur zuließen, ſondern auch hegten, hatten darin noch keine Freiheit. Die Freiheit der Griechen, Römer war eine unfreie Freiheit; in dieſen Staaten waren Sklaven, und wer den andern nicht frei ſein läßt, iſt ſelbſt nicht frei. Die Griechen erkannten die individuelle Freiheit des Griechen an, aber nicht die des Ausländers. Man denke nur an die Heloten in dem freien Sparta. So in der ganzen alten Welt und noch jetzt da, wo das Chriſtenthum nicht iſt. Dagegen kann durch einen andern der eine um ſeine individuelle Freiheit gebracht werden. In dieſer Beziehung iſt daher zu ſagen: die Pflicht, die den Menſchen gegen einander, angehend ihre individuelle Freiheit obliegt, geht nicht dahin, daß der eine bewirke die individuelle Freiheit des andern, ſondern dahin, daß er ihr einerſeits keinen Eintrag thut (ſie iſt ja ſchon da) und andererſeits ſie gegen Anmaßungen vor andern ſchütze.

Dazu, daß der Menſch individuelle Freiheit habe, gehört nichts weiter, als daß er in einem chriſtlichen Staate geboren ſei. Mit der Taufe hat er das Zeichen der individuellen Freiheit, mit der Taufe iſt er von der chriſtlichen Liebe in Schutz genommen. Daher die Coloniſten, die noch Negerſclaven haben, es nicht gern ſehen, wenn dieſe Sclaven Chriſten werden wollen. Erſt durch das Chriſtenthum gelangt der Menſch als ſolcher dazu, daß die individuelle Freiheit ſein Eigenthum, daß er Herr ſeiner ſelbſt wird. Das Chriſtenthum ſelbſt aber verbreitete ſich vorerſt unter den Juden einigermaaßen, dann weiter unter den Griechen und Römern. Dort fand es die Sclaverei vor, alſo das Gegentheil der individuellen Freiheit, direkt ging ſeine Richtung nicht wider dieſelbe; es ließ im Gegentheil vorerſt dieſen Zuſtand der Welt beſtehen, ohne ihn jedoch zu beſtätigen, als ſei er ein durch Gott ſelbſt gewollter, der, wie alles durch Gott gewollte ein ewiges Beſtehen hätte. Unmittelbar nahm es ſich der Knechte gegen ihre Herren nicht ſo an, daß Aufkündigung und Auflöſung ſtatt gefunden und es zur Inſurrection, Revolution gekommen wäre. Durch dieſe hätte nimmermehr der Zweck der individuellen Freiheit für jeden Menſchen erreicht werden können. Warum denn? Die bisherigen Herren wären, wenn die Freimachung gelang, von den bisherigen Sclaven umgebracht, oder ſie wären zwar am Leben erhalten, aber von den Knechten in Ketten geſchlagen worden. So wäre das Verhältniß nur ein umgekehrtes geworden; die individuelle Freiheit wäre nicht errungen oder erworben worden, wie zu Anfang der franzöſiſchen Revolution auch nicht; der Pöbel war da oben, die Vornehmen unten, das Verhältniß nur umgekehrt; damit aber war der Freiheit nicht geholfen. Aber das Princip des Chriſtenthums iſt die Liebe, die Wahrheit, die Aufrichtigkeit, alſo weit entfernt von aller Revolution. Statt deſſen ſind daher die Ermahnungen der Apoſtel an Knechte und Herrn die, daß die Knechte ſich fügen, den Herrn gehorchen, und daß ſie in dieſem Gehorſam, ſo viel möglich, moraliſche und perſönliche Freiheit erhalten. Ebenſo ſollen die Herrn bedenken, daß ſie auch einen Herrn im Himmel hätten.

1 Cor. 7, 21—23. Gal. 4, 7. Col. 3, 23—25. 4, 1. Epheſ. 6, 5—9.

Späterhin aber kam das Chriſtenthum, als von den Germaniſchen Völkern das Römiſche Reich zertrümmert wurde, an dieſe Völker, und ihnen war, ſo groß noch ihre Rohheit, verglichen mit den Griechen und Römern war, doch die individuelle Freiheit ein weſentliches Element. Bei dieſen Völkern alſo traf die chriſtliche Lehre auf das, was ihren Grundſätzen, ihrem Endzweck gemäß war. In den Germaniſchen Völkern alſo konnte das bei den Juden, Griechen und Römern Unmögliche zur Wirklichkeit kommen, nemlich die praktiſche Anerkennung jedes Individuums, daß jedes andere die individuelle Freiheit zu ſeinem Eigenthum habe. Es geſtaltete ſich ſpäter, wie dieſe Völker ſich beſondere Verfaſſungen gaben, in denſelben ein Analogon ſeines früheren Verhältniſſes der Knechtſchaft zur Herrſchaft als Leibeigenſchaft, das Feudalweſen, aber es hatte doch die Leibeigenſchaft nur eine Aehnlichkeit mit der Knechtſchaft, und zwar nur in der Form, jener ähnlich, weſentlich aber von ihr verſchieden. An einem andern Menſchen hatten die Germanen kein Eigenthum, das durchaus ohne individuelle

Freiheit geweſen wäre. Die Geſetze der Griechen und Römer — jenes Sclaven- und Herrenverhältniß betreffend, gingen auf den Vortheil des Herrn; im Feudalweſen aber nicht, da wurde der Leibeigenen Vortheil auch berückſichtigt. Alle die, über welche andere als über die Seinigen, die ihnen Gehörigen Gewalt hatten, hießen Unterthanen, aber nicht in dem Sinne des Wortes Subject, ſondern in dem alten Sinne des Stammwortes than thane, der ſeinen Leib, ſein Leben für ſich hat, der ſein eigener Herr iſt. Indem er zugleich unter dem Geſetz ſteht, dem ein anderer zur Ausübung vorſteht, iſt er der Unterthan, aber in dieſer Unterthänigkeit hat er wahrhaftig ſeine individuelle Freiheit. So iſt bei Shakſpeare Macbeth der Than genannt mit Bezug auf den König, unter dem er ſtand, — und er war doch kein Knecht. Unterthan alſo iſt ein reſpektables Wort, wie Thane, der unter dem Geſetz iſt.

Unter den chriſtlichen Völkern nun

a) kann, ſei ihre Verfaſſung und Regierungsform monarchiſch, ariſtokratiſch oder demokratiſch, gewaltſamer oder direkterweiſe die individuelle Freiheit jedes Einzelnen nicht gefährdet werden. Sie ſind, wie ſie noch beſtehn in Frankreich, England, Spanien, ſelbſt in Italien größtentheils, oder doch zum Theil germaniſchen Urſprungs. Indem ſie, dieſe alten Germanen die chriſtliche Religion angenommen, iſt es moraliſch unmöglich, daß die individuelle Freiheit der einzelnen Volksindividuen durch irgend eine Gewalt Gefahr laufe. Eine Despotie iſt unter dieſen Völkern unmöglich, Monarchieen wohl, Ariſtokratieen. Der Zuſtand eines Volkes, worin einer, *ὁ δεσπότης* durch ſeinen Willen die Gewalt über alle Individuen des Volkes hätte, ſo daß jedes Individuum ſein Eigenthum wäre und keines individuell frei, iſt eine Despotie und der iſt mit dem Weſen der chriſtlich-germaniſchen Völker unvereinbar. Dies gilt ganz beſonders von Deutſchland, dem Heerde des alten Germaniens. Was alſo über dieſe Völker komme, Despotismus kann nicht über ſie kommen. Das Deutſche Kaiſerreich war nie eine Despotie. Ein Sclavenmarkt findet ſtatt in Aleppo, Smyrna, Conſtantinopel, Cairo, wie bei uns ein Viehmarkt, — in den Amerikaniſchen Freiſtaaten geht's auch ſo her mit Sclavenverkauf; aber nicht in Deutſchland. Jetzt fangen auch die freien Männer in Amerika allmählig an, ſich deſſen zu ſchämen. So ſind wir alſo in unſern monarchiſchen Staaten freier, als jene belobten Freiſtaaten, das Ideal unſerer Freiheitsapoſtel. Doch wer Luſt hat nach jenem Amerikaniſchen Paradies der Freiheit, der iſt doch ja zu bitten, ſo ſchnell, als möglich, uns zu verlaſſen, je eher, deſto lieber! Die chriſtliche Welt iſt in der ſittlichen Fortbildung zwar noch nicht ſehr weit gekommen, aber doch immer noch darin begriffen, und ſo wird denn endlich, wie alles Feudalweſen, ſo auch jenes Sclavenweſen aus ihr ohne Gewaltſamkeit getilgt werden durch Geſetze. Das Geſetz und die Verfaſſung gibt allerdings ein Volk ſich ſelbſt, und kann, wie es an ſich oder der Möglichkeit nach iſt, nur ſo ein wirkliches, ſelbſtſtändiges werden. Allein es war doch immer irgend einer, der aus dem Charakter des Volks, aus beſondern Situationen und aus materiellen und intellektuellen Intereſſen das Geſetz für daſſelbe zuerſt gab und ſo als Organ des Volkes der Geſetzgeber war. Damit nun, daß ein Volk ſolcherweiſe das Geſetz und eine ganze Verfaſſung erhält, iſt nicht zugleich beſtimmt, daß es das Geſetz für die Dauer anerkennen und befolgen werde. Hiezu vielmehr bedarf es wohl für das Volk eines Zwanges, einer äußeren, mehr oder minder dringenden Macht, wodurch daſſelbe an das Geſetz nach und nach gewöhnt wird. Dann erſt bleibt es dabei, dann erſt werden ſeine Geſinnungen und Thaten, indem dem Geſetz gemäß, ſeinem eigenen Charakter zugleich gemäß. Ohne alle Gewalt iſt daher, ſo frei es bei einer Geſetzgebung hergehe, unmöglich, dem Geſetz und der Conſtitution Stabilität zu geben. An der Geſetzgebung Athens durch Solon haben wir ein Beiſpiel.

Die Verfaſſung war weiſe, Autorität aber und Energie konnte er ihr nicht unter dem Volke geben; dieſes verſtand Piſiſtratus; Solon floh, Piſiſtratus regierte und gewöhnte die Athener an ſeine Verfaſſung; was Solon, der freie Weiſe nicht vermochte, führte der Tyrann Piſiſtratus aus. Endlich aber, wie die Athener an die Geſetze gewöhnt waren, wurden die Piſiſtratiden verjagt. So in der neueſten Zeit mit den Franzoſen, welche drei, vier Conſtitutionen hatten, damit aber nicht auslangten; endlich gab ihnen Ludwig XVIII. eine, aber er war auch nicht der Mann, die Franzoſen an die Verfaſſung zu gewöhnen. Ludwig XVIII. floh, wie Solon, als Napoleon von Elba kam. Wäre nun Napoleon ein Piſiſtratus geweſen, ein Tyrann, ſo wären die Franzoſen vielleicht noch unter Napoleon. Aber Napoleon war ein Despot, ward abgeſetzt; ebenſo Carl X Es fehlt ein Piſiſtratus. Iſt es der jetzige König? Es ſcheint, er will Fortificationen um Paris anlegen, ſo gewöhnt er vielleicht ſeine Franzoſen an's Geſetz. Dieſer Zwang aber iſt nicht die Sclavenpeitſche.

Es fragt ſich nun aber

b) wenn der Menſch ſich ſelbſt um ſeine individuelle Freiheit bringt oder gebracht hat, was jene Pflicht angeht. Er kann ſich in einer durch Geſetze beſtimmten und gehaltenen Geſellſchaft im Staate um ſeine äußere oder individuelle Freiheit bringen durch ein Vergehen oder Verbrechen, das durch's Geſetz verpönt iſt. Eine der Strafen, die nach Beſchaffenheit des Vergehens das Geſetz beſtimmt, iſt die Gefängnißſtrafe, z. B. für den Betrüger, beſonders im öffentlichen Betrug, Caſſenbetrug, und für den Dieb und Räuber, wenn er kein Raubmörder iſt. Alſo die obengenannten Verbrechen gehören hierher, was die Strafe, als Gefängnißſtrafe angeht.

Da iſt nun

1) die Pflicht eines jeden, ſich eines derartigen Verbrechens zu enthalten — Betrüg' nicht! ſtehle nicht! raub' nicht! —

Mit ihrer Erfüllung bewahrt er ſich ſeine individuelle Freiheit. So aber iſt dieſe Pflicht eine ſolche, die er gegen ſich ſelbſt hat und deren Gegenſtand *ſeine* äußere Freiheit iſt. Hier kömmt —

2) die Pflicht in Betrachtung, welche die andern gegen ihn, der ſich auf dieſe Weiſe um ſeine Freiheit gebracht hat, haben. Der Betrüger, Dieb, Räuber wird ergriffen, wenn man ſeiner habhaft werden kann; nun iſt zuerſt die Frage, ob er das Vergehen, Verbrechen, das er begangen zu haben verdächtigt iſt, wirklich gethan habe. Iſt er in flagranti ergriffen, dann iſt der Beweis bald geführt, eben durch die Zeugen dabei. Iſt ſeine Schuld am Tage, ſo wird ſeine Strafe etwa die Gefängnißſtrafe ſein, die über ihn verfügt und an ihm exequirt wird. Hat dieſe Strafe nun die Beſtimmtheit oder Beſchaffenheit, worin der Sträfling um ſeine individuelle Freiheit gebracht oder in derſelben nur beſchränkt werde? Um ſie gebracht, — ſo wäre er der Macht und Gewalt der andern ganz hingegeben, er wäre zum Sclaven geworden; aber die chriſtliche Welt duldet keine Sclaverei. Das Verfahren hier gegen den Verbrecher wäre auf Seiten derer, die ſo verfahren, ſelbſt ſtrafwürdig, — ein der Perſönlichkeit des Menſchen, die nicht verletzt werden darf, widerwärtiges, unmoraliſches. Findet dieſe ſtrafwürdige, unmoraliſche Strafe in der Chriſtenheit nicht ſtatt? Dort noch überall, wo die Galeerenſtrafe iſt; der Verbrecher wird mit der Kette an die Ruderbank geſchmiedet, muß Tag und Nacht das Ruder führen; Eſſen und Trinken wird ihm nur dürftig gereicht. Da iſt der Menſch wirklich Sclave, ein bloßes Werkzeug für die, die ſolche Strafe verfügten, ohne Achtung der menſchlichen Perſönlichkeit. In der Chriſtenheit findet dieſe Strafe noch ſtatt nur bei katholiſchen Völkern, z. B. den Spaniern, Portugieſen. Aber nirgends in den proteſtantiſchen Staaten: England hat keine Galeeren und Galeerenſclaven, Holland, Dänemark, Schweden auch nicht. In der katholiſchen Kirche hat der Menſch keine individuelle Freiheit;

dort iſt das Chriſtenthum noch nicht zur Anerkennung des unendlichen Werthes der Perſönlichkeit gekommen.

Wie iſt's nun aber dort, wo die individuelle Freiheit des einen aus ſeiner Schuld durch die andern kraft des Geſetzes nur beſchränkt, aber nicht aufgehoben wird? Da geht der Erkenntniß des Richters, daß der Beſchuldigte mit Gefängniß beſtraft werde, eine Unterſuchung vorher, ſelbſt wenn der Schuldige in flagranti ergriffen wäre. Vollends aber wird der eines Vergehens oder Verbrechens als von ihm begangen Verdächtige, indem er in Unterſuchung gezogen wird, zwar feſtgenommen, aber ohne daß dieſe Feſtnahme ſchon Strafe ſei. Sie iſt nur das Mittel für den Unterſuchungsrichter um auszumitteln, daß der Angeklagte der Verbrecher ſei. Er wird alſo nur in Gewahrſam gebracht, damit er dem Richter nicht entſchlüpfe. Ergeben ſich bei der Unterſuchung den Verdacht beſtätigende Gründe, dann verwandelt ſich das Gewahrſam in's Gefängniß, welches auch noch Ketten mitbringen kann, wenn gravirende Umſtände erkannt werden. Warum aber hier Ketten und Banden, — iſt dies nicht gegen die jedem Menſchen ſchuldige Achtung? wenn Gründe da ſind, die nicht entſcheidend, ſondern nur verdächtigend ſind, — iſt das erlaubt? Das Geſetz will ſich ſelbſt ſicher ſtellen gegen ihn, der den Gefangenwärter niederſchlagen oder ſich ſelbſt tödten könnte. So ſchützt ſich das Geſetz durch Ketten gegen Verhöhnung des Geſetzes und ſchützt jenen Verbrecher gegen ſich ſelbſt. Nicht die Leidenſchaft iſt's, die das Geſetz dies thun läßt; denn es iſt heilig. Iſt es aber nun zur Entſcheidung gekommen, und der Menſch, der angeklagt wurde, zum Gefängniß auf kurz oder lang, ſelbſt auf Lebenslänge verurtheilt, — was iſt denn da das Verhalten betreffend ſeine individuelle Freiheit? Zuvörderſt, indem er, der vorerſt nur Beſchuldigte oder gar nur in einen beſtimmten Verdacht Gerathene iſt, iſt, damit jenes Verhalten ein ſittliches ſei und kein willkührliches, das Gewahrſam, die Feſtnahme möglichſt abzukürzen, — die Unterſuchung darf nicht in die Länge gezogen werden; denn der Feſtgenommene iſt ſeiner äußerlichen Freiheit beraubt. Der Verdacht muß wohl begründet ſein, ſonſt iſt es ein Vergehen vom Richter gegen den Verdächtigen. Hier können daher die Criminalgeſetzgebungen nicht genau genug zu Werke gehen. Nun, wenn die Strafe dann endlich, wie die Juriſten ſagen, von Rechtswegen zuerkannt iſt, welches iſt das Verhalten gegen den Gefangenen? Sittlicherweiſe iſt es das, daß, ſei die Gefängnißſtrafe eine vorübergehende oder eine ſogenannte ewige, im Gefängniß ſelbſt der Verbrecher, der jetzt büßt, möglichſt ſeine äußere Freiheit habe. Sie kann gerechterweiſe dort nur in ſo weit beſchränkt werden, daß der eine gegen den andern nicht in Wort und That ſich vergehen, kein Dieb im Gefängniß den andern Dieb beſtehlen, keiner den andern morden kann; darin muß die individuelle Freiheit beſchränkt werden. Uebrigens muß doch jeder ſich in irgend einem Geſchäfte frei bewegen können; denn hierbei iſt immer jener Zweck der Strafe zu berückſichtigen, daß, ſo weit es äußerlich geſchichtlich möglich iſt, die Strafe den Verbrecher in integrum reſtituire. Alſo die Pflicht iſt auf Seiten des Geſetzes (der Regierung) die, daß die Unglücklichen darin einigermaaßen noch als Menſchen ſich zu bewegen vermögen, beſonders daß die Aufſeher, Gefangenwärter nicht roh, brutal ſind, ſondern einen beſtimmten Grad ſittlicher Bildung haben. Und endlich kömmt

3) in Betracht: wie einer durch ſein Verbrechen kraft des Geſetzes an ſeiner individuellen Freiheit einen Abbruch leidet und ſittlicherweiſe leiden muß, ſo auch leidet er an ſeiner Ehre, ſeinem guten Namen, auch einem Eigenthume, und an dem unmittelbaren Eigenthume, wie es die Bedingung des animaliſchen Lebens iſt, in irgend einer Weiſe Abbruch. Nach dem Grade der Schuld wird der Grad der Strafe in dieſem Punkte durch's Geſetz und deſſen Ausübung beſtimmt. Wird ein Räu-

ber auf Lebenszeit gefangen geſetzt und fand ſich, wie er ergriffen wurde, Eigenthum vor, ſo iſt's nicht ſein Eigenthum mehr, es geſchieht ihm ſein Recht; gegen ihn, der andere um ihr Eigenthum brachte, heißt es nun: „du ſollſt auch kein Eigenthum haben.“ Er wird nach ſeinem eigenen Geſetze gerichtet. Mit dem Verbrechen iſt ſeinem Grade nach auch eine Schande und Schmach im Urtheil der Menſchen verknüpft. Das kann alſo durch's Geſetz nicht verhütet werden, daß durch die Beſchränkung der individuellen Freiheit eines begangenen Verbrechens wegen auch die Ehre des Verbrechers bis zur gänzlichen Aufhebung beſchränkt ſei. Ein gewöhnliches Polizeivergehen kann nicht mit einer entehrenden Strafe verknüpft ſein. Infamirend wird die Strafe erſt durch große Vergehen und Verbrechen.

Es kann nun aber eben die individuelle Freiheit

c) nicht zwar direkter, doch indirekterweiſe, und nicht alſo durch Gewalt, die einem angethan wird, doch durch Liſt und Schlauheit ihm von andern gefährdet und beeinträchtigt werden. Hier wäre die Frage, welches die beſtimmte Pflicht in Anſehung dieſes bedeutenden Eigenthums, wo es ſolchermaaßen bedroht werden kann und wird, ſei. Zuvörderſt das, daß die Freiheit die individuelle iſt, weiſt hin auf das Leben oder die Lebendigkeit und alſo auch auf die Mittel für die Erhaltung des Lebens ſelbſt, alſo auf das Verhältniß des Eigenthums zur Animalität als eines Erhaltungsmittels. Iſt der Menſch in einer ſolchen Situation, daß er durch ſeines Geiſtes oder ſeiner Hände Arbeit ſich die Mittel zur Erhaltung ſeines Lebens ſelbſt erwerben kann, und legt er für die Erhaltung deſſelben ſeine Hand an's Werk, ſo wird hiermit ſeine individuelle Freiheit durch ihn ſelbſt bewahrt. Aber iſt denn jeder als Mitglied der Geſellſchaft auch in der Lage, daß er ſeine Geſchicklichkeit, Leibes- und Seelenkraft zu jenem Zweck des Erwerbs anwenden kann, damit ihm mittelſt des Erwerbs ſein Leben und deſſen

Freiheit geſichert iſt? Mit nichten iſt jeder Menſch in dieſer Lage, und wer nicht in ihr iſt, nicht für ſich ſelbſt arbeiten kann, der wird leicht von andern für ihre Zwecke in Beſchlag genommen; direkt und mit Gewalt erleidet er dann wohl keinen Eingriff in ſeine individuelle Freiheit; aber ſie packen ihn bei jenen individuellen Bedürfniſſen, die er aus Mangel an Kraft nicht befriedigen kann, ſie machen ihn ſo zum Mittel für ihre Zwecke, benutzen ihn, der in ſeiner Perſönlichkeit kein Mittel iſt, und ſo entſteht in der menſchlichen Geſellſchaft ein ungeheures Mißverhältniß zwiſchen denen, die viel und zwiſchen denen, die wenig vermögen. Durch jene kommen dieſe indirekt um ihre individuelle Freiheit. Die Lehre greift hier tief in's praktiſche Leben ein. Es wird für den Begriff der Pflicht in dieſem dritten Moment auf folgenden Unterſchied im Allgemeinen ankommen, was die genannte Situation des Menſchen betrifft:

α) das Verhältniß der wenigen oder vielen in der Geſellſchaft kann ein ſolches ſein, von welchem zu ſagen wäre, ſie ſind weder individuell frei, noch unfrei: das würde denn ſo viel heißen: keiner von ihnen iſt zwar in der Gewalt des andern, — keiner iſt des andern Sclave, alſo wäre jeder frei; aber keiner iſt doch auch Herr ſeiner ſelbſt. Weder der Sclave eines andern, noch ſein eigener Herr iſt er alſo weder individuell frei, noch unfrei. Lebensbedürfniſſe hat jeder in dieſem Verhältniß; ſie können als rein natürliche ſehr einfach ſein, aber die Mittel zu ihrer Befriedigung müſſen doch geſucht werden. An irgend einem Grade von Geſchicklichkeit fehlt es etwa auch nicht, das Nöthige durch Geſchicklichkeit und Kunſt der Natur abzugewinnen. Aber dabei iſt das Verhältniß aller zu einander ein ſolches, worin einem Theil der Geſellſchaft ſelbſt dieſer Erwerb der einfachen Bedürfniſſe ſehr erſchwert iſt. Sie müſſen, um leben zu können, das ganze Leben an jene Lebensmittel ſetzen. Sie können alſo nicht dahin gelangen, jeder zu ſich ſelbſt ſich frei und ſelbſtſtändig zu verhalten. Sie können kaum zur Perſonalität gelangen. Schuld daran iſt jenes Verhältniß in der Geſellſchaft, wovon ein Theil individuell frei, der andere aber weder individuell frei noch unfrei iſt. Es iſt der Kaſtengeiſt der Geſellſchaft, der hier die individuelle Freiheit der einzelnen verhindert und aufhebt. So in Oſtindien noch bis auf den heutigen Tag. Blos die Braminen- oder Kriegerkaſten haben individuelle Freiheit; für dieſe und für ſich arbeiten die übrigen Kaſten; dieſe übrigen ſind an die Noth des Lebens wie gefeſſelt, können nicht frei das Haupt erheben, als ſeien ſie Herrn ihrer ſelbſt. Womit beſchäftigen ſich nun die übrigen? Sie arbeiten z. B. in Stickereien, die namenloſe Geduld fordern, in Geweben, wie der Seidenwurm, der den Faden aus ſich ſelbſt zieht, ſich einſpinnt, und in ſeinem eigenen Geſpinnſte ſich um die Freiheit bringt. So viel die Engländer gethan haben zur Verbeſſerung des Zuſtandes dieſer Armen, hat dies doch wenig geholfen des Kaſtenweſens wegen. Hat

β) wirklich individuelle Freiheit ſtatt, iſt alſo ihr Gegentheil, wie dort noch nicht, ausgeſchloſſen, unter den europäiſchen Völkern, ſo findet doch auch ſtatt ein Verhältniß in der Geſellſchaft von Seiten der einen, die arbeiten, damit andere leben können, und von Seiten der andern, von denen beſtändig die Arbeitſamkeit der einen in Anſpruch genommen wird. Geſichert war trotz dieſes Anſpruches und iſt Gottlob noch die individuelle Freiheit gegen die indirekten Angriffe auf ſie, wenigſtens iſt Deutſchland, beſonders durch den Verſtand unſerer Vorfahren, der, was die Arbeit angeht, das Zunftweſen einführte. Zünfte mechaniſcher Künſte waren geſonderte Inſtitute. Das Gewerbe erforderte ſeinen Meiſter, der ſich vom Lehrjungen zum Meiſter gebildet haben mußte. Nun arbeitete er auf ſeine Hand für die andern und für ſich; in dieſer Arbeitſamkeit deckte und ſchützte ihn gegen die Verſuche der Liſt und Schlauheit, ihn in Beſchlag zu nehmen, der abgeſchloſſene Kreis ſeiner

Zunſt. Vergleichen wir nun damit das Fabrik- und Manufakturweſen, ſo iſt's dabei anders, was die individuelle Freiheit eines jeden betrifft. Wie entſteht ſolche Manufaktur? Dadurch, daß einer ein großes Capital in Händen hat, klug anlegt, ſo viele Arbeiter heranzieht, als er kann, und ſie inſtruirt. Die kommen nun alle in ſeinen Dienſt; er iſt der einzige Meiſter, wenn er auch wenig oder nichts vom Handwerk verſteht. Die Arbeiten nemlich in einer ſolchen Fabrik werden unter die Menge ſo vertheilt, daß jeder einzelne ſich nur mit einer Partikel des Produkts beſchäftigt, bis der letzte alles dies zuſammenſetzt. Der eine zieht z. B. in einer Stecknadelfabrik den ganzen Tag Draht, der andere ſpitzt zu, der dritte polirt, der vierte ſetzt das Knöpfchen auf. Hierdurch wird es möglich, die Werke um den wohlfeilſten Preis zu geben. Die Arbeiter, die keine Capitalien haben, nichts für ſich, keinen Acker, werden ſo an den Fabrikherrn durch die Noth des Lebens gebunden; individuell ſind ſie frei; aber von ihm hängen ſie ab. Verſagt er ihnen die Arbeit, ſo ſind ſie verloren; weil Jeder nur Einzelnheiten, keiner etwas Ganzes verſteht. So iſt's in England nahe daran, daß z. B. die Schuhmacherarbeit lediglich Fabrikarbeit wird. Unſere freiſinnige Zeit ſpricht immer darüber, der Zunftgeiſt, der Facultätsgeiſt müſſe aufgehoben werden; dies ſtöre die bürgerliche Freiheit. Aber hebt's nur auf und ſeid ihr noch keine Sclaven, dann werdet ihr's. Durch die Klugheit des kleineren Theils kömmt der größere Theil in die Gewalt jenes kleineren. So ſteht's leider in England und das engliſche Volk ahnet, wozu dies führen müſſe, wenn es ſo fortgeht. Zu ſo einer Manufaktur werden Kinder gebraucht, ein Knabe, Mädchen von ſechs bis acht Jahren müſſen täglich zwölf Stunden arbeiten. Für Unterricht iſt keine Zeit da. Das iſt im höchſten Grade ſchreiend. Arbeiten aber die Kinder nicht, ſo ſind Eltern und Kinder in Hungersgefahr. Der Fabrikherr wird dabei täglich reicher. Die Engländer ſuchen abzuhelfen, aber wie? wiſſen ſie noch nicht. Die Fabriken untergehen zu laſſen, wäre ein zu großer Verluſt. Wohin führt dies und muß es endlich führen? Gerade zur Revolution, die die Engländer jeden Tag befürchten müſſen, wenn das Fabrikweſen keine andere Richtung bekömmt., Man denke an Lyon in der neueſten Zeit. In Deutſchland kann es zu keiner Revolution kommen, außer durch Aufhebung der Zünfte; das iſt der gerade Weg dazu. Es wird der Menſch in der Geſellſchaft individuell um ſeine individuelle Freiheit gebracht dadurch, daß die Geſellſchaft den Unterſchied der Zünfte und Stände aufhebt. Aber jeder hat gegen jeden eine Pflicht, hierin möglichſt zu verhindern, daß von andern die individuelle Freiheit der einen durch Liſt und Begehrlichkeit gehemmt, unterdrückt, oder überhaupt gefährdet werde. Da kann der einzelne in Erfüllung dieſer Pflicht wenig leiſten. Das Ganze, die Regierung an der Spitze, vermag deſto mehr zu leiſten. Eine beſonnene Regierung führt es durch, daß unter ihr keine ſolche Anſtalt aufgehoben werde, durch die die individuelle Freiheit ein Beſtehen hat.

Poſitiv iſt die Pflicht die: alles zu thun, wodurch die Dürftigen in den Stand geſetzt werden, unabhängig von den Reichen (Fabrikherren) zu beſtehen. Auf die Pflicht in dieſer poſitiven Beſtimmung achten nun beſonders die Engländer, um der Revolution zu entgehen. —

Was die Bewahrung des Eigenthums als Mittel zur moraliſchen Wirkſamkeit betrifft, ſo ſind die Schriftſtellen: Gal. 4, 7. Col. 4, 1. 1 Cor. 7, 23. hierherzuziehen.

In der engliſchen Conſtitution beſteht ein Geſetz, das ganz beſonders die Bewahrung der individuellen Freiheit bezweckt, in den einfachen Worten: habeas corpus. (Daher die habeas corpus-Akte.) Das Geſetz hat eine Ausdehnung, die es bei uns nicht hat, die nemlich, daß keiner, der in Verdacht iſt und ſogar im gegründeten Verdacht, irgend ſich gegen andere vergangen zu haben, wenn er in ſeinem Hauſe iſt, gepackt werden darf; in ſeinem Hauſe iſt jeder ſicher. Dies wird denn von den Schuldnern fleißig benutzt; auch bei politiſchen Vergehen. Gleichwohl iſt auf die vorhin betrachtete Weiſe bei den Engländern die individuelle Freiheit der Armen ſo gut, wie vernichtet, im Fabrikweſen. England hat zugleich, wie ſeine habeas corpus-Akte die Bibel, und hält feſt an der bibliſchen Glaubens- und Sittenlehre in der Theorie; in der Praxis aber nicht. Wie wir unſre Diener behandeln, freundlich, ſo behandelt der Engländer ſeine Dienerſchaft nicht; der Diener iſt wie der unterwürfigſte Sclave, da iſt kein Zeichen von Selbſtſtändigkeit vor ſeinem Herrn. Wie verträgt ſich das mit der chriſtlichen Lehre in den oben angeführten Stellen? Gar nicht! Der ſtrenge engliſche Dogmatismus macht's nicht aus. Beſtochen z. B. und corrumpirt werden die Wählenden ſo öffentlich, daß jenes Parlamentsglied, dem die Wähler ſagten: „Du wirſt doch unſere Intereſſen berückſichtigen?“ ſagte: „Goddam! ich habe euch gekauft, ich verkaufe euch wieder, wie ich am beſten kann.“ Ein indirekter Menſchenhandel wird ſo getrieben. Dagegen ſagt der Apoſtel 1 Cor. 7, 23.: „Ihr ſeid theuer erkauft, darum werdet nicht der Menſchen Knechte.“ Dieſer Preis iſt ein theurer Preis, der Verſöhner hat euch mit ſeinem Blute erkauft. Jener göttliche Preis des Menſchen muß ihm auch ſeine individuelle Freiheit ſichern.

§. 34.

Bewahrung der Intellektualität.

Bibliſch iſt dieſe Pflicht ausgedrückt in dem Verbot: „Du ſollſt nicht lügen.“

In der Lehre von der Bewahrung des Eigenthums kam oben unter §. 32. das Eigenthum als Mittel für die intellektuelle Wirkſamkeit vor, wo es der gute Name, die Ehre des Menſchen iſt. Darauf bezieht der Anfang der jetzt anzuſtellenden Unterſuchung ſich zurück. Ohne Verſtand, ohne Intelligenz nemlich kann keiner zu Ehren kommen. Das Kind, des Verſtandes fähig, aber ſeiner noch nicht wirklich mächtig, hat wohl ſchon ſeinen Namen durch die Taufe, aber weder einen guten, noch einen böſen Namen. Gutartig und bösartig kann es ſein, aber dieſe Gutartigkeit oder Bösartigkeit iſt weder etwas Ehrenhaftes, noch etwas Schändliches. Erſt indem der Mann wirklich zum Verſtand gekommen iſt, im Jünglings- und Mannesalter vermag er, was recht und gut, tüchtig und vernünftig iſt, zu wollen und zu thun; denn er vermag daſſelbe, kraft ſeines Verſtandes, zu erkennen. Die Intelligenz vermittelt, indem ſie die wirkliche geworden iſt, den Entſchluß und die That. Iſt das Gewollte, Beſchloſſene und Gethane, indem es zugleich das Gerechte und Gute iſt, ein den andern heilſames in irgend einer Kunſt oder Wiſſenſchaft, ſo verknüpft ſich dann damit das Urtheil des einen über den andern als einen tüchtigen, vernünftigen Menſchen, das Urtheil begründet ſeinen guten Namen. In dieſem Urtheil und im Namen, in der Ehre ſelber iſt aber mitenthalten, angehend den, über den geurtheilt und deſſen guter Name anerkannt wird, daß er durch ſich ſelbſt, indem verſtändig, gewollt, beſchloſſen und geleiſtet habe, daß er alſo in ſeinen Entſchlüſſen und Thaten ſich nicht inſtinktartig, wie ein Thier, ſondern daß er ſich darin frei erhalten habe. Die Erkenntniß der Ehre, die einem Menſchen im Urtheil der andern wird oder geworden iſt, hat zu ihrer Grundlage die Anerkenntniß der Willensfreiheit. Der Ehrenmann iſt nicht durch äußere Verhältniſſe und Umſtände zu dem geworden, was er iſt, ſondern er hat ſich ſelbſt zu dem gemacht, was er iſt. Das iſt ſein guter Name. Intellektualität alſo und Willensfreiheit ſind ſchon dort, wo das Eigenthum das Mittel iſt zur intellektuellen Wirkſamkeit, unzertrennlich mit einander vereinigt. Die Freiheit aber als ſolche und als die des Willens hat für ſich ihr Weſen in der Nothwendigkeit und innerhalb dieſer, wie ſie vernünftige, alſo auch intelligente (nicht phyſiſche, nicht ſatale) Nothwendigkeit iſt. Als vernünftige Nothwendigkeit ihrerſeits in der Einheit mit der Willensfreiheit iſt ſie das Geſetz; außerhalb dieſer Nothwendigkeit iſt die Freiheit **nicht**, extra necessitatem nulla est libertas. Biſt du aus dem Geſetz heraus, ſo biſt du auch um deine Freiheit herum, wenn auch die individuelle Freiheit noch beſteht. In dieſer Identität mit dem Geſetz iſt die Freiheit die perſönliche.

Aus dem allgemeinen Theil der Ethik wiſſen wir: Vernunft und Freiheit iſt das Element der Perſönlichkeit; als mit Vernunft und Geſetz identiſch iſt die Freiheit die perſönliche. Mit Bezug auf die individuelle Freiheit heißt's bei den Engländern: habeas corpus: mit Bezug auf die perſönliche Freiheit iſt zu ſagen: habeas mentem! An die individuelle Freiheit des einen kann der andere direct kommen, er kann ihn packen; aber kein Menſch kann die perſönliche Freiheit des andern direct befördern oder verletzen. Wird deine perſönliche Freiheit verlezt, bringſt du dich darum, ſo haſt du ſie verlezt, du haſt dich darum gebracht. Aber indirect kann einer an die Freiheit des andern kommen. Mit ihr iſt nemlich der Verſtand verknüpft, mit dem Wollen das Denken, und dem Liſtigen iſt zum Nachtheil des andern der Verſtand deſſelben zugänglich, an den kann er kommen. Die Pflicht alſo der Menſchen gegen einander in Anſehung ihrer Intellektualität, dieſe zu bewahren, iſt indirect eine Pflicht in Anſehung ihrer perſönlichen Freiheit. Das Geſetz als vernünftige Nothwendigkeit iſt keine Grenze der Freiheit, geſchweige eine Schranke derſelben, ſondern iſt das Weſen der Freiheit ſelbſt, nur innerhalb des Geſetzes und ſo weit das Geſetz geht, aber immer als Nothwendigkeit. Kommen in die Freiheit, die als einzelne Willensfreiheit ſich dem Geſetz gemäß, aber auch ihm zuwider beſtimmen kann, Schranken, ſo iſt's, weil ſie ſelbſt dieſe Schranke von außenher ohne oder wider das Geſetz in ſich bringt, weil ihr von außenher Veranlaſſung gegeben wird zu dieſer ihrer eigenen Beſchränkung. Dies aber kann nur dadurch geſchehen, daß der Verſtand des einen vom andern in Anſpruch genommen wird. Wird einer über das, was er geſagt oder gethan hat, vom andern zur Rede geſtellt und er erwidert: „über das, was ich geſagt habe oder gethan, bin ich nur Gott und meinem Gewiſſen verantwortlich,“ — ſo kann dies richtig, aber auch ſehr unrichtig, ſittlich, aber auch ſehr unſittlich ſein; denn es kommt darauf an, was der, der dieſe Antwort gibt, von Gott und ſeinem Gewiſſen ſich vorſtellt. Hermes war auch ein Gott, der Gott der Betrüger, der Kaufleute und Wucherer. Ebenſo, wenn dein Gewiſſen ein von dir appretirtes iſt, kann es auch ſein, wie du, — ein Schuft! Hingegen wenn erwidert wird: „über das, was ich gethan, bin ich dem Geſetz, wie es da iſt, und dem Richter verantwortlich,“ — da kann im Hintergrund ſein Glauben an Gott und Gewiſſen bleiben; er flüchtet ſich nicht hinter ſeinen Gott, um der Rüge des beſtehenden Geſetzes zu entgehen. Die individuelle Freiheit iſt unter dem Geſetz, wie es im Staate wirklich und allgemein geltend iſt. So weit geht die bürgerliche wirkliche Freiheit, das iſt der wackere, treue Bürger, der die Geſetze ſeines Vaterlandes, wie ſie beſtehen, anerkennt und treu befolgt. Und dieſe bürgerliche Freiheit iſt eben in jener Einheit mit der geltenden Sitte moraliſche, innere, Willens-, reelle Freiheit. Was darüber hinaus iſt, geht in's Phantaſtiſche, höchſtens Ideelle.

Die Pflicht, deren Begriff wir zu entwickeln haben, indirect alſo die Willensfreiheit angehend, direct den Verſtand, die Intellektualität, beſtimmt ſich einerſeits als negative, andererſeits als poſitive Pflicht.

Der einfache Ausdruck des Moſaiſchen Geſetzes: „Du ſollſt nicht lügen,“ iſt beſtimmter dort gleich mit Bezug auf ein bürgerliches Geſetz das: „du ſollſt kein falſch Zeugniß geben wider deinen Nächſten.“ Das geht in's Concrete, das erſte in's Blaue hinein. Die Schranken, welche durch die Willensfreiheit in ſie gebracht werden, ſind entweder nur tranſitoriſch ſo, daß die Willensfreiheit nur vorübergehend beſchränkt wird; oder ſie ſind permanent, ſo daß die Willensfreiheit zwar nicht durch Beſchränkung vernichtet wird, aber eine beſchränkte Freiheit bleibt. Irgend ein Affekt, eine vorübergehende Leidenſchaft, der Zorn, der Widerwille, die Indignation kann dem Menſchen augenblicklich den freien Willen in der Art beſchränken, daß er in dem, was er beſchließt und thut, ſich nicht durch ſich beſtimmt, ſondern durch den Affekt. Aber daß er zürne, in Leidenſchaft gerathe, kann von einem andern veranlaßt werden; dann iſt dies keine Bewahrung der Willensfreiheit des einen durch den andern, ſondern eine, wenn auch nur vorübergehende Beſchränkung derſelben durch den andern, der ſich an deſſen Verſtand wendet. Dies iſt eine Beſchränkung vorerſt der moraliſchen Freiheit, die auch eine ſolche der individuellen Freiheit werden kann (der einen Mord ausübt, kömmt in's Gefängniß.) Auf dieſe Schranke iſt zu reflektiren:

A. das Negative der Pflicht. Schon die in die Willensfreiheit kommende Schranke iſt, wie jede in jede andere Thätigkeit geſetzte, ein Negatives; ſo z. B. iſt der Sumpf in einem urbar gemachten, ſonſt fruchtbaren Acker oder ein Haufen Steine in demſelben eine Schranke, — Sumpf und Steine negiren die Fruchtbarkeit des Ackers. Die Pflicht alſo in der Beſtimmtheit des Negativen iſt gegen die Schranke ſelbſt als ein Negatives gerichtet, und mittelſt ihrer Erfüllung, welche die Negation der Negation iſt, kömmt es zum Poſitiven, zur Affirmation. Nun hat aber jeder Menſch ohne Ausnahme die Pflicht, in ſeiner perſönlichen Freiheit, in ſich keine Schranke aufkommen zu laſſen, folglich dies Negative zu verhüten, oder wenn ſie in ihn durch ſeinen Willen ſelbſt gekommen iſt, iſt ſeine Pflicht die, dieſe Schranke aus dem Willen wieder herauszuſchaffen, das Negative zu negiren. Dies ſpricht ſich denn moraliſch ſo aus: keiner ſoll an ſich unſchuldige Neigungen zur

Leidenſchaft werden laſſen, z. B. die Ehrliebe nicht zur Ehrſucht, und jeder ſoll jede ſolche Neigung oder Leidenſchaft bis auf die Begierde hin, wenn und ſofern durch ſie ſeine perſönliche Freiheit beſchränkt wird, in ſich vertilgen. Aber dieſe Pflicht des Menſchen, ſeine Begierden und Neigungen zu beherrſchen, iſt eine Pflicht gegen ihn ſelbſt. Hier aber gilt es die Pflicht des einen gegen den andern in Anſehung direct des Verſtandes, der Intellectualität, indirect der Willensfreiheit des andern, oder der andern überhaupt. Der Ausdruck für dieſe Pflicht in ihrer Negativität kann folgender ſein: es vermeide jeder alles, wodurch veranlaßt wird, daß andere eine Beſchränkung ihrer Freiheit erleiden; oder: es ſoll der eine unterlaſſen, was veranlaßt, daß der andere in ſeiner Freiheit ſich beſchränkt oder in ihr beſchränkt werde. Als Pflicht ſo des einen gegen die andern bezieht ſie ſich die Intellectualität überhaupt angehend:

1) auf den Verſtand eben des andern. Der andere kann verſtändig genug ſein, um Gutes von Böſem zu unterſcheiden; aber doch noch nicht in dem Grade verſtändig, daß er den unendlichen Werth des Guten und die Nichtswürdigkeit des Böſen begreife und erkenne. In dieſer Beziehung wäre er alſo noch, wie kräftig und tüchtig er ſonſt ſein möge, der Verſtandesſchwache. Der mit ihm in einem ſocialen Verhältniß ſteht, kann gegen ihn der Verſtandesſtarke und ſogar der Verſchmitzte ſein: „habeas mentem“ heißt es in dieſer Beziehung auch. Die Pflicht des Klugen und Verſtandesſtarken — des esprit fort — iſt hier: gegen den Verſtandesſchwachen nichts zu thun, wodurch veranlaßt werde, daß dieſer vom Guten weg, weil er ſeinen unendlichen Werth noch nicht kennt, und zum Böſen hin ſich verlocken laſſe. Das dieſer Pflicht entgegengeſetzte Laſter iſt die Verführung, nicht blos, wie dies gewöhnlich genommen wird, im Verhältniß des Mannes zum noch unſchuldigen Weibe, ſondern überhaupt im Verhältniß des Menſchen ohne Unterſchied des Geſchlechts und Alters. Der Ausdruck

für die Pflicht iſt hier: du ſollſt nicht verführen, keinen durch deine Rede oder Ueberredung veranlaſſen, daß er, der etwa am Verſtande noch ſchwach iſt, in ſeiner Verſtandesſchwäche ſich ſelbſt zum Theil um ſeine Willensfreiheit bringe, durch Luſt und Gelüſten, wie du ſie in ihm anregſt. Der Mönch Ravaillac, der Heinrich IV. ermordete, war ein Verſtandesſchwacher. Haben andere ihn zu der That veranlaßt, ſo waren dieſe die Verführer, die ihn am Verſtande faßten; er ſetzte durch jene Gräuelthat eine große Schranke in ſeinen Willen.

2) Geht bei jener Pflicht das Verhältniß des einen zum andern auf die Urtheilskraft deſſelben (wie sub 1. auf den Verſtand), die, wie der Verſtand intellectuell iſt. Wie in der Schwäche des Verſtandes das Gute vom Böſen nur oberflächlich unterſchieden wird, eben ſo wird in der Schwäche der Urtheilskraft das Wahre vom Unwahren ober Falſchen und zwar entweder gar nicht, oder auch nur oberflächlich unterſchieden. Verhält nun der eine mit einer energiſchen Urtheilskraft als der Schlaue und Liſtige ſich zum andern, deſſen Urtheilen jenes ſchwache, kaum unterſcheidende iſt, ſo kann es ſein, daß er zu irgend einem Zweck für ihn ſelbſt aus äußerer geſuchten oder gegebenen Veranlaſſung das Wahre ſo vor- und darſtellt, als ſei es das Unwahre und umgekehrt. Läßt ſich der andere mittelſt ſolchen Vorſtellens und Einredens täuſchen durch der einen, ſo nimmt er wohl das Unwahre für das Wahre, das Wahre für das Unwahre, und wird ſo der durch den einen veranlaßte Irrthum für ihn ein Grund, etwas zu thun, weil er es für wahr hält, da es doch das Unwahre iſt, oder etwas zu unterlaſſen, weil er es für unwahr hält, da es doch das Wahre iſt. Dies Beſchließen iſt ſo eine Schranke in ſeiner Willensfreiheit, allerdings durch ihn ſelbſt, aber veranlaßt durch den einen; und die Pflicht gegen dieſe Negativität ſelbſt als negative iſt kurz die: belüge niemand unter keinerlei Umſtänden! Endlich

3) geht jenes Verhältniß des einen zum andern die Ver-

nunft ſelbſt an, auch in der Sphäre der Intellectualität; wie wenn der Willensfreiheit eines Menſchen indirect durch ſeinen Verſtand oder ſeine Urtheilskraft oder gar durch ſeine Vernunft beizukommen ſei. Durch ſeine Vernunft, in welcher Weiſe?

Sie iſt von der Freiheit unzertrennlich und mit ihr die Perſönlichkeit ſelbſt. Wer den andern bei ſeiner Vernunft faßt ſo, daß durch ihn veranlaßt wird eine Beſchränkung der Freiheit des andern, der hat ihn in der Perſönlichkeit ſelbſt gefaßt. Aber wie kann dies geſchehen? So: aus ſeiner Eigenliebe; von Natur aus iſt ein jeder geneigt, wenn er in irgend einem Grade verſtändig, vernünftig geworden und irgend einen Umfang von Kenntniſſen und Geſchicklichkeiten erlangt hat, ſich für verſtändiger, kenntnißreicher, gelehrter und was ſeinen Willen trifft, auch für beſſer zu halten, als er in Wahrheit iſt. Wir ſind alle geneigt, jeder mehr von ſich zu halten, als ſich gebührt, alle ohne Ausnahme, Junge und Alte; und dies uns Täuſchen begleitet uns öfters bis ans Thun. Daß der Menſch ſich für beſſer hält, als er iſt, iſt nur möglich, indem ihm eine Idee vorſchwebt des unendlich Vollkommenen, und er dieſer Idee in ſeiner Wirklichkeit, Sittlichkeit, näher gekommen zu ſein ſich dünkt, als er ihr wirklich näher gekommen iſt. Aber dieſe Idee des unendlich Vollkommenen im Wiſſen und der Wiſſenſchaft iſt kein Erzeugniß des Sinnes, ſondern der Vernunft; und in jenem ſich Beurtheilen, wo der Menſch ſich ſogar überſchätzt, verhält er ſich ſelbſt als Vernünftiger. Dieſe Neigung, dieſer Hang der Menſchen, ſich für beſſer zu nehmen, als ſie ſind, kann ihnen als den einen an den andern nicht unbemerkt bleiben; wenn auch nicht an ſich, ſo macht einer leicht die Erfahrung an andern, daß dieſe mehr zu ſein ſich dünken, als ſie ſind. Hat er nun ein Intereſſe dabei, die Gunſt, Liebe, Gönnerſchaft eines andern ſich zu erwerben für die Zwecke ſeines Lebens und hat er den andern beobachtet, ihm die ſchwachen Seiten abgelauert; ſo iſt das für ihn ein

Mittel, indirect an den freien Willen des andern zu kommen und ihn für ſich zu ſtimmen. Er faßt ihn in jenem Verhältniß, und ſein Thun iſt ein Schmeicheln, und dieſe Schmeichelei faßt dann in ſich die Verführung sub 1. und die Belügung sub 2. Sie hat die beiden Laſter in ihrem Schooße. Das gräulichſte Laſter der Menſchen in jenem intellectuellen Verhältniſſe zu einander iſt eben die Schmeichelei. In der Verführung, Belügung kann einer immer noch einige Achtung vor dem andern haben und behalten, wenn er auch den andern, ihn verführend und belügend, zum Mittel für ſeine Zwecke macht; aber in der Schmeichelei iſt Achtung nimmer möglich. „Deiner Einbildung will ich zu Hülfe kommen für mich, — du ſollſt durch jene Liebe zu dir mir dienen.“ Der Schmeichler macht ſich aber, welchem er ſchmeichelt, zum Werkzeug. Es verſteht ſich, daß die Schmeichelei nicht grob mit der Thüre in's Haus falle, vielmehr, daß ſehr fein und ſchlau jede Bewegung gegen den andern berechnet und angemeſſen ſei. Das muß kommen, wie aus freier, offener Bruſt. Merkt der andere die Schmeichelei, dann iſt der Schmeichler verloren.

B. Das Poſitive der Pflicht.

In ihm iſt ſie, wie jede andere, bedingt. Sie hat nemlich zur Vorausſetzung ein ſociales Verhältniß der Menſchen zu einander, welches durch das beſtimmte Geſetz und Recht ein poſitives und concretes Verhältniß ſelbſt iſt. Wo die Societät z. B. einer wilden Horde zwar durch die Lebensart und durch Gewohnheit und Angewöhnung, aber nicht durch ein poſitives Geſetz und Recht beſtimmt iſt, findet auch jene Pflicht nicht ſtatt. Die Bedingung, unter der ſie poſitive Pflicht ſei, fehlt. Sie iſt's

1) als Privaterziehung und Privatunterricht, wie ſie und er von den Eltern unmittelbar den Kindern gegeben werden, häusliche Erziehung. Der Wilde in ſeinem bloßen Naturzuſtande erzieht eigentlich ſeine Kinder noch gar nicht, wie das

Thier ſeine Jungen auch nicht erzieht; ſondern er leitet ſie nur an, oder dreſſirt ſie zu gewiſſen Thätigkeiten. Wo die Privaterziehung ſtatt findet, da iſt eine Beziehung auf ein poſitives Geſetz und Recht, ſie mag nun anerkannt werden oder nicht, ſie iſt da. Hier kann es nun ſein,, und iſt leider öfter der Fall, daß die Kinder im Hauſe durch Hofmeiſter erzogen und unterrichtet werden auf eine möglichſt geſcheute Weiſe, damit ſie des Verſtandes, vor allem eines tüchtigen Urtheils und anderer Geſchicklichkeiten mächtig werden für's Leben, für Eigenthum in allen Beziehungen. Wenn es ſo iſt, ſo tritt die Pflicht ein für Eltern, die Kinder ſo zu erziehen, daß es mit ihrem Verſtande, mit ihrer ganzen Intellektualität abgeſehen ſei auf Geſetz und Recht, vor Allem alſo auf ein ſittliches Leben, das natürliche Leben ſei, welches es wolle. Erziehe deine Kinder zur Rechtſchaffenheit, dann erziehſt du ſie zur Willensfreiheit und veranlaßeſt, daß ſie ſtark am Verſtand, tüchtig am Urtheil und vernünftig geworden, ſich weder verführen, noch belügen, noch beſchmeicheln laſſen, und ſelbſt nicht durch Leidenſchaften Schranken in ſich bringen. Sie iſt poſitiv

2) als öffentliche Erziehung, d. h., durch Erziehungs- und Unterrichtsanſtalten, die ein ganzes Volk, die der Staat trifft für die intellektuelle Ausbildung ſeiner ſämmtlichen Individuen. Hier iſt's denn ſo, wo auf die Intelligenz eines Volkes das Hauptgewicht gelegt wird. der Staat will ſeinem Zweck gemäß an ſeinen Bürgern möglichſt durch und durch verſtandeskräftige, vernünftig belehrte und aufgeklärte Individuen haben; zunächſt indem ſein Zweck die Erhaltung ſeiner ſelbſt iſt, und dieſe zur Bedingung hat die Arbeitſamkeit ſeiner Bürger, ihren Fleiß. Die öffentlichen Anſtalten ſind Realſchulen, Induſtrieſchulen, polytechniſche Schulen, ganz oben Univerſitäten, Hochſchulen. Aber mit all' dieſen Anſtalten iſt es zunächſt auf das Leben und auf die möglichſt bequeme, vollſtändige, opulente Erhaltung für jeden zu thun. Es gilt alſo mit dieſem nächſten

Zweck eigentlich die individuelle Freiheit jedes einzelnen Staatsbürgers oder Staatsangehörigen, und die individuelle Freiheit des ganzen Volkes gegen jedes Volk; mit dieſem Eigenthum gilt es dann die andern Güter alle. Aber die individuelle Freiheit iſt nicht das höchſte Gut, ſie iſt nur Mittel, Bedingung zur perſönlichen Freiheit. Mit Bezug auf ſie und auf den Geiſt eines Volkes für die perſönliche Freiheit iſt

3) noch eine ganz andere Erziehung erforderlich, als jene sub. 2. bezeichnete blos politiſche und äußerliche und tritt die Pflicht eines ganzen Volkes und jedes Individuums ein. Die chriſtliche Religion nun enthält, wie keine andere eine Erziehungslehre für den menſchlichen Geiſt in Anſehung ſeiner Intellektualität und Rationalität zur Förderung der perſönlichen Freiheit. Der Staat hat alſo unter der Vorausſetzung, daß die chriſtliche Religion zu ihm gelangt ſei, die Pflicht, die poſitiv iſt: für Jeden in ſeinem Volke Sorge zu tragen, daß das Volk von Haus aus durch die politiſche Erziehung hindurch für jenen Zweck der perſönlichen Freiheit unterrichtet werde. Es iſt die Sorge für den Religionsunterricht. Der wird ja nun doch auch gegeben. Hier aber fehlt noch viel daran zur Ausübung dieſer Pflicht. Bevor das geſchieht, was die Pflicht fordert, muß eine Umänderung mit der lieben Geiſtlichkeit vorgehen. Epheſ. 4, 25. 1. Theſ. 5, 14. Gal. 6, 1.

§. 35.

Die Pflicht angehend die im Einzelnen zufälligen, im Allgemeinen nothwendigen Bedingungen der Perſönlichkeit.

Dieſe Bedingungen beziehen ſich auf die innern Bedingungen der Perſönlichkeit, welche das Leben und deſſen nächſte Beſtimmung iſt, zurück. Das Lebendige nemlich vorerſt als ſolches hat an ihm ſelbſt die Beſtimmung einerſeits der Noth, andederſeits des Bedürfnißes ihrer Abhülfe. Beiderlei Beſtimmungen faſſen ſich in einem Begriff zuſammen, für den unſere Sprache kein Wort hat, aber die lateiniſche den Ausdruck: necessitas, was ſowohl auf die Noth geht, als auf das, mittelſt deſſen der Noth abgeholfen wird.

Das Leben ſelbſt nemlich, als ſolches iſt der Trieb (pflanzlicher, thieriſcher), und er iſt das Bedürfniß für das Lebendige; ſeine Befriedigung, die des Triebes iſt das Entſtehen und das ſich Erhalten des Lebendigen. Im Triebe alſo und in ſeiner Befriedigung wirft ſich gleichſam das Leben herum, von der Befriedigung geht's wieder zum Trieb, vom Trieb wieder zur Befriedigung. Sofern nun das lebende Individuum durch ſeine Thätigkeit und Kraft den Trieb ſelbſt befriedigen kann, hilft es ſeiner Noth, die mit dem Triebe, oder mit dem Leben rege iſt, durch ſich ſelbſt ab, bedarf es mithin dazu keines andern. Noth und Hülfe ſind hier die Beſtimmungen des einen und ſelben. Aber ſo fern dem Lebendigen die Kräfte noch fehlen, ſeinem Bedürfniß oder ſeiner Noth abzuhelfen, bezieht es ſich nothwendigerweiſe auf ein anderes Individuum und Lebendes überhaupt, mittelſt deſſen der Noth abgeholfen werden ſoll. Nun theilen ſich jene Beſtimmungen des Lebens an zwei Individuen; das eine iſt in der Noth, das andere kann helfen und hilft wirklich. So iſt das thieriſche Junge in der Noth des Hungers, bedürftig der Nahrung, Sicherheit und Pflege; die thieriſche Mutter hilft ſeiner Noth ab, von ihr wird das Junge genährt und bewacht. Aber ſobald das thieriſche Individuum ſeiner Kräfte mächtig geworden, ausgebildet iſt, ſo daß es ſeine Bedürfniße mittelſt jener Kräfte zu befriedigen vermag, hört jenes Verhältniß auf zu einem andern, wodurch ſeinem Bedürfniß abgeholfen wurde, wie wenn die thieriſche Mutter ſagte: nun hilf dir ſelbſt, du gehſt mich nichts mehr an. In der Noth alſo, in die das ausgewachſene Thier kommt, hilft ihm kein anderes Thier. Kommen ſie zuſammen in eine Noth, dann ſtehen ſie zuſammen und wehren ſich, jedes ſeiner Haut, keines dem andern Hülfe leiſtend. Die Obſorge alſo für die Noth und Abhülfe im thieriſchen Leben iſt jedem ausgewachſenen Individuum ſelbſt überlaſſen; das Verhältniß iſt rein natürlich. Aber der Menſch in ſeiner Betrachtung des natürlichen Lebens kann dies Verhältniß höher nehmen; glaubt er an Gott als den Schöpfer und Erhalter der Welt, alſo alles Lebens in ihr, ſo knüpft ſich an ſeine Vorſtellung von der Noth und deren Abhülfe in der thieriſchen Welt der Gedanke an Gott den Erhalter der Welt: der ſpeiſt die jungen Raben. Hier iſt alſo ein ſittliches Verhältniß angedeutet des Viehes, das keiner Dankbarkeit fähig iſt, zu Gott, von dem es die Befriedigung hat als zu ſeinem Wohlthäter. Das Leben in ſeiner Integrität, in der Geſundheit und in ſeiner Mangelhaftigkeit, der Krankheit iſt aber die innere Bedingung der Perſönlichkeit und ſo kömmt jene Beſtimmung der Noth und des Bedürfnißes ihrer Abhülfe aus dem Leben an die Perſonalität ſelbſt, wo ſie dann eine äußere Bedingung für dieſelbe iſt, die wir zu begreifen haben. So lange der Menſch des Lebens in ſeiner Fülle und Kraft mächtig iſt, vermag er jeder Noth, in die er gerathen kann oder geräth, durch ſich ſelbſt abzuhelfen; bevor er des Lebens ſolchermaaßen mächtig wird, iſt er mit ſeinen Lebensbedürfnißen in die Obſorge eines andern gegeben, das Kind unter die Obſorge und Pflege ſeiner Mutter. Die Mutter hilft der Noth des Kindes ab, nicht blos natürlich durch den Lebenstrieb beſtimmt und bewußtlos, ſondern auch auf bewußte Weiſe mit Vorſatz, mit Willen, mit der größten Aufopferung ihres Lebens, ihrer Kraft. Wie wacht die Mutter Tag und Nacht für ihr Kind? Hier alſo iſt gleich das Verhältniß ein ſittliches, das Verhältniß der Perſon in ihrer Wirklichkeit, der Mutter, zur Perſon in ihrer Möglichkeit, zu dem Kinde. Jede Abhülfe jeder ſolchen Noth iſt eine Wohlthat und das Gefühl der Wohlthat ſchon, indem es das der möglichen Perſönlichkeit iſt, hebt die Befriedigung des Bedürfnißes über ſie ſelbſt hinaus, es iſt der erſte Anſatz zur Dankbarkeit und hiermit auch das erſte Moment des Entſtehens der Liebe des Kindes zur Mutter, der Mutter zum Kinde; hier iſt ſie ſchon da. Das Verhältniß nun ſolcher Weiſe ein ſittliches des Kindes zur Mutter reißt nicht leicht durch das ganze Leben des zur Wirklichkeit der Perſon gekommenen Kindes, des vollendeten Menſchen ab; alles vergißt der Menſch eher, was ihm von andern geworden, Gutes und Böſes, als die Mutter und die Liebe zu ihr, die unaustilgbar iſt. Unter allen Verbrechen iſt darum das ſcheuslichſte der Muttermord. Da iſt freilich jenes Band zerriſſen. Was für ein Ungeheuer Nero, der die Mutter morden läßt und ihrer Sektion beiwohnt, um den uterus zu ſehen, in dem er vor ſeiner Geburt gelegen! Dagegen iſt Oreſtes zu Gnaden angenommen; verfolgen ihn auch die Erinnyen, — ſeiner nehmen ſich die Götter an.

Auch zur perſönlichen Selbſtſtändigkeit gekommen iſt der Menſch doch wie nicht jeder Noth, ſo auch nicht jedes Bedürfnißes enthoben, ſo daß ihr, weil ihm die Kräfte fehlen, durch einen andern abgeholfen werde, der die Mittel hat. So bleibt durch das menſchliche Leben hindurch bis an's Ende das Verhältniß eines jeden zu jedem ein ſolches, worin der eine der Hülfsbedürftige iſt und der andere die Abwehrung des Bedürfnißes zu gewähren vermag. Die Wohlthätigkeit auf Seiten deſſen, der helfen kann, und wo nicht die wirkliche Dankbarkeit, doch die Möglichkeit derſelben auf Seiten deſſen, der Hülfe bedarf, treten alſo beide in ein gegenſeitiges und nothwendiges Verhältniß zu einander. Im Allgemeinen iſt es beſagtermaaßen ein nothwendiges, im Einzelnen, d. h. ſowohl derer, die Hülfe bedürfen, als derer, die ſie zu leiſten vermögen, ein zufälliges: heute ich in der Noth, morgen du; abwechſelnd! Das iſt wenigſtens ſcheinbar ein zufälliges und dieſe Zufälligkeit hebt ſich nur durch den Gedanken der Vorſehung, indem ſich der

Menſch fügt: „ſo hat es Gott gewollt, — ich gebe mich darein.“ Der Begriff der Nothwendigkeit, auf den es hauptſächlich ankommt, bei jenem Verhältniß (d. h. die ſittliche Nothwendigkeit, nicht die natürliche), entwickelt ſich ſo: an der Wohlthätigkeit hat die Dankbarkeit ihre Vorausſetzung, jene iſt, ob zwar nur eine äußere, doch nothwendige Bedingung der Dankbarkeit, conditio, sine qua non. Der Dankbare will nothwendigerweiſe einen Wohlthäter, ſonſt kann er nicht der Dankbare ſein. Die Wohlthätigkeit ihrerſeits hat zwar nicht an der wirklichen Dankbarkeit, ja nicht einmal an der Erwartung der Dankbarkeit ihre Vorausſetzung; wohlthätig kann einer ſein, ohne daß der, dem er Hülfe leiſtet, wirklich dankbar iſt und ohne daß er von andern wirkliche Dankbarkeit erwartet; er thut im voraus darauf Verzicht. Aber in der wirklichen Dankbarkeit hat die Wohlthätigkeit ihre Wahrheit, wenn auch nicht ihre Vorausſetzung, und ſo iſt auch die Wohlthätigkeit durch die Dankbarkeit nothwendig, ob zwar äußerlicherweiſe bedingt. Ohne Dankbarkeit bleibt die Wohlthätigkeit ſo ideal, vag, unbeſtimmt, daß ſie keinen Gegenſtand hat. Stellt man ſich vor, Noth und Elend aller Art in der Welt, aber daß zugleich alle gegen die Abhülfe ihrer Noth, indem ſie die Hülfe annehmen, gleichgültig bleiben; was iſt dann die Wohlthätigkeit? Der Dankbare aus der Welt weg, was iſt der Wohlthäter? Die Wohlthätigkeit hat in der Dankbarkeit ihre Wahrheit; ſonſt iſt's, wie Gott der Herr dem Vieh ſein Futter gibt. Wie in der wirklichen Dankbarkeit die Wohlthätigkeit ihre Wahrheit, ſo hat ſie an der Möglichkeit der Dankbarkeit ihre Vorausſetzung; die Möglichkeit, daß der Hülfsbedürftige der Dankbare ſei, iſt die conditio, sine qua non der Wohlthat oder der Abhülfe ſeiner Noth. Eben darum kann nicht im ſittlichen Verhältniß geſagt werden, der Menſch ſei der Wohlthäter des Thiers, das er ſchützt, ernährt, — der Wohlthäter iſt er nicht; denn dem Thiere iſt's unmöglich, dankbar zu ſein. Die Gewöhnung des

Hundes an den Herrn iſt keine Dankbarkeit. Der Menſch verbindet dem Ochſen, der da driſcht, das Maul nicht, er hält ihn gut als Mittel für ſeinen Zweck; ſo iſt der Menſch der Wohlthätige gegen ſich und das Seinige; denn er bedarf der Thiere zur Nahrung. Es fehlt hier die Möglichkeit der Dankbarkeit, alſo auch die Möglichkeit der Wohlthätigkeit. Uebrigens jedoch iſt gleichgültig auf Seiten der Wohlthätigkeit, ob dem ſie erwieſen war, wirklich dankbar iſt, oder nicht; nur daß er dankbar werden kann, iſt vorausgeſezt. So iſt auch gleichgültig, ob der Hülfsbedürftige in einem näheren Verhältniß zu dem, der Hülfe leiſtet, ſtehe oder nicht, ob er ein Verwandter oder Bekannter, irgend ein Mitgenoſſe in den verſchiedenen Lebensverhältnißen ſei, oder nicht. Nur das iſt darin nicht gleichgültig, ob der, der Wohlthaten leiſten kann, den, der der Hülfe bedarf, haſſe oder nicht. Haßt er ihn, ſo iſt's unmöglich, daß er ihm ſittlicherweiſe wohlthue. Es iſt, ehe er dieſe freie Pflicht der Wohlthätigkeit ausrichten kann, die ſittliche Forderung die, daß er dieſen Haß austilge: erſt gehe hin und verſöhne dich mit deinem Bruder. Der Haß als ſolcher kann keine Wohlthat erweiſen. Aber nothwendig iſt nicht für die Wohlthätigkeit, daß der ihrer Bedürftige geliebt werde, ſondern nur, daß er nicht gehaßt werde: „ich haſſe ihn nicht, ich liebe ihn nicht; aber er bedarf meiner.“ Auf der anderen Seite, der des Hülfsbedürftigen iſt es ganz gleichgültig, ob, der helfen könne, liebe oder haſſe: der Feind kann kein Wohlthäter ſein, aber der, dem die Wohlthat erwieſen wird, kann ein Feind ſein. So lange die Möglichkeit der Dankbarkeit da iſt, iſt auch Wohlthätigkeit gegen den Feind möglich. Eine Wohlthat aus Haß kann die größte Beleidigung des andern, die größte Bosheit gegen dieſen ſeyn.

Dies durcheinander Bedingtſein nun iſt der Grund eines Verhältnißes, worin beide Tugenden zu einander ſtehen. Zuvörderſt iſt die eine Seite dieſes Verhältnißes die Noth, worin einer iſt oder in die er kömmt. Die andere Seite dieſes Verhältnißes iſt die Hülfe, die ein anderer zu leiſten vermag. Beide, jene Noth und dieſe Hülfe ſind, wie es hieß, Beſtimmungen an der Perſon. Wodurch? durch die Natur, die Individualität, die ſelbſt die äußeren Bedingungen der Perſonalität ſind. In dieſer Beziehung alſo iſt jenes Verhältniß vorderſamſt ſelbſt ein natürliches und ſteht in ihm die Noth auf der einen Seite voran, und die mögliche Hülfeleiſtung auf der andern Seite hintennach. Aber indem die wirkliche Abhülfe der Noth eine Tugend, die Wohlthätigkeit wird, ſtellt ſich dies auf die eine Seite, und indem die mögliche Anerkennung der Wohlthätigkeit als der Abhülfe jener Noth entſteht, ſtellt ſich dieſe als die Dankbarkeit auf die andere Seite. Natürlicherweiſe fängt das Verhältniß mit der Noth an und geht auf die andere Seite die Abhülfe; ſittlicherweiſe aber fängt es mit der Wohlthätigkeit an und geht auf die Seite der Dankbarkeit. Die Initiative alſo in dem Verhältniß als blos natürlichem iſt die Noth und das Bedürfniß; in demſelben aber als ſittlichem iſt es die Wohlthätigkeit. Das ganze Verhältniß alſo, worin beide Tugenden ſtehen, iſt ein im Natürlichen ſittliches Verhältniß. Die Noth nun, welcher mittelſt Erfüllung der Pflicht der Wohlthätigkeit abgeholfen wird, hat zu ihrem nächſten unmittelbarſten Inhalt das Leben und deſſen nächſte Bedürfniße, z. B., die Angſt, die Noth eines Menſchen in Feuersgefahr. So ſchließt aber auch, wie die Bedürfniße des Lebens und zu leben jene Noth ein das Weitere, den Mangel an Mitteln zur Erhaltung des Lebens, die Armuth, auch eine Lebensnoth, ferner die Kränkung, Verletzung des guten Namens, und weiter eine Verletzung an der individuellen Freiheit, die auch ein Eigenthum iſt, endlich der perſönlichen Freiheit ſelbſt, wenn ſie ihm etwa verkümmert wird; die Geiſtesnoth überhaupt in dieſen beiden letzten Beziehungen, wenn einer rathlos und thatlos und der andere ſein Wohlthäter wird, indem er ihm räth, hilft. Aber, wie geſagt, das erſte bleibt das oben Begriffene, die innere Bedingung der Perſönlichkeit, das Leben. Gewöhnlich aber wird im gemeinen Leben jenes Verhältniß der Wohlthätigkeit zu wenigſtens möglicher Dankbarkeit genommen mit Bezug auf den Mangel an Hab',und Gut und mit Bezug auf den Reichthum an Beſitzthum, was jedoch nur ein Moment in dieſem Verhältniß iſt.

Das im Allgemeinen Nothwendige, im Einzelnen Zufällige wird daher mit den Worten Proverb. 22, 2. gewöhnlich ausgeſprochen: Reiche und Arme müſſen unter einander ſein; der Herr hat ſie alle gemacht. So ſpricht der weiſe Salomo; aber ſeine Weisheit iſt darin nicht weit her. Da hätte der Herr etwas Beſſeres machen können. Aber was iſt denn das für eine Nothwendigkeit? Fort und fort arbeitet der Menſch daran, an einem Verhältniß durchgreifender Wohlhabenheit, wo gar keine Arme mehr ſind, und ein vollendeter Staat muß weder Reiche, noch Arme haben. Dieſe Idee liegt allen Verſuchen zu Grunde bis auf die Gütergemeinſchaft, daß hier keine innere Nothwendigkeit ſei zwiſchen Armen und Reichen. Ein Hauptbeſtreben iſt dies nun der St. Simoniſten. Jener Spruch des weiſen Salomo iſt ein unweiſer, weil beſchränkt und ſich nur auf das Eigenthum beziehend. Aus dieſer Beſchränktheit kann er aber herausgeheben werden; da zeigt er ſich in ſeiner Wahrheit: „Hülfsbedürftige und Hülfreiche müſſen unter einander ſein; denn dies iſt dem ewigen Geſetz Gottes in ſeiner unendlichen Liebe gemäß.“ Hülfsbedürftig fängt ja jeder Menſch an und hülfsbedürftig bleibt Jeder das ganze Leben hindurch, Keiner kann des andern entbehren; in welcher Art und in Anſehung welcher Objekte iſt aber nicht beſtimmt in und mit jener Nothwendigkeit. Daß Hülfsbedürftige und Hülfreiche ſeien, das iſt das Zufällige. Der Zögling bedarf des Erziehers, der Lehrling des Lehrers. Es gehört mit zur allgemeinen Menſchenachtung, daß jeder anerkenne, er bedürfe der andern und daß jeder, der Kraft hat, anerkenne, es ſei ſeine Pflicht, der Noth abzuhelfen. So dieſes Verhältniß. Jede von beiden Tugenden aber gehalten in dieſem Verhältniß, iſt nun beſonders zu betrachten.

§. 36.

Die Wohlthätigkeit für ſich.

Das erſte, worin ſie anhebt, iſt die Noth, in der der Menſch iſt und ſein Gefühl derſelben: er fühlt ſich in der Noth, und ſelbſt das Fürchten der Noth iſt ſchon ein Gefühl.

1) Das erſte Element nun der Wohlthätigkeit iſt das Mitfühlen der Noth, die von den Menſchen gefühlt wird, das Mitgefühl, die Sympathie. Das Gefühl der Noth iſt ein Schmerz, unmittelbar leiblich oder geiſtig. Jenes Mitfühlen iſt daher das Mitleiden. Das Gefühl der Noth iſt nun allerdings nicht das Princip, woraus die Pflicht ihren Anfang nimmt; denn ſelbſt das geiſtig geſteigrrte Gefühl iſt immer noch ein natürliches, die Natur aber — die unfreie — iſt nicht das Princip der Sittlichkeit. Inſofern hat die Philoſophie ganz recht, welche, wie die ſtoiſche und die ihr hierin ähnliche kritiſche bei der Wohlthätigkeit, die die Menſchen auszuüben haben, das Gefühl nicht gelten laſſen; aus bloßem Gefühl und Mitgefühl wohlthätig ſein, das heißt, blos der Natur und ihrem Geſetze in dem Triebe des Mitleids folgen. Darin verhält ſich der Menſch nicht frei, wie er in ſeiner Pflicht frei iſt. Aber wenn jene Philoſophie in der Wohlthätigkeit vom Mitgefühl ganz und gar nichts wiſſen will, ſo hat ſie Unrecht; nicht Sympathie will der Stoiker, ſondern Apathie; nicht fühlen, nur helfen! Dies iſt ächt ſtoiſch. Die Wohlthätigkeit, ob zwar ſie nicht im Fühlen ihr Princip hat, hat doch daſſelbe zu ihrem Elemente, zu ihrem Inhalte. Das iſt das Erſte in der wahrhaften Wohlthätigkeit, daß der, dem Hülfe geleiſtet wird, an dem Helfenden einen Mitfühlenden weiß; dadurch zuerſt wird dem Leidenden

eine Wohlthat erwieſen, darin alſo hebt die Wohlthätigkeit an. Vgl. Röm. 12, 15. „Weinet mit den Weinenden!“ Das iſt der erſte Troſt, der ihnen geleiſtet wird. Mit dem Gehaltloſen, kalten Helfen iſt's nicht gethan. Für dieſe Tugend iſt in jenem erſten Elemente erforderlich, daß der Menſch ſich gegen das Mitfühlen nicht abhärte. Von Natur aus regt ſich in ihm das Gefühl, das er in ſich gewähren läßt, wenn er nicht ein Egoiſt iſt, der nur ſich fühlt. Der Egoiſt thut dem andern nur wohl, um ſich ihn vom Hals zu ſchaffen und thut ſo ſich ſelbſt wohl.

2) Die Noth iſt eine von Außen her, von der Natur her an die Freiheit geſetzte Schranke, eine Beſchränkung der Freiheit. In der Noth iſt die Willensfreiheit gehemmt, die Perſon iſt beklemmt; und ſo iſt ſie als Schranke in der Freiheit kein Gut, ſondern ein Uebel, das Gegentheil des Wohls; auch wird ſie als ein Uebel gefühlt. Der ſich in der Noth fühlt und weiß, will dies Uebel weg haben aus ſich, aus ſeiner Perſönlichkeit, aus ſeiner Freiheit. Das zweite Element der Wohlthätigkeit iſt daher das Mitwollen, wie das erſte das Mitleiden. Das Gegentheil der Noth, jenes Uebels, das poſitive Gegentheil davon, wenn es zur Wirklichkeit kömmt, iſt das Wohl salus. Der die Noth weiß, will das Wohl und das Uebel weg; der mit ihm will, will daſſelbe. Sein Mitwollen iſt ein Wohlwollen. Beides, das Mitgefühl und das Mitwollen oder die Theilnahme an den Leiden des andern und das ihm Wohlwollen, beides in einem iſt das innere Weſen der Wohlthätigkeit, die Geſinnung; die Aeußerung der Geſinnung, das ſich im Mitgefühl verwirklichende Wohlwollen iſt das Wohlthun. Aus der Geſinnung kömmt ſie und jene Elemente hat ſie in ſich. Der Wohlthäter ſelbſt reflektirt und kann nur reflektiren, wenn jene Geſinnung die ſeinige iſt, auf den, dem Hülfe geleiſtet wird und werden ſoll. Von allem andern, beſonders aber von dem, was für ihn, den Wohlthäter Intereſſe hätte, abſtrahirt

er; im Wohlwollen und Wohlthun vergißt er ſich, mit der Wohlthat bezweckt er gar nichts für ſich; ſonſt iſt ſein Wohlthun Heuchelei. Ev. Matth. 6, 1 — 4. „Laß die linke Hand nicht wiſſen, was die rechte thut.“ Alſo dieſe Selbſtvergeſſenheit wäre im Vollzug der Wohlthat ein Hauptmoment. Dazu kömmt noch ein anderes, was bei der Angabe des allgemeinen Verhältnißes berührt wurde, nemlich, daß der Wohlthäter abſtrahirt von allen Verhältnißen, in denen der Nothleidende ſei, er ſei Jude oder Grieche, er iſt in der Noth. Die Hülfe iſt ein Beweis, daß der Wohlthäter allen Widerwillen, allen Haß gegen andere in ſich vertilgt hat. So iſt die Wohlthat in ſich ſelbſt eine wahrhaft ſittliche Handlung. Vgl. Ev. Luc. 10,30 – 37. Die Geſchichte des barmherzigen Samaritaners.

§. 37.

Die Dankbarkeit.

1) Das erſte Element in ihr iſt das Vertrauen deſſen, dem Wohlthaten erwieſen werden, zu dem, der ſie ihm erweißt. Es beſteht daſſelbe, indem ſie ihm von einem Mitfühlenden und Wohlwollenden erwieſen werden, in dem Glauben, er habe mit ſeinen Wohlthaten keine Abſicht für ſich gehabt, nicht eigennützig berechnend, ſondern eben im Mitgefühl und aus Wohlwollen gethan, was er gethan. Iſt der, dem die Wohlthat erwieſen wird, ein eitler, eingebildeter oder gar hochmüthiger Menſch, aber in Noth, ſo drückt ihn die Wohlthat, ſie wird ihm eine Laſt von Seiten deſſen, der ihn aus der Noth geriſſen hat; er will keine Verbindlichkeit haben. Alſo ſpürt er nach: was hatte denn der wohl für Abſichten ſeines Wohlthuns, und da fehlt's nicht, Abſichten zu entdecken, die die Wohlthaten auf nichts herabſetzen. Dann jedoch erkennt der Geck noch das Geleiſtete für eine Wohlthat an; nur macht er in ſeiner eigenen Nichtigkeit ſie durch ſein Raiſonnement zu nichte; es kömmt nicht im entfernteſten zur Dankbarkeit; denn

das Vertrauen fehlt, daß die Wohlthat uneigennützig geleiſtet worden. Es kann aber auch ſein, daß ein Menſch, was ihm andere leiſten, in ſeinem Leichtſinn nimmt für Thaten, die ſich von ſelbſt verſtehen. Da kömmt's denn gar nicht zur Anerkennung der Wohlthat; es regt ſich kein Gefühl der Dankbarkeit. „Bin Ihnen ſehr verbunden,“ ſpricht er.

2) Das zweite iſt in der Dankbarkeit die Treue des Dankbaren gegen den Wohlthäter. Sie beſteht darin, daß er, wie er das Anerkenntniß hat und in ihm das Vertrauen zum Wohlthäter, auch den Willen hat, wo ſich für ihn Gelegenheit darbietet, dem Wohlthäter ſeine Dankbarkeit durch die That zu beweiſen; geſetzt, es komme auch nie dahin, daß er ſeinem Wohlthäter, — wie es heißt, — es vergelten kann. Gewöhnlich wird nun dies Element, der Vorſatz, empfangene Wohlthaten zu vergelten, für das einzige und Hauptmoment der Dankbarkeit gehalten; aber es iſt nicht einmal das Weſentliche. Dies iſt jenes Vertrauen und dieſe Treue als der gute Wille des Dankbaren gegen den Wohlthäter; er kann ihm die Wohlthat nicht vergeſſen, geſetzt, er könne ſie auch vergelten. Vollkommen aber kann nie eine empfangene Wohlthat vergolten werden; es iſt nicht quitt zu machen, nicht zu liquidiren. Ein's vermag der Dankbare nicht, ſo ſehr er ſeine Dankbarkeit bethätige, das nemlich, daß dieſe Tugend von ihm anfange. Der erſte iſt und bleibt der Wohlthäter, der zweite hinten nach iſt der Dankbare. Dies findet nicht blos in dem betrachteten Verhältniße des Kindes zur Mutter ſtatt, ſondern in allen Lebensverhältnißen: der Wohlthäter fängt an, der Dankbare kann nicht dahin kommen. Nie kann der Sohn ſagen: „nun, Mutter! ſind wir quitt, — nun iſt's geſchehen, — die Pflicht der Dankbarkeit hat ein Ende.“ So verhalten ſich beide Pflichten zu einander, ſo verhält ſich's mit dem Begriff einer jeden für ſich.

Schluß.

Hierbei ſind noch ein Paar Sprichwörter zu berückſichtigen: „Geben iſt ſeliger, als Nehmen.“ Wenn der Nehmende der wahrhaft Dankbare iſt in jener echt ſittlichen Geſinnung des Vertrauens und der Treue, ſo iſt's ebenſo ſelig zu nehmen, als zu geben. Es ſteht nicht abzuſehen, wie das Geben ſeliger wäre; denn alle Selbſtgefälligkeit, Selbſtbeſchauung iſt ausgeſchloſſen. Eher, — wenn es nicht mißverſtanden wird: — ſeliger iſt nehmen, als geben (wenn es z. B. Geld betrifft, da iſt Viel nehmen vielen lieber). Nemlich wenn der Dankbare ſeine Geſinnungen durch ſeine That beweiſen will, ſo kann es ſeliger ſein, die That ſich gefallen zu laſſen, ein Geſchenk anzunehmen, als zu geben. Dies iſt auf Seiten der Wohlthätigkeit eine ſehr zarte Beſtimmung. Einem Armen iſt z. B. aus der Noth geholfen durch einen Reichen; letzterer erhält ein Geſchenk vom erſteren, wenn dieſer wieder zu etwas gekommen iſt; „nimm es wieder zurück, ich weiß, Freund! du brauchſt es beſſer!“ kann er ſagen; aber er kann es auch annehmen und ſprechen: „ich ſehe, du biſt dankbar, mein Lieber!“ Da iſt nehmen ſeliger, denn geben; da iſt das Nehmen die Vollendung der Wohlthat. Endlich das bekannte und beliebte: „Undank iſt der Welt Lohn.“ Wer trägt aber wohl die Schuld von dieſem ſchnöden Lohn des Undanks? Gewöhnlich meint man, dem geholfen worden, der trage ſie allein. Kann aber nicht der Wohlthäter auch Schuld daran ſein? Es kommt auf die Art und Geſinnung an, mit der er Wohlthaten erwieſen hat. Sind dieſe nicht aus Mitleiden, ſondern aus unreinen Beweggründen hervorgegangen, wie können ſie Dankbarkeit verdienen? Solche ſchnöde Wohlthaten, — verdienen die denn Dank? Sie ſind ſelbſt Schuld daran, daß Undank kommt. Ebenſo kann aber auch auf Seiten deſſen, dem wohlgethan wird, die Schuld liegen, indem der Menſch ſich gewöhnlich einbildet, andere hätten die Verbindlichkeit, ihm wohlzuthun, er brauche nicht dankbar zu ſein. Da folgt der Undank ja von ſelbſt. Die rechte Stellung des Wohlthäters zum Dankbaren aus der freien ſittlichen Geſinnung in beiderlei Weiſe muß das Wort: „Undank iſt der Welt Lohn,“ gar nicht als Wahrheit aufkommen laſſen. Sonſt hat es an der Wohlthätigkeit und Dankbarkeit gefehlt, wo es aufkömmt. Iſt die Wohlthat die aus der begriffenen Geſinnung, ſo kann im Dankbaren, wenn auch ſeine Geſinnung die rechte iſt, die Folge davon die Liebe zum Wohlthäter ſein; in die Liebe geht dann die Dankbarkeit über mit ihren Elementen des Vertrauens und der Treue. Iſt die Wohlthat aber eine blos erzwungene, ſo kömmt es nicht einmal zur Dankbarkeit, geſchweige zur Liebe gegen den Wohlthäter; es erzeugt ſich im Gegentheil Haß. Iſt auf der einen Seite die Wohlthat zwar die der reinen ſittlichen Geſinnung, aber es bleibt bei der Möglichkeit der Dankbarkeit ſo, daß der Wohlthäter ſelten einen Dankbaren antrifft, ſo war es ihm freilich nicht um Dankbarkeit zu thun, dann aber geſellt ſich wohl zu ſeiner Geſinnung des Wohlwollens und Wohlthuns die Verachtung. Verachtung alſo auf der einen Seite, z. B., in Friedrich des Großen Munde: „Das iſt eine ſchlechte Raçe.“ Solche Gemüthsſtimmung iſt freilich ſeine Schuld; aber bringen nicht die Undankbaren an den Wohlthäter das Gefühl der Verachtung?

§. 38.

Die Pflicht angehend, die im Allgemeinen zufälligen und im Einzelnen nothwendigen, Bedingungen der Perſönlichkeit.

Bei den Thieren, die keine perſönlichen Subjekte ſind, wird keiner leicht an Feindſchaft oder Freundſchaft derſelben gegen und mit einander denken. Ihre gegen einander gekehrte oder gerichtete Wuth hat nicht einmal die Form, geſchweige den Inhalt des Haßes, oder der Feindſchaft. Der Haß iſt ſchon ein geiſtiger Zuſtand und ihr zu einander hin ſich Bewegen, der Inſtinkt hat nicht den Charakter der Freundſchaft, geſchweige den der Liebe. Thiere feinden einander nicht an und befreunden ſich nicht mit einander. Wird geſagt: „Arme und Reiche müſſen unter einander ſein," ſo ſteht ſogar in der Beſchränktheit, die dieſe Rede hat, doch die Nothwendigkeit derſelben „ſie müſſen unter einander ſein" anzuerkennen. Heißt's dagegen: „Freunde und Feinde müſſen unter einander ſein," ſo fällt gleich dieſe Nothwendigkeit als bedenklich und zweifelhaft auf. Hülfsbedürfniß und Hülfeleiſtung ſind wohl im Allgemeinen nothwendige, im Einzelnen zufällige Beſtimmungen; aber Feindſchaft und Freundſchaft ſind, wo ſie ſtatt haben, im Allgemeinen zufällig und im Einzelnen nothwendig. Daher jene Bedenklichkeit und jener Zweifel bei dem Satz: „Feinde und Freunde müſſen unter einander ſein." Des Begriffs wegen von jener zweiten Bedingung und von der auf ſie ſich beziehenden Pflicht, beſonders damit er entwickelt werde, iſt das eben Ausgeſprochene vorausgeſchickt. Das Feindliche und Feindſelige hat den Charakter des Böſen, das Freundliche und Freundſchaftliche den des Guten; aber das Gute und das Böſe, ſo an ſich gedacht und genannt, ſind nie Abſtraktes, das Feindliche und das Freundliche ein Concretes. Jene beiden rein oder abſtrakt, verhalten ſich zu einander ſo, daß eines das andere und das andere das eine zu ſeiner Vorausſetzung hat. Dieſe Vorausſetzung iſt die Nothwendigkeit eines jeden von Beiden. Das Gute muß ſein, ſonſt wäre das Böſe unmöglich; aber auch das Böſe muß ſein, ſonſt wäre das Gute nicht; ohne Gutes kein Böſes und umgekehrt. Das Letztere fällt beſonders auf die Nerven. Ohne den Gedanken des einen iſt der des andern nicht. Alſo in dem Satze: „das Böſe und Gute muß ſein," iſt eine Nothwendigkeit im Allgemeinen, nicht im einzelnen ausgeſprochen, ein im Allgemeinen Nothwendiges, im Einzelnen Zufälliges. Dies erläutert ſich durch das Böſe in allen Menſchen, — in Chriſtus allein nicht. Wir alle böſe! Er allein nicht! Das gilt auch abſtrakt. Aber von jenem Concreten, von dem Feind und Freund gilt es nicht. Es iſt für die Möglichkeit und vollends für die Wirklichkeit des Sittlichen überhaupt, was für die Menſchheit in der Welt das Höchſte, die höchſte Beſtimmung iſt, nothwendig, daß, damit das Gute ſei, das Böſe ſei und umgekehrt. Aber es iſt für dieſe Möglichkeit und Wirklichkeit des Sittlichen nicht nothwendig, daß Feindſchaft und Freundſchaft ſei. Im Einzelnen mag ſie Nothwendigkeit haben, im Allgemeinen hat ſie keine Nothwendigkeit. Die Entwicklung und Bildung des Menſchengeſchlechts für die Sittlichkeit geht über die Feindſchaft und Freundſchaft hinaus und erreicht eine Höhe über ſie hinaus. Näher erhellt dies mittelſt einer Reflexion auf jene Grundlehre in der altperſiſchen Religion: Ahriman der Feind, Ormuzd der Freund, jener der Repräſentant des Böſen, dieſer des Guten, mit Bezug auf Böſes und Gutes im Allgemeinen, mit Bezug auf Feindſchaft und Freundſchaft im Einzelnen. Ahriman wird von Ormuzd bekämpft und beſiegt; die Feindſchaft iſt aufgehoben. Aber dann iſt das Verhältniß derſelben zu einander doch keine Freundſchaft.

Das im vorigen Paragraphen betrachtete Verhältniß des Hülfsbedürftigen zum Hülfreichen war nur das eines Unterſchiedes beider von einander, einer Differenz. Das Verhältniß hier des Feindes zum Freunde iſt nicht nur das eines Unterſchiedes beider von einander, ſondern auch das einer dem Verhältniß vorhergegangenen Entgegenſetzung beider gegen einander, einer Oppoſition. War die dortige Betrachtung nur abſtrakt, ſo iſt die jetzige dialektiſch: es geht im Gegenſatz herum, bis zum Grimm ſogar. Nemlich auf der einen Seite jenes Verhältniſſes, auf der der Feindſchaft hat dieſe in ſich als Element den Haß, — auf der andern, auf der Seite der Freundſchaft hat dieſe eben auch als Element in ſich die Liebe; beide Haß und Liebe aber, das eine blos als natürliche Abneigung, das andere blos als natürliche Zuneigung. Ohne daß der eine den andern haſſe, kann er nicht deſſen Feind ſein, und ohne daß einer den andern liebe, kann er nicht der Freund des andern ſein. Durch Haß und Liebe alſo ſind Feindſchaft und Freundſchaft in ihrer Entgegenſetzung gegen einander; das Innere dieſer Oppoſition iſt jene Abneigung als Haß und dieſe Zuneigung als Liebe. Somit ſteht zu fragen: woraus entſteht die Liebe in der Freundſchaft? Antwort: aus dem Haß in der Feindſchaft nicht. Aus Haß des einen gegen den andern kann allein Haß des andern gegen den einen entſtehen. Aus Haß wird Haß; es kann kein Menſch in ſeiner Natürlichkeit und überhaupt den andern darum und deßwegen lieben, weil dieſer ihn haßt; er kann ſich nicht einmal, wenn er dieſes Haſſes inne wird, gleichgültig gegen den andern halten. Sobald ich weiß, daß du mich haſſeſt, bin ich aus der Gleichgültigkeit heraus! Die Frömmler und Kopfhänger täuſchen ſich ſelbſt ungeheuer, wenn ſie ſagen: „ich liebe ihn, weil er mich haßt,“ wie ſehr ſie dies auch durch Klugheitsgründe zu rechtfertigen ſuchen (z. B. er giebt mir ja Anlaß, mich in der Demuth zu üben). So wenig die Liebe des einen aus dem Haß des andern, ebenſo wenig kann der Haß des einen aus der Liebe des andern zu ihm ſeinen Urſprung nehmen und darin anfangen; denn hier gilt pſychologiſch und anthropologiſch ebenſo wie dort: „aus Liebe wird nur Liebe.“ Die Liebe kann nicht die Mutter des Haſſes ſein. Spricht nun hier ein Menſch: „ich haſſe den, weil er mich liebt, ſeine Liebe iſt mir zuwider“ (im Sexualverhältniß kommt dies vor, wo ein Mädchen einen liebenden Jüngling haßt; auch unter Jünglingen allein, von denen einer die Liebe des andern ſucht und der andere ſich immer von ihm abwendet und ſeiner Bemühungen um ſeine Liebe überdrüßig wird), ſo iſt dies doch nur Schein, als wäre das Princip des Haſſes die Liebe. Der Grund des Haſſes iſt ein verſteckter, er liegt in der Perſönlichkeit. Es kann gerade einer dieſe oder jene Perſon nicht leiden, nicht aber deren Liebe. Dieſer Grund an einer Perſon iſt oft ſehr unbedeutend, z. B., rothe Haare. Dieſe mag der andere nicht. Alſo: aus dem Haß kommt Haß, aus der Liebe wieder Liebe. Aber woraus entſteht denn nun die Feindſchaft und die Freundſchaft? das iſt ja die Frage! Und wenn es nun dennoch heißt: „aus der Feindſchaft entſteht die Freundſchaft,“ wie beſteht dies mit dem Obigen? Dies voraus: die natürliche Liebe der Mutter iſt der Entſtehungsgrund der Liebe des Kindes zu ihr. Dieſe Entſtehung der Liebe bis zur größten Energie der Liebe des Kindes zur Mutter iſt ganz natürlich, aber ruhig, ſtill, wie aus dem Keime die Pflanze erwächſt. So zahm und zart wie dieſe Liebe in ihrem Urſprung iſt die Freundſchaft in ihrem Urſprung nicht, ſondern ihr Princip iſt das ihr Entgegengeſetzte, die Feindſchaft; aus ihr kommt ſie. Ariſtoteles ſagte: „lieben Freunde! es giebt keine Freunde.“ Dieſer Spruch iſt auch ſo zu wenden: „Meine Freunde, wenn's keine Feinde gibt, gibt's keine Freunde.“ Aber da iſt gleich jener Widerſpruch da. Aus dem Stein mußt du den Funken ſchlagen, aus der Nacht kommt das Licht! dort aber zündet ſich die Flamme der Liebe an der Flamme und Wärme der Mutterliebe an. Alſo: die Freundſchaft hebt in und mit der Feindſchaft an. Dies iſt ein hartes Wort, ausgeſprochen auf's Härteſte im Heidelberger Katechismus: „wir Menſchen ſind von Natur geneigt, Gott und unſern Nächſten zu haſſen.“ Gegen dieſen alten Spruch und unſern obigen Satz iſt beſonders die Vernünftelei und der Rationalismus empört; ſie, die am Meiſten nöthig hätten, jenes zu bekennen. Rechtfertigt ſich der Inhalt jenes Spruchs und Satzes nicht, dann erſt muß es aufgegeben werden; früher aber nicht. Bei dieſem Beweiſe nun haben wir abzuſehen von dem mehr oder weniger geſitteten Zuſtande der Menſchen dermalen, in welchem Zuſtand die Freundſchaft nicht zunächſt aus der Feindſchaft kommt. Da macht das Glas Wein ein Paar Gleichgültige zu Freunden. Es iſt kein ſchon ſittlicher obzwar menſchlicher, aber blos natürlicher

Zuſtand, in den wir uns zu verſetzen haben, wie es der Spruch auch andeutet mit den Worten: „wir ſind von Natur geneigt.“ Für den Beweis ſelbſt haben wir, uns in den Naturzuſtand denkend, vorderſamſt die Feindſchaft ſelbſt in Betracht zu ziehen.

§. 39.

Die Feindſchaft.

Der Menſch iſt nur als der ſeiner ſich bewußte, oder näher, perſönliches Subjekt deſſen fähig, daß er Feind oder Freund ſei oder wirklich werde. Er aber, als perſönliches Subjekt iſt in ſich ſelbſt concentrirt und ſo konkret, ſo, ob zwar auf intelligente Weiſe gediegen, daß von Außen her Nichts in ihn eindringen kann. Was von Außen her in ihn kommen ſoll, das muß er ſelbſt in ſich aufnehmen, gegen das muß er ſich aktiv verhalten, muß es an und in ſich kommen laſſen wollen. Er iſt alſo in ſich abgeſchloſſen, und beiweitem intenſiver mit ſich zuſammen, wie der bepanzerte Ritter. Das iſt ein ganz anderer Stahl, der dich umgiebt, als der einer ritterlichen Rüſtung. Perſönliches Subjekt vorerſt noch ganz in einem blos natürlichen Zuſtand, nicht im Staate, nicht in Geſell- und Brüderſchaft, hat der Menſch zugleich einen Willen; wie ſeiner ſich bewußt, ſo iſt auch ſein der Wille, — aber dieſer Wille rein als natürlicher als die mächtige Begierde. So ſteht ihm:

1) die ihn umgebende Natur auf partikulare Weiſe gegenüber. Wie ſeiner ſich bewußt worden, ſo wird er der Dinge außer ihm bewußt, und geht ſein Wille als Begierde auf das, was außer ihm iſt, wenn und in ſo fern daſſelbe Mittel iſt für die Befriedigung ſeiner Begierde, ſeiner ſelbſt als des perſönlichen Subjektes. In dieſem Verhältniß ſeiner zur Natur weiß er ſie recht wohl als die willenloſe, bewußtloſe, als die, welche nicht Perſönlichkeit hat; und ſo greift er ſie im Einzelnen an. Wo er ihrer bedarf für ſeine Begierde, bemächtigt er ſich ihrer

zur Befriedigung derſelben, ſei er Jäger, Fiſcher, Ackerbauer u. ſ. w. Ihm iſt ſo die Natur nur gegenüber, aber nicht entgegen, und er in ſeiner Perſönlichkeit geht nur darauf aus, ſie ſelbſt dienſtbar zu machen für ſein begehrendes Wollen. Aber wie er mit ſeinem Verſtande, ſeiner Liſt und Klugheit eine Macht hat über die Natur außer ihm und Kraft ſeiner Macht ſich dieſelbe unterwirft, ſo auch hat eben die Natur im Verhältniß zu ihm in ſeiner Aeußerlichkeit und Lebendigkeit eine Macht. Er wird das wohl gewahr und dann wüthet er gegen ſie: er tobt gegen die Gewitter, flucht gegen ſie, zaubert, ſtößt mit dem Dolch gegen die Wetterwolken. Da bereitet ſich die Feindſchaft gegen die Natur. (Man vergleiche Hegel in der Religionsphiloſophie.)

Dieſe Ahnung, dies Gefühl einer Macht des Menſchen über die Natur, ſo mächtig ſie ſei, haben ihren Grund in ihm, der kein Thier, ſondern Menſch iſt, deſſen Weſen eben jenes Selbſtbewußtſein iſt. Es iſt der ſich ahnende Geiſt, der über der Natur iſt. Aber wie ihm ſo auf jener Stufe der Natur die Natur bewußtlos und willenlos, ſo iſt ihm

2) das perſönliche Subjekt gegenüber oder tritt ihm gegenüber, dem einzelnen Menſchen der einzelne Menſch, und zwar in ungleichem Grade der Macht Beider, die in das Verhältniß zu einander kommen. Der Grund des natürlichen Unterſchieds, jenes ungleichen Grades der Stärke iſt der Geſchlechtsunterſchied, der Unterſchied zwiſchen Mann und Weib. Beide begegnen ſich zuerſt einander, — ponamus — treten einander gegenüber, der Mann ein perſönliches Subjekt, das Weib auch. In dem einen etwa wird der Geſchlechtstrieb als Begierde rege, und ſo greift er zu; regte ſich im Weibe der Trieb auch, ſo ginge ſie zu ihm, und beide begatten ſich, wie zwei Beſtien. Aber von Natur aus iſt jener Trieb im Weibe nicht ſo mächtig, wie beim Manne, der ſo das Weib an ſich nimmt, und das Weib läßt ſich die Gewalt gefallen. Hier

kann die Feindſchaft kaum anfangen; der Unterſchied des Geſchlechtes und jener Trieb läßt es kaum zum Anfang der Feindſchaft kommen. Aber mit Freundſchaft, Liebe beginnt dies Verhältniß doch auch nicht, ſondern mit dem Willen als Begierde, und zwar als Begierde durch den Geſchlechtstrieb beſtimmt, wenigſtens auf einer Seite. Es iſt, wie wenn der Mann zum Weibe ſage, wie daſſelbe ihm zuerſt gegenüber tritt: du biſt doch Bein von meinem Bein und Fleiſch von meinem Fleiſch. Es ſind, weiter abwärts betrachtet, gleichſam zwei entgegengeſetzte Pole, der Nord- und Südpol; und von entgegengeſetzten Polen ſagt die Phyſik: ſie ſtoßen einander ab, der Süd- den Nordpol, der Mann das Weib, das Weib den Mann. Aber in dieſem Verhältniß, worin das Weib die ſchwächere Hälfte iſt, unterwirft und muß ſich daſſelbe unterwerfen dem ſtärkeren Manne; er hat an ihm, mit dem er ſeine Luſt büßt, die rohe Begierde befriedigt Ein von ihm abhängiges, lebendes Subjekt iſt ſie ſeine Sklavin, die ihm Kinder gebährt, um welche er ſich nicht einmal kümmert. Da iſt keine Freundſchaft. Hier hat eine Perſon, die weibliche, ſich nolens volens in die Macht der andern begeben müſſen und ſo auch ſind die Kinder in der Gewalt des Mannes. Das iſt der natürliche Urſprung der Familien (mit Bezug auf das familitium die Sklavenſchaft). Alles gehört dem Manne; er ſchickt die Hagar fort auf Bereden Sarah's; er ſchlachtet ſeinem Gott ſeinen Sohn. Das iſt die patriarchaliſche Familie, die ſchon im alten Teſtamente aus dem ganz Niederen heraus iſt, da bei den Wilden gewöhnlich die Weiber Alles thun und bearbeiten müſſen. Wo die Familie aus dieſer natürlichen Rohheit zur ſittlichen Cultur gelangt iſt, da nähert ſich das Verhältniß dem, daß Mann und Weib, weil beide perſönliche Subjekte, gleiche Rechte haben. Urſprünglich hat das Weib geringere Rechte. Dann heißt die Familie (beim Römer) nicht mehr familia, ſondern gens. Alſo ein hier freundſchaftlich, liebevoll anzufangen ſcheinendes Verhältniß iſt doch das rohe, innerlich feindſelige, die Frau iſt das Werkzeug des Mannes in Allem; er braucht und verbraucht ſie. Es treten nun aber

3) zwei einzelne perſönliche Subjekte mit dem Bewußtſein gleicher Macht eines jeden für ſich einander gegenüber, alſo Jüngling und Jüngling, Mann und Mann, wo ſie ſich zum erſten Mal erblicken. Jeder von Beiden in ſeiner Perſönlichkeit ſelbſtſtändig hat ſo den andern als einen gleich Selbſtſtändigen ſich gegenüber, und jeder von Beiden macht ſo zu ſagen von Natur aus Anſpruch darauf, als für ſich geltend, als ſelbſtſtändig genommen zu werden. Den Anſpruch machen Beide; ſo blicken ſie einander drohend, mürriſch an, als müſſe einer dem andern weichen, als müſſe einer, damit der andere ſich ſelbſtſtändig behaupte, zu Grunde gehen. Das Nächſte iſt der Kampf. Hier nemlich ſind, was das Gleichniß gut erläutert, gleichnamige Pole zwei perſönliche Subjekte, wenigſtens im Bewußtſein gleicher Stärke, gleichen Geſchlechts. Da reicht einer dem andern nicht die Hand, ſondern die Fauſt des einen kommt gegen den andern. Es beginnt alſo in jener Stellung und atrocen Haltung gegen einander ein Kampf der Subjecte gegen einander. Nun kann es wohl kommen, daß die Stärke des einen geringer, die des andern größer, und nur das Bewußtſein der gleichen Stärke da war. Sind beide gleich ſtark, wie ſie gleicher Stärke ſich bewußt ſind, ſo geht's zum Kampf auf Leben und Tod. Aber iſt auf der einen Seite die Stärke überſchätzt, nun ſo wird das Ende des Kampfes eben nicht das ſein, daß einer bleibt. Der Schwächere wird zu Boden geworfen, ihm liegt etwas an ſeinem Leben, ſo gediegen er an ſich halte, er kriecht und biegt ſich, und der Stärkere gedenkt ihn zu gebrauchen, wie ſeinen Hund, ſetzt ihm ſeinen Fuß in den Nacken mit den Worten: „komm ich faſſe dich am Leben." Nun hat eine Perſönlichkeit ſich der andern unterworfen; der Stärkere hat ſeine Perſönlichkeit im Kampfe behauptet, — der Schwächere hat den Muth nicht, das Leben lieber

zu laſſen, als ſeine Selbſtſtändigkeit. Er wird der Knecht des Starken. Dieſe Knechtſchaft, resp. Herrſchaft iſt der Anfang des Herausgehens der Feindſchaft zur Freundſchaft. Aus der Feindſchaft durch die Knechtſchaft und Herrſchaft hindurch entſteht die Freundſchaft? Aber wie entſteht ſie daraus? Unmittelbar nicht! ſondern vermittelt durch eine zweifache Geſinnung des Knechtes und des Herrn, die ſchon eine moraliſche iſt, vermittelt durch die Dankbarkeit und Wohlthätigkeit. Wenn zwei wilde Beſtien verſchiedener Art ſich einander begegnen, da gibt's auch einen Kampf. Stehen ſie ſich auch nicht als Feinde, ſo ſtehen ſie ſich doch als zwei wüthende Beſtien gegenüber und greifen ſich ſo an. Das Ende dieſes beſtialiſchen Kampfes iſt das Zerreißen des einen durch das andere, oder daß das andere die Flucht nimmt, tertium non datur; kein Thier macht ſich das andere unterwürfig. Aber tertium datur bei dem Menſchen in ſeinem Feindſchaftskampfe. Das iſt ein Vorzug des Menſchen vor dem Thiere, daß der Menſch Knecht des Menſchen und Herr deſſelben werden kann. Dies iſt die Grundlage weiterer, höherer Verhältniſſe. Dieſe Grundlage der menſchlichen ſich verſittlichenden Natur des Menſchen wird verkannt in dem Moraliſiren gegen das Feudalweſen. Knechtſchaft und Herrſchaft ſind im Einzelnen nothwendig, im Allgemeinen nur zufällig. Daher das Feudalweſen, — daher daß es auch zu Grunde ging. Vermittelt alſo, hieß es, wäre das Entſtehen der Freundſchaft durch eine zweifache moraliſche Weiſe. Auf Seiten nemlich des Sklaven oder Knechtes hebt das Verhältniß an, ſich als das des Knechtes zur Herrſchaft aufzulöſen und das Verhältniß der Freundſchaft zu werden. Aus der Feindſchaft, womit natürlicherweiſe der Menſch begann, ging's durch den Kampf und Sieg des einen, mittelſt der dankbaren Geſinnung des Knechtes zum Herren zur Freundſchaft. Er nemlich, der Ueberwundene wird es — denn er iſt ein Menſch, — dem Herrn nicht vergeſſen, daß er ihm das Leben ließ. Durch den

Willen des Herrn, nicht durch ſich hat er das Leben im Kampfe davongetragen. Die Anſtelligkeit des Knechtes im Dienſte des Herrn, ſein Geſchick, und auf Seiten des Herrn das Wohlgefallen an dem, was der Knecht leiſtet, bringen Beide einander näher: behandelt der Herr den Knecht wohlwollend, gütig, ſtimmt die Dankbarkeit des Knechtes zu; wird deſſen der Herr inne, ſo nimmt ſeine Gleichgültigkeit gegen den Knecht ab. Allmählig entſteht eine gegenſeitige Liebe Beider, am Ende eine Treue des Knechtes zu dem Herrn und ein Vertrauen des Herrn zum Knechte. Wo aber dieſe zwei Elemente da ſind, iſt auch die Freundſchaft da. Aus Herren und Knechten werden Freunde. Ja! dieſe Freundſchaft, ſo hervorgehend aus der Knechtſchaft, kann bei Weitem inniger werden, als die Freundſchaft zwiſchen zwei gleich freien Menſchen, die ſich mit einander befreunden. In der Türkei hat oft der Herr zu ſeinem Sklaven weit größere Liebe, als zu ſeinem Mitbürger. Man vergleiche die Sklaven im Terenz und Plautus.

Die innere Bedingung des Entſtehens der Freundſchaft aus der Feindſchaft in jenem bloßen Naturzuſtande iſt allerdings der Wille, nicht der Inſtinkt, nicht Geſelligkeitstrieb; aber der Wille doch nur erſt in ſeiner Natürlichkeit, mithin, als der noch unfreie. Selbſt das die Entſtehung Vermittelnde, die Dankbarkeit auf der einen Seite, das Wohlwollen und Wohlthun auf der andern haftet noch im bloßen Natürlichen, Materiellen, und hat ſo mit noch wenig oder gar Nichts vom Ethiſchen gegen das Phyſiſche an ſich; es iſt, ſo zu ſagen, die bloße Nothdurft, die aus den Feinden mittelſt ihres gegenſeitigen Willens Freunde macht. Das Geſetz wird in jenem Naturſtande noch gar nicht vernommen, die Stimme der Pflicht noch nicht gehört, wie wenn Beides für die Menſchen in jenem Stande noch gar nicht vorhanden ſei. Aber indem auf die betrachtete Weiſe gleichſam blos natürlich die Freundſchaft entſteht, hebt ſich doch in ihr, der entſtandenen, der ihr Entſtehen bedingende

Wille aus der bloßen Natürlichkeit und Unfreiheit bereits einigermaaßen heraus, und nun kann das Geſetz und die Pflicht, was Feindſchaft und Freundſchaft betrifft, anerkannt, jener Naturſtand alſo ein poſitiv ſittlicher Stand des Menſchen werden. Das Geſetz, dieſes Verhältniß betreffend, iſt in der heiligen Schrift aufs Ausdrücklichſte ausgeſprochen: Luc. 6, 35. — Matth. 18, 15. 16. — Röm. 12, 14—20 mit Bezug auf die Sprüche Salom. 25, 21. 1 Pet. 3, 9—12.

Dies Geſetz, beſonders aus dem Munde Chriſti ſelbſt lautet: „Liebet eure Feinde, ſeegnet, die euch fluchen" u. ſ. w. Den, welcher der Feind eines andern geweſen, wie in jenem Naturſtand, zu lieben, kann dem, deſſen Feind er war, nicht ſchwer ſein. An die, welche unſre Feinde waren, oder an uns gegen die, die unſre Feinde waren, iſt das Geſetz nicht gerichtet und die Pflicht: es heißt nicht: „Liebet die, die eure Feinde geweſen ſind;" denn dieſe Liebe macht ſich natürlicherweiſe als Zuneigung von ſelbſt; ſondern es heißt: „Liebet die, die eure Feinde ſind." Da wird nun geſagt von denen, die meinen, das Chriſtenthum nicht hoch genug ſtellen zu können, dieſe Lehre von der Feindesliebe ſei ein Vorzug des Chriſtenthums vor allen andern philoſophiſchen und ſonſtigen Belehrungen an die Menſchen, als wäre nicht ſchon lange vor Entſtehung des Chriſtenthums Feindesliebe wirklich geweſen. **David** haßte den **Saul** nicht, ſo ſehr dieſer ſein Feind war. Es iſt vielmehr zu ſagen, hierin habe die chriſtliche Lehre vor andern nichts voraus. Nun, wenn nicht hierin, doch wohl darin (vergl. die Prolegomena zur Moral), daß die chriſtliche Lehre jene Anerkenntniß allgemein unter den Menſchen zu verbreiten angefangen hat, was keine andere that. Sie wollte, daß dieſe Tugend der Feindesliebe keine Tugend blos für die Gebildeten unter den Menſchen, für die Philoſophen, Gelehrten, in hohen Aemtern Stehenden, ſondern daß ſie die Tugend für jedermann würde; ſie wollte dieſen Edelmuth als den aller Menſchen ohne

Ausnahme. Das läßt ſich hören. Aber es iſt doch noch unzureichend für die Behauptung, daß hierin ein Hauptvorzug der chriſtlichen Lehre vor andern beſtehe. Die Griechiſchen Philoſophen wollten daſſelbe. Plutarch gibt dies deutlich genug an. Die praktiſche Philoſophie des Sokrates, die Ethik des Ariſtoteles ging im Grunde auf daſſelbe hinaus, daß die Welt befreundet werde und die Feindſchaft aus ihr weiche. Aber das hat die chriſtliche Lehre in dieſem Punkte vor allen andern neben und nach ihr voraus, daß ſie jene Tugend als das weſentlichſte Element der Religion anerkannte und als ſolches beſtimmte; dies Element theilt keine andere Religion mit der chriſtlichen. Es konnte einer vollkommen der Griechiſchen, Römiſchen, Jüdiſchen Religion ergeben ſein, ohne ſeinen Feind zu lieben. Aber ohne die Feindesliebe iſt's mit des Chriſten Religion Nichts! Haß im Herzen und Glaube an Chriſtum nimmermehr! So noch jetzt bei uns in der Vorbereitung des heiligen Abendmahls, daß Jeder, ehe er das Mahl der Liebe genießt, ſich verſöhne mit ſeinen Feinden; ſonſt iſt der Genuß des Abendmahls ein ſcheinheiliges Weſen. In dem Punkte iſt allerdings ein Vorzug. „Das mag nun ſo ſein," kann einer bemerken, „aber, wenn es ſo iſt, ſo hat gerade in dieſem Punkte das Chriſtenthum den Charakter der Schwärmerei, des Uebertriebenen. Denn, was gefordert wird: liebe die, die deine Feinde ſind, kann der Menſch nicht leiſten." Ein weſentliches Element in dieſer Forderung nemlich iſt das, daß, wer einen Feind hat, der ihn haßt, dieſem von ihm nicht nur vergeben, verziehen werde alles, womit er ihn beleidigte, wodurch er ſeinen Haß gegen ihn äußerte, ſondern auch, daß er die ihm widerfahrenen Beleidigungen rein vergeſſe. Dem Feinde vergeben, das kann er wohl, aber ihm auch vergeſſen, was zu vergeben, zu verzeihen iſt, das kann er nicht; und das iſt denn auch die gewöhnliche Aeußerung: „es ſoll vergeben werden, aber vergeſſen kann ich's nicht," das heißt, ich will meinen Haß nicht äußern, aber meine Abneigung behalte ich.“ Dies Vergeſſen nemlich iſt nicht etwa blos das: ein factum, ein Wort aus dem Gedächtniß vertilgen, — das kann keiner unmittelbar; ſondern es iſt das, bei der Erinnerung an ein ſolches factum, Wort ꝛc. nicht zugleich mit Abneigung, geheimem Groll an den denken, der mißhandelte. Die Mißhandlung ſteht noch in deinem Gedächtniß, ausrotten aus dem Gedächtniß kannſt du ſie nicht; aber mit dem Gedanken daran vermagſt du nicht zugleich an den zu denken, der dich beleidigte. Wer Feindſeligkeiten, die er erlitten hat, wahrhaft vergiebt, verzeiht, dem vergeht nach und nach auch das Andenken an dieſelben; ſie weichen auch aus dem Gedächtniß; er erinnert ſich deſſen nicht mehr, daß er je beleidigt worden iſt. Die ſittliche Geſinnung der Vergebung führt auch zu dieſem phyſiſchen Vergeſſen. Eines aber iſt für den Begriff jener Pflicht der Feindesliebe beſonders herauszuheben, eines, das in der Moral, wie ſie gewöhnlich beſchaffen iſt, ganz unberührt bleibt und in der Exegeſe auch, nemlich das, daß das Geſetz, den Feind zu lieben, nicht an den einen, der einen Feind hat allein, ſondern auch an den andern, der ſein Feind iſt, ſich richtet, und alſo, wenn es auch nicht in der Bibel ſo ausgeſprochen iſt: „ihr Feinde, liebet einander!“ es geht an Jeden von Beiden, an alle, weil jeder von Beiden der Feind des andern iſt. Näher ſo: die Abneigung des einen, wenn ihrer der andere inne wird, erzeugt in dem andern keine Zuneigung zu dem einen; der Haß, den er von einem andern erfährt, bringt in ihm keine Liebe hervor, ſondern gleichfalls Abneigung, Haß, und ſelbſt, wenn die Abneigung oder der Haß des einen gegen dich in dir nur Gleichgültigkeit gegen ihn hervorbringt, keinen Haß, ſo iſt dieſer Indifferentismus in dir doch wahrhaftig kein ſittlicherer Zuſtand, wie, wenn du abgeneigt wäreſt oder haßteſt. Es iſt ein Unterſchied zwiſchen Indifferentismus und Abneigung nur dem Grade nach. Alſo das Geſetz iſt im beſtimmteſten Ausdruck: „ihr Menſchen, die ihr von

Natur geneigt ſeid, gleichgültig gegen einander, einander abgeneigt zu ſein, oder gar einander zu haſſen, ihr ſollt einander lieben! Du feindſeliges Geſchlecht gib deinen Haß auf! Aber wie iſt die Vollbringung dieſes Geſetzes möglich? Beim Vergeben und Vergeſſen iſt die Möglichkeit angedeutet, aber der Begriff noch nicht entwickelt.

Es kommen hierzu folgende 3 Hauptpunkte in Betracht
a) das im Allgemeinen Gegenſeitige des Haſſes,
b) das im Einzelnen Einſeitige deſſelben, und
c) das im Einzelnen Gegenſeitige.

ad a. Das im Allgemeinen Gegenſeitige des Haſſes. Der eine iſt dem andern abgeneigt der Mängel und Unvollkommenheiten wegen, die dieſer hat, und die er an ihm wahrnimmt; der andere ſeinerſeits dem einen, an dem er gleicherweiſe Mängel und Unvollkommenheiten wahrnimmt. Indem nun Beide jeder die Abneigung des andern gegen ſich durch die Gleichgültigkeit des Benehmens wahrnimmt, geht die Abneigung beider in den Haß über. Aus dieſer Abneigung und dem Haß kann aber jeder von Beiden herauskommen, dadurch, daß er ſtatt den andern in ſeinen Mängeln zu beobachten, den Blick nach Innen wende, ſich ſelbſt beobachte, wo es nicht fehlen wird, daß er Mängel und Gebrechen in ſich entdeckt. So hat Jeder mittelſt dieſer Entdeckung ſich ſeiner Schwächen und Gebrechen zu entſchlagen, und die des andern zu überſehen. Es bildet Jeder ſich aus. Dieſe ſittliche Selbſtbildung macht es möglich, daß der gegenſeitige Haß abnehme, daß Beide einander lieben.

ad b. Der eine iſt dem andern abgeneigt, weil dieſer Vorzüge, Vollkommenheiten hat, die ihm fehlen, und die er doch nicht umhin kann, im andern anzuerkennen. Dieſe Abneigung geht zum Haß durch drei Laſter: durch den Neid, die Mißgunſt, und wenn der andere irgend einen Nachtheil erleidet, wenn irgend einer ſeiner Vorzüge beſchränkt wird, durch die

Schadenfreude. Ein Neidiſcher, Mißgünſtiger, Schadenfroher haßt den, der vor ihm etwas voraus hat; der Arme haßt dann den Reichen, der Nichtgebildete den Gebildeten. Das hebt ſehr einſeitig an im Einzelnen. Wer nun auf der andern Seite beneidet wird, das Hohnen und Lachen der andern darüber erfährt, kann nicht dagegen gleichgültig bleiben; er wird jenem Neidiſchen u. ſ. w. abgeneigt, er haßt ihn. Wie iſt die Vertilgung des Haſſes auf beiden Seiten möglich? Ebenſo wie sub a. dadurch, daß vorderſamſt der Neidhammel auf ſich ſehe und vor Allem das neidiſche, mißgünſtige und ſchadenfrohe Weſen in ſich anerkenne, ſich von demſelben loszumachen ſuche. So er, und ſo auch der andere, der den Neid u. ſ. w. erfährt und dem Neidiſchen abgeneigt wird. Dieſer Abneigung kann er begegnen, wenn er nicht zu viel auf ſich hält, wenn ſeine Selbſtliebe beſchränkt wird.

ad c. Das im Einzelnen Gegenſeitige des Haſſes beſteht in der Bethätigung der Abneigung des einen gegen den andern. Dort, wo der Haß zur That wird, wo einer den andern beleidigt, weil er ihm abgeneigt iſt, dort iſt's jedesmal ein einzelnes factum, worin die Abneigung ſich äußert. Der Beleidigte, ſei es durch ein Wort, Achſelzucken, erkennt darin die Abneigung und den Widerwillen des andern gegen ihn, und Abneigung erzeugt Abneigung, Haß erzeugt Haß. Aber dieſer Haß auch kann ſich gegenſeitig aufheben mittelſt der Reflexion eines Jeden über ihn ſelbſt, wenn es dazu kömmt, und das iſt ja doch möglich! indem nemlich der Beleidiger in ſich geht, frei überlegt, daß, wie auch der andere beſchaffen ſei, er doch in ſeiner Perſönlichkeit der Achtung werth bleibe und daß er ſelbſt, beleidigend den andern, ſich der Verachtung ſeiner ſelbſt ausſetze, vermag er dies beleidigende Weſen in ſich zu vertilgen und indirekt jener Abneigung zu entſagen. Der Beleidigte ſeinerſeits darf auch nur bei ſich überlegen, daß der Beleidiger irgend eine Veranlaſſung gehabt, daß dieſe empfangene Beleidigung in ſich mit Gedanken wiederholen und im Gefühl ſeiner unwürdig ſei, und daß darin Beharren ſelbſt ein Fehler ſei, der Fehler der Rachſucht. Kommen Beide auf dieſem Wege zu ſich, ſo hebt ſich die Abneigung, der Haß, es kann zur Liebe kommen. Die Antwort faßt ſich kurz ſo zuſammen: die allerdings ſchwer zu erfüllende Pflicht, die die Menſchen gegeneinander als Feinde haben, ſich gegenſeitig zu lieben, wird durch die Pflicht, die jeder gegen ſich ſelbſt hat, in Anſehung ihrer Erfüllung nicht nur möglich gemacht, ſondern auch erleichtert. „Bilde dich nur ſelbſt ſittlich aus, ſo kannſt du die Feindesliebe nicht für unmöglich halten.“ Dieſe Ausbildung eines jeden an ihm ſelbſt wird mit Bezug auf jene Pflicht eine dreifache. Der ſich ſo ausbildende wird der verſöhnliche Menſch; kennt er ſich erſt, ſo kann es nicht fehlen, daß die Verſöhnlichkeit mit andern, die er haßt und die ihn haſſen, ein Zug ſeines ſittlichen Charakters wird. Er nähert ſich ihnen, ſie reichen ſich die Hand, die Feindſchaft iſt zu Ende.

Das Zweite in jener ſittlichen Selbſtbildung mit Bezug auf jene Pflicht iſt die Willfährigkeit, Bereitwilligkeit, wo jeder dem andern frei wohl will.

Das Dritte endlich iſt eben darin die Dienſtfertigkeit des gebildeten Menſchen in ſeinem Verhalten zu andern, ſeien ſie ihm geneigt oder abgeneigt, er ihnen abgeneigt oder geneigt; alſo, daß jene Willfährigkeit, Bereitwilligkeit bei jeder Gelegenheit zur That wird: „thut wohl denen, die euch beleidigen.“ Dies Wohlthun heißt „feurige Kohlen auf's Haupt ſammeln,“ nicht die den Feind brennen, ſondern die den Feind ſchmelzen, ſeinen Haß auflöſen ſollen. Aber dies iſt gerade im Verhältniß des einen, der verſöhnt wäre und willfährig, zu dem andern, der noch ſein Feind iſt, der allerzarteſte Punkt, die Wohlthat Es kann ein Feind ſeinem Feinde, wenn dieſer in Noth iſt, eine Wohlthat erweiſen in der Abſicht, ihn durch die Wohlthat zu demüthigen Dann iſt die Wohlthat eine Art der Feindſchaft, dann ſchmelzt jenes Feuer nicht, ſondern verhärtet noch mehr. Wenn aber der eine von beiden wirklich verſöhnt iſt, wird die Wohlthat für den Zweck, den Haß des Feindes zu tilgen und ihn zur Liebe zu ſtimmen, ein ſehr bedenkliches Mittel; denn der Feind wird, wenn er ehrgeizig iſt, eher durch die Wohlthat noch mehr verfeindet, als verſöhnt. Hierbei kömmt viel auf das Benehmen des Wohlthäters an. Ohne höfiſch, ſchmeichleriſch und heuchleriſch zu ſein, muß er ſich in ſeiner Dienſtfertigkeit zart und rückſichtsvoll benehmen. Eine Wohlthat beſonders iſt's, die, es ſei denn bei der aller roheſten Natur des Feindes, ihre Wirkung nicht verfehlen kann, nemlich die, daß der, den er haßt, ſich ſeines guten Namens wo dieſer in ſeiner Abweſenheit durch Verläumdung gekränkt wird, annimmt, daß er den verläumdeten Feind vertheidigt. Erfährt dies der Feind, ſo läßt er wohl ab von der Feindſchaft, und der Wohlthäter iſt der Verſöhner am reinſten und unbefangenſten. Eine Kränkung iſt hier gar nicht möglich.

Solchermaaßen wird die Feindesliebe in Erfüllung gebracht. Ihr Ergebniß iſt nicht und muß nicht ſein, daß aus Feinden Freunde werden, ſondern mehr noch, daß ſie ſich einander lieben. Die Liebe ſteht hier ſchon über der Freundſchaft, welche nur Durchgangspunkt iſt.

§. 40.

Die Freundſchaft.

In Beziehung auf ſie iſt vor allem zu unterſcheiden, was Freundſchaft heißt, und was Freundſchaft iſt.

1) Was ſo heißt, hat zu ſeiner Grundlage ein Verhältniß zweier oder mehrerer zu einander, in welchem der eine hat, was dem andern mangelt, und der andere hat, was dem einen mangelt; ſo daß in dieſem Verhältniß dem Bedürfniß eines jeden durch jeden abgeholfen wird. Das Bedürfniß nun in eben dieſem Verhältniß, woraus eine nur ſo genannte Freundſchaft her-

vorgeht, iſt ein natürliches, und das Verhältniß auf dieſes Bedürfniß gegründet, hat zugleich zu ſeiner Vorausſetzung wenigſtens ähnliche Neigungen der in das Verhältniß tretenden oder in denſelben ſich befindenden bis zu ähnlichen Leidenſchaften hin. In ganz unähnlichen Neigungen oder Leidenſchaften würde, wenn auch ein ſolch' natürliches Verhältniß auf beiden Seiten vorhanden wäre, doch jene Freundſchaft nicht hervorgehen können; denn die, deren Neigungen ganz ungleich wären, würden ſich nicht zu einander hin-, ſondern von einander wegwenden. So könnte es ſehr wohl ſeyn, daß der Reiche habe, was dem Ehrliebenden mangelt, und umgekehrt, daß dieſer beſitzt, was dem Reichen abgeht. Da aber beide Neigungen ungleich ſind, die des einen auf Geld, die des andern auf Ehre geht, ſo würde zwiſchen beiden auch nicht einmal dieſe ſogenannte Freundſchaft ſtatt finden; beide würden ſich einander meiden. Sind ſie ſich aber in ihren Neigungen einander ähnlich und ahndet, oder weiß der eine vom andern, was ihm mangelt; ſo ziehen ſie ſich gegenſeitig an, es iſt eine Wahlanziehung, Wahlverwandtſchaft vorhanden und jene ſogenannte Freundſchaft iſt nichts anderes, als dieſe Wahlverwandtſchaft. Solange ſie in natürlichen Dingen einander bedürfen, ſo lange halten ſie ſich zuſammen und ſind gute Freunde; wenn keiner im andern mehr das ihm Mangelnde findet, ſo neutraliſiren ſie ſich, die Freundſchaft hat ein Ende. Dieſe Freundſchaft iſt alſo ſehr ähnlich jener Wahlverwandtſchaft in der Körperwelt, wie ſie ſich im chemiſchen Proceß zeigt, wo von zwei Körpern, die ſich anziehen, jeder hat, was dem andern mangelt und ſo jeder ſich durch den andern vervollſtändigt. So hat z. B. der Handelsmann ſeinen guten Freund an einem ſehr entfernten Ort, der ihm dort ſeine Waaren abſetzt. Auch im intellectuellen Verhältniß iſt es oft ſo z. B. zwiſchen zwei Gelehrten, wo, was der eine nicht weiß, der andere die Kenntniß davon hat, und ſo einer dem Mangel des andern abhilft. An dieſer Freundſchaft iſt, ſo groß die Intellectualität auch ſei in jenem Verhältniß, nichts ſittliches und auch nichts unſittliches, ſondern ſie iſt lediglich ein natürliches.

2) Das was an und für ſich-Freundſchaft iſt, hat auch zu ſeiner Grundlage ein gegenſeitiges Bedürfniß der Menſchen, aber dieſes iſt kein natürliches, ſondern ein abſolut freies und das Verhältniß iſt alſo an ſich ſchon ein ſittliches; ſie bedürfen einander bei aller Ungleichheit der natürlichen Verhältniſſe und allem Unterſchiede ihrer Neigungen. Das beſtimmende des Verhältniſſes iſt auch hier auf der einen Seite das, was der eine hat und dem andern mangelt, und ſo umgekehrt. Das was jeder hat, iſt, da das Verhältniß ganz frei iſt, ſelber ein ſittliches, alſo eine Tugend, und das was jedem mangelt, iſt gleicherweiſe ein rein ſittliches, eine Tugend; nur aber nicht unbeſtimmt jede beliebige Tugend, ſondern nur diejenige, welche das Verhältniß zu begründen vermag, zwiſchen zweien zu einander. Dieſe Tugend iſt auf der einen Seite die Treue, fides. Ein durch und durch getreuer Menſch hat nothwendiger Weiſe das Bedürfniß des Vertrauens, er bedarf des Vertrauens des andern, der ihm gegenüber iſt. Der nun das Vertrauen hat und ſo in ſich ein vertrauensvoller Menſch iſt, — der hat das Bedürfniß der Treue. Beide ſuchen einander auf, — finden ſie ſich, ſo iſt die Freundſchaft vorhanden. Worin der eine treu und der andere vertrauend ſei, das iſt einerlei, ob es ein äußerliches, ſinnliches, ob es ein innerliches, geiſtiges, intectuelles, ob's Eigenthum, Beſitz, Habe, Kunſt, Wiſſenſchaft u. ſ. w. ſey, iſt Nebenſache. Aber der getreue Menſch, der das Bedürfniß des Vertrauens anderer zu ihm hat, enthält in ſich ſelbſt zugleich die Möglichkeit des Vertrauens; der getreue wird, wenn er den getreuen findet, dieſem vollkommen vertrauen; und der vertrauende enthält ebenſo in ſich die Möglichkeit der Treue, er bedarf ihrer im andern. Findet er den getreuen, ſo wird er ihm nicht nur vertrauen, ſondern auch dem getreu ſeyn. Es tauſcht ſich alſo in dieſem Verhältniß Treue und Vertrauen

gegenſeitig aus; ſo halten beide zuſammen, es kann ſie nichts von einander trennen. Jene Neutraliſirung im chemiſchen Proceß iſt gegen dieſes Miteinanderzuſammengehen nichts, eine reine Nichtigkeit. — Die Freundſchaft hat alſo einzig und allein zu ihrem Element α) die Treue, β) das Vertrauen, und ihr Begriff enthält den Begriff dieſer beiden Tugenden. Alſo Freundſchaft iſt: die des unbedingten Vertrauens theilhaftig gewordene Treue, oder das der unbedingten Treue theilhaftig gewordene Vertrauen.

ad. α. Die Treue des einen gegen den andern iſt in der wirklichen Freundſchaft zugleich die Treue des andern gegen den einen. Sie iſt alſo zugleich die verſchiedene und die identiſche, eine und ſelbe. Dieſe Treue ſchließt daher aus

1) den Willen eines jeden von beiden, wie er auf ſeinen Vortheil mit Gleichgültigkeit gegen den Vortheil des andern oder gar zum Nachtheil deſſelben gerichtet wäre; und

2) eben die Treue ſchließt ein den Willen eines jeden von beiden, wie er lediglich auf den Vortheil des andern gerichtet iſt und ſeinen Vortheil ganz und gar nicht berückſichtigt. Sich will er gar nicht, im andern allein lebt und iſt er und ſo jeder von beiden.

ad. β. Ebenſo gegenſeitig iſt das Vertrauen, indem daſſelbe in jedem von beiden ausſchließt die Möglichkeit eines Zweifels an der Treue des andern und einſchließt die abſolute Zuverſicht und Gewißheit ſeiner Treue. Aber wo die Möglichkeit Treue zu begreifen nicht vorhanden iſt, da wird doch wohl das Vertrauen das nur bedingte ſein und heißen müſſen. Alles andere kommt bei der Freundſchaft ganz und gar nicht in Betracht. Es iſt ein nur äußerliches, zufälliges, endliches, jenes aber iſt das Weſentliche in ſich ſelbſt Unendliche. Der große Reformator der deutſchen Philoſophie Kant hatte und kannte die Freundſchaft. Er hatte einen Kaufmann zu ſeinem Freunde. — Von Pflichten der Freunde gegen einander kann alſo gar nicht die Rede ſein. Die Pflicht iſt ja ein Sollen, — die Freundſchaft aber iſt das Leiſten und wo in dieſer noch ein Sollen ſtatthat, da iſt ſie ſelber nicht vorhanden. Ebenſowenig iſt in der Freundſchaft zu reden von Aufopferung des einen für den andern, als hätte einer vor dem andern etwas voraus, das der andere nicht habe. Amici omnia habent communia, in der rechten Freundſchaft iſt communio omnium bonorum. Wie kann nun einer aufopfern, was dem andern ſchon gehört? Sogar das Leben des einen gehöret dem andern, wie dies Schiller ſchön dargeſtellt hat. Die höchſte Aufopferung iſt erſt die wahre Freundſchaft. Ebenſo ſind keine Anforderungen des einen an den andern möglich. Aber wenn auch in der Freundſchaft alle Pflicht erfüllt iſt, ſo muß man doch erwarten, daß eine Pflicht für die Menſchen ſey, nach dieſem hohen Gut zu ſtreben, daß der Menſch, der noch keinen Freund hat, einen Freund ſuche. Iſt es nicht ſchon darum Pflicht, weil der Menſch erſt in der Freundſchaft die Glückſeligkeit zu erlangen ſcheint, die er ſonſt überall vergeblich ſucht. Iſt der nicht der unglücklichſte unter den Menſchen, welcher ſagt: ich habe keinen Freund, ich habe keinen finden können! An guten Freunden fehlt es nicht, aber den wahren Freund habe ich nicht finden können! — Jedoch das, was Pflicht iſt, ſetzt doch auch die Möglichkeit, voraus in Anſehung deſſen es Pflicht iſt; alſo geſetzt für den einen wäre es Pflicht — die Möglichkeit, daß er den Freund finde. Aber wo ſteht geſchrieben, daß dies nothwendig ſei? Demzufolge iſt zu ſagen: ſo ohne Weiteres gibt es für keinen Menſchen eine Pflicht, einen Freund zu haben, ſondern nur unter der Vorausſetzung, daß er ihn finde. Die Pflicht iſt alſo nur eine bedingte. Als das Unbedingte der Pflicht mit Beziehung auf die Freundſchaft gilt für einen jeden, daß er getreu ſei und daß er Vertrauen hege. Indem der Menſch dieſe Pflicht oder Treue gegen den andern erfüllt, macht er ſich ſelbſt möglich, daß ihm irgend einer unbedingt vertraue und dann iſt die Freudſchaft da.

Schluß.

Es iſt der chriſtlichen Lehre der Vorwurf gemacht worden, daß ſie nirgends die Lehre von der Freundſchaft ſei, ja daß im Evangelium gar kein Beiſpiel von Freundſchaft vorkomme, wie doch z. B. im alten Teſtament das Beiſpiel des David und Jonathan. Es iſt ſo, das neue Teſtament lehrt die Freundſchaft nicht, gibt auch kein Beiſpiel derſelben. Die Jünger ſind vertraut mit einander, aber ohne daß eine ſonderliche Freundſchaft unter ihnen bemerkbar ſei; ſie ſtehen zu Jeſus gar nicht im Verhältniß der Freundſchaft, ſelbſt Johannes der Lieblingsjünger iſt nicht der Freund des Herrn; denn unter Freunden iſt das Verhältniß zu einander das völlig gleiche. Aber Chriſtus ſteht in ſeiner menſchlichen und göttlichen Natur unendlich erhaben auch über dem Johannes. Es kann daher zugegeben werden: die neuteſtamentlich bibliſche Lehre kennt die Freundſchaft nicht, oder ſie wird doch von ihr überſehen. Aber ſie kennt die Liebe, welche die Freundſchaft nur zu einem Elemente hat. Die Freundſchaft nemlich iſt nur ein im Einzelnen Nothwendiges, im Allgemeinen Zufälliges. Es hängt von Umſtänden und Verhältniſſen ab, ob du einen wahren Freund finden und haben werdeſt. Dagegen iſt die Liebe, wie ſie das Chriſtenthum lehrt und fordert, die im Allgemeinen und Einzelnen nothwendige Bedingung der Perſönlichkeit in deren Verwirklichung. Nicht die Freundſchaft, ſondern die Liebe iſt das Princip der ſittlichen Welt, in welcher dann auch die Freundſchaft ſtatthaben kann. Die ſittliche Welt organiſirt ſich als Familie, als Staat, als Reich Gottes auf Erden und hier wendet ſich daher der ſpecielle Theil der Moral und die Lehre von den Socialpflichten aus dem Abſtracten in's Concrete.

Gedruckt bei den Gebr. Unger

D. Carl Daub's

Syſtem
der
# theologiſchen Moral.

Zweiter Theil.

Zweite Abtheilung.

Nebſt einem zwiefachen Anhang der Lehren von der Sünde
und von der Natur des Böſen.

Herausgegeben
von
Marheineke und Dittenberger.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.
1843.

D. Carl Daub's

philoſophiſche und theologiſche

Vorleſungen

herausgegeben

von

Marheineke und **Dittenberger.**

Fünfter Band.

Zweite Abtheilung.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1843.

Vorrede.

Durch unvorhergeſehene Hinderniſſe aufgehalten, können wir erſt jetzt in dieſem ſiebenten Bande das Ende des Syſtems der theologiſchen Moral folgen laſſen. Es bildet dieſer letzte Theil, während er die ſpecielle Moral vollendet, zugleich ein in ſich geſchloſſenes Ganze, welches Daub ſelbſt mehrmals als eine beſondere Vorleſung über das Sittliche in Familie, Staat und Kirche ankündigte und abhandelte Nur iſt zu bedauern, daß der letzte Abſchnitt, über die Religionspflicht, ſo ſehr kurz zuſammengefaßt werden mußte, weil er gerade immer in die letzten Wochen des Semeſters fiel und deßhalb für eine umfaſſendere Durchführung keine Zeit mehr vorhanden war.

Deſto reicher iſt dagegen die Durchführung der beiden erſten Abtheilungen über die Familien- und National-Pflichten, welche ohne Zweifel auch in einem weiteren als dem theologiſchen Leſerkreiſe mit Intereſſe aufgenommen und benutzt zu werden verdienen. Wir machen in dieſer Beziehung beſonders auf die Abſchnitte von der Ehe, dem Cölibat und von dem ſittlichen Verhalten in der Despotie, Republik und Monarchie aufmerkſam.

Daub wurde einſt von pietiſtiſcher Seite bei dem damaligen Kurfürſten von Heſſen als wiſſenſchaftlich und politiſch revolutionär verdächtigt und in Folge deſſen aus einer ſchönen und geſegneten Wirkſamkeit an der Univerſität Marburg mit 200 Fl. Beſoldung nach Hanau ins Exil geſchickt. In ſeinen ſpäteren Jahren hielt man ihn oft für einen zu eifrigen Anhänger des monarchiſchen Princips. Er war weder das Eine noch das Andere. Wiſſenſchaftlich gehörte er nie zu den deſtruirenden Potenzen in der Theologie, obſchon er keinen Zweifel ſcheute, und vor keinem Reſultat der Kritik, in dem Unhaltbares vernichtet wurde, zurückbebte. Dieſe unerbittliche Kritik übte er ſelber mit ſeltener Energie und ſein Werk: *über die dogmatiſche Theologie jetziger Zeit*, gibt ein großartiges Zeugniß dafür.

Seiner politiſchen Geſinnung nach war Daub, wie er es in dieſem Bande kräftig ausſpricht, ein Feind der Despotie, kein Freund der Republik, aber auch kein Vertheidiger der abſoluten Monarchie, ſondern ein warmer Anhänger *der* Monarchie, welche er wiſſenſchaftlich als die vor allen andern vernünftige Staatsform erkannt hatte, — der conſtitutionellen; wenn er gleich auch dieſe Form auf eine von den vorhandenen Einrichtungen abweichende Weiſe deſinirte.

Die zweite Hälfte dieſes Bandes enthält eine ſeiner kleineren Vorleſungen: *über die Lehre von der Sünde*, welche als Ergänzung des erſten Theils der theologiſchen Moral in der Lehre von der Freiheit (Vergleiche Band 1. S. 316) hier beigegeben werden mußte, und in dem kurzen Nachtrag aus einer früheren Vorleſung über das Böſe eine Vervollſtändigung erhält. Bei der Redaction der Lehre von der Sünde diente unter Vergleichung anderer Nachſchriften ein Heft des Herrn Pfarrer *Henricy* in Eberbach als Grundlage, für deſſen Mittheilung wir hierbei freundlichen Dank ſagen.

Zunächſt werden nun die Vorleſungen über den zweiten Theil der *Dogmatik* zu erſcheinen haben.

Heidelberg im März 1843.

Dittenberger.

Ueberſicht des Inhalts.

Syſtem der theologiſchen Moral.

Zweiter Theil.

Die theologiſche Moral im Speciellen.

Zweites Hauptſtück. Von den Socialpflichten. (Fortſetzung.)

Seite

III. Die Socialpflicht in Anſehung der Perſonalität in concreto 1

A. Die Lehre von den Familienpflichten 2

1) Von der Ehe, de matrimonio.

§. 41. Ihr Begriff und Zweck 3

§. 42. Verhältniß der Ehe zur Familie 10

§. 43. Der Cölibat 18

§. 44. Das ſittliche Verhalten der Ehegatten zu einander 27

§. 45. Schlußanmerkung 36

2) Vom ſittlichen Verhalten der Eltern und Kinder gegen einander. 38

§. 46. Das Verhältniß der Eltern zu den Kindern 39

§. 47. Verhältniß der Kinder zu den Eltern 47

3) Vom Verhältniß der den Ehegatten in der Familie Untergebenen.

§. 48. Das ſittliche Verhalten der Kinder zu einander 55

B. Die Lehre von den Nationalpflichten.

§. 49. Einleitung und Eintheilung 67

§. 50. Das ſittliche Verhalten in der Despotie 70

§. 51. Das moraliſche Verhalten in der Demokratie 83

§. 52. Das ſittliche Verhalten in der Monarchie 101

C. Von den Religionspflichten.

§. 53. Anerkenntniß und Eintheilung derſelben 129

§. 54. Die unmittelbare Religionspflicht oder die gegen Gott den Vater 133

§. 55. Die mittelbare Religionspflicht 141

§. 56. Die vermittelte Religionspflicht 146

Die Lehre von der Sünde.

Erſter Theil. Die Lehre vom Böſen 151

Erſter Abſchnitt. Beantwortung der Frage nach dem Urſprung des Böſen aus der theoretiſchen Menſchenkenntniß 153

§. 1. Die erſte Hypotheſe 155
§. 2. Die zweite Hypotheſe 159
§. 3. Die dritte Hypotheſe 162
§. 4. Die vierte Hypotheſe 167

Zweiter Abſchnitt. Verſuche, den Urſprung des Böſen praktiſch zu begreifen.

§. 5. Die Kantiſche Hypotheſe 171
§. 6. Die Schmidtiſche Hypotheſe 176
§. 7. Die Fichteſche Hypotheſe 183

Dritter Abſchnitt. Verſuche, das Böſe in ſeinem Urſprung ſpeculativ zu begreifen.

§. 8. Die Platoniſche Hypotheſe 193
§. 9. Die Zoroaſterſche Hypotheſe 197
§. 10. Die Hypotheſe der Contemplation im Gnoſticismus 203
§. 11. Die Hypotheſe der intellectuellen Anſchauung oder die Schelling'ſche 209
§. 12. Die Hegel'ſche Hypotheſe vom Böſen und ſeinem Urſprung. 222
Zweiter Theil. Die Lehre von der Sünde 231
§. 13. Die Sünde in Anſehung deſſen, gegen den ſie begangen wird. 233
§. 14. Die Sünde in Anſehung deſſen, von welchem ſie begangen wird 243
§. 15. Die Sünde an und für ſich 248
§. 16. Princip für die Erkenntniß des Gradunterſchiedes der Sünde. 261
§ 17. Die Sünde nach ihren verſchiedenen Graden 265

Dritter Theil. Von den Folgen der Sünde.

§. 18. Begriff dieſer Folgen 277
§. 19. Die Schuld 286
§. 20. Die Zurechnung und die Strafwürdigkeit 288

Ueber die Natur des Böſen.

I. Der Begriff des Böſen 297
§. 1. Das Böſe als ſolches 297
§. 2. Stufen und Grade des Böſen 306
§. 3. Der Hang zum Böſen 325
II. Das Böſe in ſeiner Wirklichkeit 330
§. 4. Der Menſch von Natur weder gut noch böſe 337
§. 5. Der Menſch von Natur theils gut, theils böſe 342
§. 6. Der Menſch von Natur entweder gut oder böſe 347

Im Paragraph 25. wurde geſagt, daß die Socialpflicht zunächſt die Perſonalität in abstracto, die Individualität als deren Bedingung und die Perſonalität in concreto zu ihrem Gegenſtande, und ſomit die Lehre von ihr drei Abſchnitte habe. Die Bedingungen der Perſönlichkeit wurden §. 28. als innere und äußere erkannt und letztere als im Allgemeinen nothwendige, aber im Einzelnen zufällige, oder im Allgemeinen zufällige, aber im Einzelnen nothwendige, oder endlich als im Allgemeinen und Einzelnen gleich nothwendige bezeichnet. In dieſen letzten Bedingungen der Perſönlichkeit, in den im Allgemeinen und Einzelnen gleich nothwendigen, iſt die Perſonalität des Menſchen erſt vollkommen concret; er in ſeiner Individualität, in ſeinem Leben iſt erſt der perſönliche, indem er äußerlich auf allgemeine und einzelne Weiſe mit gleicher Nothwendigkeit in ſeiner Perſon bedingt iſt, und ſich bedingt weiß. Somit folgt:

III. Die Socialpflicht in Anſehung der Perſonalität in concreto.

Jener im Allgemeinen und Einzelnen gleich nothwendigen Bedingungen der Perſönlichkeit ſind überhaupt zwei:

1) die Familie, jedoch ſo, daß bei dem Ausdrucke Familie abgeſehen wird von allem Sclaviſchen und Knechtiſchen, famulus und famulitium, worauf es ſich bezieht; der Begriff, dem es hier gilt, als der von jener erſten und hauptſächlichen Bedingung, iſt mit dem Römiſchen Worte gens eigentlich bezeichnet. Ohne daß der Menſch in der Familie zum Daſein kommt, wenn auch die Familie aus dem Daſein weicht, oder er aus ihr herausgeſetzt

wird, verwirklicht er ſich nicht als perſönliches Subject, und kann nicht als ſolches ſich verwirklichen. Das gilt im Einzelnen und Allgemeinen mit gleicher Nothwendigkeit. Sodann iſt die zweite Bedingung 2) das Volk, natio, populus. Ohne mittelſt der Familie einem Volke anzugehören, vermag wiederum der Menſch nicht, perſönliches Subjekt, oder Perſon als ſolche zu ſein. Familie und Volk, letzteres dann weiter in äußerlichen Beſtimmungen, Ordnungen und Verfaſſung, der Staat, Haus und Staat ſind die beiden Bedingungen, in denen die Perſönlichkeit des Menſchen ihre Wirklichkeit hat und ihre Hältung. Die Socialpflichten ſind daher hier einerſeits Familien-, andrerſeits Nationalpflichten. Familie aber und Volk bedingen einander gegenſeitig eben ſo, wie durch ſie die Perſonalität des Menſchen bedingt iſt, jenes gegenſeitige Bedingtſein iſt jedoch faſt durchaus ein nur negatives; ohne die Familie iſt das Volk unmöglich; die Elemente ſeiner Möglichkeit ſind die Familien, und umgekehrt ohne die Nation iſt die Familie unmöglich, nemlich die Familie als die Bedingung der Perſonalität des Menſchen; es gehört, damit die Familie beſtehe, nicht unbedingt eine Nation dazu, aber ohne das iſt ſie keine wahre Familie, ſondern ein Complex von Individuen gemeinſchaftlicher Abkunft. Wo alſo die Familie eine rechte iſt, hat ſie zur Vorausſetzung eine Nation. So würde denn dieſer dritte Abſchnitt der Lehre von den Socialpflichten nothwendig zwei Kapitel haben, nemlich das von den Familien- und Nationalpflichten.

A.

Die Lehre von den Familienpflichten.

In der Familie circulirt:

a) Ein Blut, und das Princip, woraus dieſe Blutsverwandtſchaft herkommt, das Princip, vermittelſt deſſen ein Blut zu circuliren anhebt, iſt die Ehe. Die Pflichten ſind alſo 1) die

Ehepflichten. Die Abkömmlinge in und aus der Ehe ſind die einander durch gleiches Blut und gleiche Abſtammung unmittelbar verwandten, und die Pflichten in dieſem Verhältniß ſind 2) die Familienpflichten. Eine Familie aber kann nicht entſtehen, ohne daß zwei andere beſtehen, indem nemlich aus der einen der Jüngling und Mann ſich aus der andern das Weib zur Gattin wählt, und hiermit tritt an die Stelle der unmittelbaren Verwandtſchaft eine mittelbare. Die Mitglieder dieſer drei Familien ſind Verwandte, aber nicht consanguinei, ſondern agnati.

1. Von der Ehe, de matrimonio.

§. 41.

Ihr Begriff und Zweck.

Begriff. Das Wort matrimonium weiſt auf ein Verhältniß hin, worin das Weib berechtigt wird und iſt, Mutter zu werden. Die Veſtaliſche Jungfrau durfte nicht in dieſes Verhältniß treten, geſchah es doch, ſo wurde ſie lebendig begraben. Das Wort Ehe deutet aber auch ein Verhältniß an, in welches zwei Individuen verſchiedenen Geſchlechts, indem ſie einander wählen, vermöge eines gegenſeitigen Vertrages, eingehen. Aber das Recht dort, Mutter zu werden, und die freie Wahl und Uebereinkunft hier ſind ſchon zwei ſittliche Elemente; beide, das Recht und die freie Wahl nebſt dem Contract gehören in die Sphäre der Sittlichkeit, nicht unmittelbar in die der Natur; in dieſer ſind ſie keine Elemente. Jenes Verhältniß alſo zeigt ſich gleich durch die Worte, die daſſelbe bezeichnen, als ein ethiſches, es ſind nicht Individuen als ſolche, ſondern Perſonen im Geſchlechtsunterſchiede der Individualität, welche in dies Verhältniß eingehen, und ſich darin halten und erhalten. Der Geſchlechtsunterſchied aber iſt keine Beſtimmtheit an der Perſon, — ſie lediglich als ſolche iſt geſchlechtlos, — ſondern an der Individualität, durch welche die Realität der Perſon, ihre Wirklichkeit, bedingt iſt. In dieſer Wirklichkeit iſt er, und zwar nothwendiger Weiſe im Allgemeinen und Einzelnen, der Unterſchied des Männlichen und Weiblichen und hat er

a) zu ſeinem Grunde und Inhalt den Geſchlechtstrieb. Dieſer iſt ein natürlicher, der phyſiſche Trieb, und als ſolcher weder ein ſittlicher, noch ein unſittlicher, weder gut noch böſe, — moraliſch indifferent. In dieſer Natürlichkeit iſt der Geſchlechtstrieb bloß die äußerliche Grundlage der Ehe, — in ihm, aber nicht aus ihm und durch ihn hebt ſie an; in ihm, dem Triebe, hat das Individuum des einen Geſchlechts ein Bedürfniß ſeiner Befriedigung mittelſt des Individuums des andern Geſchlechts und umgekehrt. Beide Individuen ſuchen in dieſem Bedürfniß einander und befriedigen daſſelbe gegenſeitig durch einander; dieſes Suchen und Befriedigen iſt nur natürlich, thieriſch. Aber in dem Menſchen

b) hebt ſich, indem er ſelbſt ſeiner ſich bewußt wird, jener Trieb, wie faſt jeder, zur Begierde auf, es begehrt der Mann des Weibes, und umgekehrt, und die Befriedigung der Begierde iſt nur die mit Bewußtſein vollführte Befriedigung jenes Triebes. Die Begierde ſelbſt und ihre Befriedigung iſt daher eben ſo natürlich, jedoch nicht ſo unmittelbar wie dieſe, ſondern mittelbar mittelſt des Bewußtſeins. Die Begierde, auf den Geſchlechtsunterſchied und jenen Trieb gehend, hat daher ſchon ein näheres Verhältniß zur Ehe; aber da jenes ein natürliches, und die Ehe vielmehr ein ſittliches Verhältniß iſt, ſo iſt dieſem jenes untergeordnet, ja in der Ehe die Begierde aufgehoben. Die Begierde nemlich wird

c) innerhalb des Selbſtbewußtſeins und mittelſt ſeiner zur Neigung und hatte ſie eine Beziehung auf den Trieb des Individuums, aus dem ſie ſtammt, ſo hat die Neigung der Individuen verſchiedenen Geſchlechts eine Beziehung auf die Individuen ſelbſt. Es iſt für das Individuum männlichen Geſchlechts oder wird für daſſelbe das Individuum weiblichen Geſchlechts vielleicht durch ſeine Schönheit, durch ſonſtige individuelle Eigenſchaften u. ſ. w.

Gegenſtand der Neigung, und das Individuum männlichen Geſchlechts etwa durch ſeine Kraft, Stärke, Tapferkeit, durch ſeine Geſchicklichkeit Gegenſtand der Neigung für das des weiblichen Geſchlechts. Beide faſſen eine Neigung zu einander, in Anſehung deſſen, was ſie ſind oder haben; dieſe Neigung jedoch, da ſie ſich mit ihrem Grunde und Gegenſtande in der Individualität hält, eben ſo natürlich noch, wie die Begierde und der Trieb war, hat weder die Beſtimmtheit des Sittlichen noch die des Unſittlichen, iſt weder gut noch böſe; aber ſtatt daß der Gegenſtand des einen die Individualität des andern und umgekehrt war, kann er die Neigung dieſes andern ſelbſt zu ihm dem einen werden, und umgekehrt; dann wird der Mann vom Weibe, weil er das Weib, und das Weib von ihm geliebt, weil es ihn liebt; dann hat die Liebe zu ihrem Gegenſtande die Liebe, und iſt dann Liebe um Liebe, aber hiermit auch hat die Liebe ſich über die Individualität als ſolche gehoben, und ſteht der Perſonalität der Liebenden unmittelbar nahe. In dieſer Beziehung wird mit Recht geſagt, die Ehe fängt in und mit der Liebe an; in der Ehe ſelbſt verklärt ſich ſodann dieſe Liebe, die noch das Natürliche an ihr hat, zur ſittlichen Beſtimmtheit beider Perſonen und ſo iſt die Ehe ein ſittliches Verhältniß. Nicht zu allen Zeiten in der Geſchichte war ſie dies rein ſittliche Verhältniß, ſondern nach den verſchiedenen Stufen der Entwickelung und Bildung des menſchlichen Geiſtes war ſie mehr oder weniger mit dem Natürlichen behaftet, als wäre daſſelbe, da es doch nur äußerliche Grundlage iſt, ein weſentliches Element ihrer ſelbſt; aber ſeit dem Entſtehen des Chriſtenthums hat die Ehe jene ſittliche Beſtimmtheit erhalten, in welcher das bloß Natürliche nur äußeres, momentanes iſt, das Perſönliche aber gegen das Individuelle das Permanente. Es iſt in dieſem rein ſittlichen Verhältniß zweier Perſonen aus ihrem individuellen Geſchlechtsunterſchied auch ein gegenſeitiges Bedürfniß, und ein gegenſeitiges Befriedigen deſſelben, aber nicht jenes natürliche, ſondern das Bedürfniß der Perſönlichkeit ſelbſt, wie ſie individuell einerſeits als die des Mannes, andererſeits als die des Weibes beſtimmt iſt. In dieſer Beſtimmtheit, in welcher der Mann von Natur aus der ſtärkere iſt, der Gewalt durch ſeine Gewalt abzuhalten, der mit ſeiner Kraft gegen die Kraft zu wirken vermag, iſt er es, der in ſeiner Perſönlichkeit das Bedürfniß des Vertrauens anderer zu ihm hat, das Vertrauen aber iſt eine durchaus ſittliche Virtuoſität, eine Tugend; in eben jener Beſtimmtheit iſt es ſodann das Weib, das, da es von Natur ſchwächer, die Energie des Mannes nicht haben kann, in ſeiner Perſönlichkeit der Treue gegen den, der das Bedürfniß des Vertrauens hat, bedarf; aber die Treue iſt eine ebenſo ſittliche Beſtimmtheit, wie das Vertrauen. Das Weib alſo verläßt ſich auf den Mann in ſeiner Liebe; es vertraut ihm dem leiblich- individuell- dem willens- und intelligent-kräftigen; ihr Vertrauen wird unbegrenzt, während die Treue des Mannes ebenſo unbedingt iſt. Durch beide ſittliche Beſtimmungen und in ihnen wird das Verhältniß beider Perſonen zu einander ein ſo inniges, daß bei allem Unterſchied der Individualität der Unterſchied der Perſonalität ganz aufgehoben iſt, wie wenn Mann und Weib nur eine Perſon wären. Jene Treue und jenes Vertrauen iſt daher die unbedingteſte Vertraulichkeit oder Familiarität mit Bezug auf die Familie; aber eben dieſe beiden Elemente, das unbedingte Vertrauen auf der einen und die gleich unbedingte Treue auf der andern Seite, wie ſie ſich gegenſeitig in einander aufheben, ſind das Conſtituirende deſſen, was Freundſchaft genannt wird (vergl. §. 40.), daher es von der Ehe heißt: ſie ſei die vollendetſte Freundſchaft und ſo ein wahrhaft ſittliches Inſtitut. In der Liebe, die den perſönlichen Unterſchied aufgiebt, und in der Freundſchaft, die ihn aufhebt, vollendet ſich die Ehe. Da geht keine andere Treue über die Treue des Gatten zur Gattin, und über ihr Vertrauen zu ihm kein anderes Vertrauen. Wo dies nicht iſt, da iſt der Mann nur der Eheherr.

Zweck. Ueber den Zweck der Ehe ſind die Meinungen ſowohl der Naturrechtslehrer, wie der Moraliſten ſehr von einander verſchieden. Es ſind beſonders drei Hypotheſen, welche darüber ausgedacht worden ſind.

Die erſte iſt: die Ehe habe zu ihrem Zwecke eine geſetzmäßige Befriedigung des Geſchlechtstriebes, exstinctionem libidinis legitimam. Durch das Legitime oder Geſetzmäßige ſoll die Ehe eine Beziehung auf die Freiheit, auf die Vernunft, alſo auch auf das Gewiſſen, aufs Moraliſche haben und ſo eine moraliſche Inſtitution ſein. Das Geſetz aber, welches die Befriedigung des Geſchlechtstriebes vel quasi erlaubt, oder dazu berechtigt, iſt ein im Gemeinweſen beſtimmtes, ja aus dem Willen des Gemeinweſens hervorgegangen, lex ab homine lata et data und es wird durch daſſelbe von dem Gemeinweſen für das Gemeinbeſte Sorge getragen; da dieſem mit einer wilden, geſetzwidrigen, brutalen Befriedigung des Geſchlechtstriebes ſchlecht gedient wäre. Aber ſo ſtünde die Ehe als das Mittel zu beſagtem Zweck unter dem bloßen Geſchlechtstriebe! Das eine Ehe Eingehen zweier Perſonen verſchiedenen Geſchlechts hätte auf beiden Seiten die Befriedigung des Triebes zum Hauptzweck, der Contract, welcher zwiſchen beiden gemacht würde, hätte dieſen Naturtrieb zum Princip, die Individuen verhielten beim Eintritt in die Ehe und in ihr ſelbſt ſich auf eine bloß natürliche Weiſe nur unter der Obhut jenes Geſetzes zu einander und die Ehe bliebe nach ihrem Princip, Weſen und Zweck tief unter ihrem Begriff; die Perſonalität käme bei ihr kaum in Betracht, die Individualität und die Duplicität, ja ganz beſtimmt die Geſchlechtstheile beider Gatten wären das Weſentliche. So hat wirklich Kant in ſeiner Rechtslehre die Ehe genommen, nemlich für einen Vertrag zwiſchen den Individuen verſchiedenen Geſchlechts angehend den ausſchließenden Genuß der Geſchlechtstheile. —

Die zweite Meinung iſt: jener Zweck ſei die Kinderzeugung, procreatio sobolis. Zwei Individuen verſchiedenen Geſchlechts wünſchen ihrem Verlangen nach Kindern und ihrer Neigung zu dieſen zu genügen und gehen darum den Ehebund ein. In dieſer

Hypotheſe iſt der Zweck wenigſtens über den bloßen Trieb gehoben, und die Begierde in die Region der Neigung geſetzt; und wenn die erſte Hypotheſe ſchamlos iſt, wie ſie es iſt, ſo nähert ſich doch dieſe zweite bereits dem Sittlichen. An ſich indeß wäre dieſer Zweck von dem, welchen die Natur als generirende und propagirende hat, nicht verſchieden; nur daß er in der Natur bewußt- und willenlos beſteht und auch bewußtlos befriedigt wird; denn was bezweckt doch die Natur in der Begattung der Individuen verſchiedenen Geſchlechts? Die Erhaltung der Gattung, die Propagation der Gattung durch Individuen und in ihnen alſo eine Propagation, die jener **procreatio sobolis** ganz gleich iſt. Darauf geht's ja in der Natur, daß keine **species** erlöſche, daß die anhebende Realiſirung einer jeden nicht zugleich ihr Ende ſei. So auch wäre die Ehe, obwohl ſie einen bewußten oder gewollten Zweck hätte, doch kein ſittliches, ſondern ein rein und bloß natürliches Inſtitut und der Begriff von ihr dem von der Propagation der Natur gleich gehalten.

Die dritte Hypotheſe ſoll dieſen Bedenklichkeiten abhelfen. Sie iſt die von der gegenſeitigen Hülfeleiſtung als Zweck der Ehe. Dieſe Hülfe wollen ſich Individuen verſchiedenen Geſchlechts, indem ſie den Ehebund eingehen, gegenſeitig leiſten, **mutuum adjutorium**. „Wir wollen einander unterſtützen in allen Umſtänden und Verhältniſſen unſeres Lebens und darum ſchließen wir mit einander einen Vertrag, der ſo lange gelten ſoll, als dieſer Zweck erreichbar iſt. Die Hülfe nun, welche Menſchen einander leiſten können, geht zunächſt den Geſchlechtsunterſchied nicht an, und die Frage wäre: warum ein Individuum männlichen und eines weiblichen Geſchlechts erfordert werde, damit gegenſeitige Hülfeleiſtung möglich ſei. Innerhalb der Hypotheſe ſteht darauf etwa ſo zu antworten (und da erhält ſie allerdings eine moraliſche Beſtimmtheit): der Mann mit ſeiner Rüſtigkeit, Kraft und vorherrſchenden Thätigkeit hat die Beſtimmung öffentlich zu wirken; dieſe Beſtimmung iſt eine moraliſche in den Bürgerpflichten, welche ihm obliegen; er erreicht dieſelbe, vermag zu leiſten, was ihm ſeiner männlichen Natur gemäß obliegt, wenn ihm die Sorge, die Pflege, die Beſchäftigung für das Häusliche, unmittelbar Seinige abgenommen iſt; das Weib aber, ſeiner Natur nach die ſchwächere Partei, nicht beſtimmt für das Wirken im Leben, vermag zu helfen, und das Weib, das nicht öffentlich zu wirken vermag, findet Hülfe bei ihm. Bei dieſem Zwecke verſteht ſich leicht, daß es eigentlich die Klugheit ſei, in der Ueberlegung, wozu eigentlich ein eheliches Verhältniß auf beiden Seiten nütze. Nun heißt es zwar wohl mit Recht, die Klugheit ſei die Mutter der Sicherheit, aber nicht die Mutter der Sittlichkeit; dieſe Jurisprudenz in der Ehe mag allerdings dem Römiſchen Volke angemeſſen geweſen ſein. Wo die Ehe die chriſtliche iſt, darf dieſelbe nur als dieſe betrachtet werden, und ſo hebt ſich jede dieſer Hypotheſen auf.

Chriſtlich betrachtet iſt die Ehe ein rein ſittliches Inſtitut. Bei der Ehe läßt ſich nach dieſem freien Begriff gar nicht fragen, welchen Zweck ſie habe; ſie hat keinen, ſondern ſie iſt ſich ſelbſt Zweck, und nicht das Mittel für einen Zweck. Wird von der Heiligkeit der Ehe geſprochen, ſo beſteht dieſe eben dem Weſen nach darin, daß die Ehe nicht gebraucht werden kann zu irgend etwas, wobei ſie ein profanes wäre. Hat ja ſchon ein äſthetiſches Kunſtwerk, ſo oft es auch als Mittel zu einem Zweck gebraucht werde, doch nicht eigentlich einen Zweck, wie viel mehr muß dies noch bei einem ſittlichen Werk der Fall ſein. Die Ehe iſt kein äſthetiſches, ſondern ein rein ethiſches Werk. So als Zweck an und für ſich zu nehmen iſt die Ehe, wie jede beſondere Tugend des Menſchen, nach deren Zweck keiner, der die Tugend kennt, am wenigſten der ihr ergeben iſt, fragen kann, oder er erhält die Antwort: die Tugend ſelbſt. In der wahren chriſtlichen Ehe wird es auch von den Gatten gegenſeitig anerkannt, und hat ſie, wie ſie Grundlage der Familie iſt, es zur Familie gebracht, und ſind die Kinder erzogen, ſo ſprechen Söhne und Töchter nicht von einem Zweck, den die Ehe ihrer Eltern habe, ſondern wiſſen: ſie iſt ſich ſelbſt Zweck. So war die Ehe freilich nicht beſchaffen vor dem Chriſtenthum, ſondern mit der Cultur des Geiſtes, die durch das Chriſtenthum kam, erhielt ſie dieſen Charakter. Die Ehen, welche die oben angeführten Zwecke hatten und haben, waren und ſind keine Ehen, ſondern Concubinate.

§. 42.

Verhältniß der Ehe zur Familie.

Die Mitglieder der Familien ſind insgeſammt Perſonen, theils der Möglichkeit nach, wie die unmündigen Kinder, theils in der Wirklichkeit ſelbſt, Perſonen, welche in ihrer Individualität durch Zeugung und Geburt mit einander zu einem Ganzen verbunden ſind, welches Familie heißt. Aber die Natur iſt die erzeugende, und die Geburt und Erhaltung bedingende, der Entſtehung alſo und dem Daſein der Familie geht vorher und liegt zu Grunde die Natur als ſolche; die Mitglieder der Familie gehören ihr an, und ſind mit einander zu einem Ganzen, das Familie heißt, verbunden. Es kann freilich ein oder das andere Individuum Mitglied einer Familie werden, ohne in ihr gezeugt und geboren zu werden, indem z. B. die Ehegatten einen Knaben oder ein Mädchen an Kindes Statt annehmen, alſo durch Adoption, aber das Unmittelbare beim Entſtehen der Familie ſelbſt iſt doch die Natur ſelbſt. Die Entſtehung und das Daſein der Familie hat folglich das rein Natürliche zur Bedingung. Die Bedingung geht ins Bedingte ein. Jene Vereinigung iſt das, was Blutsverwandtſchaft genannt wird, und wenn es heißt, das Blut ſei der lar tutelaris des Lebens, ſo kann es auch heißen, das in ihr circulirende Blut ſei der lar tutelaris der ganzen Familie. Die Ehe ſelbſt hat ihr Beſtehen gleichfalls, wenn auch nur in zwei Mitgliedern. Woher kommen dieſe? oder können Blutsverwandte Mitglieder einer Ehe werden und ſein? oder iſt eine Ehe unter Blutsverwandten möglich, ſo daß ihr Verhältniß zur Familie gegründet ſei in der Familie? daß ſie ihre Entſtehung habe aus der Familie? In der

Genesis ſtammt das Menſchengeſchlecht von einem Paare ab; der Mann iſt nicht gezeugt, ſondern erſchaffen, das Weib auch nicht, ſie iſt aus der Seite des Mannes genommen und erſchaffen. Hier iſt alſo kein Verhältniß von Natur aus, ſondern beide ſind erſchaffen. Nun aber zeugen ſie drei Söhne, Kain, Abel und Seth, und dieſe zeugen andere; — mit wem? Die Bibel nennt die Weiber nicht, aber der ganze Mythos enthält indirect die Antwort: mit ihren Schweſtern, alſo hier kommen Blutsverwandtſchaften vor. — Iſt das Ehe? Nein, aber der entfernte Anfang derſelben, das Verhältniß im Naturzuſtande, in der Rohheit, wo das männliche Junge mit dem weiblichen ſich paart, wo auch ein Blut in ihnen circulirt. Aus dem Paradieſe ſind die erſten Eltern heraus, aus dem Thiergarten ſind ſie heraus, aber noch in keinem ſittlichen Zuſtande; indeß die Ehe, ein ſittliches Inſtitut, muß jene Natur und jenen Naturzuſtand zur Vorausſetzung haben. Der Wille miſcht ſich noch nicht ein, jenes Verhältniß zwiſchen den Blutsverwandten iſt ein willenloſes, und in ſofern iſt hiermit keine Schuld derer, die in dieſem Verhältniß ſind. Später hat Loth mit ſeinen beiden Töchtern die Flucht genommen, ſie ſind allein, und eine von beiden Schweſtern vermiſcht ſich mit dem Vater; dies iſt eine Rohheit, nicht ohne Schuld. Daſſelbe findet noch Statt bei einzelnen Volksſtämmen, z. B. unter einzelnen Negerſtämmen, an der Weſt- und Oſtküſte von Afrika, bei einem und dem andern Stamm der Hindus, bei den Malaien iſt es ſogar geſetzlich; in Oberägypten bei den Berbern eben ſo. Dieß iſt immer noch jener natürliche Urzuſtand. Unter den Juden, ſpäter in der Chriſtenheit und in der Muhamedaniſchen Religion findet das nicht mehr Statt; die Blutsverwandtſchaft iſt aus der Ehe entfernt. So erklärte ſich Moſes auf das Beſtimmteſte dagegen, er hat beſondere Geſetze gegeben, wo nach den Graden der Blutsverwandtſchaft, je nachdem dieſe die nähere oder entferntere iſt, die Ehe erlaubt wird oder verboten. Dieſe Verwandtſchaft iſt nemlich in dreifacher Hinſicht eine ſolche, theils eine Aſcendenz, theils eine Descendenz, theils in den Seitenlinien, eine collaterale. Nach den Ehegeſetzen des Moſes iſt die Ehe zwiſchen Tochter und Vater, zwiſchen Sohn und Mutter, die Ehe zwiſchen Bruder und Schweſter ſchlechterdings verboten, und ſo dann weiter zwiſchen Neffe und Tante, zwiſchen Onkel und Nichte u. ſ. f. David Michaelis hat in ſeinem Werke über das Moſaiſche Recht über die Ehe ſehr präcis wenngleich weitläufig gehandelt, und das chriſtliche Eherecht gründet ſich immer noch auf dieſes Moſaiſche Geſetz. Indeſſen ſteht doch zu fragen, aus welchem Grunde eine Ehe unter Blutsverwandten an und für ſich verboten ſei? Warum kann eine ſolche Ehe nicht Statt haben? Dieſe Frage hat Veranlaſſung zu folgenden drei Hypotheſen gegeben:

1) Eine ſolche Ehe, worin Vermiſchung der Blutsverwandten mit einander ſtattfindet, ſagt man, ſei wider das Naturgeſetz. Aber das Natürliche überhaupt, wenn es von dem Menſchen gewollt oder gethan wird, gilt und kann nicht für ein Geſetzwidriges gelten: naturalia non sunt turpia; nur was widernatürlich, oder wohl gar unnatürlich iſt, kann im Urtheile wohl für ſchändlich gehalten werden; aber nun fragt es ſich, welches das Naturgeſetz ſei, das durch Vermiſchung der Blutsverwandten mit einander verletzt oder übertrieben werde, — und darauf wird geantwortet: das laſſe ſich nicht wiſſen, und das Geſetz laſſe ſich nicht erklären, aber das fühle ſich von ſelbſt, der Menſch habe einen horror naturalis davor. Aber die Freunde jener Hypotheſe, wonach von Natur aus ein ſolcher horror Statt habe, vergeſſen, daß, wenn z. B. der Bruder die Schweſter nicht kennt, es kommen kann, daß er ſich mit ihr vereheliche, während, wenn er ſie kennt, und ein Gebildeter iſt, jener horror nicht aus der Natur, ſondern aus der Bildung kommt; da iſt es nicht horror naturalis, ſondern moralis. Warum zeigte ſich dieſer horror beim Oedipus nicht? Was natürlich iſt, muß in der thieriſchen Welt vorkommen; nun mögen die Anhänger jener Hypotheſe nur dort die Spur nachweiſen von jenem Abſcheu. Außerdem wird hierbei ein zu

weſentliches Gewicht auf den Geſchlechtstrieb gelegt, als ſei er das Weſentliche der Ehe. Die Hypotheſe ſchließt ſich darin an den §. 41 a., welcher als Zweck der Ehe den Geſchlechtstrieb aufſtellt, an. Aber die Ehe iſt, wie ſich zeigte, ein durch und durch ſittliches Verhältniß. Wie kömmt die Natur dazu, das Geſetz eines ſittlichen Verhältniſſes zu ſein? Die Natur legt dem Menſchen keine Pflicht auf. Die Pflicht iſt höheren Urſprunges, ſie iſt Pflicht aus der Freiheit und Vernunft. Hätte jenes Verbot der Ehe zwiſchen Blutsverwandten in der Natur ſeinen Grund und in deren Geſetz, ſo würde die Ehe unter die Natur geſtellt ſein und dies hieße gerade das Sittliche, das ſie zur Ehe macht, hinwegnehmen.

2) Die andere Hypotheſe nimmt den Naturzweck für den Grund jenes Verbotes. Hat die Natur einen Zweck? Nach Kant in ſeiner Kritik der Urtheilskraft iſt in ihren mechaniſchen, organiſchen und animaliſchen Bewegungen dort im Aeußerlichen, hier im Organiſchen alles zweckmäßig, und kann von einer Teleologie die Rede ſein. Aber zweckmäßig ohne Zweck, indem nemlich der Zweck ein vom Verſtande hervorgebrachter und gewollter Begriff iſt; ein gewollter Begriff in Beziehung darauf, daß es bei ihm als bloßem Begriff nicht bleibe, ſondern daß er realiſirt werde; aber Verſtand und Wille iſt das Weſen des Geiſtes, nicht der Natur; die Natur iſt zwecklos und willenlos, ſo verſtändig und zweckmäßig alles in ihr ſei. Dies Verſtändige und Zweckmäßige zeigt ſich beſonders und offenbar bei den Individuen verſchiedenen Geſchlechts zu einander, oder zu ihrer species, es zeigt ſich ebenſo offenbar bei der natürlichen Zeugung, in der Abſtammung oder Abkunft verſchiedener Geſchlechter von einander, das iſt anzuerkennen, auch wenn negirt wird, daß die Natur auf Zwecke gleichſam ausgehe. Hier tritt nun die Hypotheſe ein, nemlich ſo: wenn die Abkömmlinge eines Thierpaares ſelbſt wieder ſich mit einander paaren, und deren Abkömmlinge wieder mit einander, ſo werden die ſo fortgezeugten Individuen von Stufe zu Stufe immer

ſchwächer, alſo die Raçe ſo propagirt, wird nach und nach deteriorirt. Dies iſt aber dem Naturzweck entgegen; die Natur in ihren Gattungen mittelſt der Arten bezweckt in der Begattung die Erhaltung der Gattung oder der Art in fortgehender gleicher Stärke oder Vollkommenheit; das Schwächerwerden iſt alſo gegen ihren Zweck. Ihm iſt alſo angemeſſen, daß die von verſchiedenen Paaren abſtammenden ſich mit einander paaren. So erklärt dennoch durch ihren Zweck die Natur ſelbſt ſich gegen eine Propagation der Individuen von einem und demſelben Paare. Dieſem Naturzweck wäre nun eine Ehe zwiſchen Brüdern und Schweſtern gänzlich zuwider; die ſo fort und fort von einander Abſtammenden würden immer ſchwächer, die Raçe deteriorirt ſich, und in dieſem Naturzweck iſt daher das Verbot einer Ehe unter Blutsverwandten gegründet. Allein außerdem, daß dieſe Hypotheſe den Zweck mit der Zweckmäßigkeit der Natur verwechſelt, iſt ſie auch ihrer Grundangabe nach, daß eine ſolche Abkunft der Individuen von einem Paare her ſich verſchlechtere, falſch, weil dieſes wenigſtens nicht erfahrungsmäßig erwieſen iſt: denn nur ſo viel giebt die Erfahrung, daß die unter die Zucht der Menſchen gebrachten Thiere immer ſchlechter und ſchwächer werden, wenn er ſie immer aus ihnen ſelbſt ſich regeneriren oder reproduciren läßt; für die von ihm gezähmten läßt er daher zur Fortpflanzung aus andern Raçen ſich Individuen anſchaffen. Aber in der Wildniß verliert die Raçe nichts durch Abkömmlinge eines und deſſelben Paares. — Alſo auch dieſe Hypotheſe hält nicht Stich. Oder hat denn die Ehe die Kindererzeugung zum Zweck? und iſt denn hier die animaliſche Natur in Betracht zu ziehen? Sind's Hunde, Schweine, oder Menſchen, um die es ſich hier handelt? Dieſe Hypotheſe bezieht ſich auf die oben §. 41 b., wo vom Zweck der Ehe die Rede war, auf die zweite der propagatio sobolis; eine ſolche könnte allenfalls die Alt-Römiſche heißen.

3) Die dritte endlich gibt den Staatszweck für den Grund jenes Verbotes an, und ſieht gleich darin beſſer aus, als die beiden

erſten. Staat und Wille, Freiheit des Willens und Verſtand ſind von einander unzertrennlich; aber was für ein Zweck iſt der, in Beziehung auf den die Ehe unter Blutsverwandten vom Staate verboten würde? Antwort: Das Gemeinſame der Intereſſen wo möglich aller Glieder, Staatsgenoſſen, Bürger. Wenn ſie ſich iſoliren und lediglich jeder für ſich einzeln oder in der Familie ſorgt, nur auf ſich bedacht iſt, ſo kann der Staat gar nicht beſtehen, ſo fällt in ihm alles atomiſtiſch aus einander. Organiſirt iſt der Staat in Ständen; dieſe mögen nun als Adel, Geiſtlichkeit, Bürgerſtand nur bedingter Weiſe von einander unterſchieden ſein, ſo daß ſie mit einander äußerlich oder innerlich im Verhältniß ſtehen, — es können Ständevermiſchungen vorfallen; oder jene Stände ſind ſchlechthin von einander getrennt, und nur locker verbunden, ſo daß kaum ein Staat beſteht; hier iſt kein gemeinſames Intereſſe aller möglich, daher das große Hindoſtaniſche Reich doch von der Engliſchen Compagnie erobert werden konnte, und unter einer Geſellſchaft Engliſcher Kaufleute ſteht. Dies geht nun für die Hypotheſe und in ihr ſo weiter. Wenn im Staate jede Familie die Freiheit und das Recht hätte, ſich aus ihrer Mitte fortzupflanzen, folglich ſo, daß die Mitglieder dieſer Familie in die Ehe mit einander träten, ſo würden, ſo viele Familie wären, eben ſo viele kleine Ganze ſtattfinden. Ohne Einheit und Zuſammenhang würde alſo, was die eine Familie hat, fort und fort bei dieſer Familie bleiben; die Folge alſo einer Ehe unter Blutsverwandten müßte ſein, daß die Reichen immer reicher würden, und die Armen ewig arm blieben, die Geehrten immer geehrter, und die Unbekannten ewig unbekannt blieben. Der Zweck alſo und das Intereſſe des Staats iſt, daß Beſitzthümer aller Art in ihm nicht ſchlechterdings immobil ſeien, und alſo auch, daß, ob zwar die Familien mit einander in ein eheliches Verhältniß treten könnten, dieſes doch, als dem Staatszweck entgegen, verboten werden müßte. Dieſe Hypotheſe hat alſo Aehnlichkeit mit der dritten Hypotheſe §. 41 c., welche die gegenſeitige Hülfleiſtung ſei, nur daß hier dieſes mutuum adjutorium auf die verſchiedenen Familien geſtellt iſt. — Ihr iſt entgegen einerſeits das, daß die Ehe in ihr doch eigentlich nur für ein Mittel genommen wird für den genannten Staatszweck, aber damit iſt die Ehe herabgewürdigt, — kein ſittliches Inſtitut muß ihm preisgegeben werden; andrerſeits, daß der Staat mit ſeinem Zweck dem freien Willen ſeiner Individuen Gewalt anthut; wenn der Ehe unter Blutsverwandten nichts weiter entgegenſtände als jenes gemeinſame Intereſſe, ſo würden die, denen eine Ehe unter Blutsverwandten verboten iſt, in ihrer Willensfreiheit verletzt, und ſelbſt zum Mittel gemacht für den Staatszweck. Es iſt alſo mit allen drei Hypotheſen nichts.

Zum voraus kann die Antwort ſo ausgeſprochen werden: der Grund des Verbots einer Ehe unter Blutsverwandten iſt die Unmöglichkeit einer ſolchen Ehe. Wird dieſe Unmöglichkeit eingeſehen, ſo iſt der Grund des Verbots erkannt, ſo iſt hiermit die Nothwendigkeit begriffen, daß der Menſch den Verſuch einer ſolchen Ehe nicht mache. Eben um jene Unmöglichkeit zu begreifen, iſt in Betracht zu ziehen das Verhältniß der Ehe zur Familie, und zwar

a) in Anſehung ſeiner Mitglieder, in denen die Familie beſteht, als Verhältniß eines jeden Mitgliedes zu ihm ſelbſt. Sie ſind nemlich nicht bloße Individuen, Alte und Junge, und verſchiedenen Geſchlechts wie in einer Heerde, ſondern ſie ſind Kinder und Eltern, und das Verhältniß derſelben als das eines jeden zu ihm ſelbſt iſt das der Perſönlichkeit, — ſie ſind Perſonen. Hierin, in dieſer Perſonalität aller Individuen iſt ſchon das an ſich Sittliche der Familie enthalten, das iſt das Ethiſche. Aber die Ehe im Verhältniß zur Familie iſt das Princip der Entſtehung der Familie; durch ſie, mittelſt ihrer entſteht die Familie, ſie nicht als Heerde. Alſo ein ſittliches Ganze iſt vor der Ehe vorher gar nicht vorhanden, das Daſein der Familie hat die Wirklichkeit der Ehe zur Vorausſetzung. Wo ſollen nun die Perſonen herkommen, welche die Ehe eingehen, wenn dieſe Perſonen Mitglieder

der Familien wären? die Familie iſt ja noch nicht da, die Blutsverwandten ſind alſo erſt durch Ehe möglich und wirklich; es iſt alſo die Unmöglichkeit der Ehe unter Blutsverwandten als eines ſittlichen Inſtituts dargethan. Wenn nun die Ehe aus den Mitgliedern der Familie unmöglich iſt, wodurch iſt ſie dann möglich? Ihr und ihrer Möglichkeit vorhergeht, indem ſie ein rein ſittliches Inſtitut iſt, ein natürliches Verhältniß unter verſchiedenen Perſonen verſchiedenen Geſchlechts, die zwar von einander abſtammen, aber das iſt kein ethiſches Verhältniß. Die Ehe hat dies Natürliche bloß zu ihrer äußern Grundlage, ſie wird dadurch möglich, aber nur auf äußerliche Weiſe; das Natürliche nemlich wird, indem es nun zur Ehe kommt, in das Sittliche gehoben, im Sittlichen veredelt, aber das Sittliche geht nicht ins Natürliche herab; das Natürliche iſt bloß Mittel, das Sittliche iſt Zweck; tritt alſo das Sittliche ein, ſo iſt das Natürliche aufgehoben. Die Ehe in ihrer rein ſittlichen Weſenheit iſt alſo nur möglich, indem zwei Familien bereits ſind; urſprünglich in der bloßen Geſchlechtsbefriedigung, und durch dieſe beiden wird die dritte möglich gemacht, wo alſo das Natürliche als jenes Mittel ganz ausgeſchloſſen wird. Der Sohn einer Familie wählt die Tochter aus einer andern, ſie wählt ihn, und ſo entſteht die Ehe. Wählt der Sohn die Schweſter derſelben Familie, ſo entſteht eine Heerde.

b) Auf der andern Seite kommen in Betracht die Mitglieder der Familie als eines eben ſo ſittlichen Inſtituts im Verhältniß zu dem andern; in dieſem Verhältniß ſind die Ehegatten mit eingeſchloſſen. Ihr Verhältniß iſt, wie oben geſehen wurde, das der gegenſeitigen Treue und des gegenſeitigen Vertrauens bis zur innigſten Vertraulichkeit hin, ſo daß zwiſchen der Perſönlichkeit des Gatten und ſeiner Gattin kein Unterſchied iſt, als wären beide eine Perſon. Die Achtung des Gatten vor der Gattin, die der Gattin vor dem Gatten iſt die abſolut gleiche, daher jene Vertraulichkeit; aber nun im Verhältniß der beiden Ehegatten zu allen übrigen Mitgliedern und in deren Verhältniß zu ihnen und zu allen andern iſt dieſe Innigkeit; dieſe Vertraulichkeit nicht, — es iſt ein Abſtand. Zwiſchen dem Vater und ſeiner Tochter, zwiſchen Onkel und Niece, zwiſchen Tante und Neffe, zwiſchen Stiefvater und Stieftochter iſt das ſittliche Verhältniß die Achtung, aber die Achtung iſt nie die gleiche und kann nie die gleiche werden, die Perſonalität geht nicht in Eins über. Das Verhältniß z. B. der Tochter zum Vater iſt das der größten Hochachtung, nicht ſo das des Vaters zur Tochter; ſo das des Sohnes zu der Mutter, und umgekehrt, ſo auch zwiſchen Bruder und Schweſter; ſo innig die Liebe der Geſchwiſter ſei, ſo tritt, ſobald der Geſchlechtsunterſchied eintritt, auch das ſittliche Verhältniß ein; alſo, wenn eine Ehe unter Blutsverwandten nur als möglich vorgeſtellt wird, ſo iſt hiermit ſchon das ganze ſittliche Weſen der Familie aufgehoben. Das iſt der Grund der Unmöglichkeit.

Die Griechen kannten wohl die Heiligkeit der Ehe in dieſem Punkte; der Inceſt war bei ihnen ein Laſter; aber ſie hatten dieſe Heiligkeit nicht begriffen, den Grund der Unmöglichkeit nicht erkannt. Die Nothwendigkeit alſo, daß Blutsverwandte ſich einander enthielten, dieſe Nothwendigkeit war eine göttliche Nothwendigkeit, das Schickſal, und das ging in ihre Tragödie über; wo da eine Blutſchande vorkommt, iſt dies dem Griechen ein Greuel. — Jenes Verbot daher einer ſolchen Ehe iſt das Gebot der Eheloſigkeit aller Familienglieder, mit Ausnahme der Eltern, unter einander, der Cölibat iſt ein in der Familie gebotener. Nun aber dehnt ſich der Cölibat auch über die Familie aus in den Staat, in die Kirche, — die Prieſter ſind außer der Familie.

§. 43.

Der Cölibat.

(Vergl. Prolegomena zur Moral S. 94. A.)

Wie kommt es, daß Heroen der Literatur gleichſam im Cölibate lebten?

Der Ausdruck Cölibat kommt insgemein vor mit dem Zuſatz:

„der Geiſtlichen;" alſo mit Bezug auf einen beſondern Stand und mit Ausſchluß anderer Stände. In jedem andern Stande können Individuen ehelos bleiben, und heißen Cölibatere, oder ſich verehelichen nach Belieben. Aber bei dem Ausdruck „der Geiſtlichen" iſt zugleich in der Angabe des Cölibats an eine Verbindlichkeit gedacht, die jeder dieſes Standes habe mit Bezug auf die Ehe. Indeſſen Geiſtliche ſind auch die Pfarrherrn der evangeliſch-proteſtantiſchen Kirche; desgleichen die Popen, Protopopen, Archimandriten und Biſchöfe der Griechiſchen Kirche, ohne verbunden zu ſein, ehelos zu bleiben. Es iſt alſo zu viel geſagt, wenn man von einem Cölibat der Geiſtlichen redet, ſelbſt in der katholiſchen Kirche; denn die Griechiſchen ſind auch katholiſche, und haben, wenigſtens die Biſchöfe, die Pflicht, ſich zu verheirathen, und das geht ſo weit, daß der Biſchof verehelicht ſein muß. Nur in der Römiſch-katholiſchen Kirche, nicht für Geiſtliche als ſolche, ſondern für Römiſch-katholiſche Prieſter, und für Mönche überhaupt iſt dieſe Verbindlichkeit des Cölibats da. Die Unterſuchung, den Cölibat in jener Beſtimmtheit betreffend, iſt und muß dialektiſch ſein, weil eine Verbindlichkeit für den Menſchen, ehelos zu bleiben, zweifelhaft iſt, und ſo oft ein dubiöſes Objekt Gegenſtand der Wiſſenſchaft wird, ſo muß dieſes dialektiſch durchgeführt werden. So entſtehen denn eben jenes dialektiſchen Momentes wegen drei Hauptfragen:

I. Iſt es Pflicht für den Menſchen, in ein eheliches Verhältniß zu treten? — iſt die Eheloſigkeit pflichtwidrig?

II. Iſt der Menſch berechtigt, ehelos zu bleiben? iſt der Cölibat erlaubt? wäre etwa gar der Cölibat ein Verdienſt? oder

III. Iſt es gar Pflicht, ehelos zu bleiben? iſt alſo die Ehe pflichtwidrig?

Die erſte Frage. Die Verbindlichkeit, welche Pflicht wird, hat ihren Grund im Geſetze, und aus einem andern als dem Geſetze kann ganz und gar keine unſerer Verbindlichkeiten entſtehen. Die durch die Verbindlichkeit aus dem Geſetz vermittelte Pflicht iſt entweder eine *kategoriſche*, oder eine *hypothetiſche*. *Kategoriſch* iſt ſie, indem das Geſetz ohne alle Vorausſetzung gebietend und verbietend iſt; die Pflicht z. B. nicht zu lügen, nicht zu betrügen, in Anſehung deren jeder eine Verbindlichkeit hat, alſo jeder Lug und Trug iſt wider das Geſetz. So ſpricht das Geſetz als Verbot und iſt die Pflicht eine kategoriſche. Aber eben die Pflicht hat das Geſetz auch zu ihrem Princip als Gebot, in Anſehung ſeiner als Verbot iſt das Verhältniß des Menſchen *negativ*, in Anſehung ſeiner als Gebot iſt daſſelbe *poſitiv*, und hier tritt erſt der Unterſchied ein zwiſchen der Pflicht als Verbot, einer kategoriſchen, und derſelben als Gebot, entweder einer *kategoriſchen* oder *hypothetiſchen*. Die Pflicht nun für den Menſchen, ſich zu verehelichen, kann keine kategoriſche ſein, aber eine poſitive iſt ſie. Ihre Möglichkeit und ſie ſelbſt in der Uebernahme und im Vollzug iſt eine bedingte, sub hypothesi. Die Bedingung oder Hypotheſe iſt folgende zweifache:

a) daß einerſeits der Menſch eine Perſon finde, die er ehelich lieben, der er unbedingt vertrauen, mit welcher er alſo die Ehe eingehen kann; ein Weib, das fähig oder tüchtig wäre, die Gattin dieſes oder jenes Mannes zu werden, muß gefunden werden. Hier iſt es wie mit der Freundſchaft, und in dieſer Beziehung iſt das Urtheil der Welt über männliche und weibliche Perſonen, die im hohen Alter ſind, und ehelos bleiben, gewöhnlich ungerecht und hat die Beziehung auf die Pflicht, in die Ehe einzugehen; doch wird dieſe Vorausſetzung vergeſſen.

b) Aber auch andererſeits iſt die Pflicht bedingt durch folgendes: Kindererzeugung oder Befriedigung des Geſchlechtstriebes iſt zwar nicht Zweck der Ehe, aber die Ehe iſt doch der Grund des Entſtehens einer Familie; die Glieder derſelben, Weib und Kinder, wollen ernährt, geſchützt, gepflegt, erzogen und gelehrt werden. Dazu aber gehören günſtige äußere Verhältniſſe; daß die Ehegatten einer Familie vorſtehen und ein ſittliches Familienleben geführt werde, dazu gehören auch äußerliche Mittel; alſo hier iſt die Pflicht bedingt dadurch, daß beide vermögend ſeien, eine Familie zu erhalten. Dieß iſt es auch, was den Staat einigermaaßen berechtigt, die in ihm eingegangenen Ehen zu beſchränken, und in ſeinen Gewahrſam zu nehmen: ultra posse nemo obligatur. So lange dieſe Bedingungen mangeln, iſt die Pflicht nicht vorhanden.

II. Die Erlaubniß, ehelos zu bleiben, hat ihren Grund:

a) entweder nicht direct in einer Pflicht, welche poſitiv beſtimmend ſei, nicht im Geſetz als gebietend, ſondern nur direct als einer negativ beſtimmenden im Geſetz als Verbot. Dann iſt das Geſetz eine Befugniß; nemlich er ſteht oder kann, ehe er in das ſittliche Verhältniß tritt, in ſolchen Verhältniſſen bereits ſtehen, daß er darin ſich frei und moraliſch ſelbſt zu verhalten vermag, wenn nicht ein anderes hinzukömmt, worin jene Freiheit beſchränkt, und ſeiner Moralität in jenem Verhältniß Gefahr gebracht wird; ſteht er noch nicht in jenem Verhältniſſe, ſo iſt er befugt, die Ehe nicht einzugehen. Die Ehe iſt das innigſte Verhältniß zwiſchen den beiden Ehegatten, ihren Kindern, und der ganzen Familie, es iſt ein rein ſittliches Verhältniß, aber außer ihm gibt es noch andere ſittliche Verhältniſſe, größeren Umfangs, tiefern Inhalts, an denen er, wenn er die Ehe eingeht, Gefahr laufen kann; hier iſt es ihm gerathen, die Ehe nicht einzugehen, er iſt dazu befugt. 1. Cor. 7, 7—9 u. 16, womit zu vergleichen: 1. Timoth. 5, 14, und Tit. 1, 6 und 7. Eben jene Erlaubniß aber kann

b) begründet ſein in einer poſitiv beſtimmenden Pflicht; dann iſt dieſe Erlaubniß nicht nur Befugniß, ſondern auch Recht. Zwiſchen jener Befugniß und dieſer Berechtigung ſchwebt ein Drittes wie mitten inne, nemlich eben die Erlaubniß als ſolche, ganz abſtrakt, abgeſehen von Befugniß und Recht. Dieß Dritte hätte mithin ſeinen Grund weder in einer negativen noch in einer poſitiven Pflicht, alſo gar nicht im Geſetz, ſondern lediglich in dem Belieben des Individuums; d. h. es erlaubt ſich der Menſch, ehelos zu bleiben, weil es ihm ſo beliebt. Aber dazu, daß es ihm beliebe, wird er doch bewogen, und dieß Motiv wird daher entweder eine Meinung ſein, oder eine Erfahrung, die er gemacht hat. Die Opinion iſt die des Verdienſtlichen der Eheloſigkeit, als gebe er dadurch, daß er ſolch ein Verhältniß nicht eingehe, ſich ſelbſt einen moraliſchen Werth, und erwerbe dadurch ein Verdienſt bei Gott. Dieſe Meinung aber hat zur Vorausſetzung einen Irrthum, angehend die Ehe ſelbſt, ihr Weſen, das Vorurtheil nemlich, als ſei die Ehe ein Inſtitut für den Menſchen zur Befriedigung ſeinde Begierden, Neigungen, um bloß des ſinnlichen Lebens deſto froher zu werden, als gewähre die Ehe eine Mannichfaltigkeit von Genüſſen. Die Meinung iſt daher: wer alſo den Genüſſen reſignirt, der iſt über die Natürlichkeit hinaus, und das gibt ihm einen Werth. Aber wir wiſſen (§. 42), die Ehe iſt ein rein ſittliches Verhältniß, ſich ſelbſt Zweck, nicht dazu da, um in ihr zu ſchwelgen; die Freuden der Ehe ſind rein ſittliche Freuden, es ſind die Freuden an den Tugenden der Ehegatten und in den Beſtrebungen der Ehegatten, die Kinder zu eben dieſen Tugenden zu erziehen; aber ſie hat auch ihre Leiden, gerade was das Leben betrifft, ſie hat ihre Anſtrengungen, ihre Arbeiten. Wer alſo meint, es ſei verdienſtlich, ehelos zu bleiben, der meint, er entſage bloß den Freuden, und bedenkt nicht, daß er ſich einer Menge Pflichten, Arbeiten, Mühen und Sorgen entzieht, die ſeinem Leben auch ein Verdienſt erwerben. Läßt ſich alſo nicht eine Pflicht nachweiſen für den Menſchen ehelos zu bleiben, ſo ſteht die Erlaubniß nicht als ein Recht, nicht als eine Befugniß zu erweiſen, ſondern iſt dann dieſe Erlaubniß eine bloß imaginäre.

III. Iſt es Pflicht ehelos zu bleiben?

Aus der Ehe ſelbſt und ihrem Begriff ſteht die Frage nicht zu beantworten. Die Ehe iſt ein rein ſittliches Verhältniß, und es wäre ſomit eine Pflicht, in ein ſittliches Verhältniß nicht zu treten. Aus dem Begriff der Ehe kann alſo die Frage nicht beantwortet werden, ſondern aus der Befugniß. Das Verhältniß des Menſchen zum Staate iſt auch ein ſittliches und gleicher Weiſe ſein Verhältniß zur Religion ſeines Volkes, ſie im Unterſchied von der Superſtition hat aber zu ihrem weltlichen Element die Erkenntniß, das Verhältniß eines jeden zu ihr iſt auch das Verhältniß der Erkenntniß. Der Menſch hat auch ein ſittliches Verhältniß zur Menſchheit, und in Bezug auf die Religion ſeines Volkes auch ein Verhältniß zur Religion der Menſchheit. Wenn es nun darum gilt, daß auch nur ein Volk auf dem Wege der Belehrung, des Unterrichts, alſo durch ein ſittliches Mittel aus Sklaverei allmählig zur Freiheit gelange, und aus der Superſtition gleichfalls durch Belehrung allmählig zum Glauben, zur Erkenntniß, zum Wiſſen komme, ſo iſt für jeden, dem auch nur die Ahnung aufgeht von einer Umbildung und Umgeſtaltung der Menſchheit, die Pflicht vorhanden, Hand anzulegen für Recht, Gerechtigkeit, Erkenntniß und Wahrheit. Die Pflicht in dieſem großen ſittlichen Verhältniß kann nun der Grund ſein der Pflicht ehelos zu bleiben. So z. B. mit den Apoſteln, nicht als mache die Ehe den Menſchen unheilig, ſondern weil das ſittliche Verhältniß zur Ehe einem größeren ſittlichen Verhältniß untergeordnet iſt. Die erſten Chriſten mußten von jedem andern ſittlichen Verhältniß frei ſein, um ihren Kampf durchzuführen. Das Evangelium berührt nirgends das eheliche Verhältniß der Apoſtel, nur Paulus. Schultheß meint, Chriſtus ſei verehelicht geweſen. — Das iſt albern!

Die Bibel, auf die es dann doch ſelbſt in der Römiſch-katholiſchen Kirche, neben aller apoſtoliſchen Tradition ankömmt, als auf die Quelle, ſowohl der Dogmen, wie auch der Geſetze des Lebens, die Bibel enthält keinen Satz, worin geſagt wird, daß der Menſch, in wie fern er ein kirchliches Amt bekleidet, verpflichtet wäre, ehelos zu bleiben. Dieſe Kirche hat, den Cölibat ihrer Geiſtlichen angehend, nur die apoſtoliſche Auctorität für ſich, daß die Apoſtel im eheloſen Stande geweſen und geblieben wären, auch hielt dieſe Kirche in den früheren Zeiten noch keinesweges ſtreng auf dieſer Forderung. Aber es lag hier in den Umſtänden jener erſten Zeit, daß die Lehrer des Evangeliums ehelos blieben, weil die Pflicht, das Evangelium weiter in der Welt zu verbreiten, ihre höhere Pflicht war, deren Erfüllung nicht mit der Ehe harmoniren konnte. In dieſen erſten Zeiten hatte demnach der Cölibat der Geiſtlichen einen moraliſchen Grund, und war dem Verhältniſſe angemeſſen. Fällt aber die Bedingung weg, ſo iſt auch mit der Forderung, mit dem Bedürfniß nichts. — So ſteht der Cölibat in dieſer Kirche als ein Vorurtheil, eine unter Geiſtlichen und Laien allgemein verbreitete Meinung, zugleich aber wird doch anerkannt, daß dem Cölibat kein göttliches Geſetz als ſolches zu Grunde liege; aber was nur Statut iſt, kann abgeändert, aufgehoben werden, und das aufzuheben iſt die Kirche in ihren Concilien und insbeſondere der Papſt berechtigt. Es iſt die in jener Kirche immer noch geltende Meinung, daß der Cölibat ein Heiligendes, Verdienſtliches ſei und ſo lange dieſe Meinung beſteht, kann der Papſt gar nicht den Verſuch machen, ihn aufzuheben; denn macht er ihn, ſo verletzt er die Glieder der Kirche in ihrem Glauben tief. Aber die Hoffnung der gebildeten Geiſtlichen iſt es, daß die Zeit komme, wo er aufgehoben werden müſſe, und zwar vom Papſte und den Concilien. Mit dieſer Unterſuchung ſteht noch eine Frage indirekt und von fern her in Verbindung: der Cölibat iſt auflösbar; in der proteſtantiſchen Kirche iſt er abgeſchafft, und ſie beſteht doch; kann die Ehe nun eben ſo abgeſchafft werden? oder: muß Volk, Staat, Menſchheit die Ehe haben, um Volk, Staat, Menſchheit zu ſein? Hinſichtlich der Ehe hat die Bibel, was die Auflösbarkeit und Nichtauflösbarkeit betrifft, ſich beſtimmt ausgeſprochen; unter den Römern war es nach ihren Geſetzen und unter den Juden noch mehr nach den ihrigen gar leicht, eine eingegangene Ehe aufzuheben. Bei den Juden durfte der Mann ſeiner Frau nur einen Scheidebrief ſchreiben, bei den Römern nicht viel anders. In der Geſetzgebung des neuen Teſtaments vom Berge herab iſt aber die

Unauflösbarkeit der Ehe ausgeſprochen, Ev. Matth. 5, 32; ſo wäre die einmal eingegangene Ehe unauflösbar und könnte nur unter der Bedingung des Ehebruchs oder des Todes, Ev. Matth. 19, 3—9, getrennt werden. Was iſt der Grund dieſes Geſetzes? Der Grund iſt die völlig gleiche Perſönlichkeit der beiden, die eine Ehe mit einander eingehen oder eingegangen haben. Das machte die Eheſcheidung bei Griechen und Römern und bei den Juden ſo leicht, daß die gleiche Perſönlichkeit des Weibes mit dem Manne nicht anerkannt war; die ganz gleiche Dignität, die das Weib in ſeiner Perſonalität mit dem Manne hat, iſt in dem Chriſtenthum erſt anerkannt worden, und in dieſer gleichen Dignität hat das Geſetz ſeinen Grund. Eben durch jene Anerkennung iſt es zwar nicht unmöglich, aber bei weitem ſchwerer gemacht worden, daß eine Ehe aufgelöſt werde. Die einzige Bedingung der Unauflösbarkeit der Ehe iſt nur die, daß die Ehe ſelbſt eine wirkliche und wahrhafte Ehe war, alſo zu ihrem Weſen die ſittlichen Tugenden des unbedingten Vertrauens und der unbedingten Treue hat; aber dieſe Bedingungen können fehlen: dann kann ſie aufgelöſt werden, weil ſie keine Ehe war. Die Treue der Ehegatten gegen einander iſt ja eine ganz unbegränzte; in allen Verhältniſſen des Lebens iſt die Treue beſchränkt, das Vertrauen iſt eben ſo unbeſchränkt unendlich; aber wenn nun dieſes Vertrauen und dieſe Treue nicht nur beſchränkt beſteht, ſondern ganz fehlt, ſo iſt es gar keine Ehe mehr, ſondern nur ein phyſiſch-animaliſches Zuſammenſein. Jene beiden Tugenden ſind aber an ſich Geſinnungen, ein rein Geiſtiges, Inneres, ob dieſe Geſinnungen oder Tugenden da oder nicht da ſind, kann nur durch die That bewieſen werden. Dieſe That, durch welche bewieſen wird, daß weder Treue noch Vertrauen da iſt, iſt eine dreifache:

a) *Der Ehebruch* (auf welcher von beiden Seiten die Ehe gebrochen werde) beweiſt, daß das eine Glied dem andern nicht treu war.

b) *Der Verſuch* des einen oder andern, den *andern* umzubringen. Da kann der Mann kein Vertrauen zum Weibe, noch es zu ihm haben, wird alſo ein ſolches Attentat kund, ſo iſt dieß Grund zur Aufhebung der Ehe.

c) Das Verlaſſen des einen Ehegatten vom andern, desertio malitiosa. Hier iſt weder Liebe, noch Treue, noch Vertrauen, es fehlen die Elemente der Ehe.

Dieſe ſind auch die drei Hauptfälle, welche vor dem Richter eine Eheſcheidung begründen. Nur bei der dritten Angabe iſt eine Bedenklichkeit. Wenn der Theil, den der andere verlaſſen hat, darauf dringt, daß die Ehe geſchieden werde, ſo iſt das bloße Verlaſſenhaben noch kein Grund ohne Weiteres; denn hier ſind die mannichfaltigen Schwächen zu berückſichtigen, das iſt nicht hinreichend zur Eheſcheidung; das Gericht macht alſo Verſuche, eine Verſöhnung zu Stande zu bringen.

Schlußanmerkung. Wenn eine Pflicht nicht zu erfüllen ſteht, ohne daß eine andere verletzt wird, ſo iſt jene eine bloß imaginäre, dieſe aber die wirkliche. Der Menſch hat z. B. die Pflicht, ſein Leben zu erhalten; wenn er dieſe nicht erfüllen kann, ohne daß er ein Recht verletzt, oder ohne Verletzung einer Pflicht, die er gegen andere hat, dann iſt jene keine; nur dieſe iſt Pflicht, das Leben muß dem Rechte hingegeben werden. Nun hat auch jeder Menſch die Verbindlichkeit, ſich zu verehelichen, und nach III. die, ſich nicht zu verehelichen. Dieß wäre alſo ein Widerſpruch. Wenn jener Verbindlichkeit, ſich zu verehelichen, nicht zu genügen ſteht, ohne daß die Verbindlichkeit, ehelos zu bleiben, verletzt werde, ſo iſt jene eine nur eingebildete, und dieſe iſt die wirkliche. Ihr Grund iſt dann eine Pflicht für den Menſchen in ſeiner Beſtimmung, die nicht zu erfüllen ſteht, wenn er in die Ehe tritt. So waren die Apoſtel verbunden, ehelos zu bleiben. Wenn nun die Römiſch-katholiſche Geiſtlichkeit, wie ſie noch thut, auf dem Cölibat beſteht, ſo iſt die Frage nach der Pflicht, die der Prieſter habe in ſeiner Beſtimmung, und vermöge welcher er verbunden ſei, ehelos zu bleiben. Die Geiſtlichkeit hat dieſe

Pflicht nicht nachzuahmen, und was hat ſie nun, wenn ſie auf dem Cölibat beſteht, womit ſie denſelben rechtfertige? Nur die Vorſtellung, ihre Beſtimmung ſei die reine, ſittliche und göttliche, ſie habe die Pflicht, göttliche Dinge zu adminiſtriren, in deren Funktion halte und müſſe ſie ſich halten. Aber die Angabe, das Züchten ſei den Bauern überlaſſen, iſt ein Beweis, daß die Römiſch-katholiſche Kirche die Ehe nicht verſteht, obſchon ſie dieſelbe für ein Sakrament, für ein ſittliches Inſtitut hält. Aber wie kann auch der Menſch nur als ſolcher die Ehe verſtehen, falls er nicht ſelbſt verehlicht war oder iſt? Der Römiſch-katholiſche Geiſtliche kann nicht zu dieſem Verſtande kommen. Verſtanden wird die Ehe erſt in dem ſittlichen Verhalten der Ehegatten zu einander.

§. 44.

Das ſittliche Verhalten der Ehegatten zu einander.

Gewöhnlich iſt die Rede von Pflichten des Mannes und des Weibes, die ihnen gegen einander oblägen, und es wird derſelben eine ganze Summe namhaft gemacht. Aber wo der Menſch eine Pflicht hat, ſoll er irgend etwas leiſten oder unterlaſſen; die Pflicht ſpricht vom Geſetz her ein Sollen aus, kein Sein, ein Sollen deſſen, was nicht iſt, ein Nichtſollen deſſen, was iſt, bei jeder Pflicht iſt der Menſch im Widerſpruche mit ſich ſelbſt. In der Ehe ſoll nichts geleiſtet oder unterlaſſen werden, ſondern wird es geleiſtet, wird es unterlaſſen, das Verhältniß der Ehegatten iſt kein Mögliches, ſondern ein Wirkliches; denn wo das Sollen iſt, da iſt noch der Widerſpruch, es wäre alſo der Gegenſatz das Verhältniß beider Ehegatten gegen einander. Nein, bei der Ehe iſt kein Ideales, Gefordertes, ſondern ein Reales, Wirkliches, ein Verhältniß, worin man iſt, ſo lange die Ehe bleibt. Das Verhältniß der Ehe iſt ein Inbegriff von Tugenden, und nicht ein Inbegriff von Pflichten. Gibt es Störung, wird eine dieſer Tugenden vernachläſſigt, dann tritt die Pflicht ein. So iſt wohl das eheliche Verhältniß ſchwerer zu begreifen.

Es iſt das Verhältniß überhaupt ein dreifaches:

a) Ein gegenſeitig gleiches beider.

b) Ein auf Seiten des Gatten ungleiches.

c) Eben ſo ein auf Seiten der Gattin ungleiches.

ad a) Die Ehe hebt an in und mit der Liebe zweier Perſonen verſchiedenen Geſchlechts; die Liebe hat ihren Grund im Lebensgefühle und im Triebe, der ſich zur Begierde umſetzt, welche dann in die Neigung übergeht. Zwei Perſonen verſchiedenen Geſchlechts nehmen einander wahr, begehren einander, und ihre Begierde wird Neigung zu einander, und ihre Neigung wird Liebe in dem Grade, daß der Gegenſtand der Neigung eben die Neigung der andern Seite iſt, Liebe um Liebe. Aber ſo iſt die Liebe von ihrem Urſprung her eine natürliche Neigung; ihr Urſprung iſt die Individualität, allein ſie iſt zugleich die Neigung zweier Perſonen und ſo iſt die Liebe nicht bloß die natürliche, ſondern hat ſie das ethiſche Element in ſich. Es iſt vorerſt wohl die Schönheit des Weibes, die den Mann anzieht, und eben ſo iſt es vorerſt die Kraft, die Energie des Mannes, von welcher das Weib angezogen wird; Schönheit und Kraft in der Beſtimmtheit des Lebens ſind zwei natürliche Attribute; aber mit der Anerkennung der Schönheit kann von der Perſönlichkeit des Mannes her das Gefühl der Achtung des Mannes vor dem Weibe verknüpft ſein, und bei dem Weibe eben ſo das Gefühl der Achtung des Mannes. Die Achtung iſt keine natürliche, ſondern eine ſittliche Beſtimmtheit, die Ehe hebt alſo zwar in und mit jener natürlichen Neigung an, aber indem dieſe die zweier Perſonen verſchiedenen Geſchlechts iſt, iſt ſie zugleich Achtung. Ohne dieſe Achtung iſt die Liebe nichts weiter als natürliche Achtung. Das Verhältniß beider Ehegatten als ein völlig Gleiches iſt eben das einer ſittlichen Liebe zu einander. Die erſte Entdeckung beider Perſonen, daß ſie einander lieben, iſt von beiden Seiten mit einer Freude verknüpft, an welcher eben auch nebſt dem Natürlichen das Sittliche der gegenſeitigen Achtung vor einander und zwar dieſes den

Hauptantheil hat. Die zweifache Perſönlichkeit vor der Ehe wird, indem die Ehe ſelbſt anhebt, eine Perſönlichkeit, aber Geſchlechtsunterſchied und Individualität bleibt. Hier iſt nun, was die Liebe betrifft, auf Seiten des Mannes die Begierde, und ſeine Liebe zur Gattin hat noch vom Triebe her das Element der Begierde in ſich. Schon das Natürliche der Schönheit weiſet darauf hin. Hingegen auf Seiten des Weibes iſt die Neigung begierdelos und in der Beziehung ſteht ſittlicher Weiſe von ihrem ſittlichen Gefühl aus das Weib über dem Manne, vor der Ehe, wie anfangs in derſelben; aber in der Ehe, wie ſie ſich fortſetzt, gelangt der Gatte nach und nach dazu, daß auch ſeine Liebe begierdelos wird, die Gattin bildet an ihm, das liebende Verhältniß iſt ein völlig gleiches. Eben indem die Begierde auf Seiten des Gatten aus der Liebe allmählig weicht, auf Seiten des Weibes aber auf ſie gar nicht einging, wird die Liebe das, was Freundſchaft heißt, und über ſie geht keine andere Freundſchaft in der Welt. Die Anerkennung des Mannes als des Starken iſt in dieſer Freundſchaft, wie ſie Liebe war, das unbedingte Vertrauen, und eben ſo die Anerkennung nicht bloß der Schönheit, ſondern die Anerkennung der reinen begierdeloſen Liebe der Gattin iſt es, was die Treue heißt. Dieß ſind die beiden Elemente der Ehe, Vertrauen und Treue.

Die Liebe iſt eine Geſinnung, eine innere Gemüthsbewegung, ſtiller oder ruhiger Weiſe. Dieſe Geſinnung äußert ſich wohl anfangs in der Ehe, beſonders durch Worte, durch eine zärtliche Sprache; aber Worte ſind doch keine Thaten, und in ihnen bloß als ſolchen bethätigt ſich die Liebe nicht. Worin dann und wodurch? überall, wo der Menſch beſonnen und verſtändig handelt, hat er mit ſeinen Handlungen Abſichten, Zwecke, und vollführt er zu deren Erreichung wohl Plane. So hier bei der Ehe auf beiden Seiten, der Gatte hat Abſichten, die Gattin auch, das Verhältniß beider zu einander aber in ihrer Perſönlichkeit und Liebe iſt ſo innig, daß keines von beiden Abſichten und Plane für ſich hat, ſondern hier ſchon vor der That gegenſeitige Mittheilung der Abſicht und des Zweckes ſtatt hat. So iſt ein weiteres Moment das des völlig gleichen Verhaltens, die offene Herzlichkeit. Der Gatte hat vor der Gattin und ſie vor ihm durchaus kein Geheimniß. Aber er ſteht ja nicht nur im Verhältniß zu ihr, ſondern auch im Verhältniß zu andern Menſchen und hat in dieſem Verhältniß Pflichten, vornemlich des Amtes, das er führt, und die Gattin ſteht ebenfalls, obwohl in der Ehe ſich lediglich zum Gatten verhaltend, im Verhältniß in und außer der Ehe zu Freundinnen, Töchtern u. ſ. w. Das Verhältniß des Gatten in ſeinem Amte und bürgerlichen Geſchäftskreiſe kann es ihm zur Pflicht machen, Zwecke, Abſichten für ſich zu behalten; eben ſo die Freundinnen der Gattin können ihr, klagend oder Rath ſuchend, Geheimniſſe anvertrauen; ſo die Töchter der Mutter, als der ihr zunächſt vertrauten, Bewegungen, Gemüthsſtimmungen, den Geſchlechtsunterſchied betreffend. Alſo die Offenherzigkeit hat doch ihre Gränzen; das Zarte der Sittlichkeit und das Beſtimmte der Pflicht beſtimmt dieſe Gränzen.

Ein Drittes endlich in jenem Verhältniß wird anerkannt durch Reflexion auf das Benehmen der Ehegatten zu einander, andern Perſonen zugleich gegenüber. Hier iſt ihr Benehmen von der Liebe und Offenherzigkeit her ein ihre Achtung gegen einander auf ruhige anſpruchloſe Weiſe äußerndes. Vor den Augen anderer, vor ihnen als Ohrenzeugen beweiſt der Gatte ſich mit Achtung gegen ſeine Gattin, ſo ſie gegen ihn; beide bringen nichts vor, wodurch das eine oder das andere in der Anerkennung der Geſellſchaft Abbruch leiden oder verletzt werden könnte. Dieß aus dem Grunde jener Einheit beider Perſonen, der Gatte kann ſeine Achtung vor der Gattin nicht hintanſetzen, ohne ſich ſelbſt herabzuſetzen, und umgekehrt. Aber dieſes ſchließt nicht aus den Scherz, die muntere Laune beider Gatten in ihren Aeußerungen über einander vor den Ohren anderer. So werden wohl Fehler, wirkliche oder angedichtete, berührt oder angeführt, und gibt es darüber eine ſcherzhafte Aeußerung; es iſt ein Ironie, die zuweilen die Converſation der Geſellſchaft befördert, und nichts Uebles hat, es iſt gleichſam die Ironie des Mannes über ſich ſelbſt.

ad b) Das Verhalten des Gatten iſt als ein ſittliches zugleich ein zweifaches. Die Ehe nemlich iſt ein ſittliches Inſtitut, aber innerhalb eines andern, in deſſen Sphäre, und indem die Ehe die Familie begründet, zugleich die Grundlage dieſes andern, des Volks. Der Gatte ſteht einerſeits in dieſem Verhältniß, und es kann von ihm in ſo fern heißen, er ſei persona publica. Dieſes durch alle Claſſen und Stände im Volke und Staate hindurch; nemlich der Landmann baut ſein Feld allerdings zunächſt für ſich und die Seinigen, aber demnächſt doch auch für andere; für den Handwerks- und Staatsmann, der ein anderes Geſchäft treibt, aber doch zugleich auch ſich von den Producten nähret; ſo der Handelsmann und alle übrigen Stände. Andrerſeits iſt es eben ſo unmittelbar ein Verhältniß zum Hauſe; hingegen das Verhältniß der Gattin iſt nur mittelbarer Weiſe ein zwiefaches, nur indirect; zum Staate ſteht ſie im Verhältniß mittelſt ihrer Kinder, die von ihr für das Gemeinweſen gepflegt, ernährt, erzogen und gebildet werden, und ſo kann von ihr nicht geſagt werden, ſie ſei persona publica. Wo ſie das wird, iſt ſie aus dem Verhältniß der Gattin und des Hauſes herausgetreten, und es iſt anerkannt, daß die Hausfrau die beſte ſei, von der man nicht ſpricht, die völlig unbekannt iſt. Dieſes Verhältniß iſt in der Weiblichkeit ſelbſt begründet. Eben weil unmittelbar das Verhältniß des Gatten jenes zweifach ſittliche iſt, iſt er hierdurch ſchon der rechtlich ſittlich ſtärkere; aber in dem Verhältniß zum Hauſe iſt er auch der, welcher für Weib und Kinder unmittelbar Sorge zu tragen hat, und da wird ſeine phyſiſche Kraft mit in Anſpruch genommen; die ſchwereren Arbeiten zur Erhaltung der Seinigen liegen ihm ob. Hieraus nun iſt das Verhältniß auf Seiten des Mannes als jenes ungleiche das,

1) die Gattin zu ernähren und zu beſchützen, wo ſie der

Pflege bedarf, ſorgt er, daß dieſe ihr werde; auch iſt die Pflicht in der Ehe dadurch bedingt, daß der Unterhalt ſchon voraus beachtet und bedacht iſt. Dann aber, indem das Verhältniß des Gatten unmittelbar das zum Staat iſt, liegt ihm der Schutz ob, er ſpricht für ſie vor Gericht u. ſ. f., ſo auch in allen Privatverhältniſſen.

2) Eben weil jenes Verhältniß des Gatten das unmittelbar zweifache iſt, und er außerdem an der männlichen Individualität ſeiner Perſon die größere natürliche Energie hat, wird und muß er wohl der Gattin gegenüber der Verſtändigere werden. Auf ſeiner Seite iſt hiermit die Intelligenz die größere, abgeſehen von den unmittelbar weiblichen Geſchäften. Nun kommt es in der Ehe wohl zu Differenzen zwiſchen dem Gatten und der Gattin in ihren Urtheilen und Abſichten; die Gattin beſteht darauf, daß, was ſie für gut hält, beſchloſſen und ausgeführt werde; der Gatte findet es nicht für gut, belehrt ſie und ſtellt ſie zufrieden; oder ſie beſteht dennoch darauf, aber es hat für das Haus und außerhalb deſſelben keine moraliſche Bedeutung, ſo giebt er als der Verſtändigere nach. — Er endlich

3) iſt in ſeiner Energie dem Affecte und der Leidenſchaft leichter zugänglich, wird leichter heftig, beſonders wenn aus ſeinem Verhältniß zum Gemeinweſen Anreizungen, Verdrießlichkeiten hinzukommen; da tritt von Seiten des Gatten die Nothwendigkeit ein, ſich zu mäßigen, und iſt die Tugend hier auf ſeiner Seite die Milde.

Schutz, Pflege, Nachgiebigkeit und Milde ſind alſo die Tugenden des Gatten.

ad c) In der Perſönlichkeit beider iſt kein Unterſchied; dieß kömmt im gemeinen Leben unter dem Ausdruck zweier Hälften eines Ganzen vor. In der Individualität beider dagegen iſt ein Unterſchied, nemlich der des Geſchlechts, und dieſer iſt von der Art, daß er nicht aufgehoben werden kann durch das Zurücknehmen der einen Seite in die andere, oder der andern in die eine:

aus dem Manne kann nicht das Weib, aus dem Weibe nicht der Mann werden; Weiblichkeit und Männlichkeit ſind zwar nur Beſtimmungen der Individualität, aber weſentliche. Dieſer Unterſchied ſteht im Widerſpruche mit jener Einheit, wie ſie in der Perſönlichkeit ihr Beſtehen hat, und die Frage wäre: auf welche Weiſe der Widerſpruch ſich löſe, ſo daß in dem Unterſchiede die Einheit, und in dieſer der Unterſchied bewahrt bleibe. In Plato's Sympoſion kommt ein poetiſcher Verſuch vor zur Beantwortung dieſer Frage, obwohl die Hauptaufgabe jenes Dialogs iſt, was Liebe ſei? Ariſtophanes nemlich, der in jenem Dialoge mit redet, geht in der Beantwortung dieſer Frage ſo zu Werke: Zeus habe einen Menſchen erſchaffen, dieſer war ein Ganzes, dann aber habe der Gott dieſen Einen in zwei Hälften zerſpalten, und endlich ſuchten dieſe beiden Hälften einander, zogen ſich an, und wurden von einander angezogen, um zur urſprünglichen Einheit zurückzukehren. Im Dialog in Bezug auf die Liebe iſt ſie eben das Suchen, Finden und Vereinigen. Es iſt zu reflectiren darauf, daß beide Gatten in ihrer Individualität neben einander beſtehen, und ſo coordinirt ſind; bleibt es bei dieſer Coordination, wie es beim Geſchlechtsunterſchied bleiben muß, ſo iſt der Widerſpruch unauflösbar. Allein es bleibt und muß nicht bei dieſer Coordination bleiben, ſondern es iſt vielmehr freier und ſittlicher Weiſe eine Subordination des einen unter den andern möglich, entweder des Mannes unter das Weib, oder des Weibes unter den Mann. Die wirkliche Subordination wäre die zwar nicht abſolute, aber doch relative Einheit beider in ihrem Geſchlechtsunterſchied von einander, und ſo wäre der Widerſpruch gehoben. Aber welche von beiden Seiten iſt es nun, die dem andern ſich ſubordinirt? ſubordinirt ſich der Mann dem Weibe, oder das Weib dem Manne? Die Subordination des Mannes kann ſie nicht ſein; denn er in ſeiner Perſönlichkeit als der Einzelne hat zugleich den Charakter des Allgemeinen, und ſteht als der Einzelne direct zum Gemeinweſen in einem beſtimmten Verhältniß. Das Weib hingegen in ſeiner Perſönlichkeit hat zunächſt die Beſtimmtheit des Einzelnen, und hat nur indirect Beziehung auf's Allgemeine. Aber das iſt das Logiſche, wahrhaft Vernünftige, daß das Einzelne dem Allgemeinen ſubordinirt iſt, der einzelne Begriff ſich ſelbſt dem allgemeinen; alſo das Verhältniß der Subordination des Weibes unter den Mann iſt das Vernünftige, das Umgekehrte wäre das Verkehrte. Dazu kommt, der Antrag zu einer Ehe geht vom Manne aus, er bietet ſich dem Weibe dar, vom Weibe geht er nicht aus, er hat eben hier in der Allgemeinheit ſeiner Perſonalität das Princip für den Anfang der Ehe, ſie in ihrer Einzelnheit nicht, ſie erwartet einen Antrag; der Mann thut ihn, und darin ſchon, daß ſie ihn erwartet, iſt jenes Verhältniß der Subordination angedeutet. So wird aus dem Grunde dieſer nothwendigen Subordination das ſittliche Verhältniß des Weibes zum Manne ein einſeitig ungleiches. Es iſt daſſelbe nemlich

1) Die Folgſamkeit der Gattin, der Gehorſam, den ſie dem Gatten leiſtet (nicht aus dem Grunde ſeiner phyſiſch größern Kraft und Stärke, als berechtige ihn dieſe, von dem Weibe Gehorſam zu fordern, das wäre ein jus fortioris, aber das Recht des Stärkeren iſt ethiſch angeſehen ein Unrecht) aus dem Grunde des ſittlichen Verhaltens auf Seiten des Gatten und der Gattin, wo er für ſie in jeder Beziehung Sorge trägt. Er kann ihr nicht leiſten, was er in dieſem Verhältniß leiſten will, wenn ſie nicht folgſam iſt. Auf ſeiner Seite iſt beſtimmter ſeine Treue zur Gattin das Princip ihrer Folgſamkeit, auf Seiten der Gattin iſt ihr Verhalten eben ihr Vertrauen zu ihm. Was er wünſcht, daß ſie thue oder unterlaſſe, das thut und unterläßt ſie ihm unbedingt vertrauend, und träte eine Bedenklichkeit bei der Frau ein, das zu thun, oder zu unterlaſſen, ſo fragt er ſie wohl, ob ſie kein Vertrauen zu ihm habe? Dieſe Folgſamkeit nun als die der Gattin iſt ethiſch von aller andern Folgſamkeit zu unterſcheiden; der Hauptſache nach ſo: die Sklavin gehorcht aus Zwang, und wenn ſie auch überhaupt keine Liebe, keine Neigung zum Herrn hat,

ſie muß gehorchen; der Gehorſam des Weibes gegen den Mann iſt der aus Liebe, die Kinder ſind folgſam aus Liebe, im Vertrauen, aber doch bloß auf den Willen der Eltern hin, der Sohn gehorcht dem Vater oder der Mutter, ohne zu fragen. Hingegen der Gehorſam der Gattin bei der völlig gleichen Perſonalität mit dem Gatten iſt der in dieſer Perſonalität gegründete; ſie ſieht ein, daß das zu leiſten ſei, was der Gatte verlangt, und verſteht ſie es nicht, ſo fragt ſie und er ſteht Rede. Doch hat die Folgſamkeit ihre Grenzen, eben weil ſie eine Folgſamkeit von der Perſonalität aus mit Einſicht iſt; würde alſo von dem Gatten gefordert, daß die Gattin etwas ſittlich Ungehöriges, Beſchämendes oder gar Ungerechtes thue, ſo verweigert ſie den Gehorſam, wie er den Schutz verweigern muß zu einer Ungerechtigkeit.

2) Die Sanftmuth der Gattin iſt parallel der Nachgiebigkeit des Gatten; er in ſeiner männlichen Energie darf wohl ſich einem Affekt mit Heftigkeit überlaſſen, ihn entſchuldigt darin eben jene Natürlichkeit der Energie; aber dieſe iſt nicht die Energie der Gattin, ſie iſt von Natur weicher, ſanfter, zarter, ihr geziemt die Heftigkeit nicht, und wird ſie gereizt, ſo iſt ihr Verhältniß als ein ſittliches nur die Sanftmuth. Gibt er nach und iſt ſie ſanftmüthig, ſo muß die Harmonie beſtehen.

3) Die Geduld, parallel mit der Milde. Von ihr ſagt Kant: ſie ſei eine weibliche Tugend; dieſe Angabe iſt auch wohl in ſofern richtig, als die Geduld darin beſteht, ein Leiden, einen Schmerz, das Ungehörige überhaupt, wenn es nicht durch Widerſtand überwältigt werden kann, durch Nachgeben zu beſiegen. Das Weib aber iſt ſeiner Natur nach das ſchwächere, aber es können ſie Widerwärtigkeiten treffen, die ſie nicht beſiegen kann, dafür hat ſie die Eigenſchaft, nachzugeben, ſie kann unendlich viel ertragen, was den Mann zerſtören würde. Dem Manne geziemt gegen die Geduld die Standhaftigkeit, er ſoll dem Widerſtand widerſtehen. Indeſſen kommen an den Mann doch auch Leiden und Schmerzen, die er eben ſo wenig durch Widerſtand abzuwehren vermag;

in einer ſchmerzhaften Krankheit muß er geduldig und nachgiebig ſein. Welche Bewandniß hat es nun mit der Geduld als einer Tugend der Gattin? Ihre Geduld entſpricht ſeiner Milde, ſo iſt das Ungleiche in ihrem Verhältniß ausgeglichen, nemlich dieſe Geduld der Gattin hat nicht direkt den Gatten zu ihrem Gegenſtande, wie wenn ſie mit ihm Geduld haben dürfte. Wäre das, ſo fehlte die Achtung. Indirect beweiſt ſie ſich geduldig dadurch, daß ſie von ihm möglichſt alles abzuwenden ſucht, was ihn in ſeinem Geſchäfte, in ſeinem Sinnen, Thun und Laſſen ſtören könnte, wo ſie vielmehr ſelbſt das alles übernimmt, was übernommen werden ſoll.

Schlußanmerkung.

I. **Rückblick.** Wenn überhaupt der Gegenſtand eines Begriffs weder mehr noch weniger oder nichts anderes enthält als den Begriff ſelbſt, dann iſt er mit ſeinem Begriff, und dieſer mit ihm wenigſtens in vollkommener Uebereinſtimmung, wenn auch nicht in vollkommener Identität. Dieſe vollkommene Uebereinſtimmung iſt wie die Wahrheit des Begriffs, ſo auch die Wahrheit des Gegenſtandes. Iſt das der Fall mit der Ehe? Hat ſie in der Welt ein Beſtehen, ein Sein, vollkommen dem Begriffe von ihr gemäß, oder iſt der Begriff wohl nur ein gedachter? iſt er wirklich gegenſtändlich, iſts kein nur ſubjectiver, ſondern ein objectiver Begriff, läßt ſich die Wahrheit nachweiſen?

Für die Beantwortung dieſer Frage kommen Welttheile in Betracht. In Aſien und Afrika beſteht die Ehe in der Beſtimmtheit der polygamiſchen. Aber das iſt mehr, und iſt ein Anderes, als was der Begriff der Ehe enthält; der ſchließt das Polygamiſche aus, indem das Weſentliche der Ehe iſt: die Identität zweier Perſonen im Geſchlechtsunterſchied der Individualität; drei iſt widerſprechend. In Aſien und im oſtindiſchen Archipelagus kommen wohl auch Ehen unter Blutsverwandten vor, ja bei den Malaien die Aufforderung, daß der Bruder ſeine Schweſter heirathe; alſo die Ehe in dieſen zwei Welttheilen iſt noch keine Ehe Dazu kömmt: in der dort verbreiteten Religion findet die Vorſtellung ſtatt, daß das Weib nicht gleiche Perſönlichkeit habe, ja, es bleibt ſogar ungewiß, ob das Weib wirklich Perſönlichkeit habe. So mag es ſich auch im ſüdlichen, und hie und da auch im nördlichen Theile Amerikas verhalten, ſofern dahin noch keine chriſtliche Belehrung gedrungen iſt. In Europa hingegen, ſo weit das Chriſtenthum in dieſem Welttheile ſich verbreitet hat, verhält es ſich anders, was jene Frage betrifft; da iſt die Perſonalität des Weibes überall anerkannt, und ſogar die gleiche Perſonalität; in der Perſönlichkeit beider Geſchlechter iſt kein Unterſchied, und aus dieſem Grunde muß die Ehe monogamiſch ſein. In den verſchiedenen Völkern Europas iſt jedoch die Ehe auf verſchiedene Weiſe modificirt, ihrem Begriffe zuwider. In Italien zuvörderſt erkennt der Gatte die Perſönlichkeit ſeiner Gattin an, und achtet ſie; ſo auch umgekehrt. Aber es iſt keine Identität da, es tritt ein Dritter häufig dazwiſchen, der Cicisbeo, der Hausfreund; alſo dieß Cicisbeat iſt dem Begriff der Ehe zuwider, ſie iſt nicht die echte und wahrhafte Ehe. Anders in Spanien, aber auch dort noch nicht ſo, wie es der Begriff der Ehe erfordert. Dort fehlt auf Seiten des Gatten das unbedingte Vertrauen zur Gattin; ſo treu ſie ihm auch ſein mag, der Spanier iſt im höchſten Grade eiferſüchtig; er gibt ſeiner Gattin ſtets eine Begleiterin bei. In Frankreich kommt die Ehe ihrem Begriff näher als der perſönlichen Einheit beider Theile; aber auf Seiten des Gatten hat ſchon längſt die öffentliche Sitte und endlich gar das erlaubende Geſetz eine Nachſicht ſtatuirt, die dem Begriff der Ehe widerſtreitet; hier tritt an die Stelle des Cicisbeo die Maitreſſe. So iſt ſie noch nicht die wahrhafte Ehe. Bei den Völkern altgermaniſcher Abkunft iſt's anders, bei den Deutſchen, Engländern, Schweden, Dänen, Norwegern; dort hat das Chriſtenthum ſeiner Lehre von der Ehe Eingang verſchafft. Der altgermaniſche Charakter enthielt die Empfänglichkeit dazu ſchon nach Tacitus Angabe; die Frau ſtand bei den alten Germanen ſehr hoch. Wir wiſſen aus Tacitus, daß die Weiber eine Art göttlicher Verehrung genoſſen. Dazu kam die altgermaniſche Beſonnenheit, das Negative des Gelüſtens; der Jüngling mußte ſich erſt zum Manne entwickelt haben, ehe er an den Umgang mit dem andern Geſchlecht denken durfte. Hier hat ſich dann die Ehe zur Wirklichkeit gebracht. So wäre Europa von den germaniſchen Völkern her bildend für die, die die Ehe noch nicht haben.

II. Vorblick. Die Ehe iſt noch keine Familie, ſondern begründet das Entſtehen der Familie, und von Zweien, die in der Ehe mit einander leben, heißt und kann es nicht heißen: es iſt eine Familie. Erſt durch die Kinder in der Ehe wird ſie, dieſer Grund der Familie, wirklich zur Familie. Ohne Kinder iſt alſo die Ehe noch eine unwirkliche, nur Ehe an ſich, noch nicht für ſich und in der Wirklichkeit ſelbſt. Sie ſelbſt iſt ein vielfach ethiſch ſich Verhalten des Gatten und der Gattin zu einander; aber dieß Verhältniß wird erſt ein Vollſtändiges durch die Beziehung beider Gatten auf die Kinder. Die Liebe des Gatten zur Gattin iſt erſt vollkommen und vollendet in der Liebe beider zu ihren Kindern. Alſo eine kinderloſe Ehe iſt, wo nicht keine Ehe, doch keine vollſtändige, weil es daran mangelt, daß das rein ſittliche Verhalten ein vollſtändiges werde. Daher im gemeinen jedoch moraliſchen Bewußtſein der Menſchen geſagt wird: eine kinderloſe Ehe ohne Schuld der Eltern iſt ein Unglück; aus Schuld eine große Schuld. Ein Ehepaar, das eine kinderloſe Ehe führt, und den echt chriſtlichen Sinn für die Ehe hat, läßt es nicht bei der Kinderloſigkeit, ſondern adoptirt fremde Kinder.

2. Vom ſittlichen Verhalten der Eltern und Kinder gegen einander.

Es iſt nach der Ueberſchrift ein reciprokes. Das Verhalten des Menſchen zu einem bloßen Naturerzeugniß iſt ſelbſt vorderſamſt ein natürliches und einſeitiges, wie z. B. beim Gärtner im

Verhältniß zu dem Bäumchen, das er pflanzt; das Erzeugniß verhält ſich nicht direct zum Gärtner, ſondern zur Erde, zur Luft, zum Waſſer; auch bleibt dieſes Verhältniß des Erzeugniſſes zum Gärtner ein einſeitiges, und auf Seiten des Gärtners ſelbſt natürliches. Hat der Menſch es mit dem Thiere zu thun, ſo ſteht die Sache etwas anders: er dreſſirt das Thier, ſein Verhalten zum Thier iſt auch vorerſt ein natürliches; das Verhältniß iſt aber nicht bloß ein natürliches, ſondern es kann ein ethiſches werden; er muthet dem Thier nicht zu viel zu, und mittelſt der Zucht hebt der Menſch das Thier einigermaßen zu ſich empor, ſo daß es, wie er ſich zu ihm verhält, ſo andrerſeits es ſich zu ihm verhält; aber es vermag nur auf Seiten des Menſchen ein ſittliches zu ſein. Das Verhältniß der Eltern zu den Kindern iſt gleich urſprünglich ein ſittliches; auf Seiten der Eltern jedoch iſt es ein anderes, als auf Seiten der Kinder, und ſo iſt dieſes Verhalten im Beſonderen auf der einen und dann auf der andern zu betrachten.

§. 46.

Das Verhältniß der Eltern zu den Kindern.

Es hebt daſſelbe zwar als ein natürliches, aber doch nicht in und mit der Erzeugung der Kinder an. Die Eltern ſind die Erzeuger, die Kinder werden gezeugt; aber bis auf dieſen Zeugungsact geht das Verhältniß der Eltern vornemlich als ein ſittliches nicht zurück, der bleibt rein im Natürlichen ſtehen, wenn auch der humoriſtiſche Schriftſteller als Dichter, wie z. B. Sterne, das Verhalten des Mannes bis auf jenen Zeugungsact hinſpielen kann. Aber ſogleich mit der Erhaltung des Gezeugten hebt das ethiſche Verhalten der Eltern an, wie wenn die procreatio dem Brahma vorbehalten wäre, die conservatio aber dem Wiſchnu. Dieſe Erhaltung iſt nun nicht vorerſt die des Geborenen, ſondern die des Gezeugten, alſo die Erhaltung deſſelben ſchon im Mutterſchooß. Das Verhältniß der Mutter als ein ſittliches beginnt damit, daß es das zu ihrem Kinde im Mutterleibe iſt; ſie hat alsdann ſchon alles zu vermeiden, wodurch das Kind in ihrem Leibe gefährdet werden könnte. Eben dieſes Verhältniß iſt auch das des Vaters zur Mutter; er muß von ihr Alles fern halten, was ihr ſchaden, z. B. ſie in Schrecken ſetzen könnte. Dann aber wird das Verhalten, indem das Kind geboren iſt, das der Pflege, der Obſorge für die Erhaltung ſeines Lebens, für ſein Wachsthum und Gedeihen, und ſo erſt iſt es ein beſtimmt ſittliches Verhalten. In ihrem Verhältniß zu demſelben liegt ihnen ob, als die erſte Pflicht, die jener Pflege, ſie ſind die Pfleger, die Kinder die Pfleglinge. Das Verhalten iſt ein durch die Pflicht beſtimmtes, theils als abwehrend jede Gefahr, die das Leben des Kindes treffen könnte, alſo vertheidigend, wenn es Noth thut; theils iſt das Verhalten ein das Leben und deſſen Erhaltung förderndes, in der Ernährung, im Reinhalten, Warmhalten u. ſ. w. Warum iſt dieſes Pflicht für die Eltern, warum nicht für jeden, der ſich der Kinder annehmen kann? etwa deßhalb, weil von ihnen die Kinder gezeugt ſind? Nein, der Zeugungsact begründet keine Pflicht; ſondern darum, weil, indem die Kinder von den Eltern gezeugt ſind, dieſe ihnen unmittelbar anvertraut ſind, und nicht Andern. Gott hat zunächſt und unmittelbar den Eltern die Kinder anvertraut. Jede Pflicht hat zu ihrem Princip das Geſetz, ohne Geſetz keine Pflicht. Nun wäre wohl bei dieſer Pflicht, welche die Erhaltung eines Lebendigen, alſo eines Naturerzeugniſſes angeht,

a) an das Naturgeſetz zu denken, als habe ſie dieſes zu ihrem Grunde. — Schon in der Pflanzenwelt iſt ein Trieb erkennbar, wonach es durch die Pflanzenindividuen zum Anſatz neuer Individuen kommt, indem die Pflanze grünt, blüht, und es bis zur Frucht, bis zum Kern in der Frucht treibt. Dieſer Kern, bei manchen Pflanzenarten wohl verwahrt, iſt das neue Individuum; durch den Pflanzentrieb iſt das Individuum erhalten als ein neues, weiter aber geht es nicht. Iſt die Frucht reif, der Kern zeitig, ſo läßt ihn die Pflanze fallen; nun iſt das neue Individuum lediglich dem Zufall überlaſſen. Aber nun weiter in der Thierwelt: hier iſt er ſchon Inſtinct, und bei verſchiedenen Thierarten iſt dieſer Inſtinct als Erhaltungstrieb zugleich durch den Kunſttrieb bedingt. So heftet z. B. der Schmetterling ſeine Eier an einen Halm, an ein Blatt, wo das von der Wärme ausgebrütete Ei als Raupe ſogleich ſeine Nahrung findet, wie wenn das Inſect für ſeine künftigen Jungen ſchon zum Voraus Sorge trüge. Durch die Natur in ihren organiſchen, beſonders in ihren animaliſch-organiſchen Bewegungen hindurch zeigt ſich dem aufmerkſamen Beobachter die Macht des Triebes überall, die Gezeugten zu erhalten, und ſo wäre ja in dieſem Triebe wohl auch jenes Verhalten der Eltern zu ihren Kindern gegründet. Von fernher iſt es freilich ſo. Aber in dem Menſchen bleibt jener Erhaltungstrieb ſeiner ſelbſt und ſeiner Abkömmlinge nicht Trieb noch Inſtinct, ſondern er alterirt ſich, geht aus dem bloß Natürlichen in die Vernunft ein, und wird als vernünftiger Trieb Neigung, Liebe der Eltern zu den Kindern. Wie die Mutter das Kind vor ſich hat, erblickt, geht ihre Neigung auf das Kind; die Thiermutter hängt wohl an ihren Jungen, aber zur Liebe kommt es nicht. Wer dieß Verhältniß aus dem Naturtrieb zu begreifen ſucht, verletzt es ſelbſt. Iſt es nicht das Naturgeſetz, ſo kann wohl

b) das Civilgeſetz der Grund jener Pflicht und ihrer Erkenntniß ſein. Der Staat gibt das Geſetz, daß der oder diejenigen, welche Kinder gezeugt haben, auch für deren Erhaltung und Ernährung Sorge tragen; und dieß Geſetz iſt ſo im allgemeinen Volkswillen begründet, wie wenn alle Welt zu dem Vater ſpräche: „du haſt Kinder gezeugt, nun ſorge du auch dafür, daß ſie am Leben erhalten werden.“ Das kommt ſo heraus, als ſei der Zeugungsact zugleich ein Verſchuldungsact; jener Act kann allerdings eine Schuld ſein, die der Menſch auf ſich bringt, aber doch nicht in der Ehe, ſondern außer ihr in der Hurerei; denn in der Ehe ziehen ſich die Ehegatten durch die Kinderzeugung keine Schuld zu. Wenn nun Eltern ihre Kinder vernachläſſigen, ihr Leben alſo verkürzen, vollends, wenn ſie die Kinder ausſetzen, entweder indem ſie ſelbſt in der Noth ſind, oder weil eines oder das andere unter den Kindern dem Vater mißfällt, welchen Grund hat dann der Staat, ihnen die Erhaltung zur Pflicht zu machen? Dieſe allgemeine Forderung könnte nur eine Pflicht in Beziehung auf das Geſetz ſein, ſo lange es die Zunahme der Bevölkerung gilt. Aber wenn der Staat übervölkert wird, was hat dann das Geſetz für einen Grund und Zweck? Keinen. So z. B. in China. Auch iſt von einem ſolchen Willen, der allgemein ſei, mithin auch der Wille der Eltern, doch dieſer Wille nicht anerkannt; wann ſie in irgend einer Noth ſind, und ihr Wille iſt, ihrer Kinder ſich zu entſchlagen, wie kann das Volk wollen, daß ſie die Kinder erhalten? höchſtens eine Tyrannei kann das. — Wenn das Civilgeſetz, wie es in chriſtlichen Staaten thut, den Eltern verbietet, an den Kindern einen Mord zu begehen, wenn es gebietet, daß ſie ihre Pflege übernehmen, ſo kann das ſeinen Grund haben nur in den Eltern ſelbſt; weil dieß dem Weſen der Eltern, die Menſchen ſind, angemeſſen iſt, iſt es als Geſetz gerechtfertigt, es iſt der Wille der Eltern, die das allgemeine Geſetz ausſpricht; alſo das Civilgeſetz bezieht ſich auf das im Weſen der Menſchheit gegründete göttliche Geſetz, und nur in dieſer Beziehung iſt jenes ein Geſetz. Es hat weder die Natur, noch der Staat, ſondern ein Dritter außer beiden dieſen die Kinder anvertraut, und dieſer Dritte legt ihnen das Geſetz auf. Iſt es nicht das Civilgeſetz, ſo könnte es

c) das Vernunftgeſetz ſein, welches die Pflicht und ihre Erkenntniß begründet. Das Vernunftgeſetz im Unterſchiede vom Natur- und Civilgeſetz wäre das rein formelle Geſetz; nemlich nach ihm würde die Frage: aus welchem Grunde ſind die Eltern verpflichtet, ihre Kinder zu erhalten? folgendermaaßen ausgedrückt werden: handle nach der Maxime, von der du wollen kannſt, daß ſie Geſetz ſei für Jedermann. Die Maxime, welche als Geſetz für Jedermann ſich ſelbſt widerſpricht, iſt es nicht, nach der der Menſch wollen und handeln ſoll, eben weil ſie eine ſolche iſt, von der er nicht wollen kann, daß ſie Geſetz ſei für Jedermann; poſitiv ſo: handle nach der Maxime, von der es möglich iſt, daß ſie Maxime ſei für Jedermann. Für Eltern iſt die Maxime, ihre Kinder nur in ſofern am Leben zu erhalten, als es ihre eigenen Verhältniſſe geſtatten, eben eine ſolche, von der es möglich iſt, daß ſie Geſetz werde für Jedermann; das Geſetz, die Kinder zu vernichten, als Geſetz gedacht, macht Kinder unmöglich, alſo auch Eltern. Die Pflicht der Eltern, ihre Kinder am Leben zu erhalten, hat ihren Grund vielmehr in einer andern Pflicht, und dann mittelſt dieſer andern Pflicht im Geſetze. Es iſt

2) die Pflicht der Eltern, ihre Kinder zu erziehen, das iſt die höhere. Das Kind iſt allerdings ein Individuum, wie das Thier-Junge auch, und ſeine unmittelbare Beſtimmtheit iſt die Animalität, aber in und mit der Möglichkeit der Perſonalität; beim thieriſchen Individuum iſt das nicht, da iſt die Möglichkeit der Perſonalität noch nicht, aber in dem Kind iſt zugleich in der Individualität die Möglichkeit der Perſonalität. Aber die Eltern ſind wirkliche Perſonen, und auf ſie in ihrer wirklichen Perſonalität beziehen ſich die Kinder in ihrer möglichen Perſonalität. Das ſieht doch anders aus, daß die Mutter ihr Kind neben ſich hat, als das, daß das Junge neben dem Alten ſteht, oder liegt. Der Blick der Mutter oder des Vaters in das Auge des Kindes iſt ein anderer Blick, als der Thiermutter in das Auge des Jungen. Der Hauptſache nach beſteht nun die Erziehung darin, daß dem Pflegling Veranlaſſung gegeben wird, indem er jetzt Zögling wird, ſich ſelbſt aus der möglichen zur wirklichen Perſon zu bringen. Dieſe geben zunächſt die Eltern; die Elemente der Perſonalität ſind direct in Beziehung auf die Individualität Intelligenz und Willen; die Elemente der Perſonalität in ihr ſelbſt ſind Gewiſſen und Freiheit, jenes mit Bezug auf Intelligenz, dieſes mit Bezug auf Willen. Die Erziehung beſteht nun im Beſondern darin, daß

die mögliche eine wirkliche Intelligenz und der mögliche ein wirklicher Wille, daß die mögliche Vernunft eine wirkliche werde u. ſ. w. Wenn nun aber das Kind nicht von den Eltern in ſeiner Animalität und Individualität gepflegt und erhalten wird, wie ſoll die Erziehung möglich ſein? Aus der Erziehung iſt hier herauszuheben das rein ethiſche Element derſelben. Nach allen ihren Elementen iſt ſie Gegenſtand der Pädagogik. Schon das Ernähren, Erhalten iſt auf einer Seite, auf der poſitiven kein Bewirken, ſondern ein bloßes Vermitteln, dafür, daß gewirkt werde; auf der negativen Seite iſt das Erhalten, das Pflegen allerdings mehr als ein ſolch bloßes Vermitteln, da iſt es ein Verhindern, und als ſolches ein Wirken. Die Mutter nimmt ihr Kind in Acht, ſie verhindert, aber ſie ernährt ihr Kind auch, ſie reicht das Mittel dar für das eigene Wirken des Lebens, das Leben erhält ſich ſelbſt. Das Erziehen nun vollends iſt auf beiden Seiten ein bloßes Veranlaſſen, und in ſofern nur ein Vermitteln. Der Erzieher bewirkt nichts, ſondern er ſetzt den Zögling nur in den Stand, daß er ſelbſt wirke; indem alſo der Menſch erzogen wird, erzieht er ſich ſelbſt. Wenn hier die Thätigkeit des Erziehers ganz einſeitig iſt, ſo iſt dieß keine rechte Erziehung, ſondern ein Ziehen, eine Zucht, Disciplin, Dreſſur. Das Thier wird von dem Menſchen nicht erzogen, ſondern nur gezogen, dreſſirt, er macht aus ihm etwas, und es muß ſich das gefallen laſſen. Wird das bei dem Menſchen ſo, dann wird er ein Machwerk des andern, aber dann iſt er ſo gut, wie ruinirt. Er iſt in ſeiner Individualität und unmittelbar als der Lebendige zugleich befähigt, der Verſtändige, Wollende, Wiſſende und Gewiſſenhafte zu werden, und die Erziehung iſt an ſich nichts weiter, als die Veranlaſſung, die dem Zögling dazu gegeben wird; ſie iſt nichts anders als die Veranlaſſung, ſich ſelbſt vom animaliſchen Triebe herauf zur Freiheit des Willens zu entwickeln. Die Erziehung iſt ein ethiſches Element; die Veranlaſſung, daß der Menſch, der in ſeiner Beſtialität noch der unſelbſtſtändige iſt, der ſelbſtſtändige werde, und ſo wird von den Eltern der Sohn und die Tochter erzogen für ſich ſelbſt. Die wahre Erziehung beginnt alſo mit der ſittlichen Anerkenntniß der Eltern, daß ihre Kinder möglicher Weiſe ſelbſtſtändige Weſen ſind, und die Erziehung geht darauf, den Uebergang aus dieſer Möglichkeit in die Wirklichkeit zu vermitteln. In der Familie nun wird das Kind erzogen, aber

a) nicht für ſie, in der es erzogen wird, ſondern für eine andere. Der vernünftige Vater kann nicht wollen, daß ſein Sohn gerade ein ſolcher Menſch werde, wie er ſelbſt, die vernünftige Mutter nicht, daß ſie ſelbſt gleichſam eine zweite Auflage ihrer ſelbſt erhalte. Durch dieſes Verfahren in der Familie beim Erziehen wird verhindert, daß die Kinder nur Copien der Eltern ſind, und nichts weiter. Jeder wird für eine andere Familie, die noch nicht exiſtirt, die mittelſt der Erzogenen erſt zur Exiſtenz kommt, erzogen.

b) Der Organismus aber der Familien, das Syſtem derſelben iſt das Volk mit ſeinen Geſetzen und in ſeinem Fortbeſtehen und Ueberleben der Familie. Der Vater erzieht den Sohn dazu, daß er ſelbſt wieder Vater, die Mutter ihre Tochter, daß ſie ſelbſt Mutter werde. Aber der Sohn, als Vater eine Familie begründend, wird Bürger eines Staats, alſo, indirect erzieht der Vater den Sohn zum Bürger; mittelſt der väterlichen Erziehung kommt der Sohn zur Ehre des Bürgers, durch die Erziehung vornemlich der Mutter gelangt die Tochter, indem ſie ſelbſt wieder Mutter wird, zur Ehre der Frau, der Matrone. Aber ſo als Frau iſt ſie Mitbürgerin, und durch die Ehe gelangt ſie zur Ehre der Bürgerin. Die Engländer haben einen feinen Unterſchied in der Sprache: die älteſte Tochter heißt Miss in Beziehung auf Mistress, Hausfrau; ſie ſteht nahe daran an der Ehre, Hausfrau zu werden. Hier iſt die Erziehung ſchon eine nationale, und wo die Nation in verſchiedenen Stämmen verſchieden iſt nach Sprache, Sitte u. ſ. w., geht dieſer Unterſchied auch in die Erziehung ein. Das aber, daß die Kinder zu Bürgern erzogen werden, kann nicht das Ziel der Erziehung ſein; für die Freiheit des Willens, des Verſtandes, des Geiſtes iſt die Nationalität keine Grenze. Ein Engländer zu ſein iſt nicht das Höchſte, und eben ſo wenig, zum Deutſchen erzogen zu ſein; ſondern die Erziehung geht

c) darauf, daß in der Familie, von ihr aus und mittelſt der erſten Pflege der Zögling, indem er zum Manne, zum Weibe, zum Bürger erzogen wird, zum Menſchen gebildet werde; nicht die Nationalität, ſondern die Humanität iſt es, die mit der Erziehung und durch ſie bezweckt wird.

Die Eltern thun ihre Pflicht, wenn ſie ihren Kindern alle Veranlaſſung geben, ſich über das Volk hinaus zum Menſchen zu entwickeln und zu bilden. Sind die Kinder erzogen, haben ſie die Jahre erreicht, welche man die annos discretionis nennt, ſind ſie jedes ſeiner ſelbſt mächtig, in Anſehung aller ſeiner Fähigkeiten, ſind ſie majorenn, ſo hat, indem hiermit ihre Erziehung geendigt iſt, doch das ſittliche Verhältniß zu ihnen kein Ende, ſondern bleibt ihnen

3) noch eine Pflicht gegen ihre erzogenen Kinder. Die Erzogenen nemlich, vollends, indem ſie nun ſelbſt in die Ehe treten, eine Familie begründen, und wirklich Bürger eines Volkes ſind, können ſich jetzt wohl ſelbſt rathen und helfen, aber bedürfen doch hie und da noch des Raths und der Hülfe; denn im Leben treten oft Fälle ein, wo man Andere zu Hülfe nehmen muß, um zu leiſten, was zu leiſten iſt. Wer ſind nun die, welche den Kindern hier zu helfen verpflichtet ſind? Der ſelbſtſtändig gewordene Sohn tritt zum Vater in das Verhältniß des Freundes zum Freund, der Sohn hat am Vater für Alles, was ihm begegnen mag, den treueſten, aufrichtigſten Freund, und ebenſo die ſelbſtſtändige Tochter an der Mutter die nächſte Freundin. Das Verhältniß hob an unter 1) auf Seiten der Eltern als das der Liebe zu ihren hülfloſen Kindern; in dieſen Anfang kehrt es nun zurück, indem die Kinder ſich jetzt ſelbſt helfen können, und wird das Verhältniß der Freundſchaft zu einander. Dieſe Freundſchaft der Eltern zu ihren Kindern iſt es, die zu ihrer Vorausſetzung die Erziehung der Kinder

hat, und in Anſehung welcher die Freundſchaft ſelbſt das ſie (die Erziehung) Bewährende iſt.

§. 47.

Verhältniß der Kinder zu den Eltern.

Mit dem Leben der Kinder hebt auf Seiten der Eltern auch die Pflicht gegen ſie an, und iſt alsbald mit ebendemſelben eine wirkliche; auf Seiten der Kinder hingegen iſt ſie in und mit ihrem Leben vorerſt eine bloß mögliche, nur Pflicht an ſich, noch nicht an und für ſich. Ihr Verhältniß nemlich zu den Eltern iſt vorerſt ein ganz natürliches, ein Bedürfniß des Schutzes und der Pflege; durch die Eltern wird dieß aus Pflicht befriedigt, und ſo entſteht in den Kindern vorerſt eine Forderung an die Eltern, geſchützt und gepflegt zu werden, lediglich und allein aus ihrer Natur; es fängt an, ihnen zur Gewohnheit zu werden, daß die Eltern ſie ſchützen und pflegen, wie bei den zahmen Thieren auch, die eine Art von Forderung an den Menſchen thun, daß er ſie ſchütze. So iſt in dieſem natürlichen Verhältniß das Nächſte, daß ein Eigenſinn und Eigenwille der Kinder entſteht; von dem Kinde, wie es erſt gehen und ſprechen lernt, iſt nicht zu verlangen, daß es eine Pflicht anerkenne, dieß wird ſeiner Natur überlaſſen, und wird in dieſer eigenſinnig und eigenwillig, es entſtehen die kindlichen Unarten. Nach und nach werden ſie wohl inne, daß jene Pflege, Sorgfalt und das ihren kleinen Bedürfniſſen Genügen, die Treue und die Liebe zum Grunde hat; ſo entſteht in ihren kleinen Gemüthern ein Vertrauen. Somit iſt das Verhältniß der Kinder zu den Eltern urſprünglich das des Vertrauens zur Treue, mithin dem ähnlich, worin die Ehegatten ſelbſt zu einander ſtehen. Was der Gatte gegen die Gattin iſt, der Starke in ſeiner Treue, das iſt das Ehepaar ſelbſt gegen die Kinder. Aber es iſt auch hier wie dort nicht das Vermögen oder die Kraft zu helfen, worauf das Vertrauen geht, ſondern es iſt die Treue derer, welche vermögen. Den Kindern iſt nun dieſe Treue eine Anfangs unbewußte, aber ſie wird ihnen nach und nach bewußt und damit entwickelt ſich das Vertrauen in ihnen. Aus dieſem Vertrauen geht nun auf Seiten der Kinder die erſte und unmittelbar ſittliche Beſtimmung hervor, in welcher die Pflicht der Kinder gegen die Eltern aus der bloßen Möglichkeit heraustritt und die wirkliche zu werden anhebt, als der Gehorſam gegen Eltern. Der Eigenſinn muß beſchränkt, der Eigenwille gebrochen werden; der Wille der Eltern iſt das Geſetz für die Kinder und deren Willen, ganz unbedingter Weiſe. Die Forderung der Eltern an die Kinder, daß ihr Wille gethan werde, hat nun nicht etwa ihren Grund in der Stärke der Eltern, als wären ſie zu dieſer Forderung berechtigt, weil ſie die Starken ſind; jene Forderung iſt eben ſo wenig begründet in den Abſichten, welche die Eltern haben mögen bei der Pflicht der Erziehung ihrer Kinder. So käme eine Abſichts- oder Klugheitslehre heraus, aber keine Moral in der Familie. Die Forderung hat vielmehr ihren Grund darin, daß ohne Gehorſam die Pflicht der Eltern, ſie zu erhalten und zu erziehen, nicht erfüllt werden kann. Aus ihrer Pflicht haben ſie das Recht, den Gehorſam zu fordern, und haben dieſe die Verbindlichkeit, Gehorſam zu leiſten. Dieſe Erziehung hat nicht zur Abſicht ein von den Eltern Ausgedachtes, ſondern ein in den Kindern ſelbſt Liegendes, in ihrer Beſtimmung, daß ſie Menſchen werden; es iſt ihr eigener Zweck, der Zweck des Lebens und Daſeins der Kinder, dem die Eltern dienen. Dieſe in ihrem anfänglichen Eigenſinn und Eigenwillen widerſtreben dem Erzogenwerden, ſie ſind eher geneigt, in ihrer Unart zu verharren; aber an ſich, über jenes Widerſtreben hinaus iſt es doch der Wille der Kinder, erzogen zu werden. Alſo die Pflicht zu gehorchen wird nicht durch einen fremden Willen an den der Kinder gebracht, ſondern es iſt, wie der Wille der Eltern, ſo an ſich der Wille der Kinder, daß ſie erzogen werden. Was Vater und Mutter von Sohn und Tochter wollen, das muß Sohn und Tochter wollen, weil Vater und Mutter es geboten haben; ſie können nicht räſonniren, weil dieſes eine Erziehung vorausſetzt; ſie dürfen nicht, weil die Eltern das Recht haben, unbedingten Gehorſam zu fordern. Läßt ſich der Vater mit dem Knaben auf's Räſonniren ein, ſo ſind Beide, der Vater aus ſeiner Dignität, der Knabe aus ſeinem Verhältniß herausgetreten. Dieſer Gehorſam aber, wenn auch unbedingt, hat doch ſeine Grenzen, nur nicht durch den Willen der Kinder, deren Wille ſelbſt noch ſehr beſchränkt iſt; ſondern er iſt begränzt durch den Willen, der Geſetz iſt auch für den Vater. Das iſt nun freilich auch der Wille der Kinder, aber der von den Kindern noch gar nicht gefaßte und verſtandene. Hier nun findet im Staate die Criminaljuſtiz ein beſonderes Hinderniß, das ihr mitunter viel zu ſchaffen macht. Wenn der Vater ein Verbrechen begeht, und ſeinen Knaben zur Theilnahme an demſelben auffordert, wie ſteht es bei der Beſtrafung eines ſolchen Verbrechens? Wie iſt es ferner, wenn der Vater ein Verbrechen begeht, und der Sohn die Erkenntniß davon hat, daß es begangen ſei, ohne ſeine Theilnahme zwar, aber zugleich mit der Gewißheit, daß die That des Vaters ein Verbrechen ſei? iſt der Sohn verpflichtet, den Vater zu denunciren, oder geht auch bis hierher die Verbindlichkeit, den Willen des Vaters zu reſpectiren? z. B. bei einer Verſchwörung, in der er den Vater weiß; — er zeigt ihn nicht an und wird deßhalb nicht beſtraft; iſt der Sohn hingegen Staatsbeamter, ſo muß er ihn anzeigen. Eben ſo wenig im umgekehrten Verhältniß: der Vater denuncirt den Sohn nicht, — iſt er aber Staatsbeamter, ſo muß er ihn anklagen. — Nimmt dieſer Gehorſam kein Ende? Allerdings, ſofern er ein unbedingter und nach jenen Beſtimmungen ein relativ begränzter iſt. Das Ende iſt die Vollendung der Erziehung und die Erreichung ihres Zweckes. Iſt der Sohn ſelbſtſtändig geworden, ſo hat ihm ſein Vater nichts mehr zu befehlen; ſo die Tochter als Mutter, als Gattin: ſie kann ſich Raths erholen bei ihrer Mutter, aber befehlen kann dieſe ihr nichts. Ehe es zu dieſem Ziele kommt, treten noch andere Pflichten dazwiſchen.

2) Der Gehorſam der Kinder gegen die Eltern hebt ſich auf

in die Ehrfurcht der Kinder vor den Eltern, dieſe faßt ihn in ſich, das erſte iſt obsequium, das zweite verecundia parentum. In der Ehrfurcht vor Vater und Mutter wird es den Kindern unendlich leichter zu gehorchen, als in jener Unmittelbarkeit des Wollens. In der Ehrfurcht nemlich iſt ſchon der Wille der Eltern und der Kinder näher zuſammen, die ſcheinbare Heteronomie fängt an, dieſen Schein zu verlieren, und Autonomie zu werden. Der Gehorſam, abgeſehen von dem, der ihn leiſtet, hebt ſich

a) in Furcht auf, und hat ſie zum Motiv, ſo aber iſt er knechtiſcher, nicht kindlicher Gehorſam, gleichviel ob Gehorſam des Menſchen gegen die Menſchen, oder gegen Gott, da geht die Anforderung an ihn: gehorche dem Herrn mit Furcht und Zittern. Von dieſer Furcht, womit der Menſch gehorcht, heißt es, ſie ſei der Weisheit Anfang. — Der Gehorſam

b) in der Ehrfurcht hat dieſe zum Element und Motiv. In ihrem Begriff ſind leicht zwei Momente zu unterſcheiden:

α) das der Hochachtung und

β) das der Liebe.

Iſt die Liebe der Hochachtung ſolchermaaßen ſubordinirt, daß die Hochachtung ſchlechterdings vorwaltet, und die Liebe ferngehalten wird, ſo hat der Gehorſam in und aus ihr noch nicht den Charakter der kindlichen Ehrfurcht. So iſt ſie, was den Gehorſam betrifft, die des Untergebenen im Verhältniß zu dem, welchem er untergeben iſt; das Geſetz hat dieſen über ihn geſtellt, und indem er das anerkennt, hat er Achtung vor ihm, und indem er das Geſetz anerkennt, Hochachtung. So z. B. die Ehrfurcht des Unterthanen vor dem Fürſten, die Liebe kann darin rege werden, aber ſich nicht mit ihr identificiren. Erſt der Gehorſam in der Ehrfurcht

c) wie in dieſer die Liebe das erſte Moment iſt, die Hochachtung das zweite, und beide einen eigenthümlichen Charakter haben, ſo iſt die Ehrfurcht die kindliche. Es kommt alſo auf die beiden Momente an, worin die Ehrfurcht enthalten iſt.

Die Liebe der Kinder iſt Gegenliebe, und hat unmittelbar die Liebe der Mutter zum Gegenſtande. Durch die Mutter und aus ihr hebt dieſes Verhältniß an, wie die Mutter ihr Kind liebt, ſo liebt kein Menſch den andern; und indem ſie ihr Kind thätig liebt, iſt ſie es, welche die Liebe des Vaters auf das Kind lenkt, es iſt ein logiſches Verhältniß. Das Kind kann nicht in der Entwickelung ſeiner ſelbſt über die Liebe der Mutter in Ungewißheit bleiben; das Kind erfährt eine Liebe der Eltern zu ihm, die reinſte, die ſittliche Liebe erfährt Gegenliebe.

Im erſten Stadium ſeines Lebens iſt das Kind das bloß unſchuldige, wenn ſich auch manche Unart regt, es iſt doch darin das unſchuldige; der Gehorſam, den es in ſeiner Unſchuld den Eltern zu leiſten anfängt, der Gehorſam iſt noch keine Tugend, ſondern nur eine Vorübung zur Tugend; zur Tugend gehört nicht bloß Kampf gegen das Böſe, zur Tugend gehört auch Sieg über das Böſe, und zum Siege kommt es erſt, wenn mittelſt des geleiſteten Gehorſams der Wille des Menſchen ſich frei gemacht hat. Gegen die Unſchuld der Kinder iſt das ſittliche Verhalten der Eltern das Leben und Verhalten der Eltern ſelbſt; der Vater hat es ſich ſauer werden laſſen, und die Mutter mit Erfüllung ihrer häuslichen Pflichten; in den Eltern iſt es zur wirklichen Tugend gekommen. Den Kindern kann die Tugend der Eltern ſo wenig unbekannt bleiben, als die Liebe der Eltern; aber die Würde des Vaters erkennend, muß ſich im Gemüthe des Kindes Hochachtung regen. Das andere Moment des Gehorſams, die bloſe Achtung des Menſchen vor dem Menſchen hat ihn in ſeiner Perſönlichkeit zum Gegenſtande; aber die Hochachtung hat die Perſönlichkeit als eine in der Tugend erprobte zum Gegenſtande. Beide, die Liebe und die Hochachtung, ſind in der Ehrfurcht gleichſam mit einander identificirt. So findet in der kindlichen Ehrfurcht eine Vertraulichkeit ſtatt, die in keiner andern ſtatt hat. Das iſt für ein Volk das Höchſte, wenn es ſeinem Fürſten gehorcht aus Ehrfurcht, in Hochachtung vor ihm und in Liebe zu ihm. Die Vertraulichkeit zwiſchen den Kindern und Eltern iſt qualitativ verſchieden von der Vertraulichkeit zwiſchen Gatten und Gattin; in dieſer iſt die Identität der Perſönlichkeit das Hauptmoment, aber die Kinder ſind in ihrer Perſönlichkeit doch verſchieden. Alſo hier bleibt die Vertraulichkeit bei der Ehrfurcht ſtehen. Auch im gewöhnlichen Leben wird dieſer Unterſchied der Vertraulichkeit ausgedrückt. In der franzöſiſchen Sprache war es gewöhnlich, und iſt es trotz der Jakobinerzeit wieder geworden, daß die Kinder von den Eltern mit vous angeredet werden. Eben ſo im Engliſchen you. Im Deutſchen war und iſt zum Theil noch ein Unterſchied; die Eltern redeten die Kinder mit Du, die Kinder die Eltern im gemeinen Leben mit Er oder Sie (weibl.), in den höhern Ständen mit Sie (vous) an; wenn aber die Vertraulichkeit der Kinder aus der Ehrfurcht der Kinder vor den Eltern kommt, ſo hebt das Du der Kinder die Ehrfurcht nicht auf, ſondern zeugt von einer höheren Bildung des Volkes.

3) Das ſittliche Verhalten der Eltern gegen die Kinder beweiſt ſich als die Dankbarkeit. Als dieſe Dankbarkeit der Kinder gegen die Eltern vollendet ſich ihr Gehorſam, der in der Ehrfurcht vor den Eltern ſich aufhob; die Dankbarkeit iſt der vollendete Gehorſam, und dieſes Verhältniß iſt wie jedes ethiſche, ein logiſches, vernünftiges. In dieſem Verhältniß iſt der Gehorſam der terminus major, die Ehrfurcht der terminus medius, die Dankbarkeit der terminus minor. Durch die Ehrfurcht iſt die Dankbarkeit mit dem Gehorſam verbunden; der Gehorſam hat als Dankbarkeit ſeine Höhe erreicht. Daß ſich in der Dankbarkeit der Gehorſam vollende, indem die Ehrfurcht ihn mit der Dankbarkeit vermittelt, zeigt ſich ganz leicht. Die Dankbarkeit als ſolche hat nemlich die beiden Seiten:

a) der Ueberzeugung deſſen, dem Wohlthaten erwieſen ſind, von der Uneigennützigkeit des Wohlthäters;

b) ſeines Vorſatzes und Entſchluſſes, dieſe Wohlthaten zu vergelten, wo ſich ihm Gelegenheit zur Wiedervergeltung bietet.

Im Verhältniß der Kinder zu den Eltern erhält jede der beiden Seiten beſondere Beſtimmungen, und hierdurch hebt ſich die Dankbarkeit aus der Abſtraction heraus, und wird concrete Dankbarkeit der Kinder gegen die Eltern.

ad a) Ob der, welcher dem Andern Wohlthaten erweiſt, dieſes thue, indem er mit dem Andern Abſichten hat; oder ob er es lediglich des Andern wegen thue, kann der, dem die Wohlthat erwieſen wurde, nicht wiſſen, wenn er nicht dabei im Verhältniß zum Vater, oder zur Mutter ſteht. Die Dankbarkeit iſt nur ein Glaube, der Glaube läßt aber einen Zweifel zu; entſteht der Zweifel, und erweiſt ſich gar, daß der Zweifelnde nicht Unrecht gehabt hat, ſo hört die Dankbarkeit auf und der Undank fängt an. Dieß kann aber im Verhältniß der Kinder zu den Eltern nicht ſtattfinden, hier iſt die Ueberzeugung, das Wiſſen, iſt alſo kein Zweifeln möglich, hier alſo tritt in die Dankbarkeit die Ueberzeugung von der Uneigennützigkeit der Eltern, und ſo iſt ſie kindlich. Wo ſie in ihr Gegentheil ausgeht, da iſt kein bloßes Vergehen, ſondern ein Verbrechen; denn der Zweifel kann nicht ſtatt haben.

ad b) Wer einem Andern, mit welchem er unmittelbar in keinem natürlichen Verhältniß ſteht, Wohlthaten erweiſt, verlangt nicht, daß ihm der Andere ſie vergelte, nicht einmal, daß er den Willen habe, ſie zu vergelten, er ſetzt nur voraus, daß der Andere dankbar zu ſein vermöge, alſo ſeine Perſönlichkeit, Willen, Intelligenz; dieſe Vorausſetzung iſt die nothwendige Bedingung für die Möglichkeit jener Tugend. So ſteht es im Allgemeinen, aber nicht in der Dankbarkeit der Kinder gegen die Eltern. Von dieſen werden jene erzogen, und der Hauptzweck der Erziehung iſt, daß ſie ſich ſelbſt den ſittlichen Charakter geben, alſo auch den der Dankbarkeit; in dieſem Recht gründet ſich die Forderung der Eltern, die von ihnen erwieſenen Wohlthaten zu vergelten. Die Dankbarkeit eines Menſchen gegen einen andern als ſolchen kann zugleich eine Anerkenntniß der Uneigennützigkeit des Wohlthäters ſein, und in der Wiedervergeltung kann die Dankbarkeit ſich großmüthig erweiſen, mehr leiſten, als ihm geworden; aber der Sohn kann gegen ſeine Eltern nicht großmüthig ſein, denn nicht nur geht, wie im allgemeinen Verhältniß der Wohlthat und Dankbarkeit, der Wohlthäter voraus, nicht nur fangen die Eltern an, ſondern auch die Wohlthat der Eltern macht es den Kindern möglich, daß ſie zum Bewußtſein jeder Pflicht und Tugend gelangen, und in dieſem Punkte kann die Wohlthätigkeit nicht übertroffen werden. Die Eltern können und dürfen nicht nur den Wunſch haben und den Willen, daß die Kinder gegen ſie dankbar ſeien, ſondern ſie ſind auch berechtigt, dieſes zu fordern, ohne daß das Uneigennützige ihrer Wohlthaten leide. Gerade in dieſer Tugend vollendet ſich der Gehorſam; denn indem die Kinder nicht bloß das ganz Uneigennützige der Wohlthat anerkennen, ſondern ſich ſelbſt frei entſchließen, alle die Wohlthaten von der Pflege an den Eltern zu vergelten, ſo iſt dieſe Dankbarkeit die Krone des Gehorſams. Nur in der tiefſten Rohheit kann der Menſch die Nothwendigkeit der Dankbarkeit unterlaſſen, und außer Acht laſſen. Es hat ſich in dieſer Tugend das Verhältniß, das ein urſprünglich natürliches war, umgekehrt: die Kinder waren in demſelben die leiblich und geiſtig Schwachen, die Eltern waren ſtark; dann werden die Kinder ſtark, die Eltern älter, und nach und nach leiblich und geiſtig ſchwach, bis dahin, wo Vater und Mutter kindiſch werden. In dieſer Tugend alſo ſchließt ſich das Verhältniß, wie der Eltern zu den Kindern, ſo der Kinder zu den Eltern ab. Hier iſt die Dankbarkeit die wahre Pietät gegen die Eltern, z. B. des Aeneas (pius Aeneas) gegen ſeinen Vater Anchiſes. In chriſtlichen Staaten iſt auch einigermaaßen durch äußere Anſtalten dafür geſorgt, daß die Kinder nolentes volentes dieſe Pflicht ausüben, ſie müſſen die Eltern in ihrem Alter unterhalten.

Schlußanmerkung.

Wie zur Vollſtändigkeit der Ehe Kinder gehören, ſo iſt zur Vollſtändigkeit der Familie Geſinde erforderlich; beide, die Kinder und das Geſinde, ſind den Eltern untergeben, und ihre Verhältniſſe ſind beſtimmt in dem Verhältniß ihrer aller zu denen, welchen ſie untergeben ſind.

3. Vom Verhältniß der den Ehegatten in der Familie Untergebenen.

§. 48.

Das ſittliche Verhalten der Kinder zu einander.

Es iſt, was ſeine Subjecte betrifft, dort, wo die Familie auch in dieſer Beziehung Vollſtändigkeit hat, überhaupt ein dreifaches, nemlich:

a) der Brüder zu den Brüdern;
b) der Schweſtern zu den Schweſtern;
c) der Brüder zu den Schweſtern und umgekehrt.

Die ſittlichen Beſtimmungen als Pflichten und Tugenden ſind im Allgemeinen die nemlichen, im Beſondern jedoch mit beſonderer Modification. Die erſte iſt die Eintracht der Kinder mit einander, der Friede unter ihnen. Die ſittliche Grundlage dieſer Eintracht und dieſes Friedens iſt die Einheit der Ehegatten; auf der Eintracht der Eltern ruht ſo zu ſagen die Einheit unter den Kindern, und dieſe Eintracht, der Friede im Hauſe iſt auch das Beſeligende der Ehe.

ad a) Eintracht im Verhältniß des Bruders zum Bruder. Beide ſind einander, wenn auch im Unterſchied des Alters, doch vollkommen gleich, theils in ihrer phyſiſchen, theils in ihrer pſychiſchen Kraft und Energie, obgleich dieſelbe im jüngeren Bruder noch nicht den gleichen Grad der Stärke hat. Sodann: beide haben die faſt ganz gleichen Beſchäftigungen, die gleichen Spiele, und ziemlich dieſelben Bedürfniſſe. Sie ſind Brüder, alſo männlichen Geſchlechts, und in dieſem Geſchlecht erhebt der Selbſterhaltungstrieb ſich faſt unmittelbar zur Selbſtliebe, jeder liebt ſich ſelbſt, dem andern gegenüber; ſo ſind beide gewiſſermaaßen zwei Polen zu vergleichen, die gleichnamig ſind und einander abſtoßen. Die

Eintracht zwiſchen Brüdern in der Geſinnung iſt alſo in jener Beſtimmung der Zwietracht ſehr ausgeſetzt. Ueber das, weſſen die Brüder bedürfen, und was in ſeiner Selbſtliebe der eine ergreift, der andere aber auch zu ergreifen ſtrebt, gerathen ſie leicht in Zwieſpalt, und hier geht alſo die Anforderung als eine Pflicht an die Brüder zur Eintracht. Alſo hier macht ſich die Eintracht erſt.

ad b) Die Eintracht im Verhältniß der Schweſter zur Schweſter. In Anſehung ihrer phyſiſchen und pſychiſchen Kräfte ſind die Schweſtern einander auch gleich, wenn auch die Stärke bei der ältern eine größere ſei; aber die Energie dieſer Kraft zwiſchen den Schweſtern im Geſchlechtsunterſchiede iſt gegen die Energie unter den Brüdern eine ungleiche, in jenen die größere, in dieſen die geringere; auch was die pſychiſche angeht, iſt dieß ſo, obgleich im weiblichen Geſchlecht die pſychiſche Kraft ſich früher entwickelt. Es darf daher wohl die Animalität und Individualität zwiſchen Schweſtern, verglichen mit der Animalität und Individualität zwiſchen Brüdern, als die von Natur ſchwächere genommen und begriffen werden. Bei dieſer gegenſeitigen Schwäche iſt die Veranlaſſung zur Zwietracht geringer als dort, aber wie im männlichen Geſchlecht der Trieb ſich zur Selbſtliebe beſtimmt, ſo im weiblichen Geſchlecht urſprünglich nur zur Eigenliebe, und die Eigenliebe der einen iſt der Eigenliebe der andern nicht mit der Energie entgegen, wie die Selbſtliebe der Brüder; die Eigenliebe geht wohl in Eitelkeit über, aber nicht leicht in Neid, in Mißgunſt, in eine heftige Leidenſchaft. Die zerſtörte Eintracht als Geſinnung zwiſchen den Schweſtern iſt daher gehäſſiger als die der Brüder; es iſt, als wenn die weibliche Natur der Schweſter der Tugend der Eintracht zu Hülfe käme, und falls es an dieſer Tugend gebricht, ſind die Schweſtern um ſo verächtlicher.

ad c) Das Verhältniß des Bruders zur Schweſter iſt, wenn auch das ſittlich gleiche, doch das phyſiſch und pſychiſch ungleiche vom Geſchlechtsunterſchiede her. Er iſt gegen die Schweſter der ſtärkere, ſie gegen ihn die ſchwächere, ferner, auch die Beſchäftigungen und Spiele Beider ſind ungleich. Es fehlt alſo in dieſer Verſchiedenheit der Anlaß zur Zwietracht, nun kommt auf ſeiner Seite die Selbſtliebe, und auf ihrer Seite die Eigenliebe dazu; dieſe beiden Neigungen gerathen nicht leicht mit einander in Colliſion. Hier ziehen ungleichnamige Pole ſich an. Sind demnach die Hinderniſſe der Eintracht ſchon zwiſchen Schweſtern geringer als zwiſchen Brüdern, ſo ſind die zwiſchen Brüdern und Schweſtern noch weit geringer. Das Widerwärtigſte und Verächtlichſte iſt daher, wenn Bruder und Schweſter in Zwietracht ſind.

Das Zweite in jenem ſittlichen Verhalten iſt ihre Liebe gegen einander, die Geſchwiſterliebe. Natürlicher Weiſe liebt der Menſch in dem Menſchen vorerſt, d. i. wenn ſeine Liebe zu ihm anfängt, ſich ſelbſt, ſo zwar, daß ſeine Liebe zu dem andern die Liebe nicht um des andern willen, ſondern um ſeinetwillen iſt, aber ſie kommt dann wohl weiter dahin, daß ſie die Liebe des einen zum andern um des andern willen wird, und die Liebe des andern zum einen um des einen willen. Hiermit hebt die Liebe an, ethiſche Liebe zu ſein. Nun iſt aber im Verhältniß der Kinder zu einander, indem ihre Liebe gegen einander entſteht, es nicht der Menſch als Menſch, der Mitbürger als Mitbürger, ſondern der Menſch als Bruder oder Schweſter. Es iſt Geſchwiſterliebe. Somit

ad a) ein Bruder liebt den andern, nicht weil er ſich liebt, ſondern weil der ſein Bruder iſt; alſo auch der andere ihn. In das Natürliche der gemeinſamen Abkunft Beider ſenkt ſich ein, oder das Natürliche erhebt zu ſich das Sittliche, in der Perſönlichkeit beider Brüder. Die Aeußerlichkeit der Brüder in ihrer Geſtalt, Gewandtheit, Sprache, und ſelbſt das Intellectuelle, Geiſtige iſt es nicht, was Gegenſtand der Liebe des einen zum andern iſt. Zwiſchen dieſe Liebe der Brüder zu einander kann auch ein böſer Geiſt ſein Unkraut ſäen; es geht auf, und die liebevolle brüderliche Geſinnung geht über in die entgegengeſetzte. Wie iſt Bruderhaß möglich? Nur ſo, und dadurch, daß das poſitive Gegentheil der Bruderliebe die Selbſtliebe ergreift, und ſie gegen einander treibt, dann iſt ihre Liebe hin. Das alte Teſtament hat Proben von dem Umſchlagen der Bruderliebe in Bruderhaß, zwiſchen den zwei erſten Brüdern, Kain und Abel. Die ſich dazwiſchenwerfende Leidenſchaft kann aber auch Habſucht ſein, wie bei Jakob in ſeinem Verhältniß zu Eſau.

ad b) Die Liebe der Schweſter zur Schweſter. Das Verhältniß beider Schweſtern zu einander iſt, obgleich ein Unterſchied der Jahre ſtatthaben mag, doch das ganz gleiche, wie das der Brüder, und das Sittliche in der Liebe der einen Schweſter zu der andern iſt, daß dieſe andere, weil ſie Schweſter iſt, von der einen, und umgekehrt, geliebt wird; jede liebt die andere um der andern willen, und das Hauptmoment iſt das Gegebenſein. Liebt ſie eine, z. B. eine Freundin, die nicht ihre Schweſter iſt, ſo fehlt dieſes Moment des Gegebenſeins; die Freundin wird von der Freundin geſucht, die Schweſter iſt gegeben. Die innigſte und wärmſte Freundin kann daher keine Eiferſucht haben gegen eine Schweſter, die von ihrer Freundin geliebt wird, und keine Freundſchaft kann der ſchweſterlichen Liebe Eintrag thun. Dann aber unterſcheidet ſich die ſchweſterliche Liebe von der brüderlichen durch Folgendes: die Brüder in der Familie haben an ſich eine Beſtimmung über die Familie hinaus, und beziehen ſich ſchon in ihrer Erziehung auf ein Jenſeits der Familie, auf Volk und Staat, alſo gleich in ihrer Erziehung geht die Richtung aus dem Privatleben auf's öffentliche; hingegen die Schweſtern beziehen ſich in der Familie auf die Familie, ihre Erziehungsweiſe geht nicht über die Familie hinaus, für die Schweſtern iſt der Familienkreis die Grenze, worin ihre Liebe abgeſchloſſen iſt. Dann auch iſt von Seiten der Brüder die Energie, von Seiten der Schweſtern die feinere zartere Organiſation der ganzen Individualität ein Unterſchied; alſo wie auf Seiten der weiblichen Kinder das Hinderniß der Eintracht geringer iſt, ſo iſt auch der Anlaß zum Haſſe ſchwächer; kommt es zur Abneigung, ſo hält ſich dieſe auch mehr im Kreiſe der Abneigung.

ad c) **Das Verhältniß des Bruders zur Schweſter und umgekehrt.** Die Liebe in dieſem Verhältniß iſt ſittlicher Weiſe die völlig gleiche Liebe, denn in ihr hat der Geſchlechtsunterſchied keine Stelle, der Bruder liebt in dem Weibe die Schweſter, nicht aber in der Schweſter das Weib, die Schweſter liebt im Mann den Bruder, nicht aber im Bruder den Mann; für beide iſt der Geſchlechtsunterſchied gar nicht da, und ſo iſt dieſe Liebe rein ethiſch. In dieſer Liebe findet eine Aufopferung ſtatt, in der Liebe des Bruders zum Bruder nicht, in der der Schweſter zur Schweſter auch nicht. Aber hier: für die Schweſter, weil ſie die Schweſter iſt, übernimmt der ſie wahrhaft liebende Bruder Alles, und ſie für ihn auch; auf ſeiner Seite koſtet die Aufopferung weniger Anſtrengung; auf Seiten der Schweſter wird zur Aufopferung eine ſittliche Energie des Willens gefordert. Geht die Schweſter für den Bruder in den Tod, ſo iſt dieſe Liebe in ihrer ſittlichen Vollkommenheit. Die Mutterliebe iſt in der Familie das, womit alle ſittlichen Verhältniſſe anheben, die Mutterliebe iſt die Mutter der Liebe, aber die Liebe der Schweſter iſt das Ziel; in ihr hat das Sittliche der Familie ihre Vollkommenheit erreicht (Antigone). Erſt wenn dieſes ſittliche Verhältniß verſtanden wird, kann man die griechiſche Tragödie verſtehen, namentlich bei Sophokles.

Endlich iſt noch auf ein Verhältniß der Geſchwiſter, das ſich im Unterſchied ihres Alters begründet, zu reflectiren. Es ſind die Geſchwiſter jüngere und ältere, und dieſes iſt zugleich ein ſittliches, rein ethiſches Verhältniß dadurch, daß die älteren in irgend einem Grade bereits erzogen ſind, und alſo in irgend einem Grade ihrer ſelbſt mächtig, hingegen die jüngeren Geſchwiſter erſt noch erzogen werden. Auf dieſen ethiſchen Unterſchied gründet ſich ein Betragen der älteren und der jüngeren Geſchwiſter, ähnlich dem ſittlichen Betragen der Eltern in der Ehe überhaupt; auf Seiten der älteren Geſchwiſter iſt das Betragen das der Zärtlichkeit, ähnlich der Treue, wie ſie die Mutter an ihren Kindern beweiſt, und der Treue, wie ſie der Gatte gegen ſeine Gattin hat, als verträte die ältere Schweſter Vater und Mutter gegen die jüngeren. Das Betragen der jüngern iſt das des Vertrauens und daraus der Folgſamkeit, indem ſie die Liebe der älteren erfahren. Aber ſo unbeſchränkt die Zärtlichkeit und die Treue der älteren und das Vertrauen der jüngeren ſei, einen Gehorſam, wie ihn der Vater fordert, kann kein älterer von dem jüngeren Bruder verlangen. Alſo hier findet, wenn von den älteren Geſchwiſtern den jüngeren mehr angemuthet wird, als ſie zu leiſten verpflichtet ſind, eine Appellation ſtatt.

Es iſt von großem Werthe für eine Familie, wenn die Eltern nicht bloß Söhne oder Töchter haben, ſondern wenn die Brüder und Schweſtern ein integrirender Theil der Familie ſind. Hier entwickelt ſich die Sittlichkeit auf eine bei weitem vollkommnere Weiſe, als wo bloß Söhne oder bloß Töchter ſind, hier erziehen ſich beide durch einander ſelbſt mit; die ſittliche Zartheit des weiblichen Geſchlechts wirkt gegen die natürliche Rohheit des männlichen.

Schlußanmerkung zu §. 47 und §. 48.

Sämmtliche Momente im Verhältniß der Kinder gegen die Eltern und der Geſchwiſter gegen einander faſſen ſich in Einem Begriff zuſammen, aber für ihn hat unſere Sprache kein Wort; die lateiniſche hat es, ſie bezeichnet es mit dem Worte pietas. Auch kehrt es ſich eher um, und wird, was wir Frömmigkeit nennen, durch das Familienverhältniß bezeichnet; eine Gemeinde, deren ſämmtliche Mitglieder aus ſittlich gebildeten, gläubigen, treuen Menſchen beſteht, nennt ſich wohl Brüdergemeinde, Brüder, und nach der Stiftung Schweſtern. Die Pietät bezeichnet das Verhältniß als Familienleben.

§. 49.

Das ſittliche Verhalten des Geſindes in der Familie.

Vorerſt iſt zu zweifeln, daß das Geſinde ein integrirender Theil einer Familie ſei; mit Söhnen und Töchtern iſt die Familie vollſtändig, — wozu noch Geſinde? Der Zweifel hebt ſich aber ſchon durch Reflexion auf den Begriff der Familie als ſolcher. Seine ihm nothwendigen Elemente ſind das Allgemeine, Beſondere und Einzelne. In der Familie iſt das Allgemeine das Ehepaar, und das Beſondere der Inbegriff der Kinder; wenn das Geſinde fehlt, ſo mangelt das Einzelne, iſt alſo die Familie nicht in ihrer Integrität. Alſo abſtract gründet ſich das, daß das Geſinde ein integrirender Theil der Familie ſei, in der Nothwendigkeit des Begriffs. Dieſe Nothwendigkeit iſt aber nicht bloß eine abſtracte und theoretiſche, ſondern in der Familie als einem ſittlich organiſirten Ganzen iſt die Nothwendigkeit auch eine practiſche. Das erhellt folgendermaaßen: die ſittliche Beſtimmung im Allgemeinen der Familie, alſo die einerſeits des Hausvaters, beſteht in ſeiner Thätigkeit zuvörderſt für die Erhaltung der Familie ſelbſt, in der Sorge für ſie; aber ſeine Thätigkeit geht dann auch nach Außen, die Beſtimmung des Gatten iſt, in dem Leben mitzuwirken, dem er angehört, er hat darin ſeine Beſtimmung; dieſe Beſtimmung des Gatten nimmt ihn ganz in Anſpruch, und er thut ihr nicht Genüge, wenn er für Nebengeſchäfte, die das Hauptgeſchäft direct oder indirect bedingen, keine Hülfe hat, welche er in Knechten und Mägden findet. Die Beſtimmung als Hausfrau nimmt die ganze Thätigkeit für das Haus in Anſpruch, ſie kann Alles beaufſichtigen und zum Theil beſorgen, aber nicht vollführen, ſie ſucht und findet Hülfe im Geſinde. Mancherlei Geſchäfte, die erforderlich ſind, könnte der Vater nicht verrichten, ohne ſein Hauptgeſchäft zu beeinträchtigen; ebenſo die Kinder, dieſe haben die Beſtimmung zu lernen, ſich zu entwickeln und zu bilden; für die Geſchäfte des Hauſes haben ſie weder Zeit noch Kraft, und bedürfen gleichfalls der Hülfe, die im Geſinde gefunden wird. — Wo kommt nun aber das Geſinde her? Hier iſt ein Blick zu thun in die vorchriſtliche Welt, andererſeits auf die nichtchriſtliche Welt, wie ſie mit der chriſtlichen coexiſtirt. In der vor- und nichtchriſtlichen Welt beſtand und beſteht das Geſinde aus Sklaven, und war und iſt zum Theil noch jener integrirende Theil das servitium.

Aber woher kommt der Sklave? Der wird gemacht von dem Menſchen ſelbſt, entweder durch Kampf, oder durch Kauf, oder durch Kniff. Kampf, ganz im Einzelnen: es wirft Einer den Andern nieder, bändigt ihn, und der Andere iſt feig genug, das Leben ſeiner Perſönlichkeit und Freiheit vorzuziehen; er wird gefeſſelt und kommt in den Beſitz des Andern. Der Kampf geht weiter in den Krieg; ganze Stämme werden zu Sclaven gemacht. So erhält durch die Brutalität die Familie das dritte Element. — Durch Kauf: der Eine bemächtigt ſich des Andern, und durch Kauf bringt er ihn an einen Dritten. So Joſeph. — Durch Kniff, Liſt, wenn Einer die Andern, indem er irgend einen Grad von Gewalt hat, ſo in Noth und Verlegenheit bringt (denn der Hunger thut weh), daß ſie ſich nicht anders zu helfen wiſſen, als ſich zu verkaufen. Aber daß ein Menſch Eigenthum eines Andern werde oder ſei, ſteht in dem grellſten Widerſpruch mit ſeiner Weſenheit, die nicht bloß Herz, Magen und Nieren iſt. So lange alſo, wenn gleich unter den gebildetſten Völkern die Sclaverei beſtand, ſo lange ſie beſtand, waren die Menſchen noch brutal. Aber das Chriſtenthum, obwohl daſſelbe ſich nicht direct gegen die Sclaverei erhob, das Chriſtenthum brachte es doch allmählich zur Anerkennung, daß Keiner das Eigenthum des Andern werden oder bleiben könne, und ſo mußte auch die Sclaverei ſich allmählich verlieren. Woher nun aber das Geſinde nehmen, wenn es nicht ſoll erkämpft, erkauft, erliſtet werden?

Einer kinderloſen und alſo auch elternloſen Ehe mangelt, damit ſie das Hauptglied der Familie ſei, das zweite Element. Wenn es ihr am dritten Elemente nicht fehlt, ſo iſt ſie mit dieſem dritten ſchon eine Familie; ein reiches Ehepaar, kinderlos, kann ſich eine große Dienerſchaft halten, das dritte Moment iſt da und das erſte. Jenem Mangel ſteht durch die Adoption abzuhelfen, damit iſt die Familie vollſtändig. Dieſe hat aber zur Vorausſetzung, daß aus der andern Familie Kinder dazu hergegeben werden oder ſich hergeben in die Familie, wo es an Kindern fehlt. Wenn nun der

Familie das erſte und zweite nicht, aber das dritte fehlt, ſo frägt ſich, wie und wodurch dieſem Mangel abzuhelfen ſei? Allerdings durch Acquiſition mittelſt phyſiſcher oder pſychiſcher Gewalt, mithin dadurch, daß die reiche und mächtige Familie mehr oder weniger gewaltſamer Weiſe ſich das dritte Element verſchafft; aber auf dieſe Weiſe iſt nur gewaltthätig durch Macht und Gewalt auf Seiten des Starken gegen die Schwachen das dritte Element in die Familie gebracht. Aber das ewige Geſetz gilt ſowohl für den Schwachen als für den Starken, das Geſetz verdammt die Sclaverei, es nimmt den Schwachen in Schutz; Acquiſition durch Gewalt kann es alſo nicht ſein, wodurch das dritte Element der Familie conſtituirt wird. Die ethiſche Möglichkeit, das dritte Element, ohne welches die Familie kein ethiſches Ganze ſein kann, in dieſelbe zu bringen, hat zur Vorausſetzung mehrere Familien in einem gegenſeitigen Verhältniß zu einander, das bereits durch poſitives Recht geſetzt und beſtimmt, ein bürgerliches iſt. Zugleich hat dieſe Möglichkeit zur Vorausſetzung eine Ungleichheit der Familien mit einander an Beſitzthum, und an Fähigkeit, Gelegenheit, wo es an Habe fehlt, ſie zu erwerben. Es wird in einer ſolchen Familie den Eltern ſchwer, ſich und alle ihre Kinder zu erhalten, die Erhaltungsmittel fehlen, beſonders wenn Liederlichkeit und Faulheit auf Seiten der Eltern hinzukommt; ſie pflegen und erziehen ihre Kinder, ſo weit ſie können, dieſen iſt aber keine Gelegenheit gegeben, obwohl ſie Kräfte gewonnen, dieſe für ſich anzuwenden. Jener Verein mehrerer Familien iſt ſo gedrängt, daß nicht jeder für ſich durch Arbeit und Fleiß Unterhalt findet, Reiche und Arme ſind da. Die Mitglieder armer oder verarmter Familien wohl bis auf die Ehegatten begeben ſich in den Dienſt der wohlhabenderen Familien, und werden dazu nicht durch Gewalt genöthigt. Es iſt alſo hier durch den Unterſchied der Armuth und des Reichthums die Perſönlichkeit und Freiheit bewahrt; indem die Armen ihren Willen erklären und acceptirt werden, erhalten und behaupten ſie ihre Perſönlichkeit und Freiheit, wenn gleich ihre Selbſtſtändigkeit durch die

Nothwendigkeit, bei Reichen Dienſte zu thun, beſchränkt iſt. So kommt der Menſch in den Dienſt des Menſchen, mercede conductus, nicht als arreptus, captus, subductus. Das dritte Element folglich wird ſittlicher Weiſe ein in der Familie wirkliches durch Vertrag, der ſelbſt ein ſittliches Moment iſt. Alſo woher das Geſinde? Daher, daß Armuth und Reichthum ſtatt hat, und durch einen von beiden Seiten eingegangenen Vertrag: Deßhalb, wo keine Armen ſind, oder wo überall die Gelegenheit iſt, ſich ſelbſtſtändig zu erhalten, iſt es ſo ſchwer, das dritte Element zu erhalten. Mittelſt des Vertrages des Familienhauptes mit denen, die in Dienſt genommen werden, entſteht ein ſittliches Verhältniß zwiſchen dieſen und der ganzen Familie. Das Verhältniß ſelbſt, indem der Vertrag gemacht iſt, hebt auf Seiten des Familienhauptes an mit dem Vertrauen, das der Herr zu ihnen hegt. In dem Verhältniß, wo das Familienhaupt eigentlich Herr iſt und die Dienenden Sclaven, in dem Verhältniß iſt es nicht das Vertrauen: dort kann erſt nach und nach das Vertrauen entſtehen; hier aber geht es voran. Der ſich Verdingende. in ſeinem Verhältniß zur Familie entſpricht, wenn das Verhältniß ethiſch wird und iſt, durch ſeine Treue dem in ihn geſetzten Vertrauen. In dieſem Vertrauen verhält er ſich frei in derſelben Perſönlichkeit, wie der Herr gegen den Diener. Jener ſetzt in dieſe ſein Vertrauen; aber dieſe ſittliche Geſinnung des Vertrauens iſt auf Seiten des Schwachen, auf Seiten der Starken die Treue. Was iſt das für eine Schwäche des Herrn angehend das Vertrauen zum Geſinde? Es iſt theils die phyſiſche Schwäche, und ſelbſt Schwäche in Anſehung beſonderer Geſchicklichkeiten, Fertigkeiten auf Seiten des Herrn, der Frau und der Kinder. Die Treue auf Seiten des Geſindes gründet ſich eben geradezu auf das Verhältniß, in das ſie freiwillig getreten ſind; in jenem Vertrag zu dienen iſt auf ihrer Seite das Verſprechen nothwendig mit enthalten, treu und gewiſſenhaft in ihrem Geſchäfte zu ſein. Kommen nun das Vertrauen der Herrſchaft und die Treue der Diener zuſammen, ſo iſt in dieſem dritten Elemente in der Familie ein ſittliches Verhalten wirklich. Indeſſen ſo innig, unbegränzt, wie das Vertrauen der Kinder zu den Eltern, und das Vertrauen des Gatten und der Gattin iſt, ſo innig kann das Verhältniß des Geſindes und der Herrſchaft nur ſelten werden, es bleibt das Vertrauliche des Vertrauens und der Treue dahinten. Dort, wo der Diener oder die Magd keine Kraft und Stärke hat, hat ſie der Herr oder die Frau: im Intellektuellen, im Sittlichen, in poſitiven Rechtsbeſtimmungen; und eben dort, wo der Herr und die Frau keine Schwäche hat, hat ſie das Geſinde; dieß kann dem Geſinde nicht unbemerkt bleiben, und dann kehrt ſich auch jenes ſittliche Verhältniß um, das Geſinde faßt Vertrauen, und bewähren Herr und Frau durch Rath und Hilfe dem Geſinde ihre Treue, dann iſt das Verhältniß ſchön geſchloſſen. Als ein ethiſches ſich Verhalten iſt jenes Verhältniß das der Dienerſchaft und der Herrſchaft zu einander, mithin ein gegenſeitig reciprokes. Da aber ſcheint ſogleich Dienerſchaft und Freiheit in einem unauflöslichen Widerſpruch zu ſtehen, und doch iſt, wenn in jenem Verhältniß auf Seiten der Dienerſchaft die Freiheit mangelt, daſſelbe kein ethiſches. Bei dieſem ſcheinbaren Widerſpruch will daher Niemand, der ein ſtarkes Gefühl der Freiheit hat, der Diener des Andern ſein oder werden, als wäre Dienerſchaft die Negation der Freiheit. Ueber dieſen Schein iſt leicht hinauszukommen, wenn die beiden Verhältniſſe weiter beachtet werden. Im Begriff der Dienerſchaft iſt das Moment des Gehorſams gegen die Herrſchaft enthalten, beſonders gegen das Oberhaupt der Familie. Das Verhältniß nun hebt auf Seiten des Herrn oder der Herrſchaft mit dem Vertrauen an, aber auf der Seite des Vertrauens hat ja der Gehorſam ſeine Stelle, alſo wäre es wohl an der Herrſchaft, daß ſie Knechten und Mägden gehorſam wäre. Die einem Manne Verlobte vertraut ihm ihre Perſönlichkeit an, und iſt ſie ihm angetraut, ſo geht ihre Perſönlichkeit mit der ſeinigen identiſch zuſammen, ſie iſt die folgſame; weiter die Perſönlichkeit der Kinder von der Pflege an bis zur Entwickelung hin iſt den Eltern anvertraut, und ſo ſind ſie die Gehorchenden; im Verhältniß der Herrſchaft zum Geſinde kehrt ſich dieſes aber um, und es fragt ſich, warum? Einfach darum, weil weder der Herr noch die Frau mit dem Vertrauen gegen die Dienerſchaft der Dienerſchaft ihre Perſönlichkeit anvertraut. Hingegen vertraut der Diener dem Herrn ſeine Perſönlichkeit an, alſo ſeine Freiheit, mit der Vorausſetzung, der Herr werde ihn nicht um ſeine Freiheit bringen, und in dieſem Vertrauen gibt er ſich dem Willen des Herrn hin, und dieſes ſich Hingeben iſt das Gehorchen. So hat der Gehorſam der Dienerſchaft einen ſittlichen Urſprung, und beſteht er recht wohl mit der Freiheit, folglich auch die Dienerſchaft ſelbſt. Herr und Knechte machen einen Vertrag, der Herr verſpricht zu lohnen, der Knecht zu leiſten; do, ut facias, durch dieſe platte, gemeine Anſicht kommt das Ethiſche aus dem Verhältniß heraus, — das iſt klug, verſtändig; aber ſittlich nicht. Außerdem iſt in dieſer Weiſe deducirt der Gehorſam noch nicht als nothwendig anerkannt, als eine Pflicht, die der Dienerſchaft obliegt; denn jener Vertrag findet in andern Verhältniſſen ſtatt, wo er den Gehorſam gar nicht begründet. Darin liegt zugleich, daß der Gehorſam ein ſittlich bedingter iſt. Das Gerechte, Billige, Sanfte des Herrn, und die Bereitwilligkeit im Benehmen des Knechtes bedingt ihn.

Zu berühren wäre hier noch das Verhältniß des Erziehers der Kinder zur Familie. Der Hofmeiſter, informator, bei den Griechen ein Sklave, παιδάγωγος, zur Erziehung mittelſt der Gymnaſtik zu den leiblichen und geiſtigen Fertigkeiten. Mit dieſem hat der Informator nichts gemein. Jener war ein Sklave; — wohin gehört dieſer? Eine dünkelvolle Familie ſtellt den Informator wohl an die Spitze des Geſindes; aber dann iſt ſein Verhältniß das unwahre, unſchickliche und unſittliche. Da mag wohl der Haushofmeiſter ſtehen, — der Hofmeiſter nicht. Dieſer ſteht zwiſchen den Eltern und Kindern. Eine Aehnlichkeit hat der Informator allerdings mit dem Geſinde, den Vertrag; er wird gemiethet, aber zum Contract gehört: „ich vertraue Ihnen meine Kinder an, Sie vertreten Vaterſtelle.“ Dadurch iſt der Informator über alle Dienerſchaft gehoben. So wird er der Freund der Eltern, der wohlwollende Pfleger und Erzieher des Kindes. So iſt er dann in den Schooß der Familie aufgenommen, und da iſt ſein Verhältniß das, daß er, wie die Eltern, den Kindern Treue zu beweiſen und ihr Vertrauen zu empfangen hat. Da tritt er in die Rechte der Eltern gegen die Kinder ein, und kann dieſelbe Ehrerbietung und denſelben Gehorſam verlangen.

B.

Die Lehre von den Nationalpflichten.

§. 49.

Einleitung und Eintheilung.

Wie die Ehe und das Ehepaar der Entſtehungsgrund der Familie iſt, ſo iſt die Familie die Grundlage, ſelbſt ſogar der Entſtehungsgrund des Volkes. Aber ſie nicht als numeriſch eine, ſondern als mehrere; aus ihr als einer könnte nicht einmal ſittlicher Weiſe eine Familie entſtehen, die eine als ſolche könnte ja nicht eine zweite begründen, ohne daß in der einen Blutſchande getrieben wird. Es iſt alſo gleich hier die Familie, was die genesis des Volkes betrifft, in einem Unterſchied von ihr ſelbſt, in der numeriſchen Mehrheit; die eine iſt Stammfamilie, indem wenigſtens die Söhne aus ihr nach den Töchtern anderer Familien greifen, und hier die Vorausſetzung iſt, daß das weibliche Geſchlecht ſittlicher Weiſe eine untergeordnete Stellung habe. Das Volk, welches ſo entſtände, wäre das Stammvolk. Die Geſchichte enthält und giebt nur Nachricht von einem Stammvolk, dem israelitiſchen. Jakob's zwölf Söhne verehelichen ſich nicht mit ihren Schweſtern, ſondern ſie nehmen zu Gattinnen Töchter, wohin ſie kommen; aber es ſind 12 Brüder, aus ihnen die 12 Stämme, in denen endlich die Töchter unter den Familien ſich verehelichen. Andere Völker ſind auch wohl für Stammvölker gehalten worden, wie die Chineſen, aber man denke an die Mandſchuren, Mongolen, ja die Hindus, mit denen ſich die Chineſen vermiſchten. Wo verſchiedene Familien verſchiedener Stämme die Ehe eingehen, da entſteht ein Volk, aber kein Stammvolk. Wie auf dieſe Weiſe, ſo entſteht ein Volk aus dem andern zuerſt, indem das eine, was ſein Territorium betrifft, übervölkert wird oder iſt; ein Theil deſſelben ſondert ſich ab, ohne daß das Ganze darunter leidet, ein Theil wandert aus. Dies geſchieht entweder gezwungen oder freiwillig: gezwungen, indem das Volk mit ſich ſelbſt zum Conflict kommt, und der beſiegte Theil weggeführt wird; oder freiwillig, wie die römiſchen Legionen, welche allerdings auf Beſiegung und Eroberung fremder Länder ausgingen, ſich dort mit dem Heerführer anbauten, und eine Colonie gründeten. Aus dieſen Coloniſten werden Bürger, es bildet ſich ein neues Volk durch Emigration. Noch eine andere ganz moderne Weiſe der Entſtehung eines Volks aus dem andern iſt die Transportation. Neben ihr, ja zum Theil vor ihr kommt die freiwillige Emigration in neuern Zeiten vor. Die Transportation nahmen beſonders zuerſt die Engländer vor, nicht wegen der Uebervölkerung, ſondern wegen der Verbrecher. Wie es nun mit dem Volke ſei, das Beſtehen deſſelben iſt ein Beſtehen in irgend einer Form, und indem die Mitglieder des Volkes Perſonen ſind, iſt dieſe Form ſelbſt ſchon eine ethiſche, keine natürliche; eine Mehrheit von bloß animaliſchen Individuen hält nach Beſchaffenheit der Species oder Art, zu welcher dieſe Mehrheit gehört, mit ſich zuſammen, die Mehrheit bildet eine Heerde, oder ſie bildet ſogar ein ſogenanntes Volk, ein Bienenvolk, ein Schwarm, der auch Colonien anlegt. Dieß Zuſammenleben in der Heerde, im Schwarm, im Trupp, iſt bedingt durch den Trieb, Inſtinct; aber das Zuſammenleben der Menſchen hat dieſe Bedingung nicht, ſondern iſt andern Bedingungen ſubordinirt. Jene Form des Beſtehens eines Volks iſt das, was Staat heißt, civitas; die Elemente des Volks mit Bezug auf dieſe reine ſittliche Form ſind ſehr einfach, nemlich folgende drei:

1) Die Perſönlichkeit ſelbſt. Jeder Einzelne im Volk iſt ein an ſich Berechtigter, hat ein Recht an ſeine Exiſtenz, und daran, zu exiſtiren, wo er exiſtirt. Dieſe Berechtigung ſchließt zugleich ein die Berechtigung des freien Wollens und Wirkens; Beides in Einem iſt ſeine urſprüngliche Ehre.

2) Die Individualität, die Vitalität. Die Perſonalität in ihrer Wirklichkeit hat zur Bedingung die Individualität und Vitalität. Was er als Perſon iſt, der Berechtigte, der zu Ehrende, das hat er als Individuum, in ſeiner Individualität, das Leben, und den Anſpruch auf die Mittel zur Erhaltung des Lebens. Dieß alles läßt ſich zuſammenfaſſen unter der Habe.

3) Das dritte Element iſt die Legalität, nemlich darin, daß Jeder bei ſeiner Perſonalität und Individualität auf eine vernünftige nothwendige Weiſe erhalten und geſchützt wird. Das ſittliche Verhältniß ſelbſt iſt hier in Anſehung des Volkes und Staates zugleich ein vernünftiges. Vernünftig aber iſt es durch die innere und nothwendige Beziehung auf einander, wie die drei ſich durch einander beziehen und beſtimmen, es iſt das ſyllogiſtiſche und ſo vollendet vernünftige. Sie ſind alſo drei termini eines Schluſſes, ſo daß jeder der drei Elemente terminus medius des Schluſſes werden kann, und folglich die ſittliche Vollkommenheit des Schluſſes eine dreifache werden kann.

ad 1) Die Perſönlichkeit des Einzelnen oder Mehrerer iſt der terminus medius, er ſchließt zuſammen die Legalität Aller, als den terminus major, mit der Vitalität und Individualität, als terminus minor, und ſo entſteht die erſte Staatsform, die Despotie oder Oligarchie. Der Eine ſteht, ſo zu ſagen, dafür, daß, was die Habe und das Geſetz betrifft, zuſammengehalten wird.

ad 2) Wird dieſe Habe der terminus medius, ſo ſind die beiden Extreme die Perſonalität und Legalität, die Form, die das Volk erhält, iſt die Demokratie.

ad 3) Das Geſetz wird terminus medius und ſchließt Perſonalität und Vitalität zuſammen, und dieß Geſetz wird concret im Monarchen, der Staat iſt die Monarchie. In dieſen drei Formen bewegt ſich das ſittliche Verhalten der Völker folgendermaßen.

§. 50.

Das ſittliche Verhalten in der Despotie.

Die gewöhnliche Meinung und ihr zufolge ein ziemlich verbreitetes Urtheil iſt: der Despotismus könne gar keine Bürger haben; allein ſchon im Begriff des Volks iſt als die Form, ohne welche es nicht Volk zu ſein vermag, der Begriff des Staats enthalten, und mit ihm alſo auch der Begriff des Bürgers. Eine Horde roher, wilder Menſchen iſt wohl ohne die Form, ſie iſt aber kein Volk; eine ſolche Horde kann wohl einen Anführer haben, aber ſein Wille hat keine Geſetzesmacht über den Willen der Andern. Er iſt der tapferſte, gewandteſte, ſinnigſte, wann gekämpft werden ſoll, und die übrigen folgen; ſo kann es aber auch ſein bei einem Trupp Wölfe, bei denen auch der ſtärkſte vorangeht. In dieſem Verhältniß ſind ſämmtliche Mitglieder unbedingt frei, wie die Thiere; Perſonalität, Legalität, Individualität kommen hier noch nicht in Betracht. Es iſt der Inſtinct der Sprache, der hier auch den Ausdruck Volk abhält. Eine ſolche Horde mag aus Tauſenden beſtehen, Nation iſt es keine. Im Volke iſt Jeder, der ihm angehört, ein Berechtigter, und ſeine Perſönlichkeit eine anerkannte oder anerkennbare, er gilt für ſich, gehört wie dem Volke, ſo auch ſich ſelbſt an, und er eignet ſich an, indem er bereits Leben und Lebenseigenthum hat; er iſt berechtigt, zu ſein und zu haben. Dieſe Berechtigung hat zu ihrem Princip das Geſetz, es mag ausgeſprochen ſein, oder nicht, — ſo iſt er aber ſchon Bürger. Im Volke können Sklaven ſein, deren keiner alſo ein Recht an ſich ſelbſt und an ſein Leben oder an irgend etwas habe, aber dieſe ſind nicht aus dem Volke, ſondern in das Volk von Außen her hereingebracht; Jeder aus dem Volk iſt ein Berechtigter, ſo iſt und kann z. B. kein Perſer der Sklave des Andern ſein, oder ſogar des Schachs des Perſers, jeder ſteht als berechtigt in der Despotie. Damit nun, daß ein Volk die Form des Staates hat, iſt ſchon die Möglichkeit eines ſittlichen Verhaltens aller Glieder zu einander und zum Volke ſelbſt vorhanden; das Volk in dieſer Form ſteht freilich auf der tiefſten Stufe der Freiheit und Sittlichkeit ſelbſt, iſt aber doch ſchon über die bloße Natürlichkeit hinaus, in der wilde Horden zuſammen ſich halten und beſtehen. Wie die Familie noch ganz roh einen natürlichen Anfang hat, ſo auch hat das Volk einen noch ganz rohen aber bereits ſittlichen Anfang. Die drei Elemente des Staates ſind vorerſt bei dem Volke in der Individualität eines Einzelnen concentrirt. Die Perſon, das Geſetz und die Habe ſind ganz abſtract eines und daſſelbe, noch unzertrennlich primitiv identiſch mit einem einzelnen Individuum. Dieſer Einzelne enthält das Geſetz, es iſt ſein Wille, er enthält die Macht, ſie iſt die ſeinige, und er in ſeiner Perſönlichkeit hat das Geſetz und die Macht über alle die Andern. So iſt er ὁ δεσπότης, und indem von ihm oder ſeinem Willen das Geſetz für Alle ausgeht, und er die Macht hat, daſſelbe bei Allen in Vollzug zu ſetzen, iſt er der Alleinherrſcher, αὐτοκράτωρ. Zugleich aber ſind jene drei Elemente wie in ihm identiſch und concentrirt, auch außer ihm. Alle Einzelne im Volke, über die er herrſcht, ſind der Möglichkeit nach oder wirklich Perſonen, und vermögen, wenn auch nicht den Willen des Herrn, doch das Geſetz zu wiſſen; ſie befolgen das Geſetz mit Bewußtſein, und ſie ſind eben ſo in ihrer Individualität gekräftigt. Allein über ihnen Allen ſteht doch und waltet Einer, der in ſich die drei Elemente für Alle, über die er waltet, identiſch enthält. In ihm ſetzen ſich dieſe drei Elemente noch nicht auseinander, in ihm beziehen ſie noch nicht ſich aufeinander, in ihm ſind ſie ein noch implicirter Schluß. Daher, daß er in ſeiner Perſonalität für alle die Andern als Geſetz und Macht und Freiheit und Perſönlichkeit in Einem gilt; Alle ſind ihm unterworfen, wenn auch keine Sklaven. Dieſes Verhältniß des Einen zu Allen im Volke und zum Ganzen, und umgekehrt das Aller zu dem Einen iſt ſchon ein ſittliches Verhalten auf beiden Seiten, aber ein ſolches, das, indem die Elemente noch unentwickelt ſind, ſich entwickeln ſoll und muß. *Κατ' ἄνθρωπον* läßt ſich hier ſagen: wenn der Despotismus nicht an ſich ſchon das ſittliche Verhalten wäre, wie hätten dann unter den Despoten je edle Menſchen ſein können? Unter den Chalifen, Sultanen, Schachs? Zu unterſcheiden wird nun ſein

a) das ſittliche Verhalten des Herrſchers zu ſeinem Volke und zu jedem einzelnen Individuum;

b) eben dieſes ſittliche Verhalten der Mitglieder des Volkes zu ihrem Herrſcher und zu einander.

Es iſt das Verhältniß des Despoten als das ſeines mächtigen Willens zu ſeinem Volke, welches ihm im Ganzen und Einzelnen ſchlechthin unterworfen iſt, ein natürliches, ein durch Gewalt hervorgebrachtes. Aber dieß natürliche Verhältniß wird alsbald ein ſittliches eben dadurch, daß dem einzelnen Mächtigen, Willenskräftigen die Andern in ihrer Perſonalität gegenüber ſind, als Menſchen, nicht als Thiere. Seine Willensmacht über Jeden iſt vorerſt eine ganz unbedingte. Was er gebeut, das wird unbedingter Weiſe von denen, an die das Gebot geht, geleiſtet; aber dieſer Gehorſam iſt doch in denen, die ihn leiſten, durch ihren Willen bedingt, und auf Seiten des Mächtigen und ſeines Willens iſt auch ein Anerkennen des Rechtes und derer, an die ſein Wille als Geſetz geht. Sein Wort hat eine Macht, ähnlich der, die nach bibliſcher Lehre das Wort eines Wunderthäters hat, nemlich ſo: hat ein Unterthan, ein Bürger, irgend worin gefehlt aus Irrthum, böſem Willen, und er wird vor den Despoten gebracht, und dieſer iſt etwa der Kaiſer von Japan, ſo ſagt er weiter nichts, als: „du, ſchlitze dir den Bauch auf,“ es wird ihm ein Meſſer gereicht, er ſchlitzt ſich ihn ſelbſt auf, vollzieht die Strafe an ſich ſelbſt.

ad a) Die Form, in welcher das Volk nach den drei Elementen der Perſonalität, Individualität und Legalität exiſtirt, iſt eine beſtehende, iſt ſtatuirt, status, état, und in dieſer Form im Staat iſt jedes Mitglied ein Berechtigtes, ein Bürger; das Ganze iſt ein Civilſtaat. Das pflegt geläugnet zu werden, wenn die Despotie genannt wird, aber status iſt die beſtehende Form, iſt dieſe weg, — ſo iſt Anarchie da; alſo mit Unrecht ſagt man, die Türkei ſei kein Staat. Aber der Staat, in welchem die Macht eines Einzelnen oder Einiger ganz unbegränzt iſt, und der Wille des Einzelnen oder Einzelner ſelbſt Geſetz wird, entſpricht, wenn auch einem Volke in ſeiner Eigenthümlichkeit, doch nicht dem Menſchen nach ſeiner Weſenheit. Dem alſo, der ein Volk in dieſer Form beherrſcht, iſt ein ſittliches das Streben und Arbeiten, daß ſeine Macht begränzt, und der Wille Anderer unter das Geſetz geſtellt werde mit dem ſeinigen. Dieſe Arbeit geht alſo darauf, daß jene drei Elemente im Volke, wie ſie in ſeinem Weſen exiſtiren, nicht abſtract identiſch, nicht implicirt bleiben, ſondern heraustreten. Thut das der Despot, — dann iſt ſein Verhalten ein ſittliches. Aber dieſes ſittliche Verhalten trifft, wie ſchickſalsweiſe, auf ein dreifaches Hinderniß, und der Despot kann dieſes Hinderniſſes wegen nur deſto ſchwerer zu einem ſittlichen Verhalten gelangen. Das nun iſt

α) die natürliche Beſchaffenheit deſſen, der einmal an die Spitze des Volkes geſtellt iſt, und alle Macht in Händen hat. Sie iſt die Beſchaffenheit jedes Menſchen, nemlich die Perſönlichkeit, in welcher das Individuum erſt Menſch iſt, und kein Thier; dieſe enthält das Bedürfniß jedes Einzelnen, von dem Andern in ſeiner Perſönlichkeit anerkannt zu werden, und es entwickelt ſich dieſes Bedürfniß als Ehrliebe. Dieſe aber wird unendlich befriedigt, wenn einer an der Spitze eines Volkes ſteht, und ſolche Nahrung erhaltend, ſchlägt die Ehrliebe in die Leidenſchaft der Ehrſucht um. Von der Individualität des Menſchen aus regt ſich ebenſo der Trieb zu haben, zu beſitzen; dieſer Trieb wird

Neigung, Eigenthumsliebe; aber an der Spitze des Volkes vermag einer leicht zu Beſitz zu kommen, hier alſo wird die Eigenthumsliebe gar leicht zur Habſucht geſteigert. Beides, jene Ehrſucht, und dieſe Habſucht geht, indem der Menſch von der Individualität aus Bedürfniſſe hat, in Genußſucht über, und je höher er ſteht in dieſer dreifachen Leidenſchaft, einen deſto größeren Gegner hat er u. ſ. w. an ſich ſelbſt ſeinen und des Volkes Willen unter das Geſetz zu ſtellen. Mit Bezug ſchon auf dieſes erſte Hinderniß wird dieß ſittliche Verhalten ein Sollen, jenes Hinderniß, d. i. ſich ſelbſt zu bekämpfen und ſeine Macht zu beſchränken.

β) Ein zweites Hinderniß kommt aus dem Volke und deſſen natürlicher Beſchaffenheit, wie daſſelbe zu ſeiner Form die genannte, d. h. die Despotie hat. Es iſt auf Seiten des Volks in jedem Individuum die unbegränzte Furcht vor Einem, in deſſen Händen die unbeſchränkte Macht iſt Aber Furcht und Schrecken iſt ein ſchlechtes Moment. Alſo der Fürſt, welcher ein Volk civiliſiren ſoll, hat es mit einem ſolchen zu thun, das ſich fürchtet, und zu viel an ſeiner Individualität hängt. Andrerſeits hat das Volk in ſeiner Natürlichkeit eben ſowohl den Trieb, andere zu beherrſchen, und jeder im Volk die Luſt, über andere zu herrſchen, jeder iſt ein kleiner Despot; jeder aber, der nach Gewalt ſtrebt, iſt ein Hinderniß für den Fürſten, ſeine Gewalt zu beſchränken.

Ein drittes Hinderniß endlich iſt

γ) die Religion des Volks, wo die Despotie beſteht. Wie das Volk, ſo iſt in der Regel auch der Gott, den es anerkennt und verehrt, und die Religion hat in ſofern dieſelben Elemente in ſich, die der Volkscharakter auf ſeine Weiſe an ſich trägt. Dieß iſt das größte Hinderniß; denn die Religion iſt mit dem Volke noch inniger verwachſen, als ſeine Furcht. Allein trotz dieſes Hinderniſſes vermag doch der das Volk Beherrſchende ſeine Macht zu beſchränken und das Volk umzugeſtalten.

Trotz dieſer Hinderniſſe ſind und bleiben die Beherrſchten einzelne Perſonen, die in der Anerkennung ihrer Perſonalität die Berechtigten ſind; der Beherrſcher hat es demnach nicht mit Sklaven zu thun, über die er eine unbegränzte Gewalt ausüben könnte. Sein Wille, als der des Despoten, iſt zwar ſein Wille, aber die Macht dieſes Willens iſt, da Jeder im Volke Rechte hat, durch dieſe beſchränkt, ſo groß die Luſt, die Herrſchſucht des Despoten ſei, ſeine Herrſchaft auszuüben, er kann es nicht; ſobald er es verſucht, ſteht er in Gefahr herabgeſtürzt und weggeſchafft zu werden, wenn die Beherrſchten nicht in ſklaviſcher Furcht ſind. Es bringt alſo ſchon die Selbſtſucht des Herrſchers und ſeine Klugheit mit ſich, daß er die Rechte der Unterthanen, wenn auch nicht hochachte, doch wenigſtens ſchone. Kommt hierzu eine Religion, ſo iſt ſie auch ein Hinderniß zum Nachtheil des Despoten; der Mufti tritt dem Sultan mit dem Koran entgegen, wenn dieſer Miene macht, die Rechte der Unterthanen zu verletzen. Aber dieß iſt erſt das negative; es wird und kann ein poſitives werden. Jeder der Unterthanen muß in ſeinen Rechten und Freiheiten beſchützt werden. Der Despot iſt der Beſchützer, alſo der, welcher zu erkennen und auszuüben hat, was das Recht eines Jeden gegen den Andern ſei, vornemlich, wo es zu Klagen und Anklagen kommt. Des Despot iſt Geſetzgeber und Richter. In dieſer Barbarei iſt kaum der Anfang des ſittlichen Verhaltens enthalten. Jene Geſetze gibt er unmittelbar mündlich oder ſchriftlich, ſie werden zur Kunde gebracht; nach ihnen hat Jeder im Volke ſich zu richten. Solche gegebene Geſetze ſind z. B. die ruſſiſchen Ukaſen. Hier hebt das ſittliche Verhalten an, ein poſitives zu werden; indem der Despot verhütet, daß jene Geſetze nicht ferner von dem Willen eines Einzelnen ausgehen, und ein Geſetzbuch veranſtaltet. Ein eben ſo großer Schritt aus der Despotie iſt der, daß der Despot der Macht, das richterliche Amt ſelbſt auszuüben, ſich begiebt, daß er alſo richterliche Beamten aufſtellt, ſo daß es heißt, Jeder ſteht vor ſeinem Richter. Dann aber iſt jenes Verhalten weiter darin ein ſittliches, daß der Despot Anſtalten zu treffen ſucht für die Aufklärung und Ausbildung des Verſtandes und Willens ſeiner Unterthanen. Aber in dieſem Punkte der Beförderung der geiſtigen Entwickelung der Beherrſchten liegen zwei große Hinderniſſe im Wege. Er iſt der abſolute Herr, und ſieht ſich als ſolcher beſſer bei ihrer Ignoranz, es iſt alſo die Leidenſchaft, die Herrſchſucht, die dieſes hindert. Zugleich tritt auch auf Seiten der Beherrſchten das Hinderniß der Angewöhnung hinzu, der Menſch iſt ein Gewohnheitsthier. Dieſe Trägheit ſeiner Unterthanen zu heben, ſie zu wecken, liegt dem Beherrſcher ob, das iſt aber ſchwer zu vollbringen, ſelbſt in Bezug auf bloße Aeußerlichkeiten in angewohnten Uebungen und Fertigkeiten hin, wenn dieſe der Bildung entgegenſtehen, geſchweige in Beziehung auf angewohnte Vorſtellungen und Glaubensmeinungen.

ad b) Das Verhältniß der Beherrſchten zu ihrem Beherrſcher iſt das der Furcht vor ihm, deſſen Wille das Geſetz und die Macht über ſie iſt. Die Furcht vor ihm hat ihn in ſeiner Willensmacht lediglich zum Gegenſtand und in der ganzen Aeußerlichkeit, womit dieſe Macht ſich zeigt. Liebe zu ihm iſt nicht da; denn „Furcht iſt nicht in der Liebe.“ Es iſt ein ſinnliches Intereſſe, kein ſittliches, das die Beherrſchten an den Herrſcher knüpft, und worin er ſie feſthält. Je näher ſie ihm ſtehen, um ſo größer iſt für ſie in ihren Rechten, in ihren Freiheiten, in ihrem Leben die Gefahr, durch ihn beeinträchtigt, durch ihn vernichtet zu werden. Je weiter von ihm entfernt, deſto mehr vermindert ſich die Furcht; procul a Jove, procul a fulmine. Zwiſchen ſich und ſeine Unterthanen ſtellt und muß der Despot Männer ſtellen, die mehr oder weniger ſeine Werkzeuge ſind, um alle ſeine Unterthanen in ſeiner Botmäßigkeit zu erhalten; ſie fürchten ihn, wie alle die Unterthanen, über die er ſie geſtellt hat, die Furcht iſt deſto größer, je näher ſie ihrem Gebieter ſind. Das Verhalten der Unterthanen kann nur ein ſittliches werden, indem jene Furcht vor dem Despoten ſich vermindert, aber daß ſie ſich vermindere, ſetzt voraus, daß er ſeine Macht, wie ſie durch die Rechte der

Unterthanen ſchon beſchränkt iſt, ſelbſt beſchränke, daß alſo ein Vertrauen gegen ſeine Unterthanen entſtehen, und ſo die Unterthanen aus der Furcht in die Treue überſchreiten. Von der Treue kann es dann zur Liebe kommen, da hebt ſich aber die Despotie auf eine ruhige Weiſe auf. Das ſittliche Verhalten, ſowohl der Beherrſchten zum Despoten, als des Despoten zu ihnen iſt

1) nach Außen keineswegs ein ſittliches, ſondern ein barbariſches, das Gegentheil vom Sittlichen. Der Despot weiß ſich, da ſein Wille Geſetz iſt, als den abſolut Mächtigen über ſeinem Volk, und die Unterthanen wiſſen ihn als eben ſolchen; aber es beſtehen andere Völker neben und außer ihm. Das Verhalten des Despotiſirten zu den Völkern außerhalb iſt kein ſittliches, ſie werden nicht als ebenbürtig anerkannt; und je tiefer die Unterwürfigkeit unter ihnen, deſto größer iſt der Hochmuth gegen die andern. Dieſe Verachtung eines Volks gegen die andern iſt das gerade Gegentheil des Sittlichen. Dazu kommt: der Despot, da ſein Wille die Macht iſt über ſein Volk, geht in der bloßen Willensmacht darauf aus, jedes Volk in ſeine Gewalt zu bringen, die von ihm Beherrſchten aber, die ſich ſchon durch ihren Hochmuth gegen andere Völker für ihre Kriecherei ſchadlos zu halten ſuchen, ſtreben eben ſo mit ihm Gewalt und Macht über ſie zu erhalten; er hat alſo, wenn er auf die Beherrſchung anderer Völker ausgeht, ſein Volk zum Werkzeug. Im Despotismus als ſolchem iſt ſomit enthalten, daß er eroberungsſüchtig ſei, und das Verhalten nach Außen kann erſt durch Mäßigung ein ſittliches werden. Aber dieſe Mäßigung ſetzt voraus einen Charakter des Herrn, der ſo beſchaffen iſt, daß er darauf geht, aus einem despotiſirten Volke ein ander[illegible] machen, deſſen Verfaſſung keine Despotie ſei. So lange die Despotie in der Welt vorherrſcht, beſteht ein bellum omnium contra omnes, und die Völker müſſen in beſtändiger Hut gegen einander ſein. Das iſt aber kein ſittlicher Zuſtand in der Welt; ſo lange es demnach Despotie gibt, iſt an kein rein ſittliches Verhalten gegen einander zu denken.

2) Das Verhalten der Beherrſchten zum Herrſcher nach Innen iſt zunächſt das des Despoten zu den Werkzeugen ſeiner Macht, zu denen, die ihm unmittelbar nahe ſtehen, ſeinen Beamten, Miniſtern. In der Despotie ſind alle Beamten vom Oberſten bis zum Geringſten dem Herrn unmittelbar verantwortlich, er ſtellt ſie an, er ſetzt ſie ab, wird ſein Wille nicht befolgt, vergehen ſie ſich, verfehlen ſie nur etwas, ſo fallen ſie in Strafe; der Despot ſpricht ein Wort, und ſie werden geſtraft, der Despot klagt ſie an, ſpricht das Urtheil und läßt es vollführen. Liebe zum Despoten iſt nicht da, gegen einander iſt ſie möglich, wenn nicht die Furcht vorwaltend iſt, und ein Intereſſe am Staat und Volk in den Beherrſchten vorhanden wäre. Der Staat, alles in ihm, was zu ſeiner Erhaltung dient, iſt nach der Meinung des Despoten nur ſeinetwillen da; in Jedem alſo, der ihm coexiſtirt, ſieht Jeder ein Werkzeug für ſich, einen Menſchen, von dem profitirt werden kann; in den Unterthanen waltet alſo der Eigennutz vor, Jeder, der arm iſt, ſtrebt reich zu werden, und gingen die Andern alle darüber zu Grunde, der Reiche ſtrebt nach Macht und Ehre, auch wenn die Andern vor ihm in den Staub kriechen müßten, daher auch im Benehmen der Beherrſchten kein Vertrauen gegen einander ſtatt hat, Keiner iſt ehrlich gerade heraus. Es gibt dann nur ein ernſtes, ſtrenges, in ſich gehaltenes Betragen gegen den Andern, oder voller Mißtrauen gegen einander lauern ſie auf einander, wenn auch von Außen fein, polirt bis zum Höfiſchen.

Hier iſt noch in Betracht zu ziehen das Verhältniß der Despotie zur Familie, des Chriſtenthums zur Despotie, und der Despotie zur Oligarchie als Uebergang in die Demokratie.

Das Verhältniß der Despotie zur Familie.

Die Grundelemente einer Räuberbande ſind Individuen, aber die Möglichkeit einer Räuberbande ſetzt voraus ein Volk in irgend einer Art von Verfaſſung. Die Grundelemente eines Volks ſind Familien. Iſt die Form, unter welcher das Volk ein vorübergehendes Beſtehen hat, die Despotie, ſo geht das Benehmen in dieſer auf die Familie als das Element des Volkes ein. Die Ehe, die Grundlage der Familie, kann in der Despotie ſein und iſt darin gewöhnlich die Polygamie, oder auch die Monogamie; aber gleich viel ob die Ehe Monogamie oder Polygamie ſei, hat der Eheherr unbedingte Gewalt über ſein Weib, wie der Herrſcher über ſein Volk, als ſeien die Weiber das Eigenthum deſſen, der ſie hat, ſeine Sklavinnen. Jenes rein ſittliche Verhältniß der Ehegatten zu einander bei völliger Gleichheit des Rechtes findet in der Despotie nicht ſtatt. So ſchlecht, ſo verwerflich an ſich die Despotie iſt für ein Volk, ſo verwerflich wird die Familie. Eben ſo, was die Kinder betrifft; ſie ſind den Eltern auch in ihrer Perſönlichkeit übergeben, höchſtens iſt, wo die Despotie ihre Beſchränkung hat, die Gewalt auf die Ermordung eingeſchränkt. Das Verhältniß der Dienſtboten iſt nicht minder ſklaviſch. Dieß Verhältniß nun, worin das Familienweſen corrumpirt wird und corrumpirt iſt, geht ſogar aus der Despotie in die Monarchie über, und erhält ſich dort noch einigermaßen. So z. B. iſt die erſte und immer noch vorzugsweiſe vor andern anerkannte conſtitutionelle Monarchie die engliſche, und ſelbſt dort finden ſich noch Spuren eines derartig verkehrten Verhältniſſes in der Ehe. Der Despotismus hemmt alſo die Sittlichkeit in der Familie.

Das Verhältniß des Chriſtenthums zur Despotie.

Zur Zeit ſeiner Erſcheinung in der Welt waren alle Völker despotiſirt. Die erſten Chriſten und chriſtlichen Gemeinden entſtanden im Römiſchen Reich, in irgend einer Römiſchen Provinz, und ſo wie die weltliche Macht, eine despotiſche, Notiz von dieſem neuen Weſen erhielt, wurden die Chriſten auch verfolgt, wie wenn die Despotie einen Inſtinkt gehabt hätte, daß das Chriſtenthum ihm den Todesſtreich verſetzen könne und werde. Aber es wird endlich das Chriſtenthum bedeutend für das Reich, es erhebt ſich ſo weit, daß Conſtantin d. G. ſich zum Chriſtenthum bekennt. Nun, ſollte man denken, müſſe, wenn das Chriſtenthum eine den Despotismus zerſtörende Macht iſt, auch dieſes Zerſtören ſeinen Anfang nehmen. Von Conſtantin dem Großen aber wird despotiſirt wie bisher; wie kommt das? Menſchlich natürlicher Weiſe. Die erſten Patriarchen, Biſchöfe, bis zu den Diakonen herab, bis zum Papſte, dieſe alle ſind Menſchen, die mitten im Despotismus ſich denſelben gefallen laſſen. Das Chriſtenthum wird vom Despotismus, indem es entſteht und beſteht, inficirt und afficirt, die Macht des Despoten iſt groß, und die des Chriſtenthums war ſehr unbedeutend, der Despotismus geht durchs ganze Mittelalter hindurch, befördert durch die Kirche und deren Oberhaupt; obwohl ſie dem Despotismus durch ihren Glauben oder Aberglauben Einhalt thut, und in den Klöſtern Aſyle eröffnet. So geht es fort bis in das 16te Jahrhundert. Erſt mit der Reformation wird dem Despotismus die Axt an die Wurzel gelegt, ohne daß die Reformation auf die politiſche Stellung des Volks direct gerichtet iſt. Allein nichts deſto weniger befördert die Reformation die Anerkenntniß der Rechte, die der Menſch hat, der Perſönlichkeit der Individuen, und die Anerkenntniß der Perſonalität aller. Gegen die Herrſcher, Regenten, gegen Kaiſer, König, Reich geht die Reformation nirgends direct, wie wenn die Reformatoren beſonders in dieſem Punkt eingedenk geweſen wären beſonders des jüdiſchen Volks. Dieſes war in Aegypten völlig despotiſirt; die Israeliten gewinnen aber einen Häuptling, der ſie glücklich herausführt, er führt ſie nach Kanaan, andere Häuptlinge folgen; doch es iſt noch kein Volk, ſondern ſolches erſt im Entſtehen. Das Volk fordert einen König, und der Prieſter im Zorne gibt ihnen den Größten aus dem Volke. Jetzt fängt der Despotismus an bis zur Raſerei. So iſt in der Bibel der Despotismus ein von Gott verordneter und die Reformatoren erkennen das an; aber die Reformation bringt auch gegen das Pfaffen- und Prieſterthum und die äußerlichen Ceremonien die ſittlichen Lehren mehr und mehr an die Tagesordnung, und ihr

Inhalt bezieht ſich nicht nur auf die Unterthanen, ſondern auch auf die Herrſcher. So entſteht der Gedanke an eine conſtitutionelle Monarchie als die gerechteſte Verfaſſung. Sie iſt eine Frucht des Chriſtenthums; denn vor ihm ſuchen wir vergebens nach derſelben. Das Verhältniß alſo des Chriſtenthums zur Despotie iſt das einer dieſe große Macht ohne Gewalt zerſtörenden Macht, und wo das Chriſtenthum, indem es ſich ſelbſt mittelſt der Reformation vom Despotismus in ihm zu befreien angefangen hat, erſcheint, muß der Despotismus weichen; wenngleich die katholiſche Kirche ihn duldet.

Verhältniß der Despotie zur Oligarchie mit Bezug auf die Demokratie.

Schon Homer ſagt: „Vielherrſchaft taugt nichts, Einer ſei König, Einer ſei Herr.“ Um das angedeutete Verhältniß zu verſtehen, wird zuerſt noch weiter auf die Despotie zu reflektiren ſein. Entweder reißt

a) ein Einziger die Gewalt an ſich über Alle, und ſie laſſen es ſich gefallen, ſo kommt er dazu, Herr über Alle zu werden. So Julius Cäſar. Die Gelegenheit, die Veranlaſſung muß dem Einen freilich von Außen kommen, ſie, mittelſt deren er die Gewalt an ſich zu reißen und ſeinen Willen zum allmächtigen Willen für das Ganze zu machen vermag. Oder

b) er wird von einem Theile des Volkes dazu gewählt, daß er und ſein Wille Macht habe und gewaltig ſei über das ganze Volk. Dieſe Vielen oder Wenigen, welche ihn wählen, kennen ihn und vertrauen ihm, daß er, was für das Ganze Bedürfniß iſt, kennen und leiſten werde. So iſt der Despot ſelbſt ein gewählter. Aber es iſt nicht das ganze Volk, das ihn wählt, in allen ſeinen Individuen, ſondern es ſind nur Viele oder Wenige aus dem Volke; denn daß er von Allen gewählt werde, iſt an ſich unmöglich, da jenem Volke nicht bloß die exiſtirenden, ſondern auch die exiſtirt haben, und die exiſtiren werden, angehören. Aber in dieſer

Wahl durch Wenige oder Viele nimmt die Despotie ſchon eine Richtung zur Oligarchie oder Polyarchie, und dieſe Tendenz iſt indirekt auch die zur Republik hin. So z. B. in Raubſtaaten. Oder endlich

c) es kommt die höchſte Macht an Einen durch Erbſchaft vom Andern. Das trägt ſich ſogar in die Monarchie über. Die Despotie erbt fort in der Familie des Despoten, der zuerſt durch Wahl oder Gewalt die Macht an ſich geriſſen hat, und ſo wird die Despotie eine Dynaſtie, wie ſchon von Julius Cäſar her. Der herrſchenden Familie ſind alle übrigen Familien im Volke ſubordinirt; ihr gegenüber hat keine Familie im Volke ein Recht auf Selbſtſtändigkeit, und ſo drückt die forterbende Despotie ſehr ſtark auf und gegen das ſittliche Verhalten der Familien, was die Glieder gegen einander, und das derſelben gegen die Mitglieder anderer betrifft. Hier iſt die Despotie der ſchnödeſte Gegenſatz gegen Freiheit und Sittlichkeit, hier aber iſt es auch, wo durch irgend eine Veranlaſſung von Außen, und durch Ueberlegung und Klugheit mehrere Familien ſich mit einander in die Herrſchaft des Volkes theilen. Aus den Vaſallen werden in dieſer Bewegung Ebenbürtige, mehrere Familien ſind es, die zu gleichen Rechten mit einander kommen, aber gegen alle andern. So wird aus der Despotie die Polyarchie, ein Adel, der über das Volk herrſcht. Die Polyarchie in dieſer Beziehung und in dieſem Verhältniß darf jedoch nicht verwechſelt werden mit der Ariſtokratie, welche in inniger Verbindung mit der Monarchie ſteht und darin ihre Wahrheit hat. So entſtanden wunderliche Mittelweſen zwiſchen Polyarchie und Monarchie, die Republiken im Mittelalter: Venedig, Genua, Toskana, Florenz. Von einem ſittlichen Verhalten kann in einer Oligarchie nicht die Rede ſein, ſie iſt die verdammlichſte Staatsform, die ein Volk erhalten kann.

§. 51.

Das moraliſche Verhalten in der Demokratie.

In ihr kommen die Familien zu ihrem Rechte. In der Despotie ſind alle einer Familie ſubordinirt, keine hat noch ihre Rechte; in der Demokratie dagegen ſind ſie einander coordinirt, und insgeſammt dem Geſetz, welches ihr gemeinſames Produkt oder Erzeugniß iſt, ſubordinirt. Es giebt keine Familienprivilegien, die reine Demokratie hat keinen Adel im Unterſchied vom Volke, keine Familie gehorcht der andern, alle ſtehen unter dem Geſetz, das ſie alle ſich gegeben haben. Mit den Individuen, aus denen jede Familie beſteht, iſt es eben ſo: kein Mitglied der einen Familie iſt dem Mitglied der andern unterworfen; in der Familie iſt der Sohn dem Vater unterworfen, aber nur ſeinem Vater. Die Subordination einer oder mehrerer Familien unter ein Individuum tritt erſt ein, wo die ſubordinirende Macht das Geſetz ſelbſt iſt, und nicht die Perſon. In der Republik muß wohl der Soldat dem Offizier ebenſo gehorchen, wie in der Monarchie und Despotie. Welches iſt hier der Unterſchied? In der Republik gehorcht der Soldat dem Geſetz, das durch ſeinen Offizier ſpricht, und ſomit iſt es die Autorität des Geſetzes, wodurch ſeine Subordination unter die Perſonalität bedingt iſt; während er in der Demokratie der Macht und Willkühr des Herrſchers gehorcht. Wie aber kommt das Volk zur Demokratie, wie entſteht dieſe? Die Hiſtorie iſt wohl fähig, davon Kunde zu geben, aber doch als Hiſtorie ein ſchlechtes Orakel. Die Demokratie hat zur nothwendigen Vorausſetzung die Despotie; denn es müſſen die Menſchen erſt unter Geſetze gebracht und unter dieſen ſtrenge gehalten, erſt müſſen ſie beherrſcht werden, ehe ſie ſich ſelbſt beherrſchen können. Eine Demokratie ſetzt ein Volk voraus, das im Stande iſt, das volle Bewußtſein ſeiner Freiheit und ſeines Rechtes zu haben, und ſich ſelbſt Geſetze zu geben, alſo ein ſehr gebildetes Volk. Nicht aus einer rohen Maſſe kann die Demokratie entſtehen; das bezeugt auch die

Geſchichte, welche lehrt, daß nirgends eine Demokratie entſtanden iſt, wo nicht eine Despotie vorher da war.

Von den drei Elementen der Form eines Volkes oder ſeiner Verfaſſung iſt, wo die Demokratie ſtatt hat, die Sache der terminus medius. Durch ſie als dieſen terminus erhalten die Legalität und Perſonalität eine rationelle Beziehung zu einander, und werden ſo durch ſich gehalten. Aber ſo iſt die Form und Verfaſſung eine nur abſtrakt rationelle, die bloß logiſche im Syllogismus; bei einem Volke in ſeiner ganzen Lebendigkeit und Thätigkeit kann die Form oder Verfaſſung nicht bloß die abſtrakte, ſondern muß die praktiſche ſein. Aber indem ſie dieſe praktiſche wird, iſt die Sache, welche der bloße terminus medius war, nicht mehr derſelbe, ſondern vielmehr der Zweck. Geht es in's Praktiſche, ſo geht es auf Zwecke; die Sache iſt Zweck, und die beiden termini, das Geſetz mit der Perſonalität, ſind als Mittel dem Zwecke untergeordnet. Das Volk in ſeiner Legalität und Perſonalität dient der Sache. Dieſe Sache aber iſt nun nicht die eines Einzelnen, eine Privatſache, ſie iſt ferner auch nicht die Vieler zuſammen als die ihnen gemeinſame, wie z. B. die Sache bei einer Actiengeſellſchaft; ſondern ſie iſt für alle einzelnen im Volke als ſolche, und für alle in ihren Verhältniſſen zu einander als ſolche eine und dieſelbe Sache, ein Zweck, worin alle einzelnen in der Geſellſchaft ihr Beſtehen, ihr Leben, ihr Daſein, ihre ganze Exiſtenz haben, eine res publica. Aber öffentlich, oder privat, oder gemeinſam iſt die Sache doch immer nur Sache, nicht Perſon, und das Weſen der Sache iſt die Unſelbſtſtändigkeit, die Sache iſt unſelbſtſtändig gegen das Geſetz und gegen die Perſon; wenn alſo ein Volk ſich der Sache als öffentlicher hingibt, und dieſe der Zweck wird für das Volk und alle Kräfte und Mitglieder deſſelben, ſo ſcheint das Volk ſich weggeworfen zu haben, und die Republik ſcheint ſonach insgemein gerade das Gegentheil von dem zu ſein, was an ihr geprieſen wird. Jener Schein jedoch der Unfreiheit verſchwindet, ſobald Folgendes in Ueberlegung gezogen wird. In der Despotie hat das Volk ſich dem Willen eines Einzelnen hingegeben und auf ſeinen eigenen reſignirt, die Menſchen ſind einem Menſchen untergeordnet, es ſind Subjekte, Unterthanen; und er, der Despot, hat den Schein der abſoluten Selbſtſtändigkeit, und bethätigt dieſen Schein auch, ſo weit er kann. In der Demokratie iſt die Sache ſcheinbar ebenſo, als Republik ſcheint ſie eben ſo unſelbſtſtändig zu ſein, in der That aber iſt ſie die ſelbſtſtändige. Nemlich ſie iſt nicht bloß als Sache der Zweck für das Volk, und nicht bloß als ſolche der terminus medius in jenem Schluß, ſondern vielmehr als die Sache, in welche das Volk ſeine Geſetzlichkeit und ſeine Perſönlichkeit ſelbſt hineingelegt hat. Das eben, daß dieſe beiden Elemente durch das Volk in die Sache geſtellt ſind und darin erhalten werden, das hebt ſie über ſich hinaus, darin iſt ſie die ſelbſtſtändige. Schon die Privatſache und die gemeinſame wird durch das Recht in ihr über die Unſelbſtſtändigkeit hervorgehoben. Die öffentliche Sache als respublica iſt das Volk ſelbſt, es hat ſich als dieſe Sache zum Eigenthum, daher auch griechiſch ſehr bedeutungsvoll das römiſche respublica durch πόλις bezeichnet wird, das iſt die Sache, das Volk, wie es ſich ſelbſt beſitzt, und jeder im Volke iſt πολίτης. Alſo gegen die Despotie, wo das Volk ſich an Einen wegwirft, iſt die Republik das edlere; denn in ihr hat das Volk ſich und behält es ſich in ſeiner Totalität, wie in ſeinen einzelnen Individuen.

Das Verhalten nun des Volkes in der Demokratie iſt im Allgemeinen ein zweifaches:

1) Sein Verhalten nach Außen, das des einen Volkes zu andern, deren Verfaſſung ſei, welche ſie wolle. In dieſes Verhältniß hat das republikaniſche Volk ſich ſelbſt gebracht; ſeine Freiheit, die politiſche, die äußere, iſt von ihm ſelbſt errungen, erkämpft, und es hat groſse Anſtrengungen gekoſtet, bis ſie errungen war. Die Anſtrengung und der Kampf, wenn auch Beides von der Sache als ſolcher her ſeinen Anfang nimmt, ſetzt ſich erſt fort und kommt zum Ziele durch den Gedanken der Freiheit, der durch und mit

dieſem Kampfe bald rege wird, aber unter allen Gedanken, die der Menſch zu haben vermag, ſetzt der Gedanke der Freiheit ihn auf's tiefſte und mächtigſte in Bewegung, welche mit Bezug auf den Kampf und die Opfer Enthuſiasmus genannt wird. Nicht ohne den Enthuſiasmus vermag ein Volk ſich von den Ketten des Despotismus loszumachen; denn es iſt der Gedanke der Freiheit, der ſie bedingt; aber es iſt insbeſondere die Jugend, die durch Phantaſie, wenn ſie von dem Gedanken der Freiheit ergriffen, in den Enthuſiasmus verſetzt wird. Nach Außen kann es heißen: die Freiheit wird erobert. Iſt ſie errungen, hat ſich ein Volk jene Verfaſſung gegeben, ſo wird daſſelbe

a) vorerſt in dieſer ſeiner errungenen Freiheit ſeine Befriedigung finden. Das ſittliche Verhalten in dieſem Moment, die Zufriedenheit des Volkes iſt die unbefangene Sittlichkeit. Jeder im Volke lebt nur für das Volk, handelt nur für es, ſtrebt nur für es; die geſammte intellektuelle und ſittliche Macht des Volkes geht darauf, ſich zu vertheidigen, und jeden Angriff, der ſeine Selbſtſtändigkeit bedroht, abzuweiſen. Das Verhalten des Volkes nach Außen iſt das, wobei es nur einen Vertheidigungskrieg führt. Aber es kommt nach der natürlichen Beſchaffenheit des Menſchen, die keine ſittliche und ſogar eine unſittliche iſt,

b) zur Luſt in ihm, Andere zu unterjochen, wenn er die Macht hat, daß er ſie unterjoche. Die Republik wird eroberungsſüchtig. Hier tritt dann, wo jene Luſt rege geworden iſt, wo das ſittliche Verhalten zu verſchwinden anfängt, das Sollen ein; es iſt die Pflicht eines jeden Volkes, ſich des Angriffs auf jedes Volk zu enthalten. Alſo in dieſem Punkte iſt von einer Pflicht die Rede, die dem Volke und deſſen Mitgliedern gegen jedes andere Volk obliegen. Beſonders dem Volke, das eine republikaniſche Verfaſſung hat, liegt noch dringender ob, keine Eingriffe in die Rechte anderer zu thun, als in der Despotie; denn die Despotie hat nur Einzelne an der Spitze, und mag auch deren Habſucht noch ſo groß ſein, ſo iſt ſie doch nichts gegen die eines ganzen Volkes.

Aber gerade darum geht der Despotismus auch weniger darauf aus, die Welt zu erobern, als die Republik.

c) Indem es zur Eroberungsſucht kommt, hat jedes Volk die Pflicht, ſich zu beherrſchen und zu mäßigen.

Schon Montesquieu hat in ſeinem Werke: l'esprit des loix die Bemerkung gemacht, daß, ſo wie ein Volk ſich die republikaniſche Verfaſſung gibt, alsbald daſſelbe auch auf Eroberung ausgehe, als müſſe die Republik gleich bei ihrer Entſtehung erobernd werden oder ſein. Erfahrungen beſtätigen dieſe Bemerkung. Rom war kaum Republik geworden, ſo ging es alsbald darauf aus, die andern zu überwältigen. Aber ganz allgemein wird die Bemerkung doch nicht von der Geſchichte beſtätigt; ſie giebt auch Beiſpiele vom Gegentheil. Holland und Brabant hatte ſich losgeriſſen, es ſuchte und fand Kolonien, aber war nicht eroberungsſüchtig gegen andere Völker, die irgend eine Verfaſſung hatten. Alſo wenn ein Volk eroberungsſüchtig wird, und ſomit für es die Pflicht entſteht, ſich zu beherrſchen, hat dieß ſeinen Grund nicht in der Republik, ſondern die Leidenſchaft, ſich in der Welt geltend zu machen, und die Habſucht ſind das Motiv der Eroberung. Dieſe Leidenſchaft hat freilich freieren Spielraum in der Republik, und daher ſcheint die Republik Urſache zu ſein.

2) Das Verhältniß des Volkes nach Innen. In der Despotie wird das Volk beherrſcht, und zwar indem es nicht beherrſcht ſein will; daher die fortwährende Tendenz zur Inſurrektion, und für diejenigen, von denen es beherrſcht wird, die Nothwendigkeit, ſtets auf der Hut zu ſein. In der Republik wird das Volk nicht beherrſcht, ſondern regiert, und zwar, weil es regiert ſein will. In ihr kann es daher allerdings auch zu Bewegungen kommen, aber nicht zur Inſurrektion gegen die Republik; die will und hat es. Alſo in ſeinem Verhältniß zu der Verfaſſung, die es hat, mit der Republik, mit ſich iſt es in Frieden, in Harmonie, das Verhältniß iſt ein durchaus friedliches. Aber ohne Geſetze iſt, wie die Despotie, ſo auch die Republik, wie die Herrſchaft, ſo die Regierung

nicht möglich. Die Geſetze in der Despotie gehen von einem einzelnen Willen oder von dem mehrerer einzelnen Perſonen aus; ihr Wille iſt die geſetzgebende Macht, in ihnen iſt daher alle Macht vereinigt, ihr Wille iſt die ganze Fülle der Macht, ſie hängen von nichts ab, und Alles hängt von ihnen ab, es iſt die Autarkie in der Despotie, und für dieſe Autarkie iſt das bezeichnende Wort Majeſtät, oder mit Bezug auf die Religion Hierarchie. In der Republik iſt der allgemeine Volkswille das Princip der Geſetze, kraft oder mittelſt deren das Volk ſelbſt regiert ſein will, es in ſeiner Totalität giebt ſich mittelſt einiger durch es beſtimmter Organe die Geſetze ſelbſt, und ſo iſt das Volk in ſeiner Totalität jene Selbſtgenügſamkeit und Majeſtät, majestas populi. Aber Geſetze, wenn auch aus dem allgemeinen Volkswillen in deſſen Majeſtät entſprungen oder entſtanden, Geſetze regieren doch nicht, ſondern kraft ihrer wird regiert; es ſind Perſonen, von denen das Volk regiert wird und ſein will, mittelſt der von ihm gegebenen Geſetze. Somit iſt das innere Verhältniß

a) ein Verhalten der Regierten zu den Regierenden, und als ſolches zugleich ein Verhältniß der Subordination. Aber die Regierenden oder Regenten ſind in der Republik insgeſammt Beamte. Als ſolche ſind ſie vom Volke gewählt, und es iſt deſſen Wille, daß ſie, die es wählt, die Geſetze, mittelſt deren es regiert wird, im Gange erhalten, auf die Befolgung derſelben vor Allem achten, und beſonders Alles, was zum Heile des Volkes innerlich und äußerlich dient, berückſichtigen, daß ſie alſo eine möglichſt vollkommene Adminiſtration führen. Sie hat zu ihrem moraliſchen Princip eben nicht nur die Function der Regierenden, ſondern bloß das Amt. Vom Volke ſind alle ſeine Beamten angeſtellt, und vom Volke werden alle Beamten beſoldet, ſoweit ein Gehalt für ihr Amt nöthig iſt, d. h. wenn es das ganze Leben in Beſchlag nimmt. Das ſittliche Verhalten nun auf Seiten deſſen, der regiert, und dem das ganze Volk ſubordinirt iſt, beſteht im Ganzen darin, daß er, indem es die Conſtitution iſt, nach der er regiert, die

Intereſſen des Volkes auf's ſtrengſte wahre, nach Außen keinen Gewaltſtreich dulde, nach Innen keinen ausführe. Dieß Verhalten concentrirt ſich einfach in dem Begriff der Achtung und Heilighaltung der Verfaſſung, die das Volk ſich gegeben hat, und des Schutzes und der Bewahrung des Volkes gegen jeden Angriff.

Im Verhalten der Regierenden zu den Regierten iſt leicht erkennbar eine Achtung, eine Anerkennung; in dieſer aber iſt doch eine gleiche Haltung. In der Despotie beſitzt der Herrſchende nicht bloß Privatgut, ſondern auch öffentliches Staatsgut, Domänen, und in ihr wird er nicht beſoldet, er iſt nicht Functionär, das Herrſchen iſt kein Amt, alſo da iſt auch an kein Gehalt zu denken, es iſt als habe er Alles: in der Republik hat Jeder ſein Eigenthum, und der höchſte Beamte auch, und außerdem ſein Gehalt. Den Magiſtraten ſind alle Republikaner ſubordinirt. Auch der höchſte Beamte? Allerdings; er nur nicht irgend einer Corporation oder gar irgend einer Individualität, ſondern einzig und allein dem Geſetze als Ausdruck des allgemeinen Volkswillens. So waren es die Archonten, ſo die Conſuln in Rom, und ſo iſt es auch der Präſident in den amerikaniſchen Freiſtaaten. Aber iſt nicht auch der Herr in der Despotie ſubordinirt? Allerdings auch, und zwar dem Geſetze, aber nicht als dem allgemeinen Volkswillen, ſondern in der Weiſe, daß es, deſſen Princip der Eigenwille iſt, dem, der die Macht hat, das Recht gibt oder läßt, dieß Geſetz aufzuheben: ihm ſubordinirt iſt er ſomit in unbeſchränkter Weiſe. Dieß Recht aber hat der Beamte in der Republik nicht; er iſt dem Geſetz ſo ſubordinirt, daß durch daſſelbe auch ſein Wille auf es ſelbſt eingeſchränkt wird und iſt. Er hat, wenn er auch die Macht dazu hätte, die demokratiſche Einrichtung aufzuheben, nicht die Befugniß. Aber eines hat der höchſte Beamte in der Republik mit dem Herrſcher gemein, nemlich das, daß jener, ſo lange er im Amte ſteht, nicht in Anklageſtand verſetzt werden kann; er iſt der höchſte Beamte, es giebt alſo in der Republik keine Behörde über ihm, von der er zur Rechenſchaft gezogen werden könnte. Doch ſobald er ſein Amt niedergelegt hat, kann er zur Verantwortung gezogen werden. Das Nicht-Verantwortlichſein im Amte hat alſo der Despot mit dem erſten Beamten der Republik gemein; aber das nach Ablegen ſeines Amtes in Anklageſtand verſetzt werden können hat dieſer vor jenem voraus. Ihm ſind die andern Perſonen verantwortlich, dem Beamten die Privatperſonen.

b) In Anſehung ihrer Perſönlichkeit ſind alle Mitglieder der Republik einander coordinirt, und in dieſer Beziehung einander ganz gleich. Ihre Rechte einander gegenüber ſind nur in Anſehung deſſen, was ſie haben oder thun, ungleich. Dieſe Ungleichheit iſt theils eine quantitative, theils iſt dieß Recht qualitativ, beſonders nach den Geſchäften, welche die Republikaner treiben; wenn auch nach ihrer Verfaſſung Jeder jedes Geſchäft treiben kann, ſo ſind doch die gewählten Geſchäfte ungleich. An die Perſönlichkeit aber kann eine Beſtimmtheit kommen, und iſt ſie von uralter Zeit daran gekommen. Dieſe Beſtimmtheit iſt der Erbadel einzelner Geſchlechter. In der Republik nach dem Begriff von ihr, wie ſie reine Republik iſt, findet dieſe Ungleichheit der Perſönlichkeit nicht ſtatt, hier ſind entweder alle adelig, oder keiner. Aber in dieſer Beziehung war die Republik bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts nur ſehr beſchränkt und klein vorhanden. Alle älteren Republiken hatten dieſe Beſtimmtheit des Perſönlichen, den Erbadel in ſich. Hier war alſo, wie überall, wo jene Beſtimmtheit iſt, keine vollkommene Coordination. Aber wo ein Vorrecht iſt, und das iſt der Erbadel, da bleiben die Anmaaßungen, die Prätenſionen nicht aus an die Nichtadeligen; aus ſolchen Anmaaßungen entſtehen aber leicht Conflicte, Factionen, Inſurrectionen. Dieſem Unweſen ſuchten die Römer in ihrer Verfaſſung dadurch zu begegnen, daß ſie die Macht der Tribunen ſchufen, welche die Rechte des Volkes vertraten. Durch dieſe Gleichheit in jener Coordination gewinnt und hat die Republik für Alle einen großen Werth, weil in ihr der Eine dem Andern ſchlechthin gleich iſt, und ſein Ehrgefühl ihn dahin beſtimmt, Keinem in ſeiner Perſönlichkeit einen Vorzug vor ihm zu geben.

So lange ein Volk einen Adel hat, beſonders den Erbadel, iſt ſeine Verfaſſung noch keineswegs die Demokratie, ſondern vorerſt etwa die bloß republikaniſche. Aber das, daß es keinen Adel hegt, iſt doch keineswegs ſchon ein Zeichen, daß ſeine Verfaſſung auch nur die republikaniſche ſei, z. B. kein Adel und doch eine Despotie in der Türkei. Aber das macht die republikaniſche zur Demokratie, daß kein Adel in ihr beſteht. Die Republik als ſolche iſt noch nicht die reine vollſtändige Demokratie, denn die Republik kann einen Unterſchied der coordinirten Bürger enthalten, welcher Unterſchied der Adel iſt. Die aus einer ſolchen Familie Entſtandenen ſind es, die bei der Wahl berückſichtigt werden, ſie ſind die ἄριστοι, und in dieſem Punkte iſt die Republik eine Ariſtokratie. Was ſie von der Demokratie unterſcheidet, iſt der Adel. So war Athen keine reine Demokratie, ſondern, obgleich eine Republik, doch eine Ariſtokratie. In Rom waren es gleichfalls die erſten Familien, welche regierten, und ſchon der Unterſchied zwiſchen plebs und patricii deutet das an. Erſt in den nordamerikaniſchen Freiſtaaten iſt die Republik zur reinen Demokratie geworden.

Wohin führt jene Coordination in der reinen Demokratie?

Die Frage beantwortet ſich durch Reflexion rückwärts zuvörderſt auf die Familie. Alle Familien ſind in der Demokratie einander völlig gleich. Aber die Ehe iſt ein durchaus ſittliches Inſtitut; das Erſte darin, das Grundelement, iſt das ſittliche Verhalten der Ehegatten zu einander, und dieſes Verhältniß iſt begriffen als das der Identität Beider. Aber in der Demokratie kommt es entweder nicht zu dieſer Einheit, oder wird ſie gehoben und werden die Perſonen aus einander gehalten. Die Gattin iſt dem Gatten gegenüber in ihrer von der ſeinigen verſchiedenen Perſönlichkeit in Allem, wo es vornehmlich öffentliches Intereſſe gilt, und auch Privatintereſſen, es iſt, als ſtände die Gattin immer mit einem Fuße außer dem Hauſe, daher die Ehe leicht geſchieden wird, die Gattin hat dem Gatten das Ihrige zugebracht, er iſt ihrer müde, die Frau mag nicht mehr mit dem Manne leben und entfernt ſich zu den Ihrigen, die Ehe iſt aufgehoben. Alſo die Ehe findet an dieſer Coordination eine Störung; die Ehe in ihrer Wahrheit und die Demokratie in ihrer Tüchtigkeit beſtehen nicht neben einander. Vollends bei den Wahlen zu einem Amte. Hat in England jeder begüterte Bürger das Recht, mitzuſtimmen, nicht aber Weiber und Kinder, ſo haben es in Amerika auch dieſe, und die Stimmen derſelben differiren zuweilen, was der Harmonie im Wege ſteht. Die Kinder ſind, ſo lange ſie geradezu der Pflege der Eltern bedürfen, ihnen ſubordinirt; aber kaum ſind ſie einigermaaßen erzogen, die Knaben beſonders, ſo iſt in ihnen auch ſchon das Bewußtſein ihrer demokratiſchen Freiheit rege geworden, ſie fühlen ſich alle auch ihren Eltern coordinirt. Das Element der Coordination iſt ſomit ein großes Hinderniß für das ſittliche Verhältniß der Kinder gegen die Eltern, der Ehrfurcht und der Liebe zu den Eltern. Mit dem Geſinde verhält es ſich in einer Familie, die das Glück hat, einer Demokratie anzugehören, nicht viel beſſer. In ihrer Perſönlichkeit ſind Knechte und Mägde als Republikaner allen Andern coordinirt, alſo auch die Knechte der Herrſchaft. Die Demokratie hat daher indirect zur Folge, daß die Sklaven beibehalten werden müſſen. Endlich iſt in jener Coordination aller Republikaner das Verhältniß Aller zur Republik, was das Weitergehen dieſer Coordination betrifft, zu beachten, und da thut ſich freilich ſehr viel rechtlich und ſittlich Bedeutendes hervor. Leicht nemlich vereinigen ſie ſich zu einem öffentlichen Zweck, zu deſſen Erreichung die Bürger die Mittel darreichen, damit er erreicht werde; das Unternehmen braucht nicht vom Staate auszugehen, nur eine Geſellſchaft braucht ſich zuſammenzuthun; die Unternehmung wird ausgeführt und iſt etwas Großes. In der Despotie iſt nichts dergleichen zu unternehmen; in der Monarchie ſind Aufforderungen nöthig. Ferner was Alle thun für die

Republik in dieſer Weiſe, thut hiermit zugleich Jeder für ſich; das Gemeinweſen iſt zugleich das Weſen eines jeden Einzelnen, res publica est pariter res singuli cujusque. Die reichſte Republik iſt zugleich die vollendetſte.

Die Republikaner ſind aber einander coordinirt im Verhältniß zu einander, und in dieſem Verhältniß ſtehen ſie im Verkehr mit einander; der Verkehr im Handel, im Wandel, im Ackerbau iſt ſehr vermittelt durch das perſönliche Recht, das Jeder hat, für ſich, beſonders durch das Bewußtſein eines Jeden, dem Andern gleich zu ſein. Aber in ſolcher Vermittelung werden und ſind auch die Republikaner aus einander gehalten, ihr Verhältniß iſt ganz legal. Alle Geſinnungen innerer Treue, der Hingebung des Einen an den Andern, herzensinniger Freundſchaft gegen einander leiden darunter. Was die Menſchen ſittlich zuſammenführt und zuſammenhält, iſt doch am Ende das, daß ſie einander bedürfen.

Nun iſt die Frage: wie iſt jene Sub- und Coordination im Verhalten der Republikaner gegründet?

Der Gegenſtand, den die Verfaſſung hat, iſt das Princip jener unter a) und b) begriffenen Sub- und Coordination. In ihm iſt die eine wie die andere gegründet. Wir können dieſen Gegenſtand als das Gemeinweſen, als die gemeinſchaftliche Sache, wie ſie zugleich die Sache jedes Einzelnen iſt, im Volke betrachten; dieſes Gemeinweſen iſt das angedeutete Princip, der Grund, aus welchem Alle dem Beamten ſich ſubordiniren. Das Gemeinweſen iſt ſo in Gedanken und Wort ein ganz abſtractes, und richtet in dieſer bloßen Abſtraction für ein Verhalten der Sub- oder Coordination nichts aus; aber im Concreten wird das Gemeinweſen der Grund. Im Concreten iſt daſſelbe zunächſt das Leben Aller, deren Gemeinweſen es in abstracto iſt, das Leben der Einzelnen und Aller. Alle leben, und ſind deſſen, daß ſie leben, ſich bewußt; auch enthält weder das Leben, noch ſein Bewußtſein von ſeinem Leben den Grund, daß er nicht leben wolle. Alle leben und wollen leben! Aber zum Leben und Fortlebenwollen gehören Mittel, Habe und Gut; Beſitzthum, Leben und Habe wollen Alle. Dieſes im Allgemeinen und im Einzelnen iſt das Gemeinweſen; aber Alle ſtehen, indem ihr Leben ein gemeinſames iſt, individuell oder einzeln im Verhältniß zu einander, und können in dieſem Verhältniß Jeder durch den Andern beeinträchtigt werden. Alle wollen ihres Lebens und ihrer Habe ſicher ſein, alſo jene Beeinträchtigung, jene Eingriffe, wo nicht ſchlechterdings unmöglich machen, doch möglichſt verhindern. Jener Wille, ein geſichertes Leben zu führen, geſichertes Eigenthum zu beſitzen, iſt zugleich der freie Wille, frei will er das Leben, ein freies Leben will er führen, nur ſoll dieſe Freiheit das Recht eines Jeden, daſſelbe zu thun, zur Grenze haben. Bei dieſem Gegenſtand der Conſtitution, bei dieſem Princip der Sub- und Coordination iſt allerdings die Freiheit nicht außer Acht zu laſſen, aber es iſt die Freiheit im Intereſſe des Lebens, die Freiheit, das Leben zu genießen. Hier iſt das Leben alſo Mittel, nicht Zweck, wie dort. Rom oder die Römer in der Periode der Republik ſprachen das Princip in dem Satze aus: „salus reipublicae suprema lex esto.“ Dieſe suprema lex iſt es, worin alle Sub- und Coordination der freien Bürger in der Republik ſich gründet. Das Heil der Republik, ihr Beſtehen, ihr Wohlſein iſt eben das Leben des Volkes in ſeiner ganzen Energie. Aber das Leben des Volkes in ſeiner Energie iſt das Heil eines Jeden; denn Jeder iſt das Glied des Ganzen. Das Gemeinweſen nun ſteht gar nicht zu behaupten, zu erhalten und zu bewahren, ohne daß regiert werde, und die Einzelnen regiert ſein wollen und ſich regieren laſſen. Eben ſo vermag es nicht zu beſtehen, ohne daß, indem die Einzelnen ihren Beamten ſubordinirt ſind, privatim ſämmtliche einander coordinirt ſind und als ſolche anerkannt werden. Die Republik kann alſo doch Sklaven haben, aber dieſe ſind keine Republikaner, ſie ſind nicht viel mehr als die übrigen Beſitzthümer des Republikaners. Dieſem Princip gemäß, Leben, Habe, und der freie Gebrauch deſſelben giebt es allerdings in der Republik nur zwei unvermeidliche Uebel. Das eine beſteht in den Abgaben; das andere iſt der Tod, mit dem die Republik ein Ende hat. Alſo das zweifache Gut, Leben und Habe iſt dadurch verkümmert. Daraus, wie es ſo beſtimmt iſt, kommt das Urtheil: die wohlfeilſte Regierung ſei die beſte; in der Republik wird am wohlfeilſten regiert, in ihr wird auch am bequemſten regiert, — die Republik iſt nicht ſo ſtrenge.

Aus dieſem Princip geht, außer daß es das ſittliche Verhalten als ein legales begründet, hervor eine Mannigfaltigkeit aller derer, deren Verfaſſung die Republik iſt. Im Allgemeinen hat dieſe Verfaſſung eine dreifache Form und Richtung.

α. Die der Induſtrie. Faſt nirgend anders kann dieſe lebhafter, größer, beharrlicher ſein, als in der Republik; wie Jeder arbeitet, was er erarbeitet, iſt für ihn, indem es für's Gemeinweſen, und für dieſes, indem es für ihn iſt. Er wird der Früchte ſeiner Arbeit froh durch Leben und Lebensgenuß, wie nirgend anders. Und dabei bedarf es keiner großen Anſtrengung, der Republikaner braucht ſich nicht bis zur völligen Erſchöpfung zu ermüden, braucht ſich nicht zu quälen, um die Früchte ſeiner Arbeiten zu genießen, eben weil der Abgaben wenige ſind. Dieſe Induſtrie iſt zunächſt die Agrikultur, dann aber auch das Handwerk, das Gewerbe, die mechaniſche Kunſt jeder Art, z. B. im Schiff- und Maſchinenbau u. ſ. w.

β. Die Theorie. In der Induſtrie iſt Alles praktiſch. Aber nichts iſt und kann praktiſch ſein ohne Theorie. Die Republik nimmt alſo ihrem Princip gemäß jede Wiſſenſchaft in ſich auf, durch welche die Praxis bedingt und gefördert wird. Aber dieſe Theorie wie jene Praxis hat es, ſo viel Intelligenz zur Ausführung gehöre, mit den materiellen Intereſſen zu thun, und die Theorie hat einen Werth des Nutzens wegen. Darüber geht die Republik nicht hinaus.

γ. Mit der Induſtrie in allen Gewerben und Künſten und mit der Theorie, ſofern ſie dieſelben bedingt, iſt es in der Demokratie abgeſehen auf Produkte oder Erzeugniſſe, angehend das Angenehme und das Nützliche, auf Letzteres insbeſondere iſt das ganze Streben in der Republik oder Demokratie gerichtet. An Franklin hat man ein Beiſpiel. Der Demokratie ſind daher, was jene Theorie betrifft, alle die Wiſſenſchaften willkommen, mittelſt deren die Induſtrie und jede auf dieſelbe gehende Kunſt gefördert wird. So ſind die Nordamerikaner eben ſo gute Aſtronomen, wie die Engländer, eben ſo gute Geographen, als dieſe; denn beide Wiſſenſchaften bedingen die Nautik. Wiſſenſchaften, die keinen Bezug haben auf die Kunſt, ſind auch den Republikanern gleichgültig: ſo z. B. die ganze römiſche Jurisprudenz. Aber außer den Künſten, die das Nützliche produciren, iſt doch eine, die keine Beziehung auf das Angenehme und Nützliche hat, die äſthetiſche Kunſt, die das Schöne zum Gegenſtande hat. Das Intereſſe an den Werken der äſthetiſchen Kunſt iſt ein rein formelles und ideales, das an den mechaniſchen Künſten und deren Erzeugniſſen dagegen ein materielles. In der reinen Republik findet daher die äſthetiſche Kunſt faſt gar keinen Eingang. Freilich geben die Republikaner ihren Gebäuden wohlgefällige Formen, die zu ihrem Princip die ſchöne Kunſt haben, aber es geſchieht nur um der Pracht willen, um den Reichthum auszukramen. Das Wohlgefallen am Schönen, weil es das Schöne iſt, ſteht dem Wohlgefallen am Nützlichen, das Aeſthetiſche dem Mechaniſchen weit nach. Doch die griechiſchen Republiken ſind ja gleich ein Beweis dagegen! Wo hat die Kunſt ſchönere Werke gegeben, als im freien Griechenland? Aber dort ſtand die äſthetiſche Kunſt in der innigſten Verbindung mit der Religion. In den Republiken des Mittelalters kommt die ſchöne Kunſt vor, aber das waren keine Demokratien, ſondern Oligarchien, die vornehmen Familien förderten die äſthetiſchen Künſte. In der reinen Demokratie hat ſich bisher nichts von äſthetiſcher Kunſt und ihren Werken ſonderlich gezeigt, das materielle Intereſſe überwiegt alles andere.

Schlußanmerkung. Die Demokratie wurde begriffen, wie ſie iſt, nicht wie man ſich einbildet, daß ſie ſei, begriffen ohne

Vorliebe für ſie, ohne Widerwillen gegen ſie, dem Willen des Begriffs gemäß, der unparteiiſch ſein muß. Das ſittlich Große und Edle in der Demokratie iſt anerkannt, das Dürftige, vom Sittlichen Entfernte iſt auch angedeutet. Mit Bezug auf die folgende Unterſuchung ſind hier zwei Punkte beſonders zu erörtern.

1. Geurtheilt wird: ſo lange ein Volk noch nicht für die Freiheit reif ſei, wäre für daſſelbe die Republik zu gut. — Dieſes Urtheil hat ſeine Wahrheit in Folgendem. Das für die Freiheit noch nicht reife Volk, und doch ſchon ein Volk, wird despotiſirt, ſteht jenſeits der Republik in der Sphäre der Despotie; ſo lange daſſelbe ſich despotiſiren läßt, will es, wenn auch mit Widerſtreben, despotiſirt ſein, ſo lange iſt es noch nicht reif, ſo lange macht es auch nicht eine Miene, die despotiſche Verfaſſung von ſich abzuſtreifen, und nach der Republik zu ſtreben. Es geht einem ſolchen Volke, wie einem Sklaven, einem Leibeigenen, dem der Wille des Herrn mitunter läſtig und drückend iſt, der aber, wenn ihm der Herr die Freiheit anbietet, ſie nicht will. Aber wird das Widerſtreben in dem Volke ſtärker, als das ſich despotiſiren laſſen, und despotiſirt ſein wollen, dann rührt es ſich und fängt an, die Ketten zu zerreißen; dann iſt aber auch das Gefühl der perſönlichen und politiſchen Freiheit durch jenes Widerſtreben ſelbſt ſtärker, und das Volk iſt in dieſem Streben im Anſatz, reif zu werden. So weit die Wahrheit des Satzes; — aber in dieſer Wahrheit wird der Satz weiter angewendet und iſt in dieſer Anwendung unwahr, indem die ſo Urtheilenden ſich ſelbſt belügen und Andere, die ein Intereſſe an der Republik haben. Sie regen dann damit das Volk auf; ſie ſind die Demagogen. Die nordamerikaniſchen Colonien riſſen ſich von England los, indem das Widerſtreben gegen die engliſche Regierung mächtiger war, als der bisher geleiſtete Gehorſam, und conſtituirten ſich zur Demokratie. Waſhington, Franklin und die andern Helden waren keine Demagogen. Noch merkwürdiger iſt das Beiſpiel von St. Domingo.

II. Es ſteht zu urtheilen: ein Volk, zur Freiheit reif geworden, iſt zu gut für die Demokratie; denn ihm iſt

a. wie jedem Einzelnen in ihm die perſönliche, ſo die politiſche, öffentliche Freiheit mehr werth als das Leben des ganzen Volkes, auch mehr werth als alle Habe. Für die Freiheit reif, weiß das Volk, daß ſein und aller Individuen Leben nur ein Werkzeug iſt für die Freiheit, und für Alles, was durch die Freiheit auszuführen iſt, ihm ſteht die Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, oben an. In der Republik ſind die Rechte nur Mittel für Jeden zu ſeinem Intereſſe; in der Demokratie gilt es ein freies Leben; über die Demokratie hinaus gilt es der Freiheit, der das Leben dient. Aber in der Republik geht ja dem Volke die Freiheit über Alles, nemlich nach Außen, das iſt wahr; wird die Republik angegriffen, ſo wehrt ſich Jeder gegen den Angriff, ja, Allen iſt daran gelegen, daß die Freiheit bleibe, weil ſie ihr Leben bedingt. — Aber in der Republik oder Demokratie iſt das Volksleben und das jedes Einzelnen das Subſtantielle, an demſelben iſt die Freiheit eine accidentelle; abſtract logiſch iſt die Freiheit nur das Prädicat des Volkslebens, vita quam maxime libera. Aber wirklich frei geworden, erkennt das Volk an, daß die Freiheit das Subſtantielle iſt, und nicht das Accidentelle. Die Freiheit iſt alsdann Subject, das Leben iſt das Prädicat. In der Republik ſteht alſo das Leben oben an, und die Freiheit iſt ihm ſo zu ſagen untergeordnet; hier iſt die Freiheit etwas werth des Lebens wegen, aber in der Wahrheit iſt das Leben nur etwas werth der Freiheit wegen. Hier kommen auch zwei Verſuche, die die Demokratie macht, an den Tag. Der eine, der, obwohl er immer mißlang, doch wiederholt wird, iſt der Verſuch, die Todesſtrafe aufzuheben. Warum in der Republik ein ſo gewaltiges Streben gegen die Todesſtrafe? Weil in ihr das Leben einen ſo großen Werth hat. Die Todesſtrafe iſt entweder die für das Verbrechen eines Mordes, oder ſie iſt die für das Verbrechen am Staate, für das Verbrechen des Aufruhrs, der Rebellion. Dieß Letztere, wo Einer am Staate ſich vergangen hat, wird nicht nur in der Republik, ſondern auch, obwohl es ehemals überall mit dem Tode beſtraft wurde, doch jetzt nicht mehr mit dem Tode beſtraft. Aber wie iſt es, wenn Einer den Andern umgebracht hat, warum will beſonders die Republik, daß der Mörder nicht getödtet werde? Die Republik nimmt die Todesſtrafe als eine Rache, und dieſe iſt als ſolche unedel, weil die Republik aus Geſetzen beſteht, die das Volk abſchaffen kann. Das verſucht die Republik. Das Volk findet, daß das Geſchäft der Todesſtrafen ſchlecht ſei, weil es das Leben ſo hoch ſtellt; das Leben iſt das Höchſte, was es hat, in ihm hat es ja die Freiheit. So weit geht das Recht der Geſellſchaft nicht, daß Einer dem Andern das Leben geſetzmäßig nehmen könne. Die Meinung iſt alſo, daß wo die Todesſtrafe vollzogen wird, ein Menſch oder ein Volk dem andern durch ſeinen Willen als Geſetz den Tod gebe. Das Volk in der Freiheit iſt von dieſer Meinung frei. Aber das Geſetz als Geſetz ſtraft mit dem Tode, es braucht die Menſchen bloß zum Organ. Fügt die Republik hinzu, das Leben der Menſchen ſteht in der Hand Gottes, ihm ſteht es zu, das Leben zu nehmen, ſo heuchelt ſie; denn ſie beruft ſich auf ein Geſetz, das über ſie hinausgeht, und vergißt, daß das Geſetz Gottes das des Menſchen iſt. Auch wird durch den Tod der Mörder befreit. — Aus demſelben Princip gibt die Republik rigoriſtiſche Geſetze gegen das Duell.

B. Im Benehmen der Republikaner gegen einander geht es offen, gerade zu, es gibt in dieſem Benehmen keine Höflichkeitsformeln, alles der Art iſt in der Republik, in der Demokratie gar, abgewieſen. Da geht Jeder geradezu auf ſeinen Vortheil aus. Jene derbe Ehrlichkeit befördert aber im Verkehr die Betrügerei. Die Republik hat ein Intereſſe an allen Wahrheiten, die etwas einbringen, bei denen der Nutzen, der aus ihnen gezogen wird, leicht zu erkennen ſteht; die Wahrheiten in allen Wiſſenſchaften, deren Anwendung die Induſtrie befördert, liebt ſie. Aber ein zur Freiheit reif gewordenes Volk nimmt ein Intereſſe an der Wahrheit um der Wahrheit willen; da tritt der Nutzen, der Gebrauch in den Hintergrund. Der Republik darf man nur die Wahrheit nennen, die an und für ſich eine Wahrheit, da mag ſie nichts davon wiſſen. Nun beſchäftigt ſich aber eine Wiſſenſchaft mit der Wahrheit als ſolcher, die Philoſophie. Sie iſt ja aber griechiſch und die griechiſchen Stämme waren Republikaner! Wie kann man ſagen, die Republik intereſſire ſich nicht für die Wahrheit um der Wahrheit willen? Der Areopag in Athen, das Theater, die Akropolis, und was ſonſt noch, das ſind Anſtalten, die das atheniſche Volk gemacht hat; auch das Lyceum, die Akademie? Der Platz iſt wohl vom Volke eingerichtet und gegeben worden, aber was darin gelehrt wurde, daran nahm das Volk keinen Antheil. Das Lehren daſelbſt war die Sache freierer Männer, als die Athenienſer in der Republik waren. Mordeten ſie doch den Sokrates, ſuchte und fand doch Ariſtoteles die Unterſtützungen zu ſeinen phyſiſchen Unterſuchungen bei Alexander, verſuchte doch Plato ſeine Philoſophie nach Syrakus zu verſetzen, als befände er ſich nicht wohl in Athen! In den neueren Republiken kommt die Philoſophie noch weniger fort. Ein Volk in der wahren Freiheit hat ein Intereſſe an der Wahrheit, und hat es Bildungsanſtalten, ſo ſind gewiß philoſophiſche darunter. Dahin ſtrebte Deutſchland ſchon im Mittelalter.

C. Schon in der Rohheit, in der Brutalität iſt eine Nation vorausgeſetzt, daß ſie keine wilde Horde ſei, nicht ohne Religion, und in der Entwickelung zur Freiheit behält es die Religion. In der Freiheit, wenn dieſe errungen, hört das Volk nicht auf, Religion zu haben, weil ihm eben Religion und Freiheit das Höchſte iſt. Bei den Griechen in der Republik nur eine Religion, bei den Römern Anfangs unter der königlich despotiſchen Regierung eine Religion. Als Rom zur Republik wurde, hebt ſich aus jener Religion noch ein Moment; der König mußte ehemals opfern, als der König fehlte, ernannte man, weil man noch an der Tradition hing, einen rex sacrificulus. Seit die Republik erobernd ward, nimmt ſie fremde und endlich alle Religionen in ſich auf; ſie hat keine Religion. Und das iſt das Weſen der Republik und insbeſondere der Demokratie, ſie duldet nicht nur alle, ſondern ſie hat alle in gleicher Dignität in ſich. Alſo in der Demokratie haben alle Individuen Religion, aber das Volk in ſeiner Totalität hat keine. Auch die chriſtliche Religion iſt ſomit eine von den vielen in der Demokratie, die ſie in ſich hat. Aber unter allen iſt die chriſtliche allein die, welche alle Völker in ſich aufnimmt, und in ſich zu tragen vermag, ohne den nationalen Charakter derſelben im mindeſten zu beſchränken. Die Republik nimmt alſo alle Religionen in ſich auf, und die chriſtliche Religion nimmt alle Völker in ſich auf, alſo auch alle Formen. Die chriſtliche Religion führt daher jedes Volk dem andern zu, die Republik läßt jede Religion in ſich gewähren, führt ſich alſo keinem andern zu, ſchließt ſich ab; d. h. es verkehrt mit den andern Völkern zum Vortheil für ſie; aber die Republik intereſſirt ſich für kein anderes Volk und um des Volkes willen; ihr Ziel iſt ihr Vortheil. Die Republik bleibt alſo abgeſchloſſen, abſtoßend; ein republikaniſches Volk kommt keinem andern zu Hülfe, wenn es keinen Vortheil davon hat, wenn nicht bezahlt wird. Von einer andern, allgemeinen Menſchenliebe weiß die Republik nichts.

§. 52.

Das ſittliche Verhalten in der Monarchie.

Es iſt in unſern Zeiten zwiſchen conſtitutioneller und abſoluter Monarchie zu unterſcheiden. Von den nordiſchen Nachbarn z. B. heißt es, es ſeien abſolute Monarchen; dagegen der König von England, Frankreich, Holland und mehrere deutſche Fürſten ſeien conſtitutionelle Monarchen. Aber ohne Conſtitution kann gar nicht regiert werden; ſind alſo die abſoluten Monarchen keine conſtitutionellen, ſo regieren ſie nicht. Die hinter dem Unterſchied verborgene Meinung iſt, daß, wo der Monarch ein abſoluter ſei, willkührlich geherrſcht werde; aber dieß iſt kaum in der Despotie der Fall. Es müßte geſagt werden, der Kaiſer von Oeſterreich, Rußland und der König von Preußen ſind Despoten; aber man ſcheut ſich, das zu ſagen.

A. Das Princip der Monarchie oder in Anſehung ihrer logiſchen Form der terminus medius dieſer Form iſt allein das Geſetz, ὁ νόμος μόνος, lex sola. Der Inhalt der Monarchie aus dem Geſetze iſt allein das Recht, die Gerechtigkeit; der Gegenſtand der Monarchie ſelbſt in dieſem Princip mit ſeinem Inhalte iſt einerſeits die Perſonalität Aller, welche Glieder ſind oder werden, andererſeits ihre Individualität. Das Geſetz ſchließt dieſe beiden, die Perſonen einerſeits, und die Sachen andererſeits als die zwei Glieder des Schluſſes mit einander zuſammen. In der Monarchie ſelbſt, wie das Geſetz allein ihr Princip iſt, haben die Perſonen und die Sachen ihren Werth und ihre Dignität lediglich durch das Recht. Die Perſönlichkeit und die Individualität ſind nur etwas werth wegen des Rechtes, das Recht gibt den Werth. Der Gegenſtand der Monarchie hat demnach von ihrem Princip aus ſeine ganze Dignität durch die Gerechtigkeit. Schlagender ſo: nicht der Perſonen und Sachen wegen hat das Recht einen Werth, wie in der Republik, ſondern des Rechtes wegen haben die Perſonen und Sachen einen Werth, wie in der Monarchie. In der Monarchie regiert das Geſetz allein, ὁ νόμος μόνος ἄρχει, das Weſen der Monarchie iſt die Mononomie, und das Geſetz regiert lediglich des Rechtes und der Gerechtigkeit wegen; den Perſonen und Sachen kommt dann durch das Geſetz das Recht zu Gute. Das Geſetz als ſolches iſt jedoch ein bloß gedachtes; abſtracte Gedanken und Gedachtes können zwar den Andern veranlaſſen, auch zu denken, aber Gedanken und Gedachtes regieren nicht. Geſetz aber iſt es in der Monarchie für den Willen der Menſchen, und ſo tritt es aus der bloßen Abſtraction heraus. Aber der, mittelſt deſſen das Geſetz regiert, iſt kein Einzelner, ſondern ein Einziger, μόνος, das Geſetz regiert mittelſt ſeiner, nicht wie er einer unter Vielen, und wie der Erſte, ſondern wie er der Einzige iſt, wie von der Sonne die Planeten regiert werden, — die Sonne iſt nicht eine, ſondern die einzige. Es kommt alſo hier für den Begriff der Monarchie nicht auf die Zahleinheit, auf das Eins, ſondern bloß auf das Element des Begriffs, auf die Begriffseinheit an; dieſe Begriffseinheit ſtellt ſich dann freilich in die Zahleinheit. Das Geſetz für den Willen iſt das Geſetz auch für den, der als der Einzige, obwohl er dabei ein Einzelner iſt, regiert, das Geſetz iſt ſein Wille. Aber nicht umgekehrt iſt ſein Wille das Geſetz, wie in der Despotie; ferner nicht der Wille Aller, der allgemeine Volkswille, iſt das Geſetz, ſondern das Geſetz iſt der Volkswille. Das Geſetz allein, abgeſehen von Perſonen und Sachen, es an und für ſich, wie es das ewige iſt, iſt der Wille deſſen, der ein Volk regiert, wenn er das Volk als Monarch regiert. Etwas Anderes kann er mit Allem, was er thut und beſchließt, nicht wollen, als das Geſetz. Es kann ſo wohl heißen, der Monarch ſei das perſonificirte Geſetz, aber damit wäre eine bloße Vorſtellung, eine Imagination ausgeſprochen; und das Perſonificiren iſt ein Fingiren, und mit dem Dichten iſt in der Erkenntniß der Pflichten wenig ausgerichtet. Eine ähnliche Perſonification enthält der deutſche Spruch: „Das Geld regiert die Welt.“ Beſtimmter iſt, wenn geſagt wird, der Monarch iſt das Geſetz in ſeiner Perſönlichkeit; ſo in ſeiner Perſonalität hat das Geſetz eine Macht, und hat er Macht. Das Volk, deſſen Geſetz das perſönliche iſt, iſt ein Reich, und dieſes Reich iſt das des Geſetzes. Mit Bezug darauf, daß der Monarch das perſönliche, wirkſame und wirkende Geſetz iſt, kann er allerdings ſagen: ich bin das Geſetz, moi, ce n'est pas moi, c'est la loi, er verzichtet auf ſeine Individualität. Um das Ich zu entfernen, es auch in der Sprache abzuhalten, iſt die Sprache: Wir verordnen, wir von Gottes Gnaden. Der Monarch als das perſönliche Geſetz iſt Einer, doch nicht der Zahl nach, er zählt nicht mit, er iſt nicht εἷς, ſondern μόνος. In der Identität mit dem Geſetze iſt er zugleich der Erſte, aber nicht, daß ein Zweiter, ein Dritter wäre, alle Andern ſind Unterthanen, nicht

Einer unter Vielen, ſondern unter Allen. Unterthan aber iſt nicht herzuleiten von *unter* und *thun*, *unter* Einen *gethan*, ſondern es kommt her von thane, das iſt der Freie, der Selbſtſtändige, ſo z. B. Macbeth bei Shakeſpeare, der König iſt oberthane, Macbeth underthane. So iſt der Monarch der Erſte, princeps, was nicht auf die Zahl, ſondern auf das Princip hinweiſt, das iſt das Geſetz. Der Fürſt iſt der Erſte; mit dieſem Worte iſt jedoch der Begriff der Monarchie nicht genug bezeichnet, weil es deutet auf die Zahl hin. Denn König, kung, king, von Können, der Monarch kann, weil das Geſetz kann. König, Herzog, dux, Markgraf geht auf die Thätigkeit der Perſon hin, wie ſie das Geſetz iſt. Die Monarchie alſo in Anſehung deſſen, der an ihrer Spitze ſteht, in Anſehung des Geſetzes, welches die Perſon ſelbſt iſt, iſt für den Begriff von ihr nicht mit der Oligarchie zu vergleichen, als ſei die Monarchie die, wo Einer herrſcht, ſondern mit dem, woran die Oligarchie die Beſtimmung iſt mit der Despotie. In der Despotie iſt das Oligarchiſche die Beſtimmung; unter dieſen Wenigen iſt Einer, auf den die Herrſchaft von den Andern forttradirt wird, ſo z. B. die Paſcha's in den Provinzen. Eben ſo wenig iſt die Monarchie zu vergleichen mit der Polyarchie, da ſind es Viele, und Alle haben faſt gleichen Antheil an der Geſetzgebung und Regierung. Die Monarchie iſt gegen die Demokratie, nicht gegen die Polyarchie. — Die Polyarchie hat einen oder mehrere Präſidenten oder Conſuln, aber keinen Monarchen; die Monarchie iſt weſentlich, was ſie iſt, durch den Monarchen. Alſo auf's Zählen kommt es beim Begriff der Monarchie nicht an, der Unterſchied zwiſchen der Monarchie und Despotie und Republik iſt kein numeriſcher, ſondern ein logiſcher, ein vernünftiger. Die Demokratie, nicht aber die Polyarchie iſt das Begriffene, die Despotie iſt auch das Begriffene, die Monarchie, im Unterſchied von dieſem Begriff, iſt auch ein Begriff. Endlich, ein Volk mag despotiſirt, oder republikaniſch oder monarchiſch regiert werden, ſo iſt es doch eins; es ſind Viele beiſammen, indem regiert wird. Die Einheit nun, unitas, nicht identitas, iſt entweder eine collective oder eine concrete. In der Demokratie und Despotie iſt ſie collectiv, in der Monarchie erſt concrete Einheit. Alle Republiken haben nur die Form der collectiven Einheit, es ſind viele einzelne Individuen als ſolche und wieder in einzelnen Corporationen mit einander vereinigt, singuli singulis additi, adjecti sunt, eine Totalität, deren Theile viele ſind durch Addition oder Multiplication, aber aus dieſer Vielheit kommt die Ganzheit nicht heraus, dum collecti sunt, conjunguntur, et semet ipsi conjungunt. Das ſpricht die Republik naiv ſelbſt aus, daß ihre Form nur die collective Einheit hat, indem ſie ſich vereinigte Staaten nennen, Generalſtaaten von Holland, die Provinzen des römiſchen Reiches, Municipien, ſo das vereinigte Rom. Die concrete Einheit iſt die Einheit des Begriffs, die Vernunfteinheit, und bei dieſer concreten Einheit kommt es nicht auf die Zahl an. Nun kann es zwar ſein, daß das Geſetz als ein und derſelbe Monarch Geſetz für mehr als ein und daſſelbe Volk iſt, ohne daß die Monarchie dadurch aufgehoben wird; dann ſind auch die Staaten im Verhältniß zu einander durch daſſelbe Princip, ſie ſind aber nicht vereinigte Staaten, ſondern ſie ſind Staaten für ſich. Ungarn, Böhmen, Oeſterreich ſind drei Monarchien, Ein Monarch iſt der öſterreichiſche Kaiſer, ſie ſind nicht vereinigt, ſondern ſie beſtehen für ſich.

B. Es iſt

1) das perſönliche Geſetz als der Monarch, ein lebender Menſch, denn nur als ſolcher hat das Geſetz Wirklichkeit, abgeſehen von der Lebendigkeit wäre es nur in abstracto gedacht. Aber als der Lebende iſt er nothwendig das Mitglied einer Familie; in der Despotie kann es gleichviel ſein, aus welcher Familie der Herrſcher oder der Despot herkommt; aber ſchon in der Despotie, wo ſie ſich zur Geſetzmäßigkeit zu geſtalten anfängt, hebt ſich dieſe Gleichgültigkeit auf; der Dalai-Lama iſt der Beherrſcher des tibetaniſchen Reiches, ſo gehört er einer Familie an, und hier iſt ſchon die Beſchränkung, daß es nicht einerlei ſei, welcher Familie, er

muß der Prieſterfamilie angehören. In der Demokratie iſt der Oberſte auch ein einzelner Menſch, gehört alſo einer Familie an, und hier iſt es ganz gleichgültig, welche es ſei. In der Monarchie hebt ſich dieſe Gleichgültigkeit ganz auf; es iſt eine beſtimmte Familie, aus welcher fort und fort der Monarch abſtammt, und in dieſer Beziehung heißt die Monarchie eine erbliche. Mit Bezug darauf, daß die Monarchie die ganze Macht des Volkes in ſich concentrirt, iſt die Familie mit ihm eine Dynaſtie, nicht aber in dem Sinne, wie auch wohl die Despotie eine Dynaſtie ſein kann. Das Volk, welches regiert wird, kann phyſiſcher und moraliſcher Weiſe den Monarchen nicht wählen: moraliſcher Weiſe darum nicht, weil er das perſönliche Geſetz iſt, das ihn Wählen wäre ſo viel als das perſönliche Geſetz wählen, das iſt aber das ewige Geſetz, alſo das von den Völkern und von ihrem Willen unabhängige; die Majeſtät des Geſetzes läßt es nicht zu, daß es gewählt werde. An der Stelle der Wahl, welche die Willkühr einſchließt, iſt hier die ſittliche Nothwendigkeit verknüpft, wodurch ſie eine natürliche Nothwendigkeit wird, mit der phyſiſchen Nothwendigkeit, mit der Zeugung und Geburt des Menſchen. Der Monarch iſt nothwendig der Sohn ſeiner Eltern, aber das Verhältniß des Sohnes zu ſeinen Eltern iſt ein ethiſches, ſittlich nothwendiges. Dieſe Nothwendigkeit iſt es, aus welcher ſich die Unmöglichkeit der Wahl des Monarchen begreift, er ſtammt ab, die Monarchie erbt fort. Geht in dieſer Betrachtung der Blick noch weiter, woher die Ehe, woher die Familie, woher der Menſch? ſo muß der Forſcher ſich an die Religion wenden, er iſt nicht gewählt, ſondern indem er in dieſer Form geboren wird, iſt er von Gott verordnet. Hat es aber keine Monarchie gegeben, die ein Wahlreich war? Wohl — Polen, aber — es iſt verloren!

2) Das Volk in der Monarchie wird regiert, weil es, wie das Volk in der Demokratie, regiert ſein will. Gegen das Volk in der Despotie hat daſſelbe dieß Regiertſeinwollen mit dem in der Demokratie gemeinſchaftlich; die in der Despotie wollen zwar

regiert ſein, aber mit Widerſtreben; dieſes fällt in der Monarchie weg. Wo ſich hier im Einzelnen oder vereint mit Mehreren ein Widerſtreben regt, wo alſo in der Monarchie ſich Mehrere zuſammenthun, und gemeinſchaftlich darauf ausgehen, nicht ſo regiert zu werden, da iſt ein ſolcher widerſtrebender Verein die Ochlokratie. Aber ſo iſt der Wille des Volks mit dabei, wenn es regiert wird, das Volk will regiert ſein, es ſchließt ſeinen Willen in den des Fürſten ein, und er ebenſo den ſeinen in den des Volkes, und hierauf gründet ſich die bürgerliche Freiheit. Regiert kann nicht werden ohne eine Verfaſſung, und dieſe hat zu ihrem Princip das perſönliche Geſetz als den Regenten, er giebt dem Volke eine Verfaſſung, der in ſeiner Subſtanzialität der Regent iſt. Aus dem Geſetz mittelſt des Monarchen als lebenden Menſchen macht ſich die Conſtitution, und ſo iſt ſie göttlich und edel. Aber verfaſſungsmäßig wird das Volk regiert, und verfaſſungsmäßig will es regiert ſein, ſein Wille iſt dabei; denn obgleich der Monarch das perſönliche Geſetz und der Abkömmling einer alten, edeln Familie, ſo iſt er doch ein Menſch, und menſchlichen Schwächen und Gebrechen unterworfen. Die Macht iſt groß, die Verſuchung, ſie zu mißbrauchen, auch, die Beſchränkung liegt in der Conſtitution, im Geſetz. Das Volk will verfaſſungsmäßig regiert ſein, darum muß es wachen über die Verfaſſung, es hat Antheil an der Regierung. Der Wille des Volkes, verfaſſungsmäßig regiert zu werden, iſt unmöglich, wenn es ſelbſt gar keinen Antheil an der Regierung hat; es wird regiert von dem Monarchen, regiert ſich ſelbſt alſo nicht, dieß ſpricht ſich aus in jedem Parlamente, in jeder Kammer, wenn darin von Regierung geſprochen wird. Der Wille, regiert zu werden, ſchließt die Möglichkeit nicht aus, mit zu regieren, — und dann wäre nun die Frage, wodurch und wie dieſe Theilnahme des Volkes an der Regierung ſich beſtimme. Für die Beantwortung derſelben iſt zu reflectiren auf die drei Elemente in dem rationellen Verhältniß derſelben zu einander, wie ſie die Elemente der Monarchie ſind. Das erſte derſelben, das Princip und der terminus medius, iſt in der Monarchie das perſönliche Geſetz, durch daſſelbe werden die beiden andern Elemente, α. die Perſonalität und β. die Individualität zuſammengehalten, durch dieſe beiden andern Elemente und durch ihr Verhältniß zu einander iſt die Theilnahme des Volkes an der Regierung beſtimmt und beſtimmt ſie ſich ſelbſt.

ad α. Es ſind Perſonen, welche von dem Monarchen regiert werden, ſie ſämmtlich ſind ſeine Unterthanen. Jede Perſon hat ein Recht an ihr ſelbſt, das Recht, für ſich zu beſtehen, das Recht der Selbſtſtändigkeit; keiner der Unterthanen iſt das perſönliche Geſetz, als der lebende Menſch, aber jeder der Unterthanen iſt doch ein lebender Menſch, und wie er in ſeiner Perſönlichkeit Herr ſeiner ſelbſt iſt, ſo hat er auch Rechte an ſeinem Leben. In Bezug auf die Unzertrennlichkeit der Perſönlichkeit wird, indem ſie die des Unterthanen iſt, von der Lebendigkeit Folgendes zu beachten ſein. Regiert wird vorderſamſt zur Abwehr alles Unrechtes. Iſt es nicht äußerliche Gewalt und Macht, wodurch das Unrecht bewirkt wird oder werden ſoll, iſt es nur der Wille derer, die auf's Unrecht ausgehen, ſo bedarf es gegen ſie, die Machtloſen, keiner Macht und Gewalt. Das Unrecht, in dieſer Weiſe gewollt und vollbracht, wird, als gewollt, leicht abgewieſen, als vollbracht, leicht weggeſchafft für die Zukunft. Wird es aber gewaltſam gewollt und vollbracht, ſo muß die Gewalt es abwenden. Regiert nun wird, um Unrecht abzuwenden; da bedarf es alſo der Gewalt, der Monarch muß Macht haben, dazu bedarf er der Perſonen, der Unterthanen. Das Unrecht kann nun an ein Volk gebracht werden von Außen her: das eine Volk macht ungerechte Anſprüche an ein anderes, dieſes läßt es ſich nicht gefallen, jenes droht, ſie mit Gewalt durchzuſetzen, es bedarf der Macht, es abzuwenden. Der Monarch nimmt die Perſonen in Anſpruch. Aber eben in der Monarchie kann es mehr oder weniger, einzeln oder rottenweiſe, Perſonen geben, die mit Gewalt auf's Unrecht ausgehen; regiert wird verfaſſungsmäßig, alſo gegen die Unruheſtifter muß er Macht haben, die in Perſonen beſteht, welche ſeine Unterthanen ſind. So ſteht für den Monarchen von jedem Unbefangenen ohne Weiteres das Recht anzuerkennen, daß er das Recht der Perſonalität in Anſpruch nehme; es führt ſich alſo in der Monarchie die ſogenannte Conſcription ein.

ad β. Regiert wird, wie zur Abwehr des Unrechts, eben ſo auch zur Erhaltung des Rechts. Aber dieſe Erhaltung und Bewahrung, die Förderung der Erkenntniß des Rechts iſt unmöglich, das Recht kann wirklich nicht erhalten, nicht gefördert, Einſicht, Erkenntniß kann in der Monarchie nicht gefördert werden, wenn die Mittel fehlen; dieſe Mittel ſind Sachen, Güter, Geld! Der Monarch regiert zur Erhaltung des Rechts, und zur Abwehr des Unrechts, vom Juſtizminiſter bis zum Polizeibeamten, und in Anſehung des sub α. Geſagten, vom Kriegsminiſter bis zum Tambour, durch ſeine Beamten. Dieſe Beamten müſſen beſoldet werden, das Regieren erfordert alſo Ausgaben, dieſe kommen aus dem Volke, Steuer und Zoll. Hier tritt auch, wie unter α., der Fall ein, daß das Volk Theil habe an der Regierung, es will beſteuert ſein, es will, daß Zölle auferlegt werden; denn es will regiert ſein. Es iſt alſo hier das Recht des Volkes, an der Beſteuerung Theil zu nehmen. Weiter geht es nicht, an der Geſetzgebung hat das Volk keinen Antheil. Vom Volke in ſeiner Eigenſucht und Selbſtſucht wird und wurde dieß freilich ſelten anerkannt, daß es keine legislative Macht ſei. Seine Theilnahme an der Regierung erſtreckt ſich alſo einerſeits auf die Anzahl der Mannſchaft für die bewaffnete Macht, andererſeits auf das Maaß der Abgaben an die Regierung, ohne welche ſie und das Volk nicht beſtehen kann. Das Volk alſo verwilligt nicht etwa das Heer, ſo daß es der Regierung verweigern könnte, das Volk hat von dieſer Seite kein Verwilligungsrecht, die Regierung muß Macht haben zur Abwehr des Unrechts; aber wie viel genommen werden ſollen, alſo in Anſehung der Menge, hat es das Recht, zu verwilligen und zu verſagen. Vom Volke kann eben ſo das Budget nicht verweigert werden, die Regierung muß Geld haben, um regieren zu können; aber wie viel und zu was, — darüber hat das Volk mitzuſprechen. Nun fragt es ſich aber: In welcher Weiſe ſpricht das Volk mit? Der Volkswille in der Theilnahme an der Regierung iſt vorerſt noch ein ganz abſtracter und unwirklicher. Das Volk muß ſeinen Willen erklären nicht *gegen* die Regierung, ſondern der Regierung gegenüber; ſonſt widerſpräche ſich das Volk ja ſelbſt, da es regiert ſein will durch eine Inſtitution, die weſentlich mit der Verfaſſung verknüpft iſt. Verfaſſungsmäßig will das Volk regiert ſein, und nimmt alſo Antheil an der Regierung kraft einer Inſtitution, die in der Verfaſſung gegründet iſt. Dieſe Inſtitution kann ſein die Verſammlung des ganzen Volkes, aller Perſonen in der allgemeinen Volksverſammlung; ſo in der Demokratie und Republik, und ſo auch in der Monarchie uralter Zeit, wie ſie das demokratiſche Element in ſich hat, und daſſelbe weiter aus ſich herausſetzte, und ſich, indem die Republik entſtand, zu Grunde richtete. In beſtimmten Zeiten wurde das Volk zuſammengerufen, und erklärte, Mann für Mann ſtimmend, ſeinen Willen. Der Wille des Volkes in der Theilnahme an der Regierung iſt ferner verwirklicht, indem das Volk aus ſeiner Mitte Solche wählt, deren Wille für den des Volkes gilt, und deſſen Erklärung. Aber aus der ganzen Volksmenge ſind an ſich durch die Beſtimmung, welche die Theilnahme an der Regierung hat, ausgeſchloſſen alle Weiber, ſie wählen nicht und werden nicht gewählt, obwohl ſie im Volke gleiche Perſönlichkeit haben; alle Kinder ohnehin, mit Beziehung auf das eine Element, Entſchlüſſe zu faſſen, in Anſehung der Anzahl der Mannſchaft; denn ſie ſind zwar Perſonen, können aber nicht in den Militärſtand treten. Das Volk kann aber auch Männer haben, die ausgeſchloſſen ſind, weil ſie z. B. nach den Principien ihrer Religion den Krieg verabſcheuen, wie die Quäker, ſomit können ſie auch nicht Abgeordnete ſein. Dahin gehören auch die Juden. Auf der andern Seite, angehend das Maaß der Abgaben, ſind auch ausgeſchloſſen, die keine Abgaben entrichten, weil ſie nichts haben, und in dieſem Punkte muß die Inſtitution ſogar eine Beſtimmung haben, wie viel Einer Abgaben entrichte, um gewählt werden zu können. Dieſe Verſammlung nun aus allen Ecken und Enden des Territoriums, welches das Volk inne hat, hat conſtitutionell einen Ort, wo ſie zuſammenkommen, hat eine Zeit, wann und wie oft die Verſammlung ſtattfindet. Die Verſammlung ſelbſt, lediglich durch die Conſtitution beſtimmt, heißt ſehr bedeutungsvoll in den nordamerikaniſchen Freiſtaaten Congreß, die Regierung hat nur die Zeit zu beobachten, wann und wie oft die Abgeordneten zuſammentreten. In der Monarchie iſt eben auch die Inſtitution nothwendig, ſie iſt durch die Conſtitution fixirt. Die Abgeordneten kommen zuſammen, und die Conſtitution hat wenigſtens die Beſtimmung, wann und wie oft; der Ort wo, — iſt in die Wahl der Regierung geſtellt, und iſt in der Monarchie meiſt in der Reſidenz des Monarchen. Die Verſammlung heißt nicht Congreß, ſondern in England ſehr bedeutend das Haus, die Monarchie weiſt es den Ständen an: „Hier mein Haus“; oder Parlament, i. e. der Volkswille wird mündlich erklärt. An ihrer Spitze ſteht der speaker, der Sprecher oder Präſident. Noch enger iſt der Begriff vom Ort her beſtimmt, indem ſie Kammern genannt werden, der Monarch öffnet ſein Haus und bietet ſeine Kammern zur Verſammlung. Aus dem Volke können die Abgeordneten entweder α. ſo gewählt werden, daß jeder Bürger als Mitglied des Volkes, abgeſehen vom Ort, wo er wohnt, von dem Geſchäfte, das er führt, vom Stande, dem er angehört, nur unter der Vorausſetzung, daß er ſich verbindlich macht, Kriegsdienſte zu leiſten und die Abgaben zu entrichten, wählt und wählbar iſt. Eine Kammer oder ein Haus, das aus lauter ſolchen Abgeordneten beſtünde, würde den Willen des ganzen Volkes erklären durch die einzelnen Abgeordneten ſelbſt, wie wenn die Einheit, welche das Volk iſt, eine nur collective wäre. So wären die Abgeordneten Repräſentanten, von denen Jeder mit Jedem nur die Maſſe des Volkes, die collective Einheit repräſentirten. Die Monarchie, die dieſe Wahlart hätte, wäre wohl die conſtitutionelle, aber ſie wäre zugleich repräſentative. Iſt ſie die einzig wahre? Die geprieſene iſt ſie, — iſt ſie auch die vernünftige? — Das Volk nach ſeinem Begriff iſt

β. das Ganze in der concreten, nicht in der collectiven Einheit, und hier kommt es auf einen Punkt an. Das Ganze nemlich in der concreten Einheit beſteht bloß aus Theilen, deren jeder ein Ganzes iſt, die Theile ſind Stände, im Weſen des Volkes gegründet: der Bauernſtand in der Monarchie, auf der Spitze der Adel, der Erbadel, gleich verpflichtet und befugt, ſich perſönlich zu ſtellen, wenn es zum Kriege gehen ſoll, der Stand der Künſtler und Handwerker, und der Stand der Gelehrten, und hat das Volk Religion, woran es in der Monarchie nicht fehlen kann, der Stand der Geiſtlichen. Jeder dieſer Stände iſt ein Ganzes, und wieder in ſich gegliedert; — da iſt die Verfaſſung die ſtändiſche, und dieſe entſpricht dem Weſen des Volkes, nicht als Maſſe, ſondern als ein Ganzes. Die Stände in Beziehung auf das Territorium, welches das Volk inne hat, ſind in Provinzen getheilt, und das Volk damit hebt an, eine vernünftig conſtitutionelle Regierung zu bilden, daß Anfangs Provinzialſtände entſtehen, die endlich zu Reichsſtänden werden. Preußen iſt bis jetzt das erſte Reich in der Welt, das auf dieſem Wege iſt.

C. Die Pflichten und reſpective die Rechte eines Volkes, welches monarchiſch regiert wird, und indem es vernünftig und frei geworden, monarchiſch regiert ſein will, beſtimmen ſich

1) in der Richtung nach Außen;

2) in der Richtung nach Innen.

ad 1) Das einem Volk als ſolchem Aeußere iſt ein Volk, dieſes, jenes, jedes Volk, ſeine Richtung alſo in dem Verhältniß nach Außen iſt die des einen Volkes auf das andere, und da das eine das Volk in der Monarchie iſt, hebt an und behauptet ſich jene Richtung beſtimmt durch die Monarchie. Das Verhältniß des einen Volkes zu dem andern iſt ein wirkliches kraft ſeines

Monarchen, er bezieht ſich auf die äußern Angelegenheiten mittelbar durch ſeinen Miniſter; das andere Volk iſt nun

α. das in der Despotie. In dieſem Verhältniß hat er Pflichten und Rechte gegen und an das despotiſche Volk. Die Despotie iſt in der perſönlichen Macht gegründet, und ſo begründet macht denn die Despotie ungemeſſene Anſprüche an jedes andere Volk, an ſeine Regierung u. ſ. w. Dem Despoten iſt der Hochmuth, die Prätenſion andern Völkern gegenüber weſentlich; der Despot erkennt Niemand als ſeinesgleichen an. Dieſem Hochmuth ſteht nun der Monarch gegenüber, und ſeine Pflicht iſt als die des Menſchen, in welchem das Geſetz in ſeiner ganzen Majeſtät Wirklichkeit hat, jeden Anſpruch abzuweiſen, ſich dem Despoten nicht zu beugen. Dieſe Pflicht erfüllt der Monarch nicht unmittelbarer Weiſe, außer wo er ſelbſt dem Despoten direct gegenüber ſteht. Sie wird unmittelbar in der Regel durch ſeine Miniſter erfüllt, die als Geſandte ihren Monarchen bei dem Despoten repräſentiren; ihnen liegt ob, ſich von dem Despoten nichts vorſchreiben zu laſſen, was ihren Monarchen herabſetzen würde. Der Geſandte iſt verpflichtet, nichts zu thun, wodurch ſeine Monarchie herabgewürdigt werden könnte, und dieß hat ſeinen Grund im Geſetze. Die Demokratie nimmt es damit nicht ſo genau, dafür hat ſie aber zu ihrem Princip nicht das Geſetz, ſondern die Sache. Aber der Monarch hat auch eine Pflicht gegen die Despotie. Das Volk in ihr ſteht doch unter dem Geſetze, es hat ſeine Ordnung und ſeine Eigenthümlichkeit. Es iſt alſo die Sache des Monarchen, die Despotie gelten zu laſſen, alſo nicht Verſchwörungen anzuzetteln, wodurch das despotiſche Reich erſchüttert oder gar zertrümmert würde. Ein Volk miſchte ſich ſo in die Rechte und Ordnungen eines andern; der Monarch kann dies kaum thun wollen; — die Unterthanen können etwa ſo etwas wollen. Hat aber der Monarch in ſeinen Miniſtern oder in ſeiner Perſönlichkeit die Pflicht, die Despotie nicht zu untergraben, gegen ſie als ſolche nichts zu unternehmen, ſo hat auch jeder Unterthan dieſe Pflicht. Aber es kann

β. das Volk in der Republik oder Demokratie ſein, mit welchem daſſelbe in der Monarchie in ein wirkliches und gegenſeitiges Verhältniß tritt. Dann hat das Volk in der Monarchie gegen das in der Demokratie eben ſowohl Pflichten, wie gegen es in der Despotie, und eben ſowohl das eine Rechte an das andere wie dort. Der Monarch alſo verhandelt oder unterhandelt mit dem Haupte in der Republik oder Demokratie, ſei es ein Conſul, Präſident, ein Collegium oder was immer. Die Vorausſetzung hierbei iſt, daß von dem Monarchen die Republik oder Demokratie faktiſch anerkannt ſei. So lange dieß nicht iſt, kann der Monarch noch keine Pflicht haben gegen die Republik und ihren erſten Vorſtand; denn ſo lange hat ſie ſich noch nicht ſelbſtſtändig geſtellt oder behauptet. Von Frankreich z. B. war die nordamerikaniſche Republik bereits anerkannt, ehe England oder eine andere europäiſche Macht ſie anerkannte. Die Republik ſandte Franklin an Ludwig XVI., er erſchien als ſchlichter Republikaner; England nahm ihn damals noch lange nicht an. Die Hauptpflicht geht hervor aus dem Frieden, der mit der Republik geſchloſſen wird, und dieſer Friede hat auf der einen Seite den Monarchen, oder die Monarchie, auf der andern den Vorſteher der Republik oder die Republik ſelbſt zur Bedingung. Dieſer Friede, ſo zwiſchen Monarchie und Demokratie geſchloſſen, iſt dann ein für alle Zeiten geſchloſſener, was das Beſtehen der Republik betrifft. Wird der Friede erſchüttert, ſo kann es nur durch die Republik geſchehen, die gegen die Monarchie aufſteht, und dann kann die Republik in die Gefahr des Untergangs kommen. Dagegen aber ſteht dem Monarchen nicht zu, mit der Republik einen eben ſolchen Frieden zu ſchließen; er gibt nie ſeine Anſprüche auf, daß er der Herr ſei oder ſein müſſe; wird er beſiegt, ſo nimmt er ſie zurück, aber behält ſie für ſich, und es kommt bloß zu einem Waffenſtillſtand auf Jahre hin. Die Monarchie, den Monarchen an der

Spitze, hat ferner die Pflicht, gegen eine Republik oder Demokratie, die bereits beſteht und anerkannt iſt, nichts zu unternehmen, wodurch ihre Exiſtenz gefährdet werden könne. Dieſe Pflicht beſtimmt ſich durch Verträge, die gegenſeitig abgeſchloſſen werden. Auch hat an ſich die Monarchie kein Intereſſe daran, daß die Republik zu Grunde gehe; ſie läßt im Gegentheil die Republik gelten, weil in der Republik das Geſetz ſelbſt gilt und beſteht, und dem Monarchen iſt es ganz weſentlich, das Geſetz zu reſpectiren. In der Despotie iſt die Macht des Einzelnen der Urſprung der Verordnungen, in der Republik iſt das Geſetz der Wille Aller. Der Despot läßt daher keine Republik gelten, die Monarchie kann in den Fall einer Verbindlichkeit kommen, ſich der Republik anzunehmen, wenn dieſe angefeindet, mit Krieg überzogen, und der Untergang ihr gedroht worden. Nicht alſo iſt es aber auf Seiten der Republik: die Monarchie iſt in keiner feindſeligen Richtung gegen die Republik, die Republik gegen die Monarchie aber immer. Die Republik hat gern Frieden mit der Monarchie, in dem hält ſich die Regierung; aber dem ächten Republikaner iſt die Monarchie ein Anſtoß, und er macht Verſuche, die Monarchie zu untergraben. Die Pflicht des Monarchen, wie ſie ſtrenge beobachtet wird, iſt eine ſehr bedingte, ſie hat die andere Pflicht, daß der Monarch wache, daß ſein Volk nicht aus der Monarchie herauskomme, zur Seite; es iſt die Pflicht der Behutſamkeit, Wachſamkeit und Vorſorge. Das Verhältniß der Monarchie iſt

γ. das der einen zur andern. Dieß Verhältniß iſt an und für ſich ein ruhiges und friedliches; denn das Princip der Monarchie iſt das eine und ſelbe. Im Princip ſind die Monarchien einverſtanden, zwiſchen den Monarchen der verſchiedenen Völker iſt eine abſolute Parität; keiner hat die Prätenſion, mehr ſein zu wollen, als der andere. Hier alſo in der Identität des Princips der Monarchie und der Parität der Monarchen iſt die Socialpflicht eine ganz gleiche mit allen Rechten auf allen Seiten. In den Monarchien beſteht Einigkeit, Friede, und dieſer Friede iſt äußerlich beſtimmt durch Verträge, aber es iſt vorerſt ein bloß äußerliches Band, das die Monarchien zuſammenhält. Geſtört wird der Friede nicht durch innere Feindſeligkeit; alſo Monarchen können leicht Frieden halten. Wird er durch den Krieg unterbrochen, ſo kehren ſie leicht zum Frieden zurück; denn es geht nicht auf den Untergang aus. Eine Verfaſſung in dieſem Verhältniß der Monarchien zu einander iſt ein äußeres, aber es iſt eine andere Verfaſſung dieſer Art doch möglich, und dann wird das Band, das die Monarchen zuſammenhält, ein inneres. Dieſe Conſtitution, dieſes innere Band, und dieß Verhältniß zu einander iſt ein Ereigniß der neueſten Zeit. Das deutſche Reich war eine conſtitutionelle Monarchie, aber es beſtand nicht aus Monarchien; Monarch war der deutſche Kaiſer, — die deutſchen Fürſten waren zwar nicht Vaſallen, jeder hatte ſein eigenes Gebiet, — doch ſtand der Kaiſer über allen. Mit und durch Napoleon iſt das deutſche Reich zum Untergange gebracht worden, — an ſeine Stelle trat der deutſche Bund, es wurde ein Bundesſtaat, — es hat eine Conſtitution (zu Wien verfaßt), und dieſe iſt das innere Band, das alle deutſchen Fürſten zuſammenhält. In dieſem Verbande ſind alle deutſchen Fürſten einander völlig gleich; das Princip iſt daſſelbe, und wo der deutſche Bund Deliberationen zu halten hat, da ſind die Monarchen alle durch ihre Geſandten gegenwärtig.

ad 2) In der Richtung nach Innen beſtimmt ſich das Verhältniß als gleichfalls

a. das des Monarchen zu ſeinen Unterthanen;
b. das der Unterthanen zu ihm;
c. das der Unterthanen zu einander.

ad a. Die Stellung des Monarchen, was ſein Volk im Verhältniß zu andern betrifft, iſt im Allgemeinen zweifach; einerſeits die, daß er die andern Völker, mit denen ſein Volk im äußeren Verhältniß ſteht, wenn und ſo lange dieſes ein friedliches iſt, ſo beachtet, daß dieſes Verhältniß zwiſchen ihm und ſeinem Volke nicht geſtört wird. Dieß Beachten iſt durch ihn als einen einzelnen Mann nicht möglich. Dieſes Verhältniß iſt das der äußern Angelegenheiten, für welches er als Organ den Miniſter der auswärtigen Angelegenheiten hat. Aber andererſeits kann das friedliche Beſtehen eines Volkes mit dem andern geſtört, auf den möglichen Krieg gedacht, und der wirkliche geführt werden. Das Organ dazu iſt der Kriegsminiſter. Das Verhältniß nach Außen bedingt ſich durch dieſe beiden Miniſterien. — Das ſittliche Verhalten des Monarchen in ſeiner Richtung nach Innen iſt

α. das der abſoluten Unabhängigkeit von allen ſeinen Unterthanen. Keiner derſelben, und auch ihre Geſammtheit nicht, kann ihn zur Rede ſtellen, er iſt ſeinen Unterthanen durchaus nicht verantwortlich. Der Grund dieſer abſoluten Unabhängigkeit iſt das Geſetz, das der Monarch in ſeiner Perſon darſtellt, aus dem Grunde dieſes Geſetzes iſt ſein Recht, von niemanden zur Verantwortung gezogen zu werden; denn, wer ihn verantwortlich machte, der wäre ſelbſt der Monarch. Spricht der Monarch: ich will; ſo kann Niemand einreden. Nun iſt freilich der Monarch ein Individuum, und hat als ſolches Schwächen, wie ſeine Unterthanen auch, aber dieſe kommen bei ſeinen Unterthanen, wie ſie in ihm den Monarchen anerkennen, nicht in Betracht. Nun hat ja doch das Volk Antheil an der Regierung, wenn es in der Monarchie exiſtirt, — allerdings; aber, es regiert nicht mit, ſondern wird regiert, und will ſo, wie es regiert wird, monarchiſch regiert ſein. Die ausdrückliche Erklärung dieſes Willens, regiert zu werden, thut das Volk in den Ständen, und hier iſt jenes Recht, Niemandem verantwortlich zu ſein, immer noch ein abſolutes, aber er hat zugleich in dieſem Rechte eine Pflicht, nemlich die, zur beſtimmten Zeit die Stände zu berufen. Allein dieſe Pflicht iſt in der Monarchie zugleich durch ein Recht beſtimmt an die Kammer, er muß ſie berufen, aber er iſt Niemandem verantwortlich; kommt es alſo zu Verhandlungen, welche den Rechten des Monarchen im Geringſten Eintrag thun, ſo kann er die Kammer vertagen, — bleiben ſie dann hartnäckig dabei, ſo kann er die Kammer auflöſen. Hiermit hält ſich der Monarch in jener Unabhängigkeit. Jenes Verhältniß iſt

β. eine Pflicht des Monarchen gegen ſeine Unterthanen, nemlich die, zu wachen und zu wirken, daß jedem von ihnen ſein Recht bleibe, und wenn dem Einen ſein Recht gekränkt würde, daß er in ſeinem Rechte wieder hergeſtellt werde. Aber die Rechtspflege betrifft ſein ganzes Volk, er in ſeiner Individualität iſt nicht beſtimmt, ſeine Macht reicht nicht dazu hin, das Recht zu verwalten. Alſo iſt hier eine Inſtitution erforderlich, die durch das ganze Volk geht, daß im ganzen Lande Juſtiz gehandhabt werde. Für dieſe Rechtspflege iſt eine Geſetzgebung erforderlich. Dieſe geht vom Monarchen aus, er iſt ja das perſönliche Geſetz; aber er, der Einzelne, kann alle einzelnen Rechtsbeſtimmungen nicht ſo erkennen und begreifen, er inſtituirt daher eine Geſetzgebungskommiſſion, die entwirft die Geſetzgebung. Für den Umfang der Pflichten, angehend die Rechtspflege nach allen Beziehungen, iſt dem Monarchen noch eine beſondere Inſtitution nöthig in einem Miniſterium der Juſtiz, der Juſtizminiſter, er repräſentirt den ganzen Gerichtsbeſtand bei ſeinem Monarchen. Es gilt darum, daß Jedem in der Monarchie ſein Recht, wird es gefährdet, geſchützt werde. Wie ſteht es aber da um die Familien des Volks? Sie werden regiert, wie ſie wollen, hier iſt das Recht der Coordination, wie dieſes auch in der Demokratie factiſch anerkannt iſt; wie aber weiter in der Monarchie? Hier hat ja eine Familie, die nemlich, aus welcher der Monarch ſtammt, ein Vorrecht vor allen übrigen. Das kann nicht anders ſein, allein dem Monarchen in ſeiner Unabhängigkeit kommt das Recht zu, ſeiner Familie aus allen Familien des Volks diejenigen nahe zu ſtellen, die er ihr nahe ſtellen will, beſonders der Verdienſte wegen, die ſich einzelne Familien um die Monarchie erworben haben. Das Erheben ſolcher einzelnen Familien in die Nähe des Fürſtenthrones iſt das ſie adeln, und dieſes Adeln iſt das Werk ſeiner Gnade. Stirbt die fürſtliche Familie aus, ſo iſt die ihr am nächſten geſtellte diejenige, zu welcher dann die Monarchie übergeht; denn der Monarch ſtirbt nicht. Damit nun, daß es im Belieben des Monarchen ſteht, aus der Totalität der Familien, die im Staate leben, in den Adel zu erheben, welche er will, damit ſind alle Familien indirect gleich geſtellt, ſie ſind alle berechtigt, und ſo iſt es ein erhabenes Recht des Monarchen, eine Familie zu adeln.

Das Recht, welches verwaltet wird den beſtehenden Geſetzen gemäß, iſt vom Willen des Monarchen ganz unabhängig, obwohl es durch ihn als den Monarchen verwaltet wird; in dieſer Unabhängigkeit aber ſcheint ſeine Unabhängigkeit beſchränkt zu werden und zu ſein. Dieſe Beſchränkung hebt ſich aber auf durch eine Beſtimmung des Monarchen, nemlich durch die Begnadigung. Dadurch hebt ſich ſeine ſcheinbare Abhängigkeit vom Rechte des Volkes. Aber er darf einen Verbrecher — und das iſt ſeine Pflicht — nur in den äußerſten Fällen begnadigen. Sand durfte begnadigt werden, nicht ſo der Raubmörder. Ein Volk

γ. das von ſeinen Rechten und Pflichten kaum ein Gefühl, geſchweige eine Erkenntniß hätte, ein rechtlich und natürlich ganz unwiſſendes Volk, ein von Obſcurantismus durchzogenes Volk iſt faſt ſo viel als ein ganz rechtloſes; das muß beherrſcht werden, geſchweige, daß es an der Regierung Theil nehme. Für den Monarchen iſt hiermit die Pflicht vorhanden, Anſtalten zur Aufklärung und Bildung des Volkes zu treffen; er bedarf dazu wieder eines Miniſters. Die Franzoſen nennen ihn den Cultminiſter, beſſer heißt dieſes Miniſterium, wie in Preußen, das des Unterrichts u. ſ. w. Die Ruſſen nennen dieſen Miniſter den Miniſter der Aufklärung! —

δ. Das rechtliche Beſtehen der Menſchen in der Monarchie wie in der Demokratie und Despotie iſt bedingt durch die Aeußerlichkeit des Lebens, der Rechtsſtand iſt bedingt durch den Wohlſtand. Die Pflicht des Monarchen, obwohl es hier nur Sachen gilt, iſt die Obſorge für die Induſtrie ſeines Volks zur Beförderung ſeiner Werke. -Dafür wirkt ein Miniſter des Innern. Aber es muß, damit, wie Jeder im Volke zu leben hat, auch die Regierung lebe, Jeder, der es vermag, das Seinige beitragen; die Regierung hat viel auszugeben, theils in ihrem ſittlichen Verhältniß nach Außen, theils in ihrem ſittlichen Verhältniß nach Innen, und daß die Einnahmen und Ausgaben wohlgeordnet geſchehen, dazu iſt der Miniſter der Finanzen da.

Anmerkung 1. Eines der größten Rechte, die der Monarch ſelbſt zum Beſten ſeiner Unterthanen hat, iſt das Recht, eine Familie, welche er will, in den Adelſtand zu erheben. Wird ihm daſſelbe durch eine Gewalt gegen das Geſetz, durch eine Revolution und durch eine etwa aus dieſer hervorgehende Conſtitution beſchränkt oder genommen, ſo hört er hiermit ſchon auf, Monarch zu ſein, und fängt die bisherige Monarchie an, auf die Republik zu tendiren. Die bisherigen Unterthanen ſind, indem ſie dieß Recht beſchränken oder gar aufheben, mit der Leidenſchaft der abſoluten Gleichheit behaftet, und wie die Leidenſchaft überhaupt blind iſt, ſo iſt ſie es auch hier. Erreichen die bisherigen Unterthanen das, daß der Adel abgeſchafft wird, und kein neuer eingerichtet, ſo arbeiten ſie damit dem Gegenſtande ihrer Leidenſchaft entgegen. Der Adel brachte eine Familie der Familie des Monarchen nahe, und enthält ſo die gleiche Berechtigung; alſo iſt gerade das Gegentheil herausgekommen von dem, was bezweckt worden iſt.

Anmerkung 2. Nach jenem Rechte ſteht das Recht der Gnadenerweiſung und der Begnadigung dem Monarchen zu: der Gnadenerweiſung ſchon in dem Punkte, der eben beachtet worden, Familien in den Adelſtand zu erheben, aber dann auch in dem Punkte, auf eine der Würde und Macht ſeiner Stellung angemeſſene Weiſe, wem er will, Wohlthaten erweiſen zu können, an Geld und Gütern, die er alſo ſelbſt haben muß, um ſie geben zu können zur Belohnung wie zur Unterſtützung der Armen, und zur Förderung der Anſtalten. — In der conſtitutionellen Monarchie iſt durch das Budget auch die Einnahme des Monarchen beſtimmt von ſeinem Volke für ſeine und ſeines Hauſes Suſtentation in einer ſogenannten Civilliſte, und die Reichsſtände haben das Recht, jenes Budget zu votiren nach der Größe der Summe, die etwa von den Miniſtern verlangt wird; alſo auch das Recht, dieſe Civilliſte zu beſtimmen. Wollen ſie nun daran mäkeln, ſo hindern und beſchränken ſie ihn, ſich wohlthätig zu erweiſen. Bei dem Rechte der Begnadigung iſt gleichfalls eine Beſchränkung, ja eine Aufhebung des Rechtes möglich. Das Geſetz aber, welches in ſeiner Perſönlichkeit der Monarch iſt, iſt die ewige Liebe, und aus dieſem Geſetz, als dem der Liebe, hat und muß der Monarch das Recht haben den Verbrecher zu begnadigen. Die Beſchränkung und Aufhebung dieſes Rechtes wäre ein Verkehren dieſer ewigen Liebe, und die Verkehrenden wären in der Immoralität bis zur Brutalität herabgeſunken.

Anmerkung 3. Der Monarch regiert, aber er functionirt nicht, das thun die Miniſter. Sein recht iſt, für die Functionen, mittelſt deren er regiert, die Organe ſelbſt zu wählen, Niemand kann wählen als er, nicht einmal vorſchlagen, und ſie ſind ſeine Unterthanen. Ihm alſo ſind dieſe Unterthanen auch als Miniſter für Alles, was ſie in Staatsſachen thun oder unterlaſſen, verantwortlich. Aber in den Händen der Miniſter liegt doch das ganze Volk, das ganze Reich; ſie können, was den Conſtitutionen, den Inſtitutionen gemäß, und auch, was allem dem zuwider iſt, zur Ausführung bringen. Daran aber, daß dieß nicht geſchehe, hat das Volk das größte Intereſſe, und daraus iſt die Meinung entſtanden: die Miniſter wären dem Volke verantwortlich zu machen. Sobald die Miniſter einer andern Behörde verantwortlich ſind, als dem Monarchen, der ſie wählt, ſo iſt die Behörde über dem Monarchen, alle Monarchie iſt hin. Das Volk muß allerdings das Recht haben, ſie in Anklageſtand zu verſetzen, aber nur bei dem Monarchen.

ad b) Das ſittliche Verhalten der Unterthanen gegen den Monarchen iſt das ihrer Abhängigkeit von ihm, und zwar in allen und jeden öffentlichen Rechtsbeziehungen. In dieſen Rechtsbeziehungen iſt dieſe Abhängigkeit beſtimmt und in ſofern alſo keine unbedingte; denn die Unterthanen ſtehen noch und können in andern als in jenen Verhältniſſen ſtehen. Sie ſind keine Sclaven, ſondern Unterthanen, und das in ihm perſönliche Geſetz, der in ihm concentrirte Staat iſt es, dem gegenüber jeder Unterthan vom Monarchen abhängig iſt. Wie der Monarch keinem ſeiner Unterthanen, ja ihnen allen nicht verantwortlich iſt, ſo ſind ſie alle ihm in jenen Rechtsbeziehungen verantwortlich. Zuerſt als Beamte; ſo ſind und heißen ſie wohl Diener, Miniſter, aber nicht Knechte und Sclaven. Aber eben die Beamten haben es ja mit öffentlichen Rechtsverhältniſſen zu thun, das Amt eines jeden hängt direct zuſammen mit einem Rechte, das er zu beachten hat. Jeden ſeiner Beamten zieht alſo der Monarch ſelbſt zur Verantwortung, oder läßt durch andere Beamten ſie zur Verantwortung ziehen. Die Unterthanen, die bloß Privatperſonen ſind, haben, was Geſchäfte betrifft, die ſie privatim verrichten, nur in dem Falle ſich zu verantworten, wenn die Verrichtung des Geſchäfts in die Rechte der Andern eingreift; aber eben hierin in dem Bezuge auf das öffentliche Recht hat jene Verantwortlichkeit ihre Grenzen. Jeder kann und darf in der Monarchie Unternehmungen machen wie er will, vorausgeſetzt, daß durch ſeine Unternehmungen Niemand beeinträchtigt werde. Das geht bis ins Haus, bis in die Erziehung u. ſ. w. Die ſittliche Geſinnung in dieſer Abhängigkeit vom Monarchen iſt die der Ehrfurcht vor dem Monarchen, einer Ehrfurcht, der keine andere gleichkommt, und über der einzig und allein die Ehrfurcht vor Gott iſt. Dem Monarchen iſt jeder ſeiner Unterthanen, er mag der weiſeſte, gelehrteſte, kunſtreichſte oder der gemeinſte Mann ſein, Ehrfurcht ſchuldig, wie keinem Andern, es iſt die Ehrfurcht vor dem Geſetz in der Individualität des Monarchen. Die Ehrfurcht des Sohnes vor Vater und Mutter gründet ſich auch auf das Geſetz, aber nicht als auf das eines Volkes, ſondern als auf das einer Familie. Dem Grade nach iſt die Ehrfurcht des Sohnes vor dem Monarchen weit größer, als die vor ſeinem Vater.

Möglich iſt es, daß der Unterthan, indem er durch beſondere Liebe in die Nähe des Monarchen gezogen wird, in das Verhältniß des Freundes zum Freunde mit ihm trete; aber doch iſt der Unterſchied ſelbſt in dieſem vertraulichen Verhältniß, — wenn er öffentlich den Monarchen ſich gegenüber hat, hegt er die tiefſte Ehrfurcht. Wo den Unterthanen dieſe Ehrfurcht vergeht, oder zu vergehen anfängt, da hört auch allmählig das Gefühl der Verantwortlichkeit und Abhängigkeit auf, da fängt die Monarchie an zu wanken. Das Zweite in jenem ſittlichen Verhältniß iſt das Vertrauen zu ihm, ein Vertrauen, über welchem nur das Vertrauen zu Gott iſt. Die Vorausſetzung dabei iſt, daß der Menſch als Monarch das Geſetz gar nicht verletzen will, wenn auch dem Monarchen als Menſch bisweilen die Luſt kommt, eine Geſetzesbeſtimmmung aufzuheben. Die Unterthanen ſind indeſſen keine Sclaven, ſie werden monarchiſch regiert, ſo wollen ſie es und in dieſem Wollen ſind ſie frei. In dieſer Freiheit iſt es gegründet, Einrichtungen, die getroffen werden, der Prüfung zu unterwerfen; alſo das Verhältniß des Unterthanen zum Monarchen iſt beſtimmt durch die Freiheit der Rede oder der Preſſe. Iſt der Monarch deſſen ſich bewußt, daß in ſeinem Volke und Reiche mittelſt ſeiner oder durch ihn nur das Geſetz regiere, ſo läßt er ſich die Rede- und Preßfreiheit gefallen und befördert ſie, und ſomit auch die Denkfreiheit. Freiheit der Preſſe gehört in die Monarchie nothwendig; aber kann, darf ſie beſchränkt, oder ſoll ſie unbeſchränkt ſein? Wenn die Freiheit der Preſſe unbeſchränkt iſt, ſo kann damit nicht die Ehrfurcht und das Vertrauen der Unterthanen auf die Länge beſtehen. Sie muß daher beſchränkt ſein durch das Geſetz.

Daß die Monarchie ſowohl nach Außen als nach Innen ſelbſtſtändig ſei und bleibe, dazu gehört eine Macht, deren weſentlicher Inhalt Sachen ſind, Habe und Gut, und das Leben aller Unterthanen, ja das Leben des Monarchen ſelbſt mit. Wird die Monarchie von Außen oder von Innen in ihrer Selbſtſtändigkeit und Wirklichkeit bedroht, ſo muß, um das Reich zu retten, Alles daran geſetzt werden. Das Verhalten aller Unterthanen iſt alſo das der Aufopferung für das Vaterland. Der Fürſt iſt hier an der Spitze, er gehört zwar keinem Stande an, aber in dem Falle, wo das Reich ſelbſt mit Untergang bedroht wird, nimmt der Monarch ſeine Stellung in der Landesvertheidigung ein, er iſt Feldherr, oder hat er das Talent nicht, ſo iſt's Einer aus ſeinem Hauſe, oder vielleicht Einer neben ihm.

ad c) Das ſittliche Verhalten der Unterthanen zu einander. Als Glieder der Monarchie ſind ſie insgeſammt Perſonen, Perſonen aber als Unterthanen ſind von einander unabhängig; jedoch zugleich coordinirt, indem eben ſie als Unterthanen Glieder einer Monarchie, lebende Theile eines lebenden Ganzen ſind. Das Princip dieſer Coordination iſt lebendig. Als Monarch ſind ihm Alle ſubordinirt, in ihrer Subordination iſt Keiner dem Andern verantwortlich, wie der Monarch Niemand verantwortlich iſt. Die erſte Pflicht der Unterthanen in dieſer Unabhängigkeit von einander iſt, daß ſie einander als Perſonen anerkennen, Achtung vor einander; aber dieſe Pflicht liegt ja dem Menſchen ſchon als ſolchem ob, der, welcher ſie hat, mag Unterthan ſein oder nicht, Mitglied einer Despotie oder einer Demokratie. Was macht alſo jene Pflicht zu einer beſondern und beſtimmten der Unterthanen gegen einander? Das, daß das Geſetz, unter welchem ſie ſtehen, und durch welches ſie in allen ihren Rechten beſtimmt ſind und erhalten werden, concret iſt, beſtimmt und wirklich als der Monarch. Ihre Achtung vor dem Geſetz und ihre Ehrfurcht gegen den Monarchen beſtimmt und bedingt ihre gegenſeitige Achtung. Es iſt hier nicht, als wenn Menſchen bloß als Menſchen, ſondern als wenn Brüder einander achten. Der geſittete Menſch in der Monarchie achtet in jedem eben ſolchen ſeinen Landsmann. Aber jenes abſtrakte Verhältniß der Coordination aller Unterthanen wird ein concretes und dann ein Verhältniß der Subordination ſo, daß jedoch auch in dieſer die Perſönlichkeit anerkannt wird und bleibt. Die verſchiedenen Stände ſind einander coordinirt, ſubordinirt ſind ſie dem Fürſten; hier iſt alſo die Achtung des Gliedes des einen Standes die völlig gleiche gegen das des andern. Geht es aus dieſem Reſpect heraus, ſo iſt die Nation corrupt. Aber nun, wo das Verhältniß das der Subordination wird, beſtimmt ſich die Pflicht der Achtung des Subordinirten gegen den, dem er ſubordinirt wird. In dieſem Verhältniß iſt der Eine mehr oder weniger abhängig und der Eine dem Andern verantwortlich; durch die Verantwortlichkeit behauptet ſich auf Seiten des Subordinirten die Perſönlichkeit noch. Die Abhängigkeit iſt aus dem Geiſte des Geſetzes, aus dem Geſetze hat der Eine das Recht an den Andern, und die Pflicht des Einen gegen den Andern, und daraus kommt im Nothfall wirklich die Verantwortlichkeit. Darin unterſcheidet ſich dieſe Abhängigkeit von der Sclaverei. Der Diener hat das Recht, ſich zu vertheidigen, der Sclav hat dieſes Recht nicht. Die Achtung, die der Herr vor dem Sclaven zu haben anfängt, macht auch die Sclaverei anfangen zu weichen. Knechte und Mägde, als Mitglieder der Monarchie, erkennen die Pflicht der Achtung gegen ihre Herrſchaft an und erlauben ſich keine Vertraulichkeit; und das, was dieſe Pflicht zwiſchen Dienern und ihren Herrſchaften vermittelt, iſt eben das monarchiſche Element. In der Despotie findet ſich dieſes nicht. In der Demokratie, wo der Volkswille das Element und die Sachen das Princip ſind, iſt dieſes auch nicht. Jenes Verhältniß iſt zunächſt nur das der Privatperſonen, es kann aber auch das Verhältniß der Staatsperſonen ſein; ſie ſind Unterthanen, aber der Eine ſteht an der Spitze; die andern Beamten ſind dem Präſidenten unterthan, aber er iſt doch Unterthan, wie ſie. In dieſem Verhältniß modificirt ſich das Verhältniß nicht durch ein pactum, ſondern durch das Geſetz ſelbſt, durch den Monarchen, der das Geſetz vorſtellt. Selbſt im nicht amtlichen Verkehr wird ſich dieſe Achtung der Untergebenen noch fortſetzen. Die zweite Pflicht iſt die Liebe der

Unterthanen zu einander, aber ſie iſt ja, wie die Achtung, auch eine allgemeine Menſchenpflicht, das Weſentliche der Liebe hier, wie überhaupt, iſt das Wohlwollen der Menſchen gegeneinander, und das Wohlthun. Was macht dieſes Wohlwollen zur beſtimmten Pflicht der Unterthanen? Das concrete Geſetz, in welchem ſie concret unter dem Geſetze ſtehn. Die allgemeine Menſchenliebe hat die Innerlichkeit nicht, die die Liebe der Unterthanen haben kann und ſoll. Das jedoch macht das Verhältniß der Unterthanen keineswegs zu einem ſittlichen, daß ſie z. B. die gemeinſchaftliche Sprache lieben, das wäre die Liebe bloß als Zuneigung, als Anhänglichkeit. Aber eben dieß Natürliche wirkt in jener Liebe der Unterthanen doch mit, wie das gemeinſame Blut, das in allen ſtrömt, mitwirkt in der ſittlichen Liebe der Brüder und Schweſtern. Indeſſen iſt es nicht bloß natürlich, daß die Unterthanen einander lieben, ſondern es iſt ſittlich und moraliſch dadurch, daß ſie unter einem und demſelben Geſetze gehalten ſind, und ſich halten. Ein ſeine Unterthanen, ſein Volk mit ganzer Seele liebender Monarch kann faſt darauf rechnen, daß Einer den Andern liebt. Das dritte endlich iſt die gegenſeitige Treue der Unterthanen, und ihr gegenſeitiges Vertrauen. Beide ſind auch allgemein menſchliche Tugenden, aber nicht auch unbeſtimmte. Den Unterthanen liegt durch's Geſetz die Pflicht ob, und zwar ganz concret, in ihrem Benehmen gegen und in ihrem Verkehr mit einander ſich der Wahrhaftigkeit, Treue und Redlichkeit zu befleißigen, dieſe Pflicht haben ſie freilich als Menſchen zu Menſchen, aber ſie ſtehen hier in einem concreten Verhältniß.

Schlußanmerkung. Durch alle ſittliche Beſtimmungen, angehend das Verhältniß der Menſchen in der Monarchie, geht eine ſittliche Beſtimmung hindurch, welche die größte und die erhabenſte iſt, in welcher alle jene den vernünftigen Grund haben. Dieſe Beſtimmtheit in jener zweifachen Weiſe kann ausgeſprochen werden als Gott und Gewiſſen. Der Monarch erklärt: ich bin nur Gott und meinem Gewiſſen verantwortlich; die Unterthanen: wir ſind dem Monarchen verantwortlich, aber vor Allem Jeder Gott und ſeinem Gewiſſen. In der Despotie wird wohl die eine Seite dieſer Beſtimmtheit gefaßt vom Despoten und ſeinem Sklaven, nemlich die Gottheit; aber die andere Beſtimmtheit bleibt im Hintergrunde. In der Demokratie bleibt die Beſtimmtheit der Gottheit auf der Seite, und die des Gewiſſens tritt hervor, des Gewiſſens als des Volkswillens, welcher Geſetz iſt. In der Monarchie iſt Beides in unzertrennlicher Einheit von einander, das Gewiſſen, das Princip, kraft deſſen der Menſch Perſönlichkeit hat, und ein Geſetz iſt, kraft deſſen die Andern ihm ſubordinirt ſind, und die Religion. Die Religion aber, in der Gott und das Gewiſſen in unzertrennlicher Einheit ſind, iſt die chriſtliche, und ſie iſt ſomit auch die Religion der Monarchie, die eine Religion des dreieinigen Gottes und mit ihr Denk-, Glaubens- und Gewiſſens-Freiheit.

Dagegen in der Despotie die ausſchließende eine und mit Feuer und Schwerdt verfolgende Religion entweder des abſtract einen Gottes — Muhamedanismus, oder des zwar dreieinigen aber nur geglaubten, und durch äußere Autorität der Macht, — Inquiſition, Scheiterhaufen u. ſ. w., bewahrte. Die Türkei und Spanien ſind die Extreme des europäiſchen Staats.

In der Republik findet ſich alle und jede Religion, und Jeder hat ſeine eigene des einen Gottes oder des dreieinigen, oder — oder u. ſ. w. So in Nordamerika.

Der Abſchnitt von der Socialpflicht in Anſehung der Perſönlichkeit in concreto endigte damit, daß ſich ergab, die öffentliche Pflicht ſtehe am vollſtändigſten zu erfüllen von dem Volke, deſſen Verfaſſung die conſtitutionelle Monarchie ſei. Die gegenſeitige Pflicht des Regenten und des Volkes wurde erkannt. Die Wahrheit nun dieſer Regenten- und Unterthanen-Pflicht und die Macht ihrer Erfüllung iſt die Religion des Volks, ein Verhältniß, in dem das Volk über ſich und ſein Leben und deſſen Bedürfniſſe hinaus iſt, ein Verhältniß alſo, worin die Glieder des

Volks als Bürger und Mitbürger ſich weder auf einander noch auf den Regenten, noch dieſer auf ſie, ſondern beide auf ein Höheres, auf Gott ſich beziehen. Regierte der ewige und unendlich vernünftige Geiſt nicht die Fürſten, ſo könnten ſie nicht regieren, weil das Regieren ein unendlich vernünftiges und freies Geſchäft iſt. Sie würden und könnten ohne die göttliche Regierung wohl despotiſiren, Acte der Willkür vollziehen, aber keine Acte der Freiheit und vernünftigen Nothwendigkeit. Das Vertrauen zu ihren Völkern würde ſich ohne die göttliche Regierung nicht gründen können in ihrer Treue zu den Völkern, ſondern in ihrer Macht und Klugheit, und dieſe Treue hätte nicht das Vertrauen, ſondern das Mißtrauen zu ihrem Grunde. Ebenſo hätte das Volk keinen Glauben an Gott, keine Religion, ſo würde ſeine Treue zum Regenten ſich nur gründen können in der äußeren Sicherheit, wie ſie durch die Verfaſſung gegeben wird, und das Volk würde ſeinerſeits gegen den Fürſten von Mißtrauen ausgehen. Die Bewährung und die Macht jeder Regierung, insbeſondere der conſtitutionellen, iſt die Religion. Wenn es ſich nun zeigen ſollte, daß der Menſch, wie er Pflichten gegen ſich und gegen andere Menſchen hat, auch Pflichten gegen Gott habe; ſo würde die Lehre von dieſen Pflichten, da ſie zum Inhalt der Religion gehört, die Religion aber für den Menſchen das Höchſte iſt, die ſpecielle Moral ſchließen, und das Höchſte, die Krone der ganzen Wiſſenſchaft ſein.

Der ſpeciellen Moral

Zweites Hauptſtück.

Von den Religionspflichten.

(περὶ τῆς εὐσεβείας.)

§. 53.

Anerkenntniß und Eintheilung derſelben.

In den Religionen,

1) deren Form die Vorſtellung, deren Gegenſtand ein nur vorgeſtellter war und iſt, hatte die Anerkenntniß der Religionspflicht eine große Unbeſtimmtheit, ja Verworrenheit, wobei das Gewiſſen faſt außer aller Wirkſamkeit blieb; unterſchieden wurde zwar wohl dieſe Pflicht von der Socialpflicht, und von der Selbſtpflicht, aber ſie für ſich blieb in der berührten Unbeſtimmtheit und Verworrenheit. Nun ſind freilich unter jenen Religionen

a) ſolche, deren Gegenſtand einer iſt, allein einer doch nur in der Vorſtellung, und als ein Vorgeſtellter. Wenn auch bei der Vorſtellung und ihrem Gegenſtande das abſtracte Denken übrig blieb, ſo blieb der eine Gegenſtand doch ganz allgemein. Dieſer eine iſt bei den Indiern Brahma oder Buddha, in Tibet Dalai-Lama, in China Tieng. Die Anerkenntniß der Pflicht iſt bei dieſen drei doch eine ſehr vage, Gewiſſen und Reinheit der Geſinnung iſt in der Anerkenntniß faſt ganz zurückgeblieben. Dieſe Unbeſtimmtheit wird

b) noch größer dort, wo einerſeits die Natur durch ihre Erzeugniſſe und Erſcheinungen, andrerſeits die Kunſt durch ihre Production zur Vorſtellung hinzutritt, und dieſe durch Natur und Phantaſie in die Vielheit tritt, alſo viele Götter. In den Naturreligionen, deren auch hauptſächlich drei ſind, (die altägyptiſche, die ſüdamerikaniſche der Mexikaner, und die Religion der Parſen, der Feuerdienſt) iſt durch die Mannigfaltigkeit der bloßen Naturobjecte ſchon eine Anerkenntniß der Religionspflicht in eine Wandelbarkeit gebracht, es iſt nichts beſtimmtes darin. Nicht viel anders, ſo beſtimmt die Geſtalten ſind, iſt es auch in der Kunſtreligion der Griechen und Römer, es wird eine Pflicht anerkannt gegen Zeus, aber auch gegen Poſeidon, Pluton u. ſ. w.

2) In den Religionen, deren Form der Gedanke, und deren Gegenſtand der rein gedachte war und iſt, wird jene Anerkenntniß eine beſtimmtere. In dieſer Form des Gedankens hat der Menſch, deſſen Religion die in dieſer Form wird und iſt, abſtrahirt ſowohl von der Natur, ihren Erſcheinungen, wie von ſeinen Vorſtellungen, Bildern und Geſtalten. Hiermit iſt durch den Gedanken ſelbſt und durch das beſtimmende Denken jenes Vage, Verworrene, Unbeſtimmte aufgehoben; der gedachte Gegenſtand der Religion hat allerdings eine Beziehung auf die Natur, aber in ihrer Totalität, als der in der Natur mitbegriffenen; der Gegenſtand des Gedankens iſt zugleich der, welcher als Schöpfer und Erhalter der Welt anerkannt wird, und dieſe Anerkenntniß iſt beſtimmend jene Anerkenntniß der Religion ſelbſt, jenen Schöpfer und Erhalter anzubeten, die Pflicht der Geiſteserhebung, der reinen, geiſtigen Andacht. Es ſind die beiden Religionen, die altmoſaiſche und die muhamedaniſche, deren Anerkenntniß dieſe Beſtimmtheit hat; aber mittelſt der Prieſter zwiſchen dem Volke und dem Gegenſtande ſeiner Religion gewiſſermaßen als Vermittler. Das göttliche Geſetz im Koran, die Schrift, enthält alle Angaben, durch welche die Pflichten, die dem Menſchen in dieſer Religion obliegen, beſtimmt werden. So iſt dieſe Pflicht eine durch die Schrift und die Ausleger derſelben ſehr beſtimmte. Aber die Beſtimmtheit iſt eine einſeitige, und daher auch unvollkommene, theils durch die Beziehung des Gegenſtandes der Religion im Gedanken von ihm auf die Welt und auf die Menſchen in der Welt, bei welcher es allein bleibt, theils aber auch durch die Erkennbarkeit des Gegenſtandes. Der Wille des Weltſchöpfers und Welt-

erhalters wird zwar von dem Menſchen, der ihn, den Schöpfer, anerkennt, erkannt, er weiß den Willen des Schöpfers als das Geſetz für ihn, wie Gott ihm dieſen Willen kund gethan hat; allein das Weſen des Schöpfers und Erhalters, ſeine Zwecke, die er den Menſchen ſetzt, das Innerſte des Schöpfers als eines Geiſtes vermag der Menſch nicht zu wiſſen. Es iſt alſo bei jener Anerkenntniß der Pflicht gegen den einzigen Gott zugleich die Unerforſchlichkeit und Unerkennbarkeit des einzigen Gottes geſetzt und behauptet, bei ihm bleibt er, und dadurch tritt bei aller Beſtimmtheit, welche ſonſt die Anerkenntniß der Religionspflicht hat, doch in dieſer Anerkenntniß eine Unbeſtimmtheit, ein Vages, Unbeſtimmtes ein; es ſei denn, daß der Menſch ſich an den Buchſtaben halte, und bei dieſer Aeußerlichkeit ſtehen bleibe. Daher, daß wenn die Erkenntniß Gottes geläugnet wird, auch geläugnet werden kann und endlich werden muß, daß der Menſch eine Pflicht gegen Gott habe. Dieß iſt geſchehen offen und ehrlich von Kant und der kritiſchen Philoſophie, aus folgendem Grunde: im Verhältniß zum Unerforſchlichen, Unerkennbaren, wie in dem zum Unerkannten mag immerhin der Menſch ſtehen, und dennoch in dieſem Verhältniß denkend und wollend thätig ſein, aber dann iſt von Pflicht nicht die Rede; liegt ihm eine Pflicht ob, entweder die gegen ihn ſelbſt, oder die des einen Menſchen gegen den andern, ſo vermag er ſich und den andern Gegenſtand zu erkennen, und iſt der Gegenſtand der Pflicht ein erkennbarer, auch iſt es das Weſen der Pflicht, daß ſie von dem Menſchen nur erfüllt und in Ausübung gebracht werden kann, wenn er den kennt, von dem die Pflicht ausgeht. In dieſer Zweifelhaftigkeit, ob er eine Pflicht habe, liegt ihm keine ob, er wird, wenn er gegen den Unerforſchlichen eine zu haben vermeint, in die Phantaſie, Schwärmerei und Faſelei herabgezogen; und das Reſultat der kritiſchen Philoſophie iſt daher: Gottes Weſen iſt unbegreiflich; deßhalb gibt es keine Pflicht gegen ihn.

In der Religion 3), deren Form die Erkenntniß, und deren

Gegenſtand der Erkannte, alſo auch der Erkennbare iſt, iſt die Anerkenntniß der Pflicht gegen dieſen Gegenſtand, die Anerkenntniß der Religionspflicht ſelbſt, eine durchaus beſtimmte, und ſo vollkommen. Dieſe Religion iſt die chriſtliche, in welcher Gott erkannt wird

a) als der ewige Grund, nicht etwa nur der Welt, ſondern auch und zuerſt ſeiner ſelbſt. Die Erkenntniß ſeiner, welcher ſich ſelbſt zum ewigen Grunde deſſen, daß er iſt, hat, dieſe Erkenntniß begründet die Pflicht gegen ihn. Dieſe Pflicht kann die unmittelbare genannt werden. Sodann

b) in der Religion, die jene Form hat, wird Gott erkannt als der, deſſen Grund er ſelbſt iſt, der ſich auf ſich ewig bezieht, als aus dem er iſt, der ewig in ſich und durch ſich begründete. Die Pflicht gegen ihn iſt dann die mittelbare. Endlich

c) Gott wird erkannt als ewig ſich mit ſich vermittelnd und zwar, wie in dem Gedanken von ihm, in ſeiner Weſenheit, als der Geiſt, und die Pflicht iſt die durch dieſe Erkenntniß vermittelte.

Die Erkenntniß Gottes iſt die eine und ſelbe, wie er, ihr Gegenſtand der eine und ſelbe, Gott. Aber in dieſer Erkenntniß iſt ein Unterſchied, die Elemente, welche ſie enthält, ſind dieſe Unterſchiede; das erſte: die Erkenntniß, daß Gott der ewige Grund ſeiner ſelbſt ſei; das zweite, die Gottes als des durch ihn ewig Begründeten; das dritte, daß der in ſeinem Begründetſein der ewig eine und ſelbe Gott ſei. Nun ſind zwar Grund und Begründetes keine Kategorie der Natur, ebenſo wenig das dritte; aber es ſind Kategorien, logiſche Beſtimmungen; jede derſelben, ob zwar in ihr von Raum, Zeit, von allem Endlichen abſtrahirt wird, jede Kategorie iſt eine Endlichkeit, jede Endlichkeit aber iſt in Gott negativ aufgehoben, aber in der Erkenntniß des Menſchen ſind ſie nothwendig, bis der Menſch dahin kommt, daß auch er dieſe Beſtimmungen aufhebt. In der chriſtlichen Lehre nun hat das erſte Element jener Erkenntniß ſein Beſtehen als Vorſtellung von Gott dem Vater, deſſen Sein ewig das Sein aus ihm ſelbſt iſt; das zweite Element iſt die Vorſtellung als von Gott dem Sohn; das dritte Element iſt im Chriſtenthum die Vorſtellung als von Gott dem Geiſte. Es kann nun ſcheinen, wie wenn die Erkenntniß in den drei Vorſtellungen ſelbſt zur bloßen Vorſtellung herabgeſetzt ſei, und alle die, denen es ſo ſcheint, enthalten ſich möglichſt jener drei Vorſtellungen; aber in ihnen verliert ſich die Erkenntniß Gottes, ſie bleiben in dem abſtracten Gedanken des höchſten Weſens ſtehen. In Wahrheit wird die Erkenntniß Gottes nicht in jene Vorſtellung herabgeſetzt, ſondern jene dreifache Vorſtellung wird in die Erkenntniß emporgehoben. Der Menſch iſt Geiſt, aber indem Gott als Geiſt vorgeſtellt wird, geht der Menſch über die Vorſtellung hinaus. Im Chriſtenthum hebt die Anerkenntniß der Religionspflicht mit einem Akt an, es iſt der Taufakt; getauft wird der Menſch auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes, entweder als ein bereits Erwachſener, der die Anerkenntniß jener Pflicht ſchon hat, und die Anerkenntniß jener Erkenntniß gleichfalls, oder als ein Kind, da fehlt die Anerkenntniß und vollends die Erkenntniß, aber der Taufakt wird vollzogen, mit der Vorausſetzung, daß er zu der Anerkenntniß und Erkenntniß, und ſomit zur Religionspflicht gelange, alſo anticipando. Die Taufe, wiewohl eine ſymboliſche Handlung, iſt eine vernünftige, und deßwegen nothwendige. Der Chriſt iſt nothwendig ein Getaufter.

§. 54.

Die unmittelbare Religionspflicht oder die gegen Gott den Vater.

Die Natur iſt im Verhältniß zu Gott, ſeinem und ihrem ewigen Grunde. Dieß Verhältniß wird ſchon anerkannt in und mit dem bloßen Gedanken Gottes. Ihr Verhältniß zu ihm iſt das des Geſchöpfs zum Schöpfer, wie Gott ſich in ſich ſelbſt, ebenſo iſt er ſich in der Natur offenbar, und iſt ſie, ſein Werk, ihm offenbar, aber ihr als Natur auf allen Stufen des Daſeins und der Wirkſamkeit wird und iſt er nicht offenbar. Ihr Verhältniß zu ihm iſt, wie es überhaupt kein Pflichtverhältniß ſein kann, kein Verhältniß der Pflicht gegen ihn; der Menſch hingegen wird und iſt ſich ſelbſt offenbar. Der in ſich offenbar iſt, iſt in dem Menſchen eben ſo ſich offenbar, und wird dem Menſchen offenbar. Die Virtuoſität des Menſchen, kraft deren er zuvörderſt ſich und Gott ihm in ihm offenbar wird, iſt die Vernunft. Ferner: die Thätigkeit und das Wirken der Natur in ihr ſelbſt, auf ſie und für ſie ſelbſt iſt allerdings ein vermitteltes, die Wirkſamkeit des Thiers iſt vermittelt durch das Gefühl und die Empfindung, aber ſo vermittelt iſt jene Wirkſamkeit eine willenloſe; die Virtuoſität des Menſchen dagegen iſt vermittelt durch das Erkennen, durch das ſich ſelbſt offenbar ſein, und ſo iſt das Wollen und Wirken des Menſchen ein freies. Vernunft alſo und Freiheit in ihrem Unterſchiede von einander, aber auch in ihrer Unzertrennlichkeit iſt ſein Unterſchied von der Natur auf ſeinen tiefſten wie auf ſeinen höchſten Stufen. Das ſich ſelbſt Offenbare iſt das Wahre, denn ſich ſelbſt offenbar hat es ſich ſelbſt zum Gegenſtande ſeiner ſelbſt und iſt es mit ſich, dem es offenbar iſt, identiſch, als das, welches ſich offenbar iſt, der ſeiner ſelbſt ſich Bewußte, der Gegenſtand ſeines Wiſſens iſt er, der Wiſſende, ſelbſt. Hier iſt jene Identität. Der Menſch, ſich offenbar, iſt ſich wahr und gewiß. Aber ſeine Erkenntniß Gottes im Verhältniß ſeiner, des vernünftigen, des ſich offenbaren, zu ihm, dem ewig ſich offenbaren, hat zu ihrem Gegenſtande nicht ihn, den Menſchen, ſondern Gott, wie der ſich ewig offenbar iſt, und in ihm ewig offenbar wird. Die Anerkenntniß des Menſchen in dieſem Verhältniß ſeiner ſelbſt, wie er in ſeiner Endlichkeit ſich offenbar wird und iſt, zu Gott, dem ewig ſich offenbaren, ſich gründend auf die Erkenntniß oder vermittelt durch die Erkenntniß iſt die erſte Religionspflicht die Gottesfurcht. Die Erkenntniß, welche dieſe Anerkenntniß vermittelt oder begründet, iſt die Erkenntniß Gottes, als des allein und ewig offenbaren, eine Erkenntniß, in welcher der Menſch alle andere Menſchheit aufgehoben und gleichſam wie verſchwunden ſieht. Ferner die Freiheit im Wollen, Wirken und Thun des Menſchen, vermittelt durch das Selbſtbewußtſein, geht zunächſt auf ihn ſelbſt in der Natur und auf die Natur, auf ſich wirkt er ein. Dieſe Freiheit geht weiter als vermittelt durch die Erkenntniß Gottes in ſeiner ewigen Wahrheit, auf ein Wollen und Wirken, welches eben dieſer ewigen Wahrheit entſpricht, aufs Gute an und für ſich. Iſt von dem Menſchen Gott als der allein Wahre erkannt, und verhält ſich nun der Menſch in dieſem Erkennen thätig, ſo iſt ſeine Thätigkeit, obzwar im Unterſchiede von Gott der ewigen Wahrheit, doch zugleich unzertrennlich von ihr und hat der Menſch die Pflicht der Unzertrennlichkeit von ihm; ſie iſt die Pflicht der **Gottergebenheit**.

A) **Die Gottesfurcht.** Mit der Furcht, einem Gemüthszuſtande, ja, einem Affecte, hebt die Religionspflicht an, aber das Princip dieſer Furcht iſt nicht ein endlich beſchränkter Zuſtand, worin der Menſch ſich ſelbſt finde, oder in den der Menſch ſich ſelbſt verſetzt, ſondern das Princip dieſer Furcht iſt die Erkenntniß Gottes in ſeiner ewigen Wahrheit. Durch dieſe Erkenntniß wird die Furcht, das bloß Creatürliche, gehoben, es iſt durch das dem Menſchen Klarſein ein die Furcht Aufklären, ein Verklären, ein durch das ſich Klarſein verklärtes Gemüth, verkärtes Gefühl, und ſo iſt dieſe Furcht

1) **Ehrfurcht vor Gott.** Nemlich wenn der Gegenſtand der Furcht ein vorgeſtellter, oder auch ein ganz abſtracter iſt, ſo kann und wird die Furcht ſelbſt in der Vorſtellung von dem Gedanken eine gemeine Furcht ſein und bleiben. Daß die Furcht Gottes Ehrfurcht werde, dazu iſt erforderlich die Kenntniß Gottes als des ewig Wahren. Die Ehrfurcht, wo ſie nicht iſt, kann dem Menſchen nicht gegeben werden, weil ihr Princip jene Erkenntniß iſt. In der Ehrfurcht vor Gott hat der Menſch, deſſen Geſinnung ſie iſt und wird, ein unmittelbares Verhältniß zu ſich

ſelbſt, er iſt in der Ehrfurcht gleichſam mit ſich allein, aber ſein Verhältniß zu ihm als dem Einen iſt nothwendiger Weiſe ein Verhältniß zu Allen; ſeine Erkenntniß Gottes, in deſſen ewiger Wahrheit, hat, indem ſeine Geſinnung in dieſer Erkenntniß die Ehrfurcht iſt, zugleich, indem er ein Verhältniß zu Andern hat, zugleich einen Bezug auf dieſe Andern, und ſo enthält die Gottesfurcht im Verhältniß der Menſchen zu einander

2) das Element, welches das Bekenntniß Gottes iſt vor den Menſchen, mit der cognitio iſt die confessio verknüpft. Die Menſchen aber, zu denen er ſich verhält, ſind entweder noch ohne jene Erkenntniß, oder in derſelben. In Anſehung ihrer iſt die Pflicht des Menſchen gegen Gott, ihn vor den Menſchen zu bekennen, indem ſie als Ehrfurcht vor ihm iſt, nothwendiger Weiſe bedingt. Die Bedingung iſt, ſolchen Menſchen gegenüber, daß der, welcher Gott als die Wahrheit erkannt hat, in eine Stellung gebracht ſei zu dem Andern, wo dieß Bekenntniß durch die erkannte Wahrheit an ihn gefordert wird. Dann iſt das Bekenntniß ein Zeugniß, das der Menſch den Menſchen von der Wahrheit, die ſie nicht erkennen, ablegt, in jener Lage veranlaßt. Aber wo die Bedingung fehlt, wo die Veranlaſſung, Gott vor den Gottloſen oder den Ungläubigen zu bekennen, keine gegebene, ſondern eine abſichtlich herbeigezogene iſt, da iſt es keine Pflicht, weil die Bedingung fehlt, da kommt dieß Bekenntniß bloß aus dem Willen des Menſchen, der muthwillig den Märtyrertod ſucht. Sind hingegen die Andern, zu denen der Eine ſich verhält, ſelbſt ſchon in dieſer Erkenntniß, ſo hat Jeder die Pflicht, die Wahrheit, die ein Jeder erkennt, einander zu bekennen. In dieſem Bekenntniß iſt die ewige Wahrheit, wie er ſie erkennt, das Weſen. Im Glaubensbekenntniß gelobt der Menſch, in der Erkenntniß treu zu bleiben, in der Ehrfurcht zu beharren, und in eben dieſer Ehrfurcht gründet ſich der Eid, den der Menſch vor den Menſchen ablegt, wo das weltliche Gericht zur Gewißheit deſſen, was gethan oder unterlaſſen, oder was erklärt und ausgeſagt wird, nicht anders kommen kann,

als daß es den Eid auslegt. So tief nun die Religionen im Sinnlichen oder abſtract Gedachten haften mochten, faſt alle haben doch den Eid. Er iſt ein Religionsact und als ſolcher nur aus den Momenten der Ehrfurcht zu begreifen. Sowohl nun in der Ehrfurcht vor Gott, wie in dem Bekenntniß Gottes vor den Menſchen iſt dieſe Erkenntniß das weſentlichſte, abſolut nothwendige Erforderniß, aber die Erkenntniß Gottes hat, wenn auch im Gefühl der Wahrheit anhebend, doch nicht, indem die Furcht Gottes die Geſinnung des Menſchen wird, das Gefühl zum Inhalte, ſondern zugleich den Gedanken, die Ehrfurcht und das Bekenntniß iſt Geſinnung des Menſchen, aber dabei iſt nicht bloß der Sinn und die Empfindung rege, ſondern der Sinn hat zugleich das Denken in ſich..

3) Das Element der Gottesfurcht iſt alſo jenes Denken an Gott, wie er in der ewigen Wahrheit erkannt wird. Der Menſch im täglichen Leben iſt vielfältig beſchäftigt, ſei es im Erwerben der Mittel für das Leben bis zu Erkenntniß und Wiſſenſchaft, oder ſei es zur Erhaltung der Mittel ſelbſt. Aber das Leben mit allen ſeinen Mitteln und mit allen Beſchäftigungen des Menſchen iſt doch endlich ein vorübergehendes, und wenn es auch in dieſer Beſchäftigung des Menſchen um die Wahrheit zu thun iſt, ſo iſt doch nicht Gott die Wahrheit. Das Leben und die Sorge für daſſelbe nimmt daher den Menſchen in Anſpruch, er hat an alle dieſe Dinge zu denken. Die Gottesfurcht enthält das Denken des Gottesfürchtigen als ein an Gott in ſeiner Wahrheit Denken, als die Andacht, und indem ſie die Ehrfurcht vor ihm iſt, zuerſt für den Menſchen mit ihm allein, wird die Anbetung die Andacht. In der Andacht und ſo in der Anbetung durch das ausgeſprochene oder nur innerlich geſprochene Wort hält der Gottesfürchtige ſich nur innerlich in ſich denkend, wie wenn er mit ſich allein wäre. Dieſe Erhebung des Geiſtes zur ewigen Wahrheit, die Contemplation und Betrachtung des ewigen Geiſtes, iſt eine Ruhe des Geiſtes in Gott; der Andächtige hat daher eine ruhige Stel-

lung und bei dem Chriſten zeigt dieß das Falten der Hände. Mit Bezug auf die Ehrfurcht iſt die Andacht die Stimmung und Geſinnung des Menſchen, wie er ſich zu ſich verhält, und dieſe Privatandacht kann ihren Anfang nehmen mit einer Reflexion auf die Natur, daß ſie oder die Welt das Werk Gottes ſei, und er in ihr erkannt werde in ſeiner Wahrheit mittelſt ihrer; es bleibt noch Privatandacht, wenn mehrere einzelne Menſchen vereinigt ſind, und durch die Gemeinde, zu der ſie gehören, beſondere Veranlaſſung haben, mit einander andächtig zu ſein; die Veranlaſſung iſt eine gegebene mittelſt eines Gebetbuches, Geſangbuches, die Familie erbaut ſich daraus. Aber freilich iſt dieſe Art der Privatandacht bedingt durch öffentliche, es ſind Gebetbücher, Hauspoſtillen, Geſangbücher, die die Gemeinde anerkennt, dann iſt die Privatandacht in Harmonie mit der ewigen Wahrheit ſelbſt. Wo ſie dagegen ſtatt hat im Unterſchied von der Gemeinde, und von den Veranlaſſungen, die die Gemeinde gibt, ſo iſt der Anfang des Separatismus gemacht. Dieſe ſeparatiſtiſche Andacht iſt nicht viel anders als die phariſäiſche. Die öffentliche Andacht andererſeits bezieht ſich mehr auf das Bekenntniß Gottes vor den Menſchen, iſt alſo hier die Andacht des Einzelnen in der Gemeinde, zu der er ſich bekennt, und in der er ſogar ein Bekenntniß Gottes ablegt.

Bei der Gottesfurcht ſteht die Erkenntniß voran, die Gottesfurcht hält ſich ganz bei der Betrachtung und vollendet ſich in der Anbetung und im Gebete. Ohne Erkenntniß Gottes iſt keine Anbetung möglich; aber der Menſch kann nicht in einem fort der andächtige und anbetende ſein, es müſſen in ihm abwechſeln die auf Gott gerichteten Gedanken und die fürs Leben beſtimmten Arbeiten, ora et labora. Sehr gut iſt in der Chriſtenheit ein ganzer Tag für das ora beſtimmt.

B) Die Gottergebenheit, *θεοσεβεία*. Der Religionspflicht als Gottesfurcht entſpricht keine unter den Socialpflichten der Menſchen. Die Gottesfurcht wäre dort die Menſchenfurcht, aber es iſt keine Pflicht, den Menſchen zu fürchten, im Gegentheil, er ſoll die Menſchen nicht fürchten. Zwei Elemente aber ſcheinen ſociale Pflichten ſich gegenüber zu haben, und dieſe ſcheinen ihnen zu entſprechen; das eine wäre die Ehrfurcht des Menſchen vor den Menſchen, allein dieſe iſt gegründet in ſeiner Ehrfurcht vor Gott und durch dieſelbe auch begränzt; die Furcht des Sohnes vor dem Vater, des Schülers vor dem Lehrer, des Unterthanen vor dem Fürſten iſt eine wahrhaft ſociale Pflicht aus dem Grunde der Ehrfurcht vor Gott, und dieſe iſt über ihr. Die zweite, neben dem zweiten Elemente der Gottesfurcht, wäre das Bekenntniß, das der Menſch vor andern ablegt, im Verhältniß zu einem Menſchen oder zum ganzen Volke. So kann der Sohn eines armen, gemeinen Mannes zu hohem Anſehen gelangen, er hat die Pflicht, ſeinen Vater zu bekennen, ſich ſeiner nicht zu ſchämen. So der Bürger in einem fremden Lande, er hat die Pflicht, ſich für die Bürger ſeines Vaterlandes zu erklären und es nicht zu verläugnen. Aber dieß Bekenntniß in jener Pflicht kann ſich aufheben, wenn Einer z. B. aufhört, Bürger eines Staates zu ſein, und das, daß er ſich ſeines Vaters nicht ſchämt, hat wie jene Ehrfurcht des Sohnes vor dem Vater auch ſeinen Grund in der Ehrfurcht vor Gott. Das dritte Element endlich in der Gottesfurcht, in welcher ſie die Andacht iſt, hat vollends keine Socialpflicht ſich gegenüber. Die Gottergebenheit hat Socialpflichten ſich gegenüber, welche ihr entſprechen, und daher kann für die Analyſe des Begriffs der Gottergebenheit analytiſch auf den Begriff eingegangen werden. In der Andacht, wenn ſie wirklich und wahrhaftig iſt, vergißt der Menſch, der in ihr iſt, ſich ganz und gar, ohne doch außer ſich, entrückt zu ſein. Das Denken an Gott iſt ſein Denken, er iſt dabei ganz bei ſich; was heißt das, in der Andacht vergißt er ſich ganz, das heißt: in ſeinem Denken an Gott iſt ſein Wollen ganz aufgehoben, in der Andacht hat er keine Plane, Abſichten; denn das wären Willensacte, — die Andacht aber iſt ein Denkact, in dem jeder Willensact negirt iſt. In der Gottergebenheit iſt das Denken im Wollen aufgehoben. Hier alſo iſt der Willensact der, welcher den Denkact in ſich hat, das Denken in dieſem Willensact iſt

1) die *Dankbarkeit*. Aber eben der Religionspflicht in dieſem Elemente entſpricht die Socialpflicht, wie ſie die Dankbarkeit des Menſchen gegen den Menſchen iſt, und durch Reflexion auf die letztere begreift ſich die erſtere. Die Dankbarkeit der Menſchen gegen einander hat weſentlich zwei Elemente, ohne die ſie nicht ſein kann.

α. Die Wahrheit der Wohlthat, die dem, der dankbar ſein ſoll, erwieſen worden. Eine Wohlthat iſt unwahr, wenn der, deſſen That ſie iſt, mit ihr Abſichten für ſich ſelbſt hat, und alſo, indem er ſie erweiſt, ſich eine Wohlthat erweiſt, nicht dem Anderen. Das Wohlwollen iſt dann ein Wohlwollen des Thäters gegen ſich ſelbſt, er erweiſt die Wohlthat aus Wohlwollen gegen ſich ſelbſt. Nun ſind unter allen Wohlthaten, die Einer dem Andern zu erweiſen vermag, die der Eltern gegen die Kinder insgemein ſolche, die aus dem Wohlwollen zu den Kindern kommen. Aber möglich iſt doch, daß der Vater ſeinen Sohn erziehe, oder erziehen laſſe, unterweiſe, unterrichte, daß er die gefliſſentlichſte Sorge trage für die Geſundheit, für das Wohlſein des Sohnes, aus einer Abſicht, die die Eltern haben, aus Eitelkeit, Ehrgeiz, Rückſichtsnahme, dieſe Möglichkeit iſt die ſelbſt in jenen großen Wohlthaten der Eltern, daß jede derſelben, eine Unwahrheit ſei. Dann fehlt der kindlichen Dankbarkeit die Wahrheit der Wohlthat.

Dieſe Möglichkeit des Unwahren der Wohlthat iſt nicht in Gott, denkt der Menſch an ihn, und iſt ſein Denken das, daß er ſein Sein und ſein Vermögen von Gott allein habe, denkt er das, ſo iſt dieß Denken verknüpft mit der Unmöglichkeit, daß Gott etwas für ſich wolle, für ſich bezwecke, jede ſeiner Wohlthaten hat an ihr ſelbſt die Beſtimmtheit der Wahrheit. Alſo in welchem Grade auch immer der Menſch dankbar gegen den Menſchen ſei, abſolut kann die Dankbarkeit nicht werden. In der Gottergebenheit des Menſchen gegen Gott iſt ſie die abſolute, die unendliche.

β. Das andere Moment iſt der Vorſatz deſſen, dem eine Wohlthat erwieſen worden, ſie zu vergelten, und die Wahrheit dieſes Vorſatzes. Hat der Eine in Wahrheit die Pflicht des Wohlthuns geleiſtet, ſo iſt es an dem Andern, den Vorſatz zu faſſen, in Wahrheit dankbar ſich zu beweiſen; aber dieſer Vorſatz wird oder iſt ein unwahrer, wenn dem, dem Wohlthaten erwieſen worden, der Gedanke kommt, ſie unvergolten zu laſſen; da bezieht ſich die Unwahrheit auf den, welcher Wohlthaten empfangen hat, er will keine Verbindlichkeit in ſich beſtehen laſſen. Die Wahrheit des Vorſatzes, die Wohlthat zu vergelten, beſteht in der Geſinnung deſſen, der die Wohlthat empfangen hat, als einer bleibenden. Die Dankbarkeit gegen Gott, als eine Pflicht der Gottergebenheit, worin der Wille und nicht das Denken vorwaltet, iſt doch nur wirklich in der That. Worin beſteht die That, was die Dankbarkeit gegen Gott betrifft? Zuvörderſt in der Anerkennung der Wohlthaten Gottes als ſolcher, die der Menſch nicht vergelten könne; dann in der Bethätigung und Uebernahme aller dem Menſchen obliegenden Socialpflichten. Das iſt der Wille Gottes als des Wohlthäters, daß er oder das Volk wohlthätig ſei gegen die Andern. Die größte Noth, in welche die Menſchen kommen können, iſt im Leben die Armuth, die Dankbarkeit gegen Gott beweiſt der, der Kräfte und Mittel hat, dadurch, daß er ſich der Dürftigen annimmt, daher im Chriſtenthum die hohe Stelle, die das Wohlthun hat. So kann wohl geſagt werden, die Wohlthat, die der Menſch den Armen erweiſt, iſt die in Vollzug geſetzte Dankbarkeit gegen Gott. Die unendliche Wohlthat aber und die erhabenſte, die Gott den Menſchen erwieſen hat, iſt die Menſchwerdung ſeiner ſelbſt, und die Anerkennung, daß Gott ein Menſch geworden, iſt auf Seiten des Menſchen in der Gottergebenheit die Dankbarkeit auch in ihrer Unbegrenztheit. In der Andacht, beſonders wenn ſie die öffentliche wird, äußert ſich im Gebet die Gottergebenheit des Menſchen, in der Anerkennung, daß Gott Menſch geworden und das Heil der Welt begründet hat, ſie äußert ſich in der Gemeinde als Dankgebet, und die Chriſtenheit hat auch ein Feſt, welches das der Dankbarkeit genannt werden kann, mit Bezug auf jene Dankbarkeit, das Weihnachtsfeſt. Dieſe Dankbarkeit

2) wird der Inhalt ſelbſt einer Pflicht gegen Gott; ſie iſt die Liebe gegen Gott. Die Liebe, als Neigung der Menſchen zu einander, hat zu ihrem Entſtehungsgrunde die Natur, das Sinnliche, und wird ſo die natürliche Liebe genannt; ihr Inhalt iſt das gegenſeitige Wohlgefallen der Menſchen. Die Liebe, deren Inhalt die Dankbarkeit iſt, hört auf eine Neigung zu ſein; ſie iſt eine Geſinnung, bei Kant praktiſche Liebe, beſtehend nach ihm darin, daß die Menſchen einander wohlthun. Dieſes Wohlthun geht auf die Dankbarkeit. Näher ſo: es kann ſein, daß demjenigen, dem eine Wohlthat erwieſen wird, der, welcher ſie ihm erweiſt, ganz gleichgültig war, ja daß an die Stelle der Gleichgültigkeit der Widerwille treten kann, es kann dann kommen, daß er den Andern, von dem er eine Wohlthat empfängt, als wohlthuend anerkennt, und er iſt auf dem Wege der Liebe. Die Liebe zu Gott als eine gleichfalls reine Geſinnung beginnt in dem Menſchen, dem gottergebenen, mittelſt der Anerkenntniß, daß Gott ſich ihm oder überhaupt den Menſchen hingegeben hat, und dieſe Anerkenntniß iſt eben die Dankbarkeit. In dieſer Hingebung iſt Gott der die Menſchen liebende, und die Anerkenntniß iſt die ſich in dem Menſchen erzeugende Gegenliebe. Die chriſtliche Welt feiert jährlich ein Feſt, das des Leidens, Sterbens und der Auferſtehung Jeſu Chriſti. Wie Weihnachten das Feſt der Dankbarkeit, ſo iſt Oſtern das Feſt der Liebe. Ihre Liebe zu ihm iſt der Grund, das Princip ihrer Liebe als ſittlicher Geſinnung zu einander. Dieſe Liebe zu Gott iſt das Princip jeglicher Liebe, das Princip der Nationalliebe, der allgemeinen Menſchenliebe, der Liebe der Völker; ſie iſt practiſch als die Dankbarkeit gegen ihn in allem dem, was die Menſchen einander liebend für die Menſchen thun. Knüpft ſich an die Ehrfurcht in der Andacht das Gebet an die

Dankbarkeit als das Dankgebet, ſo knüpft ſich an die Liebe die Fürbitte, das Gebet des Einen in ſeiner Liebe zu Gott für Alle und Jede. Beide, die Dankbarkeit und die Liebe, ſind enthalten

3) in der Pflicht des Vertrauens auf Gott. In dieſer verwirklicht ſich die Gottergebenheit. Es mag dem Menſchen im Leben begegnen, was wolle, jenes Vertrauen kann er nicht einbüßen; er verzweifelt nicht an der Tugend, wie Brutus. Vom Vertrauen der Menſchen zu einander wird gewöhnlich angenommen, es ſei das Mißtrauen, Jeder müſſe, ehe er ihm vertraue, ihn prüfen, bis zum Durchſchauen erkennen. Das Mißtrauen iſt aber unter allen Principien, ſociale Pflichten betreffend, das ſchlechteſte; auch hebt das Vertrauen zu den Eltern nicht vom Mißtrauen an. Das Vertrauen der Menſchen zu Gott aber iſt auch das der Kinder zum Vater, und es bedarf zum Vertrauen keiner Theodicee. Das Princip jenes Vertrauens zu Gott iſt die Erkenntniß Gottes, wie er in ſeiner Liebe und Weisheit ſich der Welt hingegeben hat; das Ziel iſt die Sittlichkeit und Seligkeit des Menſchen. Auch in Beziehung auf dieſen Fall hat die chriſtliche Welt ein Feſt, das Pfingſtfeſt, das Feſt der Ausgießung des heiligen Geiſtes, er, der ewige Geiſt, wie er die Welt belehrt. Auch dieſer Pflicht verknüpft ſich, wie der Liebe die Fürbitte, ſo die Bitte an und für ſich; der Menſch, der irgend ein Hinderniß zu bekämpfen, irgend eine Arbeit zu übernehmen hat, wendet ſich in ſeiner Gottergebenheit zu Gott, daß er ihm ſeinen Beiſtand nicht verſage, mit der Bitte. Alſo hätten wir das Gebet als ſolches, Preislied, Dankgebet, Fürbitte und Bitte.

Schluß. Die unmittelbare Religionspflicht hat die beiden Seiten der Gottesfurcht und Gottergebenheit. Dieſe beiden Seiten jener Pflicht haben aber kein feſtes und fixes Syſtem, beide heben ſich auf in einem Dritten. Der Fromme iſt der Gottesfürchtige und Gottergebene. Die unmittelbare Religionspflicht iſt alſo als **Frömmigkeit**, pietas, begriffen.

§. 55.

Die mittelbare Religionspflicht.

Mit der Möglichkeit, daß er Vernunft und Freiheit habe, wird der Menſch geboren; in dieſer Möglichkeit iſt für ihn die Pflicht enthalten, daß er ſich zu dem vernünftigen und willensfreien Menſchen mache. Hat er dieſe Pflicht, ſo hat er auch das Recht, nicht nur nicht daran verhindert zu werden, daß er ſich vernünftig und frei mache, ſondern auch Förderung zu verlangen, das zu leiſten, was er ſoll. Er wird aber, wenn auch unmittelbar in einer Familie, im Volke geboren, vorausgeſetzt eine Verfaſſung im Staat, er wird als künftiger Staatsbürger geboren, er hat ſein Recht an den Staat, nicht bloß geboren und erzogen zu werden, ſondern auch zu einem Sinnigen und Geſchäftstüchtigen zu werden, er alſo hat das Recht, eine Anſtalt an den Staat zu fordern, wodurch er in ſeiner Beſtimmung gefördert wird; dieſe Anſtalt iſt die Religion, dieſe Religion, eine objective, iſt in ihrer primitiven Einfachheit und Einfalt in der Familie, deren Oberhaupt der vernünftige und freie iſt, und von dem durch ſeine Belehrung die Religion der Familie ausgeht; dieß iſt die patriarchaliſche. Aus jener Einfachheit geht auch die Familie heraus, und die Religion wird Religion eines Volkes, das Nationale hebt an, ſei es auch die roheſte, ſo iſt doch eine Ahnung Gottes, des Geiſtes in ihr. Kein Volk hat urſprünglich die Superſtition. Auch aus dieſer Beſtimmung des Nationellen geht die Religion heraus, und wird die univerſelle, jeder Zeit und jedes Ortes, ſo iſt ſie die chriſtliche. Als objective Religion, als Erziehungsanſtalt des Menſchen iſt ſie von Jeſus Chriſtus geſtiftet, ihn nennen ſeine Bekenner den Herrn, κύριος, und ſeine Anſtalt κυριακή, woraus Kirche geworden. Die mittelbare Religionspflicht iſt die des Menſchen gegen die Kirche als Lehranſtalt.

1) Die des Einzelnen. Gegründet iſt ſeine Pflicht gegen die Kirche in der Pflicht, vernünftig und frei zu werden, deren

Princip der ewige Geiſt in ſeiner Wahrheit und Freiheit iſt. In dieſer Pflicht gegründet und in jenem Princip abſolut begründet iſt die Pflicht des Einzelnen, ſich als Mitglied der Kirche aufnehmen zu laſſen. Die Kirche iſt ein Aeußerliches, der Aufnehmungsact iſt ein Taufact, und der Menſch erklärt durch den an ihm vollzogenen Taufact, daß der Menſch ein vernünftiges freies Weſen werden will. Aber vernünftig und wahrhaft frei wird er, indem er Gott zu erkennen anfängt. Läßt er ſich mit eigener Willensbeſtimmung taufen, ſo hat dieſe Erkenntniß ſchon angefangen; wird er als Kind getauft, ſo wird der Wille des Täuflings, daß er vernünftig und frei werden wolle, vorausgeſetzt. Mit der Aufnahme in die Kirche, indem der Aufzunehmende getauft, und chriſtlich erzogen und unterrichtet wird, beginnt ſeine Erkenntniß Gottes, und hiermit ſeine Ehrfurcht vor Gott. So iſt die Pflicht der Aufnahme in die Kirche mittelbar eine Pflicht gegen Gott. Der in die Kirche Aufgenommene, der in ihr Erzogene und Unterrichtete hat die Pflicht, ſich als Mitglied der Kirche zu verhalten, in ihr zu beharren. Sein in ihr beharren wollen, indem er zur Erkenntniß der Wahrheit gekommen iſt, iſt bezeichnet durch den Confirmationsact, und auf ſeine Confirmation folgt ſeine Theilnahme am heiligen Abendmahle. In jenem Punkte bezieht ſich daher die Pflicht, Gott zu bekennen und zu lieben.

Pflicht der Kirche an den Einzelnen iſt die, die Verſammlung der Einzelnen, ihre Gottergebenheit zu beſtätigen und zu bethätigen. Sie hat die Beziehung auf die Pflicht der Andacht. Die Pflicht gegen die Kirche iſt nicht nur die des Einzelnen, ſondern auch

2) die des Allgemeinen, das Allgemeine iſt der Staat, alſo jene Pflicht iſt die des Staates gegen die Bürger, keine Socialpflicht, ſondern eine Religionspflicht. Dem Staate liegt ebenſowohl, wie jedem Bürger im Staate, die Pflicht ob, Religion zu haben; denn nur durch eine Inſtitution, wie die chriſtliche Religion, kann der Staat, wie der Einzelne, vernünftig und frei werden. Die Pflicht des Staates an die Kirche iſt alſo mittelbar

eine Pflicht deſſelben gegen Gott. Dieſe Pflicht des Staates beſteht nun concret darin, daß er eine Anſtalt des Rechts in ſich, die Kirche, eine Anſtalt der Erkenntniß Gottes entſtehen laſſe, und darin, daß er ſie, dieſes Inſtitut ſchütze. Der Staat iſt Schutzherr der **Kirche** gegen Parteien in ihr und Angriffe außer ihr, ſie kann ſich nicht ſelbſt ſchützen, ihr fehlt die äußerliche Macht des Rechts; aber ſie iſt berechtigt, vom Staate zu fordern, daß er ſie vor allem Unweſen ſchütze. Hat ſie aber ein Recht am Staate, ſo hat ſie auch eine Pflicht an ihn, und zwar eine eben ſolche Religionspflicht. Ihre Pflicht iſt die, daß ſie nichts unternehme gegen den Staat. Der Staat iſt ebenſowohl, wie die Kirche, eine von Gott und ſeiner Wahrheit geſtiftete Anſtalt, und die Pflicht der Kirche gegen den Staat iſt, dieß anzuerkennen, ihr Verhältniß iſt das der Subordination unter ihn. Er hat die äußere Macht des Rechts, und wenn ſie ſich ihm nicht ſubordinirt, ſo vermag er ſie nicht zu ſchützen. Das wurde vom vierten oder fünften Jahrhundert an durch das ganze Mittelalter hindurch verkannt. Erſt mit der Reformation iſt die Subordination anerkannt. Bei der Coordination würde ſich gar bald der Conflict der Religion und des Staates zeigen.

§. 56.

Die vermittelte Religionspflicht.

Das weltliche Oberhaupt der Kirche iſt das Oberhaupt des Staates in der wahren Kirche. Die katholiſche iſt in dieſem Punkte nicht die wahre Kirche; denn ſie ſubordinirt ſich dem Staat nicht. Der Fürſt, als das weltliche Oberhaupt der Kirche, iſt zugleich das Mitglied der Kirche, das erſte unter dieſen Mitgliedern. So laſſen die Proteſtanten den Regenten für den oberſten Biſchof gelten, weil der Staat die Pflicht hat, die Kirche in ſich zu erhalten und zu ſchützen. Aber in dieſem Pacte iſt die Pflicht der Kirche gegen das weltliche Oberhaupt eine ſociale Pflicht, keine Religionspflicht. Ihr Oberhaupt iſt das geiſtige Oberhaupt, der, welcher als Gottes eingeborner Sohn durch ſeinen Geiſt die chriſtliche Kirche geſtiftet hat. Die Pflicht der Kirche im Ganzen, der Lehrer in ihr, der Prediger, der Geiſtlichen, und aller einzelnen Mitglieder ſonſt, die Pflicht der Kirche gegen das geiſtliche Oberhaupt iſt eine vermittelte; ſie iſt die aller und jeder Mitglieder der Kirche, durch Lehrer, Schüler, Hörer des göttlichen Wortes.

1) Was das Wollen im Denken angeht, und in dieſer Beziehung die Pflicht der Gottesfurcht, als der Pflicht gegen den Stifter der Kirche, ſo iſt ſie dann

a) die der Ehrfurcht vor dem geiſtlichen Oberhaupt, und zugleich als die Pflicht der Gottergebenheit.

2) Wo das Denken im Wollen iſt, die Dankbarkeit. Die Ehrfurcht vor Chriſtus, die Dankbarkeit gegen ihn iſt der Ehrfurcht vor Gott und der Dankbarkeit gegen ihn ganz gleich. In dieſer Ehrfurcht wird Gott angebetet. Eben in jenen beiden, in der Frömmigkeit iſt die Pflicht der Kirchenglieder die vermittelte.

b) Als die des Bekenntniſſes. Alle bekennen ſich zu Chriſto, und haben hiermit zugleich die Pflicht der Liebe zu ihm. Sie iſt eben ſo

c) die Pflicht der Andacht, in Verbindung damit die Pflicht der Anbetung.

Schluß. In Anſehung Gottes und der Verhältniſſe des Menſchen zu ihm bedarf der Menſch der Belehrung; denn ohne ſie iſt keine Erkenntniß Gottes möglich, und ohne Erkenntniß keine Religion; die Belehrung giebt der Menſch ſich ſelbſt als ein Geiſt dem andern, aber das, daß ein Menſch den andern belehren kann, hat ſeinen Grund in Gott dem Geiſte, und die chriſtliche Kirche drückt dieſes aus durch die Erleuchtung. Sodann

2) ohne daß der ſich Belehrende für ſein Wollen und Thun ſich ſelbſt kräftige und ſtärke, iſt dieß Wollen und Thun kein Vollziehen einer Pflicht, iſt keine Tugend möglich. Aber die Macht, durch die er ſich kräftigt, iſt die Gottes des Geiſtes, und die chriſt-

liche Lehre hat mit Bezug auf dieſe Macht die Vorſtellung von der Begnadigung. Endlich

3) in der Belehrung, wie die Menſchheit mittelſt ihrer, der Vernunft, durch und durch gekräftigt wird, beſteht die Seligkeit. So iſt die Erkenntniß Gottes die beſeligende, aber das Princip dieſer Beſeligung iſt Gott als Geiſt, alſo in den drei Dogmen der Erleuchtung, Begnadigung und Beſeligung ſchließt die Ethik. Ohne daß von dem Menſchen Gott in jener dreifachen Macht erkannt werde, ſo daß der Menſch Gott den Geiſt verläugnet, von ihm nichts wiſſen will, iſt der Menſch keiner Seligkeit fähig; darum die Sünde wider den heiligen Geiſt die ſchwerſte unter allen Todſünden iſt. Von ihr ſagt Chriſtus, ſie ſei die, welche dem Menſchen nicht vergeben wird, weil ja die Erkenntniß des Geiſtes auf Seiten des Menſchen fehlt, ohne die er nicht ſelig werden kann; es iſt nicht der Mangel an der Liebe Gottes, ſondern an der Erkenntniß und Liebe des Menſchen.

Die Lehre von der Sünde.

Einleitung.

Die Doctrin von der Sünde will ihre eigene Bank haben, will für ſich behandelt werden, abgeſehen von der Dogmatik und Moral. Die Sünde ſelbſt hat aber an dem Böſen ihre Vorausſetzung. Alles Sündhafte iſt auch ein Boshaftes oder Malitiöſes, nur daß eben dieſes Boshafte nicht überall, wo das Sündhafte ſtatt hat, und beſtimmter Weiſe zum Vorſchein kommt. Gegen das Böſe und die Bosheit, als das Abſtractere und Allgemeine, iſt das Sündhafte und die Sünde das Concretere oder Specielle. Aber das Abſtracte und Allgemeine geht, wenigſtens in der Wiſſenſchaft, dem Concreten und Beſondern vorher, auch iſt in ihr das Letztere ſo lange nicht zu verſtehen, bis das Erſtere begriffen worden. Der Lehre von der Sünde geht alſo wiſſenſchaftlich die Lehre vom Böſen vorher, und auf die Lehre von der Sünde folgt die von den Folgen der Sünde. Somit hat die Abhandlung drei Theile. Der Gegenſtand des erſten iſt das Böſe, der des zweiten die Sünde, und des dritten die Folge der Sünde in allen ihren Verzweigungen.

Erſter Theil.

Die Lehre vom Böſen.

Was das Böſe ſei, kann nur erkannt, begriffen und geſagt werden, wenn der Urſprung des Böſen und es ſelbſt in dieſem ſeinem Urſprung betrachtet worden iſt. Wie überhaupt nur der eine Erkenntniß von der Sache hat, der da weiß, woraus und wie ſie daraus entſtanden iſt. Die Hauptaufgabe alſo in dieſem erſten Theil iſt die, nach dem Urſprung deſſelben zu fragen. Vor Allem iſt Eins zu vermeiden, um nicht ſelbſt in das Böſe hinein zu gerathen, die Eitelkeit des gelehrten Wiſſens oder des Scharfſinns. Aber wo ſetzt die Unterſuchung an? Auf dieſe Frage gibt die unmittelbarſte Bekanntſchaft mit dem Böſen im Allgemeinen ſchon die Antwort, zuvörderſt negativer Weiſe. In der Natur nemlich und in deren Betrachtung kann die Unterſuchung nicht anheben; denn in der Natur kommt und kann das Böſe nicht vorkommen. Was ſie im Verhältniß zum Menſchen, der in ihr und von ihr lebt, ihm Widerwärtiges vermag, das iſt höchſtens das Uebel in allerlei Calamitäten, Peſt, Waſſersnoth u. ſ. w. — das Böſe aber nicht. Es iſt daher nicht die Naturkenntniß, ſondern die Ignoranz in Anſehung der Natur, und dann die Imagination und Superſtition, durch welche der Menſch verleitet wird, in der Natur ſelbſt ein Böſes vorauszuſetzen. Wenn nicht in der Natur, ſo kann die Unterſuchung nur anheben in und unter den Menſchen. Iſt das Böſe, ſo iſt es nirgends anders, als in dem Menſchen. Und wäre die Frage nach ſeinem Urſprunge alſo die, wie iſt es in ihn und er zu ihm gekommen? Nur mittelſt der Erkenntniß des Menſchen wird demnach dieſe Frage zu beantworten ſein; aber die Erkenntniß des Menſchen iſt überhaupt eine dreifache: 1) die von ihm, wie er, welcher lebt, ſich ſelbſt erlebt oder erfährt; 2) die von ihm, wie er in ſeinem Leben und Erleben Entſchlüſſe faßt, oder überhaupt von dem freien Wollen aus thätig und wirkſam iſt; und 3) die Erkenntniß von ihm in beiderlei Beziehungen zugleich, in Beziehung alſo auf ſein Leben, und auf das, was er im Leben will. Die Erkenntniß der erſten Art kann man die theoretiſche nennen, die der zweiten die praktiſche, und die der dritten eine ſpeculative. Iſt mithin die Frage nach dem Urſprung des Böſen beantwortet, und mittelſt ihrer Beantwortung eine gründliche Erkenntniß vom Böſen möglich, ſo kann dieſe Beantwortung oder Erkenntniß entweder nur aus dem Standpunkt des theoretiſchen, oder des praktiſchen, oder des ſpeculativen Wiſſens ſich ergeben. Alle Hypotheſen über die Entſtehung des Böſen mithin theilen ſich nach jener dreifachen Erkenntniß des Menſchen in drei Klaſſen ab, und außer dieſen drei Klaſſen kann es weiter keine geben. Auf dieſe Weiſe hat der erſte Theil der Lehre von der Sünde drei Abſchnitte.

Erſter Abſchnitt.

Beantwortung der Frage nach dem Urſprung des Böſen aus der theoretiſchen Menſchenkenntniß.

Für die Antwort wird reflectirt auf den Menſchen, wie er die Erfahrung von ſich ſelbſt macht und hat, ſich ſelbſt aber erfährt er zuerſt als den Lebenden und als den, der Mancherlei erlebt. Er ſpricht dieſe Erfahrung etwa ſo aus: ich weiß, daß ich lebe. Er erfährt ſodann auch ſich ſelbſt, als den Denkenden und Erkennenden, und ſagt: ich weiß, daß ich denke; und er erfährt ſich ſelbſt endlich auch als den Wollenden, Beſchließenden, und ſpricht wohl: ich weiß, daß ich will. — Auf dieſe dreifache Selbſterfahrung eines Jeden von ſeinem Leben, Denken und Wollen gründen ſich zwei Urtheile, deren jedes wohl gar für eine Definition des Menſchen gelten ſoll und mitunter auch gegolten hat, nemlich

a) das Urtheil: der Menſch iſt ein vernünftiges Thier, est homo animal ratione praeditum;

b) das Urtheil: der Menſch iſt ein freies Vernunftweſen, est homo ens intelligens libera voluntate praeditum.

Das erſte Urtheil, und mit ihm der Menſch ſelbſt, wenn es für eine Definition gelten ſoll, ſteht noch ſehr tief, der Brutalität ganz nahe; das zweite, als eine eben ſolche Definition, ſteht höher, iſt in der Nachbarſchaft der Humanität, aber noch nicht in der Humanität ſelbſt. Ein Tiberius, Nero und Caligula war ein freies Vernunftweſen, aber kein humanes. In jedem von jenen zwei Urtheilen iſt, logiſch betrachtet, das Subject das eine und ſelbe, nemlich der Menſch. Nur das Prädicat iſt in ihnen ein verſchiedenes, und durch daſſelbe unterſcheiden ſie ſich weſentlich von einander. Für die den Urſprung des Böſen angehende Unterſuchung iſt alſo von jener Erfahrung aus, die der Menſch von ſich ſelbſt macht, auf die Prädicate beider Urtheile zu reflectiren.

ad a) In dem Prädicate „vernünftiges Thier“, einem zuſammengeſetzten, hat die Vernunft eine Beziehung auf die Thierheit, und kann mithin für jene Frage auf das Thieriſche des Menſchen reflectirt werden. Die Antwort, die ſich dadurch findet, iſt die erſte Hypotheſe, angehend den Urſprung des Böſen. Es kann aber umgekehrt noch, indem jenes Urtheil zum Grunde liegt, auf die Vernunft reflectirt werden, zu welcher die Thierheit ſich verhalte. Die Antwort mittelſt Reflexion auf das Vernünftige der Thierheit iſt die zweite Hypotheſe, jenen Urſprung angehend.

ad b) Das gleichfalls zuſammengeſetzte Prädicat dieſes zweiten Urtheils „freies Vernunftweſen“ hat einerſeits eine Beziehung der Freiheit auf die Vernunft, die Vernunft kann in dieſer Beziehung der Gegenſtand der Unterſuchung werden, dann wird die Antwort eine dritte Hypotheſe. Oder endlich umgekehrt: betrachtet wird die Willensfreiheit, auf welche ſich die Vernunft beziehe, und die Antwort darauf iſt die vierte Hypotheſe. Aus dem Standpunkt der theoretiſchen Menſchenkenntniß iſt die Frage nach dem Urſprung des Böſen nur auf jene vierfache Weiſe zu beantworten. Genügt in keiner dieſer Weiſen die Antwort, iſt keine jener vier Hypotheſen zur Erklärung der Entſtehung des Böſen zureichend, ſo muß der Verſuch, das Problem aus der theoretiſchen Menſchenkenntniß zu löſen, aufgegeben werden; denn eine fünfte Hypotheſe iſt aus der theoretiſchen Menſchenkenntniß nicht herauszupreſſen. Aber geſetzt auch, auf jede der vielerlei Weiſen, womit aus jenem Standpunkt der Empirie der Urſprung des Böſen erforſcht werden ſoll, mißlinge der Verſuch, ſo wird dennoch das, daß man ihn in dieſen vier Weiſen kennt, doch nicht ohne Nutzen geweſen ſein für die Frage, wie ſie ſich alsdann höher ſtellt, auf dem Standpunkt der praktiſchen Erkenntniß. Schon darum alſo ſind die vier Hypotheſen darzulegen und zu entwickeln.

§. 1.

Die erſte Hypotheſe.

Das Thieriſche hat mit dem Pflanzlichen die Organiſation gemein, der thieriſche Organismus in den Gefäßen, Gliedern, iſt wohl der Art nach ein anderer als der pflanzliche, aber er iſt doch Organismus; ferner das Thieriſche und das Pflanzliche, beide als Organiſches, haben mit dem Unorganiſchen, bloß Kryſtalliſirten das gemein, daß ſie ein Sinnliches ſind, wie das Unorganiſche auch. Aber vor dem Pflanzlich-Organiſchen und vor dem Unorganiſchen hat das Thieriſche das voraus, daß es nicht nur, wie jene, ein Sinnliches, ſondern auch und vielmehr ein Sinniges iſt. Die Sinnlichkeit geht der Pflanzenwelt nicht ab, aber die Sinnigkeit. Und ſo

Erſter Satz: der Menſch als Thier iſt ein nicht nur ſinnliches, ſondern auch und vielmehr ein ſinniges Weſen. Seine Exiſtenz als die eines Thieres iſt, wie die des Thieres, der Pflanze und des Unorganiſchen überhaupt, eine ſinnliche, er kann percipiren, und wird percipirt; er wird, wie das Thier, nicht nur als ein ſinnliches, ſondern auch als ſinniges Weſen gezeugt und geboren. Bei ſeiner Entſtehung iſt der erſte Anſatz für ſeine Exiſtenz ein wirkliches Sinnlich- und Sinnigwerden. Kommt es in ihm zum Böſen und zur Sünde, und wird die Frage die: wie es möglich ſei, daß das Böſe in ihm entſtehe; ſo ſcheint die Antwort nur gefunden werden zu können mittelſt Reflexion auf die Sinnlichkeit, wie ſie zugleich die Sinnigkeit iſt, und wie der Menſch als Sinnenweſen, nicht aber als Vernunftweſen geboren wird. Das Thier wird nicht nur empfunden (empfunden wird die Pflanze auch), ſondern es iſt zugleich ſelbſt empfindend. Die Pflanze gibt höchſtens nur in einer oder der andern ihrer Arten den Schein, empfindend zu ſein, aber er iſt nur Schein. Wie ein Thier das andere empfindet, ſo empfindet keine Pflanze die andere, die ſich empfindende iſt ſie nicht. Der Menſch als Thier iſt, indem er empfunden wird, zugleich der Empfindende.

Sodann das was von dem Thier empfunden wird, indem das Thier ſelbſt das Empfindende iſt, alſo der Gegenſtand ſeiner Empfindung, entſpricht entweder der thieriſchen Natur annehmbar, oder das Empfundene iſt dieſer thieriſchen Natur zuwider, alſo nicht annehmbar. Die Empfindung in dieſer Beziehung auf das Object, als ein annehmliches oder nicht annehmliches, iſt ein Gefühl, und dieß Gefühl das zweifache, ein Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen. In ſeinen Empfindungen und in ſeinen Bewegungen wird das Thier beſtimmt durch jene Gefühle. Beides aber, die Empfindung und das Gefühl, ſind die Bedingung deſſen, was Trieb heißt oder Trieb genannt wird. In allen ſeinen Bewegungen iſt mittelſt ſeiner Empfindungen und Gefühle das Thier durch den Trieb neceſſitirt, das Angenehme zu ſuchen und das Unangenehme zu meiden.

Zweiter Satz. Der Menſch aber iſt kein Thier als ſolches, ſondern ein vernünftiges Thier. Mit dem Thiere hat er die Empfindung, ferner die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen, und auch den Trieb gemein. Allein das, daß die thieriſche Natur des Menſchen als vernünftige beſtimmt iſt, oder das, daß er der Lebende, auch der Denkende iſt, oder zu ſein vermag, das gibt ſeiner Empfindung, ſeinem Gefühl und ſeinem Trieb einen Charakter, den das bloß Thieriſche nicht hat. Der Trieb nemlich, gerichtet durch Empfindung und Gefühl auf irgend einen Gegenſtand, wird mittelſt der Erkenntniß dieſes Gegenſtandes zur Begierde, und mit der Begierde wird im Menſchen die Vernunft, der Gedanke, rege und wach. Der Menſch iſt der Begehrende, nicht das Thier. — Für den Menſchen, noch bevor er der Begehrende iſt, ſind bereits Geſetze, Pflichten und Rechte vorhanden.

Aber die Pflicht und das Geſetz bringen mit ſich, daß nach Umſtänden und Veranlaſſungen von dem Menſchen, der das Angenehme und Nützliche begehrt, das Unangenehme und Schädliche verabſcheut, ohne Rückſicht auf das Angenehme beſchloſſen und gehandelt, und das ihm Schädliche gewollt und ausgeführt werde. So lange er, wie es etwa heißen mag, der noch Unmündige iſt, empfindend, fühlend, vorſtellend wie das Thier, hat und thut die Pflicht keine Forderung, daß von ihm das Unangenehme, ja Schädliche gewollt und gethan werde. Die Vernunft, das Vermögen zum Erkennen, iſt ſchon in der Begierde rege, und vom Triebe aus erhält die Begierde in der Vorſtellung des Angenehmen und Nützlichen ihre Kraft. Die Vernunft, als das Vermögen, die Pflicht und das Recht zu erkennen, wird erſt geweckt, indem die Begierde ſchon lange vorher zur Wirklichkeit gekommen iſt. Die Sinnlichkeit alſo des Menſchen, von ſeinen Gefühlen aus in ſeinen Begierden, Affecten und Neigungen, iſt, da er als Sinnenweſen geboren wird, und nicht von Geburt aus ein Vernunftweſen iſt, die, welche zuerſt eine Kraft hat. Aus dieſem Verhältniß, der von Natur aus ſtarken und ſtärker werdenden Sinnlichkeit zur Vernunft und dann zum Gewiſſen, entſteht ein Hang des Menſchen, das Angenehme und Nützliche dem, was Pflicht für ihn wäre, vorzuziehen. Dieſer Hang iſt der Hang zum Böſen.

Dritter Satz. Der Menſch als ſinnliches und ſinniges Weſen, indem er denkendes und das Geſetz und die Pflicht erkennendes erſt ſpäterhin wird, wendet ſich dem Angenehmen und Nützlichen zu, und nun wo Recht und Pflicht Aufopferungen fordern, wird's ihm ſchwer dieſen Forderungen Genüge zu leiſten. — Daß er allenthalben aufrichtig und wahrhaftig ſei, das iſt ſeine Pflicht. Iſt er ſtets aufrichtig? — Wenn die Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit allenthalben dem, der dieſe Tugend zu cultiviren hätte, auch Vortheil brächte, da wären alle aufrichtig und wahrhaftig. Aber wo es in der Wahrhaftigkeit darauf ankömmt, daß man das Gefühl der Selbſtbeſchämung vor andern überwinde, wird die Wahrhaftigkeit umgangen. So mithin hätte das Böſe zu ſeinem Anfang, ſeine Wurzel, die Sinnlichkeit des Menſchen, die die ſtärkere iſt im Verhältniß zur Vernunft. Dieſe Meinung vom Urſprung des Menſchen, aus der ſinnlichen Natur des Menſchen, iſt ſo leicht gefaßt, daß man ſich nicht wundern darf, wenn dieſe Hypotheſe, die Sinnlichkeit ſei das Princip des Böſen, überall ſich findet. Die alte orthodoxe Lehre in der chriſtlichen Kirche, daß das Böſe ſeinen Grund in der Verführung des erſten Menſchen durch einen Teufel habe, hat, wenn ſie wiſſenſchaftlich unterſucht wird, vielfältige Schwierigkeit, und dem verſtändigen Menſchen ſcheint ſie auch alsbald eine ſolche unvernünftige Meinung, daß er ſchon im Voraus die Begierde hat, dieſe Lehre zu verwerfen, und ſo hat ſich dieſe Hypotheſe, nachdem die Theologie um die Mitte des vorigen Jahrhunderts an ihrer Autorität zu zweifeln anfing, mehr und mehr zu verlieren angefangen. Durch Kant wurde die Hypotheſe völlig erſchüttert. Vergl. Dr. Blaſche, das Böſe im Einklang mit der Weltordnung dargeſtellt, oder neuer Verſuch über das Böſe. Leipzig 1827.

In der betrachteten Hypotheſe iſt es doch eigentlich nicht die Sinnlichkeit, ſondern das Mißverhältniß derſelben zur Vernunft, woraus die Frage über den Urſprung des Böſen beantwortet wird. Wenn der Menſch zum Denken deſſen, was Pflicht und Recht ſei, kommt, da iſt der Affect ſchon ſtark geworden, ſo iſt es alſo nur jenes Zeitverhältniß, woraus die Begierde nach dem Angenehmen und Nützlichen das Heftigere wird.

Aus dieſem Mißverhältniß, nicht aber aus der Sinnlichkeit als ſolcher, kommt es, daß jeder ſich ſelbſt der Nächſte wird, kommt es zu dem miſerablen Satze: erſt Ich und dann mein Nächſter. Die Hypotheſe ſelbſt ſagt alſo etwas anders und meint etwas anders, ſie ſagt: das Böſe habe ſeinen Grund in der Sinnlichkeit; ſie meint aber eigentlich: der Grund des Böſen ſei die Energie der Sinnlichkeit gegen die Schwäche der Vernunft, eine Energie, die zuerſt entſteht. Aber wer etwas anders ſagt und etwas anders meint, der lügt; jene Hypotheſe, daß die Sinnlichkeit Wurzel des Böſen ſei, iſt alſo eine Lüge. In ihr belügt der Menſch ſich ſelbſt.

Es iſt eine andere Hypotheſe, mittelſt deren jene ſich als wahr bewährt und beweiſet.

§. 2.

Die zweite Hypotheſe.

Als wirkliches Sinnenweſen wird der Menſch geboren, aber als verſtändiges und als Vernunftweſen nicht. Und doch kommen Verſtand und Vernunft nicht von Außen her, nachdem er gezeugt und geboren worden, zu ihm hinzu oder in ihn hinein. Das unter a) ausgeſprochene Urtheil war freilich das: homo est animal ratione praeditum: aber ſo albern iſt es doch nicht mit dieſem Urtheil gemeint, wie wenn erſt das Thier gezeugt und dann ihm die Vernunft beigebracht würde. Sondern der dem Urtheil zu Grunde liegende Gedanke iſt der, daß der Menſch, indem er zu leben anfängt, zugleich die Möglichkeit enthalte, zu denken, oder vernünftig zu ſein, daß er als wirkliches Sinnenweſen entſteht und als mögliches Vernunftweſen. Nun wird für die zweite Hypotheſe auf die Vernunft reflectirt in ihrem urſprünglichen Verhältniß zur Sinnlichkeit. Der Menſch wird zwar als lebendes Weſen geboren, allein die Vernunft wird nicht von Außen her an ihn gebracht. Hievon geht die Hypotheſe aus. Sinnlichkeit und Vernunft ſind urſprünglich gleich ſchwach, und von Natur aus hat die Sinnlichkeit gegen die Vernunft keine Energie und die Vernunft gegen die Sinnlichkeit keine Aſthenie oder Schwäche. Somit wäre der Menſch in dieſer ſeiner urſprünglichen Schwäche von Seiten der Vernunft und der Animalität der weder gute noch böſe. Allein, kaum geboren, wird er von der Mutter oder der Amme in die Pflege genommen, und die ſorgſame und verſtändige Pflegerin iſt darauf bedacht, daß von dem Pflegling jeder zu ſtarke Reiz, durch den das Leben deſſelben oder die Sinne gefährdet werden könnten, abgehalten werde. Wie nun die Thätigkeit des Sinns überhaupt, ein Sehen, Hören u. ſ. w. iſt, ſo iſt die Thätigkeit der Vernunft, ein Denken, Urtheilen, Ueberlegen, ein Schließen und Beſchließen, und würde ſofort nach der Geburt, mit gleicher Sorgſamkeit die Rationalität des Kindes berückſichtigt, wie ſeine Animalität, ſo möchte ſich doch wohl Vernunft und Sinn mit gleicher Energie entwickeln und bilden. Hierdurch würde auch wohl erreicht, daß in dem Menſchen, der von Natur aus weder böſe noch gut iſt, das Böſe gar nicht entſtehe. Was nun aber in Anſehung des Lebens und der Sinnigkeit des Menſchen jene ſorgſame Pflege iſt, das iſt, in Anſehung der Vernunft, alſo denn auch des Verſtandes mit Bezug auf den Willen, die Erziehung deſſelben. Hielte die Erziehung mit der zärtlichen Verpflegung gleichen Schritt, ſo könnte das Böſe nicht entſtehen. Das alſo, daß daſſelbe in dem Menſchen Wurzel ſchlägt und Sünden und Laſter treibt, hat ſeinen Grund nicht darin, weil er als ſinnliches und ſinniges Weſen geboren wird, ſondern vielmehr darin, daß ſeine Erziehung nicht iſt, wie ſie ſeiner animaliſch-vernünftigen Natur nach ſein müßte. Daß die Art oder Manier, wie er erzogen wird, von großer Bedeutung ſei für das, was aus ihm werde, wird ſelbſt von den gemeinſten und ſogar laſterhaften Menſchen anerkannt. In der Regel will ein jeder Vater, daß ſein Sohn nicht die Fehler, die er hat, auch habe oder in ſie gerathe, den Sohn will er beſſer haben, als er ſelbſt war. Würde alſo von der Erziehung die Vernunft des Menſchen ſeiner Sinnlichkeit gemäß, und ebenſo dieſe jener gemäß behandelt, würden beide in ihrer Harmonie miteinander genommen und mittelſt der Erziehung entwickelt, ſo könnte das Böſe gar nicht entſtehen. Nicht an der Sinnlichkeit, ſondern an der Erziehung liegt es, wenn in der menſchlichen Natur ſich das Böſe regt. Das große durchgreifende Mittel aber aller Erziehung iſt ein dreifaches, nemlich:

1) die Familie mit ihrer Sitte und Eigenthümlichkeit;

2) der Staat, mit ſeiner Verfaſſung, ſeinen Geſetzen und Einrichtungen;

3) die Religion, mit ihren Lehren, aſketiſchen Uebungen, Ceremonien und ihrem Cultus.

Anders als in der Familie, im Staate und im Umfang der Religion wird und kann der Menſch gar nicht erzogen werden. Wären nun Familie, Staat und Religion ſo beſchaffen, wie es die menſchliche Natur mit ſich bringt, ſo würde das Erziehungsmittel auch dieſer Natur gemäß ſein. Aber ſind ſie ſo beſchaffen? Quod non! Denn

ad 1) in der Familie iſt es darauf abgeſehen, daß jeder Einzelne, der ihr unmittelbar angehört, ſich ſo wohl als möglich befinde, in einen Zuſtand alſo verſetzt werde des durchgreifenden Wohlergehens. Die Eltern wollen ihre Kinder glücklich wiſſen, d. h. ſie ſollen verſtändig, vernünftig, klug werden, eine Kunſt oder Wiſſenſchaft treiben, es iſt auf ihre Wohlhabenheit abgeſehen und darauf, daß jedes einzelne Glied ſeine gehörige Ehre habe. Die Idee des Guten, der Gedanke der Pflicht und des Rechts ſind dabei dem untergeordnet, was Glück des Menſchen heißt, unter Recht und Gerechtigkeit und Tugend. Recht und Gerechtigkeit ſind nur das zweite im Dienſte des Glücks.

ad 2) Um den Staat ſteht es auch nicht beſſer. Er bezweckt mit ſeinen Geſetzen und Einrichtungen Macht, Reichthum, Selbſtſtändigkeit, damit er ſich gegen andere Staaten behaupte; dieſem müſſen die Geſetze als Mittel dienen, hier iſt alſo dieſelbe Verkehrtheit.

ad 3). Eben ſo iſt es mit der Religion und Kirche. Ihre Lehrer, wenn ſie auch nicht Pfaffen und Prieſter ſind, die geradezu auf Täuſchung und Betrug ausgehen, treiben was ſie zu lehren haben, größtentheils auf eine mechaniſche Weiſe.

Bei dieſem Zuſtande in Familie, Staat und Kirche kann die Erziehung des Menſchen für das Gute als das Höchſte nicht beiſer werden und ſein, als jener Zuſtand ſelbſt iſt. Daher Rouſſeau in ſeiner Abhandlung über die Ungleichheit der Menſchen naiver Weiſe den Vorſchlag that, die menſchliche Geſellſchaft aufzugeben und in die Wälder ſich zurück zu begeben, weil die menſchliche Geſellſchaft durch und durch corrupt ſei. Allein Rouſſeau ſelbſt mußte wohl finden, daß dieß ein unausführbarer Gedanke ſei, und er gerieth daher auf den Gedanken, die Erziehung zu verbeſſern. So kam ſein Emil zum Vorſchein und ſein Contract social. Durch Rouſſeau iſt es daher auch, alſo ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, immer weiter verbreitet und anerkannt worden, daß für das Beſte des Menſchen Alles auf ſeine Erziehung ankömmt. Die neuern Pädagogen nehmen von ihm ihren Anfang, Baſedow, Salzmann, Niemeyer u. ſ. w. So iſt für die Erziehung des Menſchen theoretiſch und praktiſch, und indirect auch für das Gute in ihr ſehr viel Rühmliches unternommen und ausgeführt worden. Aber für die Frage: woher das Böſe? iſt gleichwohl die Antwort aus einer der menſchlichen Natur unangemeſſenen Erziehung keineswegs zu erreichen; denn dieſe Antwort bringt ſogleich die weitere Frage herbei: woher es komme, daß in der Familie, im Staat, in der Religion die Erziehung ſchlecht iſt? Die Natur als Natur erzieht nicht, das Thier lebt auch gar nicht in einer Familie, in Staat und der Kirche, aber in dieſen drei Sphären hat die Erziehung ihre Wirkſamkeit. Daß die Erziehung nichts taugt, daran iſt alſo die Vernunft nicht unſchuldig, es muß vielmehr ſeinen Grund in der Vernunft haben, und ſo führte die zweite auf die dritte Hypotheſe, und alſo in dieſer dritten auf den Satz: daß das Böſe im Menſchen entſteht, davon iſt die Vernunft ſelbſt der Grund.

§. 3.

Die dritte Hypotheſe.

Bei dieſer Hypotheſe kommt die Vernunft im Verhältniß zur Willensfreiheit in Betracht. Mit folgendem knüpft die Darſtellung der Hypotheſe an die vorhergehende ſich an. Die Religion, ohne Superſtition, hat den Glauben an Gott

1) als den unendlichen vollkommenen Geiſt;

2) als den Urheber der Geſetze für den Menſchen.

Ihre Anerkenntniß und der ihnen in dieſer Anerkenntniß geleiſtete Gehorſam iſt das Gute, und darin iſt der Menſch ſelbſt gut. Dieſe Geſetze gehen

1) die Familie an. Sie, die nächſte Sphäre der Erziehung für die Menſchen, einfach in dem Ausdruck: „ehre Vater und Mutter, auf daß dir's wohlgehe;“

2) ſind ſie Geſetze im Staate, als der weitern Sphäre für die Erziehung des Menſchen, und zugleich als Mittel für eben dieſelbe. „Seid unterthan der Obrigkeit, denn ſie iſt von Gott eingeſetzt;“

3) die Religion ſelbſt, die weiteſte Sphäre für die Erziehung des Menſchen, eine Erziehungsanſtalt für das ganze menſchliche Geſchlecht, hat den unendlich vollkommenen Geiſt zu ihrem Urheber, alſo die chriſtlich geoffenbarte. Aus dieſem Vollkommenen aber kann das Unvollkommene nicht entſtehen oder kommen. Das Geſetz alſo in der Familie und im Staate und der Religion iſt vollkommen wie Gott. Aber der Menſch, für den Familie, Staat und Religion jene Erziehungsſphären und Mittel ſind, iſt, ob zwar auch ein Geiſt, doch nicht der vollkommene, geſchweige daß er Gott ſei. In ihm alſo, deſſen Vernunft nicht die unendliche Vernunft Gottes, des vollkommenen Geiſtes, ſondern eine endliche Vernunft iſt, in ihm, der für das Gute das Geſetz Gottes zu vernehmen hat, entſteht das Böſe, weil er ſeiner Vernunft nach endlich iſt. Nach dieſer Hypotheſe wäre mithin die Endlichkeit der menſchlichen Vernunft das Princip des Böſen. Näher zu begreifen würde das ſo Angedeutete etwa folgendermaßen ſein: Gott in ſeiner unendlichen Vollkommenheit, als der Geiſt, iſt der unendlich Wiſſende, er, deſſen Wiſſen keinen Anfang genommen und keine Schranken hat, der Allwiſſende. Aber der Menſch, in

der Endlichkeit ſeiner Vernunſt ein unvollkommener Geiſt, hebt an zu ſein nicht als der Wiſſende, ſondern als der Unwiſſende. Die erſte Stufe ſeines vernünftigen Daſeins iſt die natürliche Unwiſſenheit. Aus ihr kömmt er durch den in ihm, einem Geiſte, rege werdenden Wiſſenstrieb allmälig zur Erkenntniß; aber dieſe Erkenntniß iſt zunächſt noch eine ſchwankende, das Wiſſen iſt mit Unwiſſenheit, die Wahrheit mit Irrthum noch verſchmolzen. Auf der zweiten Stufe ſeines geiſtigen Daſeins iſt der Menſch der im Erkennen Irrende. Er kömmt, kraft ſeines Wiſſentriebs und der errungenen Erkenntniß, wohl zur Anerkenntniß deſſen, daß er irren könne, und ſucht ſeine Irrthümer zu berichtigen, ſo ſetzt er ſich auf die dritte Stufe ſeines geiſtigen Daſeins, auf die der wohlgegründeten, gewiſſen und den Irrthum meidenden Erkenntniß. Allein auch auf dieſer Stufe bleibt er, der er urſprünglich war — ein Geiſt mit der Vernunſt in der Endlichkeit, und ſo weit er fortſchreite erreicht er doch nicht das unendliche Wiſſen, nicht Gott ſelbſt. Damit nun das Böſe nicht entſtehe, und wenn es entſtanden, damit es vernichtet werde, muß der Menſch der Wiſſende ſein. Die Unwiſſenheit, der Irrthum jeder Art, iſt noch nicht das wirklich Böſe ſelbſt, dieſes ſteht im Verhältniß unmittelbar nicht zur Vernunſt als dem Erkenntnißvermögen, ſondern zu dem Willen, als dem Vermögen, zu wählen, zu beſchließen, zu vollbringen. Der Irrthum iſt die Folge von einem Erkenntnißacte, aber das Böſe iſt die Folge von einem Willensacte. Die Vernunſt in ihrer Endlichkeit hat alſo eine Beziehung auf den Willen, hinſichtlich des Urſprungs des Böſen. Ohne Erkenntniß nemlich iſt kein Willensact, kein Entſchluß und keine That, als freie, möglich. Aber wie das Vermögen zu erkennen, als die menſchliche Vernunſt, unvollkommen iſt, ſo ſind auch die Erkenntniſſe, als Erzeugniſſe der Vernunſt, mehr oder weniger unvollkommen. Durch unvollkommene Erkenntniſſe beſtimmt werdend, vermag der Wille auch nur das Unvollkommene zu beſchließen und zu vollbringen; — das iſt aber das Böſe. Gott, deſſen Wiſſen das unendlich Vollkommene, will und vollbringt eben das unendlich Vollkommene, oder das Gute. Er, der unendlich Wiſſende, iſt der unendlich Gute oder der heilige Gott, in Anſehung ſeines Willens. Wäre alſo nicht die Endlichkeit der menſchlichen Vernunſt, ſo würde in dem menſchlichen Willen, und durch ihn das Böſe nicht ent- und nicht beſtehen. Jene Endlichkeit aber iſt von dem Willen des Menſchen unabhängig, er hat ſeine Vernunſt nicht verendlicht, in Anſehung ſeines Willens und geiſtigen Daſeins iſt die Grenze der Vernunſt eine nothwendige, und ſo kann gefragt werden, worin denn die Endlichkeit der Vernunſt als eine nothwendige ihren Grund habe? Darin, daß der Menſch ein erſchaffener Geiſt, ein Geſchöpf iſt. Von Gott erſchaffen, dem unendlich vollkommenen Geiſt, iſt der menſchliche Geiſt durch dieß Erſchaffenſein der beſtimmte, er hat einen Anfang genommen, und ſchon der Anfang iſt eine Endlichkeit. Wenn die Endlichkeit der Vernunſt, weil der Geiſt, deſſen Vernunſt ſie iſt, der erſchaffene iſt, eine nothwendige und vom Willen dieſes Geiſtes unabhängige iſt, und zugleich das Princip des Böſen, ſo verſteht ſich, daß der menſchliche Geiſt doch nicht das Princip des Böſen zu verantworten hat. Die Hypotheſe iſt in dieſen Punkten metaphyſiſch, und ergiebt ſich vollſtändig aus der Philoſophie des Leibnitz. Leibnitz ſelbſt bezeichnet die Endlichkeit der Monade, folglich die Endlichkeit der Vernunſt als malum metaphysicum. Die unendliche Monas, Gott, iſt unbegrenzt im Wiſſen und Wollen, und alſo ohne das Böſe; das Böſe iſt alſo gegründet im Erſchaffenſein. Die Vernunſt, ſo in ihrer Endlichkeit das Princip des Böſen iſt das Erkenntnißvermögen; der Wille beſchließt und vollzieht, aber mittelſt der Erkenntniſſe; die Beſchlüſſe und Handlungen, welche dem Geſetz des unendlich vollkommenen Geiſtes zuwider ſind, ſind böſe, ſind Sünden und Laſter, ſie insgeſammt ſind das moraliſch Böſe bei Leibnitz, malum morale, und ſeine Sünden und Laſter hat der Menſch zu verantworten, aber das malum metaphysicum kann ihm nicht imputirt werden.

Der Frage nach dem Urſprung des Böſen thut auch dieſe dritte Hypotheſe nicht genug, wie aus folgenden zwei Angaben erhellt. —

a) Angenommen iſt in jener Hypotheſe, daß die Erkenntniß, welcher Art ſie ſei, determinirend ſei für den Willen, aber ein nicht durch ſich den Willen, ſondern durch ein von ihm Verſchiedenes, durch eine Erkenntniß beſtimmter Wille iſt kein freier Wille. Wenn die Endlichkeit der Vernunft das Princip zuvörderſt der unvollkommenen Erkenntniß, Princip für jeden Willensact iſt, ſo wird ja der Wille von jener Endlichkeit der Vernunft neceſſitirt, und muß es, wenn es in ihm zum Böſen kommt, dazu kommen. Der Menſch verſchuldet dann ebenſo wenig das moraliſch Böſe wie das metaphyſiſche. So gut es alſo in jener Hypotheſe um die Idee Gottes als des unendlichen Geiſtes gemeint ſei, die Freiheit des menſchlichen Willens kommt zu kurz. Daher auch der Leibnitziſchen Schule der Vorwurf des Determinismus gemacht worden iſt.

b) Die Endlichkeit der Vernunft genau betrachtet, wird zu ſagen ſein: in demjenigen, worin die Vernunft nicht Vernunft iſt, ſei ſie die endliche. Die Endlichkeit iſt alſo die bloße Negation. Aber das Böſe iſt ja keineswegs nur die Negation des Guten, ſondern vielmehr die Poſition ſeines Gegentheils. Wer nicht die Wahrheit ſagt, iſt noch keineswegs ein Lügner, aber wer die Unwahrheit ſagt. Hätte das Böſe zu ſeinem Urſprung die Endlichkeit, ſo wäre es ſelbſt ein bloß negatives, und ſo etwas kann nur auf eine ſeichte und oberflächliche Weiſe geſagt werden. Alſo die Hypotheſe, welche den Urſprung des Böſen als Poſitives erklären ſoll, leiſtet nicht was ſie ſoll, ſie iſt nur negativ.

Daß dieſe Hypotheſe keine Genüge thut, davon liegt der Grund im Willen, der auf Freiheit Anſpruch macht, und in der Poſition des Böſen.

§ 4.

Die vierte Hypotheſe.

Bei ihr und für ſie wird reflectirt auf das Wollen im Verhältniß zum Denken, und ſo ſteht gleich bei dieſer Reflexion die Hypotheſe ſelbſt auf einer höheren Stufe als die drei vorigen. Selbſt mit Bezug auf das gemeine Bewußtſein, bei den Vergehungen der Menſchen kömmt ihr Wollen in Betracht; das Denken, der Verſtand, die Vernunft, mag das Wahre und auch den Irrthum hervorbringen. Irrthümer gehen aus dem Denken hervor, aber keine Bosheiten, dieſe kommen aus dem Willen; ſie können ins Denken übergehen, doch aus dem Denken kommen ſie nicht, ſondern aus dem Wollen. Das alſo iſt etwas, daß dieſer vierte Verſuch der iſt, aus dem Willen die Entſtehung des Böſen zu begreifen. Die Hypotheſe ſelbſt hebt jedoch an

1) mit einer Vorſtellung von dem Menſchen, was ſeine Entſtehung betrifft, wie die dritte auch, nemlich mit der: der Menſch iſt kein Werk des Ohngefährs, des blinden Zufalls, auch nicht ein Erzeugniß der bewußtlos wirkenden Natur, ſondern er iſt urſprünglich ein Geſchöpf Gottes. Dieſen Gedanken hatte die dritte Hypotheſe auch. Aber ſie fügt nun gleich hinzu: Gott iſt unendlich wiſſend und weiſe, hat den Menſchen, als den Wiſſenden und Erkennenden, geſchaffen, und der Menſch in dieſer ſeiner Schöpfung durch Gott hatte durch Gott ſeinen Schöpfer eine ganz vollkommene Erkenntniß von Gott ſeinem Schöpfer, ferner eine ebenſo vollkommene Erkenntniß ſeiner ſelbſt, und endlich eine eben ſolche Erkenntniß von der Welt, in der ihn Gott erſchaffen, und zu deren Herrn er ihn eingeſetzt hatte. Hiernach hebt alſo in ſeiner urſprünglichen Entſtehung der Menſch als der vollkommen Wiſſende an. Nach der dritten Hypotheſe würde es aus dem Unvollkommenen zum Vollkommeneren und immer weiter gehen; hier hebt es mit dem Vollkommenen, dem Wiſſen, an. Nur den Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen kennt und weiß jener

Urmenſch noch nicht; denn für ihn iſt das Böſe noch gar nicht vorhanden. Und ſo iſt

2) der Wille des von Gott Erſchaffenen, ſeiner Erkenntniß Gottes und des göttlichen Willens vollkommen gemäß. Was der Schöpfer von ihm gethan wiſſen will, das thut er. Das Geſetz des Schöpfers wird vom Menſchen vollkommen erfüllt, und ſo iſt er auch von Seiten des Wollens vollkommen — der Menſch in der primitiven Unſchuld. Nach dieſen zwei Momenten jener alten Hypotheſe hätte mithin die Geſchichte der Menſchen ihren Anfang genommen in der Vollkommenheit der menſchlichen Vernunft und des menſchlichen Willens. Dem Gedanken von Gott iſt die Vorſtellung eines ſolchen Anfangs ganz angemeſſen, indem er der Gedanke des unendlich Vollkommenen, alſo des an und für ſich Guten ſelbſt iſt. Der Schöpfer kann kein halbvollkommenes Weſen hervorbringen, ſondern es muß Alles ſehr gut ſein. Aber

3) in den Willen des Menſchen iſt, bei aller Vollkommenheit ſeiner Erkenntniß Gottes und des göttlichen Geſetzes, eine dieſem Geſetz widerſtreitende Bewegung gekommen, er hat das göttliche Geſetz nicht befolgen wollen und nicht befolgt, und hierdurch iſt er zur Erkenntniß des Böſen und Guten gekommen. In dieſem dritten Punkt hebt die Hypotheſe auf die Frage: woher das Böſe? zu antworten: Nicht im Werden, Wachſen, Leben, auch nicht im Empfinden, Vorſtellen und Denken, ſondern im Wollen allein iſt das Böſe möglich, und wenn unſere Gedanken böſe werden, ſo kommt dieß aus dem Wollen. Aber wie iſt dieß Böſe in jenen guten Willen gekommen? Die Hypotheſe antwortet: nur durch einen Willen kann das Böſe in den Willen kommen. Aber weſſen Wille wäre denn dieſer? Der Wille Gottes nicht, Gott ſelbſt in ſeiner unendlichen Vollkommenheit hat keinen andern als den guten Willen. Durch dieſen kann das Böſe nicht ausgeſäet werden. Durch den Willen des Menſchen auch nicht; denn der Menſch, Gottes Geſchöpf, er, nach Gottes Bilde erſchaffen, hat ja den guten Willen, alſo durch den guten Willen des Menſchen

kann das Böſe nicht in den Willen des Menſchen kommen. Es iſt daher der Wille eines Dritten, die Vorſtellung von dieſem iſt die von einem durch Gott erſchaffenen Geiſte, ἄγγελος. Aber ein von Gott erſchaffener Geiſt muß auch ſeinem Willen nach gut ſein, wie kann alſo der Engel durch ſeinen Willen, der gut iſt, dem Willen des Menſchen das Böſe geben. Der Engel iſt eben nicht der gute Engel geblieben, fährt die Hypotheſe fort, ſondern in ihm ſelbſt iſt es zur Widerſetzlichkeit gegen Gottes Willen gekommen, der Engel iſt ein Teufel geworden. Aber wie? Auch dafür weiß die Hypotheſe Rath. Der Engel als Geſchöpf, in ſeiner Endlichkeit war dem Schöpfer ſubordinirt, wie der Diener ſeinem Herrn. Aber dem Engel iſt dieſe Unterordnung zuwider geworden, er hat den Willen und den Gedanken gefaßt, ſich von ſeinem Herrn unabhängig zu machen und das Verhältniß umzukehren. Hiermit alſo iſt in den guten Engel der Hochmuth gekommen, und dadurch kam er zum Fall. So von Gott abgefallen, hat er ſich an den von Gott erſchaffenen und ihn erkennenden und liebenden Menſchen gewendet, und durch ſeinen böſen Willen den Menſchen zum Böſen verlockt.

Die Hypotheſe hat alſo auf die Frage: woher das Böſe im Menſchen? die Antwort: aus einem teufliſchen Weſen. Dieſe Hypotheſe hat ſich dogmatiſch vollendet, ſo daß ſie nun die Erkenntniß von dem durch den Willen eines böſen Geiſtes bös gewordenen Willen des Menſchen auch auf die Vernunft des Menſchen zurückbezieht. Urſprünglich war ſeine Erkenntniß von Gott, von ſich und der Welt vollkommen; aber nun durch das Böſe mußte auch ſeine Erkenntniß unvollkommen werden, und auch aus den Irrthümern, die daraus entſtehen, hat der Menſch ſich herauszuziehen.

Dieſe ganze Anſicht hat den Gläubigen in der Chriſtenheit lange genug gethan und thut ſehr Vielen noch genug. Bei Beurtheilung dieſer Hypotheſe kommt es aber hier nicht darauf an, ob ſie irgend einen Menſchen anſpreche, oder anekle. Man kann in eben ſo großer Einfalt zugeben, daß die alte Erzählung vom Sündenfall eine Geſchichte ſei, und doch ſtellen ſich der Hypotheſe aus dem Verhältniß, worin der Wille des Böſen und zu dem Willen eines Geiſtes ſteht, Schwierigkeiten, woraus ſich ergiebt, die Hypotheſe genügt nicht. Es ſind jener Schwierigkeiten zwei:

α. Dadurch, daß urſprünglich ein böſer Geiſt den erſten Menſchen verführt hat, das Geſetz zu übertreten, iſt nicht nur die Unſchuld dieſes Menſchen zu Grunde gegangen, ſondern iſt dann auch die Schuld zu den Nachkommen fortgeerbt, iſt dadurch die Erbſünde entſtanden. Aber was hat den guten Engel bewogen, hochmüthig zu werden? — Hier iſt die Frage nach dem Urſprung des Böſen nicht beantwortet, und dieſe Hypotheſe läßt ſie daher unbeantwortet.

β. Mag der gute Engel ein Teufel geworden ſein auf was immer für eine Art und durch wen auch immer, ſo iſt der Menſch durch ihn doch nicht verführt worden, ohne daß ſich der Menſch hat verführen laſſen. Der Wille iſt aber nicht ein Paſſives, ſondern die Activität ſelbſt. Alſo hat ein böſer Geiſt die Mutter des Menſchengeſchlechts verführt, ſo iſt es, indem ſie ſich hat verführen laſſen, wie kommt Eva dazu, ſich gegen das Böſe activ zu verhalten? Dieß läßt die Hypotheſe unerklärt. Alſo iſt dieſe Hypotheſe aufzugeben.

Anmerkung. Das theoretiſche Wiſſen in der erſten Hypotheſe iſt ein pſychologiſches. Aber ſo groß der Scharfſinn im Beobachten, Combiniren und Folgern ſei, bei der Hypotheſe das Böſe aus der Sinnlichkeit des Menſchen zu begreifen, ſo kommt pſychologiſch dabei nichts heraus. Was die zweite Hypotheſe betrifft, iſt das Wiſſen pädagogiſch, aber mag der Pädagog in ſeiner Verachtung der Welt wie z. B. Rouſſeau, oder mag er in ſeiner Menſchenfreundlichkeit, Gefälligkeit wie Niemeyer ſein, das Pädagogiſche hilft nichts. In Anſehung der dritten Hypotheſe iſt das Wiſſen metaphyſiſch. Das Princip des Böſen betreffend, wird es die Metaphyſik ſchwerlich weiter treiben können als Leibnitz, und es zeigte ſich dennoch bei der Darlegung dieſer Hypotheſe, daß das Böſe in metaphyſiſcher Hinſicht auch unbegriffen bleibt. Auch war es nicht bloß die Frivolität, ſondern zugleich die Unheilbarkeit des Leibnitz'ſchen Philoſophems, wodurch Voltaire (im Candide) dieſer Hypotheſe entgegen gewirkt hat. Endlich in der vierten Hypotheſe iſt das Wiſſen nur mythiſch oder mythologiſch, aber ſogar wenn es für ein hiſtoriſches Wiſſen gelten könnte, würde ſelbſt dieß hiſtoriſche Wiſſen, wie ſich zeigte, nicht zur Erkenntniß vom Urſprung des Böſen führen. Dieſe vierte Hypotheſe läuft in die erſte zurück, und die Sinnlichkeit iſt der Urſprung des Böſen.

Zweiter Abſchnitt.

Verſuche, den Urſprung des Böſen praktiſch zu begreifen.

Das Intereſſe an der Frage: woher das Böſe ſei? iſt hier ein dreifaches:

1) ein rein moraliſches in der Unterordnung des Scientifiſchen unter daſſelbe, die *Kantiſche* Hypotheſe;

2) ein durchaus ſcientifiſches Intereſſe in der Unterordnung des moraliſchen unter daſſelbe, die Ehrhard *Schmidtiſche* Hypotheſe;

3) ein auf ganz gleiche Weiſe und in ganz gleicher Energie moraliſches und ſcientifiſches Intereſſe, die *Fichteſche* Hypotheſe.

Der logiſche Zuſammenhang dieſer drei Hypotheſen iſt auch der chronologiſche.

§. 5.

Die Kantiſche Hypotheſe.

Kant ſelbſt hat ſie in ſeiner Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft“ ſehr ausführlich dargeſtellt. Dieſe Schrift beſteht aus vier ſich auf einander beziehenden Abhandlungen; die erſte handelt vom radicalen Böſen, die zweite vom Princip des Guten, die dritte vom Kampfe des guten Princips mit dem Böſen, und die vierte vom Siege des Guten über das Böſe. — Für die Darſtellung ſeiner Hypotheſe kommt hier bloß die erſte Abhandlung in Betracht.

a) Das ſich Beſtimmen des Willens durch ihn ſelbſt iſt nur möglich, wenn der Wollende ſich ſelbſt eine Regel gemacht hat, der zufolge er Entſchlüſſe faßt und vollzieht. Ohne eine ſolche von ihm ſelbſt entworfene Regel für ihn ſelbſt, wird er ſich ſelbſt nicht determiniren in ſeinen Vorſätzen, Entſchlüſſen und Thaten, ſondern würde er entweder, wie das Thier, durch den Inſtinct neceſſitirt werden in Allem, was von ihm beſchloſſen, erſtrebt und ausgerichtet würde, oder es würde ihm der Gegenſtand, welchen er mittelſt der Empfindung und Anſchauung erkennt, durch die Erkenntniß, indem ſie ſeinen Willen beſtimmte und dieſe Beſtimmtheit würde, ſelbſt neceſſitiren und treiben. Sogar der Wankelmüthige, der Inconſequente hat eine Regel, durch die er ſich beſtimmt, und aus welcher er, als der von ihm gemachten, ſich charakterlos verhält. Seine Regel nemlich iſt die: ſich überall nach den Umſtänden zu richten, ſich alſo durch ſie beſtimmen zu laſſen. Und wird einem Individuum Charakterloſigkeit vorgeworfen, ſo iſt es, weil man vorausſetzt, daß ein ſolches dazu nicht genöthigt worden ſei, ſondern ſich eine Regel gemacht habe, bald ſo bald ſo zu handeln. Gewöhnlich verſteckt ſich dieſe Charakterloſigkeit oder ſucht ſie ihre Ausflucht hinter einem ſogenannten pſychologiſchen Zwange.

b) Dieſe Regel, weil ſie beſtimmend iſt für den Willen deſſen, der ſich dieſelbe ſelbſt gemacht hat, iſt und heißt Maxime, zum Unterſchied von andern Rechten, die wohl beſtimmend ſind für irgend eine andere Thätigkeit, aber die ſich der Wollende nicht ſelbſt macht, die durch die Thätigkeit des Denkens, der Sprache gemacht ſind. Die Maxime aber iſt entweder

α. eine ſolche, welche, indem ſie der Einzelne als beſtimmend für ſeinen Willen zur Regel macht, zugleich Geſetz ſein kann für

Jedermann, ſo daß mithin in ihr für den Einzelnen die Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſelbſt enthalten iſt. So drückt das Wort im Evangelium: „Was du nicht willſt, daß dir geſchehe, das thue einem andern auch nicht", eine Maxime aus als Regel für den Willen; aber in ihr iſt zugleich die Allgemeinheit und Nothwendigkeit für Jedermann ausgeſprochen, ſie iſt das Geſetz ſelber. Oder ſie iſt

β. eine ſolche, die nur zufälliger Weiſe und willkürlich für den gilt, der ſie ſich gemacht hat. So iſt ſie eine Regel, die ihm und für ihn gilt in ſeinen Handlungen, nur ſo lange als er ſie gelten laſſen will.

Dieſer Unterſchied zwiſchen einer Maxime, die Geſetz ſein kann für Jedermann, und zwiſchen einer ſolchen, die ſich ſelbſt zerſtörte, wenn ſie Geſetz würde für Jedermann, iſt zu reflectiren, um das Princip des Böſen zu begreifen.

ad *α*. Die von dem freien Menſchen, der Maxime, welche alleiniges Geſetz ſein kann, gemäß beſchloſſenen und vollzogenen Handlungen ſind recht und gut. Vir bonus et honestus.

ad *β*. Die Handlungen hingegen, zu denen er ſich ſelbſt beſtimmt aus einer Maxime, die für Niemand Geſetz ſein kann, ſind das poſitive Gegentheil der unter *α*. angedeuteten Entſchlüſſe und Handlungen. Iſt die Regel des Menſchen in ſeinem Leben die, überall, wo er die Wahrheit zu reden verpflichtet iſt, auch die Wahrheit zu reden, iſt alſo ſeine Regel die, wahrhaftig zu ſein, ſo iſt die entgegengeſetzte die, die Wahrheit unter Umſtänden zu leugnen — Lügenhaftigkeit. Von dem Individuum, deſſen Maxime eine ſolche iſt, mag noch ſo viel ſcheinbar Bedeutendes geleiſtet werden, das Individuum iſt doch eine Canaille. Alſo an der Maxime liegt es bei dem Böſen, und an dem Willen, aus dem die Maxime kommt.

c) Nun lehrt aber die Erfahrung, die Jeder an ſich und an jedem Andern leicht anſtellen kann, dann aber auch die Geſchichte in dem Leben und Thun und Treiben der Völker, wie ſie davon die Erzählung iſt, daß der ungerechten ſchlechten Handlungen oder Thaten durch die Menſchen unter den Völkern wo nicht mehrere, doch wenigſtens eben ſo viele ſind, als der gerechten. Kant geht in jener Abhandlung das Leben des Einzelnen und das Volksleben durch, und ſchließt damit: „Des Böſen iſt zu allen Zeiten mehr in der Welt geweſen als des Guten, die Welt liegt im Argen.“

d) Jedes Vergehen kann nur aus dem kommen, der es begangen hat, und zwar zufolge einer Maxime, die er ſich ſelbſt gemacht hat; denn nur durch eine ſolche iſt er der ſich ſelbſt zum Entſchluß und zu deſſen Vollzug Beſtimmende. Alle und jede Ungerechtigkeiten alſo in der Welt, alle und jede Schwächen, Sünden und Laſter der einzelnen Perſonen haben zu ihrer Vorausſetzung Maximen, die ſich nicht zu Geſetzen qualificiren, aus ſchlechten Grundſätzen kommen ſchlechte Handlungen und ſchlechte Menſchen. Aber wie kommt der Menſch dazu, für ſein Wollen und Thun ſich eine Regel zu machen, die keineswegs zum Geſetz ſich qualificirt? Dieſe Frage iſt eigentlich, da aus einer ſolchen Regel alle ſchlechten Entſchlüſſe und Handlungen kommen, die nach dem Princip des Böſen. Schwer iſt es dem Menſchen ganz und gar nicht gemacht, für ſein Wollen und Thun eine Regel, die Geſetz ſein kann, alſo den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit hat, zu wählen. Sehr leicht iſt dieß für den Einzelnen in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt, oder

1) iſt die Regel als Geſetz die der Mäßigkeit in den ſinnlichen Genüſſen überhaupt, der Mäßigung in ſeinen Affecten, der Keuſchheit u. ſ. f., ſo wird er dazu, daß er eine ſolche Regel der Selbſtbeherrſchung zu ſeinem Grundſatz mache und ihr gemäß ſich einen Charakter gebe, ſchon durch die Selbſtliebe veranlaßt und angeleitet; für dieſe moraliſche Selbſtbeſtimmung kömmt ihm die Natur gleichſam zu Hülfe, ja zuvor.

2) Im Verhältniß des Menſchen als des einen Individuums zu dem andern kommt ihm für die Regel, daß er jeden Menſchen menſchlich behandelt, gerecht und milde, die von ſelbſt entſtehende

Liebe des Menſchen zum Menſchen zu Hülfe, die natürliche Menſchenliebe; ihre Wurzel iſt der Geſelligkeitstrieb, es iſt ein gegenſeitiges ſich anziehen. Woher nun das Gegentheil der Humanität?

3) Die Maxime, welche Geſetz ſein kann für Jedermann, gründet ſich nicht im Gefühl, in der Empfindung, das ſind nur einzelne ohne Allgemeinheit und ohne Nothwendigkeit. Aber die Vernunft iſt ja das Weſen des Menſchen; eine Regel, die nicht Geſetz ſein kann für Jedermann, kann ihren Grund nicht in der Vernunft haben. Wie kommt der Menſch dazu, das Partikuläre zu wählen?

Dieſen Reflexionen zufolge ſtellt ſich die Aufgabe ſo: da Natur und Vernunft dem Menſchen es ſo leicht machen, ſtatt einer ſchlechten die rechte und gute Maxime zu wählen, — wie kommt's, daß die ſchlechte der guten vorgezogen wird? vorgezogen ſogar von Jedem, von Allen? — Antwort: Der einen ſchlechten Maxime, durch die der Menſch in ſeinem Beſchließen und Handeln ſich beſtimmt, geht eine andere vorher, welche für ihn beſtimmend war, daß er die eine wählte, dieſer andern eine dritte, und ſo ſcheint es, jeder ſchlechten Maxime gehe ins Unendliche zurück eine andere voraus. Hiermit wäre jedoch die Antwort auf die Frage nach dem Urſprung des Böſen auch ins Unendliche hinausgeſchoben. Eine ins Unendliche zurückgeſchobene Antwort iſt aber nur eine Ausflucht, nicht eine Antwort. Kant bricht daher dieſen Faden ab. Der Menſch hat ſich urſprünglich, und ſo daß die Philoſophie nicht zu begreifen vermag wie, für ſein Wollen und Thun eine Maxime gewählt, die der Vernunft und Willensfreiheit gerade entgegen iſt, und aus dieſer Maxime, die das Radical-Böſe iſt, kommen die andern alle. Wie dieſe daraus kommen ſteht zu begreifen, aber nicht das, wie der Menſch oder der Wille urſprünglich dazu komme, eine ſolche Regel ſich zu machen. Die Wiſſenſchaft nemlich, als Anthropologie, kann forſchend den Menſchen im Einzelnen bis auf die erſten Jahre des Lebens ins Auge faſſen, aber da iſt ſchon in dem noch als Trieb thätigen Willen der Grund für den ganzen Charakter gelegt. Die kritiſche Philoſophie alſo verfolgt das Böſe bis an ſeine Wurzel, aber in der Wurzel wird es von ihr nicht gefaßt noch begriffen, kurz, die Kantiſche Hypotheſe kommt nicht dazu eine Theſis zu werden, und der Urheber derſelben hat es gar kein Hehl, daß der Grund des Böſen, ob zwar das Böſe in ihm zu begreifen ſtehe, unbegreiflich wäre. Kant geſteht hier ein Geheimniß ein. So hat die Philoſophie auch ein Myſterium.

Durch dieſe Hypotheſe iſt das moraliſche Intereſſe wenigſtens ſubjectiver Weiſe aufs Vollkommenſte bewahrt, dieſes Intereſſe nemlich iſt der Hauptſache nach das, daß der Menſch in Anſehung ſeiner Vergehungen, Sünden und Laſter ſich auf keine Weiſe damit entſchuldigen kann, daß er dazu hingeriſſen, verführt worden, vielmehr von jedem Unrecht, das er gewollt und gethan hat, er allein die Schuld trägt. Jene Hypotheſe ſtellt alſo die moraliſche Imputation gegen alle Einwendungen und Kunſtgriffe ſicher und feſt. Das vermochte keine der vier Hypotheſen, wie ſie theoretiſch zur Erklärung der Entſtehung des Böſen verſucht und aufgeſtellt wurden. Aber das wiſſenſchaftliche Intereſſe kommt bei der Kantiſchen Lehre viel zu kurz; denn endigt eine Theorie mit der Erklärung, das, woranf es ankommt, ſei unbegreiflich, ſo thut ſie hiermit der Wiſſenſchaft ganz und gar kein Genüge.

§. 6.

Die Schmidtiſche Hypotheſe.

Carl Ehrhard Schmidt, Profeſſor der Philoſophie in Jena, hat dieſe Hypotheſe in ſeinem Werk über philoſophiſche Moral in der erſten und zweiten Auflage nur ſehr kurz angegeben, inzwiſchen aber war die Kantiſche Abhandlung vom Böſen erſchienen, und ſo führte Schmidt in der dritten und vierten Auflage die Hypotheſe weiter aus. Die Hauptpuncte ſind hier herauszuheben.

1) Durch Vernunft und Freiheit gibt der Menſch ſich ſelbſt das Geſetz, und zwar in der Beſtimmtheit, daß daſſelbe zu ſeinem

Weſen und Charakter unbedingte Nothwendigkeit und unbegrenzte Allgemeinheit hat; indem die beiden Kategorien der Allgemeinheit und Nothwendigkeit die der Vernunft ſelbſt ſind, und ihr Weſen das iſt, das Unbedingte und Unbegrenzte oder Abſolute zu denken, oder das Vermögen der Idee des Unbedingten zu ſein. So kömmt, nicht von Außen her durch die Natur und die Erfahrung an ihn, oder durch Gott das Geſetz an und in den Menſchen, als ein ihm bloß gegebenes, ſondern ſo kömmt aus ihm, der das freie Vernunftweſen iſt, das Geſetz ſelbſt. In der Wiſſenſchaft, wie ſie praktiſche Philoſophie iſt und zu ihrem erſten Gegenſtand das Geſetz hat, iſt alſo alle Heteronomie ausgeſchloſſen, und es iſt der Wiſſenſchaft die Idee der Autonomie weſentlich und nothwendig. Alle beſonderen Geſetze für beſondere Klaſſen, Stände der Menſchen, und für einzelne Völker, in den Conſtitutionen und Legislationen der Völker, können nur Geſetze ſein, wenn das Geſetz, welches der Menſch durch Vernunft und Freiheit ſich ſelbſt gibt, das Princip aller dieſer Geſetze iſt. Weiter, alle Willensacte einzelner Individuen, einzelner Corporationen und Völkerſchaften, ingleichen alle Handlungen oder Thaten in Folge dieſer Willensacte, welche jenem Urgeſetz der Vernunft und Freiheit gemäß ſind, haben hiermit an ihnen ſelbſt den Charakter des Gerechten und Guten, und alle beſonderen Geſetze und Geſetzgebungen, die in ihren Beſtimmtheiten übereinſtimmen mit jenem Vernunftgeſetz, ſind gleichfalls gerechte und gute Geſetze, d. h. die Willkür, das Belieben u. ſ. w. waren nicht Beſtimmungsgründe für ſie. In dieſem erſten Punct ſtimmt die Schmidtiſche Lehre noch vollkommen mit der Kantiſchen überein.

2) Es kommen aber im Leben einzelner Menſchen und ganzer Völker Entſchlüſſe und Thaten vor, welche entweder

a) ſo gefaßt und vollbracht ſind, als gäbe der Menſch nicht durch Vernunft und Freiheit ſich ſelbſt das Geſetz; oder

b) ſo, daß in und mit ihnen gerade das Gegentheil deſſen, was durch Vernunft und Freiheit allgemeiner und nothwendiger

Weiſe Geſetz iſt, beſchloſſen und vollbracht wurde. Die Thaten der Menſchen überhaupt ſind alſo, was das unter a. Geſagte betrifft, geſetzlos, d. h. im Beſchließen und Vollziehen derſelben wird, was das Geſetz fordert, unterlaſſen, als ſei kein Geſetz da; oder ſie ſind, was b. betrifft, geſetzwidrig, d. h. das Gegentheil von dem, was das Geſetz beſtimmt, wird beſchloſſen und gethan. Und ſo iſt das Unrecht und Böſe in der Welt zweifacher Art, Unrecht durch Unterlaſſung und Unrecht durch Begehung. Aber beiderlei Unrecht kann und wird allein möglich durch den Willen des Menſchen und nur zufolge einer Regel, die er, der Wollende, ſich ſelbſt gemacht hat, die mithin eine Maxime iſt, nemlich die, einerſeits ſich zu entſchließen, ſich zu benehmen und zu verfahren ohne alles Geſetz, andererſeits in der Erkenntniß und Anerkenntniß des Geſetzes wider daſſelbe. Die Vernachläſſigungsſünden im Verhalten der Menſchen zu einander ſind von der einen, die Begehungsſünden von der andern Art. Auch in dieſem zweiten Punct ſtimmt Schmidt mit der Kantiſchen Lehre noch überein. Allein nach der Kantiſchen Lehre iſt, wie der Menſch eine Maxime geſetzlos oder geſetzwidrig ſich zu beſtimmen, wählen und als die ſeinige haben könne, unbegreiflich. Im dritten Punkt geht die Schmidtiſche Lehre ihren eigenen Weg.

3) Was in der Kantiſchen für unbegreiflich erklärt wurde, kommt in der Schmidtiſchen als ein ſolches vor, deſſen Unbegreiflichkeit eine nur vorgebliche ſei, und welches alſo in der That ein Begreifliches wäre, in Anſehung deſſen der vernünftige Menſch und die Wiſſenſchaft die Forderung thue, daß es wirklich begriffen werde. Es gilt demnach in Anſehung dieſer Forderung um die Beantwortung der Frage: wie kömmt der Menſch dazu ſich eine ſolche Maxime zu machen, nach welcher er, ſtatt in Uebereinſtimmung mit dem Geſetz zu handeln, bald geſetzlos, bald geſetzwidrig Entſchlüſſe faſſe und vollziehe?

Für die Beantwortung der Frage wird reflectirt auf die Vernunft ſelbſt, durch die der Menſch ſich das Geſetz gibt. Die

Unbedingtheit des Nothwendigen, kraft deren eine Maxime Geſetz iſt, und nicht bloß Regel, und die Abſolutheit oder Unbegrenztheit des Allgemeinen, welche eben der Maxime den Charakter des Geſetzes gibt, kurz das, was nach Kant den Imperativ zu einem kategoriſchen macht, kommt in die Vernunft nicht von Außen her, dieſe Unbedingtheit und Allgemeinheit iſt vielmehr das Weſen der Vernunft. Sie, das Vermögen zu denken, hat, wie das Denken ſelbſt, keine Grenze, geſchweige eine Schranke, und iſt, wie das Denken ſelbſt, kein durch etwas außer ihr oder durch ſich Bedingtes, ſondern das Unbedingte. Der Menſch alſo, als vernünftiges, wollendes aber als freies Vernunftweſen, iſt eben in dieſem Charakter des Unbedingten und Unbegrenzten, des ſich ſelbſt beſtimmenden Denkens und Wollens, der Geſetzgeber ſeiner ſelbſt. Er hat mithin an dem Geſetz und dann in Folge deſſelben an Recht und Gerechtigkeit ſein eignes innerſtes Weſen. Wie iſt's nun möglich, daß er dieſes ſein Weſen, die Freiheit und Vernunft, vernachläſſige, im geſetzloſen Wollen und Handeln Entſchlüſſe faſſe und vollziehe? Antwort: nur dadurch, daß in die an ſich unbegrenzte und unbedingte Vernunft und Freiheit des Menſchen eine Schranke, Grenze und Bedingtheit kommt. Aber wodurch wird die an ſich unendliche Vernunft und Freiheit des Menſchen eine beſchränkte, eine endliche, wo ſie das Princip der geſetzwidrigen Maxime wird? Wie kömmt die Schranke in die Vernunft?

Das, worin Schmidt von der Kantiſchen Vernunftkritik abgeht, iſt Folgendes:

a) Die Vernunft, nach Kant das Vermögen zu erkennen oder zu wiſſen, hebt, nicht als ein Denken, ſondern als das Empfinden an, und indem ſie vorerſt die empfindende Thätigkeit, indem ſie die Sinnlichkeit iſt, wird und muß ſein irgend etwas, das empfunden werde. Die Empfindung, der Gedanke und die Erkenntniß, iſt das eigne Erzeugniß der Vernunft, aber das, was empfunden wird, iſt nicht von ihr gemacht oder hervorgebracht, es iſt daſſelbe ein vor ihr vorher und von ihr unabhängig Vorhandenes. In der Kantiſchen Philoſophie iſt es das Ding an ſich, von welchem nach Kant zwar ein Gedanke, aber keine Erkenntniß, kein Wiſſen möglich iſt. In Bezug auf den Gedanken der Vernunft von dem Dinge an ſich als dem Subſtrat der Empfindung und Anſchauung wird daſſelbe bei Kant Noumenon genannt. Nach Schmidt kommt jedoch durch dieſes Ding an ſich in die an ſich unbeſchränkte oder unendliche Vernunft eine Schranke. Sie in ihrer Unendlichkeit und in ihrer Einheit mit der Freiheit iſt das Princip des Geſetzes; aber durch das Ding an ſich beſchränkt die endliche Vernunft geworden, enthält ſie die Möglichkeit einer Maxime des Geſetzloſen und Geſetzwidrigen. Der Menſch, wäre er rein und allein freies Vernunftweſen, würde kraft ſeiner Vernunft für ſeinen freien Willen nur das Geſetz ſich geben und daſſelbe in jeder That befolgen, er würde mithin lediglich als freies Vernunftweſen ſtets nur das Gute wollen und vollbringen, das Böſe aber nicht. Allein indem er, als der Empfindende und Schauende, erſt nach und nach der Vernünftige, Denkende und Erkennende wird, iſt ſeine Freiheit und Vernunft durch das Ding an ſich bereits verendlicht oder beſchränkt worden. Die Vernunft alſo in ihrer Unendlichkeit iſt das Princip des Geſetzes in ſeiner unbedingten Allgemeinheit und Nothwendigkeit; aber eben die Vernunft in ihrer Endlichkeit iſt das Princip einer Maxime, deren Charakter die Particularität und die Willkür iſt. Dieſe radicale Maxime des Böſen, deren Princip Kant für unbegreiflich erklärt, wäre mithin, nach Schmidt, aus der Endlichkeit der Vernunft begriffen, und dieſe Endlichkeit der Vernunft, die darum eine Endlichkeit iſt, weil der Menſch ein Geſchöpf und nicht der Schöpfer iſt, wäre nach Schmidt ſelbſt begriffen. Daß es durch den Menſchen zu dieſer erſten oder Radical-Maxime des Geſetzloſen und Geſetzwidrigen, daß es durch ihn zum Böſen kommt, davon trägt er alſo nicht die Schuld, ſondern das hat ſeinen Grund in der Nothwendigkeit jenes Verhältniſſes der Vernunft zum Dinge an ſich. Hat aber jene Grund- oder erſte Maxime nicht den

Menſchen in der Freiheit ſeines Willens, ſondern in dem nothwendigen Verhältniſſe ſeiner Vernunft zum Dinge an ſich zu ihrem Grund, ſo ſind

b) auch alle die Regeln oder Maximen, welche durch dieſe Radical-Maxime die ſeinigen werden, auch begründet indirect in jenem Verhältniß der Vernunft zum Ding an ſich, und iſt mithin kein Vergehen, keine Sünde, kein Laſter aus der Freiheit und Vernunft des Menſchen hervorgehend und durch ſich hervorgebracht; ſondern verhält er ſich im Gegentheil überall, wo er geſündigt hat, unfrei. Sein Wille und ſeine Vernunft in ihrer Unendlichkeit und Wahrheit haben keinen Antheil am Böſen, ſondern beide nur in ihrer beſtimmten Endlichkeit und Beſchränktheit durch das Ding an ſich. Es iſt demnach der Menſch nur in Anſehung aller der Thaten, welche mit dem Geſetz der Vernunft übereinſtimmen, frei, denn nur in dieſen Entſchlüſſen und Thaten verhält er ſich dem Geſetze, welches er als freies Vernunftweſen ſich ſelbſt gibt, gemäß, nur was recht und gut iſt kommt, ſo zu ſagen, auf ſeine Rechnung und iſt ſein Verdienſt. Aber in Anſehung alles deſſen was von ihm geſetzloſer oder geſetzwidriger Weiſe vollzogen wird, verhält er ſich unfrei, das iſt nicht ſeine Schuld, das Böſe kommt nicht auf ſeine Rechnung. — Es findet demnach ein Schickſal im Gebiete der Vernunft und Freiheit ſtatt, angehend das Böſe, indem nicht zwar die Sinnlichkeit und das Sinnliche, wohl aber was als Ding an ſich für das Denken und Wiſſen dem Sinnlichen zum Grunde liegt, eine Nothwendigkeit iſt für die Verendlichung der Vernunft und Freiheit. Schmidt hat dieſen Fatalismus, gegen den gemeinen im türkiſchen Fatum und gegen den Determinismus, den intelligiblen Fatalismus genannt. Somit iſt

c) das freie Vernunftweſen nur zum Theil frei und in dieſer ſeiner Freiheit gut, zum Theil aber iſt daſſelbe unfrei und hierin böſe. Auf ſolche Weiſe hätte wohl dieſe zweite Hypotheſe das wiſſenſchaftliche Intereſſe für ſich; denn das Böſe bleibt nicht, wie bei Kant, in der Wurzel unbegriffen, ſondern wird in ſeinem

Grund begriffen. Allein indem mit der Hypotheſe dem Wiſſen und der Wiſſenſchaft gedient iſt, wird das praktiſche Intereſſe bei der Frage nach dem Urſprung des Böſen ſehr vernachläſſigt.

1) An dem Böſen hätte, nach dieſer Hypotheſe, welcher Art daſſelbe ſei, der Menſch keine Schuld, ſomit würde alle Zurechnung und alle Imputabilität wegfallen, dann aber auch zugleich würden alle die Gefühle, welche ſich in dem Menſchen regen, wenn er ſeiner geſetzwidrigen Handlungen ſich bewußt wird, die Schaam, die Reue nur Täuſchungen des Menſchen ſein. Von Strafe, da die Schuld ſolcher Weiſe fehlen würde, könnte gar nicht die Rede ſein, der größte Verbrecher würde in der menſchlichen Geſellſchaft nur außer Stand geſetzt werden müſſen ferner Verbrechen zu begehen, ein Sträfling wäre er nicht, könnte nicht beſtraft werden.

2) Hat der Menſch im Böſen keine Freiheit, ſo wird er auch im Beſchließen und Vollbringen des Guten nicht frei zu ſein vermögen; denn indem eines von beiden, das Recht- oder Unrechtthun, nur ſtatt haben kann, iſt nothwendig, daß, wenn das Ding den Menſchen nicht zum Unrechtthun beſtimmt, ihn das Geſetz dazu beſtimmen müſſe, und er nichts anders als recht thun könne. Jener intelligible Fatalismus greift alſo auch auf's Gute über, und es müßte geſagt werden: der Menſch hat gar keine Freiheit, weder im Guten noch im Böſen. Und ſo kann nicht von Verdienſt und Strafe die Rede ſein.

3) Nach Kant iſt kein Wiſſen von dem Weſen der Dinge an ſich möglich. Die Kategorien des Grundes und der Urſache haben nur Bedeutung und Wahrheit in den Erſcheinungen und für dieſelben, nicht aber in dem Dinge an ſich, von welchem nur ein Gedanke, aber keine Erkenntniß möglich iſt, und welches als nur Gedachtes Noumenon genannt wird. Bei Schmidt aber iſt das Ding Grund und Urſache der Schranke in der Vernunft ſelbſt, ſo daß die Vernunft durch das Ding an ſich die endliche Vernunft wird und in ihrer Endlichkeit den Grund des Böſen ent-

hält. Hier wird alſo vom Ding an ſich mehr ausgeſagt, als man von ihm wiſſen kann, nemlich das, daß es Grund, daß es Urſache ſei; von den Kategorien des Grundes und der Urſache wird ein tranſcendenter Gebrauch gebracht, den die Kritik als unſtatthaft abweiſt. Dieſe Einwendung, nach welcher das, daß für den Urſprung des Böſen das Ding an ſich als Urſache der Schranken der Vernunft herbeigezogen wird, nach welcher mithin das ein Nothbehelf iſt, hat noch folgende andere Seite.

Was in den Willen und in die Vernunft kömmt, kann nicht von Außen her in ihn und ſie gebracht werden, ohne daß er aufhöre Wille und ſie Vernunft zu ſein. Jede Schranke in dem freien Willen und in der reinen Vernunft iſt entweder durch ihn und ſie darin, oder er iſt nicht freier Wille und ſie nicht Vernunft. Das erläutert ſich gleichnißweiſe durch einen Blick auf jede beliebige Organiſation. Was nicht in das organiſche Leben durch es ſelbſt kömmt, was von Außen her hinein käme, das würde die Vernichtung des organiſchen Lebens ſein.

Die zweite Hypotheſe konnte alſo in der Wiſſenſchaft doch keinen Beſtand gewinnen. Aus der dritten Einwendung ging daher eine dritte Hypotheſe hervor.

§ 7.

Die Fichteſche Hypotheſe.

Fichte hat ſie in ſeiner philoſophiſchen Moral dargelegt und auf ſie in ſeinem Naturrecht hin und wieder verwieſen, aber dort hat er für ſie den Beweis nicht geführt, ſondern die Prämiſſen für dieſe Hypotheſe ſind in ſeiner Wiſſenſchaftslehre enthalten.

Die Kritik der reinen Vernunft hebt an mit einer Reflexion auf die Sinnlichkeit, wie wenn dem Anfang der Kritik der Satz zu Grunde läge: ich empfinde. Wer nemlich auf ſich als empfindenden und auf ſeine Empfindungen achtet, der wird finden, daß er in ihnen und als der empfindende beſchränkt ſei. Sie und er mit ihnen beziehen ſich auf das, was empfunden werde, und in der Beziehung ſeiner auf das, was er empfindet, erkennt er ſelbſt gar leicht ſich ſelbſt an als beſchränkt, als unfrei. Er kann ſich keine Empfindungen geben und nehmen. Sein Vermögen in Anſehung ihrer iſt alſo nicht Activität, ſo daß er etwa der Schrankenſetzende ſei, ſondern nur Receptivität, ſo daß er der die geſetzte Schranke in ſich findende ſei. Gleich in dieſem ihrem Anfang nähert ſich alſo der reinen Vernunftkritik das Ding an ſich, wie wenn in dem, was empfunden wird und was an ſich iſt, doch der Grund der Empfindung alſo der Beſchränkung enthalten ſei. Wo nicht empfunden, wo nur gedacht wird, da zeigt ſich dieſe Beſchränktheit des Ich durch ein Etwas, welches von ihm geſchaut oder gedacht werde. Die Geometrie in ihren reinen Anſchauungen verhält ſich nicht receptiv, ſondern activ. Alſo im Empfinden iſt das Ich nicht frei, ſondern im Denken und reinen Schauen. Die Wiſſenſchaftslehre hat dem Dinge an ſich den Untergang geſchworen. Eben die Wiſſenſchaftslehre hebt mit der Reflexion auf die Ichheit, nicht auf die Sinnlichkeit an, und keineswegs ſo, daß ihr etwa der Satz zum Grunde läge: ich denke; ſondern noch ganz und gar nicht an das Denken gedacht wird, indem das eine ihrer Fragen iſt: wie das Ich dazu komme Denkendes zu ſein? Bei dieſer Reflexion aber iſt von dem, der ſie macht, gar nicht in Betracht gezogen die Individualität und Perſönlichkeit, von ſich hat der Philoſophirende abſtrahirt, nur die Ichheit als ſolche iſt es, worauf bei ihm reflectirt wird, und ſo hebt die Wiſſenſchaftslehre mit der Reſignation des Philoſophirenden auf ſich an. Des Egoismus, deſſen die Wiſſenſchaftslehre beſchuldigt worden iſt, konnte ſie nur von Gegnern beſchuldigt werden, die ihren Anfang nicht kennen.

Iſt, wie die Kritik der reinen Vernunft erkannt hat, die Natur der Sinnlichkeit die Receptivität, ſo iſt dagegen das Weſen der Ichheit die Activität. Die Natur des Thiers mag eine durch Paſſivität bedingte Activität, das thieriſche Leben ſein, und ſo auch die Natur des Menſchen in Anſehung ſeiner Leiblichkeit, aber das Weſen des Menſchen in Anſehung ſeiner Ichheit iſt das Thun rein als ſolches, reine Activität. So findet es auch jeder, wenn er, ſtatt auf die Ichheit als ſolche zu reflectiren, auf ſich, auf ihn ſelbſt, wie er ein Ich iſt, zu reflectiren verſucht. — Dieſes Thun nun in jenem abſtracten Gedanken der Activität, als welche die Ichheit gedacht werden muß, nennt Fichte ein Setzen ponere und ſo iſt der erſte Satz der Wiſſenſchaftslehre die Theſis: „das Ich ſetzt ſich.“ Mit dieſem Satze jedoch iſt nicht geſagt, daß das Ich ſchon fertig ſei, und nur als Subject ſich bewege, welche Bewegung das Setzen wäre. Es könnte an die Stelle jenes Ausdrucks der gebraucht werden: „das Ich iſt als Thun das Setzen.“ Dieſer Ausdruck wäre dem gemäß, als was die Ichheit ſich mittelſt Reflexion auf ſie zeigt, als reine Activität. Aber das Setzen iſt das Setzen ſeiner ſelbſt, außer jener reinen Activität iſt nichts, welches geſetzt werde, und ſo iſt der zweite Satz der Wiſſenſchaftslehre, die Antitheſis: „das Ich als ſetzendes iſt ſich dem Geſetzten entgegengeſetzt.“ Oder, im Sinne der Theſis: „das Ich ſetzt ſich,“ würde die Antitheſis ſo zu faſſen ſein: „es welches das durch ſich Geſetzte iſt, iſt als Geſetztes nicht das Setzen.“ Mit dem Setzen alſo, oder mit dem Thun als Setzen, iſt, indem es ſelbſt das Geſetzte iſt, Negation Schranke geſetzt. Dieſe Schranke kommt mithin nicht in das Thun als ein Setzen durch etwas außer ihm, nicht durch ein Ding an ſich, ſondern ſie kommt in das Thun durch das Thun ſelbſt. So iſt auf höchſt geniale Weiſe das Ding an ſich abgewieſen. Das geſetzte Thun nun oder das geſetzte Setzen, indem es das Negative des Setzens als ſolchen iſt, wird von dieſem in es ſelbſt aufgenommen, in es ſelbſt geſetzt, und dieß iſt der dritte Satz, Syntheſis. So kommt das Thun dazu, indem es anhebt, ein thetiſches, und indem es ſich fortſetzt, antithetiſches und ein ſynthetiſches Thun zu ſein. Aber hierin in dieſer Syntheſis iſt die Schranke, im Ich iſt die Schranke.

Kant nimmt für ſeine Kritik der Vernunft das Ich, etwa in dem Satze: „ich denke,“ als ſchon fertig, wie auch Carteſius. Fichte nicht alſo, obgleich der erſte Satz ſeiner Wiſſenſchaftslehre lautet, als nähme er's ſo, indem dieſer Satz iſt: das Ich ſetzt ſich. Vielmehr hebt die Wiſſenſchaftslehre nur mit einer Reflexion auf die Ichheit an, ohne dieſe ſchon gelten zu laſſen. Das Reſultat der Reflexion iſt, daß, wenn die Ichheit werde oder ſei, ihr Weſen Activität und nichts anders ſein müſſe. Nicht alſo eigentlich mit dem Ich, als einem ſetzenden, und nicht mit der Ichheit als ſolcher, ſondern mit dem Thun und der Thätigkeit, in der Reflexion auf dieſe hebt die Wiſſenſchaftslehre an. Das Thun iſt das Setzen, das Setzen aber als das Thun iſt ein ſich Beſchränken. Die Schranke kommt in das Thun nicht durch die Sinnlichkeit, nicht durch die Natur, nicht durch eine Schöpfung und ein Erſchaffenſein, und nicht durch ein Ding an ſich. Der Reflectirende hat für die zu löſende Aufgabe nichts weiter vor ſich als das Thun oder die Thätigkeit. Aber indem das Thun als ſolches, ein die Schranke in ſich Setzen iſt, hört es hiermit nicht auf, Thätigkeit zu ſein, ſondern wird ein die in ſich geſetzte Schranke in ſich finden, ſo iſt das Thun Empfinden. (Bei Kant und Schmidt wird, um das Empfinden zu verſtehen, ſchon ein Unterſchied gemacht zwiſchen dem, was empfunden werde, und der Empfindung, und daß das, was empfunden wird, der Grund der Beſchränkung der empfindenden Thätigkeit iſt.) Es iſt alſo die eigene Schranke, die im Thun gefunden wird. Hiermit, daß das Thun die Schranke in ſich findet, iſt ihm durch es ſelbſt gleichſam die Veranlaſſung gegeben, die in ſich gefundene Schranke aus ſich herauszuſetzen. Als das die Beſchränkung aus ſich Herausſetzen iſt das Thun, das Schauen, die Anſchauung; aber nun ſind gegenüber die Schranke als ein außer dem Thun von ihm Geſchautes; das Object und das Thun als das Schauen derſelben. War es das Empfinden in ſich ſelbſt beſchränkt, ſo iſt es als das Schauen nun außer ſich beſchränkt, hört aber auch als dieſes nicht auf ein Thun zu ſein, und muß daher dieſen Gegenſatz zwiſchen dem Geſchauten und ſich dem Schauenden aufheben. Als das ihn

Aufheben, als das die Grenze außer ihm Negiren iſt das Thun das Denken. In der Reflexion auf es ſelbſt iſt es das ſich Denken, das ſich denkende Thun iſt erſt das Ich, und in der Reflexion auf ſich das Schauen und auf das Geſchaute iſt es das gedachte Thun, als gedachtes das Beſchränkte. In dieſer Beſchränktheit des Gedachten, wie daſſelbe durch das Empfinden und Schauen beſtimmt iſt, iſt das Gedachte die Natur. So ſind das Ich und die Natur, dieſe als das Product des Thuns, deſſen Product auch das Ich iſt, einander gegenüber. Das ſich Denkende aber iſt eben hiermit ein ſich auf ſich Beziehendes, das Denken in ſich reflectirt, mithin auf ſich in ſich ſelbſt eingeſchränkt, das einzelne Ich, der Menſch im Unterſchied vom Menſchen und von der Natur. In dieſem Unterſchied des einzelnen Ich von dem einzelnen und jedes einzelnen ſich denkenden Subjects von der Natur iſt das Thun des Ich ein ſich und das einzelne Ich ihm gegenüber, desgleichen ein die Natur Beſtimmen, das Thun iſt das Wollen, die Kantiſche Spontaneität des Denkens oder des Verſtandes. Im Unterſchied von der Receptivität des Sinns iſt hier bei Fichte unmittelbar ein Verhältniß zu dem ſich beſtimmenden Thun zur Freiheit des Willens. Die Thätigkeit als denkende in ihrer Spontaneität iſt das Princip des Werdens and des Daſeins, wie der Ichheit und der Vernunft, ſo auch der Natur und der Welt, und eben die Thätigkeit in der Freiheit, in dem ſich und die Natur Beſtimmen, iſt das Princip einer zweiten Natur und Welt, das Princip des Staats, der Geſetze, Sitten und Rechte. Aber ohne daß das Thun eine Schranke in ſich Setzen ſei, iſt und kann es nicht ein Thun ſein, und indem daſſelbe die Ichheit einerſeits, beſonders im Einzelnen, als die Menſchen, zu ſeinem Erzeugniß hat, und die Natur andererſeits wird durch es ſelbſt in die Ichheit und jede Ichheit nothwendiger Weiſe ſolche Schranke geſetzt. Die Thätigkeit als die Ichheit, vollends aber als die der einzelnen ſich denkenden Subjecte hält an ſich ſelbſt in dieſer ihrer Beſchränktheit, wie wenn ſie ſich gleichſam in ihren Schranken gefalle, und eben dieſelbe als die Natur haftet eben ſo feſt an der Schranke, die ſie ſich ſelbſt ſetzt. Dieſes in der Schranke ſich halten des Thuns iſt kein Paſſivſein, aber doch auch kein Activſein, ſondern es iſt das Trägeſein. In der Natur, bei aller Thätigkeit ihrer Bewegungen, zeigt ſich jene Trägheit als die ſogenannte vis inertiae, und in dieſer Trägheit der Natur kann die Ichheit ſich ſelbſt beſpiegeln; denn das Princip der Ichheit iſt das der Natur auch. Kein Körper verläßt von ſelbſt den Ort, an welchem er ruht, wird er aus dieſem Ort getrieben durch einen Stoß, ſo iſt die Trägheit nicht aufgehoben. Dieſe Trägheit der Natur iſt auch die Trägheit des einzelnen und des menſchlichen Geiſtes überhaupt, nach der Seite des Denkens für das Wiſſen, und nach der des Wollens für das Handeln. Sie ſelbſt kömmt nicht von Außen her an das Ich, vor welchem vorher kein Aeußeres iſt, ſondern durch die Thätigkeit, kraft deren, indem ſie die ſich denkende wird, die Ichheit und die Natur ward, kommt die Trägheit in die Ichheit, und ſo iſt dieſe Trägheit auf der einen Seite das Princip aller Vorurtheile, Irrthümer, alles Aberglaubens; auf der anderen Seite das Princip aller Willensſchwächen, aller Sünden und Laſter, das Princip des Böſen. Sie ſelbſt, als dieſes Princip, iſt demnach durchaus nicht, wie bei Kant, ein unbegreifliches, vielmehr in der Thätigkeit, die ſelbſt das Princip des Geiſtes und der Materie iſt, iſt die Trägheit begriffen; und ſo heißt es bei Fichte in Anſehung des Böſen: der Menſch iſt von Natur träge, iſt von ſeinem Urſprunge aus träge. Dieſe Trägheit des Geiſtes widerſpricht dem Weſen des Ich, welches lediglich Activität iſt, und dieſes Weſen iſt ſo, gegen jene Trägheit, das Geſetz, die Autonomie des Ich, einerſeits, angehend das Denken, bei keiner Schranke ſtehen zu bleiben, andererſeits in Anſehung des Wollens, bei keinen Einrichtungen im Leben, als wären ſie unverbeſſerlich, ſtehen zu bleiben; ſondern jeder Schranke der Willensfreiheit zu widerſtreben, und das Beſſere zu erſtreben.

Was dieſe Hypotheſe angeht, ſo hat ſie

1) einen offenbaren Vorzug vor der Schmidtiſchen, und zwar darin, daß nach ihr der Menſch gleich ſehr an dem Böſen, das von ihm gethan wird, Schuld iſt, wie das Gute, das er thut, ihm zum Verdienſte gereicht. Das fatale Ding an ſich, das bei Schmidt einen intelligiblen Fatalismus begründet, iſt aus dieſer Hypotheſe weggewieſen, es iſt die eigene Trägheit des Menſchen, wodurch der Menſch das Böſe thut. Bei der Hypotheſe bleibt die Zurechnung alſo ganz unverletzt, bei der Schmidtiſchen nicht. So hat dieſe Hypotheſe das praktiſche Intereſſe für ſich.

2) Vor der Kantiſchen hat ſie das voraus, daß jene Trägheit, als das Princip des Böſen, begriffen wird, das nach der Kantiſchen, welche die erſte in Anſehung des Böſen iſt, was ihre Entſtehung betrifft, unbegreiflich iſt. Hiermit hat die Fichteſche Hypotheſe das Intereſſe der Wiſſenſchaft für ſich.

3) Nach ihr begreift ſich die Entſtehung des Böſen im Denken der Menſchen und im Wollen derſelben auf eine ganz einfache Weiſe. Es iſt ein und daſſelbe, das Feſthalten in der Schranke, wodurch auf der einen Seite das Denken der Menſchen ſchwerfällig, ja gehindert wird, und auf der andern Seite das Wollen, Beſchließen und Vollbringen. Die Fehler und Irrthümer des Verſtandes erklären ſich aus der natürlichen Trägheit des Menſchen ebenſowohl wie die Sünden und Laſter des Willens. — Dennoch hat Fichte's Hypotheſe ſich in der Wiſſenſchaft und für ihre weitere Fortbildung beſonders in dem Naturrecht nicht geltend gemacht. Schon mit Fichte waren für die Philoſophie als ſolche und für ſie beſonders als praktiſche, andere Männer thätig, denen es auch nicht an Energie des Geiſtes mangelte — Schelling und Hegel. Keiner hat die Fichteſche Hypotheſe angenommen. Woher denn das? Es fehlt in ihr. Hätte es mit ihr ſeine Richtigkeit, ſo würden auf der einen Seite die Irrthümer und Vorurtheile der Menſchen, beſonders aber das Beharren in ihnen, und auf der andern ihre Leidenſchaften und das Beharren bei ihnen, ſich aus der Trägheit begreifen laſſen. Aber verhalten ſich

denn die feſt an ihren Vorurtheilen Hängenden träge? Oder zeigt ſich nicht öfters, daß mit der größten Rührigkeit und Thätigkeit für den Irrthum gearbeitet und gekämpft wird? (Jeſuitismus). Die Hypotheſe reicht alſo nicht aus. Sie erklärt das Unterlaſſen des Guten, aber nicht das Begehen des Böſen. Dazu kömmt: das Böſe, aus dieſem Princip gefaßt, iſt einſeitig genommen, mit Bezug auf die Ichheit. Allerdings kann außerhalb der Freiheit das Böſe nicht ent- und nicht beſtehen, aber dieſe Willensfreiheit iſt hier geradezu nur in der Kategorie des Ich genommen.

Rückblick. In Anſehung der vier Hypotheſen, wie ſie im erſten Abſchnitt betrachtet worden, iſt, was ihre Erfindung betrifft, das Denken lediglich ein Reflectiren geweſen und zwar auf die dort angegebenen Prädicate zweier Urtheile und auf das Subject dieſer Urtheile (Sinnlichkeit, Freiheit, Menſch). Die practiſchen Hypotheſen betreffend im zweiten Capitel, ſo war das Denken für ihre Erfindung ein Abſtrahiren von jenen Prädicaten und von den logiſchen Subjecten der Urtheile, und nach dieſer Abſtraction wurde das Denken lediglich ein Reflectiren, nicht auf das logiſche Subject, ſondern auf das denkende und wollende Subject ſelbſt, auf das Ich. So bei **Kant**, bei **Schmidt** und bei **Fichte**. Bei Fichte war das Denken ein Reflectiren auf die Thätigkeit, wie mittelſt ihrer die Ichheit entſteht. In keiner dieſer Hypotheſen iſt das Denken ein Abſtrahiren vom Ich.

So wären für die Frage nach dem Urſprung des Böſen, ſo lange der Fragende an ſich ſelbſt feſthält, die beiden Extreme: das eine, die Sinnlichkeit und mit ihr die ganze oberflächliche Hypotheſe, das Ich in ſeinem ſinnlichen Treiben; das andere Extrem, die Ichheit bei Fichte, ganz abſtract, aber in ſich gehalten. Indem das Denken nun ein Abſtrahiren wird auch von der Ichheit, und indem dieſes Abſtrahiren zugleich ein Reflectiren iſt, iſt das Denken das ſpeculative, und iſt an die Stelle der Reflexion im erſten Abſchnitt, und an die der Abſtraction im zweiten die

Speculation getreten. Das für die Hypotheſe thätige Denken iſt ebenſowohl nun reflectirendes als abſtrahirendes.

Dritter Abſchnitt.

Verſuche das Böſe in ſeinem Urſprung ſpeculativ zu begreifen.

Von allen Subjecten, deren Bewußtſein das des Guten oder Böſen iſt, wird abſtrahirt, indem vorher auf das Gute und Böſe im Bewußtſein reflectirt wird, aber auch vom Objecte, welches als das Böſe vorgeſtellt, gedacht oder beurtheilt wird. Nun wird entweder

1) der Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen bloß vorausgeſetzt, ſo daß dieſe Vorausſetzung ſchon eine Hypotheſe iſt. Gutes und Böſes wird ſo in ihrem Unterſchiede von einander feſtgehalten, indem das beide Bedenken zugleich ein von allem ſubject- und objectiven Abſtrahiren und auf beide Reflectiren iſt. Aber ſo iſt das Denken ein ſpeculatives und jene Reflexion auf das Gute und Böſe ein dualiſtiſches Speculiren. Der Verſuch iſt kurzweg ein ſpeculativer Dualismus. Oder es wird

2) jener Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen nicht vorausgeſetzt, geſchweige, daß er feſtgehalten werde, ſondern es wird vielmehr vom Unterſchied zwiſchen Gut und Böſen abſtrahirt. Das Denken iſt alſo das nicht des Unterſchiedes, ſondern der Identität des Guten und Böſen. Dieſes identiſche Denken iſt darin ein ſpeculatives, daß es kein lediglich abſtrahirendes, ſondern zugleich reflectirendes iſt. Das nur abſtracte Denken der Logik iſt auch ein identiſches, aber nicht entgegengeſetzter Momente, ſondern des einen und ſelben Momentes. Hingegen das ſpeculativ identiſche Denken iſt das Verſchiedene, ja das Entgegengeſetzte vereinigend. Jenem ſpeculativen Dualismus wäre ſonach gegenüber eine ſpeculative Identität. Die Hypotheſen für die ſpecula-

tive Erkenntniß der Entſtehung des Böſen haben alſo entweder jenen Dualismus oder dieſe Identität zu dem Elemente, worin ſie ſelbſt entſtehen und ſich bewegen.

I. Der ſpeculative Dualismus und die in ihm enthaltenen Hypotheſen.

In der Reflexion auf das Gute, wie es vom Böſen und auf das Böſe, wie es vom Guten ſich unterſcheidet, wird das Gute entweder

a) als das an und für ſich Vollkommene gedacht, ſo daß der unterſcheidende Charakter deſſelben von dem Böſen die Vollkommenheit ſei, und eben ſo wird in jener Reflexion auf das Böſe dieſes als das Unvollkommene betrachtet, und iſt mithin der innere Unterſchied Beider von einander der des Vollkommenen und Unvollkommenen. Oder es wird

b) eben in jener Reflexion als das durchaus Zweckmäßige vom Denken gefaßt, und das Böſe als das ebenſo durchaus Zweckwidrige, mithin als dem Zweck widerſtrebend.

In der erſten Reflexion, die zugleich Abſtraction iſt, herrſcht die Abſtraction vor der Reflexion vor. Das Reflectirende unter a) iſt zugleich ein abſtrahirendes, ſomit ſpeculatives Denken, aber in der Subordination des Reflectirens unter das Abſtrahiren; ſo iſt es ideell-ſpeculatives Denken, das Denken der idealen Philoſophie, nemlich der *Platoniſchen*. Hingegen der unter b) angedeuteten Reflexion iſt die Abſtraction eben dieſer Reflexion ſubordinirt. Das Denken iſt auch ein ſpeculatives, aber ſo, daß das Denken als Reflectiren vor ihm als Abſtrahiren prävalirt. Die Hypotheſe, welche das ſpeculative Denken als dieſes verſteht, hält ſich innerhalb jenes Dualismus. In Anſehung ihrer iſt er der nur intellectuelle Dualismus, und hat die eine Hypotheſe, die Identität, in ſich, ſo hat die andere Intellectualität in ſich. Dieſe Hypotheſe iſt die **Zoroaſtriſche**.

§. 8.

Die Platoniſche Hypotheſe.

a) Das Gute (τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ καθ' ἑαυτό), da es das Vollkommene iſt, enthält keine Beſchränkung, überhaupt keine Negation, mithin nicht das Endliche (τὸ πέρας), ſondern iſt als das Vollkommene zugleich das Unendliche (τὸ ἄπειρον). Denn Schranke, Grenze, Negation ſind Ausdrücke des Mangels und des Mangelhaften. Aber an dem, welches mangelhaft iſt, iſt ja eben der Mangel das Gegentheil des Vollkommenen. Eben daher iſt das Gute nicht irgend ein Ding oder Sache, nicht irgend ein Lebloſes oder Lebendiges, ja nicht irgend ein Denken, anderem Denken gegenüber. So wäre ja das eine Denken durch das andere begrenzt, ſondern das Gute iſt das Denken lediglich als ſolches, und ganz in der Abſtraktion von Allem, was gedacht wird. So iſt das Gute die Idee (ἡ ἰδέα). Sie ſchließt die Endlichkeit aus, und iſt in ihrer Unendlichkeit ewig. Sodann

b) das Weſen der Idee, daß ſie das rein Unendliche iſt, beſteht nicht nur darin, das Denken als ſolches zu ſein, ſondern zugleich Wirklichkeit zu haben; denn ohne die Wirklichkeit, d. i. ohne das Sein würde die Idee oder das Denken ein Beſchränktes, mithin nicht das Gute und Vollkommene ſein. In ihrer Unendlichkeit iſt ſie, das Sein angehend, die ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt beſtimmende, ſo jedoch, daß dieſes ſich Beſtimmen, ob zwar als ein Beſtimmen, ein Beſchränken, alſo ein Negiren, zugleich ein dieſe Beſchränkung Negiren oder Aufheben iſt. Hiermit bleibt alſo die Idee ſelbſt als die ſich Beſtimmende doch die rein Unendliche. In ſolcher Beſtimmtheit, die ſie ſich gibt, und die ſie ſelbſt aufhebt, iſt die Idee die Gattung (τὸ γένος) und näher die Art (τὸ εἶδος). Indem ſie ſelbſt ſich zur Art macht, und in dem Unterſchied der Arten von einander ſetzt, bleibt ſie doch ſelbſt in ſolchem Unterſchied ſich ſelbſt gleich, d. i. an ſich unendlich, ewig. Nur als Arten hat ſie keine Wirklichkeit, und wäre ſie mithin ohne dieſe, mit der Negation behaftet, nicht das

Vollkommene, ſondern Mangelhafte. Allein als Art gibt ſie ſich die Wirklichkeit ſelbſt, und in jedem Individuum einer jeden Art hat ſie ihre Wirklichkeit oder Realität. Das ſich Specificiren, und dann das mittelſt der Species ſich Individualiſiren iſt jenes ſich ſelbſt Beſtimmen der ewigen Idee ſelbſt. Solcher Weiſe realiſirt ſie ſich, und ſind demnach, wenn das Gute genannt wird, Ideales und Reales in ihrer Identität mit einander gedacht oder erkannt. Dieſe Verwirklichung der Idee iſt zuvörderſt die ihrer ſelbſt als des Weltkörpers, als Sonne, Mond u. ſ. w., ſodann die ihrer ſelbſt als der Pflanze und des Thieres auf dem Weltkörper, auf der Erde. Aber dasjenige, mittelſt deſſen ſich die Idee als Art individualiſirt und ſo ſich ihr Sein oder ihre Realität ſelbſt gibt, iſt ein Anderes als ſie, und iſt nicht enthalten, wie jenes ſich ſelbſt Beſtimmen, in ihr, ſondern außer ihr. Sie findet gleichſam dieſes Andere vor, kann ſich daſſelbe nicht geben. Sie nemlich hat zu ihrem Weſen das unendliche Denken, als identiſch mit dem Sein, aber für ſie, daß ſie ſich durch ſich ſelbſt beſtimme, iſt ein anderes Sein erforderlich, mittelſt deſſen ſie ſich beſtimme und worin ſie ſich individualiſire und realiſire. Dieſes Andere iſt die Materie (ἡ ὕλη). Aus der Idee, als ſolcher, iſt rein und allein das Ideale. Die Materie iſt das reine Gegentheil des Idealen. Aus ihr kommt ſie nicht, ſie iſt gleich ewig als wie ſie, das iſt der Platoniſche Dualismus (ἡ ἰδέα καὶ ἡ ὕλη). Somit hat hier das ſpeculative Denken zwei Principien, des Werdens und des Daſeins, welche beide gleich ewig ſind. Da nun die Materie von der Idee an ſich verſchieden iſt, die Idee aber als das Gute das an ſich Vollkommene, ſo kann der Unterſchied nur darin beſtehen, daß die Materie das an ſich Unvollkommene iſt. Aber zur Materie muß gleichwohl die Idee, ſo zu ſagen, greifen, um ſich ſelbſt Wirklichkeit zu geben. Hierdurch kommt von der Materie aus, ohne daß die Idee es verhindern kann, Schranke, Negation, Mangel, und dieſes Mangelhafte iſt gegen das an ſich Gute das Böſe (τὸ κακὸν αὐτὸ καθ᾽ ἑαυτό). Nach dieſer Betrachtung iſt alſo nicht zwar die Materie als ſolche das Böſe, aber entſteht mittelſt ihrer in der Wirklichkeit des Ideellen das Böſe. Letzteres iſt ſomit einem Schickſal zu vergleichen, welches die Idee erleidet und erleiden muß, weil ſie ſich ohne die Materie keine Realität geben kann. Aber daher iſt es auch, daß kein Individuum einer Art die Vollkommenheit erreicht, welche die Art als die Idee hat, ſo ungeſtört von Außen und Innen daſſelbe ſich anſetzen, bilden und entwickeln mag. Keine Geſtalt in der Pflanzen-, Thier- und Menſchenwelt iſt dem Ideal angemeſſen. Auch hat das Individuum, weil nur mittelſt der Materie die Idee ſich individualiſirt, einen Anfang und ein Ende. Die Art hingegen und die Idee ſelbſt überdauert. Die Zerſtörbarkeit und Vergänglichkeit aller Dinge gibt Zeugniß von ihrer Endlichkeit gegen die Idee, welche in Allen wirkſam war.

c) Das iſt nicht und darin zeigt ſich nicht ſchon das an ſich Gute, als das Vollkommene und Unendliche, daß es ſich ins Unendliche fort, mittelſt der Materie, Realität, beſonders aber organiſches Daſein und Leben gibt, ſondern das iſt erſt das an ſich Gute in ſeiner Vollkommenheit, daß die Idee die ſich ſelbſt wiſſende iſt. Das unendliche Denken, zugleich als ſich wiſſendes, gibt ſich nicht nur mittelſt der Materie in ihrer Unvollkommenheit, Realität, ſondern weiß auch in dieſer Unvollkommenheit ſich ſelbſt als das Vollkommene. Die Idee, ſich ſelbſt als das Vollkommene wiſſend, iſt das Ideale. Aber gibt ſchon die Idee als ſolche, und muß ſie ſich Realität mittelſt der ihr nicht entſprechenden Materie geben, ſo gibt ſie ſich vielmehr noch als die ſich ſelbſt wiſſende Realität, mittelſt ebenderſelben. Ihre Realität, als die der ſich wiſſenden Idee, iſt die lebendige und zugleich denkende Individualität. Als die ſich denkende Idee individualiſirt iſt ſie Menſch geworden, und der Menſch ſelbſt. Er alſo iſt einerſeits zu betrachten nach ſeinem Weſen, welches die ewige Idee ſelbſt iſt, oder das an ſich Gute, und in dieſer ſeiner Weſenheit als das Ideale, andererſeits nach ſeiner Realität und ſo in der Erſcheinung in einer äußerlichen materiellen Umgebung, und ſelbſt materialiſirt. Nach dieſer anderen Seite iſt er als einer neben und mit Andern, ſind alſo Viele, und ſind dieſe Viele in ihrer Unbeſtimmtheit Alle, ſie Alle aber ebenſo viele Individuen, in denen die eine und ſelbe ſich wiſſende Idee ihre Wirklichkeit hat. In ihrem materiellen Leben ſind die Individuen, als die ſich ſelbſt wiſſenden, jedes von dem andern und jedes von der Idee ſelbſt verſchieden, und ihre Verſchiedenheit iſt eine größere oder geringere Beſchränktheit derſelben, mithin ihre Unvollkommenheit. Sie ſind in ihrem zeitlichen Leben gegen die ewige Idee insgeſammt mehr oder weniger unvollkommen. Unvollkommen aber ſind ſie Alle, und dieſes ihr Unvollkommenſein iſt das Gegentheil der Idee, deren Weſen die Vollkommenheit, und die ſo das an ſich Gute iſt. Jenes Unvollkommene hat nun entweder die Beſtimmtheit des Häßlichen, oder die des Uebels (τοῦ κακοῦ), oder die des Böſen (τοῦ πονηροῦ). Aus der Idee und durch ſie hat jedes einzelne als das ſie, folglich das Gute zu wiſſen fähige Individuum ſeine Wirklichkeit, aber nur mittelſt der Materie; denn mittelſt dieſer verwirklicht ſich die Idee ſelbſt. In ſeinem unvollkommenen Daſein, oder in ſeinen ſinnlichen und thieriſchen Beſtrebungen vermag der Menſch, der eben aus der Idee ſtammt, ſich dieſes ſeines Urſprungs zu erinnern, vermag er demnach im Sinnlichen das Ideelle, und das Ideal ſelbſt als das Vollkommene gegen alles in der Wirklichkeit Unvollkommene ſich zu denken. Sohin iſt nicht zwar das Meinen und nicht das Wahrnehmen, aber das Wiſſen, eigentlich nur ein Erinnern an jene Herkunft des ſich ſeinem Wiſſen nach als ideell wiſſenden Menſchen, und iſt alle Wiſſenſchaft wahrhaftig nur Erinnerung. Dieſe Erinnerung des Menſchen an ſeinen Urſprung, welcher die Idee in ihrer Vollkommenheit ſelbſt iſt, wird für ihn das Geſetz, nemlich dieſes, daß er der Wirklichkeit, die unvollkommen iſt, ihre Unvollkommenheit zu nehmen und im Realen das Ideale als das Vollkommene geltend zu machen und darzuſtellen ſtrebe. So geht gegen die nach der

Materialität ſich hinwendende thieriſche Beſtrebung das menſchliche Streben darauf hin, das Sinnliche und Endliche, ein Materielles und bloß Reelles zu idealiſiren, oder alles bloß Wahrnehmbare, ein Endliches, der Idee immer näher zu bringen. Sie ſelbſt hat in dieſer Beziehung eine dreifache Beſtimmung: in der erſten iſt ſie die Idee des Schönen, und geht das Streben des Menſchen in der Kunſt dahin, an dem Materiellen und Reellen das Schöne darzuſtellen; in der zweiten Beziehung iſt ſie die Idee des Wahren, und iſt die Wiſſenſchaft des Menſchen der Verſuch, die Idee als die des Wahren gegen die Endlichkeit des Realen geltend zu machen; in der dritten Beziehung endlich iſt ſie die Idee des Guten, und in ihr als dieſer ſind die beiden Beſtimmungen des Schönen und Wahren mit enthalten. Das Streben, die Idee des Guten darzuſtellen, iſt das Streben in ſeinem Leben. Und ſo trägt, von der Idee ſelbſt aus, das Gute, kraft jenes Strebens als das an ſich Vollkommene, einen immer größeren Sieg davon über das Böſe. Und der Gedanke dieſes Sieges iſt gefaßt in dem Ausdruck der καλοκἀγαθία. Der Menſch, als ἀνὴρ καλὸς κἀγαθός, iſt es, der der Unvollkommenheit durch ſeine Beſtrebungen im Bewußtſein des Vollkommenen fort und fort Abbruch thut und ſie vermindert.

§. 9.

Die Zoroaſterſche Hypotheſe.

Auch in Anſehung ihrer iſt das Denken ein Vorausſetzen, und zwar ſowohl deſſen, daß das Gute ſei, als auch deſſen, daß das Böſe iſt. Bei der Frage nach dem Urſprung des Letztern und für deren Beantwortung wird von der Vorausſetzung ausgegangen, daß das Böſe ſei. Demnach iſt das Denken als das Beantworten der Frage ein hypothetiſches und kann nur eine Hypotheſe zum Vorſchein kommen. Es wird

a) einerſeits das Gute gedacht nicht nur als das, welches zu etwas Anderm nützlich, mithin Mittel für einen Zweck, ſondern auch als das, was an und für ſich ſelbſt Zweck ſei. Andererſeits wird das Böſe nicht nur für das, jedes Mittel zum Guten Verhindernde, nicht nur für das Schädliche, ſondern auch und vielmehr für das dem Guten, welches an und für ſich Zweck ſei, Widerwärtige, für das dem Zweck Widrige genommen. Aber jenes an ſich Zweckſeiende und dieſes gegen jenes Gerichtete ſind, was ſie ſind, nur kraft des Begriffes und des Begreifens, indem ja der Zweck als ſolcher nicht ein bloßes Ding, eine Sache, ſondern ſelbſt der Begriff iſt. Somit iſt einerſeits das Gute nicht nur ein ſolches, welches ſelbſt das Denkende ſei, das Gute alſo eine intelligente Subſtanz, oder ein Geiſt. Das Böſe andererſeits, da daſſelbe nicht etwa dem Zweckloſen oder Gedankenloſen, ſondern vielmehr dem Zweck ſelbſt, und dem, welches als das Gute die intelligente Subſtanz iſt, widerſtrebt oder zuwider iſt, kann gleicher Weiſe deſſen nicht ermangeln, daß es ein Denkendes oder die Intelligenz ſei. Das Böſe mithin iſt eine intelligente Subſtanz, wie das Gute ſelbſt, der böſe Geiſt. Die intelligente Subſtanz führt den Namen Ormuzd, indem ſie gedacht wird als der gute Geiſt. Die intelligente Subſtanz aber, die allem Zweck zuwider iſt, führt dort den Namen Ahriman. Ormuzd alſo und Ahriman ſind die beiden Principien des Werdens, des Daſeins des Guten, wie des Böſen. In dieſer Hypotheſe iſt das ſpeculative Denken einen Schritt weiter gekommen, als in der Platoniſchen. In der Platoniſchen Hypotheſe iſt das Eine, die Idee, die an und für ſich ſelbſt wiſſende, die Intelligenz oder Gott ſelbſt, der Geiſt (ὁ νοῦς), das Andere aber iſt in jener Hypotheſe das weder ſich noch ein Anderes außer ihm Wiſſende, das Bewußtloſe, die Materie. Beide, die Idee und Materie, haben nichts mit einander gemein. Sie ſind in jener Hypotheſe ſo gedacht, wie wenn der Unterſchied zwiſchen ihnen zugleich ihr unendliches Geſchiedenſein wäre. In ihr iſt mithin das beide Principien umfaſſende Denken als ein die Idee Denken, das von der Materie Abſtrahiren, und als das die Materie Denken, ein von der Idee Abſtrahiren. Erſt wenn es zur Betrachtung kommt, wie die Ur-Idee zu Gott ſich verhält, wird das Denken ein Reflectiren. Hingegen in der Zoroaſtriſchen Hypotheſe iſt das Gute oder deſſen Princip gedacht als eine Intelligenz, und das Böſe und deſſen Urſache gleichfalls. Somit hat das Denken jenen Unterſchied verlaſſen. In der Platoniſchen Hypotheſe hat keines von den beiden Principien mit dem andern etwas gemein. Hier haben ſie beides mit einander gemein, daß jedes ein intelligentes Princip iſt. Die Hypotheſe des idealen Dualismus nimmt das eine Glied deſſelben, nemlich die Idee, in der Sphäre des Wiſſens auf, das andere aber (ἡ ὕλη) läßt ſie in der Sphäre des bloßen Daſeins oder der bewußtloſen Exiſtenz ſtehen. Somit hat hier die Speculation gleichſam zwei Sphären, die eine für die Idee, die andere für die Materie. Hingegen beim intellectuellen Dualismus ſind die zwei Glieder deſſelben in der einen und ſelben Sphäre aufgefaßt, das Böſe wie das Gute.

b) Beide Intelligenzen, die, welche Zweck an und für ſich, und die, welche ihr, dem Zweck, zuwider iſt, ſind nicht nur von einander verſchieden, ſondern auch einander entgegengeſetzt, ſo daß in dieſer Beziehung die eine von der andern ſchlechthin ausgeſchloſſen iſt. Jede nemlich enthält einzig und allein ſich, d. h. in dem, was an und für ſich Zweck, und ſo das Gute und das Princip des Guten iſt, iſt alles zweckmäßig, in dem aber, welches ihm ſich entgegenſetzt, als dem Zweck zuwider, iſt Alles zweckwidrig. Somit hat keines von beiden das andere zum Princip. Das Böſe hat ſeinen Anfang nicht im Guten und das Gute nicht im Böſen. Beide ſind gleich anfangslos. Jedes von Beiden iſt ein der Zeit nach Unendliches, oder: durch Ormuzd (Licht) iſt nicht Ahrimann (abſolute Finſterniß) zum Daſein gekommen noch umgekehrt, ſondern das Sein Beider iſt ſchlechthin das Daſein. Indem nun das Denken Beide, das Princip des Guten und Böſen, wie ſie ſind, auffaſſend, auf den Anfang des Einen oder Andern reflectirt, geht, da daher kein Anfang iſt, die Reflexion ins Unendliche zurück, findet alſo hier für das Denken ein regressus in infinitum ſtatt, was ſich ſo ausſpricht: es war keine Zeit, in welcher jene beiden Intelligenzen nicht geweſen wären. Dieſer Unendlichkeit des Daſeins Beider in ihrer Entgegenſetzung gegen einander iſt das nicht zuwider, daß Beiden die Intelligenz gemeinſam, und in Anſehung ihrer alſo eine Identität beider Principien gedacht iſt. Sie ſind ſelbſt in dieſer Identität doch zwei Principien, und einander abſolut ſich entgegenſetzend, vergleichungsweiſe wie zwei Menſchen als Todfeinde gegen einander, von denen der eine ein durch und durch ehrbarer Mann, der andere ein Schurke iſt. Sie ſind zwei, ob ſie gleich Verſtand und Wille gemein haben. Jener Gegenſatz dauert noch fort, er iſt ein Conflict Beider mit einander. In ihm gilt es auf Seiten Ahrimanns darum, daß Ormuzd vernichtet werde, oder daß der Zweck und das Zweckmäßige, welches zur Wirklichkeit kommt, aufhöre da zu ſein oder zu beſtehen; auf Seiten des Ormuzd hingegen geht jener Kampf darauf, daß das Princip des Zweckwidrigen, und was durch daſſelbe erwirkt worden, vertilgt werde. Da aber beide Principien gleich unendlich ſind, ſo kommt im Laufe der Zeit, vornemlich in der Geſchichte, das vor, daß bald das Gute ein Uebergewicht über das Böſe hat, Zwecke mithin vollſtändig und frei von einem einzelnen Menſchen oder Volke entworfen, auch zur Ausführung kommen, bald aber, daß der Sieg auf Seiten des Böſen iſt, und Zwecke jener Art durch daſſelbe vereitelt werden. Ueber ſolchem vorübergehenden Siege bei dem Kampfe zeigen ſich die Tugenden Einzelner wie ganzer Völker. Aber ſind gleich beide rückwärts (a parte ante) unendlich, und beſteht ſo von jeher ein Dualismus, ſo bleibt es doch

c) vorwärts nicht bei dem gleichen Sein und Wirken jener beiden Intelligenzen, ſondern in der Fortſetzung jenes uralten Kampfes gewinnt das Princip des Guten mehr und mehr Uebergewicht über das des Böſen, und nimmt ſo die Macht des einen allmälig zu, und die des andern ab, bis endlich das Extrem dieſer Zu-

und Abnahme erreicht iſt, dann iſt Ahrimann vernichtet, die Finſterniß iſt vertilgt, Ormuzd hat geſiegt, und in der Wirklichkeit beſteht der Zweck und das Zweckmäßige. Alſo a parte post hat jener Dualismus kein Beſtehen, ſonder nur a parte ante.

Hiebei nun fragt ſich, wodurch dem Denken nothwendig werde, daß das gute Princip als endlich ſiegend, und das Böſe als endlich unterliegend von ihm gedacht werde. Dieſe Nothwendigkeit begreift ſich, mittelſt der Reflexion auf den Zweck, folgendermaßen: das gute Princip iſt an und für ſich Zweck, und verhält ſomit ſich zugleich als das Poſitive; das Böſe hingegen exiſtirt, wenn auch von aller Zeit her, doch nur, indem es die Negation des Zwecks iſt, und verhält ſich mithin als Negatives. In der Nothwendigkeit, daß das Poſitive ſei, ohne welches das Negative nicht ſein könnte, iſt enthalten, daß nicht das Poſitive, ſondern das Negative, als endlich unterliegend gedacht werden muß. Ormuzd ſiegt zuletzt, denn er hat die Wahrheit für ſich; Ahrimann geht endlich zu Grunde, denn auf ſeiner Seite iſt die Unwahrheit. Alſo endlich muß die Wahrheit ſiegen über die Lüge.

Der Speculation und Wiſſenſchaft thut keine dieſer Hypotheſen Genüge; denn ſo wenig die Vernunft die Einfachheit aufgeben kann, und ſo wie es ihr unmöglich iſt, eine zweite Vernunft zu ſtatuiren, ebenſo wenig kann die Speculation und Wiſſenſchaft den Gedanken von der Einheit des Princips aufgeben, ſo folgt:

II. die Identität in der Lehre vom Urſprung des Böſen.

Vorerinnerung. Damit, daß von dem ſpeculativen Denken eine Hypotheſe angekündigt wird, iſt zu verſtehen gegeben, daß es ſelbſt noch mit einer Hypotheſis behaftet ſei, und indem es das ſpeculative iſt, darauf ausgehe, ſich auch hievon zu befreien, ſo daß es aufhöre ein hypothetiſches Denken zu ſein. Das von ihm Vorausgeſetzte iſt demnach weder ein Subject noch deſſen Prädikat, ferner weder die Natur noch die Vernunft, ferner weder die

Welt noch der Geiſt, und endlich weder das Gute noch das Böſe; denn alles ſolche iſt ein von dem andern Verſchiedenes, das Denken aber hebt nunmehr damit an, ein von allen Verſchiedenheiten Abſtrahiren zu ſein, und iſt noch ein von ihm Vorausgeſetztes, worauf es ſich einlaſſe, ſo iſt daſſelbe ſchlechthin das Identiſche. In Anſehung dieſes Identiſchen iſt das Denken ſelbſt zuvörderſt

a) ein daſſelbe ſinnig Betrachten. Als dieſes Betrachten hat das Denken jenes Identiſche ſich gegenüber, als dasjenige welches ſei, es jedoch, das Denken ſelbſt, iſt noch kein auf ſich Reflectiren und noch nicht ein ſich in dem Seienden und ein das Seiende und Weſen in ſich Finden. Die Cogitation iſt noch nicht die Reflexion, ſondern nur erſt die reine Contemplation, und die Hypotheſe für die Beantwortung der Frage, woher das Böſe ſei, iſt ſo die der Contemplation, was das Denken angeht, und die der Emanation, was den Gegenſtand deſſelben oder jenes rein Identiſche betrifft, ſie iſt ſomit die alt-gnoſtiſche Hypotheſe. Aber

b) das Denken läßt es nicht dabei, jenes Identiſche nur unmittelbar zu betrachten, ſondern wird vor allem ein in und auf ſie reflectirendes Denken, und erfaßt hiermit den Gegenſtand für jene Frage als dieſes reflectirende, indem es ſich ſelbſt für identiſch mit ihm nimmt, und alſo aus jenem Unterſchied unter a) zwiſchen ſich und dem Sein herausgeht. Aber eben hiermit iſt das Denken nicht ferner jenes ſinnige Betrachten, ſondern vielmehr das verſtändige Schauen — ein intuitives Denken, die intellectuelle Anſchauung; und der Gegenſtand für daſſelbe als mit ihm ſelbſt identiſch, iſt nicht mehr jenes Identiſche als das Weſen bloß für daſſelbe, ſondern vielmehr das Abſolute. In ihm iſt aller Unterſchied und alle Relation, auch die des Denkens und Seins, aufgehoben. In Anſehung des Denkens iſt ſomit die Hypotheſe für jene Frage die des intellectuellen Wiſſens oder der Intuition, und in Anſehung ſeines Gegenſtandes die der Conſtruction, — die Schelling'ſche.

c) Der Gegenſtand nemlich, das Abſolut-Identiſche, hat auch noch für das intellectuelle Schauen oder intuitive Denken, an ſich ſelbſt die Beſtimmtheit des Seins, — er iſt, das Abſolute iſt das Seiende. Das Denken geht jetzt auf's Aeußerſte, es abſtrahirt auch vom Sein, vom Abſoluten ſelbſt, von aller Vorausſetzung und von allem Vorausſetzbaren, und das Denken, welches ein intellectuelles Anſchauen war, wird das begreifende Wiſſen. Der Gegenſtand, der gar nicht iſt, der nur erſt wird, und das Wiſſen ſelbſt, welches gleichfalls noch gar nicht iſt, ſondern erſt wird, manifeſtirt ſich ihm ſelbſt in ſeinem Werden, in ſeiner Entwicklung und Vollendung. Wenn hier nun dennoch von einer Hypotheſe geredet werden kann, nun ſo iſt ſie die Hypotheſe der Manifeſtation, die Hegel'ſche.

§ 10.

Die Hypotheſe der Contemplation im Gnoſticismus.

Das contemplative Denken hebt an als ein ſelbſtbewußtes Sehen, Hören u. ſ. w., kurz als das Erfahren überhaupt. Der Gegenſtand, welcher erfahren wird, iſt in ſeiner Aeußerlichkeit die Natur, und eben er zugleich in ſeiner Innerlichkeit, die das Sehen, Hören, kurz das Erfahren mit begreift, iſt er die Welt. Die Erfahrung aber von der Welt iſt die von einer Mannigfaltigkeit und ins Unendliche gehenden Verſchiedenheit der Dinge, der Elemente, der Kräfte, der Bewegungen überhaupt, ſie ſeien äußere oder innere, materielle oder geiſtige, in eben der Welt. Das Denken hat alſo, mittelſt der Erfahrung, ſich gegenüber den Gegenſtand in der Fülle und in dem Reichthum der mannigfaltigſten Geſtaltungen und Bewegungen, und für das Denken zeigt ſich mittelſt des Erfahrens, an dem Gegenſtande in jenen Unterſchieden eine größere oder geringere Vollkommenheit und Unvollkommenheit, ingleichen das Zweckmäßige und Zweckwidrige, das Normale und Abnorme, vollkommene Geburten und Mißgeburten herunter bis ins Allerhäßlichſte, vornemlich aber das Gute und

Böſe. Für das Denken aber kommt es nicht auf's Erfahren, ſondern auf das Wiſſen, nicht auf die Empirie, ſondern auf die Gnoſis an. Um nun zur Gnoſis zu gelangen, muß das Denken ein von allem, was erfahren wird, mithin ein von allen Unterſchieden, kurz das von jenem Reichthum und jener Fülle der Dinge in der Welt Abſtrahiren werden, und ſo iſt nun das Denken ſelbſt gleichſam ein Fragen nach dem Anfange der ſichtbaren Welt und der in ihr ſichtbaren und unſichtbaren Dinge. Und dieſer Anfang (ἄρχη) iſt nun für das ſinnig betrachtende Denken der Gegenſtand, auf den es ſich einläßt.

In dieſem Anfang oder Grunde α., da von allem äußerlichen und innerlichen Wahrnehmbaren abſtrahirt worden, iſt hiermit zugleich von allem Unterſchied abſtrahirt. So wird er gedacht als der unendlich ſich ſelbſt gleiche, als der abſolut identiſche Grund, und eben in dieſer Identität iſt er es, welcher unterſchiedslos alle Unterſchiede, die erfahren werden, in ſich enthält. Er iſt die ewig gleiche Fülle aller dieſer Unterſchiede (τὸ πλήρωμα τοῦ παντὸς), welche aus ihm emaniren (προβάλλειν), und ſo erſt, da ſie in ihm nur der Möglichkeit nach Unterſchiede ſind, zu wirklichen Unterſchieden werden. Mit ihnen, als den wirklichen, gehen dann auch erſt Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten und Mängel hervor, indem das Vollkommene, welches ein anderes, zweites, drittes ſich gegenüber hat, ein nur limitirt, mithin nur mangelhaſt Vollkommenes ſein kann, alſo ein relativ Unvollkommenes ſein muß. Da jedoch der Grund dieſe Unterſchiede nicht als wirkliche in ſich enthält, ſondern nur deren Möglichkeit iſt, ſo hat er die Unvollkommenheit nicht an ſich, er auch wohl das Lichtweſen, die Fülle des Lichts genannt, iſt rein wie das Licht, der unendlich Vollkommene, in ihm alſo iſt das Böſe nicht; denn dieſes iſt ein Unvollkommenes. Aber

β. aus dieſem Grunde, der auch Gott genannt wird, emanirt in ſeiner unendlichen Fülle Alles, was nur immer wird, zum Daſein gelangt, und in der Zeit irgend ein Beſtehen hat. Er iſt der unendlich Denkende, wie der ewig Seiende, ohne daß darin ein Unterſchied ſtatt habe. Sein Weſen iſt das Wiſſen, oder die Gnoſis ſelbſt. Er alſo iſt kein materieller, ſondern der intelligente Grund, ohne noch an dem Materiellen ein von ihm wirklich Verſchiedenes zu haben, und durch ihn, oder aus ihm, wird nichts gezeugt, wie nach der Erfahrung Thiere von Thieren erzeugt werden, auch wird durch ihn nichts verarbeitet, geſchaffen und gemacht, wie Menſchen als Künſtler Werke hervorbringen, vielmehr das aus ihm Werden, Daſein und Wirken, iſt ein ruhiges von ihm Ausfließen, Emanation. Alle Weſen aus ihm, indem außer ihm nichts werden noch ſein kann, ſind was ſie ſind lediglich durch Emanation. Er iſt der alle Zeiten und die unendliche Zeit ſelbſt enthaltende, der unendliche *αἰών* und die aus ihm emanirenden Weſen ſind, indem die Zeit ihres Daſeins eine dem Anfang und Ende nach beſtimmte iſt, endliche Zeitweſen, *αἰῶνες*. Der nächſte *αἰών* nun, der aus ihm dem Unendlichen hervorgeht, hat ſchon die Vollkommenheit nicht, welche die ſeines Grundes oder Anfangs iſt; denn ſein aus ihm Emaniren iſt das in einer beſtimmten Zeit Wirklichwerden, aber eben dadurch, daß er in einer beſtimmten Zeit wirklich wird, iſt ſeine Weſenheit ſelbſt, eine determinirte, d. h. ſie hat die Negation an ihr, und wo dieſe iſt, da iſt das Unvollkommene. Aus der Fülle der Macht des Urgrunds hat der zunächſt aus ihm emanirende *αἰών* das noch an ſich, daß aus ihm andere Aeonen hervorgehen. Je weiter nun dieſe Emanation in den folgenden Aeonen, die einer aus dem andern ausfließen, ſich von dem Urgrund entfernt, deſto mehr nimmt die Unvollkommenheit der aus andern herkommenden Aeonen zu, und dieſes bis auf einen *αἰών* hin, welcher *δημιουργός* genannt worden, und den eine Seite der Gnoſtiker für den Jehovah, oder für den Gott der Juden nahm. Er wird als einer der Unvollkommenſten unter allen vorgeſtellt und er hat die Welt gemacht, daher ihre Unvollkommenheit. Entweder alſo fällt es ihm, der nun, ob zwar ein Aeon, doch auf einmal als ein Schöpfer vorgeſtellt wird, zur Laſt, daß das Böſe iſt, oder wenn nicht ihm, doch einem Scheuſal, welches wie eine Mißgeburt durch ein Zuſammenfließen anderer Aeonen aus ihnen emanirte, und welches Hachamoth (die falſche Weisheit) genannt wird. Der Grundgedanke, den die Hypotheſe hat, iſt, wie aus dieſen zwei Punkten zu erſehen iſt, der, daß aus dem Vollkommenen das Unvollkommene werde und geworden ſei, und daß aus dem Unvollkommenen immer tiefer herab das ſtets Unvollkommenere hervorgehe, bis zum Schlechteſten hin, welches dann das Böſe ſei. Aber

γ. der Uräon iſt bei allen dieſen Unvollkommenheiten, der aus ihm hervorgegangenen Aeonen, der eine und ſelbe ewig Vollkommene, den das Schlechte und das Böſe nicht berührt. Jene Emanation aus ihm geſchieht, um in einem Zurückgehen alles aus ihm Gewordenen in ihn ſelbſt zu enden und zwar ſo, daß die Unvollkommenheiten des in ihn Zurückfließenden vertilgt oder zurückgelaſſen werden. So nimmt zuletzt der Ewige, als der Urvater, alle jene Weſen in ſich in ſeine Fülle wieder auf, und ſind ſie in ihm, da alle Unvollkommenheit vertilgt iſt, die Seeligen wie er.

Dort wo der Gnoſticismus ſich dem Chriſtenthum zugewendet hat, enthält er auch wohl den Gedanken von Chriſtus, als dem aus dem ewigen Aeon Hervorgegangenen, der vollkommner ſei als alle andern, und welcher dem Reich des Judengottes ein Ende machen, und die Welt zum Vater zurückführen werde.

Anmerkung. Der Zeit nach ſteht die gnoſtiſche Philoſophie von der Spinoziſtiſchen weit ab. Dieſe entſtand erſt im ſiebzehnten Jahrhundert, jene hingegen machte ſich ſchon im zweiten geltend. Aber der Tendenz nach ſind Beide einander ſo zu ſagen unmittelbar nahe. Es gilt nämlich in der einen, wie in der andern darum, daß das Meinen und das Glauben ein Ende nehme und an ſeine Stelle die Erkenntniß ἡ γνῶσις oder der Begriff trete. Führet daher die Spinoziſtiſche Lehre nicht den Namen der gnoſtiſchen, ſo bezweckt ſie doch daſſelbe was dieſe. Aber in ihrer

Methode, wie in der Zeit differiren beide Philoſophien gar ſehr von einander. In der gnoſtiſchen nemlich laufen durch einander Vorſtellungen, Imaginationen, ja Fictionen, wie z. B. die Vorſtellung vom Princip, aus welchem Alles werde und ſei, als dem Anfange, ja als dem Uranfange, mit Zeitbeſtimmungen, wie die von einem Aeon, und mit Begriffsbeſtimmungen, wie die von Urſachen und Wirkungen in den Vorſtellungen von göttlichen Emanationen. Alles dieſes Weſen thut die Spinoziſtiſche Philoſophie ganz von ſelbſt ab. Ihre Methode iſt die durchaus ſtrenge im logiſchen Denken und im Begreifen gehaltene. Und ſo iſt daher, was die Identität als das Princip des Wiſſens überhaupt angeht, der Spinoziſtiſche Begriff, der von der unendlichen Subſtanz, welche Gott ſelbſt ſei. Dieſer Begriff der Subſtanz läßt weit hinter ſich die Vorſtellung eines Uranfangs; dieſe hat eine Beziehung auf die Zeit und iſt ſelbſt durch die Zeit in deren Anfange beſtimmt, — jener hat eine Beziehung auf das von der Zeit abſtrahirende Denken. Als das einzige Attribut der göttlichen Subſtanz in ihrer alle Negation negirenden Poſition wird ſpinoziſtiſch begriffen das mit der unendlichen Ausdehnung identiſche Denken.

Mit Bezug auf die Hypotheſe Folgendes. In der göttlichen Subſtanz, deren Attribut das unendliche Denken iſt, hat die Differenz keine Stelle; denn nur wo Negation, alſo Endlichkeit iſt, findet auch Unterſchied oder Differenz ſtatt. Gutes und Böſes aber differiren von einander, und ſind dann auch in dieſer Differenz einander wohl poſitiver Weiſe entgegengeſetzt, oder ſich durch einander ſelbſt entgegengeſetzt. So iſt das Böſe die Negation des Guten, und das Gute ſeinerſeits die Negation des Böſen. So auch ſchließt jedes von Beiden das andere von ſich aus, und ſtößt gleichſam eines das andere von ſich weg. So ſind ſie zugleich, indem ſie einander negiren, in Oppoſition mit einander. In der göttlichen Subſtanz iſt keine Begrenztheit, mithin auch keine Negation, alſo auch keine Oppoſition. In ihr iſt folglich weder das Gute noch das Böſe; nicht wie wenn für die ewige Subſtanz das

Gute zu gut wäre, ſondern vielmehr weil es für ſie und ihr nicht gut genug iſt, da es am Böſen ſeine Negation und Oppoſition hat. Die göttliche Subſtanz iſt gleichſam darüber erhaben, das Gute in ſich zu enthalten, oder das Gute ſelbſt zu ſein. Hieraus haben Theologen und ſelbſt Philoſophen gefolgert, daß Spinoza's Lehre die geweſen ſei, Gutes und Böſes wäre ganz einerlei, und der Unterſchied, der gemacht werde, gehe die Sache ſelbſt gar nichts an; nur die Meinung finde das Laſter verächtlich und die Tugend achtungswürdig u. ſ. w., es ſei aber eines ſo viel werth wie das andere.

Die Natur auf der einen Seite, und der Menſch oder das denkende und wollende Subject auf der andern ſind die eine wie das andere durch Negation beſtimmt, ſie ſind determinirte endliche Subſtanzen und Subjecte gegen die göttliche als die abſolute oder unendliche Subſtanz. Der Menſch in der Endlichkeit ſeines Daſeins, oder ſeiner Subſtanzialität und ſeines Denkens und Wollens iſt nur die Erſcheinung, und hat eben als ſolche nur ein vorübergehendes Beſtehen gegen die unendliche Subſtanz, die eben als Subſtanz die ſchlechthin ewige iſt, und für welche Zeit und Raum weder Bedingungen einer Begrenzbarkeit, noch auch Beſtimmungen ihres Seins ſind oder ſein können. Der Menſch aber, ſeiner ſelbſt ſich bewußt werdend, als womit er erſt anhebt zum Unterſchied vom Thier, Menſch zu ſein, vermag ebenſowohl, wie er ſich und die endlichen Subſtanzen außer ihm die ganze Erſcheinungswelt beachten, lieb gewinnen und darin haften kann, auch den Gedanken der ewigen Subſtanz zu haben. Er vermag ſie zu erkennen, und in dieſer Erkenntniß zugleich ſeiner ſelbſt und aller endlichen Dinge der ganzen Welt ſich zu begeben, abſolut ſich zu verleugnen. In dieſer Erkenntniß hat für ihn das Gute ſeinen Grund, der Wille und in Anſehung deſſelben jede Tugend, die edle Geſinnung und That überhaupt, aber gilt ihm in der Erkenntniß Gottes, worin er alſo der Theiſt iſt, der Monotheiſt die Welt mit ihren Endlichkeiten, und er ſelbſt in ſeiner Endlichkeit nichts, ſo daß er darin der Akosmiſt iſt. So gilt ihm umgekehrt, indem er eben ſo ſehr ſich in ſich ſelbſt und in die Endlichkeit der Dinge trachtend und wollend verſenken kann, er ſelbſt und dieſe Endlichkeit der Dinge für das Wichtigſte, für das Erſte, und in dieſer umgekehrten Richtung entſteht das Böſe, ja die Richtung iſt ſelbſt das Böſe. Der Menſch ſelbſt hat dann nur noch den Schein, kein Gottesleugner zu ſein, er iſt es aber. Am Sein der Welt zweifelt er nicht, vom Sein Gottes hat er nur noch eine Meinung. Allerdings alſo enthält die Spinoziſtiſche Lehre eine Er- und Anerkenntniß des Guten und Böſen in dem allerbeſtimmteſten Unterſchied des einen von dem andern, und in dieſer Erkenntniß iſt Spinoza's Lehre von der Pflicht, Sitte u. ſ. w., überhaupt ſeine ganze Ethik gegründet. Das Erhabene dieſer Ethik beſteht darin, daß die Selbſtverläugnung des Menſchen hier in die Wiſſenſchaft ſelbſt hineingezogen wird und in der Wiſſenſchaft erhalten iſt. Das Ich und das Du gehen auf in dem, worin ſie beide identiſch ſind, im Denken und Wiſſen, und dieſes Aufgehen iſt ein völliges Geſtorbenſein des Ich, wie des Du.

§. 11.

Die Hypotheſe der intellectuellen Anſchauung, oder die Schelling'ſche.

Man hat von der Schelling'ſchen Philoſophie wohl geſagt, ſie ſei eine nur wieder aufgebrachte Spinoziſtiſche, und man hat ſie, wie dieſe, anfangs für pantheiſtiſch erklärt, was eben ſo viel galt als atheiſtiſch. Offenbar iſt zwar, daß ſie eine ſehr beſtimmte Beziehung auf die Spinoziſtiſche Philoſophie hat, aber doch iſt ſie aus dieſer nicht, ſondern aus der Kantiſchen hervorgegangen, und beſteht das große Verdienſt ihres Urhebers darin, die Speculation ſowohl von dem kritiſchen als von dem realiſtiſchen Denken befreit zu haben. In der kritiſchen Philoſophie nemlich iſt das denkende Subject als die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeins, das einfache Princip für die Erkenntniß des Wahren, ſoweit nach dieſer

Philoſophie die Wahrheit überhaupt erkennbar iſt. Die Philoſophie ſelbſt alſo haftet feſt in der Subjectivität des Denkens und Gedankens; ſo beſonders als die Fichteſche. In der Spinoziſtiſchen hingegen iſt von der Subjectivität, von der Ichheit, von Gefühlen u. ſ. w. abſtrahirt, und ſie hat zu ihrem Princip den Gedanken und die Anſchauung der unendlichen Objectivität, die eben die abſolute Subſtanz iſt. In dieſer Objectivität hält ſie feſt. Bezeichnet man nun das Denken, deſſen Princip das denkende Subject iſt, als ideales Denken, und die Philoſophie als idealiſtiſch; ſo wird das Denken, deſſen Princip die Anſchauung der unendlichen Objectivität des Seins der Subſtanz iſt, als das reale bezeichnet werden können, und die Philoſophie die realiſtiſche heißen. Kraft deſſen, was von Schelling intellectuelle Anſchauung genannt wurde, hob ſich das Denken über dieſen Idealismus und Realismus hinweg, indem es ein Abſtrahiren ſowohl vom denkenden Subject, wie auch von der Subſtanz war. Aber ein Abſtrahiren nur von beiden, nicht auch vom Denken des Subjects, nicht auch vom Sein der Subſtanz, ſondern vielmehr ein intellectuelles Schauen des Denkens und Seins als des einen und ſelben. Nemlich das denkende Subject ſteht in Relation zum Object, als dem vom Subject verſchiedenen; das ſeiende Object ſteht in Relation zum denkenden Subject, als dem von ihm verſchiedenen. Beide, Sein und Denken in ihrer reinen Identität, und zwar ſo, daß das Denken nicht am Ich, das Sein nicht am Object hafte, iſt kein relatives, ſondern das abſolute, und ſo erhält die Philoſophie, als ſpeculative, zu ihrem Princip das Abſolute, wie es das mit ſich Identiſche iſt.

Jenſeits des Abſoluten iſt nichts und kann nichts ſein. Die Vorſtellung von einem Jenſeits des Abſoluten fällt ſelbſt innerhalb des Abſoluten oder der Idee. Bei Spinoza iſt wenigſtens der Modus, in welchem die Dinge erſcheinen, ein ſolcher, der die abſolute Subſtanz nichts angeht, wie wenn er jenſeits und außer ihr wäre. Bei Kant iſt wenigſtens das ſogenannte Ding an ſich das, welches jenſeits oder außerhalb des Princips der kritiſchen Philoſophie, des reinen Selbſtbewußtſeins gedacht wird. In der Schelling'ſchen Philoſophie fällt Erſcheinung und Ding an ſich in das Abſolute ſelbſt hinein. Das Abſolute ſelbſt iſt in der Idee von ihm

a) das Identiſche des Reellen und Ideellen, oder da das Reelle das Endliche, jede Sache ein Endliches, das Ideelle aber das Unendliche, jeder Gedanke als ſolcher ein Unendliches iſt, das Identiſche der Endlichkeit und Unendlichkeit. In ihm ſind beide, ohne daß eines von dem andern differire, enthalten. Nun differiren aber im Denken und Urtheilen die Menſchen nicht nur, ſondern auch in ihrem Leben und Handeln Gutes und Böſes von einander. Im Abſoluten als ſolchem iſt keine Differenz, ſondern Identität. In ihm alſo differiren Gutes und Böſes nicht, in ihm iſt wie das Ideale ſelbſt das Reale, ſo das Gute ſelbſt das Böſe, und umgekehrt. Die Gegner dieſer Philoſophie haben, indem ſie annahmen, daß von Schelling unter dem Abſoluten Gott verſtanden werde, dagegen inſinuirt: alſo Gott differirt nicht vom Teufel. Schelling ſelbſt hat in einer beſondern Abhandlung, unter dem Titel: **Ueber die Freiheit und Nothwendigkeit**, ſich auch auf das Böſe und ſein Princip eingelaſſen.

In keiner ſeiner Schriften wird von ihm das Abſolute, wie es in der Idee deſſelben iſt, Gott genannt. Im Abſoluten iſt keine Differenz, aber die Möglichkeit aller und jeder Differenz. Es als das Princip von Allem, was wird, denkt und wirkt, enthält die Möglichkeit, daß das Reale vom Idealen, und dieſes von ihm differire, alſo auch die Möglichkeit der Differenz, in welcher die eine Thätigkeit das Böſe, die andere das Gute iſt. Auch das Abſolute iſt der Grund der möglichen und wirklichen Differenz, es das Princip von Allem, nicht nur von der Möglichkeit, ſondern auch von der Wirklichkeit und auch von der Freiheit. Die wirkliche Differenz, in welcher jedoch die beiden Factoren, das Endliche und Unendliche ſich nicht von einander trennen, ſondern in der Identität mit einander ſind, iſt, indem der eine Factor, neimlich das Endliche vor dem Unendlichen prävalirt. — Das Abſolute iſt in der Idee von ihm

b) die Natur. Daß das Abſolute in der wirklichen Differenz des Endlichen und Unendlichen ſich nicht temporär, ſondern zuerſt als Natur conſtituirt, hat ſeinen Grund darin, weil die Wirklichkeit der Differenz eben die Realität iſt, die Endlichkeit gegen die Idealität oder Unendlichkeit. Wird das Abſolute in der Idee von ihm, wie ſie oder es durch die wirkliche Differenz beider Factoren ſich conſtituirt oder conſtruirt, betrachtet, und wird das Abſolute in dieſer Conſtruction als Natur erkannt und begriffen, ſo iſt dieſe Erkenntniß der Natur die Naturphiloſophie. — Die Idee als die Natur iſt und bleibt das Abſolute, aber in der wirklichen Differenz der beiden Elemente deſſelben, und zwar ſo, daß dieſe Differenz das plus der Endlichkeit oder Realität, und das minus der Unendlichkeit oder Idealität iſt. Die Natur iſt das Abſolute ſelbſt, aber wie daſſelbe im Ideellen ſich als Reales, im Unendlichen ſich als das Endliche verwirklicht. Die im Unendlichen endlich gewordene Idee iſt die Natur. Sie iſt keine Materie (ὕλη) wie bei Plato. Aber dieſe Verwirklichung der Idee des Abſoluten als ſolchen iſt nicht angemeſſen. Im Abſoluten als ſolchem ſind Endliches und Unendliches identiſch. In ihm hingegen als Natur iſt wirkliche Differenz des Endlichen vom Unendlichen, und zwar ſo, daß das Reale vor dem Ideellen vorwaltet, wie wenn im Realen das Ideale befangen, in der Sache der Geiſt gefeſſelt wäre. Mit Bezug darauf, daß die Conſtruction der Idee die Natur, und dieſe der Idee als ſolcher nicht angemeſſen ſei, kommt wohl in Schelling'ſcher Sprache der Gedanke vor: die Natur (Welt) ſei der Abfall der Idee von ihr ſelbſt. Und dieſer Abfall der Welt wird mit dem Dogma des Abfalls der Welt von Gott parallelliſirt. Was im Abſoluten als ſolchem nur der Möglichkeit nach enthalten iſt, nemlich daß das Endliche oder Reale in ſeiner relativen Identität mit dem Unendlichen (Indifferenz genannt) das an ſich (dem Endlichen) Feſthaltende, von ſich nicht Ablaſſende ſei, das iſt oder wird als ein in der Natur und als die Natur ſelbſt Wirkliches, das Selbſtiſche. Und in dem Selbſtiſchen regt ſich, ohne daß es das Böſe genannt werden kann, der Anfang des Böſen. Im Abſoluten nemlich als ſolchem, bei der nur möglichen Differenz ſeiner Factoren iſt abſolute Abhängigkeit des einen von dem andern. Und dieſe Unabhängigkeit iſt das Princip des Guten ſeiner Möglichkeit nach; aber das Abſolute enthält zugleich das, daß es nicht bei der bloßen Möglichkeit der Differenz beider Factoren bleibt, daß es zur wirklichen Differenz komme, und in dieſer Differenz die Endlichkeit vorwalte, und an ſich die Unendlichkeit zu halten und zu befeſtigen ſtrebe. Das Selbſtiſche, das Princip des Böſen und das Böſe ſelbſt wird klarer in der Reflexion auf die Natur. Es ſind nemlich verſchiedene Grade oder Stufen, in denen der eine Factor das Reale prävalirt vor dem andern, dem Idealen. Die tiefſte Stufe, auf welcher das Ideale ein Minimum iſt, und das Reale das Maximum,

α. iſt die, wo die Natur die Materie iſt, alſo die Schwere (gravitas). In ihr iſt das Unendliche oder Ideale durch die Endlichkeit faſt ganz beherrſcht. Alles in der Natur geht auf ein Factum, Alles faſſet ſelbſtiſch ſich aneinander. Das feſte, ſpröde oder zähe an ſich Halten iſt am Körper die Cohärenz (Cohäſion) wieder auf verſchiedenen Stufen und Graden. Die cohärenteſten Körper ſind die Metalle. Wo im bloß Materiellen der Proceß vorkommt, zeigt ſich an dieſem eine Differenz, die aber zur Identität ſtets auf dieſelbe Weiſe zurückkommt, und in welcher Differenz das Materielle an ſich feſthält, er iſt der dreifache Proceß des Magnetismus. Die Differenz zeigt ſich im Mechanismus der Natur, er ſei die bloß mechaniſche Bewegung als ſolche, oder der Magnetismus, oder Elektricismus, oder der Galvanismus. Aber ſie bleiben bei dieſer Differenz zugleich unzertrennlich.

β. Wo die Bewegung die chemiſche wird, da trennen ſich die beiden Factoren derſelben, und ſteht die materielle auf dem

Sprung, ſich von ſich ſelbſt abzulöſen; denn das Product iſt wieder ein elementariſches.

Es iſt aber die Differenz des Unendlichen und Endlichen, als die Indifferenz

γ. auf ihrer dritten Stufe die organiſche Bewegung, und in einem completeren Begriff der Organismus ſelbſt. In ihr, oder ſich ſpecificirend und individualiſirend bringt die Natur ſich ſelbſt hervor. So erſt iſt ſie, im Unterſchied von der Materie, eigentliche Natur, die ſich ſelbſt producirende und reproducirende Macht, die Welt als Natur, nicht eine gemachte oder erſchaffene, ſondern die ſich ſelbſt erſchaffende, die Schöpfung und die Erhalterin ihrer ſelbſt. Von den beiden Factoren iſt der eine, nemlich das Unendliche hier eigentlich als das Ideale dem andern, dem Endlichen, hier eigentlich als dem Individuellen untergeordnet, und ſo iſt die Natur das Abſolute; aber als die relative Identität des Idealen und Realen mit dem plus der Realität über die Idealität in der Weiſe, daß das Ideale die Gattung und die Art, das Reale aber das Individuelle und das Individuum ſelbſt iſt. Jedes Individuum iſt das irgend einer Art und gehört mittelſt ihrer zu irgend einer Gattung, als Individuum in ſeiner Realität oder Exiſtenz iſt es ein endliches, aber indem es das Individuum der Art iſt, enthält es in ſich die Gattung mittelſt der Art, die Gattung aber als das Ideale iſt das Unendliche. Das Individuum iſt ſomit die Natur, wie ihr als der Endlichkeit die Unendlichkeit untergeordnet iſt. Dieß iſt die Differenz. Das Individuelle nun iſt gegen das bloß Materielle und gegen das bloß chemiſch ſich Bewegende nicht nur das Selbſtiſche, ſondern das Selbſt. Selbſtheit iſt das Weſen der Individualität. Die Differenz des Ideellen und Reellen iſt als Individualität die Indifferenz Beider, eine relative Identität derſelben, das Abſolute in dieſer erſcheinenden Exiſtenz. Was an der Materie die Centralität war und in Bezug auf ſie die Gravitation, das iſt im Organiſchen, indem eben die Indifferenz, das individuelle Leben, wie es an ſich feſthält.

Dieſes Leben iſt auch eine Cohäſion, aber die des Ideellen, als des Generiſchen und Specifiſchen mit dem Individuellen ſelbſt. Und dieſe Cohäſion, die mit Bezug auf die Materialität des Organiſchen auch wohl Centralität heißen kann, iſt entweder eine in der Individualität äußerliche, ſo daß das Individuum ſein Centrum nicht in ſich, ſondern an ſich in ſeiner ganzen äußerlichen Objectivität hat. Das Organiſche in dieſer Cohärenz äußerlich, ſo daß es innerlich hohl und leer iſt, iſt das pflanzlich Organiſche. Die Pflanze hat ſo zu ſagen ihr Centrum in jedem Punkte der Rinde, des Laubes, der Blüthe u. ſ. w. Ihr centrales Leben iſt dieß äußerliche, innerlich lebt ſie nicht. Die Selbſtheit alſo im Organismus, wie er der pflanzliche iſt, iſt eine ganz oberflächliche. Tiefer und inniger iſt die Cohärenz auf der andern Seite, wo das Subject in ſich, mit ſich zuſammenhängt, hier iſt es von ſich erfüllt, und ſeine Aeußerlichkeit hat ihre Wurzel in ſeinem Innern; in dieſem Innern iſt das Organiſche das ſich Fühlende und Empfindende, der thieriſche Organismus. Von Innen heraus, aus dem Centrum des Selbſtgefühls, bewegt ſich das Thier ſinnig, von Außen herein bewegt ſich die Pflanze. Gegen die pflanzliche Selbſtheit alſo iſt die thieriſche die gediegnere oder innigere, und daher mit Bezug auf Selbſtſucht und auf das Böſe ſymboliſch wohl von der Unſchuld der Pflanzenwelt, aber nicht von der der thieriſchen Welt geſprochen werden kann. Man vergleiche Schelling's Schrift von der Weltſeele. Das Individuum nun, es ſei pflanzliches oder thieriſches, iſt als Subject gegen das bloß Materielle ein in und für ſich ſelbſt Abgeſchloſſenes und in dieſer Abgeſchloſſenheit das relativ mit ſich Identiſche; es producirt ſich mittelſt ſeiner Organe und erhält ſich ſelbſt. Sich ſelbſt erhaltend, und indem zu einer Gattung gehörend, ſich ſelbſt fortpflanzend, enthält das Individuum hiermit ſchon den Anſatz zur Selbſtſucht. Wenn das Pflanzen-Individuum an einer Stelle erwachſen und in dieſer Beſtand hat, ſich durch Zerſtörung der benachbarten ſelbſt erhalten kann, ſo thut es das, und wenn eine Pflanzenwelt Raum dafür findet, ſo propagirt ſie ſich dergeſtalt, daß eine andere Art gar nicht aufkommen kann. Die Selbſtſucht im Thierreich aber iſt die bei weitem wichtigere und größere. Vornemlich in der Gefräßigkeit der thieriſchen Individualität, und in der Propagationsluſt der thieriſchen Geſchlechter giebt ſich eine Selbſtheit kund, die bis zur Selbſtſucht geht, die thieriſche Welt iſt ſelbſtſüchtig. Aber bösartig iſt die thieriſche Welt nicht. Das Böſe hat an ſich die Beſtimmung des Gewollten und Gedachten, aber Wille und Gedanke iſt nicht das Weſen der thieriſchen Subjectivität. Alſo im Abſoluten als ſolchem, nach a) iſt wohl die Möglichkeit des Guten und Böſen, allein nur die Möglichkeit enthalten, im Abſoluten als der Natur, nach b) tritt wohl die Selbſtheit und Selbſtſucht hervor, jedoch nur der Anſatz des Böſen, nicht aber das Böſe ſelbſt. Mit Bezug auf dieſen Anfang, den das Böſe in der Natur ſelbſt nimmt, ohne daß ſie das Princip des Böſen ſei, können die mechaniſchen, chemiſchen und organiſchen Bewegungen ſinnbildlich genommen werden für Andeutungen der Natur, angehend das Böſe und ſein Princip, und ſo hätte das Böſe eben ſo wie das Gute eine Symbolik; jenes eine Symbolik an der Natur, dieſes an der Kunſt.

Die Schwere exiſtirt und erſcheint als die Materie, aber das Weſen der Schwere iſt die von allen Punkten der Peripherie, der Sphäre nach dem Centrum hinſtrebende Bewegung, welche zugleich eine ſich außer dem Centrum haltende iſt, jedoch ſo daß ſie ſich nicht als Bewegung nach Außen von ihr als Bewegung zum Centrum trennt. Die Materie iſt das Selbſtiſche, nicht das Licht. Die Schwere als die Materie, im Unterſchied vom Licht, iſt das abſolute Dunkel, und ſo haben die orientaliſchen Religionen faſt alle für Bezeichnung des Böſen die Vorſtellung des Finſtern, und für die des Guten das Licht. In dieſer Hinſicht hat es einen tiefern Sinn, wenn der Teufel ſchwarz genannt wird. Im chemiſchen Proceß iſt es das Feuer, mittelſt deſſen eine materielle Subſtanz in die Unruhe, in eine Bewegung zur Auflöſung verſetzt wird. Aber das Böſe iſt auf die Zerſtörung ausgehend, und ſo iſt Symbol des Böſen die Flamme, z. B. in der Vorſtellung von der Hölle.

In Anſehung des Organiſchen darf man nur an die Hekate denken, an ihre Giftkräuter, oder an den gemeinen Herenkeſſel.

Wie nun das Abſolute die Möglichkeit des Unterſchieds iſt des Idealen und Realen mit dem Uebergewicht des letztern über das erſtere, ſo daß in der Wirklichkeit dieſe relative Indifferenz die Natur iſt, ebenſo enthält das Abſolute

c) indem es die Möglichkeit eines jeden Unterſchiedes iſt, auch den des Idealen und Realen von einander, ſo daß jenes vor dieſem prävalirt oder das Uebergewicht hat. Die Indifferenz nun, in welcher die zwei differirenden Elemente, das Ideale als das Denken, das Reale als das Sein ſolcher Weiſe eines ſind, daß das Denken prävalirt vor dem Sein, dieſe relative Differenz iſt die Intelligenz, und dann in deren Subjectivität und Objectivität der Geiſt ſelbſt. An der Intelligenz erhält hiermit die Philoſophie, als Wiſſenſchaft des Abſoluten einen Gegenſtand, in Anſehung deſſen ſie Philoſophie des Geiſtes iſt, die Philoſophie der Natur war. Schelling hat ſie behandelt in der 1801 erſchienenen Schrift: „Tranſcendentaler Idealismus.“ Die Intelligenz iſt es, in welcher aus Veranlaſſung der Natur das Böſe ſeinen Urſprung nimmt und hat, wie letzteres ſchon in der Kantiſchen Hypotheſe vom radicalen Böſen angedeutet iſt, indem das Böſe ſeinem Princip nach eine Marime ſei. Die Natur nemlich ſteht unter Geſetzen, aber ſie macht keine, geſchweige daß ſie ſich irgend eine Regel mache. Die Intelligenz iſt das Vermögen der Marimen.

Das eine Element nun in jener Indifferenz beider, nemlich das Ideale, oder das Denken, iſt, obzwar mit dem andern Element, mit dem Realen, relativ identiſch, doch zugleich gegen dieſes andere das Vorherrſchende, das Ueberwiegende; in der Natur iſt es umgekehrt. Es iſt, als wenn in dieſer Indifferenz das Denken, indem identiſch mit dem Sein, zugleich über das Sein hinausgreiſe, und durch den Grad der Macht ſeiner ſelbſt ſich das Sein ſubordinire als das Element in einem niedrigeren Grade dieſer Macht. Auch wird wohl mit Bezug auf jene Indifferenz, in welcher das Reale dem Idealen vorwaltet, geſagt, die Intelligenz ſei die zum Bewußtſein ihrer ſelbſt gekommene Natur, und umgekehrt, die Natur ſei die noch in ihrer Bewußtloſigkeit ſtehende Intelligenz. Beide, Natur und Intelligenz, oder die Natur und der Menſch, ſind in einem und ebendemſelben, im Abſoluten als ſolchem, zugleich in einem gegenſeitigen Verhältniß. Das Ideale oder Unendliche der Intelligenz iſt das Denken als ſolches, von welchem ja ſelbſt außerhalb aller Philoſophie anerkannt wird, daß es keine Gränzen habe. Das andere Element in dieſer Indifferenz, das Sein oder das Endliche, iſt von der Natur her das Leben, die Organiſation der Intelligenz, ihre Leiblichkeit. Als lebendig iſt die Intelligenz endlich als denkend-unendlich, aber beides in einem, und ſo, daß das plus in dieſer Einheit das Denken iſt, das minus das Leben. Die Wirklichkeit der Intelligenz als dieſe Indifferenz iſt ganz einfacher Weiſe das Ich. Selbſtiſch iſt die Natur, ein Selbſt jede Creatur als ſolche, und die Creatur als Thier treibt dieſe Selbſtheit wohl zur Selbſtſucht, aber das Ich iſt nicht Natur, und keine Creatur. Die Ichheit hat das Animaliſche wohl an ihr ſelbſt, wo ſie das Sein, aber nicht, wo ſie das unendliche Denken oder das Ideale iſt. Das Denken, ein Thun oder Thätigſein, iſt als das unendliche oder Ideale kein neceſſitirtes, kein durch das Sein oder Leben determinirtes, ſondern das ſelbſt determinirende Denken, und indem das Denken, iſt es zugleich das Wollen in der Freiheit deſſelben. Darin nun, daß das Ich oder die Intelligenz zu dem einen Elemente ſeiner ſelbſt das Denken als freies Wollen hat, iſt enthalten, daß eben das Ich oder die Intelligenz im Denken, im Wollen, die Richtung oder die Tendenz ebenſowohl zu ſich ſelbſt hin, als von ſich ſelbſt weg nehmen kann, und die eine wie die andere wirklich nimmt. In der Richtung der Intelligenz zu ihr ſelbſt hin iſt ſie nicht nur relativ identiſch als denkend mit ihr ſelbſt der ſeienden und lebenden, ſondern hält ſie auch an dieſer relativen Identität beider Factoren, mithin an ſich ſelbſt feſt, und iſt hiermit ihr Streben und Thun nicht etwa bloß wie das der Natur ein ſelbſtiſches und ſelbſtſüchtiges, ſondern vielmehr ein egoiſtiſches. Zum Egoismus kommt es, indem jene mögliche Richtung des Ich auf es ſelbſt zur wirklichen wird, und ſo kommt es zum Böſen. Nicht die Intelligenz iſt Princip des Böſen, aber das, daß ſie die Richtung dahin nimmt, das iſt das Princip des Böſen. Die Veranlaſſung zu dieſer Richtung, alſo zur Verwirklichung des Böſen, iſt der Intelligenz gegeben; an dieſer Veranlaſſung iſt ſie nicht ſchuld, was im gemeinen Bewußtſein unter der Vorſtellung vorkommt: der Menſch werde verführt. Gegeben iſt jene Veranlaſſung durch die Natur, deren Sein als Leben das Sein oder Leben der Intelligenz iſt. Aber in der Natur zeigte ſich das Selbſtiſche bis zur Selbſtſucht, und dieſes Selbſtſüchtige des Lebens greift in die Intelligenz über und veranlaßt ihre Tendenz aus ihr ſelbſt zur Natur hin. So entſteht im Geiſte oder Ich, nachdem es zur Begierde gekommen, das Gelüſten, und jede Luſt als Sünde als Laſter. Für den Urſprung des Böſen im Menſchen erhalten, wegen jenes Zuſammenhangs des Intelligenten mit dem Natürlichen, die Individuen oder Arten beſonders in der thieriſchen Welt, an denen ſich die Selbſtſucht vor andern zeigt, ſymboliſcher Weiſe eine tiefe Bedeutung. Als eines der ſelbſtſüchtigſten Thiere iſt die Schlange bekannt. Sie aber auch iſt von allen Seiten her ein Sinnbild des Böſen und der Verführung des Menſchen zum Böſen. In je höherem Grade das intelligente Subject oder der Menſch frei und unabhängig wird von jener Richtung auf die Natur, um ſo größer wird ſeine Macht über die Natur, und mit deſto größerer Energie, ja Aufopferung ſtrebt er der ſelbſtſüchtigen Natur entgegen. Jeder iſt ein Held, der gegen die Schlange kämpft. Aber auch umgekehrt, je größer die Abhängigkeit der Intelligenz als der denkenden und wollenden von ihr ſelbſt als der ſeienden oder lebenden iſt, alſo je tiefer ſie ſich in ihrer Unendlichkeit dem Endlichen des Lebens unterwirft, um ſo größer wird gegen ſie die Macht der Natur, als ſelbſtiſche und ſelbſtſüchtige Macht.

In der Schelling'ſchen Lehre vom Böſen iſt das Angeführte die Hauptſache, nur daß noch hinzukommen muß die Beziehung des Böſen auf das Gute.

Im Abſoluten als ſolchem iſt das Böſe noch nicht, ſondern nur die Möglichkeit deſſelben, aber auch die des Guten. Im Abſoluten als Natur iſt das Böſe als das Selbſtiſche, aber ſo iſt es noch nicht das wirkliche Böſe, ſondern nur ein Moment zur Verwirklichung deſſelben. Erſt in der Intelligenz wird und iſt das Böſe das wirkliche, und erſt da exiſtirt es vornemlich, als Habſucht in Anſehung des Lebens, als Ehrſucht in Anſehung des Denkens, als Herrſchſucht in Anſehung beider. Der vollendete Egoiſt iſt der eben ſo hab-, ehr- und herrſchſüchtige. Dort nun, wo das Gute allein iſt, iſt das Böſe nicht mehr, aber das Gute allein iſt in Gott oder in der Intelligenz, deren unendliches Denken identiſch iſt mit ihrem Sein, ohne daß eines über das andere prävalirt. In dem Menſchen vollendet das Böſe ſich, wenn und indem er nicht nur die Richtung von der Natur her zu ſich ſelbſt, ſondern auch von Gott oder von dem Guten hinwegnimmt, in der Verläugnung Gottes. Diejenigen haben Schelling's Anſicht ganz falſch verſtanden, die der Meinung waren, ſie ſei die, daß in Gott die Möglichkeit des Böſen und Guten enthalten wäre; ſie iſt im Abſoluten als ſolchem enthalten, aber in Gott iſt die Möglichkeit des Böſen negirt.

Die Wiſſenſchaft des Abſoluten fand, beſonders als Naturphiloſophie, ſehr bald und ſehr umfaſſend Eingang bei den Naturforſchern, vornemlich bei den Medicinern, indem um dieſelbe Zeit auch für die Medicin das Syſtem des Schottländers Brown zum Vorſchein kam. Denkende Naturforſcher, wie Marcus, Röſchlaub, Schweikard und Ackermann gingen in die Principien der Schelling'ſchen Naturphiloſophie für ihre Wiſſenſchaft beſonders ein. Aber in der Naturforſchung und Medicin kann wohl das Uebel von großer Bedeutung ſein, und der denkende und forſchende Menſch Intereſſe an der Krankheit nehmen; aber das Böſe geht den Naturforſcher als ſolchen nichts an. Deſto mehr den Juriſten und Theologen, jenen im Criminalrecht, dieſen in der Lehre von der Sünde, Bekehrung und Beſſerung des Menſchen. — Dennoch hat den Eingang, welchen Kant's Hypotheſe fand, die Schelling'ſche Lehre nicht gefunden. Das nun, daß von den Zeitgenoſſen eine Theorie ganz ignorirt oder abgewieſen wird, iſt freilich kein Beweis für die Wahrheit dieſer Theorie und dafür, daß hinter ihr nichts ſei. Durch die Mehrheit der Stimmen, ja durch die Allgemeinheit kann eine Wiſſenſchaft nicht in Verruf gethan werden. Was in ihr wirklich Wahrheit, Erkenntniß iſt, iſt unabhängig von den Urtheilen und Stimmen der Menſchen. Wenn aber nach der Schelling'ſchen Hypotheſe eine andere verſucht worden iſt, und man vorausſetzen darf, daß wer den Verſuch dieſer andern gemacht hat, kein Thor ſei, ſo muß dieß wohl ſeinen Grund haben in einer Mangelhaftigkeit der Schelling'ſchen Hypotheſe.

Der Schelling'ſchen Lehre vom Böſen fehlt es mithin irgendwo! Wo? Worin? Alle die frühen Meinungen, angehend das Princip des Böſen, waren ohne Zweifel Schelling bekannt. Keine dieſer Hypotheſen befriedigte ihn. Iſt die ſeinige befriedigend? Das Böſe wird von dem beſonnenen Menſchen mit ruhiger Ueberlegung unterſchieden vom Guten, ſo daß er dieſen Unterſchied nicht für einen Unterſchied dem Grade nach, ſondern der Art nach, für einen gleichſam ſpecifiſchen anerkennt und erklärt. Differunt id quod bonum et honestum, et quod malum est toto genere. So kommt der Unterſchied ſelbſt im gemeinen Bewußtſein vor als ein qualitativer, ſo auch vor Gericht u. ſ. w. Im Beſondern folgendermaaßen: die Lüge und Lügenhaftigkeit iſt nicht etwa ein ſehr geringer oder ſchwacher Grad der Wahrheit und der Wahrhaftigkeit, ſo daß jene ein minus der Wahrheit wäre, ſondern die Lüge iſt geradezu das poſitive Gegentheil der Wahrheit, d. h. der Unterſchied zwiſchen beiden iſt ein qualitativer, es iſt ganz etwas anderes. Und ſo iſt ſubjectiver Weiſe der niederträchtige Menſch nicht etwa der edle Menſch nur in einem niedern Grade, ſondern das gerade Gegentheil deſſelben. Aber in der Schelling'ſchen Philoſophie iſt und bleibt die Differenz nur eine quantitative im Ueberwiegen, in der Prävalenz entweder des Idealen vor dem Realen oder umgekehrt. Durch und durch hält ſich in dieſer Wiſſenſchaft, als der von der abſoluten Identität, von der Natur, und als der von der Intelligenz, der Unterſchied nur als ein quantitativer, in dem plus und minus. So iſt er eben darum auch nur ein relativer. Es iſt, als halte ſich die ſpeculative Philoſophie ganz auf dem Standpunkt der Kategorie der Quantität, zu der der Qualität will es nicht kommen, wo das Ja oder Nein entgegengeſetzt iſt. Nach der Schelling'ſchen Hypotheſe wird daher das Böſe nicht begriffen, weil ſie ſich nur an der äußerlichen Seite des quantitativen Unterſchiedes hält.

§. 12.

Die Hegel'ſche Hypotheſe vom Böſen und ſeinem Urſprung.

In dieſer iſt das Qualitative oder Specifiſche des Unterſchiedes des Guten und Böſen auf das ſchärfſte gefaßt. Die Hypotheſe ſelbſt kommt in Hegel's Schriften nur gelegenheitlich vor, nemlich einmal in ſeiner Phänomenologie des Geiſtes, und zwar an der Stelle, wo im Unterſchied von der Natur auf die Vernunft reflectirt wird. „Die Vernunft", heißt es in dieſem Werke, „iſt die Gewißheit des Bewußtſeins, alle Realität und alle Wahrheit zu ſein." Zur Erläuterung dieſes Satzes wäre Folgendes zu bemerken. Das Bewußtſein des Menſchen von irgend etwas außer oder in ihm iſt unmittelbar ein Bewußtſein als Empfindung von etwas, als Anſchauung, als Wahrnehmung, als Gedanke des Etwas u. ſ. w., aber ſo iſt die Gewißheit des Bewußtſeins die, daß außer ihm das Reale, das Wirkliche ſei, nicht aber es ſelbſt.

Das Licht wird geſehen, und wenn, indem geſehen, auch gedacht, ſo wird das Licht wahrgenommen. Des Lichtes wird ſo der Menſch ſich mittelſt der Empfindung des Geſichts und mittelſt ſeines Gedankens von dem Lichte bewußt. Aber die Gewißheit, daß das Licht ſei, iſt hier nicht die des Bewußtſeins, daß es das Licht ſei. Der ſinnliche Menſch alſo und der verſtändige wird ſich der Realität deſſen, was er empfindet und denkt, bewußt, aber ſo, daß dieß Bewußtſein die Gewißheit hat, etwas Anderes ſei das Reale und Wahre. Heißt es nun, die Vernunft ſei die Gewißheit des Bewußtſeins, alle Realität und Wahrheit zu ſein, ſo wird das Weſen der Vernunft darein geſetzt, daß für die Vernunft die Realität und Wahrheit nichts außer ihr, ſondern daß ſie ſelbſt die Realität und Wahrheit ſei. Somit wäre das nicht Vernünftige das nicht Wahre und nicht Wirkliche, und nur das Vernünftige das Wahre. In jener Stelle der Phänomenologie, in der des Böſen gedacht wird, ſind Natur und Vernunft von einander unterſchieden. Wenn die Vernunft alle Realität und Wahrheit enthält, wie ſteht es dann um die Natur, wo iſt deren Realität und Wahrheit? Die frühere Philoſophie, wo ſie nur immer über den Dualismus zur Einheit des Princips hinſtrebte, wie bei Spinoza, Kant, erklärte ſchon längſt vor dieſer Phänomenologie die Natur und Welt für ein bloßes Phänomen der Wahrheit, und hiermit, daß die Natur nicht das Reale und nicht das Wahre ſei. Noch kommt in Hegel's Natur- und Staatsrecht eine Stelle vor, in welcher auch des Böſen und ſeines Princips anmerkungsweiſe gedacht wird, an der Stelle, wo vom Verbrechen und von der Strafe die Rede iſt. — Es muß aber auf die ganze Philoſophie des Mannes reflectirt werden in Anſehung des Böſen und ſeines Princips. Mit der kritiſchen und Schelling'ſchen Philoſophie ſtimmt die Hegel'ſche Lehre in einem Hauptpunkt überein, in dem nemlich, daß das Böſe ſeinen Grund nicht habe in der willen- und bewußtloſen Natur, ſondern allein im Bewußtſein, in der Vernunft.

1) Die Natur iſt in allen ihren Bewegungen

a) vernünftig, denn jede derſelben ſteht unter dem Geſetz und erfolgt ihm gemäß. Das Weſen des Geſetzes aber iſt ſeine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und in dieſem ſeinem Weſen iſt es als Geſetz für die Natur zugleich Vernunftgeſetz.

α. Vernunftgeſetz in den mechaniſchen Bewegungen der Natur, das Geſetz der Schwere;

β. in den chemiſchen Bewegungen derſelben, das Geſetz der Wahlverwandtſchaft, und

γ. in den lebendigen Bewegungen, das Geſetz der Organiſation.

Die Naturforſchung ſetzt eben darum, weil jede Bewegung der Natur unter Geſetzen ſteht, voraus, daß in der Natur ſelbſt Vernunft ſei, und die Freude des Naturforſchers, wenn er irgend eine Entdeckung gemacht hat, beſteht darin, das Vernünftige in der Natur gefunden zu haben. Eben die Natur nun wird

b) in keiner ihrer Bewegungen von außen her beſtimmt, ſo daß es eine ihr fremde Macht ſei, vermöge deren in ſie die Bewegung komme; vielmehr jede ihrer Bewegungen iſt eine ſich aus ſich ſelbſt beſtimmende, iſt Selbſtbewegung, und hiermit hat die Natur in ihr ſelbſt das Weſen und den Charakter der Freiheit. Ihre mechaniſche, chemiſche und organiſche Bewegung erfolgt mit Nothwendigkeit unter deren Geſetzen, aber dieſe Nothwendigkeit iſt keine von außen her an die Bewegung gebrachte, und in dieſer Beziehung iſt die Natur in ihren geſetzmäßigen Bewegungen frei. Aber als Natur

c) hat ſie, obzwar jede ihrer Bewegungen vernünftig und frei iſt, doch nicht ſelbſt Vernunft und Willen, ſondern bewußtloſer Weiſe, und hiermit auch vernunftlos und willenlos, verhält ſie ſich in allen ihren vernünftigen und freien Bewegungen ſelbſt. Nun ſind aber Unſchuld und Schuld zwei Beſtimmungen, welche das bewegende Subjekt als ſeiner ſelbſt ſich bewußtes, oder doch bewußt zu werden fähiges, und als nicht nur frei, ſondern auch wollend thätiges, hat oder haben kann. Der Natur als ſolcher mangelt das Bewußtſein und der Wille, ihre Beſtimmtheit kann mithin weder die Unſchuld, noch die Schuld ſein.

2) Der Menſch in der Natur iſt

a) unmittelbarer Weiſe in ſeinen Bewegungen von ihr der Natur noch ganz und gar nicht verſchieden, ihre dem Geſetz gemäße Thätigkeit iſt auch die ſeinige als die des lebenden Subjects, welches ſeiner ſelbſt ſich bewußt zu werden, und den freien Willen zu haben fähig iſt. In dieſer primitiven Einheit der menſchlichen und bloß natürlichen Thätigkeit wird von dem Menſchen noch nichts gewußt, gewollt und gethan. Aber in eben jener Einheit iſt doch die Möglichkeit enthalten, daß der natürliche Menſch, deſſen Bewegungen vernünftige und freie ſind, der ſeiner ſich bewußte und der frei wollende werde, die Möglichkeit alſo eines Unterſchiedes zwiſchen ihm und der Natur; ſo daß in ihm, wie in der Natur, nicht nur jede Bewegung vernünftig und Selbſtbewegung, ſondern auch, daß er ſelbſt der Vernünftige, und der mit Willen und mit Vernunft ſich Bewegende ſei. An dem Menſchen in der Natur hat dieſe gleichſam eine Möglichkeit, aus ihrer Bewußt- und Willensloſigkeit herauszukommen und ihrer ſelbſt ſich bewußt zu werden, und mit freiem Willen thätig zu ſein. Indem und ſo lange jene Unterſchiedsloſigkeit oder Identität des Menſchen mit der Natur beſteht, auf ſeiner Seite aber es möglich iſt, daß dieſe Identität zum Unterſchied werde, und er alſo ſich ſelbſt von der Natur und ſie von ſich unterſcheide, ſo lange iſt das Weſen des Menſchen das der Unſchuld. Man kann von dem Menſchen, deſſen Thun in der erſten urſprünglichen Harmonie mit den Bewegungen der Natur, und alſo dem Geſetz dieſer Bewegungen ganz gemäß iſt, wohl ſagen: er ſei der Unſchuldige, aber noch nicht, er ſei der Gute, noch weniger, er ſei der Böſe.

Dieſer Betrachtung zufolge iſt jedes Kind während der mit der Natur identiſchen und ihrem Geſetz gemäßen Bewegung ſeines Lebens und Empfindens das unſchuldige. Aber eben in jener Einheit der menſchlichen Natur mit der bewußt- und willenloſen iſt für jene nur die Möglichkeit der Erkenntniß, des Wiſſens, des ſelbſtſtändigen Wollens und Thuns gegeben. Zum wirklichen Erkennen und freien Wollen kann es nicht kommen, bevor der Menſch ſich von der Natur ſelbſt unterſcheidet und unterſchieden hat, alſo nicht vor der Reflexion ſeines Thuns in es ſelbſt, wo dieß Thun das Selbſtdenken wird und der Thätige das Ich iſt. In dem Momente dieſer Unterſcheidung des Menſchen von der Natur, in welchem alſo er zu ſich ſelbſt kommt, ſeiner ſelbſt ſich bewußt wird, und für ſie ſtrebt, will und thätig iſt, in dem Momente iſt ſeine Unſchuld dahin, aber ohne daß von ihm geſagt werden könne, er ſei nach dieſem Verluſt der Unſchuld der Böſe. Damit die in der Natur thätige Vernunft und Freiheit ihrer ſelbſt mächtig werde, und ſo als vernünftiges und freies Subject ein Beſtehen habe für ſich, der Natur als Object gegenüber, iſt der Verluſt der Unſchuld nothwendig, es kann bei ihr nicht bleiben. Der alte Mythos im erſten Buch Moſis vom Paradieſe, von der Unſchuld des Menſchen und vom Verluſt derſelben erhält durch jene Lehre eine ganz eigene Stellung und Bedeutung gegen die gewöhnliche Anſicht der Exegeten. Nach ihrer Anſicht wäre das Paradies ein Zuſtand der Vollkommenheit, der menſchlichen und aller Natur geweſen, gleichſam ein Himmel auf Erden, und wäre mit dem Verluſt der Unſchuld auch dieſer vollkommene Zuſtand verloren worden. Nicht alſo nach jener Lehre. Ihr zufolge iſt im Gegentheil das Paradies nicht viel mehr als ein Garten der Thiere, unter denen auch der Menſch herumwandelt, er, wie ſie, zwar in allen ſeinen Bewegungen vernünftig und frei, aber willenlos und bewußtlos, und ohne für ſich ſelbſt der Vernünftige zu ſein, mithin auch in dieſem Garten der Thiere noch ohne alle und jede Erkenntniß. Indem aber der Menſch, wie es dort vorgeſtellt wird, nach der Erkenntniß gelüſtet, und den Apfel bricht, iſt die Unſchuld vorüber. Das wäre nach jener Lehre: indem der Menſch zur Reflexion über ſich kommt, tritt er aus dem Garten der Thiere heraus, iſt in den Unterſchied zwiſchen ſich und der Natur getreten, die Unſchuld iſt verloren.

Allein er iſt zur Erkenntniß gekommen, und kann zwiſchen Gutem und Böſem unterſcheiden. Gott weiß, er iſt der Erkennende, und der Menſch iſt jetzt auch der erkennende geworden, iſt geworden wie unſer einer, 1 Moſ. 3, 22.

3) Der Verluſt der Unſchuld iſt das Mittel zur Erkenntniß überhaupt, uns insbeſondere dafür, daß Vernunft und Freiheit ein für ſich ſelbſt Beſtehen gewinnen oder erhalten innerhalb der bewußt- und willenloſen Natur. Aber kraft der Vernunft, deren der Menſch nun in ſeinem Unterſchied von der Natur, alſo nach jenem Verluſt, theilhaftig geworden, vermag er ſelbſt ſich dem Geſetz gemäß und ihm zuwider zu beſtimmen, die bloße Freiheit iſt freier Wille, die bewußtloſe, dem Geſetz gemäße Bewegung der Natur iſt die bewußte geworden. Und ſo vermag der Menſch ſich lediglich und allein aus ſich entweder dahin zu beſtimmen, daß er das dem Naturgeſetz Angemeſſene beſchließe und vollbringe, mithin in der Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieſes Geſetzes thätig ſei, oder dahin, daß er ſich dieſem Geſetz entgegen beſtimme, und ſeine Entſchließungen und Handlungen alſo jener Allgemeinheit entgegen in ſeiner Einzelnheit, und jener Nothwendigkeit entgegen in ſeinem Belieben thätig ſei. Er hat nach dem Verluſt ſeiner Unſchuld darin ſeinen Werth und ſeine Würde, daß er ſelbſt aus ſich das Nothwendige und Allgemeine, das, was Recht und Pflicht iſt, oder das Zufällige und Einzelne, oder das, was Unrecht und pflichtwidrig iſt, beſchließen und thun kann. Nicht der Verluſt der Unſchuld iſt an ſich der ſogenannte Sündenfall oder das Böſe, er vermittelt nur das, daß der Menſch der erkennende wird, aber was er nun als der erkennende beſchließt und thut dem Geſetz zuwider, das erſt iſt Sünde und das iſt ſeine Schuld, d. i. der Sündenfall, und dieſe erſte Sünde iſt der Brudermord. Vergl. Ev. Joh. 8, 44. Der Teufel iſt ein Mörder von Anfang. Nicht mit dem Verluſt der Unſchuld fängt die Weltgeſchichte an, er iſt nur das Mittel der Menſchenwerdung des Thieres, ſondern mit dem Brudermord des Kain an Abel. Zum Guten nun, als der ſelbſtbewußten

Uebereinſtimmung des Wollens und Thuns mit dem Geſetz wird der Menſch nicht determinirt, ſondern beſtimmt er ſich ſelbſt, und das iſt ſeine Ehre, für das Gute ſich nicht von außen her bewegen zu laſſen. Zum Böſen wird der Menſch auch nicht verleitet, er beſtimmt ſich ſelbſt dazu, und ſo iſt er das Princip des Böſen, es wird von ihm gethan, weil er will.

Schlußanmerkung. In dem Umfange

a) der hiſtoriſch-theoretiſchen Forſchungen des erſten Abſchnitts,

b) der praktiſch-philoſophiſchen des zweiten, und

c) der ſpeculativen des dritten ſind alle Hypotheſen über das Princip des Böſen, welche in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes vorkommen, enthalten, und es wird ſchwerlich noch eine aufzufinden ſein, welche in jener Reihe nicht bereits ihre Stelle hätte. Wer nun dieſe Hypotheſen kennt, dem iſt entweder

1) die Frage nach dem Urſprung dennoch mit keiner derſelben beantwortet, ſo daß er ſage: ich bin ſo klug wie zuvor, oder

2) ſie iſt ihm beantwortet.

ad 1) Befriedigt ihn keine aller jener Lehren vom Urſprung des Böſen, ſo geht er

α. entweder ſelbſt an's Werk, unterſucht das Böſe, erforſcht ſeinen Grund, und hat er es zur Erkenntniß deſſelben gebracht, theilt er ſie der Welt mit. Dann würde eine neue Theorie vom Böſen und ſeinem Princip zur Wirklichkeit kommen, aber bevor ſie da iſt, kann von ihr die Wiſſenſchaft keine Notiz haben und nehmen.

β. Oder er erklärt die Frage ſelbſt für unbeantwortlich, und jede auf dieſelbe verſuchte Antwort iſt ihm gleichgültig. So würde er die ganze Forſchungsweiſe etwa unter dem Namen des Hypotheſenkrams wegwerfen, und dabei, um einigermaßen ſich zu rechtfertigen, erklären: der Menſch habe Wichtigeres zu thun, als nach dem Princip des Böſen zu fragen und ſich dabei aufzuhalten. So die gegenwärtige Zeit. Die Erklärung wäre dann eigentlich die:

nach dem Urſprung des Böſen ſoll nicht gefragt werden. Dieß Nichtſollen iſt ein Geſetzgeben, und wer gibt das Geſetz? Irgend ein Einzelner; und wem gibt er es? Dem menſchlichen Geiſte ſelbſt, wie dieſer ſich regſam und thätig bewies auch in einzelnen Individuen. Aber wie kommt ein Einzelner dazu, dem Geiſt der Menſchheit ein Geſetz vorzuſchreiben? Beſonders, wodurch und worin beweiſt der Einzelne ſeine Befugniß, ſein Recht, jenes Geſetz auszuſprechen? Oder

γ. er erklärt: man ſolle nicht nach dem Princip des Böſen fragen; denn auf die Frage könne nicht geantwortet werden. Hierdurch macht er ſich ſelbſt verbindlich, den Beweis zu führen, daß die Frage unbeantwortlich ſei. Noch iſt jedoch von Niemand dieſer Beweis geführt worden. Somit iſt und bleibt die Frage erlaubt, und wenn auch die Verſuche ihrer Beantwortung unnütz wären für das gemeine Leben der Menſchen, unvernünftig ſind die Verſuche nicht.

In dieſem dritten Fall jedoch verhält der die Beantwortlichkeit der Fragen Verneinende ſich als ein wahrhaft beſcheidener Menſch, denn er will beweiſen, daß die Frage nicht beantwortet werden könne; in dem unter β. genannten Fall aber als ein unverſchämter Patron. Kant erklärte die Frage nach dem Weſen der Dinge und denkenden Subject, und nach dem Weſen Gottes für unbeantwortlich. Aber eben die Kritik der reinen Vernunft war der Verſuch des Beweiſes, warum die Frage unbeantwortlich ſei. Bis in die Region des Böſen und ſeines Urſprungs trieb es Kant doch nicht. Die Frage nach dem Princip des Böſen iſt ihm eine vernünftige.

ad 2) Iſt dem, der die Hypotheſen kennt, die Frage beantwortet, ſo wird es eine unter ihnen ſein, mittelſt deren er die Frage für beantwortet hält und nimmt. Es kommt auf den Grad ſeiner intellectuellen Geiſtesbildung und Kraft an, welcher von jenen Hypotheſen er ſeinen Beifall gibt, und durch welche derſelben er in Anſehung der Erkenntniß des Urſprungs vom Böſen für ſich befriedigt iſt. Die Wiſſenſchaft, welche nur jene verſchiedene Lehren darzuſtellen hat, muß es dahin geſtellt ſein laſſen, ob die eine oder die andere, oder welche von jenen Hypotheſen die annehmlichſte ſei für die Einzelnen. Der Wiſſenſchaft, der, wie jedes Individuum, das mit ihr ſich beſchäftigt, ſo auch jede jener Hypotheſen gleichgültig, der Wiſſenſchaft als Ethik, als Rechtswiſſenſchaft kann es nur bei allen Hypotheſen auf eins ankommen in Anſehung des Böſen, auf das Eine, welches durch alle dieſe Hypotheſen hindurchgeht, und in ihnen allen ſich ſelbſt als das nemliche zeigt und erhält. Dieſes Eine iſt in allen dieſen Hypotheſen die Beziehung des Böſen auf das Denken und auf das Wollen, oder auf die Intelligenz und den Willen. Die früheren in der Region des empiriſch-theoretiſchen Forſchens enthalten jenes Verhältniß des Böſen zum Gedanken und Willen mehr verſtellter unter Bildern, und je weiter die Unterſuchung vorrückt, um ſo klarer und beſtimmter zeigt ſich jenes Verhältniß. Die älteſte Hypotheſe iſt die in dem alten Mythos des erſten Buchs Moſis enthaltene vom Sündenfall. In der Dichtung iſt das Erſte der Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen. Dieß bezieht ſich auf ihren Willen. Die Schlange ſpricht. Aber wer ſpricht, der denkt. Mag die Fabel nun hier obwalten, oder eine wirkliche Schlange ſein, kurz ſie ſpricht, ſie denkt, das Böſe äußert ſich redend, alſo denkend. „Ihr werdet ſein wie Gott“ ꝛc., ſagt die Schlange. Eva ſpricht auch, iſt alſo auch denkend, nur Adam ſpielt eine erbärmliche Figur, er ſpricht nicht. So iſt ſchon in dieſer alten Mythe das Denken und Wollen vorherrſchend und beſtimmend, und dieß in allen andern Hypotheſen.

Wie alſo die Unterſuchung, angehend das Princip des Böſen, wohin ſie ſich wende, dennoch ſich nicht wegwenden kann von dem Denken und Wollen, von dem Menſchen, ſo auch iſt im Böſen und in ſeinen Folgen ſelbſt der Gedanke und der Wille das ſchlechthin Weſentliche. Die Folgen nun, welche das Böſe hat, ſein Grund oder Princip werde mittelſt welcher Hypotheſen auch immer begriffen, ſind theils Uebel, die der, der das Böſe gewollt und vollbracht hat, ſelbſt erleiden muß, oder die Andere durch ihn erleiden, wie in dem einen Fall z. B. Armuth als Folge von Verſchwendung, ein Uebel die Folge des Böſen, das der ſelbſt erleidet welcher der Verſchwender war, und im andern Fall z. B. bei Brandſtiftung, ein Uebel, das den, an welchem Rache geübt wird, trifft; oder jene Folgen des Böſen aus ſeinem Grunde ſind ſelbſt jede ein Böſes, und in dieſer Beſtimmtheit ſind die Folgen des Böſen die Sünden. In dieſer ſeiner Folge hat Auguſtin das Böſe in der Beſtimmtheit ſelbſt der Ur= oder Erbſünde begriffen, das peccatum originis iſt ein ſolches, ex quo oriuntur peccata.

Zweiter Theil.

Die Lehre von der Sünde.

Für die Sünde und für ihren Begriff iſt die Vorausſetzung, ohne die ſie nicht ſein kann

1) ein denkendes und wollendes Subject, deſſen That entweder bloß in der Geſinnung, oder auch in der Handlung die Sünde ſei;

2) ein Geſetz, welches für das denkende und wollende Subject die Nothwendigkeit in einer beſtimmten Weiſe zu denken und zu wollen enthält, aber ſo, daß das Subject nicht getrieben und gezwungen iſt, in der beſtimmten Weiſe des Geſetzes denkendes und wollendes, geſinnt und thätig zu ſein. Hiermit wird für die Möglichkeit der Sünde und ihren Begriff durch ſie ſelbſt vorausgeſetzt

3) die Freiheit des Willens und des Denkens, wie er und es das denkende und wollende Subject iſt. So iſt es der Menſch, der in der Freiheit ſeines Denkens und in der Freiheit ſeines

Willens unter einer Nothwendigkeit, welche für ihn Geſetz iſt, ſteht, ohne daß er durch dieſe Nothwendigkeit bewältigt, oder zwingender Weiſe beſtimmt wird. Das Geſetz für ihn unterſcheidet ſich alſo vom Naturgeſetz in den bloß mechaniſchen, chemiſchen und organiſchen Bewegungen der Natur. Der Nothwendigkeit, die dieſes Geſetz iſt, kann die Natur ſich nicht entziehen, ihr iſt ſie mit Nothwendigkeit unterworfen, die Creatur als ſolche kann daher nicht ſündigen. Das Geſetz für den Menſchen hingegen iſt das für die denkende und wollende als freie Thätigkeit, und ſo wird es Vernunft-Freiheits-Sittengeſetz genannt.

Hieraus nun ergibt ſich der ganz unbeſtimmte Gedanke von der Sünde folgendermaßen: ſie wird gedacht als die gewollte Verletzung des Geſetzes. Peccatum est laesio legis libere decreta. So kommt der Gedanke von der Sünde vor in der Bibel 1 Joh. 3, 4. Der Gedanke beſtimmt ſich im Concreten folgendermaßen: durch das Geſetz ſind für den, der unter ihm ſteht, Pflichten beſtimmt, und in Verbindung mit ihnen Rechte; indem er aber Pflichten hat, verhält er ſich nicht bloß zum Geſetz, vermöge deſſen er ſie hat, ſondern auch zu einem Andern außer ihm, gegen welchen ihm dieſe Pflichten obliegen, und indem er Pflichten hat in dieſem Verhältniß zu einem Andern, hat jener Andere Rechte an ihn. Uebertritt er eine ſeiner Pflichten, ſo iſt damit das Recht des Andern an ihm verletzt, und hiermit kommt nun in den abſtracten Gedanken die concrete Beſtimmtheit, die Beſtimmtheit des Rechts, das der hat, welchem die Pflicht obliegt, und ſo kann die oben angeführte Stelle erſt mit Luther heißen: wer Sünde thut, der thut auch Unrecht, denn die Sünde iſt das Unrecht; wer ſeine Pflicht vernachläſſigt oder ſie übertritt, verletzt ſein Recht. Durch die Verletzung eines Rechts kommt kraft des Geſetzes, das die Pflicht beſtimmt hat, für den, der das Recht verletzt, die Verbindlichkeit, das verletzte Recht wiederherzuſtellen, das gethane Unrecht wieder gut zu machen. Er hat durch die Uebertretung der Pflicht, das Recht verletzend, ſich eine Schuld zugezogen, er iſt sons geworden, und mit der Schuld hat er durch das Geſetz die Verbindlichkeit, ſie zu tilgen, ſich alſo, oder den, dem Unrecht zugefügt worden, zu verſöhnen.

Dieſer in der Reflexion auf die Pflicht und das Recht, aus der bloßen Abſtraction hergekommene und concret gewordene Gedanke der Sünde wird nun immer concreter, immer gediegener und inhaltsreicher, und die wiſſenſchaftliche Lehre von der Sünde hat zu zeigen, wie er es werde. Zunächſt nemlich kommt für die weitere Beſtimmtheit in Betracht

1) der, gegen welchen die Sünde begangen wird durch Verletzung ſeines Rechts;

2) der, von welchem ſie begangen wird, und

3) das, womit, worin und wie ſie begangen wird, alſo das, wodurch ſie Sünde iſt.

§. 13.

Die Sünde in Anſehung deſſen, gegen den ſie begangen wird.

a) Der, gegen welchen die Sünde begangen wird, iſt Gott ſelbſt. In allen und jeden Religionen, beſonders in der iſraelitiſchen und vornemlich in der chriſtlichen, iſt ein Hauptgedanke der, daß ein Geſetz für den Menſchen in ſeinem freien Wollen und Handeln, nicht durch den Menſchen und nicht durch die Natur, ſondern durch Gott, den Urheber der Natur und den Schöpfer des Menſchen gegeben ſei. In der chriſtlichen Religion fügt ſich dieſem Gedanken der andere bei, oder iſt vielmehr von ihm der andere unzertrennlich, daß der Menſch vermöge ſeines Gewiſſens wie eines ihm innewohnenden göttlichen Lichts zu der Erkenntniß davon gelangen kann, daß es das Geſetz Gottes für ihn ſei. Alle Pflichten, die dem Menſchen obliegen oder auferlegt werden, ſind in dieſer Anſicht der Religion durch Gott ſelbſt, deſſen Wille das Geſetz ſelbſt iſt, ihnen auferlegt, und er in ſeiner geſetzgebenden Weisheit und Macht, er beſonders als der Urheber der Welt und der Menſchen, hat unendliche Rechte an den Menſchen, aber ihm liegen keine Pflichten gegen die Menſchen ob; und wo die Religion von aller Superſtition gereinigt und geläutert iſt, wird das auch von dem Menſchen anerkannt, daß er mit Gott nicht rechten könne, ihn nicht zur Rechenſchaft auffordern, wie wenn er ein Recht anfordern könnte an ihn. In der Viel- und Abgötterei iſt es wohl ſo, daß der Menſch Rechte an ſeine Götter zu haben vermeint, indem er gegen ſie wirkliche oder eingebildete Pflichten erfüllt. Das unendliche Recht Gottes in ſeiner Heiligkeit iſt das, für den, welcher er iſt, von dem Menſchen anerkannt zu werden. Zu dieſer Anerkenntniß Gottes iſt der Menſch in ſeinen Geſinnungen, Worten und Handlungen verpflichtet, und die frevelhafte Uebertretung der Pflichten iſt eine Verletzung des göttlichen Rechts, in und mit ihr zieht der Menſch ſich Schuld zu, verſündigt ſich an Gott. Jede ſogenannte Gottesläſterung iſt eine ſolche Sünde, auch ganz abgeſehen davon, daß an ihr Andere ein Aergerniß nehmen. Hat ein Volk unter den Geſetzen, die es ſich ſelbſt oder die einflußreichſten Männer ihm gegeben haben, ſolche, welche ihm Gottesläſterung verbieten und Strafen gegen dieſelbe beſtimmen, ſo ſind dieſe Geſetze freilich aus der Rückſicht gegeben, daß jeder Einzelne im Volke die Religion des Volkes zu achten habe. Die Beſtrafung im Uebertretungsfall derſelben iſt die Wegnahme der Schuld deſſen, der ſolche Läſterung ausgeſtoßen hat, und in jenem bürgerlichen Zuſtand werden ſie nicht für Sünden genommen, ſondern für Vergehungen. So kann es ſein, daß ein weiter ausgebildetes Volk aus ſeiner Geſetzgebung alle dieſe Beſtimmungen, angehend die Pflichten des Menſchen gegen Gott und deren Uebertretung, ganz weglaſſen wird, und hat das Volk eine wohlunterrichtete Geiſtlichkeit, ſo wirkt dieß beſſer und nachdrücklicher, als öffentliche Strafen und Abbüßungen. Wo die Religion eines Volkes ein beſonderes Prieſterthum hat, da bleibt der Gedanke, daß der Menſch ſich gegen Gott durch Verletzung des Rechts verſündigen könne, nicht hierbei ſtehen, ſondern er ſinkt herab zu der Meinung, daß in äußerlichen Gegenſtänden, wie ſie durch die Prieſter geweiht ſind, das Recht Gottes an ihnen verletzt werden, und ſonach der Menſch ſich an dieſem Gegenſtand verſündigen könne. Demjenigen überhaupt, welches Mittel iſt für ein ganzes Volk zur Erhaltung und Förderung der Religioſität, iſt jeder Einzelne allerdings einige Achtung ſchuldig, Jeder iſt verpflichtet, die von dem Volke für Heiligthümer geachteten Sachen nicht zu mißhandeln, wenn ſie ihm auch keineswegs Heiligthümer ſind. Das aber iſt nur Prätenſion des Pfaffenthums, daß heilige Gefäße von dem Menſchen nicht geachtet, den Menſchen verdächtig machen als einen Sünder an Gott ſelbſt.

Die ſittliche und rechtliche Ordnung in der Welt, iſt für den, welcher eine göttliche Vorſehung glaubt, eben ein Werk der Vorſehung, und in allen Anſtalten der Menſchen zur Erhaltung und Förderung des Rechts und der Gerechtigkeit und Wahrheit waltet der Wille Gottes. Jeder alſo, der ſeine Pflichten in dieſem Bezug übertritt, kann betrachtet werden als ein Solcher, der indirect ſich an Gott verſündigt; denn er ſtört dadurch die Weltordnung. In dieſem Punkt iſt der Unterſchied zwiſchen dem Geſetz für die Mitglieder eines Volkes als dem göttlichen und als dem von dem Menſchen gegebenen bei weitem älter als das Chriſtenthum, er iſt auf das Beſtimmteſte in der Religion und den alten Staatseinrichtungen vorhanden geweſen und in Anwendung gebracht worden. Die Familie iſt kein vom Menſchen gewolltes und hervorgebrachtes Inſtitut, ihr Urheber iſt Gott ſelbſt, und das in ihr waltende Geſetz iſt das unmittelbar göttliche. Seine Uebertretung dort, wo der Sohn der Ehegatte ſeiner Mutter wird, iſt als Verletzung des göttlichen Gebotes ein Verbrechen, und ſo im Staate ſelbſt, wenn auch alle Geſetze deſſelben Menſchenwerk ſind, eines wird genommen unmittelbar für das göttliche Geſetz, — das Geſetz des Eides.

Es iſt aber

b) derjenige, welcher ſündigt, ſelbſt derjenige, gegen welchen oder an welchem die Sünde begangen wird, der Menſch verſündigt ſich an ihm ſelbſt. Darin, daß Einer ſich ſelbſt ein Leid anthut, iſt eben das, daß er ſich an ſich ſelbſt verſündige, jedoch noch ganz unbeſtimmter Weiſe enthalten. Der Sünde nemlich iſt die Beſtimmtheit weſentlich, daß ſie eine Geſinnung oder eine That ſei, durch welche irgend ein Recht als Bedingung einer Pflicht verletzt wird. Dieſe Beſtimmung muß auch hier ſtatthaben, ſonſt hat der Begriff einer Sünde des Menſchen gegen ihn ſelbſt keinen Grund und keine Wahrheit. Aber jene Beſtimmung im Verhältniß des einen und ſelben Subjects zu ihm ſelbſt zu faſſen und zu begreifen iſt nicht leicht, wird vielmehr ſehr leicht ignorirt oder gar negirt, und daraus entſteht die Meinung, der Menſch könne ſich an ſich gar nicht verſündigen. Das, worauf es eigentlich ankommt, iſt Folgendes: der, deſſen Recht verletzt, an welchem mithin eine Sünde begangen wird, iſt der Berechtigte; der, welcher das Recht verletzt, iſt der Verpflichtete. Im Verhältniß des einen und ſelben Subjects tritt alſo das ein, daß es Rechte habe gegen ſich, in der Beſtimmung von Pflichten, die ihm gegen es ſelbſt obliegen. Und dieſer Begriff von einem ſo gegen ſich Verpflichtetſein und ſo Berechtigtſein hat eben ſeine großen Schwierigkeiten. Gegen ihn, und indirect gegen die ganze Lehre von der Selbſtverſündigung kann eingewendet werden: ich bin mein eigen, was ich habe unmittelbar an mir ſelbſt, damit kann ich machen was mir beliebt; wie ſoll ich dazu kommen, ein Recht an mir zu reſpectiren, als wäre es das Recht eines Andern, und in Anſehung eines ſolchen Rechts mich für verpflichtet zu halten, als hätte ich eine Pflicht gegen einen Andern? Das Leben, welches das meinige iſt, gehört mir, und über daſſelbe ſteht mir jede Dispoſition zu, es iſt mein Eigenthum. Wenn der Menſch, der ſich hat und ſo Herr ſeiner ſelbſt iſt, nur lediglich im Verhältniß zu ſich ſelbſt ſtände, ſo würde eine Verletzung des Rechts, das er an ſich ſelbſt hat, unmöglich ſein; denn es fände ſich keine Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt, deren Uebertretung eine Verletzung ſeiner Pflicht ſein würde. Er kann aber gar nicht in jenem Verhältniß ſein, ohne daß er in einem Verhältniß zu jenen ſei, die mit ihm zu einer Familie gehören. Sein Recht an ihm ſelbſt iſt nicht ſo unbedingter Weiſe das ſeinige, ſondern es iſt daſſelbe bedingt durch das Recht der Familie an ihn. In ſeiner unmittelbaren Individualität, ja Perſonalität, gehört er ſich an, aber zugleich gehört er als Sohn, als Vater ſeiner Familie an, hat er Pflichten gegen ſie, und es iſt der Familiengeiſt, welcher, wenn er dieſe Pflichten übertritt, in ſeinem Rechte verletzt wird. Aber ſo wäre ja die Sünde des Menſchen nicht eine direct an ihm ſelbſt, ſondern an den Seinigen begangene, und das wäre gegen die Vorausſetzung. Sie ſollte begriffen werden als eine Verletzung des Rechts, das er an ſich hat, alſo aus jenem Verhältniß des Einzelnen zu den Seinigen begreift ſie ſich nicht, und noch weniger aus dem Verhältniß des Einzelnen zu ſeinem Volke. Freilich wird dem Staate, wenn ein Individuum ſich ſelbſt das Leben raubt, ein Mitbürger geraubt, und darin das Recht des Staates an jedem ſeiner Mitbürger verletzt, aber dieſes iſt keine Sünde des Einzelnen gegen ihn ſelbſt, ſondern gegen den Staat. Daß weder aus der Verletzung des Familien- noch aus der des bürgerlichen Rechts [illegible] Sünde als das Vergehen eines Menſchen an ihm ſelbſt begriffen werden könne, zeigt ſich auch ſelbſt in der Geſchichte. Gab es denn nicht eine Periode bei den Griechen und Römern, wo der Selbſtmord nicht nur für kein Vergehen, ſondern nach Umſtänden für eine Tugend erklärt wurde? (Atticus ad Ciceronem.)

Der Menſch gehört freilich wohl, wie ſich ſelbſt, ſo ſeiner Familie und dem Staate an, gehört er aber nicht auch noch Gott an? Wird nicht für den Begriff der Sünde des Menſchen gegen ihn ſelbſt das Verhältniß des Menſchen zu Gott in Betracht gezogen, ſo iſt eine ſolche Selbſtverſündigung nicht zu verſtehen, alſo auch nicht anzuerkennen. Aber ſein Verhältniß zu Gott iſt erſt mit dem Chriſtenthum ihm ins Klare gekommen, und hiermit auch iſt erſt der Begriff der Selbſtverſündigung in die Beſtimmtheit gekommen, die er hat, und das aus dem Grunde, weil der Menſch, indem er ſein eigen iſt, zugleich der ewigen Liebe, Weisheit und Gerechtigkeit, oder der Gottheit angehört. Indirect alſo iſt die Uebertretung jeder Pflicht des Menſchen gegen ihn ſelbſt zugleich die Uebertretung ſeiner Pflicht gegen Gott und die Verletzung des Rechts, zugleich die eines Rechts, das Gott an Jeden hat, indem ihm Gott das Leben gegeben hat.

Der Menſch als der wollende und denkende, er mithin in ſeiner Perſönlichkeit, hat oder vermag ſich ſelbſt den Beleibten und Beſeelten zum Gegenſtande zu haben, wie ſeines Denkens, ſo auch ſeines Willens und Handelns. Er iſt alſo der, welcher in der Freiheit ſeines Gedankens und Wollens ſich ſelbſt beſtimmen und behandeln kann. Wie er, der perſönliche Menſch, ſich ſelbſt, den Lebenden und Beſeelten, in ſeine Gedanken und Geſinnungen nehme, und wie er ſich ſelbſt behandle, das iſt nicht gleichgültig, und zwar darum nicht, weil er ſelbſt in ſeiner Perſönlichkeit oder ſubjektiven Geiſtigkeit ein ewiges Verhältniß hat zu Gott dem unendlich perſönlichen Geiſte. In dieſem Verhältniß liegen ihm Pflichten ob, deren Gegenſtand ſein eigner Leib, ſein Leben und ſeine Seele ſind. So ſind ſie Pflichten gegen ihn ſelbſt, ſo haben Leib und Leben und die lebendige Seele Rechte an ihm, der Pflichten gegen ſie hat, und ſo iſt die Verletzung einer Pflicht gegen ſeine Seele oder gegen ſeinen Leib, die Verletzung eines Rechts gegen ſeinen Leib und ſeine Seele. Der Leib und das Leben des Menſchen iſt das Werkzeug, das Organ ſeiner Intelligenz und ſeines Willens. In dieſem Verhältniß iſt mithin die Verletzung eines Rechts, welches der eigne Leib und Seele des Menſchen an ihm ſelbſt haben, deſſen Leib und Seele ſie ſind, eine Sünde gegen ihn ſelbſt, von der Uebertretung der geringſten Pflicht bis zur höchſten. Es thut Einer ſich ein Leid an, heißt alſo, er verletzt ein Recht, was ſein Leib und ſeine Seele an ihm ſelbſt haben. Und ſo wären demnach die Sünden, die der Menſch an ſich ſelbſt zu begehen vermag, zweifacher Art, indem ſie Verletzungen des Rechts, welches einerſeits ſein eignes Leben an ihn hat, und andererſeits Verletzungen des Rechts ſeiner Seele ſein würden. In Anſehung des Leibes ergiebt ſich der Begriff leicht. Der Trieb der Selbſterhaltung, ein an ſich thieriſcher, indem er als Nahrungstrieb befriedigt wird, bezieht ſich, was den Leib des Menſchen angeht, auf den Menſchen als denkenden und wollenden, und in Anſehung dieſes Triebes hat er Pflichten gegen ſich. Der Trieb der Begattung ebenſo. Hier faſſen ſich die Pflichten zuſammen im Begriff der Mäßigkeit und Keuſchheit, und jede Uebertretung der Pflicht der Mäßigkeit und Keuſchheit iſt eine Verletzung des Rechts des Leibes, er verſündigt ſich gegen dieſen. In Anſehung der Seele iſt der Begriff der Sünde ſchwieriger. Sie, wie ſie der Menſch hat, als die den Leib beſeelende Seele, iſt in einer Verſchiedenheit von Fähigkeiten thätig, und der Menſch, deſſen Seele ſie iſt, kann ſich zu dieſen Fähigkeiten der Natur der Seele zuwider verhalten, ſo daß das Recht derſelben verletzt wird. Ihr Recht iſt das der Beſonnenheit, der Energie. Jenes Verhältniß von der Sünde des Menſchen gegen ihn ſelbſt hat das Chriſtenthum deutlich ausgeſprochen. Vgl. z. B. 1 Cor. 6, 18. 19.

Der Menſch iſt aber nicht ſein Leib und nicht ſeine Seele, auch iſt er nicht ein beſeelter Leib, oder eine beleibte Seele, ſondern er *hat* einen beſeelten Leib, er, der ihn hat, iſt von ihm, den er hat, verſchieden, und in dieſem ſeinem Unterſchiede von ſeinem Leib und ſeiner Seele iſt er eben fähig, über den einen und die andere zu disponiren. Wer iſt nun er, der Leib und Seele hat? Er iſt gegen beide der Menſch in ſeiner Perſönlichkeit, in ihr, die dem Thiere mangelt, er als Perſon hat Leib und Seele. Beide ſind nur Beſtimmungen, Eigenſchaften an ihm, aber nicht ſein Weſen. Das Weſen ſeiner Perſönlichkeit iſt die Vernunft, und ſie mit Beziehung auf das Geſetz für die Freiheit als das Gewiſſen die Freiheit ſelbſt; Freiheit und Vernunft ſind das conſtituirende Weſen der Perſonalität. Wie nun der Menſch ein

Verhältniß hat zu ſeinem Leib und ſeiner Seele, ſo auch ſteht er im Verhältniß zu ſich ſelbſt von Seiten ſeiner Perſönlichkeit, und wie es möglich iſt, daß er ſich vertheidige an Leib und Seele, ſo möglich iſt es auch, daß er eine Sünde gegen ſich in ſeiner Perſönlichkeit begehe, oder an der Freiheit und Vernunſt ſich verſündige. Dieſe Freiheit iſt in Bezug auf ſeine Leiblichkeit ſeine äußerliche, und ſein Verhältniß zu einem Volk und zu deren Geſetz ſeine perſönliche, ſeine politiſche. Aber eben jene Freiheit iſt in Bezug auf Vernunſt und Gewiſſen, auf das ewige Geſetz, ſeine moraliſche Freiheit. Er kann bloß ſinnlichen äußerlichen Vortheilen zu Liebe ſeine äußere Freiheit aufgeben, er kann ſich den bürgerlich Freien als Sklaven verkaufen, ſich zum Knecht machen, und ſo begeht er eine Sünde in Anſehung ſeiner Perſönlichkeit, als Verletzung eines Rechts, das die Freiheit an ihn hat. Ebenſo kann er ſeine moraliſche Freiheit aufgeben, indem er fremder Willkür der Vortheile wegen ſeinen freien Willen unterwirft, und ſo verletzt er auch die moraliſche Freiheit. Jede ſolche Knechtſchaft finge alſo von dem an, der ſeine Freiheit irgend eines Gutes wegen Preis gibt, ſie wäre eine Verſündigung ſeiner an ihm ſelbſt in ſeinem Weſen. Vernunſt und Gewiſſen beziehen ſich wenigſtens indirect auf das Wiſſen, und der Menſch iſt der Vernünftige, der in ſeiner Perſönlichkeit Gewiſſenhafte, der ſich nicht durch eine Anlockung verleiten läßt für wahr und gut zu halten, was unrecht und ſchlecht iſt, oder umgekehrt. Er hat in ſeiner Perſönlichkeit kraſt ihres Weſens (der Vernunſt) die Fähigkeit der Selbſtprüfung, ſich ſelbſt zu überzeugen. Iſt er zu dieſer Selbſtüberzeugung, iſt er auch nur zu einem Glauben gekommen, deſſen Grund die Wahrheit ſei, und er gibt dieſen Glauben auf, ſo verſündigt er ſich in ſeiner Perſönlichkeit von Seiten der Vernunſt und des Gewiſſens. Die Ahnung einer Sünde in Anſehung der Vernunſt und des Gewiſſens iſt ſo tief in dem Weſen des Menſchen gegründet, daß ein Volk, welches an ſeiner Religion die Wahrheit zu haben vermeint, eher alles Andere aufgibt, als ſeine Religion.

Daher die Weltſtürmer, die Eroberer, dem beſiegten Volke Freiheit der Religion und des Cultus zuſichern. Auch ſinkt eine Nation im Urtheil der übrigen tief, die ſich ihre Religion von Einem oder Einigen aus ihrer Mitte oder von Außen geben, nehmen, modificiren läßt. In dieſer tiefen Verachtung war das engliſche Volk unter Heinrich VIII. (Cranmer). Es iſt klar, wie der Menſch ſich, indem er entweder Knecht des Ritterthums oder Pfaffenthums wird, im Innerſten ſeines Weſens an ſich ſelbſt verſündigen kann. Aber die Sünde iſt eine Verletzung des Rechts, hier ein Vergehen an der Freiheit und Vernunft; hier wäre alſo das Recht der Freiheit und Vernunft verletzt. Aber Freiheit und Vernunft ſind das Weſen der Gottheit, wie des Menſchen. Indem der Menſch ſeine Vernunft verläugnet, verletzt er Gottes Recht an der Vernunft und Freiheit. Die nächſte Verletzung durch den Einzelnen an ihm ſelbſt in der Perſonalität wäre die des Rechts, das ſeine Familie an ihn hat.

c) Die Sünde wird von dem einen an dem andern Menſchen begangen. An einem Thiere kann Keiner ſich verſündigen; denn das Thier hat keine Rechte an ihn, weil es keine Pflichten gegen ihn hat, und ſo hat er keine Pflichten gegen es. Aber in Anſehung des Thieres und deſſen Behandlung kann er eine Sünde gegen ſich begehen (Sodomiterei). Nur der Menſch hat Pflichten gegen den Menſchen und ſo ſtehen Jedem an Jedem Rechte zu. Es kann Keiner zu dem Andern ſagen: gehe aus dem Wege, Hund! ohne daß er an ihm ſich verſündige. In dem Verhältniß alſo der Menſchen zu einander, abgeſehen von allen andern Verhältniſſen, bloß als ſolcher, geht wie von ſelbſt die Beſtimmung hervor, daß die Uebertretung der Pflicht des Einen gegen den Andern die Verletzung des Rechts dieſes Andern ſei, und ſomit eine Sünde. Die gemeinſte, abſtracteſte Pflicht, die wir gegen einander haben, iſt die Pflicht der Achtung vor einander. Von Seiten der Rechte der Menſchen an einander iſt eben jenes Verhältniß derſelben zu einander ganz beſonders eine Sphäre des bürgerlichen Strafrechts. Die Vergehungen des Menſchen als Sünden gegen Gott und gegen ihn ſelbſt gehen den Criminaliſten nur ſehr entfernter Weiſe an; aber nicht ſo die Vergehungen des Einen an dem Andern, von dem Vergehen an, wo das Recht des Andern in deſſen Eigenthum verletzt wird, bis zu dem, wo er das Recht des Andern, das er an ſeinem Leben, ſeiner Ehre hat, verletzt. Alle dieſe Vergehungen kommen im Criminalrecht nur vor als delicta, flagitia, kaum als scelera, wohl aber als crimina, crimen laesae majestatis, keine als peccatum. Wodurch beſtimmt ſich in jenem Verhältniß der Menſchen jedes Vergehen an einander zur Sünde? Auch hier wie oben, — durch die Beziehung des Menſchen auf Gott. Auch das bürgerliche Geſetz erklärt das gemeinſte Eigenthum in Bezug auf das Recht, das er hat, deſſen Eigenthum es iſt, für ein Heiligthum, und den Dieb, der es nimmt, für einen Menſchen, der einen Eingriff in das Heiligthum gethan habe. Ein größeres Gut als die Habe iſt die Ehre. Aber alle dieſe Güter ſind doch nicht in dem Sinne Heiligthümer, in welchem das Vergehen eine Sünde iſt, da hat der Begriff des Heiligthums eine Beziehung auf die Religion, auf einen heiligen Gott.

Näher nimmt ſich das Geſagte ſo aus. Ganz unbedingter Weiſe gehört kein einzelner Menſch ſich ſelbſt an, ſo ſelbſtſtändig er ſei. Gott hat an ihn ein Recht, er iſt im Reich Gottes einer ſeiner Söhne, und das erkennt auch der ſittlich-gebildete Menſch an, er hat Religion. Gehört Keiner ſich unbedingt an, ſo gehört Keiner unbedingt dem Andern an, ſondern gehören Alle einzeln der Gottheit an, alſo zuletzt Alles und Jedes, was der Menſch für ſich beſitzen und haben mag. So das Verhältniß genommen, wird alſo in der Sünde, die ein Menſch am Andern begeht, nicht allein ein Recht des Andern, ſondern auch ein Recht Gottes ſelbſt an Jedem verletzt, — darum iſt es Sünde. Aber das iſt doch in aller Strafgeſetzgebung, wo der Geſetzgeber und das Volk aus der Rohheit heraus ſind und eine vernünftige Religion haben, nicht zu verkennen, daß die Criminaljuſtiz dieſes als Sünden anerkennt und eingeſteht, ohne ſich auf ſie als Sünden einzulaſſen. Der Verbrecher zum Tode verurtheilt wird der Geiſtlichkeit überlaſſen.

Anmerkung. Zuvörderſt war die Sünde in dem bloß abſtracten Gedanken von ihr jede geſetzwidrige Geſinnung und That. Das Geſetz, dem die Geſinnung oder That entgegen iſt und ſo die Sünde wird, iſt nicht irgend Eines, Dieſes oder Jenes, ſondern rein das Geſetz als ſolches, Gottesgeſetz. Mittelſt der angeſtellten Betrachtung hat ſich jener abſtracte Gedanke näher dahin beſtimmt, daß die Sünde ſei die Verletzung des Rechts, welches Gott unmittelbar und mittelbarer Weiſe am Menſchen hat, wo mithin es heißen kann peccatum est laesio juris, quod Deo directe et indirecte erga hominem competit. Das Geſetz, welches in dieſer Verletzung des Rechts übertreten wird, iſt ſelbſt das göttliche Geſetz und könnte, mit Bezug auf die drei im Paragraphen vorgekommenen Beſtimmungen, etwa ſo ausgeſprochen werden:

1) ſeid weder Gottes Knechte noch Gottesverächter,
2) werdet nicht der Menſchen Knechte, und
3) macht keinen Menſchen zu eurem Knechte.

§. 14.

Die Sünde in Anſehung deſſen, von welchem ſie begangen wird.

Wo die Fähigkeit zu denken und zu wollen entweder fehlt, wie beim Thiere, oder wo ſie noch nicht iſt, wie beim Kinde, oder wo ſie zu Grunde gegangen iſt, wie beim Verrückten, da iſt auch die Möglichkeit nicht, zu ſündigen. Und ſo haftet, da allein die Sünde auf den, der ſie begeht, eine Schuld bringt, weder auf dem Thiere, noch auf dem Kinde, noch auf dem Blödſinnigen eine Schuld. Für den weitern Begriff von der Sünde kommen alſo in Anſehung deſſen, der ſie begeht, in Betracht:

1) Das Denken oder der Verſtand,

2) das ſich Entſchließen und Beſchließen — der Wille.

Mittelſt Reflex auf das Erſte und Zweite beſtimmt ſich der Begriff näher.

ad 1) Die Sünde wird von dem, der ſie begeht, entweder

a) ohne ſein Wiſſen begangen, ſie iſt die Unwiſſenheitsſünde, oder

b) mit ſeinem Wiſſen, ſie iſt die wiſſentliche. Jene wurde von den Theologen genannt peccatum ignorantiae, dieſe peccatum conscientiae.

ad a) Wie die Möglichkeit zu ſündigen durch das Denken bedingt iſt, ebenſo hat aber auch dieſe Möglichkeit zur Vorausſetzung des Sündigens ein Geſetz als ſolches, oder als das irgend eine Pflicht beſtimmende. Iſt der Menſch des Geſetzes oder der Pflicht ſich nicht bewußt, ſo ſcheint es, daß wenn auch das Geſetz und wenn auch er ſelbſt der Denkende und ſomit Wiſſende ſei, von ihm doch keine Sünde begangen werden könne, es ſcheint mithin, als wäre der Gedanke von einer Unwiſſenheitsſünde ein ganz leerer oder nichtiger. Gibt der Staat durch ſeine Regierung ſeinen Bürgern ein Geſetz, ſo ſorgt er auch dafür, daß Jedermann im Umfange des Staats zur Wiſſenſchaft vom Geſetz kommen könne; das Geſetz wird nicht bloß gegeben, ſondern auch verkündigt. Es tritt hier folgende Beſchränkung ein: war es möglich, daß von dem, der gegen das Geſetz ſich vergangen hat, daſſelbe gewußt werde, ſo entſchuldigt ihn wohl einigermaßen im Fall der Uebertretung ſeine Unwiſſenheit, aber rechtfertigen kann ſie ihn nicht; ſein Vergehen iſt das, daß er nicht aufmerkſam war, um zu der Kenntniß des Geſetzes, die er haben konnte, wirklich zu gelangen, und ſo haftet eine Schuld auf ihm. Aber mit dem Begriff iſt noch etwas Anderes gemeint, nemlich da der Begriff der Sünde ein Verhältniß zum göttlichen Geſetz hat, ſo iſt bei dem Begriff der Unwiſſenheitsſünde auch dieß Geſetz zu berückſichtigen. Es muß das Geſetz, welches ewig iſt und als göttliches an ſich ſeine

Sanction hat, nicht erſt promulgirt ſein. Die Möglichkeit des Bewußtſeins des Geſetzes hat der Menſch, ſie iſt das Gewiſſen. War alſo Einer in der Unwiſſenheit darüber, daß Unkeuſchheit jeder Art, Dieberei, Verleumdung u. ſ. w. dem Geſetz zuwider ſei, und hat er in dieſer Unwiſſenheit beſchloſſen und gehandelt, ſo daß das Geſetzwidrige geſchah, ſo iſt ſeine Sünde die, daß er ſich des Geſetzes nicht bewußt wurde; ſo iſt ſie eine Unwiſſenheitsſünde.

ad b) Unter der wiſſentlichen Sünde wird die Uebertretung des Geſetzes mit Bewußtſein deſſelben durch Geſinnung und That verſtanden. In ihr alſo weiß der, welcher ſie begeht, recht gut, was das Geſetz fordert und was ſeine Pflicht wäre. Auf ihn alſo kommt mit ſeiner That aus dem Bewußtſein des Geſetzes, welchem ſie zuwider iſt, eine Schuld, ſchwerer als die, welche durch die Unwiſſenheitsſünde auf den Menſchen kommen kann. Denkt man hier ſchon an die Strafen der Sünde, ſo wird zu ſagen ſein: in der Unwiſſenheitsſünde werde nicht ſowohl die That oder die Geſinnung, als vielmehr nur das beſtraft, daß der Menſch in der Unwiſſenheit geblieben ſei über das Geſetz und ſeine Pflicht. In der moraliſchen Beurtheilung der Menſchen wird dieſer Unterſchied zwiſchen der Unwiſſenheits- und wiſſentlichen Sünde nicht immer beachtet, und ſo die Beurtheilung ſelbſt ungerecht, ungerecht darin, daß die Indignation gegen den, der aus Unwiſſenheit geſündigt hat, bei jenem Urtheil nicht auf ſeine Unwiſſenheit ſich einſchränkt, ſondern auch auf die That ſelbſt. Chriſtus macht jenen Unterſchied genau auch für die Beurtheilung. Luc. 12, 47 u. 48. Die ältern Theologen unterſcheiden, was die wiſſentliche Sünde betrifft, weiter: zwiſchen ihr, welche begangen werde entweder von dem noch nicht Wiedergebornen, oder von dem Wiedergebornen, und fügten aus einer bibliſchen Vorſtellung, daß die Sünde entweder eine Todſünde ſei oder nicht, jener Unterſcheidung dieſen Unterſchied hinzu. Sie ſagten: peccatum conscientiae in non renatis est id, quod non est mortale, sed veniale; peccatum in renatis id, quod potest esse mortale, etwa in dem Sinn: wenn ein

Chriſt, der durch den Glauben an den Erlöſer die Fähigkeit erhalten hat, dem Böſen in der menſchlichen Natur zu widerſtehen, mit Bewußtſein einen Menſchenmord begeht, ſo kommt es auf den Grad des Bewußtſeins und des Entſchluſſes an, ob dieſer Mord bei Gott Vergebung finde oder nicht. Der Nichtchriſt hat, da ihm der Glaube mangelt, nicht die Kraft des Widerſtandes wider das Böſe, die von ihm begangene wiſſentliche Sünde iſt ihm keine Todſünde.

ad 2) Im Sündigen verhält ſich der Menſch durchaus nicht willenlos, ſomit iſt ſchon in der betrachteten wiſſentlichen Sünde und in der Unwiſſenheitsſünde das Wollen ein Moment. Es zeigt ſich dieß beſonders in der Unwiſſenheitsſünde, wenn er damit ſich entſchuldigt, er habe nicht gewußt, daß das, was er gethan habe, einem Geſetz zuwider wäre. Man antwortet, das hätteſt du wiſſen können. Alſo im Wiſſen und Nichtwiſſen iſt der Wille mit wirkſam. Aber bei der Sünde in dem Moment unter a) kam es auf das Denken im Wollen an, hier aber auf das Wollen im Denken. Und mittelſt der Reflexion auf die Sünde, wie ſie ſich zum Wollen unmittelbar, mittelbar zum Denken und Wiſſen verhält, wird unterſchieden ſie ſelbſt

α. als vorſätzliche,

β. als unvorſätzliche Sünde.

Was alſo in Anſehung des Denkens mit Bezug auf das Wollen die wiſſentliche Sünde war, iſt hier in Anſehung des Wollens mit Bezug auf das Denken die vorſätzliche, und was dort die nicht wiſſentliche, das iſt hier die unvorſätzliche, beides jedoch ſo, daß der Begriff der wiſſentlichen durch die Beſtimmung des nicht vorſätzlichen der concretere geworden iſt.

ad α. Die vorſätzliche Sünde iſt in drei Hauptmomenten beſtimmt.

1) Von dem, der ſie begeht, wird das Geſetz oder die durch das Geſetz beſtimmte Pflicht als die ſeinige gewußt;

2) ſeinem Vorſatz und Entſchluß, ſo wie alsdann der That

ſelbſt, geht die Ueberlegung vorher. Vor dem Entſchluß ſelbſt hat er, was von ihm begangen werden könnte, mit dem Geſetz oder ſeiner Pflicht verglichen.

3) Nichts deſto weniger hat er beſchloſſen, das dem Geſetz oder der Pflicht Widerſtreitende zu unternehmen und auszuführen, — die Sünde iſt eine vorſätzliche.

ad *β*. Die nichtvorſätzliche betreffend kann

1) auch das Wiſſen vom Geſetz oder von der Pflicht vorhanden ſein, oder mangeln, indem es der Sündigende an dieſem Wiſſen ſelbſt mangeln ließ. In letzterem Falle wäre die nichtvorſätzliche die Unwiſſenheitsſünde. Iſt, der ſie begeht, ſich des Geſetzes oder der Pflicht bewußt, ſo kann ſie nur eine unvorſätzliche ſein;

2) indem er es an der Ueberlegung fehlen läßt, ob das Vorhaben der Pflicht gemäß oder zuwider ſei.

3) Das, daß dieſer Ueberlegung die Beſonnenheit fehlt, hat ſeinen Grund in irgend einem Affect oder einer Leidenſchaft, von welcher der Menſch überraſcht wird. Der Affect nimmt ihm die Kraft der Ueberlegung, und ſo wird raſch gewollt und gethan, was der Pflicht zuwider iſt; aber es wird ſogleich auch bereut, und dieß Reuen iſt ein ſicheres Zeichen, daß zwar mit Willen, aber durch den Affect verleitet, der Menſch das Geſetzwidrige gethan habe.

Aber Sünde, alſo Verletzung eines Rechts, iſt die unvorſätzlich der Pflicht widerwärtige That ebenſowohl wie die vorſätzliche, auf beiden haftet Schuld. Schuld, wodurch und wie? — Dadurch und ſo, daß er es hat zu dem Affect der Furcht, des Zorns u. ſ. w. kommen laſſen, wodurch die Ueberlegung gehemmt wurde. Darin beſteht die Freiheit des menſchlichen Willens, und das iſt in ihr der Unterſchied des Menſchen vom Thiere, daß er ſeiner Affecte und Leidenſchaften Herr werden kann, und dort, wo es Recht, Geſetz und Pflicht gilt, ihrer Herr ſein ſoll. Mit dem Wiſſen und Denken überhaupt mag es ſich verhalten, wie es wolle, in der vorſätzlichen und nicht vorſätzlichen Sünde kommt es zuerſt auf das Wollen an, und hier hat der Wille eine ganz beſtimmte Beziehung auf das Böſe. An ihm, in der vorſätzlichen Sünde, iſt das Böſe ſelbſt eine Beſchaffenheit, in ihr iſt der böſe Wille ſtark; an ihm in der unvorſätzlichen iſt die Beſchaffenheit die des Guten, er iſt der gute Wille, aber als dieſer — ſchwach. **Petrus** Ev. Joh. 18, 25 u. ſ. f. **Judas** Matth. 26, 14. Die Schuld in der vorſätzlichen Sünde iſt die ſchwerere, als die in der unvorſätzlichen. Aber am ſchwerſten wird die Schuld, wenn der, welcher der Pflicht zuwider zu handeln geſonnen iſt, zum Voraus es ſo einleitet, daß ſeine Verletzung der Pflicht hintendrein als eine unvorſätzliche erſcheint. Was die unvorſätzliche Sünde betrifft, ſo iſt Folgendes noch zu bemerken. Es ſind in der Regel eben nicht die ſchlechteſten Menſchen, welche ſich unvorſätzlicher Weiſe verſündigen. Sie, ſanguiniſchen Temperaments, beſchließen raſch und handeln raſch. Dagegen ſind jene nicht immer die Beſten, die allenthalben auf ihrer Hut ſind, ſich ſelbſt bewachen bis zur Aengſtlichkeit, um zu verhindern, daß ſie wo möglich nicht durch irgend einen Affect verleitet werden, etwas zu thun, was ſie ſpäter bereuen möchten. Luc. 15, 7.

§. 15.

Die Sünde an und für ſich.

Ihr innerſtes Weſen iſt ein actives, eine Activität (wo die bloße Paſſivität iſt, kann entweder das Sündigen nicht hinkommen, oder da iſt es geweſen). Dieſe Thätigkeit iſt nun entweder

1) einfach als ſolche, und nach dieſer Beſtimmung des Einfachen iſt die Sünde zweifacher Art, entweder die Unterlaſſungs- oder die Begehungsſünde;

2) oder aber jene einfache Thätigkeit kann eine zwei- und mehrfache werden, und da iſt die Sünde die ſogenannte Theilnehmungsſünde oder das Aergerniß, und

3) als ein entweder einfaches oder complicirtes Thun hat die

Sünde einen Zweck, und wird ſie begangen entweder zu einem dem Geſetz entgegengeſetzten, oder zu einem ihm gemäßen oder guten Zweck.

ad 1) Der Gedanke a) einer Unterlaſſungsſünde ſcheint gar keinen Gegenſtand zu haben, alſo leer zu ſein; denn das Sündigen iſt ein Thätigſein und jede Sünde eine That. Die Unterlaſſung aber iſt keineswegs die Negation der That oder des Thuns, ſondern iſt ein negatives Thun. In der Sünde, welche die Unterlaſſung iſt, verhält der, welcher ſie begeht, ſich allerdings activ, aber negativer Weiſe. Es wird nemlich in ihr ein Recht verletzt, in ihr aber durch das Nichtwollen und Nichtleiſten deſſen, was Pflicht iſt. Dieſes Nichtwollen und Nichtleiſten iſt kein Paſſiv-, ſondern ein Activſein, es iſt ein Wollen nicht deſſen, was Pflicht und Geſetz gebieten, und ein Leiſten nicht deſſen, was ſie gebieten; es iſt alſo ein Activſein. Somit kann die Sünde etwa ſo definirt werden: peccatum omissionis est id, quod omittendo committitur. — Das Recht nun, welches verletzt wird, iſt direct etwa das eines Menſchen an dem andern, der gegen ihn Pflichten hat. Dieſer Andere wäre etwa der Schuldner, und Jener mit ſeinem Recht der Gläubiger, ſo iſt in dieſem Verhältniß das Recht ein menſchliches. Der Schuldner iſt verpflichtet, Zahlung zu leiſten, — er unterläßt es — ſo iſt moraliſch von ihm das peccatum omissionis begangen. Solcher Weiſe treten in den Begriff der Unterlaſſungsſünde die frühern Beſtimmungen im Verhältniß des einen Menſchen zum andern, deſſen Recht verletzt wird, ein. Der Schuldner leiſtet auf den beſtimmten Termin die Zahlung nicht, weil er den Tag vergeſſen — Unwiſſenheitsſünde; oder er denkt, der Gläubiger wird wohl noch eine Zeit warten — unvorſätzliche Sünde. Auf die Weiſe wird der Begriff der Sünde der früher beachteten Beſtimmungen, die ſie hat, nicht los, ſondern dieſe Beſtimmungen gehen in den Begriff ein. Aber das Recht, welches verletzt wird durch die Unterlaſſungsſünde, muß nicht eben ein ſolch poſitives ſein, wie jenes des einen Menſchen an den andern, —

es kann das Recht indirect das Recht Gottes an jeden Menſchen ſein, und wird dieß verletzt, dann erſt iſt der Begriff des Vergehens durch Unterlaſſung eigentlich der der Sünde. Wo das Recht Gottes am Menſchen verletzt wird, indem dieſer eine Pflicht zu vollziehen unterläßt, da tritt erſt der Begriff der Unterlaſſungsſünde ein.

b) Der Begriff einer Begehungsſünde hat weniger Schwierigkeit, oder vielmehr gar keine. Im Begehen nemlich verhält der, welcher ſich vergeht, ſich poſitiv thätig. Das Recht wird verletzt durch das Wollen und Thun deſſen, was dem Geſetz und der Pflicht zuwider iſt; oder das, was unrecht iſt und ſchlecht, wird gewollt und gethan, und ſo iſt die That ein peccatum commissionis. Beide Begriffe von der Sünde ſtellen ſich einander ſo gegenüber: in der Unterlaſſungsſünde wird das Geſetz als Gebot übertreten, in der Begehungsſünde hingegen als Verbot. Hier bringt z. E. der Schuldner den Gläubiger um die Mittel, zu beweiſen, daß er ein Recht an ihm habe, hier committitur ab ipso peccatum. In der Begehungsſünde ſind enthalten die Beſtimmungen des wiſſentlich Vorſätzlichen, peccatum conscientiae peccatum commissionis. Ueber die Unterlaſſungsſünde vgl. Jacobi 4, 17.; über Begehungsſünden Matth. 5—7.

ad 2) Die Theilnehmungsſünde (*ἡ τῆς ἁμαρτίας κοινωνία*, 1 Tim. 5, 22) hat zu ihrer Vorausſetzung wenigſtens zwei Perſonen oder Subjecte, von denen die eine Veranlaſſung wird, daß die andere ſündigt. Aber im Begriff dieſer Sünde ſelbſt kömmt es nicht auf das, was für ſie vorausgeſetzt wird, an, ſondern auf ihren Gegenſtand als ſolchen und auf das, was ſie enthält. In der Bibel kommt ſie vor unter der Vorſtellung des Aergerniſſes *τὸ σκάνδαλον*. Melanchthon ſagt: *σκάνδαλον* est offendiculum, ad quod impingens trepidatur. Nun unterſcheidet aber die Bibel ſelbſt zwiſchen einem Aergerniß

a) welches gegeben, und

b) zwiſchen einem ſolchen, welches genommen wird, und dieſer Unterſchied in der Vorſtellung iſt auch von den Theologen acceptirt worden, indem ſie unterſcheiden scandalum datum und acceptum. Für den Begriff, den es hier gilt, ſehen wir hievon weg. Dadurch

a) daß der Eine eine Sünde begeht, kann er für Andere wenigſtens die äußere Veranlaſſung werden, eine gleiche oder ähnliche Sünde zu begehen, und ſo iſt ſein Thun ein ſolches, als Sündigen, welches das Thun Anderer als Sündigen zu ſeiner Folge hat; er hat an dieſen andern Sünden ſeinen Theil. Beſtimmter ſo: durch die Verletzung des Rechts wird von dem, der es verletzt, bewirkt, daß Andere auch an die Verletzung des Rechts gehen und ſo iſt er, als Veranlaſſer, der, welcher an dieſen Sünden der Andern Theil hat, indem ſie an ſeiner Sünde Theil nehmen. Entweder aber

α. wird von dem Einen durch ſeine Sünde abſichtsloſer Weiſe bewirkt, daß Andere zur Sünde verleitet werden, das iſts, was ein böſes Beiſpiel genannt wird, welches ein Menſch gibt, ohne es zu wollen. Er gibt ein Aergerniß durch ein böſes Beiſpiel. Oder

β. er legt es darauf an, daß, wie er gegen das beſtehende Geſetz geſinnt iſt, auch Andere gegen daſſelbe geſinnt werden. Im Falle α. verhält er ſich negativer Weiſe activ, in dem Falle β. verhält er ſich poſitiver Weiſe activ. Letzteres iſt die Verführung; der ſo ein Aergerniß Gebende iſt der Verführer. Hier tritt in die Theilnehmungsſünde der Begriff der Verführung auf zwei Seiten, activer und negativer Weiſe ein. Gibt es aber einen pſychologiſchen Zwang? Was iſt denn das, wodurch ein Menſch bewogen werden kann von einem Andern, ſich der Sünde dieſes Andern theilhaftig zu machen, und zwar, daß der Andere für ihn, damit er ſündige, beſtimmend, oder ſein Verführer wird? Entweder iſt es

1) der Reichthum des Einen, gegen welchen der Andere in der wirklichen oder eingebildeten Noth iſt; oder es iſt

2) die imponirende Macht und Gewalt des Einen, mit

welcher es der Andere in ſeiner Schwäche nicht aufnehmen kann; oder

3) die Schlauheit, Liſt des Einen gegen die Einfalt des Andern.

Dieſe drei ſind, oder können große Gewalten ſein des einen Menſchen über den andern, wenn dieſer ſie dafür nimmt. Reichthümer ſind Mittel nicht zur Friſtung, ſondern auch zum üppigſten Genuß des Lebens, und wenn der Menſch ſein Leben lieber als die Pflicht hat, dann wird der Reiche an dieſen die Mittel haben, dir Aermern zu verführen. Die Hypotheſe vom pſychologiſchen Zwang beruht eigentlich darauf, daß es für jeden Menſchen einen Beſtimmungsgrund gebe wider beſſeres Wiſſen und Gewiſſen gemeinſchaftlich mit Andern einen Entſchluß auszuführen, einen Beſtimmungsgrund, der für ihn ſchlechthin zwingend ſei. Aber ein ſolcher könnte nur hergenommen ſein etwa aus dem Reichthum, der Macht und Liſt. Jede Sünde iſt nun eine wiſſentliche oder unwiſſentliche, vorſätzliche oder unvorſätzliche, und alſo freie Geſinnung und Handlung, und gegen dieſe Freiheit des Willens gibt es keine Macht oder keinen Verſtand, dem die Freiheit unterliegen müßte. Die Hypotheſe eines pſychologiſchen Zwangs iſt daher einer der erbärmlichſten Nothbehelfe, womit der verführte Menſch ſich zu entſchuldigen ſucht, ingleichen, womit er von Andern entſchuldigt wird. Iſt Einer zum Böſen verführt worden, ſo war es nur möglich, weil er ſelbſt ſich verführen laſſen wollte; denn es kann ein Menſch von dem andern nur gezwungen werden etwas zu unterlaſſen, was er doch thun will oder zu thun beſchloſſen hat, und dieſer Zwang iſt dann ein phyſiſcher. Aber es kann Keiner durch Macht oder Liſt gezwungen werden zu thun, was er nicht will. In der Bibel wird der Theilnehmungsſünde gedacht Ev. Matth. 18, 6—10.

In der andern Beſtimmung

b) iſt die Theilnehmungsſünde das genommene Aergerniß. Das, wodurch Vergehen des einen Menſchen von außen her veranlaßt werden, kann ſein das, was ein Anderer der Wahrheit gemäß in Uebereinſtimmung mit dem Geſetze, der Pflicht und dem Rechte lehrt oder thut. Das Gute des Einen, wie es der Andere vor ſich hat, iſt ein Aergerniß für den Andern, und dieß ein genommenes. Aber bei ihm oder bei der Sünde, der Einer ſich theilhaftig gemacht durch die Beobachtung der Tugend des Andern, iſt die Vorausſetzung, daß er in Vorurtheilen und Sünden befangen ſei. So war es bei den Phariſäern. So iſt die Sünde zu jeder Zeit geweſen, wo in ſeinen Thorheiten, in ſeinem Wahne der Menſch das von Andern gelehrt werdende und vollzogene Gute für das Böſe nahm und verdammte. Allerdings iſt jeder verpflichtet, die Vorurtheile des Andern zu reſpectiren, und dieſen entgegen nichts geradezu zu beſchließen, zu thun. Aber das hat doch ſeine Grenzen, nemlich darin, wo dieſe Vorurtheile aufhören, den Rechten und Pflichten der Menſchen zuwider zu ſein. In der Beziehung gehört es nicht bloß zur äußern Sitte, ſondern auch zur Sittlichkeit eines Jeden, der Geſellſchaft kein Aergerniß zu geben.

3) Die Sünde

a) zu einem guten Zweck. Nicht jeder Begriff iſt Zweck, z. E. nicht der Begriff des Dinges. Aber jeder Zweck iſt Begriff. Die Möglichkeit des Zwecks, weil er Begriff iſt, iſt der Verſtand; denn dieſer iſt das Vermögen der Begriffe. Aber das, daß der Begriff Zweck iſt, ſetzt voraus, indem ihn als Begriff der Verſtand allein vermag, zugleich den Willen. In Allem folglich, worin der Menſch nach Zwecken verfährt und aus Zwecken, verhält er ſich zugleich als verſtändig oder als wollend. Eine Theilnehmungsſünde und eine Unterlaſſungsſünde kann nicht begangen werden, ob zwar nicht auf bewußtloſe, doch ganz verſtandloſe Weiſe. Aber die Sünde zu einem guten oder böſen Zweck iſt ohne den Verſtand und Willen des Sündigenden unmöglich. Der Zweck iſt gut, wenn der Begriff, welcher Zweck iſt, mit dem beſtimmten Geſetze für den Verſtändigen und Wollenden, mit ſeiner

Pflicht vollkommen übereinſtimmt, werde nun zugleich das Nützliche beabſichtigt oder nicht. Zur Verwirklichung nun des Begriffs, der Zweck iſt, ſind Mittel erforderlich für den, welcher den Zweck hat. Stimmt ſeine Wahl dieſer Mittel, und ihre Anwendung für die Erreichung des Zwecks auch mit dem Geſetz überein, dann iſt ſein verſtändiges Beſchließen und Vollziehen das Rechtthun, und wie ſeine Geſinnung, ſo auch die That, als die Vollbringung des Zwecks, gut. Aber der Zweck kann recht und gut ſein, für die Ausführung deſſelben jedoch von dem, der ihn hat, ein Mittel gebraucht werden, wie er es findet, ohne alle Rückſicht darauf, ob daſſelbe und ſeine Anwendung auch der Pflicht gemäß oder zuwider ſei; ja ſogar mit der klaren Einſicht, daß das Mittel allerdings nicht ein mit dem Geſetz übereinſtimmendes ſei, aber gewählt werden müſſe, weil ſonſt der gute Zweck nicht zu erreichen ſteht. Dieß liegt dann in der Maxime, deren Ausdruck iſt: „der Zweck heiligt die Mittel.“ Die Sünde zu einem guten Zweck beſteht demnach, was ihren eigentlichen Grund betrifft, eben in dieſer Maxime. Alſo irgend ein Unrecht darf ſie ganz getroſt unternehmen, wenn nur daſſelbe förderlich iſt zur Erreichung eines mit dem Recht beſtehenden und gar fördernden Zweck. Aber wie konnte der Menſch nur auf eine ſolche Maxime kommen? Höchſt wahrſcheinlich durch die Erfahrung und aus ihr, welcher zufolge in der Welt nie etwas Rechtes, Tüchtiges zu Stande gekommen iſt, ohne daß großes Unrecht vorausging. Wie in der Wiſſenſchaft nicht nur der Irrthum und der Zweifel, ſondern ſogar das Unrecht ſelbſt das Mittel iſt zur Förderung der Erkenntniß oder der Wiſſenſchaft ſelbſt, wie in ihr der Gedanke durch die Unwahrheit hindurch muß, ſo iſts auch im Leben. Wohin man blickt in der Geſchichte unſeres Geſchlechts, beſtätigt ſich die Bemerkung, daß ohne das Unrecht es nie zum Rechte und zur Ausführung deſſelben gekommen ſei. Daraus geht leicht die Meinung hervor, es dürfe jeder, wenn er nur des Zwecks als eines guten verſichert wäre, das Mittel zur Erreichung deſſelben wählen. Aber dieſe Meinung iſt ein Mißgriff. Nemlich das Unrecht oder das Böſe iſt nicht in der Menſchen Gewalt oder Macht, ſondern in der Macht Gottes das Mittel zur Hervorbringung des Guten, und wo bei dieſem Mittel die Menſchen thätig waren, da ſündigten ſie und gingen unter darin. Ein ſo gefährliches Werkzeug für die Erreichung des guten Zwecks, wie das Unrecht iſt, hat die ewige Liebe dem Menſchen nicht anvertraut. Die chriſtliche Lehre iſt in dieſem Punkte ſehr einfach. Vergl. z. B. Röm. 3, 8. 6, 1 u. 15. Die Sünde

b) zu einem böſen Zweck. Ein böſer Zweck kann wohl der Begriff eines ſehr energiſch verſtändigen Menſchen ſein, ſo daß an einem ſolchen Zwecke durchaus die Beſonnenheit, der tiefeindringende Verſtand, die entſchiedenſte Klugheit nicht vermißt wird. Aber bei dieſer Klugheit, und zwar als der raffinirteſten, des Zwecks, hat eben der Zweck einen böſen Willen zu ſeiner Vorausſetzung. Aus dem Geſagten geht ſo viel hervor, daß es bei der Sünde zu einem böſen Zweck vor Allem auf den Willen des Menſchen ankommt, der einen ſolchen Zweck hat. Es iſt ein durch die Leidenſchaft befangener Wille, der irgend einen Begriff auf geſetzloſe Weiſe zum Zwecke macht, und nun auf die Mittel bedacht iſt, dieſen Zweck zu erreichen. Aber nicht jede Leidenſchaft beſchränkt die Freiheit des menſchlichen Willens, geſchweige daß er durch ſie ein böſer Wille ſei oder werde. Im Gegentheil, für den Menſchen, daß er etwas Richtiges vollziehe, iſt nicht ſelten die Leidenſchaft der Impuls, und ohne der Menſchen Leidenſchaft, z. B. als Enthuſiasmus für das Vaterland, kommt ſelten etwas Gutes oder Großes zu Stande. Aber jene Leidenſchaft, welche eine Sucht iſt, mithin gewiſſermaßen eine Krankheit des Geiſtes, wird hemmend für die Willensfreiheit, und die Sünde in Anſehung eines böſen Zwecks hat zu ihrem Entſtehungsgrunde das Böſe ſelbſt in der Form, in dem Weſen und in dem Inhalt einer Sucht. Rachſucht, Eiſerſucht, Habſucht, Herrſchſucht, Spielſucht.

Der böſe Zweck, dem die Sünde zum Mittel dient, iſt kein anderer, als die Befriedigung einer ſolchen, der Pflicht und dem Recht widerwärtigen Leidenſchaft. Die Sünde ſelbſt, als das Mittel für den böſen Zweck, iſt, weil Sünde, ſelbſt böſe, alſo ein böſes Mittel zu einem böſen Zweck. Dieſes Mittel kann ſie jedoch im Allgemeinen auf eine zweifache Weiſe ſein, entweder

α. unter dem Schein einer Tugend, alſo in der Weiſe, daß der, welcher ſeine Leidenſchaft zu befriedigen ſtrebt, dabei ſich vorſtellt, und keineswegs auch nur den Schein hat, durch das Unrecht ſeinen Zweck erreichen zu wollen;

β. in der Weiſe, daß der Sünder ſelbſt in ſeiner Leidenſchaft der Sünde kein Hehl hat, offen das Unrecht begeht. Die Geſchichte jedes Volkes hat auf den verſchiedenen Stufen ſeiner intellectuellen Bildung Beiſpiele ohne Zahl von Sünden zu einem böſen Zweck in beiderlei Form.

Die Kunſt hat auch wohl das Verbrechen zu einem böſen Zweck in beiden Formen zum Gegenſtand ihrer Darſtellung gemacht. So iſt für die Darſtellung derſelben in der unter α. angedeuteten Art, dem Mittel den Schein des Guten zu geben, Moliere's Tartüffe ein Beiſpiel. Die Sünde zu einem böſen Zweck, wenn ſie, wie hier, ſelbſt als das Mittel für ein Gutes durch Heuchelei ausgegeben wird, kann in dem gewiſſenhafteſten Menſchen neben dem Gefühl der Verachtung gegen den Sünder nur noch das Gefühl des Lächerlichen erregen. Aber anders, wenn das Verbrechen aus Leidenſchaft ein unverholenes iſt, wie z. B. in Shakeſpeare's Richard III.

Mit der oben erwähnten Maxime, „der Zweck heiligt die Mittel“, will der, deſſen Maxime ſie iſt, ſeine Handlung rechtfertigen im Gebrauch ſolcher Mittel, die, wenn der Zweck nicht gut wäre, verwerflich ſein würden. Iſt alſo Beides, der Zweck die Verletzung des Rechts Anderer, und das Mittel zu ſeiner Erreichung, gleicher Weiſe rechts- und pflichtwidrig, ſind Zweck und Mittel böſe, ſo kann die That weder gerechtfertigt noch entſchuldigt werden. Die Sünde daher zu einem böſen Zweck hat an ihr ſelbſt von der Pflicht und dem Gewiſſen aus die Beſtimmtheit des Verwerflichen. Sogar der feine ſchlaue Sünder wird, indem er für ſein Thun gute Zwecke zu haben vermeint, die Handlungen aus Leidenſchaft verwerflich finden. Es hatte daher wohl eine Beziehung auf die Erkenntniß von der Sünde zu einem böſen Zweck, wenn von den Theologen die Sünden eingetheilt wurden in peccata mortalia et non mortalia. Eine Bibelſtelle liegt dieſer Eintheilung zu Grunde: 1 Joh. 5, 16 u. 17. — Peccatum mortale, ſagt Melanchthon, in genere est defectus vel inclinatio vel actio contra legem offendens Deum, non remissa, sed poenas aeternas promerens. Unter ἁμαρτία πρὸς ϑάνατον könnte man verſtehen, was im römiſchen Recht crimen capitis heißt, alſo ein Verbrechen, auf welches Todesſtrafe geſetzt iſt. Von den alten Exegeten hat keiner dieſen Sinn in der Stelle gefunden, und dieſe waren doch auch nicht auf den Kopf gefallen. Der Apoſtel kann hier nach dem Zuſammenhang gar nicht an das römiſche Recht gedacht haben. Man kann ferner ſagen: eine Todſünde iſt ein Verbrechen ſo ſcheußlicher Art, daß wenn ſeiner nur erwähnt würde, jeder züchtige Menſch in ſeiner ſittlichen Reinheit verletzt werden würde. Ein Menſch, der dieß Verbrechen begeht, verdient eine Strafe πρὸς ϑάνατον, obgleich dieß in bürgerlichen Geſetzen nicht darauf haftet. Aber auch dieſe Erklärung will nicht recht zuſagen in jenem Zuſammenhang. Es iſt eine Sünde, die von Gott durch das Gewiſſen als verwerflich erklärt wird, und wofür eine Bitte um Vergebung ganz vergeblich ſein würde. Keine dieſer Erklärungen thut Genüge, obſchon für die zweite aus 1 Cor. 5, 1—6 eine andere Stelle angeführt werden könnte.

Nach der erſten Erklärung wäre unter ἁμαρτία πρὸς ϑάνατον das Verbrechen zu verſtehen, was ein Menſch am andern begeht, der Mord; nach der zweiten ein Vergehen des Menſchen gegen ihn ſelbſt, ſomit bliebe noch die dritte Sünde übrig, — das Vergehen des Menſchen gegen Gott, und wie wenn dieſe Sünde an Gott zu verſtehen ſei? alſo etwa die Gotteslästerung. Nach dem moſaiſchen Geſetz wurde der Gottesläſterer mit dem Tode beſtraft, ſomit wäre dieſe Gottesläſterung Sünde, die den Tod ſchlechterdings nach ſich zieht. Aber wie käme der Apoſtel dazu, frei mit der Gemeinde von dem moſaiſchen Geſetz, hier eine Rückſicht auf jenes Geſetz der Steinigung zu nehmen, und ſogar, wenn er jenes Geſetz vor Augen gehabt hätte, warum ſollte der Gemeinde verſagt werden, für einen Gotteslaſterer Fürbitte bei Gott einzulegen. Im chriſtlichen Glauben iſt die Gnade Gottes unendlich, und auch dem, der Gott geläſtert hat, iſt die göttliche Gnade nicht verſagt. Es iſt alſo auch nichts mit der dritten Erklärung. — Nun wird aber im Evangelio von Chriſtus ſelbſt einer Sünde gedacht, in Anſehung derer keine Vergebung ſtattfinde, und dieſe iſt auch eine Läſterung, alſo ein Vergehen gegen Gott, aber nicht in jener jüdiſchen und moſaiſchen Beſtimmung, wo Gott ſelbſt nur verſpottet wird, ſondern in der Beſtimmtheit, in welcher Gott der heilige Geiſt iſt, — die Sünde gegen den heiligen Geiſt. Ev. Matth. 12, 31. Luc. 12, 10. Wie wäre es, wenn der Apoſtel 1 Joh. 5, 16 u. 17 bei den Worten ἁμαρτία πρὸς ϑάνατον dieſe Sünde wider den heiligen Geiſt im Auge gehabt hätte? Chriſtus äußert ſich ausführlicher darüber ſo: alle Sünden werden dem Menſchen vergeben, auch die Sünde, die er am Sohne Gottes begeht, aber die Sünde wider den heiligen Geiſt wird ihm weder zeitlich noch ewig vergeben, ſie kann ihm nicht vergeben werden. Aus welcher Veranlaſſung äußert Chriſtus ſich ſo über die Sündenvergebung und über die Sünde, welche nicht vergeben werden könne? Die Veranlaſſung iſt folgende. Jeſus hatte dämoniſche Menſchen geheilt. In der Vorſtellung der Juden waren ſolche Kranke von einem δαίμων Beſeſſene. Die Phariſäer, welche dieſe Heilungen nicht läugnen konnten, erklärten: er triebe einen Teufel durch die andern aus. Das mithin, was in Chriſto und durch ihn die göttliche Liebe und Wahrheit bewirkte, nahmen die Phariſäer für ein ſolches, welches durch die Bosheit, Lüge bewirkt worden wäre. Dieſer Menſch ſteht mit dem Böſen im Bunde, und handelt nach der Macht, die ihm das Böſe gegeben. Sie konnten wiſſen, daß jedes Wort, welches Chriſtus ſprach, aus dem Munde der Wahrheit ſelbſt kam, deßgleichen auch, daß jede ſeiner Thaten ein Werk der Milde, Liebe gegen die Menſchen ſelbſt war; aber ſie wollten es nicht wiſſen. Und dieſes die Wahrheit und die Liebe nicht Wiſſenwollen iſt das Extrem des böſen Willens, iſt die Sünde wider den heiligen Geiſt. Dieſe Sünde iſt ſolcher Weiſe gegen die bloße Unwiſſenheitsſünde diejenige, in welcher das Nichtwiſſen zum Nichtwiſſenwollen und ſomit zum Aeußerſten geſteigert iſt. Die Unwiſſenheitsſünde enthält bloß das Nichtwiſſen, aber das Wiſſenkönnen, und iſt deshalb Sünde; hingegen die Sünde gegen den heiligen Geiſt enthält das Nichtwiſſenwollen. Die Unwiſſenheitsſünde iſt die unvorſätzliche, die wider den heiligen Geiſt iſt die vorſätzliche. Näher beſtimmt ſich der Begriff dieſer Sünde ſo: auf Seite deſſen, welcher ein Vergehen gegen ihn dem, der es begangen hat, verzeiht, iſt die Verſöhnlichkeit. Aber dieſe Liebe als dieſe Bedingung iſt eine geiſtige Thätigkeit. Wo Sünde verziehen wird, iſt der Geiſt wirkſam, er iſt in ſeiner Liebe das verzeihende Princip, ſo iſt er der Geiſt der ewigen Liebe. Kommt nun ein Menſch in ſeiner Bosheit dahin, daß er nicht nur das Gute, mithin jene geiſtige Liebe negirt, ſondern daß er auch der Liebe ſich opponirt, dann iſt er nicht nur der Verſtockte, ſondern auch der, welcher die Liebe und Wahrheit haßt, alſo der, welcher den Geiſt der Liebe und Wahrheit haßt. Woher ſoll ihm dann Vergebung für ſeine Sünde kommen? Die Sünde kann nicht vergeben werden, weil der Menſch ſelbſt ſich das Mittel dazu nimmt. Angehend die Unwiſſenheitsſünde, wo das Nichtwiſſen ein Wiſſenkönnen iſt, und weil es kein wirkliches Wiſſen iſt, geſündigt wird, findet Vergebung ſtatt; Chriſtus ſelbſt bittet für die Juden, Luc. 23, 24. Aber angehend die Sünde gegen den heiligen Geiſt, wo das die ewige Liebe, die Verſöhnlichkeit Nichtwiſſen das Nichtwiſſenwollen iſt, ſagt Chriſtus, dieſe Sünde kann nicht vergeben werden. Alſo iſt es vergeblich, Fürbitte einzulegen. In's Anſchauliche ſtellt ſich dieſe Lehre folgendermaßen. Der Hebräer gebraucht die Vorſtellung vom Tode für jedes Uebel und beſonders für den Tod, und ebenſo die Vorſtellung vom Leben für jedes Heil und Glück. Je lebensbegieriger der Menſch, deſto größer iſt die Furcht vor dem Tode. Dieſen Vorſtellungen correſpondiren die von Finſterniß und vom Licht. Alſo *ἡ ἁμαρτία πρὸς θάνατον* iſt die Sünde, welche das ewige Verderben zu ihrer Folge hat, und dieſe Sünde iſt die jenes Haſſes gegen die Liebe und gegen die Wahrheit. Die chriſtliche Gemeinde nun hat den Geiſt der Liebe und Wahrheit; iſt es möglich, daß ſie für den Haß gegen Liebe und Wahrheit Fürbitte einlege? Es iſt unmöglich. Stellt man ſich den Haß und das poſitive Gegentheil der Wahrheit in Einem perſonificirt vor, nun ſo iſt die Perſon der Satan. Seine Sünde iſt die wider den heiligen Geiſt, er haßt die Liebe und die Wahrheit. Es wäre alſo hier ſo viel, als ſagte man: legt Fürbitte ein für den Satan.

Anmerkung. In Anſehung deſſen, daß jede Sünde die Verletzung eines Rechts durch Vernachläſſigung oder Uebertretung einer Pflicht iſt, ſind alle und jede Sünden einander gleich und in ſofern iſt der Sündigende auch der Schuldige. Vergl. Jac. 2, 10 u. 11. In Beziehung mithin auf das Recht und auf die Pflicht und Verletzung des einen durch die Uebertretung des andern findet zwiſchen den Sünden der Menſchen kein Unterſchied ſtatt. Nun ſind ſie aber, nach §. 13, Sünden in Anſehung deſſen, gegen welchen ſie begangen werden, und nach §. 15 Sünden an und für ſich ſelbſt. Dieſe Beſtimmung in jener beiden Paragraphen kann als Objectivität der Sünde bezeichnet werden, und demnach ſpräche ſich Obiges ſo aus: objectiv ſind alle Sünden gleich. Aber in Anſehung deſſen, der ſie begeht, nach §. 24, iſt in ihnen ein Unterſchied, er iſt das ſündigende Subject, und der in ſeinen Sünden ſich zeigende Unterſchied iſt in ihnen durch ihn, er iſt alſo ein ſubjectiver. Der Unterſchied zwiſchen den Sünden iſt ein ſubjectiver, und beſteht darin, daß jede Sünde einen Grad hat, in welchem ſie Sünde iſt, indem der Grad ein ſolcher ſein wird, wodurch ſie ſich von jeder andern unterſcheidet.

Aber aller Gradunterſchied iſt ein quantitativer; ſubjectiv ſteigern ſich die Sünden vom niedrigſten bis zum höchſten Grade. Für die Erkenntniß in der Wiſſenſchaft von den Folgen der Sünde iſt dieſer Gradunterſchied von einer großen Bedeutung. Zu der Lehre mithin von den Folgen der Sünde macht die von dem Gradunterſchied in ihr den Uebergang. Aber dazu, die Sünden ihrem Grade nach zu unterſcheiden und in dieſem Unterſchied zu begreifen, iſt ein Princip, ja dazu ſind Regeln erforderlich, ohne welche die Erkenntniß dieſer Gradunterſchiede entweder ganz unmöglich, oder eine nur zufällige ſein würde. Somit folgt

§. 16.

Princip für die Erkenntniß des Gradunterſchiedes der Sünde.

Er beſtimmt ſich durch das Verhältniß der Sünde zu dem Subject, von welchem ſie begangen wird. In ihr aber verhält daſſelbe ſich einerſeits als denkendes und wiſſendes, andererſeits als wollendes und beſchließendes. Für den Begriff des Princips zur Erkenntniß jenes Gradunterſchieds wird es alſo einerſeits auf das Wiſſen, andererſeits auf das Wollen ankommen.

a) Das Geſetz und die durch daſſelbe beſtimmte, dem einzelnen Menſchen obliegende Pflicht zu wiſſen iſt Jedem möglich; denn darin, daß er kein Thier, ſondern ein Menſch iſt, wäre ſchon an ſich beſtimmt das, daß er eine intelligente oder vernünftige Natur ſei und habe; darin aber iſt noch näher beſtimmt, daß er, indem ein Menſch, das Gewiſſen hat, gleichſam als die Fähigkeit, das Geſetz und ſeine Pflicht zu wiſſen. Auch würde ſchon ein ſehr hoher Grad von Sündhaftigkeit ſtattfinden, wenn irgend Einer die Möglichkeit, ſeine Pflicht zu wiſſen, läugnen würde. Der Hohn und Spott darüber, daß im Leben die Menſchen ſich auf ihr Gewiſſen berufen, iſt ein Zeichen jenes hohen Grades eigner Laſterhaftigkeit. Aber die jedem Einzelnen immanente Möglichkeit, das Geſetz zu erkennen und ſeine Pflicht zu wiſſen, iſt hiermit nicht auch zugleich die Wirklichkeit dieſer Erkenntniß, vielmehr damit Jener, der das, was recht und gut iſt, erkennen kann, daſſelbe wirklich erkenne, muß ihm Veranlaſſung von Außen her gegeben werden. Hierauf gründet ſich folgende Regel, als die erſte, für die Erkenntniß des Gradunterſchiedes der Sünde: Je leichter es einem Menſchen iſt, durch die äußere Veranlaſſung das Geſetz für ſein Wollen und Thun, und die durch daſſelbe beſtimmten Pflichten als die ſeinigen anzuerkennen, deſto ſchwerer iſt die Sünde, wenn von ihm Geſetz und Pflicht unerkannt bleiben. Vergl. Ev. Matth. 10, 15. Ev. Joh. 15, 22.

b) Von Seiten des Willens zeigt der Menſch im Leben wohl einen Hang in der Richtung auf alles das hin, was ein nur Beliebiges iſt, und was ihn gelüſtet. Dieſer Hang zur Willkür, zum Zufälligen, die darauf gehende Richtung des freien Willens iſt aber der Richtung auf das Geſetz für den Willen und für die Pflicht entgegengeſetzt. Insgemein will Jeder lieber das bezwecken und thun, was ihm Luſt und Freude macht, und was keine Nothwendigkeit hat. Und dieſer Hang, gerichtet auf die Willkür gegen jene Willensfreiheit, bleibt nicht bei den gemeinſten und kleinſten Verhältniſſen des Lebens ſtehen, er geht in's Große. Hat nemlich der Menſch Macht und Gewalt über Andere, ſo zieht er die Willensacte der Gnade denen des Rechts und der Gerechtigkeit vor. Durch die in der Welt vorhandenen mannigfaltigen Anreizungen, Verführungen und dergleichen findet jener auf das Beliebige gehende Hang ſehr große Beförderung. In dieſer Beziehung alſo iſt es nicht leicht für den Menſchen, ſeiner Pflicht treu und ergeben in der Entſchließung wie in der Anerkenntniß zu ſein und zu bleiben. Und ſo geht hieraus die zweite Regel für jenen Begriff des Gradunterſchiedes der Sünde hervor: Je geringer die Schwierigkeiten ſind für den Menſchen, daß er die ihm erkennbare und von ihm erkannte Pflicht als die ſeinige zu vollbringen beſchließe, deſto größer iſt die Sünde, wenn dennoch die Pflicht von ihm übertreten wird. Vergl. Ev. Matth. 23, 37.

c) So groß im menſchlichen Leben die Hinderniſſe ſein mögen für jedes einzelne, einerſeits was die Entwicklung und Bekräftigung ſeines Verſtandes und Gewiſſens für die Erkenntniß ſeiner Pflichten betrifft, andererſeits was das nothwendige Wollen und Beſchließen angeht, ſind doch dieſe Hinderniſſe keine unüberwindliche. Nirgends in der Welt, nicht einmal in einer abſoluten Despotie, hat das Böſe eine unbegrenzte Gewalt, ſondern allenthalben ſind jenen Hinderniſſen des Guten in der Welt ſelbſt Hinderniſſe geſetzt. Die Macht des Fürſten dieſer Welt iſt zwar groß, allein die Macht Gottes iſt doch die größere. Vermöge der im menſchlichen Leben waltenden Macht des Guten über das Böſe iſt alſo jeder Menſch ohne Unterſchied in den Stand geſetzt, Veranlaſſungen zur Erkenntniß ſeiner Pflichten, wie ſie ihm gegeben werden, und indem ſie ihm gegeben werden, zu nehmen, deßgleichen ſeiner Luſt und Willkür ſelbſt zu widerſtehen, und was als das Sittlich-Nothwendige von ihm erkannt wird, zu wollen und zu beſchließen. Hierauf gründet ſich die dritte Regel: Je größer von Außen und Innen die Hinderniſſe ſind, die ſich ſelbſt gleichſam dem Menſchen, daß er ſündige, widerſetzen, deſto ſchwerer iſt die Sünde, wenn er ſich dieſen Hinderniſſen des Böſen widerſetzt. Vergl. Ev. Joh. 19, 11. Jene Hinderniſſe nun, die dem Böſen im Denken und Wollen geſetzt ſind, haben entweder

α) zu ihrem Grund die Erziehung und das Beiſpiel, wie ſie dem Menſchen für das Gute gegeben werden. Hat er es mittelſt einer guten Erziehung und eines guten Beiſpiels zu einer Freiheit gebracht im Erkennen und Vollziehen deſſen, was Pflicht für ihn iſt, ſo iſt jede ſeiner Pflichten eine ſchwerere Sünde, wenn er gegen dieſe handelt. Vergl. Ev. Matth. 23, 13.

β) Je leichter die Folgen zu erkennen ſtehen, die eine Sünde hat, mögen dieſe Folgen übrigens nur Uebel oder ſelbſt wieder Sünden ſein, und je beſtimmter ſie von ihm erkannt werden, um ſo ſchwerer iſt die Sünde, wenn dennoch das Geſetzwidrige beſchloſſen und ausgeführt wird. Ev. Matth. 26, 24.

Anmerkung. Bei Beurtheilung der Vergehen und Verbrechen der Menſchen durch einen Menſchen als ihren Richter kommt es darauf an, daß, indem das Verbrechen als Factum ausgemittelt iſt, der Grad der Schuld vom Richter erkannt werde, um nach dem Geſetze die Strafe auszuſprechen mit Bezug auf den Grad der Schuld. So iſt es überall, wo die Geſetzgebung eines Volks aus der Barbarei heraus iſt. Auf jedes Verbrechen ohne Unterſchied und ohne Bezug auf den Grad der Schuld eine Strafe zu ſetzen, wäre drakoniſch. So beſtimmt daher durch poſitive Geſetze die Strafe gegen jede Vergehung einer beſtimmten Art ausgeſprochen ſei, iſt doch dem, der den Verbrecher zu beurtheilen hat, für ſeine Urtheilskraft ein gewiſſer Spielraum gelaſſen. Und ſo bedarf er beſonderer Kriterien, um in Anſehung des Subjects, das er vor ſich hat, möglichſt den Grad des Vergehens auszumitteln. Die obigen drei Regeln ſetzen Menſchenkenntniß voraus, und werden erſt ihre Anwendung finden mittelſt einer durchgeführten Anthropologie. Indeſſen jene Kriterien, ſo genau ſie beſtimmt ſein mögen zur Erkenntniß des Grads der Schuld, ſind doch nur im Speciellen gehalten, ins Individuelle können ſie nicht gehen. Nach ihnen alſo werden Fälle beurtheilt verſchiedener Subjecte, aber jedes Subject hat ſeinen eigenthümlichen Charakter, die Kriterien enthalten nicht Alles. Daher iſt in Englands und Frankreichs Geſetzgebung jene Inſtitution ſehr zu loben, die neben dem Gericht, das aus Erkenntniß der poſitiven Geſetze ſpricht, zugleich ein Urtheil fällt lediglich aus dem Eindruck, den das einzelne Subject macht.

Ferner: nicht bloß vor Gericht, auch im täglichen Leben kommen ſehr oft Fälle vor, indem die Menſchen ſich eines Urtheils über andere, über den Charakter der andern kaum oder gar nicht enthalten können; ja es iſt gewöhnlich, daß in einer Geſellſchaft gemiſchter Perſonen, wo es die Unterhaltung gilt, wenn über einen Abweſenden geurtheilt wird, die Geſellſchaft daran ein großes Intereſſe nimmt. In ſolcher Beurtheilung gilt es das Edle oder Sündhafte in den Handlungen des Abweſenden zu verſtehen, dem Grade nach zu urtheilen; denn es gilt Ehre und Glimpf des Abweſenden. Aber worauf es mit jenen Regeln ankömmt, iſt die Selbſtbeurtheilung eines Jeden. Zu ſeiner eignen ſittlichen Bildung iſt Selbſterkenntniß und zu dieſer iſt irgend eine Richtſchnur für die Selbſtbeurtheilung nothwendig. Jene Regeln ſind eine ſolche Richtſchnur, man kann ihre Anwendung den asketiſchen Gebrauch derſelben nennen, hier wäre es das Gewiſſen, forum internum, vor welchem der Menſch ſich beurtheilte.

§. 17.

Die Sünde nach ihren verſchiedenen Graden.

Als Sünde, ſie ſei ein delictum oder scelus, als Sünde iſt ſie eine That, und als That hat ſie ein Beſtehen, oder einen Beſtand, ſo zwar, daß ſie in dieſem Beſtand nicht eine Subſtanz iſt, nicht wie Auguſtin ſie im Eifer erklärte, aber doch in dem Sinn, daß ſie der Geſchichte angehört, in der Erinnerung ſich fixirt. So wäre die Sünde in ihrer Objectivität zu nehmen als ein Beſtandhabendes. Die Sünde als Geſinnung und als That hat ihren Anfang in einem Subject und durch daſſelbe, durch den Gedanken und Vorſatz deſſen, der ſie begeht. In Bezug auf dieſen ihren ſubjektiven Anfang hat die Sünde keinen Beſtand, ſondern iſt ſie ein bloßer Zuſtand, nichts Subſtantielles, ſondern bloß Accidentelles, und als Zuſtand des Subjectes iſt die Sünde die Sündhaftigkeit deſſelben. Als Sündhaftigkeit hat ſie Grade. Gewöhnlich unterſcheidet man in den Menſchen die Bösartigkeit der einen und die Gutartigkeit der andern, indem die Erfahrung lehrt, daß zuweilen ſogar von einzelnen Individuen, die unter gleichen Verhältniſſen und Umſtänden erzogen und unterrichtet worden, der eine Milde, Hingebung zeigt, der andere aber ſtörrig eigenſinnig u. ſ. w. iſt. Das Bösartige iſt auch das Sündhafte. Aber wie ſteht es mit dem Gutartigen? Muß von dem Knaben, der als ein gutartiger ſich zeigt, nicht geurtheilt werden, er ſei ohne alle Sündhaftigkeit? Nimmermehr; denn ohne Sündhaftigkeit wäre der Menſch auch über die Möglichkeit zu ſündigen hinaus, und dieſe bleibt jedem.

Die Betrachtung der Sünde ſubjectiv nach ihren Graden kann nicht mit jenem Unterſchied des Gut- und Bösartigen anheben, ſondern die Sündhaftigkeit ſelbſt kommt in Betracht. Sie nun

1) in ihrem niedrigſten Grade iſt der Leichtſinn. Er hat

a) eine Beziehung auf das Erkennen, auf die Intelligenz des Subjects überhaupt in Anſehung der Objecte für die Erkenntniß, für das Denken und Wiſſen, welche in ihrer Unmittelbarkeit ſinnliche Objecte ſind. Aber in dieſer Beziehung auf die Intelligenz iſt der Leichtſinn nicht ein Grad der Sündhaftigkeit; er iſt nur in einer Mangelhaftigkeit gegründet, in einer Unfähigkeit bei dem Erkennbaren zu verweilen und es in ſeinem Grund zu verſtehen. Dieſer Geiſtesſchwäche hilft durch eine wohlangewendete Methode die Erziehung und der Unterricht einigermaßen, wo nicht ganz, ab; der Leichtſinnige wird durch guten Unterricht und Erziehung aus dieſer Schwäche wohl herausgehoben. An Kindern iſt jener pſychiſche Leichtſinn darin beſonders erkennbar, daß ſie von einem Gegenſtande des Denkens ſchnell zu einem andern forteilen. Das Gegentheil dieſes Leichtſinns iſt der Scharfſinn und der Tiefſinn, ſo wenig dieſer etwas Tugendhaftes iſt, ſo wenig iſt jener Leichtſinn ſchon etwas Sündhaftes. Der Leichtſinn

b) als die Sündhaftigkeit hat eine Beziehung auf den Willen des Subjects und zwar in Anſehung jedes Objects für den Willen, das als Object ein ſinnliches Object iſt, aber in dem Object für den Willen an ſich eine ſittliche Beſtimmtheit die Beſtimmtheit eines Rechts und einer Pflicht hat.

Es kommt alſo bei dem Leichtſinn in dieſer Beſtimmtheit vornehmlich in Betracht das Gute und das Böſe, oder die Pflicht und das Pflichtwidrige. Das leichtſinnige Subject weiß den Unterſchied wohl zwiſchen beiden, aber das Sinnliche der Objecte hat für es einen größeren Reiz, als das Sittliche in ihnen. Der Leichtſinn iſt ſomit ein freier Wille, der ſich aus Intereſſe am Sinnlichen gleichgültig verhält gegen das Sittliche im Sinnlichen, ohne dem Sittlichen entgegen zu ſein, ſo daß, wenn gewählt und beſchloſſen werden ſoll, das ſinnlich Anlockende gewählt wird. In jeder Verabſäumung ſeiner ihm beſtimmt obliegenden Pflichten, aus Hang und Hinneigung zu irgend einem ſinnlichen Genuß verräth ſich daher der Menſch als ſündhaft in dieſem Grade, wo er der Leichtſinnige iſt. Die Gleichgültigkeit gegen Recht und Unrecht, in welchem, was die Sinne reizt, gewollt wird, und wird ſo zu dem,

2) was Unbeſtändigkeit genannt werden kann. In jedem Grade der Sündhaftigkeit bleibt der Wille deſſen der ſündigt, frei; es iſt alſo keine Nothwendigkeit für das Subject, in dieſen Graden ſeiner Sünden fortzuſchreiten. Auf jeder Stufe deſſelben vielmehr vermag es ſich zu beſinnen, ſelbſt anzuhalten, und den Grad der Sündhaftigkeit aufzuheben, indem es ſie anerkannt hat. Die Unbeſtändigkeit ſelbſt iſt aber:

a) die im Begehren und in jeder Begierde; ſo iſt ſie ein weder moraliſcher noch unmoraliſcher Zuſtand, ſondern ein phyſiſcher, ein pathologiſcher. Aber ſo iſt ſie doch näher zu berückſichtigen, um ſie als einen Grad der Sündhaftigkeit zu unterſcheiden, etwa ſo: jede Begierde hat ihren Gegenſtand für das begehrende Subject mittelſt ſeiner Kenntniß von demſelben (ignoti nulla cupido), und wie ſie, ſo iſt auch ihr Object, ein unmittelbar gar einzelnes. Im Begehren verhält daher das Subject ſich zu den Objecten auf eine noch nicht determinirte Weiſe. So geſchieht es, daß von demſelben Subject nach der Verſchiedenheit ſeiner Notizen, bald dieſes, bald jenes begehrt wird, und daß es in ſeinen Begierden weder ſich noch den Objecten treu bleibt. Dieſe Unbeſtändigkeit iſt eine faſt ganz natürliche, beſonders bei Kindern. Hebt ſich im Subject eine Begierde heraus, und zwar mit Bezug vornemlich auf ein Object, das kein einzelnes, ſondern ein allgemeines iſt, z. B. eine Wiſſenſchaft, ſo kann es mittelſt eines natürlichen Hanges und einer Anlage des Subjekts dahin kommen, daß dieſe Begierde eine Neigung werde. An die Stelle der Unbeſtändigkeit kommt Standhaftigkeit. Aber ſo wenig jene Unbeſtändigkeit eine Sünde, ſo wenig iſt dieſe Standhaftigkeit eine Tugend, oder auch ein Laſter. Die Neigung nemlich iſt entweder Zu- oder Abneigung, und als das Eine oder Andere Etwas, was der Menſch ſich nicht gibt. Iſt ſie daher Zuneigung oder Liebe, ſo kann man dieſe die natürliche Liebe nennen; iſt ſie Abneigung oder Haß, ſo iſt ſie die natürliche Abneigung. Nur erſt wenn die Neigung überhaupt der Freiheit des Willens in der Richtung auf das was recht und gut iſt Abbruch thut, wird die eine und andere aus dem Natürlichen heraus zum Unſittlichen, oder zur Sünde ſelbſt. So kann z. E. wegen der beſondern Anlage Einer eine mächtige Neigung zu einer Wiſſenſchaft haben, und in dieſer Neigung viel leiſten. Die Unbeſtändigkeit

b) nicht im Begehren, ſondern im Wollen iſt es, von der hier zu ſagen wäre, ſie ſei die Sündhaftigkeit im zweiten Grade. Sie iſt kein natürlicher, pathologiſcher Zuſtand, wie dort, ſondern ein unſittlicher. Und ſie beſteht weſentlich darin, daß in jener Gleichgültigkeit gegen Recht und Unrecht nach Umſtänden und Gelegenheiten, nach bloßer Laune, bald gewählt wird, was die Pflicht mit ſich bringt, oder was ihr zuwider iſt. Dieſe Unbeſtändigkeit iſt alſo genauer ein Wankelmuth des Menſchen, worin er bald im Intereſſe für das Ehrenhafte und Gute thätig iſt, bald aber auch ohne dieſes Intereſſe und in völliger Gleichgültigkeit gegen das Gute zu Werke geht. Das poſitive Gegentheil dieſes Wankelmuths iſt nicht die Standhaftigkeit, ſondern die Selbſtſtändigkeit des Menſchen. Selbſtſtändig nemlich hält er auf beharrliche Weiſe feſt bei dem, was er für das ihm geltende Geſetz kraft ſeines Gewiſſens anerkannt hat. Bei dieſer Selbſtſtändigkeit haben für ihn nicht einmal ſeine Neigungen, geſchweige ſeine Begierden eine Bedeutung. Vielmehr wo zu ihm die Pflicht ſpricht, da läßt er jede ſeiner Neigungen ſchweigen. Man ſagt von der Sünde, ſie mache den, der ſie begehe, zu ihrem Knechte. Der Knecht iſt abhängig von dem, deſſen Knecht er iſt, und hat an ihm ſeine Selbſtſtändigkeit eingebüßt, der Menſch in der Sünde iſt der unſelbſtſtändige. Der Menſch in der Pflicht iſt der ſelbſtſtändige. Auf dieſer Stufe des Wankelmuths erhält ſich die Sündhaftigkeit noch in ihrem erſten Grade. Im Wankelmuthe hat ſich der Leichtſinn geſteigert. Für den Begriff dieſes Grades, wie ſie der Leichtſinn und der Wankelmuth zuſammenhalten, fehlt es unſerer Sprache an einem Wort, die franzöſiſche Sprache hat es in dem Wort frivolité; vergl. Luc. 15, 11 u. ff. Jenes Schwanken nun im Beſchließen bald deſſen, was würdig und tüchtig, bald deſſen, was das Gegentheil iſt, ſteigert ſich gleichfalls, und ſo wird der Wankelmuth

3) Die Unredlichkeit (fallacia mentis).

Sie iſt überhaupt zweifacher Art, nemlich:

a) Unredlichkeit des Menſchen gegen ihn ſelbſt. Als ſolche hat ſie eine Beziehung

α. auf ihn in ſeinen natürlichen Anlagen, Fähigkeiten, desgleichen in ſeiner Fertigkeit des Wiſſens und Könnens. Der iſt auf phyſiſche Weiſe unredlich gegen ſich, welcher ſich ſelbſt überredet, Fähigkeiten in ſich zu haben, die er nicht hat, und in ſich keinen Mangel deſſen ſpürt, weſſen er doch ermangelt. Dieſe Unredlichkeit kommt aus der Eitelkeit und Selbſtgefälligkeit des Menſchen, und in ihr iſt freilich der freie Wille mit wirkſam, aber doch ſo, daß jene Selbſttäuſchung weder auf das Gute, noch auf das Böſe geht, ſondern nur auf das Angenehme und Nützliche. In dieſer Unredlichkeit meint wohl der Eine, ſo geſcheidt zu ſein, wie ein Anderer auch. Sie iſt

β. im Verhältniß direct zum freien Willen und ſeinem Gegenſtande. Der aber iſt nie ein Unangenehmes, Nützliches und

Schädliches, oder ein Gebrechen an dem Willen ſelbſt. Hier beſteht alſo praktiſcher Weiſe jene Unredlichkeit darin, daß der Menſch meint Tugenden zu haben, die er nicht hat. So der Phariſäer dem Zöllner gegenüber. Ev. Luc. 18, 10—14. Die Unredlichkeit

b) iſt die des Einen gegen Andere, aber ſie iſt hier nicht mit Lüge zu verwechſeln, ſie iſt die gegen den Andern direct mit Bezug auf ihn in Anſehung ſeiner Tugenden oder Laſter. Der iſt unredlich gegen die Andern, der ſie in die Täuſchung verſetzt, worin ſie über ihn urtheilen, er habe einen ſittlichen Charakter, von dem er weiß, daß er ihn nicht hat, und der die Andern darin täuſcht, daß ſie ſeine Fehler, die er ſelbſt in ſich ſieht, nicht zu ſehen vermögen, Beides jedoch keineswegs zu dem Zwecke, durch ſolche Täuſchungen Vortheile zu ziehen, ſondern nur zu dem Zweck, ſich die Achtung der Andern zu erhalten, und die Verachtung der Andern zu verhindern. Galat. 6, 3; I. Cor. 3, 18; Col. 3, 9.

Jene Selbſttäuſchung des Menſchen nun in Anſehung ſeiner Fehler und Tugenden ſteigert ſich, wenn er darin beharrt, und ſo wird die Sündhaftigkeit, welche jene Unredlichkeit war,

4) die ſogenannte Sicherheit. Hier aber iſt zu unterſcheiden

a) eine Sicherheit, die zu ihrem Grunde die Selbſterkenntniß des Menſchen, ferner die Erkenntniß ſeiner Pflichten und die Achtung gegen Alles, was Pflicht iſt, endlich eine Fertigkeit, das was Pflicht für ihn iſt zu beſchließen und zu vollbringen, hat. So iſt jene Sicherheit ein Vertrauen deſſelben zu ihm ſelbſt und eine Zuverſicht dem, was er zu leiſten verbunden iſt, gewachſen zu ſein, es vollbringen zu können. Kömmt zu dieſem Vertrauen des Menſchen auf ihn ſelbſt, in der Beharrlichkeit ſeines guten Willens, der Glaube an eine göttliche Vorſehung, ſo iſt jenes mit dem Vertrauen zu Gott verknüpfte Selbſtvertrauen eine Tugend.

b) Jene Sicherheit, die nur der höhere Grad der Unredlichkeit des Menſchen gegen ihn ſelbſt iſt, ermangelt der Selbſtkenntniß;

unredlich gegen ſich, täuſcht er ſich vielmehr in Allem, was er zu haben vermeint, und wovon er frei zu ſein ſich dünkt, und eben dieſe Selbſttäuſchung, die Unredlichkeit, verhindert, daß er zur Prüfung ſeiner ſelbſt und mittelſt ihrer zur Selbſterkenntniß gelange. So iſt er in einer blinden Sicherheit. Iſt es mit dem Sünder auf dieſen Punkt gekommen, ſo ſchlägt die Sündhaftigkeit ſelbſt um und wird zur Laſterhaftigkeit, von der man ſagen kann, ſie ſei die zur Fertigkeit gewordene Sündhaftigkeit. Die Sündhaftigkeit als Laſterhaftigkeit iſt

5) die Rohheit. Als ſolche bezieht ſie ſich zunächſt auf die Gefühle des Menſchen. Aber eben in dieſer Beziehung iſt zu unterſcheiden

a) das ſinnliche Gefühl und der Trieb, die der Menſch mit den Thieren gemein hat, dann auch ſeine Vorſtellungen, die er als ſinnliche gleichfalls noch in irgend einem Grade mit den Thieren theilt, und ſeine Begierden, deren das Thier nicht fähig iſt. In Anſehung dieſer ſinnlichen Gefühle der Luſt und Unluſt bis zu dieſen Begierden hin, die auf das Angenehme gerichtet ſind, bedarf der Menſch einer Zucht, Erziehung und eines Unterrichts, damit er einigermaßen Herr über dieſe ſeine Seelen- oder Gemüthszuſtände werde. In Ermangelung dieſer Zucht, und nur ſo von Natur erwachſend und in das Begehren kommend, iſt der Menſch roh, — das iſt die rusticitas. Sie iſt kein moraliſches Gebrechen, und als Zuſtand des Subjects alſo auch kein Grad ſeiner Sündhaftigkeit, und es kann der Menſch in dieſer Rohheit ehrlich, aufrichtig, treu gegen ſich und Andere ſein, bei aller jener Plumpheit. Alſo von ihr iſt hier nicht die Rede weiter. Ihr entgegengeſetzt iſt die Feinheit, urbanitas. Mittelſt der Erziehung, beſonders mittelſt des Umgangs mit den Menſchen werden, ſo zu ſagen, jene rohen ſinnlichen Gefühle geläutert, abgeſchliffen. In den Verhältniſſen nemlich des Menſchen zu den Menſchen ergeben ſich Intereſſen für ihn und Bedürfniſſe des Lebens überhaupt, die im Umgange mit Andern nur mittelſt ihrer Hülfe zu befriedigen ſtehen. Der Ehrtrieb wird in der Geſellſchaft der Menſchen und in dem Bedürfniſſe ihres Urtheils rege, ſo kommt es zur Ehrliebe und zu mancher andern geſelligen Neigung, die im Landmann nicht aufkommen. Eine Neigung aber, wie die Ehrliebe, wird ein überaus bildendes Mittel für den Menſchen zur Zügelung ſeiner Begierden, zur Läuterung ſeiner ſinnlichen Gefühle, zur Erweiterung ſeiner Kenntniſſe u. ſ. w. Die Urbanität, die ſolcher Weiſe gleichſam gewonnen wird in Verhältniſſen, in die Keiner ſich ſelbſt bringt, iſt ſo wenig eine Tugend, wie jene Rohheit ein Laſter. Und ſo kann es gar wohl ſein, daß in dieſer Feinheit, die das Wohlgefallen der Welt hat, die rohen und ſinnlichen Gefühle und jene Naturliebe nur durch die Neigung niedergehalten, gezügelt werden, ohne daß ſie wirklich im Menſchen aufgehoben wären. Dieſe Feinheit alſo in Anſehung deſſen, was Pflicht und Recht iſt, kann die Rohheit ſelbſt ſein, angehend das moraliſche Gefühl, die Sittlichkeit überhaupt. Von der Rohheit, wie ſie den Mangel des Gefühls wie der Ehre, ſo der innern Redlichkeit in ſich trägt, ſpricht Petrus nachdrücklich, 2 Petri 2, 12. 16., III. 3, 4. Kommt auf dieſer Stufe das Bewußtſein hinzu von ſeiner eignen innern Schlechtigkeit, bei dieſer äußern Feinheit, ſo iſt die Rohheit das, was Abgefeimtheit genannt wird. Durch die in dieſem Grade der Laſterhaftigkeit enthaltenen Elemente ſteigert ſich jene Rohheit ſelbſt und wird

6) zur Heuchelei. Sie beſteht in dem Beſtreben des Menſchen, von ſich bei Andern die Meinung, ja die Ueberzeugung zu erregen, als habe er Tugenden, von denen er ſelbſt weiß, daß er ſie nicht hat, und als ſei er frei von Laſtern, von denen er weiß, daß er mit ihnen behaftet iſt. Was dieſen Punkt angeht, hat alſo die Heuchelei in ſich die Unredlichkeit des Menſchen gegen Andere, während er ſich recht wohl kennt. Es iſt nemlich in jenem Beſtreben deſſelben

a) Verſtellung, und zwar in dem doppelten Sinne der Ausdrücke: simulatio et dissimulatio.

Dann iſt in eben dem Beſtreben

b) die Unredlichkeit gegen Andere.

Dasjenige nun, wodurch Beides, dieſe Verſtellung und dieſe Unredlichkeit zur Heuchelei wird, iſt

c) der Zweck, den der Menſch in jenem Beſtreben hat, die gute Meinung Anderer von ihm möglichſt zu ſeinem Vortheil, wenn auch zu ihrem Verderben zu benutzen. In der Heuchelei verdreifacht ſich ſo das Laſter, nemlich

1) indem der Menſch recht wohl ſeine Fehler, ſeine Leidenſchaften kennt und auch den Werth der ihnen entgegengeſetzten Tugenden, und dennoch ſich nicht beſſert. Die einzelnen Tugenden der Treue, der Liebe u. ſ. w. werden von den Menſchen geachtet, das weiß der Heuchler, darum benutzt er die Tugend, um mittelſt ihrer die Andern zu betrügen.

2) Indem der Heuchler den Glauben der Menſchen an die Tugend und ihr Vertrauen zu denen, die ſich ihnen als Tugendhafte zeigen, dieſen Glauben und ſolches Vertrauen, das Heiligſte in der Geſellſchaft, auf eine nichtswürdige Weiſe zu ſeinem Zweck gebraucht, und

3) hiermit ſo, daß, indem jene Tugend und der Glaube der Menſchen an die Tugend das Gute ſind, dieſes Gute von ihm zum Mittel gemacht wird zu einem böſen Zweck, nemlich für die Befriedigung der Leidenſchaft des Heuchlers. Vergl. Matth. 6, 1—6. und 16—23. und Cap. 23.

In dieſer Heuchelei kommt es, was den letzten Grad der Laſterhaftigkeit betrifft, in den ſie ſich erhebt, auf Folgendes an. Die Erkenntniß und Anerkenntniß einer jeden Tugend des Menſchen iſt verknüpft ſittlicher Weiſe mit einem Gefühl der Achtung vor ihr und vor dem, deſſen Tugend ſie iſt, und eben die Erkenntniß und Anerkenntniß jedes Laſters mit dem Gefühl der Verachtung gegen daſſelbe. Der ſittliche Charakter eines Menſchen, worin er auch noch ſonſt beſtehe, hat zu ſeinem Inhalt dieſes Gefühl der Achtung und Verachtung. Würde Einer im Begriff ſtehen irgend eine Sünde zu begehen und er hätte nur kurz vorher dieſe Sünde bemerkt als begangen von einem Andern, den er bereits als einen Schuft gekannt, ſo würde die Verachtung vor dem Schuft ihn beſtimmen, die Sünde nicht zu begehen. In der Heuchelei fehlt es, ſoweit ſie gehe, dem Heuchler doch noch nicht an jenem Gefühl der Achtung in Anſehung des Guten, und der Verachtung in Anſehung des Böſen; denn er hat ja das Bewußtſein davon, daß von den Menſchen die Tugend geachtet wird, ſonſt könnte er nicht bei ihnen Tugenden erheucheln, und in dieſem Bewußtſein iſt noch das Gefühl der Achtung vor der Tugend ſelbſt rege. Eben er iſt zugleich der Verachtung der Menſchen ſich bewußt gegen das Laſter, ſonſt würde er nicht vorheucheln von Laſtern frei zu ſein. Alſo auch in dieſem Bewußtſein iſt noch ſein eigenes Gefühl der Achtung rege. Aber es kann mit ihm dahin kommen, daß ihm das Gefühl der Achtung und das der Verachtung vergeht, und dann bleibt es nicht bei der Heuchelei, dann iſt

7) der Grad der Laſterhaftigkeit wirklich, in welchem ſie die Verſtocktheit genannt wird, contumacia. Dann ſind das Gute und das Böſe, das Recht und das Unrecht, die Pflicht und das Pflichtwidrige dem Menſchen vollkommen indifferent geworden; er hat wie den Gedanken des Unterſchieds beider von einander, ſo auch das Gefühl dieſes Unterſchiedes total eingebüßt. Die Geſchichte der Verbrechen, die Criminaljuſtiz hat ganz auffallende Exempel von ſolcher Laſterhaftigkeit.

Wie unter den Egyptiſchen Plagen die ſiebente die ſchwerſte iſt, ſo iſt auch unter den Graden der Sündhaftigkeit die Verſtocktheit die äuſſerſte und höchſte, darüber geht es nicht hinaus. Im Neuen Teſtament bezeichnen beſonders die Ausdrücke σκληρύνειν, παχύνεσθαι dieſen Grad der Laſterhaftigkeit. Es iſt hier, wie oben bei der Sünde wider den heiligen Geiſt, die dort das Aeuſſerſte war, — der Menſch hat es ſich ſelbſt unmöglich gemacht, daß irgend ein Mittel auf ihn anwendbar ſei, wodurch er zur Selbſtbeſinnung, zur Reue, zur Bekehrung und Beſſerung gelange. Daher auch, daß jene Sünde wider den heiligen Geiſt und die Verſtocktheit oft verwechſelt wird. In Anſehung deſſen, daß hier keine Bekehrung und dort keine Vergebung möglich iſt, hat es ſeine Richtigkeit damit, daß die Verſtocktheit und jene Sünde einerlei ſei; denn die Sünde wider den heiligen Geiſt kann nicht vergeben werden, weil der, welcher ſie begeht, kein Mittel hat, ſich von ihr zu befreien, und dieß iſt der Fall in der Verſtocktheit auch. Die Sünde in dieſer Verſtocktheit kann auch nicht vergeben werden, weil es kein Mittel gibt ſie aufzuheben. Aber die Sünde wider den heiligen Geiſt iſt ein Factum und ſo eine beſtimmte Sünde, die Verſtocktheit hingegen iſt kein Factum, ſondern ein Grad der Sündhaftigkeit, ein Zuſtand des Menſchen, in welchem der Menſch die Möglichkeit, daß er der ſittliche werde, eingebüßt hat, und hierin ſind beide verſchieden. Vergl. 2. Moſe 4, 21. 10, 20 u. 27. 11, 10. 14, 4. 8 u. 17. 5. Moſe 2, 30. Joſua 5, 20. Jeſaias 6, 10. 63, 17. Ev. Matth. 11, 21. Ev. Joh. 12, 40. Apoſt. Geſch. 28, 26. Eph. 4, 18. Röm. 9, 18. In allen dieſen Stellen iſt angegeben, daß Gott es ſei, durch welchen der Menſch in dieſen Grad der Laſterhaftigkeit verſetzt werde. Die Vorſtellung von Gott als dem den Menſchen Verſtockenden widerſtreitet theils dem Gedanken Gottes als dem Ewig-Liebenden, Gerechten und Heiligen, theils der Erkenntniß des Menſchen ſelbſt, der in Anſehung des Guten und Böſen ſich ſelbſtthätig im Wollen, Beſchließen und Vollbringen erhält und dem dieß Verſtocktwerden alſo widerſpricht. Alſo weder mit der Religion und einem vernünftigen Glauben an Gott, noch auch mit der Moral und mit der vernünftigen Lehre von der ſittlichen Natur des Menſchen ſcheint die Alt-Teſtamentliche Lehre vom Verſtocktwerden des Menſchen durch Gott in irgend einer Weiſe in Harmonie zu bringen. Was iſt nun mit dieſer Lehre anzufangen? In dieſer Lehre ſind Supernaturaliſten und Rationaliſten folgendermaßen einverſtanden. Die exegetiſche Meinung iſt: in allen jenen Stellen finde eine Accommodation ſtatt der heiligen Schrift nach der Nationalvorſtellung der Juden von ihrem Jehovah. In dieſer Vorſtellung iſt er ihnen der Allmächtige, welcher das Gute zum Heil der Menſchen und das Böſe zur Strafe derſelben bewirkt. An die Vorſtellung in der letztern Beziehung ſchließt ſich die Lehre vom Verſtocktwerden durch Gott an. Dagegen jedoch läßt ſich wohl erinnern, daß dieſe Nationalvorſtellung ſelbſt ein craſſer Irrthum und Aberglaube geweſen ſei, denn wenn nicht der Menſch das Gute beſchließe und thue, ſondern Gott durch ihn, ſo ſei der Menſch eine Maſchine, eine ſolche Vorſtellung beſteht mit der ſittlichen Natur des Menſchen nicht. Wenn der Menſch das Böſe nicht ſelbſt bewirkt, ſondern Gott durch ihn, ſo iſt nicht abzuſehen, wie der Menſch die Schuld der Strafe tragen könne. Es iſt billig, daß Lehrer, wie Moſes und Chriſtus, ſich nach dem Vorurtheil der Menſchen bequemen, aber das hat doch ſeine Grenzen. Wenn die Vorurtheile jener Art ſind, ſo iſt das ſie ſchonen nicht mehr ein bloß ſich klug verhalten, ſondern auch dieſe ſchändlichen Vorurtheile befördern, und ſo würde durch eine ſolche Hypotheſe der Accommodation nicht der Vorwurf abgewendet, ſondern nur weiter geführt. Vielleicht hilft Folgendes aus der Noth:

Die Sünde und ſogar das Verbrechen iſt wohl das Mittel für die Tugend, für die Sittlichkeit überhaupt, und mittelſt der Ungerechtigkeit kömmt es wohl zur Gerechtigkeit, aber nimmermehr iſt die Sünde und das Böſe überhaupt der Grund und Quell des Guten. Alſo mittelſt des Böſen entſteht wohl das Gute in der Welt, aber aus dem Böſen nicht. Aus der Sünde kann nur Sünde kommen, alſo auch kann nur jeder Grad der Sündhaftigkeit ſich zu einem höhern Grad derſelben ſteigern. Dieß iſt das Geſetz in der ſittlichen Welt: aus dem Guten kann nur Gutes kommen; ihm entſpricht in der phyſiſchen Welt ein ähnliches Geſetz: mittelſt eines Giftes kann eine zu Grund gerichtete Geſundheit wieder hergeſtellt werden, aber das Gift kann nicht die Quelle der Geſundheit ſein. Wenn nun Gott anerkannt wird für den Urheber des Geſetzes, ſo erklärt ſich daraus, wie es von ihm heißen könne: er verſtockt den Sünder, d. h. nach dem ewigen Geſetz, daß Böſes nur aus Böſem kommen könne, bringt der Sünder ſich zum äußerſten Grad der Sünde. Der Verſtockte wird er freier Weiſe, er macht ſich ſelbſt dazu, und ſeine Strafe iſt jenem Geſetz gemäß.

Dritter Theil.

Von den Folgen der Sünde.

§. 18.

Begriff dieſer Folgen.

Die Moraliſten geben an, die Folgen der Sünde ſind theils entweder zufällige oder nothwendige, entweder angenehme oder unangenehme, und theils entweder nahe oder entfernte. Aber ſchon in dieſer bloßen Angabe iſt eine Verwirrung bemerklich; denn wenn die Sünde bald ſolche, bald ſolche Folgen hat, ſo iſt's wie wenn ſie gar keine Folgen hätte. Dieſe Verwirrung hat ihren Grund in einem Mangel der Unterſcheidung. Es iſt für den Begriff von den Folgen der Sünde zu unterſcheiden

a) die Sünde ſelbſt als Begebenheit, und

b) als That.

ad a) Als Begebenheit wäre jede Sünde und jedes Vergehen ein Zeitereigniß. Was aber in der Zeit ſich ereignet, hat einerſeits eine Beziehung auf die Vergangenheit und andererſeits auf die Zukunft. In beiderlei Beziehung iſt das Ereigniß in der Zeit auf nothwendige Weiſe beſtimmt. In Bezug auf die vergangene Zeit iſt das Ereigniß eine Wirkung, und iſt die Urſache dieſer Wirkung in der vergangenen Zeit wirkſam geweſen. Es ſteht alſo die Sünde als Begebenheit unter dem Geſetz der Cauſalität, nemlich unter dem, daß jede Wirkung durch ihre Urſache eine nothwendige ſei. Iſt alſo die Sünde eine Wirkung, ſo kann nicht geſagt werden, ſie ſei entweder eine zufällige oder nothwendige, ſondern ſie ſei eine nothwendig beſtimmmte Wirkung. Mit Bezug auf die Zukunft iſt die Sünde ſelbſt eine Urſache und das was künftig wird als Folge aus ihr, das iſt ihre Wirkung. Wenn aber alle Bedingungen, unter welchen irgend eine Bewegung erſt Urſache iſt, vorhanden ſind, ſo kann die Wirkung gar nicht ausbleiben. Die Folge der Sünde iſt alſo, wenn die Sünde, indem ſie eine Begebenheit iſt, für die Urſache genommen wird, eine durchaus nothwendige. Es iſt mithin unwahr, daß die Folgen der Sünde entweder zufällige oder nothwendige wären, wahr iſt dagegen, daß die Sünde als Begebenheit nur nothwendige Folgen habe. Aber dem, welcher über die Sünden und ihre Folgen nachdenkt, kann es ſcheinen, wie wenn dieſe Folgen bald zufällige, bald nothwendige wären. Der Schein entſteht aus ſeiner Ignoranz, indem er die Folgen der Sünde als Wirkungen aus der Urſache nicht begriffen oder erkannt hat. Sein Mangel an Erkenntniß iſt dann das Zufällige und er täuſcht ſich darin, daß er dieſes Zufällige zur objectiven Zufälligkeit des Verhältniſſes der Folgen von der Sünde zur Sünde ſelbſt macht. Daſſelbe gilt, wenn geſagt wird, die Folge der Sünde ſei entweder eine nahe oder eine entfernte. Mancher Lüderliche wird ſehr alt, mancher ſtirbt frühe. Wenn die Sünde für eine bloße Begebenheit genommen wird, ſo kann ſie die Wirkung einer Urſache ſein, zwiſchen welcher und ihrer Urſache ſehr viele Mittelglieder vorhanden waren, durch die die Wirkung bedingt wurde. Der Menſch erfaßt die Mittelglieder nicht, und ſo rückt er hier die Folge der Sünde in die Ferne, und hier in die Nähe.

So iſt's auch, wenn's heißt, die Folge der Sünde ſei bald eine angenehme, bald eine unangenehme. Eine und die nemliche Urſache kann nicht entgegengeſetzte Wirkung haben. Freude und Leid ſind geradezu einander entgegengeſetzt, iſt die Wirkung als Folge der Sünde das Angenehme und Nützliche, ſo iſt das Gegentheil unmöglich. Dem einen Menſchen ſchlägt ſeine Liſt und ſein Betrug zu ſeinem Nutzen aus; einem andern bringen ſie den größten Nachtheil.

Dieſe ganze Beurtheilungsweiſe iſt die der Klugheit über die Sünden bloß als Zeitereigniſſe, und wenn die Sünde nur als eine Begebenheit beurtheilt wird, ſo iſt nur jene verworrene Vorſtellung möglich.

Alſo den Moraliſten thut Noth, daß ſie die Sünde als Begebenheit von der Sünde als freier That unterſcheiden.

ad b) Die Sünde als That iſt freilich auch, wie jede Begebenheit, ein Ereigniß der Zeit, ſogar wenn ſie vorerſt auch nur eine Geſinnung, ein Gedanke wäre und noch nicht zur Ausführung gekommen ſei. Z. E. der Gedanke eines Wollüſtlings iſt, indem er Gedanke wird, zugleich ein in der Zeit ſich Ereignendes. Allein als That iſt doch die Sünde kein ſolches Ereigniß wie z. B. ein Erdbeben oder eine Peſtilenz. Solch ein Erdbeben kann denen, in deren Nähe es ſich ereignet, großen Nachtheil bringen, während ebendaſſelbe entferntern Regionen höchſt vortheilhaft iſt. Aber wenn auch, wie jede Naturbegebenheit ein Ereigniß in der Zeit, hat doch die Sünde nicht die Ereigniſſe vorhergegangener Zeit zu ihrer Bedingung und Urſache, und ſo ſind die Ereigniſſe der folgenden Zeit nicht Wirkung von ihr als einer Urſache. Vielmehr ſie, indem That und nicht bloße Begebenheit, hat den, der ſie begeht, kraft ſeines freien Willens zu ſeinem Urheber. Selbſt wenn ſie vorerſt der bloße Gedanke, das Gelüſten des Menſchen, ein bloßer Vorſatz iſt, kommt ſie nicht aus einer Urſache in einer vorhergegangenen Zeit, ſo daß er durch dieſe Urſache beſtimmt worden wäre, ſolch' einen Vorſatz zu haben, ſondern unmittelbar aus ſeinem freien Willen durch ihn ſelbſt nimmt ſie ihren Anfang, und nun tritt ſie in die Zeit ein. Die Sünde iſt eine durch den Menſchen in die Zeit hineingeworfene That. Wie bei der Tugend und ihrem Begriff, ſo auch hat bei dem Laſter und ſeinem Begriff die Kategorie der Urſache und Wirkung gar keine Bedeutung mehr. Der freie Wille, die Macht das was recht und gut iſt zu beſchließen, aber auch das was unrecht iſt, ſteht gar nicht unter dem Geſetz der Cauſalität. Jene Kategorie der Urſache und Wirkung iſt vielmehr in der Freiheit des Willens negirt, der Wille iſt darüber weg nur Urſache zu ſein von Wirkungen. Die Freiheit iſt die Gebieterin der Urſache und Wirkung. Dieß Verhältniß der Libertät zur Cauſalidät iſt für Beurtheilung der Sünde und Tugend von der größten Bedeutung. Wie kömmt aber der Menſch, welcher der Tugend und des Laſters fähig iſt, dazu, daß ſein Verhältniß, das der Willensfreiheit, in der Subordination der phyſiſchen Nothwendigkeit, mithin auch der Cauſalität ſei? Die Antwort ergibt ſich ſo.. Er kömmt hiezu dadurch, daß ihm die Zeit, in welcher alle Naturbegebenheiten ſich ereignen, und welche die Bedingung ſeines Denkens und Wollens iſt, objectiv wird, oder dadurch, daß er nicht nur der in der Zeit Denkende und Beſchließende iſt, ſondern auch der Zeit ſelbſt in ihren Momenten der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ſich bewußt wird. Dadurch, daß er zum Bewußtſein der Zeit kömmt, wird ſie ihm zum Object, und iſt er als Denkender und Wollender der zwar in ihr Thätige, aber unabhängig von ihr. Das alſo, was in der Zeit ſich begibt, und jede in ihr wirkſame Urſache iſt für den Menſchen keine ihn zwingende Nothwendigkeit, daß er denke, wolle und thue, wozu dieß Ereigniß als Urſache beſtimme und treibe. Jeder ſündhafte Vorſatz, wie jeder ſittliche Entſchluß in einer gegenwärtigen Zeit gefaßt, iſt, als aus der Willensfreiheit kund, ſo zu betrachten, daß in der gegenwärtigen Zeit die Vergangenheit und Zukunft mit eingeſchloſſen ſind. Jeder freie Willensact iſt ein ſolcher, der die Zeit ſelbſt anhebt, wie wenn gar keine Vergangenheit geweſen wäre. In der Beziehung kann geſagt werden: jede Sünde iſt eine That, in und mit welcher die Zeit als ſolche für den Thäter ihren Anfang nimmt, und welche zugleich in die Zeit fällt, aber durch den Thäter. Dieſes ſetzt ſich mehr ins Klare durch die Reflexion auf den Unterſchied zwiſchen dem Menſchen und dem Thiere, angehend das, was der Menſch will und thut, und das, was das Thier zu wirken und bewirken durch den ihm inwohnenden Trieb genöthigt wird. Das thieriſche Leben iſt ein Leben in der Zeit, und alle Ereigniſſe in dieſem Leben ſind bloße Begebenheiten als ſolche. Dieſes thieriſche Leben in der Zeit iſt kein die Zeit erleben; ihrer im Unterſchiede von ſich und von dem, was es in ihr treibt, wird das Thier ſich nicht bewußt, nur in der Zeit lebt und wirkt es, ſie hat das Thier, ſie iſt die Macht über daſſelbe, und ſie wird ihm nicht zum Object. Hat die Sünde Folgen, ſo iſt aus dem Reſultat dieſer Unterſuchung klar, daß dieſe Folgen von der Zeit, von den in der Zeit wirkenden Kräften ganz unabhängig ſind. Für dieſelben, wenn ſie verſchiedene ſind, iſt daher eine ganz andere Unterſcheidung erforderlich, als die unter a. angedeutete. Die reine und wahrhafte Folge der Tugend iſt und kann keine andere ſein, als ſelbſt wieder Tugend, und ſo auch die Folge der Sünde kann nur Sünde ſein. Es iſt dieſer Anſicht gemäß die allerverkehrteſte Moral, wenn man den Menſchen durch die ſchädlichen Folgen des Böſen für ihn vom Böſen will abſchrecken, als wäre die Tugend nur da, damit wir ein behagliches Leben auf Erden führen könnten, und als bewirke die Sünde und das Laſter nur Schädliches und Unangenehmes. Eine Moral ſo genommen, verkennt wie das Princip der Tugend, ſo auch die Willensfreiheit und die Herrſchaft über die Zeit. Die Folge der Sünde als That iſt

1) eine unmittelbare, d. h. aus der einen Sünde entſteht die andere. Dieſe Folge jedoch, welche die Sünde aus der Sünde iſt, geht die Perſönlichkeit deſſen an, der ſie begeht, und ſie ſelbſt haftet eben darum vorerſt ganz in ſeiner Geſinnung. Zum Sündigen nemlich beſtimmt der Menſch ſich ſelbſt, wie auch zum Rechtthun. Er alſo verhält ſich, indem er ſündigt, ſeinem Willen und ſeiner Geſinnung nach frei. Nun kann er aber ſagen, daß, nachdem er eine Sünde begangen hat, alsbald von ihm in ſeiner Willensfreiheit der Entſchluß gefaßt wird, dieſelbe nicht mehr zu begehen. Dann hat die von ihm begangene Sünde in Anſehung

ſeiner Perſönlichkeit gar keine Folge, ſondern iſt es mit ihr der einen Sünde bald abgethan. Ein beharrlicher Entſchluß verhindert, daß die begangene Sünde eine Sünde zur Folge habe. Der Menſch z. B. hat ſich in irgend eine Umgebung durch böſes Beiſpiel verlockt, beſtimmt ein Hazardſpiel zu wagen. Doch er beſtimmt ſich: ich will nicht weiter ſpielen! Aber ſtatt zu beſchließen, die Sünde nicht mehr zu wagen, kann er ſie noch einmal thun, dann hat die erſte die zweite zur Folge. Es iſt mithin hier ein nexus in der Abfolge der Sünde, der nicht durch ein äußeres Cauſalgeſetz, ſondern durch die Willensfreiheit des Menſchen ſelbſt bedingt iſt. Dieſe Freiheit wird, je öfter die eine Sünde wiederholt wird, um ſo mehr beſchränkt, und ſo ſteigern ſich die Grade der Sündhaftigkeit bis zur Verſtocktheit hin, in ihr iſt ſeine Willensfreiheit zu Grunde gegangen. Wie daher Johannes 1. Joh. 3, 4. ſagt: wer Sünde thut der thut auch Unrecht, ebenſo ſagt Chriſtus Ev. Joh. 8, 34.: wer Sünde thut, der iſt der Sünde Knecht. Dieß zeigt ſich z. B. an der Spielſucht und an der Trunkenheit. Es gehört alſo zur echten Sittlichkeit für den Menſchen, ſich jenen Grundſatz, der ſonſt auch gilt für die wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen, zum Princip zu machen: principiis obsta. Am Auffallendſten iſt dieſe Folge bei der Lüge.

2) Ihre Folge iſt eine **mittelbare**. Dann aber bezieht ſich die Sünde nicht ſowohl auf die Perſonalität, als auf die Individualität deſſen, der ſie begeht, und iſt ſie nicht nur in ſeiner geſetzwidrigen Geſinnung, ſondern auch in ſeiner Handlung enthalten, ſo iſt ſie That. Das Mittel nemlich für den Menſchen in ſeiner Perſonalität, was ſein Beſchließen und die Vollziehung des Beſchloſſenen betrifft, iſt eben ſeine Individualiät, ſein Leben. Die Rationalität deſſelben iſt der Grund wie deſſen, daß er das Rechte denken und beſchließen kann, ſo auch deſſen, daß er ſündigen kann. Dieſe Rationalität iſt bedingt durch ſeine Animalität für die Handlung. In der menſchlichen Natur iſt ſomit freier Wille und Leben, Individualität, unzertrennlich verknüpft, und

was durch Freiheit des Willens beſchloſſen und durch die Energie des Lebens ausgeführt wird, ſteht in einem innern und nothwendigen Zuſammenhang, wenn auch die Art und Weiſe, wie die freigewollte That in einer nothwendigen Verbindnng iſt mit dem Phyſiſchen, nicht begriffen worden, jener nexus ſteht dennoch nicht abzuläugnen. Die Sünde in der Perſonalität des Menſchen iſt das Böſe, und ihre Folge in ſeiner Individualität iſt das Uebel. Da das Leben das Mittel iſt für die Ausführung ſündhafter Gedanken, ſo hat die Sünde ſelbſt im Leben mittelbare Folgen, ohne daß auch hier ein äußerer Zuſammenhang ſei. In ſeiner Individualität bezieht der Sünder ſich einerſeits auf ſich ſelbſt, andererſeits nach Außen auf andere Perſonen und Menſchen, und ſo iſt auch die mittelbare Folge der Sünde dieſe zweiſeitige Folge, entweder lediglich für den Sünder in Beziehung auf ſich ſelbſt oder zugleich auf andere. Lüderlichkeit, z. B. die Sünde ſelbſt, hat zur mittelbaren Folge Entnervung und Armuth u. ſ. w. Die Sünde, ein Böſes, muß nicht Sünde zur Folge haben, aus dem Böſen muß nichts Böſes kommen; denn der freie Entſchluß des Sündigenden kann dazwiſchen treten, aber die mittelbare Folge iſt eine von der Willensfreiheit des Sündigenden ganz unabhängige. Das Böſe muß in Anſehung der Individualität des Sünders das Uebel zur Folge haben. Und ſo kann es kommen, daß durch ein einziges Vergehen ein Menſch ſich auf ſein ganzes Leben hin unglücklich mache.

3) Die Folge der Sünde iſt eine *vermittelte*, indem das Perſönliche in jener unmittelbaren Folge und das Individuelle in der mittelbaren beide mit einander vereinigt ſind, wo dann die Sünde als Folge der Sünde ein Böſes, und das Uebel als Folge ebenderſelben ein Phyſiſches, in Eins zuſammengezogen erſcheinen. Dieß Eine, in welchem Beides, Perſönliches und Individuelles vereinigt ſind, iſt der Tod, wie ihn der Apoſtel Paulus Röm. 5, 12. betrachtet.

Beim Tod iſt Folgendes zu beachten. Nimmt man α. den Tod bloß für das Ende des Lebens, für deſſen Nichtſein, nun ſo iſt er der natürliche, und hat ihn der Menſch mit dem Thiere, mit jeder Organiſation gemein. So iſt derſelbe ein nothwendiges Ereigniß, beſtimmt in ſeiner Nothwendigkeit durch das Geſetz der Organiſation und des Lebens. Das Leben entwickelt ſich bis zu einem Punkte hin, wo es als individuelles Leben ſeinen höchſten Grad erreicht hat. Von dieſem Punkte geht es durch ſeine eigene innere Bewegung wieder herab bis zur natürlichen Auflöſung. Von dieſem Tode redet Paulus ſchwerlich, obwohl die alten Exegeten mitunter der Meinung waren, daß wenn die erſten Eltern nicht geſündigt hätten, ſie nie geſtorben wären. Es iſt

β. der Tod zu betrachten im Unterſchied von jenem natürlichen als das Ende des Lebens eines Menſchen, wie er entweder im Glauben und in der Tugend, oder in ſeinem Unglauben und in ſeinen Sünden dahinſtirbt. Jener Tod wird ſonſt der Tod des Gerechten genannt, und wie ſtirbt dann der Gerechte? Hat er ein ſittliches Leben geführt, ſo ſtirbt er ruhig und ergeben. Aber ein mit Sünden belaſtetes Leben endigt, indem ſelten das Bewußtſein dieſer Sünden ausbleibt, mit Zagen, Angſt und Verzweiflung, und dieſer Tod iſt, welcher Beides, Böſes und Uebel, als Folge der Sünde vereinigt ſieht. In der chriſtlichen Gemeinde iſt es mit Bezug auf die Folgen der Sünde eine überaus heilſame Inſtitution geweſen, daß der Geiſtliche an das Krankenbette des Sünders gerufen wird, damit er nicht in Verzweiflung ſterbe. Und dieſe Inſtitution hat eine Beziehung darauf, daß mit dem Ende des menſchlichen Lebens nicht der Menſch ſelbſt in ſeiner Perſönlichkeit ein Ende nehme, eine Beziehung auf die Unſterblichkeit. Die moderne Zeit und die Empfindſamkeit in ihr hat zum Theil jene Inſtitution beſeitigt. Vom Sterbenden wird Lebendes entfernt, was ihn erinnern könne, daß er ein Sünder geweſen ſei. Aber hiermit, daß dem Ableben eines Menſchen möglichſt alle Unruhe durch den Menſchen erſpart wird, deren er ſehr bedürfte, wird der Menſch um das letzte Mittel gebracht, ſich im Todeskampf ſelbſt zu beſiegen. Beſſer wäre, er ſtürbe zagend und in Angſt, als bewußtlos, wie ein Thier.

Mit den Folgen der Sünde ſteht in Verbindung einerſeits die Schuld, andererſeits die Strafe. Die Verbindung ſelbſt iſt keine zufällige, ſondern ſchon in der Ahndung eines jeden Menſchen, wenn er auf jene Folgen reflectirt, eine innerlich nothwendige. Es zeigt ſich mittelſt der Reflexion auf die Sünde ſelbſt im Verhältniß zu dem, der ſie begeht, etwa ſo. Sie iſt die Verletzung des Rechtes durch Uebertretung der Pflicht. Das Recht aber iſt ſeinem innerſten Weſen nach ganz etwas Anderes als irgend eine Sache, irgend ein Ding. Wird eine Sache verletzt, ſo bleibt ſie entweder, wenn ſie unorganiſcher Natur iſt, ganz gleichgültig gegen die Verletzung, oder ſie iſt organiſcher Natur, wie die Pflanze, ſo arbeitet ſie gleichſam aus ihr ſelbſt gegen die Verletzung an ihr, ohne auch ſich gegen das verletzende Subject zu richten. Das Recht ſteht, indem jede Sache und jedes Ding innerhalb der bloßen Naturnothwendigkeit enthalten iſt, in der Sphäre der Freiheit, alſo der Thätigkeit auch deſſen, durch welchen das Recht verletzt wird. Indem alſo das Recht verletzt wird, bezieht es ſich in dieſer Sphäre durch ſich ſelbſt auf den, der es verletzt hat, und iſt in Anſehung ſeiner, deſſen Sünde die Verletzung des Rechts war, eben dieſe Verletzung eine Schuld; wie wenn das Recht an ihn fordere, daß er die Verletzung ſeiner aufhebe oder abthue, und daß es durch ihn, mit demſelben auch die Pflicht, in ſeiner Heiligkeit wieder hergeſtellt werde. Die Schuld iſt ſomit eine Beſtimmtheit, die das Subject von ſeiner Verletzung des Rechts durch das Recht ſelbſt erhält an ſich ſelbſt. Auf dieſe Weiſe iſt alſo der Nexus zwiſchen Sünde und Schuld ein innerlich nothwendiger. Eben die Verletzung des Rechts aber wird, was ihre Vertilgung am Rechte ſelbſt angeht, alſo objectiver Weiſe, die Strafe; und es iſt dieſelbe Heiligkeit oder Weſenheit des Rechts und der Pflicht, durch welche die Strafe mit der Sünde in nothwendigen Zuſammenhang kommt. Die Lehre von den Sünden in ihren Folgen vollendet ſich alſo, indem dieſer Zuſammenhang zuletzt noch beſonders in Betracht gezogen wird.

§ 19.

Die Schuld.

Im Deutſchen iſt der Ausdruck zweideutig. Schuld nemlich

1) oder abſtract Schuldigkeit wird genannt die Verbindlichkeit eines Menſchen gegen einen andern in Folge der pflichtmäßigen und ſittlichen Leiſtung dieſes Andern gegen ihn. So hat aber Schuld und Schuldigkeit noch gar nichts mit der Sünde zu thun, und entſpricht dem lateiniſchen debitum. Die Wohlthaten, die Einer von dem Andern empfängt, geben dieſem Andern zwar kein ſogenanntes äußeres Recht an dem Einen, aber durch ſie iſt doch an ihn oder an ſeinen freien Willen die Beſtimmtheit gekommen, welche Verbindlichkeit heißt. Er iſt dem Wohlthäter Dankbarkeit ſchuldig. Erſt das Vernachläſſigen dieſer Verbindlichkeit, alſo die Sünde des Undanks, bringt auf den Undankbaren eine Schuld ganz anderer Art, als jene Verbindlichkeit gegen den Wohlthäter war. Wer irgend ein Verſprechen thut, etwas einem Andern zu leiſten, der wäre verpflichtet gegen einen Andern. Hingegen wer das gegebene Wort und Verſprechen nicht hält, verletzt das Recht des Andern, und die Schuld im Nichtworthalten iſt eine andere, als die Schuld im Wortgeben. Iſt das geleiſtet, wozu man ſich verpflichtet hat, ſo iſt der Ausdruck: die Schuld iſt abgetragen. In dem Sinne

2) worin die Schuld eine Beziehung hat, auf die Verletzung des Rechts, wo ſie lateiniſch culpa genannt wird, heißt es, wenn das verletzte Recht in ſeiner Integrität hergeſtellt iſt, keineswegs: die Schuld iſt abgetragen, ſondern: die Schuld iſt gebüßt. Was der deutſche Ausdruck an Unbeſtimmtheit hat in dem Worte Schuld, das hat er dagegen in deſto größerer Beſtimmtheit in den Worten: Schuld abtragen und Schuld büßen. Gewöhnlich wird ihr

Verhältniß in der Sünde als das der Abfolge dargeſtellt, wie wenn die Sünde der Grund ſei und der Schuld antecedire, die Schuld aber die Folge oder das Conſequenz der Sünde. Aber dieſe Vorſtellung von einem ſolchen Zuſammenhang der bloßen Conſequenz zwiſchen Sünde und Schuld hat ihren Grund nur in der Vorſtellung, nicht im Object ſelbſt von der Sünde, und iſt alſo jene Vorſtellung eine bloße Meinung. Jenes Verhältniß nemlich der Schuld iſt nicht das ihrer Conſequenz, ſondern das ihrer Coexiſtenz mit der Sünde, nicht, nachdem der Menſch geſündigt hat, kommt die Schuld auf ihn, ſondern indem er ſündigt, macht er, durch die Sünde das Recht verletzend, ſich verbindlich, dieſe Verletzung wieder aufzuheben; und dieſe Verbindlichkeit iſt eben ſeine Schuld. Es wäre alſo zu ſagen: qui peccat, reus est, nicht aber reus fit. Sofort, wie und indem durch die Uebertretung einer Pflicht das Recht verletzt wird, regt ſich dieſes geiſtige Weſen, das Recht ſelbſt, gegen den, der es verletzt, daß er die Verletzung wegnehme. Dieſe Regung kommt nicht hintendrein, ſondern zugleich mit der Bewegung. Hier kann es alſo nicht heißen, wie man ſagt: verſprechen macht Schuld — die Sünde macht Schuld, — ſondern die Sünde iſt eine Schuld. Dieſer Begriff der Schuld wäre etwa ſo zu umſchreiben: die mit der begangenen Sünde für den Menſchen, der ſie begangen hat, entſtandene Schuldigkeit, dem Geſetz, deſſen Verletzung die Sünde iſt, genug zu thun, iſt eben die Schuld; oder ſo: Schuld iſt die mit Begehung des Unrechts zugleich eintretende Verbindlichkeit, daſſelbe wieder gut zu machen. Iſt nemlich begangenes Unrecht wieder gut gemacht, ſo hat er recht gethan; hat er Recht gethan, ſo hat er hiermit ſeine Schuld gebüßt. Die Büßung alſo der Schuld, das Rechtthun, nachdem Unrecht gethan worden, iſt erſt eine Folge des vollbrachten Unrechts oder der mit der Sünde coexiſtirenden Schuld. Wäre die Sünde eine Begebenheit, ſo würde eine Büßung der Schuld unmöglich ſein; denn da müßte es heißen: facta infecta fieri nequeunt. Hiermit könnte der frechſte Sünder das Unrecht wieder gut zu machen, von ſich abwenden. Aber die Sünde iſt keine Begebenheit, ſie iſt eine freie That. Und ſo hat der Zeitverlauf in Anſehung ihrer als Verletzung des Rechts, welches ewig iſt, keine Bedeutung. Mit der Schuld iſt nicht ſofort auch das Bewußtſein von ihr vorhanden. Dieſes folgt erſt auf ſie ſelbſt, und daraus entſteht der Schein, als ſei die Schuld ſelbſt eine Folge der Sünde, indem das Bewußtſein der erſtern mit ihr ſelbſt verwechſelt wird. Dieſes Bewußtſein nemlich entſteht erſt mittelſt eines Urtheils, welches von dem, der geſündigt hat, über ihn ſelbſt gefällt wird. Das Reſultat des Urtheils, jenes Bewußtſein, iſt die Zurechnung, imputatio, und mit ihr in Verbindung die Strafwürdigkeit. So folgt:

§. 20.

Die Zurechnung und die Strafwürdigkeit.

Schon die Sünde kann begangen werden, ohne daß, indem ſie begangen wird, der Menſch ſich ihrer als einer Sünde bewußt ſei; ſo iſt ſie die Unwiſſenheitsſünde, und ſo iſt er im Leichtſinn. In ſolcher Unwiſſenheitsſünde wird er ſich mithin auch nicht, indem ſie begangen wird, deſſen bewußt, daß er ſie zu vertilgen, das Unrecht gut zu machen habe, alſo ſich nicht bewußt ſeiner Schuld. Hintennach kann das Bewußtſein eintreten, und es hilft dann nichts, ſich damit zu beruhigen, daß aus Unwiſſenheit geſündigt worden ſei. Sodann geſündigt kann werden, indem gezweifelt wird, ob das, was man vorhat, recht oder unrecht ſei, und dennoch in dieſem Vorhaben die That beſchloſſen und vollzogen wird. Stimmt die vollbrachte mit Geſetz, Pflicht und Gewiſſen überein, ſo iſt das rein zufällig in Anſehung des Thäters, und die That iſt doch nicht eine Handlung, die er vor ſich und ſeinem Gewiſſen rechtfertigen kann. Daher mit Grund die ſittliche Marime von Seneca ausgeſprochen wurde: quod dubitas, ne feceris. In Anſehung nemlich deſſen, was recht und unrecht iſt, muß der Menſch, bevor er einen Entſchluß faßt, ſeiner Sache gewiß ſein. Im Zweifel muß er den Beſchluß aufſchieben.

Kommt es nach der That zur Beurtheilung derſelben, und zwar durch den, deſſen That ſie iſt, ſo iſt dieſe Beurtheilung bedingt durch eine Vergleichung der That mit der Pflicht oder dem Geſetze, und durch eine Ueberlegung, ob ſie der Pflicht gemäß oder zuwider war. Nach geſchehener That kann dieſe Vergleichung, dieſe Ueberlegung und das Urtheil erſt folgen, und dem Urtheil zufolge erklärt der Menſch ſich für ſich ſelbſt für den Urheber der That. Dieſe Erklärung iſt die Zurechnung. Sie mithin iſt ein praktiſches Urtheil, in und mit welchem der Menſch ſich ſelbſt für den Urheber ſeiner Thaten anerkennt. Des Geſetzes iſt und muß er ſich, um überhaupt praktiſch über ſich urtheilen zu können, bewußt ſein, dieſes Bewußtſein hat, indem ſein Gegenſtand das Geſetz oder eine beſondere Pflicht iſt, nicht Einzelnes, nur den angehend, deſſen Bewußtſein es iſt, zu ſeinem Gegenſtande, ſondern die Pflicht, das Geſetz als ein Allgemeines, die Pflicht in ihrer Beſonderheit als eine allgemeine. Es iſt daher jenes Bewußtſein des einzelnen Menſchen, indem das ſeinige, an ſich das Bewußtſein aller Menſchen, das Gewiſſen. Jene praktiſche Beurtheilung durch den einzelnen Menſchen ſetzt alſo für ihre Möglichkeit in ihm ſelbſt dieſes allgemeine Bewußtſein der Pflicht, kurz das Gewiſſen als wirkliches voraus. Mit Bezug auf dieſe Vorausſetzung kann jene Zurechnung ſo definirt werden: est imputatio actus conscientiae, quo homo se ipsum putat esse auctorem facinorum suorum. Zeigt ſich ihm, dem Menſchen, in der Vergleichung deſſen, was er gethan hat, mit dem Geſetz und vermöge des Gewiſſens eine Uebereinſtimmung deſſelben mit dem Geſetz, ſo muß er ſich das Gethane zum Verdienſte zurechnen; zeigt ſich hingegen in jener Vergleichung ein Widerſpruch der That mit dem Gewiſſen, ſo muß er ſie ſich es zur Schuld und Strafe zurechnen. Daher jene Unterſcheidung zwiſchen imputatio in meritum, vel in demeritum. Es kommt nemlich im geſellſchaftlichen Leben wohl vor, daß über Einen geurtheilt wird zu ſeinem Nachtheil bis zur Schande hin, indem eine That verglichen wird mit dem Geſetz, mit der Pflicht, und das Reſultat dieſer Vergleichung iſt, — die That ſei unrecht. Dann tritt für ihn die Nothwendigkeit ein, ſich gegen ein ſolches Urtheil zu rechtfertigen, mithin ſelbſt ſeine That zu prüfen und vom Gewiſſen aus zu beurtheilen; er imputirt die That in suum meritum. War aber die That ein Vergehen, nun ſo iſt es, wenn es zur Ueberlegung und zur Vergleichung mit dem Geſetz kommt, als wäre der Thäter in einen Anklageſtand verſetzt, in welchem dann das Gewiſſen oder Gott durch das Gewiſſen das Urtheil über ihn ausſpricht, ihn entweder los- oder ſchuldig ſprechend. Muß er ſich ſelbſt, oder muß das Gewiſſen zu ihm ſprechen: du biſt ſchuldig, ſo iſt hiermit zugleich angedeutet: du haſt geſündigt, ſündige nicht mehr, und jenes Urtheil, rein als Gewiſſensact, bezweckt eben das, daß der, der es fällt, indem er ſich ſchuldig bekennt, ſich zu beſſern anfange. Hier erſt hatten wir alſo das Verhältniß einer Abfolge, da die Zurechnung als ein Gewiſſensact, erſt nachdem die Sünde begangen, mithin der Menſch zugleich mit einer Schuld behaftet iſt, erfolgen kann. Die Zurechnung aber ſetzet dafür, daß ſie möglich ſei, voraus ein in dem Menſchen ſchon regegewordenes wirkſames Gewiſſen, und die Kraft, ſeine Handlungen mit dem durch das Gewiſſen ihm vorgehaltenen Geſetz zu beurtheilen, — Urtheilskraft. Es kann geſündigt werden, ohne daß ſchon Gewiſſen und Urtheilskraft rege waren, z. B. von den Kindern; es kann ferner geſündigt werden von dem Menſchen, deſſen Urtheilskraft und Gewiſſen, indem er verrückt oder wahnſinnig iſt, vergangen ſind für ihn. In dem einen wie in dem andern Falle iſt es unmöglich, daß der Menſch ſeine Handlungen ſich ſelbſt imputire, ſich für deren Urheber ſelbſt anerkenne. Daher auch die Urtheile über ſolche jederzeit milde ausfallen müſſen. Vergehungen, die der, welcher ſie begangen hat, ſich ſelbſt nicht zurechnen kann, können ihm auch nicht von einem Dritten imputirt werden. Was Strafwürdigkeit genannt wurde, ſteht mitten inne zwiſchen der Schuld und zwiſchen der Strafe ſelbſt. Als dieß Mittlere, ſich beziehend auf die Schuld, wird die Strafwürdigkeit durch den Ausdruck reatus culpae bezeichnet; mit Beziehung auf die Strafe, die erfolgen kann und wird, iſt die Bezeichnung der Strafwürdigkeit die des reatus poenae. Die Sünde, und mit ihr conner die Schuld, iſt ein Act des freien Willens, ſo kann wohl Sünde und Schuld als Folge vorgeſtellt werden, und der freie Willensact als Grund. Sodann die Zurechnung iſt ein reiner Gewiſſensact in obenerwähnter Ueberlegung und praktiſcher Beurtheilung. Die Strafwürdigkeit aber iſt keines von beiden, ſondern ein Zuſtand, worin der ſündige und alſo mit Schuld behaftete Menſch ſich befindet. In dieſem Zuſtand nun findet er ſich entweder zugleich ſelbſt oder nicht, und ſo entſteht die Frage: von welcher Art iſt dieſer Zuſtand 1) an und für ſich? 2) in Anſehung deſſen, daß der Sünder ſich in ihm ſelbſt findet, in ihm ſich fühlt und erkennt? Dieſe Frage iſt von großer Bedeutung für die Lehre von der Strafe.

ad 1) In jenem Zuſtand der Strafwürdigkeit kann der Menſch nicht ſein, ohne daß er ſich ſelbſt in ihn verſetzt habe. Es iſt nemlich irgend ein Vergehen und die damit zugleich verknüpfte Schuld, wodurch der Menſch ſtrafwürdig iſt. Vom Mutterleibe an iſt er alſo nicht der Strafwürdige, ſondern erſt von irgend einem Vergehen an. Die Strafwürdigkeit ſelbſt iſt alſo wohl ein Zuſtand, aber das, daß der Menſch in dieſem Zuſtand ſich befindet, iſt kein Zuſtand, ſondern ſeine Thätigkeit im Sündigen. Die Thätigkeit nun überhaupt als die des Menſchen kann nicht gehemmt oder beſchränkt, noch gefördert oder erhöht werden, ohne daß er ſelbſt dieſe Beſchränkung oder Erhöhung inne werde. Es iſt alſo mit jener Action, was ihre Beſchränkung oder Förderung betrifft, eine Affection verknüpft, und ſie iſt ein Gefühl, als Gefühl der gehemmten, verminderten oder beſchränkten Thätigkeit iſt ſie Unluſt, Schmerz, als Gefühl der verſtärkten oder erhöhten iſt ſie Luſt, Freude. Die Thätigkeit aber in jener Möglichkeit reprimirt oder exaltirt zu werden, iſt entweder

a) die des animaliſchen Lebens und ſelbſt des Denkens und

Wiſſens, kurz entweder eine vitale und ſogar eine intellectuelle; oder ſie iſt

b) die Thätigkeit des Willens in der Freiheit deſſelben, die moraliſche, die freie Thätigkeit. Jener

ad a) in ihrer Hemmung oder Erhöhung iſt die Affection dieſer Beſchränkung oder Erhöhung als ein ſinnliches Gefühl der Unluſt oder der Luſt verknüpft. In Anſehung der animaliſchen Thätigkeit ſteht leicht anzuerkennen, daß jene Affection ein ſinnliches Gefühl ſei; denn mit dieſer verknüpft zeigt ſie ſich als leiblichen Schmerz oder als Wohlbehagen des Menſchen ſelbſt, ſei dieſer Schmerz oder dieſes Wohlbehagen nun local haftend in einem Gliede, oder ſei dieſelbe eine totale, wie in einer Krankheit, wo der ganze Menſch wie gelähmt iſt. Aber ſchwieriger iſt es, jene Affection, wie ſie mit der Hemmung oder Erhöhung der intellectuellen Thätigkeit verknüpft iſt, als ein ſinnliches Gefühl zu begreifen. Sie iſt ein ſolches, nicht auf äußerliche oder ſomatiſche, ſondern innerlicher oder pſychiſcher Weiſe. Dieß letztere gibt ihr den Schein, ein nicht ſinnliches Gefühl zu ſein, indeſſen ſchon dort zeigt er ſich als einen bloßen Schein, wo das Gefühl beſonders der gehemmten intellectuellen Thätigkeit zugleich ein animaliſches Gefühl wird, z. B. wenn mit anhaltenden Geiſtesanſtrengungen ſich Kopfſchmerz verknüpft. Die geſchwächte Thätigkeit wird gefühlt, und dieß theilt ſich ſogar den Nerven mit.

Indeſſen auch ſonſt, wo jenem pſychiſchen ſich nicht ein ſomatiſches Gefühl verknüpft, iſt dennoch daſſelbe, als das Gefühl des Gehemmt- oder Erhöhtſeins der intellectuellen Thätigkeit ein ſinnliches, nur dann auf eine rein innerliche Weiſe. Es geräth zuweilen gar leicht der Menſch in einen Verdruß darüber, daß er etwas, welches er zu verſtehen ſtrebt, trotz aller Anſtrengung doch nicht begreift. Hier fühlt er ſein geiſtiges Thun beſchränkt, und das Gefühl iſt eben der Verdruß. Die Strafwürdigkeit des Menſchen iſt nicht ein Zuſtand ſolcher ſinnlichen Unluſt oder gar Luſt, denn die Thätigkeit, durch welche er in den Zuſtand geräth, welcher die Strafwürdigkeit iſt, iſt keine animaliſche und bloß intellectuelle; ſondern

ad b) ſie iſt der freie Wille, ſie iſt die moraliſche Thätigkeit, die, wie den Grund jeder Tugend und des damit verknüpften Verdienſtes, ſo auch den Grund jedes Vergehens und der damit verbundenen Strafwürdigkeit enthält. Wird die Willensfreiheit gehemmt, reprimirt, ſo iſt das nicht möglich durch eine Thätigkeit außer ihr, ſie ſei die des Lebens oder die bloß intellectuelle, ſondern ſo iſt es durch ſie die freie Willensthätigkeit ſelbſt, die keine freie, ſondern eine neceſſitirte ſein würde, wenn ſie durch irgend eine Macht und Gewalt außer ihr gehemmt werden könnte. Wird der freie Wille aus ſeiner Beſchränkung gehoben, gefördert, ſo iſt es gleicher Weiſe nicht durch eine fremde Macht, ſondern durch ihn ſelbſt, durch die eigene Macht des Willens. Jede Verletzung aber eines Rechts, indem ſie zugleich die Vernachläſſigung oder die Uebertretung einer Pflicht iſt, jede Sünde alſo als ein Act des freien Willens ſelbſt iſt eine Hemmung oder Beſchränkung ſeiner in ſeiner Freiheit. Der freie Wille nun, ſolchermaßen durch die Sünde und durch den Hang zum Böſen gehemmt, iſt der Zuſtand, worin der Menſch ſich als der Strafwürdige befindet. Je mehrere ſeiner Vergehungen werden, deſto mehr nimmt der Hang zum Pflicht- und Rechtswidrigen zu, deſto größer alſo wird die Beſchränkung der Willensthätigkeit, und hiermit nimmt die Strafwürdigkeit des Menſchen zu. Sie iſt mithin der Zuſtand deſſelben, worin die Richtung ſeines Willens zum Geſetzwidrigen, zum Willkührlichen hin ein ſtärkeres oder ſchwächeres Uebergewicht über ſeine Willensfreiheit ſelbſt hat und durch den freien Willen urſprünglich ſelbſt erhalten hat. Indem nun aber der Sünder in dieſem Zuſtande ſich befindet, kann er zu gleicher Zeit, während jener kein Zuſtand ſinnlicher Luſt oder Unluſt iſt, entweder im Zuſtand einer ſolchen ſinnlichen Luſt oder Unluſt ſein. Das Eine iſt der Fall z. B. wenn Jemand beleidigt worden, oder auch wenn er nur meint beleidigt zu ſein, und er ſinnt auf Rache, wie er auf's empfindlichſte den Beleidigern das Wort oder die That vergelten wolle. Das auf Rache Sinnen iſt ein ſich Verſündigen, und indem ſo auf Rache gedacht wird, iſt der Menſch in einem ſtrafwürdigen Zuſtande, und zugleich, was ſeine Vitalität und Intellectualität betrifft, in dem Zuſtande erhöhter Thätigkeit ſinnlicher Luſt. Die Rache iſt ſüß. Hier iſt die Willensfreiheit verknüpft mit hoher intellectueller Thätigkeit. Gleicher Weiſe im entgegengeſetzten Fall, im Spiele, bei Verluſt. Sinnliche Luſt oder Unluſt kann daher mit der Strafwürdigkeit in hohem Grade verknüpft ſein.

Ueber

die Natur des Böſen.

I.

Der Begriff des Böſen

Für ihn kommen in Betracht:

a) Das Böſe als ſolches,

b) Unterſchied oder die verſchiedenen Stufen oder Grade des Böſen und

c) das Aufgehobenſeyn dieſes Unterſchiedes, oder die einfache Stufe, der Hang zum Böſen.

§. 1.

Das Böſe als ſolches.

Es geht daſſelbe in der Perſönlichkeit und aus ihr hervor. Das nur Natürliche oder das nur Lebendige iſt wie gegen das Gute, ſo auch gegen das Böſe gleichgültig, und kann daher weder die Beſtimmung des Guten noch die des Böſen haben. Das Thieriſche als ſolches, das nicht Perſönliche iſt an ihm ſelber weder ein Böſes noch ein Gutes. Nicht an ihm ſelber, ſondern in Beziehung auf den Menſchen, für dieſen, für deſſen Zwecke erhält wohl das Phyſiſche die Prädicate des Böſen und Guten im Sprachgebrauch des gemeinen Lebens, womit es aber nicht genau zu nehmen iſt; denn dann iſt das Uebel ſtatt des Böſen genommen. So nennt z. B. der gemeine Mann die fallende Sucht das böſe Weſen. Ganz anders verhält es ſich, wenn z. B. geurtheilt wird dem gelben Fieber gegenüber, der gelbe Neid ſei ein Böſes. Hier hat das Prädicat bös ſeine rechte Bedeutung; denn der

Neid kommt aus der Perſönlichkeit. Die Elemente der Perſönlichkeit ſind Freiheit und Vernunft, oder Letztere als das Gewiſſen. Die Vernunft aber und die Freiheit, oder dann die Perſönlichkeit ſelber in dieſer ihrer Weſenheit kann ſich ſelbſt nicht anders faſſen oder nehmen, denn als das Gute. Das Freie und Vernünftige urtheilt von ſich ſelbſt, daß es das an ſich Gute ſey, ſo auch das Perſönliche. Was daher Reſultat der vorigen Unterſuchung war, die wirkliche Perſönlichkeit zeigt ſich hier als Princip der neuen Unterſuchung, indem das Böſe in der Perſönlichkeit, und aus ihr, die ſich in ihrem Element der Vernunft und Freiheit als das Gute begreifen kann, hervorgeht. Das Böſe nun als ſolches und das Gute ſetzen ſich

1) einander gegenſeitig voraus. Das Böſe hat Beziehung auf das Gute und dieſes eben auch Beziehung auf das Böſe, ſo daß, welches die ſubjective Betrachtung wäre, das Böſe gar nicht gedacht werden kann, ohne daß ihm gegenüber nicht an das Gute gedacht würde und ſo umgekehrt. Es zeigt ſich hier alſo gleich der Begriff des Böſen als ein Verhältniß-Begriff. Das Böſe in ſeiner Unmittelbarkeit iſt ein ſich zum Guten Verhalten, es hat eine Beziehung auf es und ſo umgekehrt. Die Vorausſetzung beider iſt aber nicht Vorausſetzung durch ein Drittes außer ihnen, ſondern durch beide ſelber. Nicht der das Böſe denkt iſt es, von dem das Gute vorausgeſetzt wird, und umgekehrt, ſondern das Böſe ſetzt durch ſich ſelber das Gute voraus, ſowie Finſterniß und Licht ſich durcheinander vorausſetzen, und nicht durch dein Geſicht; denn du könnteſt blind ſein. Sie ſetzen ſich aber voraus durcheinander, weil das Böſe die Beziehung ſeiner aufs Gute iſt, und ſo umgekehrt, wie Krankheit und Geſundheit ſich durch ſich ſelber vorausſetzen. Aber indem Böſes und Gutes einander vorausſetzen, ſind ſie

2) einander entgegengeſetzt. Das Böſe iſt in ganz gleicher Weiſe das Gegentheil des Guten, wie das Gute das Gegentheil des Böſen. Beide ſtoßen ſich ab; jedes ſtößt ſich von ſich ſelber

ab, und iſt ſo ſein Anderes. Das Böſe iſt das ſich ihm ſelber Entgegengeſetzte, und als ſolches iſt es das Gute. Das ſich von ſich abſtoßende Gute iſt als das Abgeſtoßene das ihm Entgegengeſetzte, — das Böſe; es iſt alſo ein und daſſelbe, das, indem es ſich von ſich ſelber zurückſtößt und ſo ſich entgegengeſetzt wird, in dieſer Entgegenſetzung das Gute und das Böſe wäre. Entgegengeſetzte nemlich können nicht ſein, ohne ſich aufeinander zu beziehen. Beziehungsloſe ſind hiermit auch gegeneinander gleichgültige, ganz indifferent. Das Entgegengeſetztſein iſt aber das Aufgehobenſein der Gleichgültigkeit, denn Entgegengeſetzte ſind Verſchiedene, Differente. Zwei Männer z. B., die nichts miteinander gemein hätten, würden ſich indifferent verhalten und könnten nicht einander entgegengeſetzt ſein; aber ſind ſie entgegenſetzt in einer Wiſſenſchaft, ſo iſt die Gleichgültigkeit weg, und ſo werden zwei Opponenten. Das alſo, worin an ſich Böſes und Gutes einander entgegengeſetzt ſind, iſt ein und daſſelbe, oder iſt das, mittelſt deſſen ſie ſich aufeinander beziehen, was beide miteinander gemein haben, der Richtunterſchied zwiſchen beiden; denn die Identität in beiden iſt's, worin der Unterſchied beider und dieſer Unterſchied als Entgegenſetzung hervorgeht. Was haben aber beide miteinander gemein? Das einfache Sein. Das Böſe iſt ein Seiendes; das Gute iſt auch ein Seiendes. Dieſes Sein des Böſen und Guten iſt nun freilich kein äußerliches Daſein, kein auf eine gegenſtändliche Weiſe Vorhandenſein, wie das Licht ein ſolch äußerliches Daſein im Raume und die Finſterniß ein eben ſolch äußerlich Daſein hat. So nicht das Böſe und Gute; denn dieſes Element iſt die Perſönlichkeit. Alſo iſt nicht ein Aeußerliches, Zeitliches, Räumliches die Grundlage deſſelben, ſondern das perſönliche Weſen. Im gemeinen Leben wird das Sein des Guten und Böſen ſo genommen als ein äußerliches oder geſchichtliches Daſein, wenn das Böſe in der Vorſtellung des Satans und das Gute als Engel, das miteinander gemein haben, daß ſie ſind, irgendwo ſind, erſcheinen. Das alſo, worin Gutes und Böſes einander nicht entgegengeſetzt, worin ſie identiſch ſind, iſt das Sein. Gutes und Böſes, beide als ſeiend, ſind eins. Das, worin ſie einander entgegengeſetzt ſind, iſt das Nichtſein. Das Böſe als das Seiende iſt das Nichtſein des Guten, mithin das das Gute von ſich Ausſchließende und auf daſſelbe, als auf das von ihm Ausgeſchloſſene ſich negativ Beziehende. Eben ſo iſt das Gute als Seiendes das Nichtſein des Böſen, das das Böſe von ſich ausgeſchloſſen Habende und gleicherweiſe auf dieſes ſein Nichtſein ſich Beziehende. Jedes alſo von beiden iſt, wie das Seiende, und ſomit nicht dem andern entgegengeſetzt, ſo das Nichtſeiende des anderen, und ſomit das Entgegengeſetzte. Nimmt man das Sein in der Beſtimmung des Poſitiven, oder der Poſition, der Affirmation des Urtheils (etwas iſt) und das Nichtſein in der Beſtimmung des Negativen, ſo ſtellt ſich das Geſagte ſo: Gutes und Böſes ſind die zwei Seiten eines Verhältniſſes, deren jede, wie das Poſitive, ſo auch das Negative iſt. Keine von beiden Seiten iſt rein negativ, ſondern in ihrer Negativität zugleich poſitiv. Das Böſe iſt nicht Nichts gegen das Gute wie 0 zu 1; ſondern das Böſe, indem es das Nicht des Guten iſt, iſt zugleich Poſition, es iſt ein Seiendes und umgekehrt auch das Gute.

Aus dieſem Verhältniß ergiebt ſich, daß der Gedanke ein ſehr mangelhafter iſt, indem das Böſe nur als das Negative und das Gute als das Poſitive genommen wird. Sie ſtehen einander nicht gegenüber wie Nein und Ja, ſondern indem das eine ein Nein des andern iſt, iſt es ein Ja für ſich. Das Böſe alſo iſt ebenſowohl das Poſitive als das Negative und das Gute ſeinerſeits auch. An ſich iſt's daher gleichgültig, welches von beiden als das Poſitive und welches als das Negative genommen wird. Gewöhnlich iſt, das Gute als das Erſte, als das Poſitive zu nehmen und das Böſe als das Zweite oder Negative; es kann aber auch umgekehrt werden; denn jedes hat die Negation und Poſition. Es iſt alſo gleich, ob man ſagt: der Menſch hebt an mit dem Guten, oder: er hebt an mit dem Böſen. Beides iſt, das eine ſo negativ und poſitiv wie das andere. Böſes und Gutes alſo ſtellen ſich nur durch ihr gegenſeitig einander ſich negiren als ſeiende gegenüber. Aber indem jedes von beiden die Negation des andern iſt, iſt das Böſe das Aufgehobenſein des Guten und dieſes das Nichtſein des Böſen, ſo ſind ja beide negirt und iſt ja durch dies gegenſeitige Nichtſein der Gegenſatz beider aufgehoben.

3) An ſich iſt das Gute und Böſe ein und daſſelbe, es iſt alſo Gutes und Böſes einerlei. Die Wahrheit iſt die Lüge und die Lüge die Wahrheit; denn indem die Wahrheit das Nichtſein der Lüge iſt, iſt die Lüge das Nichtſein der Wahrheit, und ſo iſt ein jedes aufgehoben und an ſich iſt es einerlei, nur im Verhältniß zu andern kann bei dem einen oder andern mehr herauskommen. Dann iſt ein Unterſchied da. Der iſt aber nicht durch ſie an ſich, ſondern durch die Verhältniſſe. Der Satz, wie ihn die Identitätsphiloſophie ausgeſprochen hat, das Böſe und Gute iſt identiſch, muß nur weiter in Ueberlegung gezogen werden. So zeigt ſich die Wahrheit, die er auszuſprechen ſtrebt, aber ſo in jener Nacktheit wirklich nicht ausſpricht. In dieſen nackten kahlen Sätzen der Identität des Guten und Böſen wird nemlich Folgendes überſehen, was dann auch eben das iſt, warum uns verborgener Weiſe jener Satz zuwider iſt. Vorerſt, wenn es heißt: das Gute iſt das Böſe, iſt der Satz nicht ſo zu nehmen, wie wenn das Böſe nur eine Beſtimmung ſein ſollte, dann würde man ſagen müſſen: das Gute iſt bös; aber er lautet: das Gute iſt das Böſe, i. e. das Prädicat das Böſe, und das Subject das Gute ſei eins und daſſelbe; daher der Satz ſich umkehrt in den: das Böſe iſt das Gute. Sodann: wenn das Gute das Böſe iſt, wie wir einräumen, ſo iſt es nicht das Gute, wie ihr einräumen müßt. Der Satz, indem ihr die Identität des Böſen und Guten ausſprecht, iſt zugleich ein Ausſprechen der abſoluten Negation des Guten. Iſt das Gute das Böſe, ſo iſt es nicht das Gute, und umgekehrt: wenn das Böſe das Gute iſt, ſo iſt es nicht das Böſe; alſo wenn Gutes

und Böſes an ſich ein und daſſelbe ſind, ſo ſind beide weder Gutes noch Böſes, oder beide ſind nicht. Es iſt alſo ein Drittes das Identiſche der Beiden, das aufgehobene Verhältniß beider. Dieß Dritte iſt weder Gutes noch Böſes, und iſt zugleich ebenſowohl das Gute als das Böſe. So ſind in der Phyſik negative und poſitive Elektricität. Die Pole einander entgegengeſetzt die negative Elektricität. Der glimmende Punkt iſt nicht nur das Nichtſein der poſitiven Elektricität, ſondern er iſt auch dem Poſitiven gegenüber ſelber ein Seiendes, Poſitives. Jede von beiden Elektricitäten iſt alſo, wie das Negative der andern, die poſitive. Jede hat das Poſitive und Negative an ſich. Wenn man nun ſagt: beide Elektricitäten ſind identiſch, ſo iſt das ſo viel, als: beide Elektricitäten ſeien ſie nicht, aber in der dritten, der bloßen Elektricität ſind beide wirklich nicht. Jener Satz ſpricht alſo in ſeiner Wahrheit ſich ſo aus: das Gute und das Böſe ſind in ihrem Grunde ein und daſſelbe. Das, was Princip des Böſen iſt, iſt auch Princip des Guten, oder hervorgegangen aus dieſem Princip iſt das Böſe nicht das Gute. Aber dieß Princip, dieß Dritte, in dem der Gegenſatz des Guten und Böſen, alſo jenes Verhältniß der Entgegenſetzung und Vorausſetzung beider, welches iſt es? Das Sein, — welches das Gemeinſame oder Identiſche des Guten und Böſen iſt; dieſes iſt aber kein Sein als ſolches, auch kein abſtractes Daſein, kein todtes Sein. Schon das Sein des Nützlichen und Schädlichen, ja des Angenehmen und Unangenehmen, welches Sein dieſen gemeinſam iſt, wo ſie identiſch ſind, iſt kein Daſein, es iſt das Thätigſein, Bewegen. Das Nützliche iſt z. B. für den Menſchen das ihm Zuträgliche durch ſein Einwirken, Das Sein des Nützlichen iſt deſſen Wirken, und ſo das Schädliche. Das Böſe und Gute noch mehr ſind nicht ein bloßes Daſein. Ihr Sein iſt ein Thun. Böſes und Gutes ſind alſo von einander vorausgeſetzt, durch ſich ſelber als ſich thätig verhaltend, und ebenſo ſind ſie einander entgegengeſetzt, daß dieß Sein ein Thun iſt, eine Energie, Wirkſamkeit. Jenes Dritte nun, in dem

Gutes und Böſes noch die von einander ununterſchiedenen und an ſich gleichen ſind, welches der Grund des Guten und Böſen iſt, iſt die Perſönlichkeit ſelber als die reine Thätigkeit, das perſönliche Weſen in ſeinem Thun iſt das Princip des Guten und Böſen. Das Perſönliche als ſolches iſt alſo weder das Gute noch Böſe, und auch zugleich das Gute und Böſe. Die gemeine Vorſtellung iſt: der Menſch, das perſönliche Weſen als denkendes und wollendes ſei gleichſam der Boden, auf dem und in dem das Gute und Böſe ihr Weſen treiben und wo ſie ſich bekämpfen, ſo daß es nur auf den Sieg des einen oder andern ankomme, der Menſch alſo paſſiv ſich verhalte; das Böſe und Gute komme in ihn, er ſei es nicht, aus dem beides hervorgehe. Dieſe Vorſtellung iſt alſo der ähnlich, worin ein Acker genommen wird, mit Bezug auf das, was in ihm wächst. Das kann ſein Waizen und auch Unkraut; dem Acker iſt's gleichgültig, was in ihm wächſt, er iſt auch nicht das Princip eines von beiden. So wird der Menſch angeſehen. Für den Begriff des Böſen ſelber abgeſehen von ſeinem Verhältniß zum Guten haben wir in Betracht zu ziehen die drei Beſtimmungen des Böſen:

1) Das an ſich Sein deſſelben,
2) das Sein des Böſen für anderes und
3) das für ſich Sein deſſelben.

ad 1) In der Beſtimmung des an ſich iſt das Böſe das unmittelbare, das nur ſich ſelber gleiche, mit ſich identiſche; es iſt aber, wie ſich eben gezeigt hat, nur in der Unzertrennlichkeit mit dem Peſönlichen das Böſe. Das nur Natürliche, Materielle, iſt gleichgültig gegen das Böſe und Gute. Die Natur oder Weſenheit der Perſönlichkeit aber kennen wir als die Vernunſt und Freiheit. Das Perſönliche als ſolches iſt das in ſeiner Freiheit Vernünſtige, und das in ſeiner Vernunſt Freie. Das Böſe nun als das vom Perſönlichen Unzertrennliche iſt ſomit das von der Freiheit und Vernunſt Unzertrennliche; aber in ſeinem an ſich Sein, in ſeinem ſich gleich Sein iſt es weder das Vernünſtige noch das

Freie. Das Böſe iſt das Böſe; aber ſo genommen wäre es ja das von der Vernunft und Freiheit Getrennte. Getrennt aber iſt es nicht das Böſe; entweder überall nichts oder etwas anders als das Böſe. Alſo in ſeinem an ſich Sein, mit ſich eins Sein, muß es zugleich genommen werden als das mit der Vernunft und Freiheit eins Sein. Das Vernünftige und Freie als das abſolute Gegentheil ſeiner ſelbſt, mithin das abſolut Freie, Vernünftige als das abſolut Unfreie, Unvernünftige iſt das Böſe an ſich. Das Böſe iſt ein abſoluter Widerſpruch, oder die ſich ſelbſt nicht als ſie ſelber, ſondern als ihr Gegentheil, — die ſich als Unvernunft ſetzende Vernunft und Freiheit. Das Böſe mithin als das Unvernünftige iſt nicht an einem andern als an dem Vernünftigen, ſondern am Vernünftigen, aber als ſein Gegentheil. Das Vernunftloſe unterſchieden vom Unvernünftigen iſt nicht das Böſe. Es iſt nur die Negation der Vernunft, aber nicht ſo, daß ſie das Poſitive iſt. Das Vernunftloſe iſt z. B. das Negative in Bezug aufs Thier. Das Thier hat das Prädicat des Vernunftloſen, an ihm als dem Lebendigen iſt die Vernunft negirt. Das Animaliſche iſt das Negative des Rationellen, das Unvernünftige iſt viel weiter im Negativen fortgerückt als das Vernunftloſe und ſo auch das Unfreie. Das Unfreie iſt etwas ganz anderes als das Willenloſe. Das Unfreie iſt die Beſtimmung des Freien ſelber durch das Freie, die Freiheit, die ſich als Freiheit aufgehoben hat. Indem nun das Böſe an ſich genannt wird, wird dem Menſchen zugemuthet, den reinen Widerſpruch zu denken. Dieß läßt ſich nicht jeder gefallen und läßt das Böſe an ſich fahren. In der Vorſtellung iſt jener abſolute Widerſpruch vorhanden und dort hat es keine Bedenklichkeit erregt, daß hier der abſolute Widerſpruch gedacht ſei. Es iſt die Vorſtellung des Teufels. Er iſt als Engel des Lichts von dem abſoluten Weſen erſchaffen, war alſo ein vernünftiges Weſen. Die Vorſtellung enthält alſo die Freiheit und Vernunft in ihrer Einheit. Es iſt aber die Vorſtellung von dem Engel, der abgefallen ſei. Durch wen iſt er's aber? Durch

Gott? Nimmermehr; es wird alſo ſelbſt in der Vorſtellung vorausgeſetzt, daß der Engel des Lichts durch ſich ſelber der Teufel geworden ſei, daß Freiheit und Vernunft alſo durch ſich ſelber Unfreiheit und Unvernunft geworden. Wir laſſen alſo einſtweilen das an ſich Böſe als einen abſoluten Widerſpruch auf ſich beruhen.

ad 2) Indem das Böſe Böſes iſt für anderes, iſt es aus jener Einheit mit ſich heraus in den Unterſchied getreten. Das Andere, für welches es das Böſe ſei, iſt das Gute; denn wie ſich gezeigt hat, iſt dem Böſen gegenüber rein und allein das Gute. Anderes als das Gute geht das Böſe gar nichts an, nur wenn und in ſofern das Natürliche, wie Leben, Trieb, die Natürlichkeiten, Beſtimmungen am Guten ſind, richtet ſich das Böſe auch gegen dieſe Natürlichkeiten; weil ſie das Bedingende des Seins und Vernünftigen ſind. Außer dem Natürlichen wäre nur noch das Böſe ſelbſt, für welches es das Andere (Satan für Beelzebub) ſein könnte; allein das Böſe iſt vom Böſen nicht verſchieden, alſo kein Anderes für es. Das Gute aber iſt eben ſo vom Perſönlichen unzertrennlich, wie das Böſe, und iſt ſo das Vernünftige und Freie; dieſes Vernünftige und Freie, indem es das Gute iſt, iſt nicht das Gegentheil ſeiner ſelbſt, ſondern die Einheit ſeiner mit ſich; alſo iſt das Vernünftige und Freie nicht geſetzt durch es ſelber als unvernünftig und unfrei, ſondern ſich ſelber ſetzend als vernünftig und frei. Das Böſe nun in dieſem ſeinem Sein für anderes hat als das Unvernünftige und Unfreie ſich gegenüber das Vernünftige und Freie als ſolches, und wie es ſelber das ſich als unfreies und unvernünftiges geſetzt habende vernünftig und frei iſt, ſo geht es darauf aus als das Unvernünftige und Unfreie, das Vernünftige und Freie, das ſein Anderes iſt, als ſolches aufzuheben und als unvernünftig und unfrei zu ſetzen. So ſind ſchlechte Grundſätze, böſe Beiſpiele, geſetzwidrige Handlungen überhaupt das Böſe in ſeinem Sein für anderes. Die ſchlechten Beiſpiele ſind das Böſe im Sein für anderes, für das Gute, das dieſe Beiſpiele für ſich hat und ſich durch ſie beſtimmen läßt. Das Böſe iſt in ſeinem Sein für anderes das objective Böſe. Bei jenem Böſen an ſich iſt weder an Objectivität noch an Subjectivität zu denken, hier aber iſt es leichter.

ad 3. Das Böſe als ſeiend für ſich ſelber iſt es, wie es ſich nicht nur auf ſich ſelber bezieht, ſondern wie es ſich ſelber faßt, vorſtellt oder begreift, alſo das Böſe in ſeinem für ſich Sein iſt es in ſeiner Subjectivität, oder als eine Beſtimmung der Perſon, wie ſie in ihr ſelber den Widerſpruch hat des Unvernünftigen und Unfreien. Das Böſe unter 2. war es, wie es das Gute außer ihm hat; hingegen das ſubjectiv Böſe iſt es, wie es das Böſe am Vernünftigen ſelber iſt, oder wie das Vernünftige und Freie das Böſe an ihm hat, aber doch noch das Vernünftige und Freie hat; es iſt das mit dem Böſen behaftete Gute, das der Vernunft und Freiheit nicht ermangelt, aber ſich doch manchmal als unfrei und unvernünftig beſtimmt. Der Menſch alſo in ſeinen ſchlechten Grundſätzen iſt es, der mit dem Unvernünftigen, Unfreien i. e. Böſen behaftet iſt. — Indem das Böſe ein Sein hat für anderes, iſt ihm anderes gegenüber und es ebenſo gegenüber dem Andern; es iſt ſomit aus der Einheit mit ſich, in der es als das an ſich Böſe war, herausgetreten, ſo wie es das für anderes Böſe wird. Indem nun ferner eben das Böſe ein Sein hat im andern, iſt es das, was für das Andere iſt, und iſt ſolch Sein für das Andere, das für ſich Sein. Indem alſo das Böſe ſubjectiv iſt, ein Sein hat im andern, iſt es gleicherweiſe wie nach der Objectivität aus der Einheit mit ſich, in der es das an ſich Böſe iſt, herausgetreten; es iſt mithin in der Objectivität und Subjectivität der Unterſchied deſſelben bereits vorhanden und dieſes iſt nun näher zu betrachten.

§. 2.

Stufen und Grade des Böſen.

Dieſer iſt nicht ein Unterſchied des Böſen von dem ihm Anderen, vom Guten; im letzteren iſt es das dem Guten Entgegengeſetzte und das das Gute Vorausſetzende. Dieſer Unterſchied iſt oben betrachtet worden; hier iſt der Unterſchied der am Böſen ſelbſt, der Unterſchied ſeiner von ſich, nicht von einem Andern. Der Unterſchied des Böſen aber von ihm ſelbſt iſt eine Stufe des Böſen ſelbſt, und ſo beſtimmt ſich alſo der Begriff dieſes Unterſchiedes in dem Begriff näher von der Stufe, die das Böſe hat. Blicken wir zuvörderſt auf das unter 1. bezeichnete an ſich Böſe zurück, ſo zeigt ſich aus dem Begriff deſſelben als des ſich ſelbſt Gleichen, daß es das in ihm ſelbſt ununterſchiedene und ununterſcheidbare ſei, daß mithin bei den Stufen des Böſen das an ſich Böſe nicht in Betracht kommt, ſondern nur das Böſe in ſeiner Ob- und Subjectivität. Der Begriff des an ſich Böſen iſt aber in Beziehung darauf, daß es das mit ſich Identiſche, von ſich ſelbſt Ununterſcheidbare ſei, der Begriff des unendlich Böſen. Das Endliche nemlich iſt die Schranke, Grenze und Negation, und dieſe iſt die Determination oder die Beſtimmung. Die Beſtimmung aber iſt der Unterſchied, das Endliche aber iſt das Unterſchiedene, das Unendliche iſt das Aufgehobenſein des Endlichen, folglich auch alles Unterſchiedes. So hat die grade Linie Grenzen, und iſt darum eine endliche. Sowie die grade Linie als unendlich genommen wird, ſind ihre Enden negirt, dann iſt ſie aber nicht mehr die grade, ſondern die Kreislinie, die eine unendliche iſt. Das bloſe an ſich zeigt ſich alſo hier als das in ſich Ununterſcheidbare, als das Unendliche, als das, in dem keine Stufen oder Grade ſind. Stellt man ſich eine Energie oder Macht des an ſich Böſen vor, ſo hat dieſe einen Grad größer, als welcher Grad kein Grad denkbar iſt, alſo eine unendliche Macht; aber eben weil ſie unendlich iſt, iſt ſie die Negation aller Größe; wie eine unendliche Größe in der Mathematik eine reine Negation iſt und der reine Widerſpruch, ſo iſt das unendlich Böſe ein reiner Widerſpruch. Was mit Bezug auf das unendliche Böſe beabſichtigt wird, wäre etwa ſo auszuſprechen: das an ſich Böſe iſt die tollgewordene Vernunft, iſt das alle Grenzen des Vernünftigen und Freien Regirende, das in ſich ſelber Unendliche; alſo von Seiten und Graden des an ſich Böſen kann nicht die Rede ſein, ſobald das Böſe an ſich als das unendliche begriffen wird. Jedoch läßt ſich die Vorſtellung der Unendlichkeit, ſomit der Unbeſtimmtheit und Ununterſchiedenheit des an ſich Böſen ausſprechen, mittelſt des Superlatives als des höchſten Grades, nur daß man im Böſen an ſich an Grade nicht denken darf. Man kann ſagen: nihil est quod pejus sit pessimo. Das pessimum iſt dann hier geſetzt als das an ſich Böſe: id quod malum est per se et semet ipsum, pessimum, nihil autem est quod pejus sit, pessimo. Wenn daher der Dichter z. B. Dante oder Klopſtock oder Goethe das an ſich Böſe darzuſtellen hat in Geſtalten und Vorſtellungen, ſo kann er den Unterſchied darin, da das an ſich Böſe keinen hat, nur in einer Aeußerlichkeit darſtellen; indem er das an ſich Böſe in einer Vielheit von Geſtalten auseinandergehen läßt und in dieſer darſtellt. Aber ſelbſt bei dieſen vielen Geſtalten hütet der ächte Dichter ſich ſehr, den Unterſchied der einen Geſtalt vor der andern in einen Grad des Böſen zu ſetzen. Bei Dante ſind die Teufel alle unendlich bös, keiner iſt böſer wie der andere. Bei Klopſtock nicht. Iſt der Begriff des an ſich unendlich Böſen einmal erreicht, abgeſehen von allen Vorſtellungen, ſo kann es nicht weiter anſtößig ſein, wenn dem unendlich Böſen das Allerärgſte nachgeſagt wird, weil das an ſich Böſe keinen Unterſchied an ſich, folglich keine Abſtufungen hat, ſondern das ſich unendlich in ſich Bewegende iſt. Wir haben alſo dennoch einerſeits für den Begriff des Unterſchieds das ſubjective Böſe und andererſeits das objective Böſe ins Auge zu faſſen. Die Betrachtung theilt ſich daher:

1) Unterſchied des ſubjectiven Böſen an ihm ſelber oder ſeine Stufen und

2) Unterſchied des objectiven Böſen an ihm oder deſſen Stufen. Stufen, Staffeln ſind Grade, der Grad aber iſt eine Größe,

und der Unterſchied der Grade oder Stufen von einander iſt ſo vorerſt ein bloßer Größenunterſchied, ein quantitativer, ein Unterſchied alſo durch das bloße Mehr oder Weniger. Der dritte Grad iſt vom erſten blos um zwei verſchieden, aber weder der Unterſchied des Böſen vom Guten noch der des Böſen vom Böſen iſt ein ſolcher bloßer Größenunterſchied. Wenn hier alſo von Stufen die Rede iſt, ſo iſt hier noch von etwas anderem die Rede außer der Größe. Nemlich nicht dadurch, daß das Gute immer weniger wird, entſteht oder iſt das Böſe und eben ſo wenig dadurch, daß das Böſe immer weniger iſt, wird das Gute. Das Wenigſte des Böſen, das Nichts deſſelben, iſt nicht das Gute, ſondern das bloße abſtracte Nichts, die bloße Negation des Böſen; eben ſo das wenigſte Gute iſt auch das bloße Nichts, aber nicht das Böſe. Der Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen, indem er allerdings quantitativ iſt, iſt zugleich ein qualitativer. Das Gute iſt nicht nur das Wenige, ja das Nichts des Böſen, ſondern auch ein ganz anderes als das Böſe, und ſo umgekehrt. Das Verhältniß alſo des Böſen zum Guten, Stufen deſſelben angebend, iſt allerdings wohl ein Verhältniß der Abnahme und Veränderung des Guten und der Zunahme des Böſen, aber iſt auch zugleich ein Verhältniß des Andersſeins und ganz anders Werden des Böſen und ſo umgekehrt. In dieſem Verhältniß nähern ſich Gutes und Böſes einander und eben ſo entfernen ſie ſich immer mehr von einander. Dieß mehr und weniger iſt in jenem Verhältniß der bloße quantitative Unterſchied. Aber das Böſe beſteht nicht darin, daß das Gute allmählig auch aus ſich ſelber fortgeht und zum Böſen allmählig wird in einem weniger Werden ſeiner, und ſo umgekehrt das Gute, ſondern in dieſem allmähligen Fortgehen iſt ein Punkt, auf dem das Fortgehen abgebrochen iſt, wo das Fortgehen ein Abſpringen iſt. Der Unterſchied des Böſen vom Guten iſt ſo als jener Sprung ins Entgegengeſetzte das, was insgemein ein ſpecifiſcher Unterſchied genannt wird. Das Böſe iſt vom Guten auch ſpecifiſch unterſchieden und gerade das ſpecifiſch Qualitative iſt der eigentliche Unterſchied. Das Quantitative iſt ein bloß äußerliches. So kann die Wahrhaftigkeit eines Menſchen immer mehr abnehmen und minder werden, aber aus dieſer bloßen Verminderung wird nimmermehr die Lügenhaftigkeit; ſondern indem die Wahrhaftigkeit allmählig immer tiefere Stufen herabfällt, geht ſie in einem Punkte nicht in die Lügenhaftigkeit über, ſondern ſie ſpringt auf einmal in ſie über und die Lügenhaftigkeit iſt keineswegs eine negative Fortſetzung der Wahrhaftigkeit und eine Fortſetzung der Verminderung der Wahrhaftigkeit. Das Verhältniß des Böſen zum Böſen iſt ebenſo. Das Böſe iſt vom Böſen verſchieden nicht nur quantitativ, ſondern zugleich qualitativ. Indem das Böſe allmählig mehr wird, kommt daſſelbe auf einen Punkt, wo es nicht weiter in ſich fortgeht, wo es aus ſich abſpringt, und ein Böſes anderer Art wird. So iſt der Leichtſinn an ſich nichts Gutes, die Laſterhaftigkeit iſt gleichfalls ein Böſes. Beide ſind das Böſe auf verſchiedenen Stufen, der Unterſchied iſt aber nicht bloß quantitativ. Der Leichtſinn, indem er quantitativ zunimmt, bleibt Leichtſinn und in einem Punkte, wo dieſer immer größer wird, und er überſpringt, da iſt die Laſterhaftigkeit ad 1, Stufen des ſubjectiven Böſen. Das Böſe iſt das am Subjecte, das Subject aber, an dem das Böſe iſt, iſt das perſönliche Weſen. Das Böſe vermag gar nicht die Infection eines Andern zu ſein als des Perſönlichen. Das Weſen aber oder Subject iſt perſönliches, indem es einerſeits

α. wollendes und andererſeits

β. wiſſendes iſt.

Die beiden Seiten der Perſönlichkeit ſind Wollen oder Freiheit und Wiſſen. Hier hat nun das Wiſſen, weil das Böſe eine Affection des Subjects iſt, die beſtimmteſte Beziehung auf das Geſetz und die Pflicht. Das Wiſſen iſt alſo hier Gewiſſen. Beide Seiten, die Freiheit und das Gewiſſen, ſind aber Seiten eines und eben deſſelben, nemlich γ. des perſönlichen Weſens als ſolchen. Die Perſönlichkeit iſt ja die Einheit der Freiheit und des Gewiſſens. In der Perſönlichkeit alſo ſind Freiheit und Gewiſſen, welche die beiden Seiten des perſönlichen Weſens ſind, die Momente ſelber der Perſönlichkeit. Sie ſind in der Perſönlichkeit nicht außer einander, ſondern als Momente in einander übergegangen. Das Perſönliche iſt nun in dem Sinne perſönliches Weſen, daß es das Identiſche des Wollens und Gewiſſens iſt, das ſich ſelber Gleiche, das Wollende und Wiſſende überhaupt. Wird nun nach dem Unterſchied des ſubjectiven Böſen und nach ſeinen Stufen gefragt, ſo hat es ſich mittelſt der Reflexion aufs perſönliche Subject bereits als ein Dreifaches beſtimmt, und ſind der Stufen des ſubjectiven Böſen drei. Es iſt nemlich das ſubjective Böſe das

α. an der einen Seite des perſönlichen Weſens, alſo das Böſe im Wollen, und eben daſſelbe iſt

β. an der andern Seite deſſelben, alſo am Gewiſſen, und endlich

γ. an dem perſönlichen Weſen ſelber, wie es die Einheit des Wollens und Wiſſens iſt, in der Identität ſeiner Freiheit und ſeines Gewiſſens. Das Böſe unter α. iſt die moraliſche Schwäche, das unter β. iſt das moraliſche Gebrechen, und endlich unter γ. iſt das Böſe als Verbrechen.

ad α. *Die moraliſche Schwäche.* Sie iſt das Mißverhältniß des Wollens gegen das Gewiſſen. Das Gewiſſen nemlich und zwar hier in ſeiner Subjectivität iſt rege, thätig, die Pflicht wird gewußt, daran fehlt's nicht, aber daran, das Gewußte zu wollen und zu vollbringen, fehlt's; nicht am Wollen fehlt's, aber dem Willen fehlt's, daß er das Gewußte vollbringe. Dieſer Mangel, nicht des Wollens, ſondern im Wollen, iſt, indem das Wollen nicht mangelt, auch das Wiſſen von der Pflicht nicht mangelt, keine bloße Negation, ſondern zugleich eine Poſition der moraliſchen Schwäche. Dieſe Schwäche iſt das ſubjective Böſe auf der erſten tiefſten oder niedrigſten Stufe. Es weiß auf dieſer Stufe des ſubjectiven Böſen der Menſch gar wohl was ſeine Pflicht iſt, auch will er, was er weiß, aber nur zuweilen, mitunter; eben ſo oft will er das auch nicht, unterläßt er das zu wollen und zu thun, was er weiß. In dieſem Hin- und Herſchwanken iſt er der Schwächling. Es fehlt nicht ganz und gar an Pflichtleiſtung, aber das Wollen des Pflichtgemäßen iſt kein conſtantes Wollen. Das Merkwürdige auf dieſer Stufe iſt Folgendes. Indem ſo das Böſe nur die Affection des Wollens iſt, iſt dem Wollen, der Pflicht und dem Bewußtſein gegenüber — das Sollen. Das Verhältniß nun tritt näher ſo auf. Zu dem moraliſchen Schwachen heißt es, oder zu ihm ſpricht er ſelber aus dem Standpunkt des Gewiſſens und des Bewußtſeins der Pflicht: du ſollſt, und hiermit zugleich: du kannſt; denn du ſollſt, — ultra posse nemo obligatur. — Gegen dieſen Ausſpruch excipirt aber der moraliſche Schwache und macht die Einrede: ich kann aber eben nicht und zwar darum, weil ich ſoll; denn wenn ich könnte, ſo bedürfte es des Sollens nicht, kann ich wirklich, wozu denn ein Sollen, eine Nöthigung. Eben das, daß ich nicht kann, iſt der Grund, daß ich ſoll, und jenes Sollen enthält das nicht Können. Hier iſt alſo das ſubjective Böſe als moraliſche Schwäche der Widerſpruch des Könnens mit ſich ſelber. Die moraliſche Schwäche iſt das Können als Nichtkönnen. Jener abſolute Widerſpruch, der das Böſe an ſich iſt, ſtellt ſich hier mithin in der Subjectivität des Böſen auf der einen Seite als das Können, das das Nichtkönnen iſt. Dieß iſt die Schwäche. Der Schwache, indem er kann, iſt nur darin ſchwach, daß er nicht kann, oder indem er nicht kann nur darin ſchwach, daß er kann. Τὸ δύνασθαι nicht als Nichtkönnen, ſondern als Können, iſt gerade das Gegentheil oder Schwäche, das iſt die Macht und das Nichtkönnen als Nichtkönnen iſt das Nichts ſelber. Das Aufgehobenſein aller Kraft, das Mittlere iſt das Können als Nichtkönnen, das iſt die Schwäche, debilitas.

ad β. Wie die moraliſche Schwäche das Mißverhältniß des

Willens gegen das Gewiſſen iſt, ſo iſt umgekehrt das moraliſche Gebrechen das Mißverhältniß des Gewiſſens gegen den Willen. Die moraliſche Schwäche iſt nicht der Mangel des Willens oder Wollens, ſondern nur ein mangelhaftes Wollen, ein Können, das ein Nichtkönnen iſt. Ebenſo iſt das moraliſche Gebrechen nicht der Mangel des Gewiſſens, ſondern nur ein mangelhaftes Gewiſſen, Mangel am Gewiſſen; aber mangelhaft kann das Gewiſſen nur ſein, indem es ſelber in ſeiner Subjektivität iſt. Es in ſeiner Objectivität und Allgemeinheit iſt das Gewiſſen in der Abſolutheit, alſo in der Negation alles Mangels. Das Gebrechen mithin iſt das Mißverhältniß des ſubjectiven Gewiſſens gegen den Willen oder die Freiheit. Subjectives Gewiſſen und Gewiſſen überhaupt iſt das Gewiſſen nicht, indem es das Wollen, die Freiheit außer ſich hat, wie wenn das Wollen oder die Freiheit ein vom Gewiſſen rein geſchiedenes Sein des Gewiſſens von ihm wäre; in ſolcher Geſchiedenheit des Willens von dem Gewiſſen wäre das Gewiſſen kaum noch das Wiſſen, geſchweige das auf die Pflicht ſich beziehende Wiſſen, das Gewiſſen. Im Wiſſen als ſolchem iſt die Thätigkeit keine genöthigte, erzwungene, wie in der chemiſchen Bewegung; das Wiſſen als Thun iſt ſelbſt ein freithätiges Thun, Wiſſen ohne Wollen iſt unmöglich. Was du weißt, haſt du nur als freithätig zu wiſſen vermocht, und wer nicht denken will, der denkt auch nicht, daher die Forderung der Wiſſenſchaft an jeden bei ſeinem Eintritt in ſie, daß er denken *wolle*. Noch mehr aber, indem das Wiſſen, als das Wiſſen von der Pflicht, das Gewiſſen iſt, hat es das Wollen ſelber in ſich. Das nemlich, was als Pflicht gewußt wird, und nicht etwa als ſonſt ein Object, das hat eine unmittelbare Beziehung auf die Freiheit oder aufs Wollen ſelber. Pflicht iſt nur für's Wollen Pflicht, das Wiſſen alſo von ihr hat das Wollen in ihm ſelber und iſt ſo das Gewiſſen. Aber indem das Gebrechen ein Mißverhältniß des Gewiſſens gegen das Wollen iſt, iſt jene Einheit des Gewiſſens *gebrochen*, eine *gebrochene* Einheit, und daher dann dieſe Stufe ſehr treffend Gebrechen genannt wird. Es iſt das in ſich Gebrochenſein des Gewiſſens und Wollens, und die Gebrechlichkeit, fragilitas, zeigt ſich auf der Seite des Gewiſſens, wie jene Schwäche auf der Seite des Wollens. Das Gewiſſen nemlich iſt mangelhaft und ſo gebricht es an ihm. Dieſe Mangelhaftigkeit nun iſt die, daß das Wiſſen der Pflicht das Nichtwiſſen iſt, wie vorhin das Können das Nichtkönnen. Das ſubjective Böſe auf dieſer zweiten Stufe als Gebrechen iſt gleicherweiſe der Widerſpruch; denn es widerſpricht ſich offenbar, daß das Wiſſen ſelber das Nichtwiſſen ſei. Der Menſch auf der Stufe des moraliſchen Gebrechens weiß ſeine Pflicht nicht, indem er ſie weiß, ſo daß ſein ſie nicht Wiſſen ſein ſie Wiſſen iſt und umgekehrt. Wie daher mit Bezug auf die moraliſche Schwäche das an ſich Böſe der Widerſpruch iſt, daß der freie Wille oder die Freiheit das Unfreie ſei, ſo iſt hier das an ſich Böſe der Widerſpruch, daß der Vernünftige der Unvernünftige ſei. Die Vorſtellung, der es das Härteſte iſt, einen innern Widerſpruch zu faſſen, den nur das Denken faſſen kann, ſetzt jenen innern Widerſpruch, daß das Wiſſen der Pflicht das Nichtwiſſen der Pflicht ſei, in einen bloß äußeren herab. In der Vorſtellung beſtimmt das Geſagte ſich ſo: Ein Menſch, der ſeine Pflicht nicht weiß, kann ſie doch wiſſen. Hier ſetzt ſich alſo das Wiſſen, das das Nichtwiſſen iſt, in die Aeußerlichkeit herunter, daß es die Möglichkeit des Wiſſens ſei, und das wirkliche Nichtwiſſen; damit hat die Vorſtellung den Widerſpruch beſeitigt, aber ſelbſt für die Vorſtellung kehrt doch dieſer Widerſpruch zurück, indem z. B. einer dem andern erklärt: „ich habe nicht gewußt, daß dieß zu thun meine Pflicht ſei“, dieſer ihm antwortet: „das hätteſt du wiſſen ſollen, — denn du konnteſt es, — das entſchuldigt dich nicht.“ Hier iſt eine Hinweiſung auf den Widerſpruch. Die Mangelhaftigkeit, die ſo das ſubjective Gewiſſen hat, als jener innere Widerſpruch mit ſich, iſt oben ſchon da geweſen in den Beſtimmungen der Gleichgültigkeit, des Leichtſinns, der Verſtocktheit. Im

Gebrechen wird das Pflichtwidrige gewollt und gethan, am Können, ja an der Macht des Wollens fehlt es nicht. Der Wille iſt nicht ſchwach, ſondern oft ſtark; aber es mangelt am Wiſſen der Pflicht, alſo am Gewiſſen. Es iſt ein Nichtwiſſen der Pflicht, das ſich zu einem mächtigen Wollen verhält. Das Nichtwiſſen der Pflicht aber iſt zugleich das Wiſſen derſelben; wie z. B. Macbeth die Pflicht wohl weiß, und doch den Mord begeht. Aber umgekehrt iſt nun wiederum das Wiſſen das Nichtwiſſen; denn wäre es das Wiſſen, ſo konnte, da das Wollen an ſich mit dem Wiſſen identiſch iſt, Wiſſen und Wollen nicht gebrochen ſein. Der Menſch, der ſeine Pflicht weiß, weiß auch, daß im beſtimmten Falle für ihn nichts Höheres ſei, als die Pflicht; die Pflicht wird alſo wohl gewußt, aber nicht, wie ſie an ſich und durch und durch iſt. Das ſich die Pflicht Vorhalten, ſie Wiſſen, ſich die Pflicht Vorſtellen, iſt hier unmittelbar ein dieſelbe Verſtellen, ſich ſelbſt ſie Verrücken, und ſo iſt der Menſch auf dem Wege verrückt zu werden.

γ. Das Verbrechen. Der Ausdruck Verbrechen iſt hier eine Zweideutigkeit, ein Doppelſinn. Der Begriff nemlich, den das Wort Verbrechen bezeichnet, iſt der Begriff einer That, aber die That iſt in Beziehung auf den Thäter, von dem ſie begangen worden, ſubjectiv, und in Beziehung auf andere, die Kunde von ihr erhalten, die objective. Hier iſt aber die Rede vom ſubjectiven Böſen. Der Ausdruck Verbrechen muß alſo in dem Sinne der bloßen Subjectivität genommen werden, nicht wie scelus, facinus, flagitium, ſondern flagitiosum, facinorosum, — das Verbrecheriſche. Das Böſe auf dieſer Stufe iſt das Mißverhältniß des perſönlichen Weſens gegen es ſelber. Das perſönliche Weſen im Verbrechen verhält ſich nicht zu anderm, ſondern zu ſich ſelber, und wir können weiter ſo beſtimmen: es fehlt nicht die Perſönlichkeit, aber ſie ſelbſt iſt mangelhaft, und dieſe Mangelhaftigkeit im perſönlichen Weſen iſt das Verbrecheriſche, oder das ſubjective Böſe auf der höchſten Stufe. Die Mangelhaftigkeit ſelber aber iſt der Widerſpruch des perſönlichen Weſens mit ſich. Das Subject iſt der reine Widerſpruch mit ſich ſelbſt; es iſt hier das in ſich ſelbſt Zerriſſenſein, das in ſich Entgegengeſetztſein und gleichſam die Wuth des perſönlichen Weſens gegen ſich ſelber. In der Leidenſchaftlichkeit zeigt ſich jene Stufe des ſubjectiven Böſen auf eine äußerliche Weiſe. Die Leidenſchaft iſt freilich, was ſie iſt, z. B. als Rachſucht, als Neid, nur in der Richtung auf etwas Anderes, außer dem Leidenſchaftlichen, z. B. bei der Rachſucht auf einen Andern, dem es gilt; aber dieſe Richtung iſt nicht eine bloß nach außen, ſondern in der Leidenſchaft, wie auf das leidenſchaftliche Subject ſelbſt gekehrte, und ſo iſt es im Widerſpruch mit ſich ſelber. Der Neid zehrt den Neidiſchen allmälig auf, der Geiz ebenſo. Das perſönliche Weſen aber iſt als Wollendes und Wiſſendes das Perſönliche. Beide Seiten jedoch, das Wollen und Wiſſen, ſind, da es hier auf die Perſönlichkeit ſelbſt ankommt, in ihrer Einheit mit einander als ein und daſſelbe zu nehmen, und ſo vereinigt denn auch das ſubjectiv Böſe als das Verbrechen oder der Widerſpruch der Perſon mit ſich ſelber die beiden vorhergehenden Stufen, ſowohl die Mangelhaftigkeit des Willens als die des Gewiſſens. Der Widerſpruch des Perſönlichen mit ſich ſelbſt enthält daher jene beiden Widerſprüche, oder der Menſch im Mißverhältniß zu ihm ſelbſt iſt ebenſowohl im Mißverhältniß des Gewiſſens gegen das Wollen, wie im Mißverhältniß des Wollens gegen das Gewiſſen. Jener Widerſpruch iſt alſo der gedoppelte, und das ſubjective Böſe als das Böſe unmittelbar in der Perſönlichkeit iſt das potenzirte Böſe, das Böſe, das ſich durch ſich ſelber multiplicirt hat, das Böſe als Wurzel, die Schwäche, die zum Quadrat geworden iſt. Indem auf dieſer Stufe das ſubjective Böſe der Widerſtreit des perſönlichen Weſens oder des Menſchen mit ihm ſelber iſt, iſt hiermit das Extrem des ſubjectiv Böſen erreicht. Die Unterſchiede in dieſem Extreme ſind nur noch, wenn ihrer ſind, quantitative, alſo nur ein Mehr oder Weniger des Widerſtreits mit ſich ſelber, und wenn man das Böſe auf dieſer Stufe betrachtet als eine Potenz, als das Quadrat einer Wurzel, ſo iſt jedes Quadrat wieder die Wurzel von einem andern Quadrat; alſo eine vierte Stufe tritt nicht ein, indem der Widerſtreit unter γ. der ſeiner mit ſich ſelbſt iſt; denn ein qualitativer Unterſchied, der eine neue Stufe bilden würde, findet nicht ſtatt. Das Hinausgehen des Subjectiven über ſich ſelbſt, als über das mit ſich ſelbſt im Widerſtreit ſeiende, iſt alſo, in ſofern es nicht ein Rückgang des Subjects aus der Entzweiung in die Verſöhnung, ſondern ein Fortſchreiten iſt, in der Entzweiung und im Widerſpruch ſeiner mit ſich, in dieſem Widerſtreit, aber der aus ſich herausgehende Widerſtreit, der das ſubjective Böſe auf der dritten Stufe war, iſt das Böſe, wie er gegenſtändlich objectiv geworden iſt. Der Menſch iſt ſeine That, aber dieſe iſt er nicht in ſeiner Subjectivität als ſich in ſich bewegend und hier von Stufe zu Stufe fortſchreitend, ſondern indem er ſich ſelber gegenſtändlich Object wird. Das ſubjective Böſe alſo in ſeinem Extrem iſt, ſofern es nicht die Rückkehr ins Gute iſt, das Umſchlagen ſeiner ins objectiv Böſe.

ad 2) *Das objectiv Böſe im Unterſchied ſeiner von ſich.* Auch dieſer Unterſchied beſtimmt ſich als ein Unterſchied verſchiedener Grade, mithin als eine Mehrzahl von Stufen. Es kann daher geſagt werden, indem das objectiv Böſe, wie es ſich von ſich unterſcheidet, betrachtet werde, ſei es in ſeinen verſchiedenen Stufen zu beachten. Es iſt daſſelbe nur lediglich in Beziehung auf das perſönliche Weſen, mithin aufs wollende und wiſſende Subject Böſes und ſo überhaupt in Beziehung auf das ſubjective Böſe. Würde das Böſe als ganz beziehungslos in ſeiner Objectivität gedacht, ſo wäre es aufgehoben. Das Böſe ohne Beziehung auf Wollen, Wiſſen, Perſönlichkeit iſt das Böſe nicht mehr, ſondern ein Gleichgültiges. Dem objectiv Böſen iſt alſo die Beziehung aufs Subjective weſentlich. Die Stufen des objectiv Böſen ſind daher wegen dieſer weſentlichen Beziehung aufs ſubjectiv Böſe an ſich von den Stufen des ſubjectiv Böſen nicht verſchieden. Das Böſe in ſeiner Objectivität hat an ihm ſelber denſelben Unterſchied, den es in der Subjectivität hatte; nur beſtimmt ſich dieſer Unterſchied anders. Er erhält nemlich die Beſtimmtheit, objectiver Unterſchied zu ſein, oder die Stufen des objectiv Böſen ſind objectiv alſo nicht widerſtreitende Bewegungen als ſolche, ſondern vielmehr die Reſultate der Bewegungen, nicht das Thun, ſondern die Thaten. Die That iſt demnach dreifach. Auf der Scala des objectiv Böſen verhalten ſich die verſchiedenen Grade oder Stufen zu einander, wie auf der Scala des ſubjectiv Böſen eben dieſelben; jeder Stufe auf jener entſpricht eine Stufe auf dieſer. Die erſte Stufe nemlich

α) iſt der ſogenannte moraliſche Irrthum, das Abirren vom Ziele. Das Ziel wäre hier die beſtimmte Pflicht. Es entſpricht dieſer Irrthum der moraliſchen Schwäche, wo es am Wollen, am Können fehlte. Hier kommt dieſe Schwäche als der moraliſche Irrthum im Reſultat, in der That, zum Vorſchein und der Menſch in ſeinen Thaten, die hier ſeine Irrthümer ſind, *ἁμαρτία*. Der Begriff des objectiv Böſen auf dieſer Stufe beſtimmt ſich näher und iſt in dieſer nähern Beſtimmung das Vergehen. Hier rückt mit dem Worte der Begriff dem Subjectiven näher auf den Leib, es iſt nicht bloß ein Abirren vom Ziel, ſondern es iſt ein ſich ſelber vom Ziel Wegbewegen, das ſich ſelbſt Verirren. Im Vergehen aber, im moraliſchen Irrthum als ſolchem iſt das Verhältniß offenbar zu dem, in Anſehung deſſen der Irrthum Irrthum und das Vergehen Vergehen iſt. Das iſt nun zunächſt die beſtimmte Pflicht. Im Vergehen hat der Menſch, obwohl er die Pflicht wußte, doch die Pflicht verletzt (aus moraliſcher Schwäche). Weiter aber iſt die Pflicht beſtimmt durchs Geſetz und das Geſetz bezieht ſich, indem es das die Pflicht Beſtimmende iſt, auf die Freiheit, wie ſie mit der Nothwendigkeit identiſch iſt, wie ſie die Gottheit iſt. Das Vergehen, indem es die Verletzung der Pflicht iſt, iſt entfernter Weiſe die Uebertretung des Geſetzes; indem es aber bloßes Vergehen iſt, iſt die Möglichkeit zurückzugehen, den rechten Weg wieder zu finden, die Möglichkeit alſo mit dem verletzten Geſetz durch Vollbringung deſſelben und Bereuung ſich zu verſöhnen. So beſtimmt ſich dieſe Stufe des objectiv Böſen als Sünde mit der Möglichkeit der Sühne. Das Weſentliche des Böſen iſt der Widerſpuch wie er entſteht und wie er beſteht, mithin wie er der noch nicht aufgelöſte und der Menſch der noch nicht vom Widerſpruch erlöſte oder verſöhnte iſt. Welches iſt nun hier in dem moraliſchen Irrthum der Widerſpruch. Im Vergehen hat das Subject, deſſen That es iſt, das Subject alſo, das im Vergehen ſich objectiv geworden, eine Beziehung auf ſich ſelber unmittelbar. Sich aber auf ſich beziehend ſteht das Subject im Verhältniß zu ihm ſelber, nicht zu andern Subjecten. In dieſem Verhältniß iſt es das pflichtlos und pflichtwidrig wollende. Aber dieß Verhältniß muß ein Widerſpruch ſein des Subjects mit ihm ſelber, wenn es wahr iſt, daß das objectiv Böſe nichts Anderes ſei, als der gegenſtändlich gewordene Widerſpruch, das Vergehen alſo eine ſich ſelbſt widerſprechende That. Das Subject im Vergehen bezieht ſich ſo auf ſich, als wäre es nicht es ſelber, ſondern ein anderes Subject; es irrt in Anſehung ſeiner ſelbſt und nicht bloß in der Pflicht. Das Subject nimmt ſich als ein anderes Subject und richtet ſein Thun gegen es als gegen ein anderes; daher denn auch alle Vergehungen ſich zeigen, wie ſie Verletzungen ſind des Menſchen gegen ſich ſelbſt und nicht gegen Andere. Dieß Vergehen an der Pflicht iſt ein Vergehen an dem Thuenden ſelber. Der Menſch nemlich im rein ſich für ſich ſelbſt Leben, im reinen Bewußtſein, iſt der Vernünftige, im Vergehen aber iſt er der Unvernünftige, iſt nicht im reinen Bewußtſein mit ſich ſelber, z. B. wenn er kein Maaß hält in der Befriedigung der natürlichen Bedürfniſſe. Hier verhält er ſich zu ſich als zu einem andern, wie zu einem andern, das ein Thier wäre. Es iſt alſo das Vergehen der Widerſpruch, worin der Menſch nicht vom Wiſſen und Gewiſſen, ſondern von dem Wollen und der Schwäche des Wollens aus, das Unvernünftige als Vernünftiges nimmt. Klar zeigt ſich ihm ſelber der Widerſpruch und dieß gegen ſich ſelbſt Fehlgreifen, wie ein anderer etwa hinzutritt im Momente ſeines Vergehens.

β. Das objectiv Böſe iſt auf der zweiten Stufe das Verbrechen, delictum, scelus. Das Verbrechen entſpricht dem Gebrechen als der zweiten Stufe des ſubjectiv Böſen. Ja im Verbrechen kommt eigentlich das Gebrechen an den Tag. Beim Verbrechen nemlich mangelt es im Wollen keineswegs am Können; im Gegentheil, zum Verbrechen gehört Kraft, und nach Verſchiedenheit deſſelben große Energie des Willens oder der Freiheit. Der Mangel iſt im Verbrechen auf der Seite des Gewiſſens, — daran gebricht's. Daher auch, wenn ein Verbrecher vom Geiſtlichen behandelt wird, nachdem er etwa ſchon das Bekenntniß des Verbrechens abgelegt hat, die erſte Forderung iſt: ſprich an ſein Gewiſſen, denn daran gebricht es! Somit läge der Widerſpruch, der das Verbrechen iſt, im Gewiſſen als dem oben beſchriebenen Wiſſen und zugleich Nichtwiſſen der Pflicht; nur wie er Widerſpruch im Gewiſſen iſt, wäre er nur das Subjective; aber das Verbrechen iſt die That, die gegenſtändliche, über das Subjective geht der Widerſpruch hinaus, — er muß als objectiver Widerſpruch gefaßt werden, wenn das Verbrechen begriffen werden ſoll. Das Subject des Widerſpruchs zeigt ſich darin im Verbrechen ſelber ſo: das Verbrechen iſt die in der That verletzte Pflicht. Sie aber konnte in der That nur verletzt werden, in ſofern der Thäter das Bewußtſein von ihr hatte. Das Bewußtſein der Pflicht iſt, wenn ſie übertreten wird, vorhanden, doch wird ſie verletzt; der ſie übertritt indem er ſie weiß, weiß ſie nicht, indem er ſie übertritt, und dieß im Uebertreten ſie nicht Wiſſen entſprechend ſeinem Wiſſen, indem ſie übertreten wird, iſt der Widerſpruch in ſeiner Subjectivität vollſtändig. Das ſpricht ſich ſo aus in der Erklärung anderer an den Verbrecher; dieſer ſagt, daß er nicht gewußt habe, daß die That ein ſo groß Verbrechen ſei. Die Antwort darauf iſt: das hätteſt du wiſſen ſollen, d. h.

das konnteſt du wiſſen, und dies Können, dieſe Möglichkeit iſt hier das Wiſſen ſelber der Pflicht. Aber wie zeigt ſich der Widerſpruch objectiv? Im bloßen Vergehen bezieht das perſönliche Weſen oder Subject, das ſich vergeht, ſich vielmehr auf ſich ſelber als auf andere, und nimmt in dieſer Beziehung ſeiner auf ſich, ſofern es ſie bezieht, ſich für ein anderes Subject. Hingegen im Verbrechen bezieht das Subject, von dem das Verbrechen begangen wird, ſich nicht ſowohl auf ſich, als vielmehr auf andere oder einen andern. Hier iſt nun die Hauptſache die: im Verbrechen wird vom Subject der andere, an welchem das Subject ſich vergeht, von ihm genommen nur als Anderer. Das verbrecheriſche Subject nimmt den andern nicht als ſich, ſondern lediglich als Andern, wie wenn er ein abſolut Anderes wäre, und dieß iſt der Widerſpruch, ein anderes Subject lediglich als anderes, als das von ſich abſolut Verſchiedene zu nehmen. Das Andere iſt in ſich daſſelbe, wird aber als Anderes genommen und dieß iſt das Widerſprechen. Dieß hat die nähere Beſtimmung. Wenn das Subject in der Beziehung ſeiner auf ſich ſelbſt ſich für ein anderes nimmt, und ſich an ihm ſelber vergeht, ſo kann dieß Vergehen zugleich ein Verbrechen ſein; aber letzteres iſt dann jenes Vergehen nur, weil das Subject zugleich eine Beziehung auf andere Subjecte hatte und in dieſer Beziehung auf andere ſich als anderes nahm. So iſt der Selbſtmord, wenn man ihn nur betrachtet in Beziehung des Selbſtmörders auf ihn ſelber, alſo bloß als Vergehen; allein der Menſch, der ſich ermordet, gehört ja nicht ſich lediglich, und in der That, die er vollbringt, bezieht er ſich auch auf Andere, denen er angehört. In dieſem Verhältniß iſt er Sohn, Vater, Bürger ꝛc., indem er alſo ſich umbringt, verletzt er nicht bloß die Pflicht gegen ſich ſelbſt, ſondern auch die Socialpflicht. Jeder Selbſtmord iſt ein öffentlicher Scandal; weil dadurch auch dem Gemeinweſen eine Wunde geſchlagen wird, und er iſt daher dem Volke ein Greuel, und in der Beziehung iſt der Selbſtmord ein Verbrechen. Alſo im Verbrechen nimmt das Subject Andere lediglich als Andere, den Andern nicht an ſich ſelbſt; ſo z. B. im Brudermord. Wie nimmt der Mörder den Bruder? als einen Andern; aber wie er, der den Andern mordet, der Bruder iſt, ſo iſt der Bruder, der ermordet wird. Der Bruder mordet ſich ſelbſt, er nimmt ihn aber nicht als Bruder, ſondern als einen Andern, und ſo im Verbrechen, wenn es der Bürger gegen ſeinen Mitbürger begeht, nimmt er dieſen nicht als Mitbürger, alſo nicht als ſich ſelbſt, ſondern als ein Anderes, ſo Menſch gegen Menſch. Aber das Verbrechen, indem es ſo der objective Widerſpruch iſt, beſtimmt ſich dadurch zum Unterſchiede vom bloßen Vergehen, das auch dieſer Widerſpruch war, näher und genauer dadurch, daß es das Verbrechen als ſolches, die Verletzung des Geſetzes in Beziehung auf Andere, die Verletzung der Socialpflicht iſt, wie dieſe Andere ein Ganzes bilden, und in dieſer Totalität ein Gemeinweſen, ein Volk ſind. Nicht jede Verletzung der Pflicht gegen Andere iſt als ſolche daher ſchon Verbrechen, ſondern nur die Verletzung, in der die Andern zugleich ſich als einzelne zum Allgemeinen verhalten, als Bürger zum Staatsganzen. Wo die Andern ſich als einzelne verhalten gegen einzelne, da iſt die That als Verletzung der Pflicht ein zwiſchen beiden Stufen des objectiv Böſen Schwebendes. So z. B. wenn dem Gläubiger der Schuldner das Verſprechen gethan hat, ſeine Schuld auf einen beſtimmten Termin abzutragen, aber nicht Wort hält, ſo iſt dieß doch kein Verbrechen, ſondern ein Vergehen; aber es iſt auch mehr als das bloße Vergehen oder der moraliſche Irrthum, es ſchwebt zwiſchen Vergehen und Verbrechen. Ein bloßes Vergehen wird dadurch unmittelbar abgebüßt, daß der, welcher es begangen hat, in ſich geht; denn im bloßen Vergehen hat er es bloß mit ſich zu thun. Im Verbrechen bezieht er ſich aber auf Andere, und da kann der Widerſpruch nicht durch den Einzelnen als ſolchen gebüßt und gehoben werden, dadurch, daß er in ſich geht. Es iſt hier Genugthuung zu leiſten den Andern, an denen das Verbrechen begangen iſt.

Hiermit iſt begriffen das Princip der Strafe, und ihre Nothwendigkeit ausgeſprochen. Die Strafen können nicht durch den Verbrecher ſelbſt verhängt werden, ſo daß er ſie auch vollziehe. In jenem iſt alſo das Princip angedeutet, daß die Strafe eine Verfügung der andern ſei über den, der verbrochen hat. So wäre z. B. das Verbrechen, wenn einer heimlich geſtohlen hat, dadurch nicht gebüßt, daß er ſpäter in ſich geht und die Armen mit ſeinen Reichthümern unterſtützt, ſondern der Widerſpruch muß durch andere getilgt werden. Wie das Vergehen, ſo auch iſt das Verbrechen einer Zunahme fähig. Indem des Verbrechens immer mehr und mehr wird, iſt dieſes nur ein quantitatives Beſtimmen deſſelben, und bleibt es in der bloßen Quantität immer nur es ſelber, Verbrechen. Daher auch im gemeinen Bewußtſein der Unterſchied zwiſchen geringen, ſchweren und ſchwerſten Verbrechen. Allein in jener Zunahme tritt ein Punkt ein, als das eigentliche äußerſte, das Extrem. Auf dieſem Punkte, wenn er erreicht iſt, ſchlägt das Verbrechen in etwas anderes um und wird etwas anderes, es ändert alſo nicht weiter ſeine Quantität, ſondern es ändert ſeine Qualität auf dieſem Punkt. Dies andere, in welches das Verbrechen umſchlägt, iſt das Laſter. Alſo

γ. das objectiv Böſe auf der dritten Stufe, die zugleich quantitativ betrachtet das Höchſte iſt, iſt das Laſter. Im Laſter verhält das perſönliche Weſen, deſſen Laſter es iſt, ſich einerſeits zu ſich ſelber, andererſeits aber auch zugleich zu andern und bezieht ſich auf andere. Es betrachtet, wie es ſich auf ſich bezieht, iſt ſein Laſter das Vergehen, eben es aber betrachtet, wie es zugleich ſich auf andere bezieht, iſt ſein Laſter das Verbrechen.

Auf dieſer dritten Stufe vereinigt das objectiv Böſe die beiden erſten Stufen. Das Laſter iſt die Einheit des Vergehens und Verbrechens. Der Laſterhafte vereinigt in ſich ſubjectiv die Sündhaftigkeit und ebenſo das unter 1. begriffene verbrecheriſche Weſen. Er nimmt nicht nur nicht ſich in ſeinen Entſchlüſſen und Thaten als einen andern, ſondern er nimmt auch die andern als

Anderes und nicht wie ſich, und ſo iſt das Laſter ein progressus in infinitum. Das Laſter ſchlägt nicht um qualitativ, es kann nicht über ſich hinaus und ſteigt quantitativ. Im Laſter ſelbſt iſt es nicht das Vergehen, ſondern das Verbrechen, wodurch es Beziehung hat auf andere. Es wird daher auch und kann nur am Verbrechen ergriffen werden, weil dieß nur am Laſter hervortritt, und am Verbrechen wird das Laſter beſtraft. Es iſt nemlich das Vergehen, das ſich im Verbrechen und nun das Verbrechen, das ſich in ſich ſelbſt continuirt, und ſo iſt ſowohl das Vergehen wie das Verbrechen aufgehoben, die Continuation iſt das Laſter. Aber das Verbrechen ſo ſich in ſich continuirend tritt aus ſich heraus in einen Punkt als ein beſonderes Verbrechen. Die Strafe iſt dann nur die des Verbrechens, das Laſter kann nicht beſtraft werden. In Anſehung des Laſters iſt der Verbrecher an ſich ſelbſt gewieſen und er muß ſich beſſern und bekehren. Das Verbrechen wird durch die Strafe abgebüßt, aber das Laſter kann dadurch nicht abgebüßt werden. Da aber die Rücknahme des Laſters ſo an das Selbſtwollen, an die eigene Ueberzeugung der Laſterhaftigkeit geknüpft iſt, ſo geſellt ſich zum Begriff des Laſters dogmatiſch die Vorſtellung der Möglichkeit der Verdammniß, alſo eine Beſtrafung, nicht des Verbrechers, ſondern ſeiner als des Laſterhaften, die über's Leben hinausreicht. Es zeigte ſich oben, daß im Leichtſinn, Vergehen, der Sünde als ſolcher die Freiheit des Willens nur vorübergehend aufgehoben oder beſchränkt ſei, und dann, daß im Verbrechen umgekehrt das Wiſſen vom Geſetz und der Pflicht, das ſubjective Gewiſſen aufgehoben ſei, ſomit der Verbrecher der gewiſſenloſe iſt. Alſo im Vergehen iſt Unfreiheit, im Verbrechen Unvernunft. Das Laſter vereinigt jene beide Stufen in ſich, in ihm iſt die Freiheit und Vernunft aufgehoben. Der Laſterhafte iſt nicht nur der Unfreie, ſondern auch Unvernünftige, beides in einem. Aber indem ſo das Laſter ſich als das mit dem Unvernünftigen zuſammengegangene Unfreie zuſammenſtellt, ſo iſt ja das Laſter der abſolute

Widerſpruch mit der Freiheit und Vernunft als Unvernunft und Unfreiheit, ſo iſt es das an ſich Böſe. Das Laſter alſo die letzte Stufe des ſubjectiv und objectiv Böſen, iſt das mit dem an ſich Böſen Identiſche, das in dieſes ſich Zurückſchlagen. Im Vergehen hat der Teufel den Menſchen am Haar, im Verbrechen hat er ihn ſelbſt gefaßt. Im Laſter iſt der Menſch des Teufels. Indem ſo die Unterſuchung in ihrem Reſultate zu ihrem Anfange zurückgekehrt iſt, iſt ſie geſchloſſen.

§. 3.

Der Hang zum Böſen.

Die bloße Möglichkeit des Böſen iſt die Freiheit. Das Böſe kann nur ſein oder werden, indem die Freiheit iſt. Iſt die Freiheit alſo aufgehoben, ſo iſt die Möglichkeit des Böſen auch aufgehoben, denn das Böſe iſt nur in Beziehung auf einen Willen und in dem ſich Beſtimmen des Wollens, das was es iſt, — Böſes. In Beziehung auf die reine Willenloſigkeit wäre das, was Böſes heißt, höchſtens nur ein Uebel, z. B. das dem Lebendigen Widerſtreitende. Ein Gift iſt etwas Böſes, eigentlich aber nicht, in ſich nichts Böſes, nur in Bezug auf das thieriſche Leben. Nur wenn einer das Gift miſcht, um einen andern zu tödten, da wird aber die Giftmiſcherei das Böſe. Die ſich ſelbſt begreifende oder wiſſende Freiheit aber gibt ſich ſelber im Begriff von ihr die Beſtimmtheit des Guten und der Menſch, welcher der Begriff der Freiheit iſt, muß gleichſam mit ihr ſprechen: die Freiheit iſt das Gute. Aber das Gute iſt im Begriff von ihm, nur das Gute, indem ihm das Böſe entgegengeſetzt iſt. Indem alſo die Freiheit ſich als das Gute begreift, iſt ſie auch die Vorausſetzung des Begriffs vom Böſen. Der Begriff vom Böſen hat ſeinerſeits zur Vorausſetzung die Möglichkeit des Böſen. Dieſe Möglichkeit iſt die Freiheit, alſo ſelbſt der Begriff vom Böſen hat zur Vorausſetzung die Freiheit, den Begriff von ihr, der der vom Guten iſt. Iſt nun aber die Möglichkeit des Böſen die Freiheit ſelber, und iſt ſie, die Freiheit, das Gute ſelber, ſo folgt, daß jene Möglichkeit, die dem Böſen entgegengeſetzte, die des Guten ſei, oder es iſt gut, daß das Böſe ſein kann. Das an ſich gut ſein dieſes Könnens oder dieſer Möglichkeit des Böſen zeigt ſich ſo: die Freiheit, der Wille hat die Beſtimmtheit des Guten, und jeder einzelne Menſch, der zum Bewußtſein ſeiner Willensfreiheit gekommen iſt, wird damit übereinſtimmen, daß der Wille, die Fähigkeit frei zu handeln und zu überlegen etwas Gutes ſei. Aber das Weſen der Freiheit iſt das nicht durch anderes, ſondern durch ſich ſelber Thätig ſein, das ſich durch ſich Beſtimmen. Wenn nun die Freiheit nicht ſelber die Möglichkeit des Böſen wäre, ſo würde der Mahgel an ihr ſein, ſich nicht ihr ſelbſt zuwider, ihr entgegen, durch ſich ſelber beſtimmen zu können, ſo hätte ſie den Mangel ſich mit ihr ſelber in Widerſpruch ſetzen zu können. Abez nimmt man in Gedanken dem Willen die Möglichkeit, daß er gegen ſich thätig, im Widerſpruch mit ſich ſei, ſo hat man auch dem Wollen den Willeu genommen. Was in der Uebereinſtimmung ſeiner mit ſich bleiben muß, das ermangelt der Freiheit. Nicht einmal die Natur iſt ohne Widerſprüche in ihr, und erſt in dieſem Gegenſatz regt ſich Leben, wie z. B. beim Gewitter. Die Möglichkeit des Böſen aber iſt gar nichts anders als daß die Freiheit, wie ſie ſich ihr ſelbſt gemäß, ebenſo auch ihr ſelbſt zuwider zu beſtimmen vermag. Durch beides iſt ſie Freiheit. So iſt die Möglichkeit des Böſen, alſo das Gute ſelber. Die Dogmatik hat dieſen Begriff in der Vorſtellung, daß Gott, der die Güte ſelber iſt, doch das Böſe zulaſſe, weil ohne Zulaſſung des Böſen das Gute nicht ſein würde. Die Zulaſſung des Böſen iſt aber nichts Böſes. Dieſe Zulaſſung iſt ſoviel als die Möglichkeit des Böſen. Die Möglichkeit des Böſen iſt an ſich die noch ganz unbeſtimmte und nur in dieſer Unbeſtimmtheit iſt ſie ſelber gut. Ihre Unbeſtimmtheit nämlich beſteht in ihrer Ununterſcheidbarkeit von der Möglichkeit des Guten; oder die eine und ſelbe Freiheit, die an ſich Möglichkeit des Böſen iſt, iſt eben ſo an ſich die Möglichkeit des Guten. Von beiderlei Möglichkeit iſt kein Unterſchied, oder es iſt eben ſo möglich, daß die Freiheit ſich gegen ſich ſelbſt ihr zuwider beſtimme, als möglich, daß ſie ſich ſelber ihr gemäß beſtimme. Allein indem eine und dieſelbe Möglichkeit des Guten und des Böſen auch nur genannt wird, iſt hiermit zugleich, da Gutes und Böſes ſich einander entgegengeſetzt ſind, der Unterſchied in jener Möglichkeit gedacht. Dieſer Unterſchied iſt die Beſtimmtheit. Die Möglichkeit wird beſtimmte Möglichkeit und ſo iſt ſie die Möglichkeit des Guten, als der eben ſo beſtimmten Möglichkeit des Böſen entgegengeſetzt. Wenn es nun hieß von der bloßen Möglichkeit des Böſen, ſie ſei an ſich gut, ſo kann es jetzt nicht mehr von der beſtimmten Möglichkeit heißen, ſie ſei gut; ſondern ſie iſt böſe. Es iſt nemlich dieſe Beſtimmtheit, da jene Möglichkeit des Böſen die Freiheit iſt, eine Beſtimmtheit an der Freiheit oder dem Wollen und das Geſagte ſpricht ſich alſo ſo aus: es iſt der Freiheit in ihrer Beſtimmtheit möglich, daß ſie die Richtung gegen ſich ſelbſt nehme. Dieſes der Freiheit ſelber zuwider ſein, iſt das Böſe, indem es hiermit zugleich das der Vernunft Entgegengeſetzte iſt. Es iſt nichts außer der Freiheit, das ihr entgegen ſich ſetzt, ihr widerſtreitet, ſondern ſie iſt ſelbſt die reale Möglichkeit ihr zu widerſtreiten. So iſt's im Despotismus die Freiheit, welche die Freiheit aufzuheben ſtrebt, einer der den andern ſich zu unterwerfen ſucht. Aber woher kommt an die Freiheit jene Beſtimmtheit, in der ſie die Möglichkeit des Böſen und dieſe Möglichkeit ſelbſt bös iſt. Die Frage beantwortet ſich ſo: Freiheit oder Wille iſt nur als Wiſſendes als Bewußtes Freiheit und Wille. Das Wollen iſt von dem Denken, die freie Thätigkeit von dem Bewußtſein von der Perſönlichkeit unzertrennlich. Jenſeits des Denkens oder Bewußtſeins keine Freiheit. Zwar iſt die Bewegung der Himmelskörper in ihren Bahnen eine freie Bewegung, verglichen mit der Bewegung der Körper auf der Erde; aber dieſe Freiheit iſt eine dieſen Weltkörpern äußerliche; denn ſie ſind die bewußtloſen, die bloßen

Naturweſen. Alſo in dieſer Aeußerlichkeit, wo die Freiheit jenſeits des Denkens liegt, iſt noch gar nicht die Freiheit. Das ſeiner ſich bewußte, indem es das ſich durch ſich beſtimmende oder das perſönliche Weſen iſt, hat zu ſeiner Vorausſetzung, oder zu dem, woraus es herkommt, das Bewußtloſe. Aber dieſes Bewußtloſe iſt nicht etwa ein ſo bloß gedachtes, abſtractes, ſondern das concret Bewußtloſe; aber ſo iſt's das Concrete, Lebendige, Natürliche. Der Menſch wird zwar an ſich als bewußtes oder wenigſtens des Bewußtſeins ſeiner fähiges und ſo auch an ſich als freies Weſen geboren, aber er iſt nicht für ſich ſelber ſchon ein freies Weſen, wiewohl er zum Bewußtſein ſeiner kommt. Hierin liegt das, daß dem wirklichen Bewußtſein und der Freiheit die Bewußtloſigkeit als die bloße Natürlichkeit vorausgeht. Der Menſch entſteht als einzelnes Individuum zugleich ſo, daß an ſich dieß Individuum die Möglichkeit iſt, vernünftiges und freies Weſen zu ſein. Dieſer Möglichkeit, wie ſie an ſich iſt, und vollends dem Wirklichwerden geht die Individualität und das rein Natürliche voraus. Das Natürliche aber als Lebloſes und ſogar als Lebendiges iſt das ſich auf ſich Beziehende, das Selbſtiſche und in ſeiner Selbſtändigkeit das ſich in ſich Beſchränkende, das von ſich Abhängige. Es hat hierin einen Hang zu ſich ſelber, und in ſofern es durch Aeußerlichkeit beſtimmt wird, hat es auch eine Beziehung und einen Hang auf anderes, und iſt in beiden Beziehungen abhängig. Dieſe Abhängigkeit iſt das Negative der Freiheit. Aus dieſem Abhängigen, rein Natürlichen geht aber der Menſch als ſich bewußt werdendes und ſich beſtimmendes Weſen hervor. Die Beſtimmtheit, in der die Freiheit die Möglichkeit iſt, die Richtung wider ſie ſelbſt zu nehmen, iſt alſo die Beſtimmtheit von der Natur her, woraus die Freiheit kommt. Die Richtung der Freiheit wider ſich ſelbſt iſt eben eine Richtung des Freien zur Natur hin. Alles Natürliche iſt der Freiheit und Vernunft gegenüber Endliches. Alle Natürlichkeiten ſind Endlichkeiten, Schranken und Beſchränkungen. Die beſtimmte Möglichkeit des Böſen iſt nun die, daß die Freiheit die der Unendlichkeit iſt, ſich mit dem Endlichen behafte. Nicht das Endliche als ſolches, nicht die Natur iſt das Böſe. Alle wahre Religion und alle wahre Wiſſenſchaft hat für den Menſchen den Zweck zu veranlaſſen, daß er ſich frei mache. Sie ſetzt alſo voraus, daß die Freiheit, die er hat, nicht die wahre ſei, ſondern wenigſtens die beſtimmte Möglichkeit der Richtung der Freiheit gegen ſie ſelbſt und eben dieſe Richtung ſelbſt. Aber wie und in welcher Beziehung macht ſich der Menſch frei? So und darin, daß er zu dem Begriff, zu dem Bewußtſein kömmt: das Endliche überhaupt ſei es nicht, worin er ſeine Wahrheit und ſein Leben habe, und daß er mittelſt dieſes Bewußtſeins ſelber zu dem Entſchluß kommt, von dieſen Endlichkeiten ſich frei zu machen. Die Religion nennt dieſe Endlichkeiten Eitelkeiten der Welt, die Philoſophie nennt ſie den Schein der Dinge. Oder im beſondern: Endlichkeiten ſind jedes einzelne Leben, alle Güter des Lebens und alles was darin eine Bedeutung hat. Der iſt noch nicht frei, dem das Leben oder ein Gut darin die Gewißheit hat, daß er den Verluſt davon nicht ertragen kann. Der Begriff, der hier erreicht worden durch die Reflexion auf's Verhältniß des Böſen zur Freiheit, iſt alſo nur der jener beſtimmten Möglichkeit des Böſen, der eben ſo gegenüber iſt eine beſtimmte Möglichkeit des Guten. Für die Vorſtellung iſt dieſer Begriff vorhanden als ein natürlicher Hang des Menſchen zum Böſen. Der Hang propensitas iſt, wie das Wort ſchon zeigt, ein unmittelbar Sinnliches, Anſchauliches (hangen). Die Pſychologie hat dieſen Ausdruck übertragen. Das Böſe aber iſt, da es das Freiheitswidrige iſt, das Widernatürliche. In Anſehung des Böſen alſo hat das Wort Hang keine eigentliche Bedeutung, außer in der Beziehung, daß die Beſtimmtheit an der Möglichkeit, daß die Freiheit ſich entgegen, beſtimmt kömmt aus der Natur oder dem Bewußtloſen. In der Beziehung heißt's denn auch: der Hang zum Böſen ſei ein dem Menſchen angeborner. Blicken wir zurück auf das in §. 2. Entwickelte, ſo iſt das Ende der unter §. 3 angeſtellten Betrachtung ſo zu faſſen: das ſubjectiv und objectiv Böſe nebſt den Stufen deſſelben hat zu ſeiner Vorausſetzung, indem es das wirkliche iſt, jene beſtimmte Möglichkeit, daß die Freiheit ſich ſelber widerſpreche, und dieſes beſtimmt Mögliche iſt als der Hang des Menſchen zum Böſen vorgeſtellt. Er geht alſo allem Wirklichwerden des Böſen voraus. Die Vorſtellung nimmt dogmatiſch alle jene Unterſchiede des ſubjectiv und objectiv Böſen, und das Princip, den Hang zum Böſen, in eins zuſammen, und ſtellt das Vereintſein des Hanges mit dem ſubjectiv und objectiv Böſen als das natürliche Verderben der Menſchen dar. Nun iſt aber die beſtimmte Möglichkeit, daß der Menſch böſe ſei, oder ſein Hang zum Böſen ſelber ein Böſes. Als Böſes iſt mithin dieſe Möglichkeit ſelber ſchon die Wirklichkeit, als das Wirkliche, wie es ſich ſelber, indem es die beſtimmte Möglichkeit ſeiner iſt, haben wir es in Folgendem zu betrachten.

II.

Das Böſe in ſeiner Wirklichkeit.

Für den Begriff deſſelben mußten wir reflectiren auf das Verhältniß des Böſen zum Guten. Hier iſt die Frage nach der Wirklichkeit des Böſen ſelber. Es iſt aber ſchon als das bloß Mögliche nur das Böſe im Verhältniß zum Menſchen. Hier mithin iſt für den Begriff der Wirklichkeit des Böſen zu reflectiren auf das Verhältniß des Menſchen zum Böſen. Dieß Verhältniß hat überhaupt die beiden Seiten

a) die eines Verhaltens des Einzelnen zum Böſen, und

b) die des Verhaltens des Allgemeinen oder der Menſchheit zu ebendemſelben.

ad a) Im Verhältniß des Einzelnen zum Böſen wird es vorgeſtellt als außer dem Einzelnen, gleichſam als eine Summe, eine unbeſtimmte Menge, und das Verhältniß wird in der Vorſtellung genommen, als ein ſolches, daß der Einzelne ſich aus der Summe ſeine Portion herausgegriffen habe. Das Aeußerliche in dieſer Summe iſt ein gar mannigfaltiges, und Jeder greift aus der Maſſe zu, was er will. Aber dieſes ſetzt eine Wahlverwandtſchaft mit der ganzen Maſſe voraus, und das Verhältniß wäre dann in der Vorſtellung, wie das der Naturkörper zur Schwere.

ad b) Indem Dieſer und Jener ein Verhältniß zum Böſen hat, verhalten Alle und Jede ſich zu demſelben, denn Dieſe und Jene ſind Alle. Das Verhältniß iſt alſo das der Allheit. Vorerſt das Höhere der Allheit iſt Allgemeinheit, in welcher die Einzelnen, Alle und Jede nur als Individuum enthalten ſind. Die andere Seite iſt alſo die des Menſchengeſchlechts zum Böſen. Man könnte dieſen Zuſammenhang der beiden Seiten auch ſo ausſprechen: wenn nicht das Menſchengeſchlecht urſprünglich an ſich, oder von Natur ein beſtimmtes Verhältniß zum Böſen hätte, könnte kein Einzelner in das Verhältniß zum Böſen treten. Wie ſonſt das Allgemeine die Wahrheit des Einzelnen iſt, ſo auch hier. Tiberius hätte nicht der Böſewicht ſein können, wenn nicht ſein ganzes Geſchlecht auch an einer Corruption gelitten hätte. Die Hauptſache aber iſt hier: das Böſe iſt nur an und in dem Menſchen Böſes, imgleichen nur für ihn, und als das wirkliche Böſe iſt es nur das Böſe durch denſelben. Alles Unheil, wirklich Böſes, wird durch Menſchen geſtiftet, aber ſo ſeiend hat das Böſe kein Daſein oder Beſtehen für ſich; es iſt nicht ein außer dem Menſchen Vorhandenes, ein an ſich Aeußerliches. Somit iſt das Böſe als Maſſe, Menge, die außer den Menſchen ſei, und aus welcher Maſſe der Einzelne ſeinen Theil herausgreift, nur eine Vorſtellung, und jenes unter a) vorgeſtellte Verhältniß iſt nicht das wahre Verhältniß; denn es iſt das Böſe in ihm vorgeſtellt als an und für ſich vorhanden, als außer den Einzelnen. Dieß Verhältniß hebt ſich alſo in der unter b) bezeichneten Seite auf, es iſt an ſich ein unwahres Verhältniß, es hat ſeine Wahrheit in dem Verhältniß des Allgemeinen zum Böſen; das Verhältniß des Allgemeinen zum Böſen, ſelber allgemeines Verhältniß, ſchließt das einzelne Verhältniß in ſich ein und enthält dieſes Einzelne als Aufgehobenes. Daß der Einzelne in ein Verhältniß zum Böſen kommt, hat darin ſeinen Grund, weil Alle oder das Allgemeine in dem Verhältniß zum Böſen ſind. Keiner wird ſchlecht, ſagt man, ohne daß er dazu verführt worden wäre. Der Einzelne ſo aus ſich heraus thut nicht das Böſe. Dogmatiſch heißt es, unſer Geſchlecht ſei ſchlecht geworden, denn es habe ſich durch den Teufel verführen laſſen. Dieſer Begriff beſtimmt ſich nun ſo näher: Indem Dieſe und Jene, die Alle und Jede ſind, Jeder ſeinen Theil aus dem Böſen nimmt, bleibt nichts übrig; alſo das ihre Theile aus dem Böſen Nehmen iſt das die geſammte Maſſe des Böſen unter ſich vertheilt haben; — es iſt conſumirt, — iſt nichts mehr übrig geblieben. Dieſe nähere Beſtimmung iſt die Folge der früheren, daß das Böſe an ſich kein Daſein habe. Das Geſagte erläutert ſich durch das Beiſpiel der Schwere. Die allgemeine Schwere, die außerhalb der ſpecifiſchen wäre, und in welcher ſo die einzelnen Körper ein Verhältniß hätten zu ihr, iſt ebenfalls nur die Vorſtellung einer ſchlechten Phyſik, wonach die Schwere gleichſam unabhängig von den Körpern ein Daſein hätte, und in dieſer Schwere jeder ſein ihm eigenes Gewicht oder ſeine Schwere genommen habe. Die Schwere iſt wohl zu denken als außer dieſem und jenem Körper, als Schwere z. B. der Erde; allein indem dieſe Körper alle und jede Körper ſind, iſt es die Allgemeinheit der Körper. In dieſer Allgemeinheit kann ſich das Gold viel dünken vor dem Blei. Die Körperwelt aber in ihrer Allgemeinheit iſt von der Schwere unzertrennbar, wahrhaftig iſt dieſe alſo nur vorhanden als ſpecifiſche. Die Weltkörper haben ſich in die allgemeine Schwere getheilt, und von ihr iſt nichts übrig geblieben; es iſt nur ſpecifiſche Schwere. Die Aufgabe: welches das allgemeine Verhältniß des Menſchen zum Böſen ſei, haben wir nun zu betrachten. Für die Auflöſung der Frage: wie die Menſchen ſich zum Böſen verhalten, kommt in Betracht das ſich Verhalten, das Verhältniß. Zuvörderſt alſo: Begriff des Verhältniſſes. Das ſich irgend wozu Verhalten iſt ein Thätigſein, ein Thun, alle Relation iſt Action, als Thätigſein oder Action zeigt ſich ſchon die Relation oder das Verhältniß dort, wo bloß die Form in Betracht kommt wo es bloß formales Verhältniß iſt, in den Formen des Urtheils der Relation. Das kategoriſche Urtheil, das hypothetiſche und das disjunctive ſind Urtheile der Relation. Indem aber das Verhältniß ein reales wird, tritt dieſe Thätigkeit vollends heraus, z. B. Subſtanz und Accidenz, die ſich zu einander verhalten. Der Begriff des Verhältniſſes ſchließt aus ſich alle Paſſivität aus. Der Begriff des Leidens iſt auch der Begriff des ſchlechthin Verhältnißloſen; was ein rein Paſſives zu ſein vermöchte, wäre auch ein Verhältnißloſes. Wohl iſt das Leiden ein Reſultat eines vorausgegangenen Verhältniſſes, alſo einer Action, aber das Leiden iſt nicht ſelber eine Action oder Verhältniß. Das vorausgegangene Verhältniß iſt wohl ein im Leiden ſelbſt noch Thätigſein, aber das Leiden iſt nicht dieſes Thätigſein; ſo z. B. wenn ein Glied ſchmerzt, ſein Zuſtand leidend iſt, ſo iſt der Schmerz das Reſultat eines Thätigſeins. Wenn das Glied aufhört zu ſchmerzen, wenn es ein abgeſtorbenes Glied iſt, dann iſt es auch außer allem Verhältniß zur Organiſation getreten. Wie das Leiden das Reſultat eines Verhältniſſes iſt, ſo kann in das Leiden ſelber ein Verhältniß treten, aber dieß in das Leiden Treten iſt ein im Leiden Thätigſein, z. B. wenn es von einem Menſchen heißt, er ſei, ſo ſchweres Leiden ihn drücke, doch geduldig, ſo iſt dieſes Geduldigſein ein in dieſem Leiden ſich thätig Verhalten. Vollends der, welcher den Schmerz muthig erträgt. Das Verhältniß des Menſchen zum Böſen iſt alſo ein in Anſehung des Böſen Thätigſein. Das Verhalten als Thätigſein hat die beiden Seiten:

α. ausſchließendes Thun zu ſein gegen das, gegen welches es das Thun iſt, alſo ein Verhalten zu etwas zu ſein, ſo daß das, wozu ſich verhalten wird, abgehalten wird, und das Verhalten dieſes, wozu es ſich verhält, das von ſich Abhalten iſt.

Die andere Seite

β. iſt die, daß es ein das, wozu es das Verhalten iſt, in ſich einſchließendes, aufnehmendes Thun iſt. Nennen wir das unter α. das poſitive, das unter β. das negative, ſo iſt das Verhältniß des Menſchen zum Böſen urſprünglich eins von beiden, ein dagegen entweder Streiten, oder ein das Böſe Recipiren. Beide Seiten hat auch die Volksvorſtellung, die wir betrachten müſſen. Im erſten Sündenfall ſcheint das Verhältniß des Menſchen zum Böſen angedeutet zu ſein, das ein negatives würde. In dieſer altbibliſchen Darſtellung gilt es nicht ſowohl das Verhältniß, wie er darin ſteht, ſondern wie er in dieß Verhältniß kommt, und man konnte ihrer bei dem Princip des Böſen erwähnen. Im gemeinen Bewußtſein wird das Böſe vorgeſtellt, wenigſtens wie dieſes das Bewußtſein unſerer Vorfahren ein dogmatiſches Bewußtſein war, als außer dem Menſchen an ſich vorhanden; ja die Vorſtellung nimmt daſſelbe ſogar in der Beſtimmtheit einer an ſich ſeienden Subjectivität und Perſönlichkeit. Sie hat nicht nur das Böſe, ſondern auch den Böſen, den Satan oder Teufel zum Gegenſtande. Die Dogmatik iſt daher eben ſo ſchlecht, wie eben die Phyſik in Anſchauung der Schwere, wenn ſie nicht einen abſolut böſen Geiſt aufſtellt. Das Verhältniß alſo zum Teufel iſt ein gedoppeltes, ein ihn von ſich Abhalten oder ſich mit ihm Einlaſſen. Das erſte geſchieht nur durch Beten, Kämpfen, Kaſteien. Dieſes ſich gegen das Böſe Verhalten iſt alſo ſelbſt in der Vorſtellung ein actives. In eben der Vorſtellung iſt das ſich mit dem Teufel Einlaſſen gleicherweiſe ein Thun, ein Beſchwören, ein durch Formeln Herbeicitiren. Dies negative ſich Verhalten iſt alſo eben ſo ein Thätigſein, und die Vorſtellung redet daher von einem Bündniß mit dem Teufel. Der Menſch verſchwört ihm ſeine Seele gegen etwas, das er vom Teufel erhält. Aber in eben der Volksvorſtellung erſcheint der Teufel dem Menſchen nicht, ohne daß der Menſch bereits ſich auf irgend eine Weiſe mit ihm eingelaſſen, ſich recipirend gegen ihn verhalten habe. Die Verſuchung Jeſu erſcheint hier als eine Ausnahme, wie die Schlange im Paradies.

Vortrefflich hat Göthe dieſes Verhältniß im Anfange ſeines Fauſt's getroffen, nemlich das negative Verhältniß als das poſitiv Bedingende. Das Verhalten des Menſchen zum Böſen, das ein daſſelbe von ihm Abhalten iſt (poſitives), hat zu ſeiner Vorausſetzung eben das Verhalten zum Böſen, wie es ein dieſes in ſich Aufnehmen, ſich mit ihm Einlaſſen (negatives) iſt. Die beiden Seiten des Verhaltens, des Abhaltens und ſich Einlaſſens ſind alſo nicht ſo von einander geſchieden, daß ſie auseinander beſtünden, ſelbſtſtändig wären; nur unter der Vorausſetzung des ſich mit dem Böſen Einlaſſen iſt ein das Böſe von ſich Abhalten. Das Negative iſt die Vorausſetzung des Poſitiven. (Was ſich abſtoßen ſoll, muß ſich angezogen haben.) Wir haben daher für die folgende Unterſuchung, wie am Begriff des Verhaltens, ſo an dem ſich Beziehen beider aufeinander feſt zu halten, und zwar in der Beſtimmung, daß das Negative das Poſitive vorausſetzt. Nun iſt aber die Aufgabe die: wie der Menſch im Allgemeinen ſich zum Böſen verhalte? Wäre nur die Frage: wie im Einzelnen? ſo würde ſchon die Erfahrung die Antwort geben; denn dieſe lehrt, daß Gute und Böſe unter einander ſind, daß es Menſchen gibt, die das Böſe von ſich abhalten, poſitiv thätig ſind, und ſolche, die ſich negativ verhalten, ſo daß ſie ſich mit dem Böſen einlaſſen. Die Erfahrung kann uns aber nur das Verhältniß der Einzelnen lehren; denn zur Allgemeinheit, wohin die Wiſſenſchaft führt, kann ſie nicht kommen. Der Begriff des Allgemeinen hat hier die nähere Beſtimmung des Urſprünglichen. In Anſehung des Menſchen in ſeiner Urſprünglichkeit iſt der Einzelne vom Einzelnen nicht unterſchieden. Es iſt in allen daſſelbe das Allgemeine. Alſo die Frage ſtellt ſich ſo, nicht wie verhält ſich der Menſch, wie er erfahren wird im Böſen, — ſondern wie er urſprünglich an ſich die Grundlage aller Erfahrung iſt zum Böſen. Dieß Urſprüngliche wird nun vorgeſtellt als die Natur ſelber. Alſo: welches iſt von Natur das Verhältniß des Menſchen zum Böſen? alſo vor Allem, was nur erlebt werden mag, voraus. Für den Verſuch, die Frage zu beantworten, kann an das ſchon oben Entwickelte, nemlich an den Begriff der bloßen unbeſtimmten Möglichkeit des Böſen angeknüpft werden. Die Möglichkeit des Böſen, unbeſtimmt, wie ſie an ſich iſt, wird, indem ein Verhalten des Menſchen zum Böſen zu dieſer Möglichkeit hinzutritt, zu einer dreifachen Möglichkeit, und ſo tritt ſie darin aus ihrer Unbeſtimmtheit heraus und wird beſtimmte, ſie iſt nemlich

1) die, daß der Menſch von Natur weder gut noch böſe ſei; oder

2) die, daß er von Natur theils gut, theils böſe ſei, oder

3) die, daß er von Natur entweder gut oder böſe ſei.

In dieſer dreifachen Weiſe beſtimmt ſie ſich und iſt ihre Beſtimmtheit auch vollendet. Indem aber zu jener Möglichkeit überhaupt die Beſtimmtheit kommt, iſt ſie Wirklichkeit. Das beſtimmt Mögliche iſt das Wirkliche ſelber. Verhält ſich nun

ad 1) der Menſch von Natur zum Böſen weder daſſelbe von ſich abhaltend noch daſſelbe in ſich einlaſſend, ſo iſt er wirklich von Natur weder böſe noch gut, ſondern iſt ſein natürliches Verhältniß das der Neutralität gegen Gut und Böſe. Verhält aber

ad 2) der Menſch ſich von Natur zum Böſen, theils es abhaltend, theils es zulaſſend, ſo iſt er wirklich von Natur zum Theil gut, zum Theil böſe. Die Möglichkeit

ad 3) daß der Menſch entweder ſich gegen das Böſe poſitiv oder negativ verhalte, iſt in dieſem entweder und oder eine entgegengeſetzte. Wirklich kann alſo nur eins von beiden ſein. Die Wirklichkeit hier geht alſo in die zweifache Wirklichkeit auseinander, entweder daß der Menſch von Natur gut, oder daß er von Natur böſe ſei. Es ſtellen ſich daher vier Sätze für uns auf:

1) der Menſch iſt von Natur weder gut noch böſe;

2) der Menſch iſt von Natur theils gut, theils böſe;

3) der Menſch iſt von Natur gut;

4) der Menſch iſt von Natur böſe.

Welcher von dieſen vier Sätzen die Wahrheit ausſpreche, das muß uns gleichgültig ſein vor der Unterſuchung und während derſelben. Im Reſultat der Unterſuchung muß ſich's zeigen. Wenn die Unterſuchung zur Wahrheit führen ſoll, ſo darf keine Vorliebe zu irgend einem und dem andern Satze vorhanden ſein.

§. 4.

Der Menſch von Natur weder gut noch böſe.

Ihn hat beſonders die neuere Pädagogik aufgeſtellt. Dabei läugnete jedoch dieſelbe nicht, daß es gute und böſe Menſchen gebe; aber das, daß der Unterſchied zwiſchen dieſen guten und ſchlechten ein urſprünglicher und einer von Natur ſei, läugnete ſie. Sie behauptet: das Urſprüngliche des Guten und Böſen ſei eins und daſſelbe. Sie wären nicht nur einander gleich, ſondern dieſe Gleichheit beſtehe auch darin, daß die Natur das vollkommen neutrale Verhältniß ſei; die Gleichheit alſo die Gleichgültigkeit ſelber. Hiernach alſo kommt das Böſe in den Menſchen nicht von Innen heraus, nicht von ſeiner Natur, ſondern lediglich von Außen. Mit dem Guten muß ſich's eben ſo verhalten, und in Anſehung deſſen, daß die Menſchen, der Eine gut, der Andere böſe werden, hängt alles von der Erziehung ab. Gibt dieſe dem natürlichen Menſchen die Veranlaſſung, Mittel, Gelegenheit für die Tugend, für Freiheit und Vernunft, ſo entwickelt ſich der Menſch auch demgemäß. Läßt ſie es daran fehlen, iſt ſie verkehrt, ſo kann es nicht fehlen, daß der Menſch ſich entwickele vom Guten zum Böſen. Was er iſt, das wird er, und zwar durch die Erziehung. — Iſt der Menſch neutral, ſo ſind es lediglich die äußern Umſtände und Verhältniſſe, die ihn, indem er in ſie tritt, zu dem machen, der er wirklich wird. Er wird aber wirklich eins von beiden, entweder gut oder bös; ein Mittleres zwiſchen beiden, alſo ein mit Gutem und Böſem Gemiſchtes, würde ſelbſt zu dem einen von beiden, zum Böſen gehören. Das Hin- und Herwandern iſt ſelber etwas Schlechtes. Indem es die Umſtände ſind, die zufolge jenes Satzes den Menſchen zu dem machen, was er wird, hebt ſich die Gleichgültigkeit gegen das Böſe und Gute eben ſo lediglich durch dieſe Umſtände auf, und wird ſo eben durch dieſelben Differenz. Es wird lediglich an den Menſchen gebracht, daß er aus der urſprünglichen Gleichgültigkeit gegen Gutes und Böſes herausgehe. Der Grund des Herausgehens alſo eines ſich beſtimmt Verhaltens zum Guten oder Böſen iſt nicht in dieſer Gleichgültigkeit enthalten, ſondern der Grund iſt außer ihr, lediglich äußerlich, es ſind die Umſtände. Dieſe Umſtände treten demnach zu dem, was die Natur des Menſchen iſt, zu jener natürlichen Indifferenz zwiſchen Gutem und Böſem hinzu, ſie alteriren ſeine Natur, und ſo kommt es folglich für den Satz weiter auf den Begriff der Natur an, wie dieſe genommen iſt, wenn es heißt: von Natur iſt der Menſch gleichgültig gegen Gutes und Böſes. Natur iſt vorerſt das oben erwähnte Allgemeine im Unterſchiede von Einzelnen, und dieſes Allgemeine zwar iſt hier die Natur, als die Gattung genus. Es iſt nicht von dieſem und jenem Menſchen die Rede, wie er als Einzelner zu dieſem oder jenem Volk gehöre, ſondern ihn als den Menſchen im Allgemeinen und von der menſchlichen Natur als Natur. Die Gattung aber iſt als Gattung das Unwirkliche, die concrete Wirklichkeit hat ſie nur in ihrem Individuum. Wenn es aber heißt: der Menſch ſei gleichgültig gegen Gutes und Böſes, ſo iſt er hier als wirklich genommen, folglich iſt der Begriff der Natur, indem ſie die Gattung iſt, zugleich beſtimmt als das Individuelle, die Individualität ſelber. Die Gattung mithin Natur, wie ſie in ihrer Individualität exiſtirt, und die Individuen, wie ſie rein in ihrer Gattung ſind. Ueber die Beſtimmung der Gattung oder des Generellen, und des Individuums oder Individuellen geht aber in jenem Satze der Begriff der Natur nicht hinaus. Natur iſt alſo genommen in ihrer Urſprünglichkeit, die die Gattung in den Individuen als Bewußtloſes iſt. Denn indem der Menſch in ſeiner Individualität als Gattungsweſen der ſeiner ſich Bewußte, indem er ein Ich iſt, iſt er bereits zu etwas geworden. Die Umſtände haben ihn zu dem gemacht, der er iſt, ein ſeiner ſelbſt ſich Bewußtes; ſie machen ihn nun weiter zu einem beſtimmten Ich. Da iſt ſchon über den Begriff der Natur als ſolcher hinausgegangen. Mittelſt der Reflexion auf die menſchliche Natur in dieſer Urſprünglichkeit d. h. Bewußtloſigkeit, muß ſich die Wahrheit des Satzes, wenn er wahr iſt, ergeben. Urſprüngliches Individuum, und hiermit ebenſo urſprünglich angehörend einer Gattung, bezieht der Menſch ſich auf ſich ſelber und ſteht er in dieſer Urſprünglichkeit im Verhältniß zu ihm ſelber. Dieß ſich auf ſich Beziehen oder ein Thätigſein iſt das Gedoppelte, nemlich ein ſich auf ſich als Individuum Beziehen und ein ſich auf die Gattung Beziehen. Beiderlei Beziehung iſt unzertrennlich. Das ſich zu ſich verhaltende Gattungsweſen verhält ſich zu ſich als Individuum. Der Begriff der Bewußtloſigkeit dieſes ſich auf ſich Beziehens iſt der Begriff des Triebes. Das urſprüngliche Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelber iſt alſo das als Trieb beſtimmtes. Dieſer Trieb iſt ebenfalls ein gedoppelter, als Trieb des Individuums in ſeiner Individualität Erhaltungs- und in ſeiner Gattung, Begattungs- oder Fortpflanzungs-Geſchlechtstrieb. Das Verhalten des Menſchen zu ihm ſelber in ſeiner Bewußtloſigkeit oder vor dem Bewußtſein, iſt demnach ein Thätigſein als Erhalten ſeiner, des Individuums, und als Erhalten ſeiner, der Gattung, und dieß Thätigſein hat zu ſeiner Bedingung den erwähnten Trieb. Die Natur des Mekſchen iſt die Befriedigung dieſes Triebes in ſeiner zweifachen Form. Was die Individualität im Einzelnen und dann überhaupt oder im Allgemeinen, mithin was das Individuum und die Gattung bedroht, in die Gefahr des Untergangs verſetzt, das wird im Allgemeinen begriffen als das Schädliche. Hingegen was die Erhaltung der Gattung und ſomit des Individuums umgekehrt fördert, wird begriffen als das Nützliche. Von Natur alſo verhält ſich der Menſch zum Schädlichen und Nützlichen ſo, daß dieſes Verhalten ein das Schädliche von ſich Abhalten, alſo ein dagegen negativ Thätigſein und ein das Nützliche in ſich Aufnehmen, alſo in Anſehung des Nützlichen poſitiv Thätigſein iſt. Er iſt mithin von Natur gegen das Nützliche und Schädliche nicht neutral oder indifferent, ſondern der Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb iſt in jenem zum Schädlichen und Nützlichen ſich Verhalten das Beſtimmende. Der Menſch wird von Natur getrieben das Nützliche zu ſuchen und das Schädliche abzuhalten, und ſo wird auch die Gattung getrieben in ihrem Individuum das Nützliche, d. i. die Begattung zu fordern und das Schädliche zu verhindern. Nur dadurch erhält ſich das Menſchengeſchlecht. Wird nun das Nützliche beſtimmt als das Gute, das Schädliche aber in allen Beziehungen als das Böſe, ſo zeigt ſich, daß der Satz gerade das Gegentheil ausſpricht von dem, was er enthält. Beides, Schädliches und Nützliches, ſind aber, beſonders als Gutes und Böſes beſtimmt, in allen möglichen Beziehungen zu nehmen (was nur das Leben des Individuums verkümmert und verſchönert). Der Menſch verhält ſich kraft des Naturtriebs alſo ſehr different gegen Gutes und Böſes. Aber ſagt man: das Schädliche iſt keineswegs als ſolches das Böſe und ſo auch das Nützliche als ſolches nicht das Gute; das Böſe iſt nicht das Schädliche, es iſt über dies hinaus und noch etwas ganz anderes. Sein Verbrechen iſt nicht darum Verbrechen, weil es ein Schaden iſt, den der es begeht, oder der, an dem es begangen wird, leidet, ſondern es iſt mehr, es iſt das an ſich Schändliche. So das Gute auch. Von Natur verhält ſich der Menſch alſo gegen Nützliches und Schädliches nicht gleichgültig, aber wohl gegen das Gute und Böſe. Böſes und Gutes, wenn ſie noch ein anderes ſein ſollen, ja ein Höheres als Nützliches und Schädliches, beziehen ſich nicht auf den Trieb als ſolchen, der, indem er Trieb iſt, das Willenloſe, das Nichtſein der Freiheit iſt, und beziehen ſich eben ſo nicht auf die Natur als ſolche, wie ſie das Bewußtloſe iſt, ſondern ſie beziehen ſich auf den Willen und das Bewußtſein ſelber. In Anſehung ihrer verhält ſich der Menſch alſo wollend; ſein Verhalten ſelbſt iſt ein Wollen. Somit muß man in Anſehung des Böſen und Guten in Bezug auf den Ausdruck „von Natur" über die Bedeutung, welche er hatte, hinausgehen. Es muß alſo gemeint ſein unter Natur der Wille des Individuums in ſeiner Gattung, wie dieſer an ſich oder urſprünglich iſt, und über die Behauptung, daß die Umſtände aus dem Menſchen machen was er wird, muß der Satz ſelbſt hinausgehen wegen der Behauptung, daß der Menſch von Natur weder gut noch böſe ſei. Die Umſtände können es nicht ſein, die ihn zum Wollenden machen, und nicht die ihn zu dem ſeiner Bewußten machen; denn wo bliebe ſonſt in dem Satze der Ausdruck „von Natur"? Es wäre dann nur ein leeres Wort. Der Menſch iſt nicht freigeboren, kommt nicht als ein Freigeborner auf die Welt, ſondern er wird zur Freiheit erzogen; allein wenn er nicht mit der realen Möglichkeit frei zu werden geboren wird, ſo kann er auch nicht zur Freiheit erzogen werden, und ſomit enthält jener Satz nothwendig in dem Ausdruck „Natur", daß der Menſch an ſich Wille, Freiheit ſei, und daß ſeine Natur in Anſehung des Guten und Böſen der Wille ſelbſt ſei, der ihm nicht von den Umſtänden gemacht wird, ſondern den er zu den Umſtänden mitbringt. Indem alſo von Natur, d. h. indem urſprünglich oder an ſich das Individuum, das zur Menſchengattung gehört, an ſich nicht nur Individuum, durch den Erhaltungstrieb beſtimmtes, ſondern wollendes iſt, hat es als ſolch urſprünglich Wollendes ein eben ſo urſprüngliches Verhältniß zum Guten oder Böſen, und der Satz mußte heißen: der natürliche und urſprüngliche Wille iſt das gegen Gutes und Böſes Indifferente. Aber der natürliche Wille iſt Wille, alſo ſich an ſich ſelber beſtimmende Thätigkeit. An den natürlichen Willen kann alſo nichts gebracht werden, ohne daß er ſelber es an ſich bringe. Rückt daher dem Willen das Gute oder Böſe auf den Leib, ſo iſt es, weil er eins von beiden auf ſich zieht. Iſt beides, greift der Wille ebenſowohl ins Gute ein, wie er das Böſe angreift, ſo iſt die Wahrheit des Satzes aufgehoben und iſt der zweite Satz der wahre: der Menſch iſt von Natur theils gut, theils böſe.

§ 5.

Der Menſch von Natur theils gut, theils böſe.

Wenn der Pädagog ſeinen Zögling, weil er widerſpenſtig iſt, etwa mit den Worten bedroht: wart' ich will dir den Willen dazu machen, ſo iſt hiermit nicht geſagt, daß dem Zögling der Wille fehle, und dieſer erſt hervorgebracht werden ſolle, ſondern nur, daß dem Willen eine Richtung fehle. Die Erziehung ſetzt ſo einen Willen als an ſich voraus. Nun iſt der Wille die Freiheit, und in der Beziehung muß es natürlich heißen: der Menſch wird frei geboren, die Freiheit iſt ihm anerſchaffen. „Der Ausdruck „Natur“ bezieht ſich nun eigentlich auf den Willen, wie er an ſich vorhanden, und in dieſer Beziehung kann der Satz ſo lauten: der Menſch iſt von Natur, d. h. vom Willen aus, theils gut, theils böſe. Aber indem dieſer Wille, der an ſich vorhanden iſt, als Natur bezeichnet wird, enthält der Begriff dieſes urſprünglichen Willens noch das in ſich, woraus er, der Begriff, herkömmt, das Natürliche oder die Natur, und in Bezug hierauf beſtimmt ſich der Satz erſt näher. Die Beſtimmtheit, die der Wille an ſich hat in Anſehung des Guten, wird wegen der Identität der Natur und des Willens als Trieb vorgeſtellt. Dieſe Beſtimmtheit des Willens iſt nun ſein ſich auf das Gute beziehen, das Gute aber iſt es ſelber als reine Freiheit, und im gegenüber die Vernunft. Höhere Güter giebt's nicht. Der auf den Willen gerichtete iſt alſo der auf ſich als Wille und als Vernunft gerichtete, und er, in dieſer Richtung auf Freiheit und Vernunft, iſt, indem die Richtung die beſtimmte iſt, ein aufs Gute gerichteter Trieb. Nimmt man das Gute als Sittlichkeit und Wiſſenſchaft, ſo iſt der Trieb der auf Sittlichkeit und Wiſſenſchaft gerichtete. Aber eben der Wille iſt es in ſeiner Natürlichkeit, der nach jenem Satz noch eine zweite Beſtimmtheit hat, als ein nicht auf die Freiheit und Vernunft, ſondern als ein aufs Unfreie und Unvernünftige ſich richten. Dieß Entgegengeſetzte der Freiheit und Vernunft iſt eben das Böſe. Indem der Wille dieſe Richtung hat, iſt er das Beſtimmte und dieſe Beſtimmtheit wird vorgeſtellt als Hang, und nun ſtellt ſich der Satz ſo: der Menſch hat von Natur einen auf das Gute gerichteteten Trieb und einen auf das Böſe gerichteten Hang, d. h. er iſt von Natur theils gut, theils böſe. Trieb und Hang, als zwei Beſtimmtheiten des Willens, ſind als ſolche nicht von einander verſchieden, und deswegen könnte auch für Hang Trieb gebraucht werden. Aber das die Richtung auf das Gute nehmen, mithin das freie Thätigſein, iſt das der Richtung auf's Böſe nehmen gerade Entgegengeſetzte. Das freie wider die Freiheit Thätigſein iſt das Entgegengeſetzte des für ſie rein Thätigſeins. In dieſer Entgegenſetzung iſt beiderlei Richtung von einander verſchieden, und ſo unterſchieden. In dieſem Unterſchiede ſind jener Trieb für's Gute und der Hang zum Böſen nun ſelbſt erſt einander entgegengeſetzt und verſchieden (an ſich nicht). Dieſer Unterſchied des Triebes vom Hang iſt ein qualitativer, es iſt nicht ein mehr oder weniger, wodurch ſie unterſchieden werden, ſondern es iſt ein ganz Anderes, wodurch beide von einander unterſchieden ſind. In jenem qualitativen Unterſchied nun ſind beide, da ſie Beſtimmtheiten eines und deſſelben Willens ſind, im Verhältniß zu einander. Um demnach unſern Satz zu entwickeln, muß auf dieß Verhältniß beider reflectirt werden, und aus der Frage: wie verhält ſich der Menſch von Natur zum Böſen? wird die andere: wie verhält ſich der Trieb zum Guten, und der Hang zum Böſen zu einander? Für dieß Verhältniß beider kommt nun aber jener qualitative Unterſchied nicht in Betracht. Aber indem der Unterſchied ein qualitativer iſt, wird oder iſt er zugleich ein quantitativer. Für das Verhältniß mithin iſt zu reflectiren auf den Größenunterſchied beider, wie dieſer von Natur und urſprünglich iſt. Die Größe aber oder das Qualitative hier als Quantitatives beſtimmt ſich unmittelbar als intenſive, nicht als extenſive Größe; denn es iſt ein Trieb und Hang; das Große iſt nicht nach Außen oder räumlich. Nun iſt zwar die intenſive Größe ſelber extenſiv, und ſind beide nicht außer einander, ſondern ſie ſind identiſch mit einander; aber nachdem ſich das Qualitative beſtimmt hat, muß mehr auf dieſes oder jenes Rückſicht genommen werden. Ein intenſiv ſtarker Wille iſt auch ein extenſiv ſtarker. Reflectirend nun auf's Quantitave jenes Verhältniſſes ſehen wir den Trieb und Hang ſich als ein dreifaches beſtimmen:

a) Der Trieb zum Guten und Hang zum Böſen ſind gleich ſtark.

b) Der Trieb iſt ſtärker, der Hang ſchwächer.

c) Umgekehrt der Hang iſt ſtärker und der Trieb ſchwächer. Indem der Satz dieſe nähere Beſtimmung erhält, trift er ganz in die dialektiſche Bewegung ein.

ad a) Wenn von Natur der Trieb zum Guten und der Hang zum Böſen gleich ſtark iſt, ſo halten ſich beide das Gleichgewicht. Aber der Trieb als Beſtimmtheit des Willens, der die Autorität ſelber iſt, iſt ein ſich thätig Verhalten und ebenſo der Hang, alſo jenes Gleichgewicht, indem beide von Natur gleich ſtark wären, iſt kein ſolches, worin beide paſſiv gegen einander wären, ſondern der Trieb iſt thätig gegen den Hang. Sein gegen den Hang Gerichtetſein iſt ein den Hang Aufheben, Vernichten. Aber der Hang zum Böſen iſt ja gleich ſtark; er iſt gegen den Trieb gerichtet und hebt ihn auf.

Alſo der wahre Begriff iſt der vom zu Grunde gehen beider, nicht vom Gleichverhalten gegen einander.

Dann kommt aber der erſte Satz wieder zum Vorſchein: indem einer im andern zu Grunde geht, iſt der Wille der unbeſtimmte, iſt alſo der Menſch von Natur weder gut noch böſe, und ſo zeigt ſich hier erſt als die Wahrheit des erſten Satzes der zweite. Aber damit würde ja nun der zweite Satz aufgehoben. So wäre es, wenn nicht die beiden Punkte b. und c. wären.

ad b) Der Trieb zum Guten iſt ſtärker, als der Hang zum Böſen, mithin der Trieb zum Guten hat von Natur das Uebergewicht. Iſt der Trieb zum Guten ſtärker, ſo kann ſich, indem er in dem Verhältniß zum Böſen, gegen ihn der Hang zum Böſen nicht halten. Der Trieb zerſtört dieſen ſchwächeren Hang. Die Bewegung gegen ihn iſt die, in der das Schwächere zu Grunde geht. Was ſollte doch auch dem Hang, ſofern er von Natur der ſchwächere iſt, nur einen Moment lang Haltung geben dem Trieb als dem ſtärkeren gegenüber? Dieſer muß ja den Hang zerſtören. Ja! aber dann iſt der zweite Satz aufgehoben und kommt der dritte zum Vorſchein. Iſt von Natur der Trieb ſtärker, ſo iſt der Menſch ſelber, wie er von Natur iſt, auch nicht einen Moment lang von Natur bös, ſondern rein und allein gut. Man kann den zweiten Satz noch zu halten verſuchen, indem angenommen wird, daß von Außen her der Hang Stärke gewinne gegen den Trieb, und ſo ſich gegen ihn halte, indem etwa gleich nach der Geburt durch eine Einwirkung auf ihn der Hang eine Stärke gewinne.

Die Veranlaſſungen, mittelſt deren der Hang zum Böſen ſtärker werde, ſind entweder

1) rein natürliche Veranlaſſungen, ſinnliche ſogenannte Eindrücke, die von Außen auf den Menſchen gemacht werden, als Gefühle. Aber natürliche Veranlaſſungen ſind, eben weil ſie dieß ſind, weder gut noch böſe. In Anſehung ihrer iſt alſo nicht abzuſehen, wie durch ſie der Hang zum Böſen verſtärkt werden könne.

Oder jene Veranlaſſungen ſind:

2) ſelber ſchon böſe, z. B. ſchlechte Beiſpiele, ſchlechte Grundſätze, Verführung, Anlockung zum Böſen. Sind ſie dieſe, dann ſteht wohl zu begreifen, daß, wenn der Menſch einen Hang zum Böſen hat, durch ſolche Veranlaſſungen dieſer Hang verſtärkt werden könne. Allein von wem kommen denn ſolche Grundſätze u. ſ. w.? Von andern Menſchen. Wie kommen dieſe aber zu dieſem verkehrten Weſen? Dadurch, daß der Hang zum Böſen bei ihnen ſtärker geworden iſt, als der Trieb zum Guten, auch durch äußerliche Anlockungen. Es iſt alſo eine Tautologie und

geht in's Unendliche fort. Die Veranlaſſungen werden ſelber ſchlecht, weil der Hang ſtärker iſt als der Trieb.

Oder endlich

3) man räumt ein, von jener Abſurdität, jener Tautologie wegſehend, daß die gegebenen Veranlaſſungen den Hang zum Böſen verſtärken können, weil ſie ſelber böſe ſind, woher auch immer. So iſt in dieſem Falle der Menſch von Natur nicht Theils gut und böſe (denn die Veranlaſſungen müſſen erſt an den Menſchen gebracht werden, und dann wird er erſt böſe), ſondern es tritt der zweite Satz in den dritten über: der Menſch iſt von Natur gut, und wird er böſe durch Veranlaſſungen, ſo iſt er nicht von Natur böſe, ſondern iſt's geworden.

ad c) Iſt von Natur der Hang zum Böſen ſtärker, als der Trieb zum Guten, ſo muß, indem jener ſich regt, der Trieb zum Guten vernichtet werden; denn was hätte er dem Hang entgegenzuſetzen? Alſo der Moment der Entſtehung des Hanges zum Böſen wäre auch der Moment des Unterganges des Triebes zum Guten, und ſomit iſt der Menſch nicht theils gut und böſe, ſondern der vierte Satz tritt ein: der Menſch iſt von Natur böſe. Man kann jedoch auch dieſen Satz zu halten ſuchen durch gute Veranlaſſungen. Aber dann findet dieſelbe Einwendung wie oben bei 1. bis 3. ſtatt. Der zweite Satz geht alſo im dritten und vierten unter: und es bleibt nur übrig, daß der Menſch entweder von Natur gut oder von Natur böſe ſei. Indem geſagt wird: der Menſch iſt von Natur gut, welches der dritte Satz war, ſetzt ſich ihm der andere gegenüber: der Menſch iſt von Natur böſe, welches der vierte Satz war, und vorerſt iſt unentſchieden, welches der wahre Satz ſei.

Nur das iſt entſchieden, daß keiner von den vorhergegangenen der wahre ſein könne, ſondern daß einer von den zwei letzten der wahre ſein müſſe.

§. 6.

Der Menſch von Natur entweder gut oder böſe.

Da es unentſchieden iſt, welcher Satz der wahre ſei, ſo dürfen wir keinen von beiden voranſtellen, ſondern beide in einen verwandeln: der Menſch iſt von Natur entweder gut oder von Natur böſe. Der Satz richtet ſich ſelber ſo an den Menſchen, daß er auf ihn reflectire und auszumitteln ſtrebe, welches von beiden das wahre ſei. Alſo mit dem jetzt dritten Satz ſtellt ſich die Frage im Anfang der Unterſuchung, wie der Menſch von Natur ſei, als eine beſtimmte Aufgabe, als die: welches von beiden iſt der Menſch von Natur? auf. Auch hier kommt's für die Löſung auf den Ausdruck Natur an. Dieſer Ausdruck verliert in dem dritten Satz vollends den Begriff von der Natur als ſolcher und vom Natürlichen als ſolchem, welches der Begriff im erſten und zweiten Satz war. Im erſten war die Natur die Individualität des Menſchen mit Bezug auf die Gattung; im zweiten Satz ging der Ausdruck Natur auf den Begriff vom Wollen und der Freiheit; aber wie dieſer individueller Wille iſt. Da hatte der Wille noch die Beſtimmtheit des Natürlichen an ſich als Willen des Individuums. Hier verliert ſich dieß Alles, und hier iſt unter Natur gedacht die Perſonalität des Menſchen im Unterſchied von aller Individualität und Beſtimmtheit derſelben. Die Individualität hat die Beſtimmtheit, z. B., männliche oder weibliche zu ſein, welche Beſtimmtheit des Individuums doch eine Beziehung auf den Willen hat. So wie aber die Natur die Perſonalität iſt, ſo iſt auch von allen Beſtimmtheiten der Individualität abgeſehen. Darin, daß ſie Perſonen ſind, ſind Alle Eins.

Was iſt aber nun Natur und Perſönlichkeit? Das iſt ſie, daß der Menſch an ſich das ſeiner ſelbſt bewußte und ſich durch ſich zu beſtimmen fähige Weſen iſt, was er an ſich iſt. Die reale Möglichkeit, ſeiner ſich bewußt zu werden und ſeiner ſelbſt hiermit mächtig, ſich durch ſich ſelbſt die Richtung zu geben, das iſt er für ſich ſelbſt geworden, wann er zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt gekommen und ein wirklich ſich durch ſich Beſtimmendes geworden iſt; oder das Kind iſt ſchon im Mutterleibe, oder indem es geboren wird und in die Welt tritt, kein Thier, ſondern Menſch, nicht bloß Individuum, ſondern perſönliches Weſen, der realen Möglichkeit nach ſeiner ſich bewußtes, freies Weſen. Zur Perſönlichkeit gelangt es dann durch ſeine Entwicklung. Die Natur des Menſchen als menſchliche Natur, nicht als animaliſche, ſie, der Grund, auf den die Animalität aufgetragen, der Träger der Animalität und Individualität iſt die Perſönlichkeit ſelber oder die urſprüngliche Identität der Vernunft und Freiheit. Das iſt das Kind ſchon im Mutterleibe, ein an ſich vernünftiges und freies Weſen. Das Princip ſeines Äußerlich-Werdens und in die Welt Tretens iſt jene Identität. Es kommt alſo nicht die Vernunft und Freiheit an die Natur, ſondern umgekehrt, die Individualität iſt das Accidentelle, und die Vernunft und Freiheit ſind die Subſtanz. Alſo müßte für die Löſung der Aufgabe: ob der Menſch von Natur gut oder böſe ſei, die Perſonalität deſſelben, wie ſie urſprünglich iſt, in Unterſuchung kommen. Die Perſönlichkeit iſt ſchon oben begriffen worden; hier kommt ſie aber als Perſönlichkeit des Menſchen, als ſeiner Natur, als ihm eigenthümlich in Betracht, und eben von der Seite, daß die Perſönlichkeit die Natur des Menſchen ſei, mithin daß er durch ſie von Allem, was nicht Menſch iſt, ſich unterſcheide, iſt ſie hier zu betrachten. Das aber, wodurch Eines vom Andern ſich unterſcheidet, mithin das dem Einen Eigene, iſt nur zu erkennen und zu wiſſen, indem Eines mit dem Andern verglichen wird.

Um die Perſönlichkeit als des Menſchen Natur zu begreifen, müſſen wir daher den Menſchen vergleichen. Es bietet ſich das Thier, wie es ſcheint, am erſten dar; allein die zu Vergleichenden müſſen irgend eine Aehnlichkeit mit einander haben, und nur in etwas, worin ſie einander gleich ſind, kann die Vergleichung ſtatt finden. Es bietet ſich auch wirklich eine Aehnlichkeit dar: der Menſch iſt begehrend u. ſ. w., das Thier ebenſo. In dieſer Aehnlichkeit iſt die Natur des Menſchen nicht ſeine Perſonalität, ſondern Individualität; aber es kommt uns hier bloß auf die Perſonalität an, die die dem Thiere ſchlechthin abgehende iſt, alſo gerade in dem Punkt, worauf es ankommt, iſt keine Aehnlichkeit zwiſchen Thiere und Menſchen; es fehlt alſo an der Mitte, in der beide, Menſch und Thier, ſich gleichſam berührten und zu vergleichen wären. Nun könnte man auch den Menſchen mit Gott vergleichen wollen, indem der Begriff von Gott der des Geiſtes und der Begriff des Geiſtes der der Perſönlichkeit iſt. Die Aehnlichkeit wäre wohl da, aber der unendliche Unterſchied iſt auch da, der beide wieder aus der Aehnlichkeit heraustreibt. Der Geiſt, der in der Entwicklung ſeiner zur Vollkommenheit zu begreifen wäre, der wäre noch nicht Gott, und der wäre freilich zu vergleichen mit dem Menſchen; iſt aber unendlich die Entwicklung ſeiner vollbracht, ſo iſt er Gott, der abſolut vollkommene Geiſt; aber dann auch ſchlechthin über den Menſchen hinaus. Dieſen unendlichen Unterſchied bezeichnet die dogmatiſche Lehre dadurch, daß Gott als der unerſchaffene Geiſt vorgeſtellt wird, der Menſch aber als erſchaffen, als Geſchöpf. Für die Möglichkeit der Vergleichung kommt uns die chriſtliche Vorſtellung zu Hülfe, wie ſie die von einem Engel iſt, und zwar, wie er der gut gebliebene und nicht von Gott abgefallene iſt. Der Engel in der Vorſtellung von ihm iſt dem Menſchen näher, als der ewige Gott ſelbſt; denn wie groß der Unterſchied auch zwiſchen Menſch und Engel ſei, ein abſolut unendlicher iſt's doch nicht. Die Vorſtellung vom Engel iſt auch die von einem Erſchaffenen; zugleich aber iſt dieſes Geſchöpf perſönliches Weſen und dadurch eben ſo unendlich verſchieden vom Thier. In der Vorſtellung nun vom Engel iſt, da er als perſönliches Weſen vorgeſtellt wird, er einerſeits als der Wiſſende, andererſeits als der Wollende. Der Engel weiß die Befehle Gottes, und ſo, wie er ſie weiß, vollzieht er ſie. Die Befehle Gottes ſind für die Engel das Geſetz, er, der Wiſſende, iſt als Wollender frei. Für ihn in ſeiner Freiheit iſt das göttliche Geſetz die

Nothwendigkeit, für ihn den Wollenden das Müſſen. Nun hat ſich die Vorſtellung weiter ſo beſtimmt: der Engel, indem er ohne Widerſtreben, gleichſam ohne ſich zu bedenken, unmittelbar die göttlichen Befehle vollzieht, will, was er muß, aber nicht, weil er muß, ſondern weil er will, ſo daß mithin die göttliche Nothwendigkeit und die Willensfreiheit des Engels die in der abſoluten Einheit ſind. Er bedarf keines Impulſes, um die Nothwendigkeit als das Geſetz zu wiſſen, dem er Gehorſam zu leiſten habe, und eben ſo wenig eines Impulſes, um das Geſetz, wie er es weiß, zu vollziehen. Die göttliche Nothwendigkeit iſt ſelbſt ſeine Freiheit. Alſo für den Engel iſt das Muß keine harte Nuß. Wie ſteht's aber da mit den Menſchen? Da iſt das Muß oft die härteſte Nuß; denn weil das Müſſen für den Engel kein Müſſen, ſondern das Wollen ſelber iſt, iſt für den Engel kein Schickſal, fatum vorhanden, unter dem er ſteht, das ihn zum Thun beſtimme und das ihn in der Entwicklung ſeiner Perſönlichkeit hebe oder zerſchmettere. Der Engel kann daher nicht der Gegenſtand einer Komödie ſein. Der Menſch, dem Engel gegenüber, zeigt ſich in ſeiner urſprünglichen Perſönlichkeit als der, welcher, indem er ſich zum Wiſſenden und Wollenden entwickelt, die Nothwendigkeit, das Geſetz, das er weiß, wohl vollbringt, aber nicht urſprünglich, weil er will, ſondern weil er muß.

Hiermit wäre ja aber ſchon angedeutet, daß, wenn auch nur der Menſch im Unterſchied vom Engel gedacht wird, um ihn in ſeiner Perſönlichkeit zu begreifen, der Satz wahr ſei, daß der Menſch von Natur bös ſei; denn der Menſch muß, weil er muß, nicht weil er will, und das Streben gegen das Müſſen iſt doch ein Hang zum Böſen. Der Engel, womit der Menſch verglichen wird, iſt nur eine Vorſtellung, ein Gemachtes. Aber dieſe Vorſtellung bezieht ſich auf einen Begriff, in dem ſie ihre Wahrheit hat. Der Begriff iſt der vom Menſchen ſelbſt, wie er dahin gekommen iſt durch Uebung ſeines Wollens und Müſſens ſich mit dem Geſetz in Uebereinſtimmung zu bringen, daß er nun will, was er muß, weil er will. Der Menſch geht in dem Begriffe, der der Vorſtellung eines Engels zu Grunde liegt, über ſich hinaus, wie er dahin kommt, daß er als fortan in der Tugend geübt, die Geſetze erfüllt, nicht weil ſie Geſetze oder Nothwendigkeit ſind, ſondern weil in ihnen nur die Freiheit iſt. Den Menſchen, denen das Wollen und Thun des Guten gleichſam zur andern Natur geworden iſt, denen iſt's gelungen, einem Engel ſich gleichzuſetzen. Für den Menſchen iſt alſo der Engel nur das Ideal des Menſchen. Von dem guten Engel kann nicht geſagt werden, daß er von Natur entweder einen Trieb zum Guten oder einen Hang zum Böſen habe; von ihm heißt's unmittelbar: er iſt von Natur oder in ſeiner urſprünglichen Perſönlichkeit gut. Ob, wie er, der Menſch von Natur gut ſei oder bös, das iſt die Frage, und mittelſt der angeſtellten Vergleichung iſt die Antwort auf die Frage nur eingeleitet. Kurz! in dieſer ſchweren Lehre iſt es, was jenen dritten Satz betrifft, uns noch ungewiß, ob der Menſch von Natur gut oder bös ſei. Das Ungewiſſe hört auf ungewiß zu ſein, und wird ein Gewiſſes lediglich und allein durch das Beweiſen. Die nächſte Frage iſt, wie der Beweis und woraus er zu führen ſei, ſo daß jene Ungewißheit aufhört und entſchieden gewußt werde, er iſt von Natur gut oder böſe. Zuvörderſt ſpeculativ, und, wie man ſagt, rein a priori oder ex principiis rationis kann der Beweis nicht geführt werden. Was nemlich ſpeculativ bewieſen wird, das zeigt ſich, indem es das Gewiſſe iſt, durchaus als ein Nothwendiges, wie z. B. das Reſultat eines jeden mathematiſchen Beweiſes. Speculativ beweiſt ſich nun allerdings, daß der Menſch ein Vernunftweſen und ein wollendes Weſen ſei. Dieſen Beweis führt unmittelbar die Vernunft und Freiheit ſelber. Dieſe auf ſich ſelbſt reflectirend wird ſich mittelſt dieſer Reflexion offenbar werden, ſich ihrer bewußt werden, und das iſt ihr abſolut nothwendiges Wiſſen ihrer, und kein Menſch hat an ſeiner Ichheit gezweifelt; denn ſonſt wäre er ein Narr. Das Gute jedoch und das Böſe als Beſtimmtheiten an den Willen ſind, indem ſie einander entgegengeſetzt ſind, weder das Eine noch das Andere nothwendig, wenn auch ſchon, daß er ein Wollender iſt. Alſo Gutes und Böſes in ihrer Urſprünglichkeit, oder als gewordene Tugenden und Laſter haben nicht die Beſtimmtheit, nothwendig zu ſein, und ſo iſt, ob der Menſch die Beſchaffenheit habe, gut oder bös zu ſein, eine Aufgabe, die ſpeculativ a priori nicht gelöſt werden kann. Jene Beſtimmtheiten zeigen ſich bloß zufällige zu ſein, und das Zufällige wird kein Philoſoph zu beweiſen ſuchen in ſeiner Zufälligkeit. Es bleibt uns für den Beweis nur die Erfahrung übrig, a posteriori. Auch ſcheint den Beweis aus Erfahrung zu führen hier der Sache ſehr angemeſſen zu ſein; denn was erfahren wird, von dem weiß man nur, daß es iſt, nicht aber, daß es ſein muß. Nun iſt ja zwar das Wiſſen vom Wollen und das Wiſſen vom Müſſen (vom Geſetz) ein nothwendiges, aber daß das Wollen ein gutes oder böſes Wollen ſei, hat keine Nothwendigkeit, indem es ebenſowohl das Eine als das Andere ſein kann. Der Verſuch, empiriſch auszumitteln, wie es ſich verhalte mit jenem Satze, iſt folgender:

Der Menſch erfährt ſich ſelbſt einerſeits
1) als lebend, oder
2) als denkend.

Sei, wovon er lebt, noch ſo wenig, und ſei das Leben noch ſo kümmerlich, — er erfährt ſich als lebendig; und ſei, was er denkt, noch ſo armſelig, — er erfaßt ſich als denkend. Ferner, ſich den Lebenden erfährt er als einen ſolchen, der mit Andern, mit den Thieren das Leben gemein hat; ſich den Denkenden als einen ſolchen, der vor allen Andern das Denken voraus hat. Indem er, der Lebende, mit andern Lebenden vereinigt iſt, begreift er das, worin das Leben und er der Lebende mit den Lebendigen vereinigt iſt, als die Natur und ſich als das Naturweſen. Indem er ſich aber als Denkenden erfährt, unterſcheidet er wohl von der Natur die Fähigkeit des Denkens, und denkt dieſe Fähigkeit und begreift ſie als Vernunft: er unterſcheidet ſomit ſich als Naturweſen von ihm ſelber als Vernunftweſen.

ad 1) Sich das Naturweſen betrachtend, erfährt der Menſch, daß er in ſeinem Leben, in allen deſſen Bewegungen unter Geſetzen ſteht, die er als vorhanden findet. Er nennt ſie Naturgeſetze und erfährt wohl, daß, wie er, ſo auch Andere, die nicht Denkende ſind, unter dieſen Geſetzen ſtehen. Auf ſich ſelbſt achtend erfährt er ſo in ſich ſelber, daß das Naturgeſetz in ihm für ihn die beſondere Beſtimmung eines Triebes hat. Das Geſetz hat für ihn die Form des Naturtriebes, und dieſen Trieb erfährt der Menſch

a) als Erhaltungs-,

b) als Geſelligkeitstrieb.

ad a) Lebend ſtrebt er fortzuleben. Dieß Streben iſt zunächſt auf ihn den Einzelnen gerichtet, dann zuletzt auf ihn, nicht den Einzelnen, ſondern die Gattung, und ſo iſt in jener zweifachen Richtung der Erhaltungstrieb der oben ſchon bezeichnete, Theils der Selbſterhaltungs- oder Nahrungstrieb, Theils der Begattungs- oder Fortpflanzungstrieb. Wenn an die Stelle des Selbſterhaltungstriebes, mithin des Strebens fortzuleben, der Lebensüberdruß kommt, ſo iſt dieſer doch nicht das Urſprüngliche.

ad b) Wie der Erhaltungs- ſo iſt auch der Geſelligkeitstrieb ein urſprünglicher Trieb, ſo daß man ſagen darf, der Menſch ſei das Individuum der Heerde, er gehöre zu einer grex, und aus dieſer herausgeriſſen könne er gar nicht leben. An die Stelle dieſes Triebes kann auch ein Streben des Menſchen kommen, die Geſellſchaft zu meiden; allein da muß es ihm ſchon ſehr hart gegangen ſein. Aber indem der Lebende zugleich der Denkende iſt, bleibt jener zweifache Trieb nicht Trieb und kann es nicht bleiben; denn als Denkender wird der Menſch, wie ſeines Lebens, ſo auch ſeines Triebes ſich bewußt. Eine andere Geſtalt und Form annehmend iſt der Trieb durch das Denken Neigung, wozu das Thier nicht kommen kann; weil es nicht das denkende iſt. Der Geſchlechtstrieb wird Geſchlechtsliebe und der Geſelligkeitstrieb, weil ſein Gegenſtand nur der Menſch iſt, wird Menſchenliebe. Der Geſchlechtstrieb erſcheint ſo als das Mittlere zwiſchen dem Erhaltungs- und Geſelligkeitstriebe; und ſo vermittelt daher auch die Geſchlechtsliebe einerſeits die Selbſt- andererſeits die Menſchenliebe mit einander.

ad 2) Indem der Menſch auf ſich den Denkenden, wie er als ſolcher ſich ſelbſt erfährt, reflectirt, unterſcheidet er eben ſo leicht in ſich, daß er, wie der Denkende, ſo der Wollende ſei. Mittelſt der pſychiſchen Erfahrung geht ihm das Bewußtſein von einem Willen hervor, und er bezeichnet dann wohl die Kraft des Denkens im Unterſchied vom Willen als Verſtand. Er habe Verſtand und Willen, erklärt er. Setzt er ſeine Beobachtungen über ſich ſelbſt fort, ſo macht er auch die Erfahrung, daß, wie ſein Leben, ſo auch ſein Wollen unter einem Geſetz ſtehe, und er erfährt auch wohl, welches das Geſetz ſei, als ſeine Pflicht gegen Andere im geſelligen Leben. Das Geſetz für den Willen oder die Freiheit iſt eine Nothwendigkeit. Dieſe Nothwendigkeit, auch das Wollen beſchränkend, alſo den Menſchen in ſeinem Wollen nicht abſolut frei laſſend erfährt er doch nicht als der Freiheit zuwider, ſondern als ſie fördernd und erhaltend, und er ſieht ein, daß ohne Geſetze für ihn und Andere gar kein freies Wollen möglich ſei. Die Erfahrung lehrt alſo, daß das Geſetz die die Freiheit erhaltende Macht ſei; überhaupt iſt allein das Vernünftige das wahrhaft Nothwendige. Das Geſetz für's Wollen und Denken iſt als Denken und Wollen das Verhaltende ſelber, die Vernunft; indem dieſe Nothwendigkeit gänzlich die freie iſt. Alſo das Geſetz für die Freiheit iſt ſeinem Weſen nach ganz homogen mit der Freiheit; es, als das Geſetz für's Denken, für die Vernunft, ganz homogen mit der Vernunft, und der Menſch erfährt am Geſetz das ihm ſelbſt ganz Gleiche, das mit ſeiner denkenden Natur Uebereinſtimmende. Zu dem aber, was ihm gemäß und homogen iſt, ſollte man denken, müſſe ſich eine Richtung, ein

Streben im Menſchen finden, ähnlich jenem Triebe. Er iſt es ſelbſt, auf den der Trieb ſich richtet; das, worauf der Trieb ſich richtet, iſt kein Anderes, als das, deſſen Trieb es iſt. So ſollte man denken, da das Geſetz, die ihn erhaltende Macht, das ihm ganz gemäße iſt, es müſſe gleichſam einen auf das Geſetz gerichteten Vernunfttrieb geben, der ſich zu einer Neigung geſtalte, Geſetzesliebe. Aus dem Verhältniß des Menſchen zum Geſetz, vorausſetzend eine urſprüngliche Richtung ſeiner auf das Geſetz, nehmen wir alſo das unter 1. und 2. Betrachtete zuſammen. Der Menſch erfährt, daß er, wenn er es auch nicht in dem Anfang ſeiner Entſtehung ſchon iſt, daß er doch würde das das Geſetz zu lieben vermögende Weſen. Nun ſind zwar ſelbſt Menſch und Geſetzesliebe als Neigung, wie ſie ſich aus einem Triebe entwikkelt, weder an ſich gut noch bös; denn ſie ſind als Neigungen rein natürlich, indem ſelbſt die Liebe zum Geſetz doch eine Beziehung hat auf ihn, den Lebenden. Worauf, frägt man, iſt es nun mit dem Menſchen, was jene dreifache Neigung betrifft, angelegt? Die Anlage, die eine dreifache iſt, iſt offenbar eine Anlage zum Guten. Sie als Neigung oder Liebe iſt freilich weder gut noch böſe, aber dieſe Liebe iſt gleichſam der Boden, in dem der Trieb zum Guten Wurzel ſchlagen, aus dem ſich dieſer Trieb entwickeln kann, ſo daß der Menſch aller Tugenden fähig iſt, wie ſich folgendermaaßen näher zeigt. Was die Selbſtliebe betrifft, ſo ſind Mäßigkeit, Arbeitſamkeit, Enthaltſamkeit u. ſ. w. Tugenden, jedes ein an ſich Gutes. Zu dieſen Tugenden macht ſie nicht die Selbſtliebe, ſondern der Wille, die Freiheit, und nicht durch eine natürliche Neigung, einen natürlichen Trieb allein, indem der Menſch ſich ſelbſt liebt und ſomit auf ſeine Selbſterhaltung Bedacht nimmt, hat er eine natürliche Anlage dazu, ſich ſelber zu allen jenen Tugenden zu beſtimmen. Sodann iſt ja auch die Menſchenliebe eine Grundlage für eine Mannichfaltigkeit von Tugenden (obgleich ſie deren Princip nicht iſt); aber deren Baſis iſt ſie, die den Menſchen gleichſam die Hand bietet. Tugend ſind in dieſem Verhältniß z. B. Treue, Wahrhaftigkeit, Redlichkeit u. ſ. w. Dadurch, daß der Menſch den Menſchen von Natur aus liebt, hat er ja die Anlage, frei ſich für den Menſchen zu beſtimmen, und ſo verhält es ſich auch mit der Geſetzesliebe als der Anlage, dem Boden, in dem das aufs Geſetz gerichtete Wollen und Denken gleichſam Wurzel bekommt, ſo daß es zu dem Wollen deſſen, was gut und recht iſt, kommen müſſe.

Mit dem Menſchen iſt es urſprünglich aufs Gute abgeſehen, aber es wird hiermit nicht ſelber ſchon auf's Gute hingewieſen oder die Anlage des Menſchen zum Guten iſt nicht ſelber ſchon der auf's Gute gerichtete Trieb. Indem er nun bloß jener Anlage nach vorgeſtellt wird, iſt er nur in ſeiner urſprünglichen Möglichkeit, oder an ſich mit Bezug auf das Gute begriffen. Die genannte Selbſtliebe, Menſchenliebe und Geſetzesliebe zeigen ſich zwar, ſofern ſie erfahren werden, als Wirklichkeiten, aber das, was nun in Anſehung des Guten Anlage genannt wird und das dieſe Liebe vom Trieb aus wäre, das iſt als ſolches ein nur Mögliches. Aus dem, der Anlage hat, kann etwas werden, aber es iſt noch nichts aus ihm geworden. So rückt die Unterſuchung weiter, wie ſich denn der Menſch in der Wirklichkeit zeige. Aus unſerem Standpunkt iſt die Frage auch nur als eine Erfahrung möglich, und iſt dieſelbe Frage: wie erfährt ſich oder wie wird überhaupt der Menſch erfahren in ſeiner Wirklichkeit?

Was nun dieſe Erfahrung betrifft, ſo unterſcheidet er ſelber:

1) ſich von den Andern, ſo daß die Erfahrung, die er macht, die unmittelbare von ihm ſelbſt ſei;

2) werden ihm eben die Andern Gegenſtände für die Erfahrung;

3) unterſcheidet er dasjenige überhaupt, was für ihn und für die Andern iſt, beſonders in Anſehung ihrer Freiheit von ſich und den Andern, und iſt dieß Andere der Gegenſtand ſeiner Erfahrung.

Die Erfahrung iſt alſo dreifach:

1) die Selbſterfahrung;

2) die Geſchichtserfahrung;

3) die Welterfahrung:

ad 1) Indem der Einzelne ſich ſelbſt in Anſehung ſeiner Geſinnungen, ſeiner freien Handlungen und Thaten, ſeiner Abſichten und der von ihm gewählten Mittel zu ihrer Erreichung beobachtet, beſonders indem er mit dieſem Beobachten in ſein vergangenes Leben zurückgeht, ſo weit er nur kann, entdeckt er das, daß neben den Irrthümern, Fehlern, die nur ſo äußerlich begangen werden, z. B. bei Erlernung einer Sprache u. ſ. w., auch noch ganz andere Vergehungen die ſeinigen waren, Fehler, die ſich auf das, was Recht, Pflicht und Geſetz iſt, beziehen, und wenn er ſo weiter zurückgeht, — unſchuldig, rein findet er ſich nirgends.

Da der Einzelne in ſeiner Einzelnheit zwar ſich nur nehmen kann in dieſer Beobachtung, ſo ſchließt er doch, daß jeder Einzelne keinen Vorzug habe, ſondern Jeder ſo von Jugend auf geſündigt habe. Der Eine kann nun Selbſtbekenntniſſe der Andern zu Hülfe nehmen, und das konnte auch allein der vernünftige Zweck ſein, ſolche Confeſſionen bekannt zu machen, daß Jeder daran einen Spiegel habe.

ad 2) Die über Andere anzuſtellende Erfahrung ſcheint größere Schwierigkeiten zu haben, als die erſte, beſonders da es hier nicht darauf ankommen kann, was in Anſehung der Andern nur wahrſcheinlich iſt, ſondern was in Anſehung ihrer wahr iſt. Sich ſelbſt kann Jeder begreifen in ſeiner Innerlichkeit, wie er iſt; aber wie will er Andere begreifen, da es auf Entſchlüſſe, Pläne ꝛc. ankommt, und Keiner dem Andern in das Herz ſehen kann? Aber an ihren Früchten, ſagt die Schrift, ſollt ihr ſie erkennen, an den Thaten, und dieß iſt auch hinreichend für jene Erfahrung; denn in der That liegt jene Geſinnung, und wie die That, ſo iſt der Entſchluß. Der Menſch iſt das ganze Syſtem ſeiner Thaten. Somit iſt auch eine Erkenntniß der Menſchen, wie ſie wirklich ſind, möglich. Hier iſt nur die vollſtändigſte Erfahrung der Geſchichte als Völker- und Weltgeſchichte nöthig. Der Menſch zeigt ſich in der Geſchichte ſo, daß gewöhnlich gegen eine Tugend hundert und noch mehr Laſter wirklich waren, daß gegen einen Gerechten tauſend Ungerechte, beſonders daß gegen eine Gerechtigkeit eines Volkes am andern unzählige Ungerechtigkeiten hervortreten. So zeigt ſich der Menſch in der Geſchichte als mit Laſtern überladen.

Gegen dieſe Betrachtung der Geſchichte kann man freilich einwenden, es komme auf den Standpunkt des Geſchichtsforſchers an; ſo ergebe ſich entweder der Satz, die Menſchheit habe große Energie zum Guten, oder der, ſie habe ſie zum Böſen, und von der Beurtheilung des Forſchenden hänge dieß ab, der für einen oder den andern Satz eine Vorliebe habe. Da trifft aber die Beſchuldigung den Geſchichtsforſcher ſelbſt.

ad 3) Die Welt, die den Menſchen umgibt, und in der er mit den Andern da iſt, hat beſtimmte Einrichtungen, Conſtitutionen, Geſetze. Von dieſen Einrichtungen macht Jeder die Erfahrung. Reflectirt Einer nun über den Zweck dieſer Einrichtungen bei Andern, bei ſich, ſo entdeckt er, daß der Zweck faſt durchaus nur iſt, die Menſchen vor einander ſicher zu ſtellen und ſo ſie in ihrem Leben, Rechten, Freiheiten gegen einander zu ſchützen. Gegen die bewußtloſe, blind wirkende Natur ſind ihre Unbilden, Ueberſchwemmungen u. ſ. w. die von den Menſchen zu treffenden Einrichtungen unbedeutend, verglichen mit den Unbilden, die ſie ſich einander erweiſen. Daraus ergiebt ſich leicht, daß, wenn es mit dem Menſchen ſo beſchaffen wäre, wie es mit ihm ſein könnte, alle dergleichen Einrichtungen unnöthig ſeien. Die Liebe zum Geſetz wäre wohl auf der einen Seite dem Geſetz ſelber, auf der andern dem Menſchen, wie er ein freies, vernünftiges Weſen iſt, durchaus angemeſſen; darin aber, daß das Geſetz, um ſich und Alles, worauf es ſich bezieht, zu behaupten, ſtrafend ſein muß, darin zeigt ſich, daß bei aller Angemeſſenheit zur Liebe der Menſch das Geſetz nicht liebt, ſondern daß er das Geſetz, beſonders weil es ſtrafend iſt, auch haßt. So iſt es in Anſehung der Natur nicht. Das Geſetz, das die Natur befolgt, befolgt ſie nicht, es in Widerſpruch mit ſich ſetzend, ſondern ſie gehorcht dem Geſetz ohne Widerſtreben. Wenn man alſo die Natur mit dem Menſchen vergleicht, ſo iſt in ihr nichts vom Geſetzeshaß zu verſpüren, ſondern mit dem ihr ſelbſt homogenen Geſetz iſt ſie ſelber homogen, in reiner Einheit. Wäre nun der Menſch in ſeiner Wirklichkeit ſolchermaaßen Gegenſtand der Erfahrung, daß geurtheilt werden müſſe: das Gute, das gethan wird, iſt bei Weitem mehr, als das Böſe, und: Böſes geſchieht gar nicht, nur Gutes zeigt uns die Geſchichte; nun dann wäre auch zu urtheilen: der Menſch hat nicht nur eine Anlage zum Guten, ſondern in dieſer Anlage iſt zugleich ein auf's Gute gerichteter Trieb vorhanden und durch dieſen Trieb iſt der Wille gut. Aber die Erfahrung zeigt das Gegentheil, und ihr Reſultat iſt: trotz der Anlage des Menſchen zum Guten, iſt ſeine Richtung doch auf das Böſe geſtellt. Hiernach wäre der Satz der wahre: der Menſch iſt von Natur böſe. Der Hang iſt nun beſtimmter hervorgegangen.

a) Der Hang zum Böſen iſt darum nicht ein wirklicher, daß er gedacht wird, ſondern umgekehrt, er wird darum gedacht, weil er Wirklichkeit hat; er hat die beſtimmte Möglichkeit des Böſen. Dieſe Möglichkeit zeigte ſich als die Freiheit oder der Wille und die Beſtimmtheit mithin als eine Beſtimmtheit an der Freiheit, als eine Richtung, die die Freiheit wider ſie ſelber, wider die Nothwendigkeit und das Geſetz habe. Dieſe urſprüngliche Richtung wurde vorgeſtellt als ein Hang gegen ſie. Jene Möglichkeit aber als die Freiheit ſelber iſt, was ſie iſt, nur in dem Bewußtſein; im Bewußtloſen iſt keine Freiheit. Indem aber die Freiheit als das an ſich Seiende des Bewußtſeins, urſprünglich Beſtimmte oder jene Möglichkeit des Böſen iſt, iſt ſie an ſich dieſe Möglichkeit oder der Hang zum Böſen, im Bewußtſein ſelber und mit ihm vorhanden, mit ihm wirklich, darum, weil jeder Hang in dem Bewußtſein da iſt. Das Bewußtſein, das ihn in ſich hat, muß auch das Bewußtſein von ihm ſein.

b) Das ſubjectiv und objectiv Böſe in allen ſeinen Graden von der moraliſchen Schwäche an bis zum Laſter und zur Laſterhaſtigkeit hinauf, wie es in der angeſtellten Unterſuchung begriffen worden iſt, iſt das Werk der Willensfreiheit des Menſchen; er iſt aller ſeiner Sünden Urheber. Die Verſchuldung im ſubjectiv und objectiv Böſen alſo iſt Selbſtverſchuldung; aber daß es durch ihn zum ſubjectiv und objectiv Böſen kommt, das hat zu ſeiner Vorausſetzung den Hang zum Böſen. Nur in Anſehung dieſes Hanges und bloß von einer Seite deſſelben kann der Menſch ſich betrachten, und betrachtet er ſich als den, der jene Vorausſetzung nicht ſelber gemacht, den Hang zum Böſen nicht geſetzt habe: alſo nur in Anſehung des Hanges kann ſich der Menſch als unverſchuldet anſehen. Darin hat es ſeinen Grund, daß wir einander moraliſche Schwächen leicht vergeben, weil das ſubjectiv Böſe auf ſeiner niedrigſten Stufe unmittelbar an dieſen urſprünglichen Hang angrenzt. Aber wir müſſen dann ſelber tief in das Laſter verſunken ſein, wenn wir das Laſter einander leicht vergeben. Mittelſt des Hanges zum Böſen ſündigen die Menſchen ſo, daß dieſe Sünden die ihrigen ſind, ob zwar durch jenen Hang vermittelt.

Im Sündigen ſind ſie alſo ſo frei, als ſie es im Rechtthun ſind. Der Hang zum Böſen hat daher alles Sündliche doch mit Bezug auf's wirkliche Sündigen, und er iſt in ſeiner Wirklichkeit keine Nothwendigkeit, ſondern in Anſehung des wirklichen Sündigens ein bloß Zufälliges. Man bezeichnet den Hang gewöhnlich als propensitas hominis ad peccatum oder proclivitas. Dieſe propensitas iſt keine necessitas, oder der Menſch muß nicht deswegen ſündigen, weil er einen Hang zum Böſen hat.

c) Der Hang iſt ein urſprünglicher, in den alſo der Menſch, ſo bald er ſich ſelber findet, ſich finden muß; mithin er iſt das, was der Menſch ſich nicht gibt, was nicht durch ihn wird, ſondern was er an ſich ſchon vor Allem, was ihm wird, iſt. Mit der Entſtehung des Menſchen entſteht alſo zugleich auch der Hang deſſelben zum Böſen. Dieſe Entſtehung des Menſchen aber iſt das Werden, das Bewußtſein als ſolches und dann das Selbſtbewußtſein. Der Hang iſt urſprünglich. Mit dem Selbſtbewußtſein wird zugleich die beſtimmte Möglichkeit zum Böſen oder der auf daſſelbe ſich richtende Hang. Das Werden des Bewußtſeins nemlich iſt ein in ſich ſelbſt Reflectiren, eine Bewegung, die ein in ſich ſelbſt Zurückgehen iſt. Das in ſich Zurückgehen iſt ein zu ſich ſelber Kommen und ſich ſelbſt theilhaftig Werden; aber weil jenes Werden ein ſich auf ſich Beziehen iſt, iſt es ein ſich von Allem Ausſcheiden, ein mit ſich Zuſammengehen. Das Werden iſt unmittelbar das Werden des einzelnen Bewußtſeins. Dieß Ich faßt ſich als ein ſich ſelbſt wiſſender, auf ſich reflectirender Punkt, und als ſolcher hat er ſich gegen Alles gekehrt. Das iſt aber ſchon die Richtung gegen das Gute; denn das Einzelne iſt nicht das Gute, ſondern das Allgemeine. Mit dem Ich iſt alſo die beſtimmte Möglichkeit vorhanden, daß das Ich ein Egoiſt ſei, und dieß iſt der Hang zum Böſen. Es wird alſo dieſer Hang nicht etwa dem Menſchen angeboren, ſondern der Menſch wird mit dem Hange zum Böſen geboren. In Anſehung dieſer urſprünglichen Möglichkeit hat zu alter Zeit die chriſtliche Dogmatik bezeichnet den Hang als das peccatum originis, Erbſünde. Es iſt die Sünde in der Entſtehung ſelber nicht ſo, als ſei das Entſtehen bös, ſondern daß im Entſtehen das Böſe entſtehe. Indem wir ſo den Begriff jenes Hanges in der Beſtimmtheit, daß er das Urſprüngliche des Menſchen ſei, gefaßt haben, ſind wir auf dem Uebergang zu der bereits in der Lehre von der Sünde geführten Unterſuchung. Ein Anderes iſt der Urſprung des Hanges zum Böſen und ein Anderes der Urſprung des Böſen. Die Frage nach dem Princip des Böſen oder dem Entſtehungsgrund des Hanges iſt die dort erörterte.

Es iſt, wenn man will, allerdings mit dem Menſchen von Natur auf das Gute angelegt, er hat die Anlage zum Guten. In dieſer Anlage aber iſt gewurzelt ſtatt einem auf's Gute gerichteten Trieb ein auf's Böſe gerichteter Hang, das radicale Böſe.

Jene Anlage zum Guten oder jenes radicale Böſe ſind nicht einander gegenüber, wie wenn ſie das Gleichgewicht einander hielten, ſondern die Anlage zum Guten iſt's, worin der Hang zum Böſen gewurzelt iſt.

Jene Anlage iſt gleichſam der urſprüngliche Boden für den Hang, nicht aber ſein Urſprung oder das ihm Entgegengeſetzte, das unter ihm, nicht das neben ihm. Mittelſt der Anlage zum Guten kann trotz des Hanges zum Böſen doch der Menſch wahrhaft gut werden, ohne daß es eines Uebergewichtes des Triebes bedürfe (denn ſie ſind nicht im Gegenſatz), ſondern indem der Menſch auch des Hanges zum Böſen ſich ſelber bewußt wird, dadurch alſo, daß er ſeinen eigenen Hang zum Böſen zum Gegenſtand macht, dadurch wird er Herr über den Hang; denn was uns Gegenſtand geworden iſt, haben wir unter uns, wie z. B. die Natur. Für die Moral in der Theorie, mehr noch in der Praxis, daß der Menſch im Volke der ſittlich gute Menſch ſei, iſt's alſo höchſt wichtig, daß der Blick auf den Hang zum Böſen gerichtet wird und der Hang begriffen werde durch die Wiſſenſchaft; denn nur dadurch kann man dem Böſen Widerſtand leiſten.

Gedruckt bei Gebr. Unger.

D. Carl Daub's

Syſtem
der
# chriſtlichen Dogmatik.

Erſter Theil.

Herausgegeben
von
Marheineke und Dittenberger.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.
1841.

D. Carl Daub's

philoſophiſche und theologiſche

Vorleſungen

herausgegeben

von

Marheineke und Dittenberger.

Sechster Band.

AD BIBL.
UNIVERS.
MONAC.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1841.

Universitäts-
München
Bibliothek

AD BIBL.
UNIVERS.
MONAC.

Vorrede.

Nicht mit Unrecht iſt von uns, nicht blos aus dem äußerlichen Grunde der Unterſcheidung von den bereits im Druck erſchienenen Prolegomenen zur Dogmatik, dieſem Werk der Titel: Syſtem der chriſtlichen Dogmatik gegeben worden, ſondern auch mit der inneren Berechtigung dazu durch es ſelbſt und ſeine durchaus ſyſtematiſche Natur. Nicht allzuſchwer war es zu ſeiner Zeit, nach dem Vorgang des „apoſtoliſchen Symbolums“ die innere Einheit und Gliederung des chriſtlichen Glaubens in ſeinen drei Hauptlehren herauszufinden und danach die chriſtliche Dogmatik ſich ſelbſt entwickeln zu laſſen, ſo daß fortan geſagt werden konnte: jede Dogmatik, welche nicht (wie in der Erkenntniß der Wahrheit überhaupt der Gedanke nur den Gang der Sache zu geben und ihr nachzugehen hat) als Wiſſenſchaft dem Grundgedanken der Bibel und Kirche folgt, könne ſo wenig eine den Forderungen des chriſtlichen Glaubens, als der Wiſſenſchaft entſprechende ſein. Schwieriger hingegen war, nicht nur die drei Grundlehren des Chriſtenthums auf den einfachen Gedanken zurückzuführen, ſondern auch aus dieſem den ganzen, vollſtändigen Inhalt der chriſtlichen Glaubenslehre zu gliedern und die Gliederung deſſelben durch das Einzelnſte hindurchzuführen. Dies Verdienſt Daub's wird wohl von Allen, welche ſich an das Studium dieſes

Werkes begeben, zugeſtanden werden. Kann man, was die äußerliche Form, die Sprache (ob deutſch oder lateiniſch), den individuellen Styl, die Länge oder Kürze der Abhandlung u. ſ. f. betrifft, wohl ſagen: methodus est arbitraria (wenn ſo Aeußerliches und nur Erſcheinendes Methode genannt zu werden verdient), ſo iſt es doch ein gänzliches Verkennen aller Forderungen des Gegenſtandes und der Wiſſenſchaft, darin einen Freibrief zur beliebigen, eigenthümlichen und ſogenannten neuen Behandlung des Inhaltes der Wiſſenſchaft ſelbſt zu finden; denn dieſe Beſtimmung iſt alsdann nur die negative d. i. die Bearbeitung iſt nur *eine andere*, als die ſchon vorhandene, ohne damit auf Wahrheit und Richtigkeit Anſpruch machen zu können.

Noch wichtiger in den weiteren Folgen iſt es, ob die Dogmatik ſich in dem Grundgedanken des Chriſtenthums bewegt oder nicht; denn nur durch dieſe Bewegung in der Dreieinigkeitslehre und ſo, daß ſie an keinem Puncte aus derſelben herauskommt, iſt ſie ſpeculativ. Dies macht, daß jede Dogmatik, die auf dem Standpuncte der Reflexion und des Raiſonnements ſich entwickelt, mit jener chriſtlichen Grundlehre nichts anzufangen weiß, am wenigſten ſie zu ihrem eigenen Grunde haben kann. Und wenn die Dogmatik auch noch ſo viel ſpeculative Philoſophie zu Hülfe riefe, ſie würde dadurch allein nicht die ſpeculative ſein, ſondern ſie iſt es in nothwendiger Weiſe ſchon durch dieſe ſpeculativſte Idee des Chriſtenthums. Bewegt ſich die Philoſophie jetzt gleicherweiſe in dieſer Idee der Trinität (weshalb ſie hauptſächlich von den Unverſtändigen unter den Gläubigen und Ungläubigen die pantheiſtiſche geſcholten wird), ſo hat die Dogmatik dieſe Idee doch nicht aus der

Philoſophie, ſondern an dieſe iſt jene Idee, bevor ſie derſelben, als ihrer eigenen Wahrheit, ſich bewußt geworden, ſelbſt erſt aus dem Chriſtenthum gekommen und eben dadurch iſt ſie die wahrhaft chriſtliche Philoſophie im Unterſchied von jeder andern. Wollen daher Theologen keine ſpeculative Dogmatik, ſo iſt ihnen zu rathen, daß ſie ſich nicht ſowohl an die Widerlegung einer ſolchen Dogmatik, als die gegenwärtige iſt, ſondern an die Widerlegung der Trinitätslehre begeben; gelingt ihnen dieſelbe, ſo fällt die Dogmatik von ſelbſt. Schon der Arianismus und Socinianismus haben es verſucht, aber vergeblich.

Den erſten Verſuch einer ſpeculativ-ſyſtematiſchen Geſtaltung der Dogmatik hatte **Daub** ſchon bald nach dem Anfang dieſes Jahrhunderts in den „**Theologumenen**“ gemacht. Schon damals war die Dogmatik ebenſoſehr die Frucht ſeiner chriſtlichen Geſinnung, als des philoſophiſchen Studiums. Denn die Theologie iſt die Einheit dieſer beiden und hat nur als dieſe Einheit ihre Selbſtſtändigkeit. Ebendaran ſchloß ſich dann in nothwendiger Weiſe die Berückſichtigung des hiſtoriſchen ſowohl des Chriſtenthums, als der Philoſophie. **Daub** hat inſonderheit nicht nur die philoſophiſchen Syſteme der neueren Zeit von **Carteſius** und **Spinoza** an ſtudirt, ſondern auch die drei oder vier der neueſten Zeit in ſich ſelbſt erlebt, d. i. er hat ſich dieſelben nicht nur vollſtändig aſſimilirt, ſondern auch in jedem derſelben eine Zeit lang ſeine Befriedigung gefunden. Dieſer Uebergang von dem einen Syſtem zu dem folgenden iſt ſo wenig ein Mangel, daß er vielmehr der nothwendige und ein großer Vorzug und Vortheil iſt, den er vor Allen voraus hat, welche dieſe Syſteme, da ſie nothwendige Stufen ſind, über die der Geiſt ſich zu bewegen hat, jetzt nur geſchichtlicherweiſe ſtudiren und reproduciren können. An der Philoſophie in dieſen Geſtalten iſt (in mehr als einem Sinn) ſein Geiſt groß geworden, erſtarkt und gekräftigt worden, um ein ſo koloſſales Werk, als das gegenwärtige iſt, deſſen architektoniſche Verhältniſſe, wie die der alten Dome, allein ſchon die Bewunderung der Welt auf ſich zu ziehen verdienen, hervorzubringen. Auf dieſem Wege des philoſophiſchen Studiums iſt er zu dieſer Freiheit des Geiſtes gelangt, deren genügendes Zeugniß in dieſem Werk vorliegt und welche Manche vielmehr in unſerer Zeit an ein philoſophiſches Syſtem zu verlieren fürchten, weshalb ſie ihm lieber, ſo lange ſie können, aus dem Wege gehen, indem für ſie die Freiheit nur als Ichheit und Willkühr exiſtirt, welche zu retten ihnen viel köſtlicher vorkommt. Der bei Spinoza dem Keim nach aus deſſen Judaismus hervorgeſproſſene und ihm nachher oft nachgeſprochene Grundſatz einer Unvereinbarkeit der Theologie und Philoſophie, erniedrigt, entwürdigt jene ſo ſehr als dieſe und hat überall und unmittelbar ſeine Widerlegung mit ſich geführt. Denn was iſt ſchwerer, als in der Philoſophie ſich des Abſoluten, in der Theologie ſich des Denkens zu enthalten; es muß ſich wenigſtens dieſes dann auf unvollkommenen philoſophiſchen Standpuncten halten und der Dogmatik z. B. eine „Dialectik“ zu Grunde legen. Was hingegen iſt befreiender, als der Gedanke, nicht der abſtracte, der nur dem Verſtande, nicht der hiſtoriſche, der nur dem Gedächtniß, nicht überhaupt der überlieferte, der nur der Autorität angehört, ſondern in dem allen der, dem die Idee einwohnt? Und dahin iſt es durch die Macht des Gedankens und der Wahrheit bereits gekommen, daß ſelbſt diejenigen unter den Theologen, welche der Philoſophie wi verſtreben und ſie von ihrem theologiſchen Wiſſen ausſchließen, doch von der ſpeculativen Theologie Notiz nehmen müſſen und wäre es auch nur, um die Widerlegung zu verſuchen oder zu zeigen, daß ſie hinter der Bildung der Zeit nicht allzuweit zurückgeblieben ſind. Denkende Jünglinge (und nur an ſolchen kann der proteſtantiſchen Kirche und Wiſſenſchaft gelegen ſein), wenden, trotz aller Warnungen und Abmahnungen und ſonſtiger viel allgemeinerer übler Einflüſſe, in freier Neigung und mit großem Eifer ſich dieſer Lehre zu; die logiſche Methode, die nur den Begriff der Sache entwickelt und wodurch man aus dem Raiſonniren und Phantaſiren herauskommt, hat den größeſten Reiz für ſie; ſie wiſſen es, daß ſie nicht nur mit Hiſtorien erfüllt und vom Glauben geleitet, ſondern auch durch ſpeculatives Wiſſen gebildet, dereinſt dem gebildeten Nichttheologen würdig gegenübertreten können. Gegen ein ſolches, in allen Hinſichten freies und ſelbſtſtändiges Werk, wie das gegenwärtige iſt, langt man mit der Abbreviatur: „Hegeliſch" (womit man allerdings jetzt Vieles auf einmal und bequem los werden kann) nicht aus; es iſt wirklich damit ſo viel wie nichts geſagt; ſondern es iſt nöthig geworden, ſich einmal auf die Sache ſelbſt einzulaſſen. Ein öffentlicher Lehrer der Theologie gereicht heutiges Tages ſchon Jedermann zum Gelächter oder Mitleid, wenn er gegen eine ſo ernſte Geſtalt des Geiſtes nichts weiter aufzubringen — als nur ein pereat auszubringen weiß. Daub hat es in dieſem Werk hinreichend gezeigt, daß es nicht der chriſtliche, ſondern der alte jüdiſche Standpunct iſt, der nur eine hiſtoriſche Religion und Theologie hat und ertragen kann, eine Religion der Reminiſcenz und Memorie, in der der Geiſt ſich nicht mehr präſent, ſondern nur als der vergangene iſt. Eben daran und ſo durch ſich ſelbſt ſchon iſt der alte Judaismus zu Grunde gegangen.

Die hier erſcheinenden Vorleſungen hat Daub nicht mehr über ſeine „Theologumena", die ihm für die Weiterentwickelung ſeines Geiſtes zu dieſem Zweck längſt unbequem geworden waren, ſondern wiederholt über „die Grundlehren der chriſtlichen Dogmatik zweiter Ausgabe" von dem Unterzeichneten gehalten; doch iſt er darin nie über den zweiten Abſchnitt des zweiten Theils hinausgekommen, da er auf den erſten Abſchnitt des erſten Theiles, auf die Lehre vom Weſen Gottes, allein ſchon ein ganzes Semeſter verwendete. Es tritt nun hier der beſondere Umſtand ein, daß mein dogmatiſches Lehrbuch ſchon ſeit fünf Jahren nicht mehr im Buchhandel zu haben iſt. Dies iſt aber in allen Beziehungen kein Verluſt oder Uebelſtand. Der Gebrauch dieſes Lehrbuchs hatte für Daub nur die Beſtimmung, ſeinen Zuhörern darin einen Leitfaden an die Hand zu geben, an welchem ſie ſich zu der abzuhandelnden Materie vorläufig im Allgemeinen orientiren könnten. Der Vortrag ſchließt ſich wohl genau an die äußerliche Ordnung des Lehrbuches, an die Abfolge der Paragraphen, die Bibelſtellen u. ſ. f. an; im übrigen entwickelt er ſich ganz unabhängig und ſelbſtſtändig. Nirgends wird daher der Leſer bei dem Studium dieſer Vorleſungen das Lehrbuch vermiſſen, vielmehr können ſie überhaupt und in allen Hinſichten als ein genügender Erſatz deſſelben gelten, wenn es überhaupt eines ſolchen bedürfte. Aber davon, daß mein Buch in der Welt noch nöthig ſei, kann ich ſelbſt mich nicht überzeugen, und ich kann mich eben deshalb zu einer neuen Ausgabe nicht entſchließen. Da dieſes neuerlich öffentlich als ein von meiner Seite erfolgter „Rückſchritt“ angeſehen worden (da es doch höchſtens ein Stillſtand und ein öffentlicher nur zu nennen wäre), ſo ſehe ich mich genöthigt, mich darüber zu erklären, wiewohl ich ſonſt nicht gern von mir und meinen Büchern zu ſprechen pflege. Dem wohlwollenden Anerbieten, es unverändert wieder abdrucken zu laſſen, konnte ich mit gutem Gewiſſen nicht nachgeben; einzelne Abſchnitte bedurften einer nothwendigen Umarbeitung und dieſe war, wenn auch nicht an ſich, doch für ein Compendium ſchwierig, wenn nicht neue Mißverſtändniſſe veranlaßt werden ſollten. Die chriſtologiſche Frage inſonderheit („was dünket euch von Chriſto? wes Sohn iſt er?“), welche mit allen anderen Artikeln des dogmatiſchen Syſtems zuſammenhängt, iſt gegenwärtig in einem ſolchen Zuſtande, daß ſie der gründlichſten und ſorgfältigſten Ausführung bedarf, um einem poſitiven Reſultat entgegengeführt zu werden. Vieles iſt zu dieſem Zweck ſchon in dem gegenwärtigen Werk geſchehen, und von beſonderem Intereſſe wird gerade in der jetzigen Zeit die religionsgeſchichtliche Entwickelung der Perſönlichkeit Chriſti mitten in und nach den ſchwierigſten und bedächtigſten Erörterungen über die Erkennbarkeit Gottes gefunden werden. In meinem Lehrbuch konnten die Beziehungen auf die ſpäteren Verwickelungen noch nicht genommen werden. Es hat ſeine Beſtimmung für ſeine Zeit gehabt, vielleicht auch erreicht. Es hat zu einer Zeit, wo man nichts Beſſeres in der Art hatte, manchem Denkenden einen heiteren Blick in eine neue Welt des Geiſtes eröffnet. Es war der Verſuch, in den Grundlehren der chriſtlichen Kirche die ihnen einwohnende Vernunft zu entdecken und eben damit die überlieferten Geſtalten des Rationalismus und Supernaturalismus als unnützen Ballaſt über Bord zu werfen. Wie vielen Unglimpf und Zorn muſste daher das Buch von dieſen beiden Seiten erfahren! Mit dieſen Angriffen und Anfeindungen, mit dieſen öffentlichen und heimlichen Verdrehungen und Verdächtigungen es aufzunehmen und ihnen wohl gar neue Anläſſe zu geben, finde ich keine Luſt und Neigung in mir. Indem ich unter dieſen Umſtänden, die der Geiſtesfreiheit nicht günſtig ſind, ohne welche keine Wiſſenſchaft gedeihen kann, mich auf die mündliche Lehre, ſo lange es geht, zurückziehe und beſchränke, kann ich mich nur freuen, wenn ich ſehe, daß die Denkweiſe, der auch mein Buch angehört, ſeit der Zeit viel ſtärkere Fortſchritte gemacht, viel rüſtigere, trefflichere Organe ſich erzeugt hat, auch dergeſtalt in die Bildung der Zeit übergegangen iſt, daß ſie durch keine menſchliche Macht, und durch dieſe am wenigſten, aus ihr herauszureißen iſt. Denn iſt auch das eine oder andere der Werkzeuge der Wiſſenſchaft gelähmt oder unterdrückt, ſo bringt die nachwachſende Kraft der Wahrheit deren doch ſtets neue und kräftigere hervor.

Statt nun bei einem vergänglichen und vergangenen Buch ſich aufzuhalten, ſcheint es dem Zweck eines Vorwortes zu dieſem Werke weit entſprechender, die Schwierigkeiten überhaupt noch in aller Kürze zu überſchauen, welche der Gedanke einer ſpeculativen Theologie, wie er in dieſen Vorleſungen ſich verwirklicht, auch jetzt noch zu überwinden hat.

Da iſt es denn zunächſt die chriſtliche, aber ſich ſelbſt nicht verſtehende Frömmigkeit, welche überhaupt an der Philoſophie in der Theologie, und ſo auch an der ſpeculativen Theologie Anſtoß nimmt. Veranlaßt iſt dieſes allerdings zunächſt von ſolchen, welche ſich ein Geſchäft daraus machen, die Meinungen der Welt zu verwirren, einzelne Sätze, For meln, Definitionen einem Urtheil zu exponiren, welches nicht competent iſt und nicht im Zuſammenhange des Ganzen ſteht, auch das Verſchiedenſte durcheinander zu werfen, um ſo die Ueberzeugung hervorzubringen, als gehe die Philoſophie, ſobald ſie nicht die ganz unphiloſophiſche ſei (denn dieſe wird für unſchädlich gehalten), nothwendig auf den Untergang des chriſtlichen Glaubens aus. Die neueſte Zeit hat gezeigt, daß eben die, denen man ſolches Schuld gegeben, ſich auch in Oppoſition gegen die ſpeculative Philoſophie, wenigſtens in der Geſtalt der Hegelſchen, geſtellt, und eben damit erwieſen haben, daß dieſe Denkweiſe mit der ihrigen unvereinbar ſei. Aber das hilft alles nicht; das Schlimme iſt, daß alle Theologie, welche ſich als ſolche auch im nothwendigen Unterſchiede von der Religion weiß, hiermit allein ſchon einem ſchweren Verdacht von Seiten der Gläubigen unterliegt. Freilich, wenn die Theologie nichts anderes wäre, als die Religion, ſo wäre es beſſer, jene ganz abzuſchaffen, als mit ihr einen ſo überflüſſigen Luxus zu treiben, und den Gläubigen damit einen beſtändigen Anſtoß zu geben. Denn dieſe glauben auch dies, daß ſie ein göttliches Recht haben gegen das Wiſſen, und ſind daher beſtändig eiferſüchtig auf die menſchliche Wiſſenſchaft. Sie wiſſen nur dieſes nicht, daß der wahre Glaube ſelbſt ſchon ein Wiſſen, wiewohl noch unmittelbares Wiſſen iſt, die Wiſſenſchaft aber dazu nothwendig iſt, ſich dies unmittelbare Wiſſen auch zu vermitteln. Vermittelung aber iſt eine ſolche nur durch Gedanken, und in ihnen kommt die Vernunft in der Religion ſelbſt und von ſelbſt hervor. Gerathen ſo durch ihren Widerſpruch gegen das Wiſſen die Gläubigen mit ſich ſelbſt in Widerſpruch, ſo hat dagegen die Wiſſenſchaft eine deſto größere Miſſion und Beſtimmung gegen den Aberglauben und Unglauben, ja auch gegen den wahren Glauben ſelbſt, wenn und ſo weit er in ſeinen Bekennern inficirt iſt von dem einen oder andern. Denn eben das, was in der Religion ſeine nothwendige Stelle und Berechtigung hat, „das Herz, das unmittelbare, fromme Gefühl, das Grundbewußtſein", iſt, wenn es ſich zum Princip der Theologie machen will, und in dieſer alles beſtimmen und entſcheiden ſoll, Beſchränkung der Theologie auf die Religion, und noch dazu in ihrer Subjectivität, und eben damit eine Beſchränktheit. Eben die Gränze zu beſtimmen, wo der wahre Glaube aufhört, und der Aberglaube oder Unglaube anfängt, iſt das überaus ſchwierige Geſchäft der Wiſſenſchaft, und kann nicht vollbracht werden durch den Glauben an und für ſich, ſondern durch ihn nur in der Wiſſenſchaft. Da iſt es denn aber nicht etwa nur das menſchliche Recht der Wiſſenſchaft, ſondern in ihr das göttliche Recht des Glaubens ſelbſt, daß ſie alle äußerlichen Einwirkungen und Rückſichten, alle äußerlichen Vorſchriften und Beſtimmungen, welche die reine, freie Gedankenbewegung hemmen oder unterbrechen, als Freiheitsbeſchränkungen zurückweiſet; das iſt das Intereſſe des ſich ſelbſt verſtehenden wahren Glaubens ſelbſt. Es iſt nicht die evangeliſche Kirche, nicht die wahre Glaubensgeſinnung, die dem Gedanken und der Wiſſenſchaft Ketten anzulegen trachtet, ſondern es ſind nur Einzelne, Dieſe und Jene, welche den chriſtlichen Glauben ſo ſchlecht verſtehen, daß ſie das in ihm ſelbſt enthaltene Licht nicht wollen aus ihm hervorgehen laſſen, ihm ſein Recht, auch gewußt zu werden, nicht zugeſtehen, ihn der Rechtfertigung vor der Vernunft nicht fähig halten, und ſich ſo verhalten, als wüßten ſie das alles anders woher ſchon weit beſſer, als es in der Wiſſenſchaft gewußt werden kann, was nur in Bezug auf den unbefangenen Chriſten gilt, dem der Baum der Erkenntniß noch völlig fremd geblieben, und in dem noch kein Bruch zwiſchen Glauben und Wiſſen vorgegangen iſt, wie ihn die Wiſſenſchaft, um wahrhaft anzufangen und zur wahren Unbefangenheit zurückzukehren, nothwendig vorausſetzen muß.

Nächſt dem, was die ſpeculative Theologie von Seiten des frommen Glaubens und deſſen Theorie, dem Supernaturalismus auszuhalten hat, iſt dann auch noch fortwährend mit dem verlebten Rationalismus zu kämpfen. Zum einfachen chriſtlichen Glauben hat ſie ein inneres Verhältniß, und wird ſie deshalb vom rationaliſtiſchen Standpunct die gläubige genannt, ſo kann ſie ſich das in ſofern wohl gefallen laſſen, als ſie dadurch in ihren freien Geiſtesbewegungen ſich keine Feſſeln anlegen läßt; denn das Verhältniß jeder Theologie, die ſich ſelbſt wahrhaft begriffen hat, zur Religion iſt ein inneres, weſentliches. Das hingegen, wodurch der Rationalismus von der ſpeculativen Theologie getrennt iſt, und ſich gegen dieſe nothwendig feindlich verhalten muß, iſt, daß er zur chriſtlichen Religion nur ein durchaus äußerliches Verhältniß hat. Er ſetzt daher in der Verfolgung der ſpeculativen Theologie nur die gegen den chriſtlichen Glauben fort, und leicht würde er ihr ſelbſt das Denken und den Zuſammenhang mit der Philoſophie vergeben, wenn es darin nur bei der tauben Nuß des Rationalismus bleiben ſollte. Ein nüchternes, „möglichſt richtiges“ Denken, eine mäßige Philoſophie iſt ihm nicht zuwider. Aber daß Vernunft und Gedanke nicht nur an den Glauben heran ſondern ſogar aus ihm ſelbſt hervorkommen darf, iſt ihm unausſtehlich, und dies zu erklären hat er auf ſeinem Standpunct des blos äußerlichen Verhältniſſes ein unleugbares Recht; denn ſein eben deshalb nur endliches und verſtandesmäßiges Denken reicht an den unendlich vernünftigen Gegenſtand nicht heran, und von ihm getrennt durch ſich ſelbſt begegnet es ihm fortwährend, daß er darüber urtheilt, wie der Blinde von der Farbe. Ehe er ſich daher mit der ſpeculativen Theologie befreunden ſollte, macht er ſich lieber mit Vergnügen zum Bundesgenoſſen der falſchen Frömmigkeit, die das gleiche Intereſſe hat, den Gedanken vom Glauben abzuhalten. Noch neuerlich, in den erſten Blättern ſeiner Kirchenzeitung dieſes Jahres hat Hr. **Bretſchneider** bittere Ausfälle auf meine Dogmatik gemacht, ſie einer mittelalterlichen Tendenz beſchuldigt, und ihren Verfaſſer zu einem Reactionär und Papiſten geſtempelt. (Von Andern werde ich dagegen, offenbar viel wahrſcheinlicher, für einen ſehr beſtimmten Antipapiſten und guten Proteſtanten gehalten.) Man kann hieraus erſehen, welche Verwirrung der Meinungen heutiges Tages durch ſolche Kirchenzeitungen angerichtet wird, und welches die Wahrheiten ſind, womit ſie die Welt unterhalten. Doch iſt es bald zu merken, daß es Hr. **Bretſchneider** mit mir perſönlich gar nicht ſo arg meint, ſondern daß er in dem allen nur ſeinem Verdruß Luft macht darüber, daß überhaupt noch von Dreieinigkeit, Gottmenſchheit, Verſöhnung und Rechtfertigung, die er für mittelalterliche Erfindungen hält, die Rede, und wenn auch (hiſtoriſcherweiſe) die Rede, doch von Gedanken dabei die Rede iſt. In ſolcher Weiſe kann einer, wenn er auch noch ſo ſehr mit der practiſchen Theologie und der Moraltheologie ſich beſchäftigt, ſobald er dabei Gedanken zu haben wagt, bald zu einem „Gnoſtiker“, bald zu einem „Scholaſtiker“ gemacht werden.

Zu dem allen endlich, was von den genannten beiden und entgegengeſetzten Seiten feindlich der ſpeculativen Theologie entgegentritt, hat ſich auf ihrem eigenen Felde in den letzten Zeiten eine Bewegung hervorgethan, welche, beſonders durch die dadurch hervorgerufenen Mißverſtändniſſe und Vorurtheile, das Unternehmen einer ſpeculativen Theologie bei Vielen in übeln Ruf gebracht hat. In ihr ſelbſt weſentlich begründet und berechtigt iſt allerdings die Kritik, ohne die ſich auch, zumal als Dialectik, ſelbſt in den reinſten Gedankenbewegungen kein wirklicher und vernünftiger Fortſchritt machen läßt. Sie iſt vielmehr erſt das wirklich aus der Stelle Bringende und Vermittelnde, welche das unmittelbar und ſelbſt als Gold Gegebene nicht ſo beſtehen läßt, daß es der Feuerprobe des Gedankens nicht unterliegen müßte, um ſich darin zu bewähren. Nur als dies und ſo Bewährte kann es das Reſultat der Wiſſenſchaft werden. Außerdem hat es die Kritik, wie ſie der Dogmatik vorzuarbeiten hat, nicht nur überhaupt mit den menſchlichen Vorſtellungen über die Lehre des Glaubens, ſondern auch mit dem traditionellen Inhalt der Bibel und Kirche, und ſo mit einer Geſchichte zu thun, welche vorzugsweiſe die heilige heißt. In dieſem Verhältniß der Speculation zur Tradition hat die Kritik hauptſächlich die Beſtimmung, die reinigende Bewegung zu ſein, und jeder menſchlichen Vorſtellung, welche ſich nicht in der göttlichen Wahrheit zu begründen und nachzuweiſen vermag, das Recht der Autorität ſtreitig zu machen. Es iſt das unvermeidliche Schickſal einer poſitiven Religion, wie die chriſtliche iſt, daß mit ihr ein Mehr oder Weniger von Meinungen und Lehren verknüpft iſt, welche ein ungleiches, theils näheres und entfernteres Verhältniß, theils gar keins zu den Grundgedanken derſelben haben. Auch dies Verhältniß zu ermitteln und zu beſtimmen, iſt das Geſchäft der Kritik, und wenn es bei ſolchen, deren Glaube auch ohne Kritik ſich darauf erſtreckt, Anſtoß findet, oder umgekehrt, ſelbſt in Zeitvorſtellungen noch der Gedanke aufgeſucht wird, ſo gehört das eine wie das andere zu den unvermeidlichen Differenzen, welche keine nachhaltige Spaltung veranlaſſen können. In der Beſtimmung dieſer Gränzen der Wahrheit, der Authentie und Integrität der Schrift, des Inhaltes und der Form der bibliſchen Geſchichte eine Uebereinſtimmung der Meinungen, wie ſie das Dogma in Anſpruch nimmt, verlangen, und keine Gegenſätze der Lehre dulden wollen, hieße das Unmögliche fordern, und wenn die Wiſſenſchaft ſich mit Ernſt und Würde darin benimmt, ſo kann das immer noch wenigſtens ſeine ſittliche Ausgleichung finden. Verdächtig wird die Kritik erſt dann und ſelbſt einer neuen Kritik bedürftig, wenn ſie in voraus ihre feſtbeſtimmten Zwecke, ihre ſtets wiederkehrenden Vorurtheile hat, z. B. daß es mit dem Dogma nichts ſei. Solche Tendenzkritik kann alsdann nur die Bedeutung der Auflöſung des Dogma und bei allen das gleiche Reſultat haben, nämlich ein rein negatives. Was hat die Kritik in dieſem Sinn noch mit dem Speculativen zu thun, welches die logiſche Bewegung in der Idee Gottes iſt, und was kann das Reſultat eines dogmatiſchen Wiſſens ſein, welches, um recht gründlich anzufangen und frei zu verfahren, nur als kritiſches ſich verhält, und ſich zu ſeiner Hauptbedingung ſetzt, daß es das aus dem chriſtlichen Glauben zurückgezogene ſei? Wie ſteht zu verhindern, daß der Rückzug ein Rückfall in den platteſten Rationalismus, und die Negation bald auch zur Oppoſition werde? Es wird nicht umhin können, dies ſelbſt zu bekennen und zu ſagen: alle ſpeculative Dogmatik ſei doch nur äußerliche Uebertragung einer Philoſophie auf das Chriſtenthum, der Verſuch, den alten, abgenutzten Kirchenlehren einen neuen, ihnen ſelbſt fremden Sinn unterzulegen, erſt müſſe eine, die überlieferte Kirchenlehre im Feuerkeſſel der Kritik auflöſende Operation vorgenommen werden, d. h. eine ſolche, bei der nichts herauskommt. Iſt das nicht ganz die Sprache des abgeſtandenen Rationalismus? Die unkritiſche Vorausſetzung iſt, daß ein Denken, eine Spur von Wahrheit in den chriſtlichen Lehren nicht vorauszuſetzen ſei, und wer mit ſolchem Vorurtheil erfüllt darangeht, verdient auch nur zu finden, was ſolcher Bemühung werth iſt. In der Bewegung über den Standpunct des Verſtandes und der Abſtraction kann das dogmatiſche Erkennen nicht umhin, auf Widerſprüche zu ſtoßen; man kann dergleichen an allen chriſtlichen Dogmen entdecken, und es iſt nothwendig, ſie aufzuzeigen. Aber ſchwieriger iſt, ſie aufzulöſen, und von dem Negativen zum Poſitiven, welches das Affirmative und Vernünftige iſt, überzugehen. Dieſen in ſich logiſchen und nothwendigen Uebergang will man nicht; es ſoll bei dem Zweifel und der Negation ſein Bewenden haben; es ſoll das Denken gleichſam gewaltſam angehalten, und auf dem zwar nothwendigen, aber untergeordneten Durchgangspunct feſtgehalten werden; ſtatt nur die Widerſprüche am Dogma, ſucht man nur dieſes ſelbſt aufzulöſen. Wie ſehr man daher die Kritik in ihrer Sphäre und Nothwendigkeit gelten zu laſſen hat, ſo hebt doch die Dogmatik in der ihrigen erſt mit der durch die Kritik ſelbſt gewonnenen Ueberzeugung an, daß der Gedanke nicht ein dem wirklichen Dogma fremdes, ſondern in ihm ſelbſt enthaltenes und ihre Aufgabe nur die ſei, ihn in der Einheit des Gottesbewußtſeins und Selbſtbewußtſeins, oder der Offenbarung und Vernunft nachzuweiſen.

Berlin, 2. März 1841.

Dr. Marheineke.

Ueberſicht des Inhalts.

Einleitung in die Dogmatik auf dem Standpuncte ihres Anfangs. Seite 1—54

Das Syſtem der Dogmatik.

Der Dogmatik erſter Theil.

§. 124. Eintheilung 57

Des erſten Theiles erſter Abſchnitt. Vom Weſen Gottes.

A. Das Weſen in der Vorſtellung von ihm als blos vorgeſtelltes . 72
§. 126. Das Weſen in der Vorſtellung als gedachtes 83
§. 127. Das Weſen in der Vorſtellung als begriffenes 91
B. Das Weſen Gottes im vorſtellenden Bewußtſein 100
§. 128. 1) Das Weſen als vorgeſtelltes, gedachtes und begriffenes in dem von ihm ſich unterſcheidenden, aber blos vorſtellenden Bewußtſein 104
§. 129. 2) Das Weſen als gedachtes in dem vorſtellenden und ſich vom Daſein unterſcheidenden Bewußtſein 132
§. 130. Das Weſen Gottes als begriffenes in dem vom vorſtellenden Bewußtſein unterſchiedenen Daſein, oder die Macht Gottes in der Natur 159
C. Das Weſen Gottes im denkenden Bewußtſein 176
§. 131. 1) Das Weſen Gottes erkennbar in der Geſchichte 179
§. 132. 2) Die Weſenheit Gottes erkennbar in ihm ſelbſt 253
I. Die wirkliche Erkenntniß der Weſenheit Gottes in ihm ſelbſt 271
§. 133. Die Erkennbarkeit des göttlichen Weſens vermittelt zur wirklichen Erkenntniß deſſelben ....
§§. 134—136. Entwickelung (Analyſe) dieſer wirklichen Erkenntniß .. 280
§. 134. 1) Gott der allein Selbſtändige 281
§. 135. 2) Der allein Selbſtändige als der Ewige 289
§. 136. 3) Gott als der allein Genugſame 311
II. Die wirkliche Erkenntniß des göttlichen Weſens in der Religion 342
§. 137. Vermittelung des Glaubens — wie er Inhalt der chriſtlichen Religion iſt — durch die Erkenntniß vom Weſen Gottes, ſo daß ſie die Erkenntniß in der chriſtlichen Religion im Glauben iſt 352

Seite
§. 138. 139. 140. Vermittelung des Glaubens mit ſeinem Gegenſtande durch die Erkenntniß, im Beſondern 361

Des erſten Theiles zweiter Abſchnitt. Vom Daſein Gottes.

I. Gottes Daſein.

A. Begriff deſſelben 395
B. Die mittelbare Gewißheit 405
C. Die vermittelte (cfr. §. 146. in fine) 419

II. Beweis, daß Gott ſei.

A. Der dogmatiſche Beweis 423
§. 150. α. Der Zweifel 426
§§. 151—152. β. Verſuch des Zweifelnden, ſich das Sein Gottes zu beweiſen 434
§. 151. I. Die Möglichkeit, als Princip des Beweiſes 434
§. 152. II. Die Nothwendigkeit, als das Princip des Beweiſes 438
§. 153. γ. Der Beweis ſelbſt 442
§. 154. Hiſtoriſches Zeugniß für die Wahrheit, daß Gott ſei 452
§§. 155—169. B. Die Reflexionsargumente 456
III. Das Daſein Gottes für den Menſchen 461
§. 170. Urſprung der Religion 463
§. 171. 1) Das Gefühl in der Religion und ſie in ihm, oder die Religion des Sinnes 469
§. 172. 2) Der Gedanke in der Religion und ſie in ihm, oder die Religion des Verſtandes 474
§. 173. 3) Das Wiſſen in der Religion und ſie in ihm, oder die Religion der Vernunft 548
b. Das Daſein Gottes für den Menſchen, im Verhältniß des Letztern zu Gott 582
§§. 174. und 176. 1) Das Selbſtbewußtſein in der Abſorbtion durch das Bewußtſein Gottes 583
§§. 175. und 177. 2) Das Bewußtſein Gottes in der Subjection des Selbſtbewußtſeins 587
§. 178. 3) Das Bewußtſein Gottes identiſch mit dem Selbſtbewußtſein 599

Einleitung

in die

Dogmatik

auf dem

Standpunkte ihres Anfangs.

Für das Studium der Dogmatik bedarf es einer Einleitung in dieſelbe. Von ihr wird gefordert, daß ſie den Studirenden durch das ihm ſchon Bekannte, der Erkenntniß des noch Unbekannten näher bringe, mithin daß die Einleitung möglichſt allgemein verſtändlich ſei und ihren Zweck nirgends aus der Acht laſſe. Marheineke's Einleitung §. 1 — 123 thut dieſer Forderung nicht Genüge, ſie hat es faſt ganz nur mit dem noch Unbekannten zu thun, ſie iſt nicht als Einleitung verſtändlich und ſie bezweckt nicht das Studium der Dogmatik. Es wird von vorn herein viel polemiſirt. Dies iſt kein Tadel, denn ſo bringt es ihr Zweck mit ſich, ſie wollte eine Einleitung nicht in das Studium der Dogmatik, ſondern in die Bearbeitung der Wiſſenſchaft ſein. Wir bedürfen zu unſerm Zweck einer andern Einleitung.

Es ſind die drei Fragen zu beantworten:

1) Worin hebt die Dogmatik an?

2) Womit? — qua re?

3) Wie hebt ſie an, wie ſetzt ſie ſich fort und wie vollendet ſie ſich?

ad 1) Dies iſt die Frage nach ihrem Elemente,

ad 2) nach ihrem Principe,

ad 3) nach ihrer Articulation und Eintheilung.

Nach der Beantwortung dieſer Fragen iſt der Anfang gemacht.

1. Das Element der Dogmatik.

Der Ausdruck „Element“ iſt zweideutig; er bezeichnet eben ſowohl

α. eines — quidquid est — welches das Sein eines Andern bedingend in dieſem Andern aufgenommen iſt; wie auch

β. Dasjenige, in welchem Anderes, das mittelſt ſeiner ſich erhält, enthalten iſt.

So ſind z. B.

ad α. alle die Beſtimmungen eines Körpers, die das Sein deſſelben bedingen und ohne die er folglich nicht Körper ſein würde, in ihm aufgehoben enthalten; und jede dieſer Beſtimmungen iſt ein Element des Körpers, die Schwere, die Undurchdringlichkeit, die Ausdehnung. So ſind — näher — alle Buchſtaben, das Sein eines Wortes bedingend, in dem Worte aufgehoben oder enthalten, ſie ſind ſeine Elemente. In dieſer Bedeutung iſt Element das, was bei den Griechen *τὰ στοιχεῖα τῶν πραγμάτων*.

ad β. Für die Pflanze und das Thier iſt die Wärme, das Licht ein Element; in ihr ſind beide enthalten und mittelſt ihrer erhalten ſie ſich. Wo die Wärme ganz entzogen wird — am Nordpol, da geht das Leben aus, da cryſtalliſirt ſich alles, aber écrescirt nichts. Die Frage „worin fängt, hebt die Dogmatik an?“ weiſt ſchon darauf hin, daß der Begriff des Elements in der zweiten Bedeutung genommen werden müſſe: „welch iſt das Licht, worin dieſe Wiſſenſchaft gedeiht, welch iſt ihr Element?“ Das Element des Lichts für die Pflanze iſt zu ſehen; für unſre Wiſſenſchaft iſt abſtrahirt vom Sichtbaren.

Die Wiſſenſchaft überhaupt, abgeſehen von der Dogmatik und jeder andern, hat nothwendig einen Gegenſtand, von dem ſie die Wiſſenſchaft iſt, der gewußt werden kann; und es iſt zu erwarten, zu vermuthen, daß das Element, worin der Gegenſtand ſich bewegt, auch ſein werde das Element für die Wiſſenſchaft von ihm, worin dieſe ſich zu halten und mittelſt deſſen ſie ſich zu erhalten habe. Der Gegenſtand aber der Wiſſenſchaft als ſolcher iſt ein dreifacher, wie mittelſt der Reflexion auf alles, was nur für das Wiſſen gegenſtändlich werden kann, ſich zeigt: nämlich er iſt

a. die Natur mit allen ihren Erzeugniſſen;

b. der Menſch mit allen ſeinen Werken;

c. die Religion mit ihrem Grunde, Inhalte und deſſen Form.

Aber dieſer dreifache Gegenſtand iſt der Wiſſenſchaft vorher und als ein noch bevor ſie entſteht, bereits gegebener da. Sie bringt, wenn es gelingt, ſich an ihm hervor, aber ſie bringt ihn nicht hervor. Wo ſie die zugleich ihren Gegenſtand ſelbſt erſchaffende Wiſſenſchaft wäre, würde er ihr vorher gar nicht vorhanden, kein ihr gegebener ſein. Aber dann wäre ſie auch die Wiſſenſchaft nur angehend die Form und ſelbſt in der Beſtimmtheit des Formellen, abgeſehen von der Realität und Objectivität überhaupt; wie z. B. die Mathematik und die reine abſtracte Logik. Wie die Mathematik als Trigonometrie die Wiſſenſchaft von den Beſtimmungen und Geſetzen des Dreiecks iſt, und wie ſie, um dieſe Wiſſenſchaft zu ſein, das Dreieck ſelbſt erſchaffen muß, ſo iſt nicht die Dogmatik die Wiſſenſchaft von der Dreieinigkeit, von der Weſenheit des dreieinigen Gottes. Es iſt der Dogmatik vorher als gegeben der Glaube der Menſchen an den dreieinigen Gott vorhanden.

Jene einfache Frage „worin hebt die Dogmatik an, welch iſt ihr Element?“ hat ſich durch die Reflexion auf den Gegenſtand der Wiſſenſchaft überhaupt, in die dreifache Frage geſtellt:

Worin

a. hebt die Wiſſenſchaft von der Natur und ihren Erzeugniſſen an?

b. worin die Wiſſenſchaft von dem Menſchen und ſeinen Werken?

c. worin die Wiſſenſchaft von der Religion, und wenn ihr Inhalt in Dogmen beſteht, worin hebt die Dogmatik an?

Ohne daß a. und b. beantwortet ſind, kann c. nicht beantwortet werden. Es iſt zu ſehen demnach, ob und in wie weit das Element der Natur auch das Element der Wiſſenſchaft von ihr, der Phyſik ſei. Iſt das Element des Gegenſtandes, worin er ſich hält, ein anderes, und das der Wiſſenſchaft von ihm auch ein anderes, ſo bleiben beide, er und ſie, einander fremd, und kann ſie nicht die Wiſſenſchaft von ihm werden. Sie muß alſo, um Wiſſenſchaft zu ſein, ſich in das Element des Gegenſtandes begeben, der ihr gegeben iſt. Sonſt wird nichts daraus.

a. *Element der Natur iſt das von dem Bewußtſein vorausgeſetzte und daſſelbe — das Bewußtſein — bedingende Daſein.* So iſt das Daſein ein noch ganz unbeſtimmtes und nur unendlich beſtimmbares. Die Notion von ihm wird näher gebracht durch die Vorſtellung, und es — das Daſein ſelbſt — in der Vorſtellung auch dem gemeinſten Verſtande einigermaßen verſtändlich: die Vorſtellung nämlich von dem Elemente der Natur iſt die vom Raume in der Verbindung mit der Zeit: der Raum das Daſein als das unendlich beſtimmbare und unbeſtimmte Außereinander, ebenſo die Zeit das Nacheinander. Für die Vorſtellung iſt das Element der Natur der Raum und die Zeit, darin exiſtirt und ſubſiſtirt ſie. Allenthalben und zu allen Zeiten, aller Orten und in allen Momenten der Zeit Natur! Gehen wir aus der Vorſtellung zurück auf jene Notion des vom Bewußtſein vorausgeſetzten Daſeins, ſo iſt zu ſagen, in ihm ſubſiſtirt die Natur; ihr Element iſt das Daſein. Aber indem das die Natur Wiſſen kein bloßes Wiſſen, ſondern ein die Natur Kennen iſt, ja Erkennen wird oder iſt, hat ſie in dieſer Erkenntniß von ihr ſelbſt eine Beſtimmtheit — im bloßen Wiſſen „Natur“ iſt alles unbeſtimmt —, und als Gegenſtand einer Wiſſenſchaft von der Natur, einer Wiſſenſchaft, deren Inhalt in Erkenntniſſen beſteht, hat die Natur zu ihrem Elemente, indem ſie ſelbſt die beſtimmte Natur iſt, nicht jenes unbeſtimmte Daſein als ſolches, das nur beſtimmbar wäre, ſondern — aber abgeſehen von der bloßen Vorſtellung, das Daſein als beſtimmtes: die Natur ſelbſt in der erſten, noch allgemeinſten Beſtimmtheit, die *materielle* als ſolche, die körperliche, der unorganiſche Körper mit ſeiner mechaniſchen Bewegung, die ganze Körperwelt als ſolche. Das Element, worin ſie exiſtirt und ſubſiſtirt, iſt des Himmels Raum, dies Element das Firmament, in ihm bewegen ſich die Geſtirne: und die Wiſſenſchaft von der Köperwelt in dieſem Elemente — die Aſtronomie — muß in dies Element eingehen, welches ihr Gegenſtand — die Körperwelt — hat, muß gleichfalls ſich in dieſem Elemente bewegen mit dem Sextanten ꝛc. Aber eine nähere Beſtimmtheit der Natur, die Notiz ſchon der Kinder von ihr, iſt die, daß ſie lebendig ſei: ſo iſt der Gegenſtand der vegetative oder animaliſch-lebendige. Das Element, worin die lebendige Welt exiſtirt und ſubſiſtirt, iſt, wie dieſe durch das Leben beſtimmte Welt, gleichfalls ein aus der Unbeſtimmtheit herausgegangenes, beſtimmtes Element. In dieſer Beſtimmtheit, der ſeinigen, keiner an es gebrachten, unterſcheidet das Element ſich von ſich ſelbſt, es ſind verſchiedene Elemente, in denen das Leben exiſtirt. Das Daſein iſt hier als Element für das Leben darin — Luft, Licht, Waſſer bis zur Erde. Für den Fiſch iſt das Element, worin und mittelſt deſſen er ſich erhält, das Waſſer, für den Vogel die Luft. Wenn nun die Wiſſenſchaft von der lebenden Natur, vom Organismus überhaupt in der Pflanzen- und Thierwelt, anſetzt an dieſem Gegenſtand, wie er ihr gegeben iſt, um die Wiſſenſchaft von ihm zu werden, in welchem Elemente ſetzt ſie denn an? Muß der Ichthyolog unter Waſſer gehen, um den im Waſſer als ſeinem Elemente lebenden Fiſch zu erkennen? Nein! aber aus dem Waſſer muß er ihn holen, wenigſtens ihn beobachten im Waſſer, alſo ihn in ſeinem Elemente halten, wenn auch er nicht untertaucht. So auch der Zoolog: er hat den Gegenſtand, der in einem beſtimmten Elemente exiſtirt, wenigſtens in dem unbeſtimmten Elemente, wie es das Daſein iſt: ohne dieſes hat er den Gegenſtand verloren. Daher die gerechte Oppoſition der Naturkunde, wenn blos im Denken der Gegenſtand genommen wird, nicht im Daſein: welcher Vorwurf jedoch nicht die concrete Philoſophie trifft, welche ſich im Daſein hält, wenn ſie auch über es hinausgeht.

b. **Element des Menſchen iſt das durch das Daſein und in dieſem durch die Natur bedingte Bewußtſein:** in ihm hat er ſein Beſtehen. Wird ihm, wie das auch geſchehe, dies Element entzogen, ſo iſt es als wäre dem Fiſch das Waſſer genommen: der Fiſch ſteht ab. Könnte der Menſch aus dem Bewußtſein, ſeinem Elemente, weggenommen, dem Bewußtſein nicht blos vorübergehend, ſondern ſchlechthin entnommen werden, ſo wäre er hin. Würde er in's Daſein geworfen auf dieſe Weiſe, ſo wäre er der Menſch in Geſtalt des Thieres, nicht als Menſch. Dies iſt der entferntere, tiefere Grund des Glaubens an die Unſterblichkeit, in der Forderung des Gläubigen, daß, wenn es mit ſeinem Leben aus ſei, er doch nicht dem Bewußtſein entrückt würde; ſonſt wäre er verloren. Wo dies Bewußtſein der Geiſt ſelbſt iſt, lebt der Menſch dann im Geiſte, wenn auch nicht im Leben und Daſein. In eben dieſem Elemente ferner, worin der Menſch ſein Beſtehen hat, entſtehen mittelſt ſeiner und durch ihn erhalten ſich auch zugleich ſeine Geſchichte und Kunſt, ſei ſie die blos mechaniſche oder freie Kunſt. Die Natur als ſolche und mit allen ihren Erzeugniſſen, Weltkörpern, Pflanzen ꝛc. hat das Daſein als ſolches zu ihrem Elemente, und in's Daſein begiebt ſich der Naturforſcher, in demſelben Elemente entſteht und erhält ſich ſeine Wiſſenſchaft, die Naturkunde. Die Geſchichte aber des Menſchen, auch nur als Biographie, und die Kunſt eben als die des Menſchen, nicht als die der Spinne, haben zu ihrem Elemente das, allerdings durch das Daſein bedingte, Bewußtſein, aber nicht das Daſein. Der Geſchichtsforſcher alſo und der Kunſtfreund, wenn er es zur Wiſſenſchaft der Kunſt bringen will, vermag dies nur im Elemente des Bewußtſeins, und ſteht ſo über dem Naturforſcher. Wird beachtet, daß die Bedingung des Daſeins nicht das Bewußtſein ſei, ſo kann es heißen, die Natur mit allen ihren Erzeugniſſen würde exiſtiren, wenn auch kein Bewußtſein wäre, alſo wenn der Menſch nicht wäre; und weiter kann geſagt werden, die Natur habe vor der Kunſt, vor den Werken des Menſchen überhaupt einen Vorzug.

Aber worin wäre er? Blos in dem, daß ihr Element das Daſein, Raum, Zeit, Luft, Licht nicht zur Bedingung habe das Bewußtſein. Wird hingegen bedacht aus der Logik, daß in dem Bedingten die Bedingung aufgehoben und hiermit das Bedingte über die Bedingung erhaben ſei, ſo folgt von ſelbſt das umgekehrte Urtheil: die Natur mit ihren Werken ſteht dem Menſchen mit den ſeinigen, der Kunſt nach; der Kunſt gebührt der Vorzug. Aber das räumt der Menſch, wie er mit der Natur in ihrem Elemente ſich hält, nicht ein: da zieht er den Schlag der Nachtigall einer Haydn'ſchen Symphonie vor, da iſt das Intereſſe das blos natürliche. Dieſe Landſchaft mit den Weinbergen, mit der Ebene, den Bergen iſt mehr als dieſe gemachte. Ueberſehen wird, daß der Geiſt bedingt iſt durch die Natur, alſo erhaben über ſie. Solchem Urtheilenden gilt ſein Magen, der ſich im Weinberge an den Trauben erfreut, mehr als ſein Kopf.

c. Wie der Menſch mit allen ſeinen Werken, mit ſeiner Kunſt ꝛc., ſo auch *hat die Religion zu ihrem Elemente das durch das Daſein und durch die Natur in dieſem bedingte Bewußtſein*: in ihm ſetzt ſie an, in ihm hält ſie ſich, außer ihm iſt ſie unmöglich. Daher, daß das Thier, wie viel es vermöge, kraft ſeiner Sinnesthätigkeit und Vitalität Religion zu haben nicht vermag: denn es hat daſſelbe das zwar beſtimmte, aber doch nur das Daſein zu ſeinem Elemente, nicht das Bewußtſein. Für den Begriff des Bewußtſeins als des Elementes der Religion kommt in Betracht ſein Verhältniß zum Daſein und zur Natur in dieſem, alſo das Verhältniß ſeiner, des durch das Daſein und die Natur Bedingten, zu dieſer Bedingung. Das Verhältniß nun des Bewußtſeins zu ſeiner Bedingung iſt ein vierfaches: es verhält ſich nämlich zu ihr

α. *poſitiv und blos äußerlich*; in dieſem Verhältniß iſt es *fühlendes, empfindendes und höchſtens wahrnehmendes Bewußtſein*. Was gefühlt, empfunden und wahrgenommen wird, iſt das Natürliche in deſſen Daſein, die Sonne, der

Mond, irdiſche Körper. Das Bewußtſein iſt das poſitive, durch das Gefühl und die Empfindung deſſen, was da iſt, bedingte, das iſt ſeine Bedingung. Die Religion, deren Element das Bewußtſein in jenem poſitiven und äußeren Verhältniß iſt, wird die Naturreligion genannt. Die Sonne, ihr Licht, die Pflanze, das Thier iſt es, worauf die Religion in der Anerkennung ihre Richtung nimmt. Dies Aeußere iſt ein Poſitives für ſie. Nimm dem Indianer die Sonne, das Thier ꝛc., ſo hat er keine Religion mehr, da ihr Element dies wahrnehmende und empfindende Bewußtſein iſt. — Das Verhältniß des Bewußtſeins zum Daſein als ſeiner Bedingung iſt

β. ein ebenſo poſitives, wie jenes, aber nicht blos äußerliches mehr, ſondern ein theils äußeres, theils inneres Verhältniß. Das Bewußtſein in dieſem Verhältniß zu ſeiner Bedingung iſt nicht mehr blos empfindendes und wahrnehmendes, ſondern ſchauendes und producirendes, bildendes Bewußtſein. Schauendes, indem die Veranlaſſung dazu noch von außen gegeben wird durch Natur, und es in ſofern in äußerlichem Verhältniß ſteht. Bildendes, formirendes, indem es mittelſt jener Veranlaſſung hervorbringendes Bewußtſein iſt, und ſo ein Verhältniß zu ihm ſelbſt, ein inneres Verhältniß hat. Die Religion, deren Element das Bewußtſein als dies ſchauende und bildende iſt, wird zum Unterſchied der Naturreligion und in Anſehung jener bildenden Macht des Bewußtſeins Kunſtreligion genannt. Die Sonne mit ihrem Lichte, ὁ ἥλιος iſt ein äußerlich wahrnehmbares; für das Bewußtſein aber als ſchauendes und bildendes giebt ſie nur Veranlaſſung zu einem Gegenſtande, der nicht die Natur, die Sonne, ſondern in Geſtalt eines Menſchen iſt — ein Sonnengott mit dem Wagen am Himmel. Dort ein Gott der Natur, hier der Kunſt. Was alſo Element für die Naturreligion war, das wird, indem das ſchauende und bildende Bewußtſein Element der Religion iſt, zum bloßen Momente, zum blos Veranlaſſenden und Excitirenden für die Formirung und Bildung des Gottes. Nimm dem Griechen ſeine Tempel, aus den Tempeln ſeine

Götter, ſo iſt das Element weg und damit auch die Religion. Eben das Verhältniß nun des Bewußtſeins zum Daſein als ſeiner Bedingung iſt

γ. ein negatives als das zum Daſein und zur Natur in ihm, und ein poſitives als das Verhältniß zu ihm ſelbſt. Alſo es iſt in dieſem Verhältniß alle Aeußerlichkeit negirt, die des bloßen Daſeins der Natur, und ebenſo alle Innerlichkeit als die der Anſchauung und Bildung; es iſt nur ponirt, poſitiv das Verhältniß des Bewußtſeins zu ihm ſelbſt als rein inneres. In dieſem Verhältniß iſt das Bewußtſein erinnerndes Bewußtſein: das ganze bewußte Thun iſt eine Reminiscenz. Und in dieſer Erinnerung iſt alle Anſchauung, Empfindung, Wahrnehmung als ein Vergangenes aufgehoben. Die Religion in dem lediglich erinnernden Bewußtſein, rein im Gedächtniß als ſolchem, die Religion in der Hiſtorie, nicht in der Kunſt als ihrem Elemente, iſt die Religion des reinen Gedankens. Ihn hat ſie zu ihrem Inhalte in irgend einem Wort und Namen, Jehova, Allah, und ſein — des reinen Gedankens — Gegenſtand iſt der abſolut einzige, alleinige, „von dem du dir kein Bildniß noch Gleichniß machen ſollſt" weder in der Natur noch Kunſt. Das Verhältniß des Bewußtſeins hier iſt rein das zu ihm ſelbſt. Alſo die Religion des reinen Gedankens mit Bezug auf deſſen Gegenſtand hat zu ihrem Elemente das Gedächtniß, das gedenkende, erinnernde Bewußtſein. Ihre Grundlage iſt daher auch eine geſchichtliche, wenigſtens die Sage (Koran, Bibel des Juden). Die Religion des reinen Gedankens hat das erinnernde Bewußtſein, das Gedächtniß zu ihrem Elemente in dem negativen Verhältniß zum Daſein, und im poſitiven Verhältniß des Bewußtſeins zu ihm ſelbſt. Den ewigen Gedanken hat dieſe Religion zu ihrem Inhalte, aber das ewige Denken nicht zu ihrem Elemente, ſondern das Gedächtniß, die Erinnerung. Nimm dem Juden ſein altes Teſtament, ſo iſt ſeine Religion weg; aber nicht ſo bei dem Chriſten mit ſeinem neuen Teſtament. Man denke an's Mittelalter, welches, ohne Bibel, doch chriſtlich war, wenn auch abergläubiſch.

δ. **Das Verhältniß des Bewußtſeins zu ſeiner Bedingung** iſt ebenſowohl wie zu ihm ſelbſt ein negatives, oder *ein negatives ebenſowohl zu ihm ſelbſt, wie zu ihr, der Bedingung.* So nun iſt es nicht mehr erinnerndes, Gedächtniß, ſondern *denkendes Bewußtſein*, nicht gedenkendes. Die Religion in dem Bewußtſein als denkendem iſt die Religion nicht blos des Gedankens, ſondern der *Erkenntniß*, die *chriſtliche*. Das Denken nämlich als ſolches verhält ſich negativ gegen das Daſein und gegen die Natur im Daſein, welche die Bedingung des Bewußtſeins als Bewußtſein iſt; das Denken iſt mit dem Sein als ſolchem identiſch, und im Sein iſt Daſein und die Natur, deren Element es iſt, aufgehoben. Eben ſo verhält ſich das Denken negativ gegen Alles im Bewußtſein, gegen das dem Bewußtſein Erinnerliche und Innerliche, und dieſes iſt als Denken eben ſo aufgehoben und im Denken. Daher *die* Religion zu ihrem Elemente hat das Denken als ſolches, darin ſetzt ſie an, darin hält ſie ſich. Denkendes Bewußtſein und Denken rein als ſolches gelten daher für das eine und ſelbe Element der Religion. Aber das denkende Bewußtſein, das Denken als ſolches, in welchem Gefühl, Empfindung, Wahrnehmung, Anſchauung, Bild, Kunſt, Erinnerung, Gedächtniß und Hiſtorie aufgehoben ſind, — *das denkende Bewußtſein*, welches alles dieſes auf negative Weiſe in ſich enthält, iſt *das vernünftige Bewußtſein, die Vernunft ſelbſt* im Unterſchied von Anſchauung, Kunſt, Genie, von Sinn, Sinnigkeit, Aufmerkſamkeit im Wahrnehmen, im Unterſchied von der Religion der Kunſt und Natur. Wenn geſagt wird, „das Weſen der Religion in ihrer Wahrheit ſei das Vernünftige, die Rationalität," „die Religion als die wahre ſei nothwendig die rationelle," ſo liegt dieſer Behauptung zu Grunde, daß die Vernunft, das denkende Bewußtſein, das Element der Religion ſei, die Religion darin anſetze und ſich halte. *Die Wiſſenſchaft von der Religion, deren Element die Rationalität oder das denkende*

Bewußtſein iſt, die Dogmatik, hat eben die Rationalität ihres Gegenſtandes, der Religion, auch zu ihrem Elemente. Im Denken als ſolchen hebt die Wiſſenſchaft von der Religion, deren Element eben das Denken als ſolches iſt, an, und aus dieſem Elemente weicht ſie nicht. Die Forderung an ſie iſt, daß ſie Wiſſenſchaft ſei (cfr. Prolegom.): aber es gehört zum Weſen der Wiſſenſchaft, daß ihr Inhalt aus Erkenntniſſen beſtehe. In der Religion, deren Element das erinnernde Bewußtſein iſt, wird höchſtens der Gegenſtand, den ſie hat, in ſeiner Wahrheit geahnet und aus Erinnerung für den Wahren anerkannt, aber nicht erkannt. In der Kunſtreligion ebenſowenig, in der Naturreligion gar nicht: da iſt er überall der Unerkannte. Aber indem das Element der Religion die Vernunft iſt, läßt ſchon das Element erwarten, daß ihr Gegenſtand erkennbar ſei. In Bezug hierauf ſteht wohl zu ſagen, „die Religion, deren Element die Rationalität ſei, ſei die Religion der Erkenntniß,“ und ſo kann, indem ſie der Gegenſtand einer Wiſſenſchaft iſt, dieſe als wahrhafte Wiſſenſchaft Erkenntniſſe zu ihrem Inhalte haben.

Schluß: Im denkenden Bewußtſein als dem Elemente des Gegenſtandes, den die Dogmatik hat, nämlich der Religion, hält ſich dieſe Wiſſenſchaft ſelbſt mit allem, was ſie zu leiſten ſtrebt und wirklich leiſtet; aus dem Elemente, ihrem einzigen, weicht ſie nicht. Wird aber dennoch in ihr Rückſicht genommen auf Hiſtorie der Welt, das alte und neue Teſtament, auf Kunſt ꝛc., ſo geſchieht dies in der Dogmatik nur der Erläuterung wegen, nicht aber als hätte an irgend Etwas der Art ſie einen Gegenſtand. Vielmehr ſo wenig die chriſtliche Religion in der Ausübung durch ihre Bekenner Kunſtwerke, Sagen und Erinnerungen, keiner Reflexion auf Natur ꝛc. bedarf, ebenſowenig auch die Wiſſenſchaft von ihr.

Der Begriff des Elementes iſt erörtert.

II. Princip der Dogmatik.

Nicht der Anfang, noch das, mittelſt deſſen, cujus ope, ſondern das, womit er gemacht wird oder ſich ſelbſt macht, iſt das

Princip. Gelten er und es für einerlei, ſo iſt die Dogmatik gleich in ihrem Entſtehen dem Ungefähr und Belieben preisgegeben. Die Gelehrſamkeit, der Scharfſinn und die Gewandtheit der Bearbeitung mag noch ſo groß ſein, ſo wird dennoch, wenn primordium und principium einerlei bedeuten, beides — Zufall und Willkühr — Gewalt über die Wiſſenſchaft ausüben. Das jedoch, womit der Anfang gemacht wird, ein Princip zwar, aber, wenn er nur mit ihm gemacht wird, ein zufälliges und precäres, ein abhängiges, führt nicht über jenen Zufall und das Beliebige hinaus. Wird er nämlich mit dem Princip gemacht, ſo iſt dies ein von dem die Dogmatik Bearbeitenden gewähltes, — er hätte ja auch ein anderes wählen können — und hiermit zugleich ein von ihm dependentes. Solcherweiſe würde bei einem ſolchen Princip die Wiſſenſchaft gleich in ihrem Anfang noch nicht jener Gewalt einer ihr fremden Macht enthoben ſein. Das alſo iſt's nicht allein, daß Princip und Anfang keineswegs für einerlei gelten, ſondern das iſt's auch, daß mit dem Princip der Anfang nicht gemacht wird, ſondern ſich ſelbſt macht. Er kann gemacht werden entweder

a. mit der Natur in irgend einiger Notiz von ihr, ſo daß ſie wohl in dieſer Notiz von ihr das Princip ſei, oder

b. mit dem Menſchen, in irgend einem Gefühle deſſelben, ſo daß es das Princip ſei, womit der Anfang gemacht wird; oder endlich

c. mit dem Erlöſer, dem Verſöhner der Menſchen in dem Glauben an ihn, ſo daß dieſer Glaube des Verſöhntſeins der Menſchen mit Gott das Princip ſei, womit der Anfang gemacht werde.

ad a. In der Kenntniß von der Natur kömmt oder kann es wenigſtens zu Betrachtungen derſelben kommen, und dieſe können ſo weit fortgeſetzt werden, daß von dem Betrachtenden ſelbſt Ordnung, Zweck und Regelmäßigkeit in den Erzeugniſſen der Natur, ja Geſetze dieſer Ordnung ꝛc. anerkannt werden, und auf einen Urheber der Natur geſchloſſen wird, der durch ſeine Weisheit, Willensmacht und ſeinen Verſtand die Natur als Welt erſchaffen, und jene Geſetze wie die Naturkräfte ſelbſt in ſie gelegt habe. Dieſe Anerkenntniß würde etwa natürliche Religion genannt werden, indem angenommen würde, daß durch die Natur ſich ihr Urheber oder Gott den Menſchen unmittelbar ſeiner Weisheit ꝛc. nach geoffenbart habe. Die Natur als die, durch die er ſich offenbart habe, würde dann genommen für das Prinzip, mit dem angefangen werden müſſe oder könne für die Wiſſenſchaft von Gott im Glauben an ihn, für die Theologie als Dogmatik. Von dieſem Princip aus, nachdem mit ihm der Anfang gemacht worden iſt, ginge dann die Wiſſenſchaft weiter, reflectirend etwa auf die Bibel, weil ſie chriſtliche Dogmatik ſein ſoll, und annehmend, daß der Urheber ſich, wie durch die Natur unmittelbar, ſo in der Bibel den Menſchen geoffenbart habe mittelbar. Langehin, wo nicht ſtets, hat auch, bis auf die Kantiſche Philoſophie, die Dogmatik zu ihrem Princip die natürliche Religion genommen, alſo die Natur ſelbſt; und Bibelſtellen ſchienen wenigſtens dieſe Annahme zu rechtfertigen, cfr. Röm. 1, 19 ꝛc. Nur das wurde und wird noch überſehen, daß die Bibel nicht ſpricht von einer Offenbarung Gottes durch die Natur, ſondern von der Offenbarung ſeiner in der Natur, wie wenn ſie nur das Element dieſer Offenbarung ſei, nicht ihr Princip; und wie wenn die heilige Schrift ſich nur zur gemeinen Faßlichkeit der Menſchen herablaſſe, als rede ſie gleichnißweiſe darin und prätendire gar nicht, die Natur zum Princip zu nehmen, Mtth. 13, 9—11. Indeſſen mit der Natur kann angefangen werden, denn es iſt damit angefangen worden lange Zeit hin.

ad b. Im Unterſchiede des Menſchen von der Natur iſt ſein Weſen einerſeits die Intelligenz, andrerſeits der Wille, und Beides in Einem und als Eines, das Bewußtſein ſeiner ſelbſt, conscientia sui, oder der Ichheit. Er als Menſch im Unterſchied von der Natur und aller Creatur iſt der Denkende und Wollende, und iſt beides auf ungetheilte Weiſe, im Wollen denkend, im Denken wollend. So hat er in dieſer Weſenheit das durch das Daſein und mit ihm durch die Natur bedingte Bewußtſein zu ſeinem Elemente, und es iſt nur hier Selbſtbewußtſein nicht mit dem Bewußtſein als ſolchem zu verwechſeln. In ihm als ſolchem, wie es durch das Daſein bedingt iſt, hat der Menſch ſein Daſein und Entſtehen, das Bewußtſein iſt das Element des Selbſtbewußtſeins. So iſt die Ichheit durch die Individualität und Vitalität bedingt, ſo iſt vom Selbſtbewußtſein das Daſein, von der Seele der Leib, von der Ichheit das Leben unzertrennlich. Der Menſch nach jener ſeiner Weſenheit kann das Princip ſein, womit die Wiſſenſchaft von Gott und dem Glauben an ihn, die Dogmatik, anfängt, ſo daß mit dieſem Princip der Anfang gemacht werde. Würde er, wie er kann, wirklich mit jenem Princip gemacht, ſo hätte die Dogmatik ein zwiefaches Element, ſie würde nämlich anfangen im Bewußtſein, worin der Menſch ſeinen Anfang hat, und zugleich in dem als Leben beſtimmten, in dem natürlichen Daſein, worin das Thier ſeinen Anfang nimmt, — natürliches Daſein und reines, dann menſchliches Bewußtſein und Selbſtbewußtſein. Aber wie unter den Thieren diejenigen noch ſehr tief ſtehen, — was Organiſation und Leben betrifft, — die in einem doppelten Elemente exiſtiren, die Amphibien, ſo wäre auch hier die Dogmatik ein Amphibium, tief ſtehend in der Organiſation und Rationalität. Der Seelöwe, das Crocodil und Nilpferd ſind gewaltige Thiere, componirt aus Fett, plump — gegen einen afrikaniſchen Löwen, der flüchtig und leicht die Wälder durchläuft, nur in einem Elemente, der Luft. Für die Dogmatik erregt es alſo kein gutes Vorurtheil, wenn ſie — anfangend beim Menſchen — aus jener Zweilebigkeit nicht herauskäme. — Das nur lebende Individuum im Unterſchiede vom Menſchen hat zu ſeinem Weſen nicht die Intelligenz, ſondern den Sinn, und nicht den Willen, ſondern den Trieb; Sinn und Trieb, Beides auch in Einem und als Eines. Das Eine, in dem beide — Sinn und Trieb — ſich gegenſeitig aufnehmen und durchdringen, iſt eben das lebende, ſinnige und rührige Individuum ſelbſt. Es hat zu ſeinem Elemente das zwar beſtimmte, aber doch nur das Daſein, nicht das Bewußtſein. Und in dieſem natürlichen Daſein — Fiſch im Waſſer, Vogel in der Luft, iſt das nur lebende Individuum durch das Daſein bedingt, aber die Bedingtheit durch das Daſein iſt nicht das Princip des Lebens: der Fiſch entſteht im Waſſer, ſeinem Elemente, hält und erhält ſich mittelſt des Waſſers, er entſteht aber nicht aus dem Waſſer, das Waſſer iſt nicht das Princip des Fiſches. Mittelſt des Sinnes befriedigt einerſeits das Thier ſeinen Trieb, und dieſe Befriedigung, indem es ſatt wird, genug hat, iſt ein Gefühl, das Gefühl der Luſt. Mittelſt des Sinnes andererſeits wird im Thier der Trieb zur Befriedigung angeregt, und das Angeregtſein deſſelben wird vom Thier gefühlt (Hunger, Durſt), — Gefühl der Unluſt. Die Bedingtheit alſo des Thiers durch das Daſein und die Natur überhaupt wird von ihm gefühlt als Unluſt oder als Luſt. Auch das Selbſtbewußtſein iſt wie die blos lebende Individualität, auch das Ich iſt wie das Thier bedingt durch das Daſein als natürliches, wie daſſelbe das Element iſt, verknüpft mit dem Bewußtſein als ſolchem. Dieſe Bedingtheit des Menſchen durch die Natur — kurzweg — iſt aber nicht, indem ſie gefühlt wird von ihm, blos das Gefühl der Luſt oder Unluſt: denn er iſt nicht der in Anſehung des Sinnes und Triebes blos, ſondern vielmehr in Anſehung der Intelligenz und des Willens bedingte durchs Daſein und durch die Natur im Daſein. Was bei dem Thier Gefühl der Unluſt iſt, bleibt beim Menſchen nicht blos dies Gefühl, ſondern wird das Gefühl der Unzufriedenheit mit ihm ſelbſt; und was bei eben dem Thiere, wie es ſeine Bedingtheit fühlt, Gefühl der Luſt iſt, das wird beim Menſchen Gefühl der Abhängigkeit. Das Thier fühlt ſein Bedingtſein von der Natur entweder als Luſt oder als Unluſt, der Menſch aber fühlt dies Bedingſein als Abhängigkeit entweder oder als Unzufriedenheit mit ſich ſelbſt. Die Intelligenz, wie ſie des Menſchen Weſen iſt, bringt es mit ſich, daß er ſein Verhältniß als das des ſeiner ſich bewußten zur Natur außer ihm, zum

Daſein zu betrachten vermag. Erkennt er in dieſer Betrachtung für ſein Wollen, da der Wille auch ſein Weſen iſt, ein Geſetz an, vergleicht er ſich, wie er iſt und will, mit dem Geſetz, ſo ergiebt ſich ihm aus dieſer Vergleichung

α. daß er nicht der iſt, der er ſein ſoll, ſo hat dieſe Anerkenntniß „ich bin nicht der ich ſein ſoll“ ein Gefühl zur Folge, das Gefühl ſich nicht zu genügen, wie das Thier im Sattſein ſich genügt, und dies Gefühl kann bezeichnet werden, mit Bezug auf jede Verletzung des Geſetzes als eine Sünde, mit dem Ausdruck „Gefühl der Sündhaftigkeit.“ Reflectirt eben der Menſch kraft ſeines intelligenten Weſens

β. auf jenes Bedingtſein von der Natur, ſo wird das blos thieriſche Gefühl der Luſt das Gefühl der Abhängigkeit. Seine Abhängigkeit von der Auſſenwelt zu fühlen, iſt eine Virtuoſität des Menſchen — was die blos lebende Creatur nicht vermag. Reflectirt der Menſch weiter auf ſeinen Willen, ſo kömmt er wohl zur Anerkenntniß, daß er im Wollen frei, von der Natur und dem Triebe unabhängig ſei, daß er mithin jener thieriſchen Bedingtheit, die er als Abhängigkeit fühlt, wohl Herr werden könne, aber dennoch in ſeinem Forſchen, Wollen und Wirken bedingt und abhängig ſei, daß eine geiſtige, wenn auch keine thieriſche Abhängigkeit da ſei. Nun kann entweder dies Gefühl der Sündhaftigkeit oder der intelligenten Abhängigkeit für das Princip der Dogmatik genommen werden: das erſte in dem Satze „wir ſind allzumal Sünder“, — erbaulich! Das zweite „wir ſind allzumal abhängig“. Mit dem erſten eröffnet Auguſti ſeine Dogmatik, mit dem zweiten Schleiermacher. Dieſe zwei Principien, hergenommen von der Reflexion auf den Menſchen, ſind das Sündergefühl und das Abhängigkeitsgefühl.

ad c. Das Subject, deſſen Gefühl entweder das der Sündhaftigkeit oder das der Abhängigkeit iſt, befindet ſich in einem geſpannten Zuſtande: darin iſt keine Ruhe; im Glauben des Menſchen an das Verſöhntſein ſeiner mit Gott iſt ſowohl das Gefühl der Sündhaftigkeit wie das der Abhängigkeit aufgehoben. An die Stelle des einen, eines quälenden, iſt das Gefühl der Freudigkeit, — an die des andern, eines eben ſo ſpannenden, eines Gefühls der Abhängigkeit, das Gefühl der Freiheit gekommen: „allen Sündern iſt vergeben und die Hölle iſt nicht mehr!“ Als im ſechszehnten Jahrhunderte die kirchliche Reformation entſtand, bildete ſich die proteſtantiſche Kirche, indem ſie von der katholiſchen d. i. von der Abhängigkeit los ward, indem das Abhängigkeitsgefühl von Prieſtern unerträglich geworden; und ebenſo gab die junge Kirche, ohne daß ihre Mitglieder darum aufhörten, die Sündhaftigkeit anzuerkennen, doch jedes Mittel auf. legte es ab, wodurch äußerlicher Weiſe die Sünde getilgt werden ſollte, Abſolution, Ablaß. Die erſten Katechismen, die die junge Kirche ſich gab, der Luthers und Olevians fingen daher mit dem Glauben an das Verſöhntſein des Menſchen mit Gott, mit der Freiheit und Freudigkeit an, nicht in dem klagenden und jammernden Gefühl der Sündhaftigkeit und Abhängigkeit. Alſo nach Art der erſten Katechismen könnte ja auch für die Dogmatik der Anfang mit dem Glauben an die Verſöhnung gemacht werden, und ſo würden wir denn hier dieſelben drei Hauptmomente haben bei der Frage nach dem Princip der Dogmatik, die oben vorkamen bei der Frage nach dem Element der Dogmatik: Natur, Menſch, Religion (Verſöhnung).

Nun aber geht es auf einen oben berührten Hauptpunkt zurück:

Vom Ungefähr und Belieben kann es nicht abhangen, daß der Anfang der Dogmatik gemacht werde: denn ſonſt bleibt ſie eben dem Ungefähr, dem Zufall und der Willkühr in ihrer Entſtehung, Fortbildung und Vollendung preisgegeben. Vielmehr muß gleich im Anfang ſelbſt vom Princip aus, womit er ſich macht, die innere Nothwendigkeit, daß er ſich mache und ſo mache, enthalten ſein. Auf dieſe Weiſe ſind Willkühr und Zufall ausgeſchloſſen. Das nun,

1. daß entweder mit der Natur in der Reflexion auf ſie, oder

mit dem Gefühl der Sündhaftigkeit, oder mit dem der Abhängigkeit in der Reflexion auf jenes und dieſes, oder endlich mit dem Glauben an die geſtiftete Verſöhnung in der Reflexion auf ihn der Anfang gemacht werde, das, dies „Entweder — oder — oder“ weiſt ja ſchon darauf hin, daß es beliebig, zufällig iſt, womit der Anfang gemacht werde, ob mit dem Einen oder Andern oder Dritten. Niemand kann dem Theologen verwehren, wenn er eine Dogmatik unternimmt, für ihren Anfang auf eines jener drei zu reflectiren; das ſteht in ſeinem Belieben. Und dazu kömmt, daß ein äußerer Umſtand, irgend ein Zufall oder Einfall die Veranlaſſung giebt, entweder auf das Eine oder auf das Andere zu reflectiren. Niemand kann einen Zufall verhindern. Die Forderung aber, daß der Anfang in Sachen der Religion nicht zufällig, ſondern nothwendig ſei, iſt ſehr gut gegründet: ſie kömmt daher bei rein religiöſen Acten, im Cultus ſogar, zum Vorſchein. Z. B. dem Prediger iſt etwa die Wahl des Textes überlaſſen. Die Wahl wird ihm veranlaßt durch Berückſichtigung äußerer Umſtände: dieſe ſind, oder ſcheinen es wenigſtens, zufällig: Jammer, Noth, Krieg, Sorge. Die Predigt hat nun ſo gut einen Anfang, wie die Dogmatik, ein Exordium. Die Reflexion kann ſehr verſchieden anfangen, auf viele Arten kann der Predigttext behandelt werden. Aber der Anfang der Predigt, der ſo verſchieden ſein kann, wird dann auch nicht zuerſt ausgeſprochen, ſondern zuerſt wird die Abwehr des Subjectiven ausgeſprochen in „unſer Anfang ſteht im Namen des Herrn“, oder „die Liebe Gottes, des Vaters und des Sohnes und die Gemeinſchaft des heiligen Geiſtes ſei mit uns allen, Amen!“ So iſt dieſer Anfang ein vom Belieben des Geiſtlichen unabhängiger. Noch viel mehr dies alſo bei der Wiſſenſchaft.

2. Die Natur ſchon in der bloßen Notiz von ihr, vollends in der Reflexion auf ſie zeigt ſich dem auf ſie Reflectirenden activ; das natürliche Princip iſt ein actives. Ferner das Gefühl, ſei es das der Sündhaftigkeit oder Abhängigkeit, iſt eine Action, im

Fühlen verhält der Menſch wie im Denken ſich activ, nicht paſſiv. Der Glaube an die Verſöhnung iſt eben ſo ein thätiges oder actives — ſonſt iſt er gar kein Glaube, ein Lebendiges: *πίστις νεκρά* iſt kein Glaube. Alſo die Activität deſſen, womit angefangen werden kann, in der Erörterung unter a. bis c. iſt nicht in Abrede zu ſtellen. Allein von wem wird denn der Anfang gemacht für die Wiſſenſchaft entweder von der Natur oder vom Gefühl aus? Antwort: von dem, der die Wiſſenſchaft unternimmt. Er iſt's, der die an ſich active Natur, das an ſich active Gefühl, den an ſich activen Glauben für die Wiſſenſchaft, damit ſie einen Anfang habe, in Bewegung ſetzt. Und ſo ſind jene Principien — Natur, Menſch, Verſöhner — mit denen der Anfang gemacht werden könnte, obzwar an ſich activ, doch gegen den, der mit ihnen den Anfang macht, paſſive: er ſetzt ſie in Bewegung, und ſo ſind dieſe Principien die von ihm dependenten: er iſt's, der das Gefühl der Abhängigkeit zum Princip der Dogmatik macht, mit dem er anfange. Er alſo macht dies Gefühl der Abhängigkeit von ſich abhängig. Ein paſſives und precäres — ein erbetteltes — Princip kann das nicht ſein, womit die Wiſſenſchaft angefangen werde. Aus ſolchem Princip kann ſie nimmermehr Nothwendigkeit und Unabhängigkeit in ihren Bewegungen erhalten. Es folgt eben aus jenem, daß ihr Anfang ein nothwendiger ſei, endlich, daß er gar nicht gemacht werden könne. Wird er gemacht von irgend einem, ſo iſt er von ihm abhängig, gewählt. Es folgt, daß der Anfang der Wiſſenſchaft ſich mit dem ſelbſt mache, womit ſie anhebt, und daß der, welcher die Wiſſenſchaft unternimmt, bei dieſem Anfange, der ſich ſelbſt macht, und bei ihr, der Wiſſenſchaft ſelbſt, in ihrem Anfange ſich als Organ verhalte: das Princip ergreift ihn, er iſt das Inſtrument, wodurch die Wiſſenſchaft ſich ſelbſt anfängt. Iſt der Anfang gemacht, ſo braucht man das Inſtrument nicht mehr, es fällt weg. So lange es heißt „Storr'ſche, Schleiermacher'ſche Dogmatik", ſo lange iſt die Dogmatik abhängig von ſubjectiven Autoritäten.

3. Womit und von wem auch immer der Anfang gemacht werde, ſo iſt eines vorausgeſetzt, ohne das er nicht mit dem, womit er gemacht wird, gemacht werden könnte. Er ſoll der Anfang der Dogmatik ſein. Wird nun von dem, der mit der Natur in der Reflexion auf ſie den Anfang für die Wiſſenſchaft der Dogmen macht, blos die Natur in Betracht gezogen nach allen Seiten hin und in alle Tiefen ihrer Geſetze hinein, ſo hat er es nur mit ihr zu thun, und iſt ſein Verhältniß das zu ihr, der Natur: aus dem kommt er nicht heraus; zur Naturwiſſenſchaft könnte er hinkommen, aber zur Wiſſenſchaft von Gott nicht — wenn er nicht den Gedanken von Gott vorausgeſetzt. Du willſt deine Dogmatik mit Naturbetrachtungen anfangen; da mußt du ſchon den Gedanken Gottes haben. Oder wird der Anfang gemacht von mir, indem ich auf das Gefühl meiner Sündhaftigkeit oder Abhängigkeit reflectiren, ſo ſtehe ich bei dieſer Reflexion im Verhältniß zu mir, zu Niemand anderem, und kann allenfalls dadurch eine tüchtige Pſychologie, Anthropologie entſtehen, aber eine dogmatiſche Theologie nicht, es ſei denn, daß ich in der Reflexion auf mein ſündhaftes und abhängiges Weſen den Gedanken Gottes vorausſetze. Endlich ſelbſt mit dem Glauben an die Verſöhnung iſt's nicht anders. Verſöhnt, — mit wem? Haſt du nicht den Gedanken Gottes, ſo kannſt du auf jene Frage nicht antworten. Ei! wenn ihr, um einen Anfang zu machen für die Dogmatik, überall den Gedanken Gottes vorausſetzen müßt, warum reflectirt ihr denn nicht auf den Gedanken Gottes, und ſehet zu, daß, wenn mit dem Gedanken Gottes der Anfang von euch gemacht wird, dieſer Anfang nicht vielmehr ein ſolcher ſei, der ſich ſelbſt macht, indem euch der Gedanke Gottes ergreift und ihr durch die bewegende Macht dieſes Gedankens in Bewegung geſetzt werdet für die Fragen der Dogmatik?

Der Gedanke Gottes hat zu ſeinem Elemente das denkende Bewußtſein, daſſelbe Element alſo, welches das iſt des Selbſtbewußtſeins, der Ichheit. In dieſem Elemente wird jenes Gedankens der

Menſch, deſſen Element es auch iſt, theilhaft und ſich bewußt. Der Gedanke ſelbſt iſt kein vom Menſchen gemachter, ſondern der, der von aller Subjectivität und aller Objectivität unabhängig und unbedingt activ iſt für die Subjectivität, wie ſie ſich deſſen bemächtigt, ſeiner mächtig iſt. So fing auch früher die Dogmatik an, der erſte Anſatz der Dogmatik war de Deo. Und von Gott kann Niemand ſprechen, wenn er nicht den Gedanken Gottes hat und ſich auf ihn einläßt, wozu ihn der Gedanke ſelbſt antreibt.

III. Articulation der Dogmatik.

Dem Anfange iſt weſentlich, Bewegung zu ſein. Zwar iſt nicht alle und jede Bewegung Anfang, aber jeder Anfang Bewegung. Von ſeinem Begriff iſt ihr Begriff unzertrennlich. Anfangen und activ ſein, obzwar von einander verſchieden, ſich unterſcheidend, ſind doch, wie geſagt, unzertrennlich in und mit einander; daher daß, wo die Bewegung negirt wird, auch der Anfang negirt iſt. So in der Vorſtellung der alten Atomiſtik von der Materie, welche in Atomen beſtehe, — ἡ ὕλη. Sie wurde vorgeſtellt als bewegungslos und als nur bewegbar, hiermit nothwendig als anfangslos. In dieſer Vorſtellung der anfangsloſen Materie war die von ihr der ewigen Materie. Aus ihr ſei durch die an die Atome, aus denen ſie entſtanden, gekommene Bewegung die Welt als Körperwelt, als lebende und geiſtige Welt entſtanden; ſie aber, die Materie, nicht entſtanden, ſei ewig. Dieſe Vorſtellung von der Materie, als dem abſolut Paſſiven, ging ſelbſt in die idealiſtiſche Philoſophie des Plato über, ſo ſehr in dieſer der Idealiſmus jenem Materialiſmus entgegengeſetzt war. Auch in Plato's Timäus, wo er von der Schöpfung der Welt durch Gott den Demiurgen, ſpricht, wird die Ewigkeit der Materie per hypothesin angenommen: dieſe als jenes paſſive, bewegbare und beſtimmbare findet der Weltſchöpfer vor, in dieſen Stoff legt er ſeine Idee, durch welche die Materie belebt, beſeelt wird. Auch erklärt dieſe Philoſophie das Daſein des Uebels in der Welt aus dieſem

Vorhandenſein, Ewigſein der Materie; der Weltſchöpfer, der gut iſt, und deſſen Ideen das Ewiggute und Schöne ſind, mußte den Stoff nehmen, wie er war, in jener Bewegungsloſigkeit, und ſo kam ins Leben die Beſchränktheit aus jener Paſſivität und dieſe Beſchränktheit, Endlichkeit iſt eben das Böſe. In dem Punkte alſo iſt ſelbſt die platoniſch-idealiſtiſche Philoſophie dualiſtiſch, wie wenn ſie zwei Principien hätte; das eine die Materie, ein anfangsloſes, weil bewegungslos; das andere die Idee mit ihrer Macht, der Geiſt, deſſen Idee ſie iſt. So hat die Welt, indem ſie gebildet und gegliedert und eingetheilt und vollendet wird, einen Anfang aus einem doppelten Princip, wie in der alten Atomiſtik auch. Die Bewegung, welche der Anfang iſt, hat an ihr ſelbſt keine Beſtimmtheit; wo dieſelbe eine beſtimmte Bewegung iſt, da hat ſie einen Anfang genommen, iſt ſie eine angefangene, oder iſt ſie die Bewegung, die angefangen hat, nicht aber die Bewegung als der Anfang ſelbſt. So z. B. einerſeits die mechaniſche Bewegung. Die Beſtimmtheit des Mechaniſchen an ihr berechtigt den auf ſie Reflectirenden zur Frage, welchen Anfang ſie als mechaniſche habe, womit ſie angefangen. Die Verſuche, dieſes zu beantworten, mögen noch ſo verſchieden und ſeltſam ſein, ſo zeigt ſich wenigſtens das in ihnen, daß ſie als mechaniſch-beſtimmte Bewegung nicht der Anfang ſei, ſondern eine ſolche, die einen Anfang habe. Was z. B. die mechaniſche Bewegung der Himmelskörper betrifft, beſonders die der Erde um die Sonne, ſo waren ſelbſt große Mathematiker und Naturforſcher wie Newton der Meinung, daß die Erde in die Bewegung — auf der elliptiſchen Bahn — um die Sonne gebracht worden ſei durch einen Stoß; der Bewegende iſt der Schöpfer; die Erdkugel wie aus ſeiner Hand erhält einen Stoß, und dadurch wird ihr die Bewegung um die Sonne. Da hat die mechaniſche Bewegung einen Anfang gehabt. So bei jeder Billiardkugel. Oder die Beſtimmtheit, die die Bewegung hat, iſt die pſychiſche: ſie ſelbſt iſt eine Gemüthsbewegung; ja, die Seele ſelbſt, activ in allen ihren Regungen vom Gefühl aus bis zum höchſten Gedanken, iſt eine Bewegung, Bewegendes und Bewegung ſelbſt. Die Frage, womit die pſychiſche Bewegung anfängt, ob mit dem Gefühl oder als Gefühl, oder ob mit einem Gegenſtande, einem Dinge in deſſen Einwirkung auf die Seele, — endlich gar ſelbſt die Frage, worin und womit die Seele anfängt, welchen Anfang ſie habe, zeigt unmittelbar, daß die pſychiſche Bewegung oder die Seele ſelbſt genommen wird für das, was angefangen habe, nicht für den Anfang. Die Beantwortung dieſer Frage fällt mitunter ebenſo wunderlich aus, wie die nach dem Anfang der mechaniſchen Bewegung, z. B. in jener Hypotheſe von einer generatio aequivoca, als habe das ſinnige und geiſtige Leben, als habe der Geiſt überhaupt ſeinen Anfang genommen in der Materie und ihrer Bewegung, in dem Schlamm und Koth, woraus Thiere und ihre Seelen ꝛc. entſtanden wären. — So wäre im Klaren, daß jede Bewegung als eine bereits beſtimmte, eine ſchon angefangene ſei. Der Anfang ſelbſt iſt die Bewegung als ſolche, nicht als mechaniſche, pſychiſche ꝛc., ſondern actio qua talis. Bei ihr kann gar nicht gefragt werden, womit ſie angefangen habe, wie bei der mechaniſchen: ſie iſt eben das Anfangen, dies agere qua tale iſt das incipere.

Dies voraus für den Begriff des Anfangs.

Wird der *Anfang*

A. *als die Bewegung eines Etwas aus einem andern Etwas mittelſt eines Dritten* gedacht, ſo iſt ſie als *Ausſcheidung* gedacht. Das Bewegen als dies Anfangen iſt das bloße Ausſcheiden, die actio iſt eine secretio. Z. B. die Luft ſei das Eine, und der in ihr zart, ſubtil enthaltene Duft ſei das Andere; beide, Luft und Duft, ſo innig beiſammen durch einander, daß beide eines und daſſelbe, identiſch zu ſein ſcheinen: klarer heiterer Himmel, das reine lichte Blau der Atmoſphäre. Die Wärme und deren Grad ſei das Dritte. Aendert ſich die Temperatur, wird es kühler in der Atmoſphäre, ſo fängt hiermit eine Bewegung an als ein Ausſcheiden des Dufts aus der Luft, es fängt an zu regnen; man weiß kaum, woher der Regen kommt, wenn die Luft ſo klar und durchſichtig war. Oder die Wärme ſetzt ſich noch tiefer herab, es wird viel kälter, ſo bewegt ſich aus dem Einen, der Luft, das Andere, der Duft, mittelſt der Kälte in der Weiſe, daß, indem dieſe Bewegung die Ausſcheidung Beider iſt, es nicht beim Regentropfen bleibt, ſondern Schneeflocken kommen. Hier iſt demnach das ſcheinbare Anfangen als jenes Ausſcheiden ein Abtheilen, Luft und Duft werden geſchieden, das Eine vom Andern getheilt; aber es fehlt ſehr viel, daß dies Abtheilen ein Eintheilen, ein ſich Eintheilen, vollends ein Articuliren werde. Das mittelſt eines Dritten als ein Zweites aus einem Erſten ausgeſchieden iſt allerdings ein Verſchiedenes, die Waſſertropfen ſind von einander verſchieden; aber nur bis zum Verſchiedenſein geht jene Bewegung als die ausſcheidende: unterſchieden, different ſind die verſchiedenen nicht; ein Waſſertropfen gleicht dem andern, und ändert ſich die Temperatur, ſo fließt alles wieder zuſammen, es geht in die Verſchiedenloſigkeit zurück. Was hat aber dieſe Bewegung und jenes Exemplum mit der Dogmatik zu thun? Ach! es liegt der gewöhnlichen Dogmatik viel näher, als es ſcheint. Die rein bibliſche Dogmatik kennt keine andere Bewegung in ihrem Anfang, Fortgang und Ende, als dieſe; und am Ende wird ſie auch — zu Waſſer. Dem Tropfen muß ſie wohl gefallen, denn der hälts mit den Tropfen. Der Bibeltext, das Bibelwort in was immer für Sprüchen — dicta probantia — iſt das Eine; das in dieſem Text und Wort etwa enthaltene Dogma, für das das Wort nur der Ausdruck, wäre das Andere; und das den Bibeltext explicirende Subject, der Exeget wäre das Dritte. Bevor der gelehrte Exeget an die Erklärung des Bibeltextes geht, ſind Dogma und Bibelwort — wie Duft und Luft — ganz unmittelbar beiſammen, gleichſam identiſch. Der Exeget ſammelt etwa die Bibelſtellen, welche, nicht jede einzeln, aber alle zuſammen, das Dogma enthalten; nun erklärt er ſie, und ſcheidet erklärend den Inhalt der bibliſchen Stellen — den Duft aus dieſer bibliſchen Luft, die mitunter ſehr dumpf und ſchwül iſt, — ab. So iſt dann die Bewegung ganz dieſelbe in Anſehung des Bibeltextes, wie ſie dort war in Anſehung der Luft: eine Bewegung des Etwas — des Dogmas — aus einem Etwas — dem Texte — mittelſt eines Dritten — des auslegenden Subjectes. Die Bewegung iſt ein Ausſcheiden: was nun ausgeſchieden wird, iſt auch hier wie dort ein nur verſchiedenes: es ſind die einzelnen Dogmen aus den Bibelſtellen, jedes für ſich, jedes Dogma vom andern verſchieden: aber ſo ſind ſie die einzelnen bloße Partikel, keins iſt ein Artikel. Die Bewegung iſt keine Articulation, und ſpricht die bibliſche Dogmatik von Glaubensartikeln, ſo fehlt ihr Begriff und Gegenſtand davon. Die einzelnen Schneeflocken ſind Partikel. Wo an keine Eintheilung zu denken iſt, da iſt noch weniger an eine innere Nothwendigkeit zu denken. Dem Zufall, wie dort dem Grade der Wärme iſt das ganze Arrangement der Dogmen überlaſſen, ob's Hagel wird oder Schnee.

Die Bewegung der bibliſchen Dogmatik in der Weiſe, wo ſie bloße Ausſcheidung, kann nicht der Anfang ſein: denn es ſind in dieſer Bewegung drei, die ſchon längſt angefangen haben: das Eine iſt das Bibelwort, ſchon längſt vorhanden und fertig; was fertig iſt, hat einen Anfang gehabt. Dann hat dies fertige Wort ſein Element freilich nicht im Daſein, wie eine ägyptiſche Hieroglyphe an einer Pyramide nur noch im Daſein beſtehend — als Hieroglyphe wird's nicht verſtanden — ſondern das Bibelwort hat freilich ſein Element im Bewußtſein, Gedächtniß, Verſtändniß; ſonſt wär's eine Hieroglyphe. Allein das Bibelwort iſt ein in dieſem Elemente längſt fertiges, iſt aber nicht ein Anfang. Ferner das in dem Bibelſpruch enthaltene Dogma iſt ebenſo ſchon vorhanden, hat ſchon angefangen. Und endlich das die Bibel auslegende Subject iſt auch ſchon fertig, der Anfänger kann ſie noch nicht leſen; als Exeget iſt er fertig. Die bibliſche Dogmatik, anfangend auf jene Weiſe, fängt wahrhaftig nicht an; die drei, womit ſie anfängt, haben längſt angefangen. Dies iſt die Art an die Wurzel der bibliſchen Dogmatik, falls ſie eine Wurzel haben könnte. Das iſt die Bewegung im erſten Moment. Der der Wiſſenſchaft weſentliche Character der Nothwendigkeit wird ſo nicht gewonnen. Wie war es denn aber möglich, auf jene Art Verſuche der chriſtlichen Dogmatik zu machen, die doch gemacht worden ſind und noch gemacht werden? Wie — zeigt das Folgende: das Bedürfniß einer Logik machte ſich bei den erſten Verſuchen einer Dogmatik geltend. Nun enthält aber die Logik eine Lehre von der Analyſis der Begriffe, der Erkenntniß überhaupt; und leicht war einzuſehen, daß in der Wiſſenſchaft die möglich größte Deutlichkeit ihrer Lehren ſtatt haben müſſe. Dieſe Deutlichkeit, claritas, distinctio, perspicuitas cognitionis ſtand nach der Angabe der Logik nur durch das Analyſiren der Kenntniſſe zu erreichen, distinguendo oritur cognitio distincta. Daher die Forderung für den Bearbeiter der Dogmatik, daß die Methode im Behandeln des Inhalts dieſer Doctrin die analytiſche ſein müſſe, und ihr nahe die ſynthetiſche. Haſt du erſt die Erkenntniß in ihre Elemente zerlegt — ἀνάλυσις —, ſo kannſt du ſie wieder componiren — σύνθεσις. Dies logiſche Verfahren im Analyſiren und Syntheſiren hob, wie es ſchien, die Dogmatik über jenen unter A. eben betrachteten Mechanismus und höchſtens Chemismus, erregte folglich den Schein, daß gar nicht auf eine materielle, ſondern intellectuelle Weiſe verfahren werde. Aus dieſem Scheine kam die ganze dogmatiſche Methode unter A. Es wurde etwa Matth. 28, 19. zu Grunde gelegt „lehret die Völker und taufet ſie im Namen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes". Dies Bibelwort „Gott, der Vater, der Sohn und der heilige Geiſt", dieſer Text enthielt drei Glaubenswahrheiten. Es wird auf jenes Wort reflectirt; dieſe drei Wahrheiten werden von dem Worte ausgeſchieden, die Analyſis hebt an, es iſt aber vielmehr eine Secretion. So gewinnt der Reflectirende drei Dogmen; nun wird jedes Dogma nach dem andern für ſich betrachtet und erhält die Dogmatik einen Theil, der von Gott dem Vater handelt, indem mittelſt der Erklärung anderer Bibelſtellen im alten und neuen Teſtament dieß Dogma noch explicirt und analyſirt wird; und die Analyſis iſt hier, was dort die Secretion war. Die durch das Wort „Vater“ ausgedrückte Vorſtellung oder Erkenntniß wird ſo explicirt. Endlich, wenn alle drei Dogmen analyſirt ſind und entwickelt, wird die Erkenntniß ſyntheſirt in dem Gedanken der Dreieinigkeit. Mit einiger Fertigkeit in der Interpretation der Bibelſtellen, die dogmatiſch ſind, mit exegetiſcher Kunſtfertigkeit, mit einem gewiſſen logiſchen Verfahren iſt eine ſolche Dogmatik leicht zu Stande zu bringen, — und warum ſoll, was ſo leicht ſich macht, nicht ausgeführt werden? Aber daß die Logik zu Hülfe gerufen wird auf dieſe Weiſe, bringt die Dogmatik doch nicht zu einer wahrhaften Logik: denn es bleibt dabei, daß hier ſchon drei ſind, die da angefangen haben — das Bibelwort, das Dogma in ihm und der Bibel-Erklärer mit ſeiner Logik. Es iſt alſo hier wahrhaftig der chemiſche Prozeß, nur auf die Intellectualität in die Logik hinaufgeſchroben. So in dem obigen Beiſpiel: es ſind zwei Elemente, Luft und Waſſer, beiſammen, in einander, das Waſſer als Duft ganz mit der Luft wie identiſch, und es iſt das dritte die Temperatur und ihr Wechſel. Indem die Temperatur ſich ändert, ſcheidet ſich der Duft, das Waſſer, das eine Element aus der Luft ab; dies Ausſcheiden iſt ein Analyſiren; was beiſammen war, löſt ſich aus einander. Von jedem Regen läßt ſich ſagen, es ſei ein chemiſcher, ja logiſcher Prozeß; das Zuſammenfließen der Regentropfen iſt die Syntheſis. In neuerer, gewöhnlicher Vorſtellung iſt der dreieinige Gott nichts weiter als ein ſolcher Regen, der ein analyſirter und ſyntheſirter Duft iſt. An wäßrigen Partikeln kann es daher ſolcher Dogmatik nicht fehlen; und nicht ohne Widerwillen geht der geiſtig Kräftige an ein ſo zerlaufenes und zerfloſſenes Weſen einer Bretſchneiderſchen Dogmatik.

Wird der Anfang

B. als die Bewegung des Einen und Selben aus ihm ſelbſt, ex uno eodemque mittelſt eines Andern begriffen, ſo iſt ihr Begriff der einer Unterſcheidung des Einen und Selben von und in ihm ſelbſt mittelſt eines Andern. Eines und das nämliche bewegt ſich nicht aus einem Andern, ſondern aus ſich ſelbſt, idem ex se movet se. Es ſcheidet ſich alſo oder wird geſchieden nicht von einem Andern und aus einem Andern, ſondern es ſcheidet ſich aus und von ſich ſelbſt, es unterſcheidet ſich, es iſt hier keine Ausſcheidung mittelſt eines Andern, ſondern eine Unterſcheidung. In der unter A. betrachteten Bewegung waren es drei: Eines, von dem das Andere ausgeſchieden wurde, — ein Zweites, eben dieſes Andere, das von jenem ausgeſchieden wurde, — und ein Drittes, mittelſt deſſen dieſe Ausſcheidung geſchah. Hier hingegen ſind es für den Anfang und für die Bewegung, die dieſer Anfang iſt, nur zwei, es bedarf keines Dritten: Eines, das ſich von ſich unterſcheidet, das Zweite das, mittelſt deſſen es ſich von ſich unterſcheidet. Alſo hier iſt die Bewegung wenigſtens über das Bedürfniß eines Dritten ſchon hinaus. Sie ſteht, ſo zu ſagen, eben weil ſie dies Bedürfniß eines Dritten nicht hat, bereits auf einer höheren Stufe, als die unter A. betrachtete. Denn je größer die Bedürftigkeit, deſto größer die Niedrigkeit. Je mehr bedürfnißlos, deſto größer: Gott der unendlich Bedürfnißloſe. Um die Bewegung anſchaulich darzuſtellen, iſt auch hier ein Beiſpiel nöthig, welches ſehr weit führt, wie auch das unter A. Z. B. die Möglichkeit der Pflanze iſt noch nicht die Pflanze ſelbſt, die wirkliche Pflanze ſelbſt. Aber jene Möglichkeit iſt doch auch keine blos gedachte, vorgeſtellte, wie die Möglichkeit z. B., daß andere Planeten auch bewohnt ſeien wie die Erde. Vielmehr jene Möglichkeit der Pflanze, obwohl nicht ſelbſt ſchon die wirkliche Pflanze, iſt doch eine wirkliche Möglichkeit, und wird vom Menſchen wenigſtens in der Erſcheinung erfahren, — als was denn? Als der Keim der Pflanze, germen plantae. Sein ſich aus ſich ſelbſt bewegen iſt das ſich zur wirklichen Pflanze machen. Dieſe Bewegung nun eben als das ſich von ſich unterſcheiden des Einen und Selben, des Keims, iſt α. das Anfangen, und das Herausgehen der Möglichkeit aus ihr ſelbſt zur Wirklichkeit iſt, wie die Möglichkeit, auch ein Wirkliches, kein blos Gedachtes, und heißt das Keimen. Es iſt dies das Anfangen der Pflanze. Im Keime iſt ſie die nur mögliche, keimend fängt ſie an ſich zu verwirklichen. Hier iſt nun offenbar die Bewegung, wie ſie der Anfang iſt, nicht als eine Ausſcheidung des Einen aus einem Andern, ſondern als das Herausgehen des Einen und Selben aus ihm ſelbſt, was die Sprache in „Keimen" ſehr ausdrücklich beſagt. Eben dies Anfangen ſetzt ſich ſelbſt

β. fort, indem das ſich von ſich unterſcheidende als das unterſchiedene nicht ruht, ſondern als das unterſchiedene das ſich in ſich unterſcheidende wird. Als das Anfangen war das Bewegen unter α. das ſich von ſich Unterſcheiden, das Keimen. Indem es ſo angefangen hat — ein Unterſchiedenes und ſich Unterſcheidendes, wird es das ſich in ſich Unterſcheidende: es iſt das Sproſſen — mehr als das Keimen. Die ſich in ſich unterſcheidende Bewegung iſt die — das Eine und Selbe als die von ſich unterſcheidende Bewegung — eintheilende, nicht blos abtheilende, die organiſirende, und wenn der Keim der Anfang der des Thieres iſt, die articulirende Bewegung. Hier kommt es zu Artikeln, unter A. kam es in jener Bewegung nur zu Partikeln. Die organiſirende und höher die articulirende Bewegung iſt alſo der ſich ſelbſt fortſetzende Anfang. Das Andere, mittelſt deſſen das Anfangen die Bewegung des Einen und Selben aus ihm ſelbſt iſt, wird wohl das Element genannt werden können, worin die Bewegung anſetzt und ohne das ſie nicht anſetzen kann. Die Feuchtigkeit im Boden, die Luft und deren Wärme iſt das Element, mittelſt deſſen die Bewegung anhebt, zum Keimen wird und mittelſt deſſen eben dieſe anhebende Bewegung ſich fortſetzt, zum Sproſſen und Wachſen wird. Der Keim im Boden quillt, ganz im Trocknen bleibt er Keim; ſo auf dem Speicher. Dies Quellen iſt eben das jenen Anfang excitirende Element. Mittelſt deſſen geht der Keim aus ſich heraus, unterſcheidet er ſich von ſich; mittelſt eben dieſes Elementes unterſcheidet ſich das unterſchiedene — als Wurzel, Stengel, Blatt — in ſich ſelbſt. Was hilft es, wenn eure Keime quellen, und die Sonne brennt und die Erde iſt ausgetrocknet? Das Mittel fängt an zu fehlen. Zu ſagen iſt daher, die ſo ſich fortſetzende Bewegung erhält ſich fort und fort als die anfangende, die ſie zuerſt war. In der ſproſſenden Pflanze iſt der Keim aufgenommen und aufgehoben. Seine Hülſe läßt er im Boden zurück, aber er ſelbſt geht in die Pflanze ein, ſie hält den Keim in ſich, aus dem ſie ſproßte, ſie verläßt ihn nicht, und er ſie nicht. Endlich

γ. das Reſultat, das Ende der Bewegung, die Vollendung iſt der Anfang wieder, das Ende iſt der Anfang. Die ſich fortſetzende Bewegung vollendet ſich dadurch, daß ſie in den Anfang zurückſchlägt. Alle Organe der Pflanze vom Laub bis in die Blüthe, wohin geht es damit? In die Pflanzenfrucht. Die Frucht aber iſt der Pflanzenkeim. Die betrachtete Bewegung kann kurzweg die organiſche Bewegung genannt werden, nicht der Anfang als ſolcher.

Nun iſt die Frage, ob der Anfang der Wiſſenſchaft nicht eine dieſer organiſchen Bewegung ähnliche ſei oder ſein könne?

Die begriffene Bewegung als die Unterſcheidung des Einen und Selben von ihm ſelbſt mittelſt eines Andern hat innere Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit der unter A. betrachteten, der mechaniſchen, chemiſchen, iſt eine nur äußerliche: die ganze Ausſcheidung iſt eine von außen her neceſſitirte, erzwungene. So iſt es hier nicht: die ganze organiſche Bewegung als ein Anfangen iſt das Keimen, als ein ſich Fortſetzen dieſes Anfangens das Sproſſen und Wachſen, und als ein ſich Vollenden das Reifwerden. Von außen her durch Wärme und Feuchtigkeit wird dieſe ganze Bewegung nur vermittelt, aber ſo daß ſie auch in dieſer Vermittelung eingreifend iſt in das Mittel, alſo wirkliche Action, nicht neceſſitirt ſchlechthin. Die Nothwendigkeit iſt keine an ſie gebrachte, ihre eigene innere Weſenheit. Aber an die Dogmatik geht geradezu die Forderung, daß ſie nicht in ihrem Princip, in ihrem Anfang, ihrer Fortſetzung und Vollendung dem Zufall und der Willkühr unterworfen ſei. Näher iſt dieſe Forderung die, daß die ganze dogmatiſche Bewegung innere Nothwendigkeit habe, keine ihr durch den Glauben, das Gefühl, die Reflexion des Subjects angethane, eine äußerliche ſei. Könnte alſo die Dogmatik in ihrer Entſtehung, Entwickelung und Ausbildung mit der Organik die Bewegung gemein haben, ſo würde ja — ſo ſcheint es — hieraus folgen, daß eben die Dogmatik ſo anfangen müſſe, wie die Organik anfängt, ſich ſo eintheilen, articuliren und organiſiren müſſe, wie ſie ſich eintheilt, und ihre ſämmtlichen Theile ſo von einander unterſcheiden und auf einander beziehen müſſe, wie ſie dieſelben unterſcheidet und bezieht. Die Ahnung, wenigſtens Anerkenntniß der inneren Nothwendigkeit als des Weſens jeder Wiſſenſchaft, alſo auch der Dogmatik, — eine Anerkenntniß beſonders der neueren Zeit, war wohl das Motiv, aus der organiſchen Bewegung die Kategorien zu nehmen, die dieſe Bewegung hat, und von ihm für die Wiſſenſchaft, auch für die des Glaubens, ja für den Glauben ſelbſt Gebrauch zu machen in der Sprache. Die Principal-Kategorie iſt in jener organiſchen Bewegung die der Geneſis, die Bewegung vom Princip aus iſt die genetiſche: Pflanze, Thier werden gezeugt. Dies in der Anwendung unter andern auf die Dogmatik lautet ſo: die Methode der Wiſſenſchaft kann weder die blos analytiſche, noch ſynthetiſche, noch beide in äußerlicher Einheit ſein, ſondern ſie muß die genetiſche ſein. Es kommt für die Wiſſenſchaft der Erkenntniß auf die Geneſis jeder Erkenntniß an, — wie ſie ſich erzeugt, wie ſie fortwächſt und ſich vollendet. Schon nach dieſer Kategorie iſt daher von Organismus die Rede, nicht mehr von Mechanismus. Sodann die Kategorie des Lebens; die Rede iſt vom Leben der Wiſſenſchaft. So ferner die Worte des Blühens, Fruchttragens, des Wachsthums, der Fruchtbarkeit der Wiſſenſchaft — floreant literae etc. und daher endlich von der Wiſſenſchaft das Gleichniß, daß ſie ſei ein Baum der Erkenntniß, kein Bau, kein Lehrgebäude. Der Baum keimt, entfaltet und vollendet ſich in ſich ſelbſt; und hat ja ſchon der alte Mythos den Baum gewählt zum Gleichniß für die Erkenntniß — beim Sündenfall. Aber der Idee der Dogmatik und der Aufgabe, die Realiſation dieſer Aufgabe betreffend, entſpricht gleichwohl auch die organiſche Bewegung nicht. Die Dogmatik nämlich hebt nicht nur mit einem andern an, als die Organik, das Princip der einen iſt nicht nur ein anderes als das Princip der andern; ſondern ſie hebt auch anders (aliter) an als die Organik. Denn es hat die organiſche Bewegung

1) zu ihrem Princip ihr Reſultat. Der Keim, germen, womit dieſe Bewegung anfängt, iſt das Ende der Bewegung, die Frucht; der Keim, das Reſultat der Bewegung, iſt das Princip, womit die Bewegung anfängt. Tragen die Pflanzen keine Früchte, wo wollt ihr dann die Ausſaat hernehmen? Die Früchte, die Reſultate der Bewegung, ſind die Principien derſelben. Somit iſt die organiſche Bewegung in ihrem Anfange abhängig von ihrem Ende, im Princip abhängig vom Reſultate. Im Verhältniß zu dem überhaupt, was der organiſchen Bewegung äußerlich iſt, kommt dieſe Abhängigkeit nicht vor: von der chemiſchen und mechaniſchen Bewegung hängt das Princip der organiſchen nicht ab; ſei der chemiſche Proceß noch ſo energiſch, ſein Product kann nicht das Princip der organiſchen Bewegung werden. Mit chemiſchen Compoſitionen könnt ihr keine Pflanzenkeime machen. In dieſem Verhältniß alſo der organiſchen Bewegung zu jeder andern iſt ſie ſelbſtſtändig, unabhängig von allem Aeußeren, nur im Verhältniß zu ihrem Princip als dem Reſultate iſt ſie abhängig. Aber dieſe Selbſtſtändigkeit iſt die Abhängigkeit der organiſchen Bewegung von ihr ſelbſt. Im Keime hebt ſie an, wenn ſie den Keim ſchon zum Reſultate hatte. Eine ſolche Selbſtſtändigkeit, die nur in der Abhängigkeit des Subjects von ihm ſelbſt beſteht, entſpricht der Wiſſenſchaft nicht, beſonders darum nicht, weil die organiſche Bewegung eine ſolche iſt, die einen Anfang gehabt hat, die Wiſſenſchaft aber einen Anfang for-

dert, der nicht ſelbſt wieder einen Anfang haben darf, einen abſoluten Anfang, einen Anfang als ſolchen. Die Bewegung iſt hier die als organiſch beſtimmte. Dieſe Beſtimmtheit hat ſie aus ihr ſelbſt von ihrem Princip aus, das ihr Reſultat war. Daher die alte Frage der Skeptiker bei den Griechen, „was war eher da, das Ei oder das Huhn?“ Das geht in ſich herum, immer ein Anfang, der ſchon angefangen hat.

2) Die Bewegung iſt zwar die des Einen und Selben aus ihm ſelbſt, und ſo ein ſich von ſich Unterſcheiden. Aber ein Anderes iſt es doch, mittelſt deſſen dieſe Bewegung rege wird, ein excitirendes Element. Der Keim muß quellen, ſonſt kommt es nicht zum Keimen: das Keimen iſt freilich das Unterſcheiden des Einen und Selben, aber vermittelt durch das Quellen, welches eine mechaniſche oder wenigſtens chemiſche Bewegung iſt. Schon hierin bei dieſer Vermittelung verhält ſich das Princip allerdings activ; indem der Keim quillt, regt er ſich ſelbſt als Keim, zieht er die Feuchtigkeit in ſich hinein. Fehlt dieſe Regſamkeit, ſo giebt es nicht ein Quellen, ſondern Verfaulen. Es ſteht alſo die organiſche Bewegung zu der, durch die ſie vermittelt wird, zwar in einem activen Verhältniſſe, aber doch ſo, daß ſie — die organiſche — eine zugleich von dieſer vermittelnden Bewegung abhängige iſt. Daher heißt es, „die Pflanze dürſtet, trauert.“ Durſt ꝛc. ſind aber Begriffe von Bedürfniß, Bedürfniß aber iſt Abhängigkeit. Und dann beſonders wie die organiſche ſelbſt, ſo iſt auch die ſie vermittelnde Bewegung eine ſolche, die ſchon einen Anfang gehabt hat. Iſt kein Waſſer, keine Wärme ſchon da, ſo keimt es auch nicht. Nehmt der Atmoſphäre Waſſer und Wärme, ſo iſt die Pflanzenwelt aus. Daher heißt es vom Mond, er ſei ein bloßer Cryſtall, weil ihm die Bedingungen der Organiſation und des Lebens fehlen, Atmoſphäre, Nebel, Wolken, Wärme. Alſo obzwar in der organiſchen Bewegung nicht wie in der mechaniſchen drei, ſondern nur zwei, Eines, das aus ſich ſich bewegt, und Eines, mittelſt deſſen es ſich

bewegt, ſo hat doch jedes ſchon einen Anfang. Aber es ſoll angefangen werden, — aber nicht mit dem, was ſchon angefangen hat!

3) Die Aufgabe der Dogmatik iſt, daß ſie die Wiſſenſchaft des die Erkenntniß Gottes enthaltenden Glaubens und ſeiner Artikel ſei. Schon dieſe Aufgabe ſchließt aus der Dogmatik ſogleich die Möglichkeit aus, daß die Weiſe der organiſchen Bewegung ihre Methode ſei. Es muß höher hinauf. Denn in dieſer Weiſe mag die Bewegung ſelbſt noch ſo innig, energiſch und diſtinct geſtaltend ſein, ſo hat ſie doch zu ihrem Reſultate nur ihr Princip, und kann ſie über dies nicht hinauskommen. Dieſem Satze ſteht der unter 1) angeführte gegenüber: „zu ihrem Princip hat ſie ihr Reſultat.“ Und ſo auch iſt das Ende der organiſchen Bewegung ihr Anfang. Das, womit ſie anfängt, iſt es, womit ſie endet; wie das, womit ſie endet, das iſt, womit ſie anfängt. In der organiſchen Bewegung alſo wiederholt Eins und Daſſelbe ſich immerfort mittelſt eines Andern: aus dem Keim in der Lilienzwiebel wird die Lilie; er iſt der Anfang; die Lilie verblüht, und einen andern Keim ſetzt ſie an. Die Natur geht hier beſtändig im Kreiſe herum, die Natur bleibt ſich treu, kann nicht über ſich hinaus. Da ſagt der Staatsmann anders, „im Staate giebt es alle Tage was Anderes und Neues.“ Das Princip der Dogmatik iſt der unbedingt active und abſolut independente Gedanke als ſolcher, und in Anſehung ſeines Gegenſtandes etwa mit dem Worte „Gott“ bezeichnet. Mit ihm hebt die Dogmatik an, in ihm ſetzt ſie ſich fort, — endigt ſie auch mit ihm? Keineswegs! Sie verhält ſich alſo hierin ſchon ganz anders als die Organik, deren Reſultat ihr Princip iſt. Wenn die Dogmatik ſich, wie ſie mit dem Gedanken Gottes anfängt, nicht über dieſen Gedanken hinausbringt zur Erkenntniß Gottes, als welche nur durch den Gedanken Gottes bedingt ſei, ſo iſt ſie eine ſolche Wiederholung wie in der Natur: die Lehre vom abſoluten Weſen am Anfang, die Lehre vom höchſten Weſen am Ende. Ihre Aufgabe aber iſt die des die Erkenntniß enthaltenden Glaubens. Das Reſultat alſo der Dogmatik iſt ein anderes als ihr Princip;

ihr Prinzip iſt der blos abſtracte Gedanke, ihr Reſultat der durch die Erkenntniß unendlich bereicherte Inhalt des Gedankens. Sehen wir da auf den Anfang oder auf das Reſultat, ſo iſt zu erkennen, der Anfang der Dogmatik, wie er ſich ſelbſt macht, iſt nicht die organiſche Bewegung, obwohl auch hier der Anfang ſich ſelbſt zu machen ſcheint. Daher wir weiter gehen müſſen. „Aller Anfang iſt ſchwer" gilt hier ganz beſonders.

Anmerkung: Wie ſchon bemerkt oben unter γ., werden in der Dogmatik für ihre Erkenntniſſe und deren Entwickelung ſogenannte Kategorien gebraucht, wie oben organiſche Kategorien. Hätte nun irgend eine Sprache für die dogmatiſchen Momente der Bewegung, deren Erkenntniß und ihrer Entwickelung adäquate Ausdrücke, ſo würde ſich die Philoſophie und dogmatiſche Theologie aller Vorſtellungen und Kategorien aus der Sphäre des Organismus ſtrenge zu enthalten haben, und dadurch würde großen Mißverſtändniſſen und Einwendungen gleich von vorn herein vorgebeugt ſein. Aber keine Sprache in der Welt iſt eine ſolche, was auch ſeinen guten Grund in der Sprache ſelbſt hat, weil bei ihrer Entſtehung der Organismus einwirkt. Die Dogmatik muß alſo zu den Vorſtellungen und Zeichen des Organismus ihre Zuflucht nehmen für die von der organiſchen doch weſentlich verſchiedenen Bewegung der Dogmatik und für deren Erkenntniß; und es iſt ſchon viel, daß ſie ſich aller Kategorien der unter A. betrachteten Bewegung enthält; denn dieſe und ihre Zeichen ſind noch weniger adäquate Ausdrücke für dogmatiſche und philoſophiſche Erkenntniſſe. Wenn z. B. von Gott geſagt wird, er ſei der Baumeiſter der Welt, und die Welt der Bau, ſo iſt der Ausdruck aus dem Mechanismus, deſſen ſich ſchon die populäre Religionslehre zu enthalten hat. Ebenſo wenn gnoſtiſch von Emanation der Aeonen geſprochen wird, auch mechaniſch. Aber man gehe an die Dogmen und deren Darſtellung in der gemeinchriſtlichen Lehre, allenthalben findet man aus der organiſchen Bewegung die Worte als Bezeichnung des Inhalts der Dogmen: Gott der Vater; der Vater iſt der Erzeuger, ein Element aus der organiſchen Bewegung. Wie hat ſich bei der Bildung des Dogmas der menſchliche Geiſt beſtrebt, die Mißverſtändniſſe abzuhalten! Hätte die Dogmatik eine ihr adäquate Sprache vorgefunden, ſo hätte ſie nicht die Bezeichnung „Sohn, Sohn Gottes" gewählt. Nur im Dogma vom Geiſte findet die Sprache adäquate Ausdrücke, hat keine organiſche mehr. Zwar erinnert das Wort „Ausgehen" des Geiſtes aus dem Sohne und Vater noch an eine wo nicht mechaniſche, doch organiſche Bewegung. Eben ſo der heilige Geiſt „der erleuchtende" — was nicht mehr organiſch iſt —, „der begnadigende." So bei dem Menſchen, wie er ein Anderer werden ſolle — ein Wiedergeborner, was wieder organiſch iſt. Was das Dogma thut nothgedrungen, dazu iſt auch die Dogmatik berechtigt; ſie nimmt die Kategorien der Natur aber unter anderer Bedeutung, bis auf die Kategorie hin, die als Articulation ausgeſprochen wurde. Die Berechtigung, die Kategorie der Natur für das Uebernatürliche zu benutzen, hat die Dogmatik an der Natur ſelbſt, die mit ihrem Organismus ihr zu Dienſten ſein muß. Leiht ja der Geiſt der Natur ſeine Kategorien, der Geiſt, worin allein die Wiſſenſchaft ihr Daſein hat, — warum ſollte nicht er ihre Kategorien nehmen? Hanc veniam damus, petimusque vicissim. Der Menſch ſpricht von der „Weisheit, Wahrheit, Abſicht" der Natur, was lauter Kategorien des Geiſtes ſind; dafür nimmt er von ihr „das Leben." Wie würde das Dogma der Dreieinigkeit ſich ſtellen, wenn die Vorſtellungen vom Vater, Sohn und Geiſt nicht da wären! Aber die göttliche Sprache fehlt uns: ſonſt wäre die Dogmatik wahrhaft doctrina divina de rebus divinis. Die Namen der Götter, womit ſie ſich ſelbſt nennen, ſind ganz andere als die, die die Menſchen ihnen geben — ſagt ſchon Homer.

Wird der Anfang der Dogmatik

C. wie er die Bewegung als ſolche iſt, erkannt, ſo iſt die Erkenntniß die der Unterſcheidung des Einen und Selben in und von ihm ſelbſt mittelſt ſeiner ſelbſt.

In der Bewegung, wie ſie unter A. gedacht wurde, waren drei: Eines, das aus dem Andern geſchieden; das Andere, das aus dem Einen geſchieden, und ein Drittes, mittelſt deſſen ausgeſchieden wurde. In der Bewegung unter B. waren zwei: „das Eine, das ſich von ihm ſelbſt unterſchied, und ein Zweites, mittelſt deſſen es ſich von ſich unterſchied. Hier iſt nur Eines, das Identiſche: die Bewegung iſt ſein ſich von ihm Unterſcheiden nicht mittelſt eines Andern, ſondern mittelſt ſeiner ſelbſt. Führt dieſe Bewegung in der Explication der Erkenntniß von ihr auf eine Dreiheit, ſo iſt zugleich, indem es Eines und Daſſelbe iſt, welches mittelſt ſeiner ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet, in der Dreiheit die Einheit unzertrennlich verknüpft — die *μονὰς* in der *τριὰς* —, und hat die Bewegung ſelbſt noch als die für die Erkenntniß ganz unentwickelte die Dreieinheit ſchon in ſich, *ἡ τριὰς ἐν τῇ μονάδι, ἡ μονὰς ἐν τῇ τριάδι.* Wenn nun aber das hergebrachte Dogma der Dreieinigkeit ein chriſtliches iſt, — und dies doch geht in ein ſolches Princip, einen ſolchen Anfang zurück, wo geſagt werden muß, „hier macht der Anfang ſich ſelbſt" —, ſo iſt auch zu ſagen: da die Wiſſenſchaft, welche ſie ſei, einen ſich ſelbſt machenden Anfang haben muß, die Dogmatik aber als Wiſſenſchaft dieſen Anfang hat; ſo iſt auch ſie allein nur eine Wiſſenſchaft, wie die Philoſophie. Zur Wiſſenſchaft kann es die Lehre von Brama, Trimurti nicht bringen. Aber jenes Identiſche, von dem es hieß, es ſei daſſelbe das ſich in und von ſich unterſcheidende, iſt doch die Vorausſetzung

α. dieſer Unterſcheidung; und die Erkenntniß

β. der Unterſcheidung des Einen und Selben in und von ihm ſelbſt und ſeiner ſelbſt hat doch eben auch das Eine und Selbe zu ihrer Vorausſetzung. Sind alſo nicht hier wieder Drei, von denen zwei — die Unterſcheidung und Erkenntniß — das Eine und Selbe gleichſam als ein Drittes vorausſetzen? Die Forderung iſt für die Wiſſenſchaft, daß der Anfang mit ihrem Princip nicht gemacht werde, ſondern ſich ſelbſt mache, weil ſonſt die Wiſſenſchaft arbiträr in ihrem Anfang und Fortgang, oder gar nur zufällig, accidentell wäre. Thut denn die ausgeſprochene Bewegung als ſolche jener Forderung Genüge? Iſt das ein Anfang, der ſich ſelbſt macht, wo

ad α. die Bewegung als jene Unterſcheidung das mit ſich Identiſche zu ihrer Vorausſetzung hat? Er hat im Gegentheil den Schein, ein gemachter Anfang zu ſein: wie wenn es ſo wäre

primum 1) das Eine und Selbe, und

postea 2) ſein ſich von ihm und in ihm mittelſt ſeiner Unterſcheiden.

Dieſer Schein eines gemachten Anfangs darf nur aufgedeckt werden, oder nur verſchwinden, ſo hebt ſich die Einwendung, daß ſolcher Weiſe die Wiſſenſchaft nicht wahrhaften Anfang gewinne. Er deckt ſich aber leicht ſo auf: der Gedanke des intelligenten Subjectes, des Menſchen, von dem Einen und Selben, das ſich in ſich mittelſt ſeiner unterſcheide, dieſer Gedanke des Subjectes geht das Eine und Selbe nichts an, und in dieſem unſern Gedanken halten wir gleichſam das Identiſche, das ſich unterſcheide in und von ſich mittelſt ſeiner — und das Unterſcheiden ſeiner aus einander. Der Menſch ſelbſt ſeiner Intelligenz nach iſt ein ſolch identiſches Subject, das ſich von ſich in ſich mittelſt ſeiner unterſcheidet, wenn er ſagt, „ich bin ich.“ Reflectirt er hier auf ſich, ſo kommt er leicht zu dem Gedanken, daß von dem ſich unterſcheiden in ſich mittelſt ſeiner — vorausgeſetzt ſei das Identiſche, das Ich: erſt das Ich und dann der Unterſchied ſeiner von ſich und in ſich. Alſo durch die Reflexion auf ſich, wenn nun die Frage nach der Bewegung, nach dem Anfang als ſolchem wäre, entſteht ihm leicht der Schein, daß wie bei ihm auch dort eine Vorausſetzung ſei: ein Anderes das Unterſcheiden, die unterſcheidende Bewegung, und ein Anderes das Identiſche, deſſen Bewegung ſie ſei. Eben in ſeiner intelligenten Weſenheit, Ichheit hat der Menſch ein Bedürfniß, mit ſich anzufangen. Jener Schein alſo, daß die Bewegung als ſolche an dem Identiſchen, deſſen Bewegung ſie ſei, eine Vorausſetzung habe, entſteht dem Menſchen ihm zu Gunſten:

„da mache ich den Anfang der Wiſſenſchaft mit Reflexion auf das Princip, ei! das fängt ja mit mir an." — Cfr. Daub's Abhandlung über den Logos in den Studien und Critiken. —, Aber wie das intelligente Subject auf ſich reflectiren und ſich feſthalten kann, eben ſo kann es auch von ſich abſtrahiren. In der Abſtraction kann es nicht mehr die Vorausſetzung ſtatuiren, die die Bewegung habe an einem Andern; vielmehr das ſich in und von ſich mittelſt ſeiner ſelbſt Unterſcheidende iſt mit dem Unterſcheiden Eins und Daſſelbe, es iſt eben das Identiſche. Oder in concreto: nicht erſt ein todter Gott und darauf ein lebendiger, ſondern Gott als der Ewiglebendige, Eins und Daſſelbe Gott und Leben. Daſſelbe gilt nun mutatis mutandis

ad β. auch von der Erkenntniß der Unterſcheidung. Es hat den Schein hier wie dort, als werde von und für die Erkenntniß das Identiſche vorausgeſetzt und die Unterſcheidung ſeiner von ſich. Dieſer Schein entſteht, weil der Menſch der iſt, der zu erkennen ſtrebt und der die Erkenntniß hat. Abſtrahirt er aber von ſich, der ſie ſucht und habe, ſo verſchwindet auch der Schein, und iſt, wie der Anfang die Bewegung als ſolche, ſo auch das Erkennen dieſes Anfangens das Anfangen ſelber.

Schluß:

Das Princip der Dogmatik iſt der Gedanke Gottes, mit ihm beginnt ſie wie er mit ſich; ſo iſt ihr Anfang der, der ſich ſelbſt macht. Der Gedanke aber und *Gott* (nur nicht von *dem* er der Gedanke, ſondern *deſſen* Gedanke er iſt) ſind *beide der eine und ſelbe.* Die Aſſertion „Gott iſt Gott" drückt die Anerkenntniß dieſer Identität aus; auch wäre der Name „Gott" eine Blasphemie, wenn damit nicht der, unter was immer für einer Form, der Menſchheit gewordene Gedanke, ſondern ein an ſich von ihm verſchiedener Gegenſtand, alſo irgend ein Object oder Subject, ein Etwas, eine Sache oder eine Perſon bezeichnet würde. Aus eben dieſer Anerkenntniß ſteht zu ſagen: Gott als der ewige Anfang ſeiner ſelbſt iſt der ſich in und von ſich mittelſt ſeiner ſelbſt ewig Unterſcheidende, in der Vermittelung von ſich Unabhängige und in der Unterſcheidung mit ſich Einige, sibi par. In ſolcher Rede aber ſind Princip und Anfang als ein und daſſelbe gedacht: denn ſie beſagt, daß der, mit welchem und mittelſt deſſen der Anfang ſich macht, ſelbſt der Anfang ſei. Die Anerkenntniß jedoch ſowohl der Identität des Gedankens und Gottes, wie der des Princips und Anfangs iſt die der ſubjectiven Intelligenz, die des Ich, deine, meine Anerkenntniß, und ihr (der ſubjectiven Intelligenz) mittelſt ihrer Reflexion auf den Gedanken, der ſich ihr mitgetheilt hat und der ihrige iſt, aus dem activen und independenten Gedanken geworden: und eben aus ihm wird ihr — der Intelligenz — indem ſie auf ihn zu reflectiren fortfährt, die Anerkenntniß ſowohl des Unterſchiedes ſeiner — des Gedankens — und Gottes, von dem er der Gedanke iſt, wie des Princips und des Anfangs, der mit ihm — dem Gedanken — ſich ſelbſt macht. Richtet, vom Gefühl der Ehrfurcht ergriffen, die Gemeinde in der Anerkenntniß beſagter Identität etwa mittelſt der Worte „unſer Anfang ſteht im Namen Gottes, in Gott“ ihre Gedanken allein auf ihn, ſo iſt es Andacht, nicht Wiſſenſchaft, in die ſie eingeht, und aſſociiren ſich aus ihren wechſelnden Gemüthsſtimmungen die Gedanken bald ſo, bald anders, alſo wenn gleich z. B. beim Gebet oder der Predigt in wohlgeordneter Abfolge, doch wie bei aller bloßen Aſſociation ohne innere Nothwendigkeit, nur zufälliger und ſogar beliebiger Weiſe. Andacht hat vor der Wiſſenſchaft allerdings den Vorzug — quod probe notetur, dieſe ſteht in ihrem Dienſte, und ihr liegt ob, ihre Wahrheit, alſo auch das, daß ſie keine Faſelei, Schwärmerei ꝛc., überhaupt nichts Zufälliges ſei, zu beweiſen. Da iſt die Wiſſenſchaft die dienende Schweſter der Andacht. Allein mit der berührten Anerkenntniß kann doch die Wiſſenſchaft ihren Anfang nicht nehmen, und aus ihr ſich weder eintheilen noch beendigen. Denn jene Anerkenntniß hat den Gedanken Gottes, und die Andacht in ihr wenigſtens den des Unterſchiedes ſeiner von der Welt, z. B.

wenn es heißt: „unſer Anfang ſteht im Namen Gottes, der Himmel und Erde erſchaffen hat," — zu ihrer Vorausſetzung, alſo wie jede Anerkenntniß ſelbſt ſchon einen Anfang. Die Wiſſenſchaft beginnt vielmehr mit dem für dieſe Anerkenntniß und für die Andacht vorausgeſetzten Gedanken ſelbſt. Nun ein ſchwerer Punct: dazu aber, daß ſie mit ihm ſo, wie er mit ſich anfängt, anhebe, iſt in der Reflexion des denkenden Subjects als ihres — der Wiſſenſchaft — Werkzeuges auf ihn und in ſeiner Unterſcheidung Gottes von ihm, ingleichen des Princips vom Anfange, alsbaldige Abſtraction von der Reflexion und Unterſcheidung als der ſeinigen, kurz dazu iſt überhaupt Reſignation des Subjects auf es ſelbſt und auf das Denken als ſein Denken erforderlich. Die Möglichkeit nämlich dieſer Reflexion und Unterſcheidung iſt begründet in dem Gedanken ſelbſt: er — der Gedanke — von der ſubjectiven Intelligenz nicht gemacht (der Menſch nicht Fabrikant des Gedankens, geſchweige Gottes), ſondern ihr ſich mittheilend, ſo daß ſie in dieſer Mittheilung ſich activ verhält (er wird ihr nicht inſtillirt), iſt die ſie zum Reflectiren auf ſich — den Gedanken — und zum Unterſcheiden ſeiner von Gott und des Anfangs vom Princip nicht zwar zwingende, aber beſtimmende Macht. Durch ihn, den Gedanken, als dieſe Macht beſtimmt und ſich beſtimmend hat ſie — die Intelligenz — dieſe Reflexion und Unterſcheidung nur als die ſeinige (die des Gedankens) zu der ihrigen, und vermag ſie, ſeiner theilhaftig, ihn als das Princip zu wiſſen, womit die Wiſſenſchaft, deren Werkzeug ſie — die Intelligenz — wird, und deren Gegenſtand der die Erkenntniß Gottes enthaltende Glaube iſt, — beginnt.

Die äußere Veranlaſſung dazu, daß dieſe — die Wiſſenſchaft — mit ihm — dem Gedanken —, und ſo, wie er mit ſich anfängt, iſt freilich wohl der wodurch immerhin entſtandene und von allen Seiten gegen den Glauben an Gott und an ihn, den Vater, Sohn und Geiſt, gekehrte Zweifel deſſen, den ſie zu ihrem — nicht Werkmeiſter, ſondern — Werkzeuge macht. Die im Glauden enthaltene Erkenntniß Gottes bedingt der Gedanke Gottes (keine Erkenntniß ohne Gedanken deſſen, was erkennbar). Das Nichtglauben als eigenſinniges nur ein Nichtglauben, als freiſinniges ein Zweifeln, iſt als dieſes (das Zweifeln) zugleich das Zweifeln daran, daß die ſogenannte Erkenntniß Gottes die wirkliche und wahrhafte ſei, und bewegt (es müßte denn mit dem Zweifel nicht um die Wahrheit, ſondern um den Zweifel zu thun ſein) den Nichtglaubenden, da die Erkenntniß Gottes, wenn ſie iſt, die ſie heißt — Erkenntniß, wie jede den Gedanken zu ihrer Bedingung haben muß, — ſein Denken auf dieſen Gedanken zu richten. In dieſer Richtung aber ihn als den ſeinigen (mea Dei notio) von dem problematiſchen Gegenſtande, den er habe, unterſcheidend und dabei aus Intereſſe an der Wahrheit ſich ſelbſt außer Acht laſſend, kann er die Frage nach ſeiner Entſtehung — unde sit orta Dei cogitatio, notio — nicht an ſich, noch an irgend ein Object, wenn dies auch ſelbſt die allgemeine Menſchenvernunft in ſeiner Idee von ihr wäre, ſondern allein an ihn ſelbſt, den Gedanken, ſtellen, und allein aus ihm, ex Dei cogitatione, die Antwort erwarten. Schon hiermit aber erkennt er den Unterſchied ſeiner (des Gedankens) des Princips von ihm dem Anfang, ingleichen die Unzertrennlichkeit des Princips und Anfangs von einander, und ihn, den Gedanken Gottes, für den an, der nicht in Bewegung geſetzt und in den ſie nicht hineingebracht wird, ſondern der ſie ſelbſt (die Bewegung ſelbſt) und als ſolche die Unterſcheidung des von ihr nicht vorausgeſetzten, ſondern durch ſie geſetzten iſt.

Wie nun beſagtermaßen die Wiſſenſchaft aus äußerer Veranlaſſung mit ihr als ihrem Princip anfängt, ſo kann gleicher Weiſe ihr Anfang ſelbſt i. e. der unterſcheidende Act, da der zum Nichtglauben und dann zum Zweifel gewordene Glaube in Bezug auf Gott den Unterſchied des Vaters, des Sohnes und Geiſtes bereits hat, durch dieſen traditionellen und im Gedächtniß haftenden Unterſchied (aus dem Catechismus) von außen her veranlaßt werden. Allein die Veranlaſſung iſt doch nicht das Princip ſelbſt und nicht der Anfang ſelbſt; vielmehr indem das am Seyn Gottes, an der göttlichen Dreieinigkeit ꝛc. Zweifeln ein ſich in den durch das Wort „Gott“ bezeichneten Gedanken als ſolchen hineindenken wird, iſt es dieſer (haec notio) in ſeiner Activität und Independenz, durch den daſſelbe (jenes Hineindenken) zu dem von Subject und Object unabhängigen Denken wird, und als ſolches die Bewegung ſeiner (des Gedankens ſelbſt), mittelſt deren er — das Princip — ſich in und von ſich unterſcheidet, ohne daß von ihm für das Unterſcheiden die Identität ſeiner mit ſich vorausgeſetzt ſei oder ihm vorhergehe, — nicht aber die (Bewegung) des zweifelnden Subjectes iſt. So iſt er ſelbſt (der Gedanke), indem ſich in und von ſich unterſcheidend, alſo anfangend mit ſich, der ſich den Anfang von ſich dem Princip unterſcheidende, und iſt er es, der ſich zur Bedingung der Erkenntniß macht, als dieſe und als den Anfang ſich in ihr — der durch ihn bedingten — aufhebt, und in ihr die Frage der Zweifelnden und in ihn ſich hineindenkenden Intelligenz nach ſeinem Urſprunge beantwortet, und dieſe aus dem Zweifeln zum Glauben zurückführt. Dieſer (der Glaube) in der hergebrachten Lehre von ihm, im kirchlichen Dogma iſt der an Gott, welcher ſei der Vater, Sohn und Geiſt. War es die denkende Subjectivität (gleichviel als welche Individuen, Origenes, Auguſtin ꝛc.), die urſprünglich das Dogma von Gott in die drei Dogmen von ihm, dem Vater, von ihm, dem Sohn, und von ihm, dem Geiſte, unterſchied, ſo iſt ſie es, welche die Identität Gottes mit ihm ſelbſt vorausſetzend, den Anfang und zwar von ſich aus, oder von irgend einem Object, etwa von dem bibliſchen Wort aus gemacht hat, und deren Unterſcheidungsact eben dieſer Anfang iſt, wo dann nur das Identiſche „Gott iſt Gott“ gewiß, der bezweifelte Unterſchied aber und wohl ſogar das Seyn Gottes ſelbſt zweifelhaft bleibt. Iſt es hingegen der ihr (der Intelligenz) ſich mittheilende und im Dogma enthaltene Gedanke Gottes, aus dem, als dem Princip ſich das Dogma ſelbſt von ſich unterſcheidet und in die drei herkömmlich bekannten eintheilt, ſo hat die Wiſſenſchaft des Dogmas, indem ſie mit ihm, nämlich dem Gedanken, der wie das Princip deſſelben, ſo das ihrige iſt, anfängt, aus ihm (dem im vorhandenen Dogma von ihr — der Kirche — zwar vorgefundenen und der Menſchheit bereits mitgetheilten Gedanken, aber von der Natur, Intelligenz, Kunſt und Geſchichte unabhängigen) in ſeiner Activität die Nothwendigkeit, daß ſie ſein — des Gedankens — ihn in und von ihm mittelſt ſeiner ſelbſt Unterſcheiden und mit ihm ſelbſt Einigen (unio Dei patris etc.) zu dem ihrigen mache, ſich ſelbſt alſo in ihm und allein vermöge ſeiner, reflectirend auf den, von dem er der Gedanke iſt,

I. in die Lehre von Gott, dem ſich in und von ſich kraft ſeiner ſelbſt unterſcheidenden, oder in die von ihm — dem Vater, —

II. in die von ihm, dem ebenſo — pariter — unterſchiedenen d. i. in die vom Sohne Gottes —

III. in die von ihm dem in dem Unterſchiede ſeiner von ſich mit ſich Einigen d. i. in die vom Geiſt Gottes eintheile, und daß ſie ſich in jeder dieſer Lehren auf gleiche Weiſe, der unterſcheidenden und einigenden Bewegung, die der Gedanke Gottes als der Anfang ſelbſt iſt, beſtimme oder gliedere.

Die Wörter „Gott, Natur, Menſch“ bezeichnen drei Gedanken, von denen der zweite ſeinen Gegenſtand im Daſein (das Element deſſelben) ſei es als ſolchem oder als dem das Bewußtſein bedingenden, der dritte den ſeinigen in dem durch das Daſein bedingten Bewußtſein hat, — und der erſte der iſt, deſſen Gegenſtand unbedingt und keines Elementes, alſo weder des Daſeins noch des Bewußtſeins bedürftig in und durch ſich ſelbſt beſteht, Deus in se et ex se. Durch das Wort „Natur“ wird, wer den damit ausgeſprochenen Gedanken hat und ſie erkennen will, von dieſem weg an ſie —, durch das Wort „Menſch“ eben ſo an ihm — ſeinen Gegenſtand — gewieſen (z. B. bei der Frage „was iſt der Menſch?“ muß der, der ſie thut, das Weſen deſſelben meinen): das Wort „Gott“ hingegen weiſt ihn für die Erkenntniß Gottes an den Gedanken ſelbſt, den es bezeichnet und der (quae cogitatio) ſei es im Bilde wie bei den Heiden, oder ohne daſſelbe im Gedächtniß, wie bei den Juden, oder im denkenden Bewußtſein wie bei den Chriſten, bereits der ſeinige iſt. In ihm allein hat er (der Gott erkennen will) glaubend oder ſogar Alles, alſo auch ihn ſelbſt als Gedanken und nur nicht im Voraus die Möglichkeit, daß die Wahrheit gewußt werde, bezweifelnd, für das Wiſſen vom Glauben und ſeinen Artikeln ſich den Denkenden und Forſchenden zu halten; und rückſicht- und abſichtlos — wahrhaft unbefangen — wird er, wenn für ihn die Wahrheit, wäre es auch vorerſt nur im Gefühl derſelben, den höchſten Werth hat, ſich in allen ſeinen Forſchungen durch ihn allein ſich beſtimmen und leiten laſſen. Der Wiſſenſchaft aber, wenn ſie

1) im denkenden Bewußtſein,
2) mit dem Gedanken Gottes,
3) ſo, wie der Gedanke mittelſt ſeiner ſelbſt und
4) mittelſt des auf ſich und das Seine verzichtenden Menſchen zumal anfängt, ſich fortſetzt und vollbringt — wird der ſchmachvolle Vorwurf, darin, daß ſie irgend etwas als wahr und gewiß für ſich vorausſetzte, gleichgültig gegen die Wahrheit zu ſein, nicht gemacht werden können. Denn Bewußtſein, Gedanke (als Princip), Eintheilung (Anfang), Vermittlung (Organ der Wiſſenſchaft) ſind zwar der Wiſſenſchaft Bedingniſſe, aber keines derſelben iſt ein ſolches, das von ihr für ein ſchon fertiges Wahre genommen werde, oder dem Andern (Bewußtſein, Gedanke) und ihr ſelbſt vorher, — ſo groß, von ihrem — der Wiſſenſchaft — Gegenſtande aus angeſehen, der Schein des Gegentheils ſei, — ſchon angefangen habe; und ſelbſt das ihren Anfang und ihre Fort- und Ausbildung vermittelnde Subject — der Theolog —

wird dies Vermittelnde erſt in und mit ihrem Anfang ſelbſt: der Menſch wird von der Idee Gottes, wie es gewöhnlich heißt, ergriffen und geht in dieſe ein, was aber ſehr myſtiſch iſt. Sie hebt mit dem Gedanken an; er aber giebt ſich den Namen, der ihn bezeichnet, ſelbſt; dieſer iſt, da ihn zugleich die denkende Subjectivität giebt, bekanntlich ein ſehr verſchiedener. Die lexicaliſche und etymologiſche Unterſuchung eines jeden beſonders in der Bibel alten Teſtaments iſt als verdienſtlich längſt anerkannt, und wird hier in der Wiſſenſchaft als vollbracht mit ihren Ergebniſſen vorausgeſetzt.

Aus dieſem allen geht hervor: es iſt der einzelne Menſch, der die dogmatiſche Theologie bearbeitet oder ſtudirt, ihr Werkzeug, aber nicht ihr Princip. Daß er jenes werde, dazu gehört von *ſeiner* Seite eine Vorbereitung; dieſe beginnt in ihm, wie er ein Mitglied der Gemeinde wird. Erzogen im Glauben ſeiner Gemeinde, unterrichtet in den Lehren des Glaubens, hat er, worauf ſchon die Taufe hinwies, ſich ſelbſt zu verläugnen angefangen. Kraft dieſer Selbſtverläugnung iſt er fähig, das Organon für die Wiſſenſchaft von den Glaubenslehren zu werden. Für ihren Anfang, den er nicht macht, hat er von ſich in ſeiner Einzelheit, hat er von Allem, was irgend ihm lieb ſei, unmittelbar für ihn ſelbſt hat er von aller Vorliebe zu abſtrahiren. Er hat ſich alſo für die Wiſſenſchaft aufzugeben, im Gedanken Gottes rein und allein Gott ſelbſt zu bedenken.

Gegen dieſe Forderung hat ſich ganz neuerdings Bretſchneider erklärt in einer kleinen Schrift über die Principien der drei neueſten dogmatiſchen Lehrbücher von Haſe, Schleiermacher und Marheineke. Seine ganze Argumentation geht darauf hinaus: ich kann mich doch nicht vernichten, wie ihr *Abſolutiſten* fodert, es iſt unmöglich, daß das Individuum als denkendes und wollendes für die Wiſſenſchaft und in ihr ſich ſelbſt ganz und gar aufgebe. Die Forderung iſt aber gar nicht die, daß das Ich ſich vernichte, ſondern daß es in einer Wiſſenſchaft, wie die Dogmatik, nur ſich vergeſſe, daß ihm der Gegenſtand dieſer Wiſſenſchaft das Wichtigſte, Höchſte ſei und daß es den Grund der Wahrheit in ihr nirgends anderswo ſuche, als in dem Gegenſtande ſelbſt.

In dieſem Anfange iſt nun

a. der Gedanke Gottes und der Gegenſtand dieſes Gedankens ein ganz Identiſches, das ſpricht ſich dann etwa in dem Satze aus: Gott iſt Gott, oder er iſt ſich ſelbſt abſoluterweiſe gleich, ihm iſt nichts, welches nicht er ſelbſt wäre, gleich, und umgekehrt: er iſt keinem, der nicht er ſelbſt wäre, gleich. So iſt der Gedanke Gottes in der abſoluten Identität mit ihm; von welchem er der Gedanke iſt, der Anfang, das Princip, ein Anfang doch wahrhaftig nicht außer dem Denken, ſondern rein und allein in ihm, als ſeinem Elemente, und identiſch mit ihm, das ſpricht ſich ſo aus: Gott ſelbſt iſt der Anfang auf eine, weder realiſtiſche Weiſe, wie etwa die Sonne der Anfang ihrer ſelbſt und des Lichts, noch auf eine idealiſtiſche Weiſe, wie etwa der Punkt der Anfang der Mathematik. Gott iſt der Anfang auf eine weder zeitliche noch räumliche Weiſe, der ewige Anfang, und ſo hat die dogmatiſche Theologie, von dieſem ihren Anfange aus, den erſten Theil, in welchem ſie die Lehre von Gott iſt, Theologia sensu strictiori. In dieſem erſten Theil iſt der Gegenſtand des Gedankens oder Gott, der Gedachte, und der Gedachte, deſſen Gegenſtand er iſt, noch ganz und gar nicht verſchieden von einander, und Gott zu erkennen, hat der ſie ſtudirende ſich, wie man es nennen möchte, ganz auf den Gedanken Gottes einzulaſſen, wie er identiſch iſt mit dem Gegenſtande.

So nun iſt er der ſich ſelbſt machende und ſich ſelbſt beſtimmende Anfang; das Weſentlichſte dieſes Anfanges iſt die Unterſchiedsloſigkeit des Gegenſtandes, den der mit dem Worte Gott bezeichnete Gedanke hat, und des Gedankens ſelbſt. Das Geſchäft der Wiſſenſchaft in dieſem ihren Anfange oder erſtem Theile iſt ein den Gegenſtand in dem Gedanken von ihm, aber eben auch den Gedanken in dem Gegenſtande betrachten, man könnte wohl dieſe Function der Dogmatik in ihrem erſten Theile Contemplation nennen. Die Contemplation ſelbſt aber hat, eben weil ſie die Betrachtung des Gegenſtandes in dem Gedanken deſſelben, und umgekehrt iſt, durchaus nichts Subjectives oder Willkürliches an ſich ſelber. Wie jener Anfang ſich macht und dann ſich fort beſtimmt, ſo läßt ſich mit ſeinem Denken und ſeinen Gedanken der Theolog auf ihn ein, er folgt der eigenen inneren Bewegung jenes Gedankens als des Princips der Wiſſenſchaft, er miſcht nichts von dem Seinigen ein, die Contemplation hat eine innere Nothwendigkeit. Aber eben jenes Identiſche des Gedankens und ſeines Gegenſtandes enthält doch in ſich die reale Möglichkeit der Unterſcheidung ſeiner von ſich, und ſchon das, daß der Gedanke der von Gott iſt, das, daß er den Gegenſtand hat, deutet auf dieſe reelle Möglichkeit der Unterſcheidung hin, denn da iſt der Unterſchied ein bereits wirklicher, in dieſem nun

b. iſt Gott der Gedachte. Wer iſt denn aber nun der Denkende? lediglich und allein der Menſch. Hier ſind ſomit der denkende Menſch oder er, der den Gedanken Gottes hat, und Gott, der gedacht wird, von einander unterſchieden, durch wen? Der Unterſchied der in jenem Unterſchiedsloſen ein nur möglicher war, wird und iſt ein wirklicher durch das Denken als ſolches, wenn es das Denken eines Subjectes, des Menſchen wird und iſt. Der Menſch unterſcheidet ſomit von ſich, dem Denkenden, Gott als den Gedachten, allein in ſolcher Weiſe, daß der Grund dieſer Unterſcheidung nicht das Beliebige und Zufällige im Denken des Menſchen als ſolchem, ſondern daß der Grund dieſes Unterſchiedes zugleich das Nothwendige iſt in jenem Identiſchen des Gedankens von Gott und Gottes ſelbſt als ſeines Gegenſtandes. Der ihn von ſich und ſich von ihm unterſcheidende Menſch aber trennt ſich nicht und kann ſich nicht von ihm, von welchem er ſich unterſcheidet, trennen. Das Unterſcheiden kraft des Denkens iſt und kann kein ſich Abſcheiden, gleichſam kein ſich Abſchneiden von Gott und dem Gedanken Gottes werden oder ſein. Dieſe Unmöglichkeit einer Abſcheidung des Menſchlichen vom Göttlichen iſt der Grund jener Wahrheit, welche die der Erfahrung iſt, daß es nie ein Volk in der Weltgeſchichte gab, das ganz und gar ohne alle Religion geweſen wäre. Wo der Menſch im Einzelnen oder in einer Horde verkommt, ohne daß eine Ahnung des Göttlichen in ihm ſich vorfindet, da ſteht er auch auf einer noch ſo tiefen Stufe ſeiner Natur, daß er ſelbſt kaum der Denkende iſt, da unterſcheidet er ſich kaum vom Thier. Eben jene Unmöglichkeit liegt der Wahrheit des Urtheils zum Grunde, daß es, wenn auch practiſch in den Sünden und Laſtern, doch theoretiſch im Verſtande mit wahrhafter Ueberzeugung nie einen Atheiſten gegeben habe, noch geben könne. In eben jener Unmöglichkeit iſt von fern her endlich auch die Forderung gegründet, daß der Gedanke, welchen der Menſch von Gott ſich mache, ein Gottes und ſeiner ſelbſt würdiger Gedanke ſein ſolle und ſein müſſe. Der Menſch alſo und Gott, ſich gegenſeitig unterſcheidend, ſind in dieſem Unterſchiede doch von einander unzertrennlich, und ſo hat die Dogmatik einen zweiten Theil, in welchem ſie die Lehre von dem Menſchen und von Gott in dem Unterſchiede des Einen vom Andern und in der Unzertrennlichkeit Beider von einander iſt. In dieſer Lehre iſt ihr Geſchäft, die dogmatiſche Function, eine dialektiſche Bewegung des Denkens. Anthropologie iſt dieſe Function nicht, Theologie iſt ſie in dieſem zweiten Theile auch nicht, vielmehr Beides gleichſam in Einem. Der würdigſte Gedanke von Gott, welchen der Menſch zu haben vermöchte, würde unſtreitig der ſein, welcher mit ſeinem Gegenſtande am vollkommenſten in Uebereinſtimmung wäre. Enthielte der Gedanke Gottes als Gedanke, welchen der Menſch habe, nichts anderes, nichts mehr und weniger, als was in dem Gedachten ſelbſt enthalten wäre, ſo würde dieſer Gedanke dieſelbe

Dignität haben, die ſein Gegenſtand hat, er wäre das Gottes
und der Majeſtät Gottes am angemeſſenſte, und er wäre zugleich
der des Menſchen würdigſte, welcher in ſeinem Unterſchiede von
Gott doch der von ihm unzertrennliche wäre. In dieſem ihren
zweiten Theil würde demnach, indem die Weltgeſchichte einen Men-
ſchen kennen lehrt, deſſen Gedanke von Gott der Gottes und der
Menſchheit würdigſte war, in dieſem Theil würde die Wiſſen-
ſchaft in der Weltgeſchichte und in jenem göttlichen Menſchen ihre
Wirklichkeit haben. In dieſem Theil wäre die Wiſſenſchaft die
ſonſt ſogenannte Chriſtologie. Endlich

C. Der Gegenſtand des Gedankens, der im erſten Theile der
Dogmatik als ihr Anfang und noch unterſchiedslos von ſeinem
Gegenſtande ſich beſtimmt, und eben der Gegenſtand dieſer Wiſ-
ſenſchaft, die in ihrem zweiten Theil ſich von dem Gedanken ihrer,
und von welchem ſich der Gedanke unterſcheidet, wäre bloß als
der Gedachte keineswegs dem Gedanken deſſelben angemeſſen, und
Gott als der nur gedachte, würde nicht auf die ſeiner ſelbſt wür-
digſte Weiſe von dem Menſchen gedacht werden. Das Object,
welches ein nur gedachtes wäre, würde und müßte hiermit auch
ein endliches und mangelhaftes ſein, ſo die Sonne in aller ihrer
Macht und Pracht, iſt doch als die nur denkbare und höchſtens
gedachte, ein endliches und mangelhaftes, ſie iſt nicht ſelbſt die
Denkende, ihr Licht nur ein geſehenes, aber nicht ſelbſt ein
ſehendes. Wäre Gott der nur gedachte, ſo würde der Gedanke
von ihm ein noch ganz unvollkommner, oder Gott nicht Gott ſein;
aber ſchon der Menſch iſt kein nur gedachter Gegenſtand, ſondern
zugleich ſelbſt der denkende, ſo iſt er als das gedachte oder ſich
ſelbſt denkende, einzeln das Ich, und das Allgemeine der Geiſt.
Wäre demnach in jenem Unterſchiede Gottes von dem Menſchen,
der Menſch von Gott, wie der 2te Theil in dieſem Unterſchiede
Gott und den Gedanken betrachtet, wäre ſo Gott nur der Gedachte,
ſo wäre der Gedanke von ihm der ſeiner und des Menſchen nicht

würdige. Beſtimmter ſo: Iſt Chriſtus allein der Denkende, und Gott allein der von ihm Gedachte, ſo hat Chriſtus keinen, der Gottheit angemeſſenen Gedanken, und ſteht er als der Denkende über ſeinem Gott, als dem nur Gedachten, da iſt Gott nur die Subſtanz. Und überall, wo blos von Gott, dem höchſten Weſen, dem ewigen, dem heiligen, geredet wird, iſt dies Mißverhältniß am Tage zwiſchen dem Gedanken und ſeinem Gegenſtande. Das Denken des Menſchen vielmehr und das Gedachtwerden Gottes iſt im dritten Theil der Dogmatik aus jenem Unterſchiede heraus, und wieder in der Identität beider, aber nicht mehr in jener unmittelbaren Identität, ſondern in der durch den zweiten Theil vermittelten Identität. In dieſer iſt Gott nicht blos Gott, und der Menſch nicht blos der ihn denkende, ſondern iſt vielmehr Gott der Geiſt, und die Wiſſenſchaft iſt in ihrem dritten Theile, die von Gott dem Geiſte. Wie in der chriſtlichen Vorſtellung des Dogma's der abendländiſchen Kirche der Geiſt ausgeht vom Vater und von dem Sohne, ſo vollendet die Wiſſenſchaft, als dogmatiſche Theologie, ſich in der Lehre von Gott, dem Geiſte. Durch alle drei Theile hält die Dogmatik ſich innerhalb des Gedankens von Gott, mit welchem ſie anfängt. Man kann ſich aber vorſtellen, daß der Menſch es ſei, der kraft ſeiner Vernunft den Gedanken Gottes aus ſich ſelbſt hervorbringe, ſo daß dieſer Gedanke des Menſchen Werk wäre, und die Theologie mithin einen von dem Menſchen gemachten Anfang hätte. Ferner, daß er es ſei, der mittelſt der Betrachtungen über die Natur und über ihn ſelbſt, jenen reinen oder einfachen Gedanken von Gott als dem höchſten Weſen mit den reichſten Eigenſchaften begabe. Dann aber würde es nimmermehr heißen können, der Gedanke Gottes ergreife den Menſchen, und jener Gedanke mache den Anfang, der Menſch ſei nur das Werkzeug; dann würde es umgekehrt heißen können: der Menſch ſei der Schöpfer des Gedankens, der Gedanke ſei nur ein Werkzeug, und Theologie und

Religion vom Gedanken Gottes und vom Glauben ſei einzig und allein das Werk menſchlicher Vernunft, das iſt auch die Meinung des neueren Rationalismus; aber dann iſt alle Religion nur anthropomorphiſtiſch, und die Wiſſenſchaft von ihr nur ein Auseinanderlegen dieſes Anthropomorphismus, dann muß es der Bibel entgegen heißen: der Menſch macht ſich einen Gott nach dem Bilde des Menſchen.

Das Syſtem der Dogmatik.

Der Dogmatik

Erſter Theil.

Die Lehre von Gott (comp. §. 124—205).

§. 124.

Eintheilung.

Der Name und die Selbſtbeſtimmung des durch ihn bezeichneten.

Auf den Namen läßt ſich der § nicht ein, aber der Name iſt in dieſer Lehre nicht gleichgültig. Die älteren Lehrbücher der Dogmatik beſchäftigten ſich ſehr viel im voraus mit allen den Namen, die im alten Teſt. vorkamen, dann auch mit dem im neuen Teſt. vorkommenden Namen Θεος. Aber ihre Unterſuchungen hierüber waren nur lexikaliſch und etymologiſch.

Dieſe Etymologie iſt hier überflüſſig, da man leicht nachſchlagen kann. Hier gilt es einer theologiſchen Unterſuchung, gleichviel welches der Name iſt, und dieſe theologiſche iſt auch hier eine logiſche, folgendermaßen:

Das Wort nicht als Artikel oder Partikel, nicht als Verbum und nicht als Adverbium, ſondern als Name bezeichnet

A. die Vorſtellung eines Gegenſtandes in ſeiner unmittelbaren Einzelnheit, und ſo iſt es der Eigenname. In ſeiner Einzelnheit hat der Gegenſtand auch Beſtimmungen der Allgemeinheit, aber auf dieſe kommt es bei der Bezeichnung der Vorſtellung von ihm, indem jene der Eigenname iſt, gar nicht an, ſondern lediglich auf die Einzelnheit, der Gegenſtand ſelbſt iſt dann, indem ſolch ein einzelner, enthalten entweder im bloßen Daſein oder im Bewußtſein (nicht in der Geſchichte). So ſind angehend das Daſein, die Worte: Mond, Sonne, Erde ꝛc., Nomina propria. Daß die ſo bezeichneten Gegenſtände Weltkörper ſind, welches eben an ihnen die Allgemeinheit iſt, darauf kommt es nicht an, ſofern die Worte als die Zeichen der Vorſtellungen von ihnen Eigennamen ſind. Gleicherweiſe ſind im Bewußtſein die Worte Cicero, Julius Cäſar ꝛc. Nomina propria, auf das Allgemeine des Gegenſtandes dieſer Vorſtellung, auf das Römerſein, kommt es nicht an; aber der Gegenſtand in ſeiner unmittelbaren Einzelnheit iſt einerſeits nothwendig ein ſinnlich wahrnehmbarer, und in Raum und Zeit begrenzter; andererſeits iſt er einer von vielen, und hat er in ſeiner Einzelnheit hiermit die Beſtimmtheit der numeriſchen Einheit. Jeder ſolcher Gegenſtand zählt mit, bei und neben einander, das singulum iſt ein unum. Das Wort Gott nun bezeichnet den Gedanken, welcher im Glauben des Menſchen ihn gleichſam zur Andacht, Anbetung und Verehrung deſſen auffordert, von welchem er der Gedanke iſt; das Wort mag ſein, welches es will, ſo iſt es doch kein Eigenname, denn der Gegenſtand dieſes Gedankens iſt kein ſinnlich beſtimmbarer, und zugleich ein ſolcher, in Anſehung deſſen das Element der Zahl keine Bedeutung hat. Gott zählt nicht mit, wenn überhaupt gezählt wird.

B. Das Wort als Zeichen für den Gedanken eines Gegenſtandes in der Allgemeinheit deſſelben iſt auch ein Name, aber ein gemeinſamer Name, Appellativum. Solcher Gegenſtand nun iſt entweder ein allgemeiner ganz in abstracto, oder ein eben ſolcher in concreto, der Name für ihn bleibt jedoch hier wie dort, ein gemeinſamer. So ſind die Worte: Element, Thier, Menſch, ja auch die Welt, Vernunft, nomina appellativa, die durch ſie bezeichneten Gegenſtände haben eine Allgemeinheit in abstracto und als ſolche ferner ſind die Worte Luft, Waſſer, Pferd, Löwe, Römer, Grieche, Deutſcher ꝛc. Namen für die Gedanken von Gegenſtänden, deren Allgemeinheit die im Concreten und eine concrete iſt. Endlich das Nomen appellativum mag den Gedanken des allgemeinen Gegenſtandes in abstracto oder in concreto bezeichnen, ſo iſt er ſelbſt dann entweder das ihn, wie er der ſo beſtimmte Gegenſtand iſt, bezeichnende, oder das die Beſtimmtheit an ihm, in abstracto oder concreto bezeichnende. In Anſehung des einen iſt er das Appellativum in Substantivo, in Anſehung des andern iſt er das nomen adjectivum. So, wenn es heißt: die Luft iſt ein Element, oder das Pferd iſt ein Thier, oder der Römer iſt ein Menſch. In dieſen grammatiſchen Sätzen ſind Luft, Pferd, Römer die allgemeinen Gegenſtände in concreto, und Element, Thier, Menſch die allgemeinen Gegenſtände in abstracto, bloße Adjective. Die grammatiſchen Sätze dieſer Art haben zu ihrer Grundlage rein logiſche Urtheile, und was grammatiſch genommen, indem es das Nom. appell. iſt, das Subſtantivum wäre, iſt logiſch das Subject, und Adjectivum, grammatiſch genommen, wäre logiſch das Prädicat. Das Wort nun als Zeichen für den Gedanken in der Religion, es ſei das Wort Gott, oder irgend ein anderes, iſt kein Nom. appellat., denn der Gegenſtand des Gedankens, den es bezeichnet, iſt kein bloß allgemeiner in abstracto, und eben ſo wenig ein allgemeiner in concreto, oder das Concrete im Allgemeinen auch das Sinnliche, ein in der Zeit oder im Raum begrenztes oder begrenzbares iſt. Somit iſt jenes Wort als der Name für den Gedanken auch weder ein Subſtantivum, noch ein Adjectivum, und logiſch betrachtet weder ein Subject, noch ein Prädicat. Alle dieſe Beſtimmungen ſind Begrenzungen, Beſchränkungen, die ſich in der Endlichkeit bewegen. Aber das Wort zur Bezeichnung jenes Gedankens erhebt den Menſchen über alles Endliche und abſtract Unendliche hinweg. Auch haben die Gegenſtände, welche allgemein ſind oder bloße Beſtimmtheit am Allgemeinen, jeder an ſich ſelbſt, wie der unter A. betrachtete einzelne

Gegenſtand die Beſtimmung des Elementes der Zahl. Aber Gott iſt gar nicht der Zahl nach Einer; ſondern

C. das Wort als der Name für den Gedanken im Glauben oder der Religion iſt ein ſolches, in welchem durch es ſelbſt und durch den, der es braucht, alle Eigen- und gemeinſame Namen negirte werden, es iſt dieſes der über alle Namen erhabene Name, der Name, durch welchen alle andern als Nomina propria oder appellativa gleichſam einen Werth und eine Bedeutung erhalten. Aber eben weil dieſer Name gegen alle Nomina propria und appellativa negativ iſt, ſie gleichſam in ſich faſſend, hat er für die Menſchen einerſeits, wenn und ſofern ſie Religion haben, ſchon als bloßer Name eine innere Würde. Andererſeits iſt es eben darum möglich, daß das Wort bald als Nomen proprium, bald als appellativum vorkommen und gebraucht werden kann, weil in ihm jeder Eigen- und Gemein-Name aufgehoben iſt. In der moſaiſchen Religion und ſpäter in der muhamedaniſchen iſt der den Gedanken bezeichnende Name, beſonders das Wort יהוה, das Wort Allah, als Nomina propria genommen, und daher in dieſen beiden Religionen ein ſo großes Gewicht auf den Namen gelegt, daß in ihnen es nahe daran geht, den Namen zu verehren. Für den Chriſten iſt der Name, nicht als ſolcher, ſondern als Nomen proprium gleichgültig. Als Nom. appell. kommt er beſonders in der Religion der Griechen und Römer vor. Zeus iſt Gott, ſo auch Poſeidon, Apollo ꝛc. Dieſe Götter zählen, dieſe Namen ſind alſo appellativa. Der Gedanke, deſſen Zeichen jener Name, ſo unter A — C. betrachtet, hat einen abſolut unendlichen Gegenſtand, aber nicht in der Einzelnheit, auch nicht in der Einheit, ſondern in dem ebenſo abſolut Unendlichen, wenn er der Einzige iſt, und ſo bezeichnet das Wort den Gedanken Deus, Gott, der in ſeiner Unendlichkeit Eins iſt.

In der Bibel (neuen Teſtaments) wird nicht auf den Namen Gott, ſondern auf den Namen Jeſus Chriſtus das größte Gewicht gelegt, wie wenn dieſer bedeutſamer wäre, als jener, ſo z. B. vom

Apoſtel Petrus Act. 4, 12: „Gott hat ihm einen Namen gegeben, in dieſem Namen allein iſt Heil.“ Das Wort Jeſus iſt ein Nom. propr., bezeichnend die Vorſtellung eines Individuums, und das Wort Chriſtus iſt ein Nom. appell., bezeichnend ein Prädicat. Der Name aber für den Gedanken im Glauben und in der Religion überhaupt iſt weder Nom. propr. noch appell. Zu Gott, nicht aber zu einem Individuum erhebt ſich der denkende Menſch in der Andacht, und ihn betet er an, nicht aber das Individuum. Richtet ſich alſo die Andacht der Chriſten an Jeſum Chriſtum, ſo geſchieht es, wenn es nicht auf ſuperſtitiöſe Weiſe geſchieht, indem die Andacht die an Gott in Chriſto gerichtete Andacht iſt; und bleibt ſomit dennoch der Name Gott gegen jenen Namen der höchſte. Auch iſt dieſes eben in den Worten des Apoſtel Petrus enthalten, wenn er ſagt: Gott hat ihm den Namen gegeben ꝛc. Die Autorität des Namens Jeſus oder Chriſtus iſt gegründet in Gott. Dazu kommt, daſſelbe, was Petrus andeutet, ſpricht Paulus 1. Cor. 15, 28 disertis verbis aus: Gott hat Chriſto die Macht gegeben, ſich alles zu unterwerfen, und ſich alles unterwerfend, unterwirft er daſſelbe ihm, der ihm die Macht gegeben hat, und dem er ſich nicht unterwirft. Iſt durch ſeine Macht ihm alles unterworfen, dann wird er ſelbſt Gott unterworfen ſein, ſo daß Gott ſei Alles in Allem.

Der Gedanke, deſſen Name das Wort „Gott oder Deus“ iſt, hat bereits einen Namen: dieſer iſt eben das Wort „Gedanke;“ das Wort „Gott,“ indem ihn, der jenen Namen ſchon hat, bezeichnend, — bezeichnet zugleich den mit ihm identiſchen Gegenſtand. Der Gedanke in dieſer Identität mit ſeinem Gegenſtande iſt, wie die Einleitung ſchon angab, der unbedingt active und independente. Activ wird wohl ein Gedanke, den der Menſch hat von irgend etwas, indem eben der Menſch den Gedanken durch das Wort, wie er es ausſpricht, oder durch die That zu einer Bewegung, die die des Gedankens iſt, beſtimmt, — die Selbſtbewegung des Gedankens alſo eine durch den Menſchen bedingte iſt, der Gedanke ein bedingt-activer. So können z. B. Gedanken, die der eine hat, indem er ſie andern Empfänglichen ausſpricht, gewaltig activ ſein in dieſen Andern, aber auf jede Weiſe bedingt durch und in den Menſchen ſelbſt. Wie mächtig hat der Gedanke der Freiheit nicht die ganze franzöſiſche Nation in der Revolution in Bewegung geſetzt, aber doch nur, indem dieſer Gedanke durch einzelne bewegende Männer ausgeſprochen war: da iſt der Gedanke, der ſeine bewegende Macht von denkenden Subjecten empfangen hat, ein ſubjectiv-activer, ein bedingter, und zugleich iſt ein ſolcher Gedanke ein von dem Denken der Menſchen abhängiger; es iſt der freiſinnige Mann, wenn er zugleich der ſcharfſinnige iſt, von dem der Gedanke der Freiheit anhebt; er fragt, was iſt ſie? — Der mit dem Worte „Gott“ bezeichnete Gedanke iſt von dieſer Bedingtheit und Abhängigkeit frei, er iſt unbedingt activ in ſeiner Independenz, läßt das Subject wie verſchwinden. Marheineke bezeichnet ihn als den reinen Gedanken: aber hier iſt mit dem bloßen Gegenſatz gegen das Gemeine, mit dem Reinen, der Entfernung des blos Imaginären der Gedanke nicht erſchöpft. Es iſt dies vielmehr jene Reinheit, in der alles Bedingte und Abhängige und Relative aufgehoben iſt. Der Gedanke „Ich“ iſt auch rein; aber Ich iſt bedingt activ, es vergeht dir mit dem Hören und Sehen auch dein Gedanke, dependent wenigſtens iſt Ich von ſich, auch von Leib und Leben. Dieſe Bedingtheit fehlt Gott, daher Gott kein Ich. Dabei muß abſtrahirt werden davon, daß dieſen Gedanken der Menſch habe, daß er der unſrige ſei; nicht auf ihn als den meinigen, ſondern auf ihn den Gedanken als ſolchen iſt zu reflectiren. Mittelſt dieſer Reflexion ergeben ſich aber für den Menſchen Urtheile, und mittelſt dieſer Urtheile in beſondern Sätzen ausgeſprochen theilt ſich die Lehre von Gott ein. Cfr. nun §. unſeres Compendiums. Der angeführte § drückt die unmittelbare Selbſtbeſtimmung des Gedankens, für welchen er der Name iſt, in mehreren Sätzen aus, die für den Begriff dieſer Selbſtbeſtimmung herauszuheben ſind, damit er entwickelt werde.

Erſter Satz:

Der Gedanke — wie darauf reflectirt wird — Gottes enthält das Sein als das Denken. Jenes aber als dieſes wird genannt und iſt das Weſen Gottes, ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ; und ſo iſt der Gedanke die Bedingung für die Erkenntniß Gottes ſeinem Weſen nach. Aus dem Gedanken hebt ſich mittelſt der Reflexion auf ſeinen Inhalt dieſe Erkenntniß heraus, das Weſen Gottes wird erkannt. In der Erkenntniß Gottes ſelbſt iſt die Erkenntniß ſeines Weſens das erſte und einfachſte Element, und ſo hat die Lehre von Gott einen Abſchnitt, den erſten, der vom Weſen Gottes handelt. Hier aber wird für eben den Abſchnitt jener Satz vorderſamſt zu erläutern ſein. Eine Erläuterung des Satzes: Gott iſt — ſo heißt es — der Unbegreifliche. Richtig! denn das Begreifen iſt ein Begrenzen; aber die ihn den Unbegreiflichen nennen indem ſie zwar das Begreifen als ein Begrenzen ahnen oder erkennen, müſſen doch einen Grund haben, aus dem ſie die Begrenzbarkeit und Begreiflichkeit Gottes negiren, und den Grund können ſie weder in ſich noch in den Dingen außer ihnen ſuchen und finden. In ſich und den Dingen finden ſie wohl den Grund ihrer Begrenzbarkeit und Begrenztheit; aber ſie ſagen: „Gott iſt der Unbegreifliche.“ Dieſer Grund iſt entweder kein Grund, und dann iſt es mit jener Behauptung nichts, — oder er iſt enthalten in dem Gedanken Gottes. Alſo aus dem Gedanken Gottes wird geurtheilt, daß Gott ſelbſt der Unbegreifliche ſei, mithin iſt er doch der Denkbare. Das muß eingeräumt werden bei jener Verſicherung. Iſt er aber der Denkbare, iſt dies der Gedanke Gottes, ſo wäre die Frage, ob, wenn in dem Gedanken geforſcht wird, Gott aus dem Gedanken ſeiner nicht zu erkennen ſtehe: die Denkbarkeit ſchließt die Erkennbarkeit nicht aus, wenn auch der Gedanke als der abſolute die Begreiflichkeit und Begrenztheit ausſchlöſſe. Dies voraus. — Wird nun Gott genannt, ſo iſt von dem, der ihn nennt, doch nicht nichts oder gar das Nichts gedacht, ſondern wenigſtens das Sein, in der Negation des Nichts. Das Sein iſt allem gemein. Das Sein Gottes alſo in dem Gedanken von ihm lediglich als Sein iſt von dem Sein der Welt, der Sonne, des Menſchen nicht verſchieden, das Sein haben wir mit ihm gemein, und alle Creatur. Daher weiter zu exponiren:

Der Gedanke

a. der abſoluten Schwere, oder er in der Vorſtellung der Materie enthält auch das Sein, wie der Gedanke Gottes, und doch wird nicht geſagt werden können, „Gott iſt die abſolute Schwere, er iſt die Materie." Warum nicht? Darum nicht, weil in dem Gedanken der abſoluten Schwere das Sein nicht als das Denken iſt, ſondern lediglich als das Bewegen, movere et moveri, und zwar von dem abſoluten Centrum aus und zugleich auf das Centrum hin. Jenes als dieſes (das Bewegen) iſt das Weſen der abſoluten Schwere oder Materie. Sodann

b. der Gedanke der Organiſation enthält das Sein, aber auch nicht als das Denken, ſondern als das Leben, und jenes als dieſes, das Sein als Leben, iſt das Weſen der Organiſation, der Pflanze und des Thieres. Beide, der Mechanismus (a) von der abſoluten Schwere an, und der Organismus (b) von der Vegetation als ſolcher an bis zur Thierheit hin haben das Denken außer ihnen, ihr Weſen iſt nicht das Sein als das Denken, ſondern das Sein als jenes Bewegen oder das Leben für das Denken, in der bloßen Möglichkeit des Denkens. Der Menſch denkt den Mechanismus, das Thier; aber Mechanismus und Organismus denken ſich nicht.

c. Der Gedanke, deſſen Gegenſtand der Menſch iſt, enthält das Sein als das werdende und gewordene Denken. Jenes als dieſes iſt das Weſen des Menſchen. Er ſelbſt, wie er etwa ſich ſeinem Leibe und Leben nach erkennt, hat mit dieſer Erkenntniß nur die von einer Beſtimmtheit ſeines Weſens, aber nicht die Erkenntniß ſeines Weſens ſelbſt. Er ſpricht daher auch nicht, er ſpreche denn gedankenlos, „der Leib oder das Leben iſt meine Weſenheit; Leib und Leben verloren, ſo bin ich verloren!" ſondern er ſpricht, „das menſchliche Weſen iſt die Vernunft." Aber die Vernunft ganz abſtracthin iſt in dem Gedanken des Menſchen das Sein als das werdende und gewordene Denken. Er, wie er zu leben anhebt, alſo ſeine Weſenheit, die des Thieres zu ſein ſcheint, iſt noch keineswegs der Denkende, ſondern der Fühlende, Empfindende. Das Sein des Menſchen, hieß es oben, im Beginn ſeines Lebens iſt noch keineswegs das Denken ſelbſt, ſondern nur der Anfang, der Anſatz das Denken zu werden und das Denken zu ſein. Oder: als der Vernünftige kommt keiner auf die Welt, aber als der Lebende, und im Leben entwickelt und fördert ſich das, was Vernunft genannt wird. Ganz abſtract ſtellt das Weſen des Menſchen ſich mittelſt der Reflexion auf die Ichheit dar. Iſt das Kind ein Ich geworden, wie es vorher noch ζῶον iſt, ein Lebendes, ſo iſt das Sein des Kindes das Denken, und jenes als dieſes das Weſen des Kindes, vorher nur die Anlage für das Weſen; und mit dem Wort „Ich" iſt eben das Sein als das Denken ausgeſprochen: das Seiende denkt; und ſo iſt das Wort dafür das Ich, aber nicht für den Satz: „das Seiende lebt, fühlt" wie das Thier; dafür iſt das Wort nicht das Ich. Alſo hier bei dem Weſen des Menſchen iſt das Sein nicht wie bei dem Weſen der Materie oder des Thieres außer dem Denken, aber es iſt doch nur das Sein als werdendes und gewordenes Denken das Denken ſelbſt und ſo das Weſen des Menſchen. Endlich

d. der Gedanke Gottes enthält das Sein nicht als werdendes noch gewordenes Denken, nicht als ein Denken, ſondern als das Denken abſoluter Weiſe. Der Menſch, indem er lebt, wird der Denkende, ſein wird das Denken. Der Gedanke Gottes enthält, daß er der Denkende ſei, ohne der Denkende geworden zu ſein oder zu werden.

Hiermit iſt der Unterſchied zwiſchen dem göttlichen Weſen, zwiſchen dem menſchlichen, zwiſchen dem lebenden und blos mechaniſchen Weſen beſtimmt ausgeſprochen. Hiermit iſt aber auch auf das Element in der Erkenntniß Gottes, in der er für den Geiſt anerkannt wird, von ferne her hingedeutet. Gott iſt — im Religionsglauben wird das anerkannt — nicht etwa nur ein Geiſt, der ſeinesgleichen habe, ſondern er iſt der Geiſt. Das Weſen Gottes, indem es als das Sein das Denken ſelbſt iſt, als abſolutes Denken erkannt wird, iſt doch nur das Grundweſen des Geiſtes. Alſo die Lehre des erſten Abſchnittes vom Weſen Gottes iſt der Anfang, die Grundlage von ihm dem Geiſte.

Zweiter Satz:

Der Gedanke Gottes enthält das Denken als das Sein: jenes als dieſes iſt das Daſein Gottes, *ἡ παρουσία τοῦ θεοῦ*; und ſo iſt der Gedanke Gottes die Bedingung der Erkenntniß vom Daſein Gottes ſelbſt.

Erläuterung des Satzes:

1) der blos abſtracte Gegenſtand eines eben ſo ganz abſtracten Gedankens enthält wohl das Sein als ein Denken, und ſo, daß jenes als dieſes ſein Weſen iſt; aber er als der blos abſtracte enthält hiermit nicht auch das Denken als ein Sein, ſo daß jenes als dieſes das Daſein des Gegenſtandes wäre und er der wirkliche. Z. B. der Gedanke des Thieres als ſolchen iſt ein ganz abſtracter, obſchon in der gemeinen Vorſtellungsweiſe: wird das Thier gedacht, ſo iſt abſtrahirt vom Löwen, Hunde ꝛc. Der Gegenſtand dieſes Gedankens iſt alſo ein ebenſo abſtracter, wie der Gedanke ſelbſt. Aber doch kann von dem Weſen des Thieres geſprochen und gefragt werden, worin das Weſen der Thierheit beſtehe, ob dieſe Weſenheit das Sein als ein Denken ſei oder nur als ein Leben. Vom Daſein des Thieres aber kann vernünftiger Weiſe nicht die Rede ſein, es exiſtirt nicht: die *οὐσία*, der Gedanke des Thieres iſt nicht in Abrede zu ſtellen, aber die *παρουσία*. Woher das? Daher, weil, wie der Gedanke im Worte „Thier," ſo auch ſein Gegenſtand ein lediglich generiſcher iſt, abſtract, *τὸ γένος*. Wo das Daſein in der Thierheit ſich als ein nothwendiges zeigt, iſt die Thierheit aus dem Generiſchen ins Specifiſche, von da ins Individuum gegangen, da iſt es ein thieriſches

Individuum, ein Löwe ꝛc.: das thieriſche Weſen hat ein Daſein, ein wirkliches im Löwen ꝛc. Aber der Gedanke Gottes iſt nicht abſtract, und der Gegenſtand dieſes Gedankens iſt auch nicht abſtract. Der Gedanke und Gott, deſſen Gedanke er iſt, iſt concret: der Gedanke und ſein Gegenſtand iſt kein generiſcher; und ſo iſt in dieſem Gedanken enthalten, daß das Denken als das Sein die Wirklichkeit ſei, das Daſein, ἡ παρουσία. Um das Thier als ein wirkliches zu wiſſen, muß der Menſch aus dem Gedanken, den das Wort bezeichnet, und aus ſeinem Denken mittelſt der Empfindung und Wahrnehmung herausgehen, Beobachtungen, Erfahrungen machen; dann erkennt er, „Thiere exiſtiren als dieſe und jene.“ Hingegen um zu wiſſen, daß Gott ſei, kann und darf der Menſch den Gedanken Gottes nicht verlaſſen; wie er ihn verläßt, iſt er nicht mehr bei Gott, nach deſſen Daſein er frägt, ſondern bei der Sonne, der Erde ꝛc. So bedingt der abſolute Gedanke Gottes die Erkenntniß vom Daſein Gottes.

2) Wird geſagt, „Gott, der zu ſeinem Weſen das Sein als das Denken hat, iſt,“ ſo wird hiermit wo nicht ausgeſprochen, doch angedeutet, daß das Denken als das Sein Gottes das Daſein Gottes ſei. Der Satz, der zweite, „das Denken als das Sein iſt das Daſein Gottes,“ ſcheint nur der umgekehrte erſte zu ſein. Wäre er, der zweite, nicht blos ſcheinbar, ſondern wirklich nur die Umkehrung des erſten Satzes, ſo käme mit ihm die Lehre von Gott nicht vorwärts, nicht aus der Stelle. Es iſt gegen jenen Schein der bloßen Umkehr zugleich darauf zu reflectiren, daß der zweite Satz, wie er der umgekehrte erſte iſt, zugleich vom erſten verſchieden ſei, — wie denn auch durch den Ausdruck ſchon „Weſen“ und „Daſein,“ οὐσία und παρουσία, ſo nahe einander, doch von einander verſchieden ſind. In dieſer Verſchiedenheit des Weſens vom Daſein Gottes beziehen ſich beide auf einander, und indem der Nachdenkende auf ſie in dieſer Beziehung reflectirt, kann ihm, wenn ihm auch das Weſen Gottes in ſeiner Anerkenntniß deſſelben nicht zweifelhaft wäre, doch zweifelhaft werden das Daſein Gottes, etwa

ſo: „daß Gott, wenn er im Unterſchied von Allem gedacht wird, als der Denkende von uns zu denken ſei, und daß das Weſen Gottes in der Geiſtigkeit beſtehe — Sein als Denken —, daran zweifle ich nicht; aber daran zweifle ich, ob der, deſſen Weſen dieſe Geiſtigkeit iſt, exiſtire: ich zweifle, daß das Denken das Sein Gottes und als ſolches das Daſein ſei.“ Iſt daher im erſten Abſchnitt die theologiſche Forſchungsweiſe contemplativ, ſo wird ſie, wie der zweite Satz ſich regt, dialectiſch werden. Es hat nämlich die Lehre von Gott in Anſehung dieſes zweiten Satzes einen zweiten Abſchnitt, der vom Daſein Gottes handelt; und bekanntlich werden Beweiſe geſucht und gefordert für die Anerkenntniß Gottes wenigſtens, daß Gott ſei. Daher der zweite Abſchnitt eine Critik der Beweiſe für das Daſein Gottes einſchließt.

Endlich noch

3) der erſte, der den ſogenannten ontologiſchen Beweis für die Exiſtenz Gottes zu führen verſuchte, der berühmte Anſelmus, hatte wenigſtens die Ahnung davon, daß der abſolute Gedanke Gottes zu ſeinem Inhalte habe das Denken Gottes als identiſch mit dem Sein: denn Anſelm ſucht den Beweis rein und allein ex notione aeterna Dei zu führen.

Dritter Satz:

Der Gedanke Gottes enthält das Weſen als das Daſein. Dieſes als jenes, und ebenſo jenes als dieſes iſt — die Eigenſchaft Gottes: wir müſſen eben dies Wort nehmen; die deutſche Sprache hat kein anderes. Aber *ἡ ἐνεργεία* iſt das rechte Wort. Die Identität der *οὐσία* und *παρουσία* iſt *ἡ ἐνεργεία*. So iſt eben der Gedanke Gottes, der dieſen Inhalt hat, die Bedingung der Erkenntniß Gottes in ihrer Vollendung: ja, die Wiſſenſchaft kommt zu dieſer Erkenntniß nur ſpeculativ, indem ſie contemplativ anfängt, dialectiſch fortfährt mit Reflexion auf das Daſein Gottes, und nun ſpeculativ, im Gedanken ſich immer haltend, zur Erkenntniß der *ἐνεργεία τοῦ θεοῦ* gelangt. Iſt Gott in ſeinen Eigenſchaften, ſind ſeine Eigenſchaften in ihm erkannt, dann iſt er wahrhaft und wirklich erkannt. Weſen und Daſein Gottes, von einander an ſich verſchieden, beziehen ſich in dieſer Verſchiedenheit doch bei der Unabhängigkeit und Unbedingtheit des Gedankens, in dem beide enthalten ſind, durch ſich auf einander; und dies ſich auf einander Beziehen beider iſt das Beſtimmen des Daſeins durch das Weſen, gleicherweiſe aber auch das Beſtimmen des Weſens durch das Daſein. Die independente und unbedingte Activität des Gedankens in der Identität mit ſeinem Gegenſtande iſt dies gegenſeitige Beſtimmen des göttlichen Weſens durch das Daſein in ihm; und ſo enthält der Gedanke Gottes die unendliche Beſtimmtheit ſeiner und ſeines Gegenſtandes: Gott iſt der unendlich Beſtimmende und Beſtimmte, das iſt ſeine *ἐνέργεια*. Näher zeigt ſich dies durch die Reflexion auf eine ſogenannte Eigenſchaft Gottes, auf die Macht. Die Macht des Menſchen, deſſen Weſen ein durch das Leben bedingtes Sein als das Denken iſt, iſt eine beſchränkte; er, der Denkende, kann, wie energiſch er ſei und welche energiſche Gedanken er habe, doch mit dem bloßen Denken und Gedanken nichts wirken; ſeine denkende Macht iſt eine beſchränkte; er giebt dem Gedanken das Wort, bezeichnet ihn; aber durch den Gedanken allein kann er nichts von der Stelle bewegen, nichts hervorbringen. Die Allmacht als die Eigenſchaft Gottes iſt die Macht des Denkenden als ſolchen: er denkt und die Welt — exiſtirt. Nichts außer dem Denkenden, dem Gedanken bedarf es zur Erſchaffung der Welt: Gott hat die Welt aus Nichts erſchaffen. Daher, daß der Gedanke, den der Menſch hat, und der als Gedanke identiſch iſt mit dem Sein, — ein ſeiender Gedanke, doch, obgleich dieſe Weſenheit die ſeinige ſei, doch als Gedanke noch nicht Wirklichkeit hat: der mächtige Künſtler hat den Gedanken, aber es fehlt das Daſein. Aber die Macht Gottes, wie ſie die Theologen unterſcheiden als Macht vom Willen Gottes, und den Willen wieder vom Gedanken und Verſtande Gottes, iſt als denkende Willensmacht, als Willensmacht ſchaffende Macht. Aber es iſt nur Eine Macht. Der Menſch kann mächtig ſein und unwiſſend, ſehr viel wiſſend und doch ſehr unfrei. Aber nicht ſo in der göttlichen Eigenſchaft. Daher unten bei der Frage „was iſt Gott?“ die Antwort: „Er iſt die Eigenſchaft, θεός ἐστιν ἡ ἐνεργεία.“ Der dritte Abſchnitt handelt alſo von den Eigenſchaften Gottes.

Primo loco de natura Dei
secundo loco de existentia Dei
tertio loco de virtutibus Dei.

Des erſten Theiles

Erſter Abſchnitt.

Vom Weſen Gottes.

Daſſelbe iſt zu betrachten als Gegenſtand

1) der möglichen Erkenntniß, §. 125 bis §. 132.

2) als Gegenſtand der wirklichen, §. 133 bis §. 145.

Auf daſſelbe (das Weſen) als das erkennbare beziehen ſich die Meinung, der Glaube und die mögliche Erkenntniß ſelbſt. Das Element aber ſowohl des Gegenſtandes als ſeines Weſens iſt

A. die Vorſtellung, imaginatio. Dies Element jedoch iſt dem Weſen des Gegenſtandes nicht angemeſſen, er und es bleiben alſo nicht in ihm, ſondern ihr Element wird

B. das vorſtellende Bewußtſein; aber auch in dieſem Elemente beharret, weil es gleichfalls ihm nicht angemeſſen iſt, das Weſen nicht; ſein Element wird vielmehr

C. das denkende Bewußtſein. Die Betrachtung des Weſens muß daſſelbe nehmen, wie es in dem einen Elemente vorerſt iſt, aus dieſem dann in das andere ſich gleichſam ſelbſt erhebt und aus ihm in das dritte übergeht. So bleibt die Betrachtung nicht ohne philoſophiſche Rückſichtsnahme auf die Religion: ſie kann nicht vorwärts kommen bis zur Löſung der Aufgabe, daß das Weſen Gottes wirklich erkannt werde, ohne Hülfe der Religionsphiloſophie ſelbſt; und die Zeit wird wohl kommen, wo die dogmatiſche Theologie die Nothwendigkeit einſieht, nicht ohne die Religionsphiloſophie und die Philoſophie überhaupt zu Werke zu gehen.

ad A. Das Weſen in der Vorſtellung (deſſen Weſen die Vorſtellung) §. 125—128. Es iſt der Menſch, der die Vorſtellung hat, die vorerſt das Element des Weſens iſt; aber gleichviel welcher Menſch, gleichviel wann, wo und wie er auf Erden exiſtirte, gleichviel ob der Neger am Senegal, oder der Indier, oder der Nordamerikaner, Aegypter, Grieche, Römer, der alte Deutſche; von allen dieſen Beſtimmungen abgeſehen. Er als ſolcher hat die Vorſtellung, in der das Weſen zu betrachten iſt. Aber in der Vorſtellung, im Vorſtellen überhaupt iſt dem Menſchen das Weſen noch nicht das Sein als Denken (ſo iſt das Weſen im ewigen Gedanken), ſondern vorerſt blos das Sein als das Sein, und ſo daß ihm dem Menſchen das Denken ein noch im Sein verborgenes iſt, er alſo kaum die Ahnung der Identität des Seins mit dem Denken als des Weſens hat oder haben kann. An das Weſen in der Vorſtellung wird das Denken ſozuſagen von außen herangebracht, wie wenn ein Anderes das Denken und ein Anderes das Weſen des Gegenſtandes wäre in ſeiner Vorſtellung von ihm. In der Vorſtellung iſt ſolchermaßen das Weſen

1) das blos vorgeſtellte, bleibt aber, weil ihm die Vorſtellung nicht angemeſſen iſt, keineswegs dabei, das nur vorgeſtellte zu ſein, ſondern wird

2) ohne noch das Element der Vorſtellung zu verlaſſen, das Gedachte; aber auch das Gedachtſein entſpricht dem Weſen nicht: es ſelbſt und der denkende Menſch mit ihm verläßt alſo doch das bloße Gedachtwerden des Weſens, und es wird

3) das Begriffene. Mit dem Begriff nun iſt die Bedingung vorhanden, daß das Weſen, das als vorgeſtelltes und gedachtes ein nur erkennbares war, wirklich erkannt werde. Dann fängt die zweite Unterſuchung an „das Weſen in der wirklichen Erkenntniß.“

Ad §. 125.

Das Weſen in der Vorſtellung von ihm als blos Vorgeſtelltes.

Der Gegenſtand in der Vorſtellung, deſſen Weſen das blos vorgeſtellte iſt, kann unmittelbarerweiſe ein Object

α. nur in der Ruhe, res quiescens, mit der Negation aller

Bewegung ſein, alſo ein nur bewegbares, kein ſelbſt ſich bewegendes. So iſt es irgend ein Gegenſtand auf Erden, wie er empfunden und wahrgenommen, in irgend einer Form, mit irgend welchen Eigenſchaften oder Attributen, jedoch ohne daß die Form und die Eigenſchaften des Dinges von Bedeutung ſind und einen Werth haben für das Weſen deſſelben als blos vorgeſtelltes. Irgend eine Maſſe, moles, ein Conglomerat iſt der Gegenſtand. Das kann eine Maſſe als Geſtein ſein; die Eigenſchaft „Stein" und ſeine Geſtalt kommt nicht in Betracht; irgend ein Metallklumpen, ja ſogar aus der organiſchen Natur ein vom Sturme niedergeworfener Baum. Indem das Weſen, das nur vorgeſtellte iſt, und der Gegenſtand deſſelben die Vorſtellung zu ſeinem Elemente hat, wird oder iſt es für den Menſchen das was er verehrt und anbetet, worauf alſo ſeine ganze Thätigkeit gerichtet iſt, und wird ſolches Sein als das Weſen vorgeſtellt, ſo kann das Object der Vorſtellung Gegenſtand einer auf den Glauben ſich beziehenden Meinung werden; es iſt der Fetiſch, und die Religion iſt der Fetiſchdienſt. Aber ſchon auf dieſer tiefſten Stufe hier iſt zu ſagen, es werde nicht der Gegenſtand in der Vorſtellung, der Stein, Pfeil, Kloß von Menſchen verehrt und angebetet, ſondern in dem Gegenſtande das Weſen als das Sein, wo das Denken noch verborgen iſt. Daher eben daß hier die Geſtalt des Gegenſtandes und ſeine Eigenſchaft noch ganz gleichgültig iſt: der Stein iſt nicht behauen, nicht künſtlich bearbeitet. Nur das, was in der Vorſtellung ruht, hat zu ſeinem Weſen das Sein lediglich als Sein; die Religion iſt die Anerkennung des Weſens, das das Sein als ſolches ſei. Das iſt die erſte Ahnung Gottes, wo der Gedanke im Menſchen auf dieſer unterſten Stufe nur wirkſam iſt für ihn, der Vorſtellungen hat und in der Vorſtellung irgend einen Gegenſtand ſich denkt. Der Weg aus dieſer erſten und tiefſten Stufe, wo nur das Sein als Sein — als das Weſen geahnet wird, bis zur Erkenntniß Gottes des Geiſtes, iſt die Dogmatik. Es wird aber das Weſen β. ein in dem Gegenſtande vorgeſtelltes, der zu ſeinem Elemente immer noch das Vorſtellen, die Vorſtellung hat, allein in dieſem Elemente aus jener Ruhe heraus iſt. Er iſt der Gegenſtand in der ruhigen und ganz gleichmäßigen Bewegung ſelbſt. Aber ſo iſt er kein Object mehr auf der Erde, an ihr, ſondern über ihr. Auf der Erde iſt entweder jene, die Bewegung negirende Ruhe, oder die unruhige in der Ruhe zu ſtörende Bewegung, es iſt irgend ein Geſtirn, die Sonne, der Mond, ein Planet, — der Fetiſch ſteigt — Objecte in einer ſtetigen, ſtetig ruhigen Bewegung: das ganze Sternenheer beim Aufgang und Niedergang der Sonne. Ihre Bewegung iſt jede Nacht leicht wahrnehmbar. Es ſind nun aber auch hier nicht die Geſtirne, die der Menſch anbetet, dahin läßt ihn der Gedanke und die Vernunft nicht kommen, auch ſelbſt als bloße Vorſtellung. Der ganze Sternendienſt bei den Chaldäern war ein Gottesdienſt in ihrer Religion, eben weil in dieſen Objecten, wie ſie vorgeſtellte waren und die Vorſtellung zu ihrem Elemente hatten, das Sein, jedoch noch immer als das Sein nur in der näheren Beſtimmtheit des Bewegens, das Sein als das Weſen geahnet wurde. Der Menſch in dieſem Cultus (Chaldäer, Mexikaner) ſtand bereits eine Stufe höher als unter α.; dort galt es nur um das Sein als Sein, hier um das Sein als Bewegen. Hier wird eine Identität des Seins als des Bewegens geahnet als das Weſen. Der wohlthätige Einfluß der Geſtirne auf die Erde ꝛc. kommt in dem reinen Cultus gar nicht in Betracht, das fügt ſich wohl hintendran; aber die Grundlage iſt das Ahnen des Seins als der gleichen ruhigen unzerſtörbaren Bewegung. Auch die Furcht hat hier noch keine Bedeutung; wenn auch der Wilde fürchtet, daß bei der Mondsfinſterniß der Mond möchte verſchlungen werden von einem Drachen, ſo kommt der Mond wieder hervor und die Furcht hört auf. Aber jene ruhige Bewegung am Himmel iſt

γ. die unruhige auf der Erde. Der Gegenſtand dieſer unruhigen Bewegung hier noch iſt das irdiſche Element, vornehmlich das Feuer, die Flamme, die Bewegung, abgeſehen von ſeiner zerſtörenden, ſchreckhaften Gewalt, — ingleichen das Waſſer, Meer, Strom, nicht der ſtille Bach, ſondern der ſtürzende ꝛc. Strom. So wird das Weſen in dem Gegenſtande dieſer Art vorgeſtellt, und iſt es als das Vorgeſtellte im Object das, worauf die Verehrung geht. Die Feueranbeter, die alten Parſen in Aſien, beſonders in der Gegend der Naphtaquellen, verehrten das Feuer nicht; die nordamerikaniſchen Wilden, die neben dem Niagaraſtrom knieen, beteten nicht den Strom an, ſondern, wie ihre Rede ſelbſt war, den großen Geiſt, der hier ſeine Macht beweiſt. Hier alſo unter γ. iſt der Fetiſchdienſt auf der Seite des bloßen Maſſenhaften und blos mechaniſch ſich Bewegenden zum höchſten Puncte gebracht. Das iſt mehr, im Waſſer, Luft, Feuer, im irdiſchen Elemente das Weſen zu ahnen. Hier iſt das Weſen das Sein als die variirende, unruhige Bewegung. Dieſe Bewegung iſt aber wahrhaftig dem Denken näher, als die ruhige Bewegung. Nennt man doch ſchon das Denken ein Licht, ein Aufklären.

In der unter α. bis γ. betrachteten Weiſe iſt dem vorſtellenden Subjecte die Form und Eigenſchaft des Weſens noch ganz gleichgültig; aber dieſe Gleichgültigkeit entſpricht dem Weſen ſelbſt nicht, das als Weſen identiſch iſt mit ſeiner Form — kein formloſes Weſen. Durch daſſelbe wird daher das vorſtellende Subject determinirt oder wenigſtens bewogen, jene Gleichgültigkeit gegen Form und Eigenſchaft des Weſens im Gegenſtand der Vorſtellung aufzuheben, und beide, die Form und die Eigenſchaft, beſtimmter Weiſe zu berückſichtigen. Und ſo iſt

a. der Gegenſtand in der Vorſtellung nicht mehr wie unter α. der blos bewegbare, Stein, Klotz als Fetiſch, ſondern vielmehr der ſich bewegende: aber vorerſt iſt dieſe Selbſtbewegung, indem Bewegung von innen heraus, zugleich eine fixirte, und hat dies Fixirtſein der Gegenſtand, wie er hier vorgeſtellt wird, noch mit dem Gegenſtande, wie er der blos bewegbare war unter α., gemein. So nämlich iſt er der blos Vegetative, pflanzliche. Wird die Pflanze mit dem Stein oder mit einem Erz, mit einem chemiſchen Anſchlag des Erzes, mit dem ſogenannten Dianenbaum verglichen, ſo zeigt ſich gleich, daß ihr weſentlicher Unterſchied von Stein, Metall der iſt, daß hier eine Bewegung iſt von innen heraus, und daß mittelſt dieſer Bewegung der Gegenſtand eine beſtimmte Geſtalt, Form und hierin beſtimmte Eigenſchaften erhält, das Grüne der Pflanze, das Bittere, das Wohlriechende ꝛc. Aber ſo rührig oder lebhaft der Gegenſtand hier ſich in ſich und von innen heraus bewege, iſt doch die Bewegung fixirt in der Erde, wo hinein die Pflanze ihre Wurzel ſchlägt. In dem Puncte des Fixirtſeins alſo verhält ſich das Organiſche ebenſo wie das Unorganiſche; der Stein liegt fixirt auf ſeinem Platz, bis du ihn wegſtößeſt; die Pflanze iſt wohl transportabel, aber ſie transportirt ſich ſelbſt nicht, ruht. Das Weſen nun, das der Gegenſtand in der Vorſtellung, als der ſich von innen heraus bewegende aber fixirte hat, iſt das Sein und zwar als jenes fixirte Bewegen mit der Form und Geſtalt, mit den Eigenſchaften, die der Gegenſtand mittelſt dieſer Bewegung erhält und hat vom Keim bis in die Frucht. Die Form, die ganze Bildung erhält das pflanzliche Subject eben durch jene Bewegung von innen heraus, im Keim und Kern iſt die Möglichkeit dieſer Form enthalten. Geformt und geſtaltet — die fertige Frucht, iſt der Gegenſtand innerlich zweckmäßig, Alles in ihm verſtändig, Alles bezieht ſich auf einander, wie Mittel und Zweck: von der Wurzel aus erhält ſich die Pflanze, in dem Keime reproducirt ſie ſich. Der Verſtand iſt im Stein, Klotz noch nicht, als hätte der Gegenſtand unter a. hier zu ſeinem Weſen das Sein ſchon als das Denken, was er aber nicht hat, es iſt nur jene fixirte Bewegung, nicht das Denken ſelbſt. Die Religion, welche im Pflanzenreiche das Weſen Gottes wenigſtens ahnet, und deren Subjecte, wie die Pflanze von ihnen vorgeſtellt wird, nicht zwar die Pflanze ſelbſt anbeten, aber in ihr das göttliche Weſen, hat Hegel in ſeiner Phänomenologie des Geiſtes mit einem ſehr zarten Ausdruck „Blumenreligion“ genannt, obwohl es nicht blos Blumen ſind, auf die jene Ahnung des göttlichen Weſens geht. Hier iſt die Gleichgültigkeit gegen Form und Eigenſchaft nicht mehr; nicht mehr wie bei dem Neger, dem es gleichgültig, ob der Gegenſtand rund oder viereckig, bleiern oder hölzern. Aber doch iſt es nicht jede Pflanzenart, wie ihre Individuen in der Vorſtellung vorkommen, in der das Weſen der Gottheit anerkannt werde, nicht der Grashalm, Rohrſtengel, aber die Lotuspflanze, der Palmbaum bei nördlichen Aſiaten, bei den alten Deutſchen der heilige Eichbaum. Daß hier ein Unterſchied gemacht wird zwiſchen der einen und andern Pflanzenart, hat ſeinen Grund darin, daß die Form, die ein Gegenſtand hat, zugleich ſich ſelbſt auf das Denken, als welches das Sein das Weſen ſelbſt iſt, bezieht. Solch ein Zuckerrohrſtengel, Pilz unter der Eiche, der Nachts aufſchießt, am Tage dahin ſchwindet, iſt ein ganz Geſtaltloſes und wenig gegen eine hundertjährige Eiche. Aber ſo nahe durch ſeine Form das ganze Pflanzenreich dem Denken ſtehe, — daher Vanini aus einem Strohhalm das Daſein Gottes beweiſen wollte —, und ſo weit jene Selbſtbewegung der Pflanze über die bloße Bewegbarkeit des unorganiſchen Körpers hervorragt, entſpricht doch der Gegenſtand, deſſen Weſen das Pflanzliche, in jenem Fixirtſein der Idee ſeines Weſens nicht, und treibt das Weſen ſelbſt den Menſchen über ſeine Blumenreligion hinaus, er kann nicht bei ihr bleiben. Der Gegenſtand wird vielmehr

b. — immer im Elemente der Vorſtellung — für die Religion ein ſolcher, deſſen Bewegung nicht mehr jene fixirte, ſondern die abgelöſte Selbſtbewegung von Ort zu Ort iſt, er transportirt ſich ſelbſt. Aber ſo iſt er nicht die Pflanze mehr, ſondern — das Thier. Seine Bewegung auch von innen heraus, ſetze ſie nun außer dem Thiere im Ei an oder in der Mutter Schoos, iſt die pflanzliche αὐτοκίνησις, das Thier entſteht wie die Pflanze auch: ſein ganzes Werden iſt ein Organismus, aber als thieriſches iſt es zugleich ein Artikuliren, Gliedern; und eben die Glieder, Muskeln, Füße ſind es, worin die Bewegung als eine nichtfixirte, abgelöſte, vel quasi freie Bewegung ſich zeigt. Das Weſen des Thieres iſt daher zunächſt oder unmittelbar das Sein als jenes ſcheinbar freie ſich Bewegen, zugleich als ein ſich Organiſiren und Gliedern, ſomit als ein ſich Formiren und Geſtalten bis zur völligen Ausbildung des Thieres. Aber dies Bewegen iſt zugleich ein ſinniges: die Pflanze iſt wohl Gegenſtand für deinen Sinn, du empfindeſt, riechſt ſie, ſie iſt ein ſinnliches, aber kein ſinniges, ſie empfindet ſich nicht, von ihr wird nichts gerochen, nichts geſchmeckt. Sinn und Inſtinct — denn den Trieb theilt das Thier noch mit der Pflanze — ſind die beiden Beſtimmungen, die das thieriſche Weſen als die Identität des Seins und der Selbſtbewegung hat, ſind — wie man zu ſagen pflegt, Eigenſchaften des Thieres. Aber bezieht ſich ſchon die Pflanze durch die innere Zweckmäßigkeit ihrer Form auf das Denken, wie viel mehr noch das Thier durch ſeine Zweckmäßigkeit, ſeinen Sinn, Inſtinct? Du blickſt die Pflanze an, ihre Knospen ſind keine Augen: du blickſt den Löwen an — und er dich: die Pflanze widerſteht nicht, läßt ſich alles gefallen, nicht ſo das Thier. Du biſt der Denkende — Glück zu! — das Thier wenigſtens das Vorſtellende. Hier in der Thierheit ſteht die Form dem Denken noch näher als dort im Pflanzenreiche; und ſo konnte dann wohl, ja mußte, wie er die Blumenreligion verließ, der Menſch den nächſten Schritt zur Thierreligion thun: im Thier ahnt er das göttliche Weſen, aber auch nicht ohne Unterſchied der Thierheit mit Bezug auf das Sinnige und Geſtaltete, er unterſcheidet eine Art von der andern. So verehrten die Ophiten in der Schlange, dem ſinnigen, glänzenden und fein gegliederten Weſen das göttliche Weſen, die alten Aegypter im Apis, unſere lieben Vorfahren heidniſchen Andenkens im weißen Roſſe: aber ſo, daß ſie das göttliche Weſen darin ahnen und eben dieſes anbeten in jenen Objecten, nicht jedoch das Object ſelbſt, die Schlange, den Apis als ſolchen verehren. Die Bewegung hier als die thieriſche in der Identität mit dem Sein des Thiers entſpricht der Bewegung unter β. in der Religion, die als die Sternenreligion bezeichnet wurde oder als der Sterhendienſt. Scheinbar frei bewegen ſich in den Himmelsräumen die Sterne, ſcheinbar frei auf der Erde die Thiere, und gleich ruhig wie die Bewegung der Sterne iſt auch die der Thiere. „Ruhig? Wie ſo? Siehe doch in einen Ameiſenhaufen, in einen Inſectenſchwarm, Schwalbenzug; dagegen die Geſtirne ewig ruhig.“ Zwar ſprechen auch die Aſtronomen ſchon von ſcheinbar rückgängigen Bewegungen; aber wie die Sterne das Geſetz der Schwere regiert, ſo die Thiere das Geſetz des Inſtinctes; und daher iſt auch die thieriſche Bewegung die ruhige. Das Thier befolgt das Geſetz der Bewegung, aber im Befolgen deſſelben, ſei die Bewegung noch ſo lebhaft, iſt ſie doch ruhig. Indeſſen ſo lebendig das Thier gegen die Pflanze und ſo ſinnig bis zum Scharfſinn bis nahe an den Verſtand hin es ſei, ſo entſpricht doch dem Weſen als ſolchem auch dieſe Einheit, dieſe Identität des Seins mit dem thieriſchen Leben in der ganzen Fülle jenes thieriſchen Lebens noch nicht; es iſt doch noch kein Denken, keine Vernunft. Alſo das Weſen ſelbſt beſtimmt auch hier den Menſchen über ſeine Thierreligion hinaus, er muß ſie endlich verlaſſen: in ihr findet er nicht, was dem Weſen als ſolchem adäquat ſei; und ſo wird endlich

c. der Menſch ſelbſt der Gegenſtand, in welchem von ihm das Weſen Gottes geahnet wird: denn (cfr. oben) das Weſen des Menſchen iſt ja das Sein als das Denken, und er durch dieſe ſeine Weſenheit qualitativ vom Thiere verſchieden: denn ein gedankenloſer Menſch iſt wie aus ſeinem Weſen heraus. So wäre es demnach der Menſch — hier nur im Elemente der Vorſtellung, deſſen Weſen als das vorgeſtellte für einerlei, identiſch mit dem Weſen Gottes genommen wird: in einem wirklichen Menſchen wird Gott angebetet, aber der Menſch ſelbſt nicht. So in der tibetaniſchen Religion: der Dalailama hat ſeine Prieſter, in ihm verehrt das Volk ſeine Gottheit, er ſtammt aus einer Prieſterfamilie. Wie das Thier, ſo auch iſt der Menſch der ſich mittelſt ſeiner Glieder und der ſie bewegende; ſeine Bewegung alſo hier wie dort iſt die nichtfixirte, und eine durch ſein Denken und Wollen beſtimmbare: er kann auswandern z. B. Hier aber auch iſt die ganze Bewegung nicht mehr jene ruhige, im Geſetz und Inſtinct gehaltene, wie in der thieriſchen Welt; der Menſch iſt kraft ſeines Denkens und Willens über Inſtinct ꝛc. hinaus; Geſetz iſt für ihn da wie für alle Welt, aber er kann es befolgen oder nicht. Er iſt der Leidenſchaft fähig, wird durch ſie herumgetrieben, was das Thier nicht kann. Hier entſpricht alſo dem Menſchen die Bewegung oben unter γ.: es iſt ein Wechſel da zwiſchen Ruhe und Unruhe gleich dem Wechſel in den Elementen: jetzt iſt der Himmel heiter, das Element iſt ſtill, aber bald ſtürmt es, tobt es, reißt es, brauſt es. Item der Menſch, jetzt ruhig, gedankenvoll, nachſinnend, dann feurig, aufflammend, leidenſchaftlich, der Funke in der Aſche wird zur Flamme.

Es iſt der wirklich exiſtirende Menſch, in dem, wie er zu ſeinem Elemente das Vorſtellen hat, das Sein, welches das Denken iſt, als das göttliche Weſen vorgeſtellt wird. Er, indem der wirklich Exiſtirende, iſt ein Individuum: wir alle aber als Individuen exiſtiren in der Vorſtellungswelt, in dieſem Elemente. Die Bewegung als individuell menſchliche iſt eine unruhige: das Sein als dieſe unruhige Bewegung entſpricht dem Weſen an ſich und als vorgeſtelltem gar nicht. Das Beſtreben, indem es das iſt, Gottes Weſen in einem Menſchen anzuerkennen und zu verehren, geht dahin, die unruhige Bewegung deſſelben aufzuheben. Er, der Einzelne in einer Familie, etwa Prieſterfamilie, wird daher von dieſer Familie erzogen beſonders zu dem Zweck, daß das Sein des Einzelnen identiſch werde und ſei mit der ruhigſten Bewegung als ſolcher und als dem Denken. Die Erziehung wirkt eben darum dem Entſtehen aller Leidenſchaftlichkeit, alles Ungehörigen, Ungemäßigten frühauf entgegen, es geht mit ihr darauf hin, daß der Zögling der reinſte, ſittlichſte Menſch werde. So der Dalailama bei den Tibetanern. In ihm beten dieſe Gott an; aber ſo wenig wie die römiſchen Katholiken den heiligen Vater zu Rom als Gott anbeten, eben ſo wenig die Tibetaner den Dalailama: in ihm beten ſie Gott an. Iſt denn nun aber dieſe Religion des Dalailama — jene Beziehung des Menſchen auf das Weſen Gottes angehend — die erſte, einzige? Nein! ſchon in der ihr vorhergegangenen Thierreligion kommen und müſſen wohl Spuren in Bezug auf den Menſchen und das menſchliche Weſen vorkommen. Iſis und Oſiris waren unſtreitig wirklich exiſtirende Menſchen, und in ihnen, den menſchlichen Individuen, wie neben ihnen in mehreren Thierarten Aegyptens wurde das göttliche Weſen geahnet; und vorwärts in der Religion der Griechen und Römer kommen ähnliche Spuren vor. Es ſind höchſt wahrſcheinlich urſprünglich einzelne Individuen geweſen, die wirklich exiſtirten; wie noch in Chili in Südamerika eine geſchichtliche Religion vorkommt, die des Manco Cabac, in dem die Chileſen die Gottheit verehren. Aber iſt auch jene individuelle Bewegung mittelſt der Erziehung oder wie es ſonſt geſchehen mag, aus aller Unruhe herausgebracht, die ruhigſte und geſittetſte geworden, ſo entſpricht doch auch dieſe noch nicht der Idee des Weſens, weil ſie die Beſtimmtheit des Individuellen hat und zwar im Wechſel der Individualität ſelbſt. Das Individuum als ſolches obzwar wirklich exiſtirend, beharrt nicht in ſeiner Exiſtenz, es vergeht, ſtirbt: in einem andern Individuum derſelben oder einer andern Familie manifeſtirt ſich das göttliche Weſen wieder, es iſt daſſelbe, aber das Individuum iſt ein anderes und ſo fort. Die Weſenheit des Weſens ſelbſt bringt daher darauf gewiſſermaßen, daß wenn auch nicht die Individualität, doch die Exiſtenz, das zeitliche Leben derſelben als ein vergängliches aufgegeben werde. Es wird aufgegeben von dem Menſchen, der Religion ſucht, und es wird nur noch die Geſtalt des Individuums als eines menſchlichen beibehalten. Dieſe Geſtalt beharrt als die nämliche fort und fort, wenn auch die Individuen ſelbſt, deren Geſtalt die menſchliche, entſtehen und vergehen — τὸ εἶδος, ἡ ἰδέα (bei Plato) bleibt dieſelbe. Der Menſch als Ideal, ſo wandelbar er als Individuum ſei, obwohl die Idealität ſeine Individualität einſchließt, iſt der ſich ſtets gleiche; die Bewegung des Ideals iſt die ſtets ruhige. Hier kommt alſo die Vorſtellung des Ideals und ſein Sein dem Denken unendlich näher. Aber zur individuellen und zugleich ideellen Geſtalt gehört ein Inhalt, wie zur Form das Weſen. Dieſer Inhalt kann nicht ein einzelnes lebendes oder exiſtirendes Individuum ſein, dies entſpricht der ideellen Geſtalt nicht: er, der Inhalt, iſt vielmehr irgend ein materieller Gegenſtand, von dem vorausgeſetzt wird oder gilt, daß er beharre wie die Geſtalt auch. Ein Material, ein Stoff wird geſucht vom Menſchen, dem er die menſchliche Geſtalt als eine ideale gebe, ſo daß nun mittelſt dieſes Stoffes oder Inhaltes das idealiſirte Individuum, das individualiſirte Ideal ein Beſtehen habe. Zuerſt war dies Material wohl aus dem Pflanzenreich genommen, ein behauener Baumſtamm, welchem der Künſtler die menſchliche Geſtalt gab: ein ſolch wohlgearbeitetes Individuum überdauert mehr als ein Menſchenleben. Dann aber griff die Kunſt tiefer zurück in's Mineralreich, wählte Metall, Stein, Marmor, dieſen ſolideſten Stein, eine Subſtanz, die ausdauert. Die Subſtantialität ſchon des Eiſens, das aber doch leicht roſtet, vollends des Marmors weiſt auf die Identität des Seins und Denkens hin, die das Weſen iſt. So ging die Religion aus der bloßen Thierheit und unmittelbar menſchlichen Lebendigkeit heraus, indem ſie die Kunſt des Menſchen für ihren Gegenſtand und wenigſtens für die Vorſtellung des göttlichen Weſens in einem Kunſtwerke zu Hülfe nahm: mit Recht hat Hegel ſie die Kunſtreligion genannt, neben der Thier- und Blumenreligion. Aber iſt es dahin gekommen, daß das Weſen vorgeſtellt wird in einem Gegenſtande oder Bilde, Kunſtwerke des Menſchen, ſo iſt das Vorſtellen ſelbſt, das in ſich die Möglichkeit des Denkens enthält, auch ſchon nahe dabei, über ſich als Vorſtellen hinauszugehen und als Denken ſelbſt wirklich zu werden und zu ſein. Gedankenreich, ja geiſtreich iſt der geniale Künſtler ſchon im Entwerfen des Ideals, vollends in deſſen Ausführung und Verwirklichung. Das Geſtaltete erhält Andeutungen, Symbole genannt, die über das Individuelle und blos Materielle hinausgehen und die über die Vorſtellung hinweg auf Gedanken hinweiſen. Schon die Haltung, die von allem Affect, von aller Leidenſchaft, von allem Bedürfniß freie Geſtaltung, die der Künſtler in ſeinem Marmor mit darſtellt, indem der Marmor die Geſtalt des Menſchen hat, iſt eine Hinweiſung auf das Göttliche ſelbſt: Gott affectlos, leidenſchaftslos, ſich ſelbſt genug, nichts außer ihm bedürfend; und ſo hat das Bild beſonders in ſeinem Antlitz — das Bild eines Zeus, des Bewahrers des Rechts und der Gerechtigkeit — eine Ruhe, Erhabenheit, daß noch jetzt, wo wir das Weſen nicht mehr im Bilde haben, der Kunſtfreund davon in Bewunderung und in das Gefühl des Erhabenen verſetzt wird. Schon hier alſo zeigt ſich gleichſam in der Phyſiognomik der Götter eine Symbolik, und noch mehr in den Attributen, die jedem der Künſtler giebt: Zeus mit dem Blitzſtrahl, Neptun mit dem Dreizack. Das Weſen des Gegenſtandes iſt immer noch das blos vorgeſtellte; es wird das Sein in der Geſtalt dieſes oder jenes Gottes als das Denken und als ſein Denken vorgeſtellt, aber es iſt nicht das denkende. Dieſer Gottesdienſt iſt eben ſo ſehr ein Götzendienſt; das Weſen Gottes iſt vorgeſtellt in der bloßen Imagination. Auf die Weiſe kann beſonders die Kunſtreligion in ihre erſte Anfänge zurück, wie ſie der Fetiſchismus iſt, eine Theorie oder Wiſſenſchaft erhalten: aber dieſe Theorie iſt keine Dogmatik, ſondern, wie Creuzer ſie ganz treffend bezeichnet hat, Symbolik, eine Vorſchule gleichſam der Dogmatik.

Das Weſen als vorgeſtelltes iſt ſomit betrachtet im Elemente der Vorſtellung.

ad §. 126.

Das Weſen in der Vorſtellung als gedachtes.

An ihm

a. als dem vorgeſtellten (§. 125) prävalirt das Sein vor dem Denken, wie wenn das Weſen ſelbſt blos das Sein als Sein wäre; in ihm, dem vorgeſtellten, iſt das Denken ſo zu ſagen noch verborgen. Der Menſch, deſſen Religion die des Gegenſtandes iſt, in dem das Weſen ein blos vorgeſtelltes ſei, iſt zwar wohl der Denkende — der hochgebildete Grieche; allein das Denken hält ſich gleichſam nur in ihm und außer dem Weſen: und ſo mag der Cultus der Religion noch ſo ſinnreich und beziehungsreich ſein, wie der Cultus der Ceres, des Bacchus; im Cultus ſelbſt iſt gleichwohl nur die Anſchauung, das Gefühl rege, nicht der Gedanke. Eine Andacht, sensu strictiori mit *Denken* verwandt, findet da noch nicht ſtatt. Die Ehrfurcht hält ſich wie das vorgeſtellte Weſen der Götter im Elemente der Vorſtellung, dem Gefühl (dem äſthetiſchen ꝛc.). Reflectirt wird in ſeiner Religion noch gar nicht, es iſt alles contemplativ und intuitiv. So wie die Reflexion beginnt, ſteht dieſe Religion auf dem Puncte ſich zu verlieren: denn jene wird zugleich Reflexion über die Religion, deren Inhalt und Cultus. Das nächſte Ergebniß dieſer Reflexion iſt, daß das Weſen Gottes oder der Götter eben ſo ſehr Weſen als Unweſen, das Wahre wie das Falſche, das Gute eben ſo ſehr wie das Böſe ſei. So bringt es die Unbeſtimmtheit mit ſich, die das Weſen als blos vorgeſtelltes hat, ſo beſtimmt der Gegenſtand ſei, in welchem das Weſen vorgeſtellt wird, z. B. die Sonne. Im Judenthum fand und mußte, wie es das Heidenthum ſich gegenüber hatte, jene Reflexion auf die Religionen des Heidenthums ſtattfinden, und hier hatte ſie zugleich das Urtheil zur Folge, „der heidniſche Gott iſt ein Abgott, Götze,“ „der ganze Götterdienſt iſt Abgötterei.“ Der Jude als Prophet reflectirte auf den Gegenſtand, in welchem der Heide auf die §. 125 beſchriebene mannichfaltige Weiſe Gott ahnete; der Jude hielt ſich an dieſe Gegenſtände für ſein Urtheil: „das iſt das Unwahre, die Götter ſind von Holz, Stein; euer Gott iſt kein lebendiger Gott.“ Bei den altchriſtlichen Theologen, wie dieſe auf das Heidenthum reflectiren, ging die Reflexion mehr auf das Denken und auf das mit dem Denken identiſche Wollen. Bei den Juden (Propheten) mehr auf das Sein.

Indem jene Theologen nun das Heidenthum mit ſeinen Göttern von Seiten der moraliſchen Gräuel, dieſes Unweſens prüften, urtheilten ſie: „die heidniſchen Götter ſind Kakodämonen, Teufel," und indem jene Theologen die Orakel beſonders beachteten und bona fide nahmen, die Orakel ſeien erfüllt worden: aber Apollo und Pythia ſeien Geiſter aus der Hölle geweſen.

An eben dem Weſen nun

b. als dem gedachten prävalirt umgekehrt das Denken vor dem Sein, wie wenn das Sein gar nicht Sein, ſondern bloßes Denken wäre, und alſo das Weſen in der Identität des Denkens mit dem Denken beſtehe: das Weſen iſt das Denken als das Denken, nicht das Sein als das Denken. In der Religion, die das Weſen nur als vorgeſtelltes hat, kann noch kein Zweifel am Daſein deſſen, deſſen Weſen es iſt, entſtehen, weil eben in jener Religion das Sein als das Sein für das Weſen genommen wird; dort iſt alſo auch noch nicht das Bedürfniß eines Beweiſes für das Sein Gottes oder der Götter. Aber hier, wo das Weſen als das gedachte vorkommt und darin für das Weſen genommen wird, daß es das Denken als das Denken ſei, dringt ſich gleich das Bedürfniß auf mit dem Zweifel, „iſt aber der Gegenſtand, deſſen Weſen das Denken als das Denken, deſſen Weſen das Gedachte iſt, iſt ein Gott oder iſt keiner?" Das Vorſtellen iſt ſelbſt ſchon das Denken, aber blos ſeiner Möglichkeit nach. Bei den Thieren, ſo energiſch in einigen das Vorſtellen ſei, bleibt das Vorſtellen in dieſer Möglichkeit des Denkens, die Thierheit iſt die höchſtens auf das Vorſtellen eingeſchränkte Thätigkeit, welche über ſich nicht hinaus kann. Aber der Menſch, wie lebhaft ſein Vorſtellen ſei, ſo lange er im Vorſtellen beharre, hat an ebendemſelben das mögliche Denken, das darin ein reell mögliches iſt, daß es wirkliches Denken werden kann: das zum wirklichen Denken werdende Vorſtellen klärt ſich hiermit auf; es iſt der erſte Act der Aufklärung, wo die Vorſtellung ſich ſelbſt zum Gedanken erhebt: das vorſtellende Subject kommt aus der bloßen Sinnesempfindung, die immer etwas

Dunkles behält, heraus in die Reinheit und Klarheit des Gedankens. Die Meinung, indem ſie denkende Meinung iſt, wird Denkglaube. Wo nun aber der Menſch als der denkende in ſeiner Religion das Weſen als das Weſen Gottes anerkennt in der Ahnung, da iſt kraft ſeiner das Weſen als vorgeſtelltes hintangeſetzt, und das Weſen als gedachtes ihm ſelbſt, das das vorgeſtellte war, entgegengeſetzt. Er verläßt die vorgeſtellte Weſenheit und ſetzt ſie als die gedachte dieſer entgegen. So wird ihm einerſeits die Naturreligion vom Fetiſchdienſt an bis zum Thiercultus hin verächtlich, er wirft den Fetiſch ꝛc. weg; das Weſen als gedachtes iſt die Oppoſition gegen den Naturalismus, und die Natur ſelbſt vom rohen unorganiſchen Object an bis zum lebendigſten Thiere hin wird blos für die Natur genommen, nicht das Göttliche darin gefunden. In der Naturreligion iſt ein Reſpect vor der Natur, wenn auch kein natürliches Object angebetet wird, ſondern in ihm wird das Weſen Gottes geahnet. Nützlich wie ſie iſt, die Natur, brauchbar wird ſie jetzt nur genommen. Andererſeits wird eben in jener Oppoſition die Kunſtreligion lächerlich: ſo reich durch Poeſie, Architectur, Cultur überhaupt der Cultus in dieſer Religion war, und ſo ſehr das Schöne und Erhabene in ihren Werken bei der Religion anerkannt wird, die Götter ſind lächerlich geworden in ihren menſchlichen Gebrechen, und der Menſch auf dem Standpuncte des Denkens, wo ihm das göttliche Weſen das gedachte iſt, fängt an, ſeiner Götter zu ſpotten; ſo Ariſtophanes und ſein Volk. Das wäre unmöglich, wenn das Weſen dieſer Götter nicht zugleich das Unweſen geweſen wäre. Dies hat Hegel in ſeiner Phänomenologie des Geiſtes ſehr treffend und bündig durchgeführt. Die ganze Kunſtreligion, in der es beſonders auf die menſchliche Geſtalt und auf Bewegungen dieſer Geſtalt ankommt, war gegen jene bloße Naturreligion anthropomorphiſtiſch: wie der Menſch, ſo ſeine Götter. In der Naturreligion oben hieß es: „wie die Natur, ſo die Götter.“ Indem nun das Weſen als gedachtes und das intelligente Subject ſich als denkendes geltend macht in jener Oppoſition gegen das blos vorgeſtellte, wird dort der Naturalismus, hier der Anthropomorphismus abgethan: in beiden iſt der Sinn, im Anthropomorphismus zugleich der Verſtand, — auf's energiſchſte thätig, zugleich abgethan. An ſeine Stelle tritt der Rationalismus, der demnach da beginnt, wo das Weſen Gottes, noch immer aber im Elemente der Vorſtellung, nicht mehr das vorgeſtellte, ſondern das gedachte iſt.

Das gedachte Weſen iſt ihm ſelbſt, dem vorgeſtellten, entgegengeſetzt — wodurch? iſt die Frage. Nicht durch es ſelbſt, denn es als das gedachte iſt das Denken in der Prävalenz vor dem Sein, nicht alſo das Sein ſelbſt als das Denken, ſondern indem eben das Denken vor dem Sein prävalirt, das Denken als das Denken. Somit kommt die Oppoſition des Gedachten gegen das Vorgeſtellte nicht aus dem Weſen, ſondern aus dem Denken, indem jenes das gedachte iſt: es iſt das mit ſich identiſche, das ganz abſtracte Denken, durch das das Weſen als gedachtes entgegengeſetzt wird ihm ſelbſt als dem vorgeſtellten. Dies Denken iſt ſomit

α. ein verneinendes, ein negatives Denken. Das Verneinen iſt der Grund des Entgegenſetzens des gedachten gegen das vorgeſtellte. Es wird nämlich verneint

1) alle Aeußerlichkeit, Materialität, alle Räumlichkeit, wie dieſe der Fetiſch hat; und ſo iſt das negirende Denken ein Negiren des Empfindens, was das Weſen angeht. Es wird

2) verneint alle Lebendigkeit, wie ſie die der Pflanze und des Thieres iſt, und wie ſie der Gegenſtand der Pflanzen-, Thier- und Kunſtreligion hat; es wird beſonders, die letztere angehend, negirt

3) alle Geſtalt, alles Menſchliche der Geſtalt, und alle blos menſchliche, wenn auch intelligente, freie Wirkſamkeit und Thätigkeit.

So iſt durch dieſe dreifache Negation, dieſen dreifach verneinenden Gedanken das Weſen als gedachtes ihm dem vorgeſtellten entgegengeſetzt, und es das vorgeſtellte durch das Denken aufgegeben und damit alle Natur- und alle Kunſtreligion. Es bleibt aber hierbei das verneinende Denken nicht ſtehen, ſondern geht aus dem Grunde jener dreifachen Verneinung noch zu einer vierten Negation fort. Kraft dieſer dreifachen Verneinung nämlich hat das Denken den Gegenſtand, der das Weſen zu ſeinem Inhalte habe, verloren, er iſt weg, es iſt kein natürlicher, künſtlicher, lebendiger Gegenſtand: und ſo iſt

4) die vierte Negation die des Unterſchiedes zwiſchen dem Weſen und dem, deſſen Weſen es ſei. Dieſe Negation iſt das verneinende Denken auf der Spitze — auf's vortrefflichſte und äußerſte. Hiermit wendet ſich aber auch das negative Denken von ſich dem negativen weg und dem poſitiven zu. Nämlich das Weſen und der Gegenſtand, deſſen Weſen es ſei, wird als eines und daſſelbe gedacht, der Unterſchied iſt negirt und dieſe Identität ponirt. Es verſchwindet ſo der Gedanke der Weſenheit, und es kommt an ſeine Stelle der Gedanke des Weſens als ſolchen, τὸ ὄν. Aber der Gedanke des Weſens iſt aus dem verneinenden Denken hervorgegangen, ſomit ſind in dem Weſen ſelbſt alle Endlichkeiten von der erſten Aeußerlichkeit an bis zum Menſchlichſten und Reinſten negirt. Dieſe Negation jeder Endlichkeit iſt, da jede Endlichkeit ein Negatives iſt, die Negation aller Negation und ſo die Poſition. Der Ausdruck dafür iſt „es ſei das Weſen Weſen aller Weſen — ens entium — das unendliche Weſen.“ Von einer essentia iſt nicht mehr die Rede, ſondern von ens, und wenn auf dieſer Stufe die Religion iſt, ſo wird z. B. gebetet: „ens entium, miserere mei!“ So iſt das Denken

β. ein bejahendes von der Verneinung her, ein poſitives. Solches wird es als ein Reflectiren auf alles Endliche, Beſchränkte, Begrenzte, und als ein Negiren aller Endlichkeit, Beſchränkung und Begrenzung. Dieſe Endlichkeiten nun ſind

1) die der Natur in allen ihren Bewegungen, Productionen, Kräften bis auf die Geſetze, die von ihr und ihren Kräften auf ſchlechthin nothwendige Weiſe befolgt werden müſſen. Das Poſitive des Denkens mittelſt dieſer Negation alles Endlichen in der Natur, — indem deſſen Gegenſtand das Weſen der Weſen iſt,

iſt deſſen unendliche Macht als Grund alles Werdens, Daſeins, als das Princip aller Weſen, daher ens entium. Der Gedanke der Urſache und Urſachlichkeit, er keine Vorſtellung, Wahrnehmung, Empfindung, er alles Vorſtellen, Empfinden, Wahrnehmen und Erfahren begründend und bedingend, iſt es, der hier obwaltet, indem das Weſen gedacht wird: es iſt gedacht als die unbedingte, unendlich mächtige Urſache von allem, was wird, beſteht und vergeht: τὸ ὂν τὸ αἴτιον τοῦ παντός: τὸ ὂν iſt das ätiologiſche. Aber es iſt

2) das Denken als das Denken das Weſen ſelbſt, indem das Denken nach b. oben prävalirt vor dem Sein. Das Weſen in ſeiner abſoluten Unendlichkeit und Urſachlichkeit, das Denken als das Weſen ſelbſt iſt Verſtand, iſt ein Bezwecken, und ſo wird das Weſen gedacht wie als der Grund aller Weſen, ſo als der Verſtand in allen Weſen, Zwecken, Mitteln, τὸ ὂν ἐστιν ὁ νοῦς. Aber es iſt

3) das mit ſich identiſche Denken als das Weſen, wie die Reflexion auf daſſelbe zeigt und ihr zufolge anerkannt werden muß, zugleich das Wollen: Verſtand und Wille ſind von einander unzertrennlich. Der Verſtand des Menſchen, eines Weſens, ſo weit er reicht, bleibt begrenzt, eine Endlichkeit; der Wille des Menſchen bleibt ebenſo ein beſchränkter, endlicher. Dieſe Endlichkeit des Verſtandes und Willens iſt, indem das Weſen, nicht ein Weſen gedacht wird, negirt, und das poſitive Denken iſt in dieſem Puncte das des Unendlichen, des nicht unter dem Geſetz, ſondern das Geſetz ſelbſt ſeienden Willens, τὸ ὂν τὸ ἅγιον — der heilige Wille. So iſt kraft des poſitiven Denkens die Weſenheit, indem ſie gedacht wird, die Gottheit, ἡ θειότης, nicht ὁ θεός, — la divinité.

Der Naturalismus und Anthropomorphismus iſt in dieſem Gedanken ganz aufgehoben, und das Denken als das unendliche des Unendlichen iſt nicht Thun des Verſtandes, ſondern wo das Endliche aufgehoben iſt, da iſt Rationalität, und dieſe iſt dem Rationalismus nicht abzuſprechen. Man kann nun aber dennoch ſagen, „dieſer Rationalismus iſt der Naturalismus und Anthropomorphismus auf der Spitze, auf das allerſubtilſte,“ indem der Naturalismus und Anthropomorphismus nur im Hintergrunde gehalten iſt, aber zur Hinterthüre kommen beide wieder herein. Aber mit welchem Rechte iſt die Vorſtellung das Element, worin hier das Weſen als das gedachte bezeichnet werde? Aus dem Weſen ſelbſt iſt durch das negative Denken unter *a*. alles Vorſtellen, Anſchauen abgehalten, und doch heißt es, es ſei das gedachte in der Vorſtellung. In der Vorſtellung hält ſich das gedachte Weſen und das identiſche Denken ſelbſt, wie ſchon eine Bezeichnung des Weſens beweiſt: es wird daſſelbe nämlich vor allem als das höchſte Weſen betrachtet, ens supremum, numen supremum, אֵל־עֶלְיוֹן. Hoch und tief aber ſind Momente der Vorſtellung; das Tiefſte und Höchſte ſind blos dem Grade nach von einander verſchieden, und der Unterſchied iſt die Diſtanz. Dieſe Vorſtellung iſt alſo eine ſinnliche Anſchauung, keine intellectuelle (Fichte, Schelling), eine imaginatio, in welcher ſich das Denken hält; wenn auch von aller Räumlichkeit des gedachten Weſens abſtrahirt wird, ſo iſt es doch in jener Anſchaulichkeit noch gehalten. Vor dem Weſen, als ſolchem, geht dem Menſchen leicht der Reſpect aus; aber wird ihm das höchſte Weſen genannt, ſo kann er wenigſtens das Gefühl der Verachtung oder der Lächerlichkeit nicht haben. So albern iſt freilich dieſer Rationalismus nicht, daß er das höchſte Weſen im Raume irgend wohin geſetzt ſich denkt; aber nichts deſto weniger wird das Weſen von ihm als das Höchſte vorgeſtellt, und der Rationaliſt meint, wenn er das höchſte Weſen genannt habe, ſei er über alle Religionen weg und über alles, was dieſe abergläubiſch und phantaſtiſch feſthalten. So abſtract daher dieſer Rationalismus ſei, ſo bleibt er doch noch in der Sphäre des Vorſtellens befangen. Er iſt gegen den Polytheismus der Natur- und Kunſtreligion der Monotheismus, aber lediglich in abstracto, und gleichfalls im Elemente der Vorſtellung gehalten; kommt er aber darüber hinaus, ſo wird er concreter Monotheismus, und aus dem bloßen Gedachtwerden des Weſens wird das wirkliche Erkennen deſſelben. Die Religion, deren Inhalt die Lehre vom höchſten Weſen in den unter β. bezeichneten Beſtimmungen als der ſubſtantiellen Macht, als dem unendlichen Verſtande, als dem heiligen Willen iſt, — die Religion, die das gedachte Weſen zu ihrem Gegenſtande hat, iſt wie das Weſen ſelbſt rein abſtract. Wie das Weſen, ſo iſt die Religion auch die nur gedachte, und hat ſie zu ihrem Elemente das Subject als denkendes, und in ſeiner Subjectivität zugleich als vorſtellendes. Das rein Abſtracte iſt als ſolches das Unwirkliche, eben als abſtrahirt von allem Concreten und Wirklichen. Jene Religion daher dieſes Rationalismus hatte nie in der Welt, in ihrer Geſchichte ein Daſein, ſie konnte nicht wirklich werden und ſein. Alle Religion vom Fetiſchdienſt an bis zum chriſtlichen Gottesdienſt hin, wie ſie geſchichtlich wirklich waren und ſind, enthalten, wenn auch mehr oder weniger Abſtractionen, doch zugleich das Concrete, und ſind und waren als concrete Religionen die wirklichen. Der Rationalismus hingegen in der hier betrachteten Form iſt ein bloßes Poſtulat an die Menſchheit, daß es mit ihr zur Wirklichkeit komme; es ſoll die rein abſtracte Religion die wirkliche werden; aber zum Sein kann es nicht kommen bei der reinen bloßen Abſtraction, bei jenem mit ſich identiſchen Denken; es bleibt ſtets beim Sollen.

So iſt die zweite Betrachtung — das Weſen als gedachtes — in der reinen Negativität durchgeführt; das Poſitive ſelbſt als ein Abſtractes bleibt ein Unwirkliches.

§. 127.

3. Das Weſen in der Vorſtellung als begriffenes.

In ihm, wie es vorerſt das nur vorgeſtellte iſt, ſind und bleiben, ſo lang es dies iſt, die beiden Momente, das Sein und das Denken, einander entgegengeſetzt, und wird dieſe Entgegenſetzung — ein innerer Widerſpruch — nur noch nicht geahnet: ſie iſt die „das Sein iſt nicht das Denken, ſondern das Sein“, oder höher das Materielle iſt nicht das Geiſtige, ſondern das Materielle. Im vorgeſtellten Weſen wird daher das Denken ſelbſt noch für das bloße Sein genommen, und in dieſer Annahme, Opinion oder Hypotheſe iſt dann allerdings jener Gegenſatz wie gar nicht vorhanden: das Sein iſt als das Sein das Weſen, oder $(A=A)=C$, das mit dem Sein identiſche Sein iſt das Weſen. In ihm aber als dem gedachten (§. 126.) iſt jener Gegenſatz oder Widerſpruch allerdings geahnet, ja ſelbſt gedacht; indem es aber nur das gedachte iſt, wird noch kein Verſuch gemacht, den Widerſpruch zu heben, ſondern nur der, ihn zu beſeitigen, non tollitur, sed solummodo aufertur. Das Sein iſt nicht das Denken, ſondern das Sein (wie dort beim vorgeſtellten), alſo kann es nicht wie es das Sein, ſondern wie es das Denken iſt, nur identiſch ſein mit dem Denken; das mit dem Denken identiſche Denken iſt das Weſen, $(B=B)=C$. Die Macht, kraft deren der Gegenſatz, der im vorgeſtellten feſtgehalten wird, im gedachten Weſen nur beſeitigt iſt, — gehoben wird, iſt der Begriff, nicht das Vorſtellen, nicht das Denken, ſondern das Begreifen. Erſt in dem Weſen als begriffenem iſt jener Widerſpruch aufgehoben. Das Sein, indem es das Sein iſt, iſt als das Denken das Weſen (ſo nicht im gedachten), oder (A [aus dem vorgeſtellten] = B [aus dem gedachten] = C, i. e. das Sein als das Denken iſt das Weſen. Das bloße Denken nämlich oder das Abſtracte iſt ein daſſelbe als daſſelbe, das Allgemeine als Allgemeines Setzen $(B=B)$, das Denken hingegen als Begreifen oder als das concrete Denken iſt ein nicht blos das Verſchiedene, ſondern ſelbſt das Entgegenſetzte, Widerſprechende, Contradictoriſche als ein und daſſelbe Setzen, ein das Entgegengeſetzte zuſammenfaſſen, comprehendere: jeder Begriff, conceptus, iſt ein ſolch Zuſammengefaßtes zweier einander Entgegengeſetzten. Das eine z. B. wäre das Allgemeine, näher die Gattung; das andere wäre das Einzelne oder näher das Individuum. Das Allgemeine iſt nicht das Einzelne, und dies nicht das Allgemeine, die Gattung nicht Individuum, das Individuum nicht Gattung: ſie ſind ſich einander entgegengeſetzt, ſtoßen ſich ſo zu ſagen von einander ab. Aber das Einzelne iſt das Seiende, est, existit: das Andere, das Allgemeine, die Gattung iſt das nur Gedachte. Bleibt das Denken nur bei dem Allgemeinen ſtehen, ſo kömmt es nicht aus der Identität heraus, B iſt B: — bleibt das Vorſtellen bei dem Einzelnen ſtehen, ſo kömmt es gleicherweiſe nicht daraus, das Individuum iſt ein Individuum. Wird das Denken ein Begreifen, ſo iſt das Einzelne als das Allgemeine geſetzt, A iſt B, das Seiende iſt das Gedachte, das Individuum iſt die Gattung (mittelſt der species wovon wir hier abſtrahiren). Heißt es z. B. „das Individuum hier, was ich ſehe, iſt ein Thier,“ ſo iſt dies ein Urtheil, welches ausſagt, daß das Einzelne das Allgemeine ſei; und hätte der Menſch nicht den Begriff, in dem er das Einzelne als das Allgemeine ſetzt, ſo könnte er gar nicht urtheilen.

Der Gegenſtand nun, der, wie es heißen möchte, dem, deſſen Weſen hier betrachtet wird, am nächſten ſteht, iſt nicht ein Körper als ſolcher, kein Object, keine Pflanze, kein Thier, kein blos lebendes Subject, ſondern iſt vielmehr das Ich oder abſtract die Ichheit. Das Weſen aber des Ich iſt das Sein als das Denken, und zwar ſolchermaßen, daß das Sein nicht, wie wenn es das Denken ſelbſt wäre, identiſch ſei mit dem Denken, B=B; ſondern ſo, daß das Sein, indem es das Sein iſt als das Denken, das Weſen iſt der Ichheit. So wäre denn dies Weſen kein blos vorgeſtelltes, A=A; auch kein blos gedachtes, B=B; ſondern vielmehr ein begriffenes, A=B. Beſtimmter, näher ſo: Ich nicht als ein Gedachter, ſondern Ich als der Seiende denke, oder Ich als der Seiende bin der Denkende, oder kürzer: ich bin. Das würde gewiß jeder von uns übel nehmen, wenn ein Anderer zu ihm ſagte: „du biſt nur ein Gedachtes“; nein! wird er ſagen, mein Weſen iſt das Sein als das Denken, nicht das Denken als das Denken. So iſt das Weſen des Ich das Begriffene, und iſt die Ichheit das Aufgehobenſein des Widerſpruchs zwiſchen Sein und Denken: als das Ich beweiſt das Sein ſich identiſch mit dem Denken, und iſt dieſe ſeine, ſo ſich beweiſende Macht eben der Begriff, „der ſich begreifende Begriff" nach der Hegelſchen Schule. Oder: Ich nicht etwa nur der Gedanke eines Gedankens und nur ein Gedachtes, ſondern Ich der Begriff ſeiner ſelbſt, das Sein als das Denken, das ſeiende als das denkende Subject. Daher daß jeder ſeiner ſelbſt unmittelbar gewiß und ſich das Wahre iſt, „ſo wahr, ſo gewiß ich bin." Dieſe Gewißheit iſt wahrlich nicht die Identität des Denkens mit dem Denken, das principium identitatis, ſondern iſt die Identität des Seins mit dem Denken, weiter hinaus die Identität des Seins, welches das Object ſei, mit dem Gedanken, dem Denken, welches das Subject ſei. So wird ja auch die Wahrheit gewöhnlich definirt als Uebereinſtimmung des Denkens mit dem Sein. Und hier iſt gar Identität. Der Gegenſtand, den der mit dem Namen „Gott" bezeichnete Gedanke hat, und deſſen Weſen hier betrachtet wird, iſt nicht das Ich, ſo nahe ihm das Ich ſei: was ſo im gemeinen Bewußtſein ſich ſchon ausſpricht: „Ich bin nicht Gott, er iſt nicht Ich." Das Weſen alſo der Ichheit, ſo nahe dieſe dem Gedanken Gottes ſei, den ſie ſelbſt hat, — iſt doch nicht das Weſen Gottes; denn der Gedanke von ihm iſt nicht der Gedanke von mir, von dem Ich überhaupt. Doch iſt Beiden, dem Ich und Gott, gemeinſam, was beider Weſen angeht, das Sein und das Denken, ſo daß das Sein als das Denken dies Weſen iſt. Welch iſt nun bei dieſem Gemeinſamen der Unterſchied zwiſchen dem Ich und Gott, zwiſchen ſeinem und Gottes Weſen? Das Sein, als das eine Moment des Weſens der Ichheit, iſt ein durch das Leben, durch die Leiblichkeit, Lebendigkeit, durch die Natur überhaupt bedingtes; und das Denken als das andere Moment dieſes Weſens hat das ſo bedingte Sein, indem dieſes als das Denken das Weſen iſt, zu ſeiner Vorausſetzung. Ohne daß das Ich Leib und Leben habe, iſt es nicht das Ich, und ohne daß das Lebendige das Ich ſei, iſt ſein Weſen nicht das Sein als das Denken. Das abſtracte

Ich, die Ichheit, iſt nur ein von dem Ich gedachtes; der Ichheit mangelt das Leben, wie der Gattung als Gattung; ſie iſt die nur gedachte. Das die Ichheit denkende Ich, nicht das abſtracte, ſondern das concrete, iſt das lebende Ich, der Menſch. Wird er genannt, ſo iſt wahrhaftig nicht blos die Ichheit oder das Ich genannt, ſondern Leib und Leben, das Sein als das Denken, als die Intelligenz, das iſt erſt der Menſch. Gott iſt nicht das Ich, Er nicht der Menſch und der Menſch nicht Gott. Wird alſo das Weſen Gottes betrachtet als begriffenes oder zu begreifendes, ſo iſt dieſe Betrachtung unmöglich, ohne daß vorher auf das Denken als ganz abſtractes, abſtrahirendes Denken reflectirt werde: wie das im vorigen §. begriffen iſt. Das Weſen Gottes iſt nun das begriffene, indem das Sein als Sein, nicht als Leib und Leben, identiſch mit dem Denken geſetzt, alſo begriffen iſt, nicht als Natur und Welt. Dem Begreifen geht alſo das abſtrahirende Denken voraus, dem concreten Rationalismus der abſtracte. Es abſtrahirt das Denken, damit das Weſen das begriffene ſei, von allen Bedingungen und Beſtimmungen, die das Sein als das Denken hat, und in denen es das Weſen des Ich oder des Menſchen iſt. Unbewußt alſo, abſichtslos hat die Religion, in der das Weſen Gottes als das begriffene anerkannt wird, indem ſie die concret-rationaliſtiſche iſt, zu ihrer Vorausſetzung den abſtracten Rationalismus, oder das Weſen als das gedachte (nach dem vorigen §.). Abſtrahirt iſt in dem Weſen als begriffenem von ihm, dem blos vorgeſtellten: es, das blos vorgeſtellte, hat zu ſeinem Gegenſtand direct nicht den abſolut Einzigen, ſondern dieſen und jenen, Viele. Die Religion alſo, die das Weſen Gottes als begriffenes anerkennt, negirt den Polytheismus; aber eben ſie in jener Anerkenntniß negirt auch den abſtracten Rationalismus, der ein ebenſo abſtracter Monotheismus iſt. Dieſem zufolge iſt nur zu ſagen: das Weſen als gedachtes iſt das des Gegenſtandes als des nur gedachten, oder Gottes des nur gedachten; und hier iſt die Frage entſtanden, ob der gedachte Gegenſtand nicht blos gedacht, ob er vielmehr ſei und nicht blos gedacht werde. Bei dieſer Frage werden Beweiſe für das Daſein Gottes geſucht; hingegen indem das Weſen Gottes das begriffene iſt, wird er, deſſen Weſen es iſt, nicht blos gedacht, ſondern iſt hiermit zugleich ſchon das Sein des Gegenſtandes anerkannt, und kommt es gar nicht zur Frage, ob Gott ſei, indem ſein Weſen die Identität des Seins und Denkens iſt. Dieſe Religion iſt ſomit gegen jenen abſtracten Monotheismus die concretmonotheiſtiſche, die alt-iſraelitiſche und neu-muhamedaniſche: und es war eine Verirrung, ein Mißgriff Mendelſohns, der ſich durch die Aufklärung ſeiner Zeit verleiten ließ, in ſeine „Morgenſtunden" den ontologiſchen Beweis aufzunehmen. Als Iſraelit konnte es ihm gar nicht einfallen, einen Beweis für das Daſein Gottes zu führen.

Reſultat der Unterſuchung bis dahin:
Der Widerſpruch, wenn das Weſen
1) das blos vorgeſtellte
iſt, wird nur ignorirt; wenn es
2) das gedachte
iſt, nur negirt; und erſt, indem es
3) das begriffene iſt, hebt er ſich ſelbſt auf. Die Religion aber, welche die Anerkenntniß des göttlichen Weſens als des begriffenen enthält, iſt die concretmonotheiſtiſche, die altteſtamentliche zuoberſt. Daß der Widerſpruch in der erſten Weiſe nur ignorirt, und in der zweiten nur negirt ſei, zeigt ſich, ſobald dieſe Weiſe in die mathematiſche Formel gebracht wird.

Die erſte $(A=A) = C$? giebt kein Mathematiker zu; die zweite $(B=B) = C$? ebenſowenig. Alſo weder A iſt C, noch B iſt C; keines von beiden iſt C, aber $(A=B)=C$ hat ſeine Richtigkeit.

Aber iſt denn das Weſen als begriffenes nun ihm ſelbſt als dem Weſen adäquat? Dieſe Frage kömmt daher, daß (cfr. oben) das Weſen ſchon voraus betrachtet wurde, wie es in dem mit ſeinem Gegenſtande identiſchen, abſolut independenten und abſolut activen Gedanken, in dem Gedanken Gottes enthalten ſei. Das, daß der Widerſpruch zwiſchen dem Sein und Denken, indem Sein und Denken in ihrer Identität begriffen ſind, ſich ſelbſt gehoben hat, das entſpricht dem Weſen ſelbſt in dem Gedanken Gottes von ihm ſelbſt: in Gott ſelbſt und dem Gedanken iſt kein Widerſpruch, werde er ignorirt oder negirt. Das iſt denn adäquat. Aber das Element, in dem das Weſen das Begriffene iſt, iſt dem Weſen ſelbſt nicht adäquat: dies Element iſt das Vorſtellen, die Vorſtellung; das Weſen iſt das in der Vorſtellung begriffene, und auf ſie kömmt es jetzt an mit der Frage: „was für ein Vorſtellen iſt das, in dem als dem Elemente das Weſen das begriffene iſt?“ Das Vorſtellen, in dem das Weſen das vorgeſtellte war — §. 125 —, iſt es nicht: es ein in der Endlichkeit und Beſchränktheit ſich haltendes, wie in allen polytheiſtiſchen Religionen. Das Vorſtellen ferner, in dem als dem Elemente das Weſen das gedachte war — §. 126 —, iſt es auch nicht; denn dies Vorſtellen hält ſich ſo gegenſtandlos und abſtract, wie das Denken ſelbſt; und ſo hat, wenn ſie Religion ſein könnte, die abſtract-monotheiſtiſche, rein-rationaliſtiſche dies Vorſtellen in der Abſtraction von allen Gegenſtänden zum Elemente. Welch Vorſtellen iſt es denn nun, worin als dem Elemente das Weſen das begriffene iſt, und das ſo wenig, wie alles Vorſtellen überhaupt dem Weſen adäquat ſein kann?

Es iſt das Vorſtellen

α. von dem ſimultanen Daſein als ſolchem, und dann als dem der Natur und Außenwelt überhaupt. An dieſem Vorſtellen als dem Elemente des Gegenſtandes, deſſen Weſen das begriffene iſt, ſind kraft des Denkens alle Schranken, ja alle Grenzen negirt. So iſt es durch dieſe Negation der Grenze darüber hinaus, ein Vorſtellen, wie in der polytheiſtiſchen Religion zu ſein; und würde es, wenn das Weſen als begriffenes in dieſem Vorſtellen ſich halten könnte, auf eine pantheiſtiſche Religion hinauslaufen, gegen die polytheiſtiſche. Aber da der Gegenſtand, deſſen Weſen das begriffene iſt, der abſolut einzige iſt, ſo hält ſich der Begriff und die Anerkenntniß der Religion, die ihn hat, nicht in jener Unbegrenztheit des Vorſtellens, nicht in der bloßen Räumlichkeit, und wird die Religion, obwohl ihr Element das unbegrenzte Vorſtellen des ſimultanen Daſeins iſt, doch keine pantheiſtiſche, ſondern concretmonotheiſtiſche. Das iſt ein tiefer Griff in dieſe Religion. Stellen des A. T. in großer Menge ſind die Belege für die Behauptung, daß der Gegenſtand, deſſen Weſen das begriffene iſt, im Vorſtellen des ſimultanen Daſeins als ſeines Elementes gefaßt und gehalten werde. Hier mag zur Erläuterung eine Stelle, die vor allen übrigen bedeutſam iſt, für das Geſagte angeführt werden, nämlich Pſalm 139, V. 7. ꝛc. in den Worten des andächtigen Sängers: „Herr! wo ſoll ich hingehen vor deinem Geiſte? und wo ſoll ich hinfliehen vor deinem Angeſicht? führe ich gen Himmel, ſo biſt du da. Bettete ich mir in der Hölle, ſiehe, ſo biſt du auch da. Nähme ich Flügel der Morgenröthe, und bliebe am äußerſten Meere, ſo würde mich doch deine Hand daſelbſt führen, und deine Rechte mich halten.“ Als allenthalben, als allgegenwärtig iſt Gott da anerkannt. „Gen Himmel“ iſt die Vorſtellung der unendlichen Höhe in der Negation des Endes; das andere die Vorſtellung der Tiefe, der Weite und Breite. Und eben das Element iſt

β. die Vorſtellung des ſucceſſiven Daſeins. In jenem, dem ſimultanen, iſt die Grenze des Raumes negirt, Gott iſt allenthalben; hier iſt der Anfang und das Ende der Zeit negirt, Gott immerdar. Auch dafür fehlt es nicht an Belegen: Pſalm 90, V. 2. in den Worten poetiſcher Andacht: „Herr Gott! du biſt unſere Zuflucht für und für. Ehe denn die Berge geworden, und die Erde und die Welt geſchaffen worden, biſt du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ Ewigkeit iſt hier die Negation des Anfangs und Endes der Zeit, es iſt die unendliche Zeitlichkeit; bis zur Idee der Ewigkeit kömmt der Sänger noch nicht. Die Darſtellung andächtiger Gemüths- und Geiſtesſtimmungen in dieſem Elemente, wo es das Vorſtellen des ſimultanen und ſucceſſiven Daſeins im Raum und in der Zeit iſt, iſt eo ipso erhebend und erhaben, und daher die große Wirkung ſolcher Darſtellung auf jedes Gemüth, deſſen vorſtellende Thätigkeit ſo energiſch werden kann, wie jenes Element ſelbſt, — jenes Element das Vorſtellen, in dem die Grenzen des Raums, der Anfang und das Ende der Zeit negirt ſind. Daß das Weſen das begriffene iſt, nicht das vorgeſtellte, noch das abſtracte, dadurch wird verhindert, daß jenes Element, das unbegrenzte und unbeſchränkte Vorſtellen, materialiſtiſch und der Gegenſtand in ihm materiell, ferner daß es nicht lediglich abſtract gedacht wird, wie dort, wo es das gedachte Weſen iſt. Als begriffenes iſt das Sein — indem das Denken ſelbſt — das Weſen des Gegenſtandes, der zu ſeinem Elemente den unendlichen Raum und die unendliche Zeit hat, der der allenthalben gegenwärtige und immerdar wirkliche ſei. So als Begriff iſt das Weſen, indem weder materielles noch abſtractes, das geiſtige Weſen, und ſolchermaßen wird der Geiſt רוּחַ in der concretmonotheiſtiſchen Religion für das Weſen des Gegenſtandes im Elemente der Vorſtellung anerkannt, *πνεῦμα τοῦ θεοῦ*. Das Weſen Gottes iſt, Geiſt zu ſein. Aber die Identität des Weſens und des Gegenſtandes, deſſen Weſen es ſei, die iſt noch nicht anerkannt, und ſie kann auch nicht eher anerkannt werden, bis das Weſen als begriffenes jenes Element, das Vorſtellen, verlaſſen hat. Im A. T. wird oft und nachdrücklich vom Geiſte Gottes geſprochen, den Geiſt hat Elohim, ihn theilt er den Propheten mit, er iſt ſein Weſen; aber nirgends wohl iſt im A. T. die Rede davon, daß Gott der Geiſt ſei, ſo daß Gott und Geiſt eins und daſſelbe wären. Allerdings iſt anzuerkennen, daß die jüdiſche Religion nicht ohne das Bewußtſein vom Geiſte Gottes ſei, das iſt wahr; aber daß ſie Gott den Geiſt erkenne, iſt ſo lange nicht wahr, bis einer Stellen dafür anführt. יְהוָה רוּחַ ſteht nirgends, wohl יְהוָה אֱמֶת. Dagegen (anticipando) im N. T. geradezu gelehrt und anerkannt iſt nicht etwa, daß das Weſen Gottes Geiſt ſei, ſondern vielmehr daß Gott in ſeinem Weſen der Geiſt ſei. Hier alſo, wie dort, wo das Weſen das gedachte war, iſt Gottes Weſen und Gott eins und daſſelbe. Joh. 4, V. 23 ꝛc. *πνεῦμα ὁ θεός* — *πνεῦμα* iſt offenbar Prädikat: Er, wenn er nicht der Geiſt wäre, möchte allgegenwärtig ꝛc. ſein, Gott wäre er nicht. Hier kommt auf *θεός*, das Subject, nur des Prädicates wegen etwas an. Im Prädicat liegt die ganze Bedeutung des Subjectes, in's Prädicat iſt das Subject eingegangen. Die Anbetung ſoll auch nicht im Raume und in der Zeit ſein, ſondern im Geiſte und in der Wahrheit. — 2 Cor. 3, 17: *ὁ κύριος ἐστι τὸ πνεῦμα*, der Herr ſelbſt iſt der Geiſt, nicht „der Geiſt iſt das Weſen des Herrn.“ Da betrachtetermaßen das Vorſtellen als Element des Gegenſtandes, deſſen Weſen das vorgeſtellte, gedachte und endlich begriffene iſt, — eben dieſem Weſen an ſich nicht gemäß iſt, ſo wird der Menſch oder die Menſchheit durch das Weſen ſelbſt bewogen, jenes Element zu verlaſſen, das Vorſtellen als Element zu abdiciren. Aber ohne Element iſt der Gegenſtand des Weſens und das Weſen ſelbſt nicht erkennbar — bei der möglichen Erkenntniß ſind wir hier noch. Alſo wird jenes Element verlaſſen und das nächſte, in das das Weſen und ſein Gegenſtand aus jenem Element über- und eingeht, iſt, indem jenes das Vorſtellen war, das vorſtellende Bewußtſein.

B. Das Weſen Gottes im vorſtellenden Bewußtſein.

§. 128 — §. 130.

Dieſe Betrachtung leitet ſich ſo ein, im Zuſammenhang mit der geendigten:

Die Vorſtellung, in der als in ſeinem Elemente der Gegenſtand iſt, deſſen Weſen 1) das vorgeſtellte, 2) das gedachte, 3) das begriffene iſt (nach A), — dieſe Vorſtellung hat, ſo umfaſſend, allgemein ſie ſei, doch kein Beſtehen in ſich und für ſich ſelbſt; gleich der Atmosphäre, worin die Pflanze grünt und blüht, das

Thier lebt und der Menſch ſein Leben friſtet: ſie, die Luft, hat kein Beſtehen in ihr und für ſich ſelbſt, ſondern an und in der Erde, die ſie umgiebt (quam complectitur); die Erde iſt der Kern für die Atmoſphäre, worin Alles lebt. Wo dies Element, die Luft, der Dunſt ein Beſtehen zu haben ſcheint für ſich, da fehlt der Kern, aber da iſt auch das ſcheinbar für und in ſich Beſtehende kein Element. So bei den Cometen im Unterſchied von den Planeten: jene ſind reine Dunſtgeſtalten, und ſo groß die Vermuthung war, jeder habe einen Kern, ſo iſt dies doch noch nicht beſtätigt; ſie ſind kernloſe Atmoſphären, dagegen der Mond ein Kern ohne Atmoſphäre. Die Vorſtellung nun hat wie die Atmoſphäre als Element des Lebens kein Beſtehen in ſich und für ſich. Worin denn? In dem Subjecte und zwar nicht als pflanzlichem, ſondern wenigſtens als animaliſch lebendem. Das Thier iſt ſo zu ſagen der Kern der Atmoſphäre, welche das Vorſtellen iſt als ſolches. Aber das Vorſtellen im Thiere und mittelſt ſeiner des ſinnigen, des empfindenden, fühlenden iſt kein Element, worin der Gegenſtand, der etwa „Gott“ genannt wird, ſei und deſſen Weſen das oben betrachtete war. Das thieriſche Vorſtellen iſt überhaupt kein Element, ſondern eine Beſtimmtheit, Determination des thieriſchen Lebens ſelbſt: das thieriſche iſt ein vorſtellendes Leben, in welchem Triebe, Inſtincte bis zum Kunſttriebe hin ſich regen und entwickeln, mittelſt deren dies vorſtellende Leben ſich erhält, indem dieſe Triebe befriedigt werden. Auch aus dem Grunde heißt es, „das Thier vermag die Religion nicht,“ ſo innig es fühle, ſo klar es vorſtelle; es fehlt ihm am Element derſelben, und wäre dies Element vorerſt auch nur das Vorſtellen. Vielmehr indem das Subject das ſeiner ſich bewußte wird und iſt, alſo nicht das Thier, ſondern das Ich, welches das ſeiner ſich bewußte iſt, vielmehr wird dann erſt das Vorſtellen, worin jener Gegenſtand iſt, deſſen Weſen wir unter A. betrachtet haben. Die Vorſtellung ſelbſt oder das Vorſtellen hat in dem ſeiner ſich bewußten Subject das Beſtehen, wie die Atmoſphäre in der Erde.

Das Thier iſt und muß ſein das blos bewußtlos vorſtellende; das Bewußtſein iſt bedingt durch die Reflexion des Lebenden in ſich ſelbſt, ſo daß mittelſt ihrer das Subject ſich ſelbſt zu denken, zu begreifen vermag; das Thier kömmt nicht über das ſich fühlen, über ſeine Empfindungen hinaus. Somit hebt ſich die Betrachtung hier aus dem Elemente, das das bloße Vorſtellen war, in das Element des vorſtellenden Bewußtſeins. Das Bewußtſein als vorſtellendes iſt jenem Elemente, das das bloße Vorſtellen war, ganz nahe — ohne Sprung. In der Erfahrung kömmt das vor bei der Aeußerung der Menſchen, daß ſie ein Bewußtſein Gottes, Bewußtſein von Gott haben: damit ſagen ſie, daß es ihn angehend nicht bei dem Gefühl bleibe (was unmittelbar auf das Vorſtellen geht). Hat doch einer unſerer Theologen — ein tüchtiger Mann — Baumgarten-Cruſius eine Inauguraldiſſertation „de homine Dei sibi conscio“ geſchrieben. Das Vorſtellen iſt ein Prädicat des Bewußtſeins, iſt vorſtellendes — was darauf hindeutet, daß es im Subjecte als einem Begriffe enthalten iſt, daß es kein Beſtehen in und für ſich, wie das Vorſtellen; aber „Löwe“, und in dieſem beſteht „Thier.“

Somit hebt die Betrachtung an als die Reflexion auf Gott im Bewußtſein des Menſchen und zwar in ihm blos hier vorerſt als vorſtellendem Bewußtſein. Weiter hinauf will das denkende, begreifende Bewußtſein mehr ſagen. Die dreifache Beſtimmtheit, die das Weſen des Gegenſtandes im bloßen Vorſtellen unter A. hatte, iſt auch hier, wo er, der Gegenſtand, im vorſtellenden Bewußtſein iſt, wieder da. Allein dort war dieſe dreifache Beſtimmtheit ſo zu ſagen nur die an der Oberfläche des Weſens, hier ſenkt ſich hingegen jede jener drei Beſtimmungen in die Tiefe ſeines Weſens bis zum tiefſten hinab, und ſo wird hier, wo der Betrachtende die Oberfläche verläßt und wo es in den Kern geht, die Betrachtung ſelbſt ſchwieriger, was ſie dort noch kaum war.

Element nämlich iſt hier das vorſtellende Bewußtſein in ſeinem Unterſchiede

1) von dem Weſen Gottes;

2) von dem Daſein als ſolchem und als dem Daſein der Natur oder der Welt, und

3) in dem Unterſchiede des Daſeins als ſolchen von dem Bewußtſein.

Die anzuſtellende Betrachtung bewegt ſich in dieſen drei Momenten, mit Hülfe der drei nächſten §§. 128, 129, 130.

Mit einem Rückblick auf das Vorige und Hinblick auf das Kommende noch dies:

Bei dem Weſen

1) als dem blos vorgeſtellten im Elemente des Vorſtellens bleibt die Möglichkeit, daß das Weſen erkannt werde, die Erkennbarkeit des göttlichen Weſens noch ganz dahin geſtellt, und nur wo in dieſem Elemente es zur Reflexion des Menſchen auf ſeine Götter und auf das vorgeſtellte Weſen derſelben kömmt, hebt ſich die Gleichgültigkeit gegen die Möglichkeit der Erkenntniß des Weſens der Götter oder Gottes auf; dann aber auch iſt die Religion, in der das Weſen das vorgeſtellte iſt, bereits ihrem Untergang nahe. So bei den Griechen: wenn Plato, Socrates, Ariſtoteles Unterſuchungen anſtellen περὶ τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας, ſo bleibt die Erkennbarkeit des Weſens nicht mehr dahingeſtellt; daher das Volk gegen ſie iſt, als ahne es den Sturz ſeiner Götter. So auch bei den Römern zu Cicero's Zeit, wo der alte römiſche Götterdienſt ſchwankte („zwei Augurn müßten lachen einander gegenüber"); und ſo iſt auch in Cicero's de natura Deorum die Erkennbarkeit ſupponirt. So lange die griechiſche Religion florirte, fragte Niemand, ob das Weſen Gottes erkennbar ſei oder nicht.

Wo, wie oben

2) das Weſen des Gegenſtandes in der Vorſtellung das gedachte iſt, bleibt es nicht mehr dahin geſtellt, ob es erkennbar ſei oder nicht; da neigt ſich vielmehr bereits das reflectirende Denken zum Negiren der Erkennbarkeit hin. Da ſteht das Urtheil nahe, „das Weſen Gottes iſt unerforſchlich." Und indem, wie oben ge-

zeigt wurde, das gedachte Weſen mit dem Gegenſtande, deſſen Weſen es iſt, endlich ſogar für identiſch genommen wird — der Gegenſtand ſelbſt das Weſen aller Weſen —, da kömmt die Reflexion dem Urtheil nahe „Gott ſelbſt iſt unerforſchlich.“ Endlich wo das Weſen des Gegenſtandes in der Vorſtellung

3) das begriffene iſt, bleibt gleicherweiſe die Erkennbarkeit deſſelben und ſeines Gegenſtandes nicht dahin geſtellt, ſondern neigt ſich das reflectirende Denken der Erkennbarkeit des Weſens zu, und das Urtheil iſt nahe „das Weſen Gottes kann vom Menſchen erkannt werden und Gott ſelbſt, deſſen Weſen es iſt.“ So im A. T., wo die Propheten der Erkenntniß ſeiner theilhaftig ſind, er ſich ihnen offenbart hat. Aber nun, wo die Betrachtung des Weſens das des Gegenſtandes iſt, der das vorſtellende Bewußtſein zu ſeinem Elemente habe, hebt ſich nicht blos jene Gleichgültigkeit gegen die Erkennbarkeit des Weſens auf, neigt ſich nicht blos entweder auf die negative oder poſitive Seite, ſondern kömmt es zur Negation der Erkennbarkeit. In dieſer Betrachtung treffen wir alſo auf das Verneinen der Möglichkeit, daß das Weſen Gottes erkannt werde, und auf Gründe, Beweiſe dafür. Alſo unter B. in den drei §§. iſt das Weſen, das unter A. in einer gleichförmigen ruhigen Bewegung war, in eine entgegengeſetzte gekommen, in eine dialectiſche, was ſie ſchwierig macht. Die erſte war contemplativ.

§. 128.

1) Das Weſen als vorgeſtelltes, gedachtes und begriffenes in dem von ihm ſich unterſcheidenden, aber blos vorſtellenden Bewußtſein.

Das intelligente Subject unterſcheidet ſich ſelbſt von Gott, wenn geſagt wird „Ich bin nicht Gott, und Er iſt nicht Ich.“ Die beiden Seiten dieſes Unterſchiedes nun

1) ſind — die eine — das Selbſtbewußtſein oder der Gedanke des Subjects, deſſen Gegenſtand es ſelbſt iſt, cogitatio sui.

Ich; die andere die Vorſtellung wenigſtens, imaginatio von Gott. Das Subject iſt das ſeiner ſich bewußte = Ich, Gott der von ihm vorgeſtellte. Es ſelbſt aber, indem das Weſen Gottes vorerſt das nur vorgeſtellte iſt, iſt nicht das Ich als ſolches oder ganz abſtract; ſondern daſſelbe als dieſes und jenes, mithin das ſeiner in ſeiner Individualität und Lebendigkeit ſich bewußte Subject, das concrete Ich, nicht das abſtracte, es vielmehr in den mannichfaltigen Beſtimmungen der Individualität und in den Beſchaffenheiten, die das ſeiner ſich bewußte Individuum ſich gegeben hat, alſo es in ſeiner Männlichkeit oder Weiblichkeit, in dieſer oder jener Nationalität (Aegypter, Grieche); in dieſer, jener Beſonderheit mittelſt der Nationalität (das prieſterliche, pfäffiſche, volksthümliche Ich durch alle Stände hindurch). So auf der einen Seite, indem das Weſen Gottes das nur vorgeſtellte. Alſo der Gedanke des Subjects von ihm ſelbſt iſt von der Vorſtellung deſſelben in ſeiner Individualität und deren Beſtimmungen, die cogitatio von der imaginatio sui hier noch unzertrennlich.

Auf der andern Seite jenes Unterſchiedes zwiſchen mir und Gott iſt die Vorſtellung, welche den Gegenſtand, der etwa „Gott" genannt wird, hat, eine gleichfalls mehr oder weniger individuell, nationell beſtimmte und ſomit verſchiedene. Eine andere Vorſtellung z. B. iſt die des Griechen vom *Ζεύς* dem *ὑψιβρεμέτης*, und die des Römers von Jupiter dem feretrius.

Der Unterſcheidungsact nun, actus quo Deus ab homine per hominem distinguitur, iſt, indem die beiden Seiten des Unterſchiedes, der mittelſt ſeiner entſteht, die vorhin genannten ſind, ſelbſt ein Vorſtellungs-Act, und zwar in der Naturreligion vom Fetiſchdienſt an bis zum Thierdienſt ein noch unbeholfener und mehr oder weniger roher Act, rudis distinctio. Sehr roh dort, wo das individuelle Ich die Vorſtellung von ſeinem Gott an einem Steine ꝛc., an einer unorganiſchen Maſſe hat, — in dieſer Maſſe, in dem Klotze, wie es vorgeſtellt wird, ſich von dem, was darin vorgeſtellt wird, unterſcheidend, vor dem Fetiſch eine Art erſchreckender Ehrfurcht hat. So bis hinauf zum Thier. Wie mag dem Aegypter zu Muthe geweſen ſein, wenn der Prieſter den Stier vorführte und dieſer brüllte, als brüllte der Gott? Das würde das allererſte ſein, wenn die Unterſcheidung beim Fetiſchdienſt und Fetiſchdiener die wäre „Ich bin nicht der Stein, und der Stein iſt nicht Ich.“ Das wäre nicht blos roh, ſondern halb verrückt. Der Unterſcheidungsact als bloßer Vorſtellungsact geht hier von der einen Seite, dem Ich, auf die andere durch die Vorſtellung von dem, was und worin das Göttliche vorgeſtellt wird, als ſpräche das Weſen „Ich bin der im Steine ꝛc. Mächtige, Wirkſame.“

Das vorſtellende Bewußtſein nun, als das von dem vorgeſtellten Weſen Gottes ſich unterſcheidende, iſt, indem betrachteter Maaßen hier der Unterſcheidungsact vorerſt ſelbſt noch ein Vorſtellungs-, nicht Denkact iſt, — das vorſtellende Bewußtſein alſo iſt hier ein noch keineswegs unbeſtimmt, unbegrenzt räumliches und zeitliches; ſondern als das Element des Gegenſtandes, deſſen Weſen das vorgeſtellte wäre, iſt dies vorſtellende Bewußtſein das *räumlich und ſelbſt zeitlich beſchränkte*, das bornirte: ſo ſchon in der *Naturreligion* bis zu den Geſtirnen im Himmelsraume hin; es iſt *die beſchränkte Räumlichkeit* — in der die Geſtirne ſich halten und deren das Ich ſich bewußt iſt —, worin der Gegenſtand hier vorgeſtellt wird, deſſen Weſen ſelbſt das vorgeſtellte ſei. So alſo ſchon in der Natur-, noch mehr in der Kunſtreligion, wo der Unterſcheidungsact, indem die beiden Seiten des Unterſchiedes noch an ſich die nämlichen ſind wie in der Naturreligion, der Unterſcheidungsact ein ſehr gebildeter, nicht roher, und das Unterſcheiden ſelbſt ein ſehr gewandtes, mannichfaltiges, nicht unbeholfenes iſt. In der Naturreligion iſt es die Phantaſie als ſolche (*φαίνεσθαι*), welche unterſcheidet: der Unterſcheidungsact iſt ein Act der Phantaſie. — In der *Kunſtreligion* iſt es die Einbildungskraft, die die beiden Seiten unterſcheidet: in ihr iſt daher das vorſtellende Bewußtſein als jenes Element ein beſtimmtes: die *Räumlichkeit dort* iſt hier *Oertlichkeit*, der Gott iſt nicht blos anderswo auf Erden, da, dort, — der Stern hier, dann dort und irgendwo, ſondern er iſt auch an irgend einem Orte auf die beſtimmteſte Weiſe, ſo daß dieſer Ort gleichſam ſein conſtanter Aufenthalt iſt. Das will der Ausdruck „Oertlichkeit“ ſagen. So iſt der Ort für alle griechiſche Götter der Olymp, ewig heiter, felſenfeſt, unbeſiegbar, der Götter Wohnung. Aber der Gott iſt doch nicht an ſeinen Ort gebannt, in ihn fixirt, ſondern ihm ſteht vom Orte aus der Raum unendlich offen, und er kann in jeden andern Ort des Raumes ſich begeben, geht aber zuletzt ſtets in ſeinen Olymp wieder zurück; und ſo erſcheint, wann und ſo oft er will, jeder Gott, wie ihn die Kunſtreligion hat, vom Olymp herab den Menſchen auf Erden. Dieſe Erſcheinung hat die Naturreligion noch nicht; ihr Element, das vorſtellende Bewußtſein, leitet das noch nicht, ſie hat noch keine Theophanieen in ihrer Unbeſtimmtheit. Der Gott hat wie im Olymp ſeine Wohnung, ſo unter den Menſchen ſein Bild; und zeigt er ſich vom Olymp ſelbſt herab den ihrer ſich bewußten Subjecten, erſcheint er den Menſchen, ſo geſchieht es der Regel nach in der Geſtalt, die ſein Bild hat im Tempel, in einer Geſtalt, die Gott an- und ablegt, die ihm an ſich nicht weſentlich iſt.

Bisher das *vorſtellende Bewußtſein* von Seiten der *Räumlichkeit*.

Das *vorſtellende Bewußtſein* in Anſehung der *Zeitlichkeit* iſt eben auch ein verſchieden beſtimmtes, je nach dem Unterſchiede in der Vorſtellung des Gottes und in ihrem Verhältniß zu dem ſeiner ſich bewußten und vorſtellenden Subjecte. Der vorgeſtellte Gott nämlich iſt nicht Einer, wie ſeine Vorſtellung eine einzige iſt, ſondern es ſind viele vorgeſtellte Götter; und in dieſem Puncte iſt die Naturreligion eine eben ſo polytheiſtiſche wie die Kunſtreligion. Jeder dieſer vielen Götter bleibt dem vorſtellenden Subjecte in der *Naturreligion* der nämliche und als von jedem andern verſchieden, wann und ſo oft auch der Gegenſtand wechsle, in dem er als der nämliche vorgeſtellt wird. Der Neger wirft wohl den einen Stein, Pfeil ꝛc. weg, und nimmt einen andern, aber in dieſem andern hat er wieder denſelben Gegenſtand für ſeine Vorſtellung, den er in dem einen hat, und der dann ein verſchiedener Gegenſtand ſein kann; alſo in der *Naturreligion* zeigt ſich das *vorſtellende Bewußtſein* als Element, was die Götter betrifft, *ein beharrendes* zu ſein, ſtetiges, *allzeitiges*, ſo ſehr die Objecte wechſeln mögen, worin ſie in ihrer Beharrlichkeit vorgeſtellt werden. — In der *Kunſtreligion* beſtimmt ſich das vorſtellende Bewußtſein in der Zeitlichkeit noch näher und präciſer ſo: in ihr behält der Gott die Geſtalt, die er einmal hat, und in der er als in einem Bilde einmal vorgeſtellt war, — Zeus dieſelbe Phyſiognomie, dieſelben Attribute fort und fort. Hier alſo mögen die Bilder mit den Tempeln zerſtört werden, verſchwinden, hier mögen die Erſcheinungen der Götter aufhören — die Götter in ihrem *Olymp* ſind die *unſterblichen* und in derſelben Geſtalt wie ſie urſprünglich in der Vorſtellung ſich gaben. In dieſem Elemente nun, dem räumlich, dann örtlich beſtimmten und dem zeitlich vorſtellenden Bewußtſein iſt das Weſen Gottes das vorgeſtellte, und die Frage „*wie iſt daſſelbe in jenem Bewußtſein das vorgeſtellte Weſen?*“ wie? — ſo daß es auf der tiefſten Stufe der Religion, im *Fetiſchdienſt* noch ganz charakterlos iſt, weiterhin aus der Charakterloſigkeit mehr und mehr herausgeht — im Thierdienſt der Apis: dieſer hat durch die Art oder species eine ſehr beſtimmte Form, und das ſpecifiſchbeſtimmte iſt in der Religion das Charakteriſtiſche. In der *Kunſtreligion* hat das vorgeſtellte Weſen einen beſtimmten Charakter ſchon durch den Unterſchied der männlichen und weiblichen Götter, noch mehr in dem individuellen Unterſchied jedes Gottes von jedem, des Zeus von Hermes, der ihm dient als Bote, Juno im Unterſchied von der Iris, die eine Göttin iſt wie ſie, trotz dem, daß ſie ihr dient. Alſo das im vorſtellenden Bewußtſein vorgeſtellte Weſen Gottes iſt ein ſehr verſchiedenes, essentia Dei quam maxime varia, ſo viel Götter, ſo viel Weſenheiten derſelben; wie — unter gebildeten Menſchen, ſo viel Individuen, ſo viel Charaktere: jeder hat ſeinen Charakter. Wo ſie alle gleich ſind, geht es in das Charakterloſe (wie Schlegel einmal verſicherte, wer Einen Franzoſen geſehen, habe ſie alle geſehen). — Die Religion des *Dalailama* ſcheint hier einen Unterſchied zu machen, ſo wie ſie auch den Schein hat, eine monotheiſtiſche zu ſein: in ihr nämlich iſt Gott und das Weſen Gottes vorgeſtellt mittelſt der Vorſtellung eines menſchlichen Individuums; in dem Individuum erſcheint nicht nur der Gott, wie wenn hier eine Theophanie ſtatt fände gleich der in der Kunſtreligion, ſondern als Individuum iſt er auch gegenwärtig, iſt da, erſcheint nicht blos. Das Bewußtſein als Element, worin er vorgeſtellt wird und von dem er, indem es Selbſtbewußtſein iſt — das Bewußtſein des Prieſters ꝛc. unterſchieden wird, iſt freilich, wie dort, die Oertlichkeit, Zeitlichkeit: hier iſt er in dem Pallaſte, nicht im Olymp, immer der Eine, *aber* (dies iſt der Unterſchied gegen jenen Schein) nicht das eine und ſelbe Individuum; dies iſt ein menſchliches Kind und dann ein Mann, immer aber ein Mann, lebt und verlebt ſich, ſtirbt, der Gott kommt in einem andern Individuum zur Gegenwart. Hier iſt alſo das Viele, das Polytheiſtiſche in die Succeſſion der Individuen geſtellt. Das Weſen des Gottes im Lamaismus iſt daher, bei allem Schein des Gegentheils, doch auch, wie das Weſen der griechiſchen Götter, nicht ein und daſſelbe, ſondern ein charakteriſtiſch-verſchiedenes nach dem Unterſchied der Individuen.

Nun die Frage „wie verhält ſich die *Weſenheit* zur *Erkennbarkeit?*"

So lebhaft und ſo beſtimmt die Vorſtellung von dem Gott ſei, iſt ſie doch nur die von dem ihm eigenthümlichen Charakter in dem Unterſchiede des einen Gottes von dem andern. Zur Vorſtellung des *Weſens* (und nicht eines Charakters) kann ſie nicht werden, ohne daß der Charakter eines jeden Gottes verſchwinde. Denn das Weſen als ſolches hat an ihm ſelbſt gar keinen, geſchweige einen charakteriſtiſchen Unterſchied; es iſt vielmehr, indem das Denken als das Sein, ſchlechthin mit ſich identiſches Weſen. Daher muß, ſo lange der Gott nur ein vorgeſtellter iſt, das Weſen deſſelben nicht als Weſen, ſondern blos als Charakter, den er habe, vorgeſtellt werden. Dies nicht als Weſen vorgeſtellt werden können iſt zunächſt die Ignoration und weiter die Negation deſſen, daß das Weſen Gottes erkannt werden könne. Im vorſtellenden Bewußtſein alſo, dem Elemente, worin das Weſen, deſſen Gegenſtand von ihm ſelbſt — dem Bewußtſein — unterſchieden wird, iſt die Gleichgültigkeit gegen das Erkennbar- oder Nichterkennbarſein des Weſens, die oben im Elemente des Vorſtellens ſtatt fand, aufgehoben und iſt an ihre Stelle die Verneinung der Erkennbarkeit gekommen. Beſtimmt ſo: aus Liebe zu ſeinen Göttern läugnet und muß der Heide läugnen, daß das Weſen Gottes erkennbar ſei; würde er nämlich die Erkennbarkeit deſſelben anerkennen, ſo müßte er ſeinen Göttern entſagen, ſo müßte er ſie und ihr Daſein negiren, der Olymp ſtürzte zuſammen. Bleibt er bei ihnen, affirmirt er ſie und ihre Exiſtenz, ſo negirt er nothwendig die Erkennbarkeit des Weſens als ſolchen, das das Weſen Gottes ſei: er iſt zwar aus der Vorſtellung von Göttern heraus und dem Gedanken des einzigen Gottes nahe, ſchwebend zwiſchen Polytheismus und Monotheismus. Die Theologen daher, die als Myſtiker läugnen, daß das Weſen Gottes von den Menſchen begriffen und gewußt, alſo erkannt werden könne, und die ſich in der Anerkenntniß des göttlichen Weſens nur auf's Gefühl berufen, — ſind dem Heidenthum näher als ſie meinen, nur daß im Heidenthum die Vorſtellung anſchaulich (charakteriſtiſch) war, und in dieſem myſtiſchen Chriſtenthum an die Stelle der klaren, heiteren Vorſtellung das dunkle, unbeſtimmte Gefühl getreten iſt. Lieber ein Grieche ſein mit dem Götterhimmel, als ſolch ein Chriſt mit den trüben Gefühlen!

2) In eben jenem Elemente iſt *das Weſen Gottes als das gedachte* durch das Element ſelbſt als das vorſtellende Bewußtſein von ihm unterſchieden; es iſt dies Element, welches ſich von dem Weſen, deſſen Gegenſtand (nomin.) es (accus.) zum Ele-

meine hat, unterſcheidet. Hier aber hat der Unterſchied folgende zwei Seiten:

Die eine iſt das Selbſtbewußtſein und zwar nicht beſtimmt als individuelles (wie unter 1,), als einzelnes Ich, auch nicht als nationales, als beſonderes Ich eines Volkes, — ſondern als abſtract allgemeines, das Selbſtbewußtſein als ſolches, und hier heißt es: „Ich als jeder, der da war, iſt und ſein wird“: oder indem das Selbſtbewußtſein auf dieſer einen Seite ſich in das Vorſtellen hereinſetzt und ſo vorſtellendes Bewußtſein wird, heißt es: „wir Menſchen;“ nicht „wir Römer,“ ſondern „wir Menſchen allzumal und immerdar.“ Auf dieſer Seite jenes Unterſchiedes iſt alſo abſtrahirt von allen Beſchränkungen und Beſtimmungen, die das Selbſtbewußtſein räumlich, zeitlich, natürlicher Weiſe hat. Aber das Abſtrahiren iſt ein Denken, kein Vorſtellen; und eben auf dieſer Seite iſt er der Reflectirende auf das, was in der Abſtraction von allen jenen Beſtimmungen und Beſchränkungen das eine und ſelbe iſt und bleibt. Aber dies Reflectiren iſt ebenſo kein Vorſtellen, ſondern ein Denken. Die eine Seite des Unterſchiedes iſt alſo das Selbſtbewußtſein rein und allein im Gedanken von ihm — „wir Menſchen, unſere Vernunft, die allgemeine Menſchenvernunft.“

Die andere Seite jenes Unterſchiedes iſt der Gedanke, deſſen Gegenſtand und der nebſt ihm etwa Gott genannt werde. Die Reflexion auf dieſer andern Seite wird angeregt etwa durch die Frage: „wie kommt die Vernunft oder das Selbſtbewußtſein als ſolches oder die Ichheit, die abſtracte Menſchheit zum Gedanken Gottes?“ Das Denken zur Beantwortung dieſer Frage iſt ein Reflectiren der Vernunft oder Ichheit auf ſie ſelbſt. Die Gegenſtände, deren ſich das ſeiner ſich bewußte Subject bewußt wird, die Objecte ſind in ihrer Verſchiedenheit von einander und Vielheit jedes ein endliches, beſchränktes, und die Endlichkeit an jedem iſt das an ihm Negative. Es iſt die Vernunft ſelbſt, welche von dieſen Endlichkeiten der wahrnehmbaren, anſchaulichen, vorſtellbaren und erkennbaren Gegenſtände abſtrahirt, d. i. welche jene Endlichkeiten als eben ſo viele Negationen negirt und ſo den Gedanken aus ſich ſelbſt kraft ihrer Reflexion und Abſtraction erzeugt, deſſen Gegenſtand der unendliche ſei. Jede jener Negationen an den Gegenſtänden der Wahrnehmung und Erſcheinung iſt eine Unvollkommenheit, das Negative überhaupt: es iſt alſo, indem von dieſen Negationen abſtrahirt wird, von allem Unvollkommenen abſtrahirt, und ſo jener Gedanke der des abſolut vollkommenen Gegenſtandes, und er — der Gedanke — in dem oder für und in dem alle Unvollkommenheiten negirt ſind wie in ſeinem Gegenſtande, iſt der gleich vollkommene Gedanke des gleich vollkommenen Gegenſtandes, notio perfectissima entis perfectissimi.

Alſo auf der einen Seite jenes Unterſchiedes iſt die Ichheit oder die ſubjective Intelligenz, die ſubjective Vernunft als ſolche; auf der andern Seite der vollkommene Gedanke und deſſen Gegenſtand, die Gottheit: auf der einen — näher — das ſich denkende Selbſt, Subject, — auf der andern die von ihm gedachte Gottheit. Und ſo wird in dieſem Unterſchiede wohl geſagt „Ich bin nicht Gott,“ wie oben auch „er iſt nicht Ich,“ aber hier hat die Rede folgenden Sinn, den ſie früher noch nicht hatte: „die Ichheit oder die Vernunft iſt zwar das den Gedanken der Gottheit producirende Princip, ich als ſolcher bin zwar der Urheber des vollkommenen Gedankens, aber die Ichheit iſt nicht das Princip der Gottheit, die Vernunft nicht die Schöpferin der Gottheit, ſondern nur des Gedankens derſelben.“

Auf dieſer andern Seite alſo jenes Unterſchiedes iſt ſelbſt wieder ein Unterſchied, der ſich da aufthut, nämlich zwiſchen dem Weſen der Gottheit und zwiſchen ihr ſelbſt, deſſen Weſen es iſt; wie zwiſchen dem Gedanken der Vernunft von der Gottheit und zwiſchen der Gottheit ſelbſt. Aber bei jenem Unterſchiede zwiſchen der Weſenheit Gottes und ihm ſelbſt, deſſen Weſenheit ſie ſei, bleibt es nicht in dieſer Denk-, Abſtractions- und Reflexionsweiſe, ſondern (cfr. oben) es wird, da das Weſen der Gottheit im

Unterſchiede von ihr ſelbſt ſich zu ihr — in dem poſitiven Gedanken von ihr — negativ verhalten würde, und alſo, wenn der Unterſchied zwiſchen Gott und ſeinem Weſen fixirt bliebe, im vollkommenen Gedanken ein Unvollkommenes ſein würde, — es wird dieſer Unterſchied negirt, den die Vernunft abſtract denkend und reflectirend zwiſchen dem Weſen Gottes und Gott macht, es iſt kein Unterſchied: wie ſie ihn macht, hebt ſie ihn auf, um den unendlichen Gedanken ſelbſt rein zu erhalten. Alſo die Weſenheit der Gottheit und die Gottheit ſind eins und daſſelbe: Gott iſt das Weſen der Weſen, das unendlich vollkommene Weſen, — und ſeine Weſenheit, essentia Dei, iſt von ihm ſelbſt ganz und gar nicht verſchieden. Alſo das gedachte Weſen als das Weſen der Gottheit iſt die gedachte Gottheit ſelbſt.

Der Unterſcheidungsact nun, mittelſt deſſen es zu dem Unterſchiede kommt zwiſchen der ſich ſelbſt oder ihrer ſelbſt gewiſſen und wirklichen Vernunft oder Ichheit einerſeits und zwiſchen der gedachten Gottheit andererſeits, iſt hier der Denkact, kein Vorſtellungsact: es verhält ſich das vorſtellende Selbſtbewußtſein in dem Unterſcheiden ſeiner ſelbſt von dem gedachten Weſen Gottes oder vielmehr dann von der gedachten Gottheit — als denkendes: und doch iſt hier das Element, in dem die gedachte Gottheit genommen wird von der wirklichen Ichheit, eben das Bewußtſein als vorſtellendes, obwohl der Unterſcheidungsact Denkact iſt. Daß das Element vorſtellendes Bewußtſein auch hier ſei, zeigt ſich ſo:

Der Gedanke Gottes — notio Dei — den die ihrer gewiſſe Vernunft oder Ichheit hat, iſt Gedanke in ihr, wie Gedanke durch ſie, er alſo innerlich; der Gegenſtand aber ihres vollkommenen Gedankens iſt Gegenſtand außer ihr, er iſt nicht Gegenſtand durch ſie, — er alſo, oder wenn man etwa will, das Weſen des Gegenſtandes als außer der Ichheit iſt ihr ſchlechthin unerreichbar, bis zum Gegenſtand kann ſie nicht kommen. Jenes Innerlichſein iſt eine Beſtimmung der Zeit, die hat die Innerlichkeit an ſich, ſomit eine Beſtimmung der Ichheit als vorſtellenden Bewußtſeins. Wo es an die Zeit geht, kommt das Vorſtellen. Jenes Aeußerlichſein iſt eine Beſtimmung des Raumes. Die Vernunft, die Ichheit abſtrahirt nur von der Zeit, behält aber das Innerliche derſelben bei, und abſtrahirt nur vom Raum, behält aber das Aeußerliche — der Gegenſtand iſt außen. Dies extra et intra iſt ein Beweis für die Vorſtellung des Weſens. Wenn die Aeußerlichkeit die nähere Beziehung erhält auf die Welt, und die Innerlichkeit die nähere Beziehung auf die Seele, ſo kann das Geſagte ſo ausgeſprochen werden: der Gedanke Gottes entſteht in der Seele oder im Gemüthe und iſt in ihr oder in ihm, er iſt ein innerer, notio Dei interna; der Gegenſtand aber dieſes Gedankens iſt außer der Seele und außer der Welt, ens extramundanum.

Wie verhält ſich aber hier das Weſen zur Erkennbarkeit?

Die Erkennbarkeit des Weſens als des gedachten muß negirt werden, wenn und ſo lange ſein Gegenſtand, deſſen Weſen es ſei, zu ſeinem Elemente das vorſtellende Bewußtſein hat und behält. Denn es wird ja, wie ſich gezeigt hat,

α. der Unterſchied des Weſens von dem Gegenſtande, deſſen Weſen es ſei, ſelbſt negirt: der Unterſcheidungsact verhält ſich hier als negativer Denkact; Gott hat nicht das Weſen, ſondern er iſt das Weſen ſelbſt. Es kann mithin nach dem Weſen Gottes gar nicht gefragt werden, und ſo weiſet die Unmöglichkeit dieſer Frage ſchon auf die Unmöglichkeit der Erkennbarkeit ſeines Weſens hin: das Weſen Gottes kann nicht erkannt werden, denn er hat kein Weſen, er iſt das Weſen. In der Theologie alſo, die das Weſen und den Gegenſtand deſſelben als eines und deſſelben und beides als das nur gedachte hat, kann man vom Weſen Gottes nicht ſprechen. Dies haben die Theologumena wohl fühlen müſſen, da ihr erſtes Capitel iſt de natura (essentia) Dei: dies der Gegenſatz gegen den abſtracten Rationalismus. Sodann

β. der Gegenſtand des Gedankens, etwa mit dem Namen „Gott, Gottheit“ bezeichnet, wird vorgeſtellt als außerhalb des ſich ſelbſt denkenden und des vorſtellenden und erkennenden Subjectes oder des Ich; und nur der Gedanke, den daſſelbe von dieſem Gegenſtande außerhalb habe, iſt gedacht oder auch blos vorgeſtellt als innerhalb ſeiner. So iſt das Bewußtſein (nach dem Obigen), welches das Element iſt des gedachten Gegenſtandes, der mit ſeinem Weſen identiſch ſei, durch jenes Außerhalb und Innerhalb noch das vorſtellende Bewußtſein, und es kraft des Denkactes, das ſich von jenem Gegenſtande, der außerhalb ſeiner und außerhalb aller Erfahrung und Erkenntniß ſei, Unterſcheiden. Hiermit iſt dann zugleich, indem nur die Innerlichkeit der Zeit und die Aeußerlichkeit des Raumes fixirt wird, von Zeit und Raum ſelbſt abſtrahirt: eben damit aber auch zugleich iſt negirt das, daß Gott, der das unendliche Weſen ſelbſt iſt, erſcheine und ſich in irgend einer Erſcheinung in der Natur als ſolcher, in der Geſchichte, oder in irgend einer von ihm beliebten Geſtalt den Menſchen kund werde oder ihnen ſich offenbare. Kurz hiermit iſt alle und jede Theophanie, die das Heidenthum und auch das Judenthum noch hatte, negirt. Durch eine Offenbarung Gottes an die Menſchen in irgend einem Factum oder in irgend einem Naturereigniß werden und können die Menſchen nicht zur Erkenntniß Gottes gelangen. So iſt er ihnen ſchlechthin unerkennbar; denn mit allen dieſen Erſcheinungen, factiſchen Offenbarungen iſt es nichts. Dies ſind nur Einbildungen. Die Negation folglich der Erkennbarkeit des göttlichen Weſens iſt die Negation der Erkenntniß Gottes ſelbſt. Seiner wird der Menſch kraft der ihm immanenten Vernunft wohl bewußt; aber dies Bewußtſein iſt für den Menſchen auch die Grenze der Anerkenntniß: ihn, deſſen er ſich bewußt wird, ja aus der Nothwendigkeit ſeiner Vernunft bewußt werden muß, kann er nicht wiſſen, nicht erkennen. Und ſo iſt es denn

γ. die Reflexion des Menſchen auf ſeine Vernunft als der Macht, kraft deren er den Gedanken des höchſten Weſens oder der Gottheit in ſich ſelbſt hervorbringe oder erſchaffe, — und die Reflexion auf den Gegenſtand dieſes Gedankens, der als außerhalb der Vernunft ſeiend gedacht wird, wodurch (durch dieſe Reflexion) der Vernünftige ſelbſt ſo zu ſagen genöthigt wird, die Möglichkeit der Erkenntniß Gottes zu läugnen. Wie der Heide aus Liebe zu ſeinen Göttern die Erkennbarkeit des göttlichen Weſens als ſolchen nicht nur ignoriren, ſondern auch negiren muß, ſo iſt hier dem abſtract Denkenden aus Liebe zur Vernunft als der ſeinigen nothwendig, daß er die Erkennbarkeit Gottes ſelbſt negire. Eins von beiden muß hier aufgegeben werden, entweder die Möglichkeit Gott zu erkennen, oder der Gedanke, daß die Vernunft lediglich als die des Ich, ja daß die Ichheit als die vernünftige lediglich und allein die erſchaffende Macht des Gedankens, deſſen Gegenſtand Gott wäre, ſei. Hier iſt nun die Liebe der Ichheit zu ihr ſelbſt ſo groß, daß ſie es vorzieht, die Erkennbarkeit Gottes zu negiren, und ſich etwa unter dem Namen „geſunde, allgemeine Menſchenvernunft“ oder ſelbſt „practiſche Vernunft“ in ihrer Wirklichkeit und Energie die producirende Macht des Gedankens allein zu ſein behauptet. Ein Egoismus iſt wenigſtens dem, der aus jenem Verhältniß des ſeiner ſich bewußten Subjectes zum Bewußtſein Gottes heraus iſt, klar und offenbar. Die abſtract rationaliſtiſche Theologie, ſelbſt wo ſie vermittelt wäre durch eine Vernunftcritik (die reine und practiſche) iſt eine egoiſtiſche, was die heidniſche Religion noch keineswegs war. — Indeſſen, obzwar die Erkennbarkeit des Weſens als des gedachten betrachteter Maßen negirt wird und ſogar in jenem Verhältniß zum erkennenden Subject negirt werden muß, hält doch das Subject ſich immer noch innerhalb der Religion; es kommt nur zu einem abſtracten Monotheismus mit jener Negation, aber noch keineswegs zum Atheismus. Die Erkennbarkeit des Weſens der Gottheit iſt um ſo nachdrücklicher negirt, je vollkommener die Erkenntniß des Weſens der menſchlichen Vernunft durch die Kant'ſche Critik derſelben geworden iſt. Allein das Sein Gottes — esse, existere Deum — oder der Gottheit, indem negirt wird, daß er oder ſie erkannt werden könne, das Sein ſeiner oder ihrer iſt nicht negirt. Vielmehr hat jener Unterſcheidungsact als Denkact, indem er ein vom Weſen Gottes abſtrahirender und dies ſelbſt negirender iſt, doch den Gedanken dieſes Weſens behalten und mit ihm das Weſen auf das bloße Sein oder Daſein herabgeſetzt, was ſich ſo ausſpricht: „die Gottheit, ſie die unendliche Weſenheit, oder Gott das unendlich vollkommene Weſen iſt, ens entium est.“ Und hier iſt nun in jenem Rationalismus als dem der practiſchen Vernunft die Conſequenz größer wie in eben dem Rationalismus, der den Criticismus zum Theil oder größtentheils aufgegeben und ihn hinter ſich hat. Im Criticismus iſt die Conſequenz die: wie Gott nicht zu erkennen oder zu wiſſen ſteht, eben ſo auch kann das Sein Gottes nicht gewußt werden. Es wird alſo hier mit der Erkennbarkeit, nebſt ihr, auch die Erkennbarkeit ſeines Daſeins negirt; und ſo entſteht der Schein des Atheismus, wie wenn die Sätze „das, daß Gott ſei, kann nicht erkannt werden“ und „es iſt kein Gott“ einerlei wären. So iſt es nicht, ſondern der Criticismus hat hier an die Stelle des Erkennens das Glauben gebracht, alle Beweiſe vom ontologiſchen an bis zum phyſicotheologiſchen hin für das Daſein Gottes unterſuchend, ihre Unhaltbarkeit mittelſt dieſer Unterſuchung ſelbſt beweiſend — „ihr könnt es nicht wiſſen, doch müßt ihr glauben, daß er ſei.“ Was nöthigt denn zu dieſem Glauben? Eure Vernunft, nicht jedoch wie ſie die reine demonſtrirende, ſondern wie ſie die practiſche geſetzgebende Vernunft iſt: ihre Forderung iſt, daß der Menſch an das Sein Gottes, des Urhebers und Vollenders einer moraliſchen Weltordnung dem Vernunftgeſetz gemäß glaube. Die Nöthigung iſt das Poſtulat der practiſchen Vernunft. So conſequent wie der critiſche iſt aber angedeuteter Maaßen der rein abſtracte, obzwar auch auf Geſetz und Recht reflectirende Rationalismus nicht: er meint, was auch immer die Critik dagegen bewieſen und behauptet hat, das Sein der Gottheit ſei doch erkennbar, und zwar ſo, daß es jenes practiſchen Vernunftglaubens und bloßen Poſtulats nicht bedarf. In dieſer Meinung ſucht er denn auf ſeine Weiſe Beweiſe für die Erkennbarkeit Gottes.

3) Das Weſen als begriffenes auch noch in dem von ihm ſich unterſcheidenden Bewußtſein als vorſtellendem.

Die beiden Seiten, die hier der Unterſchied hat, ſind die eine das ſeiner ſich bewußte Subject, aber nicht als dieſes und jenes Individuum, auch nicht als dieſes oder jenes Volkes, nicht als irgend ein Volk, ſondern als das Volk in ſeinem Unterſchied von allen andern und vor allen andern, ὁ λαός (κατ᾽ ἐξοχήν). Die eine Seite iſt alſo das beſtimmteſte nationale Selbſtbewußtſein, und hier heißt es nicht: „ich der Grieche, ich der Römer“ [wie unter 1) im Heidenthum], auch nicht „ich der Menſch“ oder „wir Menſchen [wie unter 2)], deren Vernunſt die eine und ſelbe und deren Gottheit die eine und ſelbe iſt,“ ſondern hier: „ich der Abkömmling von Abraham, Iſaac und Jacob, wir die zwölf Stämme, wir die Nachkommen der Stammväter, wir das iſraelitiſche, jüdiſche Volk.“

Die andere Seite des Unterſchiedes iſt hier nicht etwa blos der reine ganz abſtracte Gedanke Gottes, der und deſſen Gegenſtand das vorſtellende Bewußtſein zum Elemente habe; am wenigſten iſt es hier der Gedanke der Gottheit, den der Menſch kraft ſeiner Vernunft und durch die Macht des Denkens im Reflectiren und Abſtrahiren ſelbſt hervorgebracht, erſchaffen habe: ſondern hier iſt der Gedanke Gottes der, welcher dem Volke in ſeinen Patriarchen und in dem Moſes und den Propheten durch Gott ſelbſt geworden ſei. Er hat ſich dem Stammvater des Volkes als ſeinen und aller ſeiner Nachkommen Gott manifeſtirt, und ſo werden und ſind alle des Gedankens Gottes theilhaftig geworden, aber keiner hat dieſen Gedanken producirt. So iſt das vorſtellende Bewußtſein hier als das Element des Weſens, das das begriffene ſei, nicht wie bei den Heiden ein durch die Außenwelt und durch die Einbildungskraft unmittelbar beſtimmtes, ſondern ein durch das Innere der Geſchichte hiſtoriſch beſtimmtes Bewußtſein, und hier iſt erſt wenn auch nicht von der geſchichtlichen Erkenntniß des Weſens Gottes, doch von einer hiſtoriſchen Religion die Rede.

Das Weſen als begriffenes wird im vorſtellenden Bewußtſein von ihm ſelbſt durch es ſelbſt unterſchieden, und ſo iſt das Bewußtſein das unterſcheidende ſelber. Der Unterſcheidungsact, ſein eigener, iſt kein bloßer Denkact, wie er es war im abſtracten Monotheismus (cfr. unter 2.); denn das Weſen, das hier unterſchieden wird, iſt nicht das blos gedachte, ſondern begriffene: das Begreifen aber enthält allerdings das Denken in ſich, iſt jedoch nicht blos Denken. Eben jener Act iſt ebenſowenig ein Vorſtellungsact, wie er es im concreten Polytheismus, im Ethnicismus (sub 1.) war; ſondern er iſt beides, Vorſtellungs- und Denkact als einer und derſelbe, in Einem, jedoch ſo, daß das Denken in dieſem Acte prävalirt vor dem Vorſtellen. Der Act ſelbſt, der Unterſcheidungsact ſelbſt wird begriffen werden können lediglich und allein mittelſt der Reflexion auf die früher ſchon vorgekommenen beiden Seiten des Unterſchiedes: die eine iſt das beſtimmt nationale Selbſtbewußtſein als das eines einzigen Volkes, von ſich ausſchließend alle anderen, das iſraelitiſche. Angehend Gott und ſein Weſen unterſcheidet dies Bewußtſein ſich in und von ſich ſelbſt wieder: es ſind nämlich einzelne Perſonalitäten oder perſönliche Individuen, die jenes Bewußtſein von allen Uebrigen in der Menge und Maſſe als von dem Volke unterſcheidet. Dieſen Individuen iſt Gott erſchienen und ihnen hat er — ſo iſt das Bewußtſein — wo nicht ſein Weſen, doch ſeine Eigenſchaften, Weisheit, Macht, Güte, Gerechtigkeit ſelbſt kund gethan: ſie ſind die Erzväter in der unmittelbaren Erſcheinung Gottes, die ihnen geworden, ſie ſind die Geſetzlehrer, die Verkündiger der göttlichen Geheimniſſe, Moſes und die Propheten, in denen und für welche jene den Erzvätern geſchehene Erſcheinung mehr in den Hintergrund zurücktritt. Hier kömmt alſo bei jenen großen Perſonalitäten die Theophanie, welche die des Heidenthums ſchon war und welche, wo das Weſen Gottes nur das gedachte war, negirt wurde, hier kommt ſie wieder vor. Dem Abraham, Jacob und anderen wenigen erſcheint das höchſte Weſen oder Gott in einer menſchlichen und von ihm angenommenen Geſtalt, die aber nur ſeine Erſcheinung iſt; dem Moſes auch noch auf dem Berge Sinai, wo dieſer eine Decke vor Augen hat, nicht zu erblinden, und nur den Rücken ſieht; ebenſo Gott im feurigen Buſch. Bei den Propheten aber ſind die Erſcheinungen innere Viſionen, hier hatten ſie noch eine äußere Geſtalt. Negirt iſt nur dabei in jenem beſtimmt nationalen Bewußtſein und durch daſſelbe, daß ein ſolch Sichtbar- oder Hörbarwerden Gottes und ſeines Weſens ein wirkliches ſei, daß Gott wirklich Geſtalt habe; und nur daß er in irgend einer Geſtalt erſcheine oder erſchienen ſei, wird affirmirt. Daß Gott in einem wirklichen Menſchen ſich als der wirkliche Gott zeige, kann hier nicht eingeräumt werden. Die Wirklichkeit der göttlichen Geſtalt (in Chriſto) ſcheint dem Juden heidniſch. Das nationale Bewußtſein nun als das des Volkes in jenem Unterſchiede von den Einzelnen, denen Gott ſich unmittelbar geoffenbart habe, unterſcheidet ihn und ſein Weſen von ſich und durch ſich ſelbſt, indem, daß er ſich dem Volke direct kund gebe, negirt wird: es wird nur affirmirt, daß er ſich dem Volke durch deſſen Erzväter und durch die Propheten geoffenbart habe. Hier alſo iſt ja auf der einen Seite des Unterſchiedes der Unterſcheidungsact offenbar zugleich ein Vorſtellungs- und Denkact: Vorſtellungsact in jenen Theophanien, wie bei den Heiden, in jenem Sprechen Gottes zu den Propheten wie bei ebendenſelben in ihren Orakeln; — Denkakt in der Negation, daß Gott an ſich ſelbſt der Geſtaltete ſei, und in der, daß er ſich dem Volke geradezu offenbare; er offenbart ſich ihm nur durch ſeine Werkzeuge, durch die Stammväter und Propheten. — Reflectiren wir nun auf *die andere Seite des Unterſchiedes*, ſo ergiebt ſich leicht Folgendes: im nationalen Selbſtbewußtſein, dem beſtimmt determinirten — allgemeinhin ohne Unterſchied der Propheten und des Volkes — wird anerkannt das Weſen Gottes als geiſtiges und ſomit als begrifſenes, nicht als vorgeſtelltes, nicht als abſtract blos gedachtes: es iſt der Geiſt, den Gott zu ſeinem Weſen hat, und er — der Geiſt — wird von Gott, deſſen Geiſt oder Weſen er iſt, unterſchieden im und durch das nationale Bewußtſein. Auch wird dieſer Unterſchied fixirt, bleibend ſo lang das Bewußtſein bleibt. Hierin alſo iſt der Unterſcheidungsact Vorſtellungsact, indem der Unterſchied zwiſchen Gott und ſeinem Weſen als ein beharrlicher Unterſchied genommen, feſtgehalten wird. Aber über den Unterſcheidungsact als bloßen Denkact iſt jener als dieſer Vorſtellungsact doch ſchon hinaus. Der Denkact war der unterſcheidende des Gedankens, deſſen Gegenſtand das höchſte Weſen ſei und welchen das denkende Subject in ſich habe und durch ſich erzeuge — ein Inneres —, und der Gegenſtand des Gedankens war durch jenen Denkact von ihm als außer dem denkenden Subjecte unterſchieden: der Gegenſtand der äußere. Dieſe Unterſcheidungsweiſe findet hier nicht ſtatt, und darin iſt alſo der Unterſcheidungsact hier mehr als bloßer Denkact, — aber doch zugleich noch Vorſtellungsact. Das zeigt ſich in Folgendem: das nationale Bewußtſein, concret: das Volk, deſſen Bewußtſein es iſt, wie daſſelbe exiſtirt, leibt und lebt, iſt das Bewußtſein vom Dieſſeits; Gott und deſſen Weſen aber, die andere Seite, von dem es zugleich das Bewußtſein iſt, iſt der als jenſeits vorgeſtellte. Was bei dem Weſen als gedachtem und bei dem denkenden Subjecte das intra und extra war, iſt hier das citra und ultra. Gewöhnlich wird dies für einerlei genommen, daher man auch nicht dem Judenthum auf den Grund kommen kann. Hier ſind wir ihm nun dicht auf der Spur. Das Volk, das den einzigen Gott und als deſſen Weſen den Geiſt, der keine Geſtalt hat, anerkennt, hält und muß ſich halten dieſſeits im Raum und in der Zeit, im Irdiſchen überhaupt; auch iſt ſeine Exiſtenz in beiden eine eben in beiden, Raum und Zeit, begrenzte: es exiſtirt hier hier und da, in Paläſtina einſt, aber nicht allenthalben, als erfülle es den unendlichen Raum; und es exiſtirte von einem Anfange an beginnend mit Abraham, alſo ehemals, und es exiſtirt jetzt, exiſtirt fortan; es exiſtirt alſo nun und dann, wie hier und da, alſo nicht immerdar. Für Gott, den das Volk und deſſen Weſen es als den Geiſt anerkennt, ſind aber Raum und Zeit keine Schranken, er iſt jenſeits des Raumes und der Zeit, alſo auch jenſeits alles deſſen, was in Raum vnd Zeit geworden iſt, wird und ſein wird. Wird Gott gedacht von dem abſtracten Rationaliſten, der das Weſen deſſelben mit ihm für identiſch nimmt, als ens extramundanum, alſo auch extra hominem, ſo iſt er hier anerkannt für das ens ultramundanum — was nicht zu verwechſeln iſt, wie gewöhnlich geſchieht. Das Dieſſeits nun und das Jenſeits ſind ebenſowohl wie das Aeußerliche und Innerliche Beſtimmungen im Vorſtellen, nicht in dem Denken als ſolchem, noch weniger im Erkennen und Wiſſen. Wie jene beiden, das Innere und Aeuſſere die eine an der Zeit, die andere am Raume haftet; ſo haften hier beide, das Dieſſeits und Jenſeits am Raume: das Vorſtellen affirmirt den Raum im Dieſſeits und negirt nur den Raum und die Räumlichkeit im Jenſeits. Hat ſodann jenes Bewußtſein, worin das Weſen als begriffenes von ihm unterſchieden wird, den Gedanken, daß, wohin der einzelne Menſch ſich wende — in die Höhe oder Tiefe, Gott und der Geiſt Gottes ihn faſſe, ihn habe („wo ſoll ich hingehen vor deinem Geiſte? ꝛc."), — hat das Bewußtſein dieſe Vorſtellung, ſo unterſcheidet es in dieſer Vorſtellung doch auch den, deſſen Geiſt allenthalben im Raume den Menſchen faſſe, vom Raume als dem Dieſſeits: er iſt jenſeits, für ihn iſt alle Räumlichkeit und Zeitlichkeit negirt, er iſt der abſolut Jenſeitige, aber ſeine Macht und Wirkſamkeit geht in's Dieſſeits. Das Ergebniß durch den Unterſcheidungsact ſelbſt, angehend das Weſen als begriffenes, iſt nun zwar die Anerkenntniß Gottes und daß das begriffene, als geiſtiges ſein Weſen ſei, aber zugleich die Negation der Möglichkeit einer Erkenntniß ſeines Weſens: Gott in dem abſoluten Jenſeits kann von dem Menſchen in deſſen Dieſſeits, worin er ſich halten muß, nicht erkannt werden ſeinem Weſen nach, er iſt der Unerforſchliche. Das iſt hier das gleiche Reſultat, wie oben, wo das Weſen als das gedachte vorkam. Es wird demnach ganz conſequent im Elemente des vorſtellenden Bewußtſeins kraft jenes Unterſcheidungsactes die Erkennbarkeit des Weſens der Gottheit oder Gottes ſchlechthin negirt. — Durch das ganze A. T. wird der chriſtliche Theolog, wenn er überſieht, daß wenigſtens jene groſſen Perſonalitäten, Moſes und die Propheten, eine Ahnung der Erkennbarkeit Gottes hatten, leicht verlockt, daß er auf dem Satze beſteht „Gottes Weſen iſt unbegreiflich.“

Anmerkung:

Die Beſtimmungen des Aeuſſeren und Inneren, die des Dieſſeits und Jenſeits haben mit denen der räumlichen und zeitlichen Nähe und Ferne eins wenigſtens gemein, daß ſie, wie dieſe, Verhältniſſe ſind und nur im Verhältniſſe ein Beſtehen haben, mit dem Verhältniß aber, wie dieſes ſich aufhebt, verſchwinden. So viel daher jene Beſtimmungen überhaupt im Heidenthum, im abſtracten Rationalismus und Judenthum gelten mochten, angehend Gott und das Weſen Gottes, ſo ſind ſie doch im Chriſtenthum von gar keinem Werthe und keiner Bedeutung mehr. Denn eben weil ſie Verhältniſſe ſind und nur in einem Verhältniſſe Beſtand haben, iſt jede derſelben bei allem Schein des Gegentheils ein Endliches. Das Innere iſt nur unter der Vorausſetzung eines Aeuſſeren und im Verhältniß zu ihm ein Inneres; ſo auch umgekehrt. Gleichermaßen iſt das Dieſſeits nur unter Vorausſetzung eines Jenſeits ein Dieſſeits, und eben ſo umgekehrt. So beziehen ſich dieſe Beſtimmungen gegenſeitig auf einander: iſt Aeuſſeres und Dieſſeits nicht, ſo iſt Inneres und Jenſeits auch nicht: iſt die Beziehung weg, ſo iſt das, was darin bezogen ward, auch weg. An jenem Vorausſetzen und ſich auf einander Beziehen iſt die Endlichkeit der Beſtimmungen offenbar. Das Chriſtenthum iſt aus allen Vorausſetzungen, Hypotheſen, Relationen heraus: mit ihm und durch es ſelbſt legt die Religion alle Endlichkeit ab und bringt ſie ſich aus der Hypothesis in die

Thesis ſelbſt. Das wird klarer, indem auf jene Beſtimmungen nach einander reflectirt wird.

Beim Heidenthum in allen ſeinen Formen kömmt die räumliche und zeitliche Nähe und Ferne in Betracht, noch nicht das Jenſeits und Dieſſeits, noch nicht das Innere und Aeußere. Der Gott des Heidenthums, welcher er ſei, welchen Charakter er habe, hält ſich im Raum und in der Zeit, hat auch in dem einen ſeinen Ort, ſeine Stelle (Olymp ꝛc.), und in der andern ſeine Dauer, ſei ſie nun anfanglos wie bei den oberen Göttern, oder habe ſie einen Anfang genommen wie bei den Halbgöttern. Wie weit er ſich von den Menſchen entferne, denen er in irgend einer angenommenen Geſtalt erſchienen ſei, aus dem Raume und der Zeit entfernt er ſich nicht, das iſt ſeine Nähe.

Sodann die Gottheit des abſtracten Rationalismus iſt dem Menſchen, der den Gedanken von ihr hat und dem dieſer innerlich iſt, äußerlich mittelſt ſeiner Abſtraction von aller Räumlichkeit und Zeitlichkeit in Anſehung ſeiner Gottheit, ſo daß eben mittelſt dieſer Abſtraction die Aeußerlichkeit — extra ipsum et mundum esse — der Gottheit faſt mit dem Jenſeits — ultra esse — coincidirt und damit leicht verwechſelt werden kann, die Aeußerlichkeit mit der Jenſeitigkeit. Die Innerlichkeit des Gedankens, obzwar er bei der Negation aller Negationen, aller Grenzen der unendliche Gedanke ſei, die Innerlichkeit des Gedankens hat eine Relation zur Aeußerlichkeit der Gottheit ſelbſt, und obzwar dieſe Gottheit, dieſer Gegenſtand jenes Gedankens als der unendliche gedacht werde, verhält ſich doch in dieſer Aeußerlichkeit derſelbe zum Gedanken von ihm in deſſen Innerlichkeit, iſt alſo eine Relation da des Inneren auf das Aeußere; und dieſe Relation eben iſt es, wie es der Rationalismus fixirt, wodurch ſeine beiden Unendlichkeiten, der Gedanke der Gottheit und Gott ſelbſt, zur Endlichkeit herabgeſetzt ſind, das Relative iſt ein Endliches. — Dazu: Nähe und Ferne ſind freilich negirt und damit auch iſt der Ethnicismus vom Rationalismus negirt:

aber ponirt iſt das Innere und Aeußere; die Relation alſo iſt nicht negirt. In der räumlichen Nähe und in der Zeit, ſo wie in eben ſolcher Ferne fällt die Relation durch die verſchiedenen Grade, die die Nähe und Ferne hat, ſofort gleichſam in die Augen: und daher iſt es bei dieſer leichten Anerkenntniß jener Relation auch leicht, angehend den Gedanken Gottes die Nähe und Ferne zu negiren: da hat der Rationalismus leichtes Thun: z. B. jenes Augenfällige betreffend „der Mond iſt der Erde näher als die Sonne“, „die Fixſterne ſind von der Erde noch weiter entfernt als Sonne und Mond.“ Dieſe weitere Nähe und Ferne iſt ja auch ein Räumliches. Desgleichen „das künftige Jahr iſt dem heutigen Tage näher als das hundertſte nach dieſem“, und ſo bis zu den fernſten Jahrhunderten hin — die zeitliche Ferne. Hier darf alſo nur, was leicht iſt, auf den Gradunterſchied in der Nähe und Ferne reflectirt werden, ſo ergiebt ſich leicht, daß das Nahe und Ferne an ſich und für ſich ſelbſt kein Beſtehen habe: das iſt veränderlich, vergänglich, endlich, alſo an und für ſich nichts. Hingegen wird es dem abſtracten Rationalismus ſchwerer, ja ſo lange er bleibt der er iſt, unmöglich, die Relation des Inneren und Aeußeren anzuerkennen, darum, weil hier kein Gradunterſchied iſt, ſondern Inneres und Aeußeres ein rein Poſitives ſind ohne Comparativ und Superlativ. Nun bleibt eben bei dieſer Poſition der Rationaliſt ſtehen: das Poſitive des Gegenſtandes iſt äußerlich. Könnte er dazu kommen, die Beziehung, die das Innere auf das Aeußere hat, und beſonders die Nothwendigkeit anzuerkennen für das Innere daß es ein Aeußeres verlangt, und umgekehrt, — ſo wäre er zur Einſicht gelangt, daß Aeußeres und Inneres Endlichkeiten ſind, an und für ſich nichts, wie Nähe und Ferne. In beiden Verhältniſſen, in dem der Nähe und Ferne zu einander und dem des Inneren und Aeußeren ſind Nähe und dann Inneres, Ferne und Aeußeres Bejahungen, und haben ſie in dem einen Verhältniſſe das an ſich, daß jedes ein Poſitives iſt mit Gradunterſchieden; in dem andern das, daß jedes ein Poſitives iſt mit der Negation eines Gradunterſchiedes.

Endlich dort, wo im Judenthum das eine Moment das Dieſſeits, das andere Moment das Jenſeits iſt, hebt ſich die bloße Poſition auf. Gegen das Dieſſeits verhält das Jenſeits ſich als das Negative, im Jenſeits iſt das Dieſſeits negirt; und ebenſo verhält ſich das Dieſſeits zum Jenſeits als das Negative, im Dieſſeits iſt das Jenſeits negirt. Das Verhältniß alſo, ein wahrhaft dialectiſches, iſt hier nicht mehr das zweier Poſitionen zu einander, ſondern, in der That, zweier Negationen, und ſpricht ſich kurz ſo aus: Gott iſt nicht dieſſeits, denn dieſſeits bin ich, iſt die Welt, das jüdiſche Volk, höchſtens die Menſchheit; aber Welt, Volk iſt nicht die Gottheit. Ich ferner bin nicht jenſeits; das Univerſum iſt nicht jenſeits: denn jenſeits iſt Gott, und es oder ich iſt nicht Gott. Aber das Negative, wenn es auch ſich durch ein Poſitives bedingt (Dieſſeits durch Jenſeits), iſt doch, weil es ein Negatives iſt, ein Endliches; und indem es als Eines — das Dieſſeits — ſich auf ein Anderes — das Jenſeits — bezieht und umgekehrt, iſt es ja hiermit in Relation, ein Relatives, Endliches.

Im Chriſtenthum endlich ſind alle dieſe Relationen und alle jene Beſtimmungen, die in dieſen Relationen ſtehen, negirt und damit auch alles Endliche. Die Poſition, welche die Negation alles Endlichen iſt, iſt das Unendliche: in ihr ſind alle Endlichkeiten aufgegangen und aufgehoben. Die Wahrheit, die das Heidenthum ahnet, das Judenthum anerkennt, der Rationalismus ſuchte und ſucht, iſt offenbar. Das zeigt ſich nun näher vorgriffsweiſe ſo durch Reflexion auf Bibelſtellen zuvörderſt. Cfr. Actor. cap. 17, v. 27. 28. Paulus ſpricht dort zu den Athenern und gegen ihre Vielgötterei. Er nennt den einzigen oder alleinigen Gott und ſagt: „er iſt nicht ferne von einem Jeden unter uns,“ mit dem Zuſatz: „denn in ihm leben, weben und ſind wir.“ Nicht allzu ferne, obwohl auch nicht gar zu nahe waren den Griechen ihre Götter auch, ſei es im Umfang der Erde auf dem Olymp, ſei es zu Dodona, Delphi, Delos; ſei es, indem ſie irgend eine Geſtalt ihrem Character gemäß annahmen und hier und da, in den Theophanien, erſchienen. Dieſe Nähe Gottes verſteht aber der Apoſtel dort nicht, keine räumliche und keine zeitliche Nähe — eben weil er hinzuſetzt: „in ihm leben, weben und ſind wir.“ Wir ſind in ihm, nicht im Raum, nicht in der Zeit, nicht in Paläſtina, nicht in Athen, — in ihm. Damit iſt vom Apoſtel jenes Verhältniß Gottes zu den Menſchen, der Welt zu ihm als das der Nähe und Ferne negirt; „er iſt nicht ferne, iſt uns nahe; aber die Nähe iſt, daß wir in ihm ſind.“ Die Sonne, in deren Licht wir allenfalls leben, iſt es nicht, in der wir ſelbſt leben — ſo nahe iſt ſie uns nicht, daß wir in ihr unſer Sein hätten, — ſondern auf der Erde, aber auch in ihr leben wir nicht, ſondern der Wurm. Dieſe Stelle hat der Pantheismus für ſich benutzen wollen. Da ſagen nun die Theologen darwider: „ἐν αὐτῷ“ ſei Hebräismus für בּ = durch ihn leben wir, δι᾽ αὐτοῦ. Allein dieſe Aushülfe gegen den Pantheismus hilft wenig: es bleibt da doch wie es war: denn rein logiſch iſt jenes dann ſo viel als „der Grund, daß wir leben, uns bewegen und ſind, iſt Gott“ — das Begründete aber, der Menſch und ſein Leben, beharrt in ſeinem Grunde; beharrt es nicht in ihm, dann iſt es aus; der Grund geht in das Begründete ein, wie wäre er ſonſt Grund? Sind wir durch Gott, ſo iſt es, indem wir in ihm, dem Grunde, lebend, bewegend und ſeiend erhalten werden, alſo indem er in uns lebt und ſich bewegt und iſt. Das erklärt ſich beiſpielsweiſe ſo: durch den Vater wird der Sohn; iſt dann der Sohn, der durch den Vater geworden, von ihm dem Grunde abgeſchnitten? Iſt das Leben, Sein und Wiſſen des Sohnes ein nicht im Leben, Sein ꝛc. des Vaters gegründetes? Lebt und wirkt dagegen der Vater nicht im Sohne fort, ſo daß ſelbſt oft der Enkel dem Großvater gleicht? Hier iſt alſo eine Nähe, die keine iſt: im Sohne reproducirt ſich der Vater; ſo iſt der Sohn im Vater, der

Vater im Sohne. Paulus deutet dies durch „αὐτοῦ γὰρ γένος ἐσμέν“ an, Er der Grund in uns, wir die Begründeten in ihm. Aber Er der Grund iſt nicht das Univerſum, Er iſt der Geiſt: unſer in ihm Sein iſt das im Geiſte Sein. Schlagend: wäre der Menſch eine bloße Maſchine, nicht der Lebende, Denkende, dann könnte es heißen „er ſei durch den Baumeiſter der Maſchine hervorgebracht, ohne daß dieſer in der Maſchine ſei und ſie in ihm.“ Die Spinnmaſchine iſt durch den Künſtler, aber er nicht in ihr, ſie nicht in ihm. Die alſo mit obiger Erklärung den Pantheismus vermeiden wollen, gerathen in den Mechanismus. — Hegel führt aus dem Meiſter Eccard, einem tüchtigen Dominikanermönch (den Baader auch benutzt hat) folgende Stelle an: „das Auge, womit Gott mich ſieht, iſt eben das Auge, womit ich ihn ſehe: und mein Auge, womit ich ihn ſehe, iſt eben das, womit er mich ſieht. Beides iſt ein und daſſelbe Auge.“ — Durch obige Worte in dem gegen das Heidenthum gerichteten Bibelſpruch „Gott iſt nicht ferne von einem Jeden unter uns“ ꝛc. wird alſo die Vorſtellung der Nähe und Ferne, ſomit dies ganze Verhältniß vom Apoſtel negirt, wie genauer folgendermaßen zu erkennen ſteht: der Grieche, der Römer konnte ſich ſeinem Gott, irgend einem, nicht geradezu und nach Belieben nähern, ohne in Gefahr des Todes zu gerathen; ſelbſt von dem Bilde des Gottes, von dem Altare, Poſtamente des Bildes hielt er ſich zurück: er alſo durfte dem Gott kaum in ſeinem Bilde nahe kommen, blieb ferne von ihm. Und umgekehrt, näherte ſich dem Menſchen der Gott, ſo war es in irgend einer von ihm beliebig angenommenen Geſtalt, nicht und nie in der ihm eigenthümlichen, weſentlichen, unmittelbar göttlichen Geſtalt: ſo wie Semele will, daß Zeus in ſeiner Geſtalt ſich zeige, kann ſie dies nicht aushalten. Geſchah es ohne des Menſchen Willen, zufälliger Weiſe, daß er einem Gott, einer Göttin nahe kam in ihrer göttlichen Geſtalt, ſo wurde er verrückt, νυμφόληπτος. Das Heidenthum als ſolches in der Kunſtreligion der Griechen beſonders negirte nun (cfr. oben) nicht geradezu die

Erkennbarkeit Gottes und ſeines Weſens; aber aus jenen Mythen iſt zu erſehen die Scheu des Heidenthums vor der Erkenntniß Gottes. Dagegen der Apoſtel: „Gott iſt nicht ferne von einem Jeglichen unter uns;“ doch auch jetzt noch glauben ſie, Nympholepten zu werden bei der ſpeculativen Theologie. Paulus ſpricht zu den Athenern in einer Zeit, wo durch die Philoſophie der gemeine Volkscultus ſo ziemlich nach ſeinem Werth und Unwerth bereits gewürdigt war. In jenem Spruche hat er nicht nur die Anhänger des Cultus, ſondern indirect auch ihre Philoſophen vor ſich. Den griechiſchen Philoſophen war damals, wie jetzt unſern Rationaliſten, das geläufig geworden, daß der Menſch den Gedanken, die Idee des unendlich vollkommenen Weſens in ſich habe, wenn er auch nicht in ſeiner Individualität und Subjectivität der Urheber dieſes Gedankens ſei. „Die Idee iſt in der menſchlichen Vernunft, in dem Geiſte; aber der Gegenſtand der Idee außer mir, äußerlich,“ ſo Plato beſonders im Timäus. Plato ſpricht nicht blos von der Idee Gottes in ſeiner abſoluten Freiheit, ſondern reflectirt auch auf ſie, unterſcheidet aber ihren — der Idee — Gegenſtand, die er in ſich habe, von ſich und ihr ſelbſt: Gott — ὁ θεός — der Weltſchöpfer iſt außer mir; von Jenſeits iſt da noch nicht die Rede. Man darf wohl ſagen, daß Paulus Worte „in ihm leben, weben und ſind wir“ gegen dieſe Denkweiſe der atheniſchen Philoſophen gerichtet ſeien. Wer ſind nun aber die „wir“ in jenem Spruche „in Gott leben, weben und ſind wir“? Pflanzen nicht, die im Boden und in der Luft leben, ſich bewegen und ſind; Thiere auch nicht; Menſchen von Seiten ihres animaliſchen und pflanzlichen Lebens auch nicht, ſondern von Seiten ihres Denkens und Wollens. Wenn nicht Jeder ein Geiſt iſt, haben Paulus Worte keinen Sinn. Gott iſt der Geiſt, in dem wir ſind, leben und uns bewegen, — folglich wir nicht außer ihm, ſo daß er der nur Aeußerliche wäre und außer unſerem Gedanken von ihm, — und Er nicht außer uns. Sind wir Jeder als Geiſt in ihm, ſo iſt es, weil er als Geiſt in jedem von uns iſt; „er iſt nicht ferne von uns.“ Mit dieſen Worten iſt alſo die Vorſtellung des Inneren und Aeußeren im abſtracten und critiſchen Rationalismus negirt. Es hat wohl auch der griechiſche Philoſoph den Gedanken, daß das Göttliche in uns ſei, „est Deus in nobis“ ſagt auch Horaz: aber der Gedanke iſt doch nur beſchränkt, irgend einer der uns begeiſternde, der Gott der Dichtkunſt. Davon iſt jedoch der Philoſoph und Dichter weit entfernt, „nos esse, vivere et moveri in Deo,“ wie der Apoſtel ausſpricht. „Er iſt in uns“ — ja! irgend einer, nicht Gott als Gott, dieſen begeiſtert Hermes, einen Andern Apollo, einen Dritten Pallas. Der Hauptpunct iſt ſchon berührt: — das in uns Sein Gottes, indem geſagt wird, „wir ſind in ihm,“ hat der Apoſtel ſtillſchweigend mitgelehrt, weil es ſo zu ſagen ſich von ſelbſt verſteht. Es iſt unmöglich, daß ein Geiſt im Geiſte ſei, ohne daß der Geiſt im Andern ſei: der eine im andern, ſo bringt es das geiſtige Weſen mit ſich. Blos Materielles bis zum Spirituöſen hin kann als eines im andern ſein, ohne daß das andere im einen wäre: ſo iſt der Wein im Becher, aber der Becher nicht im Weine. Der Wein iſt für den Becher ein Inneres, aber wahrhaft Inneres wird er erſt als getrunkener. Da wo das Materielle als ſolches aufgegeben und es das Organiſche geworden iſt, fängt ſich ſchon jenes Verhältniß an aufzuheben als das des Inneren und Aeußeren. Die Pflanze im Lichte, wie wir in Gott (wenn es ſo verglichen werden kann und darf), hat das Licht zum Aeußeren; aber was würde aus der Pflanze werden, wenn das Licht nicht auch in ihr wäre, in ihr ein Inneres würde? Das in die Pflanze eingegangene Licht metamorphoſirt ſich zur Farbe. Schon das Organiſche alſo hat das Element, das außer ihm, zugleich in ſich. So der Geiſt in Gott dem Geiſte, er iſt nicht in ihm, hat ſich von ihm ausgeſchieden, wenn Gott nicht in ihm iſt. — Gegen das Judenthum geht die Erklärung des Apoſtels hier nicht, denn da wäre ſie durchaus nicht an ihrer Stelle geweſen; er ſpricht zu den Athenienſern, nicht zu den Einwohnern Jeruſalems. Alſo mit Bezug auf das Judenthum ſind andere Stellen zu berückſichtigen, cfr. Marheineke §. 128. Bei Entſtehung des Chriſtenthums wurde bekanntlich von den Juden die nahe Ankunft des Meſſias erwartet, als ſei die Zeit nicht mehr ferne, daß er erſchiene. Dies hängt noch mit der Kategorie der Nähe und Ferne zuſammen. Er kommt zur Rettung des Volkes, zur Stiftung ſeines Reiches, zu deſſen Regierung und Beglückung; er kommt vom Jenſeits, das Volk erwartet ihn dieſſeits. Aber Jehova ſendet ihn blos aus dem Jenſeits in's Dieſſeits: Jehova ſelbſt bleibt im Jenſeits; und ſeine Veranſtaltung im Jenſeits und von ihm aus iſt die, daß der Meſſias von Abraham abſtammt, dem Stammvater des iſraelitiſchen Volkes und näher von David, alſo königlichen Geſchlechtes iſt. Zu ſeinen Vorfahren hat er Geſalbte des Herrn, ſo Saul ſchon, David: jeder von dieſen iſt bereits ein מָשִׁיחַ. Er aber iſt הַמָּשִׁיחַ κατ' ἐξοχήν. Im Dieſſeits geht er hervor und dieſſeits bleibt er wie jene Vorfahren und das ganze Volk, Gott aber jenſeits. Die neuteſtamentliche Lehre überhaupt aber iſt die, daß, indem der Meſſias dieſſeits ſich zeigt und erſcheint, Gott in ihm den Menſchen offenbar wird und erſcheint, πατὴρ ἐν ἐμοί, ἐγὼ ἐν τῷ πατρί. Die neuteſtamentliche Lehre alſo iſt hierin entgegengeſetzt den Erwartungen des iſraelitiſchen Volkes: ſo iſt es nicht, daß Gott jenſeits bliebe und der Meſſias dieſſeits, — ſondern Gott aus dem Jenſeits in's Dieſſeits, aus dem Dieſſeits in's Jenſeits. Alſo iſt das Verhältniß aufgehoben zwiſchen Jenſeits und Dieſſeits. Daher dann die Aufforderung Matth. 3, 2 μετανοεῖτε (geht aber nicht blos den Willen an) ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ: das Wort „ἤγγικεν“ hält ſich noch im vorſtellenden Bewußtſein — „iſt in der Nähe.“ Cfr. Luc. 10, 9—11. Nimmt man nun hinzu, wie Röm. 14, 17 Paulus lehrt, das Reich Gottes beſtehe in Gerechtigkeit, und Friede und Freude in dem heiligen Geiſt, ſo iſt dies ein abſolut geiſtiges Reich, nicht ein dieſſeitiges Reich, ſondern das Reich des Geiſtes ſelbſt, in der Nähe und Ferne, im Inneren und Aeußeren, dieſſeits und jenſeits, alle dieſe Verhältniſſe ſind negirt. Nimmt man endlich

Luc. 17, 21 hinzu, ſo hat man eine Hindeutung auf das Daſein des Reiches. „Gottes Reich iſt in Euch.“ Dies kann man nun erklären: „der Anfang zur Veranſtaltung beſſerer Einſicht iſt bereits gemacht unter Euch.“ Allein wenn Jemand ein nicht blos lebendes und ſehendes ꝛc., ſondern geiſtiges Subject iſt, hat dies „unter Euch, in Euch“ keine Bedeutung mehr, ſondern Aeußeres und Inneres hören da auf, und es heißt, daß „Gott in dieſem Menſchen und in Euch gegenwärtig ſei.“ Damit nun, daß im Chriſtenthum alle jene Verhältniſſe negirt ſind von der Nähe und Ferne, Innerem und Aeußerem, Jenſeits und Dieſſeits, — damit iſt auch, worauf jene Verhältniſſe führen, die Erkennbarkeit Gottes und ſeines Weſens affirmirt. Sind wir in ihm, iſt ſein Reich — alſo Er ſelbſt, denn wäre ſein Reich ohne ihn? — in uns, ſo iſt von uns kraft ſeiner, der in uns iſt, auch ſein Weſen erkennbar. Gegen die Negation von Seiten des Heidenthums, Rationalismus und Judaismus hat alſo das Chriſtenthum die Poſition der Erkennbarkeit Gottes und ſeines Weſens. Der Theolog, der von der Unerkennbarkeit Gottes und ſeines Weſens ſpricht, mag ein Heide, Jude oder Rationaliſt ſein, aber kein Chriſt, denn Marci 4, 11 „Euch iſt gegeben, zu wiſſen das Geheimniß vom Reiche Gottes.“ Was wäre aber dieſes Wiſſen des Reiches Gottes ohne die Erkenntniß Gottes? — Joh. 3, 3 „*ἰδεῖν*“ *τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* — „ſehen“ gilt ja ſchon ſinnlich für ein Erkennen, wie viel mehr nach geiſtiger Weiſe. Endlich 1. Cor. 2, 10: *τὸ πνεῦμα ἐρευνᾷ τὰ πάντα, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ.* „Die Tiefe der Gottheit“ iſt das Weſen Gottes und die unendliche Beſtimmtheit dieſes Weſens i. e. jede göttliche Eigenſchaft.

§. 129.

2) Das Weſen als gedachtes in dem vorſtellenden und ſich vom Daſein unterſcheidenden Bewußtſein.

Die folgende Unterſuchung iſt die Fortſetzung und Ausführung der im vorigen §. unter 2) angeſtellten. Das vorſtellende Bewußtſein nämlich, in dem das Weſen das nur vorgeſtellte iſt, unterſcheidet ſich, ſo groß und ſo viele der Unterſchiede ſein mögen, die es macht im Daſein als die des Einen vom Andern, doch noch nicht ſelbſt von dem Daſein in Anſehung des göttlichen Weſens. Aeußerliches und Innerliches, Dieſſeits und Jenſeits ſind dort noch keine Beſtimmungen des Weſens der Götter, wie wenn hier Daſein und Bewußtſein noch identiſch wären. Sodann eben das vorſtellende Bewußtſeyn, in dem das Weſen das *begriffene* iſt, unterſcheidet ſich nicht mehr blos vom Daſein, ſondern vielmehr das Daſein von ſich. (Davon im folgenden §.). Nur bei dem Weſen als dem *gedachten* findet jene Unterſcheidung des vorſtellenden Bewußtſeins, worin es — das Weſen — iſt, von dem Daſein ſtatt. Die Unterſuchung wird hier noch ſubtiler, als ſie oben ſchon war

Das vorſtellende Bewußtſein unterſcheidet ſich kraft des Denkens von dem Daſein; der *Unterſcheidungsact* iſt alſo hier, was er oben im vorigen §. noch nicht war, lediglich ein Denkact. Klar wird der Begriff dieſes Actes und der Unterſcheidung ſelbſt durch Reflexion auf den Menſchen kurz nach ſeiner Geburt in dem erſten Stadium ſeines Lebens und in dem Uebergang aus dieſem erſten Stadium in ein zweites, nämlich ſo: das Kind, wie es eben geboren worden, iſt an ſich ſchon bewußtes Subject, aber vorerſt blos als fühlendes, empfindendes und vorſtellendes. Dadurch, daß es bewußtes Subject iſt, unterſcheidet es ſich von dem Thiere in allen Stadien der thieriſchen Exiſtenz; oder: dadurch unterſcheidet ſich die menſchliche von der thieriſchen Seele, daß jene die an ſich bewußte, die thieriſche nur die ſich fühlende, empfindende, vorſtellende iſt. Jene Reflexion iſt daher keine blos pſychologiſche (denn ſo ſchlöſſe ſie die thieriſche Seele mit ein), ſie iſt vielmehr die anthropologiſche. Das menſchliche Subject iſt als das bewußte ſich fühlend ähnlicher Weiſe wie das Thier, doch ohne Bewußtſein. So der Menſch im erſten Stadium ſeines Lebens. Das Vorſtellen iſt das an ſich mögliche Denken: und ſo lange es nur das mögliche iſt, aber ein wirkliches Vorſtellen, wird das Vorgeſtellte von der Vorſtellung, das Empfundene von der Empfindung noch nicht unterſchieden. Kömmt es dazu wie bei dem Menſchen — dem an ſich bewußten Subject, daß das Vorſtellen das wirkliche Denken wird, ſo iſt auch jenes Unterſcheiden — aber früher nicht — des Empfundenen von der Empfindung, des Vorgeſtellten von der Vorſtellung nothwendig: der Unterſcheidungs= iſt ein Denkact. Bei den Kindern, ſo lebhaft ſie empfinden, ſo klar ſie ſich vorſtellen, fließen doch, bevor ſie denken, ihre Empfindungen mit dem, was empfunden, ihre Vorſtellungen mit dem, was vorgeſtellt wird, in Eins zuſammen. Aber das Empfundene, Vorgeſtellte, das ſogenannte Object der Vorſtellung gehört in die Sphäre des Daſeins, es iſt da: alſo *bevor es zum wirklichen Denken kommt*, mag das bewußte Subject ein noch ſo energiſch empfindendes und vorſtellendes ſein, *wird doch ſelbſt das Bewußtſein noch nicht vom Daſein unterſchieden*, folglich auch noch nicht Inneres und Aeußeres von einander. Dies zeigt ſich näher, wenn weiter fort reflectirt wird, nämlich ſo: das Außereinanderſein iſt das Weſen des Raumes und der Räumlichkeit, und das Aeußerliche iſt ein Räumliches: das reine Nacheinanderſein iſt das Weſen der Zeit, und das Innerliche ein Zeitliches. So lange das bewußte Subject nur vorſtellendes, noch nicht wirklich denkendes iſt, unterſcheidet es nicht einmal Räumliches vom Räumlichen, Zeitliches vom Zeitlichen, geſchweige Raum und Zeit von einander und ſich von ihnen, ſie, die die Bedingungen des Daſeins ſind. Z. B. das Kind iſt bereits mit allen ſeinen Sinnen thätig, es iſt ſchon auf den Beinen, kömmt an einen Abgrund, es ſtürzt hinein: es macht noch keinen Unterſchied der Diſtanz; der Raum iſt ihm mit dem, was darin iſt, identiſch. So will ein Knabe, der den Mond zum erſtenmal ſieht, ihn herunter haben, greift darnach mit beiden Händen. So iſt „geſtern" und „morgen" bei den Kindern ganz gleich. In dieſer Identität des vorſtellenden Bewußtſeins noch mit dem Daſein wird die Sprache allerdings angeregt, das Kind lernt bereits ſprechen, noch ehe es wirklich denkt: ſeine Sprache aber iſt lediglich die des Vorſtellens. Hebt ſich das Vorſtellen aus der Möglichkeit des Denkens zum wirklichen Denken empor, dann tritt auch ſofort jene Unterſcheidung zwiſchen dem vorſtellenden Subject und dem Vorgeſtellten ein; indem es zum Gedanken ſeiner ſelbſt kommt, tritt jene Unterſcheidung ein. Oder Fichte'ſch: ſobald das Kind aus der fremden Anſchauung ſeiner ſelbſt in die eigene Anſchauung ſeiner kommt, iſt es das ſeiner ſich bewußte Subject, nicht mehr das blos bewußte. Der Act, kraft deſſen das bewußte zum ſeiner ſich bewußten wird, iſt ein ſich in ſich ſelbſt reflectirender, ein Denkact; das bewußte Subject geht ſich ſelbſt auf, wird ſich klar, offenbart ſich ſich ſelbſt. Daher auch bevor das Denken ſich regt und das lebende zu dem ſich denkenden, das bewußte zu dem ſeiner ſelbſt ſich bewußten Subject wird, daſſelbe ſtets in der dritten Perſon von ſich ſpricht. Sobald aus dem Gedanken der Eltern von ihrem Kinde das Kind herausgeht in den Gedanken ſeiner ſelbſt, hört das Reden in der dritten Perſon auf, dann heißt es „Ich." Das vorſtellende Bewußtſein alſo ſich vom Daſein unterſcheidend kraft des Denkens hat nun das von ihm unterſchiedene Daſein ſich vorerſt unbeſtimmter, dann in immer beſtimmterer Weiſe gegenüber. Das Daſein in der beſtimmteſten Weiſe iſt die Natur, ſie iſt das Präſente, das Daſein iſt ihr Weſen und wird ihr Prädicat, est praesto, est in promtu. Das Weſen Gottes iſt hier im vorſtellenden Bewußtſein, wie es ſich von der Natur unterſcheidet: darauf will es hier hinaus. Für die Unterſuchung kommt alſo weiter in Betracht das Weſen des Selbſtbewußtſeins oder der Ichheit im Unterſchiede von dem Weſen des Daſeins oder der Natur. Dieſer Unterſchied bleibt hier noch dahingeſtellt, wie das Weſen des Daſeins auch. Hier gilt es das Weſen des Selbſtbewußtſeins.

Das Weſen des Bewußtſeins in ſeinem eigenen Unterſchiede vom Daſein iſt das Sein ſelbſt

a. nicht als Leben, ſondern als das nur durch das Leben bedingte Denken. Das ſeiner bewußte iſt als ſeiendes das denkende, hat alſo, indem durch Leib und Leben bedingt, zu ſeinem Weſen weder Leib noch Leben, ſondern das Sein ſelbſt als das Denken. Das Weſen des Ich oder des Bewußtſeins ſeiner ſelbſt iſt mit einem Worte in dieſem Puncte die Intelligenz, — und, indem das Sein als das durch das Leben bedingte Denken iſt, das natürliche Weſen, die natürliche Intelligenz; ſo daß geſagt werden kann: „die Natur des Menſchen im Unterſchied von der Natur des Thieres iſt sub a. die Intelligenz zu ſein.“ — Eben das Weſen aber des vorſtellenden Bewußtſeins mittelſt jenes Denk- als Unterſcheidungsactes iſt

b. das Sein als das Thun. Aber das Denken iſt ja ſchon ein Thun, der Denkende verhält ſich activ, ja das Vorſtellen iſt bereits ein Thun, die Phantaſie iſt eine ſehr active Macht, ſelbſt das Empfinden iſt kein paſſiv ſich Verhalten, ſondern wenigſtens ein Reagiren, wenn auch kein Agiren. Beſcheint die Sonne den Stein, ſo wird er warm, aber er empfindet nicht. Wodurch unterſcheidet ſich denn nun vorerſt das Denken als ein Thun vom Vorſtellen und Empfinden als einem eben ſolchen? Das Vorſtellen und Empfinden iſt ein beſtimmtes Thun — das Licht fällt in's Auge, reizt die Thätigkeit des Sehens auf, die Empfindung des Lichts iſt eine durch das Licht aufgeregte und determinirte; — das Denken aber iſt ein beſtimmendes Thun, das Thun ein Beſtimmen, alſo das Denken ein beſtimmendes Beſtimmen, und hiermit genugſam von der Vorſtellung und Empfindung unterſchieden. Aber wenn es nun heißt unter b. „das Weſen des Selbſtbewußtſeins ſei das Sein als das Thun,“ ſo fragt ſich, wie ſich das Thun als Denken unterſcheide von dem Thun als Wollen. Das Thun iſt hier nicht blos beſtimmendes, ſondern ſich beſtimmendes Beſtimmen (— das Denken iſt blos beſtimmendes Beſtimmen —): ſo iſt dies das Wollen. Aber auch das Sein als das Wollen, indem es das Weſen der Ichheit iſt, iſt ein durch das Leben bedingtes Sein als Wollen, alſo durch die Natur bedingtes, — das natürliche Wollen.

So kann es denn heißen: „die Natur des Menſchen iſt Intelligenz und Wille."

c. Beide, Intelligenz und Wille, ſind, obzwar auf die betrachtete Weiſe von einander unterſchieden und unterſcheidbar, doch nicht von einander geſchieden, ſondern an und für ſich mit einander identiſch und unzertrennlich: wie ſchon daraus erkennbar, daß beide ein beſtimmendes Beſtimmen ſind; nur iſt das Wollen ein ſich beſtimmendes Beſtimmen. Beides und die Einheit beider in ihrem Unterſchiede von einander kann aus dem Begriff, in dem beides betrachtet wurde, zur Vorſtellung heruntergeſetzt werden, und iſt ſo dort, wo das Bewußtſein vorſtellendes iſt, auch insgemein herabgeſetzt, nämlich ſo: das Leben, bedingend das *Denken*, hat zu ſeinem bedingenden Organ die Nerven, wie dieſe Nerven ſich im *Gehirn* concentriren. Das *Wollen*, eben ſo bedingt durch das Leben, hat, wie das Denken, auch dieſe Bedingungen auf eine äußerliche Weiſe als Organe, Muskeln, Venen, Arterien, wie ſie ſich concentriren im *Herzen*. Daher die Vorſtellung ſpricht, die Natur des Menſchen ſei Kopf und Herz: und wie Nerven und Muskeln, Arterien und Nerven unzertrennlich, ſo ſind Kopf und Herz geeinigt — jener in Anſehung des Denkens, dieſes in Anſehung des Wollens. Dieſe *Weſenheit* des Menſchen, *Intelligenz und Wille als das Sein in der Identität beider*, erkennt auch der ſeiner ſich bewußte factiſch und practiſch leicht an: ſeines ſchwachen und kurzen Gedächtniſſes, ſeiner blöden, beſchränkten Phantaſie hat nicht wohl einer Hehl, er beklagt es wohl; aber keiner ſagt: mein Verſtand iſt ſchwach; das greift zu tief in's Weſen. Gedächtniß und Phantaſie ſind nur Zierrathen der menſchlichen Weſenheit. Eben ſo ſagt leicht einer: „ich bin irritabel;" aber keiner: „ich bin ein ganz willenloſes Weſen, laſſe mich durch Andere beſtimmen;" der Wille als jenes ſich beſtimmende Beſtimmen iſt eben Weſenheit des Menſchen. Auf ſein Weſen aber Verzicht thun hieße auf ſeine Menſchheit Verzicht thun.

Jene *Unterſcheidung des Bewußtſeins vom Daſein* iſt die *erſte*: es unterſcheidet daſſelbe ſich *ſodann* wie vom Daſein, gleichfalls von *Gott*: was etwa ſo auszuſprechen: „ich bin nicht die Welt (das Daſein, das Präſente) und nicht die Gottheit, wie umgekehrt die Welt nicht ich, und die Gottheit auch nicht ich iſt.“ Dieſe andere Unterſcheidung aber ſetzt im Selbſtbewußtſein den Gedanken der Gottheit bereits voraus: denn das iſt klar, daß das Ich noch ohne den Gedanken Gottes ſich nicht von ihm, und ihn von ſich zu unterſcheiden vermöchte. *Wie es zu dieſem Gedanken komme*, iſt eine Frage, die es unmittelbar an ſich ſelbſt thut, und worauf es — das Bewußtſein — ſich vom Daſein unterſcheidend, *aus ſich ſelbſt die Antwort* giebt, ſo gut es kann. Abſtrahirend vom Daſein in allen deſſen Beſtimmungen reflectirt für jene Frage das Selbſtbewußtſein auf ſich ſelbſt, und kömmt mittelſt dieſer Reflexion zu der Erkenntniß, daß es ſelbſt zwar nicht der Urheber, durch ſich ſelbſt allein zwar nicht ſeine Gefühle, Empfindungen und Vorſtellungen, Wahrnehmungen und Erfahrungen, wohl aber ſeine Gedanken hervorbringe. Der Urheber eines jeden meiner Gedanken bin ich ſelbſt; und dies iſt in mir, dem Denkenden, gegründete Nothwendigkeit, daß ich bei keinem meiner Gedanken, der in irgend einer Weiſe bedingt und endlich iſt, ſtehen bleibe, ſondern jene Nothwendigkeit bringt mit ſich, daß jede Schranke, ja die Grenze ſelbſt eines Gedankens, welcher er vorerſt ſei, weggedacht werde. In dieſer Nothwendigkeit *bringe ich alſo durch mich ſelbſt allein* den *unendlichen*, unbegrenzten, den keine Negation enthaltenden, den abſolut affirmativen *Gedanken* hervor. Aber ſeinen Gegenſtand, den er haben muß, ſonſt wäre er gar kein Gedanke, ſeinen Gegenſtand — das gedachte Object — oder wenn er, der Gedanke ſelbſt, von mir etwa mit dem Namen „Gottheit“ bezeichnet wird und ſein Gegenſtand auch, *die Gottheit* — *bringe ich nicht hervor*: ihr Gedanke iſt mein Werk, ſie aber nicht; ſie iſt außerhalb des Selbſtbewußtſeins und des Daſeins, das vom Selbſtbewußtſein unterſchieden iſt. An die Frage nun „wie komme ich zu dem Gedanken der Gottheit?“ knüpft ſich die andere an „welches iſt der Inhalt ſeines Gegenſtandes?“ „was enthält die Gottheit, oder welches iſt das Weſen der Gottheit?“ In dieſer andern Frage unterſcheidet das Selbſtbewußtſein „Weſen der Gottheit“ und „Gottheit“ von eiander, wie ſich vom Daſein und von der Gottheit ſelbſt, kann aber bei dieſer Unterſcheidung nicht ſtehen bleiben, weil jener Gedanke der iſt, in dem alle Negation negirt wurde, der unendliche, grenzenloſe Gedanke. Der Unterſchied des Weſens ſeines Gegenſtandes von dem Gegenſtande ſelbſt wäre aber, wie aller Unterſchied, ein Negatives, wenigſtens Endliches: es muß daher das Selbſtbewußtſein conſequent negiren den Unterſchied des Weſens, das das der Gottheit ſei, und die Gottheit ſelbſt, cfr. §. 126. Mittelſt dieſer Negation nimmt es die Weſenheit für die Gottheit ſelbſt, die Gottheit für die unendliche Weſenheit: est Deus essentia omnibus numeris absoluta, ejusque cogitatio est infinita. So iſt Gott das Weſen aller Weſen und nach der Weſenheit Gottes gar nicht die Frage. Aber wenn das Ich oder der Menſch dann nichts weiter von ſich zu ſagen wüßte, als das: „ich bin ein Weſen“, wäre hiermit ſehr wenig geſagt, — wie von Naturgegenſtänden, wenn es in Anſehung des einen oder andern blos hieße: „das iſt ein Ding.“ Der Menſch weiß von ſich bei weitem mehr zu ſagen, als das, daß er ein oder das Weſen ſei. Unterſcheidet er ſich nun, wie er muß, vorerſt von Gott, und weiß er von ihm nichts weiter zu ſagen, als daß er ſei das allervollkommenſte Weſen, ſo iſt damit noch weniger geſagt, als was der Menſch von ſich zu ſagen weiß, obzwar er oder das Selbſtbewußtſein in ſich keine Schrankenloſigkeit, abſolute Vollkommenheit, keine Unendlichkeit anzuerkennen vermag: im Gegentheil iſt er nur ein endlicher und beſchränkter. Der Gedanke von der Gottheit als der abſolut vollkommenen Weſenheit genügt alſo dem ſeiner ſich bewußten Subject nicht, und kann ihm nicht genügen; es kann bei dieſer abſoluten Abſtraction nicht ſtehen bleiben. Das göttliche Weſen iſt das gedachte, und hier die Gottheit ſelbſt iſt die gedachte, das Selbſtbewußtſein, die Ichheit iſt die denkende, und die Gottheit iſt die gedachte in dem vorſtellenden Bewußtſein wie es ſich vom Daſein unterſcheidet, die gedachte: der Gedanke der Gottheit der innere und vom Bewußtſein hervorgebrachte, — ſie die gedachte iſt die außerhalb des Bewußtſeins und des Daſeins gedachte. Einen *Inhalt* muß ſie, damit die Gottheit nicht hinter der Menſchheit zurückbleibe, beſagtermaßen haben. *Wie kömmt nun das Selbſtbewußtſein zu dieſem Inhalte* und zur Anerkennung deſſelben? iſt die Frage. Sich unterſcheidend vom Daſein und dies vorerſt beſeitigend, als gehe es das Selbſtbewußtſein gar nicht an, *reflectirt* eben das Selbſtbewußtſein nicht auf das Daſein, ſondern *auf ſich unmittelbar*, darum weil es ſich ſelbſt unmittelbar hat; es iſt das Bewußtſein ſeiner, es iſt ſich das nächſte, jeder iſt ſich der nächſte. Dieſe Reflexion auf das Bewußtſein durch es ſelbſt zu dem Zweck, *jenen Inhalt zu ſuchen* und anzuerkennen, den die Gottheit habe, iſt die auf die Natur des Selbſtbewußtſeins, daher oben unter a. — c. das Selbſtbewußtſein zuerſt vorkommen mußte. — *Das gedachte Weſen* oder Gott wird *aus der Natur des Selbſtbewußtſeins*

1) ſelbſt als *das denkende* gedacht: die gedachte Gottheit iſt die denkende, die Intelligenz; denn das Ich, von dem ſie gedacht wird, iſt ſeiner Natur nach das denkende. Aus ſich nimmt das Ich die Intelligenz, die ſein Weſen iſt, und ſetzt die Intelligenz zuvörderſt in dem von ihm hervorgebrachten abſoluten Gedanken und dann in ſeinen Gegenſtand — Deus est essentia intelligens. Bei dieſer Operation abſtrahirt das Selbſtbewußtſein von den Bedingungen, unter denen das Sein als Denken ſein Weſen iſt. Dieſe Bedingung iſt die Natur, die Individualität. Dieſe Beſchränkung geht aber nicht mit in den Gedanken und ſeinen Gegenſtand. Die göttliche Weſenheit iſt die denkende, rein und abſolut denkende. Die menſchliche Intelligenz iſt bedingt

durch den Kopf. Gott bedarf keines Hauptes, damit er der denkende ſei. — Die Reflexion ſetzt ſich fort

2) als die auf die Natur des Ich oder Selbſtbewußtſeins, die der Wille iſt. Die von mir gedachte Gottheit wird als die wollende gedacht. Die göttliche Weſenheit iſt Wille, Deus est essentia intelligens ac volens. In der Ichheit aber verhalten Intelligenz und Wille ſich auf die unter c. oben betrachtete Weiſe ſo zu einander, daß die eine durch den andern, der andere durch die eine nicht nur gegenſeitig bedingt ſind, ſondern auch ſich in einander aufnehmen, eine Intuſſusception gleichſam, eine Identität beider ſtatt hat. Die Natur des Menſchen iſt das Sein als das Denken in der Identität mit dem Wollen, oder das Sein als die Identität der Intelligenz und des Willens. So iſt das Ich in dieſer Identität des „Kopfes und Herzens“ nicht mehr blos ein Ich, ſondern Geiſt. Die Natur des menſchlichen Geiſtes iſt eben jene Identität der Intelligenz und des Willens. Bis dahin nun geht das Selbſtbewußtſein noch nicht, daß die von ihm gedachte Gottheit, die als die denkende und wollende gedacht wird, auch als Geiſt und zwar als der Geiſt gedacht werde; folglich noch nicht bis dahin, daß jene Identität des Denkens und Wollens, der Intelligenz und des Willens in der Gottheit oder als die Gottheit ſelbſt anerkannt ſei, — warum noch nicht bis dahin? Weil das Selbſtbewußtſein hier vorerſt das ſich vom Daſein unterſcheidende iſt, die Natur und die Welt bei Seite läßt. Erſt wo dieſe in Betracht kommen, iſt die Rede vom Geiſte: und ſo ſpricht der Menſch auf dieſer Stufe des Selbſtbewußtſeins vom Geiſt, den er habe, aber nicht von ſich, der Geiſt ſei. Hier heißt es höchſtens „es giebt geiſtreiche Menſchen“, „der eine hat mehr Geiſt, der andere weniger.“ Hier gilt nur erſt, was der Franzoſe esprit nennt, der Geiſt iſt hier nur erſt ein Prädicat, noch nicht Subſtanz als Subject. Alſo da hier das Ich ſich noch nicht als Geiſt zu wiſſen vermag, kann es auch aus ſeiner Natur für

den Inhalt, den die gedachte Gottheit habe, noch nicht den Geiſt nehmen. Der Geiſt kömmt bei der Gottheit hier noch nicht in Betracht, der Geiſt iſt dem Selbſtbewußtſein hier noch zuwider. Wie nimmt aber dann die Ichheit hier jenen Inhalt des Gegenſtandes, den ihr unendlich vollkommener Gedanke hat, jenen Inhalt des undendlich vollkommnen Weſens, der die Intelligenz und Wille ſei? Noch nicht in der Identität beider, ſondern nur ſo, daß in der Gottheit Denken und Wollen mit einander ſind, wie zwei Eigenſchaften ſind, vereinigt ſind, aber nicht eins und daſſelbe. Und zwar entweder

α. iſt dieſe Vereinigung, unio voluntatis et intelligentiae in Deo, gedacht als eine Unterordnung des Denkens unter das Wollen. So iſt das göttliche Wollen unter ſich habend das göttliche Denken. Der Wille der Gottheit ſteht oben an, unzertrennlich davon, aber darunter, die Intelligenz. Wie kommt denn aber das Selbſtbewußtſein dazu, die Vereinigung als dieſe Subordination zu denken? Auch durch Reflexion auf ſich. Obzwar in ſich die Unzertrennlichkeit, gehend bis zur Identität, die Identität des Wollens und Denkens anerkennend, iſt doch das Denken dem Wollen ſubordinirt. Der Wille, für den durch ihn das Geſetz iſt, worunter er ſtehe, der freie Wille unter dem Geſetz iſt das erſte; das Denken, der Verſtand, alles Wiſſen überhaupt iſt das zweite. Für den Menſchen im Leben zu ſeiner Beſtimmung kömmt es vor allem auf den Willen an, dann allerdings auf das Denken, ohne das er nicht vernünftiger Wille wäre. So hat die Natur des Menſchen, hier genannt die Vernunft, als practiſche Vernunft das Primat vor ihr ſelbſt als blos theoretiſcher, reiner Vernunft; und ſo wird, indem die Subordination der reinen unter die practiſche Vernunft anerkannt wird, auch dort, wo es den Inhalt der gedachten Gottheit gilt, vor allem ihr Wille vorangeſtellt: der ewige, heilige Wille iſt der Wille der Gottheit. Ihn vermag der Menſch aus dem Geſetz, das er kraft ſeiner Vernunft ſich ſelbſt giebt, wie er kraft eben derſelben den Gedanken der Gottheit ſelbſt hervorbringt, zu erkennen. So iſt auf dieſer Seite der abſtracte Rationalismus der practiſche, und iſt auf dieſer Seite die gedachte Gottheit als die wollende und denkende gedacht. Von ihr als Geiſt iſt in der Kant'ſchen Philoſophie wenig die Rede. Oder

β. es wird jene Vereinigung des göttlichen Willens mit der göttlichen Intelligenz genommen als die Unterordnung des Willens unter die Intelligenz: dann iſt eben der abſtracte Rationalismus nicht der practiſche direct, ſondern der theoretiſche, der mittelbarer Weiſe (mittelſt der Intelligenz) der practiſche wird. Dies iſt der nach der Kant'ſchen Philoſophie beliebte Rationalismus in unſern Tagen. In theoretiſch-rationaliſtiſcher Weiſe wird die Einigung der Intelligenz und des Willens, wie ſie die Natur des Selbſtbewußtſeins oder der Ichheit, ja die Ichheit ſelbſt iſt, für eine Subordination des Willens unter die Intelligenz genommen. Es iſt nämlich im abſtracten Rationalismus überhaupt von dem Weſen Gottes entweder noch nicht oder nicht mehr die Rede, ſondern nur von dem göttlichen Weſen oder von Gott als dem Weſen. Dieſe göttliche Weſenheit nun oder Gott wird gedacht nicht als ein Subject, wie der Menſch oder das menſchliche Weſen ein ſolches iſt, — vollends nicht als ein Object (wie die Sonne ꝛc.), ſondern rein und allein als die unendliche Subjectivität. Daher auch jeder Name für ſie, der an das Subject erinnern könnte, möglichſt vermieden wird — „die göttliche Weſenheit iſt die Gottheit“: dieſer Name hält ſich, wie jener Gedanke von ihr als der reinen Subjectivität, eben in ihr, der Subjectivität. — Theoretiſch-rationaliſtiſch nun wird die Gottheit oder das göttliche Weſen gedacht von dem ſeiner ſich bewußten Subject, von dem ſich denkenden, ſelbſt als die denkende: dieſe unendliche Subjectivität, das gedachte göttliche Weſen, wird gedacht als denkende, intelligente. So ſteht das eine Element des Selbſtbewußtſeins oben an. „Denkende Gottheit wollen wir haben, keine andere!

Denn jeder von uns iſt ein Denkendes!" Und ſo wird denn auch wohl, obſchon nicht mit beſonderem Nachdruck, weil im Denken ſich der Geiſt zeigt, die göttliche Weſenheit als Geiſtigkeit, die Gottheit als Geiſt gedacht; aber „Geiſt" hat die Gefahr wieder in ſich, ein Subject zu bezeichnen; alſo „geiſtige Gottheit." — Das andere Element des Selbſtbewußtſeins, der Wille, wird gedacht in der göttlichen Weſenheit als mit ihr der denkenden verknüpft, das iſt die unio, aber ſo daß dieſer Wille vielmehr eine Beſtimmtheit des göttlichen Weſens als das göttliche Weſen ſelbſt wäre. Die Gottheit, weſentlich die denkende, hat Willen. Und ſo iſt der Wille gewiſſermaßen im Verhältniß des Prädicats, jedoch nicht zu einem Subjecte, aber zur Subjectivität. Darauf alſo liegt in dieſem theoretiſchen Rationalismus das Hauptgewicht, daß die Gottheit gedacht werden müſſe — die Weſenheit — als Intelligenz, dann auch als die Intelligenz die wollende ſei oder einen Willen habe.

Im practiſchen Rationalismus verhält ſich dies anders, da in ihm die Intelligenz, wie ſie mit dem Willen vereinigt iſt, in der göttlichen Weſenheit als dem Willen ſubordinirt gedacht wird. In dieſem Rationalismus iſt daher auch ſelbſt von der Subjectivität abſtrahirt, weil ſelbſt dieſe noch entfernter Weiſe an das Subject erinnert. Da aber iſt ein Unterſchied im practiſchen Rationalismus, wie er der Kant'ſche und in dem wie er der Fichte'ſche iſt: beiden war allerdings der unendliche freie Wille das erſte, angehend die göttliche Weſenheit: aber ſo, daß Kant es noch nicht verſchmähte, dieſe göttliche Weſenheit nicht blos in der Subjectivität, ſondern ſogar ſelbſt als Subject zu nehmen. Der Wille iſt das erſte, und die Anerkenntniß deſſelben in dem ſeiner ſich bewußten Subject, im Menſchen und durch ihn iſt vermittelt durch die Reflexion auf ſeinen Willen und das Geſetz einerſeits, und andererſeits auf das durch ſeinen Willen zu vollbringende wie auf das, deſſen es wenigſtens würdig iſt oder wird, — kurz vermittelt durch die Reflexion auf das Verhältniß der

Moralität zur Glückſeligkeit. Hier iſt dann das göttliche Weſen gedacht als Gott, welcher der Urheber und Vollender der moraliſchen Weltordnung ſei kraft des heiligen Willens, der gedacht wird als das Weſen Gottes. Uebrigens auf das Denken als ſein Weſen und auf Gott als Geiſt wird nicht beſonders reflectirt. In der Kant'ſchen Lehre iſt daher die Rede noch im kategoriſchen Urtheil (Verhältniß des Subjects und Prädicats): „Gott iſt der Urheber und Vollender der moraliſchen Weltordnung, er als der unendlich Wollende, als der Heilige." Vom Geiſt iſt wenig die Rede. Fichte in ſeinem theoretiſch-philoſophiſchen Streben vor allem immer auf die Freiheit, alſo auf den Willen losgehend, und möglichſt aller Beſchränkung des Denkens, Urtheilens (wie eben das Verhältniß des Subjects und Prädicats) entſagend, abſtrahirt ganz von Gott der einen Willen habe, die moraliſche Weltordnung begründe, fortführe und vollende. Das ſind alles Prädicate in Bezug auf ein Subject. Dagegen nimmt er die göttliche Weſenheit für die moraliſche Weltordnung ſelbſt, Gott iſt die moraliſche Weltordnung. Da geht das Subject in das Prädicat über; hier iſt alſo practiſch die Abſtraction vollendet. Er führte das in einer Abhandlung aus in ſeinem und Niethammers Journal. Das damalige theologiſche Publikum wurde dadurch empört und Fichte ward des Atheismus beſchuldigt. Aber mit dem Setzen der moraliſchen Weltordnung war ja auch Gott nicht weggeſetzt. — Im practiſchen Rationalismus wird möglichſt alles vermieden, was auch nur entfernt auf einen Anthropomorphismus ausgehen könnte, angehend das göttliche Weſen als gedachtes. Der Gedanke, die Idee Gottes oder der Gottheit oder der moraliſchen Weltordnung wird rein rationell in der Abſtraction von allen menſchlichen und natürlichen Beſchränkungen gedacht; und die Frage iſt nur, ob dieſer Idee ein Gegenſtand entſpreche, ob Gott ſei der als der Urheber der moraliſchen Weltordnung gedacht wird, oder — mit Fichte — ob die moraliſche Weltordnung wirklich ſei oder nicht, ob Gott Realität habe.

Die Antwort darauf wurde bei Kant und Fichte als Poſtulat des Glaubens gegeben, deſſen Princip wieder ganz abſtract das Selbſtbewußtſein — als unendliches gedacht — wäre mit Bezug auf das Wollen und Thun, — die practiſche Vernunft, — ein **Poſtulat der practiſchen Vernunft.**

Mit dem theoretiſchen Rationalismus in jenem Verhältniß der Unterordnung iſt es anders; wie anders? wird ſich zeigen nach Folgendem:

Die Einigung der Intelligenz und des Willens oder des Denkens und Wollens als die Natur der Ichheit, als die Ichheit ſelbſt wird in beiderlei Rationalismus für eine blos ſynthetiſche Einigung genommen; und in beiderlei Rationalismus iſt dieſer Syntheſis eine Hypotheſis verknüpft. In der einen Form iſt die Syntheſis der Intelligenz mit dem Willen die Hypotheſis zugleich der Unterordung eben der Intelligenz unter den Willen. In der andern iſt umgekehrt in jener Syntheſis die Hypotheſis der Unterordnung des Willens unter die Intelligenz. Der Rationalismus alſo in keiner von beiden Formen vermag die Identität der Intelligenz und des Willens zu begreifen, was etwas anderes als unio und synthesis iſt. Eben es iſt ein thetiſches, nicht ſynthetiſch, geſchweige ein durch Hypotheſis bedingtes Einsſein.

Im theoretiſchen Rationalismus verhält ſich dies nun weiter ſo:

1) Die Gottheit, göttliche Weſenheit iſt die von mir gedachte, und der Gedanke, deren Gegenſtand ſie iſt, iſt der von mir hervorgebrachte. Aus mir alſo iſt es oder aus der Ichheit als ſolcher, aus dem Selbſtbewußtſein iſt es, daß die Gottheit gedacht wird.

2) Sie wird von mir gedacht ſelbſt als die denkende. Aus mir — dem Selbſtbewußtſein — iſt es, daß ſie als die denkende gedacht wird: die Ichheit iſt die denkende, und darum wird von ihr die Gottheit gedacht als die denkende.

3) Meiner ſelbſt mir bewußt und reflectirend auf meinen Willen erkenne ich leicht an, daß dieſer Wille beſtimmbar oder beſtimmt ſei durch ein Wiſſen und zwar einer Nothwendigkeit, der er — der Wille — ſich oder ich — der Wollende — mich zu fügen habe. Dieſe Nothwendigkeit iſt das Geſetz, und das Wiſſen davon das Gewiſſen. Aus mir alſo iſt es, der ich Willen habe und das Gewiſſen, daß die Gottheit gedacht wird als die, die einen Willen habe, der nicht unter dem Geſetz ſtehe, der keines Gewiſſens bedarf: aus mir iſt es, daß die Gottheit als die heilig wollende und heilig vollbringende gedacht wird. — So iſt es alſo das Weſen des Selbſtbewußtſeins, von ihm ſelbſt erkannt, aus welchem Weſen das göttliche Weſen, indem es das gedachte iſt, gedacht wird als denkendes und wollendes, und indem der Gedanke deſſelben zu ſeinem Princip das Selbſtbewußtſein hat, wie dieſes ſich vom Daſein unterſcheidet. Hiermit aber hat der theoretiſche Rationalismus mit dem practiſchen das gemein, daß das göttliche Weſen anerkannt wird, aber zugleich unerkannt bleibt; agnoscitur quidem, non cognoscitur; ja daß, indem mittelſt des Poſtulats geglaubt wird, daß Gott exiſtire und zwar jenſeits des Selbſtbewußtſeins, zugleich behauptet wird, daß der Menſch von der Gottheit nichts wiſſen könne an und aus ihr, ſondern nur aus ſich, indem er ſeine Weſenheit, die menſchliche Natur, zur Quelle habe jener Anerkenntniß der göttlichen Weſenheit. So aus dem Selbſtbewußtſein und ſeiner Natur die Anerkenntniß und relative Erkenntniß des göttlichen Weſens zu deduciren, hütet ſich der practiſche Rationalismus wohl; aber eben deswegen giebt er auch, wie weit er es ſonſt treibe, dem Menſchen keine Befriedigung: der theoretiſche verfährt ſo, verfällt aber eben damit in den Anthropomorphismus. Da iſt der Menſch das Original, die Gottheit die Copie. In der chriſtlichen Lehre iſt Gott das Original und der Menſch die Copie.

Nun kommt es noch auf das an, was zu Anfang des §. war, — auf das Selbſtbewußtſein wie es das Daſein von ſich unterſcheidet, und auf das göttliche Weſen bei dieſer Unterſcheidung. Nun der wichtigſte Punct.

In dem Unterſchiede

a. des Daſeins von dem Selbſtbewußtſein treten dieſe beiden als die zwei Seiten des Unterſchiedes zwar ſchon hervor, aber doch nur ſo, daß beide, das Daſein und Selbſtbewußtſein, hier noch keineswegs gleiche Dignität haben. Das Daſein nämlich in der Beſtimmtheit des Wirklichen oder als das Daſeiende begriffen iſt die Welt, *ὁ κόσμος*; das Selbſtbewußtſein in der nämlichen Beſtimmtheit oder als das ſeiner ſich bewußte Subject im Allgemeinen begriffen iſt das Ich, *ὁ νοῦς*. Hier, wo das Weſen als das gedachte im Selbſtbewußtſein, wie es vorſtellendes iſt, mit Bezug auf das Daſein genommen wird, will „Ich, *ὁ νοῦς*" bei weitem mehr ſagen als „Welt." Hier heißt es daher auch nicht „die Welt und Ich," ſondern „Ich — und die Welt." Die Dignität der Ichheit oder Rationalität iſt hier der Dignität der Welt oder Natürlichkeit unendlich überlegen, jene die höhere, dieſe die niedere. Daher das Streben oder die Tendenz, das göttliche Weſen als gedachtes in der Ichheit oder in der Vernunft, wie von ihr die Welt oder Natur durch ſie ſelbſt unterſchieden iſt, zu betrachten und in der Vernunft anzuerkennen. Die Betrachtungsweiſe iſt die oben unter *α.* und *β.* vorgekommene doppelte:

α. die des practiſchen Rationalismus, die der critiſchen Philoſophie. In dieſem oder in dieſer wird das Daſein als das durch das Selbſtbewußtſein geſetzte genommen. Es ſind nämlich die Anſchauungsformen der reinen Vernunft, der ganz abſtracten Subjectivität (bei Fichte), der abſoluten Ichheit, — der Raum und die Zeit, ferner die Denkformen eben jener Subjectivität, — die Categorien, Verſtandesbegriffe, — und endlich die Form der Vernunft ſelbſt als der unendlichen Subjectivität — die Idee, — es ſind dieſe alle insgeſammt, durch welche von der Ichheit, von dem Selbſtbewußtſein das Daſein geſetzt wird, von dem Ich die Welt: der Sinn mit Bezug auf die Anſchauungsformen, der Verſtand mit Bezug auf die Denkformen oder Categorien, die Vernunſt ſelbſt mit Bezug auf die Idee, wenigſtens als ein Regulativ für die Erkenntniß: es ſind alſo aus dem Weſen des Selbſtbewußtſeins Sinn, Verſtand und Vernunft, kraft deren das Daſein oder die Welt geſetzt wird, die Welt die daſeiende iſt. Würde man dies Setzen ein Erſchaffen nennen, ſo müßte es heißen: „der menſchliche Geiſt iſt der Schöpfer der Welt, das Ich hat die Welt erſchaffen.“ *Unterſcheidet* nun das *menſchliche Weſen* als ſeiner ſelbſt ſich bewußtes, als jener Geiſt, *von ſich das göttliche Weſen*, und fragt es, *worin* das göttliche als das von ihm gedachte anzuerkennen ſteht; ſo wird die Antwort ſein müſſen auf dieſem Standpunct, „*nicht* in dem Geſchöpf, in der *Welt*, *ſondern* in ſich, der erſchaffenden Macht, im Ich.“ Daher in der Kant'ſchen Philoſophie die Verweigerung einer Erkenntniß Gottes und ſeines Daſeins, ſeiner Exiſtenz mittelſt kosmologiſcher, teleologiſcher und phyſicotheologiſcher Beweiſe, welche ja aus der Welt geführt würden: *daher* das Streben eines *moraliſchen Argumentes*, das aus der Vernunft, aus der Ichheit in jener Einheit der Intelligenz mit dem Willen, und mittelſt der Reflexion auf den Willen, deſſen Freiheit, Moralität ꝛc. geführet werden ſoll. — Das *Daſein*, ſolcherweiſe bedingt durch das Selbſtbewußtſein, iſt hiermit zugleich das *dem Selbſtbewußtſein erſcheinende* Daſein. Die *Welt*, wie ſie zu ihren Bedingungen die vorhin genannten Anſchauungsformen bis zur Idee hat, iſt die *Erſcheinungswelt*, mundus φαινόμενον, mundus sensibilis. Was *ſie an und für ſich* ſelbſt ſei, iſt *nicht zu begreifen* und zu erkennen: denn bei der Frage nach dem Daſein an und für ſich muß ich mich vergeſſen, abſtrahiren von der Natur der Ichheit, des menſchlichen Geiſtes überhaupt, von allen Bedingungen des Daſeins; und nur unter dieſen Bedingungen iſt das Daſein, die Welt wirklich. Ich kann alſo nur *wiſſen*, was die *Welt für mich* ſei, die wirkliche aber doch nur erſcheinende: was *ſie an ſich* ſei und *für ſich*, kann ich *nicht wiſſen*. Das

Daſein, ſo ein durch das Selbſtbewußtſein geſetztes, die Welt — die Schöpfung des Selbſtbewußtſeins, ſein Werk — iſt freilich zugleich dafür anzuerkennen, daß der Grund dieſes Geſetztwerdens ein ſchlechthin unerforſchlicher, unerkennbarer ſei, indem er der Grund auch meiner ſelbſt oder der Vernunft ſein würde als das mich oder ſie Setzende. Dieſen Grund hat die critiſche Philoſophie „das Ding an ſich“ genannt, das Weſen der Welt, das An- und Fürſich derſelben. Ja, dies Weſen meiner ſelbſt, das An- und Fürſich der Vernunft kann die Vernunft nicht begreifen, da hört das Wiſſen auf; und damit auch iſt die Möglichkeit negirt, daß das göttliche Weſen, wie es das im Selbſtbewußtſein, in der Vernunft und dadurch gedachte iſt, erkannt oder begriffen werde. Von Gott demnach kann der Menſch nur denken und reden, wie er für ihn in ſeinem freien Wollen, moraliſchen Geſinnungen und Handlungen und höchſtens in ſeinem Glauben iſt, nicht aber wie Gott an und für ſich ſelbſt iſt. Hier die abſolute Negation der Erkennbarkeit Gottes. Anerkannt, obwohl unbekannt und unerkannt bleibt hierbei die unendlich höhere Dignität, die im Gedanken vom göttlichen Weſen das göttliche Weſen hat, verglichen mit der Dignität des menſchlichen Weſens oder des Selbſtbewußtſeins; und das iſt auf dieſer Seite die Religioſität, die rein practiſche Vernunftreligion, — bis dahin, wo das göttliche Weſen für identiſch mit der moraliſchen Weltordnung genommen wurde: da tritt jene Anerkenntniß in den Hintergrund und mit ihr die Religion, — denn da iſt wie die moraliſche Weltordnung, ſo die Menſchheit von der Gottheit nicht mehr verſchieden. Daher mußte von dieſer Identität der Verdacht des Atheismus entſtehen, welcher Verdacht daher nicht ſo ungegründet war.

Im theoretiſchen Rationalismus

β. wird auch wie im practiſchen das Daſein als geſetztes, aber nicht wie in dieſem als durch das Selbſtbewußtſein geſetztes genommen, und ſo iſt es hier eher das blos Gegebene als das Geſetzte. Es iſt alſo hier abſtrahirt von jener reinen Subjectivität, von jener unbeſchränkten Subjectivität, von der reinen Rationalität, wie ſie durch ihre Weſenheit, durch die genannte Anſchauungs-, Denk- und Vernunftform das ſetzende Princip des Daſeins ſei. Der theoretiſche Rationalismus bekümmert ſich wenig um die Critik der reinen Vernunft, und nimmt die Welt in ihrer Wirklichkeit, wie ſie ſich findet, wie ſie empfunden, wahrgenommen, erfahren wird, wie ſie in der Erfahrung gegeben iſt: ſie iſt da, ja ſie iſt das Daſein: woher das Daſein, woher ſie komme, darnach wird nicht gefragt. Daher iſt dieſer Rationalismus ein reines Zugreifen zu allem Gebotenen. Hier wird daher auch jener Unterſchied zwiſchen der Welt als Erſcheinungswelt und zwiſchen dem Weſen oder dem Dinge an ſich unbeachtet gelaſſen; von dem Ding an ſich ſpricht man da nur noch ſpottweiſe, als wäre die bloße erſcheinende Welt die wahrhaft wirkliche Welt und als könne der Menſch wie in ſeinem Leben, wo es recht iſt, ſo auch in ſeinen Forſchungen, ja in der Religion nichts beſſeres thun, als daß er ſich an die Welt wie ſie exiſtirt, und an die in der exiſtirenden Welt ſich zutragende Geſchichte hält. Dieſer Rationalismus dringt daher vor allen Dingen auf Erfahrung, die der Grund aller Wahrheit ſei, und die man nur vernünftig — daher nennt er ſich Rationalismus — nehmen, beurtheilen und brauchen müſſe. So iſt der Rationalismus wirklich Empirismus. Eine Reflexion jedoch in jenem Unterſchiede des Daſeins vom Selbſtbewußtſein macht er und muß er machen, eben weil er das zu ſich gekommene Bewußtſein, das Selbſtbewußtſein iſt, — die Reflexion nämlich, daß alle Erfahrungen, die der Menſch habe oder zu denen er, einer mittelſt des andern, gelange, von ihm — dem Menſchen — gemacht werden; und die Folge dieſer Reflexion iſt die in dem Urtheil: „die Welt habe ich nicht gemacht, aber die Erfahrung von der Welt habe ich gemacht und macht die Menſchheit fort und fort.“ Kommt es nun bei ſolcher Unterſcheidung, indem neben der Natur, welche die Welt — wie ich ſie erfahre — habe, und neben der Natur des Menſchen — wie er ſie an ſich erfährt — das göttliche Weſen als gedachtes im Bewußtſein vorhanden iſt, — kommt es da zur Reflexion des ſeiner ſich bewußten Subjectes auf dies gedachte Weſen, ſo muß von ihm eben jenes Unterſchiedes wegen anerkannt werden, daß nicht in der Natur, Welt, ſondern in der Erfahrung von der Welt, alſo in dem Selbſtbewußtſeyn wie es Erfahrungen macht, — in dieſer Empirie das gedachte Weſen anzuerkennen ſei. Denn abſtrahirt die Vernunft, wie ſie hier theoretiſch-thätig iſt, von der Erfahrung, ſo hat ſie keine Welt: in der Welt alſo, unabhängig von der Erfahrung, iſt das göttliche Weſen nicht anzuerkennen, aber im Selbſtbewußtſein wie es Erfahrungen hat und macht, aber nicht zu begreifen. Was erkannt werden ſoll und kann, das muß von den Menſchen unmittelbar oder mittelbar, geradezu oder durch einen Schluß erfahren werden können; aber vom göttlichen Weſen iſt keine Erfahrung möglich, eben weil es als das unendliche gedacht werden muß, und weil die Erfahrung, ſo weit ſie geht, doch nur immer das Endliche faſſen kann. — Daher nun

b. daß der practiſche Rationalismus, abſtrahirend vom Daſein, reflectirend auf das moraliſche Bewußtſein, beſonders ſich für die Anerkennung des göttlichen Weſens als des gedachten im Glauben hält und halten muß, in einem Glauben, der, wie das Daſein, ebenſo ein durch das Selbſtbewußtſein Geſetztes iſt, ein Gefordertes, Poſtulirtes. Die Welt iſt das Geſetzte durch Syntheſis und Analyſis; dieſer Glaube iſt das Geſetzte blos durch die Forderung, das Poſtulat: ſo iſt er rein moraliſcher Vernunftglaube.

Daher denn weiter, daß im theoretiſchen Rationalismus, wenn er conſequent iſt, von dieſem Vernunftglauben als einem Poſtulat, als einem auf jene Weiſe Geſetzten, abſtrahirt wird. Hier iſt nämlich das Princip aller Wahrheit und Gewißheit nicht das rein moraliſche Selbſtbewußtſein als ſolches, die reine Vernunft, die practiſche: ſondern das durch Erfahrungen bedingte und durch Erfahrungen ſelbſt bewährte, bereicherte Bewußtſein. Hier alſo iſt das Princip das der Ueberzeugung des Selbſtbewußtſeins mittelſt der Erfahrung, wie ſie die Ueberzeugung ſeiner ſelbſt iſt, Selbſtüberzeugung. In Anſehung des göttlichen Weſens, ſeiner Anerkenntniß, Wirklichkeit wird hier nicht Glaube gefordert, nicht poſtulirt, ſondern darauf gedrungen, daß der Menſch durch Erfahrung und durch Vernunft ſich überzeuge. Dies die Selbſtüberzeugung und Selbſtüberzeugungstreue. Wird da vom Glauben noch geſprochen, ſo iſt dies nur aus Gewöhnung: ſonſt aber iſt wenig von ihm die Rede.

Vorgriffsweiſe und des Contraſtes wegen kann folgende Bemerkung hinzugefügt werden:

Anmerkung:

In dem betrachteten Unterſchiede hebt die chriſtliche Lehre weder auf der einen, noch andern Seite deſſelben, weder mit dem Selbſtbewußtſein, noch mit dem Daſein, ſondern

1) mit dem unendlichen Gedanken Gottes des Geiſtes an. Dies iſt das erſte. Den Gedanken ſelbſt findet ſie bereits in der jüdiſchen Religion obzwar noch nicht als den des Geiſtes, doch als den Gottes, deſſen Weſen der Geiſt ſei, traditionell vor; und ſie erhebt ihn nur darüber hinaus, daß er der Gedanke Gottes ſei, der das Geiſtige zu ſeinem Weſen habe. Darin, daß ſie den Gedanken hat und lehret als den Gottes des Geiſtes ſelbſt, geht ſie über die jüdiſche Religion hinaus, iſt ſie kein neuer Lappen auf einem alten Kleide, ſondern iſt dieſe Lehre ſchlechthin neu, nicht die jüdiſche, ſondern die chriſtliche. Der Gedanke Gottes des Geiſtes, mit dem die chriſtliche Lehre anhebt, iſt es, in dem und mittelſt deſſen ſie das Weſen Gottes des Geiſtes anerkennt; nicht das daß Gott den Geiſt habe, iſt das Weſen deſſelben — das wäre noch jüdiſch: ſondern das Weſen Gottes, welcher der Geiſt iſt, wird in der chriſtlichen Lehre anerkannt und gelehrt. Von dieſem Weſen des

Geiſtes weiter unten. Der *Rationalismus* dagegen hebt in jenem Unterſchiede mit der einen Seite deſſelben, dem *Selbſtbewußtſein* an, mit einer Reflexion auf dieſes, in ſeiner Subjectivität, ja auf es als Subject. Er alſo iſt gleich in ſeinem Beginn nicht chriſtlich. Sodann

2) *der Geiſt aber iſt allein für den Geiſt und allein von ihm anerkennbar.* Der mit der Anerkennung ſeiner verknüpfte Glaube an ihn, der chriſtliche, iſt alſo der Glaube des Geiſtes an den Geiſt. Für das Geiſtloſe, ſo beſtimmt es und ſo energiſch ſeine Wirkſamkeit ſei, für es als Lebloſes, für die Sonne, das Licht derſelben, für es als Lebendiges, für das Thier mit aller Energie ſeiner Sinne iſt der Geiſt nicht: er iſt nur und allein für den Geiſt: und ſo iſt die chriſtliche Lehre — welches das zweite wäre — erſt hiermit die, in der und mittelſt deren die eine Seite jenes Unterſchiedes nunmehr in Betracht kommt, nämlich das Selbſtbewußtſein: es iſt das zweite, nicht das erſte. *Das Weſen Gottes des Geiſtes iſt das Bewußtſein ſeiner* als des ewigen, durch keine Subjectivität und Objectivität bedingten Geiſtes, das Bewußtſein Gottes ſelbſt. Er, der Geiſt, iſt allein für den Geiſt: denn *das Weſen des Geiſtes, für den er iſt, iſt eben auch das Bewußtſein, das Selbſtbewußtſein* in jener Seite des Unterſchiedes in der Subjectivität und Ichheit. Gott iſt für mich, für dich, aber nicht für den Baum, für die Sonne ꝛc. Auch die Anerkennung des Selbſtbewußtſeins, für das Gott der Geiſt ſei und das an ihn zu glauben vermöge, war für die chriſtliche-Lehre traditionell vorhanden in der jüdiſchen bis auf den ſagenhaften Anfang zurück d. h. in den drei erſten Kapiteln des erſten Buches Moſis, in jener wunderlichen und wunderſamen Parabel. In dieſem alten Mythos kommen die Worte vor als aus dem Munde Gottes: „Laßt uns Menſchen machen, ein Bild, das uns gleich ſei“; und dann: „Gott ſchuf den Menſchen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes ſchuf er ihn.“ So hat von da aus die *chriſtliche Lehre* die Anerkenntniß von

dem Menſchen, der das Ebenbild Gottes ſei. Dieſe Anerkenntniß läßt ſich auch der Rationalismus aber nur in einem Puncte gefallen, in allen übrigen iſt und muß er dagegen ſein. Dieſer eine Punct nämlich iſt der, daß nach jener Parabel alles was Gott erſchaffen habe, folglich auch der Menſch gut ſei. Das acceptirt der Rationalismus utiliter, indem ſeine Lehre iſt, daß der Menſch von Natur gut ſei und daß es für ſeine Beſtimmung im Leben, in ſeiner Fortbildung nur darauf ankomme, daß er beſſer werde und das urſprünglich Gute quantitativ ſich ſteigere. Aber die chriſtliche Lehre iſt, was eben dieſen Punct angeht, weiter die, daß der Menſch in jenem urſprünglichen Lande der Unſchuld oder des Guten nicht verblieben, ſondern daß er in das Gegentheil, in das Böſe übergegangen ſei und alſo nicht von Natur gut (vom Schöpfer her — gut, ja!) ſondern von Natur böſe, mithin auch daß er einer Rückkehr aus dieſem natürlichen Stande des Böſen in den Urſtand des Guten bedürfe, einer gänzlichen Umwandlung, die qualitativ verſchieden ſei von dem Stande, worin er war, wie das Böſe vom Guten, — und nicht blos quantitativ wie das Beſſere vom Guten. Dies kann der theoretiſche Rationalismus nicht anerkennen, eben weil er ſeinen Anfang nimmt in und mit dem Selbſtbewußtſein, nicht aber mit dem Gedanken Gottes des Geiſtes und mit dem Glauben an ihn, und weil er aus dieſem Selbſtbewußtſein die Anerkennung des göttlichen Weſens, die Ueberzeugung von deſſen Sein und ſeine ganze Religion deducirt, die rein rationaliſtiſche. Die rationaliſtiſche Lehre iſt auch in dieſem Puncte nicht die chriſtliche, hat höchſtens nur noch oberflächlich den Schein derſelben, wenn ſie vom Ebenbilde Gottes im Menſchen redet: ihr von Natur den Menſchen für gut halten iſt ihr das Ebenbild Gottes. Zur Vervollſtändigung jener Vorſtellung vom Ebenbilde Gottes gehört noch hieher aus der Parabel, angehend den Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen und das Verbot Gottes, nicht davon zu eſſen, — die Schlange mit ihrer Rede: „ſobald ihr davon eſſet, werdet ihr ſein wie Gott und wiſſen, was gut und böſe iſt“; und nachdem genoſſen iſt davon, ſpricht Gott „Adam iſt worden wie unſer einer, er weiß was gut und böſe iſt“ — er iſt zur Erkenntniß gekommen. **Die älteren Exegeten** nehmen jene Rede der Schlange für eine **Lüge** um den Menſchen zum Böſen ſelbſt zu verführen, und die **Worte Gottes** für eine **Ironie** vel quasi für einen Spott, als ſage Jehova: da haben wir es, da haben wir nun einen Menſchen, der ſich einbildet, er ſei wie unſer einer. Das Ganze nehmen dann jene Exegeten dafür, daß mit dieſem Acte, als der Uebertretung des göttlichen Gebots der Menſch ſeine göttliche Natur eingebüßt, das Ebenbild Gottes verloren habe. — **Anders** hat es **Hegel** zuerſt genommen: die Schlange ſpricht die **Wahrheit wider Willen**, ſie will verführen; der redende **Jehova ironiſirt nicht**, ſondern ſeine Bemerkung iſt: Adam hat jetzt erſt durch ſeine That das erreicht, was er in der Schöpfung ſchon an ſich war; **ſo iſt das göttliche Weſen in ihm, er weiß zu unterſcheiden was Gutes und Böſes iſt.** Das vermag das Thier nicht, den Gedanken des Guten und den des Böſen zu haben. Darin wird erſt das Selbſtbewußtſein realiſirt und ſo erſt iſt der Menſch das Ebenbild Gottes, deſſen Weſen das Gute, der die Unterſcheidung ſeines Weſens vom Böſen iſt. **Der Menſch unterſcheidet,** — und das iſt *ſeine Dignität*, das göttliche in dem Selbſtbewußtſein —, Böſes vom Guten: aber es bleibt nicht blos bei dieſem durch einen Denkact Eines vom Andern Unterſcheiden, ſondern es kommt auch zum *Willensact* (ſtatt des Guten das Böſe zu *thun*), der zugleich Denkact iſt: und **hiermit erſt** beginnt der *Sündenfall*. Er iſt von Natur her aber durch ſeinen Willen böſe und bedarf der Verſöhnung mit Gott, bedarf der Reue und Buße. Das läßt nun gleichfalls nicht der Rationalismus gelten, ſondern treibt frivol oder ernſthaft ſeinen Scherz mit der alten Sage und Parabel, wie die Schlange lügt und wie Gott ſeinen Spaß daran hat, daß der Menſch meint, er ſei nun

Gott gleich. Dieſer Rationalismus beſonders als theoretiſcher iſt, indem die chriſtliche Lehre die — kurz — vom Sündenfalle und der Nothwendigkeit der Verſöhnung iſt, und indem er das alles negirt, darin auch der nicht chriſtliche. Endlich

3) Die chriſtliche Lehre iſt, daß Gott der Geiſt als der Logos Menſch geworden ſei, Joh. 1, 14, alſo die Lehre von der Menſchwerdung Gottes. Sie hebt an mit dem unter 1) genannten Gedanken Gottes des Geiſtes und mit dem Glauben an ihn den Geiſt. Sie reflectirt dann auf die eine Seite jenes Unterſchiedes, auf das Selbſtbewußtſein im Unterſchied vom Daſein; und hier ſetzt ſich jener Gedanke mittelſt des Begriffs vom Logos in die Einheit mit dem Selbſtbewußtſein oder mit dem ſubjectiven Geiſte, mit der geiſtigen Subjectivität, und zugleich mit dem vom Selbſtbewußtſein unterſchiedenen Daſein, mit der Natur, wie ſie die lebendige und in ihrem Unterſchiede unzertrennlich mit dem Selbſtbewußtſein vereinigt, die menſchliche Natur iſt, — θεὸς ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο. Es geht in dieſer Lehre alſo von Gott, dem unendlich Erhabenen, herab zum Selbſtbewußtſein in jener relativen Einheit mit dem Daſein. — Der Rationalismus kehrt das um: er hebt mit der Reflexion auf das Selbſtbewußtſein an und giebt dem von ihm allein hervorgebrachten Gedanken des göttlichen Weſens zum Inhalte die weſentlichen Beſtimmtheiten des Selbſtbewußtſeins, die Intelligenz und den Willen. So kommt an die Stelle der chriſtlichen Lehre von der Menſchwerdung Gottes die Lehre vom Gottwerden des Menſchen — eine anthropomorphiſtiſche Lehre. Der Rationalismus ſetzt in den Gedanken Gottes und relativ in deſſen Gegenſtand die rein menſchliche Natur, und das iſt leicht gethan. Hiermit erreicht die rationaliſtiſche Lehre nicht einmal die altgriechiſche Religion, geſchweige die chriſtliche; was aus folgendem erhellt. Wohl kam in den Mythen der griechiſchen Religion der Menſch dahin, daß er ein Gott wurde, alſo zur Dei-

fication; aber dann war einerſeits der Mythus der, daß der Menſch ſelbſt von einem Gott abſtamme mit einem menſchlichen Weibe, ſo Heracles von Zeus; andrerſeits aber muß er ſich erſt dazu tüchtig machen, unter die Götter aufgenommen zu werden und im Olymp das Leben eines Gottes zu haben. Tüchtig dazu macht er ſich durch die Arbeiten im Daſein, er läßt es ſich ſauer werden, Heracles wird endlich noch verbrannt, dann aber nimmt ihn Zeus auf. — Dem Rationalismus macht es weiter nicht viel Mühe, den Menſchen zu vergöttern: dieſer iſt ohnedem von Natur ſchon gut und hat ſo leichte Arbeit. Die chriſtliche Lehre in dieſem Puncte iſt dem griechiſchen Mythus von Heracles ungemein ähnlich: Heracles der griechiſche Chriſtus — arbeiten muß letzterer, lehren, an das Kreuz geſchlagen wird er, gleich Heracles. Cfr. Hegel in der Religionsphiloſophie.

§. 130.

Das Weſen Gottes als begriffenes in dem vom vorſtellenden Bewußtſein unterſchiedenen Daſein, oder die Macht Gottes in der Natur.

Sie iſt auf das erhabenſte dargeſtellt in den Büchern des A. T., z. B. im Buche Hiob, da etwa, wo Gott zu dem klagenden und rechtenden Hiob ſpricht: „wo wareſt du, als ich die Erde gründete, als mich die Morgenſterne lobten.“ Von dieſer Darſtellung iſt hier abzuſehen:

Wie das vorſtellende Bewußtſein ſich durch ſein Denken vom Daſein unterſcheidet, ſo auch unterſcheidet es von ſich das Daſein. Hier ſind die beiden Seiten des Unterſchiedes, die eine zuvorderſt das vorgeſtellte Daſein, die andere das vorſtellende Bewußtſein. — Oben ſtand letzteres voran, diesmal erſteres.

a. Der Unterſcheidungsact ſelbſt aber iſt hier nicht alsbald ein Denk-, ſondern vorerſt ein Vorſtellungsact. Wie die Kinder das, was da iſt, ihnen gegenwärtig, von ſich —

jedes als ſeiner ſich bewußt, auch vorerſt nur durch das Vorſtellen unterſcheiden, nicht durch das Denken; alſo auch hier.

Die Unterſcheidung ſelbſt aber iſt eine zweifache, nämlich

α. eben die des Daſeins vom Bewußtſein, indem beides ein vorgeſtelltes und das Unterſcheiden ſelbſt ein Vorſtellen iſt; dann

β. die beider, des Daſeins und Bewußtſeins, von dem unbedingten oder abſoluten Gedanken und von deſſen Gegenſtand.

Jener Unterſchied alſo und der Unterſcheidungs- als Vorſtellungs-Act wird begriffen werden können und müſſen mittelſt der Reflexion auf dieſe zweifache Unterſcheidung. Somit

ad α. Wird das Daſein als ſolches genannt, ſo iſt nicht eine Vorſtellung, ſondern ein Gedanke, ja eine Categorie bezeichnet; das Genannte iſt dann nicht das vorgeſtellte, ſondern ſchon das gedachte Daſein. In jenem Unterſchiede aber, dem erſten, hat die eine Seite, das Daſein, die Beſtimmtheit des vorgeſtellten, demnach ein ſchon unterſchiedenes, — indem die Negation der Unterſchiede im Vorſtellen die Negation wäre im Denken und das Nichtunterſchiedene, das ſchlechthin Identiſche, das Gedachte, nicht das Vorgeſtellte. Nennt einer das Daſein, ſagt er „es iſt da", ſo fragt der andere „was iſt denn da?" Dieſe Frage kommt aus dem vorſtellenden Bewußtſein und weiſt auf den Unterſchied im Daſein. Somit ſind das vorgeſtellte Daſein Berge, Ströme, Thäler, Bäume, Pflanzen, Thiere, das alles neben und mit einander; ſie ſind da, coexiſtiren. Davon weiter unten.

Auf der andern Seite iſt das Selbſtbewußtſein hier auch vorerſt nur vorſtellendes, und indem von ihm das Daſeiende in ſeiner Verſchiedenheit unterſchieden wird, ſelbſt blos vorgeſtelltes Bewußtſein, einzelnes, unmittelbares Selbſtbewußtſein, das individuelle, ſelbſt noch im Beſondern, in den verſchiedenen Kaſten — die Braminenkaſte, Pariaskaſte.

Der Unterſcheidungsact bei dieſer erſten Unterſcheidung iſt, wie geſagt, bloßer Vorſtellungsact. Die daſeienden Dinge und die ihrer ſich bewußt ſeienden Individuen ſind durch das Vorſtellen der Individuen, jene von dieſen unterſchieden. Aber ſo, indem der Unterſcheidungsact nur ein Vorſtellungsact iſt, iſt die Unterſcheidung ſelbſt eine blos affirmative, nicht negative, eine nur quantitative, nicht qualitative. Bei aller Unterſcheidung demnach fließen doch die beiden Seiten des Unterſchiedes, jedes als ein vorgeſtelltes, noch einigermaßen in einander, es iſt nichts diſtinct Unterſchiedenes. Der Hauptpunct iſt der: das Daſeiende, das durch das Vorſtellen des ſeiner ſich bewußt ſeienden von dieſem ſelbſt unterſchieden wird, iſt für das ſeiner ſich bewußt ſeiende das Erſte, das Bedeutendſte, ſei es durch ſeine Maſſe, Kraft; und ſo hat jener Unterſcheidungs-, weil Vorſtellungsact, für das unterſcheidende Selbſtbewußtſein die Folge, ſich für unbedeutend gegen das unterſchiedene Daſein zu nehmen, bis endlich zur vollkommenſten Indifferenz gegen ſich. Iſt das Individuum am Strom, am Ganges, und es fällt ihm ein, ſo ſtürzt es ſich hinein. So mit den Frauen der verſtorbenen Männer. Gegen Berge, Ströme und andere Naturgewalten iſt der Menſch ſich nichts. So ſtehen hier vermöge jener Unterſcheidung Natur und Menſch einander gegenüber: er in ſeiner Unterwerfung unter ſie: erſt Daſein und dann Bewußtſein, und das Bewußtſein gleichgültig. Und ſo iſt hier vorerſt was den Menſchen in ſeiner Betrachtung der Natur angeht, noch gar kein Streben, ihre Geſetze zu erforſchen, die Principien ihrer Formen, Geſtalten, den Grund ihrer Macht zu erkennen, mittelſt des Denkens in Begriffen das Daſein zu erkennen, — kein Streben einer Naturwiſſenſchaft. Hier herrſcht die Phantaſie, und ſehr treffend hat Hegel in der Religionsphiloſophie die altindiſche die Religion der Phantaſie genannt. Das iſt ihr weſentlicher Charakter. Es geht da alles bunt durcheinander.

ad *β*. So wirkſam und ungebändigt mächtig die Phantaſie in dieſem Verhältniſſe des Daſeins zum Bewußtſein iſt, hat ſich doch im Bewußtſein — wunderſamer Weiſe — der Gedanke in ſeiner Abſolutheit erhoben, und iſt in Anſehung des Einen als des ſelben Gegenſtandes, das unendlich Einer, das ſeiner ſich bewußte Subject das abſtract denkende geworden auf der Spitze des Denkens. Vom Daſein und vom Selbſtbewußtſein unterſcheidet eben dieſes letztere jenen Gedanken und ſeinen Gegenſtand, aber noch ſo, daß auch hier der Unterſcheidungs- ein Vorſtellungs-, kein Denkact iſt. Der Gegenſtand iſt Bram oder Brama, der unendlich Eine und Selbe, Er nicht ein Daſeiendes, nicht der Ganges, nicht ein Stier, Er nicht ein bewußt Seiendes, nicht dies oder jenes Individuum, Er in der Negation von allem Daſein und Bewußtſein der abſolut Eine, und doch zugleich Er in allem und jedem Daſein, in den Dingen allenthalben: Brama im Ganges, in der Lotuspflanze, Brama überall und doch nichts von Allem. So hat hier die Religion nach der einen Seite hin den Schein, pantheiſtiſch zu ſein, und andererſeits doch auch zugleich den Schein, monotheiſtiſch zu ſein: ſie hält ſich zwiſchen beiden. — Wie nun aber nach α. das vorgeſtellte Daſein einerſeits und das vorſtellende Bewußtſein ein vieles und verſchiedenes war durch das Vorſtellen ſelbſt, eben ſo wird auch hier in dieſer zweiten Unterſcheidung der Gottheit von der Welt und Menſchheit in jenem Gedanken unterſchieden: es iſt im Bram ein Unterſchied: Er, der ſich ſelbſt Gleiche, iſt und heißt Bram; Er, der von ſich Unterſchiedene, iſt nicht Bram, ſondern Wiſchnu; und Er, der in dieſem Unterſchiede — auf das Daſein als ein Entſtehen und Vergehen, als ein Werden und Verweſen hingerichtet — vorgeſtellt wird, iſt Schiwa (Erhalter), Ruthra (Zerſtörer). So iſt Bram Er ſelbſt, Wiſchnu und Schiwa; ſo iſt Wiſchnu Er ſelbſt, Brama und Schiwa. Es iſt alſo hier eine Dreiheit als Einheit, die Trimurti — ein wunderſames Gebilde, hinweiſend auf die

Trinität. Offenbar ſind die drei Elemente der abſoluten Idee und ihres Gegenſtandes hier vorhanden, aber als vorgeſtellt: es geht auf den Begriff: *das Weſen Gottes iſt nahe daran,* nicht blos gedachtes, vorgeſtelltes, vielmehr *ein begriffenes zu ſein.* Aber doch kommt es nicht zum Begriff, geſchweige zur Erkenntniß Gottes; denn das Element, worin das Weſen Gottes das begriffene hier zu werden ſtrebt, iſt doch noch lediglich das vorſtellende Bewußtſein, in welchem Elemente es höchſtens zum Begriff, aber nicht zur Erkenntniß kommt. Wie tief jener hohe Gedanke, den „Trimurti" ausſpricht, noch in der Vorſtellung hafte, zeigt ſich an dem Bilde, das der Inder davon hat: eine Geſtalt mit drei Köpfen nicht ſchön. Aber *auch noch in dieſer Unterſcheidung* Gottes vom Daſein und Bewußtſein, dann ſeiner in ihm ſelbſt, Brama's von ihm ſelbſt, *iſt* das unterſcheidende Subject, *das Selbſtbewußtſein, ſich nichts, gleichgültig,* wie es dort bei der Unterſcheidung unter α. war. Dieſes ſich nichts ſein, dieſes negative Weſen des Selbſtbewußtſeins beweiſt ſich durch das Selbſtbewußtſein wie es als denkendes und denkend auf jenen abſolut einfachen Gedanken Brams gerichtet von Allem abſtrahirt, von allem Daſein in der Vorſtellung, dann aber auch von ſich in ſeinen Gefühlen, Empfindungen, von ſich in ſeinen Vorſtellungen ja Gedanken, vom Bewußtſein ſelbſt — *das Bewußtſein abſtrahirt vom Bewußtſein,* dies die Spitze: und ſo vertieft das ſeiner ſich bewußte Subject ſich ganz in jenen Gedanken bis zur Identification mit ihm und ſeinem Gegenſtande. Wenn der Inder ſo in ſich gekehrt, ſich ſo ganz ſtill verhaltend es nun zu jenem Aeußerſten gebracht hat, ſo ſpricht er: „*ich bin Bram,*" — der Menſch Gott ſelbſt, in jener abſoluten Abſtraction von allem in ihm, er abſolut identiſch mit Gott, er in der Trimurti, mit ihr eins. Der gemeine Inder bringt es nicht leicht dahin, außer durch entſetzliche Quälereien, aber der Bramine — er iſt ſchon der Wiedergeborene, wie er geboren wird, nicht der natürlich Geborene: was auch wieder auf das Chriſtliche hindeutet, wiewohl wunderlich. Ihm iſt leicht, Brama zu ſein, daher er der Bramine. Cfr. Hegel's Religionsphiloſophie.

So nahe nun mittelſt dieſer Unterſcheidung die Vorſtellung dem Gedanken und ſogar dem Begriffe kommt, bleibt doch das Weſen Gottes hier noch immer in der Religion der Phantaſie ein unbegriffenes. Der Gedanke der Trimurti nähert ſich zwar, bleibt aber zwiſchen ihm und der Vorſtellung hängen. — Mit eben dem Unterſchiede, wie er jetzt zu betrachten iſt,

b. verhält es ſich anders. Auch hier, wo der *Unterſcheidungsact ein Denkact* iſt, wird die *Unterſcheidung* wie dort unter a. eine *gedoppelte* und bleibt ſie dieſelbe: nämlich

α. *die Unterſcheidung des Daſeins vom Selbſtbewußtſein.*

β. Die des unendlichen und mit ſeinem Gegenſtande identiſchen Gedankens, die Unterſcheidung Gottes von beiden, vom Daſein und vom Selbſtbewußtſein; *die Unterſcheidung Gottes von der Welt und von den Menſchen.*

ad α. Die beiden Seiten des Unterſchiedes ſind auch hier das Daſein und das Selbſtbewußtſein. Der Unterſcheidungsact aber iſt nicht mehr nur Vorſtellungs-, ſondern vorerſt und vornehmlich Denkact: *das Daſein* alſo auf *der einen Seite jenes Unterſchiedes* iſt *das gedachte*, nicht wie oben das vorgeſtellte; als ſolches das abſtracte, ein Unterſchiedenes, ein Unbeſtimmtes. Aber das Element, in dem hier gedacht und durch den Denkact unterſchieden wird, iſt immer noch das vorſtellende Bewußtſein: darin hängen wir noch wie die Mücke im Kleber. Alſo das gedachte Daſein iſt vom Elemente her, *vom vorſtellenden Bewußtſein her ein zugleich vorgeſtelltes*, ſo abſtract es vorher gedacht und mittelſt blos eines Denkactes vom Bewußtſein unterſchieden werde. Als Vorgeſtelltes iſt es kein Einfaches, vielmehr ein *Vielfaches* und verſchieden, alſo hier wieder die Menge und Manchfaltigkeit der Dinge, der Exiſtenzen, oder allgemein *der Himmel und die Erde*, und dann weiter alles was am Himmel ſichtbar wird, Sonne, Mond, Sterne, alles was auf Erden leblos und lebendig in die Sinne fällt. Die Religion der Phantaſie bleibt jedoch wegen der Phantaſie blos bei der Mannichfaltigkeit und Verſchiedenheit der Exiſtenzen ſtehen: eine innere Beziehung derſelben auf einander iſt hier noch nicht, ſondern nur eine äußere durch die Phantaſie, das Vorſtellen ſelbſt. Denn hier iſt das Daſein noch gar nicht das gedachte, und ſelbſt wenn in dieſer Religion von Trimurti und Bram der Intra unterſchieden wird, ſo iſt dieſer Intra allerdings der Himmel mit Inbegriff der Sterne, Erde; aber die Trimurti und Bram hat in dieſem Intra ſelbſt ſein Weſen und Beſtehen. — Das iſt mit dieſem „Himmel und Erde“ anders; nämlich ſo: *die Beziehung der Exiſtenzen auf einander*, der Dinge als der daſeienden *iſt hier* eine Beziehung *durch das Denken*, durch die Intelligenz, *nicht durch die Phantaſie*. Alle Exiſtenzen coexiſtiren theils, theils ſuccediren ſie. Aber dieſe Coexiſtenz und Succeſſion iſt vermittelt durch einen Cauſalzuſammenhang unter ihnen, und in dem Zuſammenhang ſind die Exiſtenzen auch Subſtanzen. Subſtantialität und Cauſalität ſind Categorien, Denkformen: da alſo iſt nicht die Phantaſie, ſondern der Verſtand. Wird das Ganze, das Daſein in dieſen concreten Unterſchieden, in dieſem Cauſalzuſammenhang der Exiſtenzen in ihm „*die Welt*“ genannt — für welches Ganze der Hebräer keinen einfachen Namen hat, er ſagt „Himmel und Erde“ —, ſo iſt auf der einen Seite jenes Unterſchiedes kraft des Unterſcheidungs- als Denkactes die Welt mit allen Unterſchieden, mit allem was darin iſt, als *geregelt und geordnet*: das geht nicht mehr wild und kraus durch einander wie in der Religion der Phantaſie. Aber wie kommt denn das Selbſtbewußtſein dazu, daß es, kraft eines Denkactes das Daſein von ſich unterſcheidend, dies Daſein für ein durch und durch geregeltes und geordnetes nimmt oder als ſolches denkt und ſelbſt in der Vorſtellung von der Welt, dem Geordneten, das Daſein auf die Weiſe hat? Für die Beantwortung dieſer Frage iſt auf die *andere Seite* jenes Unterſchiedes unter α. weiter zu reflectiren, alſo auf das Bewußtſein ſelbſt. Sein Weſen iſt das Sein als das Denken; concret ſo: das Seiende iſt nicht etwa nur ein gedachtes, ſondern es iſt ſelbſt das Denkende, und ſo das Ich; ein Sein als bewußtes, das iſt als Denken, kein bewußtloſes, alſo Selbſtbewußtſein. Für das Seiende als Denkendes oder für das ſich denkende Subject iſt das Daſein nur und vorerſt kraft einer Unterſcheidung durch das Selbſtbewußtſein als denkendes von ihm ſelbſt. In Anſehung des Daſeins iſt der Unterſchied deſſelben vom Bewußtſein, daß es das gedachte iſt; das Bewußtſein aber iſt das denkende. Oder das Daſein iſt die Negation des Bewußtſeins — wodurch dieſe Negation? durch das Bewußtſein ſelbſt: denn das unterſcheidet Daſein von ſich dem Bewußtſein, und für das iſt das Daſein, aber nicht für ſich. Nun iſt aber das Weſen des Bewußtſeins das Sein als Denken; das Daſein iſt das Negative des Bewußtſeins, alſo das Sein nicht das Denken, ſondern das Sein nur als Gedachtes, Denkbares, nicht als Denkendes. Das Weſen des Bewußtſeins iſt näher die Intelligenz, der Wille, und die Einheit beider, der Geiſt, — geiſtiges d. i. denkendes und wollendes — Bewußtſein. Das Daſein in ſeinem wahrhaften, wirklichen Unterſchied vom Bewußtſein, als das Negative des Weſens wie es das des Bewußtſeins iſt, als das Negative mithin des Seins das das Denken ſei, iſt hiermit auch das Negative des Denkens, Willens, und der Identität beider. Es iſt ſo nicht das Sein als Denken, ſondern das Sein als Werden, τὸ esse τὸ nasci, und das Sein das Gewordenſein, concret die Natur (der wir hier auf der Spur ſind bis in's Herz hinein); das Daſein als werdendes und gewordenes Sein (φῦναι und nasci) iſt concret ἡ φύσις, natura, die Natur. Gegen das Selbſtbewußtſein oder den Geiſt iſt die Natur die gedankenloſe — ihr Sein iſt nicht das Denken —, die willenloſe — ihr Sein iſt nicht der Wille — und daher die geiſtloſe. Im Daſein alſo iſt durch das Bewußtſein aufgehoben, Intelligenz, Wille und Geiſt; aufgehoben, d. h. *was im Bewußtſein poſitiv iſt* und das Weſen des Bewußtſeins — Intelligenz, Wille und Geiſt —, das iſt im *Daſein* keineswegs nichts, ſondern *negativ enthalten*: in der Natur iſt Verſtand, Wille und Geiſt, aber auf eine gedankenloſe, willenloſe und geiſtloſe Weiſe. Oder in der Welt iſt die Intelligenz, der Wille und die Einheit beider der Geiſt (die im Selbſtbewußtſein als deſſen Weſen offenbar ſind, gewußt werden) verborgen. Beſtimmter ſo: du ſchauſt dich an, nimmſt dich wahr, entſchließeſt dich, willſt und handelſt, du, d. i. der ſeiner ſich bewußte, du ein Geiſt. Die Sonne ſchaut ſich nicht an, nimmt ſich nicht wahr, iſt Negation der Intelligenz, entſchließt ſich nicht, iſt Negation des Willens, iſt — ſo hell ihr Licht ſcheint, nicht die ihrer ſich bewußte, kein Geiſt. Aber ſie iſt der Centralkörper eines Syſtems und hat in dieſem Syſtem zweck- und geſetzmäßig ihre Stelle und Wirkſamkeit. Wie ſie, ſo hat jede andere Exiſtenz, in die das Daſein gleichſam ſich zerſetzt hat, ſo die Sterne ꝛc., eine zweck- und geſetzmäßige Wirkſamkeit. Die Anerkenntniß alſo, worauf hier die Unterſcheidung des *Daſeins* vom Bewußtſein führt, iſt die von der *Welt*, die, *obzwar gedankenlos*, doch eine *normale, durch und durch zweckmäßig geordnete* Welt ſei (wo Zweck iſt, da iſt Intelligenz), und die, obzwar willenlos, doch in ihren Wirkungen mit innerer Nothwendigkeit thätig iſt: dieſe Nothwendigkeit iſt das Geſetz (wo Geſetz iſt, da iſt Wille). Das Geſetz der Natur iſt alſo der Wille in der Natur, aber negativer Weiſe; im Geiſt poſitiver Weiſe. Die durchgreifende Zweckmäßigkeit iſt der Verſtand in ihr, aber auch negativer Weiſe: ſie iſt nicht die den Verſtand hat. Dieſer Unterſcheidung nun zufolge *und aus dem Grunde des Selbſtbewußtſeins*, deſſen unterſcheidender Act eben jener Denkact iſt, und jenes negative einerſeits, andererſeits jenes poſitive Denken ſelbſt — *wird von dem ſeiner ſich bewußten Subjecte* im Concreten, im allgemein- und dann beſondersconcreten, alſo in einem nationalen Selbſtbewußtſein wie das altjüdiſche war, *gegen das Daſein oder die*

Welt es ſelbſt höher angeſchlagen als die Welt. In der Religion der Phantaſie war es umgekehrt: da wirft ſich das denkende Subjekt nicht etwa der Natur in die Arme, ſondern es wirft ſich weg, es gilt ſich nichts; Bram und worin Er iſt — die Natur, gelten ihm alles. Hier aber, wo der Menſch ſich faßt, begreift, und die Welt ihm gegenüber im Gedanken und Begriffe, nicht in der Phantaſie hat, wirft er ſich nicht weg; er kommt hier zur Erkenntniß, daß er eine Würde habe als Bewußter vor allem Daſein. Hier alſo iſt er in ſeiner geiſtigen Natur ſich unendlich bedeutſamer als die Welt in ihrer geiſtloſen, wenn auch noch ſo geordneten Natur. Hier tritt die Natur in ſeinen Dienſt. Aller Dienſt, den er der Natur leiſtete, hat ein Ende, alle Naturreligion hat ein Ende: über Welt und Natur erhebt ſich der Geiſt vorerſt zu ſich und dann zum Jenſeits: hier iſt die Religion der Erhabenheit, wie Hegel die jüdiſche Religion nannte. Cfr. Pſalm 8, 5—8.

ad β. Die eine Seite des Unterſchiedes iſt das Weſen Gottes vorerſt als das gedachte, die andere Seite das Weſen des Daſeins und des Bewußtſeins, oder der Natur und des Menſchen, als das wahrgenommene, vorgeſtellte, ja begriffene.

Aber der Unterſcheidungsact iſt hier noch nicht reiner Denkact, ſondern ein Vorſtellungs- als Denkact; und ſo iſt der Unterſchied der:

1) das Weſen Gottes iſt nicht das des Daſeins und Bewußtſeins. Eben ſo iſt das Weſen beider oder die Natur der Welt und des Menſchen nicht das Weſen Gottes. Dieſes „nicht", dieſe Negation ſpricht den Unterſchied zwiſchen Gott, Welt und Menſch, was das Weſen betrifft, als einen qualitativen aus. Aber beide, Gott und die Welt nebſt dem Menſchen, haben doch

2) in der Anerkennung des Menſchen oder im Bewußtſein ein Verhältniß zu einander. In dieſem Verhältniß ſpricht ſich jener Unterſchied beider von einander ſo aus: der Gedanke

Gottes iſt in dem Bewußtſein, obzwar nicht wie rein rationaliſtiſch durch das Bewußtſein, ſondern durch den, von dem er der Gedanke iſt, durch Gott ſelbſt. Der Gedanke iſt ein innerlicher; aber der Gegenſtand deſſelben iſt außer dem Bewußtſein, äußerlich; und durch ihn in ſeiner Aeußerlichkeit iſt der Gedanke in dem Bewußtſein oder jener innerliche. Das drückt ſich dann etwa ſo aus: Gott offenbart ſich dem Menſchen, Deus se homini manifestat, nicht aber offenbart der Menſch ſich Gott, non homo sibi Deum manifestat. Das letztere iſt der Satz des Rationaliſten.

3) Das Verhältniß Gottes und ſeines Weſens zur Welt, wie es im Bewußtſein anerkannt wird, iſt hier auch keineswegs ein inneres, näher kein dieſſeitiges, ſondern gleichfalls ein äußeres und jenſeitiges. Der Unterſchied iſt alſo der des Weſens der Gottheit wie Gottes ſelbſt jenſeits der Welt und Menſchheit und jenſeits ihres Weſens, hingegen des Weſens der Welt und des Menſchen dieſſeits beider: das Bewußtſein von der Welt dieſſeits, die Welt des Bewußtſeins gleichfalls dieſſeits. Aber es iſt doch anerkannt ein Verhältniß des Außerweltlichen und Uebermenſchlichen, des abſolut-jenſeitigen Gottes zur Welt und zum Menſchen, ein Verhältniß des Jenſeits zum Dieſſeits; und das Verhältniß iſt hier in der Vorſtellung anerkannt, nicht im Gedanken oder Begriff oder gar Erkenntniß. Die Vorſtellung iſt die der Nähe: Gott iſt, indem außer der Welt und jenſeits ihrer, doch durch ſeine Macht in der Welt, im Daſein dem Menſchen oder dem Bewußtſein nahe, cfr. die Stellen in Marheineke's §. 129: Pſalm 145, 18; Jeſaias 55, 6; Jacobi 4, 8. Dieſe Nähe des Herrn alſo in der Welt für den Menſchen, und doch die Jenſeitigkeit und Außerweltlichkeit iſt an ſich eine widerſprechende Vorſtellung; und hier kann ſich das unterſcheidende Denken, der Unterſcheidungs- als Denkact nicht anders helfen als daß weiter unterſchieden wird zwiſchen Gott, der jenſeits iſt und bleibt, und zwiſchen der Macht Gottes, die dieſſeits wirkt und iſt.

Es wird nun aber jener Unterſcheidungsact ein reiner Denkact, und erſt mittelſt ſeiner wird und iſt das Weſen Gottes das im Daſein begriffene. Dies bringt ſich durch folgende Momente in's Klare:

1) die Welt, ὁ κόσμος — ſie das concrete und diſtinct-, normal und zweckmäßig geordnete Daſein — wird anerkannt als werdend und geworden, ſie das Dieſſeits und das Bewußtſein von ihr, alſo ſie, die Welt und der Menſch — als werdend und geworden durch Gott, von dem er den Gedanken hat und der abſolut jenſeits iſt. Mit dieſer Anerkenntniß erhebt ſich der Gedanke Gottes zum Begriff: die Welt und der Menſch iſt nicht Gott, aber ſie und er ſind durch Gott; Gott iſt der Schöpfer, die Welt iſt die Schöpfung. Der Begriff der Schöpfung iſt die Einheit zweier negativ und qualitativ von einander verſchiedenen, nämlich Gottes und der Welt, ſo daß bei dieſer Einheit entgegengeſetzter zugleich der Unterſchied bleibt und das Jenſeits- und Außerhalbſein gleichfalls. Die Religion der Phantaſie, des Brama (von der unter a. ad α.) hat dieſen Begriff noch nicht, ſie hat nur die Vorſtellung der Incarnation des Brama, aber noch nicht den Begriff der Creation. Das Weſen Gottes, deſſen Werk die Welt iſt, wird hiermit begriffen als die erſchaffende Macht, und indem die Welt ſeine Schöpfung ein Beſtehen hat, zugleich als ſeine erhaltende Macht. So iſt das Weſen deſſen, der jenſeits der Welt iſt und bleibt, doch das in ihr begriffene, nämlich als die erſchaffende und erhaltende Macht. Darum auch weiſet das A. T. bei jeder Veranlaſſung, die nur gegeben wird, auf die Betrachtung der Natur hin für die Anerkennung jener Macht ihres Schöpfers und Erhalters. Pſalm 19, 2.

2) Es iſt aber der unendliche Gedanke, wie er an ſich mit ſeinem Gegenſtande in dem Namen „Gott“ identiſch iſt, kraft deſſen das Weſen Gottes mittelſt jenes Unterſchiedes der Welt von ihm und mittelſt der Reflexion auf ſie für die unend-

lich ſchaffende und erhaltende Macht anerkannt wird. Der unendliche Gedanke ſchließt aber von ſich und alſo auch von ſeinem Gegenſtande alles Beſchränkte und Endliche aus, folglich alle Materialität, alle Bedingtheit und Dinglichkeit (oder Realität), alle Zeugung wie die der Thiere, alle Fortpflanzung wie die der Pflanze, alle Geburt ꝛc. Das Verhältniß Gottes in ſeiner erſchaffenden Macht zur Welt, die er erſchaffen hat und erhält, iſt alſo nicht das Verhältniß eines Werkmeiſters, opificis, κατασκευάσου, zu ſeinem Werke; das Verhältniß iſt nicht das des Erzeugers, des Vaters, zu dem Erzeugten, zu dem Sohne: denn jedes ſolche Verhältniß iſt wenn auch an ſich ein intelligentes und geiſtiges, doch materiell und natürlich bedingtes. Jedes ſolche Verhältniß ſetzt ſchon das Daſein an ſich, das Daſein als Natur, die Welt als Schöpfung voraus. Die Macht, wodurch Gott der Weltſchöpfer und Erhalter iſt, wird daher aus jenem Gedanken in jenem Unterſchiede und mittelſt jener Reflexion begriffen als rein geiſtige Macht: und ſo iſt das Weſen Gottes des Weltſchöpfers und Erhalters als geiſtiges Weſen begriffen. Aber weiter als bis zu dieſem Begriff geht hier die Anerkenntniß jenes Weſens noch nicht: denn es iſt das vorſtellende Bewußtſein immer noch das Element, worin das Weſen Gottes anerkannt wird von eben dem Bewußtſein; ſelbſt dort, wo es beſagtermaßen ein denkendes Unterſcheiden iſt zwiſchen Gott, Welt und Menſchen, und nicht blos vorſtellendes mehr. Das Aeußerſte, Höchſte, Erhabenſte, was von dem Bewußtſein hier angehend das Weſen Gottes erreicht wird, iſt der Gedanke, daß die Welt von ihm erſchaffen worden iſt und erhalten wird zu ſeiner Verherrlichung: Gott hat die Welt zu ſeiner Ehre erſchaffen; und der Menſch, die Natur in ihrer Herrlichkeit betrachtend, erhebt ſich über ſie und über ſich mit dem Gedanken und der Anerkennung, daß der Zweck alles Daſeins, der Welt, auch des Bewußtſeins Gott — und deſſen Weſen ſeine geiſtige Macht ſei. Mit der Anerkenntniß dieſer Macht, mit der Unterwerfung unter ihr Geſetz hat der Menſch das Höchſte, Erhabenſte erreicht. So iſt mit Recht die jüdiſche Religion von Hegel die Religion der Erhabenheit genannt worden: keine andere erhebt ſich dahin.

Vorgriffsweiſe folgende Schlußanmerkung:

Das Aeußerſte, was von der jüdiſchen Religion erreicht wird, iſt die Erhebung des Menſchen durch ſeine Betrachtung der Natur und der Nothwendigkeit, die das Geſetz für ihn iſt, — ſolche Erhebung des Menſchen zu Gott. Bis zu einer Vereinigung des Menſchen mit Gott geht dieſe Religion noch nicht; und daher kommt es mit, daß das von ihr begriffene Weſen Gottes in der Natur zugleich das unerkennbare für den Menſchen, ſo lang er dieſer Religion ergeben iſt, bleibt, die Erkenntniß des Weſens alſo negirt wird. Das Chriſtenthum dagegen, obzwar auch eine Erhebung des Menſchen durch Betrachtung der Natur zu Gott, bleibt doch nicht bei dieſer bloßen Erhebung ſtehen, ſondern in ihm kommt es kraft ſeiner auch zur Vereinigung des Menſchen mit Gott, und wäre ſie immerhin was ſie iſt, eine ſogenannte unio mystica, Vereinigung im Gefühl. Hierin aber iſt von fern her neben dem, daß das Weſen Gottes ein begriffenes geworden, auch die Erkennbarkeit deſſelben angedeutet. Denn das wird leicht anerkannt, daß wer mit dem Andern eins oder nur vereinigt iſt, wie ſich ſo auch den Andern zu erkennen vermag, denn keiner von beiden iſt dem Andern fremd.

Das Chriſtenthum hat

1) den Unterſchied des Daſeins vom Bewußtſein auch, und zwar ihn nicht etwa als einen ſolchen, wie der unter a, ad α. betrachtete, in der bramaiſchen Religion, wo Daſein und Bewußtſein in einander zerfließen, ſondern vielmehr ſo, wie er unter b, ad α. betrachtet wurde in dem Judenthum. In dieſem hat bei der Beſtimmtheit jenes Unterſchiedes obgedachtermaßen das Bewußtſein einen anerkannt eminenten Werth vor dem Daſein: eben ſo im Chriſtenthum. Hierher gehört die Stelle

Mtth. 6, 26—30, die Marheineke im §. anführt, cfr. auch Pſalm 8, 5—8 oben unter b, ad α. In jener heißt es aus dem Munde Chriſti „Sehet an die Lilien auf dem Felde ꝛc., ſeid ihr denn nicht viel mehr denn ſie.“ Dies iſt es, worauf es hier ankommt. Hier wird der Werth des Menſchen vor der Natur und blos lebenden Creatur ausgeſprochen. Aber in der Anerkennung dieſes Werthes hier im Chriſtenthum iſt ein Moment, das dort im Judenthum noch nicht war und ſein konnte. Dort ſpricht der Pſalmiſt blos den Werth und Vorzug des Menſchen, den Gott erſchaffen habe, der denkend und wollend ſei, vor der Natur, die Gott auch erſchaffen hat. Hier heißt es „ſeid ihr denn nicht viel mehr als ſie“ nicht blos den höheren Anlagen nach, ſondern weil Gott in ſeiner ewigen Liebe eurer ſich erbarmt und ſich mit euch verſöhnt hat. Damit wäre 1. Cor. 6, 20 zu vergleichen: „Ihr ſeid theuer erkauft; darum, ſo preiſet Gott an eurem Leibe und in eurem Geiſte, welche ſind Gottes.“ Davon weiß das Judenthum noch nichts, von dieſem frei und erlöſt ſein. Hier alſo iſt die Erhebung des Menſchen über die Natur durch ſeinen Werth gegen ſie eine Erhebung in der Anerkennung jener Vereinigung mit Gott durch die Verſöhnung. Hier alſo iſt das Princip der Anerkennung der Dignität des Menſchen eben ſeine Verſöhnung und Vereinigung mit Gott, worin die Erhebung abſolvirt und vollendet iſt.

Eben das Chriſtenthum hat

2) auch den Unterſchied des mit ſeinem Gegenſtande identiſchen Gedankens Gottes ſowohl vom Daſein oder von der Natur, als auch vom Bewußtſein oder von dem Menſchen. Hier aber ſcheint es vorerſt, als ſei jener Unterſchied in der chriſtlichen Religion derſelbe, welcher in der bramaiſchen Religion ſchon vorkommt, unter a. ad β. Bram wird zwar unterſchieden von dem Daſein und allem, was da iſt, und von dem Bewußtſein, aber doch ſo, daß zugleich alles Daſein und Bewußtſein in ihm und er in eben demſelben ſei, wie

wenn eben dieſer Unterſchied wieder ausgelöſcht werde, — was eben die Form des Pantheismus giebt. Bei der Vereinigung des Menſchen mit Gott, nicht bei der bloßen Erhebung, wo er ſtets jenſeits bleibt, ſcheint das Nämliche ſtatt zu haben: Gott wie Bram in Allem, und Alles — Menſch und Natur — in ihm. Actor. 17, 28. kann jenen Schein geben „ἐν αὐτῷ (τῷ θεῷ) ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν." Aber dabei iſt zu bedenken: Bram iſt in jener Religion der Phantaſie alles und jedes und ſozuſagen auch nichts, das durchaus unbeſtimmte, worin Alles iſt, das in Allem ſein kann. Daher der Inder als Gymnoſophiſt auch ſagt „ich bin Bram." Hingegen Gott und der chriſtliche Gott iſt das unendlich Beſtimmte, er iſt der Geiſt, Joh. 4, 24. Bram iſt weder Geiſt noch Körper, und ebenſowohl Geiſt als Körper. Die ihn ꝛc. im Geiſte und in der Wahrheit anbeten ſollen, erkennen und beten ihn an im Geiſte, in ihm ſelbſt, — in der Wahrheit, in ihm ſelbſt: Geiſt und Wahrheit iſt er ſelbſt, iſt ſein Weſen. Alſo im Chriſtenthum wird der Unterſchied Gottes des Geiſtes von der Welt und von dem Menſchen, der ſeinem Weſen nach auch Geiſt iſt, anerkannt als ein Unterſchied des Unendlichen als des abſolut Geiſtigen vom Endlichen, das im Unendlichen negirt oder aufgehoben ſei, ohne daß dieſe Unendlichkeit eine unbeſtimmte wie die des Bram, durch jene Endlichkeit aufgehoben ſei; ſie bleibt die beſtimmte Unendlichkeit, der unendliche Geiſt. Hiermit aber iſt zunächſt jener Unterſchied, den das Chriſtenthum macht — von Gott einerſeits, von Gott und der Welt andrerſeits, eben der Unterſchied, den das Judenthum auch hat, cfr. b, β., — nämlich der Welt und des Menſchen als der Schöpfung und Erhaltung von Gott als dem Schöpfer und Erhalter. So hat die bramaiſche Religion den Unterſchied nicht. Aber blos ſo wie dieſen Unterſchied das Judenthum hat, hat ihn das Chriſtenthum nicht auch, ſondern geht auch in ihm über das Judenthum weg. In dieſem bleibt, da es im Elemente des vorſtellenden Bewußtſeins ſteht und ſtehen muß, der Unterſchied als ein Jenſeits und Dieſſeits: die Welt dieſſeits, die geiſtige Macht in ihr wirkſam; aber der, deſſen geiſtige Macht ſie iſt, jenſeits. Alſo auch in dieſem Unterſchiede des Judenthums geht es nur bis zur Erhebung; die Vereinigung iſt gehindert durch ſolchen Unterſchied. Im Chriſtenthum geht der Unterſchied weiter als im Judenthum, wie er in letzterem ſchon weiter geht als in der heidniſchen Religion des Bram. Dieſe bramaiſche Religion hat in der Vorſtellung der Trimurti eine Andeutung des Unterſchiedes, der ein Unterſchied in Gott ſei; aber es iſt eine noch verworrene Vorſtellung in der dreiköpfigen Geſtalt. Im Chriſtenthum geht der Unterſchied aus der bloßen Vorſtellung, Phantaſie, Geſtalt heraus: der Gedanke Gottes iſt ohne Geſtalt und Gleichniß. Im Chriſtenthum iſt der Unterſchied ein in jenem Gedanken Gottes ſelbſt mit Nothwendigkeit gedachter Unterſchied. Der Jude konnte den Jehova nur von der Welt und von dem Bewußtſein unterſcheiden; der Chriſt unterſcheidet in Gott ihn ſelbſt von ihm ſelbſt, wie er ewig mit ſich einig — in der Vorſtellung der Vater, wie er ewig von ſich unterſchieden — in der Vorſtellung der Sohn, wie er in dieſem Unterſchied ewig mit ſich einig iſt — die ewige Liebe, der Geiſt: ſie ſind als drei Perſonen eins, wovon die Phantaſie dort noch nichts weiß. Alſo das Dogma von der Dreieinigkeit macht hier im Chriſtenthum den Unterſchied deſſelben von allem Judenthum und Heidenthum überhaupt; und in dieſem Dogma hat die Schöpfung und Erhaltung der Welt, die Lehre von Gott, dem Weltſchöpfer, eine ganz andere Stellung als dort. Hier gilt es nämlich in jener Lehre nicht um die Exiſtenz der Welt oder Natur, nicht um die Exiſtenzen in der Welt, wie ſie beleibt ſind und leben, ſondern hier gilt es um den Geiſt in allem Erſchaffenen: die ſchaffende Macht iſt die den Geiſt erſchaffende und mit ſich vereinigende. In der Verſöhnung erſt iſt erkennbar, daß Gott der Weltſchöpfer und Welterhalter. Es iſt ein anderes Reich, eine andere Natur, nicht die aus der erſten Hand. Der das Reich Gottes hier geſtiftet hat, iſt der Schöpfer der Welt, — πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, Joh. 1, 3.

Endlich hat das Chriſtenthum

3) wie das Judenthum die Anerkennung eines Endzwecks der Weltſchöpfung und Erhaltung, der der Zweck Gottes ſelbſt mit dieſer Schöpfung und Erhaltung ſei. In der jüdiſchen Religion iſt dieſer Endzweck die Herrlichkeit Gottes, daß ſie ſich offenbare den Geſchöpfen, die ein Bewußtſein derſelben zu haben vermögen. Gott hat die Welt zu ſeiner Ehre erſchaffen. Dies iſt auch im Chriſtenthum anerkannt, und die Betrachtung der Natur, um in ihr das Weſen Gottes zu begreifen, führt auch zur Anerkenntniß der Herrlichkeit Gottes; — das iſt noch daſſelbe. Aber nun geht es auch hier weiter: dieſer Endzweck Gottes mit der Welt, daß er in ihr ſich offenbare und verherrliche, iſt auch der Endzweck des Menſchen durch Gott, — mit dem Leben, Daſein überhaupt, daß der Menſch verherrlicht werde. Gott hat den Menſchen an dieſem Endzweck Theil nehmen laſſen durch Gott, durch ſich in dem Unterſchiede ſeiner von ſich, durch ſeinen eingebornen Sohn, der zugleich Menſch iſt und in ſeiner menſchlichen Natur der göttlichen Herrlichkeit theilhaft, ſitzend zur Rechten Gottes. Wenn das Judenthum in ſeiner Erhebung zu Gott ſtehen bleibt bei der göttlichen Barmherzigkeit, indem Gott jenſeits der Welt durch ſeine unendliche Macht, was er erſchaffen und erhält, vernichten könnte, — aber barmherzig iſt er —, ſo geht das Chriſtenthum weiter zur Anerkenntniß der Liebe Gottes, ja dahin, daß es die Liebe und den, deſſen Liebe ſie iſt, als Einen anerkennt, daß es ſpricht „θεὸς ἡ ἀγάπη" 1. Joh. 4, 16. Der Liebe aber iſt weſentlich, daß ſie nichts für ſich behält, alles, was ſie iſt und hat, ihrem Gegenſtande mittheilt, ohne es ſelbſt einzubüßen. Die Herrlichkeit Gottes in der Welt iſt durch ſeine Liebe, durch ihn — die Liebe —, die Herrlichkeit der

Welt, wie ſie mit ihm durch dieſe Liebe vereinigt und verſöhnt iſt. — Aber hiermit auch, mit *dem Unterſchiede* auch, wie ihn *die chriſtliche Religion* hat, *des Daſeins vom Bewußtſein, Gottes von beiden und ſeiner ſelbſt von ihm ſelbſt* iſt auch das Element *verlaſſen*, nämlich *das vorſtellende Bewußtſein*, worin das Weſen Gottes 1) das vorgeſtellte, 2) das gedachte und 3) das begriffene war. Das Element iſt ein anderes geworden, nämlich das denkende Bewußtſein. Alſo nun haben wir das Weſen Gottes zu betrachten in dieſem Elemente.

C. Das Weſen Gottes im denkenden Bewußtſein.

Bei Marheineke §. 131 und 132.

Voraus wird zu bemerken ſein:

Die *Vorſtellung*

A. haftet am *Subject*, ſei dieſes das thieriſche oder ſelbſt menſchliche. Das Subject aber iſt irgend ein Einzelnes oder dann eine Mehrheit von einzelnen, und in der Einzelnheit ein beſchränktes. Die an ihm haftende Vorſtellung alſo iſt eben darum weil ſie an ihm haften muß, ſo weit ſie gehe, eine *beſchränkte*. Sie qualificirt ſich nun wohl zu dem Elemente, worin das Weſen Gottes betrachtet wird; aber ſie iſt jener Beſchränktheit wegen dem Weſen Gottes ſelbſt, das in ihr betrachtet wird, nicht angemeſſen; wie aus dem Inhalte des §. 125 oder näher noch aus dem unbedingt activen und abſolut independenten Gedanken erhellt.

B. Das *vorſtellende* Bewußtſein haftet nun zwar nicht an einem Subjecte, iſt aber ſelbſt *mit der Subjectivität behaftet*; und dieſe iſt, wie die Vorſtellung auch, ſo umfaſſend ſie ſei, dennoch eine beſchränkte: das vorſtellende Bewußtſein alſo mit ihr behaftet iſt durch ſie *beſchränkt*, wie die Vorſtellung auch; es iſt das noch unfreie Bewußtſein, wenn es auch das Bewußtſein des abſtracten Rationalismus, der Phantaſie oder in der Religion der Erhabenheit (wo das iſraelitiſche Bewußtſein geradezu auf dieſe Beſchränktheit hinweiſt). —

C. Das Denken hingegen iſt an ſich nicht blos unbeſchränkt und unbeſchränkbar, ſondern auch unbegrenzt: der Gedanke iſt frei; und wo der Menſch aufhören muß vorzuſtellen, indem ihm der Gegenſtand der Vorſtellung ausgeht, da hört er noch nicht auf zu denken. So iſt z. B. für das Auge und mittelſt ſeiner für das vorſtellende Subject, deſſen Auge es iſt, das Licht die Grenze bis zum entfernteſten Fixſtern hin: jenſeits des Lichtes vergeht dem Subject das Sehen; aber für den Verſtand iſt dort keine Grenze. Das Bewußtſein alſo als das denkende qualificirt ſich nicht nur, wie das vorſtellende und die Vorſtellung, zum Element, worin das Weſen Gottes betrachtet werde, ſondern iſt auch durch ſeine Unendlichkeit, Unbegrenztheit dem Weſen Gottes unendlich angemeſſen, adäquat. Iſt das Weſen erkennbar, ſo wird es in dieſem Elemente ſein, im denkenden Bewußtſein. So lange der Geiſt entweder nur im Gefühl oder in der Vorſtellung oder im vorſtellenden Bewußtſein ſich denkend zu Gott erhebt, kann er noch im Zweifel darüber ſein, ob das Weſen Gottes von ihm zu erkennen ſtehe oder nicht, und ſelbſt dieſe Erkennbarkeit negiren. Aber ſo wie er im denkenden Bewußtſein ſich denkend zu Gott erhebt, fängt dieſer Zweifel an zu verſchwinden, und tritt die Erwartung und Hoffnung ein, daß das Weſen Gottes erkannt und gewußt werde. Im denkenden Bewußtſein aber, dieſem Elemente, ſind, da es Bewußtſein iſt, aufgenommen einerſeits das vorſtellende Bewußtſein, oder die mit dem Willen identiſche Intelligenz, — andererſeits das Daſein oder die in der Beſtimmtheit des Daſeins wirkliche Natur. Der Act der Aufnahme, das in ſich — das Bewußtſein — Aufnehmen beider iſt ein Denkact, das Denken ſelbſt, und zwar es als ein Negiren ſowohl der Schranke, welche die

Vorſtellung, als auch der, welche das vorſtellende Bewußtſein hat. Beide, die Intelligenz und Natur, aufgenommen im denkenden Bewußtſein, ſind hiermit das, wodurch daſſelbe, welches als nur denkendes das unbeſtimmte, abſtracte Bewußtſein wäre, *das concrete Bewußtſein* wird. Als dies concrete Bewußtſein iſt das denkende *die Geſchichte*: und ſo iſt

1) *dieſe das Element, worin das Weſen Gottes erkennbar* iſt. Im Daſein als dem Gegenſtande des vorſtellenden Bewußtſeins, wie daſſelbe die Natur iſt, in der Natur war die Macht Gottes wohl anerkannt und ſogar erkennbar; aber er ſelbſt und das Weſen in ihm war dort noch nicht anerkannt, und ſeine Erkennbarkeit wurde ſogar negirt. Hier nun in der Geſchichte iſt die Möglichkeit der Erkenntniß des Weſens Gottes durch das denkende Bewußtſein als Geſchichte —, als das Element ſelbſt gegeben. Dies §. 131.

Aber

2) das *Weſen Gottes* ſelbſt in dem Gedanken Gottes wird (cfr. §. 124.) anerkannt, wie es *das Sein als das Denken*, näher alſo das Bewußtſein iſt: Gott iſt nicht wie die Natur, Sonne das Bewußtloſe, er iſt das Bewußte, das Wiſſen. Das Sein als Denken iſt ſein Weſen. *Das denkende Bewußtſein* alſo und *das Daſein* als die Natur, jenes als die Intelligenz, iſt in Gott ſelbſt nicht etwa blos aufgenommen, ſondern auch *in ihm aufgehoben*: in ihm ſind die Menſchheit und die Natur, aber negativerweiſe, enthalten. „In ihm leben, weben und ſind wir.“ Negativerweiſe aufgehoben nämlich ſo, daß *die Schranken und Grenzen*, welche die *Subjectivität des denkenden Bewußtſeins* noch hat der Natur gegenüber, und *die der Natur* dem Denken gegenüber, dieſe Schranken — in *Gott keine Schranken und Grenzen* ſind. Und ſo wird denn zweitens, wenn die Betrachtung ſeines Weſens in der Geſchichte durchgeführt iſt, daſſelbe zu betrachten ſein *in Gott ſelbſt*. Dies §. 132.

§. 131.

1) Das Weſen Gottes erkennbar in der Geſchichte.

Zuvörderſt iſt der Gedanke der Geſchichte, daß ſie ſei eine Erzählung von Thatſachen, bei Seite zu ſtellen: und ſo iſt ſie hier zu denken als der Gang und innere Zuſammenhang der Thaten ſelbſt. Nicht in jener Geſchichtserzählung, ſondern hier in der Geſchichte ſelbſt iſt das Weſen Gottes das erkennbare und als ſolches zu betrachten; die Betrachtung alſo iſt nicht hiſtoriſch, ſondern ſpeculativ, oder wenn man will, theologiſch. Erzählt wird die Geſchichte von irgend einem Individuum alſo von einem Subject. Sei dies nun noch ſo frei von Vorurtheilen und zeichne ſich noch ſo ſehr durch ſeine Genialität aus, ſo iſt und bleibt es doch ein Individuum; und die Erzählung der Thatſachen oder Thaten, die von Individuen gegeben wird, iſt die in und aus ſeinem Bewußtſein, dem vorſtellenden, denkenden, aber durch Nationalität, Subjectivität überhaupt bedingten. So iſt das Individuum z. B. ein Moſes, Herodotus, Thucydides, ein Robertſon, ein Müller, ein Schloſſer: es ſind Subjectivitäten. Vollends, wenn einer es verſuchte, die Geſchichte Englands, wie ſie Hume erzählt, zu ſtudiren für den Zweck, das Weſen Gottes darin zu betrachten, der würde ſich ſehr getäuſcht finden. Das Weſen Gottes iſt zu betrachten im denkenden Bewußtſein, wie es das von jeder Subjectivität unabhängige iſt. Zwiſchen dem, was betrachtet wird, zwiſchen dem Weſen Gottes des Geiſtes, und zwiſchen dem daſſelbe betrachtenden Geiſte iſt kein Individuum das Medium, in welchem und kraft deſſen jene Betrachtung angeſtellt würde. In dieſem Medium das Weſen betrachten hieße die Betrachtung anſtellen nicht in der Geſchichte als ſolcher, ſondern in dem Bewußtſein des Geſchichtserzählers. Alſo die Geſchichtsſchreibung, Geſchichtserzählung, wie ſie von all' den großen Individuen verſucht und gegeben worden, iſt nur das, jene Betrachtung Gottes in der Geſchichte vermittelnde, aber nicht das Element, oder auch nur das mittelſt deſſen die Betrachtung geführt wird. So käme z. B. wer das Weſen Gottes in der von Herodotus erzählten Geſchichte betrachten wollte, gar nicht aus dem Charakteriſtiſchen der griechiſchen und ägyptiſchen Götter heraus zur Betrachtung des Weſens Gottes ſelbſt. So wenn in der Betrachtung Livius genommen würde, ſo iſt dies das heidniſche Götterweſen. Aber aus dem vorſtellenden Bewußtſein und der Vorſtellung ſind wir heraus. Segar Hume, Robertſon, Joh. Müller würden für die Frage der Erkennbarkeit Gottes in der Geſchichte keine Grundlage abgeben.

Die Geſchichte aber als ſolche und als das Element, worin das Weſen Gottes erkennbar iſt, hat zu ihren beiden Seiten

a. das denkende Bewußtſein,

b. das bewußtloſe Daſein,

oder einerſeits, zu der einen Seite die mit dem Willen identiſche Intelligenz, den mit der Intelligenz identiſchen Willen; auf der andern Seite die an ſich willenloſe und gedankenloſe Natur. Beide aber ſind, obzwar an ſich von einander unterſchieden, doch

c. zugleich von einander unzertrennlich, und keines von beiden weder das Bewußtſein noch das Daſein iſt durch ſich von dem andern ablösbar. Es iſt alſo bei jenem Unterſchiede zugleich eine Identität beider, des denkenden Bewußtſeins und des bewußtloſen Daſeins; und erſt als dieſe Identität iſt beides die Geſchichte, erſt in dieſer Identität jene Betrachtung Gottes in der Geſchichte möglich.

Dieſes iſt nun im Beſonderen zu betrachten.

ad a. Jede Bewegung (actio, nicht motus) lediglich im denkenden Bewußtſein als ſolchem iſt zugleich die in dem ſeiner ſich bewußten Subject und durch daſſelbe, welches das denkende und deſſen Weſen die mit dem Willen identiſche Intelligenz iſt. So jedoch iſt die Bewegung ſelbſt noch keineswegs eine hiſtoriſche, ſondern erſt nur einſeitig eine ideelle, in näherer Beziehung eine rein ſcientiviſche und dann wohl doctrinelle: Schulmeiſter ſind noch keine hiſtoriſche Perſonen. Jede rein mathematiſche und rein logiſche Aufgabe iſt eine ſolche ideelle Bewegung lediglich im denkenden Bewußtſein, ſie iſt noch nicht einmal ein Ereigniß, ſondern ſie, vollends aber ihre — der Aufgabe — Löſung iſt ein Ergebniß, Reſultat. Dies näher: Euclides für die Mathematik, Xenophanes (Stifter der Eleaten), Zeno für die Logik ſind wohl für die Geſchichte dieſer Wiſſenſchaften hiſtoriſche Perſonen, fördernd jene Wiſſenſchaften; aber in ihrem Thun, Aufgaben und Aufgaben Löſen ſind ſie keine, ſo bedeutend die Reſultate oder Ergebniſſe jener Bewegungen in ihnen als-denkenden Subjecten ſein mögen. Bei Archimedes (dadurch wird es anſchaulicher) wendet ſich dies aus dem blos Ideellen in das Hiſtoriſche, dort nicht, wo Archimedes calculirt, Aufgaben löſt und zu dem Römer ſagt „noli turbare circulos meos“ — da iſt die Bewegung eine rein ideelle — aber dort, wo Syracus von den Römern zur See belagert wird und der Mathematiker und Mechaniker Archimedes Maſchinen baut, ſeine Wiſſenſchaft anwendet und die römiſchen Schiffe zertrümmert, da geht es über die Ergebniſſe hinaus, es kömmt zu Thaten, — da iſt er eine hiſtoriſche Perſon, was von Euclid nicht zu ſagen iſt. Auch die Logik kann ſo, wenn ſie die eines Staatsmannes iſt — Hugo Grotius, in die Hiſtorie geſtellt werden: dann aber ſind es keine logiſchen Aufgaben, ſondern Thaten, die mittelſt eines logiſch durchgebildeten Verſtandes vollbracht werden.

ad b. Jede Bewegung im Daſein als ſolchem iſt zugleich, da ſie als Bewegung eine Beſtimmtheit hat, die in dem beſtimmten Daſein, nicht blos im leeren Raum, alſo in der Natur, Außenwelt. So iſt ſie gegen die im blos denkenden Bewußtſein als eine rein ideelle — die reelle Bewegung, und kein Ergebniß oder Reſultat, ſondern ein Ereigniß und näher eine Begebenheit. Ihre Realität iſt das rein natürlich ſein derſelben, mag ſie nun dem Menſchen, der ihrer inne wird, von großer oder geringer Bedeutung, mag ſie ſeiner Natur angemeſſen oder entgegen ſein. Sie bleibt in allen Bezügen eine rein natürliche Bewegung

Hierin hat vor dem ſich bildenden Regen, vor dem bewölkten Himmel, vor dem Regenguß ſelbſt das fürchterlichſte Erdbeben nichts voraus: aber Beziehung kann die Begebenheit, die natürliche Bewegung auf die Geſchichte enthalten, ohne daß ſie durch dieſe Beziehung doch ſelbſt eine hiſtoriſche wird, ſie bleibt blos reel. So z. B. jener hiſtoriſch merkwürdige Ausbruch des Veſuv zur Zeit des älteren Plinius iſt zunächſt eine natürliche Begebenheit; aber durch den Tod des Plinius, durch Verſchüttung von Herculanum und Pompeji greift dies Ereigniß in das Hiſtoriſche.

ad c. Die Bewegung zugleich im denkenden Bewußtſein und bewußtloſen Daſein hiermit als eine zugleich ideelle und reelle iſt keine Begebenheit mehr, geſchweige ein bloßes Ereigniß oder gar nur Ergebniß, ſondern iſt vielmehr eine That und als ſolche eine geſchichtliche Bewegung. Es iſt bei ihr, in Anſehung ihrer das mit Wollen und Wiſſen oder in ſeinem Willen und ſeiner Intelligenz als ſeinem Weſen bewegende Subject ſelbſt, wodurch die Bewegung deſſen, was an ſich ein bewußt- und willenloſes iſt und ein nur daſeiendes, angefangen, fortgeſetzt und vollbracht wird. Das Subject, das ſie anhebt und vollzieht, iſt weſentlich das denkende und zugleich in der Unzertrennlichkeit des Willens und der Intelligenz das wollende. Das, worauf die Bewegung geht und was in Bewegung geſetzt wird, kann bezeichnet werden im Unterſchied vom Denkenden, wie es als Ideelles vom Reellen verſchieden iſt, als das Materielle. Das Denkende in der Identität ſeines ideellen und reellen Thuns, näher ſeines intelligenten und natürlichen Thuns iſt der Geiſt, — mens agitat molem. Aber das Subject, deſſen Weſenheit die genannte iſt, in der Einheit des denkenden Bewußtſeins mit dem Daſein, des Intellectuellen mit dem Natürlichen — iſt der Menſch: er in ſeiner Totalität nicht einſeitig ideell wie unter a., nicht in dem Gegenſatz zu dieſem einſeitig reell, ſondern in der Einheit beider. Die Geſchichte alſo iſt die Geſchichte an, durch und für den Menſchen, nämlich in Anſehung der Thaten, die insgeſammt die ſeinigen ſind, desgleichen in Anſehung deſſen, was an ihm ſich ereignet, mit ihm ſich begiebt; in Anſehung deſſen alſo, was er nicht thut, ſondern leidet, — in dem Hauptpuncte beſonders, wie er das, was er zu leiden hat, nimmt, erträgt und aushält (Hercules in ſeinen Arbeiten und Leiden und Schmerzen). Schneidend und erläuternd ſo: nicht der Engel — eine blos vorgeſtellte Intelligenz — in ſeinem Verhältniß zur Natur — einem gleichfalls nur vorgeſtellten — hat und macht eine Geſchichte; die Bewegungen in und durch ihn ſind nicht einmal ideelle wie unter a., ſondern nur imaginäre. Ferner nicht das Thier, obzwar kein blos vorgeſtelltes wie der Engel, ſondern ein wirklich lebendes und in Gefühlen, Empfindungen und Vorſtellungen ſich bewegendes — desgleichen durch ſie bewegt werdendes, hat oder macht eine Geſchichte: es ſelbſt und alle Bewegung in ihm und durch es ſind blos reelle, natürliche wie unter b. Aber der Menſch, keine blos vorgeſtellte und nur ideelle, ſondern eine zugleich wirkliche und reelle Intelligenz, oder er kraft ſeiner Vernunft und Natur iſt der Urheber der Geſchichte, und der, indem er handelt, mehr oder weniger leidet und zu leiden hat, und alſo in dieſem Leiden ſich activ, thätig durch die That beweiſt.

Nun zurück! Unſere Frage iſt die nach der Möglichkeit, daß das Weſen Gottes, welcher der abſolut Eine iſt und dafür in der Religion der Erhabenheit anerkannt wird und wurde, daß das Weſen deſſelben, welches ein in der Natur begriffenes war (S. 130), in der Geſchichte anerkannt werde.

Für die Beantwortung müſſen freilich Notizen, Erzählungen geſchichtlicher Thatſachen zu Hülfe gezogen werden; aber in dieſen Erzählungen wird die Möglichkeit jener Erkenntniß des Weſens der Gottheit keineswegs geſucht, ſondern im Gegenſtande der Erzählung, in ihrem Inhalte, übrigens von ihnen als Erzählungen abgeſehen. Da findet ſich nun oben an wenigſtens die wo nicht hiſtoriſche, wenigſtens ſagenhafte, zwiſchen der Hiſtorie und dem Mythus ſchwebende Angabe, daß Abraham der erſte den abſolut Einen Gott wieder erkannt habe und ſeine Religion die des abſolut einzigen Gottes oder des Höchſten geweſen ſei. Iſt es denn nun etwa die Geſchichte dieſes Patriarchen an ſich und in jener Tradition von ihr, worin die Möglichkeit iſt, daß das Weſen des einzigen Gottes, der der Geiſt ſei, erkannt werde? Nimmermehr! Denn ſo edel der Charakter des Erzvaters iſt, bezieht er mit ihm ſich doch auf ihn ſelbſt und auf das von ihm, wie die Geſchichte ferner berichtet, abſtammende jüdiſche Volk. Es iſt alſo hier ein ganz einzelner, lediglich ſubjectiver (Abrahams) Geiſt in dem, was dieſer Menſch gethan und gewollt hat, in ſeinen Thaten, in ſeiner Geſchichte, worin jene Möglichkeit der Erkenntniß des Weſens, welches das des abſolut einzigen Gottes und des unendlichen Geiſtes iſt, geſucht würde. In ſolch ſubjectiver Beſchränktheit kann, was geſucht wird, nicht entdeckt werden, ſelbſt dann nicht, wenn als geſchichtlich eingeräumt würde, daß Abraham mit der Ausſicht, der Stammvater eines ganzen Volkes zu werden, und in einer ihm gewordenen Verheißung zugleich über dies Volk hinaus eine Erwartung gehegt habe, angehend die Menſchheit ſelbſt. Selbſt Chriſti Ausſpruch, Joh. 8, 56: „Abraham ward froh, daß er meinen Tag ſehen ſollte; und er ſah ihn und freuete ſich" iſt nicht anzuwenden. Die Geſchichte dieſes Individuums (Abrahams) ſei noch ſo intereſſant, ſo iſt ſie für jenen Zweck durchaus unzureichend. — Iſt es nicht die Geſchichte des Individuums, ſo iſt es die Geſchichte der Familie, worauf der forſchende Blick zu richten wäre? Nach den hiſtoriſchen Angaben iſt mit Bezug auf die Anerkenntniß des einzigen Gottes die erſte vollſtändige Familie die Jacob's in und mit ſeinen 12 Söhnen. Aber der Familiengeiſt hier im Familienvater und ſeinen Söhnen, den Stammherren des Volkes, iſt doch noch ein eben ſo ſubjectiver, beſchränkter, wie jener individuelle Geiſt des Urſtammherrn und Erzvaters; und die Geſchichte der Familie Jacob's iſt nicht das Gebiet, worin wir die

Antwort auf unſere Frage finden. Iſt ſie es nicht, nun ſo iſt es wohl die Geſchichte des Volkes, das von Jacob den Namen des iſraelitiſchen hat und deſſen Stammherren die zwölf Söhne ſind? Aber auch hier, wo freilich kein bloßer Familien-, ſondern ein Nationalgeiſt wahrhaft geſchichtlich wird, alſo ein wirklicher, thatenvoller, — finden wir uns in der beſchränkten Sphäre eines Nationalgeiſtes. Gottes des Geiſtes Weſen iſt alſo auch da nicht erkennbar, wo ein Volk — das jüdiſche — den abſolut einzigen Gott anerkennt. Dieſem abſolut einzigen Gott nun ſind keine andere Götter gegenüber als ihm bei- oder untergeordnete: denn die anderen ſind keine Götter, werden nur als ſolche vorgeſtellt und ſind jeder als ein vorgeſtellter nur Götzen.

Aber jenem Einen Volke, das den Einzigen anerkannte, waren alle andern Völker gegenüber, ſo daß hier geſchichtlich ein Verhältniß ſtatt fand, deſſen beide Seiten die eine das Eine Volk — das iſraelitiſche, die anderen alle anderen Völker ohne Ausnahme waren. Sich gegenüber hatte das jüdiſche Volk eben durch ſeine Anerkenntniß des einzigen Gottes alle andern Völker, die dieſer Anerkenntniß ermangelten und in ihren Vorſtellungen, Phantaſien ꝛc. eine Vielheit Gottes oder viele Götter anerkannten und verehrten. Abſtract ausgeſprochen iſt dies geſchichtliche Verhältniß das des Monotheismus zum Polytheismus: der Monotheismus der Juden allein, — ihm gegenüber der Polytheismus der geſammten andern Völker — ἔθνη. Unter den Religionen dieſer andern Völker ſind einige, bei denen es ſcheint, als werde nur Ein Gott anerkannt; ſo in der Lama'ſchen, Brama'ſchen Religion. Aber genau betrachtet verſchwindet jener Schein: ſie ſind alle polytheiſtiſch; nur die jüdiſche iſt die monotheiſtiſche. Jenes eine Volk aber blieb nicht dabei, die andern nur ſich gegenüber zu haben, ſondern das Verhältniß dieſes Gegenüberſeins verwandelte ſich ſchon früh in ein Verhältniß des Entgegenſeins: und eben weil jenes Volk einen einzigen Gott, und, wie wir geſehen haben, die Welt und alles in ihr als um ſeinetwillen, zu ſeiner Ehre geſchaffen glaubte, welche die höchſte ſei, — eben dadurch konnte es neben ſich kein anderes Volk ertragen, das nicht den Einen anerkannte und dem nicht die Ehre des Einzigen über Alles ging. Schon bei'm Einwandern nach Canaan führte das Volk Kriege nicht blos zur Eroberung des Landes, ſondern weil ſie Götzendiener ſeien. So gingen aus dem Eifer für den einzigen Gott und ſeine Ehre die erſten Religionskriege aus vom iſraelitiſchen Volk. — Alle anderen Völker nun (dies die andere Seite) dieſem Volke gegenüber hatten in ihrer Vielgötterei ſehr verſchiedene Religionen: in jeder derſelben war der Götterkreis, die Menge der Götter enger oder weiter, aber doch ein geſchloſſener Kreis. In die Religion des einen Volkes konnte nicht die des andern hineingetragen werden: die Götter der Griechen für ſich, die der Aegypter für ſich.

Aber in der Geſchichte kam ein Volk hervor, das ſeinen Götterkreis nicht ſchloß; ſondern zu denen, die es hatte, urſprünglich von Jupiter feretrius an, kamen mehrere und immer mehrere, ja alle Götter aus allen Religionen der andern Völker hinzu. Dies Volk war daher — das altrömiſche — gegen das jüdiſche das allerduldſamſte, es ließ ſich alle Götter gefallen, ſelbſt die Religion des Mithras. Die Römer alſo haben von ihrer Seite, bis ſie ſelbſt in dem Puncte angegriffen wurden, keine Veranlaſſung zu Religionskriegen gegeben, ſie waren tolerant: eben in dieſem Punct iſt — weltgeſchichtlich — das römiſche Volk der Repräſentant aller übrigen Völker mit Ausnahme des jüdiſchen Volkes und Gottes, des Einzigen. Jenes Verhältniß alſo des einen jüdiſchen Volkes zu allen andern in der Geſchichte vereinfacht ſich, und wird auf der Spitze das Verhältniß des jüdiſchen Volkes zum römiſchen. Die Religion der Römer hat Hegel ganz charakteriſtiſch „die Religion der Zweckmäßigkeit“ genannt. Was wurde nämlich früh von Anfang des römiſchen Volkes ſelbſt durch es mit allen ſeinen Unternehmungen, Thaten bezweckt? Antwort: die Herrſchaft über die Welt: *Zweck des Volkes* für es *lediglich Weltherrſchaft*. Darauf ging es von Anfang an hinaus und das Ziel wurde faſt erreicht. Aber ſo iſt das römiſche ein welthiſtoriſches Volk wie kein anderes in der Geſchichte, und hat es nur, *was die Anerkenntniß des einzigen Gottes, der der Herr der Welt ſei*, betrifft — *das jüdiſche* ſich *als anderes welthiſtoriſches* gegenüber. Der jüdiſche Gott gegenüber dem senatus populusque dem senatus populusque romanus. Für das Beſondere auf dieſer andern Seite nun, wo wir es mit den Römern zu thun haben, iſt Folgendes zu beachten mit einem Rückblick auf c: das Hiſtoriſche iſt die Einheit des Intelligenten und Natürlichen, oder des Geiſtes und der Natur. Wo dieſe beiden, Natur und Geiſt, in der Einheit thätig ſind, iſt das Thun das geſchichtliche. *Wie nahm nun das römiſche Volk*

1) *die Natur* — es das ſeiner ſich bewußte, intelligente, verſtändige? In allen ihren Erzeugniſſen, Kräften und deren Wirkungen *als eine ſolche, die ihm zu Gebot ſtehen müſſe*, ſo weit es ſich ihrer bemächtigen könne für ſeinen Zweck, die Weltherrſchaft. Hier war alſo das Natürliche im Hiſtoriſchen für die Intelligenz durch und durch nur Mittel zum Zweck, von dem Eiſen an, das der Römer ſchmiedete zum Schwerdt und Schild, bis zu den Ruderſchiffen. Die Natur mußte ſich dem Dienſte der römiſchen Intelligenz fügen. Hier iſt die Geſchichte in einer Uebermacht der Geſchichte über die Natur. Bei den Griechen geht das noch ſehr beſcheiden hierin her.

2) *Wie nahm es ſeine Götter*, woher ſie ihm auch kamen? *Gleichfalls als Mittel für ſeinen Zweck.* Kann ein Gott etwas leiſten für unſern Zweck zum Sieg über die Feinde, der iſt uns willkommen, den verehren wir. Iſt uns irgend eine Macht gefährlich in der Natur, wir perſonificiren, apotheoſiren ſie, wir bauen der Peſt einen Tempel, wir verehren ſie als Gott-

heit. Dabei iſt ſtets das Volk bedacht auf ſeinen Zweck: dazu ſind die Götter da.

3) Wie nimmt das Volk beides, das von ihm für göttlich Geachtete und das Natürliche zuſammen? Auch als Mittel für ſeinen Zweck. Da iſt ihm die Natur nicht blos Natur, ſondern in ihr irgend eine Macht wirkſam, die Anzeichen, Winke giebt, Vorbedeutung mit Bezug auf den Zweck des Volkes. So kommen denn die Prodigien in die Religion, und wird dieſe hierin voller Superſtition: die Haruſpicien, der Blitz, Donner, lauter Indicien für eine Unternehmung oder deſſen Unterlaſſung. Der Stall voll Hühner beſtimmt den Feldherrn zur Schlacht oder hält ihn ab. Voller Aberglauben, voller Lug und Trug, iſt der römiſche Cultus aber ſtets für jenen Zweck. Mit aller Intelligenz und Prudenz im Gebrauch jener Naturkräfte und bei der Brauchbarkeit der Götter ſelbſt kommt das Volk zur Weltherrſchaft und ſelbſt dahin, daß das gleich welthiſtoriſche, das jüdiſche, unterjocht wird.

Auf Seiten des jüdiſchen Volkes nämlich und ſeiner Religion iſt im Hiſtoriſchen das oben betrachtete Verhältniß des Natürlichen zum Intelligenten, des Daſeins zum Bewußtſein ein anderes als es ebenbetrachtetermaßen bei dem römiſchen Volke war. Der Jude ſah in der Natur kein Mittel für ſeine Zwecke, ſondern in ihr, in der Außenwelt überhaupt ſah er ein Werk des einzigen Gottes, er erkannte ſie für die Schöpfung, den einzigen Gott für den Schöpfer an. Nicht alſo der Römer. Und wurde die Natur vom Juden für ein Mittel anerkannt, ſo war es nicht im Verhältniß zu ihm, ſondern zu ihrem Schöpfer: die Welt exiſtirt, daß Gott in ihr ſich verherrliche und damit er in ihr herrſche, ihr Herr ſei — Gottesherrſchaft, nicht Römerherrſchaft.

Die Tendenz auf den beiden Seiten jenes Verhältniſſes, des römiſchen und jüdiſchen Volkes, war alſo eine entgegengeſetzte: nämlich bei den Römern die, daß das Volk mittelſt der

Natur und ſeiner Götter die Herrſchaft über die Welt habe und alles dem römiſchen Volke huldige: bei den Juden aber, daß Gott der Schöpfer der Welt wie der einzige Gott ſo auch der einzige Herr ſei, den alle Völker anzuerkennen und zu verehren hätten. Der Unterſchied zwiſchen Natur und Geiſt, Bewußtſein und Daſein, und dann der zwiſchen Gott dem Geiſte, dem abſoluten Geiſte einerſeits, — und zwiſchen Natur und Geiſt, dem menſchlichen Geiſte andererſeits hat in der Weltgeſchichte, wo es zu jenem Gegenſatz zwiſchen dem iſraelitiſchen und römiſchen Volke kommt, das Aeußerſte erreicht; hier iſt er ſelbſt ein Gegenſatz: der Weltgeiſt und Gott ſind mit einander entzweit: jenem gilt es im römiſchen Volke um die Weltherrſchaft, um die Herrſchaft über die Welt: dieſem im jüdiſchen Volke um die Herrſchaft über alle Völker in der Welt. Der jüdiſche Geiſt, ein nationaler, unterwirft ſich in ſeiner Religion dem einzigen Gott, den er für den abſoluten, unendlich vollkommenen Geiſt anerkennt: ſo ſteht das Volk im Dienſte Jehova's. Der römiſche Geiſt geht darauf aus, alle andere Völker zu unterjochen, jedem Nationalgeiſte ſeine Freiheit zu nehmen, alles in ſeine Knechtſchaft zu bringen. Jener Zwieſpalt alſo in der Weltgeſchichte iſt in jenen beiden Völkern der Gegenſatz zwiſchen Herrſchaft und Knechtſchaft. Auf der einen Seite Herrſchaft, auf der andern Knechtſchaft. Dieſe Knechtſchaft iſt dem Judenvolke die empfindlichſte, drückendſte für es, drückender, wie für die Griechen ꝛc. aus dem Grunde, weil die Juden ſich für das vom einzigen Gott, ſeinem einzigen Herrn, auserkorene, für frei von allen Völkern, für erhaben über ſie hält. So iſt denn practiſch jener Gegenſatz auf Seiten des jüdiſchen Volkes der tiefſte Schmerz in jener Knechtſchaft, und damit verknüpft die tiefſte Niederträchtigkeit: auf Seiten der Römer der ungemeſſenſte Anſpruch, Uebermuth, Ueppigkeit. Der Widerſpruch iſt auf das höchſte geſtiegen — die Zeit iſt erfüllt, in dieſer ſandte **Gott** ſeinen Sohn, geboren von einem Weibe und unter das Geſetz gethan. Da eröffnet ſich in der Weltgeſchichte der Moment, wo das Weſen Gottes erkennbar wird. **In jenem Moment des Zwieſpaltes**, des ſchneidendſten Zwieſpaltes **fehlt es**

α. **an der Wahrheit**: die römiſche Welt iſt in Lug und Trug verſunken;

β. **an der Freiheit**: alle Völker ſind unterjocht, das römiſche Volk Sklave ſeiner eigenen Leidenſchaften;

γ. **an dem Frieden**: denn wo Wahrheit und Freiheit mangelt, da iſt kein Friede. Dieſer Mangel des Friedens iſt poſitiv jener Zwieſpalt. Da tritt das verſöhnende Element ein: **der Friedensſtifter kommt.**

Der Zeitpunct nun, wo in jenen beiden welthiſtoriſchen Völkern die Welt ſelbſt, die Menſchheit mit ſich bis zum härteſten Widerſpruch entzweit war, wo in dieſen Völkern die Feindſchaft der Welt oder des Weltgeiſtes ihr Extrem erreicht hatte, war zugleich der, wo der Menſch geboren wurde, der dieſe Feindſchaft der Menſchen und Entzweiung aufhob, — Jeſus Chriſtus. Die Betrachtung iſt allerdings auch als die in der Geſchichte — bedingt durch die Hiſtorie namentlich und weſentlich im Evangelium; ebenſo wie die vorhergegangene Betrachtung bis zu jenen zwei welthiſtoriſchen Völkern auch bedingt war durch die Nachrichten der Hiſtorie. Auch hier aber kommt es nicht an auf das was erzählt iſt, ſondern auf das was geſchehen iſt, welches Geſchehenſein nur die Erzählung zur Bedingung hat, daß darauf reflectirt werden kann. Jener Menſch, wie er zur Zeit der höchſten Feindſeligkeit des Menſchengeiſtes gegen ſich ſelbſt geboren wird, ſetzt ſich entgegen ſowohl dem Römer- als dem Judenvolke, alſo der Welt ſelbſt, die an jenen Völkern zur Zeit ſeiner Geburt ihre zwei einander entgegengeſetzten Seiten und Elemente hatte. Nämlich **der Zuſtand der Welt in jenem Zeitpuncte war die vollſtändige Revolution.** Die Aufgabe iſt: **daß dieſe Weltre-**

volution beendet werde, wo die Revolution ihr Extrem erreicht hat. Von jenem Menſchen wird wohl geſagt, er habe ſelbſt eine Revolution angefangen, er ſei ein revolutionärer Menſch geweſen; und ſelbſt Hegel ſpricht vom Chriſtenthum in einer Stelle ſeiner Religionsphiloſophie, daß es in ſeinem Anfang eine Revolution geweſen wäre. Man kann dies in einer gewiſſen Beziehung ſagen, um den großen Unterſchied der chriſtlichen Welt von der vorchriſtlichen zu bezeichnen. Chriſtus ſagt freilich: „Ich bin nicht gekommen, der Welt den Frieden zu bringen, ſondern das Schwert;“ das iſt aber die Erklärung gegen die Welt, die in der Revolution ſteht. Beſtimmter ſo: das Chriſtenthum nimmt ſeinen Anfang in der Revolution, aber nicht mit ihr und nicht ſelbſt als Revolution. Sein Stifter nimmt keine Partei entweder für das eine oder andere Volk; beide Völker können als zwei Factionen angeſehen werden, in die die ganze Welt geſpalten iſt. Aber eben ſo wenig hält er ſich in Mitten beider, eben ſo wenig mit beiden, ſondern beiden entgegen: ſo wie die Welt beſteht, muß ſie untergehen. Es gilt alſo mit dem Beginn des Chriſtenthums keine Revolution, ſondern das Ende derſelben und eine neue Weltſchöpfung, eine andere Welt in dem Weſen und der Form. Für beides kann auf das Evangelium hingewieſen werden. Für das eine — Chriſtus gegen das Römervolk, Joh. 18, 36, wo er dieſem Volke in der Perſon des Pilatus antwortet: „Ja, ich bin ein König, aber mein Reich iſt nicht von dieſer Welt. Cfr. Joh. 19, 2. 3 die Behandlung, die ihm wird von den Römern, die in ihrer Frivolität ihm eine Dornenkrone aufſetzen. Auf der andern Seite die Erklärung mit Bezug auf das Judenvolk, Matth. 11, 16—28, wo ihm ſein Untergang von Chriſtus verkündet wird, und dann V. 25—30 es heißt, daß ſie in der tiefſten Knechtſchaft ſeien und das herbſte Gefühl davon haben; darum „kommet her zu mir alle die ihr mühſelig und beladen ſeid.“

Es iſt nun weiter die geſchichtliche Erkenntniß von

Chriſtus in jenem Verhältniß zu der in ſich auf das tiefſte entzweiten Welt die von ihm

a. als einer welthiſtoriſchen Perſon und

b. als dem Mittelpuncte der Weltgeſchichte.

ad a. Für eine welthiſtoriſche Perſon wird Jeſus Chriſtus anerkannt von allen, die nur einige Notizen von der Weltgeſchichte überhaupt haben. Denn das ſteht nicht mittelſt jener Notizen zu verkennen, da eine Perſon welthiſtoriſch iſt, deren Thaten und ganze Wirkſamkeit eine Veränderung auch nur des Zuſtandes der Welt zur Folge hatte und wohl mit bezweckt war. Und das iſt ja doch wieder hiſtoriſch offenbar, daß ohne Chriſtum die Welt nicht ſein würde, ſo wie und die ſie nach dem Untergang des römiſchen und jüdiſchen Volkes war. Alle chriſtlichen Staaten ſind Zeugen für das Chriſtenthum als welthiſtoriſches. In dieſem Puncte ſei alſo der Glaube eines Menſchen welcher er wolle, Chriſtus war eine welthiſtoriſche Perſon. Welthiſtoriſche Perſonen aber ſind auch Andere geweſen, und darin folglich hätte er vor den Andern nichts voraus. Bei den Andern aber iſt doch vorerſt etwas näher nachzuſehen, welcher Weiſe und worin ſie welthiſtoriſche Perſonen ſind. Welthiſtoriſche Perſon nämlich iſt

1) der Held, beſonders wenn er zugleich Geſetzgeber iſt und wenn ſeine Heldenthaten für ſein Volk direct, für Andere indirect von großen Folgen waren und er ſo ſeine Geſchichte in die ſeines und anderer Völker aufgenommen ſieht. Solcher Coryphäe iſt Moſes, Held und Geſetzgeber: das Volk, das welthiſtoriſch iſt, wäre es gar nicht geworden ohne Moſes. Sodann Hercules gleicher Weiſe welthiſtoriſch wie Moſes — wirklich? Dieſe Perſon des griechiſchen Mythos eine welthiſtoriſche Perſon? Das iſt ja, wie wenn der Mann im Mond wirklich wäre! Aber doch lebte er im Glauben des Volkes und hat wohl auch wirklich gelebt. Seine Arbeiten ſind Kämpfe gegen die Natur. Endlich Alexander M.: er hat den Zuſtand von Griechenland

nicht allein, ſondern auch von Aſien verändert; er war Staatengründer und alſo auch Geſetzgeber. Unter den Römern iſt wenigſtens Romulus ſelbſt eine welthiſtoriſche Perſon als Gründer von Rom und deſſen Geſetzen.

2) Der Geſetzgeber auch ohne Heldenthum: er als ſolcher beſonders, wo das Geſetz, wie er es zuerſt faßt, nicht blos bei ſeinem Volke bleibt, ſondern die Welt an dieſer Geſetzgebung ihren Antheil erhält. Solch eine welthiſtoriſche Perſon war z. B. Drako für Athen, noch nahe angrenzend an den Helden; war Minos für Creta — der Held ſchwindet; Solon — von ſeinen Heldenthaten iſt weiter nichts bekannt; Lykurg, Numa Pompilius, unter dem der Tempel des Janus geſchloſſen wurde. Endlich

3) eine welthiſtoriſche Perſon iſt jeder geweſen und wird es werden, der für die Kunſt und weſentlich für die freie Kunſt im Zuſammenhang ihrer Werke mit der Religion, und der für die Wiſſenſchaft mit Erfolg thätig und wirkſam geweſen iſt. So ſind welthiſtoriſche Perſonen Phidias, Praxiteles, Apelles, Zeuxis: unſere Künſtler (Thorwaldſen) haben einen Theil ihrer Bildung dieſen alten Meiſtern zu verdanken. Beſonders aber weil die Sprache weiter reicht als Marmor und Farben, das Material hier ſogar welthiſtoriſch wird und iſt, gehören hieher die Dichter, Tragiker der Griechen; in der Wiſſenſchaft Socrates, der ſo oft neben Chriſtus geſtellt wird, und die anderen griechiſchen Philoſophen.

Nun wird von Chriſtus anerkannt, er ſei eine welthiſtoriſche Perſon. Als Philoſoph; Geſchichtſchreiber, Dichter, Künſtler iſt er es nicht, und mancher bedauert es wohl, daß Chriſtus nichts ſchriftlich hinterlaſſen hätte, daß er nicht eine Selbſtbiographie geſchrieben. Als Geſetzgeber für dieſes oder jenes Volk in der Welt iſt er nicht aufgetreten: aber für die Welt, wie ſie durch ihn eine andere wird, iſt er Geſetzgeber. Welthiſtoriſche Perſon als Held zugleich in Verbindung mit der Geſetzgebung iſt Chriſtus: er iſt der Sieger der Welt. Römer und Juden (cfr. oben deren beider Verhältniß) ſtürzen durch ſeine Macht. Er widerſetzt ſich der Welt, wie ſie in jener Feindſeligkeit, jenem Haß war, und daher heißt es: „ich bringe nicht Frieden, ſondern das Schwerdt.“ Aber durch ſeine Macht wird die Welt in eine andere verwandelt, welche Macht iſt die Macht der Liebe dem Haß entgegen, die Macht der Wahrheit: und in der Wahrheit und Liebe iſt er der Held und Heiland der Welt. In dieſer Liebe iſt ſeine höchſte Heldenthat das Leiden und der Tod für die Welt: durch ſeinen Tod folgt der Sieg über ſie und ihr eigener Sieg: er iſt der Friedenbringer.

ad b. — I. Wer mittelſt ſeiner hiſtoriſchen Erkenntniß anerkennt, daß Jeſus Chriſtus eine welthiſtoriſche Perſon ſei, wird auch, wenn er nicht gegen ihn eingenommen, alſo ganz unbefangen iſt, einräumen, daß der Unterſchied zwiſchen ihm und andern welthiſtoriſchen Perſonen ein dem Grade nach — quantitativ — unendlich großer ſei, er alſo in bei weitem tieferem oder höherem Sinne eine ſolche welthiſtoriſche Perſon ſei als jede andere. Dies wird klar durch einen Rückblick auf a.

α. Socrates und Chriſtus pflegen oft neben einander geſtellt und mit einander verglichen zu werden, ſie zwei welthiſtoriſche Perſonen; und da wird der Unterſchied in Anſehung der größeren welthiſtoriſchen Energie und ihrer Folgen auf Seiten Chriſti wohl eingeräumt und anerkannt, indem es heißt: „die Wahrheiten, welche die höchſte Beſtimmung des Menſchen angehen, hat Chriſtus bei weitem freier, lebendiger und eindringlicher gelehrt als Socrates; freier, indem ſeine Lehre von allem ſpeculativen Raiſonnement, beſonders aber von aller Sophiſterei — der mitunter Socrates ſelbſt im Streit gegen die Sophiſten ſich ſchuldig machte — ganz unabhängig war; eindringender, lebendiger, weil Chriſti Lehre in das Gemüth und Herz, wie aus dem reinen Herzen hervorkommend, auch gelegt wurde; nicht hervorkommend aus einem reflectirenden, abſtrahirenden

Verſtand und nicht an ihn gehend. Darum auch konnte ſeine Lehre, deren Weſenheit dieſe war, ſich leichter und weiter in der Welt verbreiten und mittelſt ihrer die Wahrheit, ihr Inhalt, von Völkern verſchiedener Zeitalter anerkannt oder geglaubt werden, welches bei der ſocratiſchen Lehre nicht ſtatt hat."

β. In der bibliſchen Hiſtorie ſteht Chriſtus, der Zeit nach, dem Moſes nach, aber ihm doch in einem und demſelben Volke nahe: Moſes und Chriſtus zwei welthiſtoriſche Perſonen: jeder von beiden beſonders durch die Geſetze, die ſie der Welt verkündigen oder geben, als Geſetzgeber. Aber wie der Eine dieſe Geſetze verkündigt als die von dem einzigen Gott gegebenen, ſind ſie doch, wo nicht gänzlich, wenigſtens größtentheils auf ein einzelnes israelitiſches Volk eingeſchränkt und für daſſelbe beſtimmt. Auch werden die Motive für die Individuen zur Anerkennung und Befolgung dieſer Geſetze, wo nicht durchaus, doch größtentheils aus äußerlichen Beziehungen und Verhältniſſen hergenommen: ſie ſind nicht durchaus ſittlich rein, als wäre das Princip nicht die Freiheit. — Chriſtus dagegen läutert, reinigt die von Moſes und den Propheten verkündeten Geſetze, hebt alle blos äußerlichen Gründe der Befolgung heraus und entfernt ſie, er erkennt tiefer als Moſes und die Propheten den Menſchen und deſſen geiſtige Natur, und ſpricht dort, wo er ſelbſt Geſetze giebt, dieſe Geſetze als ſolche für alle Zeiten und alle Völker aus.

γ. Als der größte Held, den die Weltgeſchichte hat, iſt Heracles eine welthiſtoriſche Perſon (cfr. oben der Schluß des §. 129). Dieſe Größe des Helden iſt eine intenſive bis auf die phyſiſche, bis auf die Leibeskraft deſſelben hin. In der Extenſion ſind andere Helden größer, namentlich Alexander. Das Ende der Heldenthaten des Heracles iſt ein von ihm ſelbſt übernommenes Leiden, er verbrennt ſich. Aber dieſem Leiden geht ein an ihn gebrachter Schmerz, den er alſo nicht übernahm, vorher, und jenes Leiden iſt durch ihn bedingt. Dies Ende ſeiner

Thaten aber iſt *nichts Hiſtoriſches*, ſondern kaum ſagenhaftes, ein gedichtetes, kein geſchehenes — bis zu ſeiner Vereinigung mit den übrigen Göttern. — *Das Leiden Chriſti* — auch die Spitze ſeiner Thaten, wie jenes des Heracles die ſeiner Arbeiten — iſt ein *durchaus an ihn gebrachtes*: Juden und Römer verſchwören ſich gegen ihn, und einer ſeiner Schüler wird an ihm zum Verräther. *Er leidet für ſeine Lehre und für die Wahrheit*, die er mittelſt ſeiner Lehre an die Menſchen brachte. Man kann zugeben, daß er dieſes an ihn gebrachte Leiden frei, ſelbſtſtändig, wie wenn er es gewollt hätte, übernommen habe; ja die Haltung, die Ruhe, worin, womit er ſein Leiden erduldete, das Leidenſchaftsloſe ſeines ganzen Benehmens in dieſem Leiden berechtigt zu der Annahme, daß er jenes Leiden für die Wahrheit gewollt, daß er mit dem an ihn gebrachten eingeſtimmt habe. *Heracles will mit ſeinem frei gewählten Tode einem unendlichen Schmerz entgehen wie ein Selbſtmörder*, damit der Schmerz der Leiden endige. *Chriſtus nicht ſo*: er will mit ſeinem Leiden bei der Wahrheit bleiben, wie er ſie den Menſchen verkündet hat; ſie iſt ihm unendlich mehr als ſein Leben, ſein Leiden und ſein Tod. So iſt Er der *intenſiv größere Held als Heracles, und auch in ſeinem Leiden und Tode* — wo jener nur eine mythologiſche Perſon iſt, noch *eine welthiſtoriſche Perſon*. Die Welt, nämlich Juden und Heiden hat ihn nach ſeinem Tode für den, der der Wahrheit treu geblieben und ihr ſich ſelbſt zum Opfer dargebracht habe, anerkannt: der Glaube an ſein Leiden wegen der die Menſchen beſeligenden Wahrheit iſt *der Glaube der Welt* geworden. Da ſteht Heracles zurück, der nur noch Bedeutung hat in der Vergangenheit, im Gedicht als mythologiſche Perſon.

Iſt denn nun das Weſen Gottes in Chriſto, der eine welthiſtoriſche Perſon in einem Grade iſt wie kein Anderer, erkennbar? Antwort: *Nein*, keineswegs, wenn der Unterſchied ſeiner von andern welthiſtoriſchen Perſonen ein nur quantitativer iſt (cfr. α. — γ.). Wie hoch er nämlich in ſeiner Perſönlichkeit über allen andern Menſchen ſtand, ſo war und iſt er doch nur ein Menſch geweſen, was er mit allen andern welthiſtoriſchen gemein hat. In Chriſto, der welthiſtoriſchen — der höchſten welthiſtoriſchen Perſon, als einem Menſchen und blos als einem Menſchen iſt das Weſen des Menſchen erkennbar — ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις, erkennbar gleichfalls in einem Grade, einer Tiefe, wie in keinem andern: in ihm, dem ſittlich unendlich vollkommenen Menſchen ſtrahlt die reine Natur des Menſchen jedem entgegen. Aber es iſt die Frage nach der Erkennbarkeit des göttlichen Weſens. Die alſo bei dem Begriff von Chriſto als der höchſten unter allen welthiſtoriſchen Perſonen, von ihm — der welthiſtoriſchen Perſon ſtehen bleiben, und über dieſen Begriff oder Vorſtellung nicht hinaus wollen, negiren daher conſequent, daß das Weſen Gottes in der Welthiſtorie erkennbar ſei: denn es iſt ja nicht erkennbar in der concreteſten, vollendetſten Geſtalt, die die Weltgeſchichte hat, — in jener Geſtalt, in welcher Chriſtus erſcheint.

Dieſe Betrachtung führt über den Punct ad a. und ad b. I. hinaus.

ad b. — II. Jeſus Chriſtus als der Mittelpunct der Weltgeſchichte unterſcheidet ſich von allen welthiſtoriſchen Perſonen nicht nur intenſiver, ſondern vielmehr weſentlicher Weiſe. Diejenigen Theologen und Philoſophen, welche wohl denkend ihn für die erhabenſte unter allen welthiſtoriſchen Perſonen anerkennen, geben wohl zu, ja behaupten ſogar, daß es das realiſirte Ideal der Menſchheit ſei — aber doch einzig und allein Menſch wie andere auch, — von ihnen alſo nur intenſiv durch ſeine Wahrheitsliebe, durch die Energie ſeines Geiſtes im Erkennen der Wahrheit, durch ſeine Geſetzesliebe, durch die Reinheit ſeines Willens und ſeiner Sitten unterſchieden. Dieſer Anerkennung und Behauptung zufolge würde alſo in Chriſto, jenem realiſirten Ideal der Menſchheit, das wahre Weſen der Menſchheit oder des Menſchen erkennbar ſein. Aber darnach iſt hier nicht die Frage, ſondern darnach, ob in der Weltgeſchichte das Weſen Gottes erkennbar ſei: in ihr iſt Chriſtus der erhabenſte Menſch, vor allen welthiſtoriſchen Perſonen die ausgezeichnetſte, größte. Auf ihn wird in der Welthiſtorie, wo dieſe ſeine Erhabenheit anerkannt iſt, für die Beantwortung jener Frage zu reflectiren ſein. Aber ſie iſt unbeantwortlich, wenn die Reflexion nur bei dem quantitativen Unterſchied ſeiner von allen Andern ſtehen bleibt. Dabei ſtehen bleibend kann die Betrachtung für die Moral wohl befriedigend ſein, beſonders wenn es heißt, das Exempel Chriſti habe der Menſch zu befolgen. Aber es gilt hier die Dogmatik. In der Betrachtung hier hat die Anerkenntniß, daß Chriſtus unter allen welthiſtoriſchen Perſonen die erſte, erhabenſte ſei, nur eine untergeordnete Stelle: wer auf dieſer beharren will, der iſt für die Dogmatik gleichgültig.

Auf ihm als den Mittelpunct der Welthiſtorie iſt zu reflectiren, und dabei iſt auf den Begriff des Hiſtoriſchen überhaupt zurückzuſehen. Es hieß in und nach dieſem oben, das Hiſtoriſche ſei die Einheit des mit der Intelligenz identiſchen Willens und der Natur, näher die Einheit des Geiſtigen und Natürlichen. In dieſer Einheit nun greift der mit der Intelligenz identiſche Wille oder das Geiſtige über die Natur, das Natürliche hinaus, und macht er oder es die Natur und das Natürliche zum Mittel: mens agitat molem. Die Intelligenz alſo, unzertrennlich von dem Willen, oder er, unzertrennlich von ihr, iſt im Hiſtoriſchen das Allgemeine und als ſolches die Macht; die Natur und das Natürliche iſt das Beſondere, das Particuläre, und jenes die Macht über dieſes. Vom Geiſtigen, von der Freiheit im Wollen hebt das Hiſtoriſche an, nicht von dem gedankenloſen Daſein, nicht von der Natur und dem Natürlichen. Die welthiſtoriſche Perſon nun, welche der Mittelpunct der Weltgeſchichte iſt, wird eben von jenem Begriff des Hiſtoriſchen aus wenigſtens vorerſt anzuerkennen ſein für die, deren geiſtige

Macht und Wirkſamkeit jene über das Natürliche und die Natur hinausgreifende, ja die Natur und das Natürliche bewirkende ſei. Nicht im Endlichen und Beſchränkten, einem Machtloſen und nur unter Vorausſetzung eines andern eben ſo endlichen Machthabenden in einem Grade, — ſondern im Unendlichen, Unbegrenzten mit und durch die Freiheit hebt die Natur und die Welt an, in und durch ſie hat ſie einen Anfang genommen. Der alſo für den Mittelpunct der Weltgeſchichte und in ihr anerkannt wird, iſt zugleich der, durch den die Welt ihren Anfang genommen, von dem die Welt erſchaffen worden, *πάντα δι' αὐτοῦ (τοῦ λόγου)*, Joh. 1, 3.

Die Welt nun von dem Beginn ihrer Geſchichte an hatte in ihren Religionen das Weſen Gottes nur als vorgeſtelltes, dann als gedachtes und höchſtens als begriffenes, aber nicht als erkanntes, — ſondern wohl gar mit der Negation, daß es erkennbar ſei. Die Geſchichtswelt aus jenem Anfang an, der Geiſt der Menſchen und aller Völker in dieſer Bewegung ſeiner Religionen bis zur Anerkennung des göttlichen Weſens als des begriffenen hatte und mußte haben eine Sehnſucht und Verlangen nach der Erkenntniß des göttlichen Weſens. Alle Religionen des menſchlichen Geiſtes nehmen ſo unbewußter Weiſe in der Weltgeſchichte mit jener Sehnſucht eine Richtung zu dem Puncte hin, wo das Weſen Gottes von der Menſchheit werde erkannt werden, — eine Erwartung, Hoffnung, die Zeit komme für dieſe Erkenntniß; und ſo lag dunkel ſelbſt bei jener Negation der Erkennbarkeit zugleich in jener Hoffnung und Erwartung die Erkennbarkeit gegründet. Dieſer Zuſtand der Welt in jener Erwartung und Hoffnung der Erkennbarkeit wird vorgeſtellt als die Finſterniß in dem, was das Weſen Gottes angeht; auch bei den lebhafteſten Vorſtellungen davon, bei einem concreten Begriff iſt daſſelbe doch in der Welt noch verborgenes wie in der Nacht. Mit der Erſcheinung Chriſti in der Welt beginnt das Weſen Gottes von der Welt erkannt werden zu können, es wird erkennbar, und beginnt es wirklich erkannt zu werden. Was alſo bis zur Erſcheinung Chriſti verborgen war, hebt an offenbar zu werden: und die Religion, die bis dahin in allen ihren Geſtalten und Formen nur eine düſtere, verborgene Religion war, wurde die offenbare Religion, die allein geoffenbarte. Von der jüdiſchen Religion heißt es bekanntlich auch, ſie ſei gegen die heidniſche Religion durch Abraham, Moſes, die Propheten — alle dieſe Gottes Knechte — eine geoffenbarte, in ihr habe ſich Gott als Geiſt geoffenbart: aber das Weſen Gottes des Geiſtes bleibt in der altteſtamentlichen Religion noch verborgen und in dieſer Beziehung iſt ſie ſo wenig eine geoffenbarte, wie irgend eine heidniſche. Erſt mit Chriſto mitten in der Weltgeſchichte hebt ſich jene Verborgenheit auf, verſchwindet nach und nach jedes Geheimniß, es wird Alles offenbar; und die Religion von nun an, wenn ſie auch noch Geheimniſſe hat, hat an ihnen doch ſolche, die offenkundig werden können und alſo keine Geheimniſſe mehr ſein und bleiben können. Die Welt alſo nach der Erſcheinung Chriſti iſt mit ihrer Religion, wie ſie oder der Weltgeiſt zu letzterer gelangt, aus jener Nacht, Verborgenheit in der Erkenntniß des Weſens Gottes heraus. So bezieht Chriſtus als Mittelpunct der Weltgeſchichte ſich zurück auf die Welt vor ſeiner welthiſtoriſch werdenden Perſönlichkeit in die Vergangenheit: ſo bezieht er von ſeiner Erſcheinung an und nach ihr ſich fort auf die Zukunft. Er in jener zeitlichen Gegenwart, wo in ihm die Religion die offenbare wird und iſt, iſt ſo der Mittelpunct der Weltgeſchichte ſelbſt. Hierauf gehen alle die Stellen des Evangeliums, deren Inhalt über das blos Geſchichtliche der Perſönlichkeit, ja über das blos Welthiſtoriſche weit hinausgreift, und welche jenen Act — durch den das Weſen Gottes erkennbar wird dem Weltgeiſte und von ihm erkannt wird, in beſonderen Vorſtellungen haben. An jeder dieſer Vorſtellungen iſt gleich erſichtlich, daß ſie keine blos hiſtoriſche Bedeutung haben könne. Die Hauptvorſtellung iſt die vom Licht: Joh. 8, 12 nennt Chriſtus ſich ſelbſt das Licht der Welt: ſo auch Cap. 12, 46; Cap. 1, 5. Sich ſelbſt kann eine welthiſtoriſche Perſon, ſie heiße Socrates oder Chriſtus, wenn ſie nur dieſe iſt, ohne die ungeheuerſte Anmaaßung nicht das Licht der Welt nennen, wie doch von Chriſto geſchieht. Iſt aber dieſe welthiſtoriſche Perſon der Mittelpunct der Weltgeſchichte, bezieht die ganze Vergangenheit ſich auf ſie, bezieht ſie ſich ſelbſt auf die Zukunft, umfaßt ſie alſo die ganze Weltgeſchichte, hebt dieſe mit ihr an, — warum ſoll ſie nicht ſagen: „ich bin das Licht der Welt.“ Spräche die Lampe, der Mond ſo: „ich bin das Licht der Welt des Natürlichen,“ ſo wäre es lächerlich; aber könnte die Sonne ſo ſprechen, ohne welche der Mond nicht leuchtet, die Lampe nicht angezündet werden könnte, — von ihr wäre es keine Anmaaßung zu ſagen: „ich bin das Licht der materiellen Welt“: ſie iſt es wirklich. Daß nun aus dem Munde des Redenden hier „Licht“ nur die Vorſtellung ſei für den Begriff, ja für die unendliche Idee ſelbſt, daß hier unter Licht kein ſinnlich ſichtbares, vielmehr intellectuelles und geiſtiges Licht zu verſtehen ſei, können die Exegeten nicht anders als anerkennen. — In der zweiten Stelle ſagt Chriſtus: „ich bin gekommen in die Welt ein Licht, auf daß, wer an mich glaubet, nicht in Finſterniß bleibe.“ Indem er in der Geſchichte erſcheint, geht dies Licht auf. Dieſe „Finſterniß“ iſt auch nur eine Vorſtellung von eben jener noch nicht erkannten Weſenheit Gottes des Geiſtes, von dem noch Verborgenſein des göttlichen Weſens. Das ſinnliche Licht bringt, ſo wie es ſcheint, das Einzelne und Beſondere, wie ſehr es verſchieden ſei, in eine Beziehung auf einander, hebt — indem es ſcheint — die Iſolirtheit der Dinge auf und deren Verworrenheit. Die ſinnliche Nacht oder Finſterniß iſt eben das Iſolirtſein der Dinge; in der Finſterniß haben ſie ihre Beziehung auf einander verloren: ein finſterer Menſch bezieht ſich eben blos auf ſich, nicht auf Andere. Das Helle iſt geradezu das Allgemeine. Mit dem bloßen Gefühl ſind wir im Finſtern, mit der Vorſtellung auch, ja mit dem Gedanken noch, aber mit der Erkenntniß nicht ferner. — Endlich die dritte Stelle: „das Licht ſcheinet in der Finſterniß, und die Finſterniß hat es nicht begriffen.“ Dies geht offenbar auf die erſte Erſcheinung Chriſti in der Welt, und hier iſt die Finſterniß der Welt und die Welt ſelbſt das Judenthum und Römerthum. In dieſe Nacht der Verworrenheit und Knechtſchaft und Verdüſterung ſcheint das Licht herein. Aber dieſe Nacht hat kein Auge für das Licht und bringt den Lichtbringer — φωσφόρος — an's Kreuz. Dies Licht der Welt, einmal aufgegangen, obzwar in der Welt in jener äußerſten Verworrenheit nicht verſtanden, hat die Welt noch nicht auszulöſchen vermocht: Chriſtus iſt es, von dem du dein Licht und ich mein Licht der Erkenntniß Gottes haben.

Die Frage „iſt das Weſen Gottes in der Geſchichte erkennbar?“ iſt mit „Ja“ beantwortet. Dieſe Affirmation iſt, wie jede Wahrheit, eine vermittelte Wahrheit: indem auf Chriſtum in der Geſchichte und deren Mittelpunkt reflectirt wurde, kam es mittelſt dieſer Reflexion zu jenem „Ja“; und iſt ſo, indem mit dem Ja eine Wahrheit ausgeſprochen wird, dieſelbe auf Chriſtum in der Weltgeſchichte zu beziehen.

Aber „Mittelpunct, Centrum der Weltgeſchichte“ iſt eine Vorſtellung und nur mit Bezug auf die Abſtraction von Allem, was auf dieſen Mittelpunct ſich bezieht, ein Gedanke, ein ganz abſtracter Gedanke als jene Vorſtellung ausgeſprochen. Und ein eben ſolches Abſtractum wie dieſer Gedanke iſt auch die Weltgeſchichte als ſolche, und gleicherweiſe iſt der Gedanke der Weltgeſchichte, dieſes Abſtractums, ein ganz abſtracter.

Jene Frage alſo hat noch keine vollſtändige Antwort erhalten, obwohl die Affirmation, Gott ſei erkennbar in der Weltgeſchichte, eine bereits vermittelte Wahrheit iſt: ſie iſt abſtract vermittelt, nichts weiter. Die Unterſuchung muß daher, damit jene Wahrheit — die Erkennbarkeit des göttlichen Weſens — als concrete Wahrheit und in concreto gewußt werde, *weiter gehen in das Concrete*, und dies geſchieht folgendermaßen.

In der Geſchichte, ſie ſei die der Welt oder einer Nation, iſt das Ereigniß als eine That und jedes Ereigniß als eine ſolche in innerem und äußerem Zuſammenhange, in zeitlichem Zuſammenhang mit jeder andern; der Urheber aber der That iſt der Denkende als Lebender. Wird davon, daß er lebe, abſtrahirt, und er nur als der Denkende vorgeſtellt oder gedacht, ſo ſind die Bewegungen in ihm und durch ihn die oben blos ideell bezeichneten, ſo ſind ſie mithin ſeine Vorſtellungen, die des Denkenden, ſeine Gedanken, ſeine Begriffe, Erkenntniſſe und ſeine Willensacte: aber ſo ſind ſie noch keine That. Der Denkende als ſolcher iſt nicht der Urheber der That und greift als ſolcher — lediglich als Denkender — nicht in die Thaten ein, welche die Geſchichte hat. Wird von ihm, dem Denkenden, abſtrahirt, und er nur als der Lebende betrachtet, ſo ſind die Bewegungen in ihm und durch ihn allerdings wohl Ereigniſſe, ja als durch ihn Begebenheiten; aber keine iſt auch hier eine That. Weder der Engel, wie er nur als der Denkende gedacht wird, noch das Thier, welches das nur lebende und nicht denkende iſt, kann der Urheber einer That ſein, — auch nicht Gott ſelbſt, wenn er nämlich nur als der Denkende und Wollende gedacht wird, — Gott in abstracto, das höchſte Weſen: obwohl die Juden für ihre Geſchichte dieſe Vorſtellung hatten, daß Gott in ihr handle und jede That ſeine That ſei durch Werkzeuge (Moſes ꝛc.), — ſeine, des Denkenden That durch die Lebenden und auch Denkenden. Die Geſchichte beginnt, ſetzt ſich fort und führt ſich durch lediglich durch den Menſchen. *Als denkender und unzertrennlich davon als Lebender iſt der Menſch der Urheber der Geſchichte und jeder That. Aber der Lebende iſt der Menſch nicht in abstracto*, nicht im unbeſtimmt Allgemeinen, wie, wenn das Leben genannt wird als ſolches; ſondern in concreto, im Einzelnen und *als der Einzelne*, als Individuum.

Chriſtus nun, der Mittelpunct der Weltgeſchichte, als der Denkende und Lebende, als der Menſch, iſt

1) ein einzelnes Individuum, dieſer da, der Einzelne; auch iſt er eben in dieſer Einzelnheit eine welthiſtoriſche Perſon nach Andern, vor Andern, neben Andern, die, einzelne wie er, indem die Denkenden und Lebenden, Urheber der Thaten waren, mittelſt deren ſie in der Hiſtorie jene Stelle einnahmen als welthiſtoriſche Perſonen. Iſt Chriſtus die erſte, erhabenſte unter dieſen Perſonen, ſo iſt er es doch als der Einzelne, und iſt in der Beziehung der Name, den er führt, Jeſus, ein nomen proprium. Der Name χριστός weiſt aber ſchon über jene Beziehung des Einzelnen unendlich hinaus. Als Jeſus iſt er dieſer Einzelne, als Chriſtus nicht. Wie der König der Juden מָשִׁיחַ als dieſer der David iſt, welthiſtoriſche Perſon, und David ein nomen proprium iſt: ſo iſt der Name „König, Geſalbter“ das Allgemeine. Daher iſt Chriſtus, wenn man von ihm in ſeiner Einzelnheit und Individualität ſpricht, auch mit dem Namen zu nennen, den er in dieſer Einzelnheit hat — Jeſus. Spricht man von ihm, wie er der Welt Heiland iſt, τὸ φῶς τοῦ κόςμου, ſo hat man ihn auch mit dem Namen zu nennen, der dieſe unendlich concrete Allgemeinheit bezeichnet, obwohl der Name auch ein aus dem alten Teſtament entlehnter iſt. Wie nun Chriſtus als Mittelpunct der Weltgeſchichte ſich nach dem Obigen weſentlicherweiſe von allen andern welthiſtoriſchen Perſonen unterſcheidet und nicht blos quantitativ und intenſiv, indem es ſelbſt nur eine welthiſtoriſche Perſon ſei: ebenſo (das iſt der Punct hier) unterſcheidet er ſich weſenhafter- oder qualitativerweiſe als eine welthiſtoriſche Perſon in ſeiner Einzelnheit und Individualität von allen Anderen, von allen andern Menſchen, ſie mögen welthiſtoriſche Perſonen ſein oder nicht. Er, der Denkende als der Lebende, war ein einzelnes Subject: aber für ihn war die individuelle Subjectivität, die eine Schranke, eine Endlichkeit iſt, — keine Schranke. In dieſem einzelnen Menſchen iſt alle Beſchränktheit, alle Negati-

vität negirt. *Dieſe Negation der Beſchränkung iſt eben der weſenhafte Unterſchied zwiſchen ihm, dem Individuum und zwiſchen jedem Andern.* Was der einzelne Menſch — und nur der iſt der Handelnde — nicht blos will, ſondern thut, was er unternimmt, jede That, — das bezieht ſich, indem es auf Anderes außer ihm Beziehung hat, zugleich auf ihn ſelbſt, und dies zwar durch ihn ſelbſt: er hat mit ſeinen Unternehmungen und Thaten, ſo groß das Intereſſe ſei für Andere, zugleich ein Intereſſe für ihn ſelbſt: was er bezweckt und in irgend einer Weiſe vollbringt, das iſt ihm nicht nur um deswillen, daß es bezweckt und erreicht wird, ſondern auch um ſeinetwillen intereſſant. In dieſer Beziehung ſeiner Handlungen auf Anderes, auf Anderes als ſolches, iſt er von ſich weg, nicht bei ſich; aber indem ſie zugleich die Beziehung iſt auf ihn ſelbſt, iſt er darin der auf ſich Eingeſchränkte; das iſt eine Schranke ſeiner Subjectivität. Er will und thut, was er auch immer wolle, obſchon nicht einzig und allein doch mit ſeinetwegen: er will mit ſeinen Thaten etwas für ſich (ein großer Punct!) ſei es die Erhaltung ſeines Lebens, ſeiner Ehre, ſeines Namens in der Weltgeſchichte, der Name einer welthiſtoriſchen Perſon in der Weltgeſchichte ſelbſt. *Dies für ſich Wollen und für ſich Handeln, wo das Individuum ſich auf ſich einſchränkt, iſt in Chriſto negirt:* er will und thut nichts für ſich, verlangt nichts für ſich, lehrt, handelt nie um ſeinetwillen: was er unternimmt und vollbringt, geſchieht von ihm lediglich der Welt wegen, in der er erſcheint oder der Denkende und Lebende wird und iſt; — *lediglich in der Liebe zur Welt, der geſunkenen, lebt, handelt, lehrt er.* Darin hält keiner die Vergleichung mit ihm aus. Socrates will die Cultur, Aufklärung Athens durch ſeinen Tod ꝛc. Chriſtus, der Lebende, wirkt lehrend und thätig in der Welt, ohne mit der Welt, mit dem Leben eine natürliche äußerliche Verbindung einzugehen, — wirkt in ihr, ohne ſich mit ihr einzulaſſen. Er will nichts in und von der Welt, nur für ſie. Dieſe Verzichtung, Reſignation auf Alles in der Welt iſt eben die Negation der Schranken der individuellen Subjectivität, Schranken, von denen kein anderes Individuum frei iſt wie Chriſtus. In ihm, dem Lebenden, ſind eben, was dieſen qualitativen Unterſchied zwiſchen ihm und allen lebenden Menſchen betrifft, die Gefühle, Begierden, Neigungen, alle materiellen Intereſſen aufgehoben, nur negativ enthalten. Er lebt; das Leben iſt bedingt durch Selbſtgefühl, Empfindung, Gefühle der Freude und des Leidens; aber er in ſeinem Leben hat die Herrſchaft über dieſe Begierden, wie wenn er ſie in ſich nur gewähren ließe, ohne durch ſie ſich beſtimmen zu laſſen. So iſt dieſer Einzelne in der Weltgeſchichte, weil eben ein einzelner, ein ſubjectiver Geiſt, aber qualitativ verſchieden von jedem anderen ſubjectiven Geiſte: Jeſu und Socrates Geiſt ſind zwei Geiſter. Die Verſuchungsgeſchichte Matth. 4, 1—10, eine Parabel unſtreitig, ſtellt für die Imagination jenes Verhältniß Jeſu zu ihm ſelbſt, für den die Schranke des ſubjectiven Geiſtes keine Schranke iſt, dar — und man darf wohl ſagen, ſtellt dar mit Bezug auf die Welt, wie ſie damals war, in der dieſer Einzelne erſchien und gegen die ſeine Richtung ging: Er der Held gegen die Welt. Jene Parabel hat in dieſer Beziehung ein zweifaches Moment: das erſte iſt das Wunder: indem Jeſum den lebenden nach langem Faſten hungert, muthet der böſe Geiſt ihm ein Wunder an „mach' aus Steinen Brod"; dies verweigert Chriſtus, Chriſti Macht iſt ſtärker als der Hunger, die Macht der Natur; ferner da, wo er ſich weigert, von des Tempels Zinne ſich herabzulaſſen, iſt die Macht ſeines Geiſtes ihm größer als die der Herrlichkeit, die gewonnen werden könnte. Nach dieſer Seite geht die Parabel gegen das Judenthum, das in den vermeintlichen oder wirklich geſchehenen Wundern ſeiner Geſchichte meinte den Grund ſeines Vertrauens zu dem einzigen Gott, durch den ſie geſchehen ſeien, zu haben. Willſt du den Juden genügen, ſo thue ein Wunder. Chriſtus will nichts für ſich, hier nicht einmal den Hunger tilgen. Das zweite Moment in jener Parabel iſt das von der übrigen, außerjüdiſchen Welt: „bete mich an, alle Herrſchaft der Welt gebe ich dir.“ Dies ſuchten die Römer, wo ſelbſt deren Imperatoren kurz nach dem Tode oder ſelbſt noch bei dem Leben Tempel gebaut und Opfer gebracht wurden. Chriſtus weiſt das ganze Römerthum von ſich ab: „hebe dich weg von mir, Satan!“

Der Denkende als geſchichtlich Handelnder iſt zugleich der Lebendige. Nun hat aber

2) das denkende Individuum

a. als lebendes zu ſeiner Vorausſetzung das bewußtloſe Daſein oder die Natur: bedingt iſt das Lebendigſein des Denkenden durch das Gezeugt- und Geborenwerden desſelben; der Zeugungsact und die Geburt iſt aber ein blos natürlicher Act. In dieſer Vorausſetzung und Bedingtheit gehört das denkende als lebendes Individuum einer Familie an von Natur aus. Andererſeits hat

das Lebende

b. als Denkendes zu ſeiner Vorausſetzung das Daſein als bewußtes. Das bewußte Daſein aber oder umgekehrt das daſeiende Bewußtſein in concreter Form iſt der Staat: und ſo gehört das lebende als denkendes Individuum dem Staate an.

Es iſt mithin daſſelbe in der einen Beziehung Mitglied der Familie, in der andern Mitglied eines Volkes, Mitglied im Staate.

ad a. Das Evangelium berichtet, Jeſus ſei von einer Jungfrau, Maria genannt, geboren worden, aber nicht von einem Manne gezeugt: Der Mann, der nachher Gatte dieſer Jungfrau geworden wäre, ſei blos der Pflegevater Jeſu geweſen; und das Evangelium giebt an, daß nicht der Menſch, ſondern Gott der Vater Jeſu ſei, wie er ihn auch ſeinen Vater nennt cfr. Luc. 2, 26—38. Dieſer Bericht enthält, wo nicht durchaus, doch größtentheils eine Parabel: es heißt darin, ein Engel — Gabriel — ſei jener Jungfrau erſchienen und habe ihr verkündigt, daß ſie einen Sohn gebären werde. Sie habe darauf erklärt, das ſei unmöglich, ſie wiſſe von keinem Manne, wiſſe ſich rein. Der Engel habe dennoch darauf beſtanden. Dann wird ſpäter weiter von der Geburt Jeſu in dem Evangelium von Lucas Nachricht gegeben. Hier iſt alſo auf Seiten des Weibes und der Geburt das Natürliche: auf dieſer Seite hat das Individuum, das zum Leben kommt, die Natur, das bewußtloſe Daſein zum Princip: die Geburt iſt natürlich. Aber auf der anderen Seite fehlt das Natürliche: der Vater fehlt, die Jungfrau wird ſchwanger. Geradezu ſagen, das ſei widernatürlich, würde wohl mehr ſein, als ſich verantworten, beweiſen läßt: aber ſagen, das ſei übernatürlich, das beſteht. Damit wäre denn geſagt, das ſei ein Wunder und noch hat Niemand, ſo ſehr er dem Wunderglauben abhold ſei, geſagt, daß die Vorſtellung des Wunders wider die Natur gehe, ſondern nur, daß ſie über die Natur hinausgehe. In unſerer Kindheit nehmen wir dieſe Angabe vom Wunder des Daſeins, des zum Leben Kommens Jeſu Chriſti unbefangen hin, und haben keinen Anſtand; erſt ſpäter wird uns die ganze Sache verdächtig und fangen wir an, uns dahin zu neigen, dieſe Erzählung ſei eine Erdichtung, Fiction, ohne daß der Verfaſſer betrügen wollte. Wir halten — am mildeſten — dieſe Erzählung für eine Parabel. Im chriſtlichen Glauben kommt es nun allerdings nicht auf dies Wunder an, ob das wirklich geſchehen ſei oder nicht; in dem Wunder gründet ſich der Glaube nicht, es iſt nicht des Glaubens Grund, oder wie Göthe den Fauſt ſagen läßt: „das Wunder iſt des Glaubens (liebſtes) Kind“ — aber nicht des Glaubens Mutter. Gleichviel alſo für den Glauben, ob durch einen menſchlichen Vater oder nicht, — der Glaube hat einen tieferen Grund. Ja, man könnte ſelbſt noch weiter gehen und doch wäre er der Sohn Gottes! Er zwiſchen zwei Verbrechern gekreuzigt iſt doch der Sohn Gottes. So weit alſo könnte man es treiben und doch bei'm Glauben an den Erlöſer bleiben. So kann man den ſcurrilen Kritikern die ganze Geſchichte Preis geben. Allein die Vorſtellung von jenem

Wunder, und, wenn daſſelbe geſchehen iſt, das Wunder ſelbſt hat eine Beziehung, in der für die Erkenntniß jenes Individuums, welches der Mittelpunkt der Weltgeſchichte iſt, die Vorſtellung und das Wunder gar nicht gleichgültig ſind. Das wird aus Folgendem erhellen:

In den polytheiſtiſchen Religionen, beſonders bei den Griechen, kommen Menſchen als welthiſtoriſche Perſonen vor, deren Geburt und Zeugung auch nicht blos als durch die Natur bedingt und durch ihr Geſetz der Zeugung und Geburt, ſondern als übernatürlich vorgeſtellt wird. So Alexander M., Philipps Sohn, nach dem Mythus Zeus Sohn; ſo und das hier beſonders Heracles, dem Mythus nach von Zeus gezeugt und im Schooße eines Menſchenweibes und von dieſem geboren, noch dazu von dieſem Weibe, das verehelicht war mit dem Amphitryo. Zeus alſo, der Gott des Eides, der Sitte hat den Heracles in einem Ehebruch erzeugt: das iſt ein Verbrechen nicht am Heracles, ſondern am Zeus. So iſt Heracles göttlicher Natur vom Vater, menſchlicher von der Mutter. Endlich kommt Heracles in den Himmel. Vom Mythus geht es da aus und wieder in ihn zurück. — Durch dieſe Vorſtellung nun vom Wunder der Geburt Jeſu wird abgehalten wenigſtens aus der Anerkenntniß dieſer welthiſtoriſchen Perſon die Luſt, die Begierde, das ſinnliche Gelüſten, welches mit dem Zeugungsact verknüpft iſt — dieſe thieriſche Niedrigkeit der Natur. Was die Vorſtellung abhält auf die Weiſe im kindlichen, chriſtlichen Glauben, — die ſinnlichen fleiſchlichen Gelüſten, die Rohheit der Natur —, das iſt, indem vom Wunder abſtrahirt wird und von der Vorſtellung eines Wunders, rein die Negation deſſen, daß die Natur in der Rohheit des Gelüſtens der Grund, die Bedingung ſei von dem Werden deſſen, der nicht nur eine welthiſtoriſche Perſon, ſondern auch der Mittelpunct der Weltgeſchichte iſt. Weſſen iſt aber jene Negation, wodurch, durch wen wird negirt, daß auf Seiten der Zeugung Jeſus das Individuum die Natur zum Princip und zur Bedingung gehabt habe? Antwort: durch den *in der Natur verborgenen* und ihr als Natur verborgen bleibenden *Geiſt*: dem iſt ſie nicht adäquat, er — der Geiſt — negirt ſie, ſtößt ſie von ſich. Das leuchtet in der Parabel durch, indem der Engel ſagt: „die Macht des Geiſtes wird über dich kommen“ — nicht eines Menſchen, nicht der Natur; und da iſt v. 38. am Schluß beſonders zu bedenken: „*das Kind wird heilig genannt werden*“ — mit Bezug auf das Princip der Geburt, das nicht die Natur iſt in ihrer Lüſternheit. Der Zeugungsact als ſolcher iſt negirt durch den Geiſt, der, was er iſt, nicht durch die Natur iſt: die Mutter des Geiſtes iſt nicht die Natur; ſie die Natur iſt nicht ſein Princip, er iſt dies ſelbſt. In der chriſtlichen Lehre alſo blos für den Glauben und nicht für die Wiſſenſchaft bleibt und muß es einfach bei der Vorſtellung und Darſtellung bleiben, daß Chriſtus einen Pflegevater und eine wirkliche menſchliche Mutter gehabt habe. Der Grund dieſer Vorſtellung iſt keine Vorſtellung, ſondern iſt enthalten in dem höchſten Gedanken Gottes und zwar des Geiſtes.

So gehört Chriſtus lediglich und allein von der Mutter her einer Familie an, nicht aber auch von Seiten des Vaters, ſo liebreich dieſer ſich ſeiner in der Kindheit angenommen haben mag. Aber *jede Familie* hat beſonders jeder andern gegenüber, ſie mag eine blos patriarchaliſche ſein oder mit andern in einem Staatsleben mitbegriffen, neben dem gemeinſamen Charakter als die im Staatsleben begriffene — auch *ihren eigenthümlichen Charakter*. Wie es nach einem unſerer Schriftſteller Familienphyſignomieen giebt, ſo giebt es auch Familiencharaktere. Das, was hier charakteriſtiſch iſt im Unterſchied vom blos Phyſiognomiſchen, iſt das Intelligente, höher das Geiſtige: dies iſt das Eigenthümliche. Jede Familie hat ihren particulären Geiſt, Familiengeiſt mit Bezug der Glieder, woraus ſie beſteht, auf einander und auf ſich ſelbſt. So ſehr ein Bruder als Einzelner, als ſubjectiver Geiſt von Anderen verſchieden ſei, ſo haben ſie doch als Brüder etwas mit einander gemein. Er, der Familiengeiſt

iſt immer noch ein ſubjectiver, aber nicht ein individueller, einzelner, ſondern particulärer und in der Richtung zum objectiven Geiſte, der nicht Familiengeiſt mehr iſt, und an welchem objectiven der Familiengeiſt bereits Antheil hat. *In ſeiner Subjectivität nun iſt der Familiengeiſt* gleichfalls *ein beſchränkter*, wie der individuelle. Schon als Particuläres iſt er beſchränkt. *In dieſer Beſchränktheit gehörte Chriſtus nicht einer Familie an*, obwohl er gedachtermaßen das Mitglied derſelben war. Auch dieſe Schranke, das Eigene der Mutter, der Brüder war in ihm aufgehoben: darin verhält er ſich alſo gegen ſeine Familie negativ. In jenem Geiſte einer natürlichen und moraliſchen Beſchränkung handeln die Glieder zunächſt für einander, die Väter für die Familie, die Familie für die Ihrigen — bis zum Nepotismus hin. Matth. 12, 47—50 giebt einen Wink über Chriſti Freiheit vom Familiengeiſte: er verläugnet nicht die Mutter, denn noch am Kreuze hat er ſie lieb; aber er ſcheidet die Anderen nicht von ſich. *Familiengeiſt alſo iſt der Geiſt Chriſti nicht.* — Dies auf der einen Seite.

ad b. Muß denn, ſo läßt ſich gleich zu Anfang fragen, die Exiſtenz des Lebenden als des Denkenden zu ihrer Bedingung den Staat haben, kann er als der Denkende nicht außerhalb des Staates zur Exiſtenz gelangen? Allerdings, ja! Daß er, der zu leben beginnt, als der Denkende zu exiſtiren anfange, dazu gehört an ſich nichts weiter, als daß er in Geſellſchaft mit denen bleibt auf kurz oder lang, von denen er gezeugt und geboren worden, und die mit ſich und mit mehreren Anderen in einem natürlichen Zuſammenhang ſind und bleiben: welcher Zuſammenhang aber bei weitem noch nicht Staat iſt, ſondern ein bloßer Verein mehrerer zu den natürlichen Zwecken ihres Lebens und ihrer Erhaltung. So kommen Millionen Menſchen zur Exiſtenz, blos indem dieſelbe als die der Menſchen bedingt iſt durch ein ſolch bewußtes Daſein als ſolches; aber von ihnen allen iſt keiner eine hiſtoriſche Perſon, geſchweige eine welthiſtoriſche. Alle Individuen einer ſogenannten wilden Horde, der Eskimos, der Patagonier, der Neger, ſind — indem lebendige — zugleich denkende, natürliche Intelligenzen', und keine dieſer Horden iſt ein Staat. Gregatim ſind die Individuen nicht beiſammen, wie die Thiere, deren Leben ein nicht denkendes iſt; aber unter gemeinſchaftlichen Geſetzen, in einer beſtimmten Verfaſſung, mit Willensfreiheit beſtehen ſie auch nicht zuſammen: ein Staatsleben iſt das ihre noch nicht, ſondern blos ein intellectuelles Naturleben; es gilt mit des Menſchen Denken da blos um das Natürliche. Wenn aus der Wildheit herauf einer eine hiſtoriſche, wohl gar welthiſtoriſche Perſon wird, wie der berühmte Touſſaint l'Ouverture — der Neger auf St. Domingo, ſo iſt es, weil er mit dem Staate in Berührung kam. Aber, frägt ſich weiter, ſind denn nicht in der Geſchichte Perſonen, ja ganze Völker, die in ihr eine Wirkſamkeit hatten, alſo eine hiſtoriſche Bedeutſamkeit, ohne daß dieſe ein wahrhaftes Staatsleben führen, ohne daß die Exiſtenz der Völker bedingt geweſen ſei durch den Staat? Allerdings, ja! China, der Maſſe ſeiner Bewohner nach das größte Volk der Welt, iſt kein Staat; die Tartarei, Mongolei, waren und ſind keine Staaten: denn das Weſen des Staates iſt, daß alle ſeine Glieder durch alle Klaſſen und Stände hindurch unter dem Geſetz als dem unbedingt allgemeinen Willen ſtehen, unter dem Geſetz, das zu ſeinem Princip nicht den Willen des Einzelnen hat. Sonſt iſt es nur ein groſer Verein, eine collective Einheit: der Staat aber iſt die concrete Einheit. So iſt der Kaiſer in China das Geſetz. Denkende in welchem Grade auch immer ſind die Tartaren, wie die Chineſen; bedingt iſt jene Exiſtenz als die der denkenden durch jene ungeheuren Vereine. Welch iſt der chineſiſche Fürſt, der welthiſtoriſche Perſon wäre? In der Welthiſtorie kommen jene Völker mit vor, aber ohne die welthiſtoriſche Bedeutung, welche das kleine Athen, Sparta, das kleine Judenvolk hatte. Das Grandioſe und Majeſtätiſche findet ſich nicht in der Maſſe, ſondern in der Vernunft und Energie des Volkes kraft ſeiner Freiheit. Der

Satz beſteht alſo: der Einzelne, der als welthiſtoriſche Perſon in der Welthiſtorie eine Stelle hat, iſt zur Exiſtenz gekommen als der Denkende in und mittelſt eines Staates.

Der Staat nun, durch den die Exiſtenz Jeſu Chriſti bedingt iſt als eines lebenden Individuums von Seiten des Denkens, war der jüdiſche. Chriſtus wurde geboren ein Jude unter Juden, beſchnitten, erzogen und unterrichtet als ein Jude: er gehörte alſo, wie in dieſem Volke einer Familie cfr. ad a., ſo dieſem Volke ſelbſt an — ein Nationaljude. Und hier kann gleich gefragt werden, warum ſeine des Lebenden als des Denkenden Exiſtenz durch den jüdiſchen Staat bedingt ſein mußte in der Weiſe ſogar, daß ſeine Denkart in der jüdiſchen Stufe der Bildung, in der jüdiſchen Religion ihren Anfang nahm. Iſt das zufällig? In der Welthiſtorie iſt nichts zufällig. Der Grund, daß der jüdiſche Staat die Exiſtenz dieſes Individuums als des Denkenden bedingte, liegt in dem Gedanken Gottes, wie er §. 124 betrachtet wurde. Der Gedanke, hieß es dort, enthält das Sein als das Denken Gottes: ſo iſt es das Weſen Gottes. Der Gedanke iſt der abſolute, unendliche, — der Gegenſtand deſſelben auch: er iſt alſo der Gedanke des einzigen Gottes. So war er aber der nur des jüdiſchen Volkes, als jene Periode in der Weltgeſchichte kam, wo Chriſtus ihr Mittelpunct geboren wurde. Das jüdiſche Volk erkannte, wie kein anderes vor und neben ihm that, den abſoluten einzigen Gott und ihn als den Geiſt an, deſſen Sein iſt das Denken als das Weſen; nur daß es das Weſen dieſes Geiſtes nicht erkannte. Ein welthiſtoriſches war dies Volk vermöge jener Anerkenntniß, ein welthiſtoriſches war auch das Römervolk neben ihm, und welthiſtoriſche Völker waren auch die damals von den Römern beſiegten Griechen, Perſer: aber die Religionen dieſer Völker waren insgeſammt weit entfernt davon, die Anerkenntniß des einzigen Gottes, geſchweige die deſſelben als des Geiſtes zu ſein, deſſen Weſen der Geiſt ſei. Die Nothwendigkeit daher, daß, indem der Welt das Weſen Gottes des

Geiſtes offenbar werden ſollte, der Menſch in ihrer Geſchichte, mittelſt deſſen es offenbar würde, aus dem Judenthum komme, — iſt eine vernünftige, keine blos geſchichtliche. Jener unendliche Gedanke, der abſolut vernünftige, iſt der Grund dieſer Nothwendigkeit. Was im Gedanken Gottes lag, das hatten die Juden wenigſtens in ihren Vorſtellungen von dem König, der da kommen und ſie befreien und beſeligen und dann die Herrſchaft über alle Völker führen werde. Von ihrem Meſſias erwarteten die Juden das, daß er, wie ihr König, ſo der die Welt beherrſchende ſei. Dieſen ihren Vorſtellungen gemäß waren ſie darauf bedacht, jenen den Vorfahren verheißenen Befreier und Weltbeherrſcher aus dem Anfang ihrer Nation genealogiſch ſelbſt herzuleiten. Es galt ihnen daher mit ihrem Meſſias und in Bezug auf die dem Erzvater gethane Verheißung um eine Genealogie deſſelben, die ſelbſt in das Evangelium überging: Matth. 1 und Luc. 3, 23—38. Es iſt dies die bibliſche Vorſtellung, als komme es für den Meſſias auf eine genaue Angabe ſeiner Abſtammung und Natürlichkeit an. Allein es wird nicht bis auf Chriſtum in der Genealogie gegangen, ſondern bis auf ſeinen Pflegevater den Joſeph, der mit ihm genetiſch nicht verbunden iſt. Bewußtlos faſt geht alſo die Genealogie über die jüdiſche Befangenheit hinaus; es iſt eine Genealogie, die nicht ſeine Mutter, ſondern ſeinen Pflegevater angeht. Die Theologen und Exegeten haben ſich viel mit dieſer Genealogie abgegeben; doch iſt ſie nur darin von Bedeutung, daß ſie einen Wink giebt für die Nothwendigkeit, daß Chriſtus ein Mitglied des jüdiſchen Volkes war, daß er mit Bezug auf ſeine Religion zur jüdiſchen Nation gehören mußte, nicht zur römiſchen. Chriſtus ſetzt ſelbſt gar keinen Werth darauf, von wem ein Menſch abſtamme, ob von Vater Abraham oder nicht (Matth. 3, 9). Abraham, Moſes und die Propheten werden von Chriſto anerkannt, aber erſterer nicht als Stammvater und letztere als ſeine Nachkommen (Joh. 8, 39). Ja, er ſagt: „ehe denn

Abraham war, war ich" (ibid. V. 58) d. h. meine Genealogie iſt keine zeitliche. Alſo der Abſtammung nach ein Jude, im jüdiſchen Nationalgeiſte zur Exiſtenz und zum Bewußtſein gekommen, dann mit dieſem Nationalgeiſte ſich vertraut machend — iſt doch Chriſtus zugleich von dem Nationalgeiſte frei. In dieſer Freiheit gehört er der jüdiſchen Nation nicht an. Für ihn hat das, ein Nachkomme Abrahams zu ſein oder zu dem von Gott auserkorenen Volke zu gehören, gar keinen Werth; wie für den Juden dies gar nicht gleichgültig iſt. Vor Gott gilt kein Anſehen der Perſon oder Nation, das iſt Chriſti Lehre. Jener Meſſias, den die Juden erwarteten, ihr Chriſtus mußte durch und durch ein Jude ſein und bleiben; Jeſus Chriſtus war ein Jude, hatte aber alles Jüdiſche abgethan; er war ein Jude und über das Judenthum unendlich hinaus. Das Jüdiſche iſt das Particuläre, wie unter a. das Genetiſche (die Familie) noch das Einzelne, Singuläre iſt. Wie über das Einzelne, Singuläre des Familiengeiſtes, war auch Chriſtus über das Particuläre ſeines Nationalgeiſtes hinaus: und eben dadurch, daß beide aufgehoben und nur negativ in ihm enthalten waren, dadurch, daß er weder einen Familien- noch Nationalcharakter hatte, ſondern dieſe Diſtinction in ſich durch die Macht des Geiſtes negativer Weiſe enthielt, — iſt er als welthiſtoriſche Perſon von allen und jeden andern gleich ihm welthiſtoriſchen Perſonen nicht nur dem Grade nach, ſondern auch qualitativ, weſentlich unterſchieden. In dieſer Erhabenheit über alle Nationalität und alle particuläre Subjectivität, wie über die individuelle Subjectivität unter 1) und in dieſer Unabhängigkeit davon ſteht in der Welthiſtorie kein anderer Menſch. Alles Jüdiſchnationelle iſt in Chriſto getilgt. Doch war er in jenem Verhältniß zum jüdiſchen Staate ein Mitglied deſſelben, ein Jude, hatte ſelbſt das äußerlich den Juden von allen andern Menſchen und Nationen unterſcheidende Zeichen der Beſchneidung: zwar kommt in andern Religionen, aſiatiſchen, die Beſchneidung auch vor, aber nicht in dem innern weſentlichen Zuſammenhang mit der Religion. In der jüdiſchen nämlich beſteht die Vorſtellung eines Bundes, den Abraham mit Gott geſchloſſen: wie der Bund geſchloſſen wird, ſo iſt Jehova's Befehl die Beſchneidung, ſie ſolle das Zeichen des mit ihm gemachten Bundes ſein. Chriſtus als Jude geboren wurde beſchnitten, da acht Tage um waren. Aber bei ihm hat ſchon die Beſchneidung nicht mehr die Bedeutung des Bundes Jehova's mit dem Volke durch Abraham, ſo daß das Volk ihm, dem Herrn, zu eigen ſei; bei ihm iſt die Beſchneidung nur das äußere Zeichen, daß er ein Mitglied der jüdiſchen Nation war: mit ihm hat Jehova keinen Bund geſchloſſen, ſein Verhältniß zu Jehova iſt nicht das des Knechtes, ſondern des Sohnes zum Vater. „Ehe denn Abraham war, war ich." Auch hört dieſes Abzeichen mit Chriſto und den Apoſteln auf, ein Zeichen zu ſein; es verliert ſich, die Chriſtenheit hat es nicht. An ſeine Stelle tritt ein anderes, geſchichtlich mittelſt Johannes des Täufers, des Vorgängers von Chriſtus, und durch Chriſtum ſelbſt beſtätigt, von ſeinen Jüngern fortgeführt: die Taufe. Er gebietet ihnen in alle Welt zu gehen und zu lehren alle Völker. Die Beſchneidung aber als ein äußerliches bleibendes Zeichen am Menſchen iſt hiermit zugleich die Hindeutung auf ein Particuläres, auf etwas Apartes, und gehört ſo nur für ein Volk. Einmal beſchnitten — bleibt das Zeichen. Die Taufe, ſei es durch Untertauchen oder nur Benetzung, als äußeres Zeichen, iſt gar nichts Bleibendes, weiſet ſchon in dieſer Vergänglichkeit des Objectes, des Vertrocknens, des ſich Verlierens, Verdunſtens des Waſſers über das Materielle, blos Leibliche und Particuläre hinaus auf das Geiſtige hin: ſie iſt das Zeichen der Wiedergeburt von Seiten ſeines Geiſtes. Der ein permanentes Abzeichen an ſeinem Leibe oder Rocke trägt, iſt daran von Andern leicht zu erkennen: aber daß einer ein Chriſt ſei, ſteht äußerlich gar nicht zu erkennen: getauft iſt er, aber Niemand ſieht es ihm an, und damit geht ja ſchon das Aparte, Particuläre hinweg: die Taufe hat ſo an ihr ſelbſt ſchon die Beſtimmtheit des Univerſellen. So iſt denn auch in der Chriſtenheit, wie ſie von Chriſto her in der Welt zur Exiſtenz gekommen iſt und fortbeſteht, nichts vorhanden von der jüdiſchen Nationalität, obwohl dem Chriſtenthum zunächſt durch Chriſtum ſelbſt als einen Juden das Judenthum vorausgeht. Im Charakter des Chriſten, was ſeine Geſinnungs- und Handlungsweiſe, Cultus betrifft, iſt durchaus nichts Jüdiſches. „Das Alte iſt vergangen.“ Wenn nicht in Chriſto ſelbſt alle jüdiſche Nationalität, die in ſeinen Jüngern, ſelbſt in Paulus, noch haftet, rein ausgetilgt geweſen wäre; ſo würde die von ihm in der Geſchichte herkommende Chriſtenheit nicht auch frei vom Judenthum ſein: was nicht an ſich iſt (in Chriſto) — die Freiheit von der jüdiſchen Nationalität, was nicht in ſeinem Grunde iſt, kann nicht in dem ſein, wovon es der Grund iſt. Die Chriſten aller Nationen ſind in Anſehung ihrer Religion als rein chriſtlicher einander vollkommen gleich ohne charakteriſtiſchen Unterſchied, obwohl ſie in ihrer Nationalität verſchieden ſind und bleiben. Kommt es in der Chriſtenheit zu ſolch äußerlichen Zeichen und haben dieſe eine vorübergehende Geltung, ſo iſt dies doch nicht aus der chriſtlichen Religion ſelbſt und vermöge eines Statutes von Chriſto ſelbſt.

3) Bereits in der unter 2) betrachteten Weiſe qualitativ von allen andern welthiſtoriſchen Perſonen unterſchieden iſt Chriſtus — wie es oben hieß — nicht nur eine welthiſtoriſche Perſon, ſondern der Mittelpunct der Weltgeſchichte: und Mittelpunct giebt es natürlich nur Einen. Schon in Bezug auf ſeine Unabhängigkeit von blos natürlicher und nationeller Abkunft nennt Chriſtus ſich ſelbſt im Evangelium öfters „des Menſchen Sohn,“ Matth. 8, 20. In dieſer Benennung iſt darauf hingewieſen, daß Chriſtus über das Verhältniß zu ſeiner natürlichen Mutter und zu einem Vater, desgleichen über das Verhältniß zu ſeinem Volke und deſſen Stammvater hinaus ſich nehme und genommen habe als den wirklichen Menſchen: des Menſchen Sohn iſt daher

der wirkliche Menſch, abgeſehen von aller Familie und aller Nation. Der Ausdruck bezieht ſich alſo von allen Völkern weg auf die Menſchheit ſelbſt. Die Geſchichte aber iſt die Geſchichte des einen und ſelben Menſchengeſchlechts, die Geſchichte der Menſchheit.

Die Geſchichte nun zunächſt eines einzelnen Menſchen, die ſogenannte Biographie, iſt die ſeines Lebens in ſeinem ſelbſtbewußten Wirken von des Lebens Entſtehung an bis an ſein Ende, und zwar vornehmlich was das in ihm ſich Regen der Freiheit ſeines Willens in ſeinen Geſinnungen und Handlungen, die Entwickelung, Bildung, Hemmung dieſer Willensfreiheit betrifft. Sodann die Geſchichte eines Volkes iſt die der Entſtehung, der Sichſelbſtconſtituirung, Verſelbſtſtändigung, der Entwickelung der Anlagen des Volkes, wie dieſe in ſeinen Handlungen ſich kund geben, gleicherweiſe mit Bezug auf die Willensfreiheit des Volkes, ſo daß die Entwickelung dieſer Freiheit das Hauptmoment in der Hiſtorie wird. Kurzweg kann ſie bezeichnet werden als die Geſchichte der Conſtitution, mittelſt deren ein Volk ſeine Freiheit ſtabilirt, ſich gründet und fortbildet. Die Weltgeſchichte aber iſt die der Freiheit ſelbſt: in dieſer Geſchichte ſind die einzelnen Individuen, Menſchen und eben ſo die einzelnen Völker nur Momente, nur Werkzeuge, Organe, mittelſt deren die Freiheit aus der bloßen Abſtraction in das Concrete ſich ſetzt und in die Individuen, und mittelſt deren ſie ſich vollbringt. Mithin ſo: die Geſchichte eines Menſchen iſt die ſeines Lebens, wie es mehr oder weniger frei ſich hält; die Geſchichte eines Volkes die ſeiner Conſtitution; die Geſchichte der Welt die der Freiheit der Menſchheit.

Für den Hiſtoriker blos als ſolchen iſt die Erfahrung der Boden, worin er ſich nicht nur hält, ſondern aus dem allein auch er alle Elemente für ſeine hiſtoriſche Erkenntniß nimmt und in welchem Boden er dieſe Erkenntniß hervorbringt, zuſammenfaßt: ſie ſind daher durchweg eben auch bloße Erfahrungen, welche der die Geſchichte Schreibende zwar nicht ſelbſt gemacht hat, aber die durch Andere gemacht ſein müſſen und durch Tradition zu ſeiner Kundſchaft kommen. Er betrachtet und muß auf jenem Boden der Erfahrung alle Thaten oder Thatſachen, die die Gegenſtände ſeiner hiſtoriſchen Kenntniß ſind, als in einem ätiologiſchen und chronologiſchen Zuſammenhange ſtehend betrachten: das Eine iſt geſchehen, weil ein Anderes geſchehen war; und ein Drittes geſchieht, weil das Eine geſchehen iſt. Es iſt hier eine Succeſſion des Vor, Nach und Zugleich; es iſt ein Cauſalnexus, durch den das Folgende mit dem Früheren, der Urſache, zuſammenhängt. In der Geſchichte hält ſich alſo der Hiſtoriker auf jenem Boden als der Verſtändige, er forſcht den Urſachen der Thaten nach, deren Motiven, — und hält ſich ganz in der Kategorie der Relation, in der Function des Verſtandes, was jenes Verhältniß betrifft; mit Bezug auf die innere Anſchauung der Zeit, was das Chronologiſche des Verhältniſſes angeht. So iſt die Hiſtorie, wie ihr Inhalt aus hiſtoriſchen Erfahrungen beſteht, ſelbſt die Erfahrung: ſie iſt ſo eine rein empiriſche Doctrin.

Die Weltgeſchichte aber als die Geſchichte der Freiheit iſt nicht Gegenſtand der Erfahrung; ſie hat ſinnliche Wahrnehmungen, Beobachtungen der Vorzeit und verſtändige Reflexionen nur zu ihren äußeren Bedingungen, aber ſie ſelbſt iſt nicht gegenſtändlich für den Sinn und Verſtand, ſondern allein für die Vernunft. Sie iſt der Gegenſtand der Idee und nicht der Erfahrung. Das hat z. B. Herder geahnet, wenn er ſeinem Werke, die Weltgeſchichte betreffend, den Titel gab: „Idee einer Geſchichte der Menſchheit.“ In dieſer Unterſuchung verhält der Urheber ſich durchaus nicht blos als Hiſtoriker, wo die Erfahrung der Boden der Geſchichte wäre; ſondern er verhält ſich als Philoſoph: es gilt eine ſpeculative Erkenntniß der Geſchichte aus der Idee. Der Verſtand iſt durch ſeine Formen (die von Kant und Ariſtoteles ſo-genannten Kategorien) bedingt, verendlicht, — der Sinn durch die ſeinigen (bei Kant durch Raum und Zeit als Formen der ſinnlichen Anſchauung) nicht weniger. Das ſinnlich und verſtändig Erkennbare iſt ein nur Bedingtes und Beſchränktes; die Vernunft iſt gegen Verſtand und Sinn die unbedingt thätige, ſie hat an den Kategorien keine Schranke: dieſe — und jene Sinnesformen ſind in ihr nur negativ enthalten; und ſo iſt dann ihr Begriff oder der Vernunftbegriff, nach Plato die Idee gleicherweiſe von allen Begrenzungen unabhängig: die Idee iſt in ſich unendlich, das Sinnige, Verſtändige iſt das Endliche. Die Erfahrung, wenn auch ſich fortſetzend in's Unendliche, iſt in's Unendliche die endliche.

Unſere Betrachtung hier, da ſie die Möglichkeit angeht, daß das Weſen Gottes erkannt werde, deſſen Gedanke wie er ſelbſt der abſolut unendliche iſt, muß ſich bei der Frage: „iſt das Weſen Gottes in der Geſchichte erkennbar?“ in die Idee der Weltgeſchichte einlaſſen und die Betrachtung aus dieſer Idee ſein. Die Freiheit, deren Geſchichte die Weltgeſchichte iſt, iſt ja ſelbſt nicht der Gegenſtand einer Erfahrung, ſinnliche Wahrnehmung: es iſt ja nicht deine Freiheit in deiner Individualität, es iſt nicht die politiſche, es iſt die Freiheit der Menſchheit — die ſich in ſich unendlich beſtimmende Macht. Schon alſo der Gegenſtand der Weltgeſchichte, die Freiheit in ihrer abſoluten Unendlichkeit, in der Idee weiſt darauf hin, daß die Weltgeſchichte ſelbſt nicht Gegenſtand der Erfahrung, ſondern die Geſchichte in der Idee von ihr ſei. Die Idee nun wäre ohne Realität oder Wirklichkeit nur ein abſtracter Gedanke, den der Menſch mittelſt der Reflexion auf die Endlichkeit des Verſtandes und Sinnes und durch Abſtraction von dieſen Endlichkeiten gemacht hätte, und der an dem Menſchen haftete als ſein Gedanke — hiermit als abſtract zugleich bedingt durch den, deſſen Gedanke er ſei, — nicht der abſolute unendliche Gedanke. Das wahrhaft Ideelle, eben weil das nicht nur alle Endlichkeit Negirende, ſondern auch ſich als das Unendliche Setzende, Ponirende, iſt das Reelle, das Denken das Sein, das Sein das Denken. Die Idee der Weltgeſchichte iſt als die Weltgeſchichte die realiſirte Idee: und wenn in ihr (cfr. oben) Chriſtus das realiſirte Ideal der Menſchheit von manchen Theologen genannt wird, die höchſte unter allen welthiſtoriſchen Perſonen, ſo weiſt ja ſchon dieſe Vorſtellung darauf hin, daß das wahrhaft Ideelle auch das Reelle ſei, und daß — ſo lange jenes hinter dieſem zurückbliebe, es ſelbſt ſeiner, der unendlichen Idealität, ermangeln würde. Ein Ideal iſt doch das Vollkommene, und zur Vollkommenheit gehört doch die Wirklichkeit deſſen, was vollkommen heißt: worin ja auch das alte ontologiſche Argument ſich gründet.

So hat die Weltgeſchichte, indem ſie die Idee in ihrer Wirklichkeit iſt, ihre Perioden, und dieſe ſind hier aus der Idee ſelbſt zu ſuchen und zu erkennen. Für die Erkenntniß jener Perioden aus der Idee der Weltgeſchichte iſt zurückzuſehen auf den Begriff des Geſchichtlichen überhaupt. Oben hieß es, das Geſchichtliche ſei die Einheit des Intelligenten und des Phyſiſchen. Es iſt daſſelbe ein Gethanes, Factiſches, eine That. Das Mittel für die Intelligenz, für den denkenden Menſchen zur That iſt ein natürliches: ſein Arm, die Muskelkraft, ſein Gehirn bei'm Ausdenken eines Planes. Intelligentes und Phyſiſches ſind unzertrennlich im Geſchichtlichen beiſammen. Vermittelt aber iſt dieſe Einheit des Intelligenten und Natürlichen durch den Willen: das Gedachte, Ueberlegte wird gewollt und iſt ſchon bei'm Ueberlegen gewollt, — wird gewollt, indem beſchloſſen, und dann mittelſt des Phyſiſchen vollzogen oder ausgeführt. Intelligenz nun und Natur nebſt dem, was die Vermittelung beider wird für die That, dieſe drei: Intelligenz, Wille und Natur ſind urſprünglich vorerſt ganz abſtract von einander noch gar nicht verſchieden: und

A. die erſte Periode in der Geſchichte der Menſchheit iſt die dieſer Nichtverſchiedenheit, Identität der drei Bedingungen für alles Geſchichtliche. Der Menſch unterſcheidet noch nicht ſich den Denkenden — die Intelligenz — von der Natur außer ihm und unmittelbar an ihm dem Denkenden ſelbſt, er unterſcheidet Leib und Seele noch nicht und ſich noch nicht von beiden. Aber er iſt bei der Hand in der Natur mit Leib und Seele in jener Identität. Er unterſcheidet auch noch nicht von der Natur und ſich dem Intelligenten den Willen: ſein Wille iſt noch nicht frei: dies wird er erſt durch Unterſcheiden. Seine Freiheit iſt noch die unfreie Freiheit. Jene Unterſchiedsloſigkeit des Intelligenten vom Natürlichen iſt auch die von dem Willen ſelbſt, mit dem beide auch noch identiſch ſind, ſo daß dieſer die Begierde iſt, das Wollen ein Begehren. Der Menſch in dieſer Urſprünglichkeit iſt der erſte Menſch, Adam (cfr. Schelling über die ſamothraciſchen Geheimniſſe). In der Natur denkt, begehrt und handelt der Menſch ſo, daß *Denken, Begehren und Handeln noch ganz und gar nicht von einander unterſchieden* ſind: das geht in Einem. Aber er ſelbſt iſt doch der Denkende, Intelligente, er ſteht hiermit über dem Thiere; in dieſem ſind der Sinn, Inſtinct, Trieb und die Aeußerungen des Inſtinctes kraft des Sinnes auch ununterſchieden; da lauert das Thier, hungernd, und zerreißend die Beute. So auch bei'm erſten Menſchen, nur daß er kein Thier, ſondern Menſch iſt: wo bei'm Thier Sinn iſt, iſt dort Intelligenz; Trieb dort iſt hier Wille, Aeußerung des Triebes dort iſt hier That. *Die erſte Periode* der Weltgeſchichte iſt *die der Rohheit* in jener Unterſchiedsloſigkeit. Es unterſcheidet der Menſch noch nicht einmal ſein Wollen von ſeinem Denken, geſchweige in ſeinem Denken Gutes vom Böſen, Recht von Unrecht, Natürliches von Geiſtigem. Sonſt wird, aber nicht auf dem Standpunct der Idee, ſondern auf dem der Phantaſie und Sage, dieſe Periode als die der Unſchuld bezeichnet und wird Adam der göttlich vollkommene geheißen. Aber in der Geſchichte wird nicht phantaſirt und die Sage kommt da nicht in Betracht. Moraliſche ꝛc. Bedeutung mag die Sage Geneſ. 3. haben, aber keine geſchichtliche. In dieſer Rohheit der wilden Begierde iſt *noch* ganz und gar nicht an Perſönlichkeit zu denken: dieſe iſt hier nur der Möglichkeit nach enthalten, und es gehören dann andere Bewegungen dazu. Dieſe Periode hat daher keine welthiſtoriſche Perſonen, denn es ſind noch gar keine Perſonen da. Der zweite Adam erſt, Chriſtus, hat Perſönlichkeit und iſt die Perſönlichkeit ſelbſt, in Gott ſelbſt. Von der erſten Periode der Weltgeſchichte müſſen wir daher abſehen: denn darin iſt unſere obige Frage nicht lösbar.

Es iſt die Idee, in der ſich die erſte Periode der Weltgeſchichte beſtimmt; aber die Idee ohne Realität wäre nur eine Einbildung, Fiction, und ſomit auch jene erſte Periode der Weltgeſchichte. Die Geſchichte überhaupt kann ihren Anſpruch auf Erfahrung nicht aufgeben, wenn ſie auch in letzterer ſich nicht gründet. Jenes Moment in der Idee unter A. muß daher, weil die Idee Realität hat — und jenes gerechten Anſpruches wegen, den die Geſchichte thut, in der Erfahrung ſich nachweiſen laſſen. Es läßt ſich nachweiſen, aber vorgriffsweiſe auf die zweite Periode der Weltgeſchichte. In dieſer Periode kommen Völker vor erfahrungsmäßig und deren Geſchichte. So weit nun die Geſchichte jedes Volkes zurückreicht bis in ſeine erſten Anfänge, findet ſich, daß in dieſen Anfängen das Volk nicht auf einer Stufe der Cultur, ſondern auf der tiefſten Stufe der Rohheit ſtand. Es begegnet uns in der Weltgeſchichte kein Volk, das in Kunſt, Wiſſenſchaft, Recht als gebildetes urſprünglich dageweſen wäre: im Gegentheil, ſo nahe wir jedem kommen können, hatte jedes eine nahe Stellung zur Thierheit, als wäre es erſt von der Thierheit losgeriſſen. Noch jetzt iſt zu erkennen an einzelnen Stämmen ſogenannter wilden Völker eben jene erſte Periode der Geſchichte, die roheſte Wildheit bis zum Menſchenfreſſen und kaum eine Spur von Religion. Sie ſind in ihrer Intelligenz mit der Natur noch wie verwachſen, leben in ihr, leben von ihr: ſie iſt ihnen noch nicht ein Gegenſtand des Gedankens, ſondern der Begierde, des Genuſſes. Cfr Hegel im erſten Theile der Religionsphiloſophie: „die Religion der Zauberei.“ Die bloße Zauberei iſt das Streben der Intelligenz, der Natur durch ihr bloßes Begehren mächtig werden zu können. Ueber dies Zauberweſen geht es aber da nicht hinaus. Erſt da wo der Neger einen Unterſchied macht zwiſchen ſich und ihr, ſchiebt er einen Gegenſtand zwiſchen ein, den Fetiſch.

Das Element, worin das Weſen Gottes erkennbar iſt und zwar geſchichtlicher Weiſe, iſt der Möglichkeit nach in jener erſten Periode der Weltgeſchichte, — nämlich das denkende Bewußtſein, aber dies noch unmittelbar identiſch mit dem bewußtloſen Daſein, obzwar ein vermittelndes Moment da iſt, nämlich der Wille als Begier: das wollende Bewußtſein inmitten des denkenden und des Daſeins. Allein auch dies vermittelnde Moment iſt noch ganz identiſch mit dem dadurch vermittelten Bewußtſein und Daſein. Daher in dieſer erſten Periode der Weltgeſchichte, weil nur das Element der Erkennbarkeit ein mögliches iſt, das Weſen Gottes nicht zu erkennen ſteht.

B. In der zweiten Periode
kommt es zu einem Unterſchied vorerſt deſſen, was in der erſten noch ganz identiſch war: die beiden Seiten in jenem Verhältniß der Identität — die eine die Intelligenz, die andere die Natur — ſind vermittelt in jener Identität durch den Willen als die Begierde. Er, indem Wille, enthält die Möglichkeit der Selbſtbeſtimmung, ſie iſt die Freiheit; die Möglichkeit des Selbſtbeſtimmens iſt die Freiheit: und hierdurch unterſcheidet ſich der Wille — ſogar in der Form der bloßen Begierde — bereits vom thieriſchen Triebe und Inſtinct, welcher die Möglichkeit der Selbſtbeſtimmung nicht enthält: die Wirkſamkeit des Triebes und des Thieres, deſſen Trieb er oder der Inſtinct iſt, kann keine andere ſein als dieſe iſt, ſie iſt eine ſchlechthin neceſſitirte: der Trieb iſt beſtimmend das Thier; aber er iſt es, indem er ſelbſt beſtimmt wird, ohne ſich beſtimmend ſein zu können. Der Wille als Begierde iſt gleicherweiſe beſtimmend, aber mit der Möglichkeit,

ſich ſelbſt beſtimmend zu ſein: er enthält die Freiheit. Die Hauptbeziehung — eine ſubtile — iſt nun die: in Mitten zwiſchen beiden Seiten, der Intelligenz und Natur, als vermittelnd ihre Identität, iſt die Begierde als der Wille auf der Seite der Intelligenz; eben der Wille aber als die Begierde auf der Seite der Natur. Das Begehren iſt im Natürlichen, geht auf das Natürliche, iſt noch behaftet mit dem Triebe und Inſtincte, obwohl das Wollen das Begehren iſt. Hingegen eben das Begehren als das Wollen auf Seiten der Intelligenz iſt von der Natur hinweg im Denken, für das Denken. Näher ſo: der Willensact, kraft deſſen Intelligenz und Natur aus der Identität in den Unterſchied treten, iſt auf Seiten der Natur Begehrungsact; und der Begehrungsact als eben jener Unterſcheidungsact iſt auf Seiten der Intelligenz Willensact. Das Unterſcheiden alſo beider, der Intelligenz und Natur, von einander beginnt auf Seiten der Intelligenz: ſie kraft ihres Begehrens als eines Wollens unterſcheidet ſich

α. von der Natur, und erhält durch dieſe ihre Unterſcheidung die Natur zu ihrem Gegenſtande; und eben ſo unterſcheidet die Intelligenz

β. ſich von ihr ſelbſt: in dieſem Unterſchiede iſt ſie eine und die andere, es ſind Intelligenzen, es ſind viele, und dieſe viele erkennen einander an.

Dieſer Unterſcheidungsact, wie er einerſeits (*α*) Begehrungs- als Willens-, andererſeits (*β*) Willens- als Begehrungsact iſt, iſt offenbar nicht zu erfahren, nicht in der Erfahrung zu begreifen, ſondern allein in der Idee, ſo zu ſagen vor aller Erfahrung. Die Idee iſt gleichſam der Boden für die Anerkenntniß jenes Unterſcheidungsactes und kommt in die Geſchichte, in die Empirie, aber hebt nicht ſo an.

ad *α*. In der unter A. betrachteten Periode der Weltgeſchichte iſt der Intelligenz die Natur noch gar nicht *gegenſtändlich, ſondern mit ihr identiſch*: in dieſer Periode führt daher der Menſch ein zwar rohes, wildes aber freies Leben. Was er für ſein Leben, für deſſen Erhaltung bedarf, das bringt für ihn die Natur von ſelbſt hervor, er ſucht es nur auf, greift nur zu, nimmt nur weg, ſie wird von ihm genoſſen — nichts weiter. Sorgen, Mühe, Ueberlegung ſind bis auf wenige noch gar nicht da; gearbeitet wird nicht; das Meer wirft ſeine Auſtern an die Küſte, der Wilde ſucht ſie, genießt ſie, ſchläft dann, und beginnt es von Neuem. Die Bäume treiben von ſelbſt die Früchte. Das iſt der Paradiesgarten — ein Thiergarten, nichts weiter. Die Früchte hängen einem in den Mund hinein. *Aber hier, wo es zu jenem Unterſchied gekommen iſt* durch den Begehrungsact als freien Willensact auf Seiten der Intelligenz, zwiſchen ihr und der Natur, *wird der Intelligenz die Natur Gegenſtand* — zunächſt auch wie noch dort für das natürliche Leben der Intelligenz, für deſſen Erhaltung, aber ſo daß geſorgt, gearbeitet wird. *Der Menſch tritt in die Arbeit*, und das iſt der erſte geſchichtliche Beweis, daß er zu ſich von der Natur weg gekommen iſt. Im Schweiße ſeines Angeſichts ißt er ſein Brod. Das war kein Fluch, ſondern ein Segen: du ſollſt aus der Rohheit der Natur heraus, du ſollſt dich ſelbſt beſtimmen, die Natur bearbeiten, daß ſie dir gebe. So geht es denn auch aus der alten Parabel heraus in die erſte hiſtoriſche Sage: der Menſch beſchäftigt ſich mit dem *Ackerbau* einerſeits und der *Viehzucht* andererſeits — *Cain und Abel* — der erſte Schimmer der uralten Sage für die Geſchichte und zwar von der Idee aus. Das Verhältniß nämlich, wohinein die Intelligenz, die ſich von der Natur unterſchieden hat, ſich nun zur Natur ſetzt, iſt das: die Natur für ſich zu ihrem Dienſte ſelbſt vorzubereiten, ſich *die Natur dienſtbar zu machen*, nicht nach dem Zufall zu nehmen was die Natur giebt. Das Feld, das ſonſt ſeine Wurzeln gab, wird gebaut, daß es Früchte tragen muß; der Wald, der ſein Wild hegte und pflegte, wird durchgeſucht; das Wild wird gejagt, gezähmt: die Heerde wird die ſeinige, er pflegt ſie: die Viehzucht iſt da und der Ackermann auch. Dies ſind die beiden Anfänge in der Weltgeſchichte, mit denen der Menſch aus der erſten Periode in die zweite kommt. So ſind denn Ackerbau und Viehzucht die Grundlage aller weiteren Cultur bis auf den heutigen Tag. Kraft ſeiner ſelbſt als einer intelligenten Subſtanz und durch ſeinen Willen, indem er Erfahrungen macht, Verſtand, Ueberlegung gebraucht, urtheilt, — kraft ſeiner ſelbſt ſetzt der Menſch ſich in das Verhältniß zur Natur, worin dieſe, während er für die Erhaltung ſeines Lebens von ihr immer abhängig bleibt, zugleich in immer höherem Grade von ihm abhängig wird und werden muß. Sie willenlos und bewußtlos feindet ihn nicht an, ſie läßt und muß ſich im Gegentheil jede ſeiner verſtändigen Einwirkungen auf ſich gefallen laſſen: aber ſie ſteht ihm doch gegenüber, iſt objectiv; und dieſe Objectivität geht wohl bis zur Oppoſition, ohne daß ſie die Opponentin wäre. Der Unterſchied alſo bis zur Entgegenſetzung bleibt, wie wenn ein Zwieſpalt, eine Zwietracht ſei zwiſchen der Natur und dem Menſchen, eine Zwietracht, die er auch anerkennt und anerkennen muß: er fühlt ſie vorübergehender Weiſe. Er hat z. B. ſeinen Acker wohl gebaut, er erwartet die Frucht ſeines Fleißes: Hagel ꝛc. bringt ihn darum. Seine Heerden ſind wohlgepflegt: eine Seuche läßt ſie dahinſchwinden. So mitunter hat er in der Natur eine Oppoſition gegen ſeinen Fleiß. Die Weltgeſchichte hat in dieſem Puncte wahrhaft eine Periode des bis zur Oppoſition, Entgegenſetzung gehenden Unterſchiedes der Natur und Intelligenz, des Geiſtes, — als wären beide in ſtets fortwährendem Kampfe, bald zu des Menſchen Vortheil ausſchlagend, bald zu ſeinem Nachtheil.

ad *β*. Das Natürliche,

1) welches die Intelligenz von ſich unterſcheidet (nach *α*.), iſt ſelbſt ein unmittelbar mit ſich identiſches, unterſcheidet ſich ſelbſt von ſich und vermittelt durch dieſe Selbſtunterſcheidung die Einheit mit ſich, die alſo dann eine vermittelte iſt. In dieſer Bewegung

des blos Natürlichen aus der Identität durch den Unterſchied hindurch zur Identität zurück iſt das Natürliche das Lebendige lediglich als ſolches und hat es einerſeits eine Beziehung auf das Lebloſe — es alſo Organiſches auf das Unorganiſche oder blos Materielle —, andererſeits eine eben ſolche Beziehung auf das Intelligente — oder es das Organiſche auf das Geiſtige. Als blos Lebendiges in der einen und andern Beziehung hält dies Natürliche gleichſam die Mitte zwiſchen der Natur und dem Geiſte, dem blos Materiellen und Intelligenten. Auf der einen Seite in dieſer Mitte iſt es das pflanzlich Lebendige und ſeine Bewegungen, die von ihm dem Identiſchen aus, deſſen Erſcheinung der Keim iſt, im materiellen Boden durch die Unterſchiede hindurch gehend, wo der Keim ſich in ſich ſelbſt unterſcheidet und es zum Sproſſen, Wachſen kommt bis zur Frucht hin, in der der Unterſchied aufgehoben und die Identität wieder hergeſtellt iſt: die Frucht iſt der durch alle jene Unterſchiede wieder hervorgegangene Keim, der Keim die mögliche ideelle Frucht, die Frucht das Realiſirte dieſes Ideellen, der wirkliche Keim. Hier aber — dies der Hauptpunct — bleiben doch bei aller jener Identität, wie ſie vermittelt iſt, Frucht und Keim in ihrer gegenſeitigen Beziehung Andere: der Keim, der in der Frucht ſich zeigt, iſt nicht derſelbe, welcher er war, woraus die Frucht durch jene Unterſcheidungsacte wurde: ſondern als Frucht iſt der Keim ein anderer; und indem er iſt als Frucht, iſt er als Keim verweſt. Der Eichbaum keimt aus der Eichel, dieſe verweſt: aus den Früchten werden viele Keime, aber dies ſind andere. — Das Natürliche hingegen in jener Beziehung zum Intelligenten iſt das nicht nur Lebendige (wie als Pflanzliches), ſondern das zugleich Beſeelte, das animaliſch Natürliche. Auch dies iſt wie das blos Lebendige ein unmittelbar mit ſich Identiſches, und in der Erſcheinung ein dem Keim Aehnliches. Z. B. der Laich des Fiſches wie er auf dem Waſſer ſchwimmt, iſt ſo zu ſagen der Keim, aber der Fiſch iſt ein beſeelt

Lebendiges: und hier ſteht der Keim höher als Lebendiges, wie dort nur als Korn. So jenes Identiſche im Ei, wo der Keim verhüllt und für ſeine Entwickelung und Unterſcheidung auch die Nahrung vorbereitet iſt. Das Reſultat der Bewegung aus jenem unmittelbar Identiſchen — wie es das beſeelt Lebendige, an ſich Ideelle iſt — durch die Unterſchiede hindurch iſt allerdings die wiederhergeſtellte Identität ſeiner mit ſich. Das gezeugte und ſich ernährende, das auswachſende und ſich vollendende Thier iſt der realiſirte Thierkeim, das mit ſich Identiſche. Aber auch hier — dies der Hauptpunct — iſt das beſeelt Lebendige als Product, als Erzeugniß, indem das vermittelt Identiſche, doch ein anderes als eben daſſelbige wie es das Princip war oder das Erzeugende, das unmittelbar Identiſche. Die thieriſchen Jungen ſind jedes ein Anderes als die Alten, von denen ſie gezeugt wurden; und doch iſt jedes gleichen Weſens wie mit jedem ſo auch mit den Alten: es iſt eine Homouſie da. Und hier iſt auch das mit zu beachten, daß nicht das unmittelbar Identiſche verweſet, vergangen ſein muß, bevor das vermittelt Identiſche Daſein haben kann; ſondern daß neben ihm dem Erzeugniß das Erzeugende noch ein Fortbeſtehen hat: die Jungen leben, die Alten, die ſie gezeugt haben, aber auch noch. So nicht im Pflanzenreich, wo der Keim aufgezehrt iſt in der Frucht. Die Jungen werden alt und ſelbſt wieder Erzeuger, und dem Naturlauf zufolge ſind dann die Alten vergangen, aber ſie coexiſtirten jenen doch.

2) Das Intelligente

ſich von dem Natürlichen unterſcheidend (nach α.) bleibt vorerſt noch mit dem Natürlichen bei dieſem Unterſchiede ſeiner von demſelben behaftet. In ſeiner unmittelbaren Identität mit ſich unterſcheidet es — ſelbſt noch mit dem Natürlichen behaftet — ſich von ſich ſelbſt, aber ſo, daß das von ihm Unterſchiedene eben ſo wie es das Unterſcheidende noch mit dem Natürlichen behaftet iſt. So iſt das ſich von ſich Unterſcheidende ſeiner ſelbſt ſich bewußtes Individuum; und es, welches von ihm ſelbſt unterſchieden wird, gleicherweiſe ſeiner ſich bewußtes Individuum. Dieſer Unterſchied des intelligenten Individuums durch den oben erwähnten Unterſcheidungs- als Willensact auf Seiten des Individuums, — dieſer Unterſchied des intelligenten Individuums von ihm ſelbſt durch es ſelbſt iſt der des Einen von ſich als dem Andern, des Andern von ſich als dem Einen: es ſind zwei wenigſtens, deren jedes identiſch mit ſich und individuell ſich von ſich unterſcheidet als ein Anderes: ſie ſind einander ihrem Weſen nach gleich, es iſt eine Homouſie da, indem das Eine zu ſeiner Weſenheit die Intelligenz und Natürlichkeit hat, das Andere auch. Von Seiten der Natürlichkeit, womit die Intelligenz behaftet iſt bei jenem ſich Unterſcheiden, iſt ſie als damit behaftet unmittelbar das Identiſche als beſeelt Lebendiges, und ſomit ein Erzeugniß, ein Product, deſſen Princip eben das Erzeugende iſt es als intelligentes Individuum. Hier auch ſind die Individuen als intelligente bei jenem Unterſchiede, daß das eine ſo zu ſagen der Keim des andern und das andere die Frucht des einen iſt, — doch einander weſentlich gleich und eben ſo bei ihrem Unterſchiede als Erzeugte das eine von dem andern. Das Weſen des Vaters iſt auch das Weſen des Sohnes; im Sohne kommt aber jener Unterſchied des Intelligenten von ſich ſelbſt als noch mit dem Natürlichen behaftet, jener ideelle Unterſchied zur Erſcheinung und gar zur Wirklichkeit: ein Sohn und der andere, zwei Söhne (von den Töchtern hier abgeſehen) — unmittelbar einander gleich ohne Vorzug und Unterſchied; Sohn und Tochter, das iſt ein natürlicher Unterſchied, ebenſo Vater und Sohn. Bei den intelligenten Individuen alſo in der natürlichen Abkunft der einen von andern, und in der gemeinſamen Abkunft mehrerer von Einem iſt zu ſagen, daß ſie bei aller Weſenseinheit oder -gleichheit doch jedes ein Anderes iſt als das Andere: wie bei dem beſeelt Lebendigen und bei der blos lebendigen Pflanze auch. In *dieſem Andersſein ſtehen jedoch* angedeuter Maaßen die *Brüder einander am nächſten*, in ihnen iſt das Andersſein nur ein leiſes, außerweſentliches, was die Natürlichkeit und Intelligenz betrifft: die Brüder ſind ſo zu ſagen *einander vollkommen gleich*, pares sunt: *Cain und Abel*, deren Vater aus der Rohheit, aus dem Paradieſe heraus iſt, ſtehen der Weſensgleichheit nach keiner von beiden dem Vater ſo nahe wie jeder dem andern: *jeder der Brüder ſieht ſich im Andern*, als wäre *kein Unterſchied zwiſchen ihnen*. In Anſehung des Unterſchiedes, den die Intelligenz durch den Willens- als Begehrungsact macht von ſich und von der Natur — ſo daß ihr die Natur zum Gegenſtand wird, iſt nun, indem jetzt dieſer Unterſchied der wird, den die Intelligenz von ſich ſelbſt macht — ich und du wie Brüder, *das Natürliche der Gegenſtand für die Begierde* und für ihre Befriedigung zur Erhaltung des lebendigen Individuums. *Wir ſind Brüder, bedürfen beide des Natürlichen zum Leben*. Dies Natürliche aber iſt [cfr. 1)] auf der einen Seite das Lebendige als ſolches — die Pflanze, auf der andern das Lebendige als Beſeeltes. *Greif' du in die Pflanzenwelt, ich in die Thierwelt!* Der eine geht in den Ackerbau, der andere an die Viehzucht, wird Schäfer. Aber der Unterſcheidungsact der Intelligenz, die noch mit dem Natürlichen behaftet iſt, von ihr ſelbſt, wo es zu ihr als einer zweiten Intelligenz kommt, iſt der Willensact als Begehrungsact. *Aus der erſten Periode der* Weltgeſchichte, *aus jener Rohheit iſt die Begierde in die zweite Periode mit herübergekommen*: jeder von beiden Brüdern iſt in der Begierde auf das Natürliche gerichtet: kommtn ſie in Colliſion mit einander durch die Begierde, gerathen ſie ſelbſt feindſelig gegen einander: ein Bruder ſchlägt den andern todt. Dieſer Brudermord iſt der Anfang der zweiten Periode in der Weltgeſchichte ſelbſt: ſagenhaft zwar, aber zu Grunde liegt die Idee, und die zwei intelligenten Individuen mochten ſein welche ſie wollten. Aber es unterſcheidet endlich

3) Die Intelligenz einzig und allein in der unmittelbaren Identität mit ſich ſelbſt ſich von ſich ſelbſt, ſo alſo daß das Natürliche, womit ſie noch behaftet iſt, in dieſen Unterſcheidungsact nicht mit eingeht. Hier iſt denn, indem mittelſt des Unterſchiedes des Intelligenten durch es ſelbſt von ihm ſelbſt die Identität ſeiner mit ſich wird oder geworden iſt, das Intelligente — als vermittelt mit ſich Identiſches — kein anderes wie das Intelligente als unmittelbar Identiſches und nur erſt ſich Unterſcheidendes von ihm. Hier iſt alſo nicht die Intelligenz ſozuſagen als Product eine andere, und die Intelligenz als Princip ein anderes; ſondern hier ſind Product und Princip ein und daſſelbe. Für die Vorſtellung ſo: der Bruder unterſcheidet ſich von ſich als den Bruder, da iſt er ein Anderer; hingegen er unterſcheidet ſich von ſich rein und allein in ſeiner intelligenten Weſenheit, — da iſt er nicht ein Anderer, iſt er der eine und ſelbe. Dort hat er als ein Ich ſich als das Du ſich gegenüber: „ich und du, wir Brüder“; hier aber hat das eine Identiſche im Unterſchied ſeiner von ſich und in der Identität mit ſich lediglich ſich gegenüber, es iſt ſich Gegenſtand ſeiner ſelbſt. Indem nun die unter 2) und 1) betrachtete Unterſcheidung ſozuſagen vorausgeht und das Bedingende dieſer dritten, der rein intelligenten Selbſtunterſcheidung und Identität wird, iſt mittelſt der dritten und unter Vorausſetzung der beiden anderen das vorhanden, daß die Intelligenz, wie ſie ſich von ſich als ſolcher unterſcheidet, auch in ſich ihr Verhältniß zu Andern und zum Andern — zur Natur — zu unterſcheiden vermag. In ihrem Verhältniß zur Natur hat die Intelligenz die Begierde und geht auf die Befriedigung aus; aber in ihrem Verhältniß zu ſich ſelbſt und zu andern Intelligenten vermag ſie der Identität mit ihr ſelbſt ſich bewußt zu werden, und alſo auch deſſen, daß

jede Intelligenz, indem jeder gleich, ein Recht habe an dem Gegenſtand ihrer Begierde, an ihr ſelbſt: mittelſt dieſer Unterſcheidung kommt es zum Bewußtſein des Rechts und des Unrechts, tiefer des Guten und Böſen. Hier erſt fängt der Unterſchied an zwiſchen dem Guten und Böſen. Die Begierde geht voraus, haftet aber in der Natur, und greift als die des Einen hinaus über das, was dem Andern iſt, über das Recht. Aus der Begierde alſo kommt es urſprünglich, daß in jenem gleichen Verhältniſſe gegen die Gleichheit des Verhältniſſes gehandelt wird: und ſo iſt dieſer Act es eigentlich, wo der Menſch zur Erkenntniß des Guten und Böſen kommt, nicht dort ſchon bei dem Apfel. Die Begierde iſt die natürliche, und ihre Befriedigung das Böſe. Es iſt aus der Rohheit heraus die Begierde, die den Bruder gegen den Bruder treibt — Cain gegen Abel. Ein ſchöner Anfang der Weltgeſchichte in der zweiten Periode — ein Brudermord!

In Sätzen ſpricht ſich der dreifache Unterſchied unter β. ſo aus:
ad β. 1) Ich und die Welt (die Natur) — Wir zwei;
ad β. 2) Ich und Du, — Wir zwei;
ad β. 3) Ich für mich, — Ich als Ich.

Zuletzt hieß es, dieſe dreifache Unterſcheidung ſei zugleich die des Guten und Böſen. Die Erkenntniß des Guten und Böſen iſt durch jenen Unterſcheidungsact in der dreifach angedeuteten Weiſe bedingt. Hierbei iſt nun vorerſt zu verweilen, in folgender Reflexion:

Licht und Nacht (Gutes und Böſes fern gehalten), hell und dunkel, flüſſiges und ſtarres, Geſundheit und Krankheit, Leben und Tod unterſcheiden ſich und werden von einander durch die Intelligenz unterſchieden im bewußtloſen Daſein in der Natur: ſie ſind Exiſtenzen in ihr. Hingegen Gutes und Böſes, Recht und Unrecht, Tugend und Laſter unterſcheiden ſich und werden von der Intelligenz oder von dem ſeiner ſich bewußten Subject unterſchieden nicht im Daſein, ſondern ſelbſt im Bewußtſein: ja das Element, worin ſie ſind und ſich von einander unterſcheiden, iſt das Bewußtſein nicht als empfindendes, vorſtellendes, memorirendes, imaginirendes, ſondern als denkendes. Daher denn von der Natur und dem Natürlichen das Mannigfaltigſte ausgeſprochen werden mag: Gutes und Böſes ſind keine Prädicate der Natur, keine Exiſtenzen in ihr. Denkt man ſich die Intelligenz oder den Geiſt in dem ſich ſelbſt Unterſcheiden von Natur und von ihm ſelbſt hinweg, ſo mag immer noch die Welt und Natur als daſeiend gedacht werden, — das Gute und Böſe iſt alles weggedacht. Sein Element iſt nicht die Natur, ſondern das Bewußtſein, der Geiſt ſelbſt.

Die Intelligenz nun in der erſten Periode der Weltgeſchichte unter A. auf der Stufe der Rohheit iſt oder hat die blos wilde Begierde, indem ſie die Natur von ſich noch ganz und gar nicht unterſcheidet. Aber hier, wo es mittelſt ihres Willens- als eines Begehrungs-Actes gekommen iſt, wird durch ihre Reflexion auf die Natur mit deren Beziehung auf ſie ſelbſt, welche das Natürliche zur Bedingung ihres Lebens und ſeiner Erhaltung hat, — jene rohe Begierde

α. zur Begehrlichkeit, Concupiscenz. Dort auf der Stufe der bloßen Rohheit war es noch nicht um das für ſich haben und beſitzen, hier aber iſt es bei jenem Unterſchied eben darum zu thun, um das für ſich haben und beſitzen. Der Menſch, der dort die Begierde war, wird hier der Begehrliche: nach Allem ſtreckt er die Hand aus, es für ſich zu haben und zu genießen. Sodann wird

β. bei dem Unterſchied der Intelligenz als lebender von ihr ſelbſt als eben ſolcher kraft ihres Begehrungs- als eines Willens-Actes reflectirt durch ſie als die eine auf ſie als die andere, dritte, vierte, und wieder mit Beziehung eines Jeden auf ſich. Mittelſt dieſer Reflexion und Beziehung wird jene rohe Begierde hier zur Mißgunſt. Dem

Thiere, dem blos Natürlichen, gönnt der Menſch ſein Leben, ſeinen Inſtinct, ſeine Stärke; der Sonne, auch einer Natur, gönnt er ihr Licht, ihre ganze Herrlichkeit. Aber er gönnt dem Andern nicht, was dieſer hat. Die Intelligenz iſt hier in ihrer Begierde gegen einen Anderen gerichtet für ſich ſelbſt. Endlich

γ. ſie — die Intelligenz — ſich in ihrem Unterſchiede von der Natur überhaupt und von der ihrigen beſonders unterſcheidend von ſich — in der vorherigen dritten Weiſe — reflectirt auf ſich, bezieht mittelſt dieſer Reflexion ſich auf ſich, hält und behält ſich für ſich: und von der rohen Begierde her iſt dieſe Reflexion und Selbſtbeziehung die, worin die Intelligenz ſich ſelbſt gefällt — die Selbſtgefälligkeit.

Aber dieſe Begehrlichkeit, Mißgunſt und Selbſtgefälligkeit iſt das Böſe in deſſen Unterſchied vom Guten, das die Negation jeder ſolchen Reflexion und Beziehung des intelligenten Subjectes auf es ſelbſt bedingt. In dieſer Negation des Negativen d. h. des Böſen hebt die Intelligenz an — folglich im Guten — frei zu werden und frei zu ſein. Der Willensact war als Begehrungsact noch unfrei, der Begehrungsact als Willensact gleicherweiſe; jetzt erſt wird er, indem die Intelligenz das Böſe negirt, freier Willensact und iſt dieſe Negation der erſte Act der Willensfreiheit ſelbſt. — In der oben aus 1 Moſ. angeführten Geſchichte vom Brudermord iſt das hier ſpeculativ betrachtete und ausgeſprochene auf eine ſehr ſinnige und einfache Weiſe dergeſtalt durch ein Geſpräch Jehovas mit dem einen Bruder Cain, der den Gedanken ſchon hegt, den Andern umzubringen, beſonders durch die Worte Jehovas: „wenn du fromm biſt, ſo biſt du angenehm; biſt du aber nicht fromm, ſo lauert die Sünde vor der Thür.“ Cain war der begehrliche, mißgünſtige, ſelbſtgefällige, vom Bruder weg nur auf ſich bedacht. Die lauernde Sünde ward zur That. — Im Verhältniß nun der Menſchen, wie ſie ſich von der Natur, von einander und jeder ſich in ſich unterſcheiden, ſteigert ſich durch ihr anfangendes Verkehr mit einander das Böſe in der

Form der Begehrlichkeit zur Hab- und Genußſucht, in der Form der Mißgunſt zum Neid, Haß gegen einander, und in der Form der Selbſtgefälligkeit zur Ehrſucht, durch Verbindung der beiden erſten Formen mit dieſer dritten — zur Herrſchſucht. Die Menſchen ſelbſt können, obzwar ihre Weſenheit — die der Intelligenz und der Natur — die Nothwendigkeit iſt, daß ſie mit einander leben und neben einander beſtehen, doch nicht mit einander leben und beſtehen, wenn und ſo lang Habſucht, Haß, Ehrſucht und Herrſchſucht ungezügelt, maaßlos Macht und Gewalt über jeden haben und behalten. Es iſt aus jener Nothwendigkeit in der Weſenheit deſſelben für ſie ſelbſt eine nothwendige Aufgabe, das Böſe in dieſer dreifachen Form wenigſtens zu beſchränken mittelſt ihres Verſtandes und Willens, wenn auch der Wille noch in der Sphäre der Begierde ſtehen bleibt. Dieſe Beſchränkung durch die Menſchen iſt das menſchliche Geſetz, die Grundlage und dann auch das Erhaltungs- und Sicherungsmittel für die menſchliche Geſellſchaft, die dann nach jenen Unterſchieden ſich in verſchiedene Geſellſchaften ſelbſt unterſcheidet, in Völker und Staaten ſich organiſirt. So wird die Weltgeſchichte in dieſer zweiten Periode Völker- und Staatengeſchichte und von ihr Bericht gegeben in der Hiſtorie der Staaten und Völker. Durch das Böſe als jene Begehrlichkeit, Mißgunſt und Selbſtgefälligkeit iſt bei dem Entſtehen der Völker ſchon ein Zwieſpalt, und in ihrem Beſtehen wird dieſer Zwieſpalt nur beſchränkt, aber nicht vertilgt und gehoben. Die einzelnen Individuen, welche in dieſem oder jenem Volke oder Staate ihr Entſtehen und Beſtehen hatten und haben, ſind die Begehrlichen gegen einander, ſind die Mißgünſtigen, ſind die Selbſtgefälligen, wie der eine von jenen beiden Brüdern: dem andern zudem wird auch nichts daran gefehlt haben. Das ganze bürgerliche Geſetz, die ganze geſetzliche Verfaſſung für Monarchie ꝛc. hat aus jenem Grunde von der Natur her die Beſtimmung, dies böſe Weſen der Menſchen zu beſchränken, möglichſt den Ausbruch deſſelben zu verhindern.

Eben ſo wie die einzelnen Individuen, verhalten ſich die einzelnen Völker zu einander, jedes gegen das andere begehrlich, mißgünſtig, ſelbſtgefällig. Nationalſtolz, Nationalhaß ſind die Erſcheinungen in der Geſchichte der Welt, und überall trifft der Hiſtoriker darauf. In dieſer Zwietracht unter den einzelnen Menſchen und ganzen Völkern kommt es nun wohl mittelſt Geſetzen und Verfaſſungen, mittelſt beſonderer Verträge der Völker mit einander zu Frieden unter ihnen, aber ein Friede, in dem die Zwietracht fort und fort „lauert wie die Sünde vor der Thür“: es iſt concordia discors. Es beſteht in den Menſchen individuell, familienweiſe, nationell Liebe zu einander, aber neben der Liebe auch Haß gegen einander: das Gute hat ſich, indem der Menſch aus der erſten Rohheit und unter das Geſetz geſtellt, zur Liebe erhoben; das Böſe aber geht nebenher noch mit fort und iſt zum Haß geſteigert. Verliert das Geſetz durch die Begehrlichkeit ſeine Macht, wird es durchbrochen, ſo iſt der Haß da in voller Wirkſamkeit. Iſt der Friede zwiſchen den Völkern geſtört — der Friede, in dem der Nationaldünkel nur ſchläft, kommt es zum Kriege, ſo iſt der Haß in voller Flamme. So lang beide — Haß und Liebe — ſo neben einander ein Beſtehen, obzwar nur ein äußerliches, haben, iſt die Eintracht unter den Menſchen nur ſcheinbar, nur eine Erſcheinung, nicht wirklich und wahrhaftig. Damit, daß die Bewegung in der Geſchichte die wird, kraft deren der Haß in der Liebe aufgehoben, dies äußerliche Verhältniß vertilgt iſt, hat die zweite Periode der Weltgeſchichte ein Ende, und hebt

C. die dritte Periode

an, als Periode der Einheit, in welcher Haß, Zwietracht negirt zu werden beginnt vorerſt.

Der Anfang ſelbſt dieſer dritten Periode in der Weltgeſchichte iſt der Mittelpunct in der Weltgeſchichte ſelbſt. Das Weſen der Liebe beſteht darin, daß der, deſſen Liebe ſie iſt, ſich und Alles, was er hat und iſt einem

Andern hingiebt, der ſeinerſeits ihn liebt und alſo ſeinerſeits ſich und Alles, was er hat und iſt, dem Einen hingiebt. So ſind in der Liebe ſelbſt Begehrlichkeit, Mißgunſt, Selbſtgefälligkeit negirt, in ihr annihilirt. Der Liebende hört zwar der Natur gegenüber und ihrer für ſeine Natur bedürftig, nicht auf, der Begehrende zu ſein, er ißt und trinkt: aber der Begehrliche iſt er nicht mehr. Habſucht und Genußſucht ſind durch die Liebe vertilgt, und nicht minder die Mißgunſt und Selbſtgefälligkeit: die Liebe gönnt jedem Alles, was er hat und ſein mag; die Liebe kann nur Wohlgefallen haben am Geliebten, — ſich ſelbſt iſt der Liebende gleichgültig.

Bis zum Schluß der zweiten Periode nun hatten die einzelnen Menſchen und ganzen Nationen, was ihre äußeren, geſetzlichen und politiſchen Verhältniſſe betraf, eine Mannichfaltigkeit von Objecten, Künſten, Werken, — und was ihre Religion betraf, eine gleich große Mannigfaltigkeit von Vorſtellungen über Gott und Götter, von Ritualien, ja Gedanken: unendlich vielerlei wußten ſie von ihren Göttern zu ſagen. In dem Aeußerſten jenes Zwieſpalts der Welt mit ſich, bei der römiſchen Weltherrſchaft und dem jüdiſchen Hochmuth (die Juden wollten gern Herren der Welt ſein) kommen die Gottheiten der Römer mit den mannigfaltigſten Prädicaten vor, und iſt der Gott der Juden bei der Negation alles Sinnlichen an ihm der Herr der Welt, Schöpfer, allmächtig, allwiſſend, allweiſe. Aber Eins kommt weder in der jüdiſchen noch in den übrigen Religionen als Prädicat Gottes vor — das, daß er die Liebe iſt, daß er in ſeiner unendlichen Perſönlichkeit die Liebe ſelbſt ſei. Wo die Welt dahin gelangt, daß ſie dies anzuerkennen anfängt, hebt die dritte Periode der Weltgeſchichte an, und iſt dieſer Anfang auch der Mittelpunct ihrer Geſchichte cfr. 1 Joh. 4, 8.

Das Ende dieſer zweiten Periode war die auf das Höchſte geſteigerte Feindſchaft der zwei welthiſtoriſchen Völker, der Juden und Römer. Unter Römern ſind aber hier mitverſtanden alle übrigen außer den Juden, die Heiden. Von den Heiden wurden die Juden auf das tiefſte verachtet, und von den Juden die Heiden auf das bitterſte gehaßt. Mit der Geburt Chriſti geht dieſe Feindſchaft als das Ende der zweiten Periode in den Anfang der dritten ein, und hebt ſich jene Feindſchaft, jenes Ende, vorerſt der Möglichkeit nach in dieſem Anfange der dritten auf. Lucas 2, 14, wo des Geſanges der Engel gedacht wird: „Ehre ſei Gott in der Höhe, Friede auf Erden und den Menſchen ein Wohlgefallen.“ Durch Boten Gottes wird der Welt der Frieden verkündet. Jene Feindſchaft nun war eigentlich die entſchiedenſte Entzweiung der Welt mit ſich ſelbſt, die Welt war in jenem Widerſtreit mit ſich. Chriſtus lehrt, ſtellt Jünger an und ſendet ſie endlich aus in alle Welt, um ihn und ſeine Lehre in aller Welt zu verkündigen. Jetzt hört allmählig das Ende der zweiten Periode wirklich auf, actu, *ἐνεργείᾳ*, wie es mit der Geburt Chriſti ſchon *δυνάμει* aufhörte. Mittelſt der Wirkſamkeit und That Chriſti und ſeiner Jünger werden Juden und Heiden nach und nach mit einander befreundet: aber da hören auch die Juden, welche die Lehre Chriſti annehmen, auf, Juden zu ſein; und eben ſo hören die Heiden auf, Heiden zu ſein. Die Apoſtel ſtiften Gemeinden, nicht beſtehend aus Juden und Heiden: dieſen iſt ihre bisherige Religioſität und Nationalität gleichgültig geworden.

Der erſte Menſch — in der erſten Periode der Weltgeſchichte — iſt der ſeiner Intelligenz und ſeinem Willen nach noch ganz unentwickelte, ungebildete: er unterſcheidet noch nicht Gutes vom Böſen: er, der Menſch in ſeiner Rohheit, beſonders der Begierde — *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος χοϊκός, ἐκ τῆς γῆς*. 1 Cor. 15. 47—49. — Der zweite Menſch — zu Anfang der dritten Periode in der Weltgeſchichte — *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ*, iſt der die mit ſich entzweite Welt mit ihr ſelbſt und mit Gott verſöhnende. Dieſe Verſöhnung der Welt mit ſich ſelbſt, ſo beginnend in jener dritten Periode, ſetzt ſich durch alle folgenden Zeiten, ſo oft auch ein hinderndes Element dazwiſchen tritt, fort. Der Grundgedanke aber in jener blos geſchichtlichen Angabe und Anerkennung der ſo beginnenden und vollbracht werdenden Verſöhnung mit ihr ſelbſt iſt der oben ſchon ausgeſprochene Gedanke von Gott, der die Liebe ſelbſt ſei. Er die Liebe — zu wem? denn Liebe ſetzt einen Gegenſtand voraus, in Anſehung deſſen er Liebe ſei: — zu dem, als welchen er ſich ſelbſt von ſich unterſcheidet, und der in dieſer Unterſcheidung zugleich — *pariter*, nicht simul — mit ihm, der ihn von ſich identiſch unterſcheidet, identiſch oder Einer und derſelbe iſt. Er, der Liebende, iſt der Geiſt, Gott der Geiſt: und der, den er von ſich unterſcheidet, der mit ihm in der Einheit iſt und beharrt, iſt gleicherweiſe Er der Geiſt: das Weſen des Einen iſt das Weſen des Andern, und in dieſer Weſenheit ſind beide nicht zwei, ſondern ein und derſelbe Gott, in dieſer Homousie. Der Menſch iſt nicht Gott, und Gott nicht der Menſch; das ſpricht auch Chriſtus aus, Matth. 4, 10: „Du ſollſt Gott allein deinen Herrn anbeten." Aber der Geiſt als Menſch in der unendlichen Negation aller Endlichkeiten, und der Geiſt als Gott, das iſt im Unterſchied des Einen vom Andern doch ein und derſelbe Geiſt: und das Weſen des Geiſtes, welcher Menſch iſt, iſt das Weſen des Geiſtes, welcher Gott iſt: dies iſt die *ὁμοουσία*. Zu Anfang der dritten Periode in der Weltgeſchichte aber kommt es erſt und zwar durch Chriſtum zur Anerkenntniß bei den Menſchen, daß Gott der Geiſt, Joh. 4, 24. Der Jude hatte in ſeiner Religion den Gedanken von Gott als jenſeits, ihn als den Geiſt ahnete er kaum, er erkannte ihn noch nicht; nur das Weſen, die Weſenheit Gottes jenſeits erkannte er als geiſtige Weſenheit. Der Heide hatte ſeinen Gott in allerlei Geſtalt dieſſeits, aber es war ein ſinnliches Dieſſeits eben wegen der Geſtalt. Mit der Anerkenntniß, daß Gott der Geiſt ſei, wie ſie zu Anfang jener Periode durch Chriſtum die der Menſchen wird, hört das Jenſeits (bei den Juden) und das blos ſinnliche Dieſſeits (bei den Heiden) auf, und es beginnt jene Anerkenntniß die zu werden, daß Gott auf ſinnliche, natürliche, geiſtige Weiſe dieſſeits im Menſchen ſei und der Menſch in ihm. In der Gemeinde d. i. in dem Geiſte als dem menſchlichen, nicht einem nationalen, ſondern in dem Geiſte als dem der Menſchheit überhaupt iſt Gott gegenwärtig. Jener Unterſchied Gottes von ihm ſelbſt in jener unendlichen Liebe ſeiner zu ihm ſelbſt iſt chriſtlich ausgeſprochen als der Unterſchied Gottes des Vaters von ihm dem Sohne. Das iſt die Vorſtellung, die den Begriff im Hintergrunde hat. Die Liebe Gottes aber, die unendliche zu ihm ſelbſt, iſt die Liebe zugleich zu dem durch ihn Möglichen und Wirklichen, der Welt: ſie iſt das Werk ſeiner Liebe; aber eben weil das Werk ſeiner Liebe und weil dieſe Liebe die des Vaters zum Sohne, ſo iſt die Welt das Werk des Sohnes durch Gott den Vater. Ihre Entzweiung mit ſich, ihre Feindſchaft von der Begehrlichkeit aus bis zur Herrſchſucht iſt ihr — der Welt — Werk durch ihre eigene Reflexion in ſich. Aber damit, daß ſie in ſich das Böſe bis zu ſeinen äußerſten Graden hervorbringt, hört ſie nicht auf, dennoch Gegenſtand der Liebe Gottes zu ſein. Joh. 3, 16; Epheſ. 3, 9; Col. 1, 13. Die Anerkenntniß nun Gottes, des Geiſtes, und zugleich die, daß er die Liebe ſelbſt ſei, iſt — indem das Werk ſeines eingebornen Sohnes, der ja dieſe Anerkenntniß in die Welt bringt — wie das die Welt mit ihr verſöhnende Mittel, ſo auch das für ihre Verſöhnung mit Gott. Der Sohn Gottes iſt ſo der Weltverſöhner in gedoppelter Weiſe: ausſöhnend die Welt mit ihr ſelbſt — jene Feindſchaft ſoll zur Liebe werden, — dann mit Gott und ihn mit ihr, denn ſie mit ihrem Haß kann nicht die von ihm aufgenommene Welt ſein: der Liebe kann der Haß gleichgültig ſein oder werden, aber ſie kann ſich nicht mit ihm vereinigen. Der Menſch, der nicht der Geiſt als ſolcher oder als Gott iſt, ſondern ein *ſubjectiver Geiſt*, beſchränktes Subject in ſeiner Individualität und Nationalität *kann Gott* den Geiſt und das Weſen des Geiſtes *erkennen*, ihm iſt dies Weſen erkennbar; aber er kann das nur *mittelbarer Weiſe*, unmittelbar nicht. Die Erkennbarkeit Gottes des Geiſtes und ſeines Weſens iſt wohl gegründet im Herzen des Menſchen, und hebt ſozuſagen vom Herzen an: „Gott iſt die Liebe" — das ſpricht zum Herzen. Aber das Herz, worin und von dem aus die ewige Liebe, Gott der Geiſt, ſeinem Weſen nach erkennbar ſei, iſt nicht das natürliche Herz mit ſeinen Begierden, Neigungen, Vorſtellungen; aus dieſem Herzen kommen keine Gedanken, die auf Gott den Geiſt und ſein Weſen gerichtet wären, Matth. 15, 19. Für jene Erkennbarkeit alſo kann Niemand ſich unmittelbar auf ſein Herz berufen, aber mittelbarer Weiſe allerdings, d. h. wenn er ſein Herz gereinigt hat und befreit von allen jenen Unreinigkeiten. Aber was iſt das weiter, als wenn es dahin gekommen iſt, ſich unabhängig zu machen von allen äußerlichen und endlichen irdiſchen Beziehungen, obwohl er in ihnen fortbeharrt, wenn ihm alſo ſeine Individualität, ſelbſt ſeine Familie, ſein Volk, Vaterland nicht für das Höchſte gilt? *Die Erkennbarkeit Gottes des Geiſtes* und ſeines Weſens *iſt alſo vermittelt durch ein reines Herz, durch einen Willensact*, der nicht ein Begehrungsact und *in der Identität iſt mit dem Denkact* als einem Vernunftact. Darauf geht was Chriſtus Matth. 5, 8. ſagt.

Unſere Frage oben war nicht: „Iſt Gott und das Weſen Gottes erkennbar?" dieſe iſt von der kritiſchen Philoſophie in der Kritik der reinen Vernunft beantwortet in ihrer Weiſe. Vielmehr war die Frage: „*worin und wie iſt Gottes Weſen erkennbar?*" Beantwortet ſie ſich: „darin und ſo" — dann wird gewußt, daß Gottes Weſen erkennbar ſei, und bedarf es der ganzen kritiſchen Philoſophie „ob es erkennbar ſei" nicht. Von der einen Seite nun, angehend das „*worin?*" iſt bereits geantwortet: Erkennbar iſt Gottes Weſen *in der Weltgeſchichte, deren* Mittelpunct Jeſus Chriſtus iſt. Der Begriff dieſer Erkennbarkeit im denkenden Bewußtſein als der Weltgeſchichte iſt entwickelt. Nun wird für das „wie iſt Gottes Weſen erkennbar in der Weltgeſchichte?“ vorderſamſt noch zu reflectiren ſein auf das, was Mittelpunct der Weltgeſchichte ſei. Auf dieſen Begriff des Mittelpunctes aber kommt es an.

Zuvörderſt alſo der Punct als ſolcher und dann als Mittelpunct iſt

α. die Negation des Raumes in ſeinen Dimenſionen der Linie, der Fläche und des Umfanges. Der Punct im Raume der Fläche nach, der Punct im Raume dem Umfang nach, der Mittelpunct iſt dieſer wie jener das Nichts des Raumes, das Nichtſein deſſelben: indem der Punct iſt, iſt der Raum nicht. Aber ſo hat der Punct und Mittelpunct als ein ſeiendes, das Nichts iſt, keine Realität: er iſt das Seiende als Nichts, iſt nichts Wirkliches. Auch der Raum lediglich als ſolcher oder vorgeſtellt als leerer Raum — ingens inane — hat keine Realität und iſt daher wie der Punct in ihm kein Gegenſtand der Empfindung. Für den Sinn kann weder der Punct noch der Raum als ſolcher ſelbſt, in dem er der Punct ſei, aufgezeigt werden. Beides, Raum und Punct in ihm, iſt ein Ideales, iſt nichts Daſeiendes und nichts im Daſein, ſondern iſt lediglich im und durch das Bewußtſein: durch den Denkenden kommt der Punct in Raum, an ſich iſt er nicht darin. So wohin der Menſch mit ſeinen Sinnen ſich wendet: empfindet, erfährt er den Raum als erfüllt. Das muß ſich die Phyſik vergehen laſſen, den Raum als Raum aufzuzeigen. Wo der Raum ſich zeigt, iſt er Luft, Aether, Licht, ein erfüllter: und ſo iſt der Mittelpunct des Raumes als eines reellen und als ein reeller, der erfahren werden kann, das Princip des Lichts, woraus das Licht ſtrömt nach allen Dimenſionen des idealen Raumes, nach der Linie, Fläche, Umfang. In der Erſcheinung unmittelbar für die Erfahrung iſt dies Princip die Sonne, der

Mittelpunct des Planetenſyſtems. Wenn *Chriſtus* ſich das *Licht der Welt* nennt, ſo hat das eine Beziehung von allem Materiellen, blos Natürlichen, von aller Empfindung und Erfahrung hinweg auf das Bewußtſein als denkendes Bewußtſein, auf die Intelligenz, auf den Geiſt: es iſt das Licht der Welt verglichen mit dem Sonnenlicht im Raume, ein rein geiſtiges: der Geiſt, von dem alle Geiſter ihr Daſein haben, ihre Nahrung, und zu dem alle Geiſter hin ſich ſehnen. Aber ſo ginge die Betrachtung in die frühere oben angeſtellte zurück, wo die Frage war nach der Erkennbarkeit Gottes in der Natur. Hier haben wir die Betrachtung rückwärts, nicht vorwärts anzuſtellen.

β. Der *Mittelpunct der Geſchichte* iſt kein Punct im Raume, iſt auch nicht bloßer Zeitpunct wie das Jetzt. Als Punct jedoch iſt auch er ein rein Negatives, die *Negation der Zeit in ihren Momenten der Vergangenheit, Zukunft* und des zwiſchen beiden inne ſchwebenden Jetzt, der *Gegenwart.* Die Negation dieſer drei Zeitmomente iſt dann jeder Zeitpunct, der nicht Mittelpunct iſt der Geſchichte oder der Zeit. Die Gegenwart als das Jetzt, wie der Punct im Raum als das Hier, iſt die Negation, das Nichts des Vergangenen und auch des Künftigen. Dies Nichts, das Jetzt als ein Seiendes gleichwohl kann vorgeſtellt werden, wie es die Bewegung ſei vom Vergangenen in das Künftige, aber als dieſe Bewegung bei dem Entſtehen verſchwindend, bei dem Verſchwinden entſtehend. Kaum hat man geſagt „Jetzt“, ſo iſt es vorbei und ein anderes Jetzt iſt da. Auch das Jetzt und die Zeit überhaupt kann nicht als ein ſolches aufgezeigt, vor die Sinne gebracht werden: die *Zeit als ſolche* und jedes ihrer Momente *iſt allein für das Denken* und für den Gedanken, rein ideal wie der Raum mit ſeinem Puncte und ſeinen Dimenſionen. Nur *was in der Zeit geſchieht,* oder ſozuſagen was in ſie fällt, *hebt aus der Idealität* ſie heraus und realiſirt ſie und ihre Momente als Geſchehendes, Geſchehenes und was geſchehen wird. *Wie* iſt denn nun *Chriſtus*

Mittelpunct der Weltgeſchichte? Nicht ſo als ſei es die abſtracte Zeit, die Zeit an und für ſich, worin der Punct oder Abſchnitt, die Geſchichte Jeſu Chriſti, der Mittelpunct wäre, der mittlere Abſchnitt; ſondern ſo daß er die ganze vergangene Geſchichte und die Welt dieſer Geſchichte mit der künftigen Geſchichte vermittelt und verknüpft *als der Mittler zwiſchen Vorwelt und Nachwelt*: er iſt die Mitte der Welt. Die Periode der Weltgeſchichte nämlich, die zweite, endigt damit, daß die Menſchen einzeln und völkerweiſe und ſo die Welt ſelbſt, die Menſchenwelt, in dem vollſtändigſten Widerſtreit mit ſich ſind, in Haß, Neid, Hochmuth. Chriſtus, wie er oben als welthiſtoriſche Perſon betrachtet worden, kommt am Ende dieſer Periode in die Welt, und mit ihm hebt an — wovon oben — eine Verſöhnung der Welt mit ihr ſelbſt und Gott: der Anfang iſt gemacht, aus jenem Ingrimm herauszugehen, aus jener Unfreiheit zur Eintracht, zur wirklichen wahrhaften Freiheit, aus dem Haß zur Liebe. Chriſtus iſt der Mittelpunct der Weltgeſchichte *nicht* in dem Sinne dieſes *Punctes als eines mittleren zwiſchen Vergangenem und Künftigem, als eines Jetzt, das das Vergangene und Künftige außer ſich hätte*; ſondern in dem Sinne, daß *Vergangenheit, unmittelbare Gegenwart* und *Zukunft negirt* ſind: die Gegenwart iſt keine zeitliche, für welche eine die Vergangenheit wäre und eine Zukunft ſein würde, welche beide außer jener wären; ſondern ſie iſt die ewige Gegenwart, in der Vergangenheit und Zukunft aufgehoben ſind. Wie alſo iſt Chriſtus der Mittelpunct der Weltgeſchichte? Antwort: *als der ewig Gegenwärtige.* Das ſpricht er auch ſelbſt aus mit Bezug auf den Raum, von dem jedoch die Zeit unzertrennlich iſt: „*wo zwei oder drei verſammelt ſind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen*“; ferner: „*ich bleibe bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.*“ Aber in dieſer Gegenwart iſt wie von allen räumlichen Dimenſionen, Zeitmomenten, ſo auch von aller Einzelnheit, Erſcheinung abſtrahirt: es iſt die abſolute geiſtige Gegenwart; Chriſtus als Geiſt iſt gegenwärtig in ſeiner Gemeinde. Auch kann ſie als ſeine Gemeinde ſich gar nicht verſammeln außer in ſeinem Namen i. e. in ihm ſelbſt, in ſeinem Geiſte. Iſt ſein Geiſt der deinige, der deine der ſeinige, ſo iſt er mitten unter uns. *Χριστὸς ἐν ἡμῖν, καὶ ἡμεῖς ἐν αὐτῷ*, cfr. Joh. 17.

Er als welthiſtoriſche Perſon, Chriſtus, wofür er doch ziemlich allgemein anerkannt wird, iſt

a. der Held wie kein Anderer in der Weltgeſchichte ein Held war, iſt und ſein wird: der Held — auf welche Weiſe? Im Sieg nicht über die Welt direct, ſondern über ihren Haß, über das Getrenntſein der Völker und deren Hochmuth; der Held, der die Zwietracht der Welt beſiegt, ſie zur Eintracht und Verſöhnung mit ihr ſelbſt bringt, der Heiland der Welt. Das Datum der Weltgeſchichte, welche in der Zeitabfolge mit Chriſti Geburt anfängt, iſt alſo das erſte Datum des wahrhaften Heldenthums. Jene Welt, das Judenthum und Heidenthum zur Zeit der Erſcheinung Chriſti gegen ſich ſelbſt empört, war es in ihrem Haß auch gegen ihn: er aber hat an ihrem Haß nicht Theil genommen, hat nicht Haß mit Haß erwiedert. Sie, die Welt, hat nur das Individuum an das Kreuz ſchlagen können, über Ihn hatte ſie keine Macht: ja wenn Er die Herrſchſucht der Welt und ihren Neid getheilt hätte, dann hätte ſie auch in Ihn und über Ihn kommen können; und ſo ſpricht der Held ſeines Sieges gewiß: „Ich habe die Welt überwunden“ Joh. 16, 33.

Er iſt aber auch nach dem Obigen

b. welthiſtoriſche Perſon als Geſetzgeber, und zwar indem der Mittelpunct der Weltgeſchichte qualitativ verſchieden von allen Geſetzgebern, wie qualitativ verſchieden von allen Helden. Sein Geſetz iſt das der Liebe, in der aller Zwieſpalt aufgehoben iſt, ſo daß je zwei, die einander lieben, keiner ſich, ſondern nur den Andern liebt, ſich im Andern, wie der Andere ſich in ihm rein aufgegeben hat: dieſe ſind einig. Dies Geſetz der Liebe iſt von ihm nicht für dieſe und jene Zeit, an dem und jenem Orte, zu aller Zeit, an jedem Orte für dich und mich gegeben: es iſt ja das allgemeine Weltgeſetz. Der Unterſchied in Völker, Stämme, Stände iſt aufgehoben durch das Geſetz der Liebe. Solon iſt der Geſetzgeber für ſeine Athener, Moſes für ſeine Juden, nicht alſo Chriſtus. Dieſen Punct führen die Prolegomenen zur Moral weiter aus.

Welthiſtoriſche Perſon endlich iſt er

c. als der Lehrer. Socrates, Heraclit, Plato ſind auch Lehrer geweſen, und als Lehrer haben ſie eine welthiſtoriſche Stellung und Beſtimmung; aber dies Lehrgeſchäft jener Männer hatte zur Bedingung ihr nationales Daſein, ihre Nationalität, wenn ſie auch mit ihrem Geiſte über das Natürliche und Endliche hinaus dachten. Der Grieche iſt von Plato nicht zu trennen. Chriſtus iſt nicht der Jude, ſondern rein und allein der Menſch in ſeiner Geiſtigkeit: ſeine Lehre geht über alles Nationelle und Particuläre hinweg. Chriſtus ſelbſt, für den ſeine Individualität und Subjectivität als die eines Einzelnen keine Grenze war, er von ſich dieſem Lebenden, Denkenden, ganz unabhängig und nichts für ſich bei Andern wollend oder erſtrebend, er Mitglied einer Familie, unabhängig von deren Geiſte und Intereſſen, — er Mitglied eines Volkes, unabhängig vom Judenvolke, Er lehret, obzwar er für ſich kein Intereſſe hat an ſich, an der Familie, an der Nation, gleichwohl ſo daß das Geſetz der Liebe Geſetz wird für jedes einzelne Individuum, für jede Familie, jedes Volk. Es iſt alſo eine Liebe nicht zur Menſchheit in das Abſtracte und Blaue hinein, ſondern eine Liebe zu den Menſchen in ihrer Individualität, Nationalität. Mittelſt ſeiner Lehre durch das Geſetz der Liebe hat die Welt in ihren Individuen und Völkern innerlich und äußerlich eine andere Geſtalt gewonnen als vorher. Von jenem Mittelpunct der Weltgeſchichte geht die Liebe aus in alle Welt, wenn auch in dir noch viel Neidiſches und Arges iſt. So iſt Chriſtus der Geiſt, kein individueller, Familien-, Nationalgeiſt, ſondern ſo iſt er der Geiſt rein und allein als der Menſch —

in ihm hat die Menſchheit ihren Geiſt verwirklicht. Er der von Gott kommende hat die Menſchheit zur reinen Geiſtigkeit emporgehoben: in ihm dem Geiſte iſt Gott, der Geiſt, das Weſen Gottes erkennbar.

Reſultat der bisherigen Unterſuchung:

Das Weſen Gottes iſt erkennbar im denkenden Bewußtſein, aber

1) nicht als einem endlichen. Das Bewußtſein iſt Thätigſein, Activität. Als endliches iſt dies Thätigſein ein begrenztes, ein bedingtes. Der Gedanke Gottes aber iſt der unbegrenzt und unbedingt active. Für die Erkennbarkeit des göttlichen Weſens iſt mithin das denkende als endliches Bewußtſein nicht angemeſſen; die Erkennbarkeit zerſprengt die Banden und Schranken der Endlichkeit.

Eben das denkende Bewußtſein, in dem Gottes Weſen erkennbar ſei, iſt

2) nicht ein unendliches, außer oder neben welchem ein endliches Bewußtſein ſei oder gar beſtehe. Denn ſo wären endliches und unendliches jedes als denkendes Bewußtſein in Relation zu einander und zwar dermaaßen, daß jedes von beiden durch das andere bedingt wäre, ja ſogar daß das denkende als unendliches Bewußtſein von ebendemſelben als endlichem abhängig ſein würde. Der Gedanke Gottes aber iſt wie der unbedingt active, ebenſo der unbedingt independente. Ihm iſt alſo für die Erkennbarkeit ſeines Gegenſtandes und deſſen Weſen ſolch denkendes Bewußtſein als unendliches eben ſo wenig angemeſſen: in dieſem Elemente, dem vom endlichen abhangenden unendlichen denkenden Bewußtſein iſt das Weſen Gottes nicht erkennbar.

Es iſt erkennbar im denkenden Bewußtſein

3) als dem abſolut unendlichen, alſo welches das endliche Bewußtſein nicht außer, nicht neben, ja auch nicht in ſich als endliches hat, ſondern in dem alles Endliche ein Negatives ſelbſt negirt iſt: alſo erkennbar im denkenden Bewußt-

ſein als dem abſolut affirmativen, worin alle Endlichkeit wie verſchwunden iſt. Das denkende Bewußtſein aber als abſolut affirmatives iſt

a. *kein abſtractes.* So als abſtractes wäre daſſelbe ein ganz unbeſtimmtes und nur beſtimmbares, worin daher das Weſen Gottes — das unendlich beſtimmte — nicht zu erkennen ſein würde, unerkennbar wäre. Als abſtractes wäre jenes denkende Bewußtſein ferner auch nur ein gedachtes, ein vom denkenden Subject, vom denkenden Bewußtſein gedachtes abſolutes Bewußtſein. Als nur gedachtes wäre es weiter der Gegenſtand des denkenden Subjectes oder Bewußtſein in der Endlichkeit oder höchſtens in jener relativen Unendlichkeit: von uns individuell oder im Beſonderen, in einer Gemeinſchaft mit einander, wäre dies abſolute Bewußtſein gedacht und in uns als den Denkenden. Die Theologen und Philoſophen, welche die Erkennbarkeit Gottes läugnen, haben zum Grunde, aus dem ſie läugnen, die Vorſtellung vom abſoluten Bewußtſein als einem gedachten; und in dieſer Vorſtellung haben ſie Recht, daß das abſolute Bewußtſein ein nur von ihnen gedachtes ſei: ſo iſt es ein leeres, nichtiges. *Vielmehr* iſt

b. das denkende Bewußtſein als das abſolut unendliche oder abſolut allgemeine *das concrete Bewußtſein*, kein abſtractes, — ſomit das von den denkenden Subjecten unabhängige, nicht durch ſie und ihr Denken hervorgebrachte, — vielmehr das Bewußtſein als denkendes, in, kraft, mittelſt deſſen ſie ſelbſt erſt bewußte und denkende Subjecte werden und ſind. Aber *das Bewußtſein iſt Thätigkeit*, wie durch Reflexion auf das endliche Bewußtſein ſchon ſich zeigt. Im tiefen Schlafe, noch mehr in der Ohnmacht, wo es zur Bewußtloſigkeit gekommen iſt, hört alle Thätigkeit, die da Bewußtſein iſt, auf. Die Thätigkeit als Daſein ſetzt ſich auch im Schlaf, in der Ohnmacht fort: das Blut circulirt, das animaliſche Thun ſetzt ſich fort; aber das Thun, das Bewußtſein iſt, iſt aufgehoben. Indem das Denkende als abſolutes Bewußtſein concretes Bewußtſein iſt, iſt es nicht etwa ein theoretiſches im Unterſchied vom practiſchen: denn da träte eine Relation ein des practiſchen zum theoretiſchen und ein Bedingtſein des einen durch das andere; ſondern iſt es als unbedingtes abſolutes Bewußtſein das practiſche, in dem das theoretiſche gleichfalls negirt iſt, — iſt es die abſolute Praxis, das abſolute Thun. So aber iſt das concrete Bewußtſein, indem abſolut, das wirkende, wirkliche und wirkſame, das geſchichtliche Bewußtſein. Aber es iſt abſolutes, ohne Relativität, ohne Bedingtheit: es iſt alſo nicht ein in der Geſchichte wirkendes, wirkliches, — es iſt vielmehr das die Geſchichte bewirkende, das weltgeſchichtliche. Alſo das Weſen Gottes iſt erkennbar in dem denkenden Bewußtſein als dem welthiſtoriſchen: ſo iſt es das concrete. So aber iſt es ſelbſt, — jenes Element der Erkennbarkeit des göttlichen Weſens, erkennbar dort wo die Weltgeſchichte ihren Mittelpunct hat und in der welthiſtoriſchen Perſon, die dieſer Mittelpunct der Weltgeſchichte ſelbſt iſt. Welthiſtoriſch iſt das abſolute Bewußtſein in Chriſto oder als chriſtliches nicht in dem Sinne des Bewußtſeins von der Welthiſtorie, von dem was geſchehen iſt: ſo kann es das welthiſtoriſche Bewußtſein des Hiſtorikers werden; aber dann iſt es nicht das denkende als abſolutes, ſondern das denkende Bewußtſein als relativ allgemeines, relativ unendliches. Jeder, der auch nur von der Welthiſtorie ſpricht, hat ein Bewußtſein von ihr — wenn auch dunkel oder klar. Wer vollends welthiſtoriſche Verſuche macht — Johannes von Müller kann ſie nicht anſtellen ohne welthiſtoriſches Bewußtſein: dies aber iſt nur ein relativ allgemeines. Welthiſtoriſch iſt das Bewußtſein Chriſti vielmehr in dem Sinne, daß es — das abſolut unendliche Thätigſein — die Macht der Welthiſtorie iſt, das die Welthiſtorie verwirklichende und in ihr ſich realiſirende. So iſt das Weſen Gottes erkennbar in Chriſto, und hat darin, daß es in ihm erkennbar iſt, die Unzertrennlichkeit des Hiſtoriſchen vom Religiöſen im Hintergrunde. Beſtehen die Theologen auf einem hiſtoriſchen Chriſtenthum, ſo haben ſie hier den Boden dazu. Hiſtoriſch muß das Chriſtenthum ſein, weil Gottes Weſen allein im welthiſtoriſchen Bewußtſein, ſeinem Elemente, erkennbar iſt.

Schluß:

Erkennbar iſt das Weſen Gottes nicht im Nichts: das Weſen Gottes iſt das unendlich beſtimmte, wie der Gedanke Gottes darauf hinweiſt: im Nichts iſt Nichts beſtimmbar und beſtimmt. Es kann wohl der Satz „ex nihilo nihil fit“ unwahr ſein, wenn ihm auch nur der vorerſt entgegengeſetzt würde „Deus mundum creavit ex nihilo“: aber das hat ſeine Richtigkeit „in nihilo nihil potest cognosci.“ Hegel hat in ſeiner Religionsphiloſophie eine Religion, die aſiatiſche, angeführt, der das Nichts das Element iſt, worin ſie ſich hält, in der Bewußtloſigkeit. Hegel nennt ſie die Religion des Inſichſeins. Nun wenn nicht im Nichts, ſo iſt das Weſen Gottes wohl erkennbar zwar nicht im Etwas — denn das wäre ein Endliches, ſondern im Sein. Allein das Sein wird durch das Denken der Menſchen außerhalb des Nichts gehalten und iſt ſo ein blos abſtractes. Nicht einmal im abſtracten Bewußtſein iſt das Weſen Gottes erkennbar, geſchweige im abſtracten Sein als ſolchem, das ſo viel iſt wie Nichts, es iſt gar Nichts. Das alleinige Element, worin das Weſen Gottes erkennbar ſei, iſt das Sein nicht als Sein, ſondern als denkendes Sein; aber ſo iſt es Bewußtſein, jenes abſolut unendliche. Die Erkennbarkeit allein in ihm mit der Negation von allem Andern als einem blos Negativen, im abſolut unendlichen Bewußtſein erhellt auf eine äußerliche Weiſe folgendermaaßen, für die Vorſtellung: für das Thier iſt die Luft das Element, worin es zu leben beginnt und ſein Leben erhält; ſie iſt ein concretes, nicht ein abſtractes, und indem concret, zugleich activ, ein bewußtlos Seiendes. Das Leben des Thieres iſt ſein Weſen und näher die Seele des Thieres; aber dieſe Seele hat wie das Thier ſelbſt die Luft zum Elemente: aus ihr nimmt es ſich ſein Leben, ſeine Seele, die daher auch anima heißt mit Bezug auf die Luft, animus; und die altteſtamentliche

Vorſtellung ſagt auch: „Gott blies ihm einen lebendigen Odem in die Naſe, und alſo ward der Menſch eine lebendige Seele.“ In jenem Elemente, in der Luft iſt, wie das Thier darin ſein Weſen hat, ſein Leben, — auch eben das Weſen des Thieres erkennbar. Lungen, Herz, alle Organe, ſie beziehen ſich auf dieſes Element: ſie nehmen aus dem Elemente, der Luft, für die Erhaltung des Lebens die Nahrung; geht dem Thier der Odem aus, ſo iſt das Leben hin, das Weſen auch. Das Leben hat alſo hier zu ſeinem Elemente nicht das Nichts, ſondern jenes natürliche wirkende bewußtloſe Sein, Luft genannt, und eben ſo iſt dies Element das der Erkennbarkeit des Lebens. Nun weiter: der ſeiner ſich bewußte Menſch, wenn er, wie das Bewußtſein ſelbſt ſchon Thätigkeit iſt, theoretiſch zur That ſchreitet, irgend etwas hervorbringen, verwirklichen will, — vermag letzteres nicht im Nichts, ſondern in einem Seienden, bewußtlos oder gewußt ſeienden, — in einem Elemente, wie wir es genannt haben. Beſtimmter ſo: in das Leere, in das Nichts kann keiner hineinzeichnen, hineinmahlen; in das Nichts, in das Leere, wenn er auch daſſelbe denkt, kann keiner etwas hineindenken, oder gar aus dem Leeren etwas herausdenken oder in ihm irgend etwas erkennen. Jenes Erſte ſpricht Anſelmus in ſeiner genialen Weiſe ſo aus: nemo pingit in aere aut aqua, quia ibi nulla manent picturae vestigia. Luft und Waſſer ſind ſchon nicht Nichts, ſondern ſchon kein Leeres, aber ein blos Fließendes, Beſtimmbares, nichts Beſtimmtes. Leinwand muß der Mahler haben, ein Object das in ſich hält, ein beſtimmtes iſt. Dem analog nach Anſelm iſt hier zu ſagen: nemo potest cognoscere essentiam Dei vel rei qualiscunque in nihilo sive inani, quia in eo nulla sunt cognitionis monimenta vel argumenta. Das ganz abſtracte Denken der Rationaliſten iſt ein ſolches Leeres, wie für den Zeichenmeiſter das Waſſer und die Luft. So auch kann der Menſch nicht im abſtracten Denken erkennen, denn in ihm ſind keine Beſtimmtheiten für die Erkenntniß. Alſo Chriſtum verläugnen, in dem Gottes Weſen allein erkennbar iſt, — oder die Erkennbarkeit Gottes und deſſen Weſen läugnen — lautet auf Eines hin: denn alsdann fehlt das Element für die Erkennbarkeit.

§. 132.

8) Die Weſenheit Gottes erkennbar in ihm ſelbſt.

Die Erkennbarkeit derſelben im denkenden Bewußtſein und ſie ſelbſt hatte dies Bewußtſein zu ihrem Elemente (dies die vorige Unterſuchung), und ſo fand ein *Unterſchied* ſtatt *zwiſchen dem Elemente, worin das Weſen erkennbar ſei,* und *zwiſchen dem Weſen* und ſeiner Erkennbarkeit ſelbſt: es ſind zwei: jenes Bewußtſein — das denkende — und das erkennbare Weſen; ſie ſind im Verhältniß zu einander, referuntur ad se invicem. Aber dies Verhältniß entſpricht wie jedes dem Gedanken Gottes und alſo auch vorerſt dem Gedanken ſeines Weſens, das noch nicht erkannt iſt, keineswegs. *Der Gedanke ſeiner* und ſeines Weſens *iſt der des Unendlichen.* Wenn nun auch jenes Element der Erkennbarkeit ſeines Weſens — *das denkende Bewußtſein als unendliches* gedacht wird, ſo ſind ſie doch — das Weſen Gottes und dies Element — noch von einander verſchieden und unterſchieden. *Von zwei Unendlichkeiten nun iſt keine unendlich:* ſie in Relation zu einander iſt jede ein Endliches: denn die eine Unendlichkeit hat an der andern ihre Grenze; ſo iſt ſie endlich. In der Unendlichkeit iſt jede Grenze negirt, alſo auch jenes Verhältniß eines unendlichen zu einem andern unendlichen. Dieſe Abſtractionen lagen dem alten Argument zu Grunde für die Einheit Gottes: es iſt nur Ein Gott, denn das Unendliche iſt nur Eines. *Wie hebt ſich aber jene Relation des Weſens zum Elemente?* Dadurch, daß das Element in Gott und ſeiner Weſenheit, ja als dieſe Weſenheit ſelbſt aufgehoben iſt, als aufgehoben enthalten. So das denkende Bewußtſein als das Element, in dem das Weſen Gottes erkannt werden kann, iſt in ihm und dem Weſen ſelbſt als Moment enthalten: ſo iſt es *kein un-*

endliches denkendes Bewußtſein außer ihm, ſondern in ihm. Als in ihm erkennbar iſt dieſes denkende Bewußtſein als das Weſen Gottes erkennbar. Das iſt die Aufgabe hier, die wir zu löſen haben. — Beiſpielsweiſe iſt das Licht das Element, worin das Leben ſein Entſtehen und Beſtehen hat und worin das Weſen des Lebens von dem Menſchen erkannt werden kann. Aber das Licht, worin die Pflanze, das Thier lebt, dies Element iſt zugleich in der Pflanze, in dem Thiere enthalten (cfr. der Begriff des „Elementes" in der „Einleitung" oben). Das Licht iſt das Weſen der Pflanze, noch vielmehr des Thieres, wie das Element des Thieres. Das Licht grünet ſich in den Blättern, condenſirt ſich in der Frucht, z. B. in der Weintraube, da denn der rechte Wein ſich anzünden läßt. So hebt ja ſchon das Element des Natürlichen, worin das Natürliche ſein Beſtehen hat und erkennbar iſt, ſich im Natürlichen ſelbſt auf, geht in das Weſen deſſelben ein. So iſt es auch mit dem denkenden Bewußtſein als dem Elemente, das enthalten in ihm, nicht verſchieden iſt von ihm und ſeinem Weſen, alſo in keiner Relation ſteht.

Für die Entwickelung dieſes Begriffes von der Identität des denkenden Bewußtſeins und des göttlichen Weſens, ſomit für die Löſung der Aufgabe, wie Gottes Weſen in ihm ſelbſt erkennbar ſei, iſt auf den Gedanken Gottes zurückzugehen folgendermaaßen:

1) Der Gedanke Gottes iſt der ſeinige, notio Dei est sua ipsius notio. Der Gedanke hat ihn, deſſen Gedanke er iſt, zu ſeinem Gegenſtande, und zwar nicht in einem Andern, das von ihm verſchieden wäre, nicht in dir, nicht in mir; ſondern der Gedanke Gottes hat ihn zu ſeinem Gegenſtande in ihm dem Gedanken und in ihm dem Gegenſtande ſelbſt: Gott iſt der Sich in Ihm Denkende. Nur ſo kann auch Gott ſelbſt der Gegenſtand für den Glauben an ihn als einen vernünftigen, für die Religion, die Anbetung und den Cultus überhaupt ſein. Erkennen wir ihn noch nicht an (wie in der Naturreligion) als den Sich

Denkenden, ſo kann unſere Verehrung, Anbetung ſeiner kaum eine auf ihn gerichtete Andacht ſein (denn Andacht iſt ein Denken); ſie iſt wohl ein gefühlvolles, gemüthliches ſich Bewegen, und ein gedankenloſes Thun in allerlei Ceremonien, aber ſie iſt keine Religion, keine Verehrung und Anbetung: denn der Gegenſtand iſt noch nicht als der anerkannt von dem Menſchen, deſſen Gedanke nicht der Gedanke des Menſchen, ſondern der ſeinige, — der nicht nur ein von Menſchen gedachter, vorgeſtellter, ſondern ein ſich ſelbſt Denkender ſei. Gott alſo iſt der Sich in Sich Denkende. Sein (Gottes) Weſen iſt das Sein als das Denken, denkendes Sein, Bewußtſein: er der Sich in Sich Denkende iſt bei dieſer Identität des Seins und Denkens der in Sich Seiende. Das Sich in Sich Denken iſt das in Sich Sein, identiſch mit dem Denken. Der blos abſtracte Begriff von dem Inſichſein als ſolchem iſt der Begriff der Subſtanz: ſubſtantiell iſt das in ſich Seiende, in ſich Beharrende. Wird blos darauf reflectirt, daß Gott in ſich ſei, ſo iſt er gedacht als die Subſtanz (wie bei Spinoza). Wird aber bedacht, daß das Sein Gottes als das Denken das Weſen Gottes ſei, daß er — der in Sich Seiende — **der Sich in Sich Denkende** ſei, dann iſt dieſer abſtracte Begriff der Subſtanz vollendet in der Idee, Unendlichkeit ſelbſt; und dann iſt der Gedanke Gottes nicht nur der der Subſtanz, ſondern der des Geiſtes — bis wohin Spinoza nicht kam nach ſeinem Princip.

2) Der Gedanke des Menſchen von Gott iſt nicht der Gedanke Gottes, ſondern der Gedanke des Menſchen: der Menſch denkt Ihn, homo tenet notionem Dei, in Ihm — nicht in ſich: aber indem er Ihn in Ihm denkt, und reflectirt auf ſich, ſo denkt er Ihn in ſich und ſpricht: „der Gedanke Gottes iſt der meinige, notio Dei est mea illius notio.“ Aber der Menſch ſelbſt iſt ja als ſeiner ſich bewußt der ſich ſelbſt Denkende, und das Weſen des Selbſtbewußtſeins iſt eben das ſich Denken, das für ſich und in ſich denkend ſein. Die

Beſtimmungen dieſes Weſens ſind dem Weſen ſelbſt äußerlich, das Gefühl, das Leben, der Leib: dieſe Beſtimmungen theilt der Menſch mit dem Thiere, deſſen Weſen das Selbſtgefühl iſt, nicht das Selbſtbewußtſein, nicht das ſich Denken. Als ſeiner ſich bewußt werdend, als ſich zu denken anfangend — vom Kinde herauf, reflectirt der Menſch auf und in ſich: dies auf ſich und in ſich Reflectiren iſt ſchon das beginnende ſich Denken, ſo zu ſagen die Bedingung des ſeiner ſich bewußt-werdens und -ſeins. Aber dies auf ſich und ſich in ſich Reflectiren iſt ein ſich von allem Objectiven, Reellen, von ſeinem Leibe, Leben Unterſcheiden, das mit ſich ſubjectiv Zuſammengehen, das zum Subject Werden. Das Weſen des Menſchen als des ſeiner ſich bewußten iſt eben auch das Sein als das Denken: als ſeiner ſich bewußt iſt der Menſch der ſich Denkende und in ſich Seiende, ſo daß das Sein und das Denken eins und daſſelbe. Aber er iſt der in ſich Seiende und ſich Denkende mittelſt jenes ſich in ſich Reflectirens, mittelſt des werdenden anfangenden Denkens: er iſt nicht die Subſtanz als Geiſt, ſondern er iſt das Subject als Geiſt. Alſo beide Sätze zuſammen: der Gedanke Gottes als der ſeinige iſt der Gedanke der Subſtanz als des Geiſtes. Der Gedanke des Menſchen von Gott iſt der Gedanke des Subjectes als des Geiſtes. — Es iſt alſo

3) ein Verhältniß hier, nämlich des ſubſtantiellen Geiſtes (im erſten Satze) und des ſubjectiven Geiſtes zu einander: oder Gott der Geiſt wie er ſich in ſich denkt, und der Menſch als Geiſt wie von ihm Gott in Gott und in ihm ſelbſt gedacht wird, verhalten ſich zu einander. Dies Verhältniß mag dem Weſen des Menſchen entſprechen, ſeiner Subjectivität, ſeiner Natur; dem Gedanken des Menſchen von Gott, dem Gedanken Gottes ſelbſt iſt es nicht gemäß, und es kommt darauf an, die Frage zu beantworten (ſpeculativ kann es nur geſchehen), wie jenes Verhältniß ſich hebe und in Anſehung Gottes ſo zu

ſagen aufhöre ein Verhältniß zu ſein. Es hebt ſich ſchon in der Betrachtung und in dem Verhältniß ſelbſt auch durch folgendes:

Der Menſch als ſolcher und als Subject iſt nicht Gott; Gott als ſolcher und als die Subſtanz iſt nicht der Menſch. In der Vorſtellung iſt dies ſo vorhanden: Gott der Schöpfer iſt nicht das Geſchöpf, der Menſch das Geſchöpf, nicht der Schöpfer. Dieſe Vorſtellung aber will die Wiſſenſchaft in ihrem Grunde wiſſen. Nur Gott an ſich als die Subſtanz iſt der Geiſt, und der Menſch an ſich das Subject auch der Geiſt — auf die eben betrachtete Weiſe. Zwiſchen Geiſt und Geiſt iſt kein Unterſchied: zwiſchen Gott und Menſch — ja! Hier iſt alſo eine Identität des Menſchen und Gottes. Unterſcheidet Gott der Geiſt ſich ſelbſt von ſich, ſo iſt er — wie man ſagen möchte — ſich dem Geiſte als der Geiſt gleichſam gegenüber, aber hebt ſich auch durch ihn ſelbſt dieſer Unterſchied ſeiner von ſich wieder auf. Das iſt in der chriſtlichen Lehre ſo enthalten, daß die göttliche Natur Chriſti zugleich die menſchliche bei dem Unterſchied zwiſchen Göttlichem und Menſchlichem. Das iſt die Homouſie. Nun weiter: das ausgeſprochene Verhältniß alſo iſt das Verhältniß von Geiſt zu Geiſt, d. h. von ihm — der ſich von ſich unterſcheidet — zu ihm, den er von ſich unterſcheidet: quod probe notetur!

Dieſes Verhältniß von Geiſt zu Geiſt iſt mit Hinſicht auf unſere Aufgabe hier „wie das Weſen Gottes des Geiſtes in ihm ſelbſt erkannt werden könne" näher zu betrachten in folgenden beſonderen Momenten:

a. Der Geiſt iſt nur für den Geiſt.

Zur Erläuterung folgendes: Lebloſes iſt wohl für das Lebendige: Luft und Licht z. B. für die Pflanze die ohne beides weder entſtehen noch beſtehen kann. Aber Lebendiges iſt nicht eben ſo für das Lebloſe. Ihm dem Lebendigen iſt dies — das Lebloſe — nicht gleichgültig, der Pflanze nicht das Licht, ſie ſehnt ſich nach dem Lichte. Dem Licht iſt es gleichgültig wohin es ſcheint: es iſt

Licht auch ohne Pflanzenwelt. — Ferner pflanzlich Lebendiges iſt wohl für das animaliſch Lebendige und eo ipso dieſem nicht gleichgültig: für das Thier iſt zu ſeiner Erhaltung die Pflanze, dieſe iſt für es; aber nicht umgekehrt. Dieſe Pflanzenwelt würde exiſtiren und ſubſiſtiren, auch wenn kein Thier dieſe Welt beſeelte, belebte. Endlich das Thier iſt wohl für den Menſchen, das thieriſch- für das menſchlich-lebendige, aber er als Menſch nicht für das Thier. Als Menſch iſt er der ſeiner ſich bewußte, er der Denkende und Wollende: in ſeiner Leiblichkeit iſt er der Lebendige und hat dieſe Animalität mit dem Thiere gemein: und auch für das Thier iſt der Menſch — aber nur von dieſer äußeren Seite bis auf die Geſtalt hin: der Wolf frißt den Menſchen: aber nicht er als Menſch. — In dieſem Verhältniß iſt das eine was für eines iſt, fort und fort ein anderes als das wofür es iſt; — das Lebloſe ein anderes als die Pflanze, dieſe ein anderes als das Thier. Hier alſo iſt ein Verhalten vom Natürlichen zum Natürlichen, von anderem zu anderem. Der Menſch hingegen als Menſch iſt für den Menſchen und ſo der eine und ſelbe als der eine für den andern. Das Thier, welches für den Menſchen iſt, iſt ein anderes als der Menſch: aber der Menſch, der für den Menſchen iſt, iſt kein anderer als der für den er iſt. Wodurch iſt denn der Menſch für den Menſchen? Loquere ut te videam: nicht durch ſeine Aeußerlichkeit, ſondern durch ſein inneres geiſtiges Weſen, dadurch daß er Geiſt iſt. Und ſo ſpricht auch der Menſch nicht zum Thier — er iſt nicht für das Thier — nicht zur lebloſen Natur, er ſpricht nur zu dem Menſchen, und jeder ſetzt voraus, daß jeder, zu dem er ſpricht, ihn verſtehe. Die Sprache iſt der Ausdruck des Geiſtes. Hier iſt ſchon das Verhalten von Geiſt zu Geiſt. Wie die beiden heißen, von denen der eine für den andern iſt, iſt gleichgültig; eben ſo wie ſie geſtaltet ſind, weß Alters ſie ſind (Socrates und Alcibiades), zu welchem Volk ſie gehören. Der Menſch iſt nur für den Menſchen Menſch und ſo iſt es ja der Geiſt für den Geiſt: denn der

Menſch iſt ſeinem Weſen nach geiſtig. *In dieſem Verhalten von Geiſt zu Geiſt*, worin er für ihn iſt, *bleibt der Unterſchied noch ein blos möglicher*: es iſt die unmittelbare Identität des Geiſtes, der Geiſt an ſich: ſein Verhalten iſt das zu ſich ſelbſt. So z. B. das Verhalten einer welthiſtoriſchen Perſon, von ihrer Individualität und Nationalität abgeſehen, in ihrer geiſtigen Wirkſamkeit zum Weltgeiſte ſelbſt, zum Geiſte der Menſchheit. Plato's Geiſt — eine welthiſtoriſche Perſon — iſt für den Geiſt jeder Nation, nicht nur für den ſeiner Schüler; der ſeine Werke ſtudirt, bringt ſeinen Geiſt in irgend ein Verhältniß zum Geiſte Plato's, wie wenn beide ein und derſelbe Geiſt wären. *Der Geiſt wie er nur für den Geiſt* und ſo in der unmittelbaren Einheit mit dem Geiſt iſt, wird begriffen *in dieſer Einheit* als *der ſubſtantielle Geiſt* oder als der Geiſt, welcher die Subſtanz iſt, als *ſich gleich* ohne Wechſel und Wandel, was das Accidentelle iſt. Die Subſtanz iſt das in ſich Seiende, das in ſich Beharren. Aber der in dieſer Identität der Möglichkeit nach enthaltene Unterſchied, der ſchon im Satze angedeutet iſt, wird

b. *ein wirklicher Unterſchied*. Auf ihn als den wirklichen iſt nun zu reflectiren. Es iſt nämlich der Unterſchied der des Geiſtes

α. welcher für den Geiſt iſt,

β. ebendeſſelben für welchen er der Geiſt iſt.

Der welcher für den Geiſt iſt

ad α. in beſchränkter Form, in endlichen Weſen iſt z. B. der Geiſt des Lehrers: er iſt für den Geiſt des Lehrlings; dieſer horcht auf, indem er belehrt wird und ſich belehren läßt; ſeine Aufmerkſamkeit iſt eine geiſtige Function. Der Lehrer ſpricht: auch eine geiſtige Function. Das Lehren und Reden, ſo wie das Hören und Aufmerken iſt hier gerade das was in jenem Verhältniß vorkommt: es iſt der Geiſt, welcher für den Geiſt iſt. Jener iſt von dieſem unterſchieden. Näher mit weiter Beziehung auf das chriſtliche Dogma: *der Geiſt des Vaters iſt für den Geiſt des*

Sohnes, jener als der dem Sohne gebietende und verbietende, den Sohn erziehende und belehrende: er iſt für den Sohn, der ſeinen Willen vernehmend, ſeine Lehre annehmend jenen befolgt und dieſer ſich weiter befleißigt. So iſt das Verhältniß ein endliches, ſubjectives, begrenztes. Im chriſtlichen Dogma nun wird Gott der Geiſt, welcher für den Sohn iſt, vorgeſtellt als der Vater, und hier iſt ein Unterſchied des Vaters vom Sohne. Aber dies iſt kein Unterſchied des endlichen vom endlichen (deines Vaters von dir dem Sohne), ſondern ein Unterſchied Gottes, welcher der Geiſt iſt, von dem Geiſte: er wird vorgeſtellt als der Vater in ſeiner Unendlichkeit. Bis an das Dogma in dieſer Vorſtellung reicht die moſaiſche und heidniſche Religion nicht heran, die neutheologiſche im blos abſtracten Denken i. e. die rationaliſtiſche Religion auch nicht. Dahin kam wohl früh ſchon das Judenthum, anzuerkennen, daß das Weſen Gottes Geiſt ſei, geiſtiges; auch dahin, daß im Judenthum Gott in ſeinem geiſtigen Weſen als der Vater vorgeſtellt wird, aber mit Bezug auf das Endliche der Natur und Creatur. Doch dahin kam das Judenthum nicht, den Gedanken Gottes des Geiſtes zu haben. Nur das Weſen wurde als geiſtiges anerkannt. Geſchweige dahin, der Geiſt ſei nur für den Geiſt und Er, welcher für den Geiſt ſei, ſei der Vater. Dahin kommt auch der Rationalismus nicht, ſondern nur dahin, daß Gott der Vater ſei der Menſchen in ihrer Individualität, ihrem Leben und Treiben. Das *πατὴρ ἡμῶν* im Gebet des Herrn iſt aber ſchon viel tiefer ausgeſprochen als daß Gott blos anthropomorphiſtiſch vorgeſtellt werde als wohlthätig und väterlich liebend; ſondern in ſeinem Verhältniß zu ſich, für welchen er der Geiſt iſt, iſt er dort dargeſtellt.

ad *β*. Der Geiſt, für welchen der Geiſt iſt, wird im chriſtlichen Dogma vorgeſtellt als der Sohn, *ὁ υἱός*, nicht als ein Sohn oder die Söhne. In der Reflexion hier auf jenen Unterſchied müſſen wir abſtrahiren von dem, was ſonſt durch den Katechismus, durch das gewohnte Vorſtellen in unſerm Bewußtſein iſt, von der Individualität Chriſti. Dieſe Aeußerlichkeiten, Endlichkeiten kommen hier nicht in Betracht, ſondern nur das Verhältniß Gottes des Geiſtes zum Geiſt, für welchen er der Geiſt iſt, ſo daß der, für welchen er es iſt, der Sohn iſt. Der Unterſchied nun in dieſen Beſtimmungen unter α. und β. iſt dem Dogma gemäß auf der einen Seite (auf der, wo es heißt: Gott der Geiſt, welcher für den Geiſt iſt) gedacht als das Nicht-gezeugt-ſein Gottes, die *ἀγεννησία*, — *θεὸς ὁ πατήρ ἐστιν ἀγέννητος*. Und auf der andern Seite (auf Seiten des Geiſtes, für welchen er der Geiſt iſt) iſt der Unterſchied vorgeſtellt als das Gezeugtſein, aber nicht als das natürliche, in der Zeit gezeugt ſein, ſondern als das ewige, *ὁ υἱὸς ἀεὶ γεννηθείς*. Der Geiſt, welcher für den Geiſt iſt, der Vater, iſt Gott (damit wird geſagt, er ſei der abſolute Geiſt); der, für welchen er der Geiſt iſt, iſt Gott (damit iſt daſſelbe ausgeſprochen). Alſo der Vater und der Sohn ſind der eine durch die Agenneſie, der andere durch die ewige Zeugung an ſich von einander unterſchieden; aber der eine iſt Gott und der andere iſt auch Gott, hier iſt kein Unterſchied: die Homouſie haben ſie beide. Wer dies aufgiebt, kann wohl im Judenthum oder Heidenthum oder im Rationalismus ſein, aber nicht im Chriſtenthum.

So kommt uns mittelſt dieſer Betrachtung die Antwort immer näher: im Sohne wird der Vater erkannt und im Vater der Sohn; wer den Sohn nicht kennt, kennt auch den Vater nicht.

Bei dieſem Unterſchiede aber unter b., welcher in α. und β. betrachtet wurde, kann die Betrachtung nicht ſtehen bleiben. Warum nicht? In ihm, dem Unterſchiede, iſt die Einheit oder Identitität (unter a.) zwar aufgehoben, aber nicht aufgegeben. Vielmehr die im Unterſchiede ſich erhaltende Einheit iſt es, ohne welche der Unterſchied ſelbſt unmöglich wäre. Die Identität hinweg, ſo iſt der Unterſchied auch weg. Es folgt demnach nothwendiger Weiſe für die Betrachtung:

c. der Geiſt, welcher für den Geiſt iſt (b. α.), iſt kein anderer als der Geiſt für welchen er iſt (b. β.). Ein und derſelbe Geiſt vielmehr iſt es, der für den Geiſt, und für den er iſt: er iſt der Geiſt an und für ſich, in jenem Unterſchiede ſeiner von ſich. Dieſe Identität ſeiner mit ſich iſt ſo die durch jenen Unterſchied ſeiner in ſich vermittelte, nicht jene unmittelbare (unter a.). Gott erſt in dem Unterſchiede ſeiner von ſich, der mit ſich identiſche, iſt der wahrhafte und wirkliche Gott, Gott der Geiſt. Die Möglichkeit ſeiner Erkenntniß iſt daher und die Erkenntniß ſelbſt keine unmittelbare, ſondern unendlich vermittelte; und wer in der Meinung ſteht, wenn Gott erkennbar ſei, müſſe die Erkenntniß eine unmittelbare ſein, der muß auch die Erkenntniß aufgeben. Dieſe Meinung einer unmittelbaren Erkenntniß hätte den Gedanken Gottes in der Abſtraction von allem Unterſchiede in der reinen Identität mit ſich zur Grundlage, wie dies bei dem Rationalismus iſt. Wenn mit jener Bewegung, die das Verhalten von Geiſt zu Geiſt iſt, in der dreifachen (a.) bis (c.) Beſtimmtheit, die Bewegung als ein Verhalten vom Lebendigen zum Lebendigen verglichen wird, ſo kann die Vergleichung das erläutern durch die Anſchauung: der Keim, worin die Pflanze ihre Wurzel hat, ganz identiſch mit ſich, iſt ein ſchon Lebendiges: wird der Keim im Waſſer abgeſotten, ſo iſt er todt. Das Verhalten des Keims, worin die Pflanze ruht, zum Keim in der Frucht der Pflanze, — der Keim als Wurzel der Pflanze im Verhältniß zum Keim als Frucht der Pflanze iſt ein Verhältniß des Lebendigen zum Lebendigen; aber durch welche Unterſchiede muß der Keim hindurch, um ſich wieder zu erreichen als Keim in der Frucht? Der Keim als Wurzel der Pflanze iſt das unmittelbar identiſche: durch Stamm, Aeſte, Blätter bewegt er ſich hindurch bis wieder zu ſich ſelbſt. So hat die Pflanze in ihrer Bewegung jene drei obigen Begriffsbeſtimmungen. — Das chriſtliche Dogma hat dieſe dritte Begriffsbeſtimmung der unendlich vermittelten Identität des Geiſtes in der Vorſtellung des „Ausgehens des Geiſtes aus Gott dem Vater und dem Sohne,“ ἐκπόρευσις τοῦ πνεύματος ἐκ θεοῦ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ. Aber die Vorſtellung des Vaters iſt in der Wahrheit die Gottes des Geiſtes, welcher für ihn der Geiſt iſt, und die Vorſtellung des Sohnes iſt die eben Gottes des Geiſtes, für den er der Geiſt iſt: der Vater für den Sohn, der Sohn für den Vater; der Vater nicht der Sohn, der Sohn nicht der Vater. Der Geiſt der für den Geiſt iſt, iſt nicht der Geiſt für den er iſt; und doch iſt dieſer Unterſchied kein Unterſchied: der Geiſt, der für den Geiſt iſt, iſt derſelbe Geiſt für den er iſt. Dieſe Identität in jenem Unterſchiede des Vaters und Sohnes iſt eben in jener Vorſtellung des Ausgangs anerkannt. Dem Grundbegriff alſo in jenem Verhalten von Geiſt zu Geiſt iſt die römiſch-katholiſche und evangeliſch-proteſtantiſche Lehre angemeſſen, daß der Geiſt von Vater und Sohn ausgehe, — es iſt ein und derſelbe Geiſt; hingegen der griechiſchen Kirche iſt jener Grundbegriff nicht angemeſſen, da ſie lehrt, daß der Geiſt nur vom Vater ausgehe, — als wäre der Geiſt der ausgeht — der Geiſt in der Identität — nicht auch vom Sohne, als wäre nicht derſelbe Geiſt im Vater wie im Sohne.

Das Ergebniß der Betrachtung iſt ſo das, daß *die chriſtliche Religion* nicht etwa, weil ſie die chriſtliche heißt, die Religion des Sohnes oder die Religion des Vaters ſei: da ſtände ſie im Unterſchiede: ſie iſt *die Religion des Geiſtes*; da iſt ſie über jenen Unterſchied hinaus. Der Cultus unterſcheidet allerdings Feſte der Geburt Chriſti, des eingeborenen Sohnes vom Vater, der Himmelfahrt als der Wiedervereinigung des Sohnes mit dem Vater. Aber das Pfingſtfeſt iſt das höchſte Feſt in der chriſtlichen Kirche, das Feſt der Ausgießung des heiligen Geiſtes.

Auf das unter c. Geſagte iſt jedoch weiter zu reflectiren mit Bezug auf das unter 1) bis 3) vorgekommene. So hat die Betrachtung denſelben logiſchen Gang wie der Begriff ſelbſt.

Der Gedanke nun

α. mit Bezug auf 1) Gottes des Geiſtes als der ſeinige iſt der Gedanke ſeiner in dem Menſchen: *ſein ſich Denken*, Gottes ſich denken iſt ſein ſich in dem Menſchen Denken. So iſt Er der Geiſt, welcher iſt in dem Geiſte für ihn. Sodann

β. mit Bezug auf 2): der Gedanke Gottes als der des Menſchen iſt ſein — des Menſchen — Gedanke in Gott dem Geiſte: das ſich ſelbſt — den Menſchen, und das ihn — Gott — Denken des Menſchen iſt ſein in ihm — in Gott dem Geiſte — Denken. Gott denkt ſich in dir, abgeſehen aber von all' deinen Particularitäten und Niedrigkeiten; und du denkſt dich in ihm. Sein ſich Wiſſen iſt ſein ſich in der Menſchheit Wiſſen: das ſich Wiſſen der Menſchheit iſt ihr ſich in ihm — der Gottheit — Wiſſen. Und ſo iſt

γ. mit Bezug auf 3) eben Gott der Geiſt ſich offenbar in dem Menſchen als dem Geiſte, Deus sibi manifestus in homine; der Geiſt iſt ſelbſt nur offenbar im Geiſte, nicht in der Sonne, nicht in der Natur; und gleicherweiſe iſt der Menſch als Geiſt ſich — und iſt Gott der Geiſt dem Menſchen offenbar in ihm, in Gott dem Geiſte. Zwiſchen Gott, der ſich in dem Menſchen offenbar iſt, und zwiſchen dem Menſchen, dem Gott in Gott offenbar iſt, iſt aber ein Unterſchied: Gott iſt nicht der Menſch, dieſer nicht Gott; der Vater nicht der Sohn, der Sohn nicht der Vater. Allein dieſer Unterſchied iſt darin aufgehoben, daß der Geiſt, welcher Gott iſt, und der Geiſt, welcher Menſch iſt, derſelbe iſt. Beſtimmter ſo: der Geiſt, welcher für den Geiſt iſt, und der Geiſt, für den er der Geiſt iſt, ſind nicht numeriſch (quantitativ) oder auch qualitativ verſchieden, nicht zwei Geiſter, ſondern ein und derſelbe Geiſt; das Dogma ſagt: „der vom Vater und Sohn ausgeht." Aber der Menſch in welchem Gott ſich denkt und ſich offenbar iſt, iſt der Menſch in ſeiner abſoluten Allgemeinheit, die keine abſtracte, ſondern concrete Allgemeinheit iſt, der Menſch als Jeſus Chriſtus. Hier geht die Betrachtung zurück in die obige der Weltgeſchichte. In ihm und allein in ihm iſt Gott ſich offenbar auf ewige Weiſe; denn hier ſind keine Schranken des Daſeins, der Zeit, des Lebens, der Räumlichkeit in dem Geiſte, welcher der Menſch als ſolcher iſt. Und gleicherweiſe iſt der Menſch ſich und Gott ihm in Gott offenbar nach jener abſoluten Allgemeinheit des Menſchen, — wie Chriſtus ſagt: „*ich kenne den Vater und er kennt mich*." Wie Er ſagt: „der Vater iſt in mir und ich in ihm," kann das kein anderer Menſch ſagen. Hier ſind alle Schranken der Zeit ꝛc. negirt, es iſt das ewige Sein Gottes in ihm, des Menſchen in Gott. Endlich wie Er ſagt: „Ich und der Vater ſind Eins," kann keiner es von ſich ſagen. Eben jene abſolute Allgemeinheit, zufolge der Chriſtus der Mittelpunct der Weltgeſchichte iſt, bringt es mit ſich, daß Er — der Geiſt — und Gott der Geiſt ein und derſelbe Geiſt ſei.

Dies iſt die Grundbeſtimmung des Begriffs und der Lehre von der *Offenbarung*. Für den Menſchen in ſeiner begrenzten beſchränkten Allgemeinheit und beſchränkten Subjectivität und Objectivität iſt Gott der Geiſt, indem der Menſch anhebt ſich den Geiſt von jenen Schranken und Grenzen zu befreien. Jeder Fortſchritt aus der endlichen Allgemeinheit zur abſoluten Allgemeinheit hin iſt zugleich ein Fortſchritt in der Offenbarung Gottes des Geiſtes, wie ſie dem Menſchen zu Theil wird. Je freier und je unabhängiger von allen Endlichkeiten er iſt, deſto mehr vermag er deſſen gewiß zu werden, daß Gott in ihm und er in Gott ſich offenbar ſei. Alſo je größer die Energie nicht etwa der Gefühle, ſondern je *größer* die denkende Macht des Menſchen, die Vernunft, *der Geiſt des Menſchen* iſt, *um ſo beſtimmter wird ihm Gott der Geiſt* in ihm dem Geiſte *und er in Gott* dem Geiſte ſich *offenbar*. *Dieſe Offenbarung beginnt auf Seiten des Menſchen* noch in ſeiner ſubjectiven und objectiven Beſchränktheit *mit dem Glauben an den*, in dem Gott auf abſolut allgemeine Weiſe ſich offenbart, *dem* Gott offenbar, *und in dem* Gott ſich offenbar, — *mit dem Glauben an Jeſum Chriſtum*. Er ſpricht Joh. 8, 31 ꝛc. zu ſeinen Jüngern: „So ihr bleiben werdet an meiner Rede, ſo ſeid ihr meine rechten

Jünger, und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“ Die Wahrheit aber, wenn ſie nicht Gott iſt, iſt nicht die Wahrheit. Durch Gott und ſeine Erkenntniß ſollen wir frei werden. Dies verheißende Wort „ihr werdet die Wahrheit erkennen“ ſetzt voraus die Möglichkeit der Erkenntniß, daß die Wahrheit i. e. Gott der Geiſt und das Weſen des Geiſtes erkennbar ſeien. Mit der Entſtehung des Chriſtenthums hebt dieſer Glaube der Welt an. Damit beginnt die dritte Periode der Weltgeſchichte, und **die Religion** iſt **die offenbare** im Gegenſatze der dunkeln iſraelitiſchen.

Reſultat:

Die Frage war: „wie iſt das Weſen Gottes erkennbar in ihm ſelbſt?“ Antwort: Einzig und allein ſo, daß er 1) als denkend, 2) als ſich in ſich unterſcheidend, und 3) als in dieſem Unterſchiede mit ſich einig, ein und derſelbe — gedacht wird, und daß dies Denken wie das des Menſchen, eben ſo ſehr das Denken Gottes ſelbſt iſt. In der Vorſtellung und mit Bezug auf ein früher Dageweſenes: dein Auge womit du ihn und in ihm ſein Weſen ſchaueſt, iſt ſein Auge, womit er dich und ſich und ſein Weſen in dir ſieht. Aber es iſt dies Auge des Menſchen, wie es das Auge Gottes iſt und umgekehrt, kein leibliches, ſinnliches: Phantaſie und Vorſtellung werden darin fern gehalten: es iſt das abſolut geiſtige Auge, Geiſt biſt du, Geiſt iſt Gott; und ſo werden ſelbſt von den Philoſophen, von Hegel z. B., der frei iſt von aller Schwärmerei, doch zur Bezeichnung jener Erkennbarkeit Schriftſtellen gebraucht, in denen das eben Geſagte ausgedrückt wird als das Zeugniß des Geiſtes von ihm ſelbſt. Vom Geiſte und ſeinem Weſen zeuget der Geiſt ſelbſt, nicht die Materie, nicht das Licht, nicht das Hiſtoriſche, ſondern er der Geiſt ſelbſt, — wem? dem Geiſte: ihm als ſolchem giebt der Geiſt Zeugniß. Auf jene Frage, wie das Weſen Gottes in ihm ſelbſt erkennbar ſei, wäre dann endlich in der chriſtlichen Vorſtellung, die aber in dem eben angegebenen ihren Grund hat, die Antwort die: Gott und ſein Weſen iſt allein in ihm, dem Dreieinigen, erkennbar, mithin allein ſo, daß er als der Dreieinige anerkannt und vorerſt als dieſer nur geglaubt iſt. Die Naturreligion als die der Phantaſie hat eine der unendlich tiefen Idee, die das Wort Dreieinigkeit bezeichnet, wenigſtens einigermaßen angemeſſene und einfache Vorſtellung, die von der Trimurti. In der Vorſtellung aber iſt Gott der Geiſt und das Weſen Gottes des Geiſtes nicht erkennbar, in ihr iſt er noch nicht als der Denkende gedacht, geſchweige als der ſich im Denken ſeiner von ſich unterſcheidende, geſchweige der in ſeinem Unterſchiede mit ſich identiſche. Für alle die mithin, die dem chriſtlichen Glauben an den dreieinigen Gott entſagt haben und hartnäckig entſagen, iſt die ganze Dogmatik als ſpeculative nicht vorhanden: ſie können nicht anfangen und keinen Schritt vorwärts thun. Erſt mittelſt dieſer Grundidee wird auch die Philoſophie eine chriſtliche; ohne dieſelbe iſt letztere bloße Reflexionslehre, wie die Kantiſche Philoſophie. In dieſer Beziehung kann es heißen: ſpeculative Philoſophie und Theologie, wo der Logos, das Auge, Gott ſchaut, ſind in ihrem Weſen und ihrer Form ein und dieſelbe Wiſſenſchaft. Der Grundgedanke der einen wie der andern iſt der Gedanke des Zeugniſſes des Geiſtes vom Geiſte.

Schlußanmerkung
in einzelnen wohl zu berückſichtigenden Momenten:

1) Vor dem Glauben an den, für den Gott der Geiſt iſt, geſchichtlich vor dem Glauben an Jeſus Chriſtus war die Anerkennung der Möglichkeit, daß das Weſen Gottes in Gott ſelbſt erkannt werde, noch gar nicht in den Menſchen, noch gar nicht vorhanden. Die Möglichkeit der Erkenntniß des göttlichen Weſens in Gott ſelbſt, hiermit, da das Weſen Gottes und Gott nicht zwei, ſondern ein und daſſelbe ſind, hiermit die Möglichkeit der Erkenntniß Gottes des Geiſtes iſt unabhängig wie vom Raum, ſo auch von der Zeit und deren Succeſſion, ſie iſt keine endliche, zeitliche, bedingte, ſondern die abſolut mögliche, die Möglichkeit in der Idee, im Geiſte, die reingeiſtige Möglichkeit, ſie an und für

ſich. Sie war vor jenem Glauben, ſie iſt und wird ſein auch nach jenem Glauben, der ſich vollendet im Wiſſen, ſie iſt keine geſchichtliche; aber die Anerkennung dieſer Möglichkeit, daß Gott der Geiſt in ihm ſelbſt und als Geiſt erkannt werde, war vor dem Glauben an den, für den Gott der Geiſt iſt, nicht in der Welt: ſie alſo iſt eine geſchichtliche; und der Zeitpunct in der Weltgeſchichte, wo es zu jenem Glauben kam, iſt es auch, wo jene Anerkenntniß, daß Gott erkannt werden könne, aus jener Möglichkeit heraustrat und die wirkliche Anerkenntniß wurde. Von dieſer Anerkenntniß an iſt Glaube, wie ſehr er auch von den Menſchen in ihrer Geſchichte geſtört und verkehrt wurde, das Element der Weltgeſchichte geworden und es geblieben. Vor dem Glauben alſo war jene Anerkenntniß der Möglichkeit der Erkenntniß Gottes noch nicht da. Nun aber

2) mit dem Glauben an den Sohn Gottes, um es kurz auszudrücken, wurde die Anerkenntniß, daß das Weſen Gottes in Gott erkennbar ſei, eine wirkliche, aber einerſeits doch nur

α. in der Weiſe, daß das Weſen Gottes für zum Theil erkennbar anerkannt wurde; andererſeits

β. zum Theil aber für unerkennbar, wie vor dem Glauben, noch gehalten ward. — Alſo mit dem Glauben, der entſtanden war, fand doch noch, was jene Anerkenntniß betraf, ein Schwanken ſtatt, wie wenn geſagt worden wäre: zum Theil iſt Gott der Geiſt dem Menſchen erkennbar, zum Theil aber nicht. Eine Hauptſtelle der Schrift ſpricht dies aus Röm. 11, 33, ein Wort von einem Apoſtel, der weiter ſah, als andere: „o welch eine Tiefe des Reichthums, beides der Weisheit und Erkenntniß Gottes! Wie gar unbegreiflich ſind ſeine Gerichte, und unerforſchlich ſeine Wege!“ Mit den Worten „welch eine Tiefe, welch ein Reichthum“ erkennt der Apoſtel an, daß Gottes Weisheit von den Menſchen erkannt werden möge. Nicht ſo aber mit dem folgenden „wie gar unbegreiflich ꝛc.“ Aber dies Getheiltſein jener Anerkenntniß, in die des einerſeits Erkennbaren, andererſeits Unerkennbaren in Bezug auf das Weſen Gottes, des Geiſtes, dies Schwanken hebt ſich

3) auf, indem der Glaube ſich in den Menſchen, zuvörderſt in den Apoſteln erhält, fortſetzt, und ſein Inhalt für die Menſchen ſich entwickelt, fortſetzt, ausbildet — der Verheißung des eingebornen Sohnes gemäß Joh. 8, 31. Die Apoſtel blieben treu dem Glauben an den, für den Gott der Geiſt ſei, dem Glauben an den Sohn, der ohne den Vater nicht der Sohn iſt. Und ſo ging jene Anerkenntniß aus der unter 2) genannten Unentſchiedenheit heraus und wurde die Anerkenntniß der Möglichkeit, daß Gott der Geiſt und ſein Weſen in jeder Beziehung, abſoluterweiſe erkennbar ſei, und hier nichts Halbes mehr zurückbleibe; cfr. Rom. 8, 15. 16, wo der Apoſtel unterſcheidet den Geiſt der Kindſchaft von dem Geiſte der Knechtſchaft. Der knechtiſche Geiſt iſt dein und mein Geiſt, iſt der Geiſt jedes Menſchen in ſeiner Beſchränktheit des Individuums, der Nation: dieſer Geiſt der Knechtſchaft hat kein Auge für das Weſen des göttlichen Geiſtes, es iſt nicht das Auge des Knechtes, womit Gott ſich und ſein Weſen ſchaut; es iſt nicht das Denken eines knechtiſchen Geiſtes, womit Gott ſich im Menſchen und womit der Menſch ihn in ſich und in ihm denkt. Es iſt der Geiſt des Freien; der Freie aber iſt der Sohn und nicht der Sklav: und der Sohn hier iſt nicht des Menſchen Sohn, ſondern der Eingeborne; er iſt der Menſchengeiſt, für den Gott der Geiſt, — und Gott der, der für den Menſchengeiſt iſt. Und nun ſagt Paulus: „Ihr habt nicht den Geiſt der Knechtſchaft empfangen“, wie die Juden durch den Moſes, „ihr habt den Geiſt der Kindſchaft empfangen“, — in ihm betet ihr: „lieber Vater!“ Ihr ſeid durch den Glauben an den, der der Eingeborne Gottes iſt, von der Knechtſchaft befreit. Der Glaube an ihn, die Wahrheit, hat euch ſchon frei gemacht: ſo iſt der Geiſt, den ihr kraft des Glaubens empfangen habt, der Geiſt des eingebornen Sohnes: ihr ſeid keine Knechte, ihr ſeid Kinder Gottes kraft des Glaubens an den eingeborenen Sohn Gottes. Da heißt

es nun V. 16: „der Geiſt" — der von Gott ausgeht — „der Geiſt giebt Zeugniß unſerem Geiſte, daß wir Gottes Kinder ſind." Das iſt das Zeugniß des Geiſtes vom Geiſte. Der Geiſt, der Gott iſt, der von Gott dem Vater und dem Sohne ausgeht, giebt Zeugniß unſerem Geiſte, welcher der Geiſt der Kindſchaft, nicht der Knechtſchaft iſt, daß wir Kinder Gottes ſind. Dadurch, daß Gott, der Geiſt, ſich dem menſchlichen Geiſte bezeugt, offenbart, dadurch iſt dem menſchlichen Geiſte die Erkenntniß Gottes des Geiſtes möglich in jeder Beziehung: in dieſem Zeugniſſe liegt es, daß das Weſen Gottes erkannt werden kann. Und dies iſt 1 Cor. 2, 10. noch beſtimmter ausgeſprochen durch die Worte „der Geiſt erforſchet alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit." Welcher Geiſt? der Geiſt der Knechtſchaft nicht; der Geiſt des noch beſchränkten Glaubens, wo der Menſch noch aus der Knechtſchaft zu treten hat, auch nicht: der Geiſt jener Kindſchaft, der Geiſt Gottes ſelbſt iſt es, der die Tiefen der Gottheit erforſcht. Aber wenn die Tiefen der Gottheit, der unendlich reiche Inhalt des Geiſtes erkannt werden könne, ſo iſt das Weſen Gottes in jeder Beziehung erkennbar, aber nicht von einem knechtiſchen, ſondern freien Menſchen. Je näher du dem biſt, der in ſeiner Weſensgleichheit Gott den Vater erkannt hat, je näher dem Kindſchaftsverhältniß, deſto näher der Erkenntniß. Das alſo ſind Ausflüchte der knechtiſchen Geiſter, die von Anſtrengungen zur Erkenntniß Gottes des Geiſtes nichts wiſſen wollen, und der Menſch ſei höchſtens nur zum Theil der Erkenntniß Gottes fähig.

Oben wurde unterſchieden die Möglichkeit der Erkenntniß Gottes: — das „Wie?" iſt nach allen Seiten in Erwägung gezogen —, ferner die Wirklichkeit der Erkenntniß Gottes. Die folgende Unterſuchung geht nun an

a. die Wirklichkeit der Erkenntniß des göttlichen Weſens und Gottes ſelbſt §§. 133—136.

b. die Religion, welche die wirkliche Erkenntniß von *Gott* und ſeinem Weſen zum *Inhalte* hat, inſofern ſie dieſen Inhalt hat. §§. 137—145.

I. Die wirkliche Erkenntniß der Weſenheit Gottes in ihm ſelbſt.

§§. 133—136.

Die mögliche Erkenntniß Gottes und ſeines Weſens iſt eine unmittelbare; aber *die wirkliche Erkenntniß* ſeiner und ſeines Weſens iſt wie jede jedes andern und ſeiner Weſenheit *eine vermittelte.* Der Denkende, wer er ſei, kann, indem er der Denkende iſt, der Erkennende werden; in und mit dem Denken iſt das Erkennen möglich und unmittelbar, aber der wirklich Erkennende iſt er erſt vermittelterweiſe — welch auch immer das vermittelnde ſei —, und die von einem unmittelbaren Erkennen, von einem unmittelbaren Bewußtſein reden, wie jenes oder dieſes dem menſchlichen Herzen eingepflanzt ſei, wiſſen nicht, was ſie ſprechen. Ehe die Unterſuchung alſo auf die wirkliche Erkenntniß des göttlichen Weſens gehen kann, muß auf den *Uebergang der möglichen zur wirklichen Erkenntniß* reflectirt werden. In dieſem Uebergange vermittelt jene ſich zu dieſer — wie und wodurch? iſt die Frage, die nun im nächſten §. beantwortet werden muß. Darauf erſt kann in den folgenden §§. die Unterſuchung in die wirkliche Erkenntniß eingehen.

§. 133.

Die Erkennbarkeit des göttlichen Weſens vermittelt zur wirklichen Erkenntniß deſſelben.

Das Erkennbare überhaupt iſt

α. ein *Sinnliches,* id quod sentiri potest; z. B. ein noch von keinem Aſtronomen entdecktes Geſtirn als erkennbares ein Sinnliches. Es iſt das Erkennbare

β. ein *Geiſtiges,* id quod non sentiri, verum cogitari potest; z. B. das Vernünftige iſt dem noch nicht zur Vernunft gekommenen Kinde ein nur Erkennbares. Als Vernünftiges iſt es kein Sinnliches, ſondern ein Geiſtiges.

Zuvörderſt wird auf das Erkennbare als Sinnliches zu reflectiren ſein. Warum gerade in dieſer Ordnung, das wird ſich weiterhin in der Reflexion auf das Geiſtige beantworten und ſich darin rechtfertigen.

ad α. Das Erkennbare als ein Sinnliches hat zu ſeiner Wirklichkeit das Sein lediglich als ſolches: das erkennbare Object iſt, und dieſes „iſt“ iſt ſeine Wirklichkeit. Die Wirklichkeit hingegen der Erkenntniß des Sinnlichen — ſie alſo, mit welcher es aufhört ein nur zu erkennen mögliches, ein erkennbares zu ſein, und in welcher es das wirklich erkannte iſt — iſt nicht das Sein als ſolches, ſondern als das Denken. Der Uebergang mithin des Erkennbaren als eines Sinnlichen zur wirklichen Erkenntniß deſſelben iſt vermittelt durch das Sein als ſolches, als das Sein des Sinnlichen ſelbſt, und durch das Sein als Denken, alſo als das Sein des das Sinnliche zu erkennen möglichen Subjectes. Dieſe Vermittelung iſt eine dreifache und in ihrer dreifachen Beſtimmtheit näher zu betrachten für die unter β. anzuſtellende Reflexion: nämlich

das Sein als ſolches, worin das erkennbare Sinnliche das wirkliche iſt, hat

1) ein Beſtehen — es iſt ein beharrendes Sein;

2) kein Beſtehen — ein verſchwindendes Sein;

3) zugleich ein Beſtehen und kein Beſtehen, das Sein in der Einheit des Beharrens und Nichtbeharrens.

ad 1) Als beſtehend, Beſtand habend iſt das Sein das reine Außereinander. Das Sinnliche, deſſen Wirklichkeit das Sein als ſolches in dieſer erſten Beſtimmtheit — in der des Außereinander — iſt, iſt ſelbſt ein außer einander Seiendes und ſo ein Wirkliches, welches erkannt werden kann. Das Sein als ein Denken, wodurch und worin das mögliche zum wirklichen Erkennen wird, die Erkennbarkeit zur Erkenntniß, iſt auch ein

Außereinander als Sein, aber es iſt zugleich ein Denken, es iſt der Raum, nach Kant die Bedingung der Erkenntniß. Der noch von keinem Aſtronomen entdeckte Stern, etwa ein Planet (ſo vor 70 Jahren noch der Uranus) iſt im Außereinander und ſelbſt ein Außereinander, iſt nicht Punct, der die Negation des Raumes iſt, — er iſt: die Bedingung ſeines Seins iſt dies Außereinanderſein ſeiner ſelbſt und deſſen, worin er iſt; ſo wie er entdeckt wird, iſt er im Raum des Himmels geſehen: er war erkennbar; er iſt wirklich erkannt. Das Sinnliche alſo, deſſen Sein, und ſofern deſſen Sein das Außereinander iſt, hat ein Beſtehen, es exiſtirt, iſt ein wirkliches, und die mögliche Erkenntniß deſſelben iſt zur wirklichen vermittelt oder wird zu dieſer mittelſt des Seins, wie es als das Denken zugleich das Schauen iſt, der Sinn, deſſen Form der Raum iſt. Was in dieſer Beſtimmtheit des Seins als des Beſtehens erkannt werden kann, das wird wirklich erkannt irgendwo, in irgend einem Orte, alſo im Raume, wie er als Außereinander die Beſtimmtheit des Objects, und als Sinn die Beſtimmtheit des erkennenden Subjects iſt. Hierin hat für die wirkliche Erkenntniß die Kantiſche Aeſthetik viel geleiſtet.

ad 2) Das Sein als die Wirklichkeit des Sinnlichen, wie dies erkannt werden kann, indem es kein Beſtehen iſt noch hat, iſt das bloße reine Nacheinander, in der Vorſtellung ſozuſagen das Sein als ein ſtetiges Fließen, nicht als ein Beſtehen, ſo daß, indem es das Sein iſt, es das Sein nicht iſt, — indem es das Nichtſein iſt, das Sein iſt. Vergleichend den leichten Wellen eines dahinſtrömenden Fluſſes, immer andere Wellen, keine beſtehend. Dies Sein iſt das reine Succediren, lediglich Succeſſion. Eben das Sein als das Denken aber und ſo als die Bedingung des wirklich werdens der Erkenntniß des Sinnlichen hat, indem es Sein iſt, dieſe Beſtimmtheit des Seins als das des Sinnlichen an ſich; ſie aber als Beſtimmtheit des Seins, das das Denken iſt, iſt, indem jenes Nacheinander, die Zeit. Das Sinnlicherkenbare alſo wird erkannt mittelſt der Zeit, oder nach Kant mittelſt der Form des inneren Sinnes, welche eben die Zeit iſt (wie Kant einſeitig ſagt). Das Sinnlicherkennbare alſo exiſtirt, hat Sein, iſt wirklich in irgend einer Zeit und auf irgend eine Zeit hinaus, es dauert, wenn auch nur in der kürzeſten Friſt.

ad 3) Eben das Erkennbare als das Sinnliche, indem ſeine Wirklichkeit das Sein als ſolches, ſowohl in der Beſtimmtheit des Beſtehens als des Nichtbeſtehens, oder der Beharrlichkeit als des Wechſels iſt, wird als wirkliches erkannt, die mögliche Erkenntniß deſſelben zur wirklichen, indem es ſeine Wirklichkeit hat, nicht nur irgendwo, ſondern auch irgendwann, irgendeinmal, — in dieſem oder jenem Ort, in dieſer oder jener Zeit. Aber hiermit iſt ſchon ausgeſprochen die Unzertrennlichkeit des Außer- und Nacheinander als des Seins, das die Wirklichkeit des Sinnlichen iſt. Dieſe Unzertrennlichkeit beider von einander und zugleich was den Uebergang aus der Erkennbarkeit in die wirkliche Erkenntniß betrifft, iſt hiermit ausgeſprochen: die Unzertrennlichkeit des Raumes von der Zeit, ihre Identität mit einander. Auf Seiten des Sinnlichen, das erkennbar iſt, iſt das Sein in jener Einheit des Außer- und Nacheinander die Materie: die Wirklichkeit des Sinnlichen iſt ſeine Materialität. Auf Seiten der Erkennbarkeit des Sinnlichen und der Verwirklichung ſeiner Erkenntniß ſelbſt iſt das Sein als das Denken in jener Einheit des Raumes und der Zeit das Schauen, contueri; dann ſich ſelbſt vermittelnd und verzweigend durch die fünf Sinne und in ihnen das Schauen als Sehen ein äußeres, das Schauen als Hören ein inneres ꝛc. Dieſe ganze ſchauende Thätigkeit iſt an das Leben geknüpft, identiſch mit ihm, und an die Materie. Du ſchauſt das Licht in ſeinem Außereinander und Nacheinander, den Ton, wie er kommt und verſchwindet, wenn auch ſich continuirend. Kurz alſo: *vermittelt iſt die mögliche zur wirklichen Erkenntniß des Sinnlichen durch Räumlichkeit, Zeitlichkeit* und *Materialität.*

Iſt denn nun auch die Möglichkeit der Erkenntniß des Geiſtigen zur Wirklichkeit derſelben auf jene Weiſe vermittelt? Denn eine vermittelte Erkenntniß muß ſie ſein, ſonſt kann ſie keine wirkliche ſein. Aber gleichſam ſchon voraus wird zu ſagen ſein: durch Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Materialität, nein! denn die ſind keine Beſtimmtheiten am Geiſtigen, deſſen Erkenntniß dadurch nicht vermittelt iſt.

ad *β*. Was erkannt werden kann, das iſt. Dies Sein „es iſt“ ſpricht die Wirklichkeit deſſen aus, was erkannt werden kann. Was nicht iſt, keine Wirklichkeit hat, das kann auch nicht erkannt werden: der Mann im Monde und das Weſen dieſes Mannes iſt kein erkennbares; denn er und ſein Weſen ſind nicht, haben keine Wirklichkeit, ſind nur ein Vorgeſtelltes, eine Vorſtellung, nichts weiter. Wird von dem Geiſtigen nun geſagt, es könne erkannt werden, ſo iſt hierbei das Sein deſſelben oder ſeine Wirklichkeit vorausgeſetzt. *Aber das Sein des Geiſtigen iſt nicht Sein als ſolches, ſondern als ein Denken:* und eben hierdurch, daß das Weſen des Geiſtigen das Sein als Denken iſt, unterſcheidet es ſich ſelbſt und wird es unterſchieden von dem Sinnlichen, von deſſen Erkennbarkeit und Erkenntniß. Aber eben *das Sein des Geiſtigen* nicht als ſolches iſt, wie dies „nicht“, dies non, dieſe Negation andeutet, *ein negatives gegen das Sein des Sinnlichen* als ſolches; und jenes Sein des Geiſtigen als das Denken hat dieſes „nicht“, dieſe Negation des Seins als ſolchen in ſich aufgehoben. Das Geiſtige in Anſehung der in ihm enthaltenen Negation des Seins als ſolchen iſt gegen das Sinnliche ein Negatives; in *Anſehung aber des Seins als des Denkens* iſt es *gegen eben das Sinnliche* ein *Poſitives* und dieſes das Negative. Oder: Geiſtiges und Sinnliches verhalten ſich zu einander, daß ſie vorerſt, indem eines das Negative des andern iſt, gleichſam neben einander ſind; dann aber auch ſo, daß das Geiſtige, indem es nicht nur die Negation des Sinnlichen, ſondern zugleich die Poſition ſeiner ſelbſt oder des Seins als des Denkens iſt, über dem Sinnlichen iſt, das Sinnliche unter ſich hat, indem dies als ſolches in ihm, dem Geiſtigen, negirt iſt. Das iſt es, warum das Geiſtige ſonſt auch als das Ueberſinnliche vorgeſtellt wird: „über“ und „neben“ ſind Vorſtellungen. Hier aber kommt es auf das Begreifen und Erkennen an. Die mögliche Erkenntniß des Geiſtigen vermittelt ſich zur wirklichen Erkenntniß durch das Denken (nicht durch das Vorſtellen, Phantaſiren) des Seins als der Wirklichkeit des Sinnlichen und eben deſſelben als der Wirklichkeit des Geiſtigen. Allerdings alſo geht das Wirklichwerden der Erkenntniß des Geiſtigen nicht von der bloßen Möglichkeit, ſondern von der Wirklichkeit des Sinnlichen und Geiſtigen ſelbſt aus — folgendermaßen:

cfr. ad 1) sub α.

Die Wirklichkeit des Sinnlichen iſt das Sein als Außereinander; die Wirklichkeit des Geiſtigen, identiſch hier noch mit ſeiner Weſenheit, iſt das Sein als das Denken, mithin als die Negation des Außereinander. Schon die Gedanken der Menſchen ſind keiner außer, neben dem andern: ſie haben kein äußerliches Beſtehen, coexiſtiren nicht, ſie ſind nicht irgendwo, nicht äußerlich, Gedanken ſind rein innerlich. Vollends aber iſt das Denken ſelbſt kein Außereinander, was ſchon die Gedanken nicht ſind: das Denken ein reines In-ſich, nicht Außer-ſich, nicht Außer-einander. Das Sein alſo des Geiſtigen als das Denken und ſo als ſein Weſen iſt ein In-ſich-ſein, indem es das Denken iſt, mit der Negation des Außerſich und Außereinander, folglich auch mit der Negation des Raumes und aller Räumlichkeit für die Erkenntniß deſſelben. Die Verwirklichung der Erkenntniß des geiſtigen Weſens iſt alſo in dieſem erſten Puncte vermittelt durch ein ſchlechthin negatives

Denken, durch das Denken als ein Negiren des Raumes und aller räumlichen (äußerlichen) Verhältniſſe. Das kommt (dies negirende Denken) in der Vorſtellung ſo vor, daß das Geiſtige das Nichtſinnliche ſei. Der Vorſtellung ſehen wir hier in's Herz durch das Angeführte.

Cfr. ad 2) sub α.

Das Sein des Sinnlichen als ſolchen iſt das reine Nacheinander: *das Sein des Geiſtigen* aber iſt das Sein *als das Denken* und *nicht als das Nacheinander*. Hier gilt nun (was unter 1) noch nicht galt): die Gedanken der Menſchen ſind nach einander — wie die Worte, die Zeichen ihrer Gedanken und Vorſtellungen; ſie folgen eines auf das andere, bei Homer „wie die Schneeflocken": ſo wie dieſe verſchmelzen, verſchwinden auch die Worte. Allein das Denken ſelbſt, rein als ſolches, es die erzeugende Macht der Gedanken iſt kein Nacheinander, Denken auf Denken folgt nicht, Gedanke wohl auf Gedanke. Das *Sein als Denken* mithin iſt die Negation des Seins als des Nacheinander, alſo auch die Negation der die Erkenntniß des Sinnlichen vermittelnden Bedingung, *die Negation der Zeit* und des Zeitlichen. Dieſe Bedingung vermittelnd die Erkenntniß des Sinnlichen iſt nach Kant eine Form des Sinnes, wie der Raum auch. Die Bedingung hingegen, welche das Wirklichwerden der möglichen Erkenntniß Gottes und ſeines Weſens vermittelt, dieſe Bedingung iſt das Denken als ſolches, das Sein als Denken, welches Denken die Negation der Zeit und ihrer Momente, des Nacheinander iſt. Alſo auch in dieſem Puncte kann das Geiſtige vorgeſtellt werden als das Nichtſinnliche, indem alles Zeitliche wie die Zeit ſelbſt ein Sinnliches iſt, das Geiſtige aber die Negation der Zeit, alles Sinnlichen.

Cfr. ad 3) sub α.

Das Sein, die Wirklichkeit des Sinnlichen als das Außer- und Nach-einander in der Identität beider mit einander iſt, wie es oben hieß, die Materialität, die Materie. Sie kann nun zwar nicht mittelſt irgend eines der fünf Sinne empfunden, wahrgenommen und erkannt werden; denn was geſehen, gehört, geſchmeckt oder gefühlt wird, iſt nicht die Materie als ſolche, das iſt nur irgend eine Beſtimmtheit, die das Materielle an ihm ſelber hat, die Beſtimmtheit des Metalliſchen z. B.: die angeſchlagene Glocke tönt, aber Metall und Materie iſt nicht einerlei. Die Materie iſt kein Salz, kein Zucker, aber iſt doch alles dieſes auch: daher die Materie im alten Mythus der Proteus iſt, jede Eigenſchaft, die ſie hat, und iſt keine Eigenſchaft. Alſo die Materie iſt zwar dem Sinne nicht zugänglich, er kann ſie als Materie nicht erreichen; aber doch iſt ſie die Baſis alles Sinnlichen und gleichſam auf der Schwebe zwiſchen dem Sinnlichen und Nichtſinnlichen. Nur durch das Denken wird die mögliche Erkenntniß der Materie zur wirklichen Erkenntniß derſelben, indem das Denken ein Abſtrahiren von allen beſonderen, einzelnen, ſinnlichen Beſtimmtheiten, Eigenſchaften, ein Negiren derſelben iſt, und zugleich ein Denken, ein Poniren, Setzen deſſen, welches dieſe Beſtimmungen habe, haben könne, andere habe ꝛc. *Mittelſt des Denkens hebt ſich aus dem Sinnlichen* in ſeinem Außer- und Nach-einander *die Materie gleichſam heraus als die Identität dieſes Außer- und Nacheinander-ſeins*, aber nur als dieſe Identität des Außer- und Nacheinander; *das Materielle iſt nicht das Geiſtige*: denn in jenem ſind enthalten und bewahrt, nicht negirt das Außer- und Nacheinander; im Geiſtigen aber ſind ſie negirt. Dies iſt der tiefere Grund jenes Gedankens, daß die Materie nicht denke, nicht denken könne, — und jener Negation des Materialismus, der Verwerfung deſſelben: und dies iſt zugleich der Grund der Anerkennung des Unterſchiedes zwiſchen Geiſt und Materie und der Grund des im Denken beide Auseinanderhaltens, nämlich des Geiſtes ſelbſt und der Materie. — *Die Wirklichkeit des Geiſtigen*, das *Sein als das Denken*, iſt alſo — was den dritten Punct angeht, *keine materielle*, *ſondern* ſie iſt ſelbſt *geiſtige* Wirklichkeit. Daher, daß das Geiſtige von den Menſchen auf keinerlei Weiſe ſinnlich, in der

Vorſtellung, mit der Einbildungskraft, ſondern einzig und allein geiſtig, mit der denkenden Macht, Vernunft gefaßt werden kann. Es hilft nichts, Buchſtaben und Geiſt zu unterſcheiden und etwa zu ſagen „der Inhalt einer Religion, wie die chriſtliche iſt, müſſe nicht nach dem Buchſtaben, ſondern im Geiſte genommen, anerkannt und erkannt werden: denn der Buchſtabe tödte, der Geiſt mache lebendig“; es hilft nichts, ſich gleichwohl beim Verſuch das Geiſtige zu erkennen, doch ſtets am Worte zu halten und am Buchſtaben.

Schluß:

Gott iſt das Sein, aber daſſelbe weder als ein Außer- noch als ein Nach-einander, noch als die Einheit des einen mit dem andern; ſondern das Sein als das Denken: und ſo iſt Er der Geiſt, welcher

a. ſein Weſen in ſich hat, und der — indem ſein Weſen und Er eins und daſſelbe ſind, einzig und allein in ſich iſt, nicht im Raume, nicht in der Zeit und nicht in der Materialität. Seine Weſenheit als dieſes In-ſich-ſein iſt ſeine Selbſtſtändigkeit als ſolche: das Weſen als Subſtanz — essentia Dei est substantia absoluta.

b. Seine Weſenheit, das Sein als Denken, iſt kein Nacheinander. Das Nacheinanderſeiende hat, indem es das Eine iſt, ein Anderes zum Grunde und zur Bedingung ſeines Werdens und Seins: das Nacheinanderſein iſt ein Werden, das Nacheinanderſeiende ein Gewordenes; das Nacheinander ein Erzeugen, das Nacheinanderſeiende höchſtens ein Erzeugtes. Die göttliche Weſenheit iſt die Negativität des Werdens, Gewordenſeins, des aus einem Andern ſeins. Der Begriff dieſer göttlichen Weſenheit iſt der der Ewigkeit. Die Vorſtellung der Ewigkeit iſt die der *ἀγεννησία*, ſo wie jener Begriff unter a. von Marheineke bezeichnet wird durch *αὐτοουσία*. — Endlich

c. dazu, daß das Weſen Gottes das Sein als das Denken ſei, bedarf es für dies Weſen keines Seins als ſolchen, als eines außer- und Nacheinander, und keiner Materialität. Das Sein, das als Denken das Weſen Gottes iſt, iſt das ſich ſelbſt und dem Sein als ſolchem abſolut Genügende, das allgenugſame Sein. Dieſer Begriff iſt der der *αὐταρκία*.

Alſo die Erkenntniß vom Weſen Gottes — vorerſt möglich — wird eine wirkliche mittelſt der begriffenen Bedingung in der dreifachen Negation, und iſt — wirklich werdend — die Erkenntniß von der göttlichen Weſenheit als der Subſtantialität, Aeternität und Allgenugſamkeit.

§§. 134—136.

Entwickelung (Analyſis) dieſer wirklichen Erkenntniß.

Zuvörderſt das Werden des natürlichen zum geiſtigen Menſchen nimmt ſeinen Anfang als ein Erkennen des Guten und Böſen oder mit dem Verluſte ſeiner Unſchuld. Dieſer Verluſt iſt nicht das Böſe, denn er iſt die Erkenntniß des Guten und Böſen, — eine Erkenntniß, die Gott ſelbſt hat, wenn er ſagt: „Adam iſt worden, wie unſer einer.“ Nur das Beharren des Menſchen bei der Möglichkeit, daß er — der natürliche — zum geiſtigen Menſchen werde, — das Beharren bei der bloßen rohen Natürlichkeit, das iſt das Böſe; und in Bezug darauf heißt es „der Menſch iſt von Natur böſe.“ Die Geſchichte des Menſchen, einzeln und in der Totalität derſelben als Weltgeſchichte, hebt nicht mit jenem Verluſte der Unſchuld an, was der Anfang iſt des Geiſtigwerdens, ſondern mit dem Verbrechen des Menſchen, der zur Erkenntniß des Guten und Böſen gekommen iſt, — mit dem Brudermord. Cfr. oben §. 131. In der Natur nun und in der Geſchichte iſt Gott und ſein Weſen zwar erkennbar; aber weder in jener noch in dieſer wird er und ſein Weſen wirklich erkannt, ſondern lediglich und allein in ihm ſelbſt: Dei natura non cognoscitur nisi in ipso. Cfr. Act. 14, 17: Gott habe die Völker ihre eigene Wege wandeln laſſen, obwohl er ſich ihnen nicht unbezeugt gelaſſen. Erkennbar war er alſo, aber bei der Erkennbarkeit blieb es, ohne Erkenntniß. In ſich ſelbſt nun wird Gott, der ſich in der Natur und Geſchichte den Menſchen nicht unbezeugt gelaſſen hat, ſo daß ſie ihn erkennen konnten, wirklich erkannt

1) als der Selbſtſtändige; 2) als der Ewige; 3) als der Allgenugſame.

Dieſe dreifache Beſtimmtheit, Selbſtſtändigkeit, Ewigkeit und Allgenugſamkeit iſt an ſich die eine und ſelbe Weſenheit Gottes: Dieſe Weſenheit in einer dreifachen Tiefe. Dieſe drei ſind die drei erſten Tiefen in der Gottheit, *βάθη τοῦ θεοῦ*. Der Geiſt aber, der Menſch als Geiſt, 1. Cor. 2, 11. erforſchet Alles, *τὰ πάντα*, auch die Tiefen der Gottheit. Die Erkenntniß Gottes alſo in jener dreifachen Weſenheit iſt eine Erkenntniß durch die erforſchte Tiefe der Gottheit, — eine wirkliche Erkenntniß: und der ſpeculativen Theologie dient, wenn ſie auch an ſich keiner ſolchen Schutzwehr bedarf, doch jene Stelle des Apoſtels gegen Alle, die nicht in der Tiefe, ſondern in ihren Reflexionen forſchen wollen, zum Schutz. Die Philoſophie und Theologie in der Lehre vom Weſen Gottes hat hiermit den Apoſtel auf ihrer Seite.

§. 134.

1) Gott der allein Selbſtſtändige.

Seine Erkenntniß entwickelt ſich mittelſt folgender Sätze:

Erſter Satz:

Gott iſt Er ſelbſt — Gott iſt Gott.

Ein trivialer Satz, wie es ſcheint und beſonders wenn er nur polemiſch ausgeſprochen wird wie von Muhammed gegen das Chriſtenthum: dann iſt er auch ein oberflächlicher Satz. A = A. Aber das logiſche Subject dieſes Satzes iſt der Gedanke Gottes, und das logiſche Prädicat ebendeſſelben iſt auch der Gedanke Gottes. Der Satz ſpricht jedoch nicht blos die Identität des Gedankens mit dem Gedanken aus, ſondern iſt zugleich ein Urtheil, welches den Gegenſtand des Gedankens von ihm ſelbſt affirmirt: Gott iſt

Gott. Es heißt nicht: der Gedanke Gottes iſt der Gedanke Gottes. Der Menſch alſo iſt in jenem Urtheil der Affirmirende: ja, ja! Gott iſt nicht die Welt, nicht ein Stein, ſondern Gott. Wie kommt denn der Menſch dazu, nicht blos ſeinen Gedanken, ſondern auch deſſen Gegenſtand von ihm ſelbſt zu affirmiren? lediglich dadurch, daß der Gegenſtand der ſich von ihm ſelbſt affirmirende iſt: Gott iſt die unendliche Affirmation ſeiner ſelbſt. Darum kannſt du ſagen „Gott iſt Gott.“ Dies Urtheil alſo hat ſeine Wahrheit nicht in ihm dem Urtheilenden, ſondern in dem Gegenſtande, deſſen Gedanke das Subject und das Prädicat deſſelben iſt: Gott als die unendliche Affirmation ſeiner ſelbſt iſt es, kraft deſſen die Menſchheit ihn als ihn ſelbſt zu erkennen vermag. Deine Affirmation Gottes daß er Gott ſei iſt als die ſeinige die deinige, und nun als die deinige die ſeinige: Er affirmirt ſich in dir als ſich ſelbſt, und du affirmirſt ihn in ihm als ihn ſelbſt. Hier ſind wir aus uns heraus und zugleich bei ihm ſelbſt. In dieſer Erkenntniß alſo iſt mit jenem Urtheil eben ſo viel geſagt als „Gott hat ſich ſelbſt zum Gegenſtande ſeiner ſelbſt.“ Jene abſolute oder gleich göttliche und menſchliche Affirmation bewegt ſich gleichſam nun weiter in das Negative, zunächſt ganz abſtract; nämlich dann iſt das negative Urtheil, angehend das Sein, zuvörderſt im Verhältniß zu dieſem Sein als dem Außereinander und ſubjectiv als dem Raum: Gott iſt nicht der Raum, und ſein Weſen iſt nicht das Raumweſen, das räumliche. Der Raum nämlich blos das Sein wie es als ein Beſtehen das Außereinander iſt, hat keine Realität, keine Wirklichkeit, und wird ſowohl der abſolute (gegen den relativen Raum), desgleichen auch der leere Raum (gegen den erfüllten, die ihn erfüllende Atmoſphäre) genannt. In ſeiner Abſolutheit und Leerheit iſt der Raum als das Sein zugleich das Nichts. Gott iſt nicht das Nichts und nicht das Nichtige, ſondern Gott ſelbſt: der Gedanke ſeiner iſt der als des Denkens, nicht als des Außereinanderſeins und des Raumes.

Zweiter Satz:

Gott iſt in ſich.

Nicht ein Anderes iſt er worin er ſei, wie z. B. ein Anderes die Natur iſt und ein Anderes der Menſch; er iſt in der Natur, in der Außenwelt. Das Sein Gottes iſt das abſolute Sein ſeiner ſelbſt in ihm ſelbſt. So wird geurtheilt vom Gedanken Gottes aus, deſſen Weſen das Sein als das Denken ſei. Das Urtheil, das mit jenem Satze ausgeſprochen wird, hat auch wie das erſte den Gedanken Gottes zum Subject und den Gedanken des Inſichſeins Gottes zum Prädicat. So iſt das Urtheil ein blos formelles, ein abſtract logiſches, dein, mein Urtheil, und ſagt es ſo viel als „der Gedanke von Gott iſt der Gedanke von ihm der gedacht wird als ſeiend in ihm ſelbſt.“ Aber mit dem Urtheil iſt zugleich ausgeſagt, daß Gott der Gegenſtand des Gedankens, den du haſt, ſei in ſich ſelbſt; und *das Urtheil* in dieſer Beziehung von dir und deinen Gedanken weg auf ſeinen Gegenſtand hin iſt *ein durch den Gegenſtand begründetes*, hat ſeine Wahrheit im Gegenſtande ſelbſt, nicht in einem Andern. Aus ihm der in ſich iſt und deſſen Inſichſein das Denken ſelbſt iſt, ſein Weſen aus ihm dem in ſich ſeienden Geiſte iſt es, daß du ihn in ihm anzuerkennen, zu erkennen und jenes Urtheil auszuſprechen vermagſt. *Die Erkenntniß alſo vom Sein Gottes in ihm ſelbſt iſt* ebenſowohl *eine göttliche Offenbarung* wie die Erkenntniß Gottes, daß er Er ſelbſt ſei, die abſolute Affirmation ſeiner ſelbſt. Das iſt die Manifeſtation Gottes des Geiſtes im Geiſte, daß er Er ſelbſt und in ſich ſelbſt iſt. Und dieſe Manifeſtation iſt hier bis zur Speculation hingebracht: in der Wiſſenſchaft wird die Offenbarung eine ſpeculative. *Auch dieſes zweite Urtheil* ein affirmatives wie das erſte geht in die Bewegung des *negativen* über: aber hier wird dieſe Bewegung zugleich eine dialectiſche, was ſie bei'm erſten Satze noch nicht war. Der negative Satz ganz abſtract ſpricht ſich ſo aus: *Gott iſt nicht im Raume* (oben hieß es: er iſt nicht der Raum), er iſt in ſich. Das Weſen des Raumes, welches bei'm erſten Satze ein ganz abſtractes war, iſt als beſtimmtes Weſen die Dimenſion die der Raum hat — ſie eine dreifache:

a. der Punct: er, die Negation des Raumes, und indem die Realität hier an das Ideale des Raumes kommt, er — der Punct — das Hier, hic. Gott iſt nicht Raum, er iſt nicht hier, im Punct nicht. — Die zweite Dimenſion iſt

b. der in ſich auseinander gehende Punct, das in ſich auseinander gehende Sein als das Nichts. So iſt dieſe Dimenſion die Fläche, der blos aus ſich herausgehende Punct. Die Fläche reell gefaßt wie dort iſt der Ort im Raume. Die erſte Dimenſion war der bloße Punct; aber nun iſt nicht das bloße „Hier,“ ſondern auch das Da und Dort, in jedem Ort. Gott iſt weder hier noch da, er iſt in keinem Orte des Raums. — Die dritte Dimenſion,

c. der von Hegel ſo genannte Umfang, iſt eben der Punct im Raume, der ſich aus der Fläche wieder in ſich zurücknimmt: der unendliche Raum ſelbſt als eine ideelle Sphäre in der Kugelgeſtalt, und reell geſchieden in die Weltkugeln, in die Welten überhaupt. Das Reelle, angehend den Umfang, iſt weder das Hier noch das Hier und Da, ſondern das Ueberall. Gott iſt nirgends, Gott iſt weder hier noch da noch überall, er iſt nirgends. Denn irgendwo oder allenthalben wäre ein Sein im Raume, Gott aber iſt nicht Raum, ſondern in ſich; und ſeine Weſenheit als dies Inſichſein iſt ſeine Negation des Hier und Da und des Allenthalben, des Dieſſeits, des Jenſeits, des Inneren und des Aeußeren.

Dritter Satz:

In Gott iſt Er ſelbſt — in Deo Deus inest.

Das mit dieſem Satze ausgeſprochene Urtheil iſt das umgekehrte des im zweiten Satze ausgeſprochenen; jenes war „Gott iſt in ſich, Deus inest sibi.“ Hier hatte der Gedanke Gottes die Stelle des logiſchen Subjectes und der Gedanke des Inſichſeins die des Prädicats. Dies kehrt ſich im dritten Urtheil um, in welchem das in Gott ſein, das in ſich ſein, das dort Prädicat war, das Subject iſt, — und der Gedanke, der dort das Subject war, Prädicat iſt. Hier: in Gott iſt Er. Dort: Gott iſt in ſich. Der logiſche Grund dieſer Umkehrung des zweiten in das dritte Urtheil iſt das erſte Urtheil, worin die Identität Gottes mit ihm ſelbſt ausgeſprochen wurde: dies Urtheil iſt die Berechtigung dazu, daß das Sein-in-ihm, welches Prädicat des zweiten Urtheils war, Subject des dritten Urtheils werden kann, und was dort Subject war, hier Prädicat. Uebrigens gilt auch von dieſem dritten Urtheil was vom zweiten und erſten galt: nämlich daß der Menſch anzuerkennen ja zu erkennen vermag, in Gott ſei allein Gott, kommt daher weil Gott an ſich ſelbſt allein in ihm ſelbſt iſt und ſich allein in ſich ſelbſt weiß. Sein nicht Anderes ſondern ſich in ihm ſelbſt Wiſſen iſt es woraus wir wiſſen. Wie Gott ſich offenbar iſt als der in welchem er iſt, ſo offenbart er ſich als eben ſolchen dem Menſchen, der göttliche dem menſchlichen Geiſte. Auch dies affirmative Urtheil „in Gott iſt Er ſelbſt“ wird zum negativen mittelſt der Reflexion des Menſchen auf Anderes was nicht Gott iſt: und dies Andere iſt auch hier wie bei jenen beiden Sätzen ganz abſtract der Raum, der abſolute Raum, näher jede Dimenſion des Raums und concret der erfüllte Raum, Kraft, Materie, Leben, was es ſei. Und da iſt unter jenem affirmativen Satze nun folgender der negative: In Gott iſt nicht der Raum noch irgend eine der Beſtimmtheiten des Raumes, eine ſeiner Dimenſionen (Punct, Fläche); und in Gott iſt nichts was im Raume enthalten, nichts, deſſen Exiſtenz durch den Raum in der Tiefe, Höhe, Länge, Breite bedingt iſt. Denn in Gott iſt Er ſelbſt, er ſelbſt aber iſt nicht der Raum noch das Raumweſen (dies war der erſte Satz) und er ſelbſt iſt auch nicht im Raume und der Materie die den Raum erfüllt (dies war der zweite Satz). Die Endlichkeiten, jede eine Negation, der Punct, die Fläche und ſelbſt die abſtracte

Unendlichkeit, der Umfang, die Unermeßlichkeit des Raums als abſtracte Unendlichkeit auch eine Negation, — dieſe Endlichkeiten und abſtracte Unendlichkeit ſind in Gott negirt, er iſt in der Affirmation ſeiner die Negation aller dieſer Negationen und alles deſſen was nur unter der Bedingung des Raums und ſeiner Dimenſionen ein Exiſtirendes, alſo gleicherweiſe ein Endliches, Negatives iſt. Wird daher wie in mehreren Religionen und ſogar in einer von den Naturreligionen, der indiſchen, Gottes (Brama's) Größe, Allah's Größe genannt und geprieſen, ſo iſt nach jener Erkenntniß Gottes, in welcher alles Räumliche negirt wird, dieſe Größe doch keine quantitative, ſondern eine ſchlechthin qualitative, alles Quantitative negirend, weil alles Quantitative ſchon ein Negirendes iſt. Es iſt alſo nicht die Größe als quantus est Deus, ſondern als magnitudo. Der Römer ſagte: Deus est optimus maximus.

Wir haben alſo mittelſt der Analyſis

ad 1ſten Satz: die Erkenntniß von dem Weſen Gottes, wie er ſich ſelbſt der Gegenſtand iſt;

ad 2ten Satz: wie er ſeinen Grund in ſich ſelbſt hat;

ad 3ten Satz: wie er ſich ſelbſt zu ſeinem Inhalte hat, — in Gott iſt Er.

Dieſe dreifache Beſtimmtheit der Erkenntniß als der Gottes, welcher ſich ſelbſt der Gegenſtand, der Grund und der Inhalt iſt, faſſet ſich in Einen Begriff zuſammen, und er bedingt die Erkenntniß von dem Weſen Gottes als der abſoluten Selbſtſtändigkeit oder Subſtantialität. Darin, daß Gott die unendliche Affirmation ſeiner ſelbſt oder ſich der Gegenſtand, darin, daß er ſich ſelbſt zu ſeinem Grunde, daß er die Grundlage, der Boden — sit venia verbo — ſeiner ſelbſt, und darin, daß er der Inhalt ſeiner ſelbſt iſt, — iſt er der allein Selbſtſtändige. Das göttliche Weſen alſo iſt die Subſtanz als die mit ſich identiſche ohne Wechſel und Wandel der Accidenzen, als die in ſich gegründete, als die ſich in ihrer ganzen Fülle enthaltende. Nun iſt aber die Idee — notio absoluta — der Wahrheit die der Identität oder Einheit des Gedankens mit ſeinem Gegenſtande und in ſeinem Grunde, der Er ſelbſt iſt, und in ſeinem Inhalte, der Er gleicherweiſe ſelbſt iſt: Gott die abſolute Subſtanz iſt alſo der allein wahre: das Weſen Gottes als die Subſtantialität iſt die abſolute Wahrheit. Alle andere Wahrheit, in der der Gegenſtand von dem Gedanken verſchieden und nur in Uebereinſtimmung mit ihm, in der ferner der Gedanke und ſein Gegenſtand einen Grund außer ihm, und in der endlich der Inhalt ein vom Gedanken und vom Gegenſtande verſchiedener iſt, — alle ſolche Wahrheit iſt eine relative, endliche, accidentelle, nicht die ſubſtantielle Wahrheit. Gott allein iſt die ſubſtantielle Wahrheit. Dieſe Anerkennung von der abſoluten Subſtanz als der abſoluten Wahrheit lag dem Philoſophem zu Grunde, woraus die ſpinoziſche Philoſophie hervorging und welches von ihrem Urheber, von Spinoza ſo ausgeſprochen wurde: omnia contemplanda et cognoscenda sunt sub specie Dei. Es muß der Menſch, wenn er zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen will, die Wahrheit in der Gottheit ſuchen, sub specie Dei, in ihr, welche als die abſolute Subſtanz die Wahrheit ſelbſt iſt. Alſo nicht sub specie naturae, spatii, temporis, auch nicht sub specie rationis humanae, wie nachher bei der Kant'ſchen Philoſophie. So war Spinoza in dieſem Puncte der ſpeculativen Theologie ſehr nahe, wie dem Dogma dem chriſtlichen auch. Im chriſtlichen Dogma iſt Gott anerkannt als der, deſſen Weſen die Wahrheit ſei, welche an ſich dies Weſen nur als die Subſtanz ſein kann. Im Judenthum iſt wohl die abſolute Selbſtſtändigkeit Jehovas anerkannt, z. B. 2. Moſ. 3, 14. 15; doch in dieſer Stelle nur was das Sein angeht. Sonſt hat die Stelle eine Beziehung auf die Zeit, und inſoweit iſt jene Anerkenntniß nicht darin. In dem Namen יְהֹוָה ſteckt das Sein als die Subſtantialität, aber noch mit Bezug auf die Zeit. Nun iſt freilich weiter im A. T. gar oft die Rede von dieſem Jehova, dem allein ſelbſtſtändigen, der der wahre Gott ſei, aber überall im Gegenſatz gegen die Götter der Heiden, die keine Götter, nicht Gott ſeien. Es fehlt noch viel daran, daß im Judenthum die mit der Subſtantialität identiſche Wahrheit für das Weſen Gottes anerkannt ſei: er iſt nur in jener Relation gegen die Heiden der Wahre. Nur eine Stelle im Jeremias Cap. 10, V. 10 (welche zwar Luther überſetzt: „der Herr iſt ein rechter Gott,“ aber nach genauerer Ueberſetzung der Worte יְהוָה אֱלֹהִים אֱמֶת lautet „Gott Jehova iſt Wahrheit“) ſcheint darauf hinzuweiſen, daß die Wahrheit nicht etwa als ein Attribut, als eine Eigenſchaft, ſondern für die Weſenheit Gottes anerkannt wird: doch läßt ſich darin auch jener Gegenſatz gegen die falſchen Götter finden, zumal Jeremias in dieſem Capitel die Thorheit des Götzendienſtes ſchildert. Die Erkenntniß der Identität der Wahrheit mit der abſoluten Subſtantialität oder Selbſtſtändigkeit iſt erſt möglich und eine wirkliche geworden in und mit der Erkenntniß von Gott dem Geiſte. Nun hatte wohl das Judenthum die Anerkenntniß, daß das Weſen Gottes des Jehovas, des abſolut ſelbſtſtändigen, geiſtiges Weſen ſei: aber die Erkenntniß von ihm dem Geiſte fehlt noch; und ſo mußte ihm das Weſen Gottes, das als die Subſtanz die Wahrheit ſelbſt ſei, noch dunkel bleiben. Es iſt nämlich die Subſtanz nicht als ſolche, ſondern vielmehr als der Geiſt die Wahrheit, indem das Sein der Subſtanz das Denken ſelbſt iſt und das Sein als Denken das Weſen Gottes, wie er die Subſtanz iſt. Er, der ſich Wiſſende, und der ſich als den Wiſſenden zu ſeinem Princip, Grund habe, und er der ſich den Wiſſenden zu ſeinem Inhalte hat, — er der ſubſtantielle Geiſt, er die geiſtige Subſtanz iſt die Wahrheit. So ſind Wahrheit und Weſenheit, Weſenheit und Gottheit, indem Gott der Geiſt iſt, das Eine und ſelbe. Erſt das Chriſtenthum hat die Erkenntniß Gottes des Geiſtes, deſſen Weſen die unendliche Selbſtſtändigkeit und identiſch mit ihr die Wahrheit ſei. 2. Cor. 1, 20: der Apoſtel Paulus iſt da immer der Vorangehende, wo es die Tiefen der Gottheit gilt: „in ihm iſt das

Ja und das Amen": er iſt die unendliche Affirmation ſeiner ſelbſt. — 2. Tim. 2, 13: „*er kann ſich nicht ſelbſt läugnen*" — es iſt ihm unmöglich, nicht Gott zu ſein, er kann ſein Weſen nicht negiren, nicht verläugnen.

§. 135.

b) Der allein Selbſtſtändige als der Ewige.

Bei dem Namen der Ewigkeit denkt Jedermann, falls er denkt, alsbald an die Zeit. Bei dem Worte „Selbſtſtändigkeit" aber denkt nicht leicht einer ſofort an den Raum. Es muß alſo dort zwiſchen dem Gedanken der Ewigkeit und dem Gedanken der Zeit ein innerer und geheimer Zuſammenhang ſein, kraft deſſen der Menſch, wenn er die eine denkt, ſich des Gedankens an die andere nicht enthalten kann. Dieſer Zuſammenhang iſt hier aus ſeiner Verborgenheit herauszuziehen, das Geheime muß offenbar werden für die Erkenntniß, für die Erkenntniß Gottes, deſſen Weſen die Ewigkeit ſei. Auch die Entwickelung dieſer Erkenntniß vermittelt ſich uns durch beſondere Sätze, deren jeder aber ſogleich ein negatives Urtheil ausſpricht, wie es dialectiſch nöthig iſt, und zwar weil in der Entwickelung der Erkenntniß von der Selbſtſtändigkeit drei poſitive Urtheile vorkamen und vorkommen mußten; ſie ſind daher für das Setzen und Urtheilen vorausgeſetzt und ſo kann das Urtheil alsbald ein negatives ſein.

Erſter Satz:

Gott iſt nicht die Zeit als ſolche noch auch ſie als *eine beſtimmte*, oder mit Bezug auf alte Vorſtellungen und Philoſopheme (bei den Griechen): Gott iſt nicht der Chronos, nicht der Saturn (bei den Römern), noch iſt er der Aeon oder ein Aeon (bei den Gnoſtikern), noch der höchſte Aeon. Gott iſt nicht die Zeit noch ein Zeitweſen: *denn er iſt Er ſelbſt*, die abſolute Affirmation ſeiner ſelbſt (der abſolute erſte Satz im vorigen Paragraph).

Dies entwickelt ſich für die Erkenntniß Gottes im Negativen weiter mit einem Rückblick auf Früheres:

Das Sein als ſolches und ſodann als das reine Nacheinander iſt die Negation ſeiner ſelbſt als ſolchen und als des bloßen Außereinander: die Zeit für ſich iſt das Negative des Raums; er aber iſt, wie wir oben begriffen, das Sein, welches als Außereinander ein Beſtehen hat, als dies Beſtehen aber nicht Bewegung, ſondern Ruhe iſt. Bewegungsloſe Ruhe iſt das Weſen des Raums als ſolchen. In ihm ſind der Bewegungen viele und mannichfaltige bis zu den unruhigſten hin bei Revolutionen der Erde oder der Völker: aber er ſelbſt iſt bewegungslos und ſein Beſtehen iſt die Ruhe ſelbſt. Beſtimmter ſo: im Raume verändern die Dinge ihren Ort, ja entſtehen und vergehen ſie an ihrem Ort; aber in ihm verändert der Ort nicht ſeinen Ort, wie wenn er ein ganz ſtarres Außereinander, ein ganz bewegungslos Ruhendes ſei. Der Ort z. B., wo das alte Rom ſtand, das in ihm vergangen iſt, der Ort iſt noch da, iſt nicht von der Stelle zu bringen. Die *Zeit, das Sein als reines Nacheinander*, indem ſie das *Negative des Raumes* oder des Außereinander iſt, hat *kein Beſtehen*, iſt ſo die Negativität jener Ruhe und jener Bewegungsloſigkeit, die das Weſen des Raumes iſt. Das Weſen der Zeit in dieſer Negativität iſt *die Bewegung* und zwar *als die unruhige* Bewegung. Das *Weſen Gottes*, in ihm und ſeinem Gedanken enthalten, iſt das *Sein als das Denken*: das *Denken* iſt *Thun*, Thätigſein: das ſeiende Denken iſt die Thätigkeit, *die Bewegung ſelbſt*; aber nicht die Bewegung als Nacheinander und nicht die Bewegung als Zeit, alſo auch nicht als jene Unruhe; ſondern *die unendliche ruhige Bewegung* iſt das Weſen Gottes, indem es das Sein als das Denken iſt. In ſeinem Weſen alſo iſt durch daſſelbe negirt wie das Bewegungsloſe des Raumes, da das Weſen das ſubſtantielle Denken iſt, das ſelbſtſtändige; ſo auch die unruhige Bewegung der Zeit, da das göttliche Weſen nicht das Sein als Nacheinanderſein, ſondern das Sein als das Denken iſt. Die Zeit, indem ſie iſt, das Sein ſelbſt wieder zur Beſtimmung ihres Nacheinanderſeins hat, hebt ſich auf, negirt ſich, iſt nicht; und eben ſie, indem ſie nicht iſt, ſetzt ſich wieder: das iſt ein ununterbrochener Wechſel des Seins und des Nichts; und eben darin iſt die Bewegung als Weſen der Zeit auch eine ſchlechthin unruhige, vom Sein in das Nichts, vom Nichts in das Sein. Die Vorſtellung davon iſt jener Chronos oder Saturn, wie er fort und fort ſich ſelbſt gebiert und ſich ſelbſt verzehrt, ſeine Kinder immer wieder verſchlingt. So iſt im Klaren der Satz: Gott iſt nicht die Zeit noch das Zeitweſen — ſo feſt man bei dem Gedanken der Ewigkeit an dem der Zeit halten mag.

Zweiter Satz:

Gott iſt nicht in der Zeit: denn er iſt in ſich [das war der poſitive Satz im vorigen §. unter 2)].

In dieſem Puncte entwickelt ſich die Erkenntniß negativ weiter folgendermaßen:

Die Zeit als ſolche iſt die Bedingung alles deſſen, was in ihr wird oder entſteht, in ihr und in dem Raume dann ſich erhält und darin vergeht, die Bedingung alles Lebens und Sterbens. Das Werden, das Entſtehen aber und das Vergehen iſt ſelber ein Bewegen, ein Thun, das Sein als ein thätiges, actives; und als dies Bewegen iſt beides, das Entſtehen und Vergehen ein änderes Werden, ein Verändern, ein ſich Verändern. Die entſtehende Pflanze iſt ein Anderswerden ihres Keimes, dieſer verändert ſich, wird zur Wurzel, zum Stengel ꝛc. Das Vergehen der Pflanze, ihr Verwittern, das Vergehen des Thieres, ſein Verweſen iſt gleicherweiſe ein Anderswerden, ein zu blos materiellen Stoff werden und ſich Verwandeln — „du biſt Erde und ſollſt wieder zur Erde werden.“ Die Zeit bedingt als jene ruheloſe Bewegung alle und jede Veränderung in ihr, die gleicherweiſe Bewegung iſt und wohl als eine ruhige Bewegung beginnt — das ſtille Keimen der Pflanze z. B. — als eine eben ſolche ſich fortſetzt bis in die Unruhe des Vergehens hinein, wo alle Nerven zucken, — das Fieber im Tode. *In der Zeit aber hat jede Veränderung* nicht an der Zeit ſelbſt, die vielmehr im Gegentheil nur ihre Bedingung iſt, ſondern *an etwas Anderem* und in etwas Anderem *ihren Grund*. Als *Veränderung*, bedingt durch *die Zeit*, iſt ſie eine *Folge*, ſie erfolgt, consequitur, succedit — das Nacheinander. *Aber als in einem Andern*, indem ſie das Anderswerden iſt, ihren Grund habend, iſt die Veränderung keine bloße Folge, ſondern *Wirkung*, effectus: und das Andere, *worin dieſe Wirkung begründet* iſt, iſt ihre *Urſache*. Jeder Veränderung vorerſt als bloße Folge geht mit Nothwendigkeit eine andere voraus, wie jedem Zeitmoment ein anderer; es iſt ein nothwendiges Nacheinander; und jeder Veränderung als Wirkung geht mit gleicher Nothwendigkeit ihre Urſache vorher. So ſind alle Veränderungen und weiter ſo iſt *Alles in der Zeit*, wie es in der Zeit folgt, bewirkt wird, *in einem Cauſal-* und nothwendigen *Nexus*, Zuſammenhang: es iſt immer *Eines durch das Andere*, das Andere durch ein Drittes, in das Unendliche rückwärts und vorwärts neceſſitirt. *Gott iſt nicht in der Zeit*: denn *ſein Gedanke iſt der des unbedingt activen* und *unbedingt independenten* Gegenſtandes, der „Gott" genannt wird; und er, der Gedanke, obzwar ihn der Menſchheit in der Zeit mittheilend, der zeitliche, er — der Gedanke Gottes — iſt eben ſo unbedingt activ und independent wie ſein Gegenſtand. So bedingt dieſer Gedanke in ſeiner Unbedingtheit die Erkenntniß Gottes, deſſen Weſen — indem es das Sein als das Denken iſt, zugleich ſei das *die Urſache ſeiner ſelbſt* ſein und *nicht die Wirkung eines Andern*. Solchermaaßen verknüpft ſich in der Erkenntniß Gottes die Kategorie der *Cauſalität mit der* Kategorie der *Subſtantialität* oder Selbſtſtändigkeit, indem ſodann beiderlei Kategorien in der Erkenntniß ſelbſt wie in ihrem Gegenſtande aufgehoben, nur noch negativ enthalten ſind. Das hat *Spinoza* ſchon, und dieſer iſt hier der Vorgänger: bei ihm heißt es „substantia absoluta sive Deus est caussa sui ipsius“ — Subſtanz und Urſache ſind hier identiſch. Weiter aber als Spinoza ging und auf dem Standpunct ſeiner Speculation gehen konnte, ſteht zu ſagen: Gott — nicht die Subſtanz, deren Attribut wie die unendliche Ausdehnung ſo das unendliche Denken iſt, ſondern die Subſtanz oder Gott, deren oder deſſen Weſen das Sein als das Denken ſelbſt iſt, die Subſtanz alſo als der Geiſt, wie ſie Gott der Geiſt iſt (davon weiß Spinoza noch nicht) muß von uns nicht blos als die Urſache ihrer ſelbſt gedacht werden (wie bei Spinoza), ſondern vielmehr als der ſubſtantielle Geiſt, der abſoluter Weiſe ſich ſelbſt hervorbringt: — Gott der ſich abſolut hervorbringende Geiſt. Abſolut ſoll hier nur ſo viel ſagen, daß dies ſein ſich Hervorbringen nicht bedingt ſey durch die Zeit ſelbſt oder durch das, was in der Zeit iſt, in ihr entſteht, vorübergehendes Beſtehen im Raume hat und vergeht. Der ſich ſelbſt hervorbringende Geiſt iſt der von ſich hervorgebrachte. Hervorbringend — das wäre die Zeit in der Gegenwart; hervorgebracht — das wäre die Zeit in der Vergangenheit. Gott aber iſt nicht in der Zeit, in ihr bringt er ſich nicht hervor und hat er ſich nicht hervorgebracht: Er iſt in Sich, und ſein Sich Hervorbringen iſt das in und aus Sich mit der Negativität aller Zeit Hervorbringen. Was in der Zeit ſich producirt, die Pflanze aus ihrem Keime, das hat in ihr und dem Raume ein Beſtehen als Product bis zum Vergehen, hat aber auch zur Bedingung ſeines ſich in ihr Hervorbringens ein Anderes in ihr und außer ihr, die Pflanze den Boden: darin bringt ſie ſich hervor. Dieſe Selbſtproduction alſo, eine temporäre und temporelle, zeitlich entſtehende und vergehende iſt eine bedingte. Das Sich Selbſt Hervorbringen Gottes aber iſt ein unbedingtes, rein und allein in ihm ſelbſt, rein und allein aus ihm ſelbſt.

Wie die Natur des Raums in ſeinen Dimenſionen, ſo beſteht die der Zeit in ihren Momenten. Dem Menſchen wird ſie als ſolche, als Zeit, nicht unmittelbar kund in ihrer Allgemeinheit, ſondern unmittelbar nur durch ihre Momente und vorderſamſt ganz im Einzelnen: ſie ſind Beſtimmungen, die nicht an die Zeit gebracht werden oder kommen, ſondern die ſie an ihr ſelbſt hat und welche eben hiermit ihre Natur an ſich ſelbſt ſind. Im Einzelnen und Unmittelbaren kommen ſie dem Menſchen zum Bewußtſein als das Geſtern, als das Heute und als das Morgen. So fangen die Kinder an, ſich der Zeit bewußt zu werden. Aber eben dieſer Momente wird ſodann der Menſch ſich bewußt, obzwar immer noch unmittelbar auf eine allgemeinere Weiſe, nicht mehr ſo einzeln: das Geſtern wird ihm zum Einſt, das Heute zum Jetzt, und das Morgen zum Dereinſt. Einſt, Jetzt und Dereinſt iſt ſchon ein Allgemeines. Die kindiſche Sprache und ſelbſt die der Erwachſenen im rohen Naturzuſtande hat, weil die Notizen von dieſen drei Beſtimmungen der Zeit im Allgemeinen noch mangeln, keine Worte dafür, ſondern nur für Geſtern, Heute und Morgen. Aber es wird der Menſch in der Fortbildung ſeines Geiſtes endlich jener Beſtimmungen im Allgemeinen ſelbſt ſich bewußt und hiermit mittelſt deſſen — mittelbar — gelangt er zur Anerkenntniß der Zeit als ſolcher. Im Allgemeinen ſind ſie jene drei Momente, das eine die Vergangenheit, das Einſt oder das Geſtern; das andere die Gegenwart, das Heute oder Jetzt; das dritte das Dereinſt, die Zukunft. Die ganze Bewegung als das Nacheinander iſt die Zeit in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Gott iſt nicht in der Vergangenheit, im Einſt, im Geſtern, er war nicht irgend einmal; ferner iſt er nicht in der Gegenwart, nicht jetzt, nicht heute; und endlich er wird nicht ſein in der Zukunft und iſt nicht in der Zukunft. Alſo Gott war nicht einſt, iſt nicht jetzt und wird nie ſein: Gott iſt nie: denn er iſt nicht in der Zeit. Bei Entwickelung des Satzes im vorigen §.: „Gott ſei nicht im Raume“ kam der andere Satz vor: „Gott iſt nirgends“ — und hier kommt nun gar der Satz vor: „Gott iſt nie," Deus est nunquam ut nuspiam. Das iſt nun ein überaus *hartes* Urtheil und der Gläubige kann daſſelbe ſo wenig ertragen wie das Urtheil: „Gott iſt nirgends." Warum kann er denn beiderlei Urtheil nicht leiden? weil er mit ſeinem Glauben noch nicht zum abſoluten Gedanken Gottes und zur Anerkennung ſeines Gegenſtandes als des Geiſtes gekommen iſt, weil er im Gegentheil mit dieſem Glauben ſich noch hält im Relativen, Bedingten, im Sinnlichen, in dem, deſſen Bedingungen Raum und Zeit ſind. Was für ihn ſein ſoll und was er als ſeiend anerkennen ſoll, das muß irgendwo oder allenthalben, irgend einmal oder allezeit, immerdar ſein. Was nirgends und nie iſt, iſt für ihn gar nicht, — ſo lange er mit ſeinem Glauben, wie geſagt, in der Sinnlichkeit beharrt: was ſelbſt die Theologen thun, beſonders die hiſtoriſchen. Aber wenn geſagt wird „Gott iſt nirgends," heißt dies denn ebenſoviel als „Gott iſt nicht?" Wird denn damit Gott und deſſen Sein geläugnet? Im Gegentheil, es wird nur geläugnet, daß das göttliche Sein ein Sein in dem Raume ſey; nur die Nichtigkeit des Raumes wird mit jenem Satze negirt. Ebenſo wenn es heißt: „*Gott iſt nie*," iſt *damit keineswegs geſagt*: „*Gott iſt nicht*." Die *Negation als nie*, niemals, und die *Negation*, die das „*nicht*" iſt, ſind doch *zwei verſchiedene*. Es wird mit dem *Satze nur negirt die Nichtigkeit der Zeit in ihren Momenten*, aber nicht Gott und deſſen Sein.

Dritter Satz:

In Gott iſt nicht das Zeitweſen noch die Zeit ſelbſt: denn in ihm iſt Er: er aber iſt nicht die Zeit (cfr. Satz 1) *noch das Zeitweſen, ſondern Er ſelbſt.*

Dieſer dritte Satz iſt zunächſt auch *polemiſch* gegen ein gnoſtiſches Philoſophem gerichtet, wie der erſte oben auch war, nämlich gegen das, daß in Gott dem höchſten Aeon Aeonen ſeien, die aus ihm hervorgingen, emanirt wären. Dann aber auch iſt eben jener Satz gegen ein auf ein chriſtliches Dogma ſich beziehendes

Philoſophem der Alexandriner: ſie erkennen nämlich den λόγος für ein göttliches Weſen an, für ein geiſtiges, und ſagen von ihm, er ſei in Gott, bezeichnen ihn ſo als λόγον ἐνδιάθετον; ferner er ſei, wie er in Gott iſt, aus Gott hervorgegangen, und bezeichnen ihn ſo als λόγον προφορικόν. An den Gedanken, daß der λόγος in Gott ſei, knüpfte ſich die Vorſtellung einer Exiſtenz des λόγος in Gott vor ſeiner Exiſtenz in der Welt auf Erden in Chriſto, — die Vorſtellung alſo einer Präexiſtenz. Der λόγος iſt der in Gott Präexiſtirende: und an den Gedanken, daß der λόγος aus Gott ſei, knüpfte ſich — indem er als προφορικὸς gedacht wurde — die Vorſtellung ſeines in die Exiſtenz aus der Präexiſtenz Kommens. Aber „Präexiſtenz" iſt eine Beſtimmung in dem Zeitmomente der Vergangenheit, und „Exiſtenz" eine Beſtimmung in dem Momente der Gegenwart und Zukunft: vorher, ehemals in der ganzen vergangenen Zeit hat der λόγος in Gott exiſtirt; dann aber hat er in der Welt, im Menſchen Jeſus exiſtirt; nach der Auferſtehung exiſtirt er wieder in Gott. Da iſt das göttliche Weſen wunderlich in die Zeit herabgeſetzt, und das Sein Gottes in ihm ſelbſt nur vorgeſtellt als bedingt durch die Zeit in ihren Momenten. Gegen dieſe Vorſtellung iſt der Satz: Gott iſt nicht das Zeitweſen noch die Zeit. Der λόγος iſt nicht quasi ein αἰών wie bei den Gnoſtikern. Cfr. Daubs Abhandlung über den λόγος in den „Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit; Jahrgang 1833."

Der Beweis des dritten Satzes iſt enthalten im erſten. Für die Entwickelung iſt ein oben ausgeſprochener Satz zu wiederholen, nämlich

a. die Zeit für ſich iſt die Negation des Raumes. Aber war denn nicht der Punct, er die erſte Beſtimmung des Raumes, die Negation des Raumes? Allerdings! allein im Raume: der Punct iſt die Negation des Raumes im Raume. Die Zeit hingegen iſt die Negation des Raumes ſelbſt. Das iſt ein Unterſchied. In Gott, wie ſein Gedanke lehrt, iſt keine Negation und hat keine ein Beſtehen: in ihm alſo iſt die Zeit nicht; denn ſie iſt für ſich die Negation des Raumes. Das Weſen Gottes iſt das Negative dieſer Negation und ſo wie jedes Negative jeder Negation ein Poſitives. Sodann

b. die Zeit als ſolche iſt für ſich einerſeits die Negation des Anfangs, d. h. die des Seins, welches iſt und nicht iſt, des Seins als des Werdens. Das werdende Sein iſt der Anfang. Die Zeit iſt die Negation des Anfangs, in Einem Gedanken und Wort: ſie iſt anfangslos; in einem beſtimmteren Satze: die Zeit hat keinen Anfang genommen, gehabt. Andererſeits iſt ſie die Negation des Endes, wie des Anfangs. Das Ende iſt auch ein Sein, ein Uebergang in das Nichtſein. Wo etwas endigt, iſt es noch, und iſt es zugleich ſchon nicht mehr; und hört es auf, zu ſein; in Einem Gedanken und Wort: die Zeit iſt endlos, oder ſie hat und nimmt kein Ende. Das Poſitive alſo des Anfangs auf der einen Seite, welches zugleich ein noch Negatives iſt, — und das Poſitive des Endes, welches nicht mehr ein Poſitives iſt — ein Negatives, iſt beides an der Zeit durch ſie ſelbſt negirt, und beides in Einem iſt die Zeit als die unendliche. Denn es iſt an ſich gleichgültig, ob der Anfang für das Ende oder das Ende für den Anfang genommen wird oder ſich ſelbſt nimmt, da jedes von beiden das Negative ſchon an ſich hat. Mit Bezug auf die zwei Momente in der Natur der Zeit, auf die Vergangenheit und Zukunft, kann das Geſagte ſo ausgedrückt werden: die Zeit war immer, iſt anfangslos; und die Zeit wird immerdar ſein, ſie iſt endlos: ſo iſt ſie die unendliche Zeit. Aber „Grenze" wie in Anſehung des Raumes — er iſt unbegrenzt — ferner „Anfang und Ende" wie in Anſehung der Zeit — ſie iſt unendlich — ſind eben ſo viele Endlichkeiten: die Grenze iſt ein Endliches, eben ſo der Anfang, das Ende — mithin Negationen. In Gott iſt keine Negation, ſein Weſen iſt das Negative aller Negation. Alſo wie in ihm der Raum nur negativ, eben ſo iſt in ihm die Zeit nur negativ enthalten, iſt in ihm aufgehoben und negativ aufgenommen. Es wird daher ſchon dem Gedanken, vollends aber der Erkenntniß Gottes und ſeines Weſens nicht gemäß geſprochen, wenn es heißt „Gott ſei unbegrenzt“ — das iſt der Raum! In Ihm iſt aber nicht der Raum. Oder gar „Gott ſei unendlich,“ dies iſt die Zeit! Aber in Ihm iſt nicht die Zeit. Dieſe Unbegrenztheit und Unendlichkeit iſt ſelbſt in dem Gedanken, ja in dem Begriff von beiden weit davon entfernt, der wahren Erkenntniß Gottes angemeſſen zu ſein: bei den Juden wohl, aber wo iſt auch bei den Juden die wahre Erkenntniß von Gott dem Geiſte?

c. Wie ſich vom Raume (a), ſo unterſcheidet die Zeit ſich ſelbſt in ſich ſelbſt. Die Unterſchiede in ihr ſelbſt ſind die oben genannten, — hier in folgender Stellung:

1) die Vergangenheit; 2) die Zukunft; 3) die Gegenwart. Die Zeit ſelbſt als das reine Nacheinander unterſcheidet ſich in ihr ſo, daß auf den Unterſchied, welcher ſie als die vergangene iſt, der Unterſchied, der ſie als die gegenwärtige iſt, und auf dieſen der, welcher ſie als die künftige iſt, folgt — in dieſem Nacheinander. Oder: in der Zeit ſind nacheinander als die in ihr ſich unterſcheidenden Momente Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Wir aber reflectiren hier auf ſie, die Zeit ſelbſt in ihrem ſich Unterſcheiden: und es iſt die Macht unſeres Denkens oder Reflectirens als des Denkens, kraft deren wir jener Abfolge eine andere Stellung geben, ſo daß ſie die Abfolge ſei des Vergangenen, Künftigen und des Gegenwärtigen. Und das geſchieht von uns aus dem Rechte des Denkens und des Gedankens, für den die Zeit ſelbſt einer ſeiner Gegenſtände wird und der als Gedanke über ſie in ihren Momenten erhaben iſt: das Denken iſt erhaben über die Zeit. Es iſt alſo der reflectirende Geiſt, der aus ſich das Recht hat und ſich nimmt, jenen Momenten der Zeit eine andere Stellung zu geben, die Stellung, die ſie nicht in der Zeit ſelbſt haben.

Der Unterſchied nun der Zeit in ihr ſelbſt iſt

α. *kein intenſiver, kein* Unterſchied dem *Grade nach*, wo er, wie intenſiv, ſo auch blos quantitativ wäre — das Quantum des Grades. Oder für die Vorſtellung: *das Sein als geweſenes*, als vergangenes iſt *keineswegs* blos *ein verblaßtes*, die Zeit als Vergangenheit keine etwa grau gewordene Zeit. *Das Sein als gegenwärtiges* (hier haben wir die Zeit in ihrer eigenen Abfolge) iſt *keineswegs* gegen jene verblaßte Vergangenheit die *friſche Gegenwart*, ſo daß zwiſchen dieſem Friſchen und dem Verblaßten nur ein intenſiver Unterſchied wäre und dieſer der Unterſchied zwiſchen Gegenwart und Vergangenheit. Eben *das Sein* als das dritte Moment der Zeit, als *das künftige* iſt *keineswegs ein der Möglichkeit nach friſchwerdendes*, ein noch nicht *grünendes* aber zur Grüne und Blüthe kommendes, wie der Menſch in der Hoffnung wohl ſpricht, ſie grüne für ihn, und die Hoffnung eben das iſt, daß, was grünet, Früchte tragen werde: — wo alſo auch zwiſchen der friſchen, hellen Gegenwart und zwiſchen der grünenden Zukunft ein blos intenſiver Unterſchied wäre. Wenn für die Vorſtellung ein Unterſchied jener Momente ihrem Verhältniſſe zu einander *gemäßer* ausgeſprochen werden ſoll, ſo wird es der ſein: In der *Vergangenheit ſchlägt die Gegenwart* ihre *Wurzel* und aus der Vergangenheit zieht ſie mit ihrer Wurzel ihre Nahrung, *und in die Zukunft hängen die Früchte der Gegenwart hinein*. Wenn es Poeſie ſein ſoll, ſo iſt es dieſe, nicht jene vom Verblaſſen. *Aber* zwiſchen dem Stamm der Gegenwart und ſeiner Wurzel und zwiſchen der Frucht iſt *der Unterſchied* kein blos intenſiver und quantitativer, ſondern *qualitativer*: die Pflanze oder der Stamm, mit Hegel zu reden, iſt die Widerlegung des Keims, und die Frucht iſt die Widerlegung der Pflanze: kommt es zur Frucht, ſo iſt die Pflanze vergangen; ſoll es zur Pflanze kommen, muß der Keim verweſen. Der Unterſchied als qualitativer iſt hiermit *zugleich ein negativer*, nämlich ſo (und nun greifen wir zu unſerem Rechte des Gedankens): das Sein, welches die Zeit als Vergangenheit iſt, iſt das Nicht-ferner, Nicht-mehr ſein; eben daſſelbe als die künftige Zeit iſt das Noch-nicht-ſein, alſo wieder Negative; und eben ſie als die gegenwärtige iſt das Nicht-mehr und Noch-nicht-ſein. Jenes Vergangene in dem Ausdruck „ehemals, dudum“; jenes Zukünftige in dem Ausdruck „dereinſt, aliquando“; jenes Gegenwärtige in dem Ausdruck „jetzt, nunc“. Die Zeit unterſcheidet alſo ſich in ſich ſelbſt durch die Negation ihrer einerſeits als des Seins — das Geweſenſein —, andererſeits eben durch dieſe Negation als des Seinwerdens, als des Nochnichtſeins, und endlich durch die Negation, die von der Poſition unzertrennlich iſt als des Jetzt. „Jetzt!“ — iſt ſchon nicht mehr, ein Moment iſt dahin: und „jetzt“ zugleich noch nicht. Für die Zeit in der Negativität des Seins als des Vergangenen und des Seins als des Künftigen iſt alſo ſie ſelbſt als das gegenwärtige Sein das vermittelnde Moment. Dies vermittelnde Moment hat an ſich ſelbſt das Sein als ſolches und zugleich das Nichtſein. Die beiden andern Momente aber haben an ſich nur das Nichtſein: das eine das Nichtmehr, das andere Moment das Nochnichtſein. Das Jetzt hat aber an ſich zugleich das Sein als das Nichtmehr und Nochnicht, den Augenblick: kaum iſt es, ſo iſt es geweſen; und indem es geweſen, wird es wieder, das Nochnicht wird zum Sein: wie wenn die Gegenwart die Zeit immer aufgäbe und die Zeit immer aufnähme. So verhält ſich's mit der Gegenwart als dem Vermittelnden zwiſchen jenen beiden.

β. In jenem Unterſchiede der drei Momente von einander ſind ſie jedoch unzertrennlich von einander. Vergleichungsweiſe wie der Raum: er iſt, wie die Geometrie anerkennen muß — ſonſt kann ſie nichts ausrichten, ins Unendliche hin theilbar d. h. ſo daß jeder Theil des Raumes ſelbſt wieder Raum iſt: durch alles Theilen des Raumes kommt man nicht aus dem Raume heraus, an jedem Theil hat man wieder Raum. Dies iſt die Continuität des Raumes: bei allen Unterſchieden in ihm, die geſetzt werden, ſo lang, ſo breit, ſo tief — hält er ſelbſt feſt an ſich, iſt er unzertrennlich von ſich. Der Raum läßt nicht von ſich ab, mit einem Worte: er iſt das Continuum. Mutatis mutandis verhält es ſich eben ſo mit der Zeit: nämlich ihre weſentlichen Unterſchiede — die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft — ſind in einem ſolchen Zuſammenhang, deſſen Band eben das Sein iſt als Nacheinander, daß zwiſchen keinen dieſer Unterſchiede und Momente ein Drittes eindringen kann, oder daß keines ſich ſelbſt vom andern trennt: die Zeit ſpringt nicht von ſich ab, wie der Raum nicht von ſich weggeht. Trotz jener Negativität der drei Momente geht jedes in das andere ein; und dies iſt die Perpetuität der Zeit, wie die Continuität vorhin des Raumes war. Das ächte perpetuum mobile, was man in der Mechanik ſuchen will, iſt die Zeit.

γ. Das Weſen Gottes iſt das Sein als das Denken. Darauf müſſen wir immer zurück. Bedingt durch die Zeit iſt wohl das Sein, wie es ein Denken und als ſolches das Weſen des Menſchen iſt, wie der Menſch — der da iſt — denkt, wie er — der da denkt — iſt. Für ihn in dieſer Bedingtheit hat, wie ſie jenen Unterſchied ihrer Momente an ſich hat, die Zeit ebendenſelben Unterſchied: für ihn iſt ſie eine vergangene, in der er ſelbſt noch nicht war, in die er ſich zurückdenken kann, aber in welcher er, als ſie die Gegenwart war noch nicht der Denkende war. Für ihn auch hat ſie, wie ſie es an ſich hat, das Moment der Zukunft als ein ſolches, worin er der Bedingtſeiende alſo der Lebende nicht mehr iſt; und wenn die Zeit, wie durch ſie der menſchliche Geiſt in ſeiner Wirklichkeit, irdiſchen Exiſtenz bedingt iſt, auch die Bedingung des Geiſtes als ſolchen (nicht blos des Menſchen) wäre, die Bedingung des Seins als des Denkens an ihm: ſo würde für den Menſchen aus dieſer Bedingung nothwendig ſein, daß in jenem Momente der Zukunft, wo er nicht mehr iſt, er ſelbſt auch nicht mehr denkt, wo der Tod die Vernichtung wäre. Der Glaube des Menſchen an die Unſterblichkeit und die Hoffnung ebenderſelben hat die Vorausſetzung, daß die Zeit in dem Unterſchiede ihrer Momente nicht die Bedingung des Weſens ſei, welches das Sein nicht als ein Nacheinander, nicht als ein Außereinander, ſondern als das Denken ſei. Die Gegenwart endlich als das in der Zeit von ihr der vergangenen und künftigen ſich unterſcheidende Moment iſt, wie berührt wurde, das Vermittelnde zwiſchen der Vergangenheit und Zukunft; und ſo hat die zeitliche Gegenwart ein Verhältniß, deſſen beide Seiten die Vergangenheit und die Zukunft ſind. Sie iſt mithin nur relative Gegenwart. Indem beide Seiten vermittelnd, hat ſie zugleich, pariter, unâ (nicht simul, weil nicht von der Zeit zu verſtehen) zumal jede dieſer Seiten zu ihrer Bedingung. Daß das Jetzt, daß die Gegenwart iſt, ſetzt voraus die Vergangenheit und für ſich hinaus die Zukunft. Die zeitliche Gegenwart alſo iſt, wie eine relative, ſo auch eine nur bedingte. Aber das Sein als das Denken und ſo das Weſen Gottes, ja Er ſelbſt iſt das Abſolute und Unbedingte wie der Gedanke Gottes (als der abſolutactive und independente, cfr. oben). In Gott iſt alſo nicht die Zeit wie ſie ſich vom Raume unterſcheidet (a.), noch wie ſie die unendliche iſt (b.), noch auch wie ſie ſich in ſich als vergangene, gegenwärtige und künftige unterſcheidet.. Dieſe Negation — ad a.: Zeit nicht Raum; ad b.: Zeit nicht Anfang nicht Ende, ſondern unendliche Zeit; ad c.: nicht Vergangenes, nicht Gegenwärtiges, nicht Zukünftiges, wodurch ſie ſich in ſich unterſcheidet — dieſe Negation iſt in Gott ſelbſt negirt. Aber in ihm iſt doch die Zeit, nämlich als abſolute und unbedingte Gegenwart — nicht als jenes vermittelnde Moment in ihr ſelbſt — als die Gegenwart, in welcher Vergangenheit und Zukunft aufgehoben ſind; was ſo vorgeſtellt werden kann: für Gott iſt das Vergangene kein Vergangenes, für Gott iſt das Künftige kein Künftiges, für ihn und in ihm iſt beides das Gegenwärtige. Aber ſo in dieſer Negativität iſt die Zeit das Weſen Gottes nicht als Zeit, ſondern als Ewigkeit: das Ewige iſt das abſolut und unbedingt Gegenwärtige. Die Erkenntniß von Gott, dem Ewigen, iſt alſo eine ganz andere als die gewöhnliche Vorſtellung der Menſchen von Gott, der da immer geweſen ſei, jetzt ſei und immer ſein werde. Das wäre der Jehova des A. T.

Die Erkenntniß des Ewigen iſt in dieſem §. mittelſt dreier Sätze entwickelt. Dieſe Erkenntniß nun wird oder iſt vielmehr mittelſt ihrer Entwickelung zu der Einſicht geworden in das Weſen Gottes als das ewige, zur Einſicht alſo in dieſe Tiefe der Gottheit, in eine tiefere Tiefe als die Einſicht in das Weſen Gottes, welches das ſelbſtſtändige war. Die Möglichkeit der Erkenntniß des Ewigen, die Möglichkeit, daß ſie die des Ewigen ſei, iſt die, daß ihr Element das denkende Bewußtſein, ja das abſolute Denken ſelbſt iſt. Wird das Ewige genannt und nur in und mit dieſem Namen gedacht, ſo daß nur der Gedanke deſſelben, notio aeterni, rege werde oder ſei: ſo iſt noch keine Einſicht in das Weſen Gottes, als das ewige wirklich; denn ſo mangelt noch die Erkenntniß des Ewigen; und jenes das ewige Denken, die notio des Ewigen hat ihr Element dann auch vorerſt nur im vorſtellenden Bewußtſein oder im Vorſtellen überhaupt: und das Höchſte, wozu es überhaupt nur in dieſem Elemente kommen kann, iſt eine Anſicht, keine Einſicht. So in allen vorchriſtlichen Religionen: der Blick in dieſe Tiefe der Gottheit fehlt ihnen, weil ihr Element höchſtens das vorſtellende Bewußtſein iſt; ſo beſonders in der Religion des A. T., welche dieſe Anſicht hat und zwar erhabener als jede andere Religion. In der dogmatiſchen Lehre vom Ewigen, wie ſie ſelbſt die chriſtliche iſt, hält ſich daher der Menſch, wenn er ſelbſt mehr vorſtellend iſt in ſeinem Glauben als denkend und erkennend, beſonders an das A. T.: denn darin hat er ſeinen Gott als den Ewigen gedacht zwar in der Abſtraction von der Zeit, doch noch in der Vorſtellung. Marheineke führt an Jeſ. 44, 6. „ich bin der Erſte und bin der Letzte und außer mir iſt kein Gott.“ „Der Erſte“ — das kann heißen: vor mir her war in der Zeit kein Anderer; dann wäre alſo hier das Sein Gottes — der nicht in der Zeit iſt — gedacht als das Sein in der Zeit, und wäre nur negirt, daß ein Anderer vorher war. „Ich der Letzte“ — das kann heißen: neben, außer mir iſt kein Anderer, ich, der in der Zeit bin, werde in aller Zeit ſein und außer mir kein Anderer; das hieße dann „ich bin der Eine.“ Der Sinn des Spruchs wäre der: ich habe keinen Anfang genommen in der Zeit, bin regreſſiv der Unendliche —, und werde kein Ende nehmen in der Zeit, bin progreſſiv der Unendliche. Hier iſt alſo die Sempiternität, aber nicht Aeternität. Da iſt das Ewige das Allzeitige. Allein unter allen Propheten hat Jeſajas ſelbſt ſozuſagen eine ſpeculative Tiefe ſeines Lehrens und Denkens: es kann alſo auch mit jenen Worten nicht die Allzeitigkeit Gottes, ſondern ſeine Ewigkeit angedeutet ſein, nämlich ſo: der Erſte als der, mit dem nicht und der nicht in der Zeit iſt, ſondern durch den die Zeit ſelbſt iſt; dann iſt die unendliche Zeit regreſſiv negirt; — „ich der Letzte“ — nicht in dem die Zeit iſt, ſondern durch den ſie iſt und der wie außer ihr ſo von ihr abſolut unabhängig iſt. Hat der Prophet das Weſen Gottes als das ewige auch noch nicht erkannt, ſo wäre er auf die letzt interpretirte Weiſe doch der Erkenntniß näher geweſen als jeder andere, und wäre die Stelle mehr tief als erhaben zu nennen. Den Vorſtellenden allerdings ſpricht das Erhabene mehr an, z. B. Pſalm 102, V. 25: „Deine Jahre währen für und für; du haſt vor Zeiten die Erde gegründet und die Himmel ſind deiner Hände Werk; ſie werden veralten wie ein Gewand; ſie werden verwandelt wie ein Kleid, wenn du ſie verwandeln wirſt. Du aber bleibeſt wie du biſt, und deine Jahre nehmen kein Ende.“ Letztere Worte kommen als Refrain vor. Das Beharren in aller Zeit iſt hier die Ewigkeit. In die Tiefe geht es hier weiter nicht: aber aus der Tiefe ſtrahlt ſozuſagen das Gegenbild hervor der Erhabenheit. Hier iſt Perennität das Symbol der Aeternität. — Eine dritte Stelle führt Marheineke an, Jac. 1, 17: „alle gute Gabe und alle vollkommene Gabe kommt von dem Vater des Lichts“ — der nicht ſelbſt Licht iſt, ſondern Geiſt; alle Geſchenke ſind nur Güter des Geiſtes; das ſonſt gegebene mag ein ſehr nützliches ſein, aber das Gute und Vollkommene iſt nur durch und im Geiſt. Dann heißt es l. c. weiter: „bei ihm iſt keine Veränderung, noch Wechſel des Lichts und der Finſterniß.“ Aus Gott dem Geiſte und durch ihn iſt die Zeit mit allen ihren Momenten; aber Er iſt nicht in ihr, denn er iſt der Geiſt; in der Zeit iſt Alles Wechſel und Wandel. In Gott iſt kein Wandel, nicht einmal cfr. l. c. τροπῆς ἀποσκίασμα, der Schatten eines Wechſels; in ihm iſt die Zeit nicht. Sein, des Geiſtes, Weſen iſt das Ewige; er iſt nicht Deus perennis ſondern Deus aeternus.

Endbetrachtung, welche für die geführte Unterſuchung die Spitze iſt:

Schon bei Erörterung des zweiten Satzes wurde geſagt oben: Gott der Geiſt ſei der ſich ſelbſt hervorbringende, und — indem ſich hervorbringend — der hervorgebrachte, und — indem hervorgebracht — der hervorbringende. Auch das, was in der Zeit entſteht, in ihr ſich verwandelt und wechſelt bis dahin, wo es ſelbſt vergeht, bringt wohl ſich ſelbſt hervor, und iſt alſo ein durch ſich Hervorgebrachtes, aber ſo daß es als hervorbringend in Relation ſteht zu ihm ſelbſt, dem Hervorgebrachten, und ſo daß die Zeit in ihrem Momente, in ihrer Abfolge die Bedingung dieſes ſich Hervorbringens und Hervorgebracht-habens iſt und bleibt; und ſo hat alles in der Zeit Werdende und Gewordene, alles Entſtehende und Entſtandene eine Dauer länger oder kürzer: ſelbſt wenn dieſe Dauer vorgeſtellt wird als eine unendliche, wie da, wo es heißt — in der Kantiſchen Antinomie „die Welt habe keinen Anfang genommen in der Zeit, werde zu allen Zeiten ſein, iſt doch dies Sein bedingt durch die Zeit in der Abfolge ihrer Momente — die vergangene Welt, die künftige, gegenwärtige. Das ſich hervorbringen des Geiſtes, welcher Gott iſt, iſt — indem das Sein als Denken — eben das Sein als Thun: das Denken iſt ein Thun: und dies Thun Gottes, daß er iſt, alſo dieſes Selbſtthun, dieſes geiſtige Thun, dieſe abſolute Selbſtthätigkeit in ihr ſelbſt iſt die im vorigen §. begriffene Selbſtſtändigkeit. Aber dies Thun, dieſe Thätigkeit hat die Zeit nicht zu ihrer Bedingung, die wir begriffen haben, iſt alſo als die Thätigkeit Gottes die ewige Thätigkeit deſſelben. Seine Selbſtſtändigkeit und mit ihr ſeine Wahrheit — nicht etwa als ein Prädicat, ſondern als ſeine Weſenheit — iſt zumal ſeine Ewigkeit und mit ihr Selbſtthätigkeit, mit ihr die Freiheit. Das Sein Gottes in ihm ſelbſt und nicht in der Zeit iſt das Thun aus ihm ſelbſt und nicht aus der Zeit oder dem, was in der Zeit wäre, — iſt zugleich das Thun, in welchem nicht die Zeit iſt, iſt kein zeitliches Thun, iſt das ewige Thun ſelbſt. Wir ſind nun bei dem ſchwierigſten Punct. Der Ausdruck „Gott bringt ſich hervor aus ſich“ und der „er iſt der aus ſich Hervorgebrachte“ — dieſer beiderſeitige Ausdruck ſteht der Vorſtellung ſchon nahe; noch näher ſteht ihr der „daß Gott ſich aus ſich ſelbſt erzeuge“ und daß „er als der Erzeugende, der Vater“, „als der aus ſich Gezeugte, der Sohn“ ſei. In dieſer Vorſtellung beſonders hält ſich das chriſtliche Dogma, an ſich aber iſt ſie doch nur eine Vorſtellung und zwar eine ſehr kindliche (keine kindiſche), kein Gedanke, geſchweige Begriff. Kindlich (nach Hegel) beſonders darin, weil ſie ein Verhältniß des Sohnes, der ja Kind iſt, zum Vater darſtellt, alſo auf die Kindlichkeit geradezu hinweiſt. Aber die Erkenntniß, worin dieſe kindliche Vorſtellung ihre Wahrheit und welche zu ihrem Elemente nicht das Vorſtellen, ſondern das Denken hat, dieſe Erkenntniß als die des Ewigen ſtellt ſich nun hier mit Bezug auf jene Vorſtellung, deren Wahrheit ſie iſt, ſpeculativ ſo dar:

Das Sein Gottes abſolut identiſch mit dem Denken, das geiſtige Weſen iſt nicht an und für ſich das Hervorbringen, nicht das Erzeugen, ſondern das aus ſich thun und durch ſich thun, — indem aus ſich und durch ſich thun, nicht durch irgend etwas Anderes beſtimmt werden oder bedingt ſein, ſondern freies Thun, nicht neceſſitirt durch Anderes. Der aus ſich thätige oder in der Vorſtellung der aus ſich ſich Hervorbringende iſt die That ſelbſt oder in der Vorſtellung der Hervorgebrachte: der abſolute Geiſt iſt ſeine That und zwar ſo, daß zwiſchen dem Sein ſeiner ſelbſt als des ſich-Bethätigenden, aus ſich Thätigen und zwiſchen dem Sein ſeiner ſelbſt als dem Thätigen ſelbſt kein Unterſchied iſt. So iſt die Weſenheit Gottes als die Ewigkeit nicht etwa von der Freiheit nur unzertrennlich, ſondern mit der Freiheit ganz identiſch: das ewige iſt das abſolut freie Weſen, und das iſt das Weſen Gottes des Geiſtes. — Es iſt hier noch nicht, wie vorhin oben, die Rede von der Welt und deren Gründung als der That Gottes, ſondern von Gott als ſeiner That.

Die Erörterung dieſer Betrachtung des Ewigen geſchieht durch Reflexion auf das Zeitliche:

α. Das Zeitliche zwar als Exiſtirendes aber als Lebloſes iſt die That eines Andern, nicht ſeine: es wird daher auch als Werk begriffen. So das mechaniſche. Jede Maſchine iſt nicht ihre That, ſondern die des Menſchen und blos ein Werk: ſie hat ihr Entſtehen und Beſtehen in der Zeit. Der Menſch bemüht ſich wohl, ein Werk zu erfinden, welches beweglich und in Bewegung ſei fort und fort, das perpetuum mobile: allein wenn ſelbſt, was die Mechanik und vollends die Phyſik für unmöglich erklärt, zu Stande käme, bliebe es doch immer die That eines Andern. Ein Zeitliches wäre es, nicht das Ewige; und ſeine Bewegung, ſo complicirt oder einfach ſie ſei, die durch den

Menſchen, keine freie, eine neceſſitirte — ein Unfreies alſo indem ein Zeitliches, ein Zeitliches indem ein Unfreies. Zeitliches und Unfreies haben hier ſchon Beziehung auf einander — dort Freiheit und Ewigkeit.

Oder das Zeitliche iſt

β. indem es zu exiſtiren beginnt, in ſeiner Exiſtenz ein Lebendiges: eine Pflanze oder Thier. Das Lebendige iſt ſein Erzeugniß oder das Product ſeiner ſelbſt, aber auch nicht ſeine That. Es wird zwar nicht von einem Andern, ſondern von ſich producirt und iſt, wie Schelling es bezeichnet, ein productives Product. Allein als ſich producirend iſt es ſelbſt ein Anderes wie als das Product ſeiner ſelbſt: die Pflanze und das Thier auch iſt als Keim und im Keime, woraus ſie ſich producirt, noch nicht die Pflanze, das Product; als Pflanze im Gegentheil iſt ſie ein Anderes wie als Keim, als dieſer ein Anderes wie ſie ſelbſt als Pflanze. So das Thier. Das zur Pflanze aus dem Keime werden iſt das ſich Zeitigen dieſes Zeitlichen, und das als Pflanze Vollendetſein iſt das Gezeitigtſein. Die Thätigkeit oder Bewegung, kraft deren das Lebendige ſich aus ſeinem Keime producirt, iſt allerdings nicht das Thun eines Andern, ſondern ſein eigenes, aber doch vermittelt durch das Thun eines Andern, durch das Licht, die Wärme, durch ein ſogenanntes Cauſalmoment. Darum kann eigentlich von dem organiſch Lebendigen nicht geſagt werden, es ſei ſeine That: denn ſein Thun iſt eben jenes vermittelte durch Anderes, und es ſelbſt als das Reſultat dieſes Thuns iſt auch ein Anderes wie es ſelbſt, in und mit welchem als dem Keime dieſes Thun ſeinen Anfang nahm. So entſteht alles concrete Leben — in der Pflanzen- und Thierwelt, wie es heißt — und ſo vergeht es: nichts Lebendiges iſt ewig; nichts Lebendiges als ſolches, ſo energiſch ſeine Thätigkeit ſei, iſt frei. — Nun unſer Satz

γ. der Geiſt aber, oder wenn man will, das Geiſtige in ſeinem Sein und als Seiendes hat ſich nicht wie das Lebendige als ein Anderes, ſondern als es ſelbſt zu ſeiner Vorausſetzung — wenn ſo geſprochen werden darf. Für das Lebendige iſt der Keim ſeines Werdens und Daſeins zwar ein lebender, aber doch nur Keim und nichts weiter. Für das Geiſtige hingegen iſt das, aus dem es iſt und in welchem es iſt, es das Geiſtige ſelbſt: es hat ſich als Geiſtiges zur Vorausſetzung, nicht wie das Lebendige ſich als nur lebenden Keim aber noch nicht als Lebendiges. Und ſo iſt das Thun, die Thätigkeit des Geiſtigen nicht ein Thun in einem Unmittelbaren und von dieſem aus ein unmittelbares, ſondern von dieſem aus ein unendlich vermitteltes. Der Keim iſt das ganz Unmittelbare, in und mit ihm hebt das Leben an, in dieſem Unmittelbaren vermittelt es ſich. Der Geiſt iſt, indem er aus ſich iſt, ſchon der Geiſt, ſchon der durch ſich vermittelte und ſo iſt ſein aus ſich Seyn wie ſein in ſich Sein von allen Bedingungen, allen äußeren Momenten ganz unabhängige, — das freie Thun wie das ewige, ſo iſt er — der Geiſt — ſeine ewige That: ſo iſt ſein Weſen eben die Freiheit ſelbſt; aber ſo auch iſt es das Weſen Gottes des Geiſtes. — Um es ſprechend zu machen: Pflanzenkeime, Lebenskeime, thieriſches Ei ſteht zu nennen; die Gedanken dieſer Wörter haben Gegenſtände; aber Geiſterkeime — das iſt Unſinn! Vom Keime des Geiſtes ſpricht Niemand. Nun (und das führt uns in die Idee zurück) der Menſch als der zum Leben kommende und lebendige iſt wie die Pflanze und das Thier ein Erzeugniß ſeiner ſelbſt aus dem in der Mutter Schoos gelegten Keime: wenn dieſer befruchtend wird, producirt ſich vom Embryo auf der Menſch ſelbſt, und iſt ſo — in das Licht der Welt eintretend — das Product ſeiner ſelbſt. Aber mittelſt der natürlichen Einwirkung, mittelſt der Nahrung, vorher mittelſt des Vaters und der Mutter entſteht er. Allein er iſt nicht nur der Lebendige wie das Thier und die Pflanze, ſondern er wird auch der ſeiner ſelbſt als des Lebendigen und der lebendigen und lebloſen Natur außer ihm ſich bewußte. Schon dies Bewußtſein ſeiner des Lebendigen, noch viel mehr aber das Bewußtſein ſeiner ſelbſt als deſſen der lebendig ſei oder das Leben habe, hat er vor dem Thiere und der Pflanze voraus: dies Selbſtbewußtſein iſt ſein Weſen, dies Weſen iſt das Geiſtige und in ihm entwickelt der Menſch ſich ſelbſt zu einem Geiſte. In ſeinem *Unterſchiede von Gott, alſo ſeiend nicht in Gott, ſondern in der Zeit* — das iſt der Unterſchied hier — *bringt der Menſch ſich ſelbſt als das Lebendige hervor*, iſt er ſein Product; noch in eben jenem Unterſchiede von Gott, alſo nicht in ihm, ſondern *in der Zeit und zugleich in ſich wird und iſt er aus ſich der Geiſt: der Menſch als Geiſt ſeine That*, — als lebendig ſein Erzeugniß. Aber doch in jenem Unterſchiede von Gott, oder in der Zeit und ſich, nicht im Ewigen oder in Gott — iſt er als ſeine That durch die Zeit und durch ihren Inhalt, durch die Natur in ihrer Innerlichkeit, in ihrer zeitlichen Thätigkeit, was ihn als ſeine That betrifft, *der endliche Geiſt*, der werdende und gewordene. *Nicht in der Zeit, ſondern* wie Gott *im Ewigen*, oder abſolut in ſich, in Gott iſt *er von Gott nicht unterſchieden*, und iſt er alſo der Menſch als ſeine That und Gott als ſeine That einer und derſelbe: er aus ſich ſeiend, durch ſich in ſich ſeiend iſt er, welcher aus ſich auf ewige Weiſe geworden iſt und in ſich auf ewige Weiſe beſteht. So wird nun *dies Verhältniß Gottes des Geiſtes zu ihm ſelbſt darin*, daß er ſich auf die betrachtete Weiſe als *ſeine That zur ewigen Vorausſetzung hat*, vorgeſtellt als *der Vater*; und *ebendaſſelbe, wie er ſeine That iſt auf ewige Weiſe aus ſich dem vorausgeſetzten*, als das Verhältniß *des Sohnes* zum Vater. Der Menſch in ſeinem Unterſchiede von Gott, in der Zeit erſcheinend, auf Erden geboren — iſt der Sohn Gottes von dem es bei den Arianern hieß „ἦν ὅτε οὐκ ἦν“: es war eine Zeit, da war er nicht. Die Arianer hatten ganz Recht, hätten ſie es nur eingeſchränkt, daß der Menſch als Geiſt, wie er der in der Zeit lebende wird und iſt, zur Vor ausſetzung eine Zeit hat, wo er nicht war, er hob in der Zeit an. Aber eben der Menſch nicht in ſeinem Unterſchiede von Gott, der Sohn in der Einheit mit Gott und nur im Unterſchiede von ihm, als dem Vater, iſt der, deſſen Weſen das ewige, deſſen Sein das Sein aus ſich, ohne Geiſteskeim: und in Anſehung deſſen ſagten die Athanaſier „es war keine Zeit, wo er nicht war“: daher dann die Beſtimmung im Dogma für den Sohn, er ſei *ἀεὶ γεγενημένος*, — wo es wieder in die Vorſtellung herabfiel. In der Zeitlichkeit wird der Menſch von Seiten ſeiner Lebendigkeit, wie ſie beginnt, durch den Vater gezeugt und durch die Mutter; aber er iſt nicht blos der Lebendige, ſondern der ſeiner ſelbſt ſich bewußt werdende. Dies Selbſtbewußtſein wird ihm nicht anerzeugt, dies Selbſtbewußtſein ſchon iſt ſeine That. Dem Leibe, auch der Seele nach ſtammt der Sohn vom Vater, aber nicht dem Geiſte nach: das wahre, freie Weſen des Sohnes iſt das Geiſtige. So heißt es denn von den Menſchen, ſie würden Kinder Gottes durch den Glauben, ſo wie der Eingeborne auch der Sohn Gottes. Kein Menſch als Geiſt hat einen Menſchen zum Vater, ſondern als Geiſt iſt er ſeine eigene That — nur eine durch das Leben, durch die Geburt bedingte, alſo ſeine That in der Zeit, auf zeitliche Weiſe. Gott der Geiſt iſt ſeine ewige That.

§. 136.

3) Gott als der allein Genugſame.

Die Ergebniſſe der in den beiden §§. 134 und 135 geführten Unterſuchung weiſen auf ein Verhältniß hin, das wir vorderſamſt zu betrachten haben. Seine beiden Seiten ſind

a. die eine das Inſichſein Gottes, näher ſeine mit der Wahrheit identiſche Selbſtſtändigkeit;

b. die andere das Ausſichſein deſſelben, näher ſeine mit der Ewigkeit identiſche Freiheit.

Jede dieſer beiden Seiten jenes Verhältniſſes iſt Weſenheit Gottes. Aber das Weſen Gottes iſt kein gedoppeltes und kein relatives; in ihm iſt die Duplicität und Relativität, alſo das Verhältniß überhaupt, ſomit auch jenes vorhin ausgeſprochene, aufgehoben, negirt, nur negativ enthalten. Wie das ausgeſprochene Verhältniß, ſo auch iſt die Erkenntniß der einen Seite deſſelben im Verhältniß zur Erkenntniß der andern, und hat alſo dies Verhältniß jene beiden Erkenntniſſe, wie ſie entwickelt worden ſind, zu ihren Seiten. Es wird durch die Einheit und Abſolutheit der Weſenheit Gottes für die Unterſuchung nothwendig, bei jenen Ergebniſſen, welche die beiden Erkenntniſſe ſind von den beiden Seiten, nicht ſtehen zu bleiben: die Unterſuchung muß weiter gehen: es muß ſich zeigen, daß beide Erkenntniſſe in einer dritten ſich aufheben, in die dritte zurückgehen, welche die Erkenntniß von dem einfachen Weſen Gottes iſt. In dem Fürſichſein Gottes ſind abſoluter Weiſe aufgehoben einerſeits das Inſichſein, andererſeits das Ausſichſein deſſelben. In der Erkenntniß, deren Gegenſtand das Fürſichſein iſt, heben ſich — wie in ihm ſelbſt — die beiden andern Erkenntniſſe auf, ſowohl des Inſich- als des Ausſichſeins. Führte die Entwickelung der erſten dieſer beiden Erkenntniſſe darauf, daß es heißen konnte: „Gott als der allein Selbſtſtändige, deſſen Weſen die Wahrheit an ſich iſt," und führte die Entwickelung der andern Erkenntniß, des Ausſichſeins, dahin, daß es eben ſo gut heißen konnte: „Gott als der Ewige, deſſen Weſen die Freiheit," ſo wird die Entwickelung der dritten Erkenntniß (wir müſſen eben Zahlen brauchen!), in der jene beiden nur noch als Momente enthalten und keine für ſich eine Erkenntniß iſt, darauf führen, daß es heiße: „Gott als der allein Genugſame." Aber für die Entwickelung dieſer Erkenntniß, in der ſich die beiden andern aufheben und folglich ihr Verhältniß zu einander auch zu Grunde geht, wird doch auf die beiden Seiten des Verhältniſſes, auf jede beſonders zu reflectiren ſein. Mittelſt der Reflexion darauf entwickelt ſich eben die Erkenntniß und hebt ſich das Verhältniß mit jeder ſeiner beiden Seiten auf. Dies ſcheint ſchwieriger in der Speculation als es an ſich iſt. Alſo

ad a. das Selbſtſtändige in dem Gedanken von ihm alſo für den Verſtand hat ſich

α. unmittelbar gegenüber das Unſelbſtſtändige und iſt im Unterſchiede von demſelben; oder: ein Anderes das Selbſtſtändige, ein Anderes das Unſelbſtſtändige. An ein Selbſtſtändiges kann der Menſch gar nicht denken, ohne alsbald an ein Unſelbſtſtändiges zu denken, welches auf jenes und worauf jenes ſich beziehe: und da iſt gleich die Frage, wenn ſich der Gedanke hebt und man nicht geradezu dabei ſtehen bleibt, „wodurch das Unſelbſtſtändige vom Selbſtſtändigen ſich unterſcheidet, und wie es, das ohne letzteres, und dieſes, das ohne erſteres nicht gedacht werden kann, ſich verhalten. Der Unterſchied und das Verhältniß begreift ſich leicht ſo, indem vorderſamſt auf das Unſelbſtſtändige für ſich reflectirt wird. Es hat daſſelbe ſein Beſtehen oder den Grund, in welchem es iſt, nicht in ſich, ſondern in einem Andern. Dies Andere, von dem das Unſelbſtſtändige ſich unterſcheidet, iſt des Unterſchiedes wegen kein Unſelbſtſtändiges, ſondern das Selbſtſtändige. Alles Unſelbſtſtändige alſo ſetzet für ſich, damit es einen Grund habe worin es ſei, ein Selbſtſtändiges voraus als dieſen Grund ſeines Seins im Grunde. So — um in's Große zu gehen — der Mond ein Unſelbſtſtändiges, er hat ſein Centrum nicht in ſich, kein Beſtehen in ſich, ſondern er hat ſein Centrum in dem Planeten, um den er herum ſich bewegt, um den er herum fällt. Er hält nicht ſich, non semet tenet, ſondern ihn hält der Planet; er iſt nicht der ſich zum Grunde ſeines Beſtehens habende, ſondern dies iſt der Planet. Er — der Mond — bewegt ſich — und darin iſt ſeine Unſelbſtſtändigkeit näher beſtimmt — nicht um ſeine Achſe, er hat das Centrum nicht in ſich, ſondern bewegt ſich um ſeinen Planeten; und wenn er um dieſen herumkommt, kommt er auch um ſich herum: er iſt der Cryſtall, der ſo herumfällt um die Erde: drehte er ſich um ſich, ſo ſähen wir auch ſeine andere Seite. *Dem Unſelbſtſtändigen iſt demnach*, damit es als Unſelbſtſtändiges, ja *damit es überhaupt nur exiſtire, das Selbſtſtändige unentbehrlich*, weil das Unſelbſtſtändige ſich ſelbſt nicht zu ſeinem Grunde hat. Es giebt keine Monden, wenn es keine Planeten giebt: das iſt die Unentbehrlichkeit des Planeten für die Monde.

Das Selbſtſtändige in eben dieſem Verhältniſſe unterſcheidet einerſeits ſich vom Unſelbſtſtändigen eben darin, daß es ſich ſelbſt hält: *es hat ein Sein in ſich*, der Grund, in dem es iſt, iſt ſein Centrum — die Centralität des Planeten. So iſt die Erde gegen ihren Mond ein ſelbſtſtändiger Weltkörper, er ein unſelbſtſtändiger. Sie iſt in ihr ſelbſt gegründet, ihr eigener Grund und Boden, aber ſeine Baſis iſt eben die Erde. Aber das Selbſtſtändige in dieſem unmittelbaren Verhältniß zum Unſelbſtſtändigen hat zugleich als *ein* Selbſtſtändiges ein mittelbares Verhältniß zu *anderem* Selbſtſtändigen. Dies andere Selbſtſtändige, die Sonne, wozu die Planeten im Verhältniß ſtehen, iſt als Selbſtſtändiges in ſich gegründet: die Sonne hat ihr Centrum in ſich wie die Erde auch. *Für das eine Selbſtſtändige* jedoch iſt *das andere nur ein ſolches, womit das eine in Zuſammenhang ſteht*, aber nicht worin das eine ſeinen Grund hat: den Grund hat es in ſich. Die Erde iſt in Zuſammenhang mit der Sonne, der Mond gegründet in der Erde. Dieſe Selbſtſtändigkeit zeigt ſich — näher — als die Bewegung des Selbſtſtändigen um ſich ſelbſt, und im Zuſammenhang mit dem Selbſtſtändigen zugleich als Bewegung um dies Andere: die Erde dreht ſich um ſich ſelbſt, kehrt der Sonne jede ihrer Seiten zu, — der Mond fällt herum. *Im Unſelbſtſtändigen iſt keine Wahrheit*: denn *für ſeine Exiſtenz* iſt ihm *das Selbſtſtändige unentbehrlich: in ihm hat es ſeine Wahrheit*. Der Mond iſt, gegen die Erde als das Wahre, der todte bleiche Cryſtall. Ferner *im Unſelbſtſtändigen* iſt *keine Freiheit*, ſei die Zeit ſeiner Dauer noch ſo lang; als unſelbſtſtändig iſt es unfrei, iſt es jene Bewegung um und durch das Andere, ſo daß zu ſagen ſteht, von der Erde werde ihr Mond um ſich ſelbſt herumgeſchwungen: wie der Menſch den Stein ſchleudert in der Ellipſe, ſo fliegt der Mond durch die Macht der Erde um dieſe. Im Selbſtſtändigen als ſolchen, das für ſich das Unſelbſtſtändige nicht bedarf, zeigt ſich inſofern zugleich die Wahrheit, die mit der Selbſtſtändigkeit identiſch iſt: die Erde die wahre, in welcher der die Wahrheit erkennende Menſch geboren wird. Und ſo auch zeigt ſich im Selbſtſtändigen wenigſtens der Schein der Freiheit: der Planet immer ſich um ſich bewegend — dies der Schein der Freiheit gegen jenes um ſich Herumfallen. Der Gedanke des Entbehrlichen in Anſehung des Selbſtſtändigen, was das Unſelbſtſtändige betrifft, wird der Anſchauung klar, wenn man nur bedenkt, daß der Planet wirklich ſein kann ohne einen Mond, der Mond aber nicht ohne einen Planeten. Je weiter ab von der Sonne, deſto größer ſcheint das Bedürfniß der Monde.

Dies das Verhältniß des Selbſtſtändigen zum Unſelbſtſtändigen.

Die Beſtimmung des Raumes und der Zeit in dieſem Verhältniß iſt die der Begrenztheit des Raumes, der Größe, z. B. des Weltkörpers, ſein Umfang, in der Länge der Bahn, in der er ſich bewegt oder fällt, in der Zeit worin er dieſe Bahn durchläuft, und — wenn er ſelbſtſtändig iſt — in der er ſich um ſich bewegt. Zeit und Raum ſind hier abgeſchloſſen — beide — in ſich zurückgehend wie die Sphäre, die Ellipſe, die Kreislinie: und in Anſehung des Selbſtſtändigen bleibt es vor dem Verſtande des Menſchen dahin geſtellt, ob daſſelbe einen Anfang genommen habe in der Zeit oder nicht, die Sonne und die Planeten zu aller Zeit exiſtirten oder zu einer Zeit zu exiſtiren anfingen. Hier ergeht ſich der Verſtand und die Imagination nicht leicht in Hypotheſen; wohl aber was das Unſelbſtſtändige betrifft, da geht der Menſch leicht an die Frage, ob, wann, wie das Unſelbſtſtändige entſtanden ſei. So fand ſich, wie Schelling irgendwo bemerkt, in Arcadien die Meinung, es ſei eine Zeit geweſen wo der Mond noch nicht war, und dieſer ſei zur Erde hinzugekommen als Fremder: alſo Monden kommen und gehen. Aber nicht leicht geht die Meinung darauf, wann die Sonne gekommen und entſtanden ſei, wie wenn dem Selbſtſtändigen der Gedanke des Entſtehens und Vergehens fern liege, wie wenn Selbſtſtändiges und Ewiges ſogar in jenem natürlichen Verhältniß ſich auf einander bezögen. Dagegen das Unſelbſtſtändige immer auch mit ſich führt den Gedanken der Vergänglichkeit — wohin die jener arcadiſchen ähnliche ſeltſame Meinung einiger Geognoſten gehört, die ganze Schweiz ſei nichts als ein zweiter Mond, den die Erde gehabt habe und der heruntergefallen ſei: oder die auf die Meinung eines Franzoſen „die Atmosphärilien ſeien Mondſteine" gegründete andere Meinung, da nehme alſo der Mond an Schwere ab, und endlich könne es dahin kommen, daß der ganze Mond herabfiele und auf der Erde zerplatzte. — Dem Unſelbſtſtändigen liegt nahe der Gedanke des Vergehens, dem Selbſtſtändigen der des Beſtehens.

Es bleibt nun aber nicht bei jenem einerſeits unmittelbaren, andererſeits mittelbaren Unterſchiede des Selbſtſtändigen vom Unſelbſtſtändigen und von ihm ſelbſt; ſondern es wird derſelbe

β. ein vermittelter Unterſchied des einen vom andern: in ihm iſt jetzt zunächſt das Verhältniß des einen zum andern zu betrachten. Das Selbſtſtändige nämlich in dieſem vermittelten Unterſchied iſt nicht wie in jenem unmittelbaren das Exiſtirende als ſolches (Weltkörper), ſondern es iſt das Exiſtirende als Lebendiges. Seine Selbſtſtändigkeit iſt vermittelt theils durch das Unſelbſtſtändige, theils ſelbſt durch ein Selbſtſtändiges: durch jenes als die Bedingung für das Selbſtſtändige, damit es das Lebendige werde, ſei und als ſolches exiſtire, als die Bedingung damit es — das Lebendige wie es exiſtirt — ein Beſtehen habe auf irgend eine Dauer, Zeitlänge. Unſelbſtſtändig nämlich ſind hier für das Lebendige die ſogenannten Elemente, Luft, Licht, Waſſer, Erde. Das Lebendige läßt als Selbſtſtändiges ſolch Unſelbſtſtändiges nicht nur neben ſich beſtehen, wie die Erde den Mond beſtehen läßt, ſie die ſelbſtſtändige den unſelbſtſtändigen; ſondern greift auch für ſich in dies Unſelbſtſtändige hinein; und ſo vermittelt ſich das Lebendige durch dieſen Eingriff in das blos Elementariſche und Lebloſe ſolchermaaßen, daß es mittelſt des Elementariſchen ſich ſelbſt zum Entſtehen, zur Exiſtenz und zum Leben bringt. Die Pflanze vom Keime an, das Thier vom Ei aus aſſimilirt ſich die ſie oder es umgebende Luft, das Licht, deſſen Wärme, das Waſſer, irgend einen irdiſchen Stoff, verwandelt dies Unſelbſtſtändige und Lebloſe in ſich das Lebendige. Dem Lebendigen in ſeiner Selbſtſtändigkeit iſt ſo das Unſelbſtſtändige jener Elemente für es unentbehrlich (hier treffen wir wieder auf dieſen Begriff), für es zu ſeiner Entſtehung und Erhaltung. Geht der Pflanze oder dem Thiere Luft, Licht, Wärme ganz aus, ſo ſtirbt ſie, ſo ſtirbt es ab. Das Organiſche überhaupt gegen das blos Exiſtirende iſt in ſich und eben hiermit ein Subſtantielles; die äußerlich ſchwach ſcheinende Pflanze iſt doch gegen den Schatten, den ſie wirft, und gegen die ſie umgebende Luft ein Selbſtſtändiges, hat ein Sein in ſich, iſt ein Subſtantielles. Und dies Inſichſein des Organiſchen iſt zugleich ein Fürſichſein deſſelben: das Lebendige exiſtirt für ſich und beweiſt dies dadurch, daß es jenen Eingriff in das Lebloſe thut und dieſes ſich aſſimilirt. Dies kann von dem blos Exiſtirenden — und wäre dies auch die Sonne oder irgend ein Weltkörper — nicht geſagt werden: ſo hat die Sonne das Sein nicht in ſich wie die Pflanze, ſo die Erde auch nicht; ſie hat ihr Centrum. Aber was iſt die Centralität der Erde gegen die Centralität des Lebens? Sonne, Mond und Erde exiſtiren keines für ſich, und auf dieſes Fürſichſein kommt es uns hier an. Daher zu ſagen iſt: die lebendige Pflanze, das Thier hat einen höheren Werth als die Sonne; die Sonne ſieht ſich nicht, aber der Adler, der Luchs ſchaut das Licht: für das Thier iſt das Licht zum Moment herabgeſetzt. Vermittelt iſt das ſelbſtſtändige Leben weiter als individuelles und einzelnes, beſonders wie es das animaliſche iſt, durch anderes ſelbſtſtändiges Leben: die Elemente worin die Pflanze exiſtirt und lebt, ſind gegen ſie ein Unſelbſtſtändiges, Accidentelles; ſie iſt das Subſtantielle, ein Selbſtſtändiges. Aber dieſe ſelbſtſtändige Pflanze wird vom Schaafe gefreſſen, und ein großer Theil der thieriſchen Welt vermittelt ſeine Exiſtenz durch anderes Selbſtſtändige. Wie die Pflanze die Luft ſich aſſimilirt, ſo aſſimilirt das Thier ſich die Pflanze, verwandelt es dieſelbe in ſich. Aber auch hierin — indem ſich durch Lebendiges vermittelnd — iſt offenbar eine Unentbehrlichkeit des einen für das andere, ein Bedürfniß, — und bei dem Thier ein Gefühl dieſes Bedürfniſſes, ein Abhängigkeitsgefühl. Im Selbſtſtändigen als ſolchem ferner hat eben daſſelbe als Lebendes ſein Beſtehen: und ſein Beſtehen iſt auch vermittelt durch das Selbſtſtändige als Lebendes. Die Erde (nicht humus, ſondern tellus) iſt für Pflanzen, Thier und Menſch das, worin und worauf das Lebende Beſtehen hat. Jene ſelbſtſtändigen Naturen alſo, obzwar und wie ſie jede für ſich ſelbſt ſind, jede um ihretwillen exiſtirt, haben doch für dieſes Sein ihrer ſelbſt, für ihre ganze Exiſtenz wenigſtens die Erde nöthig, ſie iſt ihnen unentbehrlich: in der Luft ſchlägt keine Pflanze Wurzel. — Endlich das Lebendige nicht als ſolches, ſondern

γ. als ſeiner ſich bewußt — das ſelbſtſtändig Exiſtirende alſo ſich wiſſend, zum Bewußtſein ſeiner gelangend, das Geiſtige, der Geiſt. Dies Selbſtſtändige iſt auch im Verhältniß ſowohl zum Leben überhaupt (β) als auch zum concreten Daſein überhaupt, welches noch kein Leben iſt (α). Seiner ſich bewußt hat, wie es hier bezeichnet werden kann: das Subject das Sein in ſich, du in dir, und wer kann dich dir entreißen? und iſt es hiermit das Subſtantielle, die intelligente Subſtanz, nicht die animaliſche oder vegetative, ein ſubſtantiell Intelligentes. Was auf den beiden vorigen Stufen (β und α) ein Subſtantielles war, iſt auf der Stufe des Geiſtigen ein blos Accidentelles: was dort an und für ſich als ſelbſtſtändig galt und gilt, iſt hier ein Unſelbſtſtändiges: das Leben, das du haſt, iſt das Accidenz: du biſt das Subſtantielle, Selbſtſtändige. Oder ſchneidend: das Thier als ſolches iſt das concrete Leben und heißt daher animans; es hat kein Leben, es iſt das Leben, das concret Lebendige. Der Menſch hingegen hat das Leben; er iſt; das Leben iſt ſein; ſein Leben nennt er ſein Eigenthum, das ihm kein Anderer rauben könne. Aber was mein Eigenthum iſt, das bin ich nicht, das hab' ich nur. Alles nun, worauf das Leben ſich bezieht, ſei es das Selbſtſtändige oder Unſelbſtſtändige (α), ſei es der Weltkörper oder ſeine Elemente, iſt wie das Leben ſelbſt dort, wo das Selbſtſtändige der Geiſt iſt, ein Unſelbſtſtändiges und durch den Geiſt zum Unſelbſtſtändigen herabgeſetzt. So lange der Menſch noch nicht, obzwar ſeiner als Menſch ſich bewußt, zur Erkenntniß ſeines Weſens, welches das geiſtige iſt und zur Erkenntniß ſeiner als des geiſtig Selbſtſtändigen gekommen iſt, kann er Anderes außer ihm, wie er es erfährt als Selbſtſtändiges, auch in ſeiner Selbſtſtändigkeit nehmen und dieſe über ſich anerkennen: ſo fällt er vor der Sonne nieder, vor der Erde, Pflanze, dem Thiere. Aber ſo wie er zum Bewußtſein ſeiner geiſtigen Selbſtſtändigkeit gekommen iſt (im Chriſtenthum), ſo wird alles Andere zum Unſelbſtſtändigen herabgeſetzt: ich der Geiſt kann mich nur beugen vor dem Geiſte, nicht vor der Sonne, Erde: ihr ſteht in meinem Dienſte. Indeß der menſchliche Geiſt kann gleichwohl, ein ſo beſtimmt ſelbſtſtändiger er ſei, doch nicht für ſich die Außenwelt, ihr Leben und die eigene Lebendigkeit entbehren: ſeine Selbſtſtändigkeit iſt, obwohl nicht die animaliſche oder mechaniſche, doch eine durch die Animalität, durch den Mechanismus des Himmels und der Erde bedingte: ihm ſind in ſeinem Weſen und für daſſelbe, wie es

Denken, Wollen, Forſchen, Wiſſen und Wirken iſt, Gehirn und Nerven, Herz und Eingeweide, Blut und deſſen Umlauf erforderlich, und alſo auch alle jene Momente und Elemente, durch die das Leben ſelbſt ſich vermittelt.

Schluß der unter a. geſtellten Unterſuchung:

Wir haben das Weſen Gottes begriffen und erkannt als das Sein, welches nicht ein Leben, nicht ein Leuchten, nicht ein mechaniſches Bewegen, ſondern welches das Denken iſt: wir haben, indem das Weſen ſo erkennend, Gott erkannt als den Geiſt, haben dann ſeine Selbſtſtändigkeit, ſein Weſen, welches die Subſtantialität ſelbſt ſei, erkannt als das Sein Gottes nicht in Raum und Zeit, ſondern in ſich abſoluter und ewiger Weiſe: — der ewige Geiſt in ſich Geiſt und aus keinem andern. Aus dieſer Erkenntniß geht die andere hervor vom Weſen Gottes, dem als dem ſelbſtſtändigen alle Bedingungen des Lebens, Daſeins entbehrlich ſind. Dieſe Erkenntniß alſo iſt zuvorderſt die Negation aller Bedingungen, unter denen der Geiſt als menſchlicher Geiſt iſt, wird und als Geiſt wirkt. In dieſer bloßen Negativität iſt jene Erkenntniß die der abſoluten Bedürfnißloſigkeit. Außer Gott iſt nichts, das nicht eines Andern bedürfe, ſtehe es auch auf den Stufen des Daſeins und Lebens noch ſo hoch. Der größte Geiſt als menſchlicher iſt doch ein durch das Leben und durch die Leiblichkeit, durch das Leben ſeines Volkes bedingter, ein ſolcher, dem Anderes unentbehrlich iſt, der alſo ſich durch ſich rein und allein nimmer und nie genügen kann. So wie die Betrachtung aber ſich im Gedanken Gottes auf ihn und ſein Weſen richtet, ſo erkennt ſie ihn negativ als den, welcher bedürfnißlos, und poſitiv als den ſich und Allen Genügenden, den Allgenugſamen. — Dieſen Begriff gilt es nun; ihm wären wir alſo durch Reflexion auf die eine Seite des Begriffs nahe gekommen.

ad b. Das aus ihm ſelbſt Sein Gottes — identiſch mit dem in ihm ſelbſt Sein — iſt, da es das Sein als Denken iſt, hiermit ein Thun, nicht bloßes Sein: daher der früher ausgeſprochene kühne Satz: Gott iſt ſeine That. Das Thun als ſein Weſen nun iſt, wie in dem Gedanken ſeiner ſelbſt ſich offenbart, kein relatives und kein bedingtes, ſondern vielmehr abſolutes und unbedingtes; er ſelbſt iſt es, der aus ſich iſt. Das Sein aus ihm iſt als das Thun, als die That, indem abſolut und unbedingt, Macht, Selbſtmacht — *ἡ ἐνέργεια αὐτὴ καθ᾽ ἑαυτήν*. Wird das Sein Gottes als ſein ſich ſelbſt Affirmiren und dann als ſein in ſich Sein, als das in ihm Sein, es alſo die abſolute Subſtanz bezeichnet als *αὐτοουσία* (treffend und gut von Marheineke): ſo kann gleicherweiſe das Sein Gottes aus ihm ſelbſt, indem es das abſolute und unbedingte Thun iſt, bezeichnet werden als *αὐτοενέργεια*. Für unſere Aufgabe iſt der Begriff der Selbſtmacht zu entwickeln.

Der Gedanke nun einer Macht aus ihr ſelbſt und derſelben als der Weſenheit Gottes in ſeiner Selbſtheit (Gott iſt kein Selbſtloſes), indem der Gedanke der der abſoluten und unbedingten Selbſtmacht iſt, — hat für den Menſchen, ſo wie er ihn faßt, ſich einen andern Gedanken gegenüber, auf den jener ſich bezieht, nämlich den einer Macht nicht aus ſich, ſondern aus Anderem, einer ſolchen, die nicht Selbſtmacht iſt, und näher den einer eben ſolchen, die zwar Selbſtmacht, aber nur bedingter und relativer, nicht abſoluter und unbedingter Weiſe iſt: und ſo ſtehen wenigſtens die abſtracten Gedanken im verſtändigen Bewußtſein, in der bloßen Reflexion einer bedingten und unbedingten Selbſtmacht einander gegenüber und im Verhältniß zu einander. Durch die Reflexion auf dies Verhältniß, welche in die Speculation führt (der Verſtand bleibt bei ſich und bei dem Verhältniß ſtehen), entwickelt ſich der Begriff der abſoluten Selbſtmacht, deſſen Entwickelung wir nicht entbehren können für die Erkenntniß. Mittelſt der Reflexion zeigt ſich das Verhältniß, wie das frühere oben, auch als ein dreifaches:

α. es iſt vorerſt die blos körperliche Subſtanz oder

der Körper in ſeiner Selbſtſtändigkeit, der ſich verhält zur Macht als abſoluter und unbedingter, während die ſeinige nur eine relative und bedingte Macht iſt. So iſt ſie — die ſeinige — eine Kraft, δύναμις, als relativ und bedingt Kraft in irgend einem Grade, ſtärkere oder ſchwächere bis zur ſtärkſten Kraft. Kant ſagt von der Kraft in ihrem Begriff, ſie ſei die Cauſalität einer Subſtanz. Dieſe Angabe können wir uns hier gefallen laſſen für unſern Zweck. Die Subſtanz in ihrer Wirkſamkeit als die thätige in irgend einem Grade bis zur größten Mächtigkeit hin — iſt die Kraft und hat dann als das logiſche Subject die Kraft in ihrem Grade zum Prädicat oder zum Accidenz, wenn ſie als Subſtanz begriffen wird.

Die Wirkſamkeit nun, die Cauſalität der blos körperlichen Subſtanz, der ſubſtantiirten Maſſe iſt zuvörderſt die mechaniſche: mechaniſche Macht, mechaniſche Energie, und — indem die eines Weltkörpers — iſt dieſe mechaniſche Thätigkeit Selbſtmacht: die Erde ſchwingt ſich um ihre Achſe und geht um ihre Sonne; dieſe Bewegung iſt ihre Macht. Selbſt der Mond, obzwar er nicht ſich um die Erde ſchwingt, ſondern ſie ihn um ſich herumſchleudert, ermangelt doch nicht als eine Subſtanz, deren Cauſalität die Kraft iſt, der mechaniſchen Macht. In ihm iſt ſie die Kraft, womit er einerſeits ſich in ſich zuſammenhält, — er fährt nicht auseinander, er iſt und bleibt compact bei ſich; andererſeits iſt ſie in ihm jene Wirkſamkeit auf die Erde nach der wohlgegründeten Angabe, daß er durch ſeinen Druck die Urſache ſei von der Ebbe und Fluth des Meeres, was auch eine mechaniſche Thätigkeit iſt. So gleicher Weiſe die Sonne in ihrer Bewegung um ihre Achſe, und darin, daß ſie alle ihre Planeten, ſozuſagen ihre Kinder, in ihrer Sphäre erhält und ſie alle mit ihrem Lichte erfreut bis zum Uranus hin.

Hier haben wir alſo in der Mechanik des Himmels eine Selbſtſtändigkeit, die, zugleich in Gradweiſen unterſchieden, Selbſtmacht iſt, Thätigkeit jeder Subſtanz, jedes Weltkörpers im Syſtem durch ſich ſelbſt, nicht durch Anderes. Nur wo das Unſelbſtſtändige vorkommt (was beiläufig zu erinnern), iſt die Macht deſſelben, ſo groß ſie ſei, eine an es von außen hergebrachte, nicht Selbſtmacht, nicht ein Thun aus ihm, ſondern aus Anderem. Solch Unſelbſtſtändiges aber iſt jede von Menſchen aus was immer für einem Material gebaute Maſchine: ihre Wirkſamkeit ſei noch ſo groß, wie die der neueren Dampfmaſchine, ſo hat ſie dieſelbe nicht durch ſich, ſondern durch den Verſtand des Menſchen in der Compoſition ſolcher Theile mit einander, daß ſie zuſammenwirkend etwas zu bewirken im Stande ſind. Hier iſt gleich das Relative der Kraft und ihr Bedingtſein anerkannt; nicht ſo bei jenem ſelbſtſtändigen Körper, da iſt dieſe Anerkenntniß nicht gleich auch bei der Hand. In einer Maſchine wird eben darum der Menſch, ſo wie er einigermaaßen zu Verſtand gekommen iſt, ſeinen Gott nicht ahnen, wie die Wilden anfangs vor den Uhren einen göttlichen Reſpect hatten. Aber in der γαῖα, luna die Götter zu erkennen, hat der Menſch ſelbſt auf der Stufe des Verſtandes gethan: denn in dieſen iſt das Selbſtſtändige leicht anzuerkennen, aber nicht ſo leicht das Bedingte. Es wird dieſe Relativität und Bedingtheit ſofort begriffen, wenn jede körperliche Subſtanz, wie jede ſich zu ſich verhält, zugleich im Verhältniß zu jeder andern betrachtet wird: da wird nämlich alsbald klar, daß es der Erde wohl vergehen müßte, ſich um ihre Achſe zu drehen, wenn die Sonne nicht wäre: ihre achſendrehende Bewegung iſt bedingt durch den Centralkörper ihres Syſtems; noch weniger könnte ſie eine Bahn durchlaufen, hätte in dieſer Bahn nicht jener Centralkörper ſein Beſtehen. Die Sonne ſcheint eines Andern entbehren zu können, wodurch ihre Bewegung um ihre Achſe bedingt wäre und zu welchem Andern ſie mit ihrer Energie in Relation ſtünde; und bei der Sonne ſcheint alſo die Macht — als die dieſer Subſtanz — eine abſolut unbedingte zu ſein, die Sonne der Sonnengott. Aber ihre Relation zu ihren Planeten iſt doch nicht zu verkennen: ſind dieſe weg, wo iſt ihre bewegende Macht? und einen tieferen Grund ihrer Subſiſtenz und ihrer Macht ahnend, haben ſelbſt Aſtronomen mit Recht vorausgeſetzt, für die Sonne gebe es auch einen Centralkörper, um den auch ſie ſich bewege; ſie ſei Glied in einem höheren Syſtem, und ihre Planeten dann wie Monde. So, hat man vermuthet, bewege ſich unſer ganzes Sonnenſyſtem in tauſenden von Jahren um den Sirius.

Alſo in der mechaniſchen Bewegung ſelbſtſtändiger Körper, körperlicher Subſtanzen muß anerkannt werden, daß für dieſelbe Anderes unentbehrlich ſei, als Bedingung ohne welche ſie nicht ſtatt haben, nicht mechaniſche Macht ſein kann, und folglich daß ſie zu dieſem Andern im Verhältniß ſtehe. Die Macht des Himmels — des Tien in der chineſiſchen Religion, die Macht des Indra bei den Indiern iſt eine bedingte Selbſtmacht, iſt nicht das Weſen Gottes. Die älteren Naturforſcher und großen Mathematiker (Newton) erkannten dies Relativ- und Bedingtſein der mechaniſchen Macht ſo ſehr an, daß ſie ſupponirten, die Bewegung der Erde um ihre Achſe und dann ihr Gang um die Sonne ſei von außen an ſie gekommen, durch einen Stoß: da wäre ja alles Abſolutſein bis zur Negation der Selbſtmacht negirt, dieſe Macht wäre eine durch den Stoß hervorgebrachte, eine Wirkung der göttlichen Allmacht. Das iſt eine Hypotheſe, aber ſie erläutert unſern Satz.

Die ganze mechaniſche Macht nun hat zu ihrer formellen Bedingung den Raum und die Zeit: alle mechaniſche iſt locomotive Bewegung. Aber in der Bewegung des Mechaniſchen herrſcht, was ihre formelle Bedingung betrifft, das Räumliche vor, das Zeitliche ſteht nach; und wo es ſich umkehrt, wo die Zeit vielmehr die formelle Bedingung iſt der Bewegung der Subſtanz als ſolcher, da iſt die Bewegung eine andere, die chemiſche Bewegung, der chemiſche Prozeß, eine Bewegung von innen heraus in der einen und ſelben Subſtanz, ſo daß die Subſtanz ihre Attribute verändert und die Bewegung eben die Veränderung dieſer

Attribute iſt, ſie in ihren Attributen ſich verwandelt, als Subſtanz aber beharrt. Schon das von der Sonne ausſtrömende Licht, als das ſie ihre Selbſtmacht äußert, bedarf, damit es Licht ſei und als Licht ſich zeige, eines Andern, wohinan es gehe, wohinein es ſtröme und worin es erſt eigentlich ſich als Licht hervorbringt. Geſetzt, der Raum des Himmels ſei leer, und in ihm nur die Sonne als Subſtanz wirkend, was würde denn aus dieſem Wirken? Ihre Macht trifft auf nichts, ihre Macht wäre die in's Unendliche ſich verlierende. Aber ſo wie der Sonne ſich gegenübergeſtellt ein Planet mit ſeiner Atmoſphäre, und die von ihr ausgehende Macht trifft in die Atmoſphäre, ſo wird in dieſer Atmoſphäre ihre Macht, die ein blos Inneres, nur Mögliches iſt, zum Licht; und trifft dieſe Sonnenmacht mittelſt der Atmoſphäre — des Mediums — in's Auge, ſo wird das Licht geſehen: zwar iſt es ſichtbar durch ſich ſelbſt, aber von ſelbſt wird es nicht geſehen. Alſo ſchon hier beginnt, damit es Licht ſei, ein chemiſcher Prozeß der Sonne mit der Erde und der Atmoſphäre: es giebt kein Licht ohne Atmoſphäre, ohne Auge. Dieſer Gedanke der Naturphiloſophie fängt an, auch in der Erfahrung ſich zu beſtätigen, beſonders wo dieſe genau angeſtellt wird. Vor etwa 20 Jahren ging in Petersburg ein Engländer in einem Luftballon am Tage in die Höhe und kam höher als der Tſchimboraſſo; in der Höhe des Himmelaja-Gebirges konnte er in die Sonne ſehen, ſie ſtand vor ihm wie ein Mond, die Brenngläſer des Engländers brannten nicht an, das Licht hatte ſeine Energie verloren. Alſo ſchon dieſer Prozeß iſt als chemiſcher ein ſehr bedingter; auch da in der Natur finden wir den Begriff der abſoluten Selbſtmacht nicht; unbedingt und abſolut iſt ſie nicht.

Die körperliche Subſtanz nun — Weltkörper ꝛc. — iſt nicht der einzige Gegenſtand der menſchlichen Erkenntniß; ſie iſt nicht auf die körperliche Subſtantialität beſchränkt, ſondern ſie hat ihren Gegenſtand weiter auf einer höheren Stufe als der der bloßen

Körperlichkeit. Indem die abſolute und unbedingte Selbſtmacht von uns gedacht wird, bezieht ſich dieſer Gedanke

β. auf das ſubſtantielle Subject (im Unterſchied vom blos logiſchen Subject), deſſen Thätigkeit Macht ſei und zwar Selbſtmacht, wie die der körperlichen Subſtanz gleichfalls war. Das ſubſtantielle Subject hat die bloße Körperlichkeit hinter ſich und unter ſich: es iſt das Lebendige in der zweifachen Beſtimmtheit als pflanzlich und thieriſch Lebendiges. Beidem, der Pflanze und dem Thiere, iſt das Leben gemeinſam: das Leben ſelbſt aber iſt durch und durch Thätigkeit und zwar nicht etwa als Kraft — von Kräften des Lebens wird nur uneigentlich geſprochen — ſondern vielmehr als Macht, Energie. Bei'm Leben alſo verläßt uns die Kant'ſche Definition von Kraft, daß ſie ſei die Cauſalität der Subſtanz. Das Lebendige iſt aus der bloßen Subſtantialität heraus und in die Subjectivität getreten, und hat das Subſtantielle nur noch an ſich als Accidentelles: das Leben iſt über die bloße Cauſalität — als ſolche und als Kraft der Subſtanz — wie über die Subſtanz erhaben. Lebendig ſein ſagt nicht nur mehr als ſich um ſeine Achſe oder die Sonne bewegen, als leuchten, ſcheinen, ſchweben, fallen, ſondern ſagt auch ganz etwas Anderes. Das Weſen des Lebendigen und des Lebens iſt das ſich von ſich affirmiren, das in ſich ſein, und ſo daß dies in ſich ſein das aus ſich ſein iſt; alſo gerade wie in der Idee Gottes, deſſen Weſen daſſelbe iſt. Daher iſt auch die Vorſtellung von Gott, daß er mechaniſch oder chemiſch ſich bewege, die Vorſtellung von den Geſtirnen als ſeligen Göttern — eine niedrige Vorſtellung. Aber die Vorſtellung von einem lebendigen nicht: ſie beſteht mit dem Gedanken deſſelben und ſeiner Erkenntniß. So wird auch Jehova als der Lebendige, Erhabene vorgeſtellt: Gott eben ſo im N. T. Das Leben nämlich, das Aus-ſich-ſelbſt-ſein als das Leben iſt die Macht über die Kraft und ſogar über die Selbſtmacht der körperlichen Subſtanz als ſolcher; dieſe Selbſtmacht iſt nach dem

Obigen theils mechaniſche, theils chemiſche Bewegung, in beiderlei Beziehung ein Prozeß. Im Leben iſt beiderlei Prozeß aufgehoben: es iſt die Negation der mechaniſchen und chemiſchen Bewegung; die Thätigkeit des Lebens iſt organiſche Bewegung, ſeine Macht iſt die organiſirende und organiſche. Beide, die mechaniſchen und chemiſchen Prozeſſe, die in der körperlichen Subſtanz ſubſtantiell ſind, ſind im lebendigen Subject accidentell, momentan, nur Bedingung, nicht Elemente des Lebens. Die Verdauung des Thieres iſt ein ganz Anderes als eine chemiſche Auflöſung im Magen, iſt ein organiſcher Prozeß, deſſen Product das Blut iſt: Blut kann kein Chemiker machen. Aber in der Verdauung iſt eine chemiſche Auflöſung enthalten, dieſe aber iſt nur die Bedingung. Weiter: die mechaniſch wirkende Macht iſt die der Schwere — Gravitation — und ſo die über jede körperliche Subſtanz als ſolche: von dieſer Macht wird der Körper beherrſcht. Die Schwere iſt es, kraft deren Alles, was körperlich ſubſtantiell exiſtirt, ſich nach dem Centrum hinbewegt und bewegen muß gleichſam abwärts in die Tiefe hin; und nur das einerſeits in ſich gehalten ſein des Körpers und andererſeits das ſich um ſeine Achſe bewegen (z. B. der Erde) verhindert, daß der Körper falle, in das Centrum hineinſtürze. Wenn die Erde aufhören würde, ſich um ihre Achſe zu bewegen, ſo müßte ſie in die Sonne ſtürzen — das wäre ihr Fall. Verlöre der Mond ſein in ſich gehalten ſein — ſeine ſogenannte Attractionskraft, ſo käme der Mond auf ſie herab. Die mechaniſche Bewegung iſt alſo die in's Centrum hinein. Die organiſche Bewegung aber, das Leben, iſt die der mechaniſchen Bewegung entgegengeſetzte und die ſie bis zu einem gewiſſen Grade hin, der die Grenze jener Bewegung iſt, aufhebende. Dies ſtellt ſich in's Klare folgendermaaßen: Aus dem Keime im Boden ſchießt die Pflanze hervor, ihr Wachſen iſt ein von ſich Ausſteigen; ſo geht ſie in die Höhe bis zu ihrer Vollendung. Dies in die Höhe gehen von innen heraus iſt das Entgegengeſetzte der mechaniſchen Bewegung. Das Waſſer fällt, nie ſteigt es; ſcheint es zu ſteigen, wie in den natürlichen Fontainen, ſo iſt es der Druck, der es treibt; ſein Steigen iſt nur ein umgekehrtes Fallen. So auch bei unſeren Wurf- und anderen Maſchinen. Wie ganz anders im vegetativen Leben! So ein kleiner unſcheinbarer Keim in der härteſten Hülle bricht nicht nur dieſe Hülle durch; ſondern auch — wenn nur der Boden nicht zu ſehr verhärtet iſt — hebt die Scholle in die Höhe: es geht immer aufwärts trotz des mechaniſchen Geſetzes, immer aufwärts bis Gott ihnen ſteuert, daß ſie nicht in den Himmel wachſen. Die pflanzliche Bewegung jedoch haftet noch in der körperlichen Subſtanz ſelbſt mit der Wurzel der Pflanze, iſt alſo zugleich noch in der bloß mechaniſchen Bewegung: das Leben hebt an im Leben, aber zugleich im Lebloſen und hält im Lebloſen feſt: ſo fern iſt die Bewegung gewiſſermaaßen gefeſſelt. Aber das Leben als das thieriſche reißt ſich vom Boden los, iſt auch in ſeinem Princip und Anfang über die mechaniſche Bewegung und die blos körperliche Subſtanz hinaus. So iſt die organiſche Bewegung des Thieres die ſeiner Glieder und ſeiner ganzen Leiblichkeit von Ort zu Ort als Selbſtbewegung. Die Selbſtmacht, die das Leben iſt, ſteht demnach nicht nur höher, ſondern iſt auch eine ganz andere als die, welche die Macht der blos körperlichen, ſubſtantiellen Selbſtmacht iſt: jene iſt die ſubjective Selbſtmacht. Doch ſo wenig jene abſolut und unbedingt iſt, eben ſo wenig auch dieſe: das Leben in ſeiner zweifachen Form des Pflanzlichen und Thieriſchen oder die ſubſtantielle Subjectivität kann nicht entbehren die körperliche Subſtanz und deren Macht. Jenes iſt das Leben auf Erden, bedingt durch die Erde, und in Relation zu ihr — irdiſches Leben, und bedingt zugleich durch das Verhältniß der Sonne und ihres Lichtes zum Leben — ſolariſches Leben. Mittelſt des Sonnenlichtes wird die Macht, die das Leben iſt, angeregt und mittelſt der Wärme kraft des Lichtes. So hoch das Leben alſo ſteige, zur Entbehrlichkeit des Mechanismus überhaupt, der körperlichen Subſtantialität insbeſondere kann es daſſelbe nicht bringen, alſo nicht zur Bedürfnißloſigkeit: es thut ſich wohl genug, aber mittelſt eines Andern, nicht mittelſt ſeiner, — das thieriſche mittelſt des pflanzlichen Lebens, des irdiſchen Lebens; die Pflanzen ebenſo. Die Selbſtmacht alſo auch auf dieſer Stufe iſt eine ebenſo endliche, begrenzte, nicht das Weſen Gottes, obwohl er als der Lebendige vorgeſtellt wird, ſondern das Weſen der Creatur. Aber die Erkenntniß des Menſchen geht auch über die Stufe, worauf der Gegenſtand als lebendiger ſteht, hinaus. Der Gedanke nämlich der abſoluten und unbedingten Selbſtmacht bezieht ſich

γ. auf den des intelligenten Subjectes, deſſen Thätigkeit gleicherweiſe Selbſtmacht iſt. Das intelligente iſt kein nur ſubſtantielles Subject, wie das lebendige iſt (unter β), ſondern vielmehr das, welches das Leben und die ganze Lebendigkeit nur zu ſeiner Aeußerlichkeit hat, in Anſehung deſſen das Leben mit ſeiner Subſtantialität ein bloßes Accidenz iſt. Das thieriſche Subject iſt kraft ſeiner Organiſation wohl über die Subſtanz hinaus, das intelligente Subject aber auch über das Thier hinaus. Der Menſch, Er das intelligente Subject, hat die Animalität, die Individualität, Leiblichkeit und Lebendigkeit nur zu einer ſeiner Beſtimmungen, ſie iſt aber nicht ſein Weſen. Sein, des Menſchen, Weſen iſt das Sein als das Denken in der Identität des Denkens mit dem Wollen. Das Sein als das Denken iſt wie das Sein in ſich und wie die Affirmation ſeiner von ſich, ſo auch das Sein aus ſich, aus keinem Andern; und ſpricht ſich aus in dem Wörtchen „Ich“: ſo afficirt das Subject ſich von ihm ſelbſt, iſt ſein eigener Gegenſtand, iſt in der Einheit mit ſich; und ſo als das Ich iſt es nicht ein aus dem Andern gewordenes, ſondern das aus ſich ſelbſt Seiende, das in ſich ſelbſt iſt, nicht ein Anderes zum Grunde hat. Das Weſen des intelligenten Subjectes iſt die Macht, was jenes in ſich ſein als Aus-ſich-ſelbſt-ſein betrifft: der Menſch iſt ſeine That — in Anſehung ſeines Charakters, den er ſich giebt, thätig, wollend, practiſch. Die Subſtantialität alſo hier in der intelligenten Subjectivität als ſolcher iſt gar nicht mehr als Subſtantialität zu faſſen, zu denken und zu begreifen, ſondern ſo zu ſagen als Spiritualität: das Subſtantielle des Menſchen iſt das Geiſtige, nicht das mechaniſch- oder chemiſch-wirkſame. Das intelligente Subject kann daher bezeichnet werden als der ſubſtantielle Geiſt; wie er ſeine That iſt, ſo iſt ſein Weſen die Macht — Selbſtmacht. Macht, worüber? — über das Leben, das er hat: dies nimmt er in ſeinen Dienſt: der Leib dient der Seele; und ſchlimm und verkehrt, wenn die Seele dem Leibe dient. So auch iſt er die Macht über jede Kraft mit ihrer Subſtanz und als Cauſalität derſelben, die Macht über den Mechanismus und Chemismus. Franklin erklärt daher den Menſchen: er ſei ein Maſchinen erfindendes Thier. Aber wer Maſchinen zu erfinden vermag, weiß das Geſetz des Mechanismus, weiß ihn und es in ſeine Gewalt zu bringen. Mit jener Erklärung iſt aber der Menſch blos ein guter Mitbürger in der nordamerikaniſchen Republik, aber nicht im Reiche Gottes. Zur Erläuterung weiter: was wird denn bewundert, wenn das Reſultat eines chemiſchen Prozeſſes betrachtet wird, wäre es auch nur ein in Fluß gebrachtes Metall, geſchweige eine durch dieſe chemiſche Operation dem Metall gegebene Form? Der menſchliche Geiſt mit ſeinem Verſtand und Willen, welcher die Macht iſt, die die Subſtanz in jenen Prozeß hineinzwingt, ſo daß es zu jenem Reſultat kommen muß. Der alte berühmte Goldſchmidt Benvenuto Cellini, deſſen Leben Goethe beſchrieben hat, hatte für den König von Frankreich eine coloſſale Statue des Perſeus zu gießen. Aber plötzlich bei'm Ausfließen des Metalls ſtockt das Fließen. Da eilt Benvenuto in die Küche ſeiner Frau, holt dort an Zinngeſchirr beinahe einen Centner, auch an Blei: das Metall floß wieder. Der Perſeus ſteht wohl noch in Paris oder Verſailles. Dieſe geiſtige Macht über den Mechanismus wird bewundert, und dies beſonders in unſern Tagen.

Schluß:

Aber dennoch iſt auch die Selbſtmacht des intelligenten Subjectes eine nur relative und bedingte: unentbehrlich iſt dem Subjecte für dieſe Macht das Leben, unentbehrlich die Subſtanz mit ihren Kräften, wie ſie mechaniſch oder chemiſch wirken. Dies Leben, ſowohl außerhalb des intelligenten Subjectes, wie auch als das Leben der Pflanze, des Thieres und ſein eigenes Leben iſt bedingt durch die Energie des Lebens (Gehirn, Herz ꝛc.). Alſo ſelbſt auf dieſer höchſten Stufe des Gegenſtandes für unſere Erkenntniß in Bezug auf die abſolute Macht zeigt ſich das Bedürfniß. Bedürfnißloſigkeit iſt nicht das Weſen des Menſchen.

Die Reflexion auf beide Seiten iſt geſchloſſen.

In der unter a. und b. angeſtellten Betrachtung durch die Momente α. β. γ. hindurch kommen die Menſchen zum Bewußtſein von der Welt in der Beſtimmtheit

1) des Körperlichen, — Körperwelt;

2) in der des Lebendigen, — Pflanzen- und Thierwelt;

3) in der des Geiſtigen oder Intelligenten, — Menſchenwelt.

Das Weſen in dieſer einen und ſelben Welt in jener dreifachen Beſtimmtheit — natura corporis, natura animantis, natura hominis — iſt ihr in-ſich- und aus-ſich-ſelbſt-ſein, aber bedingt durch das Werden. Die Körperwelt iſt die in und aus ſich gewordene; die Pflanzen- und Thierwelt die fort und fort aus ſich werdende, ſich producirend und reproducirend; und die Menſchenwelt gleicherweiſe. Das Weſen der Welt alſo als dies Sein hat zur Vorausſetzung und Bedingung das Werden; der Menſch — das höchſte in der lebenden und Körperwelt — iſt ſeine That, aber er iſt dieſelbe nur als der werdende und ſeine That als die gewordene. Das Weſen Gottes hingegen, indem es das abſolute und unbedingte Sein als das Denken iſt, hat nicht zu ſeiner Vorausſetzung und

Bedingung das Werden; das in- und aus-ſich-ſein Gottes iſt weder ein werdendes noch ein gewordenes; die Bewegung, welche das Werden, und das Ergebniß dieſer Bewegung, welches das Gewordenſein iſt, ſind in Gott negirt: Er iſt in ſich und aus ſich, ohne daß Er wird, noch geworden iſt. Dies iſt denn durch die Vorſtellung der *ἀγεννησία τοῦ ϑεοῦ* dem gemeinen Bewußtſein näher gebracht: *ϑεὸς ἀγεννητὸς* iſt der Ausdruck jener unendlichen Negation des Gezeugt- und Geborenſeins.

Die Selbſtſtändigkeit nun als das in ſich ſein Gottes auf der einen Seite des betrachteten Verhältniſſes, und die Ewigkeit deſſelben oder — wie die Erkenntniß derſelben näher ſich ergab: die Selbſtmacht auf der andern Seite jenes Verhältniſſes ſind nicht als ſolche zwei Seiten eines Verhältniſſes in Gott ſelbſt neben oder außer einander — wo eben ein Verhältniß derſelben zu einander anerkannt werden und bleiben müßte; ſondern ſie ſind die eine, die Selbſtſtändigkeit, was die andere, die Selbſtmacht, und dieſe was die eine iſt. Sie ſind beide an und für ſich die eine und ſelbe Weſenheit Gottes. Alle Relation und alle Bedingtheit iſt ſomit in der Idee der Identität oder Einheit beider negirt, aufgehoben. Das dieſe Negativität, dies Aufheben vermittelnde Element iſt beiden, der Selbſtſtändigkeit und Selbſtmacht gemeinſam; in dieſem Elemente ſind ſie — die auf einander ſich beziehend von einander verſchieden ſind — nicht verſchieden. Dies Element nämlich iſt, angehend die Selbſtſtändigkeit Gottes, ſeine Entbehrlichkeit alles Andern; der Welt iſt in ihren Beziehungen nichts unentbehrlich; und angehend Gottes Selbſtmacht iſt es die nämliche Entbehrlichkeit alles Andern. Gott bedarf dazu, daß er ſei, weder des Werdens, noch irgend eines Andern dazu, daß er der Selbſtſtändige ſei: und eben ſo wenig bedarf er, was das Sein aus ſich oder ſeine Weſenheit als die Ewigkeit oder Selbſtmacht angeht, des Werdens und irgend eines Andern, damit er aus ſich ſei der Ewige und damit er der

Selbſtmächtige, damit ſein Weſen die Selbſtmacht ſei. *Dies Nicht-bedürfen* für ſein Weſen, dieſe Entbehrlichkeit — jenes Gemeinſame in beiden — iſt mit einem Worte *die göttliche Bedürfnißloſigkeit*. Er iſt der allein Bedürfnißloſe. In der Bedürfnißloſigkeit alſo, gewiſſermaßen einem Dritten, ſind die zwei von einander verſchiedenen und in Relation zu einander ſtehenden — die Selbſtſtändigkeit und die Selbſtmacht — ſind ſie beide enthalten, und iſt ihr Unterſchied von einander und ihre Relation zu einander negirt oder aufgehoben. *Aber der Begriff der Bedürfnißloſigkeit* ſelbſt iſt ſo doch *nur erſt ein relativer*, nicht der abſolute, nicht die Idee; und mittelſt ſeiner iſt ſo das Weſen Gottes in jener Einheit der beiden Seiten des Verhältniſſes noch nicht erkannt. „Gott iſt der Bedürfnißloſe" dabei kann die Wiſſenſchaft nicht ſtehen bleiben. Der Begriff iſt das Relative. Wie ſo? *Bedürfniß* iſt ſelbſt *ein Negatives*, eine Negation; das weſſen ich bedarf, was es auch ſei, Luft, Licht, Erkenntniß, habe ich nicht, es mangelt mir. Dies Nicht-haben, Mangel haben iſt ein Negatives. *Die bloße Negation des Bedürfniſſes*, alſo das Nicht dieſes Nichts, dieſes Mangels, die Bedürfnißloſigkeit iſt ja *eine Relation ihrer ſelbſt auf eine andere Negation*: das Nicht des Bedürfniſſes ſteht in Relation zu dem Nicht, welches das Bedürfniß iſt. Zwei Negationen conſtituiren nun wohl eine Affirmation; aber ſo lange ſie nur dieſe Negationen, bleibt in der Affirmation noch ein Verhältniß, und eben das entſpricht dem Gedanken Gottes nicht. Alſo damit, daß geſagt wird „*Gott iſt der abſolut Bedürfnißloſe*", *iſt noch nicht geſagt, welches das Weſen Gottes ſei abſoluterweiſe*: hier iſt noch eine Relation. Aber vorerſt wird doch bei dieſem relativen Begriff noch zu verweilen ſein.

Nämlich mit einem Rückblick — *das Inſichſein Gottes iſt nicht das Sein im Raume* und nicht das Sein des Raumes in ihm: ſein Weſen als die Selbſtſtändigkeit oder Subſtantialität bedarf, damit es dieſelbe ſei, des Raumes in keiner Beziehung, iſt das gegen ihn bedürfnißloſe. Eben dies Inſichſein als das zugleich — pariter — Ausſichſein Gottes oder als die Selbſtmacht (und Ewigkeit) iſt nicht ein Sein in der Zeit und kein Sein aus dem, was in der Zeit iſt: Gott ſelbſt hat auch die Zeit nicht zu ſeinem Inhalte im Unterſchiede ihrer Momente. Sein Weſen vielmehr als das ewige und als Selbſtmacht iſt das abſolut Gegenwärtige, ſo daß dieſe Gegenwart nicht Moment der Zeit iſt, ſondern in ihr die Momente der Zeit, die Vergangenheit und Zukunft und die zeitliche Gegenwart — das Mittlere — aufgehoben ſind. Gott alſo bedarf für ſein Weſen, welches die Ewigkeit, Freiheit oder Selbſtmacht iſt, ſo wenig der Zeit wie des Raumes: ſein Weſen iſt auch gegen die Zeit die Bedürfnißloſigkeit ſelbſt.

Nun aber: Raum und Zeit in ihrer unzertrennlichen Einheit von einander, in ihrer Identität mit einander ſind weder Raum noch Zeit, ſondern als Beides in Einem die Materie, ἡ ὕλη. Zwar gehen die Menſchen ſchwer daran, die Materie — wie ſie wohl ſagen — blos als die Identität des Raumes und der Zeit zu begreifen, und dieſe Identität beider blos als Materie zu erkennen. Nein! meinen ſie im Gefühl, Taſten — die Materie muß noch etwas Anderes ſein; Materie, wie ich ſie nenne, muß undurchdringlich ſein, Widerſtand leiſten. Woher das, daß dieſer Begriff nicht in die Köpfe will, beſonders dort, wo dieſe Köpfe die Phyſik vor ſich haben? Die Phyſikanten verſchmähen dieſe hohe Harmonie der Naturphiloſophie. Der Grund dieſes Widerſtrebens gegen jenen Begriff und die Erkenntniß der Materie iſt die eingewurzelte Vorſtellung vom Raum höchſtens als dem bloßen Außereinander, wie es leer ſei und ſo viel als Nichts, alſo durchdringlich, — und von der Zeit als dem bloßen Nacheinander, wie ſie eben ſo leer und nichtig ſei. „Ja! wenn das darin wäre!“ — Aber das Weſen des Raumes, indem es dies Außereinander iſt, iſt zugleich das Beſtehen: der Raum iſt das beſtehende Außereinander. Das Weſen der Zeit als dies Nacheinander iſt zugleich das poſitive Gegentheil des Beſtehens, das Nicht-beſtehen, das ſtets fort und fort gleichſam Fließen. Der Raum ſteht, die Zeit geht. Oder: der Raum als das bloße Außereinander iſt nicht von der Stelle zu bringen; die Zeit als bloßes Nacheinander iſt nicht zum Stehen zu bringen. So hebet nun doch die Vorſtellung auf! Raum und Zeit ſind in der Vorſtellung der Menſchen wohl außereinander: erſt Raum, dann Zeit. Aber Raum und Zeit ſind an ſich und in ſich ſelbſt von einander unzertrennlich, in einander, ſind der eine, was er iſt, nicht ohne die andere, die andere nicht ohne den einen. So ſelbſt die (gewöhnliche) Phyſik: „die Räume werden gemeſſen durch die Zeiten, die der Körper braucht.“ Weiter: durch die von ihm unzertrennliche Zeit nun giebt gleichſam ſelbſt der Raum, der das ſtarre Beſtehen iſt, ſich die Bewegung: die Starrheit des Beſtehens hört auf. Und durch den von der Zeit unzertrennlichen Raum giebt ſich die unſtatthafte wechſelnde Zeit ein Beſtehen. Der Raum iſt durch die mit ihm verknüpfte Zeit in der Bewegung: die Zeit iſt durch den mit ihr verknüpften Raum in einer Stellung, Haltung, ſie fixirt ſich. Beides zuſammen iſt der als Zeit ſich bewegende Raum und die als Raum beſtehende Zeit: das iſt die Materie, das Weſen, welches eben ſo ein Beſtehen hat wie kein Beſtehen, und ebenſo kein Beſtehen, wie ein Beſtehen. Gleich dem Raume, dem einen Elemente der Materie, hat die Materie ſelbſt keine Geſtalt (der Körper wohl iſt geſtaltet), keine Farbe; und gleich der Zeit hat die Materie keinen Ton (in der Zeit tönt es, aber die Zeit nicht), keinen Geſchmack (wohl das zeitige Obſt). Farblos, geſchmacklos, tonlos, geſtaltlos iſt die Materie aus ihrer Weſenheit, worin ſie jene Identität des Raumes und der Zeit iſt. In dieſem Sein der Materie, welches als das Sein des Raumes das Nichtſein iſt — der leere Raum, und in dieſem Nichtſein ebenderſelben, welches als das Nichts der Zeit ihr Sein iſt, — in dieſer ihrer Weſenheit iſt die Materie die Baſis, die Grundlage, der Ausgangspunkt alles Werdens, Entſtehens und Vergehens, dann für den Menſchen in den Räumen und Zeiten, wie er von ihnen Vorſtellungen gewinnt, die Baſis der Körper-, Thier-, Pflanzen-, Menſchenwelt. Sofern kann es freilich von der Materie heißen (woher auch ihr Name?), ſie ſei mater rerum omnium.

Der Körperwelt iſt ſo die Materie unentbehrlich: die Weltkörper ſind die geſtaltete, farbige (helle) Materie.

Eben ſo unentbehrlich aber mittelbar iſt für das Leben die Materie, nämlich mittelſt des Körperlichen und der materiellen Elemente, Luft, Licht. Pflanzen und Thiere — das Materielle — iſt vermittelt durch das Körperliche.

Endlich auch die Menſchenwelt bedarf der Materialität in ihrem geiſtigen Weſen: hier iſt dem Geiſte die Materie unentbehrlich vermittelſt der Lebendigkeit.

Alles Werden geht zurück auf die Materie. Darin hatte der alte Thales ganz recht geſehen: „die Materie iſt das Princip alles Werdens.“ Das Waſſer, ſagt er, ſei dies Princip: nämlich das Waſſer nicht als elementariſches, ſondern es als eine Vorſtellung für das Flüſſige, es als das Beſtehende in der Zeit, als das Flüſſige im Raume; es als das im Beſtehen zugleich ſtets Fließende und Verfließende.

Was jene Bedingtheit des menſchlichen Geiſtes durch die Materie in der Vermittelung durch das Leben betrifft, ſo war es ganz recht, den Menſchen zu nennen πνεῦμα ὑλικόν. Kurz, die Welt in der oben angegebenen dreifachen Beſtimmtheit iſt als in und aus ſich ſeiende in ihrem Weſen zwar die für ſie ſelbſt ſeiende; aber das Fürſichſein des Menſchen, des Lebendigen, des blos Körperlichen iſt zugleich ein für dieſe Sein des Materiellen, und die Welt ſo die materielle.

Das In- und Ausſich ſein Gottes iſt in Einem das Für ſich ſein Gottes; aber für ihn iſt die Materie nicht und er iſt nicht für die Materie: ſie hat keine Exiſtenz außer, neben Gott, etwa wie in der alten Vorſtellung zweier Principien: Gott der Ewige, die Materie auch die Ewige. Gottes für ſich ſein iſt nicht das für ihn ſein der Materie, ſondern das durch ihn ſein des Raumes, der Zeit und der Einheit beider, der Materie, das durch ihn ſein alles deſſen, was die Materie zu ſeiner Bedingung hat. In der Lehre der Weltſchöpfung heißt es daher mit Recht ſeit Auguſtin „ex nihilo creatus est mundus.“ Rein für ſich und aus ſich iſt die Welt durch Ihn geworden.

Mit der Bedürfnißloſigkeit Gottes iſt nahe verwandt der Gedanke der Materie, wie mit der Ewigkeit der Gedanke der Zeit, wie mit der Subſtantialität und Selbſtſtändigkeit der Gedanke des Raumes.

Das die eine Seite des betrachteten Verhältniſſes — die Selbſtſtändigkeit — mit der andern Seite deſſelben — Ewigkeit oder Selbſtmacht — vermittelnde Moment iſt die begriffene Bedürfnißloſigkeit: ſie als ſolche iſt die abſtracte und ihr Begriff der exponirte relative. Aber Gott iſt kein Abſtractum, ſondern der Gegenſtand ſeines Gedankens; und das Weſen Gottes iſt kein abſtractes, ſondern das ſeinige als das Weſen deſſen, der unendlich ſich ſelbſt denkt und ſich ſelbſt weiß. Die Bedürfnißloſigkeit, jenes vermittelnde Element der zweifach ſcheinenden Weſenheit Gottes — ſeiner Subſtantialität und Ewigkeit — iſt eben weil es das vermittelnde Moment der Weſenheit iſt, kein nur abſtractes, ſondern concretes, und ſein Begriff kein relativer, ſondern vielmehr der abſolute, die Idee ſelbſt. So aber iſt die Bedürfnißloſigkeit als dies vermittelnde Moment nicht nur jenes ſich Verhalten negativ gegen das Bedürfniß — bedürfnißlos, ſondern vielmehr das Poſitive in dem Aufgehobenſein dieſer zweifachen Negation, und ſo die abſolute Genugſamkeit: Er iſt der allein Genugſame.

So iſt er erkannt, er, der allein Genugſame: nur als der Bedürfnißloſe begriffen iſt er blos gedacht, noch nicht erkannt.

Die eine Seite des Verhältniſſes alſo, ἡ αὐτοουσία — die Selbſtſtändigkeit oder Ewigkeit — ἡ αὐτοενεργεία — ſind als Eines und Daſſelbe Inhalt der abſoluten Genugſamkeit — τῆς αὐταρκείας. Das Weſen Gottes als die Allgenugſamkeit enthält (tenet, continet) ſeine Subſtantialität als identiſch mit ſeiner Selbſtmacht. Wenn man den Gedanken der Bedürfnißloſigkeit für den vorerſt noch zwiſchen dem Negativen und Poſitiven ſchwebenden anerkennt, für einen relativen, ſo iſt mit ihm die Erkenntniß und mit ihr die Idee rein poſitiv und aus jener Schwebe heraus als poſitive Erkenntniß. Hegel in ſeiner Religionsphiloſophie (2. Band, pag. 255) ſpricht dies ſo aus: „Gott wird nicht durch etwas Anderes befriedigt, ſondern allein durch ſich ſelbſt.“ Deo nihil sufficit nisi ipsemet sibi. Das iſt eben dieſes, daß er allein ſich ſelbſt genug iſt. Dort wird dies Wort Hegels mit Bezug auf die chriſtliche Verſöhnungslehre ausgeſprochen. Die Welt und der Menſch in ihr iſt mit Gott verſöhnt — ſie und er ein Anderes als Gott, ſie und der Menſch nicht durch ſich verſöhnt. Durch wen aber? durch die Welt und durch den Menſchen nicht, ſondern durch Gott ſelbſt: Er iſt der Verſöhner der Welt: ſein iſt die Welt und der Menſch: ſie ſind das Andere Gottes: er iſt der Verſöhner ſeiner ſelbſt; Chriſtus in ſeiner göttlichen Weſenheit als der Sohn Gottes, nicht in ſeiner menſchlichen ſchlechthin iſt der Verſöhner. Alſo die Grundlage jenes Dogmas iſt jene Erkenntniß von der Autarkie Gottes.

Gott aber iſt der Geiſt, und *das Weſen Gottes* wie es ſchon im Judenthum erkannt wird, iſt *geiſtiges* Weſen. Die Beſtimmtheit deſſelben einerſeits als Subſtanzialität oder Selbſtſtändigkeit Gottes, andererſeits als Ewigkeit oder Selbſtmacht, — *dieſe Beſtimmtheit des Weſens* iſt *geiſtige* Beſtimmtheit; und das Weſen ſelbſt, welches dieſe Beſtimmtheit von den beiden Seiten des Verhältniſſes aus zum Inhalt hat, — die Allgenugſamkeit — iſt die geiſtige Weſenheit. Nun denn: *als geiſtiges Weſen*, οὐσία πνευματική, iſt die *Subſtantialität* die

Wahrheit, die iſt geiſtiges Weſen. Eben ſo als geiſtiges Weſen auf der andern Seite iſt die Beſtimmtheit nicht nur die Ewigkeit, nicht nur Selbſtthätigkeit oder Selbſtmacht, ſondern die Freiheit. Suche die Wahrheit und die Freiheit außerhalb dem Geiſte, im Raume, in der Materie — du findeſt ſie nicht: ſie ſind der Inhalt allein des Geiſtes. Die Weſenheit, in der jene zweifache Beſtimmtheit, Wahrheit und Freiheit, ein und dieſelben ſind, — jene abſolute Genugſamkeit iſt als geiſtige Weſenheit nicht nur dieſe — die Allgenugſamkeit, ſondern die Seligkeit. Suche das Selige in Raum und Zeit: aber es iſt allein in Gott dem Geiſte: ſein Weſen iſt die Seligkeit. So als der allein Selige iſt Gott die Fülle ſeiner ſelbſt, *τὸ πλήρωμα ἑαυτοῦ* mit Bezug auf ein gnoſtiſches Syſtem, das aber dieſe Fülle nur äußerlich nahm, als ſei Gott in dem *πλήρωμα*, er als der ewige *αἰών*: *αἰὼν αἰῶνος ἐνοικεῖ ἐν πληρώματι.* Nein! Er iſt vielmehr die Fülle ſelbſt: Gott iſt von ſich erfüllt und ſo durch ſich befriedigt, ſo der Selige, aus dem alle Seligkeit kommt, ſo der aus ſich Alles befriedigende.

Klarer wird ſich dies zeigen, indem wir auf die drei angegebenen Beſtimmtheiten näher reflectiren: und da kömmt uns für die Weſenheit in den zwei erſten Beſtimmtheiten wieder ein Hegelſcher Ausſpruch zu Hülfe, womit auf Definitionen hingedeutet iſt. „Die Wahrheit, die Subſtantialität — das Weſen des Geiſtes — iſt das im Unmittelbaren ſich Verhalten zu demſelben, als nicht zu einem Andern oder Fremden.“ Dies erläutert ſich beiſpielsweiſe: wenn einer ſinnig, verſtändig irgend eine künſtliche Maſchine, die er zum erſtenmal erblickt, in ihrem Umfang und ihrer Wirkſamkeit aufmerkſam betrachtet, ſo iſt dieſe das Unmittelbare für ihn, er hat ſie unmittelbar vor Augen. Aber ſie iſt zugleich für ihn ein Anderes, ein ihm Fremdes. In dieſem Unmittelbaren iſt ſein aufmerkſames ſinniges Verhalten zu demſelben das zu einem ihm Fremden, und ſo iſt es noch keine Wahrheit, ſo genau er beobachtete. Aber geht er in der Beobachtung weiter, erforſcht er die Geſetze der Mechanik, denen gemäß die Maſchine conſtruirt iſt und wirket, ſo hört mittelſt dieſer Forſchung dies Fremde auf, ein ihm Fremdes zu ſein. Hilft ihm der Baumeiſter der Maſchine, ſo hört die Maſchine auf, dem Beſchauenden ein Fremdes zu ſein, er erkennt ſie, hat die Wahrheit, es iſt das ſich zu ihr Verhalten als nicht zu einem Fremden. Setzen wir an die Stelle der Maſchine die Welt, ſo gelangt der Menſch nicht eher zu deren Wahrheit, als bis er ſie durch und durch erkannt hat. So kommt der Menſch, der unmittelbare — er ſelbſt mit Bezug auf ſich ſelbſt, unmittelbar ſich ſelbſt gegenwärtig, ſeiner ſich bewußt, aber mit ſeiner Leiblichkeit, ſeinem Geiſte ſich ein Fremdes — ſo kommt er zur Selbſtkenntniß, zur Wahrheit.

Andererſeits die Freiheit, ſagt Hegel, iſt das nämliche im Unmittelbaren ſich Verhalten, aber nicht nur nicht als zu einem Fremden, Andern, ſondern auch ſo daß dies Fremde negirt iſt, daß es an ſich kein Anderes iſt. Das iſt mehr als Wahrheit, es iſt Wahrheit in der Freiheit. Der Künſtler, der die Maſchine erfindet und baut, verhält ſich nicht nur als der Denkende, ſondern auch als der Wollende: er bringt die Maſchine hervor, ſie iſt kein ihm Fremdes; der Hervorbringungs-Act iſt ein Act der Freiheit. Die Welt, ſo tief der Menſch in ſie für ſeine Erkenntniß von ihr eindringe, iſt doch nicht das Erzeugniß, das Werk des Menſchen und der Wiſſenſchaft: die Freiheit des Menſchen ſei noch ſo groß, die Welt bringt er nicht hervor; nur zur wahren Erkenntniß kann er es in Anſehung ihrer bringen.

Die Wahrheit, als das ſubſtantielle Weſen Gottes des Geiſtes, iſt ſein ſich und die Welt und dich und mich in der Unmittelbarkeit nicht als ein ihm Fremdes wiſſen, nicht als ein Anderes: das göttliche Wiſſen iſt das abſolute, die Allwiſſenheit.

Und das Weſen Gottes als die Freiheit, als die Ewigkeit, Selbſtmacht, iſt das Thun ſeiner nicht nur durch ſich ſelbſt, ſondern auch das Thun, deſſen Gegenſtand er ſelbſt iſt: Gott iſt ſeine ewige That, und die Welt iſt ſeine That, die Welt ein Act der ewigen Freiheit, und der Menſch ebenſo. Dies iſt in der theologiſchen Vorſtellung von den göttlichen Eigenſchaften die Allmacht — jener Allwiſſenheit gegenüber.

Beide ſind die Fülle der Gottheit in Einem: und in dieſer Fülle ſeiner ſelbſt iſt eben Gott der Allgenugſame; und als Geiſt iſt dieſe Allgenugſamkeit, wie ſie das Weſen Gottes iſt, ſeine Seligkeit.

Es ſchließt daher der oben angefangene Schluß folgendermaßen:

Gott iſt der allein Genugſame, denn er iſt der Selige; und er iſt der allein Selbſtſtändige in der Einheit mit ſich dem abſolut Selbſtthätigen, Ewigen: denn er iſt der Allgenugſame. In der Erkenntniß, daß das Weſen Gottes die Seligkeit ſei, hat die Erkenntniß, daß das Weſen deſſelben die Allgenugſamkeit ſei, — und in der Erkenntniß der Allgenugſamkeit hat die der Bedürfnißloſigkeit, — endlich in der Erkenntniß der Bedürfnißloſigkeit hat die der göttlichen Selbſtſtändigkeit und Selbſtmacht ihren Grund, nicht umgekehrterweiſe.

Marheineke §. 136 führt zwei Schriftſtellen an: Act. 17, 25 ꝛc. „Gott wohnt nicht in Tempeln von Menſchenhänden gebaut ꝛc." denn er bedarf keines Andern, er der Allem Daſein und Leben gewährt. Hier iſt das Poſitive der Allgenugſamkeit angezeigt. — 1 Tim. 6, 15. 16. Gott iſt der allein Selige. Hier iſt das geiſtige Weſen Gottes als Seligkeit ausgeſprochen: „Er iſt es, der allein Unſterblichkeit hat": dies geht auf die Ewigkeit; „Er iſt es, der in einem Lichte wohnt": dies Licht iſt nicht das für das ſinnliche Auge, für die Vorſtellung, für den reflectirenden Verſtand; aber es wird doch genannt, der Apoſtel weiß es, er weiß es kraft der Vernunft, kraft des Geiſtes, des apoſtoliſchen. Wenn dies Licht nicht die Wahrheit iſt, ſo iſt es Nichts. — 1 Tim. 1, 11, die dritte Stelle aus Marheineke, macht ſchon den Uebergang zur folgenden Unterſuchung.

Am Schluſſe des §. 132 wurde die Unterſuchung ſo geſtellt: Das Weſen Gottes wird erkannt I. in Gott ſelber; II. in der Religion. — Daher

BB. Die wirkliche Erkenntniß des göttlichen Weſens in der Religion.

§. 137—145. bei Marheineke.

Hierher gehört 1 Tim. 1, 11: „Das Evangelium der Herrlichkeit des ſeligen Gottes iſt mir anvertraut.“ Damit iſt doch wohl hingewieſen auf die Erkenntniß Gottes in ſeiner Herrlichkeit und auf die Erkenntniß ſeiner des Seligen, wie ſie die des Verfaſſers jenes Briefes geworden war, wie er ſie hatte: auf dieſe Erkenntniß alſo in ſeinem Glauben und im Glauben überhaupt, oder wie wir es dann mit einem, dem Evangelium fremden Worte ausdrücken würden, auf die Erkenntniß in der Religion.

Sie nämlich, als die chriſtliche, hat zu ihrem Weſen den Glauben, er iſt das Weſen derſelben, *πίστις ἡ οὐσία τῆς εὐσεβείας*; und ſie wird daher auch, da das N. T. für ſie den Namen religio nicht haben kann, ſelbſt *ἡ πίστις* genannt oder nach dem Weſen Gottes, das die Wahrheit iſt, und nach der Erkenntniß ſeines Weſens als der Wahrheit — *ἡ ἀλήθεια*. Die Religion haben, ſind *οἱ πιστεύοντες, οἱ ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ*.

Für die Erkenntniß vom Weſen Gottes in der Religion kömmt es alſo auf deren Weſen, auf den Glauben an. Die Theologie wird beſonders in unſerer Zeit die Wiſſenſchaft von der Religion genannt. Ganz recht, wenn, wer ſie ſo nennt, nicht blos bei dem Gedanken der Religion, bei dem Worte für ihn — dieſen Gedanken, und nicht bei der Wiſſenſchaft blos von ihr ſtehen bleibt; wenn er vielmehr, indem er die Religion denkt und nennt, dieſelbe bezieht auf den Glauben und die Erkenntniß Gottes: die Erkenntniß Gottes in dem Glauben an ihn iſt die Baſis der Religion und der Wiſſenſchaft von ihr, — ihr Grund. Die Wiſſenſchaft heißt daher *θεολογία*, nicht Wiſſenſchaft von der Religion, ſondern von Gott, doctrina de Deo. Um die mögliche und wirkliche Erkenntniß Gottes unbekümmert bleiben, ja von einer scientia Dei und doctrina de Deo nichts wiſſen wollen, und dennoch ein Wiſſen von der Religion ſuchen, begehren, prätendiren: das heißt dieſe Wiſſenſchaft in's Nichts, ins Leere ſtellen: es fehlt ihr die Baſis. *Für die wirkliche Erkenntniß Gottes* und ſeines Weſens *in der Religion geht nothwendig vorher die wirkliche Erkenntniß deſſelben in ihm ſelbſt* — die *theologiſche* Erkenntniß, wie ſie unter I. in den §§. 133—136 incl. entwickelt worden bis zu dem ſie *Vollendenden* hin, wie ſie die *Erkenntniß des allein Seligen* iſt. Nun erſt kann der Anfang gemacht werden, dieſe wirkliche Erkenntniß Gottes und ſeines Weſens in der Religion d. h. im Glauben zu faſſen und darin zu entwickeln. Dies ſoll dann unter II. geſchehen.

Der *Glaube* ſelbſt aber hat eine Beziehung

1) auf das, was geglaubt werden kann und wird, auf das *Object*, wie man ſagen könnte. In dieſer Beziehung iſt jene Erkenntniß vorderſamſt zu faſſen und zu entwickeln (§§. 137—140). Sodann aber bezieht

2) der *Glaube* ſich auf den, deſſen Glaube er wird oder iſt, auf die, von denen es heißt, ſie haben den Glauben: er bezieht ſich alſo hierin auf das glaubende oder gläubig werdende *Subject*; und in ihm oder in der Religion nach dieſer Beziehung hin iſt die Erkenntniß Gottes und ſeines Weſens als die wirkliche weiter zu entwickeln. (§§. 141—145).

In dieſe zwei Abſchnitte theilt ſich alſo die Abhandlung ein.

§§. 137—140.

Es kann die Erkennbarkeit Gottes und ſeines Weſens

α. als *Erkennbarkeit in Gott ſelbſt negirt* oder geläugnet werden. Wer in dieſer Negation oder Abläugnung beharrt, für den iſt die in den §§. 133—136 geführte Unterſuchung und deren Ergebniß ohne Reiz, ohne Werth, ohne Gehalt: er ſtößt ſie von ſich. Aber es kann

β. dieſe Erkennbarkeit Gottes zugegeben, ja geglaubt werden, jedoch nur nicht als eine Erkennbarkeit in ihm ſelbſt, ſondern

1) unmittelbar in der Natur — potest Deus et Dei natura cognosci in rerum natura.

2) ebenſo unmittelbar in der Geſchichte; und

3) in dem Bewußtſein von der Natur und von der Geſchichte, und in dem Menſchen, deſſen Bewußtſein es iſt, in dem menſchlichen Geiſte.

Geht es nun zur Forſchung fort in der Natur, in der Geſchichte, in dem Menſchen, ſo iſt für dieſe Forſchung der Glaube oder die Ueberzeugung vorausgeſetzt, daß Gott unmittelbar darin erkannt werden könne, und wäre inſofern die Erkennbarkeit wenigſtens, wo nicht die Erkenntniß: denn zu der kommt es nicht, durch ſolche Ueberzeugung, durch ſolchen Glauben vermittelt. Das forſchende Subject nämlich, der ſogenannte Theolog, hat in dieſer Stellung, wo die Erkennbarkeit Gottes in ihm ſelbſt negirt wird, allerdings wohl und muß haben den Gedanken Gottes, — wie kann ſonſt negirt werden die Erkennbarkeit des Gegenſtandes in ihm ſelbſt? — Dieſen Gedanken als den etwa des unendlichen oder höchſten Weſens. Durch die Forſchung

1) in der Natur kommt das Subject wohl dazu, die Selbſtſtändigkeit oder Subſtantialität, von der in der Natur ſich Spuren zeigen, im Gedanken aus ihr zu abſtrahiren, und den Gedanken der Selbſtſtändigkeit als ein Prädicat mit ſeinem Gedanken Gottes zu verknüpfen. Es entſteht in dieſer Reflexionsweiſe das erſte Urtheil: Gott iſt ſelbſtſtändig, das höchſte Weſen iſt ſelbſtſtändig, und in dem Grade, in der Vollkommenheit höher, wie er als ſelbſtſtändig gedacht wird, da ſein Gedanke der des höchſten Weſens iſt. In ſolcher Höhe iſt nichts in der Natur ſelbſtſtändig. — Geht ſodann die Forſchung

2) auf die Geſchichte für die unmittelbare Erkenntniß Got-

tes in ihr: nun ſo wird aus der Geſchichte und aus allem in ihr Vergangenen und Vergänglichen, beſonders aus den Zeitfolgen, ihrem Wandel und Wechſel abſtrahirt das in allem dieſem Wechſel, Wandel und Vergänglichen Beharrende, ſich gleich Bleibende; aus dem Zeitlichen durch Negation der Schranken, die es hat, wird der Gedanke des Ewigen gebildet und dieſer Gedanke eben auch als ein Prädicat mit dem nämlichen logiſchen Subjecte des erſten Urtheils — mit dem Gedanken Gottes verknüpft. So entſteht das zweite Urtheil: Gott iſt ewig. — Geht endlich die Forſchung

3) auf das Bewußtſein der Natur, des Natürlichen, der Geſchichte und des Geſchichtlichen, und dann auf es als Selbſtbewußtſein, als Bewußtſein des Menſchen: ſo entdeckt ſich kraft dieſer Forſchung in der Natur, in der Geſchichte und in dem menſchlichen Geiſte ein Verhältniß, worin das Eine des Andern, dieſes des Dritten fort und fort bedürftig iſt, worin nichts, was die Natur, die Geſchichte, der Menſch hat und giebt, zu befriedigen, ſich ſelbſt genug zu thun vermag. Wird von dieſem Bedürfniß abſtrahirt und der Gedanke des Bedürfnißloſen, des Allgenugſamen durch den Menſchen producirt, der den Gedanken Gottes hat: ſo verknüpft er mit ebendemſelben als logiſchem Subjecte auch wohl jenen Gedanken der Allgenugſamkeit als Prädicat. So entſteht durch ihn das dritte Urtheil: Gott iſt allgenugſam in Anſehung der Welt und der Geſchichte, des Menſchen; von ihm iſt zu denken, daß er Allen genug thue.

In dieſen drei Urtheilen iſt das logiſche Subject das Eine und Selbe; nur mittelſt der drei verſchiedenen Prädicate kommt durch den Menſchen ein Unterſchied an das logiſche Subject: er urtheilt: Gott iſt ſelbſtſtändig, aber auch ewig, und auch allgenugſam. Dies „auch“ verknüpft die drei Prädicate mit dem einen Subject. Hat er ſich wodurch auch immer davon überzeugt, daß ſein Gedanke Gottes einen Gegenſtand habe, und der genannte Gott nicht blos der gedachte, ſondern der wirkliche ſei;

glaubt er alſo, daß Gott iſt, ſo ſind jene drei Gedanken nicht mehr für ihn blos die dreier Prädicate, nicht blos die von der Selbſtſtändigkeit als nur gedachter, ebenſo von der Ewigkeit und Allgenugſamkeit als nur gedachten, — ſondern ſo ſind ihm die Gegenſtände dieſer drei Gedanken, die blos Prädicate waren, drei Eigenſchaften, die Gott habe; und iſt daher die Meinung des Menſchen die, daß, indem negirt wird die Erkennbarkeit des göttlichen Weſens in Gott ſelbſt, Gott in der Natur, Geſchichte und im menſchlichen Geiſte dreien Eigenſchaften nach erkannt werden könne und erkannt werde. So wurden ſie von der älteren Theologie genommen als attributa Dei immanentia im Unterſchiede von andern als transeuntia oder relativa: die Selbſtſtändigkeit, Ewigkeit, Allgenugſamkeit ſind allein Eigenſchaften Gottes, nicht der Welt, nicht des Menſchen, — ſie bleiben bei ihm, gehen nicht aus ihm heraus, wie andere z. B. ſein Wiſſen, ſein Wollen: dies hat der Menſch auch, aber Ewigkeit nicht, Allgenugſamkeit ebenſowenig. Dadurch wenigſtens nähert ſich einigermaßen die ältere Theologie, die doch wenigſtens metaphyſiſch zu Werke ging, der Erkenntniß vom Weſen Gottes als der Erkenntniß in ihm ſelbſt: es weiſet doch die Immanenz der Eigenſchaften darauf hin. Die neuere Theologie iſt über dieſe Unterſchiede hinaus, macht ſie nicht mehr.

Dieſe drei Urtheile nun haben zu dem Elemente ihres Beſtehens, zu dem Boden, zu der Baſis, worin ſie gehalten ſind, das Selbſtbewußtſein, das ſeiner ſich bewußte Subject, den denkenden Menſchen: der Gedanke Gottes iſt ſein Gedanke — des Menſchen — und nur der ſeinige; er iſt das logiſche Subject, die Gedanken jener drei Beſtimmtheiten ſind nur Gedanken des Menſchen in ihm — dem Menſchen, ſind bloße Prädicate, und auch als Eigenſchaften die in ihm und von ihm gedachten. Das dreifache Urtheil wird eben durch den Menſchen in ihm fixirt, es ſoll dabei bleiben, bei dem Urtheil; und ſo iſt hier die Lehre von Gott, der jene drei Eigenſchaften habe, blos die Lehre des reflectirenden Verſtandes, der in ſeinem Urtheil ſich feſtrennt und in ihm beharrt. Aber Urtheile ſammt dem Verſtande, ihrem Urheber, ſind für die Vernunft und für das Wiſſen nur Mittel zur Erkenntniß zu kommen, und haben an und für ſich in der Vernunft kein Beſtehen. Soll es zum Erkennen kommen, zum Wiſſen, ſo kann es beim Urtheilen nicht bleiben: das Urtheil iſt nur die Bewegung aus der Unwiſſenheit zum Wiſſen hin, aber noch nicht das Wiſſen ſelbſt, der Weg, der einzuſchlagen iſt und durchzuwandeln von der Unwiſſenheit zum Ziele hin — ein Weg, den der Menſch am Ziele hinter ſich hat: der Verſtand mit jenen Urtheilen iſt nur unterwegs und meint, er wäre am Ziele.

Zur wirklichen Erkenntniß Gottes kommt es alſo auf dieſe Weiſe nicht; ſondern ſo weit die Forſchung geht, ſo beſtimmt jene Prädicate oder Eigenſchaften durch den Verſtand geſetzt werden, bleibt es doch blos bei der Erkennbarkeit, weil negirt wird, daß das Weſen Gottes in Gott erkannt werde und dann mittelbarerweiſe in der Natur, Geſchichte, im Menſchen, — weil ſtatt deſſen hier unmittelbar in der Natur, Geſchichte und in der Menſchheit Gott erkannt werden ſoll. Bei jenen drei Urtheilen iſt es alſo blos ſo angenommen, daß das Weſen Gottes in Natur, Geſchichte und im Menſchen erkennbar ſei.

γ. Wird anerkannt, daß Gott und ſein Weſen in ihm ſelbſt erkannt oder gewußt werden könne, ſo iſt jenes Anerkennen für dies Erkennen-können, für dieſe Erkennbarkeit ein Glauben, und hat die wirkliche Erkenntniß Gottes und ſeines Weſens in ihm dieſen Glauben zur Vorausſetzung: ſie iſt die durch den Glauben vermittelte Erkenntniß. Er iſt der Glaube einzig und allein als chriſtlicher — der durch Chriſtum, von dem die Religion den Namen hat, zuerſt in der Menſchheit angefachte, — der Glaube, daß Gottes Weſen in Gott ſelbſt erkannt werden könne. Alle andern Religionen außer dieſer hatten dieſen Glauben nicht, nicht einmal die iſraelitiſche: ihr blieb das Weſen Gottes als erkennbar aus ihm ſelbſt ein undurchdringliches

Geheimniß; zur Anerkennung dieſes Weſens kam es wohl, aber nicht zur Erkenntniß.

Die drei unter β. ausgeſprochenen *Urtheile*, wo der Glaube an die Erkennbarkeit des göttlichen Weſens in Gott ſelbſt mangelt und ihm die Erkennbarkeit aus der Natur, der Geſchichte und dem Menſchen ſubſtituirt wird, *nehmen hier*, wo die Erkennbarkeit durch jenen Glauben vermittelt wird und es mittelſt ſeiner zur Erkenntniß ſeiner ſelbſt kommt, *eine ganz andere Stellung ein*, haben eine ganz andere Beziehung.

Das *erſte* Urtheil nämlich lautete ſo: *Gott iſt ſelbſtſtändig*, das ſubſtantielle Weſen, ja er iſt allein ſelbſtſtändig gegen Alles in der Welt und Natur. Dies Urtheil, deſſen logiſches Subject der Gedanke „Gott“ und deſſen *Prädicat* der Gedanke „allein ſelbſtſtändig“ iſt, bezieht das Prädicat *in der Vorſtellung einer göttlichen Eigenſchaft* auf das Subject als das, deſſen Eigenſchaft ſie ſei. Weiter kommt das Urtheil nicht. Gott iſt ſelbſtſtändig: dabei bleibt der Verſtand ſtehen. — In der *Vermittelung* der Erkennbarkeit des göttlichen Weſens in Gott ſelbſt durch den *Glauben* lautet das Urtheil ſo: „*Gott iſt Der-allein-Selbſtſtändige*“, nicht „er iſt ſelbſtſtändig oder allein ſelbſtſtändig.“ In dieſem Urtheil iſt der Gedanke Gottes vorerſt ein logiſches Subject, wie in jedem Urtheil; allein der Gedanke Des-allein-Selbſtſtändigen iſt *kein bloßes Prädicat* wie „allein ſelbſtſtändig“; hier iſt mit „Der-allein-Selbſtſtändige“ ein *Subſtantiv* ausgeſprochen: hier *hebt ſich alſo der Gedanke Gottes in dem* Gedanken *des Alleinſelbſtſtändigen* auf. Gott iſt nicht Gott, ſondern Gott iſt der Alleinſelbſtſtändige. Das Urtheil verliert hiermit ſeine Verſtandesform: Subject und Prädicat bleiben nicht ſtehen: das Urtheil verſchwindet in der Erkenntniß des Alleinſelbſtſtändigen. Das Urtheil hat geleiſtet, was ein Urtheil leiſten ſoll: nämlich es hat die Erkenntniß nur vorbereitet, und wie der Glaube die Erkennbarkeit, ſo hat das Urtheil die Erkenntniß vermittelt. Zu ſagen alſo „Gott oder Der Alleinſelbſtſtändige“ das iſt einerlei. Da iſt keine Beziehung darin Gottes auf den Selbſtſtändigen wie die Beziehung des Subjectes auf ein Prädicat. Der Urtheilende iſt aus dem Verſtande mittelſt des Verſtandes zur Vernunft, aus dem Relativen in das Abſolute gekommen. So iſt die abſolute Selbſtſtändigkeit nicht Attribut, nicht Prädikat, nicht Eigenſchaft, nicht Accidenz, wie im Verhältniß zur Subſtanz; ſondern ſo iſt die abſolute Selbſtſtändigkeit die Weſenheit ſelbſt: in dieſer Selbſtſtändigkeit iſt er Gott, ſie hat er nicht. Alſo der Gedanke und Name Gott hat hier geleiſtet, was er leiſten konnte: der Gedanke war nur die Bedingung, welche in der unbedingten Erkenntniß wie ſonſt die Bedingung im Bedingten aufgehoben iſt. Cogitatio est conditio cognitionis. Die Erkenntniß iſt hinaus über das Urtheil und den Verſtand, welcher die Subjecte und Prädicate nur fixirt.

Das zweite Urtheil: „Gott iſt ewig,“ hat der Verſtand gebildet durch Reflexion auf die Zeit, die Geſchichte. Mit Bezug auf die Erkenntniß verhält es ſich wie bei'm erſten. Wird die Erkenntniß Gottes negirt, ſo bleibt es bei'm Urtheil, wonach die Ewigkeit auch für eine Eigenſchaft Gottes genommen wird: ſo iſt ſie das Prädicat von jenem Subject im obigen Urtheil. — Mittelſt des Glaubens aber, daß Gottes Weſen in ihm erkennbar ſei, geht der Betrachtende von Natur und Geſchichte weg, und betrachtet er ihn, den er nennt und denkt, in dem Gedanken von ihm, der mit ihm ſeinem Gegenſtande identiſch iſt, in ihm ſelbſt. Kraft dieſer Betrachtung hebt ſich auch dieſes Urtheil auf. Ja, da im erſten Urtheil der Gedanke Gottes aufgegangen iſt in der Erkenntniß der abſoluten Selbſtſtändigkeit und dieſer Gedanke ſeine Stelle des logiſchen Subjectes nicht mehr hat: ſo lautet das zweite Urtheil: „der Alleinſelbſtſtändige iſt der Ewige;“ nicht: Gott iſt ewig. Eben hiermit hebt ſich auch, wenn das Urtheil blos formal, abſtract logiſch vorerſt genommen wird, das logiſche Subject deſſelben im Prädicat auf. Der Ewige iſt an, in und für ſich ſelbſt der Selbſtſtändige, wie der Alleinſelbſtſtändige der Ewige iſt. Es iſt da kein Unterſchied, keine Relation mehr. Weiß der Menſch den Ewigen, erkennt er ihn und iſt er als der Erkennende über den Unterſchied der Reflexion des Verſtandes hinaus: ſo iſt ſein Erkennen und Wiſſen das abſolut unbedingte Wiſſen, ſo iſt er in dieſem Wiſſen zur Vernunft gekommen. Als der Verſtändige kann er nur ſagen: Gott iſt ewig. Als der Vernünftige: der abſolut Selbſtſtändige iſt der Ewige. Oder zu ſagen „Gott," und zu ſagen „der Ewige" iſt einerlei. So reden denn auch die Pfarrherrn ihn an, wie aus Vernunftinſtinct: bei „Der Ewige" braucht man nicht an ein Subject zu denken, deſſen Prädicat die Ewigkeit ſei.

Das dritte Urtheil „Gott iſt allein genugſam" haben wir oben ſich bilden ſehen. Der Verſtand hat in der Allgenugſamkeit auch nur eine Eigenſchaft, wie ſie im Urtheil das Prädicat iſt. Aber wem Gott ſelbſt mittelſt des Glaubens erkennbar iſt und erkannt wird, dem iſt die Allgenugſamkeit Gott ſelbſt und ſein Weſen ſelbſt. Gott zu nennen oder den Allgenugſamen iſt einerlei.

Solchermaßen alſo iſt die Erkenntniß Gottes und ſeines Weſens in Gott ſelbſt vermittelt durch den Glauben: daher mangelte der Welt in ihren Religionen und Philoſophieen die Erkenntniß von Gott und ſeinem Weſen, weil ihr der Glaube mangelte. Erſt als der Glaube durch Chriſtum in die Welt kam, wurde mehr und mehr anerkannt, daß Gottes Weſen in Gott erkennbar ſei, und ging das Streben des Menſchen darauf aus, dieſe mögliche Erkenntniß zur wirklichen zu machen, die wirkliche Erkenntniß von Gottes Weſen zu erringen. Daher nahm ſeit dem Chriſtenthum alle Philoſophie die Religion für ihr Höchſtes: was früher nicht der Fall war. Logik, Phyſik, Kosmologie, Anthropologie ſtehen alle untergeordnet der Wiſſenſchaft von Gott und ſeinem Weſen, der Theologie. Kam in die Philoſophie die Negation der Erkenntniß (wie bei Kant), ſo war es weil aus der Philoſophie der Glaube gewichen war: der chriſtliche Glaube mangelte. So wie der Glaube wieder von der Philoſophie herangezogen wurde, ſo war mit dem Glauben auch wieder die Anerkenntniß da, daß Gott in ihm ſelbſt erkannt werden könne. Dagegen ſtehen die Rationaliſten noch im reflectirenden Verſtande, nicht in der Vernunft.

Die *Aufgabe* dieſes Abſchnittes iſt, die *Erkenntniß von Gottes Weſen* wie dies *in der Religion* erkennbar iſt zu analyſiren, nachdem die Analyſis der Erkennbarkeit des göttlichen Weſens in Gott ſelbſt oben vollzogen iſt. Nun geht es zur religiöſen Entwickelung.

Die Religion, in der Gott nach ſeinem ewigen Weſen, nach ſeinem ewigen Verhältniſſe zu ihm ſelbſt und dann erſt zu dir und zur Welt erkannt werden kann, iſt allein die chriſtliche, wo jenes ewige Verhältniß das ſeiner des Vaters, Sohnes und Geiſtes ausgeſprochen iſt in dem Dogma der Dreieinigkeit.

War nun bis hieher in unſerer Unterſuchung die Erkennbarkeit und die Erkenntniß des göttlichen Weſens in Gott ſelbſt vermittelt durch den Glauben, ſo wird jetzt es ſich umkehren und die Erkenntniß Gottes und des göttlichen Weſens in der Religion, im Glauben vermittelt ſein durch die Erkenntniß ſelbſt. In der Religion wird Gottes Weſen erkannt, indem der Glaube, den die Religion enthält, die Erkennbarkeit und die Erkenntniß des göttlichen Weſens ſelbſt zu ſeinem Inhalt hat. Es ſteht ſo einander gegenüber *das Erſte*, welches war „*Gottes Erkenntniß vermittelt durch den Gauben*“ — und *das Zweite*: „*der Glaube* in der Religion vermittelt *durch die Erkenntniß*“ Ohne den Glauben hat die Erkenntniß Gottes und ſeines Weſens keinen Gegenſtand, iſt ſie alſo keine Erkenntniß — ein Nichtiges, ein Inbegriff von Meinungen. Ohne Erkenntniß Gottes und ſeines Weſens hat der Glaube keinen Inhalt, iſt er Wahn, Aberglaube. Ohne Glaube iſt die Erkenntniß gegenſtandlos. Ohne Erkenntniß iſt der Glaube inhaltsleer: ſie nichtig — und er blind.

Dieſe Vermittelung nun des Glaubens, wie ihn keine andere Religion außer der chriſtlichen — ἡ πίστις — enthält, Vermittelung des Glaubens durch die Erkenntniß deſſen, was geglaubt wird — Gottes und ſeines Weſens, iſt Vermittelung

α. im Allgemeinen,

β. im Beſondern.

Der Glaube iſt alſo einerſeits allgemein durch das Wiſſen, Erkennen, und andererſeits eben durch das Wiſſen im Beſonderen, Speciellen vermittelt. Für die Erkenntniß des göttlichen Weſens mithin nicht in Gott ſelbſt, ſondern in der Religion (nicht in der Natur und Geſchichte) iſt demnach zu reflectiren eben auf jenes Verhältniß im Allgemeinen und Beſondern. Dies die nächſten beiden Paragraphen.

§. 137.

Vermittelung des Glaubens — wie er Inhalt der chriſtlichen Religion iſt — durch die Erkenntniß vom Weſen Gottes, ſo daß ſie die Erkenntniß in der chriſtlichen Religion im Glauben iſt.

Erkannt, gewußt wird und iſt Gott in ihm ſelbſt und ſein Weſen

1) als die Wahrheit. Cfr. oben.

Erkannt wird er wie er ſich ſelbſt weiß: er weiß ſich als den, der er iſt, und er der iſt, iſt eben der der ſich weiß; er weiß ſich als die Wahrheit und er weiß die Wahrheit als ſich. Oder mit Andeutung auf eine frühere Bemerkung: Gottes Verhalten zu ihm ſelbſt iſt das im Unmittelbaren nicht als zu einem Andern oder Fremden, ſondern als zu dem Einen und Selben. Aber ſo iſt es das Verhalten als die Wahrheit. So weißt du ja ſogar dich als einen der ſich weiß, der nicht ſich ein Anderer iſt. Dies ſpricht ſich aus in dem Worte: „ſo wahr ich bin.“ In der Religion nun in der chriſtlichen wird Gott geglaubt (abgeſehen von Allen die da glauben, — es iſt die Betrachtung im Allgemeinen) als der, der ſich, wie er an und für ſich iſt, weiß und dies ſein Wiſſen als die Wahrheit, dieſe Wahrheit als das Weſen

Gottes: Gott wird geglaubt wie er die Wahrheit iſt und wie er ſich als die Wahrheit weiß. Dieſer Glaube iſt kein blinder; denn ſo wäre er nicht Inhalt der Religion, und ſo wäre ſie nicht Religion, ſondern Superſtition. Wird geglaubt, daß Gott die Wahrheit und daß er allein alle Wahrheit ſei und alle Wahrheit durch ihn, ſo iſt der Glaube vermittelt dadurch, daß gewußt wird, „er iſt die Wahrheit, ſein Weſen iſt die Wahrheit“ — ohne daß dies Wiſſen das unmittelbare Wiſſen Gottes ſelbſt ſei: er weiß ſich als ſich ſelbſt abſoluter Weiſe, er weiß ſich als die Wahrheit: du weißt ihn auch als den, deſſen Weſen die Wahrheit ſei; aber es iſt dein Wiſſen — und dies iſt das den Glauben vermittelnde; ſonſt wäre der Glaube Aberglaube.

Die Erkenntniß nun von der Wahrheit — cognitio veri, als dem Weſen der Gottheit, im Glauben an ihn, an den Alleinſelbſtſtändigen oder Wahren, dieſe Erkenntniß kommt an den Glauben nicht von außen herein, wird nicht durch der Menſchen Klugheit, Verſtand, Wiſſenſchaft, Kunſt zum Glauben hinzugethan; ſondern dieſe Erkenntniß iſt im Glauben ſelbſt enthalten und entwickelt ſich aus ihm. Mittelſt ihrer, wie er ſie enthält, bezieht ſich der Glaube auf das was geglaubt wird, nämlich darauf, daß Gottes Weſen die abſolute Wahrheit ſelbſt ſei. Alſo die Vermittelung des Glaubens mit der Erkenntniß des Alleinwahren iſt keine durch ein dem Glauben Fremdes, Anderes ihm gewordene Vermittelung: es iſt die Vermittelung des Glaubens ſelbſt: es iſt die innere Macht des Glaubens, die er in ſich enthält, kraft der er ſich ſelbſt zur Erkenntniß entwickelt. So ſchon in der noch blos dem Glauben immanenten und ſich nur erſt in ihm entwickelnden Erkenntniß vom Weſen Gottes, welches die Wahrheit ſchlechthin ſei. So hat die Religion den Glauben zu ihrem Inhalt, der ihr Element, ja identiſch mit ihr iſt. Und daraus geht der Satz hervor „extra religionem nulla veritas.“ Alle Wahrheiten, zu denen die Menſchen mit und ohne Studien, in gemeiner Erfahrung oder mittelſt der Wiſſenſchaft gelangen, haben zu ihrem Princip die Wahrheit als ſolche; ſie aber wird als die Wahrheit in der Religion, wie ſie die chriſtliche iſt, geglaubt und dieſer Glaube — nicht blinder — enthält zugleich die reelle Möglichkeit der Erkenntniß der Wahrheit, das Glauben die reelle Möglichkeit des Wiſſens. Das iſt eben die Aufgabe der Theologie: aus dieſem Glauben das Erkennen ſelbſt entwickeln. Anerkannt iſt jener Satz „extra religionem nulla veritas“ zu allen Zeiten von allen *den* Männern geweſen und geblieben, die in ihren wiſſenſchaftlichen Forſchungen — worauf auch immer ſie gingen, auf Natur oder Geſchichte oder Staat — ſich ſelbſt vergaßen über der Wahrheit, die ſie ſuchten. Es hat nie ein wahrhaft wiſſenſchaftlich ſtrebender und nie ein wahrhaft redlich handelnder Menſch in der Welt ohne Religion, ohne die Zuverſicht, daß ſie die Wahrheit enthalte und ſei, etwas unternommen und durchgeführt. — Obiger Satz „extra religionem nulla veritas“ iſt beizubehalten in Gedanken für die ganze Entwickelung.

2) *Geglaubt* wird, daß das *Weſen Gottes die Freiheit ſei*. Die chriſtliche Religion hat den Gegenſtand des Glaubens in einer dreifachen Vorſtellung, desgleichen in einem Begriff und in der ihn und ſie vereinigenden, der höchſten Vorſtellung. *Vorgeſtellt* wird

a. die Freiheit, welche das Weſen Gottes iſt, *als das ewige Gezeugtſein Gottes aus ihm ſelbſt*.

b. Die Vorſtellung deſſen, *der aus Gott* iſt, iſt die Vorſtellung des *Sohnes*; und die Vorſtellung deſſen, *aus welchem Gott* iſt.

c. Die des *Vaters*.

Der Begriff jenes Gegenſtandes, der die *Freiheit als Gottes Weſen* iſt, iſt in der chriſtlichen Religion der Begriff von der *Schöpfung der Welt durch Gott, der aus ihm ſelbſt*, welcher der *Sohn* iſt. Die dieſen Begriff und jene dreifache Vorſtellung vereinigende iſt die Vorſtellung der Liebe als die Liebe des Sohnes zum Vater, des Vaters zum Sohne in jener ewigen Zeugung des Sohnes durch den Vater, und als die Liebe, deren Werk die Welt ſei: aus Liebe hat Gott die Welt erſchaffen. Die Wahrheit dieſer chriſtlichen Vorſtellungs-, Begriffsweiſe iſt die Erkenntniß von der Freiheit als dem Weſen Gottes. Dieſe Erkenntniß kommt, wie die von der Wahrheit als ſeinem Weſen, nicht zu dem Glauben von außen her hinzu, zu ihm als dem Glauben an den Vater und Sohn und an die Schöpfungsmacht und Schöpfung der Welt durch ihn; ſondern dieſe Erkenntniß iſt wie jene in dem Glauben ſelbſt enthalten, und die Wiſſenſchaft vom Weſen Gottes thut nichts weiter als daß ſie aus dem Glauben dieſe Erkenntniß entwickelt, zum Bewußtſein bringt und ſo in ihr die Vermittelung des Glaubens mit dem, was geglaubt wird, begreift. So iſt die Wiſſenſchaft der Beweis für die Wahrheit der chriſtlichen Lehre in jenem Glauben, angehend ſeinen Gegenſtand. Hieraus aber geht der Satz hervor „extra religionem nulla libertas." Nämlich die individuelle, die perſönliche Freiheit und die politiſche des Menſchen, die Freiheit des Volkes und der Völker überhaupt iſt gegründet in dem Weſen Gottes, das eben die ewige Freiheit an und für ſich iſt, und welches als ſie in dem Verhältniß Gottes des Vaters zum Sohne und der Welt zu ihm geglaubt und als die göttliche Liebe vorgeſtellt iſt. So begründet die chriſtliche Religion erſt, da ſie allein jenen Glauben an die Freiheit Gottes, welche die ewige Liebe iſt, auf die vorgeſtellte Weiſe hat, alle Freiheit in der Welt und der Menſchen, und heißt es mit Recht: außer ihr ſei keine Freiheit. Die Staatskünſtler, Diplomatiker ahnen das wohl, wenn ſie ſagen: „das Volk muß Religion haben," aber ſie verſtehen es nicht. Es iſt nicht gleichgültig, welche Religion, ob jüdiſche oder heidniſche, muhammedaniſche. Denn in dieſen iſt nicht der Glaube an die Liebe, gegründet in der Erkenntniß der Freiheit Gottes als ſeines Weſens. · Erſt ein wahrhaft chriſtlicher Menſch oder chriſtliches Volk vermag in allen äußeren und inneren Beziehungen frei zu ſein: blos endliche zeitliche Verhältniſſe der Macht und Gewalt, des Reichthums und der Opulenz, alles nur Subjectivitäten oder endliche Objectivitäten ſind unzureichend für die Freiheit.

Endlich

3) Das *negative Gegentheil*

α. der *Wahrheit* unter 1) iſt die *Unwahrheit* auf allen ihren Stufen als der Irrthum, die Meinung, wenn auch ihr Gegenſtand das Wahrſcheinliche wäre, und als der Wahn. — Das *poſitive Gegentheil* derſelben iſt die Lüge. Irrthum nämlich bis zum Wahne hin verhalten ſich zur Wahrheit nur negativ: das Irrige, das Gewähnte iſt nicht das Wahre. Die Lüge aber verhält ſich gegen dieſelbe auch poſitiv, ſie iſt die Oppoſition gegen die Wahrheit, ein nicht nur das Wahre Ignoriren, ſondern auch daſſelbe negiren und das Gegentheil davon als das Wahre ſtatuiren.

Ferner das *negative Gegentheil*

β. der *Freiheit* iſt die *Unfreiheit*. Alles Natürliche ſchon, vollends alles Endliche — es ſei ein Natürliches, oder, was dies nicht iſt, ein zugleich Intelligentes oder ein blos Gedachtes — iſt ein Unfreies; jede im Natürlichen oder im Endlichintelligenten ſich bewegende Thätigkeit iſt eine neceſſitirte. Alle ſolche endliche Thätigkeit iſt in einem erzwungenen Zuſtand. — Das *poſitive Gegentheil* der Freiheit iſt die *Knechtſchaft*: ſie nicht nur ein ſich negativ gegen die Freiheit Verhalten wie die Natur, das Endliche als ſolches, — ſondern auch ſich der Freiheit Entgegenſetzen, in der Oppoſition mit ihr Sein; und indem zu dieſer Knechtſchaft der Wahn, vollends aber die Lüge ſich geſellt, hält ſie ſich ſelbſt für die Freiheit, und iſt in dieſem ſich für die Freiheit Nehmen die Knechtſchaft in eben jener vollendeten Oppoſition. Der Despot, ein Knecht auf dem Thron, hält ſich für den Allerfreieſten und duldet daher keine Freiheit außer ſich, wie wenn er, der Knecht, zu ſeinem Weſen die Freiheit ſelbſt hätte. Er braucht auch nicht auf dem Throne zu ſtehen, kann auch Parlamentsredner ſein.

Die Knechtſchaft in ihrem Extrem mit der Lüge vereinigt iſt der Haß. Die Wahrheit mit der Freiheit identiſch iſt die Liebe. Der Haß in und mit der Lüge ſteht zu ſich ſelbſt im Verhältniß des Widerſpruchs ſeiner mit ſich: der Haß iſt ein in's Unendliche gehender Zwieſpalt, und die Lüge in ihm iſt eben dieſer Zwieſpalt. So iſt — beides in Einem als dieſer Widerſtreit — der Zwieſpalt das unendlich unbefriedigende, das unſelige, ſich nun und nie genügende, immer ſtrebende und in allen Beſtrebungen unbefriedigt bleibende: es iſt in der Lüge und im Haß nicht Friede und kann darin nicht zum Frieden kommen. Der altteſtamentliche Mythus vom Satan oder Teufel, διάβολος, enthält dem Weſen nach dieſen unendlichen Widerſpruch, dieſen Unfrieden und das poſitive Gegentheil der Seligkeit. Von dem Satan ſagt Chriſtus Joh. 8, 44: „er ſei der Vater der Lüge und er ſei nicht beſtanden in der Wahrheit"; aber auch: „er ſei der Menſchenmörder von Anfang her" (mit Bezug auf Cain's Brudermord). Alſo beide Elemente — die Lüge und der Haß (Menſchenmörder) ſind von Chriſto in jener alten Vorſtellung zuſammengenommen. Von den Juden ſagt er: „ihr gleicht dieſem alten Vater der Lüge und des Haſſes und ſeid darin die Unſeligen."

Geglaubt wird nun, daß das Weſen Gottes die Seligkeit ſei: die Wahrheit in der Einheit mit der Freiheit und dann näher mit der Liebe, ſie deren poſitives Gegentheil die Lüge — unzertrennlich vom Haß — iſt, jene in der gedachten Einheit mit der Liebe iſt das Weſen Gottes in ſeiner Fülle. Er ſelbſt iſt die Wahrheit und die Liebe und ſo der in ſich, aus und durch ſich ewig genugſame oder ſelige. Denn dies ſein Weſen, die Wahrheit und die Liebe, iſt das Aufgehobenſein alles Zwieſpalts, Unfriedens, alles Widerſpruchs; und geſagt könnte werden: Gott iſt dieſem ſeinem Weſen nach in der ſubſtantiellen und ewigen Eintracht mit ſich ſelbſt; oder in Gegenſätzen wo auf der einen Seite die alte Mythe ſtehen mag: Gott iſt in der Wahrheit und ſie in ihm; ſein Weſen und er ſelbſt iſt die Wahrheit; — der Teufel iſt in der Lüge und ſie in ihm, ſeine Weſenheit iſt die Lüge. Ferner: Gott iſt in der Liebe, ſie in ihm; ſein Weſen, er ſelbſt iſt die Liebe. Der Teufel iſt im Haß, dieſer in ihm; ſeine Weſenheit iſt der Haß. Gott iſt der Alleinſelige, der Teufel der Unſelige, der Verdammte, wie die Vorſtellung iſt. Auch die Erkenntniß von der Seligkeit als dem Weſen Gottes kommt nicht zu dem Glauben, daß er der Selige ſei, von außen her hinzu, ſondern der Glaube enthält ſie an ſich in ihm ſelbſt; und ſo vermittelt ſie als ſein Inhalt ihn — den Glauben — mit ſeinem Gegenſtande, mit dem was geglaubt wird: nämlich daß Gott allein der Selige ſei. Die *Wiſſenſchaft hat* auch hier nichts weiter zu thun, als *aus dem Glauben jenen Inhalt* — ſo zu ſagen — *herauszuheben* und die Erkenntniß alſo als vermittelnde des Glaubens mit ſeinem Gegenſtande darzulegen: wie es geſchehen iſt. Das Ergebniß kann auch in einem Satze ausgeſprochen werden: extra religionem nulla salus. Ihr ſucht eure Seligkeit vergebens, wenn ihr ſie anderswo ſucht als in der Religion, welche ſelbſt der Glaube iſt an Gott den Alleinſeligen. Die beiden anderen vorher: „extra religionem nulla veritas — nulla libertas“ ſind wie in der Seligkeit, Wahrheit und Freiheit enthalten, ſind in dem dritten Satze aufgenommen, er enthält beide, iſt gewiſſermaaßen der Schlußſatz.

Die Entwickelung iſt zu Ende.

Anmerkung:

Es kann aber der Menſch ſich *vorſtellen*, daß das vermittelnde Element des Glaubens mit ſeinem Gegenſtande ein entweder

a. in der Subjectivität, im Subject ſelbſt, oder

b. im Object enthaltenes ſei, und daß folglich *die Vermittelung des Glaubens mit dem, was geglaubt wird*, eine entweder *ſubjective* oder eine *objective* ſei. Dann würde allerdings das vermittelnde Element von außen her an den Glauben gebracht; nämlich ſolgendermaaßen:

ad a. Entweder wäre dies Element

1) das Gefühl, die Gemüthsbewegung, irgend eine fromme Rührung, sensatio animi, welche bei dem Glauben, ſeinen Gegenſtand angehend, ſich im Subjecte regen würde; oder eine ganze Reihe ſolcher Gemüthsbewegungen. Oder jenes Element wäre

2) kein bloßes Gefühl, wie es in der inneren abſtracten, von allem Aeußeren abſtrahirenden Contemplation des Subjectes entſtünde, ſondern ein von außen her angeregtes Gefühl, beſonders mittelſt einer heiligen Schrift, mittelſt der Bibel und ihres unbefangenen Leſens, — ein bibliſch angeregtes Gefühl. Die Contemplation wäre hier durch die Bibel geleitet. Oder es wäre dies Element

3) ein durch Reflexion, nicht durch Contemplation, durch Denken und Nachdenken dem Subjecte werdendes, ein Gedanke, ein ganzer Complex von Gedanken. — Reine Gefühle in der ganz abſtracten Myſtik, im Myſticismus, oder bibliſch angeregte Gefühle im Pietismus, oder der durch Reflexion des Subjectes in ihm entſtehende Gedanke — Rationalismus — wären dann die Elemente, kraft deren der Glaube mit ſeinem Gegenſtande, mit Gott und ſeinem Weſen ſich vermittele. Dann aber würde es nicht die chriſtliche Religion als ſolche ſein, von der es hieße: „extra religionem nulla salus," ſondern ſie ſeparatiſtiſch für den Myſtiker, Bibelleſer, Rationaliſt, und hieße jener Satz ſo: nur außer der Religion, wie wir Myſtiker, frommen Bibelleſer, wie wir Denkende ſie ſo haben, iſt kein Heil — extra nostram religionem nulla est salus. So iſt aber der Satz „extra religionem nulla salus" gewiſſermaaßen um ſeine Wahrheit gebracht. Dies Myſtiſche, blos bibliſch-gemüthliche, dies Rationaliſtiſche iſt nicht die Wahrheit und die Liebe, iſt Separatismus, Bigottismus, und darin iſt keine Seligkeit.

Das Ergebniß dieſer Reflexion kann ſo geſtellt werden:

Spricht entweder der Gefühlsgläubige oder der Gemüthlichbibliſche oder der ſubjective Vernunftglaube den Satz aus: „extra religionem nulla salus," ſo enthält der Satz keine Wahrheit: denn ſolcherweiſe wird entweder Gefühl und Gemüth, oder die gemüthliche Bibelkunde, oder die gemüthloſe oder gemüthliche Vernunft — jedes im Unterſchied vom Andern zum weſentlichen Elemente der Religion gemacht; und dann ſchließt ſie als die der reinen Gefühlsgläubigen die Religion der Bibelgläubigen und die der ſubjectiven Vernunftgläubigen von ſich aus: ſie iſt als die Gefühlsreligion etwas Apartes; und ebenſo ſchließt ſie als die des ſubjectiven Vernunftglaubens jene beiden, den gemüthlichbibliſchen und den reinen Gemüthsglauben von ſich aus; und die bibliſche verfährt eben ſo. Da gilt nicht mehr „extra religionem nullam esse salutem," da iſt in jener Einſeitigkeit des Gefühls als ſolchen, des durch die Bibel angeregten, und des ſubjectiv Vernünftigen, indem dieſelbe feſtgehalten wird, keine Wahrheit. Die Wahrheit und die Einſeitigkeit ſind einander entgegengeſetzt. Ferner iſt in dieſer Ausſchließungsweiſe doch keine Freiheit. Die Pietiſten, rein bibliſchen Chriſten und die Rationaliſten mögen einander nicht, ſind einander abgeneigt: aber Abgeneigtheit iſt keine Liebe. Wo der Rationaliſt mit ſeinem abſtracten Verſtande, ſeinem Witz und Scharfſinn dem blos bibliſch Gläubigen oder Gefühlsgläubigen eins verſetzen kann, da thut er es, da verwundet er ihn. Eben ſo hängt der Pietiſt dem Andern auch gern eins an. Wie können alſo die die Seligen ſein, die einſeitig in einem Elemente beharren, die nicht in der Liebe, ſondern im Haß ſind! Sie täuſchen ſich.

ad b. Das den Glauben mit ſeinem Gegenſtande, mit dem was geglaubt wird, vermittelnde Element — in der Objectivität beſtehend und aus ihr genommen, als objectives gehalten, iſt entweder

1) das Kirchliche — in folgender Weiſe. Angenommen iſt oder wird, daß die Kirche aus ihrer unmittelbaren göttlichen Autorität beſtimmt habe und beſtimme, was zu glauben weſentlich

und nothwendig, und das wovon ſich das Glauben eben ſo nothwendig und weſentlich zu entfernen, was es von ſich abzuhalten habe. In dieſer vermeintlichen unmittelbaren göttlichen Autorität iſt die Kirche eine Objectivität, die ſogenannte katholiſche. Es ſind nicht Gefühle, Gemüthsbewegungen, auch nicht zunächſt bibliſche Sätze und Lehren, und am wenigſten ſogenannte reine Vernunftwahrheiten: ſondern es ſind die durch die Kirche in jener Autorität beſtimmten Glaubensſätze, es ſind ihre Satzungen unter dem Namen der Dogmen, es iſt dies Objective, wodurch der Glaube eines Jeden mit dem was er glauben müſſe, vermittelt iſt; und die Kirche hat hierbei die Anmaßung, daß ihre ſo beſtimmten Glaubensſätze abſolut allgemeine Gültigkeit hätten für jeden Menſchen ohne Ausnahme: mittelſt der Anerkenntniß deſſen was die Kirche ſetze, lehre und wozu ſie auch die Bibel brauche, rein objectiv alſo — das Gemüth mag ſein, welches es wolle — gelange der Menſch zu dem Glauben, der ihn beſelige. Und ſo ſpricht die Kirche — die katholiſche — jenen Satz ſo aus: „extra ecclesiam nulla salus;“ und wie wenn ihr es nicht um ſich, ſondern um die Seligkeit eines jeden Menſchen in ihr und außer ihr zu thun ſei, knüpft ſie an jenen Satz mit Bezug auf alle die außer ihr ſind, den Imperativ an: „compelle intrare.“ Es iſt ein Gebot an jeden in der Kirche, beſonders an den Prieſter, alles aufzubieten, um für die Kirche zu gewinnen, bis zum Drängen hin. — Aber in dieſer Kirche iſt keine Freiheit, wie ſchon das „compelle intrare“ andeutet, möge ſie ſich immerhin die liebevolle Mutter der Gläubigen nennen; die Gläubigen ſind an ihre Satzungen gebunden, dieſe ſind ihnen aufgedrungen, die Reſultate der Forſchungen dürfen nicht gegen ſie ſein. Die draußen ſind, werden als die Ketzer verdammt, und vermag es die Kirche, ſo werden ſie verbrannt. Die in der Kirche ſind und es ſich beikommen laſſen, an ihr zu zweifeln, haben das nämliche Schickſal. Ja, — wenn die Kirche die Religion enthielte, wie dieſe die göttliche Wahrheit und Liebe, nichts anderes als dieſelbe iſt — dann würde jener Satz „extra ecclesiam nulla salus" das nämliche bedeuten, was jener Satz „extra religionem nulla salus" ausſpricht. In der katholiſchen Kirche iſt daher die Lehre, daß außer ihr keine Seligkeit ſei, ſo falſch wie die in jener Subjectivität gehaltene.

Aus der Objectivität aber iſt *das den Glauben vermittelnde Element* kein nur unmittelbar kirchliches, wie das erſte war, ſondern

2) ein *ſymboliſch-kirchliches*. So dort, wo die Kirche die *proteſtantiſche* geworden iſt und als ſolche beſteht. In ſymboliſchen Büchern iſt mittelſt Erklärung der Bibel, ſo gut oder ſchlecht dieſe geſchah, beſtimmt und feſtgeſetzt worden, was jeder, der zu der Kirche ſich bekennt, die ſich von der katholiſchen losgeriſſen hat, zu glauben habe und was nicht zu glauben. Auf dieſe ſymboliſchen Bücher kann der Glaube der Kirchenglieder eingeſchränkt werden: ne plus ultra! und er iſt auch darauf eingeſchränkt geweſen und iſt es zum Theil noch. Die Kirche ſelbſt, ſo beſtimmt und abgeriſſen von der katholiſchen, hat ſich in die lutheriſche und reformirte getrennt: zum Theil haben beide jene ſymboliſchen Bücher mit einander gemein, zum Theil aber nicht, zum Theil hat jede von beiden ihre beſonderen Glaubensbekenntniſſe. Hält nun der Gläubige als Lutheraner auf das allerſtrengſte bei ſeinem Glauben wie ihn die Augsburger Confeſſion beſtimmt hat, ſo muß er ſagen: „*außer der lutheriſchen Kirche iſt kein Heil.*" Verfährt andererſeits der Reformirte ebenſo, der Holländer z. B. ſtreng haltend auf die Beſchlüſſe der Dortrechter Synode, ſo muß er auch erklären: „*außer der reformirten Kirche iſt kein Heil.*" Bei dieſer Oppoſition in jenem Elemente — dem ſymboliſchen — iſt an *keine Liebe* und an *keine Wahrheit*, die nicht einſeitig und ſo gut wie keine iſt, zu denken. Jeder von jenen meint in ſeiner Kirche die Seligkeit zu haben.

Führte nun das Element unter a. als ſubjectives in den Bigottismus, ſo führt daſſelbe unter b. als das rein kirchliche in den

Fanatismus — die Katholiken ſind fanatiſch, ſobald es gegen ihre Kirche geht — und führt daſſelbe, wo es unter 2) das ſymboliſch-kirchliche und bibliſche iſt, zur Zelotypie, zum Rigorismus des Lutherthums oder zur Zähigkeit des Calvinismus. Aber wo Bigottismus, Fanatismus, Zelotypie, da wäre die Seligkeit? Das ſind ja Leidenſchaften ohne Liebe.

Nur

3) wo die Erkenntniß Gottes weder mit der Subjectivität, noch mit der Objectivität unter 1) oder 2) behaftet iſt, wo die Erkenntniß dieſe Momente vielmehr — das Subjective und Objective — auf negative Weiſe in ſich enthält oder aufgehoben hat, nur da iſt ſie dem Weſen Gottes, welches die Seligkeit iſt, als die Einheit der Wahrheit und der Liebe adäquat. Dieſe Erkenntniß aber iſt *enthalten in dem Glauben an und für ſich*, wie er noch nicht kirchliche oder ſubjective Beſtimmungen durch die Menſchen und deren Leidenſchaften erhalten hat. Sie *die Erkenntniß als ſolche* und eben ſie als die mittelſt der Wiſſenſchaft, als ſpeculative Theologie entwickelte Erkenntniß iſt *das den Glauben vermittelnde Element mit dem was geglaubt wird*; und in dieſer Erkenntniß heißt es wahrhaft: „extra religionem, cujus haec est fides, quae complectitur hanc fidem, nulla potest esse salus.“

Die Kirche, deren Religion dieſe iſt, d. h. der ſo durch dieſe Erkenntniß vermittelte Glaube, iſt weder die katholiſche noch die lutheriſche noch die reformirte Kirche, ſondern *die chriſtliche Kirche*; und in Anſehung ihrer, die noch keineswegs ihrer Wirklichkeit nach in der Welt vollendet iſt, aber die ſich fort entwickelt und bildet, heißt es mit Recht: „extra ecclesiam nulla salus.“ Nur die in allen Kirchen, Confeſſionen und Secten ſo Denkenden ſind aus dem Vorurtheil heraus und ein großer Fortſchritt zur Vollendung der Kirche iſt in der neueren Zeit beſonders gemacht durch Vereinigung der Lutheraner und Reformirten.

§§. 138. 139. 140.

Vermittelung des Glaubens mit ſeinem Gegenſtande durch die Erkenntniß, im Beſondern.

Dieſe Vermittelung iſt eine dreifache, wie die im Allgemeinen auch war, nämlich nach der dreifachen Beſtimmtheit der vermittelnden Erkenntniß, indem dieſe

a. die Gottes als des Alleinſelbſtſtändigen, §. 138,
b. die des Ewigen, §. 139,
c. die des Alleingenugſamen iſt, §. 140.

ad a. §. 138.

Um die Vermittelung in dieſem Beſondern zu verſtehen, iſt zu reflectiren auf das früher oben §. 136 am Schluß berührte und weiterhin zu exponirende Verhältniß des Glaubens und der Erkenntniß zu denen, welche zum Glauben gelangen oder ſeiner bereits theilhaftig ſind — alſo auf das *Verhältniß des Glaubens zum Subject*. Nämlich *der* noch nicht Gläubige, aber *zu glauben fähige* iſt unmittelbar

1) *abhängig von der Natur* außer ihm, er in ſeiner Individualität iſt dieſer Abhängige, hülflos und hülfsbedürftig von ſeiner Geburt an, wo die Mutter hülfreich und Hülfe gebend ſo zu ſagen zwiſchen ihn und die bloße Natur tritt; ſie ſäugt, ſie ernährt ihn, pflegt ſein, — aber eben ſo auch hülfsbedürftig das ganze Leben hindurch, in ſeiner Individualität abhängig vom Leben und deſſen Bedürfniſſen. Eben ſo unmittelbar *abhängig* iſt er

2) *in ſeiner Intellectualität*: abhängig in ihr jedoch nicht mehr unmittelbar von der Natur, ſondern als ein Menſch unmittelbar von dem andern Menſchen. Ohne ernährt und gepflegt zu werden, vermag der zu glauben fähige nicht zu exiſtiren, nicht zu ſubſiſtiren, nicht zu leben. Ohne erzogen und unterrichtet zu werden Einer vom Andern, vermag Keiner zum Verſtande zu kommen, zur Sprache, zum Wort, zur Vernunft, und des Willens in der Begierde und Freiheit mächtig zu ſein. Dieſe zweifache

Abhängigkeit des Menſchen ſolchermaaßen von der Natur und von den Menſchen hat ihren Grund

3) in dem Verhältniß, worin er zu ſich ſelbſt ſteht. In dieſem Verhältniß hat er ſich ſelbſt. Vom Gefühl ſeiner ſelbſt an bis zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt — in dieſem Verhältniß iſt er ſein eigen und hält er feſt an ſich ſelbſt: er iſt darin der von ſich Abhängige, und dieſe ſeine Abhängigkeit von ihm der Grund ſeiner Abhängigkeit von der Natur und von den Menſchen. Dieſe ſeine Abhängigkeit von ſich ſtellt er ſich vor als ſeine Selbſtſtändigkeit. So vermag geſagt zu werden: der Menſch iſt nicht etwa nur ſelbſtſtändig, ſondern er iſt der Selbſtſtändige beſonders gegen die Natur, gegen den Weltkörper, Pflanzen, Thiere, deren Selbſtſtändigkeit eine bewußtloſe iſt. Die Selbſtſtändigkeit des Menſchen iſt das Selbſtbewußtſein, das nicht nur für ſich ſein, das nicht nur ſich haben, ſondern das ſich wiſſen, das ſich mit Bewußtſein haben, das ein Ich ſein. So iſt der zu glauben fähige der Selbſtſtändige, — und nun iſt von der Selbſtſtändigkeit Gottes die Rede als vermittelnd den Glauben deſſen, welcher der ſelbſtſtändige zu ſein vermag.

Seiner Selbſtſtändigkeit iſt der Menſch, ſo wie er ihrer ſich bewußt wird, unmittelbar hiermit auch gewiß. Dies Gewißſein iſt kein Glauben, ſondern ein Wiſſen: er weiß

α. daß er der in ſeinen Vorſtellungen, Gedanken, Entſchlüſſen und Handlungen zunächſt von ſich abhängige iſt, oder was das nämliche, der ſelbſtſtändige iſt. Mögen ſeine Vorſtellungen bis zu den Handlungen hin äußere Veranlaſſung haben, wie wenn auf ihn von außen her durch die Natur, durch das Licht, durch allerlei ſinnliche Bewegungen eingewirkt wird, ſo weiß er doch, daß ſie ſämmtlich nicht durch ein Aeußeres in ihm bewirkt werden, ſondern daß er ſelbſt vielmehr ſeine Vorſtellungen ꝛc. durch ſich und aus ſich hervorbringt, alſo darin trotz aller äußeren Veranlaſſungen nicht von Andern, ſondern von ſich abhängig, darin ſelbſtſtändig ſei. Eben ſo gewiß aber wird und iſt ihm auch β. in dieſer ſeiner Selbſtſtändigkeit doch zugleich ſeine Abhängigkeit einerſeits von der Natur: er lebt und hat im Leben Bedürfniſſe; des Lebens und ihrer wird er ſich bewußt, ſie ſind ihm gewiß und auch das, daß ihre Befriedigung, der Fortbeſtand oder die Erhaltung des Lebens von der Natur abhängt; — andererſeits wird ihm eben ſo gewiß durch Reflexion ſein des einen Menſchen Abhängigkeit von andern Menſchen. Abſolut ſelbſtſtändig — ſo findet und weiß er — kann keiner unter den Andern ſein, vielmehr hängt er von ihnen und hängen ſie alle von einander ab, jeder in ſeiner Anhängigkeit von ſich, in ſeiner Selbſtſtändigkeit. Wird ihm nun

γ. Gott genannt, von wem und wo auch es ſei, und iſt für ihn dieſer Name kein bloßes Wort, kein Schall ohne Bedeutung, hat er vielmehr bei dem Namen wenigſtens die Ahnung ſeines Gegenſtandes oder ſelbſt den Gedanken: ſo mag dieſe Ahnung vom Gefühl aus noch ſo lebhaft, noch ſo beſtimmt, oder der Gedanke ſelbſt noch ſo klar und noch ſo rein ſein: ihres oder ſeines Gegenſtandes iſt ſich gleichwohl der Menſch nicht ſo unmittelbar gewiß, wie ſeiner ſelbſt, der Natur außer ihm, und wie — als der Eine — des Andern. Denn für jene unmittelbare Gewißheit hat er entweder die ſie bedingende Empfindung: er ſieht die Sonne, iſt deſſen gewiß, daß ſie ſei; oder er hat das innere Gefühl, die innere („intellectuelle“ nach Schelling) Anſchauung, er ſchaut ſich ſelbſt gleichſam an in ſeinem Verhältniß zu ſich, zu ſeinen Vorſtellungen, und iſt, ſowie durch die Empfindung der Natur, ſo durch die Selbſtanſchauung ſeiner ſelbſt unmittelbar gewiß, — nicht alſo aber Gottes, für deſſen Ahnung oder Gedanke ihm keine dieſe Gewißheit begründende oder bedingende Empfindung, kein Gefühl, keine Anſchauung zu Hülfe kommt. Daher er, der für die Ueberzeugung von der Exiſtenz der Außenwelt oder der Natur, und für die Ueberzeugung ſeiner eigenen Exiſtenz keines Beweiſes bedarf, mit jener Ahnung, mit jenem Gedanken bei dem Worte „Gott“ einen Beweis fordert dafür, daß Gott exiſtirt. Die Gewißheit iſt keine unmittelbare, es iſt kein Wiſſen da, wie es die Erfahrung hat; und daher war ebenſo wie ſich der Menſch aus dem rohen ſinnlichen Gefühl zur Ahnung und zum Gedanken Gottes erhob, ſogleich die Nothwendigkeit da, daß das Daſein Gottes bewieſen werde. Das Wiſſen fehlt: ſonſt wäre der Beweis unnöthig. Aber mit dem Gedanken regt ſich der Glaube; ſonſt wäre der Beweis kein Bedürfniß. Wo der Glaube, daß Gott ſei, noch gar nicht iſt, oder wo er nicht mehr iſt, — bei'm Atheiſten, da wird kein Beweis geſucht, verlangt und verſucht. Denn mit dem noch nicht und nicht mehr ſein iſt verknüpft eine Indifferenz ſelbſt bei dem Gedanken und bei dem Worte „Gott.“ *Iſt er Gottes nicht unmittelbar gewiß*, hebt ſeine Anerkenntniß, ſein Glaube nicht als ein Wiſſen an, *ſo iſt er noch weniger* deſſen unmittelbar *gewiß, daß Gott der allein Selbſtſtändige ſei* — und darum gilt es — der allein ſubſtantielle Geiſt, oder, wenn man es ſo ſtellt, die allein geiſtige Subſtanz. Der Satz „nullus nisi Deus sibi constat — außer Gott iſt nichts ſelbſtſtändig,“ wenn er ihm ausgeſprochen wird, kann für ihn nimmermehr die unmittelbare Gewißheit haben, wie der ihm unmittelbar gewiß iſt: „rerum natura, homo sibi constat — die Natur, der Menſch iſt ſelbſtſtändig.“ *Der Glaube*, daß Gott der allein Selbſtſtändige ſei, da er kein Wiſſen iſt aufgezeigtermaaßen wie die Gewißheit, daß du ſelbſtſtändig ſeieſt, — iſt und *muß ein durch das Wiſſen, durch Erkennen vermittelter ſein*; und eben der Glaube, wie er vermittelt iſt mit ſeinem Gegenſtande, Gott dem allein Selbſtſtändigen durch die Erkenntniß, — dies im Beſonderen zu zeigen iſt unſere Aufgabe.

Bedingt iſt dieſe den Glauben vermittelnde Erkenntniß des Alleinſelbſtſtändigen, welche, wie jede Erkenntniß und wie der Glaube ſelbſt, eine Erkenntniß, ein Glaube des Menſchen iſt, — durch die Anerkenntniß des Menſchen: daß, ſo gewiß er ſeiner Selbſtſtändigkeit ſei unmittelbarer Weiſe und ſo gewiß er ſich als den Selbſtſtändigen wiſſe, dennoch ſeine Selbſtſtändigkeit und weiter hinaus die der Natur und der Welt überhaupt eine nur endliche, eine nur relative, alſo wie alles Endliche und Relative eine nur erſcheinende, ein Phänomen, nicht die wahrhafte, die wirkliche Selbſtſtändigkeit ſei. Dieſe in dem Gedanken von ihr, wohin die Anerkennung führt und der ihr ſchon zu Grunde liegt, iſt die abſolut unbedingte und ſo die alleinige Selbſtſtändigkeit — weſſen? weder die deinige, noch die der Andern, eines Volkes, noch die der Welt, der Natur überhaupt — das ſind erſcheinende Subjecte und Objecte. Aber wie gelangt der Menſch zu dieſer Anerkenntniß, ohne welche als conditio sine qua non ſein Glaube, daß Gott der allein Selbſtſtändige ſei, durch die Erkenntniß des allein Selbſtſtändigen nicht vermittelt werden noch ſein kann? Antwort: durch Reflexion auf ſich, durch Erforſchung ſeiner ſelbſt, durch Selbſterkenntniß. Er iſt, wie er fühlt und ſchon vom Gefühl aus deſſen gewiß wird, im Verhältniß zu ſich ſelbſt, in ihm hat er ſich, iſt er bei ſich, und hält er feſt an ſich: „ich, — ja, das bin ich.“ Aber ſo gewiß er ſeiner Selbſtſtändigkeit hiermit ſei, vermag er auf ſich reflectirend, ſich ſelbſt zu erkennen anhebend, auch deſſen gewiß zu ſein, daß dieſe Selbſtſtändigkeit als die ſeinige die an und für ſich nichtige ſei. Schon die Reflexion darauf, daß er zu leben, ſeiner ſich bewußt zu werden angefangen habe, daß er ſein Selbſtbewußtſein, ſein immer inniger werdendes Verhältniß zu ihm ſelbſt fortſetze in der Zeit und im Leben, und daß er mit ſeinem ganzen Leben, ſeiner ganzen Herrlichkeit vergeht; ferner die Reflexion darauf, daß, wie er, ſo Alles außer ihm, um ihn, ſein Volk, ſein Staat, ſo feſt dieſer ſtehe, doch als zeitlich erſcheinende Subſtanzen der Vergänglichkeit unterworfen ſind: die Reflexion hierauf kann und muß ihn darauf führen, daß mit aller ſolcher Selbſtſtändigkeit es nichts ſei, daß ſie ſich verflüchtige. Hat er den vorerſt, auch nur ohne geführte Beweiſe, doch mit dem Gedanken Gottes verknüpften Glauben an den Gegenſtand des Gedankens, daß dies kein leerer Gedanke ſei:

ſo führt jene Reflexion auf die Nichtigkeit des Selbſtſtändigen als Endlichen leicht zu der Contemplation, daß es mit dem Gegenſtande jenes Gedankens ſich anders verhalte. Es kann der Menſch zur Erkenntniß der alleinigen Selbſtſtändigkeit Gottes und mittelſt dieſer zu dem Glauben an ihn als den allein Selbſtſtändigen gelangen, indem er, gedachtermaaßen reflectirend auf ſich und die Welt, von ſich und der Welt zu abſtrahiren anfängt, und über dem Gedanken Gottes, auf deſſen Inhalt er reflectirt, eingeht, und welcher der Gedanke Gottes iſt, ſich und die Welt vergißt. Aber die Abſtraction iſt nothwendig: durch ſie kommt er zu dem Glauben der alleinigen Selbſtſtändigkeit Gottes, gegen welche die Selbſtſtändigkeit des Menſchen, ſo gewiß er ihrer ſei, und der Welt eine Nichtigkeit, Endlichkeit ſei, und in deren Erkenntniß alle dieſe Selbſtſtändigkeiten ſich verflüchtigen. Jene Abſtraction des Menſchen von ihm ſelbſt als dem Selbſtſtändigen iſt keine Annihilation des Menſchen: denn er abſtrahirt ja und er fährt in der Abſtraction zu ſein und zu denken fort; auch keine Annihilation der Welt; ſondern eine Reſignation des Menſchen auf ihn ſelbſt und die Welt, die Selbſtverläugnung. Einzig und allein die chriſtliche Religion macht die Forderung an den Menſchen, daß er ſich, um zum Glauben zu gelangen, ſelbſt verläugne, die Gewißheit ſeiner, das ſich und die Welt wiſſen, was ihm vor dieſer Selbſtverläugnung für das Höchſte gilt, dem Glauben nachſetze. Ich weiß mich, die Weltkörper ſelbſtſtändig, ich weiß in der Geſchichte ſelbſtſtändig Geweſenes, das Alles weiß ich. Daß Gott der Alleinſelbſtſtändige ſei, weiß ich nicht. Aber ſo hoch ſchlage ich mein mich und die Welt ſelbſtſtändig Wiſſen nicht an, daß es mir mehr gelte als der Glaube an den Alleinſelbſtſtändigen: und dies nicht ſo hoch Anſchlagen iſt darum, weil ich mir ſelbſt nicht ſo wichtig bin als der bloße Gedanke mit dem Worte „Gott" und als der Inhalt dieſes Gedankens.

Dieſe Selbſtverläugnung, negatio sui, einen Begriff — hat die chriſtliche Religion in der Vorſtellung einer Wiedergeburt des Menſchen wie er ein Kind der Natur iſt, mittelſt ihrer erzeugenden Wirkſamkeit erzeugt und geboren, wie er der Gezeugte und Geborene zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt und in ein bewußtes Verhältniß zu ſich ſelbſt kömmt, wie er ſomit ſeiner als des Selbſtſtändigen ſich gewiß wird und ſich als ſolchen weiß, wie er endlich auch anderes Selbſtſtändige außer ihm zu wiſſen anfängt und immer näher kennt. So iſt er der natürliche Menſch — ἄνθρωπος φυσικὸς, ψυχικός von der Natur bis zur höchſten Ausbildung ſeiner ſelbſt, wo er die vollendete That ſeiner ſelbſt, in ſeinem Verhältniß aber lediglich zu ſich ſelbſt den Charakter ſich gegeben hat. So iſt er der natürliche Menſch, der Selbſtſtändige, von ſich Abhängige. So wie er aber auf ſich, auf ſeine That, auf Alles, was er an und für ſich ſei, auf ſein für ſich Gelten zu verzichten anfängt, hört er auf, der blos Geborene und lediglich aus ſich Entwickelte zu ſein. Dies iſt der Anfang der Wiedergeburt, einer Palingeneſie des Menſchen. Dies aber auch iſt der Anfang des Glaubens, den die chriſtliche Religion zu ihrem Inhalt hat. Das ſpricht Chriſtus ſelbſt aus Joh. 3, 3—5 cfr. 8, 47. „Nur der von oben herab Gekommene könne in das Himmelreich kommen“, beſonders V. 5. „es ſei denn, daß einer aus Waſſer und Geiſt geboren werde, ſonſt kann er nicht in das Himmelreich kommen“ — nicht, aus der Natur geboren: die iſt das Geiſtloſe. Cfr. parall. Joh. 8. „wer von Gott iſt, der höret Gottes Wort.“ Die polytheiſtiſchen Religionen thaten dieſe Forderung nicht an den Menſchen, daß er ſich ſelbſt aufgebe, damit er ein Mitglied der Gemeinde, damit die Religion die ſeinige werde. Eine darunter, welche, die Lehre vom Bram angehend, eine monotheiſtiſche zu ſein ſcheint, führt allerdings die Rede von Wiedergeburt: der Bramine iſt der zweimal geborne. Aber weder dieſe Rede noch die Lehre von Bram „daß er der Einzige ſei in Allem, der da klinge im Metall, ſcheine in der Sonne“, weiſt auf jene Reſignation, noch auf die Anerkenntniß des allein ſelbſtſtändigen Gottes hin; die Rede geht auf eine

Vernichtung hinaus und auf ein Sein des **Brama in Allem**, was er nicht iſt, nicht auf ein Sein in ſich, nicht auf die Selbſtſtändigkeit. Cfr. Hegels Religionsphiloſophie in der Religion der Phantaſie. Die griechiſche und römiſche Religion hat die Anerkenntniß des allein ſelbſtſtändigen Gottes noch gar nicht: ſo hoch die griechiſchen Götter ſtehen, ſo ſind ſie alle doch dem Fatum unterworfen: die willenloſe und gedankenloſe Macht waltet über ihnen; alſo ſind ſie abhängig — wo iſt ihre Selbſtſtändigkeit? Die monotheiſtiſche Religion der Juden enthält die Anerkenntniß des alleinigen Gottes als des Schöpfers und Erhalters des Himmels und der Erde, von dem Alles abhängig, der daher der Alleinſelbſtſtändige ſei. Aber dieſe Anerkenntniß iſt noch gar nicht als Glaube, ſondern als Vertrauen, Zuverſicht, und gar nicht verbunden mit der Anforderung an den Menſchen, daß er über der alleinigen Selbſtſtändigkeit Gottes ſich und ſeine Selbſtſtändigkeit vergeſſe. Darum bei den Juden im A. T. der öftere Rückfall aus ihrem Kultus des einzigen Gottes in den der Vielgötterei. Wäre der Glaube an den Alleinſelbſtſtändigen, der in der chriſtlichen Religions-Vorſtellung der Vater iſt im Verhältniß zu ſich, dem eingebornen Sohne, ein Element der moſaiſchen Religion geweſen, ſo war ein Abfall der Juden von Gott unmöglich. Juden konnten Heiden werden, aber Chriſten nicht, — wohl aber Atheiſten.

Zuſammenfaſſung:

1) Das größte Hinderniß für den Menſchen zu glauben, daß außer Gott, außer, neben, um ihn nichts ſelbſtſtändig, daß er der Alleinſelbſtſtändige ſei, iſt das ſich als Selbſtſtändigen Wiſſen eben des Menſchen im Unterſchiede von jenem bloßen Glauben. Daſſelbe hebt ſich durch Selbſterkenntniß, wenn es zu ihr kommt, und in Folge von ihr durch Selbſtverläugnung.

2) Ein nicht gleich großes, nicht das größte, aber doch gleicherweiſe ein Hinderniß jenes Glaubens iſt das Bewußtſein, ja die Gewißheit und das Wiſſen des Menſchen von der Selbſtſtän-

digkeit der Außenwelt in ihren beſonderen Totalitäten. Es unterſcheidet zwar der Menſch, indem er die natürlichen Dinge, die Werke der Kunſt und der Wiſſenſchaft außer ihm kennen lernt oder erfährt, Selbſtſtändiges darin von Unſelbſtſtändigem, Beſtehendes von dem daran Vergehenden und Verſchwindenden; aber bei dieſem Unterſchiede hält er doch an der Selbſtſtändigkeit der Natur- und Weltweſen mit ſeinen Vorſtellungen, ja Gedanken, Beſchlüſſen und Handlungen feſt, — ſo feſt, daß er ſolch Selbſtſtändiges außer ihm für das ſchlechthin Beharrende, Unvergängliche nimmt oder hält, und in dieſem Dafürhalten ihm — jenem Selbſtſtändigen — einen Werth, ja eine Würde beilegt, der gegenüber der Gedanke Gottes als des Alleinſelbſtſtändigen und der Glaube an ihn in den Hintergrund tritt oder gar verſchwindet, während jener Werth und jene Würde für den Menſchen eine ſo anſchauliche, erfahrungsmäßige Gewißheit gewinnt. Auch dies Hinderniß hebt ſich, indem der Menſch, wie er ſich ſelbſt zu verläugnen angefangen hat, auf unbefangene Weiſe die Welt in ihrer Exiſtenz und Subſiſtenz, in ihrer Subſtantialität betrachtet und zwar ſolchermaaßen, daß bei dieſer Betrachtung ſein Gedanke Gottes, angehend das Weſen Gottes, nicht nachſteht, ſondern vorwaltet, prävalirt. Geſchieht das, ſo kommt der Menſch, wie ſehr das, was außer ihm iſt, für ihn ſelbſtſtändig zu ſein ſcheine, doch zur *Anerkennung von* deſſen *Nichtigkeit, Vergänglichkeit* überhaupt, *von der Eitelkeit aller Dinge*. — Der Begriff dieſer Anerkennung iſt in den Prolegomenen der Dogmatik entwickelt und auf dieſe Prolegomenen zurückzuweiſen. Hierher gehört die Stelle, die Marheinecke anführt: Matth. 16, 26. Es kommt bei dieſem Spruch nicht auf die liebe Seele an, die jeder die ſeinige nennt, wie er in ſich verfeſtigt iſt und von ſich nicht loskommen kann, nicht auf die natürliche Seele; von dieſer ſpricht Chriſtus nicht, ſondern von dem Geiſte, der es vermag, das wahre Verhältniß alles deſſen, was zu gewinnen iſt, das wahre Verhältniß der Welt zu Gott, dem Alleinſelbſtſtändigen, anzuerkennen, ja zu wiſſen, zu erkennen. Die Welt mit aller ihrer Herrlichkeit — „wenn er die ganze Welt gewönne“ — iſt gegen Gott in ſeiner alleinigen Selbſtſtändigkeit, ſo ſelbſtſtändig ſie ſcheine, das Richtige; mit ihr hat der Geiſt nichts gewonnen, wenn er ſie hätte; ſondern indem er ſie durchſchaut bis in ihr innerſtes Weſen, weiß er, daß er an ihr nichts hat, daß es mit ihrer Selbſtſtändigkeit nichts iſt gegen die alleinige Selbſtſtändigkeit Gottes.

3) Durch beiderlei Hinderniß, ſo lange es beſteht, wird es dem Menſchen zwar nicht unmöglich, aber im höchſten Grade ſchwierig, daß er anerkenne, daß er wenigſtens vorausſetze, die Erkenntniß von dem Weſen Gottes als dem alleinſelbſtſtändigen Weſen ſei an ſich in dem Glauben an Gott enthalten, fidem complecti hanc cognitionem. Wenn der Menſch auch eine Ahnung wenigſtens von der alleinigen Selbſtſtändigkeit Gottes hat und den Glauben an ihn, aber jenes doppelte Hinderniß noch beſteht, wird er den Grund dieſer Anerkennung und den der Erkenntniß jener Selbſtſtändigkeit eher überall anderswo als in dem Glauben ſelbſt ſuchen und etwa erklären: nicht aus dieſem Glauben, ſondern entweder aus mir und meiner Vernunft durch Reflexion auf ſie und mich, alſo aus dem Subject — oder aus der Natur und Geſchichte durch Reflexion auf ſie, aus dem Object erkenne ich, daß Gott der allein Selbſtſtändige ſei. Aber dann ſpricht ſelbſt dieſe Erklärung aus, daß der Menſch noch der Bedingung ermangelt, ohne welche der Glaube an Gott, als den Alleinſelbſtſtändigen, ein noch ſchwankender, ein vom Endlichen, vom Subject und Object abhängiger iſt, ſeinen Grund nicht in ſich ſelbſt hat. Iſt durch Selbſterkenntniß und Selbſtverläugnung das erſte Hinderniß, und durch Anerkennung der Eitelkeit aller Dinge das zweite Hinderniß gehoben; dann iſt auch dieſe Schwierigkeit verſchwunden, *im Glauben die Erkenntniß des Alleinſelbſtſtändigen als an ſich in demſelben enthalten anzuerkennen.* Durch dieſe Erkenntniß im Glauben vermittelt er ſich mit ſeinem und ihrem Gegenſtande, mit der Selbſtſtändigkeit, wie ſie allein

das Weſen Gottes iſt. Die chriſtliche Religion und zwar ſie allein, keine andere, hat, indem ſie gegen jenes doppelte Hinderniß durch ihre Lehre angeht, die Erkenntniß des Alleinſelbſtſtändigen als in dem Glauben an Gott enthalten zu einem ihrer weſentlichen Elemente, — aber für die chriſtliche Gemeinde auf eine derſelben bewußtloſe Weiſe, während ſie des Glaubens ſich ſehr wohl bewußt iſt; vornehmlich dort, wo ſie als Gemeinde verſammelt iſt und der Zweck der Verſammlung der Cultus, die Erbauung iſt, verhalten ſie alle ſich zu einander als einander vollkommen gleich, wie groß auch der Unterſchied unter ihnen in äußerlichen Beziehungen, natürlichen, bürgerlichen, künſtleriſchen Verhältniſſen ſei. Ihr gemeinſames Anerkenntniß, wenn ſie ſo verſammelt ſind, iſt das, daß ſie vor Gott einander gleich ſind, bis in das Sittliche ſelbſt: der Sünder und der Fromme, der Gottloſe und der Gottſelige, der Fürſt und der Unterthan, keiner hat vor dem andern in der Kirche etwas voraus. In dieſem Glauben: es gelte kein Unterſchied der Perſon vor Gott, iſt die Erkenntniß der alleinigen Selbſtſtändigkeit Gottes enthalten. Wo zwei oder drei verſammelt ſind in ſeinem Namen, da verſchwindet die Selbſtſtändigkeit dieſer zwei, in Ihm ſind ſie eins, in Ihm hat jeder ſeinen Geiſt gewonnen; es kann ihm nichts helfen, wenn er die ganze Welt gewonnen. Was ſolcherweiſe bewußtlos in der Gemeinde vorhanden iſt, das zum Bewußtſein zu bringen für die Wiſſenſchaft, wo nicht für die Gemeinde zuvörderſt, liegt eben der Wiſſenſchaft ob. Der Glaube iſt da, das Dogma mit Bezug auf Gott als den Alleinſelbſtſtändigen, den Glauben hat die Gemeinde; und ſeine Vorausſetzung und Bedingung iſt ſelbſt ſchon die Erkenntniß des alleinſelbſtſtändigen Gottes. Die Wiſſenſchaft hebt aus jener Bewußtloſigkeit im Glauben die Erkenntniß heraus und entwickelt ſich zunächſt für ſich und zuletzt auch für die Gemeinde. Dahin wird es endlich kommen, daß die Gemeinde, was ſie bewußtlos anerkennt, bewußt erkennt.

Dies wäre denn unter a. die wirkliche Erkenntniß in der

Religion, wie ſie, da deren weſentliches Element der Glaube iſt, die Erkenntniß enthält.

ad b. §. 139.

Für die Frage: wie der Glaube, daß die Ewigkeit das Weſen Gottes iſt, ſich durch die Erkenntniß des Ewigen vermittle, — wird zu reflectiren ſein

1) auf ein Verhältniß, worin das Vorſtellen zum Erkennen ſteht. Es iſt dies das Verhältniß der Vorausſetzung des vorſtellenden Bewußtſeins für das denkende, erkennende Bewußtſein des Subjectes. In der Entwickelung und Bildung geht jenes, das vorſtellende Bewußtſein, wo nicht tempore doch actu, wo nicht *κατὰ δύναμιν* doch *κατ᾽ ἐνεργείαν*, dem denkenden und erkennenden Bewußtſein voraus. Aber eben dem vorſtellenden Bewußtſein und dem Vorſtellen ſelbſt geht gleichermaaßen das Empfinden und das Anſchauen voraus; und ſo wird, ehe weiter auf jenes Verhältniß reflectirt werden kann, zuvörderſt hierauf ein Blick zu werfen ſein.

Als empfindend hebt der Menſch zu exiſtiren an, und als ſchauend und anſchauend mittelſt ſeiner fünf Sinne fährt er vorerſt zu exiſtiren fort. In Beidem, dem Empfinden und Anſchauen, iſt das Vorſtellen nur der Möglichkeit nach enthalten, noch nicht wirkliches Vorſtellen. Was empfunden, was — weiter — angeſchaut wird, iſt ein dem Empfindenden, Anſchauenden Anweſendes: er hat es ſich gegenüber. Hebt ſich beſonders aus dem Anſchauen das darin mögliche Vorſtellen hervor, wird es ein wirkliches Vorſtellen, ſo erhält durch es das Empfinden oder Anſchauen bereits eine Beziehung von dem Anweſenden hinweg auf ein Abweſendes. Das Licht z. B. wie es in das Zimmer fällt, wird mittelſt des Auges empfunden, ja geſchaut; iſt das Individuum bereits ein Vorſtellendes, ſo ſtellt es ſich die Sonne vor, wenn dieſe auch nicht in's Zimmer ſcheint. Hier iſt durch die Vorſtellung alſo eine Beziehung des Anweſenden auf ein Abweſendes. Von dem Bewußtſein, wie es das empfindende und ſchauende iſt, kann es heißen: es ſei das natürliche Bewußtſein, — das Anweſende iſt ein beſonders als Natürliches dem Bewußtſein Gegenüberſtehendes.

Das Vorſtellen nun für ſich, abgeſehen von Empfindung und Anſchauung, hat ein Abweſendes zu ſeinem Gegenſtande. Das wahrhaft Abweſende aber iſt ein Geſchehenes, Geweſenes; und die Vorſtellung, deren Gegenſtand das Abweſende nicht als ſolches, ſondern als Geweſenes iſt, bezieht ſich hierdurch nicht auf das Sein, ſondern auf das Geſchehenſein. Das vorſtellende Bewußtſein iſt daher nicht — wie dort das anſchauende und blos empfindende — das natürliche, ſondern das geſchichtliche. Empfindung und Anſchauung gehen auf die Natur, ſelbſt noch wenn ſie verknüpft ſind mit der Vorſtellung. Vorſtellung aber, im Unterſchied von ihnen, geht auf die Geſchichte. Die Bedingung nun des Abweſenden, ſei es ein Vergangenes oder Zukünftiges, als des Geſchichtlichen iſt weſentlich die Zeit; wie die Bedingung des Anweſenden für die Empfindung und Anſchauung der Raum. Wie nun das Geſchehene oder das, was geſchehen wird, Gegenſtand der Vorſtellung iſt, nicht der Empfindung; ſo auch kann die Bedingung des Geſchehens, die Zeit, ein Gegenſtand derſelben werden. Der Menſch ſtellt ſich vor, daß etwas geweſen ſei und ſein werde; aber er kann ſich auch die Zeit vorſtellen, worin es geweſen iſt oder ſein werde; und ein Fortſchritt ſeiner geiſtigen Entwickelung und Bildung iſt es, daß ihm als Vorſtellendem die Zeit ſelbſt zum Gegenſtande oder Object für ihn, für ſein Vorſtellen wird oder geworden iſt. Aber dieſer Gegenſtand, Object, wird die Zeit für das vorſtellende Subject

α. nicht zunächſt als ſolche, ſondern blos als Partikel derſelben, als ein Abſchnitt — Zeitabſchnitt, als Stundenzeit, Tageszeit, Woche, Monat, Jahr, Jahrhundert. So hebt das ſeiner ſich bewußte Subject an, durch ſein Vorſtellen zuerſt bloßer Zeitpartikeln ſich an ein zeitliches Vorſtellen zu gewöhnen. So hebt das Kind an, Tag und Nacht zu unterſcheiden, endlich ſie zu zählen.

Sein Vorſtellen gewöhnt ſich an die Zeit in dieſer Particulariſirung. — Es bleibt jedoch nicht bei dieſem Vorſtellen, wo Tage, Wochen, Jahre gezählt werden; ſondern es kommt in der weiteren Vorſtellung

β. ſein Vorſtellen dahin, daß ihm *die Zeit als ſolche gegenſtändlich* wird, nicht mehr in Partikeln, ſondern in ihrer Totalität; und bei dem Namen „Zeit“ wird nun nicht irgend eine Jahres-, Tageszeit u. ſ. w., ſondern die Zeit ſelbſt vorgeſtellt, welche alle Zeitpartikeln von dem Augenblick an bis in die Millionen Jahre hinaus enthält. Hier iſt es denn auch in dieſer Vorſtellung von der totalen Zeit, wo nicht nur Partikeln, ſondern Momente der Zeit von den Menſchen in ihr unterſchieden werden, und zwar ſo, daß dies Unterſcheiden der Zeitmomente auch noch ein bloßes Vorſtellen iſt, kein Denken, kein Erkennen. Es ſind jene Momente nicht, wie jene Partikeln, in die Zeit hinein geſetzte, hineingebrachte (den Zeitabſchnitt von 365 Tagen bringt die Bewegung der Erde um die Sonne in die Zeit); ſondern jene Momente ſind die durch die Zeit ſelbſt in ihr enthaltenen: ſie iſt ſelbſt das Setzen jener Momente. Sie ſind die drei: *die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft.* Sie hat die Zeit an ihr ſelbſt: nichts außer ihr bringt die Momente in ſie hinein. Der Vorſtellende, der ſo die Zeit in ihren Momenten unterſcheidet, giebt dieſen Momenten die Namen, — dies thut die Zeit nicht, ſie iſt ſtumm; die Sprache bringt ſich in die Zeit, wie der Ton in die Muſik, — und er giebt ihr die Namen nicht als nomina substantiva: die Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft; ſondern mit Bezug darauf, daß ſie eben nur Momente einer Totalität ſind, als Adverbien, am treffendſten im Lateiniſchen: *dudum, nunc, demum.* Wie das Vorſtellen nun dies Unterſcheiden wird der totalen Zeit in ihren Momenten, gewöhnt ſich das vorſtellende Subject nur noch inniger an das zeitliche Vorſtellen, und wird ihm daher in dieſer Angewöhnung und Gewohnheit

γ. *die Zeit ſelbſt, vornehmlich* was das Moment der Zukunft betrifft, zur unendlichen, — ihre Totalität eine unendliche Totalität. Dieſe Vorſtellung von der Zeit, daß ſie im Momente der Vergangenheit als dudum keinen Anfang gehabt, und im Momente der Zukunft als demum kein Ende habe, dieſe Vorſtellung des Nicht-Anfangs und des Nicht-Endes, dieſe Vorſtellung der Negation beider, des Anfangs und des Endes, dieſe Vorſtellung der unendlichen Zeit iſt allerdings bereits vermittelt durch das Denken, welches mehr iſt als Vorſtellen. Es iſt das denkende Bewußtſein, wodurch der Vorſtellung von der Zeit — und ihr, der Zeit ſelbſt, das Ende und der Anfang genommen, negirt werden. Der Menſch thut ſich daher auch wohl nicht wenig darauf zu Gute, daß er dahin gekommen iſt, die unendliche Zeit ſich vorzuſtellen, und meint, damit Alles geſagt zu haben, wenn er der Zeit das Prädicat der Unendlichkeit giebt. Hat er, wie er auch dazu kam, den Gedanken Gottes, aber nur ſo, daß er in und bei dieſem Gedanken ſich als Vorſtellender verhält; ſo wird er — der die Vorſtellung der unendlichen Zeit hat, auch jenem Gedanken und ſeinem Gegenſtande leicht eine Beziehung auf dieſe unendliche Zeit geben. Gott iſt ihm, dem Menſchen, als dem in dem Gedanken deſſelben nicht empfindenden und anſchauenden kein Anweſender, natürlich Gegenwärtiger, — wie in der polytheiſtiſchen Religion, wo er anweſend in der Sonne geſchaut wird; er iſt ihm in der Beziehung abweſend — nicht im Raume, aber in der Zeit, wie Geſchichtliches; und auch in der Zeit nicht wie ein Geweſenes, Vergangenes, ein dudum; auch nicht in ihr wie ein unmittelbar Gegenwärtiges; ſondern in ihr als anweſend ohne räumliche Exiſtenz, als anweſend von je, jezt und beſonders in alle Zukunft hinaus. So wäre der Glaube des Menſchen als des vorſtellenden und im vorſtellenden Bewußtſein, ſein Glaube an Gott, welcher anfangslos — wie die Zeit — war, iſt und endlos — wie die Zeit — ſein wird, — jener Glaube des alten Teſtaments, ſelbſt im Namen Jehovas und in der eigenen Etymologie, die Jehova ſelbſt giebt: „ich bin, der ich war und der ich ſein werde.“

Es iſt vornehmlich das dritte Moment der Zeit, das der Zukunft, worin Gott als ſeiend vorgeſtellt wird, und zwar weil es bei dieſem Moment dem vorſtellenden Bewußtſein am leichteſten wird, das Ende zu negiren. Bei dem Momente der Vergangenheit und Gegenwart iſt das ſchwieriger, weil da das Subject ſich ſchon als denkendes verhalten müßte; die Zukunft iſt ihm die unendliche Zeit. Daher denn ganz beſonders in der altteſtamentlichen Religion ein großes Gewicht auf die Zukunft gelegt wird, angehend das Sein Gottes und das Attribut, wo nicht das Weſen Gottes ſelbſt in ſeinem Sein. „Deine Jahre währen für und für — Du haſt die Erde gegründet und die Berge — die werden vergehen, Du aber bleibeſt wie Du biſt und Deine Jahre nehmen kein Ende.“ Dies letztere iſt dem Dichter ſo wichtig, daß er es ſtets wiederholt; und wenn kurzweg der Hebräer dies ausdrücken will, ſagt er »מֵעוֹלָם עַד עוֹלָם«; dies Letztere iſt die unendliche Zukunft.’ So gewöhnt ſich der Menſch ſelbſt dort noch, wo er mit dem Glauben an Gott und mit ſeiner Religion über die bloße Empfindung, über das Sinnliche, Räumliche und Zeitliche hinaus iſt, doch ſogar durch dieſe Religion an das Vorſtellen immer tiefer. Er kann dem Vorſtellen der Zeit bis in ihre Unendlichkeit vorerſt gar nicht entſagen, und trägt daher, wenn ihm die Ewigkeit genannt wird, wenn es heißt „Gott iſt der Ewige“, dies Vorſtellen in die Ewigkeit hinein, als wäre „der Ewige ſein“ und „in alle Zukunft ſein“ ein und daſſelbe.

Jene Vorſtellung daher von der Zeit als ſolcher, an welche Vorſtellung wir uns von frühe an gewöhnen, iſt eines der ſtärkſten Hinderniſſe für die Erkenntniß Gottes als des Ewigen; und dies Hinderniß iſt darum ſo groß, weil wir in's Leben nicht als erkennende, denkende treten und erſt die ganze Schule der Anſchauungen, Erfahrungen durchmachen müſſen, ehe wir zum Denken, Wiſſen kommen können. Das wird uns ſo zur Gewohnheit, daß es unendlich ſchwer hält, ſich daraus zu reißen. Dies die erſte Reflexion, — deren Ergebniß iſt: die Erkenntniß der *Oppoſition des Vorſtellens mit dem Erkennen*, dem Wiſſen.

Es iſt nun

2) auf dieſen Widerſtreit der Vorſtellung mit dem Erkennen zu reflectiren; und da wird die Reflexion, die zuerſt ganz abſtract ſich hielt, dialectiſch. Nämlich

α. an das Vorſtellen von Jugend auf gewöhnt, ſeiner durch das ganze Leben bedürftig, und durch die Gewohnheit und das Bedürfniß in demſelben verfeſtigt, ſtellt der Menſch, wenn er zum Gedanken Gottes gelangt iſt, das Weſen Gottes, welches die Ewigkeit iſt, ſich als die unendliche Zeit vor, und *meint*, *Ewigkeit und unendliche Zeit ſei an und für ſich das Eine und Selbe*: *der Ewige* alſo ſei der *Unendlichzeitliche*. — Die Vorſtellung der unendlichen Zeit hat als ſolche ihre Richtigkeit nach dem Obigen; ſie aber wird von dem im Vorſtellen durchaus befangenen Menſchen kraft jener Meinung an den Gedanken Gottes gebracht. Die Zeit, worin er als unendlich fort ſeiend gedacht wird, iſt von ihm in ſo fern durch jene Vorſtellung verſchieden, als er dieſe Zeit nicht zu ſeiner Weſenheit hat (hierin wird das Wahre geahnt); aber zugleich inſofern als *ſie*, die ihm äußerliche, *es iſt*, *in welcher er*, wie wenn er unendlicherweiſe durch ſie bedingt ſei, *fortdauere*: — „Deine Jahre nehmen kein Ende — Du bleibeſt, wie Du biſt.“ Würde dem ſo vorſtellenden Menſchen geſagt: „Gott ſei nicht in der Zeit, noch ſie in ihm, ſondern Er der ewige Grund der Zeit, ſie ſei die Zeit allein durch ihn“ — ſo faßt er das nicht, das geht ihm über den Horizont. Sein Gott als der, welcher der unendlich zeitliche ſei, iſt noch gar nicht Gott des Glaubens, ſondern der bloßen Meinung; und der, deſſen Vorſtellung jene, und deſſen Meinung dieſe iſt, iſt nicht nur nicht der Gläubige, ſondern indem er das Weſen Gottes als die

Ewigkeit im Unterſchied von der Zeit gar nicht anerkennt, auch der Ungläubige. Der Gott dieſer Meinung wird von Paulus 2 Corinth. 4, 4. ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου genannt (wenn auch die Exegeten das nicht finden) — der Juden-Gott iſt mitbegriffen. Von ihm ſagt der Apoſtel: dieſer Zeit-Gott habe die Gedanken der Ungläubigen geblendet, ihren Verſtand blind gemacht, ſo daß ſie die Herrlichkeit des Evangeliums nicht ſähen. Alſo auf dieſer Seite widerſetzt ſich, in ſeinem Vorſtellen verfeſtigt, der Menſch dem Glauben ſelbſt. Der Glaube enthält die Erkenntniß Gottes, des Ewigen: ſie wird, wie die frühere, nicht an den Glauben gebracht, gleich der Vorſtellung des unendlich Zeitlichen; ſondern ſie, die Erkenntniß, iſt an ſich im Glauben enthalten, und ſie entwickelt ſich aus ihm — aber für wen? Für den Ungläubigen nicht, auch nicht für den noch nicht Glaubenden, ſo lang er an dem Vorſtellen feſt hält, obzwar er der zu glauben fähige bleibt. Die Bedingung alſo, daß Gott im Glauben wirklich als der Ewige und die Ewigkeit als ſein Weſen erkannt werde, iſt die, daß der zum Glauben zu gelangen Strebende vor allem ſich aus ſich dem blos Vorſtellenden losreiße, ſeinem Vorſtellungsweſen, ſo lieb es ihm ſei und bleibe, entſage, nicht ſeiner Vernunft, ſondern ſeinem Vorſtellen. Alſo die Bedingung iſt die Fortſetzung der unter a. betrachteten Selbſtverläugnung des Menſchen, dort mit Bezug auf ihn, hier mit Bezug auf ſein Vorſtellen.

β. Sodann der Gegenſtand, den die Vorſtellung hat, iſt in der beſtimmten Weiſe derſelben ein abweſender, kein präſenter; und mit Bezug auf ihn iſt, wie es hieß, die Vorſtellung eine geſchichtliche. Hat der Vorſtellende mit dem Worte „Gott" auch den obzwar noch ganz unbeſtimmten Gedanken Gottes und wendet er ſich dieſem Gedanken mit der Ueberzeugung zu, daß er nicht bloßer Gedanke, daß vielmehr Gott, der gedacht wird, wirklich ſei: ſo knüpft ſich hiermit an die Vorſtellung, deren Gegenſtand der abweſende ſei, zugleich die von ihm, dem anweſenden, dem präſenten; und es wird alſo Gott, der als der Seiende gedacht iſt, als der gegenwärtige vorgeſtellt — Deus praesens, — aber ſo daß, da der Menſch am Vorſtellen noch feſthält, dieſe Gegenwart eine Gegenwart in der Zeit iſt, fort und fort, eine in die unendliche Zukunft bleibende oder währende Gegenwart. Von der Vorſtellung dieſer Gegenwart als einer zeitlichen iſt die des Raumes und des Räumlichen nicht zu trennen. Vorgeſtellt wird daher der gegenwärtige Gott hier und dort, an jedem Ort, und je tiefer die Vorſtellung ſteht bis auf die Empfindung und ſinnliche Anſchauung zurück, in jeder Sache, als gegenwärtig in allen Dingen. Dieſe zeitliche Gegenwart Gottes iſt alſo hiermit zugleich eine räumliche, die ſogenannte Allgegenwart. Und ſo führt denn dieſe Vorſtellung conſequenterweiſe, wenn der Vorſtellende nicht unmittelbar bei ihr beharrt, wenn er ſozuſagen nachdenkt, auf den Pantheismus: in allem Sinnlichen, Endlichen der unendliche Gott — immer noch ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου. So bringt es die Natur des Vorſtellens überhaupt mit ſich. Die Vorſtellung der Zeit in ihrer Totalität und Unendlichkeit kann als ſolche den Unterſchied ihrer Momente gar nicht aufgeben: das Jetzt als Moment der Zeit und näher als Gegenwart iſt ein fort und fort für die Zukunft feſtgehaltenes, wie auch rückwärts für die Vergangenheit; es iſt die Gegenwart von jeher und immerhin fort und fort; es iſt alſo dies Moment die Zeit ſelbſt, die ſich durch die beiden andern Momente ſtets fortſchleppt von Augenblick zu Augenblick. Und der Menſch, in dieſer Vorſtellung der zeitlichen Gegenwart befangen oder feſtgehalten, muß hiermit eben ſo ſehr dem ergeben ſein und bleiben, was nur immer in der Zeit geworden iſt, wird, vorübergehend beſteht, und was künftig ſein wird. Aber alles das iſt, ſo weit es reiche der Zeit nach, und ſo ſehr es ſich ausdehne — wie eine Sinnenwelt dem Raume nach, iſt doch nur ein Endliches und hiermit ein Nichtiges. Im Endlichen und Nichtigen iſt Gott nicht gegenwärtig, oder im Sinnlichen überhaupt nicht; und der Menſch, ſo befangen in jenen Endlichkeiten, kann zur Erkenntniß Gottes, ſo lang er darin befangen bleibt, als zur Erkenntniß des Ewigen nicht gelangen. Wie ſein allzeitlicher und in aller Zeit und allenthalben gegenwärtiger Gott, *ὁ θεός τοῦ αἰῶνος τούτου*, — ſo auch iſt er — der Menſch ſelbſt — nur in der Zeit und für das in ihr Enthaltene intereſſirt, vornehmlich ſo lang er, wie es unter α. hieß, Ewigkeit und unendliche Zeit für identiſch nimmt. An ihn geht die Warnung, die Chriſtus ausſpricht Matth. 6, 19—21: ſammelt nicht Schätze auf Erden d. i. in der zeitlichen Gegenwart, vielmehr im Himmel, nicht in der Zeitlichkeit, ſondern in der Geiſtigkeit. Ferner Matth. 6, 33. — Die Vorſtellung alſo, ſo lange er bei ihr bleibt, läßt gar nicht zu, indem es mit ihr nicht zur Anerkennung des Ewigen kömmt, daß das Weſen Gottes als die abſolute von jetzt, von hier ſchlechthin unabhängige, ewige Gegenwart anerkannt und erkannt werde. So beſteht in dem Menſchen, ſeinen Glauben und die in dieſem Glauben enthaltene Erkenntniß verhindernd, ein Widerſtreit zwiſchen der Vorſtellung mit Bezug auf Gottes Weſen und zwiſchen der Erkenntniß deſſelben. Wodurch und wie hebt ſich dieſer Widerſtreit? Die Beantwortung der Frage führt zur Einſicht in das Verhältniß des Glaubens, daß Gott der Ewige ſei, zur Erkenntniß des Ewigen. Sie, die Erkenntniß, an ſich im Glauben enthalten, bedingt die Vermittelung deſſelben mit ſeinem Gegenſtande d. h. eben damit, daß er der Glaube an den Ewigen ſei. Aber dieſe Bedingung hat zur Vorausſetzung, daß jener Widerſtreit zwiſchen dem Vorſtellen und Erkennen ſich hebe oder gehoben werde.

Bei der Beantwortung nun dieſer Frage

3) geht die unter 2) fortgeſetzte Reflexion zur Betrachtung oder Contemplation bis zur Speculation über. Die Betrachtung nämlich iſt hier zunächſt die des Denkens in der Identität mit dem Wollen, als welches und in welcher Identität es das Weſen des menſchlichen Geiſtes iſt. In dieſem ſeinem Weſen iſt

er die Macht über das Vorſtellen, das der Menſch mit dem Thiere gemein hat, und über die Zeit ſelbſt. In der Sphäre des Vorſtellens iſt der Geiſt unfreier, als der Vorſtellende iſt er in einem erzwungenen Zuſtande wie das Thier. So zufällig oder caſuell, ſo willkührlich oder arbiträr die Vorſtellungen, die er ſich macht, und ihre Abfolge auf einander ſein mögen: erſt in der Sphäre des Denkens, beſonders als des mit dem Wollen identiſchen, wie es an ſich davon unzertrennlich iſt, — iſt der menſchliche Geiſt aus dieſem erzwungenen Zuſtande heraus; der Gedanke iſt frei, der Wille auch. Kraft ſeiner denkenden Thätigkeit befreit ſich daher der menſchliche Geiſt von jenem unfreien Zuſtande des bloßen Vorſtellens: die denkende iſt die das Vorſtellen als ſolches aufhebende Macht. In ſeinem Wollen, wie es vorerſt ähnlich dem thieriſchen Inſtincte das bloße Begehren iſt, verhält der Geiſt ſich gleichfalls unfrei; die Begierde in allen ihren Formen iſt ein erzwungener Zuſtand für ihn: ſie — wie die Vorſtellung — hat ein Entſtehen in der Zeit, und in dieſer folgen wie Vorſtellungen ſo auch Begierden eine auf die andere. Neben der Zeit iſt durch das natürliche Cauſalverhältniß jene Abfolge der Vorſtellungen und Begierden auf nothwendige Weiſe beſtimmt, und eben darum wie in der Sphäre des Vorſtellens ſo in der des Begehrens durchaus unfrei: die Begierde iſt unfrei; aber der Wille als ſolcher iſt frei wie der Gedanke. Es iſt demnach das eigenſte innerſte Weſen des menſchlichen Geiſtes als die Macht, wodurch ihm — indem ſie denkende und Willensmacht zugleich iſt, die Zeit in ihrer Totalität und in allen ihren Momenten zum Object wird und zum Abject — was er wegwirft. Er alſo kann wie von ſeinem Vorſtellen und Begehren wegkommen, eben ſo auch über die Zeit als ſolche hinauskommen und ſomit durch dieſe denkende und Willensmacht zur Erkenntniß des Ewigen gelangen, in der wie die Vorſtellung ſo auch deren Gegenſtand, die Zeit und Zeitlichkeit aufgehoben iſt. Dieſe Macht des menſchlichen Geiſtes iſt es demnach, durch welche der

Widerſtreit, wie er unter 2) betrachtet worden, ſich hebt. Im Glauben an Gott, wenn der Menſch, welcher der Nichtgläubige war oder ſelbſt der Ungläubige geworden iſt, zu demſelben gelangt, iſt daher durch die Macht des Gedankens oder der denkenden und Willensthätigkeit die Vorſtellung der Zeitlichkeit und der Zeit ſelbſt aufgehoben. Der Glaube enthält in ſich, wie der Menſch, der zu ihm gelangt, kraft ſeines Geiſtes anzuerkennen vermag,

α. die Erkenntniß des Ewigen. Sie kommt auch nicht von außen zum Glauben hinzu, nicht indem etwa Gott als das höchſte Weſen gedacht und blos abſtrahirt wird von allem Endlichen, Beſchränktzeitlichen; ſo käme nur die Vorſtellung Gottes als des höchſten Weſens in aller Zeit zum Glauben. Die Erkenntniß des Ewigen iſt vielmehr das eigene innere Element des Glaubens; aber ſie iſt

β. zugleich die Erkenntniß des Gegenwärtigen. Der Gegenſtand der Vorſtellung iſt der abweſende; und wenn er ſich vergegenwärtigt, ſo iſt und bleibt ihr oder dann der Anſchauung Gegenſtand doch nur ein zeitlich gegenwärtiger und ein räumlich gegenwärtiger. Der Gegenſtand der Erkenntniß hingegen iſt der in keiner Beziehung abweſende, und auf keinerlei Weiſe in der Zeit gegenwärtige: er iſt der ewig gegenwärtige. Seine als die Gegenwart des Ewigen iſt die mithin nicht in der Zeit, ſondern im Geiſte, deſſen Weſen die denkende und die Willensmacht, welcher und wie er der menſchliche Geiſt iſt. Aber ſomit iſt er nicht das einzelne denkende und wollende Subject, der ſubjective Geiſt, nicht der Geiſt als ein Menſch in ſeiner Lebendigkeit und Leiblichkeit; in dieſer Beſtimmtheit iſt er ein endlicher, durch Zeit und Raum äußerlich und innerlich bedingt. In ihm iſt Gott nicht gegenwärtig. Aber in ihm, dem allgemeinen Geiſte, dem Geiſte der Menſchheit, in ihm, dem objectiven Geiſte. Er in dieſer Objectivität iſt der Geiſt der Gemeinde, nicht als dieſer und jener, ſondern als jeder, als der abſolut allgemeinen Gemeinde. Gelangt ſie zum Glauben, wie ſie ſeit Entſtehung des Chriſtenthums dazu gelangt iſt, ſo wird von ihr in dieſem Glauben Gott erkannt als der Ewiggegenwärtige und iſt mittelſt dieſes Glaubens im Geiſte der Gemeinde ſelbſt gegenwärtig, — aber wie ſich verſteht, auf keine räumliche, zeitliche, ſondern auf geiſtige Weiſe. Jeder Einzelne als Mitglied der Gemeinde, und jede beſondere Gemeinde, beide in ihrer Beſchränktheit, die letztere als Mitglied der abſolut allgemeinen Gemeinde, der Menſchheit, — haben Antheil an dem und mittelſt des Glaubens: in der Erkenntniß des Ewigen iſt ihnen Gott ſo gegenwärtig wie der Gemeinde als ſolchen. Das ſtellt ſich dann auf äußerliche Weiſe und für die Vorſtellung, von der übrigens die Gemeinde unabhängig iſt, dadurch dar, daß ihre Mitglieder verſammelt ſind durch und für den Glauben und für die Erkenntniß Gottes im Glauben. Das Haus worin, der Ort und die Zeit wann ſie verſammelt ſind, der Sonntag beſonders, ſind es nicht, worin Gott der Geiſt gegenwärtig iſt: — „er wohnt nicht in Tempeln von Menſchenhänden erbaut.“ Aber bevor die Religion die chriſtliche Religion wurde, war es doch mehr oder weniger der Ort und die Zeit und das Object im Raum und in der Zeit, worin die Menſchen ſich die Gottheit als gegenwärtig vorſtellten, noch befangen im Vorſtellungskreiſe: das Haus des Fetiſch, des Zeus, ſelbſt die Stiftshütte der Juden und ihr Tempel zu Jeruſalem war noch ein ſolcher Ort, worin Gott gegenwärtig ſein ſollte, aber gegenwärtig auf zeitliche Weiſe, doch ſo, daß ſeine Gegenwart verhüllt blieb: es hing ein Vorhang vor dem Allerheiligſten. Die Heiden hatten keinen Vorhang vor ihren Göttern: es ging unmittelbar auf die Anſchauung, Vorſtellung. Wie das Chriſtenthum bei dem Tode Chriſti ſelber ſich aus dem Leiblichen ſeines Lebens in das Geiſtige allein zu erheben anfing und dann die Gemeinde der Gläubigen entſtand, da zerriß der Vorhang im Tempel mitten durch: der Ewige wurde als der abſolut Gegenwärtige im Geiſte der Gemeinde anerkannt, nicht im Allerheiligſten. Für die Chriſten iſt der Verſammlungsort die ſogenannte Kirche, und die Zeit der Verſammlung ein blos Zufälliges und Aeußerliches und nur zu dem Zweck, daß die Gemeinde, indem ſie ſo räumlich und zeitlich beiſammen iſt, in Einem Geiſte vereint — was ihre Mitglieder betrifft — zuſammen ſei und daß von ihr mittelſt des Glaubens ihrer Glieder Gott als präſent im Geiſte angebetet werde, präſent im Geiſte der Gemeinde mittelſt des Glaubens. In der katholiſchen Kirche freilich, die von der Vorſtellung noch nicht los iſt, in ihr iſt Gott auch in der Hoſtie gegenwärtig, wie ſie vom Prieſter geweiht wird und im Tabernakel ſteht: dahin wenden ſich die Glieder der Gemeinde: hier hat alſo für die Gemeinde die Erkenntniß von dem ewigen Weſen Gottes, wie es die abſolute Präſenz iſt, noch die Beſtimmung der Vorſtellung, der Zeit und des Raumes. Nicht alſo in der proteſtantiſchen Gemeinde, ſie hat ſich vom Vorſtellen befreit, was die Gegenwart Gottes betrifft, wie ſie von ihr anerkannt, wo nicht erkannt wird: er iſt im Geiſte der proteſtantiſchen Kirche und Gemeinde gegenwärtig mittelſt ihres Glaubens nur unter, in und mit der Geſtalt des Brodes und Weines bei'm Abendmahl; aber Brod und Wein ſind nicht Leib und Blut des eingeborenen Sohnes Gottes oder Gottes in ſeiner Menſchheit, wie in der Hoſtie des Katholiken, — ſondern dort ſind ſie Brod und Wein, und bleiben es, aber in, mit und unter der Geſtalt des Brodes und Weines wird von der gläubigen Gemeinde in ihrem Glauben als im Geiſte gegenwärtig Gott anerkannt oder ſelbſt erkannt. Dies iſt Luther's Lehre vom Abendmahle; er hat richtig geſehen in dieſer Lehre, indem er von dem Glauben an Gott, wie er der Glaube in der Gemeinde und in deren Geiſte iſt, die Allgegenwart Gottes nicht trennt. In ſeiner Schrift de coena sacra geht es beſonders auf das Argument, daß Gott allgegenwärtig ſei und der Chriſt dieſe Gegenwart Gottes des Geiſtes in, cum et sub anerkenne. Die reformirte Lehre entfernt ſich von der Erkenntniß, geht in das bloße Vorſtellen zurück, in die Erinnerung. Die lutheriſche Lehre ſchwebt zwiſchen der katholiſchen (in der Vorſtellung) und zwiſchen der reformirten (in der vorſtellenden Erinnerung).

γ. Es iſt mithin der auf die betrachtete Weiſe durch die Erkenntniß des Ewigen vermittelte Glaube, — wie er ſelbſt dieſe Erkenntniß enthält, als Glaube anhebt und zwar als Glaube der Gemeinde (nicht als Glaube des Einzelnen), ſie ſei verſammelt oder nicht, — in welchem die wirkliche Erkenntniß von Gott dem Ewiggegenwärtigen ſich wiſſenſchaftlich in der Dogmatik entwickelt oder zu entwickeln hat, wie geſchehen.

ad c. §. 140.

Die Vermittelung des Glaubens, daß Gott der Alleingenugſame ſei, mit der Erkenntniß der Allgenugſamkeit als ſeines Weſens hat zu ihrer Vorausſetzung

α. die im Glauben enthaltene und aus ihm ſich verwirklichende Erkenntniß der göttlichen Selbſtſtändigkeit (oben unter a);

β. andererſeits die oben in ihm enthaltene Erkenntniß der Ewigkeit.

Denn beide, die Selbſtſtändigkeit oder *αὐτοουσία*, und die Ewigkeit oder *αὐτοενεργεία*, ſind der Inhalt der Allgenugſamkeit oder *αὐταρκεία*. Iſt alſo Gott geglaubt als der allein Selbſtſtändige und als der Ewige, iſt er in dieſem Glauben zugleich als der erkannt, deſſen Weſen die Selbſtſtändigkeit und Ewigkeit; ſo wird er hiermit ſchon geglaubt als der allein Genugſame, und indem dieſer Glaube mit der Erkenntniß in ihm von der Allgenugſamkeit Gottes vermittelt iſt, ſetzt ſich für ihn jener Glaube an die Selbſtſtändigkeit und Ewigkeit unter α. und β. voraus. In der Erkenntniß des Alleingenugſamen, wie ſie der Glaube zum Inhalt hat, iſt demnach die Erkenntniß Gottes und der Glaube, der mit ihr verknüpft iſt, auf dieſe Weiſe vollendet. **Bedingt** aber iſt eben der Glaube, daß Gott der Alleingenugſame ſei, auf der einen Seite ad α. durch die Selbſtverläugnung des Menſchen (cfr. oben), durch ſeine Reſignation auf ihn ſelbſt; auf der andern Seite

ad β. durch die Macht des menſchlichen Geiſtes über ihn ſelbſt als Vorſtellenden und über die Zeit, oder durch ſeine Abdication des Vorſtellens. Wo daher und ſo lange der Menſch weder auf ſich reſignirt, noch ſein bloßes Vorſtellen abdicirt, beſeitigt, hingegeben hat; da mag es zu dem Gedanken wohl und zu dem Worte einer Allgenugſamkeit kommen, wie in der Schelling'ſchen Philoſophie von einer Autarkie der Natur geſprochen wird, aber zur Erkenntniß in und mit dem Glauben an Gott, daß er der Alleingenugſame ſei, kommt es ohne dieſe Reſignation und Abdication nicht. Daher denn auch erſt das Chriſtenthum den erkenntnißreichen Glauben an Gott, deſſen Weſen die Allgenugſamkeit ſei, hat; daſſelbe dringt nämlich ſowohl auf jene Selbſtverläugnung des Menſchen für den Glauben und für die Erkenntniß, als auch darauf, daß er ſeinen ſinnlichen und blos vorſtellenden Beſtrebungen entſage, in göttlichen Dingen nicht auf zeitliche Weiſe denken, vorſtellen, ſehen und hören wolle. So bezieht ſich dieſer dritte Punct unter c. auf das im §. 140 des Compendiums Geſagte.

Dennoch aber iſt der Menſch

1) auch in der Selbſtverläugnung und in jener Macht ſeines Geiſtes über das bloße Vorſtellen, in dieſer Abdication lebendes, animaliſches und intelligentes Subject. Er hat auf ſich reſignirt, aber er lebt und hat, ſo lange er lebt, Bedürfniſſe; in ihnen, für ſie und ihre Befriedigung iſt er abhängig von der Natur, Außenwelt überhaupt. Seine Selbſtſtändigkeit alſo, wenn er auch ſich ſelbſt verläugnet, iſt doch, indem er der Lebende iſt, keine wirkliche, eine nur ſcheinbare, eine erſcheinende. Eben ſo, obzwar er in der Macht ſeines Geiſtes ſich von ſeinem Vorſtellen unabhängig gemacht hat, in dieſer Abdication des bloßen Vorſtellens iſt er doch als denkendes und wollendes Subject bedingt, beſchränkt: bei aller Abdication des Vorſtellens bleibt er doch auf Seiten des Wiſſens, Forſchens dem Irrthum

ausgeſetzt; auf Seiten des Wollens, Beſchließens bleibt er, ſo lange er lebt und in der Zeit will und wirkt, der Möglichkeit des Sündigens Preis gegeben. Sich ſelbſt alſo vermag er, ſo ſehr er ſich verläugne, ſo groß die Macht ſeines Geiſtes ſei, doch nicht genug zu thun. Sein Glaube, daß Gott der allein Genugſame ſei, vermittelt durch den Glauben an ihn den Selbſtſtändigen und den Ewigen, iſt alſo in ihm ſeiner Erkenntniß und Erfahrung gegenüber, daß er im Leben, Denken und Wollen nicht der Genugſame, der ſich Genügende zu ſein vermöge. Aber jener Glaube an die Allgenugſamkeit Gottes ſchließt den an Gott als den Allgenugthuenden ein, indem er zugleich der Glaube an Gott in ſeiner ewigen Freiheit, an ihn, welcher die Liebe ſelbſt ſei, iſt: was der Menſch, der für den Glauben ſich verläugnet und ſo ſeiner theilhaftig wird, nicht vermag — ſeinen Frieden mit ſich zu haben, ſich genug zu thun, — das iſt durch Gott und wird durch Gott für ihn gethan. Die Allgenugſamkeit Gottes, Dei sufficientia, iſt in ſeinem Verhältniß zum Menſchen oder zum menſchlichen Geiſte die Allgenugthuung: mittelſt ſeiner ſelbſt verſöhnt Gott den Menſchen mit dem Menſchen und mit ihm ſelbſt; — er, mittelſt deſſen er den Menſchen mit ihm und mit ſich verſöhnt, iſt der Mittler zwiſchen ſich und den Menſchen, der eingeborene Sohn. In dem Glauben an den Allgenugſamen iſt dieſer Glaube an den Genugthuenden, an den Mittler, Verſöhner enthalten: dieſer heißt Chriſtus und iſt es, den wir auch oben als Mittelpunct der Weltgeſchichte kennen gelernt haben; und von ihm ſagt der Apoſtel (Act. 4, 12): „Es iſt in keinem Andern Heil, iſt auch kein anderer Name den Menſchen gegeben, in dem ſie ſollen ſelig werden, denn allein der Name Chriſti.“ Die Erkenntniß alſo Gottes des Allgenugſamen im Glauben an ihn wird und iſt hiermit auch die Erkenntniß ſeines verſöhnenden Weſens und die Erkenntniß der Erlöſung durch ihn im Glauben. Die Selbſtſtändigkeit nämlich des Menſchen

2) als des lebenden auf der einen Seite iſt, wie es hieß, eine ſcheinbare: denn ſie iſt bedingt durch Bedürfniſſe und durch die Mittel zu ihrer Befriedigung. Wenn nun auch dieſe Mittel durch die Natur oder Kunſt im Leben gegeben und die Bedürfniſſe befriedigt werden, ſo kehrt doch mit und durch die Befriedigung jedes Bedürfniß, ſo einfach es ſei, wieder zurück: die Befriedigung des Bedürfniſſes iſt die Mutter des Bedürfniſſes. Alſo durch Befriedigung der Bedürfniſſe kommt der Menſch aus der Noth des Bedürfniſſes nicht heraus, er wird nicht frei, nicht ſelbſtſtändig, bleibt der Abhängige, ſo lange er lebt. Wie kann er in dieſem Verhältniſſe des Lebens zu deſſen Bedürfniſſen und deren Befriedigung der wirklich ſelbſtſtändige, der zufriedene und befriedigt werdende ſeyn? Antwort: durch den Glauben in der Erkenntniß an den alleingenugſamen Gott und an ihn, der den Menſchen mit ſich und mit ihm verſöhnt hat, der den Menſchen Befriedigung giebt. Die Erkenntniß in dieſem Glauben hebt unſere Bedürfniſſe und die Nothwendigkeit ihrer Befriedigung nicht auf, aber dieſe Erkenntniß ſetzt uns über jene Bedürfniſſe und deren Befriedigung hinaus. Mittelſt dieſer Erkenntniß gelangen wir dahin, daß jene Lebensbedürfniſſe uns nicht am Herzen liegen, ohne doch in Anſehung ihrer leichtſinnig, frivol zu werden. Es iſt im Drange der Noth, des Elendes und des Jammers der Glaube an Gott den Allgenugſamen und Allverſöhnenden, der uns vor der Verzweiflung bewahrt, der uns Ruhe giebt ſelbſt im tiefſten Zwieſpalt, und Befriedigung zur Ertragung auch des höchſten Elendes. Dieſen Glauben, als Mittel auf unſerer Seite zu unſerer Verſöhnung, zu unſerer Ruhe, hat Gott ſelbſt als der Mittler, Chriſtus, im Menſchen veranlaßt durch ſeine Erſcheinung auf Erden, ſein Lehren und Leben. Joh. 4, 13. 14 ſpricht er dies ſelbſt vortrefflich aus: jenes Waſſer iſt das Geiſtige ſeiner Lehre, des Glaubens, die Erkenntniß im Glauben, welche den Menſchen befriedigt auf immer. Das irdiſche Waſſer hat doch immer nur den Durſt wieder zur Folge. Nimmer läßt

dürſten jenes Waſſer, was über alles Leben und Bedürfniß hinausgeht.

In ſeiner Thätigkeit andererſeits und in jener Entſagung ſelbſt des bloßen Vorſtellens und des bloß Zeitlichen iſt doch aber der Menſch ſelbſt als der denkende und wollende im Leben gehalten und befangen, er wird geboren, lebt eine Zeit, ſtirbt, und er kommt im Laufe ſeines Lebens zum Bewußtſein, daß er ſterben muß, er weiß es. So lange daher das menſchliche Leben als das der Individuen währe, ſein Ende kommt und muß kommen: denn es iſt ein zeitliches Leben. Wenn auch der Geiſt durch ſeine denkende und freie Willensthätigkeit, wie oft geſagt, die Macht über die Vorſtellung und über die unendliche Zeit ſelbſt iſt, und wenn der Menſch in dieſer Macht auch auf Zeit und Vorſtellung, wie auf ſich ſelbſt reſignirt hat, ſo iſt er doch der in der Zeit lebende und in der Zeit endigende. Iſt ſein Glaube der an den Allgenugſamen, deſſen Weſenheit nicht die Zeit, ſondern die Ewigkeit, — und an ihn, welcher den Menſchen mit ſich und ihm verſöhne: ſo hebt ihn dieſer Glaube auch über die Endlichkeit des Lebens von ſeinem Beginn bis an ſein Ziel hinaus. Eben weil das Leben ein nur endliches iſt, erkennt er es in jenem Glauben für nichtig an, und macht ihm im Leben der Gedanke an den Tod, der kommen muß, keine Noth und keine Sorge, ſo wenig wie die Bedürfniſſe des Lebens (ſo dringend ſie ſein mögen) quälend für ihn werden noch werden können. Denn in jenem Glauben an den Allgenugſamen, deſſen Weſen nicht die Zeitlichkeit, eine unendliche Zeit, ſondern die Ewigkeit iſt, — iſt der Menſch über das zeitliche Leben und den zeitlichen Tod gehoben: er weiß in dieſem Glauben, in welchem das Wiſſen ſelbſt oder Erkennen enthalten iſt, das Sein ſeiner als das des Geiſtes unabhängig von Leben und Tod: es iſt das ewige Sein des Geiſtes. Er weiß in dieſem Glauben, indem er mit Gott verſöhnt iſt, ſich ewig wie Gott, vor wie nach dem Tode. Aber eben in dieſem Glauben, wie er der Glaube an den Vermittler iſt zwiſchen Gott und ihm, dem Menſchen ſelbſt, an den Vermittler, von welchem Paulus 2 Tim. 1, 10 ſagt: „er habe Leben und unvergängliches Weſen an's Licht gebracht," — führt

3) der gläubig gewordene in ſeinem zeitlichen Leben, in allen Nöthen und im Gedränge deſſelben bis zum Tode hin, in ſeinem zeitlichen Daſein ein Leben, unabhängig von der Zeit, ein Leben nicht in dieſem Daſein, ſondern in der Erkenntniß Gottes. Dem zeitlichen Leben iſt der Menſch, kraft der Selbſtverläugnung und jener Abdication auf das Vorſtellen, im Glauben an den Allgenugſamen bereits abgeſtorben, er iſt phyſiſch todt, er lebt nur geiſtig. Sein ſcheinbar phyſiſches Leben, das er lebt, lebt er für das ewige Leben. Im zeitlichen Leben, einem Tode, lebt der Menſch das ewige. So komme der zeitliche Tod wann er wolle, er iſt nicht gewünſcht, nicht furchtbar, iſt ihm gleichgültig. Col. 3, 3. 4: „euer Leben iſt verborgen mit Chriſto in Gott," „ihr ſeid zeitlich geſtorben kraft eures Glaubens." Jenes verborgen ſein des Lebens mit Chriſto in Gott iſt aber kein dunkles Gefühlsleben in Gott: euer Leben iſt das Leben in der Erkenntniß Gottes, und ſo iſt es der Zeit und dem Gott der Zeit, τῷ ϑεῷ τοῦ αἰῶνος τούτου, verborgen, dieſer verſteht das nicht. Das in der Erkenntniß Gottes, um bei den Worten des Apoſtels zum Theil zu bleiben, von dem Menſchen, dem alles Andere gegen dieſe Erkenntniß unwichtig geworden iſt, geführte Leben iſt das ſelige Leben des Menſchen: dieſe Erkenntniß iſt ſeine Seligkeit, für ſie lebt er; und einmal in ihr, beharrt er in ihr. Mit der chriſtlichen Religion iſt der Glaube, wie geſagt, deſſen Inhalt dieſe Erkenntniß iſt: von Gott, dem Allgenugſamen und Verſöhnenden, gleichſam wie ein Licht dem menſchlichen Geiſte oder der Welt aufgegangen: in ihr, jener Religion, iſt aber bisher von uns die wirkliche Erkenntniß von dem Weſen Gottes mit Bezug auf das Geglaubte (§. 136) betrachtet, erörtert und entwickelt worden. Und dieſe Aufgabe iſt gelöſt. Dort hieß es nun weiter, es ſei 2) eben jene wirkliche Erkenntniß von

Gottes Weſen zu betrachten in der Religion mit Bezug auf die, deren Glauben er werde: da ginge die Betrachtung auf das Subjective hin — §. 141—45. Aber dieſe Betrachtung iſt die dogmatiſche Unterſuchung, betreffend die Religion als ſolche von ihrem Urſprung an in der Welt bis dahin, wo ſie die chriſtliche Religion wird: und dieſe Unterſuchung iſt geführt in den abgeſonderten Vorleſungen über den Urſprung der Religion: und mit ihr wäre die Lehre vom Weſen Gottes geſchloſſen.

Des erſten Theiles

Zweiter Abſchnitt.

Vom Daſein Gottes.

§. 146 — 178.

In dieſer Lehre iſt das Denken dialectiſch, die Lehre ſelbſt iſt die Beantwortung folgender drei Fragen:

1) was heißt es, wenn geſagt wird: Gott iſt? — (§. 146 — 149) Mit der Unterſuchung, der dieſe Frage voranſteht, wird bezweckt der Begriff von Gottes Daſein, und die Gewißheit eben des Daſeins.

2) Worin und woraus zeigt ſich das Daſein Gottes, und welche ſind die Verſuche zum Wiſſen davon zu gelangen? (§. 150 — 161) In dieſem Puncte wird bezweckt eine Darſtellung des Beweiſes für das Daſein Gottes und eine Kritik der ſogenannten Beweiſe für daſſelbe. Endlich

3) für wen iſt das Daſein Gottes begreiflich, beweisbar und bewieſen? (§. 170 — 178) In der Antwort auf dieſe Frage wird bezweckt die Erkenntniß Gottes, welcher iſt, im Verhältniß zu dem Menſchen, für welchen er iſt.

I. Gottes Daſein.

§. 146 — 149.

§. 146. Begriff deſſelben.

Am leichteſten wird wohl von außen her zu dem Begriff vom Daſein Gottes zu gelangen ſtehen, ſo daß man wiſſe, was man ſagt, wenn man ſagt: Gott iſt. Nun iſt aber

1) am weiteſten von dem Gedanken Gottes die Notion der Materie entfernt (§. 136). Das den Raum Erfüllen und zugleich

Undurchdringlichmachen iſt als das Sein das Daſein der Materie (cfr. 133).

2) Zunächſt von der Materie entfernt iſt das von ihr ſich unterſcheidende Licht, das den Raum Erfüllen, ohne ihn undurchdringlich zu machen, als ein in ihm Scheinen, iſt, als das Sein, das Daſein des Lichtes. Denkt man ſich das Scheinen hinweg, ſo iſt das Sein des Lichtes auch hinweggedacht. In ſeinem Unterſchiede von der Materie wird das Licht erkannt für nicht materiell und zugleich für nicht intellectuell — das Licht hat zu ſeiner Weſenheit eine Materialität, welche keine Materialität iſt, es iſt alſo das Licht ſeinem Weſen nach in der Schwebe zwiſchen der Materialität und dem Gedanken. Jenes den Raum Undurchdringlichmachen iſt nicht das Sein des Lichtes, und wenn etwa das Denken das Sein des Geiſtes wäre, ſo iſt es doch nicht das Sein des Lichtes. So fixirt ſich der Begriff vom Scheinen allein als vom Sein des Lichtes, oder die Wirklichkeit des Lichtes beſteht im Scheinen. Verginge mithin der Schein, ſo wäre das Licht vergangen, — in der Farbe vergeht wirklich das Scheinen, aber da iſt auch das Licht vergangen, das Licht iſt zur Farbe geworden.

3) Weiter noch als das Licht iſt von der Materie entfernt der Körper und die Körperlichkeit als ſolche. Das den Raum in irgend einer Geſtalt Undurchdringlichmachen iſt als das Sein das Daſein des Körpers als ſolchen, die Materie macht ihn undurchdringlich, aber noch auf eine geſtaltloſe Weiſe, daher ſie auch nirgends zu faſſen und als Materie zu unterſuchen und feſtzuhalten iſt. Sie iſt der immer verſchwindende Proteus. Das Licht hingegen macht den Raum gar nicht undurchdringlich; aber der Körper, indem er den Raum erfüllt, hat zugleich eine beſtimmte Geſtalt. Beſtimmt iſt dieſe Geſtalt ſchon bei den Elementen, dem Waſſer, der Luft, dem Feuer und der Erde; ſie ſind gegen das Licht, das den Raum Undurchdringlichmachende, als die des einen gegen das andere in ſich ſelbſt unbeſtimmt. So iſt das Formelle der Luft, ihre elaſtiſche Flüſſigkeit, gegen das Waſſer das tropfbar

Flüſſige. Im Unterſchied vom Element iſt die Geſtalt des Körpers eine Geſtalt für ſich, und dies iſt das Sein des Körpers. Wird ihm die Geſtalt genommen, ſo iſt ihm das Sein entzogen — der Körper iſt zernichtet als Körper. Die Mathematik als Stereometrie giebt im Raum den Figuren, die ſie hineinzeichnet, eine Fülle, ſo daß ſie den Raum erfüllen, aber in dieſer Fülle keinen Inhalt.

In den drei erſten Sätzen kam die Zeit noch nicht in Betracht, ſondern nur der Raum, die Materie angehend, er als mit der Zeit identiſch, ſodann das Licht betreffend, er in welchem daſſelbe ſich mit einer in keiner Zeit zu beſtimmenden Geſchwindigkeit bewegt, ſo daß es dabei weniger auf die Zeit als auf den Raum ankommt. Eben die Zeit hat bei der beſtimmten oder unbeſtimmten Geſtalt des Körperlichen noch keine oder nur geringe Bedeutung — die Räumlichkeit iſt das Bedeutendſte. Aber in den zwei nächſtfolgenden Sätzen kehrt es ſich um, und hebt ſich gegen den Raum die Zeit hervor, im dritten folgenden Satz endlich kommt die Zeit gar nicht mehr als Zeit, ſondern als die Ewigkeit in Betracht.

4) Der Körper lediglich als ſolcher, deſſen beſtimmte oder unbeſtimmte Geſtalt das Sein deſſelben iſt, iſt das unorganiſche Object; noch weiter als er ſteht von der Materie ab das organiſche Subject, theils als Pflanze, theils als Thier. In dieſem Subject hat ſich ſo zu ſagen die Materie, welche im Körper als ſolchem ihre Natur behält, verflüchtiget oder vergeiſtiget. Die Materie iſt ſo ſelbſt zur Geſtalt und Form des organiſch Subjectiven geworden, und nur noch äußerlicher Weiſe, nämlich als jedes Organ, worin das Subject ſein Beſtehen hat, undurchdringlich. Das Leben des organiſchen Subjectes iſt als das Sein das Daſein deſſelben, kraft des Lebens hat daſſelbe ein Beſtehen im Raume, aber auf die Räumlichkeit ſeines Beſtehens kommt hier weniger an, als auf die Zeit ſeines Lebens. Das organiſche Subject, die Pflanze, lebt, oder das Thier lebt, hiermit iſt geſagt, das Sein

deſſelben ſei ein in einer beſtimmten Zeit enthaltenes, genauer ſo: die Pflanze, z. B. das Steinmoos, lebt einige Zeit. Der Fels, ein ganzer Weltkörper, iſt, indem das Sein deſſelben, ein geſtaltetes, es läßt ſich nicht ſagen, ob in aller Zeit, oder nur auf einige Zeit. Die Negation des Lebens, das Abſterben der Pflanze, und der Tod des Thieres, iſt hiermit die Negation des Seins, das nicht mehr lebende Thier hat zu ſein aufgehört.

5) Weiter noch als das organiſche Subject, wie es nur ein ſolches iſt, ſteht von der Materie ab, eben das organiſche, aber als ſeiner ſelbſt ſich bewußtes, als ſich denkendes Subject, als das Ich. So iſt das Subject nicht das Thier, ſondern der Menſch. Das durch das Leben, Körperlichkeit, Elemente, Licht und Materialität bedingte Denken iſt als das Sein das Daſein des Menſchen; nur indem der denkende als der ſeiende exiſtirt er als der Menſch, noch nicht der denkende, ſondern blos der lebende, iſt und exiſtirt er noch nicht als dieſer. Der Lebende iſt er aber nur als organiſches Subject, wie das Thier. Indem das Leben das Denken wird, wie dieſes auch zugehe, entſteht der Menſch als Menſch und iſt er. Dieſer Begriff vom Denken als dem Sein iſt nur auf eine beſchränkte Weiſe das Princip der Carteſiſchen Philoſophie geworden. Cogito, ergo sum; cogito, id est sum. Aber das Denken als das Sein des Menſchen hat zu ſeinen Bedingungen die vorhin genannten. Nun iſt ſonſt überall oder wird doch leicht anerkannt, daß das Bedingte einen höheren Werth habe als ſeine Bedingung, beſonders z. B. wenn man zurückblickt auf das Leben auch nur als das Sein der Pflanze. Die Bedingungen des Lebens ſind zunächſt die Elemente. Hierin iſt die Anerkenntniß von dem höheren Werthe des Lebens vor den Bedingungen deſſelben leicht und allgemein. Zu den Bedingungen des Pflanzenlebens gehört Waſſer, Luft, Dünger; dieſen Elementen zieht man das durch ſie bedingte Leben vor. Hingegen kehrt im gemeinen Bewußtſein, was das Bedingtſein des Denkens angeht, das Verhältniß gewöhnlich um, und wird auf das Leben, das doch

nur eine Bedingung des Denkens iſt, als des Seins, ein größerer Werth gelegt als auf das Denken. Hieraus kommt auch wohl die Meinung, das Leben ſei das Daſein des Menſchen, und nicht das Denken als das Sein, und ſo ſorgt er dann auch wohl im Leben mehr für die Bedingung ſeiner Erhaltung, als für das Denken, welches durch das Leben nur bedingt iſt. Das Leben, nur jene Bedingung, iſt das Sein des organiſchen Subjectes, ein auf eine Zeit eingeſchränktes Daſein. Nimmt er das Leben für das Daſein, ſo entſteht leicht die Vorſtellung und die Furcht, mit dem Tode ſei Alles aus. Im Läugnen der Unſterblichkeit verſtehen ſich nur die Menſchen nicht, indem ſie das, was ihr Sein bedingt, für das Daſein ſelbſt nehmen, alſo die Bedingung höher anſchlagen als das Denken, deſſen Bedingung ſie iſt.

6) Nicht nur von der Materie am weiteſten ab iſt Gott, ſondern in ihm, außer ihm, für ihn, iſt auch die Materie gar nicht, ſie iſt ihm nichts. Der Gedanke Gottes iſt, wie er ſich oben entwickelte, der des allgenugſamen Geiſtes (§. 127. 132. 136). Iſt ſchon das bedingte Denken als das Sein das Daſein des Menſchen, ſo iſt um ſo mehr das unbedingte als das Sein das Daſein Gottes. Er, in ſeiner Weſenheit als der allgenugſame Geiſt erkannt, iſt, was ſein Denken angeht, nicht bedingt durch Leben, Körperlichkeit u.ſ.w. Der Menſch, damit er denke, bedarf der Lebendigkeit und Leiblichkeit, mithin der ganzen Natur und Welt bis zu ihren einfachſten Elementen hin. Und ſo iſt, obgleich nicht das Leben noch die Geſtalt, ſondern das Denken als das Sein das Daſein des Menſchen iſt, er doch beſtimmt durch Leben, durch den ganzen Organismus. Aber die Erkenntniß Gottes des Allgenugſamen ſchließt alles und jedes Bedürfniß aus. In und mit dem Begriff des unbedingten Denkens als des Seins iſt alſo der Begriff vom Daſein Gottes erreicht.

Die Frage: was heißt es, wenn geſagt wird, Gott iſt? hat zur wohlverſtandenen Antwort: er denkt. Hier iſt nicht zu überſehen: nicht weil Gott von uns gedacht wird als der, welcher denke, iſt er; nicht durch unſer Denken wird das Sein an ihn gebracht, auch nicht: weil er denkt, iſt er, wie wenn durch ſein Denken das Sein an ihn komme, ſondern das unbedingte Sein, als welches das Denken das Daſein Gottes iſt, wird von uns gedacht, wenn wir ſagen, „er iſt,“ und „indem er iſt, werden und ſind wir, und iſt die Welt;“ nicht alſo weil die Welt iſt und weil ich bin, iſt Gott, ſondern weil er iſt, wird die Welt, werde und bin ich. Mit dieſer Anerkenntniß hebt ſich alles Selbſtſüchtige des Menſchen auf. Pſalm 14, 2. Das durch kein Leben, welches nur eine Zeit lang dauerte, das durch keine Körperlichkeit, die nur ein Beſtehen im Raume hat, bedingte, das rein unbedingte iſt gar kein zeitliches, es iſt das ewige Denken ſelbſt. In der Frage nach dem Sein Gottes iſt der, welcher ſie thut, ſich ganz gleichgültig. Er frägt allein nur nach Gott, aber dieſer Frage liegt eine andere ganz nahe: iſt es gewiß, daß Gott ſei? und bei dieſer andern kommt das Subject, welches eine Vorſtellung, einen Gedanken von Gott hat, mit in Betracht. Die Gewißheit nun überhaupt und alſo auch die vom Sein Gottes iſt eine dreifache:

a. die unmittelbare, d. h. eine ſolche, zwiſchen welcher und dem, wovon ſie die Gewißheit iſt, kein Drittes, durch das ſie Gewißheit wird, iſt oder beſteht. So iſt dieſe unmittelbare zugleich eine unbewieſene, vorerſt aber auch noch keines Beweiſes bedürftige Gewißheit (§. 147). Aber ſie wird

b. eine mittelbare, d. h. zwiſchen ihm und dem, wovon ſie die Gewißheit iſt, iſt ein Drittes, durch welches ſie die Gewißheit werden kann. Sie iſt folglich die des Beweiſes bedürftige, aber auch die beweisbare (§. 148. 149). Sie iſt endlich

c. die vermittelte, d. h. das Dritte zwiſchen ihm und dem, wovon ſie die Gewißheit iſt, iſt es, durch welches ſie zur Gewißheit geworden iſt, — ſie iſt die bewieſene, oder in ihrem ganzen Umfang der Beweis ſelbſt (§. 150 — 169).

§. 147. A. Die unmittelbare Gewißheit vom Daſein Gottes.

Sie iſt die der Meinung, mithin die aller Religionen, deren Hauptinhalt die Meinung ſelbſt iſt — die Gewißheit im Heidenthum. In folgenden Hauptpunkten entwickelt ſich ihr Begriff.

1) Das Gewiſſen, indem es ohne Weiteres auch das Wahre wäre, würde hiermit das unmittelbar Gewiſſe ſein. Dieſe mit der Wahrheit ſelbſt identiſche Gewißheit nun iſt die des Ich. Das Ich iſt des Seins ſeiner ſelbſt unmittelbar gewiß, d. h. ſo, daß ihm daſſelbe nicht erſt bewieſen zu werden, oder daß es ſich dieſes Sein erſt zu beweiſen bedürfe. Daher die ganz gleiche Gültigkeit der beiden Verſicherungsweiſen: „ſo gewiß ich bin,“ „ſo wahr ich bin.“ Jene Gewißheit alſo iſt die des Wahren, und daraus wohl kam es, daß gegen den philoſophiſchen Zweifel Kant das „ich denke,“ oder wie er es nennt, die ſynthetiſche Einheit des Bewußtſeins, als Princip an die Spitze der philoſophiſchen Kritik ſtellte, und aus dieſem unmittelbar Gewiſſen und Wahren gegen den Skepticismus Grundſätze und Geſetze zu deduciren ſuchte. In dieſer kritiſchen Philoſophie war daher die erſte Frage die nach dem Ich.

2) Jene unmittelbare iſt die Gewißheit nicht mehr des Wahren als ſolchen, ſondern blos des Wahrgenommenen. Aber dieſe zweite hat zu ihrer Vorausſetzung jene erſte. Es iſt nämlich das ſeiner ſelbſt gewiſſe und ſich wahre Subject als empfindendes, vorſtellendes und denkendes, welches wahrnimmt, und von welchem irgend ein Object wahrgenommen wird. Ohne die Gewißheit und Wahrheit des Subjectes iſt keine Wahrnehmung möglich, hierin nun hat die Gewißheit des Wahrgenommenen den Schein, durch jene, oder durch das ſeiner gewiſſe Subject vermittelt zu ſein. Aber für ſie iſt jenes nur das Vorausgeſetzte, ſie ſelbſt muß an ſich betrachtet werden, ſo daß vom Subject abſtrahirt ſei und dann zeigt ſie ſich den Betrachtenden als die unmittelbare. Das Wahrgenommene nämlich iſt

a. ein Object nur als dieſes, als jenes, oder wenn man vorgreifen dürfte, als ein einzelnes. Nach dieſer Seite hin iſt die Wahrnehmung noch bloße Empfindung und die Gewißheit des Wahrgenommenen die lediglich in der Empfindung. Andererſeits aber

β. iſt im Wahrnehmen auch das Anſchauen, ja das Denken ſelbſt rege, und hat das wahrgenommene Object, von dem Anſchauen und Denken aus, die Beſtimmtheit, nicht nur dieſes und jenes, ſondern zuvörderſt Alles und Jedes, oder die Beſtimmtheit, ein allgemeines Object zu ſein. Die Gewißheit alſo des Wahrgenommenen, welches ein Allgemeines ſei, iſt nicht nur und allein in der Empfindung, ſondern auch in der Anſchauung und im Gedanken. Bei der Gewißheit des Wahrgenommenen zeigt ſich auf der einen Seite, ſo unmittelbar ſie ſei, das Gefühlvolle und Empfindungsreiche, und auf der andern Seite das Gedankenvolle, ja das Geiſtreiche.

3) Der Gott des Heidenthums iſt der Gott der Meinung. Die Gewißheit alſo vom Sein deſſelben iſt die obengenannte der Meinung und eben die Meinung ſelbſt. Er aber (ad α sub 2) iſt der vorgeſtellte Gegenſtand unmittelbar als der empfundene, mithin als der im einzelnen, — als ein Dieſes und Jenes — wahrgenommene. So iſt er der Fetiſch, und die Gewißheit vom Sein deſſelben, wie ſie das den Gegenſtand wahrnehmende Subject hat, iſt die Gewißheit unmittelbar in ſeiner Empfindung. Aber ſo iſt nicht das unbedingte Denken als das Sein, ſondern entweder das Undurchdringlichſein des Materiellen (als ſolchen, ingleichen als irgend eines geſtalteten Körpers) oder das bloße Scheinen, oder das einerſeits vegetative, andererſeits animaliſche Leben, oder das durch das Leben bedingte Denken als das Sein ſeines Gottes, das Daſein deſſelben, und er alſo entweder ein Stein, Klotz, Pfeil, oder das Lichtweſen, oder die Pflanze, oder das Thier, oder ein lebender Menſch (Dalailama). Das Denken, welches unbedingter Weiſe das Sein Gottes ſei, wird in dieſer einzelnen Wahrnehmung deſſelben und in dieſer Gewißheit des Wahrgenommenen nur geahnet, auch iſt im ganzen Fetiſchdienſt dieſe Ahnung allein

das Wahre, und er hierin Religion, im Uebrigen Superſtition. Die Gewißheit, eine unmittelbare, enthält die Möglichkeit zur Ungewißheit zu werden, und weiſet in dieſer Möglichkeit über ſich als die blos unmittelbare hinaus, wo jene Ahnung zum Gedanken wird, das wahrnehmende Subject alſo in Anſehung ſeines Gottes und in Anſehung der Gewißheit, daß er ſei, aufhört, wahrnehmendes zu ſein und denkendes wird. Auf der andern Seite, ad β., iſt der wahrgenommene Gegenſtand auch noch mit Bezug auf die Empfindung und ſelbſt auf die Anſchauung ein einzelner, es präſentirt ſich der Gott in einer beſtimmten einzelnen Geſtalt, die das Werk des Künſtlers iſt. Aber dieſe einzelne Geſtalt hat zugleich eine weſentliche Beziehung von ihrer Einzelnheit hinweg auf die Allgemeinheit zuvörderſt als eine ſubjective, oder als die Allgemeinheit des den Gott in dieſer Geſtalt anerkennenden Subjectes, wie daſſelbe nicht dieſer und jener Menſch, ſondern jeder einzelne in ſeinem Volke iſt. Aber jene Allgemeinheit iſt zugleich eine objective, indem ſich der Gott in der einzelnen Geſtalt präſentirt, nicht unmittelbar und allein als dieſes Object, ſondern überhaupt für die Anſchauung und den Gedanken als der Gott (Zeus) und indem er, d. h. ſeine Attribute, ſelbſt dieſe Beziehung auf das Allgemeine andeutet. Die Gewißheit, daß Gott ſei, oder daß Götter ſind, iſt allerdings die der Wahrnehmung, aber nicht mehr, wie bei'm bloßen Fetiſch, in der Empfindung und im Einzelnen, ſondern in der Anſchauung und in dem Gedanken, im Allgemeinen. Indeſſen an die Geſtalt, und da ihre Baſis das Material iſt, an dieſes eine iſt doch die Gewißheit geknüpft. Die durch die Kunſt dem Material gegebene Geſtalt iſt für die das Kunſtwerk Schauenden das Sein deſſelben. Alſo die Ahnung, daß das Denken ſei das Sein Gottes, tritt in der unmittelbaren Gewißheit der Kunſtreligion beſtimmter hervor, als in der Gewißheit der Naturreligion. Aber es iſt doch auch hier wie dort die Gewißheit in der Religion der Kunſt die mögliche Ungewißheit. Im Ethnizismus hat das Wahrnehmen der Menſchen im Einzelnen und Allgemeinen eine Beziehung auf das Weſen Gottes, durch dieſe Beziehung hat das Heidenthum den Charakter der Religion, außer jener Beziehung iſt in demſelben Superſtition, aber durch eben dieſe Beziehung iſt es möglich, daß die unmittelbare Gewißheit, welche der Inhalt der heidniſchen Religion iſt, zur Ungewißheit wird. Das zeigt ſich ſo: wer einmal z. B. die Sonne oder irgend einen andern geſtalteten Körper wahrgenommen hat, der iſt und bleibt deſſen unmittelbar gewiß, daß die Sonne, daß der Körper ſei. Aber iſt in der Wahrnehmung eines Körpers die Beziehung auf das göttliche Weſen, dann kann durch ſie dieſe unmittelbare Gewißheit zur Ungewißheit werden. Iſt ſie durch das Reflectiren über den Gegenſtand der Meinung und des Cultus wirklich geworden, ſo kann der Verſuch gemacht werden, ſie als unmittelbare Gewißheit wieder herzuſtellen. Aber dieſer Verſuch, ſo oft und je ſubtiler er gemacht wird, bringt doch die Ungewißheit nicht zur unmittelbaren Gewißheit zurück, ſondern an ihm geht dieſe vollends zu Grunde. Denn der Verſuch ſteht nicht zu machen, ohne daß zu einem Mittel gegriffen werde für die Reſtitution aus der Ungewißheit zur Gewißheit. In dieſem Mittel aber liegt ſchon, daß ſie die unmittelbare Gewißheit nicht wieder werden kann. Die Geſchichte belegt dieſes.

1) Durch Julian, der äußerlich zum Chriſtenthum ſich bekannte, aber es nicht erkannte, ſollte die alte Religion wieder hergeſtellt werden.

2) Im Chriſtenthum ſelbſt, wie es beſonders gegen Ende des 5. Jahrhunderts immer mehr Heidniſches in ſich aufnahm, beſonders durch Gregor I., war die Gewißheit in der Meinung von wunderthätigen Bildern, von Gott inſpirirten Heiligen, und ſie iſt geblieben bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts. Durch den Glauben der Reformatoren, und durch ihr reflectirendes Denken wurde dieſe unmittelbare Gewißheit zuerſt zur Ungewißheit, und wenn nunmehr der katholiſchen Kirche alle nur erſinnlichen Mittel zu Gebot ſtänden, dieſe Ungewißheit auf die Gewißheit

zurückzubringen, müßte es ſchon darum, weil Mittel gebraucht werden, mißlingen.

3) Im Chriſtenthum, wie es das evangeliſch-proteſtantiſche iſt, fehlt es auch nicht an Belegen zum Geſagten; ein Hauptbeleg iſt der Supranaturalismus. Im Glauben der Reformatoren an den göttlichen Urſprung der Bibel und an die Theopneuſtie ihrer Verfaſſer auf der einen Seite, und auf der andern in ihrem Glauben, daß Gott ſei, war die Gewißheit eine noch ganz unmittelbare, und wenn Luther vom Glauben ſagt: „er ſei eine feſte Zuverſicht,“ ſo iſt hiermit eben jene unmittelbare Gewißheit als das Element des Glaubens ausgeſprochen. Auch finden ſich in den Schriften der erſten Jahrhunderte nach der Reformation keine Verſuche zu beweiſen, daß die Bibel Gottes Werk ſei — das war noch gar nicht ungewiß. So auch vom Daſein Gottes. Beides iſt ungewiß geworden und im Supranaturalismus geht das Streben dahin, dieſe Ungewißheit auf die unmittelbare Gewißheit zurückzuführen. Das iſt unmöglich. Die Gewißheit iſt mittelſt des Beweiſes eine mittelbare geworden. Wie das Heidenthum an dem Judenthum, und das Judenthum am Chriſtenthum, wie ferner das Heidniſche im Chriſtenthum als der Katholicismus und Supranaturalismus am Proteſtantismus und zunächſt am Rationalismus unaufhaltſam zu Grunde geht; ſo muß die unmittelbare Gewißheit, nachdem ſie zur Ungewißheit geworden iſt, zur mittelbaren Gewißheit werden.

§. 148, §. 149. B. Die mittelbare Gewißheit.

Sie iſt α. die des Gedankens und der Religion, welche ihren Gegenſtand rein und allein in dem abſtracteſten Gedanken hat, die Gewißheit alſo im Judenthum. Eben ſie iſt β. die Gewißheit der möglichen Erkenntniß Gottes, angebend das Sein deſſelben, alſo die Gewißheit im Glauben und in der Religion des Glaubens, im Chriſtenthum.

§. 148.

α. *Die mittelbare Gewißheit* in dem Gedanken Gottes. Sie begreift ſich in folgenden Momenten:

1) Er iſt der Gedanke von dem höchſten Weſen, welches zugleich ſelbſt als das denkende und als wollendes gedacht wird. So iſt er der Grundgedanke des Judenthums, und durch ihn das Heidenthum und die ſchon an ſich zur Ungewißheit, hiermit aus ſich ſelbſt zunichte werdende unmittelbare Gewißheit in Anſehung ſeiner Götter und ihres Daſeins zu nichte geworden. Die Gewißheit dieſes Gedankens iſt zunächſt ganz gleich der Gewißheit, welche die Wahrnehmung ohne die Beziehung auf das göttliche Weſen, alſo an und für ſich, hat, dann aber auch iſt eben dieſelbe ganz gleich der Gewißheit deſſen, der das höchſte Weſen denkt, als der Gewißheit ſeiner ſelbſt; ſo gewiß er ſeiner ſelbſt iſt, ſo gewiß auch des Gedankens von dem höchſten Weſen. Daher, daß wenn einzelne Menſchen an allen und jeden poſitiven Religionen irre geworden ſind und zu zweifeln angefangen haben, ihnen doch jener Gedanke, falls ſie ihn ſchon hatten, gewiß bleibt. Und eben daher auch, da die Ausdrücke *Gott*, *himmliſcher Vater*, *allgütige Vorſehung* in dem Munde des gemeinen Volks, und ſo ſelbſt gemeine Redensarten geworden ſind, die vornehme Welt, in ihrem Zweifeln und Ablehnen deſſen, was ſie für Aberglauben u. dgl. hält, höchſtens den Ausdruck: *höchſtes Weſen* gebraucht. Eben dieſe Gewißheit jenes Gedankens mag mit der Grund ſein jener Zähigkeit, womit das Judenthum, deſſen Grundgedanke er iſt, an ſich feſthält.

2) Aber ein anderes iſt gleichwohl die Gewißheit des Gedankens vom höchſten Weſen und ein anderes die davon, daß das höchſte Weſen ſei. Jene wäre etwa wie die Gewißheit der Wahrnehmung eine unmittelbare, dieſe aber iſt eine mittelbare, und enthält zugleich die Möglichkeit, daß ſie zur Ungewißheit werde. Somit kann der Menſch den Gedanken und die Gewißheit deſſelben haben, aber dabei dennoch ein Atheiſt ſein, letzteres indem ihm

das Sein des höchſten Weſens nicht nur ungewiß und zweifelhaft geworden iſt, ſondern indem er auch dieſes Sein negirt. So fehlte es z. B. jenen ſogenannten ſtarken Geiſtern gar nicht an der oft erwähnten Notion des höchſten Weſens, aber an der Gewißheit, daß das höchſte Weſen ſei. Im Judenthum, als ſolchem, und ſo lang es bei ſich bleibt, ſteht die Gewißheit vom Sein jenes Weſens, ob zwar eine mittelbare, doch eben ſo feſt, wie der Gedanke eben deſſelben. Statt des Begriffes jedoch von dem Denken als dem Sein Gottes (§. 146) hat das Judenthum nur die Vorſtellung und zwar zunächſt als die von dem Sein des höchſten Weſens in der Zeit nach der Verſchiedenheit ihrer Momente; es wird daſſelbe vorgeſtellt als das, welches war, welches iſt, welches ſein wird (2 B. Moſe 3.) und dieſe Vorſtellung faßt ſich zuſammen in dem Namen Jehova.

Wenn in der chriſtlichen Lehre der Name Jehova gebraucht wird, ſo iſt das ungeſchickt und unſchicklich, denn die chriſtliche Erkenntniß von Gott iſt darüber hinaus, daß er vorgeſtellt werde als der, deſſen Sein das Sein in der Zeit, nach dem Unterſchiede ihrer Momente wäre, und der Ausdruck „Gott der Vater“ ſagt unendlich mehr als das Wort Jehova. Näher als jene kommt die dem Judenthume auch geläufige Vorſtellung von dem Leben als dem Sein Gottes — Jehova lebt. — In der Vorſtellung des Lebens iſt zuſammengenommen Vergangenheit und Zukunft, wie in der abſoluten Gegenwart. Die Vorſtellung vom Leben als dem Sein der Götter, hatte das Heidenthum auch, aber im Heidenthum iſt das Leben der Götter vorgeſtellt als ein durch die Bedürfniſſe, die ſie haben, jedoch aus eigener Macht befriedigen, bedingtes. In dieſem Punkte iſt die Vorſtellung im Judenthum weiter, das Leben Jehovas iſt kein durch Bedürfniſſe bedingtes Allein den Begriff von dem Denken als dem Sein Gottes erreicht doch die jüdiſche Vorſtellung keineswegs; denn jener Begriff iſt der von dem Denken, das ſelbſt nicht einmal durch ein Leben bedingt ſei. Wird, indem es etwa zum reflectirenden Denken kommt, über das Sein Jehovas, jene mittelbare Gewißheit zur Ungewißheit; ſo kann das Judenthum ſich dagegen nicht retten, wie beſtimmt daſſelbe immerhin das Sein, in irgend einer Vorſtellung nehme. Dem Begriff am nächſten iſt im Judenthum die Vorſtellung von Jehova, welcher ſpreche. Das Reden iſt das Zeichen des Denkens, ein Reden kann ſtatt haben ohne Denken, aber ein Reden nicht. Heißt es alſo Jehova ſpricht, dann iſt damit, obwohl in der Vorſtellung noch, auf das Denken als das Sein hingewieſen. Auch das Heidenthum hat die Vorſtellung von redenden Göttern, aber dort iſt ſie nicht geknüpft an den Gedanken des höchſten Weſens, als des unendlich denkenden und wollenden in ſeiner unendlichen Macht, ſondern an andere Vorſtellungen, an Bildniſſe und Gleichniſſe. Dort hält ſich die Vorſtellung hauptſächlich in der Individualität in den vielen Göttern u. dgl., auch waltet dort das Schickſal über den Göttern. So hat beſonders das griechiſche Heidenthum *λόγια τῶν θεῶν*. Das hebräiſche Wort des Herrn iſt ganz etwas anderes, es iſt das unter keinem Schickſal ſtehende Wort, und die Rede, eine Offenbarung Gottes, wird durch ſeine Propheten dem Volke mitgetheilt. Allein auch die Gewißheit dieſer Rede, die der von Jehova ausgeſprochenen Offenbarung ſeiner Gedanken und ſeines Willens, ſie eine unmittelbare, kann durch Reflexion darauf zur Ungewißheit werden. Sind die Ausſprüche Jehovas im A. T. wirklich ſeine Worte, ſeine Reden? Und wenn dieſe Gewißheit dabei ſtehen bleibt, daß das Reden, obſchon in der tiefſten Weisheit, das Sein bezeichne; ſo kann ſie die Ungewißheit werden. Das Aeußerſte, was vom Judenthum erreicht iſt, iſt das, daß in ihm bei ſeinem Gedanken von dem höchſten Weſen anerkannt wird, das höchſte Weſen denke ſelbſt, und ſeine Gedanken ſeien nicht der Menſchen Gedanken. Hierdurch ſteht die Vorſtellung vom Sein des höchſten Weſen ganz nahe bei der Anerkenntniß, daß das Denken das Sein Gottes ſelbſt ſei. Ein anderes iſt jedoch, „Gott hat Gedanken, oder: er denkt“, und ein anderes: „das Denken iſt das Sein Gottes.“

3) Dadurch, daß die mittelbare Gewißheit zur Ungewißheit werden kann, wird ein Mittel erforderlich, welches a. verhindere, daß ſie dazu werde, oder b., wenn ſie zur Ungewißheit geworden, dazu diene, daß ſie ſich ſelbſt als Gewißheit wieder herſtelle.

ad a. Ein ſolches Erhaltungsmittel iſt im Judenthum enthalten. In ihm nämlich iſt der Gedanke von Jehova der von ihm, als dem denkenden und wollenden, mithin als dem Geiſte, und zugleich enthält das Judenthum eine Anerkenntniß, ſowohl von Gedanken, welche Jehova habe, als auch von Forderungen, Verlangen, Geſetzen, die er gebe, und dieſe Anerkenntniß iſt, indem ſie auf der Wahrnehmung von jenen Gedanken, Forderungen und Geſetzen Jehovas beruht, zugleich eine nur mittelbare Gewißheit. Moſes und die Propheten ſprechen jene Gedanken und Geſetze Jehovas aus, und in den Schriften der Propheten ſind ſie zu leſen. Forſchet der Jude anhaltend in der Schrift, beſchäftigt er ſich ſtreng mit den Gedanken und Geſetzen Gottes, deren er gewiß iſt; ſo bleibt er deſſen gewiß, daß Gott ſei, wird alſo die mittelbare Gewißheit durch jenes Mittel erhalten, indem daſſelbe verhindert, daß ſie zur Ungewißheit wird. Sofern alſo iſt dieſe mittelbare Gewißheit gegründet in der Religion des Geſetzes, aber durch dieſes Erhaltungsmittel iſt doch nicht und wird nicht unmöglich gemacht, daß jene Gewißheit zur Ungewißheit werde, es kann vielmehr dahin kommen durch die Reflexion über das Geſetz und die Propheten, daß gezweifelt wird, ob das Geſetz zu ſeinem Urheber oder Princip das höchſte Weſen habe, oder das nur klug ausgedachte Werk eines Menſchen ſei, ingleichen ob der Inhalt, den die Reden der Propheten haben, die Gedanken derſelben, oder Gottes ſind. Alſo jene unmittelbare Gewißheit in der erwähnten Anerkenntniß kann zur Ungewißheit werden, und dann iſt es ſchlecht beſtellt um die mittelbare Gewißheit vom Sein Gottes. Iſt ſie aber zur Ungewißheit worden,

ad b. nun ſo enthält weder das Heidenthum noch das Judenthum ein Mittel, durch welche ſie als Gewißheit reſtituirt werde;

das Heidenthum nicht: denn das allein Wahre in dieſem iſt die Ahnung des höchſten Weſens als des Geiſtes, und kommt das Heidenthum aus der Ahnung zum Gedanken, ſo iſt es verſchwunden; das Judenthum hat dieſen Gedanken und in und mit ihm die Gewißheit deſſelben. Iſt das Sein des höchſten Weſens, wovon er der Gedanke iſt, ungewiß geworden, ſo hat das Judenthum weiter nichts als die Gewißheit des Gedankens. Er aber iſt, wie der Gedanke vom höchſten Weſen, eben ſo auch der Gedanke vom Sein deſſelben, durch ihn alſo, ſo gewiß er ſei als Gedanke, iſt, wenn das Sein ungewiß geworden, die Gewißheit des Seins nicht herzuſtellen. Aber verſucht kann doch werden aus dem Gedanken vom Sein des höchſten Weſens zu beweiſen, daß das höchſte Weſen ſei. Das ontologiſche Argument iſt dieſer Verſuch. Ein Chriſt, Anſelmus, hat dies Argument entdeckt; bei ihm hatte das Argument eine Beziehung über den Gedanken des höchſten Weſens hinaus, auf die Erkenntniß deſſelben, wie ſie die im Glauben an den Vater und Sohn, alſo die im chriſtlichen Glauben, iſt. Nun hat ein Jude, Mendelsſohn ſich dies Argument angeeignet, und da kann es keine Beziehung auf jene Erkenntniß haben. Im ſtrengen Judenthum, als ſolchem, wird und muß ſogar die Möglichkeit der Erkenntniß Gottes aus ihm und in ihm ſelbſt negirt werden, und wenn das Judenthum doch von einer Kenntniß Gottes ſpricht, ſo iſt dieſe die Anerkenntniß deſſelben in ſeinen Geſetzen, den Weiſſagungen der Propheten ꝛc., aber weiter nichts. Auch enthält das Judenthum ſelbſt jene Ausſchließung der Möglichkeit des Erkennens unter mancherlei Vorſtellungen und Gleichniſſen. In der Kenntniß des Geſetzes und der Gedanken des höchſten Weſens iſt die jüdiſche Religion gegen die heidniſche die geoffenbarte; aber darin, daß ihr noch die mögliche Erkenntniß Gottes in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt mangelt, darin, daß ſie die Erkenntniß des Sohnes im Vater ꝛc. nicht hat, darin iſt ſie nicht geoffenbart. Iſt das Sein Gottes dem Juden ungewiß geworden; ſo giebt es kein Mittel für ihn, daß er wieder zur

Gewißheit komme, außer daß er ein Chriſt wird. Als Jude hat er, ſo lange ihm die Geſetze und Erklärungen oder Offenbarungen der Gedanken Jehovas gewiß ſind und bleiben, ein ganz unbedingtes Vertrauen zu Jehovah, als zu deſſen auserkorenem Volke er gehöre, Glauben aber an Gott in dem Sinn, wie das N. T. vom Glauben ſpricht, hat er nicht. Nun wird aber Römer 4, 3—16 der Glaube Abrahams ſehr hervorgehoben gegen die Leſer unter den Juden, die der Apoſtel etwa hatte. Was für ein Glaube iſt dieſer? Ein Glaube in der Ahnung, daß Gott werde erkannt werden von der Welt, und die Welt ſelig ſein in dieſer Erkenntniß. Abraham iſt noch kein Jude, ſeine Religion iſt noch nicht die moſaiſche, er glaubt an Gott in der Verheißung Gottes, daß er der Welt den Erretter ſenden werde, durch den die mögliche Erkenntniß ꝛc. die wirkliche werde. Abrahams Glaube alſo iſt zugleich die Erwartung des Meſſias, aber der Meſſias, den er erwartet, iſt ein anderer als der, den die Juden erwarten, indem ſie über den, welcher der Meſſias war, das „Kreuzige" ausriefen.

§. 149.

β. Das Daſein Gottes als mittelbar gewiß in der möglichen Erkenntniß Gottes.

Sie gehört zum Inhalt des Glaubens, wie er ein Element des Chriſtenthums iſt. Wer in chriſtlicher Weiſe glaubt, daß Gott ſei, hat an dieſem Glauben die Möglichkeit ihn zu erkennen. Die Gewißheit dieſer Möglichkeit ihn zu erkennen, begreift ſich in folgenden Momenten;

1) ſie hat, indem ſie Gewißheit als ſolche iſt, die beiden Seiten α. der Unmittelbarkeit (§. 147.) und β. der Mittelbarkeit (§. 148.). Unmittelbare Gewißheit aber war ſie in der Religion der Heiden und mittelbar iſt ſie in der Religion des Geſetzes, und ſo kann es geſchehen, daß in das Chriſtenthum ſelbſt auf der einen Seite das Heidenthum, auf der andern das Ju-

denthum einſchleiche. So iſt es auch geſchehen. Die katholiſche Kirche enthält mancherlei Heidniſches z. B. in ihrer Transſubſtantiationslehre — eine Art Fetiſch — ferner die Bilder in ihr, die Verehrung derſelben, die Conſecration ſinnlicher Objecte, des Altars, des Tempels, der Glocke. Auch das Pietiſtiſche, Myſtiſche, und dann der Supranaturalismus iſt nicht ganz frei vom heidniſchen Weſen, z. B. in der Meinung, daß den beiden Sacramenten eine wunderthätige Kraft inwohne ꝛc. Auf der andern Seite darf man nur zuvörderſt an einzelne Secten in der proteſtantiſchen Kirche denken, wie ſie waren und noch ſind, um das Jüdiſche im Chriſtenthum anzutreffen. Und ſo iſt es auch mit der rationaliſtiſchen Denkart, grade wie die jüdiſche, iſt ſie gegen eine Erkenntniß Gottes negativ — Gott iſt der unbegreifliche, unerforſchliche. Hier iſt jedoch jene Gewißheit in der möglichen Erkenntniß Gottes nach den angedeuteten beiden Seiten an und für ſich ſelbſt zu betrachten.

ad α. Der Glaube, als der chriſtliche, iſt vor Allem der an Jeſum Chriſtum ſelbſt, wie er gelebt, gelehrt, gewirkt und gelitten hat; aber ſo haben ihn ſeine Jünger geſehen, gehört, mittelſt ihrer Sinne vernommen und erkannt. (1 Joh. 1, 1.) Die Gewißheit in dieſer Erfahrung von den Jüngern an Chriſto ſelbſt gemacht, iſt eine ganz unmittelbare, und ſo auch bleibt ſie für uns in den von den Evangeliſten gegebenen Nachrichten eine unmittelbare. Wir erfahren durch die Bibel, daß er lebte, was er that und litt, und alle in der Empirie enthaltene Gewißheit iſt unmittelbar. Ob die über Chriſtum gegebenen Nachrichten authentiſch ſind, das kann ungewiß werden; hebt ſich dieſe Ungewißheit durch die bibliſche Kritik, ſo iſt alsdann die Gewißheit, daß die bibliſchen Nachrichten ächt ſind, freilich eine vermittelte, aber dieſe iſt die Gewißheit von der Aechtheit der h. Schrift, jene hingegen als die Gewißheit der Erfahrung im Leſen der Bibel, iſt und bleibt die unmittelbare. Der Glaube aber (der vorerſt dieſe unmittelbare Gewißheit enthält) iſt, als der an Chriſtum, nicht etwa ein bloßes

Vertrauen zu ihm, als einem wahrhaften und in ſeinen Lehren nur auf die Wahrheit bedachten, ferner als einem moraliſch und edel geſinnten Menſchen, wie etwa der Glaube an Socrates; als chriſtlicher Glaube enthält derſelbe, indem er Glauben an Chriſtum iſt, noch andere Momente, vornämlich das, daß in ihm Gott ſelbſt, wie ſein Weſen die Wahrheit, die Liebe und die Seligkeit iſt, ſich den Menſchen geoffenbart habe. Er iſt ſomit der Glaube an Chriſtum, nicht allein in ſeiner menſchlichen Natur, ſondern zugleich in ſeiner göttlichen, und immer noch iſt in dieſem Glauben die Gewißheit, da ſie in der Erfahrung gegründet iſt, eine unmittelbare. Wer Chriſtum geſehen hat, der hat Gott den Vater ſelbſt geſehen, wer ihn erkennt, der hat auch die Erkenntniß des Vaters ſelbſt (Joh. 17, 9). Alſo die unmittelbare Gewißheit im Glauben an Chriſtum weiſet geradezu wenigſtens auf die mögliche Erkenntniß Gottes hin, die jener Glaube zugleich enthalte. Das Sein Gottes wäre demnach im Glauben der Menſchen an Chriſtum das unmittelbar gewiſſe.

ad *β*. Gott, welcher, indem der Menſch den Glauben an Chriſtum hat, als der ſeiende geglaubt wird, iſt nicht ein anderer Gott, wie der, von welchem die Heiden, in ihren Religionen der Meinung, wenigſtens eine Ahnung hatten. Dieſe Ahnung wird in der Bibel wohl ſelbſt als eine Kenntniß oder doch ihr Gegenſtand als das *γνωστον του ϑεου* angegeben; indeſſen die Möglichkeit der Erkenntniß Gottes mangelt dennoch bei jener Ahnung. Das Heidenthum iſt es, in dem dieſe Möglichkeit durch den Götzendienſt verhindert wird; erſt die Vertilgung des Götzendienſtes macht die Erkenntniß möglich (Röm. 1, 19—25). Eben Gott, deſſen Sein im Glauben an Chriſtum geglaubt wird, iſt auch kein anderer, als Gott, wie ihn das Judenthum im Gedanken des höchſten Weſens, oder Jehovas hatte (Joh. 17, 3). Aber eben die Gewißheit, ſowohl in dem Vertrauen des jüdiſchen Volks zu Jehova, als auch in der Ahnung des Heidenthums, wenn ſie ſich zum Gedanken des höchſten Weſens erhebt, und ſo das Heidenthum verläßt, iſt die mittelbare; und ſo hat die Gewißheit in der möglichen Erkenntniß Gottes die genannten beiden Seiten.

2) Sowohl α. die unmittelbare, wie β. die mittelbare Gewißheit vom Sein Gottes kann zur Ungewißheit werden. Die Möglichkeit, daß ſie dazu werde, hat ſich bereits §§. 147—48 gezeigt und wird hier näher in Folgendem begriffen.

ad α. Die unmittelbare Gewißheit in der Religion der Meinung iſt unter andern die, daß ein Menſch Gott ſelbſt, oder daß er irgend ein Gott ſei, und als Gott entweder in ſeiner unmittelbaren Gegenwart oder in der Vorſtellung, im Bilde von ihm verehrt oder bedient werden müſſe. Mit dieſer Gewißheit hat die im Glauben an Chriſtum, daß ſeine Natur zugleich menſchliche und göttliche ſei, große Aehnlichkeit; aber zugleich iſt ſie von ihm auch weſentlich verſchieden. Chriſtus, wie er lebte, wurde nicht angebetet als wäre er Gott ſelbſt, und fordert auch nirgends eine göttliche Verehrung. Eben ſo wenig gehört zum Glauben an ihn, in der Gewißheit, daß ſeine Natur die menſchliche und göttliche ſei, eine Anerkennung und Verehrung in irgend einem Bilde, oder in irgend einer Vorſtellung, im Crucifix u. dgl.; wo ſo etwas vorkommt, da hat ſich das Heidenthum in das Chriſtenthum geſchlichen. Der heidniſche Gott iſt nicht ein ſolcher, der ſeinen Verehrern Belehrungen giebt für ihre Erkenntniß, und für die Erkenntniß der Verhältniſſe, worin ſie ſittlicher- und glaublicherweiſe zu einander ſtehen: höchſtens giebt ein ſolcher Gott durch ſeine Prieſter räthſelhafte Aufgaben in Orakeln. Auch iſt bei ihm nicht nothwendigerweiſe an einen Charakter zu denken, welcher der Idee Gottes angemeſſen ſei, wie ſie zu ihrem Inhalt die ewige Wahrheit und die Heiligkeit des Willens hat. Der Glaube an Chriſtum aber, deſſen Natur die menſchliche und göttliche ſei, iſt zugleich der, daß er die Welt erleuchte und belehre, und daß er keine Sünde begangen habe. Aber die Gewißheit, wie ſie indirect dieſen Glauben enthält, iſt nichtsdeſtoweniger eine unmittelbare, und kann die Ungewißheit ſelbſt werden.

ad β. Die mittelbare Gewißheit der Religion des Geſetzes iſt unter andern die, daß Gott ſeine Gedanken, ſeinen Willen und ſeine Befehle dem von ihm auserwählten Volke durch Menſchen, die er an daſſelbe geſandt habe, kund mache. Hiermit hat die Gewißheit in dem Glauben, daß Chriſtus von Gott, und zwar nicht blos an ein Volk, ſondern an die Welt geſandt ſei, um ihr den Willen Gottes für ihre Beſeligung zu offenbaren, große Aehnlichkeit. Chriſtus ſelbſt ſpricht öfters davon, daß ihn der Vater geſendet habe. Die Aehnlichkeit mithin zwiſchen ihm und einem altteſtamentlichen Geſandten wäre in dieſer Beziehung die, welche ein an die ganze Menſchheit geſendeter Prophet, mit dem an ein Volk geſendeten hätte. Allein ſo groß die Aehnlichkeit, eben ſo groß iſt doch zugleich die Verſchiedenheit. Der Prophet nämlich theilet Gedanken und Befehle mit, welche die Gedanken und Befehle Gottes ſind, und die ihm ſelbſt von Gott mitgetheilt worden, er hat nur dieſe göttlichen Gedanken in der Erkenntniß von dieſen göttlichen Geſetzen, aber ſie ſind nicht ſolche, die er ſelbſt erzeugt und hervorgebracht hat, es ſind lediglich die Gedanken Gottes, er iſt in Anſehung dieſer Gedanken nur der Knecht Gottes. Hingegen im Glauben an Chriſtum iſt die Gewißheit die, daß der Gedanke Gottes, und ſo zu ſagen jeder Willensact Gottes, ſelbſt der Gedanke Chriſti und ſein Willensact iſt. Hier alſo iſt der Unterſchied der, daß das, was Chriſtus lehret, und was er fordert, nicht blos ein ihm durch den Vater zur Belehrung gegebenes, ſondern auch von ihm ſelbſt bewirktes ſei. Die Gedanken dieſes Menſchen und ſeine Entſchlüſſe und Beſchlüſſe, ſind die Gedanken und Beſchlüſſe Gottes ſelbſt, und er, indem er ſich äußert, verhält ſich nicht wie ein Werkzeug, wie ein Knecht zu dem Herrn, der ihn brauche, ſondern wie der Sohn zum Vater ſolchermaßen, daß der Verſtand und Wille des Vaters kein andrer iſt, als der des Sohnes. Dieſer Unterſchied iſt im Briefe an die Hebräer 1, 1. ausgeſprochen. Dieſe Gewißheit nun vom Sein Gottes, als Gewißheit im Glauben an den Sohn Gottes, iſt nach jener Beziehung eine mittelbare und kann wie die unmittelbare zur Ungewißheit werden. Beiderlei Gewißheit

γ. iſt auch zur Ungewißheit worden; die unmittelbare beruht für uns auf den Nachrichten, welche die Bibel von Chriſto, von ſeiner Natur und von ſeinen Belehrungen giebt. Dieſe Nachrichten werden geleſen, es wird alſo von ihnen eine Erfahrung gemacht und aus der Bibel, wie ſie entweder blos einfach oder mittelſt einer gelehrten und gründlichen Exegeſe geleſen und verſtanden wird, kann der Menſch unmittelbar deſſen wohl gewiß werden, was ſie die Bibel von Gott und göttlichen Dingen lehrt; bezweifelt er ihre Authenticität, ſo wird, nachdem dieſe bewieſen worden, jene Gewißheit freilich, als vermittelte, eine bleibende, aber in der Lehre vom Sein Gottes iſt nicht die Frage darnach, was die Bibel davon lehrt, und ob ihre Lehre Gewißheit habe, ſondern ob das Daſein Gottes gewiß ſei. Es kommt die Ungewißheit zuvörderſt in den Glauben, daß in Chriſtus die menſchliche und göttliche Natur vereinigt, daß Chriſtus Gott ſelbſt ſei. So lange die Gewißheit in dieſem Glauben als mittelbare Beſtand hat, iſt auch das Sein Gottes gewiß, aber weicht ſie, dann wird auch die, daß Gott ſei, erſchüttert. Dieſe mittelbare Gewißheit im Glauben an Chriſtum ꝛc. angehend, iſt zurück zu ſehen auf den §. 145. erörterten Begriff. Das Denken, welches zugleich das Wollen enthält, iſt das Sein Gottes. Aber als Sein Gottes iſt das Denken nicht bedingt durch das Leben, durch irgend ein Leben und durch die Erforderniſſe für die Erhaltung des Lebens. Iſt Chriſtus, wie ihn der Glaube zum Gegenſtand hat, in ſeiner menſchlichen Natur zugleich Gott ſelbſt, nun ſo iſt das mit dem Wollen identiſche Denken als das Sein das Daſein Gottes, der Menſch iſt; aber das Denken Gottes iſt ja nicht durch Leben, Individualität, nicht durch die Welt bedingt, und Chriſtus iſt ja der Lebende, das Individuum ꝛc. Aus jener Tiefe des Begriffes von dem unbedingten Denken als dem Sein wird alſo die Gewißheit, daß Chriſtus der göttlich-Mächtige, daß er der Sohn Gottes ſei, zur Ungewißheit. Und dieſe Ungewißheit wächſt, indem der Glaube an Chriſtum zugleich der iſt, daß er für ſich des Lebens nicht bedurfte, daß er das Leben, das er führte, nicht hatte als ein ihm gleichſam aufgedrungenes, ſondern daß er ſich daſſelbe gab u. ſ. w. Auch nimmt ſie zu, indem der Glaube der iſt, daß von Chriſto die Natur ſchlechthin abhängig geweſen ſei. Der Glaube hat beſonders in dieſem Puncte das Element, in welchem er der iſt, daß Chriſtus Wunder gethan habe ꝛc.

3) Iſt die theils unmittelbare, theils mittelbare Gewißheit zur Ungewißheit worden; ſo wird in der Vorausſetzung, daß es bei dieſer nicht ſein Verbleiben haben, alſo nicht zum Atheismus kommen dürfe, ein Drittes erfoderlich, durch welches ſie ſich als Gewißheit wieder herſtelle. Dieſes Dritte kann nicht ſein eine Empfindung, Wahrnehmung und Erfahrung überhaupt, wie ſie in Bezug auf die Gewißheit vom Sein Gottes die des Heidenthums war (ſ. oben *α*.) oder ihr wenigſtens ähnlich iſt. Solche, jener ähnliche Erfahrung wäre nämlich die von der Bibel und von dem, was in ihr erzählt, gelehrt oder überhaupt mitgetheilt wird, alſo Bibelkenntniß. Und dabei würde, indem ſie jenes Mittel ſein ſollte, vorausgeſetzt, daß die Bibel ein Werk Gottes ſei und zu ihrem Inhalte Gedanken Gottes habe. Dieſe Vorausſetzung aber wäre hiermit zugleich die, daß Gott ſei, und das eben iſt ja ungewiß worden. Mittelſt der Erfahrung der Bibel wäre alſo nur das gewiß, daß ſie mancherlei Berichte, Belehrungen gebe, aber nimmer wird dadurch gewiß, daß Gott dieſe durch die Bibel ertheile, und gar daß Gott ſei. Würde aber jenes, daß die Bibel das Wort Gottes ſei, nicht vorausgeſetzt, ſondern die Schrift nur genommen, wie ſie iſt, und wäre an den, der das Sein Gottes in Zweifel gezogen, die Forderung, forſche in der Schrift, ſo würde ihm dadurch, auch bei dem treueſten Forſchen, die Ungewißheit doch nicht zur Gewißheit werden. Die Bibel, ſo für ein Mittel genommen, aus der Ungewißheit wieder herauszukommen, wäre ein bloßer Inbegriff von Orakeln, an die jeder gewieſen würde, um ſich aus

dem Zweifel zu retten. Oder die Erfahrung wäre die von der Natur, Naturkenntniß, auch ſie iſt unfähig, jenes Dritte zu ſein, durch welches die zur Ungewißheit gewordene Gewißheit im chriſtlichen Glauben vom Sein Gottes wiederhergeſtellt würde. Dieſer Glaube iſt der an Jeſum Chriſtum, als welcher Gott-Menſch geworden, und in welchem er ſich ſeinem Weſen nach geoffenbaret. Wankt der Glaube, weil das in ihm Gewiſſe ungewiß geworden, ſo hilft dieſe Naturkenntniß nicht ab; denn der Zweifel iſt unter andern der an dem Wunder der Geburt Jeſu Chriſti, und an den Wundern, die er verrichtete. Iſt das zweifelhaft geworden, ſo führet die Natur in ihrer Kenntniß nicht aus dem Zweifel heraus, ſondern tiefer in ihn hinein. Das Dritte, weder alſo Bibel- noch Naturkenntniß, iſt γ. die mögliche Erkenntniß Gottes ſelbſt. Man könnte verſucht werden für dieſes Dritte, den reinen Gedanken Gottes, wie ihn das Judenthum enthält, ſ. oben β., zu nehmen. Dieſer Gedanke, als der von Gott, und dann als der Gedanke vom Sein Gottes, iſt freilich, indem er der reine Gedanke iſt, der eine und ſelbe, d. h. der Gedanke Gottes iſt kein anderer als der Gedanke vom Sein Gottes, aber ein anderes iſt das Sein Gottes, und ein anderes Jehova, von welchem es etwa heißt: er iſt. Wenn im Gedanken vom Sein Gottes das Sein, welches ein unmittelbar gewiſſes war, ungewiß geworden iſt; ſo kann der Gedanke Gottes nicht das Dritte ſein, wodurch dieſe Ungewißheit wieder zur Gewißheit wird, ſo gewiß der Gedanke als ſolcher beſtehe: denn eben er in ſeiner Gewißheit iſt es, innerhalb deſſen, ja durch welchen ſelbſt die Gewißheit vom Sein Gottes zur Ungewißheit wird, mittelſt der Reflexion auf ihn. Der Gedanke vom Sein Gottes iſt vorhanden, aber zugleich iſt das Sein Gottes ungewiß worden, zur Wiederherſtellung der Gewißheit iſt ein Drittes erforderlich, aber hier fehlt dieſes. Das Dritte iſt indem α. weder Bibel- noch Naturkenntniß ähnlich der Kenntniß im Heidenthum, noch β. der Gedanke von Gott, ähnlich dem Gedanken im Judenthum, das Dritte iſt γ. die mögliche Erkenntniß Gottes; wie durch ſie, wenn ſie wirklich geworden, die Bibel- und Naturkenntniß, ſo erhält durch ſie die Notion vom höchſten Weſen, erſt ihren wahren Gehalt. Die von der einen Seite unmittelbare, von der andern mittelbare Gewißheit, daß Gott ſei, iſt, angehend den chriſtlichen Glauben, zum Unterſchiede von der Religion der Meinung und des Geſetzes, enthalten ſelbſt ſchon in der möglichen Erkenntniß Gottes. Iſt dieſe Gewißheit nun von beiden Seiten zur Ungewißheit geworden, und ſchwankt hiermit der chriſtliche Glaube ſelbſt, ſo kann ſie nur durch das Element, in welchem ſie ſelbſt enthalten iſt, nämlich durch die mögliche Erkenntniß Gottes ſich wieder herſtellen. In dieſem Elemente war ſie die Gewißheit, mittelſt eben dieſes Elementes erhebt ſie ſich, nachdem ſie zur Ungewißheit geworden war, wieder zur Gewißheit. Ihr Element alſo iſt es, wodurch ſie als Gewißheit ſich mit dem, von welchem ſie die Gewißheit war, vermittelt, und ſo erſt iſt die Gewißheit vom Sein Gottes endlich

C. Die vermittelte (cfr. §. 146. in fine).

Die Raupe iſt vom lebloſen Object wenigſtens durch das Selbſtgefühl unterſchieden; was Gewißheit heißt für die Vernunft, für den Glauben, das iſt das Selbſtgefühl des Thierchens. Das Element, worin es ſich fühlt, ſeiner ſelbſt gleichſam gewiß iſt, iſt die Wärme, aber nun ſpinnt ſich die Raupe ein, und da iſt das Selbſtgefühl wie aufgehoben, die thieriſche Gewißheit wie zur Ungewißheit geworden, aber das Element iſt noch vorhanden; ſteigt der Wärmegrad, ſo entpuppt ſich die Raupe und kehrt das Selbſtgefühl als das des Schmetterlings, geſteigert und freier, zurück. Die Vermittelung ſelbſt nun der zur Ungewißheit gewordenen Gewißheit vom Daſein Gottes durch die mögliche Erkenntniß Gottes iſt der Beweis deſſelben, und iſt die Gewißheit — durch die Ungewißheit hindurchgegangen — die vermittelte, alſo die bewieſene Gewißheit geworden; ſo iſt das Wiſſen an die Stelle des Glaubens d. h. aus demſelben hervorgetreten. Aber dann iſt auch die mögliche Erkenntniß, die das Element und Mittel war, zur wirklichen Erkenntniß geworden. Im Anfang des zweiten Abſchnittes wurde gefragt 1) was heißt es: Gott iſt? Dieſe Frage iſt in §. 146—149 beantwortet, indem der Begriff vom Sein Gottes, und mit demſelben der Begriff von der Gewißheit des Seins in ihren drei Beſtimmungen entwickelt worden ſind. Dann wurde dort 2) gefragt, wie und wodurch beweiſt ſich und wird bewieſen das Sein Gottes? Dieſe Frage ſtellt ſich jetzt, nachdem der genannte Begriff entwickelt worden, ſo: wie vermittelt ſich durch die mögliche Erkenntniß Gottes die Gewißheit vom Sein Gottes mit dem Sein Gottes? Dieſe Frage alſo iſt die nach dem Inhalt, wie auch nach der Form vom Beweiſe des Daſeins.

II. Beweis, daß Gott ſei

§. 150—169.

Vorerinnerung. Spräche einer zu denen, welche die Exiſtenz Gottes bezweifeln, ich will euch beweiſen, daß er ſei, ſo dürften ſie ihm wohl bemerken, daß er ſelbſt deſſen bedürfe, daß ihm das Daſein Gottes bewieſen werde. Wie Leſſing in ſeinem Nathan ſagt: wem eignet Gott? kann Gott auch einem Menſchen eignen? Eben ſo läßt ſich ſagen: wem eignet Gottes Sein, kann Gottes Sein ein Menſch beweiſen? So knüpft ſich an den Zweifel, daß Gott ſei, der Zweifel an die Möglichkeit, daß der Menſch Gottes Daſein beweiſe, und es gehört zu Kant's Verdienſten, nebſt andern auch dieſen Zweifel auf das beſtimmteſte herausgehoben und dargelegt zu haben. Das Verdienſt iſt zwar nur ein negatives, aber doch ein bedeutendes; der intellectuelle Egoismus kann dadurch niedergeſchlagen werden. Das Licht beweiſet dem Sehenden ſein Daſein dadurch, daß es ſcheinet, das Thier das ſeinige dadurch, daß es lebt; und der Menſch beweiſet ſeine Wirklichkeit dadurch, daß er denkt, und ſeine Gedanken in Reden und Handlungen äußert. Licht, Thier und Menſch bedürfen keines andern, durch den ihr Daſein bewieſen werde. Es iſt ſomit wenig, wenn von Gott geſagt wird, daß, falls er ſei, ſein Daſein durch ihn ſelbſt und mittelſt ſeiner ſelbſt den Menſchen bewieſen werde oder ſich beweiſe. Der Beweis vom Sein Gottes führt ſich ſelbſt für den Menſchen oder für das Bewußtſein überhaupt, und dieſem ſtände der zuerſt angedeutete Satz entgegen, ich oder wir, oder die Vernunft führt den Beweis für das Daſein Gottes. So ſpricht der Egoiſt, und freilich hat jener Satz: der Beweis führt ſich ſelbſt, einen Ton der Myſtik. Der Egoismus hält ſich bei ſich ſelbſt durch das Verſchreien des Myſticismus, das thut er auch hier. Kommt die dunkle Rede, Gott beweiſe ſein Daſein durch ſich und mittelſt ſeiner, in's Klare (und daß ſie dahin komme, iſt die Aufgabe der Wiſſenſchaft); ſo hört das Myſtiſche auf, ohne daß an ſeine Stelle das Egoiſtiſche träte. Aber wenn es heißt, das Sein Gottes beweiſe ſich ſelbſt, ſo iſt hierbei nicht an ihn 1) wie er etwa nur als der oberſte unter den Göttern vorgeſtellt wird, und nicht an die andern Götter zu denken — in jener Rede iſt das Heidenthum verlaſſen; auch nicht 2) an ihn in dem abſtracten Gedanken von ihm, als dem höchſten Weſen, und im Verhältniß dieſes Weſens zur Welt — mit dieſer Rede iſt auch das Judenthum verlaſſen; ſondern 3) an ihn, wie er zu erkennen iſt in dem dreifachen Verhältniß ſeiner ſelbſt zu ihm ſelbſt. So iſt er Gott im Glauben der Chriſten, und iſt dieſer Glaube an ihn, den dreieinigen, der Glaube der Chriſtenheit. Der Beweis, daß der dreieinige Gott ſei, führet ſich ſelbſt, und zwar für die Menſchen, und erſt nachdem dieſen das Sein des Dreieinigen zweifelhaft oder ungewiß geworden iſt. Der ſo ſich ſelbſt führende Beweis iſt, mit Bezug auf das Dogma der Dreieinigkeit, der chriſtlich dogmatiſche. Wenn die Erkenntniß von Gott in dem oft gedachten dreifachen Verhältniß zu ihm die wirkliche Erkenntniß geworden iſt, dann iſt die im Glauben der Chriſten etwa zur Ungewißheit gewordene Gewißheit vom Sein des Dreieinigen als gewiß wieder hergeſtellt; und nun iſt kein Zweifel an dieſem Sein möglich. Aber ſo lange es deſſen bedarf für den Menſchen, daß Gottes

Sein ſich in jenem Verhältniß ihm beweiſe, iſt ſeine Erkenntniß noch nicht die wirkliche, ſondern erſt nur die mögliche. In ihr, der möglichen, wird die vorerſt theils unmittelbare, theils mittelbare Gewißheit vom Sein Gottes zur Ungewißheit, mittelſt ihrer, der möglichen, indem ſie die wirkliche wird, hebt ſich dieſe Ungewißheit, und beweiſt ſich das Sein Gottes. Die mögliche Erkenntniß nun heißt mit einem Wort die Idee. Von der bloßen Vorſtellung unterſcheidet ſich die Idee dadurch, daß jene zu ihrem Inhalte die Empfindung und Anſchauung, und zu ihrem Gegenſtand irgend ein ſinnlich Wahrnehmbares hat, doch macht das gemeine Bewußtſein dieſen Unterſchied nicht. Sodann von dem Gedanken, als ſolchen unterſcheidet ſich die Idee dadurch, daß in dem Gedanken die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Erkenntniß noch dahingeſtellt bleibt, oder daß in ihm ſogar der andere Gedanke iſt von der Unmöglichkeit der Erkenntniß. Der bloße Gedanke kann zur Idee ſich erheben, aber iſt ſie noch nicht — ſie iſt die mögliche Erkenntniß ſelbſt. Und ſo kann es nunmehr heißen: in der Idee Gottes, wie ihrer das Bewußtſein theilhaftig wird oder iſt, und mittelſt derſelben beweiſet ſich das Sein Gottes. So lange z. B. in der unmittelbar chriſtlichen Lehre, im Katechismus, in der Gemeinde, das Sein des Dreieinigen nicht bezweifelt, der Glaube an ihn durch den Zweifel nicht erſchüttert iſt, kann *noch* nicht ſein und iſt von *der Idee* Gottes *noch* nicht die Rede. Und wenn endlich, nachdem es zum Zweifel gekommen, mittelſt der Idee ſich der Zweifel gehoben, und das Sein Gottes bewieſen hat, kann nicht *ferner* von der *Idee* die Rede ſein, denn ſie iſt nur die mögliche Erkenntniß. Man kann nun den Beweis, wie er ſich mittelſt der Idee in der Totalität ihrer Elemente des dreifachen Verhältniſſes führet, als den dogmatiſchen bezeichnen. Die Theologie führet ihn nicht, ſondern er führet ſich ſelbſt. Aber ihr, der Wiſſenſchaft vom Glauben und ſeinen Artikeln liegt ob, zu zeigen, wie er ſich ſelbſt führe und in der Beziehung kann er der theologiſche Beweis heißen. Von ihm wird unter (A.) in den §§. 150—54. zu handeln ſein. Nicht aber dabei zu beharren, daß dieſer Beweis für das Bewußtſein ſich ſelbſt führe, ſo kann doch (B.) der Menſch als ſeiner ſich bewußt, oder das Ich, damit umgehen, ſeinerſeits den Beweis ſelbſt zu führen, ſo daß von ihm reflectirt wird, weil ohne die Idee Gottes der Beweis nicht geführt werden kann, auf das eine, andere oder dritte Element in dieſer Idee, und ſo daß bei der Reflexion α. auf das erſte die beiden anderen Elemente hintangeſetzt werden, und dabei nicht das Verhältniß Gottes zu ihm, der in ſich iſt, ſondern ſein Verhältniß zur Welt berückſichtigt wird, — ſo entſteht der cosmiſche Beweis. Oder es wird reflectirt auf β. das zweite Element in der Idee, mit Beſeitigung des erſten und dritten, und zugleich ſo, daß das Verhältniß Gottes zu ihm, der aus ſich iſt, nicht beachtet wird, ſondern dafür das Verhältniß des höchſten Weſens, oder des Seins überhaupt zur Vernunft; — ſo entſteht das zweite Argument, das logiſche und insbeſondere das ontologiſche. Oder es wird endlich γ. auf das dritte Element in der Idee reflectirt, mit Beſeitigung des erſten und zweiten, und zwar ſo, daß das Verhältniß Gottes zu ihm, der für ſich, und für welchen er iſt, unbeachtet bleibt, und dafür das Verhältniß Gottes, der für die Menſchen, für das Gewiſſen ſei, in Betracht kommt; ſo entſteht das dritte Argument, das anthropologiſche, das practiſche, kantiſche. Es kommen ſo, wenn das Denken ein Reflectiren wird, nothwendig drei Beweiſe, wenn ſie der Menſch führt, zum Vorſchein, und unter B. würde nun in den §§. 155—69 eine Kritik dieſer Beweiſe folgen. Aber der chriſtlichen Lehre ſind dieſe Beweiſe fremd und gleichgültig — in dieſen Beweiſen iſt die Idee, mittelſt der das Sein Gottes ſich ſelbſt manifeſtirt, zerſplittert.

A. Der dogmatiſche Beweis.

§. 150—155.

Ein Beweis führet ſich ſelbſt, d. h. durch den Gegenſtand, in Anſehung deſſen er der Beweis iſt, beweiſet ſich das Sein des

Gegenſtandes. Weder aber für den Gegenſtand, oder weiter zurück für das Object, noch für den Beweis ſelbſt führet er ſich, ſondern für ein Drittes außer beiden — für das Subject, und indem er ſich durch das Object für das Subject führet, wird er zugleich vom Subject ſelbſt geführet. Der Hauptpunkt iſt grade der, daß das ſich ſelbſt Führen des Beweiſes vom Gegenſtand aus, und zugleich das Geführtwerden deſſelben vom Subject aus zuſammengefaßt und gehalten wird. In Anſehung nämlich des Subjects, für welches das Sein des Objects ſich beweiſt, verhält das Object ſich activ, und das iſt eben das ſich ſelbſt Führen des Beweiſes. Aber zugleich verhält ſich das Subject ſeinerſeits auch thätig, und dies iſt das von ihm Geführtwerden des Beweiſes. Beides alſo iſt von einander unzertrennlich. Dies erläutert ſich ſo: Das Licht beweiſet ſelbſt, es das Object, daß es ſei, dadurch, daß es ſcheinet, es ſelbſt aber bedarf für ſich dieſes Beweiſes nicht und er führet ſich auch nicht aus ihm, dem Object, für ihn ſelbſt; aber ein Drittes iſt es, für den das Licht, indem es ſcheinet, beweiſet, daß es ſei. Dieſes Dritte iſt das lebende Subject, — für das lebende Subject beweiſet das Licht als Object, dadurch, daß es ſcheinet, das, daß es ſcheine, i. e. daß es ſei. Aber das lebende Subject verhält ſich ſeinerſeits auch thätig, nämlich als das ſehende. Damit für es das Licht ſei, iſt nicht genug, daß dieſes als das Object ſcheine, ſondern iſt erforderlich, daß das Subject ſehe. Würde ihm die Möglichkeit des Geſichtes fehlen, oder wäre ihm die Fähigkeit zu ſehen verſagt; ſo möchte das Licht ſich beweiſen, wie es wolle, für den Blinden wäre es nicht da. Nun gilt es aber hier nicht das Sein und den Beweis für das Sein irgend eines Objectes, wie das Licht, oder irgend eines Subjectes, — ſondern für das Sein Gottes, der weder ein Object noch ein Subject iſt. Der Beweis, daß Gott ſei, führet ſich ſelbſt nicht für ſich und nicht für den, deſſen Beweis er iſt — für Gott, wie wenn weder der Beweis ſeiner ſelbſt, noch Gott des Beweiſes ſeiner ſelbſt bedürfe, ſondern er führt ſich für das Subject als denkendes und wollendes, für den Menſchen. Er führt ſich ſelbſt, d. h. alſo, er wird durch Gott für die Menſchen geführt, oder durch das Denken, welches als das Sein das Daſein Gottes iſt, beweiſet ſich, oder beweiſet Gott dem Menſchen, daß er ſei. Aber der Menſch iſt es, der in dieſer göttlichen Beweisführung ſich activ verhält, ſo daß, indem jener Beweis ſich ſelbſt führet, als der für das Sein Gottes, er zugleich von dem Menſchen geführt wird. Dum Deus homini se manifestat, homo sibi Deum manifestat. Nennt man dieſe Manifeſtation Offenbarung, abgeſehen von allem Empiriſchen, Hiſtoriſchen u. dergl., nun ſo iſt der dogmatiſche Beweis die Offenbarung Gottes an die Menſchen, oder der zugleich durch Gott den ſich offenbarenden, und durch den Menſchen, dem er ſich offenbart, geführte.

Da betrachtetermaaßen der Menſch als denkender, mithin indem der Gedanke Gottes der höchſte, oder ein reiner Vernunftbegriff iſt, als vernünftiges Subject, der in jenem Beweis mitthätige iſt; ſo kann es geſchehen, daß er, reflectirend auf ſeine Subjectivität, meint, er führe den Beweis aus ſeiner Vernunft. An dieſer Meinung hält eine Einſeitigkeit in der Lehre vom Beweiſe für das Sein Gottes feſt, und in dieſer bleibt er ein mangelhafter. Aber der Menſch bedarf deſſen, daß Gott ſein Daſein ihm, und daß er es zugleich ſich beweiſe, erſt, wenn und ſofern ihm daſſelbe ungewiß geworden. Dieſe Ungewißheit, in welcher der Beweis zum Bedürfniß wird, und aus welcher der Menſch herausſtrebt, iſt der Zweifel am Sein Gottes. Der Beweis alſo der Exiſtenz Gottes hat, und zwar lediglich auf Seiten des Menſchen zu ſeiner Vorausſetzung den Zweifel. Von ihm iſt unter α. §. 150 zu handeln. Sodann, indem er, der nicht im Gegenſtand des Beweiſes, in Gott und im Sein Gottes, ſondern nur in dem Menſchen haftet, wirklich rege wird, indem es alſo von Seiten des letzteren zum wirklichen Zweifeln kommt, und er ſelbſt in dieſem tiefſten Zweifel doch nicht gegen das Sein Gottes gleichgültig geworden iſt, ſtrebt er zunächſt von ſich ſelbſt aus, um mittelſt der Reflexion auf ſich, auf die Vernunft, auf das Bewußtſein Gottes, das Daſein deſſelben zu beweiſen — den Zweifel zu beſiegen. Und ſo folgt unter *β*. ein Verſuch von Seiten des Subjectes, aus ſeinem Bewußtſein Gottes ſich das Sein Gottes zu beweiſen in den §§. 151 — 152. Dieſer Verſuch mißlingt, weil in ihm lediglich der Menſch, auch in der reinſten Subjectivität des Bewußtſeins und Gedankens, das Princip des Beweiſes iſt oder ſein ſoll. Statt daß alſo der Zweifel durch dieſe Beweisführung beſiegt wird, geräth der Menſch durch ſie nur tiefer hinein; wird ihm dennoch das Sein Gottes nicht gleichgültig, nun ſo kommt es dahin (*γ*) §. 153, daß auf den Beweis für das Sein Gottes, wie er ſich durch den Gegenſtand des Gedankens, durch Gott ſelbſt führt, zugleich reflectirt wird.

§. 150.

α. Der Zweifel.

Im Paragraph heißt es, ihn laſſe das Wiſſen in ſich zu; aber ſo kann nicht wohl geſagt werden, denn wo das Wiſſen iſt, da iſt der Zweifel nicht mehr, ihn kann es mithin nicht enthalten; wird gewußt, ſo ſteht nicht mehr zu zweifeln. Dann heißt es ferner, er ſei das zwiſchen dem Wiſſen und Glauben ſchwebende, aber damit iſt er nicht begriffen, und auf den Begriff des Zweifels kommt es hier zuvörderſt an. Wo nur gefühlt, nur empfunden, ja ſelbſt blos vorgeſtellt wird, da findet das Zweifeln noch ganz und gar nicht ſtatt. Daher kann der Zweifel in das lebendige Subject als ſolches, es ſei das fühlende oder vorſtellende Thier, noch ganz und gar nicht kommen. Erſt im denkenden und als Denken regt ſich das Zweifeln, und ſo iſt zu ſagen: das Zweifeln iſt ein Denken; umkehren jedoch läßt ſich dieſer Satz nicht. Das Denken nämlich, welches ein Zweifeln wird oder iſt, geht auf das Sein des Gegenſtandes, der ein vorgeſtellter oder ſelbſt ein gedachter ſein mag, und den das Denken hat oder vorfindet; — als Zweifeln geht daſſelbe gleichfalls die Beſtimmungen an, welche das Sein jenes

Gegenſtandes haben mag, aber auch ſie nur vorgeſtellt oder gedacht als ſeiende Beſtimmungen, ſeiende Eigenſchaften, oder Beſchaffenheiten, z. B. die Allwiſſenheit ꝛc. Das Sein nun des Gegenſtandes oder ſeiner Beſtimmungen, worauf das Denken als ein Zweifeln ſich bezieht, iſt für das Denken, indem ein Sein, zugleich ein Nichtſein, ſo nur iſt das Denken ein Zweifeln. Die Affirmation des Gegenſtandes, nämlich daß er ſei, iſt zugleich die Negation deſſelben, nämlich daß er nicht ſei, und das Denken hält ſich in dieſen einander entgegengeſetzten Beſtimmungen — des Seins und des Nichtſeins — ſo iſt es ein Zweifeln.

Wenn alſo in der Vorſtellung und für ſie geſprochen werden ſoll, ſo muß es heißen, das Denken als ein Schweben zwiſchen dem Sein und Nichtſein deſſen, was vorgeſtellt oder gedacht wird, iſt das Zweifeln. Das noch nicht denkende oder ſich des Gedankens möglichſt enthaltende, das rein fühlende Subject iſt auch das noch nicht zweifelnde, daher der Myſticismus das Gefühl zu ſeinem Princip nimmt, weil in ihm noch kein Zweifel möglich. Das nicht blos denkende Subject, ſondern vielmehr das wiſſende, iſt darüber hinaus, das zweifelnde zu ſein oder wieder zu werden. Die Extreme, worin der Zweifel noch nicht und nicht mehr aufkommt, ſind das Gefühl — Myſtik — und die Erkenntniß, der Begriff — Wiſſenſchaft. Da das Zweifeln ein Denken iſt, ſo wird daſſelbe erſt in den Bewegungen möglich ſein, die ein Denken enthalten, ohne daß ſie Gefühle oder concrete Begriffe — wiſſenſchaftliche Erkenntniſſe ſind. Aber dieſe Bewegungen zwiſchen Gefühl und concretem Begriff ſind: der Wahn, die Meinung und der Glaube. Der Wahn geht uns hier nichts an, er hat auf Gott und auf das Sein Gottes keine Beziehung, um ſo mehr aber kommt die Meinung, der Glaube und was zwiſchen beiden mitten inne iſt, das zuverſichtliche Vertrauen, hier in Betracht.

1) In den Religionen der Meinung iſt der Gegenſtand, den ſie haben, der vorgeſtellte, und iſt ſein Element das vorſtellende Bewußtſein. Die Vorſtellung und das Vorgeſtellte enthält die

Möglichkeit des Gedankens, des Denkens und deſſen, daß der vorgeſtellte ein gedachter Gegenſtand werde. Aber in den Religionen der Meinung bleibt es bei der bloßen Möglichkeit des Denkens, und iſt daſſelbe als das nur mögliche Denken ein Ahnen des Wahren. (Opinantur homines Deos esse, nec dubitant quin sint.) Kommt es in der Meinung zum Gedanken, in dieſen Religionen des Vorſtellens zum Denken, ſo wird das Denken ſelbſt ein Zweifeln, und zwar daran, ob die Götter ſind oder nicht. An dieſem Zweifeln aber haben ſie nicht etwa eine Bedingung und Vorausſetzung für den Beweis, daß Götter ſind, ſondern es ſchlägt daſſelbe in der Ahnung des Wahren alsbald in ein Läugnen um. Daher das Heidenthum keine Beweiſe für das Sein der Götter hat, noch ſucht, es iſt das eigene Weſen deſſelben, aus der Vorſtellung den Gedanken, mithin auch den Zweifel möglichſt abzuhalten. Die Zweifelnden, die Philoſophen, ſind deshalb dem Volke, ſo lange daſſelbe noch an ſeiner Religion und Meinung feſthält, alsbald auch Gottesläugner, und erſt dann, wenn das Volk ſelbſt, aus was immer für einer Veranlaſſung, zum Nachdenken über ſeine Götter und zum Zweifeln an ihrem Sein kommt, hebt ſich ſeine Religion der Meinung von ſelbſt auf.

2) In der Religion des Vertrauens und des Geſetzes iſt der Gegenſtand, auf den das Vertrauen geht, der gedachte, ſein Element jedoch immer noch die Vorſtellung und das vorſtellende Bewußtſein, dieſes aber beſonders als Erinnerung, als Gedächtniß in der Hiſtorie des Volkes und ſeiner Schickſale. Der reine gedachte Gegenſtand iſt das höchſte Weſen, Jehova. In dem Vertrauen auf denſelben iſt das Denken ſchon rege, das in den Religionen der Meinung nur erſt ein Ahnen war. Aber der Gegenſtand, den daſſelbe hat, das höchſte Weſen, als das rein und vollkommen gedachte, hält ſelbſt dieſes im Vertrauen rege Denken ab, ein Zweifeln zu werden. In den Schriften des alten Teſtaments kommen wohl Spuren der Ableugnung — praktiſch-atheiſtiſche — aber keine eines Zweifelns am Sein Jehova's vor; dort daher auch

kein Verſuch eines Beweiſes für das Sein Gottes, denn der Beweis hat den Zweifel zur Vorausſetzung. Aber der Gegenſtand des Vertrauens iſt gedacht in der Religion des Geſetzes

a. im Verhältniß zu den himmliſchen Heerſchaaren, und dieſe ſind, indem er das rein gedachte iſt, nur vorgeſtellte Weſen.

b. Im Verhältniß zur Welt; aus dem Daſein der Welt, aus ihren Zwecken, Geſetzen ꝛc. führt jene Religion noch keinen Beweis für die Exiſtenz Jehova's, ſie bedarf deſſen nicht, der Zweifel iſt nicht da, ſie weiſet nur für die Erkenntniß Jehova's, übrigens in ſeiner Unerforſchlichkeit und Unerkennbarkeit, auf die Welt, ſein Werk, hin, darin iſt er der wirkliche, der wirkende, der ſie erhaltende ꝛc. Aber er wird

c. gedacht im Verhältniß zum Menſchen und insbeſondere zu dem von ihm auserkorenen Volke. So rege, ſelbſt in jenen zwei Verhältniſſen, das Denken ſei, der unendliche Gedanke Gottes hält daſſelbe ab, ein Zweifeln zu werden, aber in dieſem dritten Verhältniß wird das Denken wirklich ein Zweifeln, in dieſem Verhältniß iſt daſſelbe, indem ein Reflectiren auf Jehova den Allgütigen, den Beſchützer ſeines Volkes, zugleich ein Reflectiren des einzelnen auf ſich ſelbſt, auf ſein Volk und deſſen Schickſal. Iſt ihm im erſten und zweiten der Gegenſtand ſeines Vertrauens allein intereſſant, ſo iſt er ſich ſelbſt in dieſem dritten intereſſant; er hat und hatte zu wirken und zu leiden, hat Gutes und Böſes erlebt, und über ihn iſt auch wohl bei dem beſten Willen und Wirken für das Gute das Unglück eingebrochen. Dieſes Reflectiren als ſein Denken wird dann wohl ein Zweifeln daran, daß Jehova ſich in der Welt, in ſeinem Volke ſtets des Gerechten annehme ꝛc., ein Zweifeln alſo nicht am Daſein, — aber an der Vorſehung Gottes. Dieſer Zweifel iſt im Buch Hiob durchgeführt. Im Heidenthum alſo wird das Denken daran, daß es ein Zweifeln am Sein Gottes oder der Götter werde, abgehalten theils dadurch, daß es ſelbſt vorerſt ein bloßes Ahnen iſt und bleibt, theils durch die an dem Gegenſtand der Meinung oder Verehrung feſthaltende Vorſtellung. Im

Judenthum hingegen iſt es der Gegenſtand der Anbetung und Verehrung ſelbſt als der rein gedachte, durch welchen das Denken, das ſelbſt der reine Gedanke dieſes Gegenſtandes iſt, abgehalten wird, ein Zweifeln zu werden. Alſo in beiden, im Ethnicismus und Judenthum, kann der Zweifel als die Vorausſetzung zum Beweiſe für das Daſein Gottes noch gar nicht aufkommen. Erſt

3) in der Religion des Glaubens, in der chriſtlichen, kann das Denken nicht blos ein Zweifeln an Dieſem und Jenem, ſondern auch an Allem und Jedem — das Zweifeln als ſolches, das abſolute werden. Es iſt aber nichts Geringes für den Menſchen, daß er als der denkende der unendlich Zweifelnde zu werden und zu ſein vermag, indem ſein Denken durch nichts mehr abgehalten wird, ſich in das Zweifeln ſelbſt zu verwandeln. Schon an dieſer Seite mithin ſteht die Religion des Glaubens hoch erhoben über alle andern. In ihm, dem Glauben, iſt der Zweifel, da der Glaube ein Denken enthält, ſeiner Möglichkeit nach, mit enthalten, und er, der Glaube, iſt mächtig genug, um in ſich und gegen ſich die entſchiedenſten Zweifel auszuhalten. Das Verhältniß des Glaubens zum Zweifeln beſtimmt ſich in folgenden Punkten.

a. Das Glauben iſt kein Denken. Spricht einer: „ich glaube,“ ſo iſt es etwas anderes, als wenn er ſagt: „ich denke;“ auch würde, wenn das Glauben ſelbſt ein Denken wäre, beides nicht durch einen collectiven Gedanken zu vereinigen und für dieſen einen beſondern Ausdruck zu ſuchen unnöthig ſein. Aber ein ſolcher Gedanke und Ausdruck iſt: der Denkglaube. Aber

b. das Denken iſt von dem Glauben unzertrennlich. Im Glauben als ſolchem iſt das Denken enthalten, das Gläubigſein iſt das Gewißſein in Anſehung deſſen, was geglaubt wird. Aber das, was geglaubt wird, oder deſſen der Menſch gewiß iſt, das iſt ein erkennbarer Gegenſtand. Die Erkennbarkeit des Gegenſtandes und das Erkennen ſelbſt ſchließt ein die Denkbarkeit und das Denken, dasjenige, was ein Geglaubtes iſt, iſt ein Erkennbares und zugleich ein Denkbares. Nun iſt das Meinen und

Wähnen und das Vertrauen auch ein Gewißſein deſſen, der da meint, oder vertrauet. Wodurch alſo unterſcheidet ſich dies Gewißſein von jenem und umgekehrt? Durch Folgendes. Der Wahn iſt eine Gewißheit, in welcher das Unwahre für ein Wahres, oder das Wahre für ein Unwahres gilt, und ſo lange er beſteht, iſt der, der ihn hegt, des Unwahren gewiß, als ſei es das Wahre, oder des Wahren als ſei es das Unwahre. Die Gewißheit, als das Meinen, hat höchſtens zu ihrem Gegenſtande das, was wahr ſcheint, und endlich die Gewißheit im Vertrauen hat zu dem ihrigen das Wahre ſelbſt, aber rein als gedachtes. Das Gewißſein, welches das Glauben iſt, bezieht ſich auf den Gegenſtand als das Wahre, im Unterſchiede von jenem der Meinung und des Wahnes, und als das Erkennbare im Unterſchiede vom Unerkennbaren als dem Gegenſtande des bloßen Vertrauens. Die Gewißheit alſo, die das Weſen des Glaubens iſt, bezieht ſich auf die Wahrheit als ſolche, die erkennbar iſt und gedacht wird, und ſo iſt das Glauben vom Denken des Erkennbaren unzertrennlich. Der Wahn als jenes Gewißſein kommt aus mit der Vorſtellung, die Meinung auch, das Vertrauen reicht aus mit dem Gedanken als ſolchem, der Glaube aber, oder die Gewißheit, die ſein Weſen iſt, hat an ſich ſelbſt das Denken mit Bezug auf das Erkennen. Die Wahrheit alſo in der Religion des Glaubens und für dieſe, iſt an ſich die erkennbare, mithin die erforſchliche. Iſt dieſe Wahrheit die Gottheit ſelbſt, iſt Gott das Wahre, nicht blos als gemeint, oder als im Vertrauen gedacht, ſondern als geglaubt, ſo enthält das Glauben, indem es zu ſeinem Inhalt das Denken hat, eine Beziehung auf ihn als den erforſchlichen, erkennbaren. Hierdurch alſo unterſcheidet ſich das Denken im chriſtlichen Glauben von eben dem Denken im Judenthum. Dort hat es eine Beziehung auf die Erkennbarkeit, hier die auf das unerforſchliche Weſen.

c. Das Zweifeln iſt ein Denken. Indem alſo vom Glauben das Denken unzertrennlich iſt, das Glauben das Denken in ſich enthält, enthält eben daſſelbe die Möglichkeit des Zweifels; im

Glauben kann der Zweifel zur Exiſtenz kommen, kommt er zur Exiſtenz, ſo iſt die Veranlaſſung dazu eine auch durch das Denken gegebene. Das gläubige Subject, und hiermit zugleich das denkende, indem daſſelbe auf den Gegenſtand ſeines Glaubens reflectirt, wird mittelſt dieſer Reflexion deſſen ungewiß, ob er Wahrheit enthalte oder nicht, und dieſes Ungewißwerden iſt das zur Exiſtenz Kommen des Zweifels. Es bedarf alſo hierzu keiner äußeren Anregung des Subjectes durch ſeine Gefühle, durch ſeinen Willen — blos das Denken als ein Reflectiren über das Glauben reicht dazu hin. Daher die im Glauben Furchtſamen wie die Möglichkeit — ſo auch die Exiſtenz des Zweifelns abzuhalten ſuchen.

Der Gedanke nun in dem Judenthum, welcher zu ſeinem Gegenſtand das höchſte Weſen hat, iſt der ganz abſtracte, das Concrete, worauf dieſer Gedanke ſich bezieht, ſind die himmliſchen Heerſchaaren, die Welt überhaupt und der Menſch mit ſeinen Bedürfniſſen, — aber der Gedanke bleibt abſtract, das Concrete bleibt außer ihm. Hingegen im Chriſtenthum iſt der Gedanke des Gegenſtandes, welcher geglaubt wird, der concrete. Das im chriſtlichen Glauben enthaltene Denken iſt kein blos abſtractes, ſondern an ſich ſelbſt concretes. Der Gegenſtand nämlich iſt gedacht in dem oben betrachteten dreifachen Verhältniß ſeiner zu ihm ſelbſt. Gedacht in dieſem dreifachen Verhältniß iſt er der Vater, der Sohn und der Geiſt. Jener concrete Gedanke Gottes, worin die Gewißheit, welche das Weſen des Glaubens iſt, auf ihren Gegenſtand, welcher das Wahre wäre, ſich bezieht, iſt eo ipso die mögliche Erkenntniß des Dreieinigen. In der jüdiſchen Religion iſt der Gegenſtand, worauf das Vertrauen, das Thun nach dem Geſetz geht, der rein und abſtract gedachte, und das Element dieſer Religion iſt das vorſtellende Bewußtſein. In der chriſtlichen Religion iſt der Gegenſtand nicht der blos gedachte, ſondern auch der concrete, der dreieinige Gott, und iſt das Element des Glaubens das denkende Bewußtſein. In der chriſtlichen Religion hat die Frage: iſt Gott oder nicht? eine tiefere Bedeutung als im

Judenthum, falls ſie in dieſem vorkäme. Dieſer Frage geht nothwendiger Weiſe der Zweifel voraus. Das Denken, enthalten im chriſtlichen Glauben und ſomit in ihm die Möglichkeit des Zweifelns, iſt demnach, wenn es aus dieſer bloßen Möglichkeit herausgeht und ein Zweifeln wird, ein unendlich tiefer greifendes Zweifeln als das in den andern Religionen überhaupt. Einerſeits nämlich kommt der Glaubende, indem er über den erkennbaren Gegenſtand ſeines Glaubens zu reflectiren anfängt, auf den Zweifel an der Dreieinigkeit. Dieſe wird der Gegenſtand des Zweifels: er zweifelt ſo noch nicht daran, daß Gott ſei, aber ſchon daran, daß Gott, welcher iſt, der dreieinige ſei. Dieſer Zweifel nicht am Sein Gottes, ſondern an der Dreieinigkeit des ſeienden Gottes kann alsbald, ſtatt daß er zur Unterſuchung über den Gegenſtand des Glaubens führt, alle Unterſuchung abſchneiden, indem das Zweifeln ein Läugnen wird; ein Läugnen keineswegs ohne daß Gründe angegeben werden aus der Bibel, oder andern Autoritäten. Bei dieſem Zweifel an der Dreieinigkeit hegt das zweifelnde und läugnende Subject doch keinen Zweifel an ſich. Aber andererſeits muß jener Zweifel nicht dabei ſtehen bleiben nur der zu ſein, daß Gott der dreieinige ſei, ſondern er kann der Zweifel daran werden, daß Gott ſei. Somit hätte dann wohl das Subject den Glauben an den dreieinigen Gott aufgegeben und gar kein Verlangen darnach, daß ihm die Dreieinigkeit bewieſen werde, allein noch wäre ihm, dem zweifelnden, das Intereſſe am Daſein Gottes geblieben. Hiermit nun ſtellt ſich ein Streben zuvörderſt ganz auf Seiten des Subjectes, als welches das zweifelnde geworden iſt ein, ſich einen Beweis zu führen für das Sein Gottes. Um den Beweis aber, daß Gott ſei, iſt es, wenn im chriſtlichen Glauben der Zweifel zur Exiſtenz gekommen iſt, nicht zu thun, ſondern vielmehr um den, daß der dreinige ſei. Es iſt nicht die Frage: ob Gott ſei der dreieinige, ſondern ob der dreieinige Gott ſei. Iſt er nicht, ſo iſt es nichts mit dem Chriſtenthum.

§. 151 — 152.

β. Verſuch des Zweifelnden, ſich das Sein Gottes zu beweiſen.

Dieſer Verſuch liegt ſämmtlichen Reflexionsargumenten zum Grunde. Er ſelbſt alſo iſt hier im Voraus zu berückſichtigen. Das Sein Gottes, welches von dem Zweifler bewieſen werden ſoll, iſt

1) nicht das Daſein als ſolches. Dieſes, z. B. als das Daſein des Raumes, ermangelt der Exiſtenz; der Körper im Raume exiſtirt, aber der Raum nicht, das Sein des Raumes iſt nur Daſein.

2) Nicht die oder irgend eine Exiſtenz, denn ſie ermangelt der Wirklichkeit, und man ſpricht nicht genau, wenn man von der Exiſtenz oder dem Daſein Gottes redet. Das Exiſtirende als Object oder Subject hat wohl den Schein der Wirklichkeit, aber an ſeiner Vergänglichkeit zeigt ſich, daß es nur Schein ſei. Sondern es iſt das Sein Gottes

3) das Wirklichſein deſſelben, die Wirklichkeit, und mit dem Beweiſe für das Sein Gottes gilt es nun die Wirklichkeit Gottes. Dieſem Sein, als der Wirklichkeit, nähert ſchon im Zeitlichen und Räumlichen ſich die Exiſtenz im Begriff; das Pflanzenindividuum exiſtirt, das menſchliche auch, aber die Pflanzenart, die Idee des Menſchen nicht, ſie iſt (ewig). Indem nun der Zweifler vorerſt aus dem Standpuncte des Wirklichſeins den Beweis zu führen verſucht, unterſcheidet er von der Wirklichkeit 1) die Möglichkeit, 2) die Nothwendigkeit. Und ſo iſt ſein Verſuch, ſelbſt nothwendiger Weiſe, der zweifache, entweder darzuthun aus der Möglichkeit oder aus der Nothwendigkeit Gottes die Wirklichkeit deſſelben.

§. 151.

I. Die Möglichkeit, als Princip des Beweiſes.

Sie ſelbſt iſt

a. die des Gedankens, als ſolchen, die ſubjective, ſonſt Denkbarkeit genannt;

b. die des Gegenſtandes, den der Gedanke hat, die objective.

In Anſehung der ſubjectiven wäre etwa zu ſagen, der Gedanke kann ſein, in Anſehung der objectiven, die Sache kann ſein.

ad a. In der Logik pflegt geſagt zu werden: es iſt Alles zu denken möglich, was ſich ſelbſt nicht widerſpricht; allein wenn hiermit der Begriff der Möglichkeit angegeben ſein ſoll, ſo geht die Logik fehl, denn dieſer Angabe nach wäre das Widerſprechende zu denken unmöglich, aber ſchon wer den Widerſpruch nennt, giebt damit zu erkennen, daß er ihn denkt, und es kann das Allerwiderſprechendſte dennoch gedacht werden, ebenſo wie das, was mit ſich conform, identiſch, oder harmoniſch iſt. Der Gedanke nämlich des böſen Weſens iſt der vollkommenſte Widerſpruch; aber doch ein Gedanke. Vielmehr wird zu ſagen ſein: zu denken möglich iſt, was irgend eine Beziehung auf die Wirklichkeit hat; nur wo ſchlechterdings dieſe Beziehung mangeln würde, wäre daſſelbe gar nicht denkbar, und von ihm, einem Was, Etwas, oder Nichts gar nicht die Rede. Dieſe Beziehung aber iſt etwa vorerſt eine negative, und dann eben iſt, was gedacht wird, das ſich Widerſprechende. Zum Daſein, ja zur Exiſtenz bringt es wohl ſelbſt der Widerſpruch, aber zur Wirklichkeit nicht. So iſt ſchon jeder Irrthum ein verſteckter Widerſpruch, eine Lüge ein offenbarer. Iſt das zu denken Mögliche kein ſich ſelbſt Widerſprechendes, entweder weil es noch nicht in die dialectiſche Bewegung, welche der Widerſpruch iſt, eintrat, oder weil es aus dieſer Bewegung heraus und zur Einheit mit ſich zurückgekehrt iſt; ſo hat daſſelbe eine poſitive Beziehung auf die Wirklichkeit. Zu denken möglich iſt z. B. die ganz reine Unſchuld, ihr Gedanke enthält noch ganz und gar keine einander entgegengeſetzten Momente, und ſo bezieht ſich die Unſchuld über die Exiſtenz hinaus auf die Wirklichkeit. Wird ſie zur Schuld, ſo iſt der Gedanke der verlornen Unſchuld ein ſolcher, deſſen Momente einander entgegengeſetzt ſind. Die Möglichkeit nun, welche hier iſt, d. h. auf Seiten der Subjectivität das Princip des Beweiſes iſt, iſt die von dem Gedanken Gottes: Gott iſt denkbar als das höchſte Weſen. Dieſer Gedanke enthält nur mit einander identiſche Momente, welche ſie auch ſeien, und ſo hat in ihm, als dem ganz reinen Gedanken, die Möglichkeit eine poſitive Beziehung auf die Wirklichkeit. Nicht weil kein Widerſpruch in dem Gedanken des höchſten Weſens iſt, iſt daſſelbe denkbar, ſondern zu denken möglich iſt es, weil der Gedanke eine poſitive Beziehung auf die Wirklichkeit hat. Dieſe Möglichkeit theilt er folglich mit dem Gedanken, der den Widerſpruch enthält und ſelbſt der Widerſpruch iſt, und wo die Beziehung auf die Wirklichkeit eine negative iſt. Aber ein Beweis für die Wirklichkeit des Teufels aus der Möglichkeit dieſes Gedankens, nämlich des Teufels als des abſoluten Widerſpruchs ſeiner mit ihm ſelbſt, kann niemandem einfallen.

ad b. Der Gegenſtand des Gedankens als des ſubjectiv möglichen, dieſer Gegenſtand mithin, wie er der gedachte iſt, hat in ſich die Möglichkeit; und ſo iſt ſie, als die eben des Gegenſtandes, jener Möglichkeit des Gedankens von ihm gegenüber, die objective, und auch in ihr iſt zu unterſcheiden eine negative Beziehung derſelben auf die Wirklichkeit, und eine poſitive. Eine negative — wenn das gedachte Object ſo gedacht wird, daß die in ihm enthaltenen Beſtimmungen ſich einander widerſtreiten. Dies Object alſo etwa als ein Weſen, das ſich in ſich widerſpreche, wie der Gedanke von ihm auch. Iſt die Möglichkeit des gedachten Gegenſtandes eine ſolche, die ſich poſitiver Weiſe auf die Wirklichkeit bezieht, ſo ſind die in ihm gedacht werdenden Beſtimmungen entweder noch nicht im Widerſtreite mit ihm und mit einander, oder nicht mehr in demſelben, ſondern aus ihm heraus. Der abſtracte Gedanke des höchſten Weſens iſt der von ihm, welches ſich ſelbſt nach allen ſeinen Beſtimmungen oder Eigenſchaften durchaus nicht widerſtreite, und welches gegen kein anderes Weſen außer ihm in Widerſpruch ſtehe, ſondern welches, — indem das höchſte Weſen, — allen Widerſpruch unter ſich habe. Jener Gedanke des höchſten Weſens iſt hiermit zugleich der, daß ihm kein anderes Weſen coordinirt ſei; nur aber in der Coordination kann es zum Conflict kommen, dem höchſten Weſen iſt Alles ſubordinirt, und ſo iſt es das abſolut einige. Seine Eigenſchaften werden gedacht in Folge des Gedankens von ihm dem Höchſten, als ſolche, deren keine die andere beſchränke, indem jede eine unendliche ſei; aus dem höchſten Weſen ſind hinweggedacht alle und jede Negationen, und in ihm ſind gedacht alle und jede Realitäten, jede ebenſo in ihrer Unbegrenztheit. So iſt der Gedanke des höchſten Weſens: es ſei daſſelbe der unendliche Inbegriff aller unendlichen Realitäten. Dieſe ſowohl ſubjective als objective Möglichkeit in Anſehung des Gegenſtandes, den der Gedanke hat, welchen das Wort Gott bezeichnet, iſt das Princip, woraus der Zweifler zu beweiſen ſtrebt, daß Gott wirklich ſei. Der Schluß wäre der a posse ad esse: potest cogitari Deus, potest esse Deus; ergo Deus est, und ſo iſt der Schluß aus der, in ihrem Unterſchied von der Wirklichkeit noch nicht fixirten Möglichkeit, die das Princip ſei, der, welcher eigentlich dem ontologiſchen Argumente zum Grunde liegt. Aber indem der Beweis ſo geführt worden iſt, kann der Zweifel, dem er abhelfen ſoll, alsbald wieder eintreten, ſchon mit der Reflexion auf das Verhältniß der Möglichkeit zur Wirklichkeit, in dem bekannten logiſchen Satz: a posse ad esse non valet consequentia. Daß der Zweifel wiederkehrt, und mit ihm dieſer Beweis aus der Möglichkeit als dem Princip für die Wirklichkeit des höchſten Weſens hinfällt, hat ſeinen Grund darin, weil der, welcher den Beweis führt, jenen Unterſchied der Möglichkeit von der Wirklichkeit fixirt, als ſei die Möglichkeit außer der Wirklichkeit, und als gehe es erſt aus ihr in die Wirklichkeit hinein. So hat die kritiſche Philoſophie, eben indem ihr Standpunct das abſtracteſte Subject iſt, in der That die Möglichkeit von der Wirklichkeit nicht nur unterſchieden, ſondern auch das Wirkliche, als das Ding an ſich, gegen das ſub- und objectiv Mögliche feſtgehalten, und daraus iſt in dieſer Philoſophie das Reſultat gekommen, von der Möglichkeit aus ſei kein Beweis zu führen für das Sein Gottes, ein Reſultat, in Anſehung deſſen das alte ontologiſche Argument, wenigſtens in ſeiner erſten Anlage, ſchon weiter war als die kritiſche Philoſophie.

§. 152.

II. Die Nothwendigkeit, als das Princip des Beweiſes.

Auch ſie iſt, wie ſie hier vorkommt, im zweifelnden Subject, eine zweifache;

a. die Nothwendigkeit des Gedankens, die ſubjective;

b. die Nothwendigkeit des Gegenſtandes, den der Gedanke hat, die objective.

Bevor der Beweis geführt werden kann, wird von dem Zweifler reflectirt auf dieſe zweifache Nothwendigkeit.

ad a. Wenn ein Gedanke den andern fordert, als ohne welchen er unmöglich ſein würde; ſo hat dieſer andere hiermit an ſich die Beſtimmtheit der Nothwendigkeit; — ſie iſt die des Gedankens. So z. B. iſt der Gedanke der Gattung ein von dem Gedanken der Art geforderter, ohne die Gattung wäre die Art unmöglich, mithin hat der Gattungsgedanke Nothwendigkeit. Dieſes kehrt ſich dann um, nämlich ſo: von dem Gedanken der Gattung wird der Gedanke der Art gefordert, und jener wäre unmöglich ohne dieſen. Daſſelbe findet mutatis mutandis ſtatt, wenn der Gedanke der des Grundes, dieſer der des Begründeten iſt. Die ganze Bewegung, als welche dieſe Nothwendigkeit ſich zeigt, iſt die in dem denkenden Subject, und daher läßt ſich die Nothwendigkeit zugleich als eine ſubjective bezeichnen, ſie iſt aber zugleich eine relative, indem es nothwendiger Weiſe zwei Gedanken ſind, die ſich gegenſeitig aufeinander beziehen. Dem Beweiſe, deſſen Princip die Nothwendigkeit iſt, liegt alſo der Gedanke von ihr als einem relativen zum Grunde, ohne daß jedoch der Beweisführende auf dieſe Relation achtet, und eben in der Relativität des Nothwendigen hat der Beweis, deſſen Princip es iſt, ſeine Schwäche.

ad b. Der Gegenſtand, in Anſehung deſſen eine Nothwendigkeit als die ſeinige gedacht wird, iſt ſelbſt ein gedachter, wenigſtens ein vorgeſtellter. Und darin, daß er gedacht wird, iſt enthalten, ähnlicher Weiſe wie unter a., das, daß von ihm ein anderer gefordert wird, ohne welchen er weder gedacht werden noch ſein könnte. Er, der gedachte nämlich, iſt etwa die Welt, oder der Menſch mit ſeinen Fähigkeiten des Geiſtes ꝛc.; reflectirt wird zuvörderſt auf ihn, und mittelſt der Reflexion erkennt der am Sein Gottes Zweifelnde die Bedingtheit, die Endlichkeit des Gegenſtandes an, aber indem er am Sein Gottes zweifelt, hat er doch den Gedanken von Gott, welcher durch ihn als unterſchieden von der Welt und von dem Menſchen, und als das höchſte Weſen gedacht wird, ſo daß der als die Welt, als der Menſch gedachte Gegenſtand gedacht wird, wie er dem höchſten Weſen untergeordnet ſei. Ohne die Unendlichkeit und Unbedingtheit des höchſten Weſens in dem Gedanken von ihm wären weder die Welt noch die Menſchen in ihrer Endlichkeit und Bedingtheit möglich. Der gedachte Gegenſtand mithin, indem er als der endliche und bedingte gedacht wird, iſt es, durch welchen der Gegenſtand, den der Gedanke des höchſten Weſens hat, alſo das höchſte Weſen ſelbſt gefordert wird; ohne daß das Unendliche ſei, wäre das Endliche und Bedingte unmöglich, alſo iſt das Unendliche und Unbedingte, das höchſte Weſen, nothwendig. Der Beweis iſt kurz der: aus dieſer Nothwendigkeit ſowohl des gedachten höchſten Weſens, wie auch des Gedankens ſelbſt, wird ſofort oder ganz unmittelbar auf das Daſein des höchſten Weſens geſchloſſen. Der Schluß ſtellt ſich einfach ſo dar: Deus non potest non cogitari, nec potest non esse, ergo est. Iſt der Beweis aus der bloßen Möglichkeit oben unter 1. die Grundlage der Reflexionsbeweiſe, welche man die rein rationellen nennen kann; ſo iſt der hier aus der Nothwendigkei geführte Beweis die Grundlage der Reflexionsbeweiſe, welche theils die cosmiſchen, theils die practiſchen ſind. Kant hat eigentlich zuerſt den Verſuch gemacht aus der Nothwendigkeit des Gedankens und ſeines Gegenſtandes das Sein Gottes zu demonſtriren, in einer Schrift, die er noch in ſeiner Jugend abfaßte: „Einzig möglicher Beweis für das Daſein Gottes.“ Allein Kant ſelbſt, wie er ſpäterhin auf eine Kritik der reinen Vernunft kam, hat dieſen ſeinen eigenen Beweis widerlegt durch den Gang ſeiner Kritik ſelbſt. Dort zeigt er, daß die Kategorien nur Bedingungen ſind der Erkenntniß der Dinge, wie ſie erſcheinen und erfahren werden. Aber der Gedanke Gottes iſt nicht der eines Dinges, geſchweige der einer Erſcheinung, und der Gegenſtand dieſes Gedankens iſt kein ſolcher, welcher erfahren wird. In Anſehung des Beweiſes Gottes kann es weder auf die Kategorie der Möglichkeit, noch auf die der Nothwendigkeit ankommen. Beide ſind nur Bedingungen, nicht Princip. Alſo der zweite Beweis führt nicht aus dem Zweifel heraus, ſondern eher tiefer hinein, wie für letzteres die Kritik der reinen Vernunft zum Beweiſe dient, die auch alle entfernter Weiſe auf jenen Beweis ſich gründenden cosmiſchen Beweiſe in Anſpruch genommen hat.

Anmerkung. Das zweifelnde Subject unterſcheidet, indem es ſich das Sein Gottes beweiſen will, nicht nur 1) die Möglichkeit, 2) die Nothwendigkeit von der Wirklichkeit, ſondern auch und eben ſo 3) die Wirklichkeit von beiden, und hält dieſe drei Unterſchiedenen in Gedanken außer einander und feſt, wie wenn eine Möglichkeit und eine Nothwendigkeit jenſeits der Wirklichkeit ſei, oder ein Beſtehen habe, und wie wenn die Wirklichkeit nicht in ihr ſelbſt die Möglichkeit und Nothwendigkeit enthalte. Bis zu dem Begriff der Wirklichkeit, deren Inhalt die Möglichkeit und Nothwendigkeit ſei, kommt das zweifelnde Subject nicht, ſo lange es jene drei Beſtimmungen und Unterſchiede ihm ſelbſt und ſich ihnen gegenüber hält. In dieſem Begriff iſt alle Sub- und Objectivität aufgehoben, in ihm alſo iſt die Nothwendigkeit als die Wirklichkeit keine relative, ſondern die abſolute, in ihm findet kein Folgern ſtatt aus dem Nothwendigen oder auch nur Wirklichen (wie wenn außer dieſem das Nothwendige wäre) auf das Mögliche. Es ſind Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit drei Beſtimmungen ſowohl des Seins als des Denkens, in jener Unterſchiedsloſigkeit des Seins vom Denken, des Denkens vom Sein, in welcher mithin das Sein das Denken ſelbſt iſt — die Wirklichkeit enthaltend. Die Möglichkeit und Nothwendigkeit iſt, indem die ſeiende, zugleich die denkende, und umgekehrt, alſo die wiſſende Wirklichkeit. Das zweifelnde Subject jedoch hält, wo nicht den Unterſchied des Seins vom Denken, doch den der Wirklichkeit von der bloßen Möglichkeit und Nothwendigkeit feſt, und es verhält ſich daſſelbe, angehend dieſe drei Beſtimmungen des Seins und des Denkens, gerade ſo wie es ſich verhält, angehend die drei Momente der Zeit. Sie ſind zwar nicht Beſtimmungen des Seins noch des Denkens, ſondern des Anſchauens und der Anſchauungsform. Aber jene drei *Begriffs*beſtimmungen, wie ſie zugleich die *des Seins* ſind, haben doch eine Beziehung auf dieſe drei Beſtimmungen der Anſchauung, oder die drei Momente der Zeit. Das erhellet ſo: das Moment der Zukunft 1) iſt zugleich die Beſtimmung der bloßen Möglichkeit, 2) auf das Moment der Vergangenheit bezieht ſich die Begriffsbeſtimmung der Nothwendigkeit, — was vergangen, was geweſen iſt, von dem iſt unmöglich, daß es nicht vergangen oder nicht geweſen ſei, und wohl fragt der Aberwitz, ob Gott das Geſchehene ungeſchehen machen könne, und antwortet, das ſei unmöglich. Auf das dritte Zeitmoment, die Gegenwart, bezieht ſich die Begriffsbeſtimmung der Wirklichkeit, wie wenn was jetzt iſt, das Wirkliche wäre. Aber was jetzt iſt, das iſt dereinſt geweſen, und welche Vortrefflichkeiten es als das Gegenwärtige auch habe — ſie ſind einſt vergangen, und ſo hat das Gegenwärtige, wenn es im Unterſchiede vom Vergangenen und Künftigen genommen und fixirt wird, nur höchſtens die Beſtimmung des Daſeins, nicht aber die der Wirklichkeit. Der Gedanke Gottes iſt, nach der früher oben angeſtellten Betrachtung, angehend das Weſen Gottes, der des abſolut gegenwärtigen, mithin der des wirklichen, und für den Beweis vom Daſein Gottes kommt es alſo auf die Wirklichkeit ſelbſt an.

§. 153.

γ. Der Beweis ſelbſt.

Sein Ziel iſt das Wiſſen; wo das Wiſſen iſt, hat das Beweiſen ein Ende, ſein Anfang aber iſt das Glauben, er wird daher ein **dogmatiſcher** genannt. Aber das Glauben iſt nur ein Anfang des Beweiſes, oder, in Hegel'ſcher Sprache, der Ausgangspunct deſſelben, keineswegs das Princip deſſelben, oder der Beweisgrund; indem der Beweis anſetzt im Glauben, bleibt er nicht darin ſtehen. Die Aufgabe nun der Theologie als Wiſſenſchaft vom Glauben iſt hier die, den dogmatiſchen Beweis für das Sein Gottes zu begreifen, und ihn, den begriffenen, vollſtändig zu entwickeln; ſo iſt er der *theologiſche* Beweis, wie er in dem Lehrbuch mit Recht genannt iſt.

Für den Begriff deſſelben kommt hier zunächſt ein oben §. 150 nur andeutungsweiſe ausgeſprochener Satz in Betracht, nämlich dieſer: indem von dem Subject der Beweis, daß Gott ſei, a. geführt wird, führt er b. zugleich ſich ſelbſt. Auf den Inhalt dieſes Satzes iſt eben für jenen Begriff von dem Beweiſe zu reflectiren.

ad a. Auf Seiten α. des Subjectes iſt 1) die Möglichkeit, daß von ihm das Sein Gottes bewieſen werde, die Vernunft (cfr. §. 151 unter 1.), nur für und von dem vernünftigen Menſchen kann der Beweis geführt werden. Der Menſch aber iſt in den erſten Perioden ſeiner Exiſtenz der zwar wohl ſchon ſinnige, aber nur erſt der Vernunftfähige, ihrer noch nicht mächtig. Für Kinder kann das Sein Gottes nicht bewieſen werden, und bedarf es auch noch keines Beweiſes; ſie ſtehen noch innerhalb des Glaubens und Katechismus. Was von Kindern in dieſer Beziehung gilt, wo alſo die Möglichkeit des Beweiſes gewiſſermaßen noch mangelt, das gilt auch von erwachſenen Menſchen, wenn und inſofern ſie theils, wie die Wilden, noch ganz roh, in Anſehung der Vernunft noch ganz ungebildet, theils, wie die einfältig Frommen, oder vornehm Verſtändigen die hierin noch nicht zweifelnden ſind. Eben auch iſt auf Seiten des Subjectes 2) die Nothwendigkeit, daß von ihm und für es das Sein Gottes bewieſen werde, keine blos geforderte (cfr. §. 152); ſei das, wodurch eine ſolche gefordert wird, irgend ein Gedanke oder irgend ein Bedürfniß, oder irgend ein Object für den Gedanken, für das Bedürfniß. Solche geforderte Nothwendigkeit wäre eine nur äußerliche und relative, und ſie iſt hier näher die, daß das Subject einen Gott, und die Gewißheit, daß er ſei, nöthig hat, entweder dazu, damit von ihm die Natur, die Geſchichte und es ſelbſt ſeinem Weſen, ſeiner Natur nach beſſer verſtanden werde, oder dazu, daß das Subject ſich unter Geſetze ſtelle, ihnen ſich füge, Pflichten anerkenne, und die Rechte anderer reſpectire, oder endlich dazu, daß es ſelbſt in Anſehung ſeiner Neigungen und Gefühle, ja ſeines Gewiſſens, irgend eine Befriedigung erhalte. Es kann der Wiſſenſchaft, beſonders der Hiſtorie, es kann dem Staate, den Familien, es kann den einzelnen Individuen gar ſehr daran gelegen ſein, daß die Gewißheit vom Sein Gottes eine unverwüſtliche werde. Dieſe Nothwendigkeit eines Beweiſes für das Sein Gottes, eine äußere, iſt eine geforderte, erbettelte, precäre.

3) Auf Seiten noch immer des Subjectes iſt die Nothwendigkeit, daß Gottes Sein bewieſen werde, eine innere, und keine relative, ſondern die abſolute, — eine innere und abſolute, indem ihr Princip weder das Subject, oder irgend ein Subject, noch das Object, oder irgend ein Object, ſondern das Weſen Gottes ſelbſt in dem Gedanken von ihm iſt. Vom Subject, inwiefern es den Beweis, daß Gott ſei, führt, iſt dieſe abſolute Nothwendigkeit allerdings eine vorerſt vorausgeſetzte. Mittelſt des Beweiſes, wie er, indem geführt, zugleich ſich ſelbſt führt, wird ſie als die abſolute gekannt und gewußt.

β. Auf Seiten des Objectes geht dem Beweiſen das Zweifeln des Subjectes vorher. So lange es im Glauben, der die

Möglichkeit des Zweifelns enthält, bei dieſer bloßen Möglichkeit bleibt, wird vom Subject kein Beweis verlangt oder geſucht. Kommt aber das im Glauben enthaltene Denken, welches eben jene Möglichkeit des Zweifelns iſt, dazu, ein Zweifeln zu werden und zu ſein, ſo richtet ſich dieſes Zweifeln

1) gegen die Autorität, die das Glauben hat oder hatte. Das nämlich iſt das Weſen des Glaubens im Unterſchied vom Meinen, Wähnen, daß es ein in irgend einer Autorität vorerſt außer ihm Gegründetes iſt. Dieſe Autorität nun kann eine ſehr verſchiedene ſein, und iſt es, wie Erfahrung und Geſchichte lehrt, ſie iſt die Autorität der Kirche in der gemeinten Untrüglichkeit derſelben, oder ſie iſt die Autorität einer heiligen Schrift, und neben ihr etwa die der Natur und Geſchichte, oder ſie iſt die Autorität irgend eines Individuums, etwa in ſeiner Weisheit, Beſonnenheit und Sittlichkeit, ja auch in ſeinem natürlichen Verhältniß zu andern Individuen, die ihm untergeordnet ſind. Der Glaube, der als ſolcher einen Grund haben muß, wie er ihn auch ſogar als Aberglaube hat, hier als Glaube, daß Gott ſei, noch hat, gründet ſich auf irgend eine ſolche Autorität. Das im Glauben als ein Zweifeln ſich regende Denken nimmt nun wohl zunächſt alle und jede ſolche Autorität in Anſpruch; für den Satz: „Gott iſt“ gilt dem Subject keine Autorität mehr, ſie ſei welche ſie wolle. So käme denn im Glauben der Zweifel hervor, jedoch noch ohne daß durch dieſen jener aufgehoben würde. Das Zweifeln nun richtet ſich, wie es zuerſt gegen den Glaubensgrund, gerichtet war,

2) gegen das Geglaubte oder den Gegenſtand des Glaubens, und wird ſo das Zweifeln, daß Gott ſei. In ihm iſt aber hiermit der Glaube ſelbſt aufgehoben, es iſt nun kein Zweifeln mehr im Glauben, ſondern der Glaube iſt gar nicht mehr. Hierbei jedoch, wo das Glauben ſelbſt zum Zweifeln geworden iſt, bleibt das zweifelnde Subject deſſen gewiß

a. daß es ſelbſt ſei;

b. daß es denke;

c. daß es empfinde, wahrnehme, Erfahrungen mache, erkenne und wiſſe.

Ja der Zweifel des Subjectes daran, daß es ſei ꝛc., iſt ganz unmöglich. Das Bewußtſein ſeiner ſelbſt iſt von der Gewißheit des Seins, des Denkens ꝛc. als des ſeinigen, ganz unablösbar; und ſo kann es ſein, daß gegen jeden Zweifel, und etwa zum Behuf irgend eines Beweiſes, irgend einer Gewißheit und Wahrheit, das Subject auf das Selbſtbewußtſein ſich berufe, als auf ein ſolches, welches jedes denkende Subject mit ihm gemein habe, auf das allgemeine Bewußtſein der Menſchen. Der Zweifel alſo am Sein Gottes hat ſich gegenüber die Gewißheit des Ich von ihm ſelbſt ꝛc., was etwa ſo ausgeſprochen werden kann: ich zweifle, daß Gott ſei, alſo auch, daß er denke, wolle und wirke, aber ich zweifle nicht und kann nicht daran zweifeln, daß ich ſei, denke, lebe, erfahre ꝛc. Jenem Zweifeln iſt mithin die Gewißheit coordinirt, und ſo ſteht es in Relation zu ihr wie ſie zu ihm, es iſt das vorerſt nur relativ Zweifeln. Aber

γ. es greift über jene Gewißheit hinaus und ſo wird ſie ihm ſubordinirt, oder ſubordinirt es ſelbſt ſich dieſelbe. Die Gewißheit ſeiner ſelbſt büßet hiermit das ſeiner ſelbſt ſich bewußte Subject keineswegs ein, aber der Zweifel, daß Gott ſei, hat nunmehr jene Gewißheit ſich nicht gegenüber, ſo daß er ſich auf ſie beziehe, er hebt vielmehr an, der abſolute Zweifel zu werden. Indeſſen die Gewißheit, über die er jetzt hinausgreift, bleibt die ſie war, Gewißheit, alſo auch wenn das Denken das abſolute Zweifeln geworden iſt, bleibt das Subject, deſſen Denken es iſt, immer noch das ſeiner gewiſſe, das ſich als ſeiendes, denkendes nicht in Zweifel zieht. Nur hat für daſſelbe, indem es zum abſoluten Zweifeln gekommen, die unvertilgbare Gewißheit ſeiner, keine Bedeutung und keinen Werth mehr. Hier iſt das Denken ein Zweifeln geworden zuvörderſt daran, daß irgend eine Autorität außer dem glaubenden Subject Grund ſei für daſſelbe, um zu glauben.

Seiner iſt das Subject gewiß, indem aber vom Glauben her das Denken das abſolute Zweifeln geworden, iſt ihm die Gewißheit ſeiner ſelbſt auch keine Autorität, auch kein Grund mehr für oder gegen den Glauben. Mit dem abſoluten Zweifeln hebt das gläubig geweſene Subject an, ſich ſelbſt ganz gleichgültig zu werden; in dieſer Gleichgültigkeit kommt es ihm mithin nicht zuoberſt darauf an, daß es ſich ſelbſt überzeuge, als ſei der Grund des Glaubens und Wiſſens in der Ichheit enthalten, am wenigſten auf die Selbſtüberzeugungstreue. Hiermit iſt der abſolute Zweifel die Bedingung der Selbſtverläugnung des Subjectes für den von ihm zu führenden Beweis, wie dieſer dann zugleich ſich ſelbſt führt. Auf Seiten des Subjectes alſo iſt eben die Selbſtverläugnung das Erforderniß dazu, daß das Sein Gottes bewieſen werde. Schon dafür, daß es zum Glauben komme, wird auf Seiten des Subjectes gefordert, daß daſſelbe ſich verläugne; ohne dieſe unmittelbare erſte Selbſtverläugnung etwa in dem Worte Chriſti: „wer mir nachfolgen will, verläugne ſich ſelbſt und folge mir“ iſt das Glauben unmöglich. Dies kann von dem, der ſich ſelbſt nicht verläugnet oder wieder in ſich reflectirt hat, ſo erklärt werden, als werde in dem Worte den Menſchen nur ein Beiſpiel ſittlichen Lebens vorgehalten. Aber es iſt in dieſem Worte die Rede nicht davon, daß der Nachfolger Chriſti allerlei an ſich, außer ſich, in ſich, ſondern davon, daß er ſich ſelbſt verläugne, wie wenn geſagt werde, wer mir nachfolgt, der beachte nicht ſich, noch was außer ihm iſt, ſondern lediglich und allein mich, = die Wahrheit. Aber wenn nun auch das Subject zum Glauben gekommen, mittelſt jener unmittelbaren Selbſtverläugnung das gläubige geworden iſt, ſo kann es ſelbſt doch, da das Glauben ein Denken enthält, auf ſeinen Glauben reflectiren und auf ſich. Hatte nun daſſelbe, bei aller Gewißheit ſeiner ſelbſt, für den Glauben und in ihm ſich entſelbſtigt, ſo verſelbſtiget es ſich wieder mittelſt der Reflexion auf den Glauben und auf ſich. Und iſt dann das Glauben eben mittelſt dieſer Reflexion ſelbſt zum Zweifeln geworden, ſo tritt jetzt für das Subject, damit das Zweifeln überwunden werde, wieder die Bedingung ein, daß es ſich ſelbſt verläugne, dies wäre dann die durch das Zweifeln vermittelte Selbſtverläugnung. Auf Seiten des Subjectes alſo, von welchem der Beweis geführt wird, iſt, indem es das abſolut zweifelnde geworden, die Bedingung, daß er geführt werde, die Verläugnung ſeiner ſelbſt; im Beweisführen hat es weder ſich noch etwas außer ihm, ſondern allein den zu betrachten, deſſen Sein bewieſen werden ſoll. Nachdem ihm zuerſt im Glauben Alles und Jedes und dann es ſelbſt als Princip des Wiſſens ſich zweifelhaft geworden, iſt doch vom Glauben her eines noch geblieben, nämlich die mögliche Erkenntniß deſſen, der geglaubt ward, und deſſen Sein nun bezweifelt wird — die Idee Gottes. Das im Glauben enthaltene Denken iſt das abſolute Zweifeln geworden, und mit ihm iſt das Glauben ſelbſt nicht Glauben mehr, ſondern das Zweifeln, aber auch als abſolutes Zweifeln hat das Denken noch die Idee Gottes vom Glauben her, oder iſt es noch das ihn ſeinem Weſen nach Denken. Dem abſoluten Zweifler wäre demnach Alles, was nur vorkommen kann, auch wäre er ſich ſelbſt gleichgültig geworden, nur eins wäre ihm intereſſant geblieben — die Idee Gottes, und zwar ſie nicht um ſeinetwillen, auch nicht eines andern wegen, ſondern rein und allein um ihretwillen. Wäre der Zweifel auch der geworden, daß die Erkenntniß oder das Wiſſen vom Sein Gottes unmöglich ſei, dann wäre das abſolute Zweifeln ein Verzweifeln, und es würde nun nicht einmal zum Verſuch eines Beweiſes kommen.

ad b. Mittelſt der Idee Gottes führt der Beweis, daß er ſei, ſich ſelbſt, indem er zugleich von dem mittelſt des Zweifels durch Selbſtverläugnung befähigten Subject geführt wird. Das Sein Gottes nämlich iſt abſolut ungewiß geworden, durch die Idee vermittelt ſich das ungewiß gewordene zu dem gewiß werdenden und dermaßen gewißwerdenden Sein Gottes, daß dieſes Gewißwerden kein bloßes Glauben mehr, ſondern das Wiſſen ſelbſt iſt. Aber die Idee hat, wie ſchon der Gedanke Gottes (ſ. §. 124), zu ihrem Inhalte weder das Sein als Sein, noch das Denken als Denken, — ſondern das Sein als das Denken, und zwar dieſe Identität weder als die des Seins und Denkens, wie ſie das Subject oder das Ich iſt, noch als die, wie ſie das Object oder Nichtich iſt, ſondern das Weſen Gottes in der Idee von ihm iſt abſoluter Weiſe das Sein als das Denken ohne die Beſchränkungen und Endlichkeiten der Sub- oder Objectivität. Aber ſo, als das Denken, iſt das Sein das Wiſſen. Die Idee Gottes hat einen Inhalt; ohne ihn wäre ſie kaum ein abſtracter Gedanke, wie etwa der des Dinges, geſchweige die Idee, eben dieſelbe hat eine Form, und dieſe iſt die ihres Inhaltes; ohne die Form wäre ſie kaum eine Empfindung, und höchſtens das Gefühl, aber nicht die Idee. Beide nun, ihr Inhalt und ſeine Form, ſind von dem Subject, welches der Idee ſelbſt, vom Glauben her, theilhaftig worden, ganz unabhängig. Indem daſſelbe auf die unter α. betrachtete Weiſe das an dem Sein Gottes abſolut zweifelnde wird, und ſich ſelbſt bedeutungslos geworden iſt, iſt ihm doch die Idee Gottes intereſſant geblieben, ſo daß es nach einem Beweis Gottes ſucht und frägt. Es iſt die von dem zweifelnden Subject ihrem Inhalt und ihrer Form nach ganz unabhängige Idee, durch welche das Glauben, daß Gott ſei, indem es das abſolute Zweifeln geworden, ſich zum Wiſſen vom Sein Gottes vermittelt; dieſe Vermittelung iſt das Beweiſen. Da das Subject nicht aus ſich in die Idee einen Inhalt gelegt und nicht durch ſich an dieſem die Form hervorgebracht hat; ſo wird von ihm nicht der Beweis geführt, ſondern führt er ſich ihm für es, und mittelſt der Idee, von welcher es trotz des Zweifelns dennoch nicht abgelaſſen hat, durch ſich ſelbſt. Das §. 124 in Betrachtung gezogene Weſen Gottes unzertrennlich von der Form, nämlich das Denken weder ſubjectiv noch objectiv, nicht ein — und weder mein noch dein Denken, auch nicht ein Denken im Sein, noch ein Bedenken des Seins, ſondern das Denken, das Denken als welches das Sein das Weſen Gottes iſt, iſt der Inhalt der Idee, und dieſer hat an ſich ſelbſt die Form, ſie wird ihm nicht von einem denkenden Subject beigebracht oder gegeben, auf ſie aber kommt es in der weiteren Expoſition an, und auch ſie kennen wir ſchon. Das Sein nämlich als das Denken hat

1) nicht irgend ein Sein oder Denken, welches außer ihm wäre, zu dem Grunde, worin es das Weſen ſei. Dieſes Sein als Denken, das göttliche Weſen, hat zu dem Grund, in welchem es iſt, nicht den Raum, nicht die Zeit, nicht die Materie, nicht die Natur, nicht den Menſchen, ſondern ſich; ſo iſt er die Form jenes Inhaltes, es alſo in dieſem erſten Puncte das abſolut in ſich ſelbſt gegründete Sein; oder: das Weſen iſt die abſolute Subſtantialität; Gott ſelbſt, von ſeinem Weſen nicht verſchieden, iſt die abſolute Subſtanz. So auch lehrt Spinoza, ohne jedoch das Weſen Gottes in Wahrheit zu erkennen; ihm nämlich iſt nicht das Sein als das Denken, ſondern die Identität der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens das Weſen, und dieſes die Subſtanz, das mit der Ausdehnung — dem Sein — identiſche Denken, ihr Attribut, und ſie mit ihrem Attribut die göttliche Subſtanz — Gott ſelbſt. Wie der Inhalt der Idee und ſie ſelbſt unabhängig vom ſubjectiven und von dieſem objectiven oder realiſtiſchen Denken iſt, ſo iſt das Sein als ſelbſt das Denken dieſer Inhalt, oder das Weſen, und iſt Gott die abſolut intelligente Subſtanz. Die Idee in dieſer erſten Beſtimmtheit der Form ihres Inhaltes liegt verborgen in der Vorſtellung vom Vater, ihn hat Spinoza nicht erkannt, ihn nicht, deſſen Sein als ſelbſt das Denken, das abſolut in ſich gegründete Weſen ſei.

2) Eben daſſelbe hat den Grund, aus welchem es iſt, in ſich, nicht in einem andern. Das Weſen Gottes iſt aus ihm dem Weſen ſelbſt; als Sein, welches das Denken iſt, iſt es mithin ein ſolches, außer welchem einerſeits weder die Möglichkeit noch die Nothwendigkeit, und andererſeits weder die Vergangenheit noch die Zukunft, ſondern welches die Wirklichkeit iſt, enthaltend die Mög-

lichkeit und Nothwendigkeit, und, indem als dieſe Wirklichkeit die abſolute *Gegenwart*, enthaltend die *Vergangenheit* und *Zukunft*. So iſt Gott in dieſer Beſtimmtheit ſeines Weſens der ewige, abſolut wirkliche und abſolut gegenwärtige. Die chriſtliche Vorſtellung hat die Idee in dieſer Beſtimmtheit der Form ihres Inhaltes, indem ſie die Vorſtellung von dem eingebornen Sohne Gottes iſt; ermangelt ſie aber, als die *bibliſch*-chriſtliche, der Idee des ewigen Verhältniſſes, worin der Grund zum begründeten — dem Vater zum Sohn — und umgekehrt dieſes zu ihm iſt, ſo hat ſie doch als die *kirchlich*-chriſtliche dieſelbe in deren Dogma von der Agenneſis des Vaters und dem ewigen Gezeugtſein des Sohnes. Endlich iſt

3) eben das Sein als Denken und ſo als das Weſen Gottes, nicht Sein oder Weſen für ein anderes Sein oder Weſen außer ihm, ſondern abſoluter Weiſe *für ſich ſelbſt*. In dieſem Puncte giebt die Idee der Form ihres Inhaltes *die* Beſtimmtheit, welche *die Negation* der Brauchbarkeit Gottes iſt, der Brauchbarkeit des Glaubens und der Religion, z. B. in der frivolen Erklärung: „wenn kein Gott wäre, ſollte man einen *erfinden*“ u. dgl.

In natürlichen Dingen iſt die Weſenheit durch gegenſeitiges Bedürfniß bedingt, und dies auch noch in dem Menſchen. Das Sein als ein Denken in der Beſtimmtheit des Subjectes, wo alſo das denkende Sein das Ich iſt, iſt das Weſen des Subjectes, das Weſen der Ichheit, und in dieſer ſeiner Weſenheit iſt das Subject ein geiſtiges; aber indem jedes geiſtige Subject, das Ich wie das Du, *für ſich* iſt, iſt es zugleich für jedes andere geiſtige Subject, und bedürfen dieſe ſubjectiven Geiſter einer des andern. Hingegen das Sein als das Denken, wie es das Weſen Gottes iſt, hat die Beſtimmtheit der Subjectivität *nicht*, ſie, eine Endlichkeit oder Schranke, und da der Grund, in welchem, und eben er, aus welchem das Weſen Gottes iſt, von ihm, dem Weſen, nicht verſchieden iſt, vielmehr, da daſſelbe ſich ſelbſt zum Grund ſeiner ſelbſt in ſich und aus ſich hat, ſo iſt eben das Weſen Gottes auch das des keines außer ihm Bedürftigen. Gott in dieſer Beſtimmtheit der allgenugſame Geiſt. Nach dieſem ihrem von der Form unzertrennlichen Inhalte vermittelt die Idee, deren Inhalt er iſt, das Glauben, welches das Zweifeln geworden, zum Wiſſen von dem Wirklichſein Gottes. Aber in dieſer Vermittelung iſt die Vorausſetzung die abſolute Selbſtverläugnung des gläubig geweſenen und zweifelnd gewordenen Subjectes. Reflectirt daſſelbe, indem mittelſt der Idee ſich der Beweis führt, nicht lediglich und allein auf ihren von ſich unabhängigen Inhalt und deſſen Form, reflectirt es dagegen auf ſich und auf das, was es iſt, hat und nöthig hat, ſo kann ſich ihm das Denken als das Sein, mithin das Daſein Gottes, oder vielmehr ſeine, die Möglichkeit und Nothwendigkeit enthaltende Wirklichkeit nicht zeigen, und vermag es, einmal darüber: ob er ſei, in Zweifel gerathen, nicht zu der Gewißheit, daß er ſei, zu gelangen.

Schluß. Gott, ſich ſelbſt der Grund, in welchem und aus welchem er iſt und der allgenugſame, er der ſelige, der ewige und ſubſtantielle, weiß ſich als dieſen Grund ſeiner ſelbſt, als den unendlichen, ſeligen und freien, denn ſein Weſen iſt das Sein als das Denken. Indem nun der Beweis, daß er ſei, ſich führt, wird das göttliche Wiſſen das des Menſchen, für welchen er ſich führt und von dem er zugleich geführt wird. Aber der Menſch in ſeiner Einzelnheit und Perſönlichkeit, mittelſt des Beweiſes aus dem Zweifel gekommen, und der Wiſſende geword'en, iſt doch nicht Gott ſelbſt. Es hat alſo zwar das zum Zweifeln gewordene Glauben ſich durch die in ihm enthaltene Idee zum Wiſſen vermittelt, allein es iſt doch nur das Glauben in dieſem Wiſſen wiederhergeſtellt und nur über den Zweifel jetzt erhoben. Wie Gott ſich weiß, bedarf er nicht des Glaubens, daß er ſei; wie der Menſch ihn weiß, iſt in ſeinem Wiſſen zugleich ein Glauben; aber war das Glauben anfangs von Auctoritäten abhängig, ſo iſt es, indem an ihnen allen gezweifelt worden, jetzt das von jeder Auctorität unabhängige. Das Glauben alſo im Wiſſen hat keinen andern

Grund als den, welcher der ſubſtanzielle und ewige Grund ſeiner ſelbſt iſt und als ſolcher von dem Menſchen gewußt wird.

Wie der Beweis mittelſt der Idee und aus ihren Elementen ſich führe und geführt werde, iſt hiermit im §. gezeigt, aber hiermit iſt derſelbe noch keineswegs in ſeiner Vollſtändigkeit dargeſtellt; dieſe Darſtellung iſt vielmehr die dogmatiſche Theologie ſelbſt, von der daher geſagt werden kann: ihr Inhalt in allen ihren Theilen ſei kein anderer, als eben die Darſtellung des Beweiſes für den Glauben, daß der dreieinige Gott ſei.

§. 151.

Hiſtoriſches Zeugniß für die Wahrheit, daß Gott ſei.

Daſſelbe geben die Völker, welche waren und ſind durch die Religionen, die ſie hatten und haben. In jeder derſelben war und iſt wenigſtens eine Ahnung des göttlichen Weſens enthalten; kein Volk findet ſich befriedigt durch die Natur, durch die Außenwelt und durch ſich ſelbſt, jedes ſtrebt zur Befriedigung ſeiner ſelbſt über beides, deren jedes ein endliches iſt, zum Unendlichen hin, und ſo ſtimmen alle darin überein, daß Gott ſei. Dieſer Conſenſus iſt

a. als es zum Zweifeln kam, mitunter für das Princip eines Beweiſes der Exiſtenz Gottes und ſo das Zeugniß für ein ſolches genommen worden, deſſen Ergebniß der Beweis ſei. Bei ihm, als Beweis, kommt es auf folgende Punkte an.

1) Das Weſen der Wahrheit iſt ihre abſolute Allgemeinheit. Von dem, was nur im Einzelnen oder Particulären gelten möchte, wäre noch ungewiß, ob es das Wahre oder Unwahre ſei. Soll mithin die Uebereinſtimmung der Völker ein Grund ſein für die Wahrheit der Exiſtenz Gottes, ſo müſſen alle und jede Völker ein Bewußtſein, eine Ahnung Gottes, ja den Glauben, daß Gott ſei, gehabt haben und haben. Die Allgemeinheit wird in jenem Argument für die logiſche genommen, und ob ſie zwar dieſe ſelbſt nicht iſt, nähert ſie ſich ihr doch darin, daß nicht einzelne Indivi-

duen, ſondern ganze Völkerſchaften die übereinſtimmenden ſind; indem jedes Volk eine concrete Totalität iſt, hat die Allheit der Völker wenigſtens den Schein, die Allgemeinheit ſelbſt zu ſein.

2) Der Wahrheit iſt eben ſo weſentlich die Nothwendigkeit, wie die Allgemeinheit; was keine Nothwendigkeit hat, von dem iſt wenigſtens ungewiß, ob es wahr oder unwahr ſei; die Uebereinſtimmung der Völker reicht alſo, wenn die Erfahrung oder die Geſchichte auch nur ein einziges kennen lehrt, welches ein Beſtehen ohne alle Religion hatte oder hat, für den Beweis nicht zu, denn die Ausnahme widerſpräche, wie der Allgemeinheit, ſo der Nothwendigkeit. Es müſſen alſo, damit er geführt werde, mittelſt der Erfahrung wirklich alle und jede Völker als in jenem Punkte mit einander übereinſtimmend erkannt und gewußt ſein. Das Argument wird aber

b. ſelbſt wieder nach ſeinen Prämiſſen in Zweifel gezogen. Die Gründe dagegen ſind:

1) Durch die allgemeine Uebereinſtimmung wird etwas nun und nimmermehr wahr, denn für den Zweifelnden bleibt zu denken möglich, daß Alle und Jede im Unwahren mit einander übereinſtimmen.

2) Wenn auch zugegeben würde, daß jene Allgemeinheit, falls ſie ſtatt habe, die Nothwendigkeit ſelbſt ſei oder enthalte, ſo bliebe doch für die letztere ſchlechthin erforderlich, daß alle Völker entdeckt, alſo bekannt ſeien, ſo lange man nicht alle kenne, wiſſe man nicht, ob jedes an Gott oder Götter glaube oder nicht. Es iſt, als ſei dieſes Argument, beſonders des zweiten Gegengrundes wegen, mit der Impuls für die Naturforſcher geweſen, beſonders wenn ſie auf Kenntniß fremder Völker ausgingen, ſich, falls ihnen ein bis dahin unbekanntes vorkam, nach Spuren von Religion bei ihm umzuſehen.

3) Wenn auch alle Völker ohne Ausnahme in Uebereinſtimmung darüber wären, daß Gott ſei, würden ſie doch durch dieſelbe nur Zeugniß für die Wahrheit vom Sein Gottes geben, aber

nimmermehr könnte aus ihr die Exiſtenz Gottes zur Wahrheit und Gewißheit werden. Kein Zeuge macht das, was von ihm bezeugt wird, wahr, ſondern vermag das, was wahr iſt, durch ſein Zeugniß nur als wahr zu beſtätigen. Jener Conſenſus der Völker, wenn er ſtatt hat, iſt und kann nicht ſein das Princip der Demonſtration für das Sein Gottes, ſondern nur eine Declaration der Wahrheit, die, ihm vorher ſchon, an und für ſich die Wahrheit iſt, und ſo hat

c. der ſogenannte Beweis aus der Uebereinſtimmung der Völker als Beweis gar keinen Werth, ſein Princip aber nur den eines Zeugniſſes für die Wahrheit, daß Gott ſei, und zwar dieſen allein durch die Wahrheit, die von demſelben bezeugt wird. Nicht dadurch nämlich, daß etwas hiſtoriſch oder hier ethnographiſch erfahren wird, iſt oder wird es das Wahre; die Erfahrung überhaupt iſt nicht die Mutter der Wahrheit, ſondern darum, weil etwas wahr iſt, wird es erfahren; — die Erfahrung iſt eine Tochter der Wahrheit. Die Wahrheit daß Gott ſei, beweiſet ſich durch ſich ſelbſt und iſt in dieſem Beweis, dem dogmatiſch-theologiſchen, ihre eigne Auctorität, ihr eignes Princip. Aber indem ſie als durch ſich ſelbſt bewieſen Wirklichkeit hat, muß ſie ſich in dieſer ihrer Wirklichkeit auch äußerlich oder geſchichtlich zeigen, und iſt das Geſchichtliche, worin ſie ſich zeigt, das Zeugniß für ſie ſelbſt, urſprünglich durch ſie ſelbſt. Als die Wahrheit, daß Gott ſei, iſt ſie, wie das göttliche Weſen ſelbſt, ewig, als die ewige aber iſt ſie die in aller und jeder Zeit gegenwärtige. Es kann alſo in der Vergangenheit und Zukunft und in der relativen Gegenwart nicht daran fehlen, daß ſie ſich als die abſolut gegenwärtige zeige. Hat das Sein Gottes Gewißheit und Wahrheit, ſo müſſen alle Völker darin übereinſtimmen, daß er ſei. An dieſem Conſens der Völker beſtätigt ſich mithin für ſie ſelbſt und für jeden einzelnen unter ihnen die Wahrheit von dem Wirklich-Sein Gottes; und weit gefehlt, daß dieſer Conſenſus einen Grund gebe für den Glauben oder das Wiſſen, daß Gott ſei, begreift ſich vielmehr umgelehrt erſt aus dieſem Glauben oder Wiſſen, daß der Conſenſus da ſein müſſe. Der von ihm ganz unabhängige Beweis, von welchem er vielmehr abhängig iſt, hebt als der dogmatiſch-theologiſche ſelbſt an

α. in und mit einem traditionellen Auctoritätsglauben, wie dieſen auf beſtimmte Weiſe die chriſtliche Kirche erſt ſeit Anfang des vierten Jahrhunderts hätte, und ſo noch hat, da er vorher, bei der erſten Grundlage der Kirche, der noch unbeſtimmte war. Auf beſtimmte Weiſe iſt er ausgeſprochen in dem allgemeinen Bekenntniß der Kirche, als dem Reſultate einer ökumeniſchen Vereinigung. Dieſer hiſtoriſche Auctoritätsglaube iſt der an die Dreieinigkeit. So hat er ſich in der Zeit beſtimmt, und ſo iſt er durch die Tradition noch vorhanden, ſo auch iſt ſein Grund eine uralte Auctorität. Dieſe nun

β. wird, indem es in der Reflexion auf ihn zum Zweifel kommt, überhaupt in Anſpruch genommen. Der Zweifel iſt zuvörderſt der, daß Gott der dreieinige ſei, und ſo nur erſt ein relativer; er wird aber weiter der, daß der dreieinige Gott, ja der, daß Gott als ſolcher ſei, und, indem der Zweifelnde noch von jenem Auctoritätsglauben her die Idee Gottes, den concreten Gedanken deſſelben hat und auch die eigne Auctorität in Zweifel zieht, mithin der abſolut-Zweifelnde wird, veranlaßt ihn beides, die Idee und der Zweifel, das Sein Gottes zu beweiſen, und zugleich ſich beweiſen zu laſſen. Für dieſen Beweis kommen nun die Elemente in Betracht, welche der Gedanke Gottes zu ſeinem Inhalte hat, und in denen er der concrete, zum Unterſchiede von dem abſtracten des blos höchſten Weſens, kurz in denen er die Idee iſt. Nämlich

a. die abſolute Selbſtſtändigkeit;

b. die Ewigkeit und abſolute Freiheit;

c. die abſolute Genugſamkeit; iſt der Gedanke die Idee Gottes, ſo iſt ſie die Idee deſſen, der ſein Beſtehen in ſich, das Sein aus ſich, und ſich ſelbſt, ſomit beides, für ſich hat. Jedes dieſer Elemente in der einen und ſelben Idee enthalten, iſt in dem unzertrennlichen Zuſammenhang mit den beiden andern der Grund, aus welchem das Daſein Gottes ſich beweiſt und beweiſen läßt, und ſo hat der Beweis und das Wiſſen, daß Gott ſei, an dieſem Grunde keine hiſtoriſche oder traditionelle, ſondern unmittelbar die göttliche Auctorität ſelbſt. Die dogmatiſche Theologie ſtellt, wie §. 153 bemerkt worden, dieſen Beweis auf das vollſtändigſte dar, daher hat ſie nothwendigerweiſe drei Theile. Im erſten Theil iſt die Darſtellung deſſelben die im Elemente der abſoluten Selbſtſtändigkeit, er handelt von Gott, dem Vater, im zweiten die im Elemente der Ewigkeit und Freiheit, er handelt vom Sohn Gottes, im dritten die in dem der Allgenugſamkeit, er handelt vom Geiſt Gottes. Auf die Vorſtellungen, Vater, Sohn und Geiſt kommt in dieſer Darſtellung wenig an, denn ſie ſind die der Tradition, auf die Vorſtellung der Dreieinigkeit auch nicht viel, denn ſie iſt eben ſo traditionell; auch kann dieſes ganze Vorſtellungsweſen verſpottet und preisgegeben werden, ohne daß darunter der Beweis für die Wahrheit, auf welche daſſelbe ſich bezieht, leidet. Gründet ſich aber das Wiſſen vom Sein Gottes ſolcherweiſe in der Idee nach ihrem ganzen Inhalte, ſo muß ja wohl, wo Bewußtſein war und iſt, alſo unter allen Völkern, auch irgend eine Spur der Ahnung jenes ewig-dreifachen Verhältniſſes anzutreffen ſein, und dies wäre dann der Consensus gentium.

§. 155—160.

B. Die Reflexionsargumente.

Sie heißen ſo aus folgendem Grunde. Der dogmatiſch-theologiſche Beweis iſt ein gleich ſehr objectiver und ſubjectiver, objectiv, indem er ſich führt, ſubjectiv, indem er von einem Subject zugleich geführt wird; er in ſeiner Objectivität hat ſich in ſeiner Subjectivität zur Vorausſetzung d. h. es iſt unmöglich, daß er ſich führe, ohne daß er zugleich von einem Subjecte geführt werde. Das ihn führende Subject, nur ein Organ für ihn, verhält ſich als dieſes gegen ſich ſelbſt ganz indifferent, wie wenn es von ſich ganz und gar abſtrahirt hätte. Es kann aber das zweifelnde Subject auf ſich reflectiren, ſo daß von ihm verſucht wird, ihn lediglich und allein durch ſich ſelbſt zu führen. Er, als der ſubjective, iſt hiermit möglich, ohne daß er zugleich ein objectiver ſei, und ſo der Reflexionsbeweis. Was an ihm iſt, zeigt ſeine Kritik, hier kommt nur ſein Verhältniß zum dogmatiſchen in Betracht. Das am Sein Gottes zweifelnde Subject reflectirt

1) auf das, was es ſelbſt beſitzt, auf ſein Haben. Dieſes aber iſt ein Inbegriff von Kenntniſſen, von Erfahrungen beſonders, und ihre Gegenſtände ſind theils die natürlichen Dinge, theils die Eigenſchaften, Beſchaffenheiten, Kräfte, Vermögen des Subjects ſelbſt. Es hat alſo daſſelbe Erfahrungen von der Welt und von ſich, und urtheilt daraus, die Welt iſt und ich bin, zugleich auch geht, da ihm, ob Gott ſei, nicht gleichgültig iſt, ſein Streben dahin, das zu erreichen, daß es mit gleicher Gewißheit wenigſtens denken, glauben und ſagen könne: Gott iſt, wie es weiß, daß die Welt und daß es ſelbſt iſt. Dieſes Streben äußert ſich in dem kosmiſchen Argument. Das Princip dieſes Argumentes iſt die Erkenntniß und mit ihr zugleich die Gewißheit vom Daſein der Welt, beſonders als Natur. Ergäbe ſich aus dieſem Princip ein über das Zweifeln hinausgekommenes Glauben oder gar ein Wiſſen, daß Gott ſei, ſo würde für dieſes Glauben als Wiſſen die Erfahrung des Subjects von der Natur, und die Natur ſelbſt als Princip, die höchſte Auctorität haben; das Glauben und Wiſſen vom Sein Gottes und indirect Gott ſelbſt in ſeiner Exiſtenz wären ſomit abhängig von der Welt und von deren Erkenntniß. In dieſem Verhältniß, wozu es die Reflexion bringt, des Glaubens zur Erfahrung und zur Naturkunde beſonders, muß wohl auf Seiten des Menſchen eine beſondere Verehrung der Natur entſtehen und iſt er nahe dabei, da das Princip ſeines Beweiſes ein kosmiſches iſt, die Welt ſogar zu veneriren. Die Reflexion alſo, wenn das Subject lediglich in dieſem Beweis ſich hält, kann zu einer Kosmolatrie führen. Jene Erfahrungen, an ſich Kenntniſſe,

nehmen dann leicht in dem Verhältniſſe, worin ſie zum Principe des Beweiſes für das Sein deſſen, von welchem keine Erfahrung möglich iſt, ſtehen, die Form bloßer Vorſtellungen oder Imaginationen an; — die Welt wird vorgeſtellt als ein zweckmäßiges Gebäude, und Gott als der Baumeiſter u. dgl. Jede ſolche Vorſtellung aber iſt in Anſehung Gottes, der nur in der Idee von ihm erkennbar iſt, ein Bild, ein Idol, und kann leicht zum Götzenbild werden. Die Reflexionen mithin, durch die das kosmiſche Argument bedingt iſt, nähern das zweifelnde Subject der *Idololatrie* des Heidenthums. Es kann der Zweifler

2) von der Natur und von der Welt abſtrahiren, mithin auch von allem, was er in dieſer Beziehung und in Bezug auf ſich ſelbſt *hat* und *erkennt*; ſtatt deſſen vermag er nun zu reflectiren auf ſich, welcher *iſt* und *denkt*, ſo daß bei dieſer Reflexion gar nicht mehr das Haben und Erkennen, ſondern das Sein und das Denken, als das Weſen des zweifelnden Subjects ſelbſt, in Betracht kommt. Hiermit wird demnach das Denken und das Sein für das Princip genommen eines Beweiſes, daß Gott ſei; er iſt der *rein rationelle* Beweis und für ihn würde etwa entweder auf der einen Seite, indem auf das Denken und Sein reflectirt wird, zugleich auf das Subject, deſſen Denken und Sein es iſt, reflectirt, ſo daß eben dieſes Subject in ſeinem Begriff von ſich ſelbſt das Princip des rationellen Beweiſes und er in dieſer Weiſe der *rationell pſychologiſche* wäre, oder es würde andererſeits vom Subject, deſſen Denken und Sein jenes iſt, ganz abſtrahirt, dagegen aber nun deſto beſtimmter auf das Denken und Sein ſelbſt reflectirt, auf das Denken, als den λογος, als die Vernunft ſelbſt, auf das Sein als das ὄν, ſo wäre der Beweis der *ontologiſche*. Sein Princip iſt das wenigſtens gedachte, wo nicht begriffene, Denken und deſſen Verhältniß zum Sein *als ſolchem*, und vom zweifelnden Subject, welches ſich aus dieſem Princip das Sein *Gottes* beweiſen will, wird das *Hauptgewicht*, in jenem Verhältniß des *Denkens* zum Sein, auf das *Sein* ge-

legt, etwa in dem Gedanken der Realität, oder in dem, daß Gott der Inbegriff aller Realitäten ſei. Da es das Sein iſt, als aus dem Denken und durch das Denken zu beweiſend, worauf der Beweis ganz beſonders hingeht; ſo führet dieſer den, der mittelſt ſeiner aus dem Zweifel wieder zum Glauben gekommen iſt, leicht zur Ontolatrie, als wäre in Gott das Sein das allerwichtigſte und bedeutendſte. Es kann nun endlich

3) jene Reflexion des Subjects, die auf dasjenige werden, was es weder hat noch iſt, aber was es einerſeits zu haben, andrerſeits zu ſein ſucht oder ſtrebt. Mittelſt dieſer Reflexion kommt es wohl zu einem Beweis der, da ſie die Reflexion des Menſchen auf ihn ſelbſt, in Anſehung ſeiner vernünftigen Bedürfniſſe und Beſtrebungen iſt, wohl der anthropologiſche überhaupt genannt werden kann. Sich ſelbſt erkennt er in dieſer Reflexion auf die Bedürfniſſe, die er hat, einerſeits als den, deſſen auf ſein Wohlſein gerichteter Trieb bedingt iſt durch vernünftige Thätigkeit. Dieſer iſt der Trieb nach Glückſeligkeit, und in ihm ſchon, da ſozuſagen ein Ingredienz deſſelben der Gedanke, die Vernunft ſelbſt, iſt, iſt der Menſch über das Thier erhaben. Er kann nun dieſen Glückſeligkeitstrieb, wie derſelbe logiſch und phyſiſch bedingt iſt, zum Princip eines Beweiſes machen für das Sein Gottes; dieſer wäre der eudämoniſtiſche zu nennen. Um die Glückſeligkeit iſt es dem Menſchen nicht als einer bloßen Natur und animaliſchen Creatur, ſondern als einer Intelligenz, als einem denkenden und vernünftigen Subject zu thun. Der Beweis aus dem Princip des Glückſeligkeitstriebes bezieht ſich ſomit auf die Vernunft als ſolche. Aber ſtatt daß dieſes Streben nach Glückſeligkeit der Gegenſtand der Reflexion ſei, kann auf der anderen Seite derſelbe das Bewußtſein des Menſchen ſelbſt von Recht und Unrecht, von Geſetz und Pflicht, und von dem Bedürfniß für ihn werden, daß er überall, was Recht iſt, wolle und thue, was Unrecht, unterlaſſe. Führet ſich die Reflexion hierin weiter fort, ſo iſt ihr Reſultat wohl die Ueberzeugung, daß nur derjenige, welcher

das Recht um des Rechtes willen anerkennt und thut, der Glückſeligkeit würdig ſei. Recht, Pflicht und dieſe Würdigkeit ſind keine Natürlichkeiten, ſondern ein rein Vernünftiges, und in Anſehung ihrer iſt der Menſch ein Vernunftweſen, welches innerhalb ihrer Sphäre ſich als ſolches erweiſen kann. Dies Vernünftige bis zu jenem Gedanken der Würdigkeit hin kann das Princip eines Beweiſes werden, und dieſer iſt dann der praktiſche oder moraliſche (kantiſche). Wie im eudämoniſtiſchen, ſo auch, ja noch beſtimmter und umfaſſender als dort, iſt in dem praktiſchen die Vernunft, ſie als die praktiſche eigentlich das Princip des Beweiſes; er wird aus ihr, der praktiſchen Vernunft, geführt, aber ſie iſt die des auf ſich reflectirenden Subjects, und ſo kann es mittelſt des anthropologiſchen Beweiſes überhaupt, da ſein Princip der Logos iſt, leicht dahin kommen, daß das Subject, für welches Gott, etwa als der, welcher die Glückſeligkeit ausſpende, ſeine Auctorität in der ſubjectiven Vernunft, beſonders als der practiſchen hat, eine große Verehrung vor dieſer Vernunft hege. Indirect kann mithin, wie der kosmiſche auf Idololatrie, der rationelle auf Ontolatrie, ſo der anthropologiſche überhaupt auf eine Logolatrie führen. Dieſe Logolatrie geht folgendermaßen in ihre Extreme: auf der einen Seite reflectirt das Subject auf den Logos, wie er, als Gott ſelbſt, für es ein Gegenſtand des traditionellen Glaubens, alſo der indirecten Erfahrung, etwa aus der Bibel und mittelſt ſeiner Auslegung derſelben, iſt. Die Vorſtellung von dem Logos, der Menſch geworden ſei, iſt dann zugleich die von dem Menſchen, Chriſtus, deſſen Wille in ſeiner Lehre das Geſetz für jedermann, und welcher, wie der Herr der Welt, ſo insbeſondere der Herr für die an ihn glaubenden ſei. So führt die Logolatrie auf dieſer Seite leicht zur Kyriolatrie. Auf der andern dagegen iſt die Reflexion des zweifelnden Subjects in der Abſtraction von allem Anderen die auf es ſelbſt in der Gewißheit ſeiner ſelbſt, auf ſeine, als die allgemeine Menſchen-Vernunft, auf die Nothwendigkeit der Selbſtüberzeugung, als des Erſten und Vornehmſten u. dgl., und ſo führt ſie es leicht zur Autolatrie. Aber dieſes Alles iſt Abgötterei; denn der Grund für den Glauben an Gottes Daſein und für das Wiſſen von demſelben wird allenthalben, nur aber nicht dort geſucht, wo er allein zu erkennen, aus ihm allein in der Reſignation des Subjects auf es ſelbſt, das Daſein Gottes zu beweiſen ſteht, und ſo aus dem Nichtglauben und abſoluten Zweifeln ſich die Theolatrie wiederherſtellt.

III. Das Daſein Gottes für den Menſchen.

§. 170—178.

Die Frage, für wen Gott da- oder vielmehr der wirkliche ſei, beantwortet ſich aus dem Elemente der Idee deſſelben, welches die Allgenugſamkeit, und, indem dieſe zugleich die Seligkeit iſt (§. 136). Wirklichkeit hat Gott

1) als der Allgenugſame und Selige, für ſich ſelbſt; ſein Weſen iſt das Sein als das Denken, als ſolches aber iſt es kein Sein für anderes, ſondern für ſich; und in der Allgenugſamkeit Gottes, indem er der ſelbſtſtändige und ewige Grund ſeiner ſelbſt iſt, iſt ſein Weſen das Wiſſen. Er, der Allgenugſame und Selige iſt der ſelbſtſtändig und ewig Wiſſende, und ſo der für ſich ſelbſt Wirkliche. Eben von ſeiner Allgenugſamkeit aus

2) iſt er da für den, der nicht er, aber wie er, der denkende und wiſſende, und ihn, wenigſtens im Glauben, zu erkennen fähig iſt. Wirklichkeit alſo hat Gott für den Menſchen; dieſer ihn zu erkennen fähig, iſt zugleich der Erkenntniß ſeiner bedürftig, und er in ſeiner Allgenugſamkeit iſt da, für ihn, der ſeiner Erkenntniß theilhaftig wird.

Aber 3) Gott hat kein Daſein und beſtimmter keine Wirklichkeit

α. für das Object als ſolches, denn er ſelbſt iſt kein Object, welches, z. B. die Sonne, in Relation zu andern Objecten — zu den Planeten u. ſ. w. — ſtände und für ſie da wäre;

vielmehr er, der ſelbſtſtändige und ewige Grund ſeiner ſelbſt, iſt, indem der Allgenugſame, der Grund und ewige Urſprung der Welt und deſſen, was in ihr zum Daſein gelangt. Durch ihn iſt ſie in ihrer Objectivität und in ihrer ganzen Herrlichkeit, aber für ſie blos hierin exiſtirt er nicht.

β. Er hat keine Exiſtenz für irgend ein Subject als ſolches und in ſeinen Bezügen auf irgend ein Object. Als Subject iſt es das vegetativ oder animaliſch lebende. Für das Thier, als das höchſtens vorſtellende aber nicht denkende, haben mittelſt ſeiner Empfindung die einzelnen Objecte und Subjecte Daſein, die Intelligenz jedoch exiſtirt als ſolche nicht für daſſelbe das Aeußerſte, was von ihm erreicht wird, und worin ſeine Fähigkeit ihre Grenze hat, iſt, daß für es die Intelligenz in einer, ſie bedingenden, Geſtalt — in der menſchlichen — da iſt. Gott iſt wie kein Object, ſo auch kein Subject, und nicht die Intelligenz in einer, ihr nothwendigen, Geſtalt. Wirklichkeit hat er, wie für ſich, ſo

γ. allein für das Subject, wie es nicht blos lebendes, empfindendes und vorſtellendes, ſondern vielmehr denkendes und ſich ſelbſt denkendes, wie es das intelligente Subject iſt; aber ſo iſt es der Menſch. Daſein hat Gott allein für den Menſchen, und zwar wie er nicht nur intelligentes Subject, ſondern vielmehr, vermöge ſeiner Vernunft, von aller Subjectivität zu abſtrahiren fähig iſt, denn Gott, kein Subject, iſt kein Gegenſtand für die Intelligenz als Subject, ſondern für das Subject als Intelligenz, d. i. wo dieſe ſich als Subſtanz beweiſt, und das Subject die Beſtimmung hat, nur Moment zu ſein. Worin aber iſt Gott der für den Menſchen wirkliche? Im Leben deſſelben als ſolchen nicht, in ſeiner Kunſt und Wiſſenſchaft, als ſolcher, auch nicht, ſondern allein in der Religion; iſt ſie die Seele ſeines individuellen, Familien- und bürgerlichen Lebens und ſeiner Wiſſenſchaft, dann exiſtirt für ihn Gott auch in ihnen, anders nicht. Die Religion alſo wäre es, welche das Daſein Gottes für den Menſchen in Leben, Kunſt und Wiſſenſchaft vermittelt. In ihr aber iſt, angehend dieſe Vermittelung, das Verhältniß des Menſchen

a. indem ſein Verhältniß zu Gott zugleich ein Verhältniß zu ihm ſelbſt, und

b. indem ein Verhältniß zu ihm ſelbſt zugleich ein Verhältniß zu Gott; jenes wird erörtert §. 170—174, dieſes §. 174—178.

Für den Begriff der genannten Vermittelung kömmt mit Bezug auf das Eine (§. 170—174) in Betracht der Urſprung und Inhalt der Religion und das ſie enthaltende Element. Alſo ad a.

§. 170.

Urſprung der Religion.

Sie 1) als die der Meinung enthält für den, deſſen Religion ſie iſt, wenigſtens die Ahnung vom Daſein Gottes; ſomit exiſtirt Gott für ihn vorerſt blos in der Meinung, wie ihr dieſe Ahnung inwohnt, und verſucht er es, aus ihr ſich ihn vorerſt durch die Wahrnehmung natürlicher Objecte und dann durch die Werke ſeiner Kunſt und durch deren Anſchauung ſinnlich zu vergegenwärtigen. Der Grund des Polytheismus und der Wahrheit aller heidniſchen Symbole und Mythen iſt eben das Daſein Gottes für den Menſchen in der dunkeln Ahnung des bloßen Meinens und der Vorſtellung, als des Elementes der Natur- und der Kunſt-Religion.

In ihr 2) wie ſie weder dieſe noch jene, ſondern vielmehr die der Erinnerung und des Geſetzes iſt, exiſtirt Gott für den Menſchen ohne Bildniß und Gleichniß mittelſt des Gedächtniſſes und des reinen Gedankens von ihm, dem Höchſten. Für den Israeliten exiſtirt er nicht irgendwo und nicht zu irgend einer Zeit, ſondern in der Weiſe des abſtracten Gedankens von Raum und Zeit, allenthalben und immerdar.

In ihr 3) als der Religion des Glaubens hat Gott Wirklichkeit für den Menſchen nicht nur, indem der Glaube den Gedanken enthält, ſondern vielmehr, indem Gott, deſſen Sein geglaubt wird, auch erkannt iſt. Das Daſein Gottes alſo für den Menſchen in ihr vermittelt ſich durch ſeine wirkliche Erkenntniß Gottes und dieſe in ihrer Vollſtändigkeit iſt das Reſultat des Beweiſes für daſſelbe.

Sieht man nun darauf, daß Gott, der ewige, es iſt, der für den Menſchen Wirklichkeit hat, ſo wird zu ſagen ſein, die Religion ſei nicht geworden, ſondern urſprungslos; ſieht man aber darauf, daß es der Menſch iſt, für welchen er Wirklichkeit hat, und daß ſie für ihn nur in der Religion Wirklichkeit iſt; ſo muß geſagt werden, die Religion habe einen Anfang genommen, denn der Menſch ſei nicht der ewige. Genauer ſtellt ſich dies ſo: inwiefern a. Gott es iſt, welcher in der Religion, und zwar in ihr allein, Wirklichkeit für den Menſchen hat, iſt ihre Beſtimmtheit die des Ewigſeins, ſofern aber b. der Menſch es iſt, für welchen Gott in ihr exiſtirt, iſt ſie die des Gewordenſeins; nach dem einen Satz iſt ſie urſprungslos, nach dem andern hat ſie einen Urſprung. Von ihr alſo, dem einen und ſelben logiſchen Subjecte, werden zwei einander entgegengeſetzte Beſtimmungen ausgeſagt, und ſomit würde ſie ein ſich ſelbſt Widerſprechendes ſein; jedes ſolche aber iſt ein Unwahres, ſie in dieſen Prädicaten wäre demnach die Unwahrheit ſelbſt. Gegen dieſen Widerſpruch ſucht der auf ſie in ſeinem Unterſchiede von ihr und in dem ihrigen von Gott Reflectirende ſich dadurch zu verwahren, daß ſie bedingterweiſe, das einemal als die ewige, das anderemal als die gewordene von ihm gedacht wird, und ſo das Denken ein denſelben nur von ſich Wegdenken oder Abhalten iſt. Die Wiſſenſchaft hat bei ihm wie bei jedem, in den ſie geräth, die Verbindlichkeit, ihn weder zu ignoriren, noch durch ein Inſofern u. dgl. zu bemänteln, ſondern, aus der Idee des Wahren und ſeiner Erkennbarkeit vorausſetzend, daß er ſich löſe, dahin zu ſtreben, daß ſie erkenne und zeige, wie er ſich löſt. Seine Löſung aber hebt an mit der Reflexion des Organs der Wiſſenſchaft nicht auf die Religion in obengenannten Unterſchieden, ſondern auf das in dem, vom Sub- und Object unabhängigen

Gedanken Gottes enthaltene Element, welches die Ewigkeit iſt. Gedacht zuvörderſt und dann wirklich erkannt wird ſie als die Gegenwart, in der Vergangenheit und Zukunft aufgehoben ſind, außer Gott alſo für ihn weder eine Zeit, die geweſen ſei, noch eine ſolche iſt, die erſt ſein werde. Die Idee der ewigen Gegenwart iſt ſomit die der unendlichen Zeit in der Unterſchiedsloſigkeit ihrer Momente, oder des Nacheinander, alſo in der nicht werdenden, noch gewordenen, ſondern abſoluten Negation ihrer ſelbſt, als der Zeit und der durch ſie bedingten oder zeitlichen Gegenwart. Der unbedingt-Gegenwärtige iſt, indem der ſelbſtſtändige und ewige Grund ſeiner ſelbſt, zugleich der Grund der Welt in ihrem in ihr, aus ihr und für ſie ſelbſt Werden und Daſein, alſo auch in ihrer Räumlichkeit und Zeitlichkeit in ihrer Natur und Geſchichte, und, indem der ſich ſelbſt ewig Offenbare, iſt er es zugleich, der als ihr Schöpfer und Erhalter und deſſen Vorſehung dem Menſchen offenbar wird. Dieſe Offenbarung, von der dumpfen und dunkelſten Ahnung herauf bis zur beſtimmteſten Erkenntniß Gottes, iſt eben die Religion; ſie alſo iſt, wie die Welt, die in ihrem Grunde ewige, und zugleich die in ihr ſelbſt werdende und gewordene. Daher auch die Frage nach ihrem Urſprunge, der nach dem Urſprunge der Welt gleich, — und die Antwort keine andere iſt, als die, daß, wie die Welt und die Weltgeſchichte, ſo die Religion oder die Offenbarung des ewig Gegenwärtigen an die Menſchen, die in ihm ewige iſt, und zugleich in ihr ſelbſt zur Bedingung ihres Werdens und Daſeins die unendliche Zeit in dem Unterſchied ihrer Momente hat, und daß, indem ein Anfang wie der Welt ſo der Religion gedacht werden muß, derſelbe doch nicht als Anfang in der Zeit zu denken, für den Urſprung beider alſo kein Zeitpunkt anzugeben ſteht, die Wiſſenſchaft aber erſt in der Lehre von dem ſich ewig Offenbarſein Gottes und von der Schöpfung und Erhaltung der Welt durch ihn (§. 307—412) die vollſtändige Löſung des Widerſpruchs erwarten kann.

Das Verhältniß nun des Menſchen, als des, wie die Welt, in Gott ewigen, in ihm ſelbſt werdenden und gewordenen, und durch die unendliche Zeit im Nacheinander ihrer Momente bedingten, alſo zeitlich-gegenwärtigen, iſt, als ſein Verhältniß zu Gott das ewige, als Verhälltniß zu ihm ſelbſt, ein zeitliches. Erkennt er an, daß er, ſich zu ſich ſelbſt verhaltend, zugleich im Verhältniß zu Gott ſei, ſo iſt dieſe Anerkenntniß ſeine Religion; und eben ſie hat als die ſeinige einen durch ſeine Natur beſtimmten Inhalt, und zugleich ſeine Natur, vorerſt in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt, dann aber in ſeinem Verhältniß zu Gott, zu ihrem Elemente. So iſt ſie die geſchichtliche, und ſtellt ſie ſich im Entſtehen und Vergehen der verſchiedenen Beſtimmungen ihres Inhalts, für die Wiſſenſchaft geſchichtlich dar. Es iſt nämlich die Natur des Menſchen

1) unmittelbar das Sein als Gefühl. Im Gefühl hat er ſein erſtes Beſtehen, in ihm, als dem Gefühl ſeiner ſelbſt, als Selbſtgefühl, iſt er begründet. Sein Verhältniß zu ihm iſt das zum Selbſtgefühl; in ihm iſt er der relativ ſelbſtſtändige. Gott, deſſen Weſen das Sein als das Denken iſt, hat den Grund ſeiner ſelbſt in ſich, beſteht in ſich, iſt der abſolut-ſelbſtſtändige. Sonach hat die Religion, als in welcher allein Gott für den Menſchen exiſtirt, indem ſie die ſeinige wird und iſt, zu ihrem Inhalte vorerſt das Gefühl, und bezieht er in ſeiner Natur ſich vom Gefühl aus auf Gott in deſſen Weſen, welches die abſolute Selbſtſtändigkeit und als welches Gott die Wahrheit iſt (§. 171.)

2) Mittelbar iſt die Natur des Menſchen das Sein als Denken, denn es hat daſſelbe als Denken ſich als das Fühlen zur Vorausſetzung. Aus dem Gefühl erhebt ſich der Gedanke, und ſo iſt der Grund, aus welchem der Menſch wird und ſich entwickelt, eben das Sein als Gefühl. Das Weſen Gottes hat zu ſeinem Princip nicht das Gefühl, ſondern der Grund, aus welchem Gott iſt, iſt er ſelbſt, oder eben das Sein als das

Denken. Heißt das *Selbſtgefühl* und dann das Gefühl, *als ſolches*, mit ſeinen Beziehungen nach innen und außen Sinnlichkeit und iſt der Menſch, als fühlend, empfindend, vorſtellend, begehrend ꝛc., der ſinnige und ſinnliche, ſo wird, indem das Sein als Denken vom Gefühl, mithin von der Sinnlichkeit aus die Natur des Menſchen iſt, dieſelbe als die denkende, und näher als die verſtändige bezeichnet werden können. Gegen ſie, als die vom Gefühl und Sinn aus zur verſtändigen, — zur Intelligenz — in der Zeit *werdende* und *gewordene* iſt Gottes Weſen das *ewige.* Das Selbſtgefühl und das Gefühl überhaupt iſt gegen die Wahrheit noch indifferent; was gefühlt wird, kann das Wahre oder Unwahre ſein. Dagegen iſt die abſolute Selbſtſtändigkeit, als das Weſen Gottes, die Wahrheit ſelbſt. Vom Gefühl aus bezieht ſich alſo der Menſch erſt wenn er ſich nicht lediglich im Verhältniß zu ſich ſelbſt feſthält, ſondern ſein Verhältniß zu Gott ahnet, auf die Wahrheit. Wird, indem ſeine Natur mittelbar das Sein als Denken iſt, dies Ahnen zum Denken, von ihm alſo, in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt, ſein Verhältniß zu Gott *gedacht*, ſo denkt er den abſolut Selbſtſtändigen als den *allein Wahren*, und verſchwindet hiermit die Indifferenz des Gefühls gegen die Wahrheit. Dafür iſt nun der Gedanke indifferent gegen die Freiheit; der Denkende kann der Freie oder Unfreie ſein. Die Ewigkeit, *abſoluterweiſe* das Sein als das Denken, und ſo das *eine und ſelbe* Weſen Gottes, *aus welchem* Gott (das des *Vaters*) und Gottes, *der aus* Gott iſt (das des *Sohnes*), iſt die Freiheit ſelbſt. Vom *Gedanken* Gottes, des *allein* Wahren, aus bezieht alſo der Menſch erſt, wenn er, in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt und zu Gott, die *Erkennbarkeit* des *allein* Wahren ahnet, ſich auf die *Freiheit*; ſein die Wahrheit mit der Zuverſicht *Denken*, daß ſie *erkannt* werden könne, iſt ein die Freiheit *Erſehnen.* Somit hat ſeine Religion, als die des verſtändigen, zu ihrem Inhalt den Gedanken, und verhält er in ſeiner Natur ſich vom Gedanken aus zu Gott, deſſen Weſen die Ewigkeit, und als ſolche die Freiheit und die Liebe iſt (§. 172).

3) Das Sein als Gefühl, vermittelt durch ſich, als Denken, zum Erkennen und Wiſſen iſt die Natur des Menſchen in ihrer Vollendung, die vernünftige. Hat er, ſeine Religion, die der Meinung, aufgebend, das erreicht, daß von ihm der allein wahre Gott gedacht iſt, oder iſt in der Religion der Erinnerung und des Geſetzes, als der ſeinigen, wie in ihr nothwendig iſt, der allein wahre Gott von ihm gedacht, ſo iſt hiermit die Möglichkeit für ihn vorhanden, daß er ihn erkenne, und verſchwindet, wenn die mögliche zur wirklichen Erkenntniß wird, die Indifferenz des Gedankens gegen die Freiheit. Sie, als wirkliche Erkenntniß, in der Religion des Glaubens das Daſein Gottes für den Menſchen vermittelnd, iſt alſo ſelbſt eine vermittelte. In ihr iſt ihr Princip wie ſchon im Gedanken das ſeinige, nämlich das Gefühl nur noch negativerweiſe enthalten. Das Gefühl, vermittelt durch das Denken zum Erkennen, iſt nicht Gefühl mehr; was erkannt iſt, iſt als erkannt, nicht gefühlt; das Erkennen und Wiſſen iſt kein Fühlen. Dagegen iſt, indem die Natur des Menſchen ſolchermaßen die vernünftige iſt, die Weſenheit Gottes nicht nur kein durch das Sein als Denken zum Erkennen vermitteltes Gefühl, ſondern vielmehr das abſolutſelbſtſtändige und ewige Wiſſen ſeiner ſelbſt, als der Wahrheit und Freiheit und iſt er ſelbſt, der ſich den Allgenugſamen, Wahrheit und Freiheit zu ſein weiß, der ewig ſelige Geiſt. Hat alſo der Menſch in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt und zu Gott, das erreicht, daß er, wie er als der vernünftige vermag, ihn, als die Wahrheit, wirklich erkennt, ſo hebt er hiermit an, ſelbſt der Freie zu ſein, und iſt er durch ſeine Religion, indem ſie von ſeiner vernünftigen Natur aus die wirkliche Erkenntniß Gottes zu ihrem Inhalte hat, der Selige zu werden befähigt (§. 173).

Anmerkung.

Die Natur des Menſchen, indem das Sein als Gefühl, iſt — die animaliſche Individualität, indem das hierin begründete

Sein als Denken, — die Ichheit und, indem das durch das Sein als Denken zum Wiſſen vermittelte Gefühl, — die Perſönlichkeit. Für die Individualität machen Gefühl und Sinn, für die Ichheit Gedanke und Verſtand, für die Perſönlichkeit Erkenntniß und Vernunft ſich geltend. Bedingt aber iſt die Perſönlichkeit des Menſchen durch ſeine Individualität und durch die Ichheit, ſie ſind die von ihr für ſie vorausgeſetzten und dann die in ihr enthaltenen Momente. Das Weſen Gottes, nicht bedingt durch ein Sein, als Gefühl, noch, indem das Sein als das Denken, begründet im Gefühl, und nicht das durch es ſelbſt, nämlich durch das Sein als Denken, zum Erkennen vermittelte Gefühl, daſſelbe vielmehr als das allgenugſame, hat an der Individualität und Ichheit, ihrer nicht bedürftig, keine Vorausſetzung; es iſt das abſolute Wiſſen, und ſo kann geſagt werden: Gott, von ſeinem Weſen nicht verſchieden, iſt das Wiſſen, doch hat keine Religion ihn als das Wiſſen, ſondern jede, ſei es in der dunkelſten Ahnung, dem reinſten Gedanken oder der beſtimmteſten Erkenntniß, als den wiſſenden zu ihrem Gegenſtande. In der chriſtlichen ſchließt die Erkenntniß ſeiner, des Wiſſenden allerdings den Gedanken der Subjectivität, wie den der Objectivität aus, allein den der Perſonalität ein; dieſer, kein abſtracter, ſondern concret, iſt ein Element des Inhalts der Erkenntniß, und ſie, die ihn enthält, iſt die Erkenntniß Gottes, des Menſchen.

§. 171.

1) Das Gefühl in der Religion und ſie in ihm, oder die Religion des Sinnes.

Wird für die Frage nach ihrem Urſprung

α. auf das Gefühl lediglich im Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt, mithin auf ſeine Individualität reflectirt, ſo zeigt ſich in dieſer daſſelbe, indem es unmittelbar Selbſtgefühl iſt, als das der Abhängigkeit. Das Individuum nämlich, als ſich fühlendes ſeiner gewiß, fühlt, durch den Trieb ſeiner gewiß zu bleiben beſtimmt, das Bedürfniß der Mittel für die Befriedigung deſſelben, und hiermit ſich abhängig von ihnen. Dieſe Gewißheit, als die des Thieres eine blos gefühlte, wird und iſt als die des Menſchen eine zugleich bewußte; und eben ſo fühlt er nicht nur ſein Bedürfniß und ſeine Abhängigkeit, ſondern bringt er beides auch zur Sprache. In beiden aber und im Gefühl ſeiner ſelbſt iſt ſeiner Natur, wie der des Thieres, das Weſen Gottes, des Bedürfnißloſen und unabhängigen, fremd, und richtet ſich ihr Trieb, wie auf das, was ihn ſeiner gewiß erhält, ſo vornehmlich gegen alles, wodurch dieſe Gewißheit, alſo ſein Leben und deſſen Erhaltung bedroht wird. Mit der ihn und ſeine Exiſtenz bedrohenden Gefahr aber entſteht, indem ſie von ihm empfunden oder wahrgenommen wird, in ihm zunächſt das Gefühl der Furcht. Bleibt nun, bei obgenannter Frage, die Reflexion auf ihn die auf ſein Verhältniß zu ihm, ſo muß ihr Reſultat ſein, daß die Religion zu ihrem Inhalte die Furcht, und eben dieſelbe zu ihrem Princip und Elemente habe: timor fecit Deos. Wird für die Frage

β. eben auf jenes Gefühl der Abhängigkeit, und zwar vorerſt auch lediglich im Verhältniß des Menſchen zu ihm, jedoch ſo reflectirt, daß dabei ſein Bedürfniß, wie daſſelbe theils das des Lebens und der Mittel für deſſen Erhaltung, theils das des Denkens und Wollens, ingleichen des Wiſſens und Wirkens, alſo das der Individualität und zugleich der Ichheit und Perſönlichkeit iſt, in Betracht kommt, und wird ſodann dieſe Reflexion, den Gedanken Gottes vorausſetzend, die auf das Verhältniß des Menſchen zu Gott, ſo reſultirt wohl aus ihr die Vorſtellung, daß der Menſch von ſeinem Abhängigkeitsgefühl aus zur Anerkenntniß Gottes, den nicht die Furcht gemacht, ſondern der ihn mit der Fähigkeit zu hoffen und zu fürchten, zu lieben, zu haſſen ꝛc. erſchaffen, und als der Allgenugſame die Macht habe, ihm die Befriedigung ſeiner Bedürfniſſe zu gewähren, gelange.

Beiderlei Reflexionen ſind blos in der Anſicht des reflectirenden Subjects gegründet, die eine in der, daß der Menſch lediglich im Verhältniß zu ſich ſelbſt und zur Welt ſtehe, die andere darin, daß ſein Verhältniß zu Gott, gleich dem zu ihm ſelbſt, und gleich ſeiner Anerkenntniß Gottes, erſt in der Zeit werde und geworden ſei; wie wenn das eine, ein zeitliches, ohne das andere ſtatthaben, oder dem einen das andere, das ewige, nachfolgen könne. Iſt der Menſch nicht ewigerweiſe im Verhältniß zu Gott, ſo kann er weder im Verhältniß zu ſich ſein, und auf die Vorſtellung der, die Götter machenden, Furcht, noch zur Anerkenntniß Gottes, in ſeiner Abhängigkeit von ihm, kommen, alſo reflectirend auf ſich, die Religion weder als eine Fiction von ſich ablehnen, noch dieſelbe aus ſeinem Abhängigkeits-Gefühl für ſich geltend machen. Sie vielmehr, welche die ewige iſt, und die ſeinige wird, hat 7. zur Vorausſetzung deſſen, daß ſie die ſeinige wird, eben das, daß ſein Verhältniß zu Gott, wie ſie, das ewige iſt, und daß er vom Gefühl aus der denkende, ſein Denken aber das: Gott denken und das an ihn Denken wird. Sein vom Gefühl her ſich auf Gott, im Verhältniß zu ihm, Beziehen iſt eben dies an ihn Denken. Sie entſteht alſo weder aus dem Gefühl, welches die Furcht iſt, noch aus dem, durch den Gedanken Gottes vermittelten Gefühl der Abhängigkeit von ihm, ſondern erſt in ihr, indem ſie die Anerkenntniß Gottes vorerſt in dem Gedanken des Menſchen von ihm, als dem höchſten und heiligen Weſen iſt, entſteht beiderlei Gefühl zumal. Seine Entſtehung aber iſt eben durch das Denken des Menſchen, als ein nicht an ihn, noch an die Welt, ſondern an das höchſte Weſen Denken bedingt. So iſt daſſelbe die Andacht, und das Gefühl des Menſchen in ſeiner Anerkenntniß Gottes einerſeits, indem dieſe die in ſeinem Verhältniß zu Gott iſt, ein ihn erhebendes, andererſeits indem die in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt, ein ihn demüthigendes, mithin weder einſeitig die bloße Furcht vor Gott, noch eben ſo einſeitig das Gefühl der Abhängigkeit von ihm, ſondern beides in Einem — die Ehrfurcht. Dies Gefühl, durch das der Menſch, der mit dem Thier die Furcht und das Abhängigkeitsgefühl gemein hat, ſich weſentlich vom Thier unterſcheidet, geht alſo nicht der Religion, wie die Urſache der Wirkung, vorher, ſondern, indem ſie die ſeinige wird, von ſeiner Natur aus in dieſelbe ein, und iſt ſo das Gefühl *in ihr*; ſie ſelbſt aber hat es nicht zu ihrem Princip, ſondern blos zu ihrem Elemente, und iſt ſo die Religion in *ihm*.

Eben ſie nun iſt angehend die Individualität des Menſchen, welche hier zuerſt in Betracht kommt, die Religion der Meinung — *die heidniſche*. Sein Denken in ihr mit Bezug auf ſein Verhältniß zum höchſten Weſen, iſt noch nicht das Denken als ſolches, ſondern zunächſt vom Sein als Gefühl aus, und mit demſelben behaftet, ein Denken als bloßes Ahnen. Sein Bewußtſein in ebengenanntem Verhältniß, nur erſt mittelſt der Anſchauung, des Inhalts der Empfindung, als des außer ihr geſetzten, und ſo für es vorhandenen Objects mächtig, iſt *vorſtellendes*, und der Gegenſtand ſeines Ahnens, das höchſte Weſen ſelbſt, der *vorgeſtellte*, geahnet in irgend einem Bilde, oder ſogar Bildniß, und beſonders wenn im *Bildniß*, jedenfalls in *mehr als einem*. Von ſeiner Natur aus, als der vorſtellenden, erhält und hat hiermit die Religion, wie ſie in ſeinem Verhältniß *zu ihm ſelbſt* die ſeinige wird, zu ihrem Inhalte allerdings die Vorſtellung, ja eine Mannigfaltigkeit von Vorſtellungen, allein dennoch bleibt von ſeiner Natur aus, wie ſie das Selbſtgefühl iſt, das durch ſeine Ahnung des höchſten Weſens — in ſeinem ewigen Verhältniß zu Gott — bedingte Gefühl der Ehrfurcht ihr eigenthümlicher Inhalt, und hat ſie nur aus dem Grunde dieſes Gefühls das vorſtellende Bewußtſein zu ihrem Elemente. Das in ihr vom Selbſtgefühl aus ſich Beziehen des Menſchen auf Gott iſt und kann, befangen im vorſtellenden Bewußtſein und in der Vorſtellung, noch nicht das ihn, als den abſolut-ſelbſtſtändigen und allein wahren *denken*, und an ihn denken, ſondern nur erſt ein ihn, *als denſelben Ahnen*, mithin nicht die Andacht, ſondern nur die *Anbetung* oder Adoration in irgend einem Bilde oder Bildniſſe ſein. Auch hält die Imagination und die ganze Aeußerlichkeit der Religion in ihren Opfern u. dgl. das tiefe Nachdenken über den geahneten eher ab, als daß ſie daſſelbe befördere. Die Ehrfurcht alſo, ſie noch nicht Gottesfurcht, ſondern nur Ehrfurcht vor den Göttern, iſt ſchon darum, ein ſo mächtig über die Furcht vor Gefahren und über das Gefühl der Abhängigkeit von den Gütern des Lebens erhebendes Gefühl ſie ſei, nicht ein gleich ſehr demüthigendes, kein herzzerkniriſchendes, aber auch, und ſogar dort, wo, wie in der Religion der Römer ſich der Imagination die Reflexion auf's Nützliche beigeſellt hat, weit davon entfernt, ein ſerviles zu ſein. Es ſind nämlich der Götter viele, und jeder hat, jedem gegenüber, ſeine beſondere Autorität für ſich und für den Menſchen; dieſer wendet ſich daher mit ſeinem Gebet, Opfer u. dgl. größtentheils nach Belieben bald an den einen, bald, ſogar wenn in ſeiner Vorſtellung der eine unter ihnen der höchſte — Deus optimus maximus — wäre, an den andern, und kommt eben darum nicht dahin, daß er ſich vor einem ſeiner Götter von Herzens-Grunde demüthige, aber bleibt dagegen auch weit davon entfernt, irgend einem derſelben ſich knechtiſch zu unterwerfen. Hat vollends das Bildniß des Gottes die Form des Schönen oder Erhabenen, ſo iſt durch die Freiheit derſelben die knechtiſche Unterwerfung aus der Anbetung des Gottes ganz abgehalten. Hierdurch nun gewinnt die Religion in den Beſtimmungen des Gefühls, der Vorſtellung und Meinung das Anſehen der Freiheit in einem Grade, wie ſie in keiner andern Beſtimmung dieſelbe ſcheint haben und geben zu können. Doch mangelt ihr und dem, deſſen Religion ſie iſt, die Freiheit ſelbſt, denn ſie, als ſeine Anerkenntniß Gottes, enthält, in Vorſtellungen und Bildern, und hiermit in ſeiner Abhängigkeit von ihnen, nur die Ahnung, nicht den Gedanken und noch ganz und gar nicht die Erkenntniß deſſelben, als des alleinigen und allein wahren. Erſt aber der Gedanke des allein Wahren macht den, deſſen Gedanke er wird, der Freiheit eben des allein Wahren wenigſtens auf der Seite, wo ſie die Unabhängigkeit von Vorſtellungen und Bildern — und von der Natur ſelbſt — iſt, fähig. In der Abhängigkeit des Individuums, einzeln oder volks- ja völkerweiſe, von ihnen iſt es gegründet, daß die Ehrfurcht vor den Göttern, ſo ſehr ſie ein über das Gefühl der Abhängigkeit vom Leben und ſeinen Gütern erhebendes Gefühl ſei, ſich gleichwohl zu den Gefühlen der Hoffnung von und der Furcht vor ihnen (§. 141, 142) und vor dem Schickſal, dem auch ſie ſelbſt unterworfen ſind, herabſtimmt. Schon dieſer Verfall der Religion des Sinnes — die Superſtition — hat die Folge, daß der Menſch endlich zum Nachdenken über ſeine Götter kommt und ſich gegen dieſelben ermuthigt. Nun reflectirt er wohl, in der unter *α.* betrachteten oder in ähnlicher Weiſe, auf den Urſprung der Religion, und iſt das Reſultat, daß der Muth, Witz, Spott und das Selbſtvertrauen die Götter, indem gemeint wird, die Hoffnung, vornehmlich aber die Furcht habe ſie angeſchafft, wieder abſchafft. Und ſo geſchieht es, daß, da im Verhältniß des Menſchen zu Gott und zu ihm ſelbſt, ſeine Ahnung des alleinigen endlich zum Gedanken als ſolchen werden muß, aus ſeiner Religion ihre bisherigen Beſtimmungen verſchwinden, aus ſeiner denkenden Natur ihr Inhalt ein anderer und ſie ſelbſt obzwar noch Religion im vorſtellenden Bewußtſein, die den Gedanken enthaltende und in ihm enthaltene wird.

§. 172.

2) Der Gedanke in der Religion und ſie in ihm oder die Religion des Verſtandes.

Wird nämlich für die Frage nach ihrem Urſprung auch hier reflectirt

a. auf das Verhältniß des Menſchen lediglich zu ihm ſelbſt, ſo hat dieſe Reflexion ihn, wie er, welcher iſt, ſich zu ſich nicht als dem vorſtellenden, ſondern denkenden, und ihn, wie er, welcher denkt, ſich zu ſich nicht als dem fühlenden, ſondern ſeienden verhält, zu ihrem Gegenſtande. Es iſt alſo die Ichheit, worauf, indem von der ſie begründenden Individualität und mit dieſer vom

Heidenthum überhaupt vorerſt abſtrahirt iſt, reflectirt wird. Die Reflexion iſt die *ihrige*; wie wenn das denkende Subject, gleichviel als welches Individuum, die Frage nach jenem Urſprunge an ſich ſelbſt geſtellt habe, und von ſich, in ſeiner Reflexion auf es ſelbſt, ihre Beantwortung erwarte.

Reflectirt daſſelbe

1) auf ſich, und zwar

α. angehend ſeine Gefühle, Empfindungen, Anſchauungen und Vorſtellungen, ſo muß von ihm anerkannt werden, daß in dieſen Bewegungen, mit Ausnahme der einzigen, die das Selbſtgefühl iſt, ſein Verhältniß nicht lediglich das zu ihm ſelbſt, ſondern zugleich ein Verhältniß zu allem dem ſei, was von ihm gefühlt und ſo erfahren wird, und *an ſich* für es vorhanden iſt. Faßt das denkende Subject die ſo für es vorhandenen Gegenſtände — vom Sandkorn bis zur Sonne, vom Stein-Moos bis zu den Cedern Libanons, vom Infuſorium bis zu ſeiner eigenen Individualität — zuſammen und heißt ſein Complex derſelben *Natur* oder *Welt*, nun ſo wird, wenn ſeine Frage nicht die nach deſſen Urſprunge, ſondern nach dem des Inhalts wäre, den er hat, die ihm von ihm ſelbſt gegebene Antwort nur die ſein können, es ſelbſt ſei dieſer Urſprung nicht; die Natur, nach ihrem Inhalt, Geſetz ꝛc., ſei nicht ſein Werk und müſſe von ihm vielmehr ſo, wie ſie ſelbſt ſich ihm darbiete, genommen werden. Macht aber der Denkende, in der weitern Reflexion auf ſich,

β. die Gedanken, die er hat, zu Gegenſtänden ſeines Nachdenkens, ſo wird er leicht deſſen ſich bewußt und gewiß, daß ſie *in ihm von ihm allein* hervorgebracht ſind, und daß er in dem abſtracten Verhältniß ſeiner zu ihm ſelbſt, als ihr Grund und Urheber, ſich und ihnen *vollkommen Genüge thut*. Unter ihnen ſind oder können doch vorkommen die: vom Denken ſelbſt, vom Sein, Weſen, abſolut-ſelbſtſtändigen, ewigen, allgenugſamen — vornehmlich aber als der *höchſte*, der vom *höchſten Weſen*, ohne den, tief im Gefühl verborgen, oder als Ahnung in der Vorſtellung, als Gedanke im vorſtellenden — oder im denkenden BeBewußtſein enthalten, die in Gott ewige Religion weder die des Menſchen werden, noch als die gewordene für ihn ein Beſtehen haben kann. Ueberzeugt er ſich

γ. davon, daß ihm das Hervorbringen dieſes Gedankens ſogar zur Nothwendigkeit durch ſeine denkende Natur gemacht ſei, ſo liegt für ihn die Angabe nahe, daß die Religion aus ihm wenigſtens in Anſehung eben dieſes Gedankens, als ihres Inhalts entſtehe. Der Gedanke ſelbſt iſt jedoch, außer daß ſein Inhalt das gedachte Weſen und das gedachte Höchſte iſt, inhaltsleer und genügt in dieſer Leerheit dem Menſchen weder in ſeiner, die Ichheit begründenden Individualität, noch in ſeiner, durch die Ichheit vermittelten Perſönlichkeit. Er reflectirt daher

2) um der bemerkten Leerheit abzuhelfen,

α. auf die Natur, etwa als vorgenannten Complex der Objecte, wie ſie für ihn, als denkendes Subject in ſeiner Individualität, alſo in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt und zu ihnen, mittelſt ſeiner Empfindungen, Wahrnehmungen und Erfahrungen, wirkliche Gegenſtände ſind. Unter den Beſtimmungen, die ſie hat, kommen ihm für den Gedanken des höchſten Weſens, den er hat, beſonders die beiden, die des **Urſachlichen** und die des **Zweckmäßigen** in ihr entgegen. Und ſo wird von ihm aus ihr ſeinem Gedanken des Weſens einerſeits das Urſachliche, andrerſeits, — da der Zweck Begriff und die begreifende Thätigkeit der Verſtand iſt — das Verſtändige zum Inhalt gegeben, zugleich aber auch, indem ſein Gedanke des Weſens der des höchſten iſt, die Endlichkeit und Bedingtheit des Urſachlichen und Verſtändigen negirt, und demnach die jenſeits der Natur oder Welt — nämlich in ſeinem Gedanken — unendlich-verſtändige Urſache der Welt als die Gottheit oder der unendlich-urſachliche Verſtand als Gott gedacht. Der vom Subject und Object unabhängige Gedanke Gottes iſt alſo hier ein von jenem abhängiger, denn er iſt nicht nur von ihm ſelbſt gemacht, ſondern in ihn, deſſen Inhalt an ſich das Sein als das Denken und ſo das Weſen Gottes iſt, iſt durch eben das Subject auch, wie wenn das Sein, das der Gedanke enthält, ein zu geringfügiger Inhalt wäre, aus der, das Urſachliche enthaltenden Natur, dieſes Urſachliche, und, wie wenn das Sein als das Denken ein nur gedachtes oder gar imaginäres ſei, aus eben derſelben die Zweck-Beziehung in ihr als das Verſtändige hineingebracht. So jedoch befriedigt den Menſchen die von ihm gedachte Gottheit, obzwar allenfalls in ſeiner Individualität, noch keinesweges in ſeiner Perſönlichkeit. Auf die Perſönlichkeit aber iſt von ihm, in dem abſtracten Verhältniß ſeiner lediglich zu ihm ſelbſt, da ohne ſie dies Verhältniß ſelbſt ein Inhaltsleeres, blos: Ich=Ich, ſein würde, ſolcherweiſe abgeſehen, daß nicht ſie für durch die Ichheit, — ſondern dieſe für durch ſie vermittelt genommen wird, und ihm, unter dem Namen allgemeine Menſchen-Vernunft ꝛc. für ſeine höchſte Weſenheit gilt. Er reflectirt alſo, abſtrahirend von der Natur und von ſeiner Individualität, auf ſich

β, wie er in ſeiner Perſonalität einerſeits nicht durch Urſachen und — Gründe von außen und innen beſtimmbar, ſondern ſich durch ſich ſelbſt beſtimmend, oder der frei-wollende, andererſeits der ſich von dem, was ſein Recht, was Pflicht und was Geſetz für ihn in ſeinem freien Willen iſt, ſelbſt zu überzeugen fähige iſt, und ſo alles deſſen gewiß wird, — kurz auf ſich, wie er Freiheit und Gewiſſen hat. Er aber in dem abſtracten Verhältniß ſeiner zu ſich ſelbſt iſt = Ich. Somit giebt die Ichheit ſich aus der, von ihr dazu benutzten Perſönlichkeit an beiden, an der Freiheit und dem Gewiſſen, einem ſehr reſpectablen, und ihr, für ihre Rechtſchaffenheit und — Glückſeligkeit, ſo werthen Inhalt, daß ſie ihn zum Behuf derſelben, in ihren Gedanken der Gottheit, negirend jedoch, wie dieſer, als der des höchſten Weſens mit ſich bringt, die Endlichkeit beider, verſetzt, und von ihr die Gottheit, angehend den Willen im Verhältniß zum Geſetz, als die heilige, angehend das Gewiſſen im Verhältniß zum Willen und Geſetz, als die wiſſende, mithin überzeugungsvolle gedacht wird; wo dann die früheren Beſtimmungen aus dem Urſachlichen und Zweckmäßigen der Natur in den Hintergrund zu ſtehen kommen, oder ſogar ganz unbeachtet bleiben, und von Gott, als dem urſachlichen Verſtande der Welt, oder von der Gottheit, als der verſtändigen Welt-Urſache kaum noch die Rede iſt. Daß ſie, die als die heilige und überzeugungsvolle gedacht wird, nicht nur gedacht werde, ſondern auch exiſtire oder Wirklichkeit habe, davon ſucht der Denkende gleichfalls ſich ſelbſt zu überzeugen, und reflectirt zu dem Ende

3) auf ſich, der, in ſeinem der Gottheit würdigen Gedanken, ihrer, als der ſeiner ſelbſt würdigen, für ſein denkfreies, rechtskräftiges und gewiſſenhaftes Verhalten bedürfe und an dieſem ſeinem Bedürfniß einen genügenden Grund habe, ihrer Exiſtenz verſichert zu ſein: wie wenn in den unabhängigen Gedanken Gottes das, darin anerkennbare, Denken erſt durch die Denkfreiheit des Menſchen geſetzt, und das Daſein Gottes, welches eben das Denken als das Sein iſt, erſt durch ſeinen Rechts- und Pflichteifer gewiß gemacht würde, die Gottheit ſelbſt aber von der Ichheit nicht weniger als die Perſönlichkeit, nur in anderer Weiſe, und zur Aſſecuranz ihrer Rechtſchaffenheit und Glückſeligkeit benutzt werden könne.

Hätte nun ſolchermaßen, nämlich in dem Verhältniß des denkenden Subjects lediglich zu ihm ſelbſt, die Religion das denkende Bewußtſein zu ihrem Elemente, das Subject ſelbſt zu ihrem Princip, und die für ſeinen abſtracten Gedanken des höchſten Weſens von ihm, theils aus der Perſönlichkeit, theils auch wohl aus der Individualität genommenen Beſtimmungen zu ihrem Inhalte, ſo müßte der Gedanke ihres in Gott Ewig- und in und mit der Welt Geworden-Seins als nichtig aufgegeben, und, wie bei ihrem Verfall in die Superſtition geſagt wird: timor fecit Deos, bei dieſer Abkunft aus der Ichheit und Haltung in der Abſtraction geſagt werden: mens facit Deum. Vorerſt indeß bleibt der über ſeine Gedanken und ihre Gegenſtände ſich verſtändigende darüber noch in der Unwiſſenheit, daß die Religion in der betrachteten Weiſe ihren Urſprung allein in ihm habe, und wird von ihm, ſo verſtändig und klug er in mehrgenanntem Verhältniſſe auf das Beſtimmte und Concrete bedacht iſt, doch nur im Allgemeinen, daß ihr Princip ſeine Vernunft ſei, gedacht, mithin das Wie ihres Urſprungs aus dieſer vorerſt unbeachtet gelaſſen. Aber in dieſer Unwiſſenheit und Achtloſigkeit kann ihm gleichwohl nicht entgehen, daß ſämmtliche Actionen, mittelſt deren von ihm die Religion gemacht wird, die ſeinigen ſind; und das verräth ſich denn auch in ſeinen eigenen Urtheilen über dieſelbe, nämlich:

α. wie die Religion des Sinnes höchſtens eine mit dem Bildlichen verknüpfte Reflexion auf das Nützliche zur Abwendung des Schädlichen enthält, und in ihr der Peſt, deren Schrecken u. dgl. Tempel erbauet werden, ſo iſt in der des abſtracten Denkens vom verſtändigen Subject, in ſeinem Verhältniß lediglich zu ihm ſelbſt und — zur Welt Alles auf die Nutzbarkeit und Nützlichkeit geſtellt, und ſeine Aeußerung die, daß, wenn kein Gott wäre, der Menſch einen erfinden ſolle, eine Aeußerung, welche andeutet, daß er von ihm, zu ſeinem Nutzen längſt erfunden, und ihm — uni Deo — etwa nur noch ein Tempel irgendwo zu errichten ſei.

β. Die Religion, als Anerkenntniß Gottes, enthält, daß der, deſſen ſie iſt, ihn nicht nur, und nicht nur an ihn denke, ſondern auch, daß dieſes Denken entweder blos als ein ihn im Bilde und in der Vorſtellung Ahnen, das ihn, als dieſen und jenen, ja als alle Götter Anbeten, oder als das an ihn, den einzigen und allein wahren Denken, die Andacht, mithin dort nicht ohne das Gefühl der Ehrfurcht vor den Göttern, hier nicht ohne das der Gottesfurcht, als ein in der Ermuthigung zugleich demüthigendes, in der Demuth erhebendes, ſei. Scheuet nun zwar der Frei-Denkende, etwa noch aus einigem Verdacht gegen ſeine Denkfreiheit in Anſehung des Gegenſtandes der Religion, es ſich ſelbſt einzugeſtehen, daß ſeine heilige und wiſſende Gottheit die ſchon längſt oder unlängſt von der Ichheit erfundene ſei, ſo iſt doch dieſe Scheu von ihm darin bereits abgelegt, daß er die Anbetung für unnütz, alſo für entbehrlich, die Furcht vor Gott für thöricht, die Demuth, wenn ſie mehr noch als Beſcheidenheit u. dgl. ſein ſolle, für des Menſchen unwürdig hält, und nur die Andacht, als Erhebung des Gemüthes zu dem Gedanken des höchſten, heilig-wollenden und wahr-denkenden Weſens für zuläſſig erklärt, aber auch ſie, wenn er ſeiner, als des von ihm ſelbſt gemachten, vor ſich ferner kein Hehl hat, wenigſtens für überflüſſig, und endlich ſogar, da das Gemüth, oder wie das Erhebliche ſonſt heiße, doch nur durch die denkende Thätigkeit in deren höchſtem Gedanken und nur zu eben dieſem Gedanken erhoben werden könnte, für eine der größten Thorheiten erklären muß *). Iſt nämlich der Menſch, von dem es heißt, „Gott habe ihn aufrichtig erſchaffen,“ in dem Urtheil: mens facit Deum allerdings weder aufrichtig gegen ſich, noch gegen Gott, ſo vermag er doch wenigſtens in Anſehung dieſes Urtheils als des ſeinigen ehrlich gegen ſich zu ſein, und wird er endlich wohl

7. ohne Scheu und Hinterhalt ſich eingeſtehen, daß er ſeine Natur nicht nur für das Princip der Religion in allen ihren Beziehungen und Beſtimmungen, ſondern auch für das ihres Gegenſtandes halte. Darüber aufgeklärt, und ſeiner Denkfreiheit nicht ferner mißtrauend, erklärt er nunmehr geradezu und ehrlich heraus: die Religion, eine nützliche Erfindung des menſchlichen Geiſtes, ſei nur vorübergehender Weiſe unentbehrlich; ſich fortbildend müſſe das Individuum, jedes Volk, das geſammte Menſchengeſchlecht ein Ziel erreichen, wo ſie, ein bisher dazu, gleich mancher andern Inſtitution, zweckmäßiges Mittel, ihren Dienſt gethan, und ein Ende habe; die Zeit ihrer Endſchaft — für einzelne hochgebildete Geiſter ſchon gekommen — fange an, und mit ihr eine

---

*) Nachſtehendes iſt, wie ſchon zum Theil das Vorhergehende, bis zum §. 173 von Daub perſönlich niedergeſchrieben.

neue Aera in der Weltgeſchichte, wenn die rechtlichen und moraliſchen Verhältniſſe der Menſchen, eines jeden zu ihm ſelbſt und zum andern, von ihnen allen als die nothwendigen begriffen und erkannt, und ſie alle in dieſen Verhältniſſen ſelbſtſtändig und frei, alſo verſtändig und rechtſchaffen ſein würden; dann nämlich werde Religion und Religioſität nur noch in der Erinnerung, im Leben ſelbſt aber allein Recht und Gerechtigkeit, Kunſt und Wiſſenſchaft gelten, und werde jedermann wiſſen, daß Keiner, mit Zuſtimmung ſeines Verſtandes, für ſich oder im Verein mit andern andächtig ſein könne.

An der ſolchermaßen von dem erkennenden Subject kühn und entſchieden durchgeführten Reflexion auf es ſelbſt iſt unverkennbar, daß ſie ſich treu bleibt, und mit ihrem Reſultate — mit der Notion einer künftig rein moraliſchen Menſchheit *ohne Gott* — keineswegs die Einführung einer neuen Religion bezweckt. Der menſchliche Geiſt ſchafft ſich ſeinen Gott, und ſchafft ihn, nach von ihm gemachten Gebrauche, wieder ab, die Religion, aus der Ichheit entſtanden, und mit allen ihren Beſtimmungen *blos* zeitlichen Anfangs, nimmt in der Zeit ein Ende: „was ſo entſteht, iſt werth, daß es zu Grunde geht.“ Eben durch dies Reſultat aber — durch die Gottloſigkeit — iſt verhindert, daß der vom Subject gemachte zum Gott der Menſchheit werde, und es ſodann bei ihm, alſo bei der abſtracteſten Abgötterei, auf immer ſein Verbleiben habe. Auf die unter 1 — 3 betrachtete Weiſe nämlich macht die denkende Subjectivität, in ſich ſelbſt aus der Individualität und Perſönlichkeit das ihr dienliche — Leben, Gefühl, Gemüth, Willensfreiheit u. ſ. w. — hineinziehend, und nur alles Endliche davon und an ihr ſelbſt negirend, ſich ſelbſt zur Objectivität, und hat ſie nun, ohne das Verhältniß ihrer zu ihr ſelbſt zu verlaſſen, an dieſer ihre heilige und wiſſende Gottheit, eine gegen die vielen Gottheiten des Heidenthums *numeriſche* und gegen den dreieinigen Gott des Chriſtenthums *abſtract-einzige*, von der wohl zu ſagen ſteht, ſie ſelbſt ſei die ſich unendlich aufſpreizende Ichheit. Somit entſteht egoiſtiſch ein abſtracter Monotheismus, der jedoch, ehrlich-conſequenter Weiſe durchgeführt, ſich in einen abſtract-atheiſtiſchen Egoismus verwandelt, und als dieſer, wie geſagt, weder eine neue Religion ſtiften, noch der beſtehenden neue Beſtimmungen geben und ſie geſchichtlich verändern will.

Wird, angehend ihren Urſprung, b. auf das Verhältniß des Menſchen, als denkenden Subjectes, zu ihm ſelbſt und zu Gott reflectirt, ſo iſt dieſe Reflexion nicht die der Ichheit, ſondern der durch ſie vermittelten Perſönlichkeit auf ſie und auf die Gottheit, und hat ſie dieſes Verhältniß als ein zweifaches und 1. ihm ſelbſt coordinirtes zu ihrem Gegenſtande. Ihre Ergebniſſe ſind zunächſt dieſe:

1) wie abſtract-monotheiſtiſch, ſo wird auch hier Gott als das höchſte Weſen — als der Höchſte — gedacht, und enthält dieſer Gedanke die anderen der Macht, Weisheit und Gerechtigkeit, die des Schöpfers, Erhalters der Welt u. ſ. w. „Heilig, heilig, heilig iſt der Herr.“ Der Unterſchied jedoch iſt

α. daß dort von dem Denkenden ſein Verhältniß zur Gottheit für ein lediglich gewordenes genommen, und endlich, als allein durch ihn geworden, abſtract-atheiſtiſcher Weiſe ganz aufgegeben wird, hier hingegen von ihm für das an ſich ewige, und ſein Gedanke Gottes für, dem Princip nach, von ihm unabhängig, der Höchſte ſelbſt aber für den anerkannt iſt, der ſich, ſeine Macht, Weisheit u. ſ. w. ihm geoffenbart habe;

β. daß dort die denkende Subjectivität ihr Verhältniß zu ihr ſelbſt auf der einen Seite als das zur Menſchheit, auf der andern als das zur Gottheit, und auf der einen in den unbeſtimmten Gedanken der collectiven Einheit aller Individuen, ſofern jedes ein denkfähiges ſei, auf der andern in den der Objectivität, nämlich ihrer ſelbſt, als der Gottheit für alle in dieſer collectiven Einheit faßt: — wir Menſchen, wenn wir nur erſt alle die möglichſt-richtig denkenden ſind, glauben alle an Einen Gott, — daß ſie dagegen hier ſich zu ihr ſelbſt einerſeits als zu einem Volke in der concreten Einheit ſeiner Glieder, anderſeits als zu dem durch den allein wahren Gott vor allen andern Völkern für ſeine Anerkenntniß *auserkornen* Volke verhält.

2) Die Religion dieſes Volkes, des *jüdiſchen*, als dieſe Anerkenntniß hat

α. in der *Erinnerung* deſſelben an *ſeinen* Urſprung den Gedanken des Höchſten, welcher ſei der Gott *Abrahams*, *Iſaaks* und *Jakobs*, zu ihrem Inhalte; die denkende Subjectivität iſt alſo darin die noch nicht denkende, ſondern nur *Gedächtniß*, ja in Erinnerung der Art und Weiſe, wie der Höchſte ſich den Erzvätern, und ſpäterhin den Heerführern des Volkes u. ſ. w. kund gegeben habe, vorerſt blos *vorſtellendes* Bewußtſein. Sie hat

β. in Anſehung *ihres* Urſprungs ſogar die Vorſtellung ſelbſt wenigſtens auf *der* Seite zu ihrem Inhalte, wo das Volk, deſſen Religion ſie iſt, für *ſie* und ſich an einem Anfange, der zu ſeiner Vorausſetzung ſelbſt wieder einen Anfang hat, ſich nicht genügen läßt, ſondern auf den Anfang des Menſchengeſchlechts ſelbſt, — auf die Schöpfung des Menſchen durch den allein wahren Gott — zurückblickt. Zur Anerkenntniß des allein wahren Gottes iſt *Abraham* von ſeinem Vater, dieſer von dem ſeinigen und ſo fort erzogen worden, bis zurück auf *Adams* jüngſten Sohn, — den frommen *Seth*, der von ihm, wie auch der erſtgeborne — der Brudermörder, — zu eben derſelben erzogen, alle die Einzelnen zu ſeinen Nachkommen hat, die in ihr geblieben ſind, indeß die Abkömmlinge des erſtgebornen ſich der Viel- oder Abgötterei ergeben haben. Solcherweiſe iſt zwiſchen Gott und jedem, der zu ſeiner Anerkenntniß kommt, fort und fort ein dritter, mittelſt deſſen er zu ihr gelangt, und ſo hält ſich die Vorſtellung geſchichtlich und ſagenhaft von den zwölf Söhnen *Jakobs* an bis auf *Adam* in *der Einzelnheit* des Individuellen; nur erſt bei ihm hebt ſie ſich in den Gedanken. Er nämlich, nicht gezeugt und geboren, ſondern erſchaffen, iſt nicht mittelſt eines Dritten, der ein Einzelner und ein Individuum ſei, ſondern durch Gott ſelbſt, der kein einzelner, ſondern der alleinige, und kein Individuum, ſondern das höchſte Weſen iſt, der Anerkenntniß deſſelben, als ſeines und als des Schöpfers der Welt, theilhaftig worden; und ſo hat die Religion, als dieſe Anerkenntniß ihren Anfang nehmend in und mit dem erſchaffenen Menſchen, eben denſelben zugleich in Gott, dem unerſchaffenen. Der Gedanke Gottes

γ. enthalten in ihr, iſt, indem der von dem Unerſchaffenen, zugleich der von ihm, welcher war, der er iſt, und iſt, der er ſein wird, — der Gedanke Jehova's. Auch er, da ihr Element das vorſtellende Bewußtſein iſt, bleibt noch — in Unterſcheidung der Zeit-Momente, in der Succeſſion des Geſchichtlichen u. dgl. — mit der Vorſtellung behaftet, und zwar ſo, daß ihn die denkende Subjectivität nur, weil er ihr ganz ohne ihr Denken geworden, für von ſich unabhängig, und ſelbſt den Namen Jehova für einen ſolchen hält, den nicht ſie dem Gegenſtande ihrer Anerkenntniß, ſondern er ſich ſelbſt gegeben habe. Aber dennoch iſt es

3) nicht die Erinnerung und nicht die Vorſtellung, ſondern der Gedanke, wodurch aus der Religion, die ihn enthält und ſich in ihm hält, ſowohl die Negation ihrer Urſprungsloſigkeit, wie die Aſſertion ihrer Vergänglichkeit abgehalten wird. Denn ſie, indem die Religion des jüdiſchen Volkes, hat zwar, und er mit ihr, eine Fülle ſagenhafter und geſchichtlicher Beſtimmtheiten, allein er iſt gleichwohl, als der des in aller Zeit Einen und ſelben, jenſeits alles Wechſels und Wandels Unvergänglichen, in ihr durch ihn, — ſein Gedanke, — und ſie, deren weſentlicher Inhalt er nebſt allen den Beſtimmungen iſt, die weder durch Betrachtung der Natur, noch durch Reflexion des Menſchen auf ſeine Individualität und Perſönlichkeit in ihn gebracht, — ſondern an ſich in und mit ihm ſind, iſt die concret-monotheiſtiſche. Als dieſe, in dem Einen Gedanken des einzigen und allein wahren Gottes, iſt ſie zugleich die Oppoſition

α. gegen das polytheiſtiſche Heidenthum bis zu deſſen Untergange, jedoch ſo, daß nicht, wie bei dem abſtract-atheiſtiſchen Egoismus, der gleichfalls die polytheiſtiſche und zuletzt alle Religion von ſich weiſt, die denkende Subjectivität, ſondern der von ihr unabhängige Gedanke der Grund ihrer ſelbſt, als dieſer Oppoſition iſt. Eben ſo iſt ſie

β. in Oppoſition gegen das in ſeiner Anerkenntniß des dreieinigen Gottes concret-monotheiſtiſche Chriſtenthum bis zu ihrem Verſchwinden in demſelben (§. 143, 144), aber nur, weil in ihm die wirkliche Erkenntniß des Verhältniſſes, worin der allein wahre Gott zu ſich ſelbſt iſt, noch mangelt, alſo nicht aus dem Grunde, den der abſtracte Monotheismus hat, — er eine Ausgeburt der ſich mit der Gottheit confundirenden, und der Anerkenntniß dieſer Confuſion dadurch ausweichenden Ichheit, daß ſie ihren Götzen in ein perennirendes Jenſeits — als ens extra- oder supramundanum — d. i. in das Element des abſtracten und identiſchen Denkens verweiſt. Dieſe vielmehr, mit ihm in ſeinem Jenſeits ſich lediglich zu ihr ſelbſt verhaltend, negirt das Verhältniß, in welchem der alleinige Gott ſich, als Vater, Sohn und Geiſt von ſich ſelbſt unterſcheidet, und begründet in ihr ſelbſt den Wahn, daß die Nichtanwendung dieſes Verhältniſſes kein Mangel, ſondern ein Vorzug, den das Judenthum vor dem Chriſtenthum habe, und daß der iſraelitiſche Monotheiſt mit ſeinem Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs, vollends aber der Monotheiſt als ſolcher mit ſeiner heiligen Gottheit der denkende und verſtändige, der Chriſt hingegen mit ſeinem Glauben an den dreieinigen der myſtiſch-phantaſirende oder ſophiſtiſirende Thor ſei.

In der Religion alſo, wie in ihr der Gedanke des allein wahren Gottes, und ſie, obwohl ihr Element das Bewußtſein als vorſtellendes, höchſtens als Gedächtniß ſei, in dieſem Gedanken enthalten iſt, zeigt ſich, mittelſt der Reflexion auf ſie, daß der Menſch, der zu ihr ſich bekennt, — der Iſraelit, und weiter hinaus ſogar noch der Anhänger des Islam, — in Anſehung ſeines und ihres Urſprungs, und beſonders ihres Inhaltes, indem ſeiner im Verhältniß zu ſich ſelbſt — und zur Welt ſich bewußt, daneben zugleich das Bewußtſein ſeines Verhältniſſes zu Gott, und wie in beiderlei Verhältniß vorerſt coordinirter Weiſe, ſo in der gleichen Anerkenntniß des einen und des anderen ſein Beſtehen hat. Angehend aber ihr Element und vornehmlich ihren Inhalt, bleibt dies zweifache Verhältniß nicht dabei, ein ſich coordinirtes zu ſein, ſondern wird es, als das der denkenden Subjectivität zu ihr ſelbſt u. ein ſich als dem ihrer ſelbſt zu Gott ſubordinirtes. Die Ergebniſſe der Reflexion auf daſſelbe in dieſer Subordination ſind folgende:

1) die Selbſtſtändigkeit des Volkes, welches zu ſeiner Religion die, nicht ein bloſes Ahnen — ſondern vielmehr den Gedanken des einzigen und allein wahren Gottes enthaltende Anerkenntniß deſſelben hat, iſt einzig und allein durch dieſe Anerkenntniß vermittelt; für es in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt, wie dieſes zugleich einerſeits das zur Natur, andererſeits das zu jedem andern Volk iſt, hat daher

α. die Natur nur den Werth eines Mittels theils zur Erhaltung der das Bewußtſein ſeiner ſelbſt — den concret-monotheiſtiſchen National-Geiſt — begründenden Individualität, theils zur Beförderung ſeiner allein in dem Gedanken des einzigen Gottes gegründeten Pietät. Von ihm ſelbſt, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, in ſeiner Macht, Weisheit und Barmherzigkeit iſt die Natur dies Mittel zu ſein beſtimmt, und der Menſch, im Verhältniß zu ihm ſeine Abhängigkeit allein von ihm anerkennend, iſt ihr gegenüber ſich ſeiner, als des von ihr unabhängigen, bewußt. Nicht von ihr, die, wie er ſie in der Vorſtellung ſeiner Abhängigkeit vom Schöpfer anſehen muß, durch ſich nichts zu leiſten vermag, erwartet, — ſondern von ihm allein als „der allein Segen und Gedeihen giebt," hofft er vertrauensvoll mittelſt ihrer die Gewährung alles deſſen, wodurch ſeine Selbſtſtändigkeit in ihr bedingt iſt. Auch bringt ihn nicht erſt ſie auf die Gedanken der Einheit Gottes, ſeiner Macht, Weisheit u. ſ. w., ſondern aus dem von ihr und ſich unabhängigen Gedanken Gottes denkt er nach über ſie, und iſt ſeine Betrachtung ihrer als der Schöpfung nur die Fortſetzung ſeiner Anerkenntniß des Schöpfers und der ſeiner und ihrer Abhängigkeit von ihm; „erzählen alſo die Himmel die Ehre Gottes, und verkündigt die Feſte ſeiner Hände Werk,“ ſo iſt es, weil dem, der ihre Stimme vernimmt, „ſeine Sprache und Rede ſei, welche ſie wolle,“ eben ſeine Anerkenntniß dieſer Abhängigkeit dieſelbe vernehmlich gemacht hat; es ſind demnach die Werke *des Schöpfers* auch auf dieſer Seite, in *der Vorſtellung* des Menſchen, *nur* Mittel und Werkzeuge, und das Volk, dem *ſie* zur Belebung ſeiner Pietät *dienen*, bleibt durch ſeine Vorſtellung von ihnen *als ſolchen*, ſo lange ſie die ſeinige bleibt, davor bewahrt, in ihnen und in irgend einem auf ſie ſich beziehenden Bildniß und Gleichniß den einzigen Gott, oder ihn ſogar als irgend eins derſelben anzubeten. Dieſe Bewahrung aber iſt die Erhaltung ſeiner, bereits mit dem Gedanken des allein wahren Gottes, und mit ſeiner Vorſtellung der Abhängigkeit ſeiner ſelbſt von ihm, dem Schöpfer, anfangenden Unabhängigkeit, in ſeiner Anerkenntniß deſſelben, von allen Vorſtellungen und Bildern und von der Natur mit Bezug auf ſie, mithin ſeiner Freiheit auf Seiten der Objectivität überhaupt. Denn verhält zwar der Gedanke, wie das Gefühl gegen die Wahrheit, ſich gegen die Freiheit und ihr Gegentheil indifferent, ſo hebt doch, indem hier ſein Element das vorſtellende Bewußtſein iſt, ſchon die — arbiträre — Vorſtellung von der Natur, als der, die durch ſich nichts zu leiſten vermöge, und von der Schöpfung blos als einem Werkzeug des Schöpfers, dieſe Indifferenz auf, und giebt er, der Gedanke der Wahrheit, mittelſt dieſer Vorſtellung, dem denkenden Subject nicht nur die Richtung zu jener Freiheit hin, ſondern erhält er auch daſſelbe, mittelſt ihrer, in dieſer Freiheit. Natur-Ereigniſſe können daher von dem Volke, deſſen Religion den Gedanken des einzigen Gottes, vereint mit beſagter Vorſtellung zu ihrem Inhalt hat, noch keineswegs für *durch die Natur ſelbſt*, ſondern müſſen von demſelben — im Bewußtſein ſeiner und ihrer Abhängigkeit von ihm, dem Unabhängigen — für allein durch ihn, in ſeiner Macht und Weisheit, nothwendig anerkannt werden; für es, in ſeiner Selbſtſtändigkeit der Natur gegenüber, iſt ſomit auch die Erkenntniß der Natur-Nothwendigkeit, als ſolcher noch nicht vorhanden, und in der Erinnerung an ſeine Geſchichte wird es allerdings wohl durch die darin vorkommenden Wunder zur Andacht geſtimmt, noch ohne ſich über ſie zu verwundern, oder gar ſie zu bezweifeln, und durch den Zweifel in ſeiner Andacht geſtört zu werden.

Eben in ſeiner Selbſtſtändigkeit ß. jedem anderen Volke gegenüber, iſt ſich daſſelbe ihrer, wie bemerkt worden, gleichfalls lediglich mittelſt ſeiner Anerkenntniß des allein wahren Gottes bewußt. Er iſt ein eifriger Gott; es ſoll Keiner andere Götter neben ihm haben. Die Götter aber der andern Völker ſind entweder andre, — Keiner unter ihnen iſt er, — oder, wenn auch nunmehr viele dieſer Völker, wie die chriſtlichen u. ſ. w., ſich zu ihm, dem Einen und Einzigen, bekennen, ſo iſt doch ihre Anerkenntniß ſeiner theils nicht die lediglich in ſeinem Gedanken, ſondern gegen ſeinen Willen: — „du ſollſt dir kein Bildniß noch irgend ein Gleichniß machen!“ — zugleich die in irgend einem Bilde, ja ſogar, als Anerkenntniß des Schöpfers, die in einem Geſchöpf, — in dem Menſchen, den ſie Chriſtus nennen, im Dalailama u. dergl., theils nicht die durchaus in ſeinem, ſchon dem Abraham gegebenen und den Nachkommen Iſraels durch Moſes vollſtändig verkündigten Geſetz, ſondern größtentheils die in dem ihrigen — dem vom Geſchöpf gemachten, — und wider das ſeinige. Mögen nun immerhin dieſe Völker (הַגּוֹיִם, τὰ ἔθνη) zum Theil die zahlreichſten und mächtigſten geweſen, oder noch ſein, ſo konnte doch das Volk (הָעָם, ὁ λαὸς), welches und ſo lange es der Anerkenntniß des allein wahren Gottes, und dem Geſetz, das er allein gegeben, treu blieb, von ihrer Keinem beſiegt und unterjocht, mithin um ſeine Selbſtſtändigkeit gebracht werden; vielmehr gab ihm, in ſeinem unbedingten Vertrauen zum Höchſten, die Macht des Höchſten den Sieg über ſeine Feinde; und ſelbſt gefangen weggeführt, ja endlich unter alle Völker zerſtreuet, — weil er und ſein Geſetz von ihm verlaſſen wurde, — blieb und bleibt es, indem ihm wieder treu ergeben und allein ſeinem Geſetz gehorchend, das unter ihnen für ſich beſtehende, — Ein Volk, und ſein Volk. Das eine und ſelbe intelligente Subject, als dieſes Volk ſeiner in dem durch Seth's fromme Nachkommenſchaft hindurch einen und ſelben Verhältniß zu dem Einen und ſelben Gott, aber auch in dem zu ihm ſelbſt ſich wohl bewußt, ſchließt alſo die andern Völker nicht nur von ſich, wie ſich von ihnen aus, ſondern nimmt ſie auch, in ihrem allenfalls einander, aber nicht ihm Coordinirtſein, für ſolche, die ihm, auserwählt zu jenem Bewußtſein, mithin zur Anerkenntniß des allein Wahren, — ihm, dem Volk Gottes — nachſtehen, und alle nach einander von ihm überlebt werden. Solcherweiſe in ſeiner ſich bewußten Abhängigkeit von Gott allein, unabhängig von ihnen, wie von der Natur, bleibt es jedoch, in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt, abhängig von ſich, und zugleich nicht ohne entſchiedene Anhänglichkeit an ſich. Dieſe Abhängigkeit aber iſt, wie jede, das Gegentheil der Freiheit; ihm, ſo groß auf Seiten der Objectivität überhaupt, mittelſt der von ihm anerkannten Wahrheit, ſeine Freiheit ſei, mangelt daher vorerſt auf dieſer Seite der Subjectivität dieſelbe wo nicht ganz und gar, doch in einem Grade, der an ihr Gegentheil — an die Knechtſchaft — grenzt. Es vermittelt nämlich hier, wo die Ichheit — etwa in der Vorſtellung rein iſraelitiſcher Herkunft — von dem Menſchen allerdings ſchon für ſeine höchſte Weſenheit genommen wird, aber ihr Verhältniß ein zweifaches, das zu ihr ſelbſt, und das zu Gott, und als jenes dieſem ſubordinirt iſt, ſich dieſelbe durch die Perſönlichkeit dergeſtalt, daß ſie ſich ihre Form giebt: — wir, nicht die Nachkommen der Magd, nicht Sklaven, ſondern Abrahams freie Söhne, wir, die Erben der ihm von Gott gewordenen Verheißungen! — dagegen ihren Inhalt, nämlich die unbedingte Willensfreiheit, und die das Geſetz nicht nur wiſſende, ſondern auch gebende Macht allein in dem einzigen Gott, jedoch blos mittelſt der Vorſtellung ſeiner Perſönlichkeit, und noch ohne *die Erkenntniß* des perſönlichen Gottes, anerkennt. Eben durch dieſe Form aber heftet ſie, die denkende Subjectivität, ſich nur deſto feſter *an ſich ſelbſt*, und ſo kann das Volk, deſſen höchſte Weſenheit ſie in dieſer Form iſt, weder den Gedanken, andern Völkern auch nur coordinirt zu ſein, noch den ſeines gänzlichen Untergangs ertragen; es iſt, obzwar kraft ſeiner concret-monotheiſtiſchen Religion das im Verhältniß zu Gott nicht ſich, ſondern ihm ergebene und objectiv freie, im Verhältniß zu ſich ſelbſt, alſo *ſubjectiv*, *unfrei*. Gegen dieſe Unfreiheit geht dann freilich der abſtracte Monotheismus an, aber in der Weiſe, daß er ſelbſt, indem von der Ichheit die Perſönlichkeit auch nach ihrem Inhalte uſurpirt, eine heilige u. ſ. w. Gottheit ausgeklügelt, und dem Verhältniß des Menſchen zu Gott ihr Verhältniß zu ihr ſelbſt, als das zu dieſer Gottheit ſubſtituirt wird, ſtatt zur Freiheit zu gelangen, ihrem Gegentheil vollends anheim fällt, und, wenn conſequent durchgeführt, nothwendig als abſtract-atheiſtiſcher Egoismus endigt. So zu endigen, davor bleibt das Volk, deſſen Religion die *im Gedächtniß* concret-monotheiſtiſche iſt, durch ſie ſelbſt in dieſem ihrem Elemente, bewahrt. Denn es macht daſſelbe,

2) *ihrem Gegenſtande* in dem, von ſeiner und aller Subjectivität unabhängigen, Gedanken deſſelben *gegenüber*, durchaus keinen Anſpruch auf Selbſtſtändigkeit, ſondern verhält ſich zu ihm *unbedingt abhängig von ihm*. Dies Verhalten iſt, wie der Gedanke des allein wahren Gottes mit ſich bringt, zuvörderſt ſelbſt ein Denken, und als das, in der Anerkenntniß ſeiner, *allein an ihn Denken die Andacht*. Sie nimmt, ſo beſtimmt *ſinnlicher* Weiſe von der Individualität her — in der Beſchneidung, dem Opferbringen, Tempeldienſt u. dgl. — die Anerkenntniß ſei, ihre Richtung vom Sinnlichen und Endlichen, ſomit vom Individuellen und Bedingt-Intellectualen weg zu eben dem Gedanken — dem unendlichen des Unendlichen — hin, und in ihr *gedenkt* das Volk *ſeiner ſelbſt* nur noch als desjenigen, das Gott von Anbeginn

gewürdigt habe, vor allen andern das ſeinige zu ſein. Die nächſte Veranlaſſung zur Andacht giebt ihm fort und fort, eben weil es in ihr ſeiner ſelbſt eingedenk iſt und bleibt, einerſeits ſeine Geſchichte, andererſeits das ihm mit und in dieſer durch Gott allein gewordene Geſetz. In beiden iſt er allein der, welcher will und weiß; in der Geſchichte? — der Gedanke, mächtig als ſein Wille, iſt die That; im Geſetz? — der Wille, heilig als ſein Gedanke, iſt das Verbot und Gebot. Durch den göttlichen Willen in der Geſchichte iſt jeder Einzelne aus dem Volk Gottes zum verſtändigen — und durch den göttlichen Verſtand im Geſetz zum wollenden Werkzeug für die That beſtimmt. Das Volk alſo, nur Werkzeug, obzwar nicht, wie die Natur, Gedanken- und Willenloſes, macht weder ſeine Geſchichte, noch das Geſetz für ſeine Denk- und Handlungsweiſe in ihr, ſondern Gott allein beginnt die eine, giebt das andere, und vollbringt durch ſeine Knechte, als Heerführer, Geſetz-Verkündiger, Richter, Prieſter und Könige ſeines Volks die eine, ihm, vornehmlich durch die Propheten, das andre ſtets vergegenwärtigend; es ſelbſt nebſt ihnen allen, begiebt ſich in Anſehung beider ſeines Verſtandes und ſeines Willens, hat und behält für beide nur das Gedächtniß, als das ſeinige, und wird nur, ſo oft es in der Geſchichte, uneingedenk des Geſetzes, durch und für ſich ſelbſt handeln, z. B. fremden Göttern dienen, — oder im Geſetz, uneingedenk der Geſchichte, irgend eine ſeiner Beſtimmungen verändert wiſſen — z. B. monarchiſch ſtatt hierarchiſch regiert ſein will, indem dort an das Geſetz, hier an die Geſchichte erinnert, des Willens und Verſtandes, als des ſeinigen ſich bewußt, aber zugleich auch mit dem einen ſeinen Ungehorſam, mit dem andern ſeine Thorheit inne.

Die Andacht ſelbſt, ſo durch Reminiscenz veranlaßt, iſt, wegen Unzertrennlichkeit der Geſchichte des Volkes und des Geſetzes für daſſelbe von ſeiner Anerkenntniß Gottes, zugleich durch eine Function ſeines Verſtandes, nämlich durch Reflexion auf die eine und das andere bedingt; ohne ſeine Geſchichte, — ja ohne in der Reflexion auf die

Geſchichte anderer Völker vorzugsweiſe *die ſeinige* — und ohne das ihm gegebene Geſetz zu beachten, kann das Volk nicht andächtig ſein. Indeß, ſo oft und lange daſſelbe in beſagter Reminiscenz bald die eine, bald das andre bedenke, und — beherzige, hat doch ſeine Andacht weder ſie noch dieſes, ſondern den allein, welcher, — und die Macht, Weisheit und Barmherzigkeit zu ihrem Gegenſtande, womit er der Urheber und Vollender der einen, wie des andern iſt. *Anhebend* nicht in einem Bildniß, ſondern im Gedächtniß, iſt ſie die des Subjectes, — ſeine eigene, — *objectiv*-freie Andacht; aber, indem *die Andacht ſelbſt*, nicht zwar in der Vorſtellung, und nicht in der Erinnerung, allein doch auch nicht *in der Erkenntniß*, ſondern nur erſt *in dem Gedanken* des Alleinigen und — Unerforſchlichen, iſt ſie zugleich ſubjectiv-unfrei.

Nämlich nicht zuvörderſt ſeiner ſelbſt und ſeiner Geſchichte, ſondern *des Geſetzes eingedenk* und *darin* ſich für unbedingt abhängig von Gott anerkennend, *richtet*

α. *das Volk ſelbſt vom Geſetz aus ſeine Gedanken* auf ihn, der es gegeben hat. „Das Gebot iſt eine Leuchte, und das Geſetz ein Licht,“ Prov. 6, 23 — ein Licht, wie für den Verſtand, damit der göttliche Wille vom menſchlichen, ſo für dieſen Willen, damit der göttliche vom menſchlichen Verſtande unterſchieden, und wie in jenem Unterſchiede für den einzigen Grund des Guten der Wille Gottes, ſo in dieſem für den des Wahren allein der Verſtand Gottes anerkannt werde. — Wird mit der Reflexion auf das, im Gedächtniß behaltene, Geſetz *die Andacht* gewollt und bezweckt, ſo iſt die, mittelſt dieſer Reflexion klar und beſtimmt gewordene, *Erkenntniß* deſſelben ſelbſt nur das Mittel, vermöge deſſen das Denken, abſtrahirend von ihrem Gegenſtande, ſich die Richtung auf *den* giebt, welcher der Gegenſtand des, wie von der Objectivität, ſo von aller Subjectivität, mithin auch vom Gedächtniß unabhängigen Gedankens, und der Urheber des Geſetzes iſt. „Wer ſeine Luſt zum Geſetz des Herrn hat, redet von ihm Tag und Nacht.“ Pſ. 1, 2; 119, 97. Sie aber iſt die Luſt und — Liebe zu ihm, nicht etwa, weil in ihm der Menſch ſeinen Verſtand und ſeinen Willen findet, ſich der aus ihm hervorleuchtenden Klugheit, und an ihm leicht bemerklichen Nützlichkeit erfreuet, und aus Wohlgefallen an ſich ſein Wohlgefallen an ihm hat, ſondern vielmehr, weil er aus der Betrachtung deſſelben in allen Bezügen, die es hat, Veranlaſſung nimmt, anerkennend den allein wahren Gott, ſeine Gedanken von ſich und von ſeinem Verſtande und Willen, den er begreift, hinweg auf ihn zu richten, deſſen Verſtand und Wille, indem von der Zeit und ihrem Wechſel unabhängig, ein weſentlich anderer, als der ſeinige, ihm unbegreiflich, und der Grund des unwandelbaren Geſetzes iſt, dem er mit dem ſeinigen ſich unbedingt zu unterwerfen, und in deſſen Anerkennung und Befolgung er ſeinen Frieden und ſeine Glückſeligkeit hat. „Dein Geſetz," ſagt er in der Andacht, Pſ. 119, 142. 92. „iſt Wahrheit," und: „wäre daſſelbe nicht mein Troſt geweſen, ſo wär' ich vergangen in meinem Elende." Somit iſt es eben die Andacht, welche, in der Betrachtung des Geſetzes ihren Anfang nehmend, allererſt zu der Einſicht führt, daß es, obwohl der Verſtand und Wille ſeines Urhebers unergründlich iſt, gleichwohl, da er Verſtand und Wille, und zwar Gottes, des Höchſten iſt, weder das Verbot und Gebot der Schlauheit und Liſt, noch das der Willkühr und Laune, gleich den Befehlen eines Tyrannen oder Despoten, ſondern das der ewigen Weisheit und Barmherzigkeit ſei. Daher auch iſt und weiß das Volk, deſſen Religion die des Geſetzes iſt, in ſeiner unbedingten Abhängigkeit von dem, der es gegeben hat, ſich, ſo frei auf dieſer Seite ſeine Andacht, und ſo ſehr ſie ſein eigen iſt, eben ſo frei von allen menſchlichen Verfaſſungen und Einrichtungen, ihnen höchſtens nur, wo ſie mit dem Geſetz in ſeinem Gedächtniß nicht im Widerſtreit ſind, nachgebend, übrigens keine von ihnen, als die ſämmtlich der Menſch erfunden und gemacht habe, für nothwendig anerkennend, und ſie mithin ſelbſt den Natur-Ereigniſſen nachſetzend.

Denſelben Erfolg hat die Andacht, wenn ſie ſodann, in der

Reflexion des Volkes auf ſeine Geſchichte, aus dieſer, von der, in der Religion des Verſtandes, das Geſetz, wie beides, ſie und es, darin von der Anerkenntniß Gottes, unzertrennlich iſt, ihre Veranlaſſung und ihren Anfang nimmt. Wie nämlich für das, ſeiner als des von Gott erkornen, ſich bewußte Volk, ohne die Anerkenntniß ſeiner unbedingten Abhängigkeit von ihm, das Geſetz kaum einiges Intereſſe haben würde, ſo hätte für daſſelbe ſeine Geſchichte gar keins, wenn das, von der angeordneten Beſchneidung an bis zu dem Gebot hin: „Liebe Gott über Alles, und deinen Nächſten wie dich ſelbſt,“ in und mit ihr gewordene Geſetz nicht wäre. Denn, wiewohl es in der, durch ſeine Betrachtung des Geſetzes veranlaßten Andacht ſeiner ſelbſt eingedenk bleibt, iſt ſie doch Andacht nicht aus dem Grunde, daß *ihm* daſſelbe, ſondern aus dem, daß es *von Gott*, und zwar *allein* von ihm gegeben ſei. Erſt aber an die Andacht aus dieſem Grunde knüpft ſich, als deren Fortſetzung die aus Veranlaſſung der Geſchichte; hätte alſo das Reflectiren auf die Geſchichte nicht zu ſeiner Vorausſetzung die Anerkennung des in ihr durch Gott allein gewordenen Geſetzes, ſo würde von dem Volke, welches ſich das von ihm vor allen andern auserwählte weiß, obgleich ſie *die ſeinige* wäre, gar nicht auf ſie reflectirt werden; ſein Intereſſe an ihr iſt demnach entweder das, mittelſt des allein und durchaus göttlichen Geſetzes, oder gar keins, und es kann eben darum von keinem, *der dem Volke angehört*, die Geſchichte deſſelben erzählt werden, ohne daß die Erzählung ſich vom Geſetz aus in der, durch es veranlaßten, Andacht halte, und ohne daß ſie ſelbſt, dieſelbe oder ihre Fortſetzung zu veranlaſſen bezwecke; eine Geſchichte des *iſraelitiſchen* Volkes von einem *Iſraeliten*, etwa wie die Geſchichte *Englands* von *David Hume*, zu dem Zweck, daß in ihr ſich zeige, wie daſſelbe ſich *das Geſetz* — ſeine *Verfaſſung* u. ſ. w. — ſelbſt gegeben, und hiermit ſich zu einem freien Volke gemacht habe, iſt ſchlechthin unmöglich. Eben die Anerkenntniß aber des Geſetzes, als des in und mit der Geſchichte des Volkes, dem vor allen andern daſſelbe geworden, allein durch Gott gewordenen, läßt das Volk nicht nur gegen ſie nicht gleichgiltig, ſondern macht ihm vielmehr, an ihr ein Intereſſe zu nehmen, nothwendig; denn beginnt mit ſeiner Geſchichte das in ihr vollbracht werdende Geſetz für es, und iſt er, der von ihm für den allein Unabhängigen anerkannt, und vor deſſen unergründlichem Verſtande und Willen von ihm Verſtand und Wille, als ihm eigen, aufgegeben wird, der alleinige Urheber des Geſetzes, ſo kann bei Betrachtung deſſelben nach ſeinem Urſprung, Inhalt und Zweck, die Geſchichte nach dem ihrigen nicht unbeachtet bleiben; iſt das eine in allen Beziehungen ſein Werk, ſo iſt die andere in Bezug auf das eine ſeine That. Das von den Iſraeliten, in der Reflexion auf das Geſetz Gottes mit Nothwendigkeit an der Geſchichte genommene Intereſſe wird alſo auch, ſo ſehr ſie darin ihrer ſelbſt, als des von Gott begünſtigten Volkes, eingedenk ſind, an ihr nicht ſowohl darum, weil ſie die ihrige, als vielmehr darum genommen, weil er es iſt, der in der Welt, ſeinem Werke, das Geſetz bewirkt — und für daſſelbe ein Volk von allen übrigen wunderthätiger Weiſe von deſſen Urſprung an zu dem ſeinigen gemacht, und als das ſeinige erhalten und geführt hat. Die Nothwendigkeit des geſchichtlichen Intereſſe hebt jedoch, da ſie durch Reflexion auf das Geſetz, welche, und mit der alſo auch das Reflectiren auf die Geſchichte unterbleiben kann, bedingt iſt, die Freiheit der Andacht aus Veranlaſſung der letztern nicht auf. Ohne, indem es das ihm gegebene Geſetz und ſeine Geſchichte, etwa mittelſt der Schrift, im Gedächtniß hat, das eine und die andere zu beachten, kann freilich das Volk nicht andächtig ſein, allein dadurch iſt ihm weder das, daß es jeweilig beider vergeſſe, mithin die Gottvergeſſenheit, noch auch das, daß es, obzwar des einen und der andern eingedenk, die zur Andacht führende Beachtung beider unterlaſſe, mithin die Gottloſigkeit, unmöglich, alſo keineswegs die Andacht zur Nothwendigkeit gemacht. So frei ſie ſelbſt anhebt, eben ſo frei verhält in ihr, ungeachtet der Nothwendigkeit des Intereſſe an ſeiner

Geſchichte, ſich das Volk, reflectirend auf deren Urſprung, Inhalt und Zweck. Denn die Reflexion, aus welcher die Andacht hervor- und in welche ſie ſodann ſelbſt eingeht, erhält daſſelbe, deſſen Reflexion, oder dem ſie eigen iſt, 1) unabhängig von allen und jeden Individuen, die in ſeiner Geſchichte vorkommen, und — von ihm ſelbſt, deſſen Begründung, Führung und Regierung ihnen anvertraut war; nicht darauf, was der Menſch — Abraham, Moſes, David — ſondern darauf, was Gott durch ihn gethan hat, geht die Betrachtung des Andächtigen, ſo wie nicht darauf, was von ihm ſelbſt, unter der Leitung ſeiner Geſetzverſtändigen, Prieſter, Könige, beabſichtigt und geleiſtet worden, ſondern darauf, was er mit ihm, dem Erben ſeiner Verheißungen, durch alle Zeiten hin bezweckt, — die Anerkenntniß ſeiner, des allein wahren, die Erhaltung dieſer Anerkenntniß, und die Wohlfahrt ſeines Volkes in ihr, und in der Befolgung ſeines Geſetzes; — an ihn erinnert in den Worten: „eure Gedanken ſind nicht meine Gedanken, und eure Wege ſind nicht meine Wege", Eſaias 55, 8. 9., nimmt und muß es den Inhalt ſeiner Geſchichte von Anbeginn und mit Bezug auf ihren Zweck, für eine Folgenreihe der Thaten, die er gethan, und jede Richtung eines jeden Ereigniſſes in ihr auf dieſen Zweck für eine ſolche, die er ihm gegeben hat, — für eine ſeiner Führungen — nehmen. Daher ihn auch 2) der Gedanke des Zufälligen in ihr gänzlich fremd bleibt, durch ihn mithin ſeine Ruhe und Zufriedenheit auf keinerlei Weiſe geſtört werden kann. Nichts geſchieht von Ungefähr; „alles Glück und Unglück kommt von Gott." Und eben daher 3) daß bei ihm die Vorſtellung des Schickſals als einer Macht, die, da Gott ſelbſt gegen ſie nichts vermöge, über es Gewalt habe, keinen Eingang findet; was ihm begegnet, iſt über es durch ihn, in ſeiner den Menſchen unbegreiflichen Weisheit und Macht, verhängt, über ihn aber iſt nichts verhängt, denn ihn in ſeiner freien Willens-Macht hat ſelbſt die Nothwendigkeit dies- und jenſeits der Natur zu ihrem Urheber: „Wo iſt ein Gott im Himmel und auf Erden, der es deinen Werken und deiner Macht könnte nachthun?“ Deuteron. 3, 24.

In der Andacht alſo, wie ſie von dem iſraelitiſchen Volke mittelſt ſeiner Reflexion auf das Geſetz frei angefangen, und mittelſt der auf ſeine Geſchichte gleich frei fortgeſetzt wird, iſt daſſelbe, vor und in ihr ſeine unbedingte Abhängigkeit von Gott anerkennend, nicht allein deſſen, gegen die Natur und jedes andre ſelbſtſtändig, ſondern auch deſſen ſich bewußt, von allen und jeden menſchlichen Anordnungen und Einrichtungen, desgleichen in ſeiner Totalität von jedem ſeiner Individuen unabhängig zu ſein, und nur in ſeinem Verhältniß zu Gott keine Selbſtſtändigkeit zu haben. In dieſem Bewußtſein nun, und eingedenk ſeiner als des Volkes, das Gott von Anbeginn gewürdigt habe, das ſeinige zu ſein, bezieht eben daſſelbe ſich mittelbar auf ſich ſelbſt, und iſt ſein Verhalten zu Gott, indem vorderſamſt ein Denken, in dieſer, durch das Selbſtgefühl eines jeden ſeiner Individuen vermittelten Beziehung auf es ſelbſt, kein Denken, ſondern ſelbſt ein Fühlen. Als ein zu Gott ſich Verhalten hat jedoch dies Fühlen das an ihn Denken und deſſen Veranlaſſung, — das Gefühl die Andacht und die ſie veranlaſſende Reflexion auf das Geſetz und auf die Geſchichte, — zu ſeiner Vorausſetzung, und hiermit die Beſtimmtheit der Religioſität. Wo ſeine Vorausſetzung nicht das an ihn, — ſondern, wie bei Betrachtung und Beurtheilung der Werke des Menſchen, ein an deſſen Talent, Geſchicklichkeit, Fleiß, Kunſt und Wiſſenſchaft Denken iſt, mag es das Gefühl des Erſtaunens, der Bewunderung u. dergl., — aber kann es nicht ein religiöſes ſein. Bedingt hingegen durch die Andacht, wird es zu dieſem ſchon in Betrachtung der Welt, als der von Gott erſchaffenen, vielmehr noch in der Erinnerung des Volkes an die, denen er ſeine Gedanken offenbart — und die er ſeine Wege, zur Führung deſſelben auf ihnen, geführt hat, und am vollkommenſten in dem Andenken an ſeine Führungen ſelbſt und an deren Endzweck. In der Welt nämlich ſieht der Andächtige nicht ihre Macht, ihr Geſetz, ihre Weisheit und Vollkommenheit, ſondern allein die ihres Schöpfers, und ſo bewundert er, unabhängig von ihr, nicht ſie, ſondern iſt, bei Betrachtung ihrer, als der Schöpfung, ſein Gefühl das der Verehrung Gottes, ihres Schöpfers; ſie erkennt er für die von ihm erſchaffene an, ihn allein aber betet er an. Und wenn in der Geſchichte das Volk ſelbſt, von ihr oder unmittelbar vom Geſetz aus ſeine Gedanken auf ihn richtend, zugleich der Männer, die in ihr für ſeine, auf das Vertrauen zum allein wahren Gott und auf die treue Befolgung ſeines Geſetzes gegründete, Wohlfahrt mit der entſchiedenſten Selbſtverläugnung thätig waren, ſich erinnert, ſo iſt das, mittelſt dieſer Erinnerung in ihm rege werdende Gefühl nicht, wie bei andern Völkern, in dem Andenken an ihre Helden, Geſetzgeber, Dichter, Geſchichtſchreiber u. ſ. w. das blos der Achtung vor ihrem eminenten Geiſte und Charakter, und gar nicht, wie mitunter bei ihnen, das einer abgöttiſchen Verehrung derſelben, ſondern vielmehr, indem bedingt durch die Anerkenntniß, daß ſie die Gott allein ergebenen waren, allein ſeine, ihnen geoffenbarte Gedanken und Rathſchlüſſe verkündigten, und ſeinen Willen thaten, das in der Ehrfurcht vor ihm, dem Herrn der Heerſchaaren und aller Herren gegründete Gefühl der freien Achtung vor ihnen, als ſeinen treueſten Dienern und Knechten. Dieſe Achtung, z. E. in dem Andenken an Abraham, Jſrael, Moſes, David, Jeſaïas, hat alſo, aus dem Grunde dieſer Ehrfurcht, an ihr ſelbſt die Beſtimmtheit nicht etwa einer nationalen, oder blos moraliſchen, ſondern der religiöſen Pietät, und ſomit zu ihrer Vorausſetzung die, dieſe Ehrfurcht bedingende, Richtung des Denkens auf Gott allein, oder die Andacht. Sie ſelbſt aber, obgleich ihr Gegenſtand nicht der Menſch im Verhältniß zu den Menſchen — nicht der Stammvater in dem zu ſeinen Abkömmlingen, nicht der König in dem zu ſeinen Unterthanen u. ſ. w., — ſondern derſelbe im Verhältniß zum allein wahren Gott, und als der eine, der vor den andern von ihm begnadigte, die Pietät in ihr alſo eine religiös beſtimmte iſt, beſchränkt ſich auf ſich ſelbſt, und bleibt weit davon entfernt, eine Ehrfurcht, wie ſie dem einzigen Gott gebührt, zu ſein; in ihr erkennt das Volk die treuen Knechte ſeines und ihres Herrn, nächſt ihm, für ſeine größten Wohlthäter, aber keinen derſelben für ſeinen Gebieter an; ſie werden, wo ihre Lehren und Reden Offenbarungen Gottes, und ihre Thaten die ſeinigen ſind, von ihm mit frommer Hingebung verehrt, aber ihn allein betet es an. Eben das Gefühl der Ehrfurcht *vor ihm* — verecundia Dei — iſt es endlich, worin die denkende, und geſchichtlich als *Iſrael's* Nachkommenſchaft beſtimmte, *Subjectivität*, indem es durch die Richtung, die ſie *ihrem Denken allein auf ihn*, in dem abſolut ſelbſtſtändigen Gedanken *von ihm*, aus Veranlaſſung der Erinnerung, ſelbſt giebt, das ihrige wird, *den Grad* der Unabhängigkeit ihrer von ſich ſelbſt wirklich erreicht, den ſie, in der zugleich beharrlichen Beziehung ihrer auf ſich, zu erreichen vermag. Kraft der, ſolcherweiſe frei beginnenden, Andacht iſt dieſe Ehrfurcht ein dieſe Subjectivität in ihrem Verhältniß zu ihr ſelbſt zugleich über ſie ſelbſt erhebendes Gefühl; denn von demſelben ergriffen, iſt ſie, — indem als iſraelitiſche Nation exiſtirend, und als ſolche beſonders durch Betrachtung der Führungen Gottes in ihrer Geſchichte und ſeines Zweckes mit ihr deſſen *gewiß*, ihm gegenüber keine Selbſtſtändigkeit zu haben, — ſogar *dem Verlangen*, vor ihm ſelbſtſtändig zu ſein, entnommen, gegen die Entſtehung des Zweifels an ſeiner, ihr unerforſchlichen Weisheit, Barmherzigkeit und Macht ſicher geſtellt, ſomit vor der Verſuchung, ſich mittelſt ihres Verſtandes und Witzes dieſelbe ſelbſtgefällig darzuthun, bewahrt, und in allen, ihre Unabhängigkeit von — und ihren Vorrang vor jeder andern Nationalität bedrohenden, Widerwärtigkeiten und Bedrängniſſen des von ihr nicht in ſie ſelbſt, ſondern mit ihr ſelbſt in ihn allein geſetzten Vertrauens zu ihm theilhaftig.

Anhebend im Gedächtniß fängt die Andacht hiermit zugleich an in der *Erkenntniß*, nämlich des *Geſetzes* und der *Geſchichte*, und vollendet ſie, die Bedingung, ſich in der Ehrfurcht, dem Bedingten. Ihr Anfang in dieſer Erkenntniß iſt jedoch, ſelbſt wo ſie in ihr, als Erkenntniß der Geſchichte, ſich fortſetzt, immer noch Anfang, und ſo vollendet ſie auch ſich in der Ehrfurcht vorerſt nur auf der Seite, wo ſie das Verhältniß des denkenden Subjectes zu Gott und die Anerkenntniß ſeiner unbedingten Abhängigkeit von ihm zu ihrer Vorausſetzung hat; die Andacht ſelbſt iſt ſie, von jenem Anfang her, allererſt als das in dem Gedanken des alleinigen Gottes auf ihn gerichtete Denken. Hier aber iſt es dann — für unſere Betrachtung — nicht ferner das Subject, welches, — ſondern ß., der von ihm, wie vom Object, unabhängige Gedanke, der, ſelbſt der unendliche, ſeinem Denken die Richtung auf ihn ſelbſt und auf den unendlichen Gegenſtand giebt, den er hat. Die Erkenntniß nämlich und mit ihr die Gewißheit, daß der Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs der einzige und der allein wahre ſei, und ſich als denſelben in der Geſchichte dieſer Erzväter und ihrer Nachkommen, ſo wie im Geſetz für dieſelben, bethätigt habe und bethätige, hat zum Grunde ihrer Möglichkeit den von Abraham, Iſaak und Jakob, ja von der Ichheit, als ſolcher und in jeder andern Form ihrer Exiſtenz, unabhängigen Gedanken Gottes, als des einzigen und allein wahren. Das von der denkenden, und hier als Iſraels Nachkommenſchaft geſchichtlich beſtimmten Subjectivität in dieſem Gedanken auf deſſen Gegenſtand gerichtete Denken iſt ein durch die Macht des Gedankens, unter der ſie ſelbſt ſteht, auf ihn gerichtetes, und ſo frei von der Objectivität ſie, mittelſt der Reflexion auf die, durch ihn begründete und in ihrem Gedächtniß enthaltene Erkenntniß, ihr Denken auf ſeinen Gegenſtand richte, ſo frei davon mithin der Anfang ſei, den die Andacht hat, da ſie ihn ſelbſt nimmt, iſt doch der nothwendige Grund dieſer Erkenntniß der eben ſo nothwendige dieſer Freiheit. An dem Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs wäre nichts gelegen, wenn der Gedanke, daß er der allein wahre ſei und als ſolchen ſich bethätige, nicht wäre, und an dieſem Gedanken, wenn an ihm die ſubjective Intelligenz eines *ihrer* Erzeugniſſe, ſogar, wenn ſie daran ihr höchſtes und beſtes hätte, auch nichts, oder doch nur ſo viel, als ihr, z. E. im *abſtracten* Monotheismus, etwa an ihr ſelbſt liegen möchte; an den Gott ihrer Väter werden die Iſraeliten erinnert, nicht weil es *die Väter* ſind, deren Gott er war, ſondern weil *er* — der unendlich Selbſtſtändige — es iſt, *deſſen* Gedanke der ihrige wurde und blieb.

Giebt der Menſch überhaupt, aus was immer für einer Veranlaſſung, ſeinen Gedanken die Richtung von ſich und der Welt hinweg auf Gott allein, — hebt er *ſelbſt* an, der andächtige zu ſein, — ſo vermag er das doch nur unter der Direction des Gedankens, der ihm ſich mitgetheilt, — an dem er in Folge dieſer Mittheilung Theil genommen — und der Macht über ihn, — aber über den *er* keine Gewalt hat. An demſelben *Theil zu nehmen*, ihn zu dem *ihrigen* zu machen, und die Richtung, die *er* ihr auf ſich und ſeinen Gegenſtand giebt, zugleich ſich ſelbſt zu geben, — ſie, die von ihm gegebene, zu nehmen — iſt durch ihn, in ſeiner Unabhängigkeit von aller Subjectivität, der *denkenden ſelbſt* überlaſſen, ſomit auch, daß ſie ihre Abhängigkeit von ſeinem Gegenſtande anerkenne, und ſich, kraft dieſer Anerkenntniß von der Welt und ſich unabhängig erhalte. Hierin alſo verhält ſogar der Gedanke des einzigen und allein wahren Gottes ſich indifferent gegen die Freiheit und deren Gegentheil, denn ſo frei der von ſich und vom Object ſeiner Vorſtellung, wie von dieſer ſelbſt, unabhängige Menſch ſei, abhängig von Gott iſt er *der Knecht*. Das aber, daß dieſer Gedanke *ſich* der denkenden Subjectivität *mittheile*, kann dieſelbe weder bewirken, noch verhindern, und darin eben beweiſt er ſeine Macht über ſie; wie in der Andacht vom Gefühl der Ehrfurcht, ſo wird ſie, noch *vor* derſelben von dem Gedanken des allein wahren ergriffen, und iſt es alſo nicht das Gefühl ihrer Abhängigkeit, ſondern vielmehr der Gedanke des Unabhängigen, wodurch, indem ſie ihn zu dem ihrigen macht, ihrem Denken die Richtung, die es nimmt, gegeben, und daſſelbe ein an dem Unabhängigen Denken wird. Iſt ſie, — wie in der Religion des Sinnes, — obſchon in andern Beziehungen die denkende, in Anſehung des allein Unabhängigen vorerſt die nur vorſtellende, und hat ſie an dem, ſich ihr mittheilenden Gedanken deſſelben nicht denkend, ſondern vorſtellend Theil genommen, iſt er alſo, behaftet mit der Vorſtellung, ja mit der Empfindung, d. h. noch gar nicht als Gedanke, ſondern nur erſt als Ahnung, der ihrige geworden, ſo ſcheint ſie allerdings Macht und Gewalt über ihn zu haben, und nicht durch ihn, ſondern er durch ſie dirigirt zu werden; in Wahrheit aber iſt er es dennoch, der ihr die Richtung auf ſeinen Gegenſtand giebt, und ſie nur nicht nöthigt, in Anſehung deſſelben die denkende zu ſein, ſondern ihr überläßt, vorſtellend ihn ſelbſt zu dem ihrigen zu machen, ſich ſeinen Gegenſtand, — den einzigen und allein wahren Gott — in Bildern und Bildniſſen vorzuhalten, und ihre Ahnung deſſelben in der Vielgötterei bis zur Abgötterei, und bis zu der Vorſtellung eines Verhängniſſes, Fatums u. dgl., dem ſelbſt die Götter unterworfen ſeien, zu treiben. Daß ſie über den Gedanken, ſo ſehr und oft er, oder der Name Gottes, von ihr ſchon in der Vielgötterei mißbraucht werde — per Deos immortales! — keine Macht habe, ſeine Mittheilung an ſie ihrem Belieben nicht überlaſſen, und ihr, denſelben von ſich abzuhalten unmöglich ſei, dafür dient eben ihre Vorſtellung des Schickſals oder Verhängniſſes, die äußerſte, deren ſie, ihn angebend, fähig iſt, zum Beweiſe. Denn müſſen, wie vorgeſtellt wird, Götter und Menſchen „des Schickſals Zwang und ſeine Oberherrlichkeit“ anerkennen, und ihm — einem unbekannten und unerkennbaren Weſen — ſich fügen, ſo iſt hiermit zugleich vorgeſtellt, daß es, welches Gewalt über ſie hat, nicht ſelbſt irgend einer Macht unterworfen, ſondern von jeder unabhängig, oder das Verhängniß nicht ſelbſt einem Verhängniß unterthan ſei, und weiſt alſo eben hiermit der Inhalt dieſer Vorſtellung, indem die Intelligenz den Gedanken vorerſt nur als Ahnung zu dem ihrigen gemacht hat, auf ihn ſelbſt in ſeiner und in der

Unabhängigkeit ſeines Gegenſtandes hin; ſie kann in ihrem Verhältniß zu Gott, deſſen Gedanke er iſt, — in dem zu ihm, deſſen Weſen das Sein als das Denken, welcher der Geiſt iſt, — ſich ſeiner nicht erwehren, und muß, ſo lange ſie in dieſem Verhältniß zugleich ſich zu ihr ſelbſt als die vorſtellende verhält, ſeinen Gegenſtand, während von ihr die Götter als die denkenden, berathenden u. ſ. w. vorgeſtellt werden, auf's Aeußerſte für einen ſolchen, von welchem, ob ſeine Weſenheit Verſtand und Wille ſei oder nicht, ungewiß bleibe, — für das Schickſal und deſſen unwiderſtehlich- und wohl ſogar ihm ſelbſt unerkennbar-wirkende Macht nehmen.

Auch ſelbſt dort, wo ſie, wie im abſtracten Monotheismus, als die denkende wähnt, in ihrem Verhalten zu ihr ſelbſt ſich ein Verhältniß zu Gott geben zu können, und wo ſie, um ein ſolches ſich wirklich zu geben, einerſeits ſowohl von allen Vorſtellungen, die ſich auf ihn beziehen, — von allen Symbolen und aller Symbolik — wie auch vom Geſetz, als dem *von ihm* gegebenen, und von der Geſchichte als ſeiner That, beſonders von ſeinen Wunderthaten abſtrahirt, andererſeits auf ſich ſelbſt, vermöge *ihres* Denkens und Willens — kraft *ihres* Verſtandes und Willens — das Princip des Rechtes, des Geſetzes und der Pflicht ſei, reflectirt, ſelbſt da noch übt der Gedanke des allein wahren Gottes über ſie ſeine Macht aus; er theilt ſich ihr mit, ſie nimmt an ihm Theil, und wird nur durch ihre, zur abſtracten Selbſtſucht geſteigerte Abhängigkeit von ihr dazu, dieſes Mittheilen und Theilnehmen zu ignoriren, ihm den Wahn, die Schöpferin des Gedankens zu ſein, zu ſubſtituiren, und ihr idealiſirtes Ebenbild für den Gegenſtand dieſes Gedankens, — für die wahrdenkende und heiligwollende Gottheit — zu nehmen, verleitet. Uebrigens verhält auch hier ſich der Gedanke ſelbſt gegen Freiheit und Knechtſchaft indifferent, denn, indem er der denkenden Subjectivität die Direction auf ſeinen Gegenſtand giebt, bleibt zugleich ihr ſelbſt von ihm überlaſſen, ſich, die *abſtract*-denkende für die *vernünftige*, ſomit die Perſönlichkeit nach Inhalt und Form für ihre Weſenheit, — für die der Ichheit — zu halten, und autonomiſch, autotheiſtiſch, ja endlich atheiſtiſch in der Abhängigkeit von ihr ſelbſt zu beharren; wo dann der Menſch; indeß er freilich weder als der eine der Knecht des andern, noch als jeder ein Sklave der Natur, oder ein Knecht Gottes iſt, ſich mit ſeiner Selbſtüberzeugung, Ueberzeugungs-Treue u. dgl. in dieſer Unabhängigkeit und — Freiheit nur dadurch erhält, daß er der Knecht ſeiner ſelbſt iſt.

Wo nun aber, wie in eben der concret-monotheiſtiſchen Religion des Judenthums, der die Erkenntniß des Geſetzes und der Geſchichte mit Nothwendigkeit begründende Gedanke dem Denken der Intelligenz, die ihn nicht als Ahnung, ſondern als Gedanken, und nicht in dem Wahne, daß ſie ſeine Schöpferin, ſondern in der Wahrheit hat, daß er der ewige Gedanke Gottes ſelbſt, und als ſolcher der ihr mitgetheilte ſei, die Richtung auf ſeinen Gegenſtand giebt, und ihm dieſelbe von ihr, mittelſt ihrer Reflexion auf genannte Erkenntniß, zugleich ſelbſt gegeben, ihre Andacht alſo unabhängig von ihr ſelbſt, als der vorſtellenden, aber auch als der abſtract-denkenden, mithin in dieſer Beziehung ſogar ſubjectivfrei angefangen wird, da iſt obgedachtermaßen der nothwendige Grund dieſer Erkenntniß auch der dieſer Freiheit. Die im Gedächtniß ſchon des Patriarchen, von ſeinem Vater her, aufbewahrte Erkenntniß wenigſtens des Geſetzes der Anerkennung des einzigen und höchſten Gottes, und die, wenngleich für uns ſagenhafte, Geſchichte ſeines vertrauten Umgangs mit ihm, wie mit einem Freunde, hat den Gedanken des einzigen und höchſten zu ihrer Vorausſetzung und — zu ihrem Mitinhalte. Wird von Abraham dem Herrn ein Altar errichtet, und bringt er ihm ſein Opfer, ſo iſt es kraft ſeines, weder von ihm, noch von einem ſeiner Ahnherren ſelbſt gemachten, ſondern ihm und ihnen — bis zurück auf Noah und Adam — durch ihn, den einzigen und allein wahren Gott gewordenen Gedankens deſſelben, und in der Gewißheit, daß er für den einzigen anerkannt, und allein angebetet ſein wolle, und hat die Andacht, anhebend in und mittelſt der Erkenntniß dieſes Willens, — ſeines Geſetzes, — obwohl nicht nur ihr Element das vorſtellende Bewußtſein, ſondern ſie ſelbſt auch durch Vorſtellungen, wie die der Erſcheinung Gottes, der Heiligkeit irgend eines Ortes, irgend einer Zeit, der Nothwendigkeit irgend eines Opfers u. dgl. bedingt iſt, dennoch, indem durch den Gedanken Gottes das Denken ſeine Richtung auf ihn hat und nimmt, bereits einen von der Objectivität unabhängigen, alſo von ihr freien Anfang. Ja die Freiheit ihres Anfangs iſt ſelbſt in Bezug auf die Subjectivität deſto größer, je unbeſtimmter vorerſt die äußere Veranlaſſung zur Theilnahme an dem Gedanken, — blos der Name des *höchſten Gottes*, noch kein Gott *Abrahams*, *Iſaaks* und *Jakobs*, noch keine Stiftshütte, kein Tempel u. ſ. w. — desgleichen je einfacher vorerſt das Geſetz, — blos das der Anerkennung des Höchſten und des unbedingten Vertrauens zu ihm, — noch kein Dekalog, keine Bundeslade u. ſ. f., — und je näher die Geſchichte bei ihrem Anfange ſelbſt noch iſt, — vorerſt nur die des Familienhauptes mit Berührung ſeiner Vorfahren und die der Familie ſelbſt, noch nicht die Geſchichte des Volkes, der ihm von Gott gegebenen Verfaſſung, ſeiner von ihm angeordneten Führer und Fürſten, ihrer Regierung u. ſ. w. Die Nothwendigkeit der Mittheilung des Gedankens determinirt hier zuvörderſt die Freiheit der Theilnahme an ihm in der Weiſe, daß, indem aus Anlaß der, ihn mitenthaltenden Erkenntniß, die den *Willen* Gottes, als das Geſetz, ihm allein unbedingt zu vertrauen, zu ihrem Gegenſtande hat, von dem Theilnehmenden auf dies Geſetz reflectirt wird, ſeine Reflexion zugleich die auf den *Gedanken* Gottes, und er, der, den höchſten Gott denkend, ſeine Gedanken — in der Andacht — auf ihn allein richtet, von der *Meinung* der *Unerforſchlichkeit* und — *Unerkennbarkeit* des Höchſten noch ganz und gar nicht *befangen* iſt. Vielmehr, im Vertrauen zu ihm bereit, ſeinem Willen gemäß, ſelbſt den von ihm verheißenen Sohn zu opfern, iſt er dem *Glauben* nahe, der zu ſeinem Inhalte die von *jeder* Knechtſchaft befreiende Erkenntniß des ewigen Verhältniſſes hat, worin Gott zu ſich ſelbſt, und in welchem er der Vater des eingebornen Sohnes, und dieſer der allen Völkern auf Erden Heil und Segen bringende iſt. Röm. 4, 3—18. Die nahe Beziehung nämlich auf den Glauben hat das Vertrauen durch den Gedanken des einzigen Gottes, durch ſeine Macht über den Vertrauenden, und durch deſſen, im Verhältniß zu ihm ſelbſt und zur Welt, von ihm und ihr unabhängigen Theilnahme an demſelben, und alsbaldige Reflexion auf denſelben. Um dieſes Gedankens theilhaftig zu werden, zu bleiben, und bei ihm das Volk zu erhalten, müſſen Moſes und — die Propheten der Erzväter eingedenk ſein, und an ſie erinnern; Abraham bedarf dazu der Erinnerung an den Gott ſeiner Väter nur wenig, faſt gar nicht, er macht, ſelbſt als Vater und Patriarch, wie wenn erſt mit ihm die Anerkenntniß des allein wahren Gottes, das Geſetz für ſie und die Geſchichte der ihn anerkennenden Menſchheit, vornehmlich in dem Segen aller Völker durch ſeine Nachkommen (1 Moſ. 12, V. 3 u. 22, V. 18) ihren Anfang nähmen, den ihm gewordenen Gedanken deſſelben, mit dem Inhalt ſeiner unwandelbaren Treue, Liebe und unendlichen Weisheit und Macht, zu dem ſeinigen, und bleibt, indem die Vorſtellung eines Bundes, den der ewig treue Gott mit ihm geſchloſſen habe, gleichfalls die ſeinige iſt, in allen Verhältniſſen ſeines Lebens, der ihm ſelbſt nicht ſowohl wie ein Knecht ſeinem Herrn, — Abraham ein Diener —, kein Knecht Gottes, — als vielmehr, wie ein Freund dem Freunde, der vor ihm keine Geheimniſſe hat, unwandelbar vertrauende, ihn verehrend ohne Furcht, aber mit unabläſſiger Liebe. Seine Andacht hat demnach, obzwar mittelſt der Reflexion auf die Erkenntniß des Geſetzes in ſeinem Gedächtniß anhebend, doch zugleich noch ihren Anfang aus und in dem Gedanken deſſen, deſſen Wille eben das Geſetz iſt. Dagegen nimmt ſie, als die des von ihm abſtammenden Volkes der — Iſraeliten, denſelben zunächſt mittelſt und aus der Erkenntniß des dieſem Volke gegebenen Geſetzes und ſeiner Geſchichte, und erſt hintennach auch aus dem in dieſer Erkenntniß mitenthaltenen Gedanken Gottes. Er in der unwiderſtehlichen Macht, die er hat, theilt ſich den Kindern Iſraels mit, aber ſie, und ſogar ihr nachmaliger Heerführer Moſes, nehmen anfangs nicht ohne Widerſtreben, und nur nachdem daran erinnert, oder ſich ſelbſt erinnernd, daß ſein Gegenſtand der Gott ihrer Väter ſei, Theil an ihm; mittelſt ihres Gedächtniſſes giebt der Gedanke deſſelben ihrem Denken die Direction auf ſich und ihn, und wäre das Andenken an die Väter nicht, ſo würden ſie, — in Aegypten vom Götzendienſt umgeben, und ſelbſt zum Theil in abgöttiſchen Vorſtellungen befangen — dieſen Gedanken vorerſt kaum zu dem ihrigen machen, geſchweige zur Anerkenntniß ſeines Gegenſtandes und ihrer unbedingten Abhängigkeit von ihm ſich bequemen, und endlich darin beharren. Sie werden allerdings nicht darum, weil ihr Stammvater es war, der dem einzigen und allein wahren Gott — ſondern, weil dieſer es iſt, dem jener diente und treu blieb, an jenen erinnert, allein die Erinnerung an jenen iſt gleichwohl für ſie die Bedingung, gegen ihre bloße Ahnung Theil an dem Gedanken von dieſem, — und die Richtung, die er ihrem Denken auf ſich giebt, auf ihn, vermöge dieſer Theilnahme an ihm, zugleich ſelbſt zu nehmen.

Bei Moſes zwar, bei David und den Propheten überhaupt, — den Knechten des Herrn für ſein Volk, und für die Anerkenntniß ſeiner zum Segen aller Völker, — war die Erinnerung mit ihrem Bezug auf den Gedanken keine ihnen von irgend jemand gegebene, ſondern, wie bei Abraham, unmittelbar aus dem Gedanken ſelbſt und durch deſſen Macht ganz ihre eigene, allein ſchon bei ihnen iſt denn doch die Reflexion auf ihn erſt eine Folge derſelben, und hält ſie ſich mehr in ihr, beſonders wie ſie die Erinnerung an die Geſchichte und Sage iſt, als in ihm; auch wird hiermit bei ihnen der Meinung von der Unerforſchlichkeit ſeines Gegenſtandes bereits Raum gegeben; das Vertrauen wird, wo nicht in allen, z. B. nicht im Jeſaias, doch in dieſem und jenem mitunter wankend, wie in Abraham nie; die Vorſtellung des nicht etwa nur gegen die Laſter, wie in Sodem und Gomorra, ſondern auch gegen die Vielgötterei eifernden und eifrigen Gottes geſellt ſich zu dem Gedanken an ihn; die Furcht vor ihm wird ſelbſt in der Andacht ſtärker als die Liebe, und die ruhig-getroſte Erwartung der Erkenntniß Gottes in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt, wie ſie die des Erzvaters war, ſtimmt ſich, vornehmlich im ſtetigen Rückblick auf die Geſchichte und auf die in ihr unerforſchlichen Wege Gottes, des Herrn, zur ſehnſuchtsvollen Ahnung herab. Vollends aber ſteht bei'm Volke ſelbſt die Richtung ſeines Denkens auf den Gedanken Gottes und in ihm auf Gott ſelbſt, zu ſeiner Erinnerung im Verhältniß der Succeſſion. Seine Erinnerung an das Geſetz und die Geſchichte, indem, wie auch die ſeiner ihm von Gott gegebenen Führer, Geſetzkundigen und Propheten, als bedingt durch die Reflexion auf das eine und die andere, die Veranlaſſung zur Andacht, iſt ſelbſt eine und zwar von außen her, veranlaßte; es ſind eben die Führer u. ſ. w., die zuvörderſt ſeinem Gedächtniß zu Hülfe kommen, und von denen es aufgefordert wird, des Geſetzes, in welchem ſeinen Stammvätern vom allein wahren Gott, ihn anzubeten und keine andere Götter neben ihm zu haben, geboten ſei, und der Weisheit, Liebe und Barmherzigkeit, aber auch der, die Uebertreter des Geſetzes bedrohenden, furchtbaren Macht deſſelben in ſeiner Geſchichte von ihrem Anfang an eingedenk zu ſein und zu bleiben. Auch ſind für daſſelbe die im Geſetz mit angeordneten Feſte, Opfer und anderweitigen Ritualien, — außerdem, was ſonſt noch mit ihnen bezweckt werde — ihm, beſonders mit Bezug auf ſeine Geſchichte, und auf die Führungen Gottes in ihr, gegebene Erinnerungsmittel zur Andacht und zur Verehrung des Einzigen, als Zweck. Die Reflexion alſo des Volkes auf das Geſetz und die Geſchichte iſt zwar ſeine eigene, — eine Funktion ſeines Verſtandes — und die Reminiscenz deſſelben, in Anſehung beider, auch, — ein Act ſeines Gedächtniſſes, — allein die letztere iſt denn doch eine, und zwar nicht durch den Gedanken, ſondern durch irgend *jemand*, oder irgend *etwas* in ihm angeregte; es erinnert ſich, indem es, auf beſagte mannigfache Weiſe *erinnert wird*. Somit iſt ſeine Andacht, obgleich von den Objecten und deren Vorſtellung unabhängig, doch bereits in der Freiheit *ihres Anfanges* eine, auf die ihm *gegebene* Erinnerung *eingeſchränkte*, und eine Folge derſelben, nicht nur als ſeiner eignen, ſondern auch als eben der ihm gegebenen.

Die Freiheit des Anfanges überhaupt, aus dem ſie, wie die Erkenntniß des Geſetzes und der Geſchichte, mit Nothwendigkeit begründenden Gedanken Gottes, hat alſo in der Religion des Gedächtniſſes verſchiedene Grade. In der polytheiſtiſchen, als der des Sinnes und der Vorſtellung kommt es für die *beginnende* Adoration der Götter nicht auf die *Erinnerung* an ein, von ihnen gegebenes, oder auch nur ſanctionirtes Geſetz, ſelbſt, wenn es das wäre: keinen Meineid zu begehen, ſondern auf die *Vorſtellung* von ihnen, auf irgend ein Bild und Gleichniß, — im abſtracten Monotheismus, wenn er andächtig zu ſein verſucht, blos auf den *ſubjectiven Gedanken* des Geſetzes, welches der Menſch ſich ſelbſt gebe, und welches das *ſeines* Herzens, *ſeines* Gewiſſens u. dgl. ſei, — erſt in der concret-monotheiſtiſchen, als der des Gedächtniſſes und Verſtandes kommt es für den Beginn des an Gott Denkens auf die Erinnerung an das von ihm allein gegebene Geſetz an. In der einen, der polytheiſtiſchen, begründet der Gedanke, den ſelbſt noch als mit der Vorſtellung und Empfindung behaftet, — als Ahnung — die Möglichkeit des Bilder- und Götterweſens zu ihrer Vorausſetzung hat, die Unabhängigkeit der Intelligenz, — indem ſie ſelbſt, jedoch nur bedingterweiſe, ſich vom Object und von deſſen Vorſtellung abhängig macht — *von ihr ſelbſt in dem abſtracten* Verhältniß ihrer zu ihr ſelbſt; den Göttern gegenüber, die der Menſch, in ſeiner Individualität, anbetet, hat und verlangt er keine Selbſtſtändigkeit; in ihrem Dienſte kommt die Ichheit und formelle Perſönlichkeit nicht auf, und ſo iſt der Anfang ſeiner Andacht und ſie ſelbſt, ſogar bei der Herrſchaft ſeiner Vorſtellungen über ihn, abſtracterweiſe ſubjectiv-frei, und nur objectiv-unfrei. In dem anderen, im egoiſtiſchen Monotheismus, wird, da in ihm die denkende Subjectivität, verleitet durch den Wahn, ſie ſelbſt producire den Gedanken, ſich ihre bloße Theilnahme an ihm einzugeſtehen verſchmäht, von ihr derſelbe weder für den Grund der Erkenntniß des Geſetzes, noch für den der Unabhängigkeit ihres Denkens und Strebens von irgend einer Objectivität anerkannt, ſondern umgekehrt für in ihrem Geſetz — in dem ihres Herzens — und in ihrer Denkfreiheit gegründet angeſehen, und iſt es eben dieſe ihre Anſicht, die ſie, unvermögend, der Macht, mit welcher er ſich mittheilt, zu widerſtehen, und zugleich in ihrer Selbſtſucht unfähig, dieſelbe über ſich anzuerkennen, vorerſt zu dem Verſuche einer Andacht beſtimmt, deren Princip ſo ſubjectiv, wie ihr Gegenſtand — ein poſtulirter, oder gar vom Ich als jenſeits der Welt gedachter — iſt, bis endlich, wo dieſer Monotheismus, ſeine Unfähigkeit jener Anerkenntniß für das Unvermögen und — die Ohnmacht des Gedankens ſelbſt, der ein blos abſtracter ſei, haltend, ſich als atheiſtiſcher Egoismus vollendet, jeder Verſuch, andächtig zu ſein, als ein thörigtes Beginnen aufgegeben wird, und hiermit die denkende Subjectivität neben ihrer Unabhängigkeit vom Object das Aeußerſte ihrer Abhängigkeit von ſich — eine Unfreiheit, welche ſich die Freiheit ſelbſt zu ſein dünkt, — erreicht hat.

In der Religion Abrahams und der Iſraeliten hingegen iſt der Gedanke, begründend ihre Erkenntniß des Geſetzes, als des ihnen von Gott allein gegebenen, nicht nur — da es zuoberſt das Geſetz iſt, ihm, dem allein wahren, zu vertrauen, und ihn allein anzubeten, — der Grund ihrer Unabhängigkeit von der Objectivität und — Imagination, ſondern wird er auch, oder vielmehr Gott ſelbſt, der ja ſich, als den allein wahren, geoffenbart habe, für denſelben von ihnen anerkannt, und bringt eben ihre Anerkenntniß, durch Gott vom Götterdienſt und allem, was damit zuſammenhängt, befreiet, oder davor bewahrt zu ſein, — ſie, die der abſtracte Monotheiſt, in dem Wahne, ſeine Denkfreiheit ſei die befreiende und bewahrende Macht, entſchieden von ſich ablehnt, — die Möglichkeit einer Andacht, mittelſt der Reflexion auf das Geſetz und — die Geſchichte, mit ſich, die in ihrem Anfange, wie auf jeder Seite objectiv-frei, ſo ſubjectiverweiſe entweder frei oder unfrei, und wenn frei, eine beſchränkt-freie Andacht iſt d. h. nur irgend einen Grad der Freiheit hat. Denn ſo wenig, angehend den Polytheismus, die vorſtellende Intelligenz durch ihre Ahnung des einzigen Gottes dazu, die denkende zu ſein, und zur Unabhängigkeit von der Objectivität genöthigt wird; — Gott duldet die Vielgötterei, — ſo wenig auch iſt, angehend den concreten Monotheismus, die denkende durch den ihr in ſeiner Macht ſich mittheilenden Gedanken deſſelben dazu, an ihm Theil zu nehmen, ſomit zu der eben genannten Unabhängigkeit, und zu der von der Subjectivität, zur Befreiung von ihr ſelbſt, genöthigt; — Gott befreiet von und bewahrt vor der Vielgötterei ſein Volk, indem zugleich es ſelbſt, in der Anerkenntniß ſeiner, als des einzigen, ſich von ihr befreiet und frei erhält, und er läßt zu, daß es, indem auf der Seite ſeines Verhältniſſes zu ihm von der Welt und ſich unabhängig, und ſeine unbedingte Abhängigkeit von ihm — — ſich für ſeinen Knecht — anerkennend, auf der ſeines Verhältniſſes zu ſich ſelbſt das von ſich abhängige ſei, und in dieſer Abhängigkeit ſeine Anhänglichkeit an ſich bis zu dem Grade ſteigere, wo von ihm in der Gewißheit ſeiner, als des auserwählten, der Gedanke andern Völkern coordinirt zu ſein, beharrlich verabſcheuet, und der Untergang ſeiner ſelbſt, mithin auch der Religion, welche, als die ſeinige, wie nach ihrem Urſprunge, ſo nach ihrem Inhalte und deſſen Form, die allein wahre ſei, für unmöglich geachtet wird. — Subjectiv alſo, wie im abſtracten Monotheismus, wenn er ſich vornimmt, andächtig zu ſein, iſt hier der Anfang der Andacht und ſie ſelbſt nicht, da ſie ja mittelſt der Reflexion auf die Erkenntniß des von Gott gegebenen Geſetzes und — der Geſchichte als ſeiner That, und in der Theilnahme des Subjects, dem von der Subjectivität unabhängigen, und ſeinem Denken die Richtung auf ihn ſelbſt und auf ſeinen Gegenſtand gebenden, Gedanken beginnt, objectiv, wie im Polytheismus, iſt er und ſie auch nicht, denn ſie hebt nicht in irgend einem Gegenſtande der Vorſtellung, in einem Bilde u. dgl., ſondern in der durch den objectiv-unabhängigen Gedanken Gottes begründeten Erkenntniß des Geſetzes an, und hat, als Andacht, den Gegenſtand, den dieſer Gedanke hat, und der, wie kein Subject, ſo kein Object iſt, zu dem ihrigen. Aber objectiv-frei iſt ihr Anfang und ſubjectiv-frei vermag er und ſie ſelbſt zu ſein. Wie ſeinen Göttern gegenüber, ſo hat und verlangt in ihr der Menſch vor dem alleinigen Gott keine Selbſtſtändigkeit für ſich, nur mit dem Unterſchied, daß dort ſein Verhalten, obzwar mit Vorbehalt, — nämlich in der beliebigen Anbetung bald des einen, bald des andern — objectiv-unfrei, und abſtracterweiſe ſubjectiv-frei, hier dagegen in der Anerkenntniß ſeiner unbedingten Abhängigkeit von dem Einzigen, und in ſeiner, ihn allein zu ihrem Gegenſtande habenden Andacht objectiv-frei iſt, ſubjectiv aber unfrei oder frei, und als frei nur beſchränkt frei ſein kann.

Subjectiv-frei auf die am wenigſten beſchränkte Weiſe iſt die Andacht in ihrem Anfange, wenn der Verſtändige, wie Abraham vertraut mit dem Gedanken Gottes, nicht nur dazu, daß er ſeine Gedanken auf ihn richte, kaum des Gedächtniſſes, der Erinnerung an das Geſetz und der Reflexion auf daſſelbe, bedarf, ſondern auch in der Richtung ſelbſt, als der zugleich vom Endlichen — von ihm und der Welt — weg, ſeiner ſelbſt kaum noch eingedenk iſt, und in ihr weder vorſtellellend, wie der Polytheiſt, in der auf den Gegenſtand ſeiner Ahnung, noch abſtract-denkend, wie der egoiſtiſche Monotheiſt in der auf ſein idealiſirtes Ebenbild, ſondern die Erkenntniß des allein wahren, als des wirklich perſönlichen Gottes, und durch ſie allen Völkern erreichbare Freiheit ahnend ſich verhält, aber auch weder, beſorgt für ſich und ſeine Nachkommenſchaft, mit Verlangen der Zukunft entgegen harrt, noch, ſich den freigebornen Sohn ſeines Vaters wiſſend, mit Stolz zur Vergangenheit und auf ſeine Abſtammung zurück ſieht, ſondern, an die Gegenwart gewieſen, den Gegenſtand des ewigen Gedankens ſolchermaßen zu dem ſeines Denkens hat, daß ihm in ihr das abſtracte Verhältniß ſeiner zu ihm ſelbſt, und die Möglichkeit deſſelben, ſich durch die Perſönlichkeit zu bedingen, — Ich für **meine** Perſon — gleichgültig, und er nahezu der Freiheit theilhaftig iſt, in welcher die Perſönlichkeit ſich durch die Ichheit, dieſe negirend, oder in ſich aufhebend, vermittelt. „Laß nicht Zank ſein zwiſchen mir und dir", ſagt **Abraham** zu **Lot**, „denn wir ſind Gebrüder. Wähle! Willſt du zur Linken, ſo will ich zur Rechten, oder willſt du zur Rechten, ſo will ich zur Linken." Hat dagegen in dieſem Verhältniß der denkenden Subjectivität zu ihr ſelbſt, indem ſie, zu dem einzigen Gott ſich verhaltend, ihre unbedingte Abhängigkeit von ihm anerkennt, und er, dem Weſen nach, von ihr, als der perſönliche vorgeſtellt wird, ſich dieſelbe durch die Form der Perſönlichkeit vermittelt, ſo iſt, obgleich ſie ſelbſt, wie bei **Moſes** und den **Propheten**, ſich, ohne Dazwiſchenkunft und Mithülfe eines Dritten, des Geſetzes, als des von Gott allein gegebenen, erinnern, und in ihrer Unterwerfung unter ihn gegen ſeinen Verſtand und Willen den eignen gänzlich verläugnen, dennoch in jener Vermittelung durch die Unterordnung der Perſönlichkeit unter ſie, die Subjectivität ſelbſt, — oder unter die Ichheit — die Freiheit des Anfanges ihrer Andacht eine viel enger beſchränkte, als in der zuerſt genannten Weiſe. Einerſeits nämlich in die Vergangenheit **blickend** und eingedenk des Erzvaters **Abraham's**, **Iſaak's**, **Jakob's**, ſo wie des Geſetzes, das Gott ihm für ihn und ſeine Nachkommenſchaft gegeben, und der Wege, die er ihn geführt habe, andererſeits auf dieſe Nachkommenſchaft theils in der Gegenwart, theils in der Zukunft **hinſchauend**, und in dieſer Reminiscenz und Reflexion zugleich an dem ewigen Gedanken des allein wahren Gottes Theil nehmend, hat der Verſtändige, indem durch eben dieſen Gedanken zur Richtung ſeines Denkens auf den Gegenſtand deſſelben determinirt, und von demſelben nie ablaſſend, fremden Göttern ſich nie zuwendend, — er ein rechter Seher und ein Prophet, der keines Propheten, welcher ihn an das Geſetz ꝛc. erinnere, bedarf, — aus Intereſſe an der Nachkommenſchaft des Erzvaters, als dem von Gott auserwählten Volke, und an ſich, der ja auch ein Beſchnittener iſt, und mit zu dieſem Volke gehört, nur nicht dem allein wahren Gott gegenüber, aber, als deſſen unwandelbar getreuer Knecht, für ſein Volk und für ſich, — Ich, Moſes, von Jehova geſandt, verkündige ꝛc. — die Perſönlichkeit zu der ſeinigen, und ſie, als die ſeinige geltend gemacht, und kann er eben darum, ſo vollkommen übrigens die Selbſtverläugnung ſei, mit der von ihm an den Schöpfer und Herrn der Welt, — den ewig treuen Gott ſeines Volks — gedacht, und das Volk zu gleicher Anerkennung, Anbetung und Ergebung aufgefordert werde, ſich im Anfange ſeiner Andacht und in ihr ſelbſt weder deſſen, daß er zugleich auf daſſelbe, als das vor allen andern von Gott begünſtigte, obſchon zum öftern undankbare, gottvergeſſene ꝛc. reflectire, enthalten, noch auch, ſogar, wenn er ihm, falls es in ſeiner Ruchloſigkeit fortfahre, den Untergang ankündigt, ſeinen Vorrang vor allen andern unbeachtet laſſen, und die Hoffnung aufgeben, daß ihm, da aus ihm das Heil für alle andern komme, und von ihm endlich das Geſetz wieder treu werde befolgt werden, derſelbe verbleibe, und es ſelbſt, regiert von Gott durch ſeinen Geſandten — den Befreier und Fürſten aller Völker — nimmer vergehe. Somit iſt hier die Freiheit der Andacht ſogleich in ihrem Anfange, obſchon in ihm zugleich auf das Verhältniß des einzigen Gottes zu allen anderen Völkern und auf ſeine Liebe und Barmherzigkeit gegen ſie alle reflectirt werde, dennoch eine, wenn nicht durch Nationalſtolz, wenigſtens durch den iſraelitiſchen Nationalgeiſt ſubjectiv-beſchränkte. „Hielt Moſes ſeine Hände empor, ſo ſiegte Iſrael, wenn er aber ſeine Hand niederließ, ſiegte Amalek.“ Und richtet David ſeine Gedanken auf den Herrn, ſo geſchieht es ſelten, ohne daß er den Feinden des Herrn, ſeines Volkes und den ſeinigen flucht und ſie verflucht.

Noch enger jedoch, ja auf's engſte beſchränkt, iſt dieſe Freiheit, als die dieſes Volkes ſelbſt. Denn ſeine Andacht hebt an 1) lediglich innerhalb der von ihm ſelbſt zu der ſeinigen zwar gemachten, aber ihm zuvor oder zugleich gegebenen Erinnerung, mithin ſo, daß der ewige, ihm ſich mittheilende Gedanke Gottes, — er, der nothwendige Grund der Erkenntniß des von Gott allein gegebenen Geſetzes und ſeiner Geſchichte, — nur mittelſt eben der, ihm von außen her durch Propheten und Prieſter, durch Opfer- und andere Feſte gegebenen Erinnerung an das eine und die andere, Grund der Freiheit iſt, mit der ſie beginnt. Fängt ſie aber, ſtatt in der Reminiscenz und mittelſt der Reflexion auf das Geſetz oder die Geſchichte, 2) mit Betrachtung der Welt, als dem Werke der Macht, Weisheit und Liebe Gottes an, und ſetzt ſie ſich in dieſer Betrachtung fort, ſo iſt es doch nicht geradezu, ſondern gleichfalls nur in Folge ſolcher Erinnerung, — z. B. im Abſingen eines mitgetheilten, den Schöpfer preiſenden Pſalms u. dgl. — und hat ſelbſt die Contemplation der Natur, als dieſer Anfang, die Reflexion auf das allein von Gott ſeinem Volk gegebene Geſetz und auf die Geſchichte, als ſeine That, zur Vorausſetzung ihrer Möglichkeit. Die Freiheit des Anfanges hat 3) obzwar die Andacht ſelbſt, wie ſich zugleich in ihr das Volk zu ſich ſelbſt verhält, zur Ehrfurcht vor Gott wird, und es durch ſie über ſich ſelbſt erhoben wird, an ſeiner Reflexion auf es ſelbſt, als das von Gott vor allen anderen auserkorene, eine Schranke; das Geſetz ꝛc. beachtend, kann es ſeine Gedanken nicht auf Gott richten, ohne dabei ſich vor allen andern als ſein Volk im Andenken zu haben, und nicht ohne, indem ihm gegenüber ſeine Selbſtſtändigkeit verlangend, und im Gefühl der Ehrfurcht vor ihm über ſich erhaben, in ſeiner Selbſtſtändigkeit gegen die andern ſie alle unter ſich zu ſehen, oder: nicht ohne daß ſein Geiſt, — die perſonificirte Ichheit, als der iſraelitiſche Nationalgeiſt —

in der Reflexion auf ſeinen Vorzug vor allen anderen wenigſtens Anwandlungen von Nationalſtolz habe; es kann zu keinem andern ſagen: wir ſind Gebrüder, willſt du zur Rechten, ſo will ich zur Linken. Denn es beſteht — und muß darauf beſtehen, daß ihm allein die Rechte gebühre. Wenn aber in dieſem Punkte die Freiheit der beginnenden Andacht auch bei ſeinen Führern, Regenten und Propheten beſchränkt war, ſo blieb ſie doch darin, daß von ihnen nicht ſowohl auf den Vorzug, den das Volk — als vielmehr auf Gott, der ihm denſelben gegeben habe und wieder nehmen könne, reflectirt wurde, die größere. Zwar verhält es, wie ſie und ſein Stammherr, ſogleich im Beginn ſeiner Andacht ſich weder vorſtellend, noch abſtract-denkend, ſondern den allein wahren Gott — und ihn in ſeinem, durch ihn ſelbſt ihm gewordenen Gedanken anerkennend, aber zugleich ſo, daß in ſeiner Reflexion auf den Vorrang, den es vor allen übrigen Völkern habe, die abſtracte und nur geſchichtlich-beſtimmte Abhängigkeit ſeiner von ihm ſelbſt zur beharrlichen Anhänglichkeit an es ſelbſt: — wir Iſraeliten, Abrahams freie Söhne, wir, das Volk Gottes, — ihm ſelbſt ſomit eine Verläugnung ſeiner, ähnlich der ſeiner Führer und Propheten, dieſer ſtets treuen Knechte Gottes, wo nicht unmöglich, doch ſehr erſchwert, und die in ihrem Anfange ſubjectiv-freie Andacht zu der in ihm, in ihrer Fortſetzung und in ihrem Ziel ſubjectiv-unfreien wird. Nämlich in dem Grade der Beſchränkung ihrer ſubjectiven Freiheit, wo ſie nahe daran war, dieſelbe gänzlich einzubüßen, hat 4) das Volk eine Erfüllung der von Gott dem Abraham gethanen, und durch die Propheten für das jüdiſch-nationale Bewußtſein in der Vorſtellung des Meſſias wiederholten Verheißung verlangt und erwartet, die lediglich nach ſeinem Sinne und dieſem, ſeinem Bewußtſein gemäß ſei, und die, wenn ſie dieſer Erwartung entſprochen hätte, keine Befreiung von der nationalen Selbſtſucht, ſondern eine Befeſtigung derſelben geweſen wäre. Die Verheißung wurde auf das vollkommenſte, und eben darum nicht im jüdiſchen, noch in irgend einem anderen Volksgeiſte, ſondern in dem der ewigen, alle Völker mit gleicher Liebe umfaſſenden Wahrheit erfüllt, und wohl gaben und geben fort und fort, ſie für erfüllt anerkennend, einzelne Individuen aus dem jüdiſchen Volk die Anſprüche an den, ihm durch Gott zwar gewordenen, aber nicht, wie der Gedanke Gottes, gleich ewigen Vorzug deſſelben vor allen anderen Völkern, desgleichen an die ſtetige Fortdauer ſeiner ſelbſt und ſeiner Religion, nach ihrem Inhalte und ihrer Form, auf, allein das Volk ſelbſt in ſeiner Totalität beharrt, wie, obgleich in alle Welt zerſtreut, bei ſich, ſo bei ihnen, und kann ſchon deswegen die ſeinen Vätern gethane Verheißung noch keineswegs für erfüllt anerkennen, ſondern muß, wie bisher, ihrer Erfüllung, nach ſeinem Sinn und Geiſt, entgegen ſehen. Aber hiermit auch, und ſchon damit, daß ihre wirkliche Erfüllung von ihm gleich Anfangs als eine blos vorgebliche verhöhnt, und als Beeinträchtigung ſeiner ſelbſt ſtolz und ſchnöde verabſcheut wurde, iſt ſeine Andacht, wo, wie und ſo oft es durch den ewigen Gedanken Gottes determinirt, ſeine Gedanken auf ihn allein richte, und vom Gefühl der Ehrfurcht tief ergriffen werde, ſubjectiv = unfrei geworden. Denn ſah es zuvor andere, vorab die polytheiſtiſchen Völker blos unter ſich, dem von Gott auserwählten, ſo wurden ihm nunmehr alle, ſo viele ihrer, denen das der Menſchheit dargebotene und ſich darbietende Heil Anfangs doch nur eine Thorheit, — und daſſelbe anzuerkennen, durch die abſtracterweiſe ſubjectiv unbeſchränkte Freiheit ihres Götterdienſtes leichter war, als ihm in der eng beſchränkten ſeiner Gottesverehrung zu dieſer Anerkenntniß und zur — Erkenntniß kamen, auf das tiefſte verächtlich und zum größten Aergerniß, und ſchloß jetzt der jüdiſche Nationalgeiſt ſich vollends egoiſtiſch in ſich ſelbſt ab. Ihm in dieſer Abgeſchloſſenheit müſſen wohl die Reſultate ſogar einer abſtract = monotheiſtiſchen Kritik, wenn ſie nur nicht eine Alles zermalmende iſt, — als gegen die er, um das ihm, vom Erzvater her, theure Bewußtſein ſeiner unbedingten Abhängigkeit von Gott, dem Herrn zu retten, ſelbſt zu dem ontologiſchen Argumente eines *Erzbiſchofs* greift, — willkommen ſein, und noch entſchiedener wird er den gleichfalls abſtract-monotheiſtiſchen Lehren des zwar nicht nationalen, aber in den Nationen — zur Zeit beſonders in der deutſchen — umher polternden Geiſtes beipflichten, der die Menſchwerdung Gottes — als in welcher eben das, der Menſchheit ſich darbietende, Heil ihr wirkich dargeboten iſt, — ſogar *ihrer Möglichkeit nach* leugnet, und alſo, wie ſehr übrigens auch er das ontologiſche Argument des gedachten Erzbiſchofs reſpectire, die Frage deſſelben: *cur Deus homo?* für abſurd halten muß. Indeß, obwohl dem einen, was dieſer andere *gegen* beſagtes Dogma und ähnliche aus alten heiligen und ſonſtigen Schriften eruirt, edirt und commentirt, erwünſcht und genehm iſt, vermag doch der andere nicht, ihn zum — Proſelyten zu machen. Im Gegentheil, wie das jüdiſche Volk endlich mit *bleibendem* Abſcheu das Götterweſen von ſich gewieſen hat, und nunmehr die Klage des Propheten, daß es fremden Göttern nachlaufe, und mit ihnen auf allen Höhen buhle, verſtummt iſt, eben ſo hat daſſelbe nicht nur die von ſeinen Vätern geahnete und nun damit, daß Gott Menſch geworden, wirklich gewordene Erkenntniß des ewigen Verhältniſſes, worin er zu ſich ſelbſt iſt, verachtet und verabſcheut, und ſich ſomit, — ſie für ſeine Andacht conſtanterweiſe ablehnend — außer Stand geſetzt, dieſelbe ſubjectiv-frei anzufangen, ſondern iſt es auch der Ueberzeugung, daß Gott allein das Geſetz gegeben, und nicht der *Menſch* ſich ihn, ſondern er dem Menſchen ſich *geoffenbart* habe, unerſchütterlich treu geblieben, und muß ſogar der Unbefangenſte im Volke, — der weiſe *Nathan Leſſings* — in der Fabel von den drei Ringen, wenigſtens einen derſelben, welcher dieſer nun ſei, für vom Vater lediglich *gegeben*, alſo weder für nachgemacht, noch überhaupt für *gemacht* halten. In dieſer Ueberzeugung aber, gegründet auf das in *Gott* ewige Verhältniß des Menſchen zu *ihm*, weiß das Volk, ſelbſt noch wo auf der Seite ſeines Verhältniſſes zu ihm ſelbſt die Abhängigkeit ſeiner von ihm ſelbſt ihr Extrem erreicht hat, ſich von Gott unbedingt-abhängig, — ſich ſeinen Knecht, — und kann alſo daſſelbe nicht zu jener abſtract-denkenden Subjectivität herabſinken, die ihre Ueberzeugung auf das Verhältniß ihrer zu ſich ſelbſt gründet, und ſich, indem ihr, ihr, indem ſich, treu, die Knechtſchaft ihrer ſelbſt für ihre Freiheit ſelbſt hält; das Joch, welches der denkfreie Denk-Gläubige trägt, und unter dem er eben der Ueberzeugungstreue iſt, nimmt der weiſe Nathan, wie ſein Volk, nicht auf ſich, und läßt er ſich nicht auflegen. Ihrem Anfang nach ſchon darin, daß, ſeit die dem Erzvater gewordene und durch die Propheten beſtimmter wiederholte Verheißung in Erfüllung gegangen iſt, ſich zur Erinnerung des Volkes an das Geſetz immerfort die Vorſtellung dieſer Erfüllung als einer blos vorgeblichen geſellt, iſt ſeine Andacht nunmehr auch darin auf das Entſchiedenſte ſubjectiv-unfrei, daß mit ihr, bei dem Nothſtande des unter die anderen Völker zerſtreuten, aus dem es, wenn gleich ſeine Individuen aller ſtaatsbürgerlichen Rechte theilhaftig würden, dennoch nicht heraus kann, indem ſie anhebt, das Gefühl dieſer Noth und die nichtige Hoffnung einer endlichen Abhülfe derſelben, durch Erfüllung der den Völkern gethanen Verheißung, verknüpft iſt, und ſie ſelbſt, vor dieſem Gefühl und dieſer Hoffnung im Verhältniß des Volkes zu ihm ſelbſt, kaum noch zum erhebenden Gefühl der Ehrfurcht vor Gott werden kann, ſondern ſich faſt gänzlich in eine ſuperſtitiöſe Sehnſucht auflöſt.

Solcherweiſe a. vorerſt in irgend einem Grade ſubjectiv-frei — und dann eben ſo unfrei anfangend, iſt nun aber die Andacht ſelbſt b. als das in dem Gedanken Gottes fort und fort auf deſſen Gegenſtand — auf Gott allein — gerichtete Denken ſubjectiv-durchaus unfrei. Das jedoch, daß ihm der Gedanke die Richtung auf ſeinen Gegenſtand giebt, macht ſie nicht unfrei, noch das Subject, deſſen Andacht ſie wird und iſt, von demſelben abhängig, denn dazu, daß es die ihm gegebene Richtung nehme, wird es weder von ihm, noch von ſeinem Gegenſtande genöthigt. Dadurch vielmehr, daß es vorerſt nicht das in der Erkenntniß — ſondern nur ein in dem Gedanken Gottes an ihn Denken zu ſein vermag, und wenn nicht in ihm ſich haltend, wieder zum Vorſtellen werden, hiermit aber — als abgöttiſche Andacht in der bloßen Ahnung —, ſeine objective Freiheit einbüßen muß, iſt es ſubjectiv-unfrei. Doch hat dieſe Unfreiheit der Andacht ſelbſt, wie die Freiheit ihres Anfanges, auch verſchiedene Grade. Es iſt nämlich zwar der unendliche Gedanke, in welchem, und der unendliche Gegenſtand deſſelben, an welchen der Verſtändige, ſich von ihm für unbedingt abhängig anerkennend, denkt, allein eben durch dieſe ſeine Anerkenntniß, und durch die Nothwendigkeit, mit der die Erkenntniß Gottes in dem ewigen Verhältniß ſeiner zu ihm ſelbſt, ſich ſelbſt durch den Gedanken deſſelben, im Verhältniß der Welt und des Menſchen zu ihm, bedingt, ihn alſo zur Bedingung, und in Anſehung des ihrer ſelbſt fähigen Subjects zur Vorausſetzung hat, — ſomit durch die Nothwendigkeit, in welcher vom Heidenthum aus der concrete Monotheismus als ſolcher oder als der des Judenthums dem des Chriſtenthums vorhergeht — hat das in dem unendlichen Gedanken, der zwar ſub- und objectiv unabhängig, ſelbſt ewig, aber doch nur die Bedingung der Erkenntniß iſt, an den Unendlichen Denken die Beſtimmtheit des endlichen.

Schon die — ungezwungene — Theilnahme des ſich denkenden Subjects, des Ich, an dem Gedanken Gottes iſt ein Denkact, des an ihm Theilnehmen ein Denken, mittelſt deſſen er, der nicht gewordene und nicht gemachte, von ihm zu dem ſeinigen gemacht wird; und ſchon dieſer Denkact iſt, ſogar abgeſehen davon, daß derſelbe, in der Religion des Verſtandes, durch die Reminiscenz angehend das Geſetz — einen Gedächtniß- und durch die Reflexion auf daſſelbe, — gleichfalls einen Denk-Act, veranlaßt wird, indem ſein Princip eben das Subject, er alſo von der Ichheit abhängig iſt, ein gegen den von dieſer unabhängigen und zu dem ihrigen, mittelſt ſeiner, gemachten Gedanken endlicher; durch ein von mir abhängiges, durch mein Denken, alſo durch ein endliches gelange ich dazu, daß der von ihm, von mir und der Objectivität unabhängige — daß der unendliche Gedanke des Unendlichen der meinige wird. Aber abhängig von der Subjectivität iſt das Denken, wie ſie ſelbſt, als die ſich denkende im Verhältniß ihrer zu ihr ſelbſt und in ihrer Abhängigkeit von ihr ſelbſt, unfrei; „ſomit wäre ſchon ihr an dem Gedanken Gottes Theilnehmen ein keineswegs freies, ſondern unfrei, und die Andacht bereits in ihrem Anfange eine ſubjectiv-durchaus oder ſchlechthin unfreie?“ Freilich wohl! die Subjectivität ſelbſt hält jedoch von ihrem Denken, als jenem Theilnehmen, dieſe Unfreiheit dadurch ab, daß ſie ſelbſt aus dem in ſeiner Macht ſich ihr mittheilenden Gedanken, oder zuvörderſt aus der durch ihn begründeten Erkenntniß des Geſetzes Veranlaſſung nimmt, das Denken — und Wollen ſeines Gegenſtandes nicht nur von dem ihrigen zu unterſcheiden, ſondern daſſelbe auch als ein ganz anderes, wie das ihrige zu denken; der Verſtand und Wille Gottes iſt nicht nur von dem des Menſchen verſchieden, ſondern auch ein ganz anderer, als der menſchliche. Dieſes, das göttliche Denken von dem menſchlichen unterſcheidende — noch mehr: dieſes das göttliche als weſentlich anderes, nämlich als das unendliche und ewige, Denken hebt nun zwar die Abhängigkeit des Denkacts von der Intelligenz, die mittelſt ſeiner ihre Andacht beginnt, alſo ſeine Endlichkeit nicht auf, aber verhindert doch, daß er ſich, oder ſie ihn für den unendlichen Gedanken, wie wenn derſelbe durch ein Negiren aller Endlichkeiten ihr Werk und ſie ſeine Schöpferin wäre, geltend mache. Vielmehr, theilnehmend an dem unendlichen Gedanken, ſo daß er der ihrige, und ſie ſelbſt ihrer unbedingten Abhängigkeit von ſeinem Gegenſtande, nicht fühlend, noch vorſtellend, ſondern denkend ſich bewußt wird, und zugleich Veranlaſſung auf die eben genannte Weiſe nehmend, den Verſtand und Willen ſeines Gegenſtandes als einen ganz anderen, wie den ihrigen zu denken, hat ſie, da das dieſe Veranlaſſung Nehmen, wie jenes

Theilnehmen, ein Denken und ihr Denken iſt, ſchon den Anfang gemacht, — einen Anfang, der ſich allerdings erſt in der Erkenntniß Gottes fortſetzt und vollbringt, — die Negation aller Endlichkeiten in dem Gedanken deſſelben für durch ihn, deſſen Gedanke er iſt, ewig bewirkt, ihr Denken aber für endlich, alſo für von ihm in ihm negirt: — eure Gedanken ſind nicht meine Gedanken, — und ihr Verhältniß zu ihm für ein ſolches anzuerkennen, in welchem das Höchſte ſei, daß ihr durch ihn ſein Gedanke mitgetheilt, und ſie deſſelben, als des unendlichen, theilhaftig werde. So beginnt und vermag ihre Andacht, als die Richtung ihres Denkens, mit ihrer Anerkennung ſeiner Endlichkeit, von ihr ſelbſt und der Welt weg auf den Unendlichen hin, ſubjectiv-freier Weiſe zu beginnen.

Aber als die Andacht ſelbſt blos in dem Gedanken Gottes iſt ſie, wie geſagt, indem objectiv gänzlich frei, ſubjectiverweiſe gänzlich unfrei; denn in ihm ſich haltend, iſt das an Gott Denken des Verſtändigen zugleich als ſein ſich von ihm abhängig Denken, und ſelbſt als das von ihm ſelbſt, deſſen Denken es iſt, abhängige, lediglich ein Reflectiren auf das Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menſchen, und beider zu ihm. Gedacht in dieſem Verhältniß wird an ihn, welcher ſei der Schöpfer, der Erhalter und der alleinige Geſetzgeber der Welt und des Menſchen. Werden aber dann auch ſeine Eigenſchaften, die Macht, Weisheit, Gerechtigkeit, Güte, Barmherzigkeit u. ſ. w. bedacht, ſo iſt es doch gleichfalls nur in eben dieſem Verhältniß, einem äußerlichen, nämlich dem Gottes jenſeits der Welt und Menſchheit zu ihr, in der er wirke, und ihrer außerhalb ſeiner zu ihm, von dem ſie abhänge. Anhebend mittelſt der Reflexion auf das Geſetz hat freilich die Andacht die durch den Gedanken Gottes begründete Erkenntniß des Geſetzes, oder die eben ſo begründete der Geſchichte, aber doch nur dieſe, noch nicht die durch eben den Gedanken bedingte Erkenntniß Gottes ſelbſt zur Vorausſetzung ihrer Möglichkeit; für ſie, wie ſie, ſelbſt als Reflexion nämlich auf beſagtes

Universitäts-Bibliothek München

Verhältniß, ſich fortſetzt, und auf Seiten des Andächtigen in ſeiner Beziehung zum Gegenſtande des ewigen Gedankens ſich als Gefühl der Ehrfurcht vollbringt, iſt eben dieſer Gedanke, alſo die bloße Bedingung, das Element, worin ſie ſich hält, ja von *ihrem* Anfang her, der nur die Reflexion auf *den Nomos*, nicht die auf *den Logos* iſt, halten muß, und worin mit ihr, wenn der Verſtändige daſſelbe für *die bloße Bedingung*, in was immer für einer Vorſtellung, z. B. in der einer göttlichen Verheißung, Vorherverkündigung u. dergl. anerkennt, höchſtens die ruhige Erwartung der durch es bedingten Erkenntniß, oder das ſehnſuchtsvolle Verlangen nach derſelben verknüpft iſt. Sogar noch bei dieſer Anerkenntniß iſt ſie unfrei, um ſo mehr aber, wo *dieſelbe* nicht anerkannt, alſo die in dem Gedanken Gottes enthaltene Möglichkeit der Erkenntniß ſeiner im Verhältniß zu ihm ſelbſt — ſie, die des Bedingten in der Bedingung — nicht geahnet, und die Vorſtellung der Bedingung, die göttliche Verheißung, oder prophetiſche Verkündigung, nur auf jenes äußerliche Verhältniß Gottes zur Welt und vornehmlich zu ſeinem auserwählten Volke bezogen wird. Die verſchiedenen Grade ihrer Unfreiheit ſind hiermit ſchon angedeutet.

Zum geringſten unfrei iſt ſie, wo der in ihr begriffene, wie eben wiederum der Erzvater, ſeiner unwandelbaren Treue gegen Gott ſich, und zwar rückſichts- und anſpruchsloſer Weiſe, bewußt, an ihn in ſeinen Eigenſchaften, an ſie in ihm, und an die Welt und den Menſchen im Verhältniß zu ihm mit einer Zuverſicht denkt, wie ſie allein das in dem Gedanken des allein wahren gegründete Vertrauen zu ihm, vereint mit dem Bewußtſein dieſer Treue gegen ihn, gewähren kann. Das Denken iſt dabei freilich noch ganz und gar auf die Bedingung *als ſolche eingeſchränkt*, denn die durch den *Gedanken des einzigen* Gottes bedingte *Erkenntniß* deſſelben in ſeinem ewig *dreifachen* Verhältniſſe zu ihm ſelbſt iſt die nur erſt *mögliche*; das *Vertrauen* des Erzvaters iſt noch nicht der dieſe Erkenntniß in *ihrer Wirklich-*

keit enthaltende *Glaube* ſelbſt, allein jene Zuverſicht giebt doch eben dem Denken, und ſomit der Andacht bereits eine Sicherheit, und zugleich waltet in der mit ihm, als der Andacht, verbundenen Anerkenntniß der unbedingten Abhängigkeit von Gott noch eine Zutraulichkeit, worin daſſelbe, wie wenn es das unendliche Denken ſelbſt wäre, dazu, daß es, eben als Andacht, ſich ſeiner Endlichkeit möglichſt erwehre, deſſen, daß von ihm der Verſtand und Wille Gottes als ein ganz anderer, wie der des Menſchen gedacht werde, noch gar nicht bedarf. Die Andacht iſt unfrei, denn ſie kann über die Bedingung der Erkenntniß nicht hinaus, und nicht die in dieſer Erkenntniß ſelbſt ſein, aber ſie iſt, nicht *knechtiſch*, ſondern ſelbſt in ihrer Unfreiheit, indem erhebend, zugleich *ermuthigend*. Der Andächtige ſchlägt vor dem Gegenſtande des Gedankens, in welchem er der an ihn Denkende iſt, und ſich nebſt ſeiner Abkunft und — Nachkommenſchaft, die er zu opfern vielmehr willig und bereit iſt, gänzlich außer Acht läßt, die Augen nicht nieder, ſondern wagt, ihn anzuſchauen, und ſcheuet, durch die aus dem ewigen Gedanken Gottes ihm mittelſt ſeines Vertrauens und ſeiner Treue gewordene Zuverſicht der Furcht, in die Viel- und Abgötterei zu gerathen, enthoben, indem doch ſeine Religion die des denkenden Bewußtſeins und des Verſtandes iſt, in ihr ſogar ſolche Vorſtellungen nicht, welche, wie die eines eſſenden und trinkenden *Gottes*, eines ihm wohlgefälligen *Menſchen-Opfers* u. ſ. w., nur der Religion des Sinnes und der Bilder, und ſelbſt dieſer nur auf ihrer niedrigſten Stufe angehören. Für ſeine Andacht iſt daher auch die Beſtimmtheit in dem Gedanken Gottes, daß er *der einzige*, oder daß *nur ein* Gott — noch nicht ſo bedeutſam, wie die, daß er *der höchſte* ſei (אל עֶלְיוֹן), und eben daher geht, ob er gleich von der Vielgötterei ſich auf's Entſchiedenſte abgewandt hat, ſeine Nichtachtung derſelben noch keineswegs bis zum eiſernden Haß gegen ſie; ihre Vorſtellungen können, ſelbſt wenn er ſie zu den ſeinigen macht, da ſie ihm außer dem Gedanken des Höchſten, welcher Himmel und Erde erſchaffen habe, nichts gelten, der objectiven Freiheit ſeiner Andacht keinen Abbruch thun.

Um Vieles mehr iſt ſie ſubjectiver Weiſe unfrei ſchon in der Obſorge für dieſe objective Freiheit und in der Vorkehrung gegen die Gefahr, daß ſie derſelben verluſtig gehe. Aus dem an Gedanken unendlich inhaltsreichen Gedanken Gottes wird vor Allem der des Einen oder Einzigen hervorgehoben; das Geſetz, neben dem Einen keine andern Götter zu haben, wird allen übrigen vorangeſtellt; der Andacht, darin, wie die des Erzvaters auch, unfrei, daß ſie auf die Bedingung der Erkenntniß eingeſchränkt bleiben muß, geſellt ſich, wie der ſeinigen nicht, die Beſorgniß bei, daß, wenn ſie nicht zugleich ein gegen die Vielgötterei gerichtetes Denken ſei, ihr ſelbſt und ihrem einzigen Gegenſtande Eintrag geſchehe; durch dieſe Beſorgniß aber und Bedachtnahme wird ſie bewegt und hiermit noch unfreier. Das, beſonders durch Reflexion auf die Geſchichte mitunter wankend werdende Vertrauen, und die, wenn auch unwandelbare, Treue, da ſie, übrigens bei aller Unterwürfigkeit des Andächtigen, aus dem Bewußtſein ſeiner Oppoſition gegen die Vielgötterei Anſprüche macht, und obzwar eben nicht für verdienſtlich gelten, wenigſtens anerkannt ſein will, gewähren ihm jene Zuverſichtlichkeit nicht, mit welcher Abraham, der ſelbſt dort, wo er ſagt: „Herr, was willſt du mir geben? Ich gehe dahin ohne Kinder, — ſiehe, der Sohn meines Geſindes ſoll mein Erbe ſein," keine Anſprüche macht, ſeine Gedanken auf Gott richtet, wie wenn der Verſtand und Wille Gottes — z. B. in dem Geſpräch mit ihm über die etwaigen Gerechten in Sodom — kein der Art nach anderer wäre, als der ſeinige. Im Gegentheil: die Intelligenz, ihrer ſelbſt als der denkenden gewiß, und als der vorſtellenden ſich bewußt, iſt hier, wenn ſie ihre Gedanken anhaltend auf den einzigen Gott richtet, nicht nur gegen ihr Vorſtellen, ſondern auch gegen das Denken, als das ihrige, ſtets auf der Hut, und ſo kommt in ihre Andacht, — wie energiſch ſie übrigens ſei, z. B. wenn es heißt: „wo ſoll ich hinfliehen vor deinem Angeſicht?

führe ich gen Himmel, ſo biſt du da," oder: „ehe die Berge waren und der Welt Grund gelegt wurde, biſt du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit," — eine Scheu und Schüchternheit, die dem Erzvater noch gänzlich fremd iſt; der treue Knecht Gottes, — der heilige Sänger oder der Prophet, — wenn er an ſeine Macht, Allwiſſenheit, Weisheit denkt, und den ſtarken Arm Gottes, den Finger der Allmacht, das allſchauende Auge nennt, oder fragt: „der das Ohr gepflanzt hat, ſollte der nicht hören? der das Auge gemacht hat, ſollte der nicht ſehen?" muß ſich und denen, die ihn hören, vorhalten, und jeweilig vorſagen, daß man von ihm kein Bildniß noch Gleichniß machen ſolle, daß ſeine Augen keine fleiſchlichen, ſeine Gedanken, — die Entſchlüſſe und Beſchlüſſe mit inbegriffen, — nicht die der Menſchen ſeien, daß nicht Opfer, ſondern ein geängſtigter Geiſt, ein geängſtigtes und zerſchlagenes Herz ihm gefallen u. ſ. w. Jenes Mißtrauen der Intelligenz gegen ſie ſelbſt, als die vorſtellende, und die Obhut gegen das Denken, als das ihr eigene, hat die weitere Folge, daß, indem immer beſtimmter zwiſchen dem Denken Gottes und dem ihrigen von ihr unterſchieden wird, dieſes Unterſcheiden in die Andacht ſelbſt mit eingeht, und dieſe demnach kaum mehr ohne den Gedanken der Unerforſchlichkeit und Unerkennbarkeit deſſen, der ihr Gegenſtand iſt, ſein kann; wodurch ſie dann, wie in ihrem Anfange, ſo in ihr ſelbſt, freilich wohl vor der Abhängigheit von dem, deſſen Andacht ſie iſt, und inſofern vor der Unfreiheit bewahrt bleibt, aber die blos des Knechtes wird, und nur noch mittelſt der Reflexion auf den unerforſchlichen Willen des Herrn, als das erkennbare Geſetz für den Andächtigen, ermuthigend zu ſein vermag. Solchermaßen iſt es denn auch die Erkenntniß des von dem Herrn gegebenen Geſetzes, ingleichen die der Geſchichte, als der Reihenfolge ſeiner Thaten und Führungen, und die Contemplation der Natur, worin das Denken zwar mit der größten Sicherheit und Zutraulichkeit, — der unendliche Gedanke aber, worin daſſelbe, wie wenn es in ihm, der doch die Bedingung der Erkenntniß Gottes, und nicht blos das Mittel zur Abwehr abgöttiſcher Vorſtellungen und geſetzwidriger Beſtrebungen iſt, ſeiner ſelbſt nicht ganz ſicher und gewiß wäre, nur mit ſtetiger Reflexion auf — und wachſam gegen ſeine Endlichkeit ſich an den Unendlichen richtet.

In dieſer faſt zaghaften Richtung behält ſomit die Religion, deren weſentlicher Inhalt der ewige Gedanke des allein wahren Gottes, innerhalb welcher aber die Andacht in dieſem Grade unfrei, und welche die Religion des Verſtandes iſt, ſelbſt, wo, wie bei Moſes und den Propheten, die Schilderungen der Eigenſchaften und der Werke Gottes die erhabenſten ſind, das vorſtellende Bewußtſein und zwar in der Beſtimmtheit, in der es, angehend das Geſetz und die Geſchichte, das Gedächtniß iſt, zu ihrem Elemente. War nämlich die Erkenntniß des einen und der andern vorerſt nur das Mittel, vermöge deſſen das Denken, abſtrahirend von beiden, ſich die Richtung auf den Gegenſtand des ewigen Gedankens gab, und ſo zur Andacht wurde, ſo iſt nunmehr dieſelbe, in der Reminiscenz beider, und in der Reflexion auf beide, auch das, wodurch eben das Denken, als die Andacht ſelbſt, — wie wenn es ohne dieſe Erkenntniß in dem Gedanken, welcher doch der abſolut ſelbſtſtändige iſt, keine Haltung zu haben vermöchte, — ſich in ihm hält, und in der Richtung auf ſeinen Gegenſtand, auf deſſen Eigenſchaften u. ſ. w. erhält. Hiermit aber kommt durch die Reflexion einerſeits auf die Geſchichte des iſraelitiſchen Volks von der Schöpfung des Menſchen an bis auf — den Propheten, deſſen Reflexion ſie iſt, andererſeits durch die auf das, von dem einzigen Gott dieſem Volke gegebene und im Allgemeinen zugleich für jedes andere beſtimmte Geſetz in die mit der Andacht verbundene Ahnung und Hoffnung des von ihm in ſeiner ewigen Liebe allen Völkern deſtinirten Heils eine Beziehung, in der die Andacht ſelbſt noch enger auf die Bedingung der Erkenntniß Gottes eingeſchränkt, und alſo ihre Unfreiheit noch größer iſt. Denn auf der einen Seite wird den Zeitgenoſſen und Nachkommen der Erſehnte, welcher der Erkenntniß des Geſetzes die Vollendung geben, den Rathſchluß Gottes in und mit der Schöpfung, und ſeine Gedanken und Wege offenbaren, in der Anerkenntniß ſeiner, des einzigen, und ſeines Geſetzes alle Völker vereinigen, und ſo der Welt Heil und Frieden bringen werde, mit ſtetiger Rückſicht auf die Geſchichte eben des iſraelitiſchen Volkes, und ſo, daß es, das Volk Gottes, in ihr das Hauptaugenmerk bleibt, verkündigt. Aber ſchon damit befeſtigt ſich, da dieſe hiſtoriſche Beziehung, wie jede, eine nur äußerliche iſt, in der Andacht, ſo nahe darin das Denken an das ewige Verhältniß Gottes zu ſeinem Geſalbten hinangehe, der Gedanke blos eines ſolchen, worin er zu ihm, der von ihm in die Welt, — und zur Welt ſei, in die er von ihm geſandt werde, und iſt ſo dieſer Gedanke, mit Bezug auf die Erkenntniß Gottes im Verhältniß zu ihm ſelbſt, eine Schranke, von der die Andacht Abrahams noch frei war. Andererſeits iſt beſagte Ahnung und Hoffnung, aus der Erkenntniß des Geſetzes, als ihrem nächſten Entſtehungsgrunde, nicht ohne die Reflexion auf daſſelbe, vornehmlich, wie es die Menſchen warnt, ſich von Gott ein Bildniß oder irgend ein Gleichniß zu machen. Erſehnt aber und gehofft, in einer oder der andern Vorſtellung, auf's Beſtimmteſte eben in der des Meſſias, wird als der ſeinem und dann jedem Volke Heil und Segen Bringende, ein wirklicher Menſch, — Abrahams Nachkomme, aus Davids Geſchlecht, — und eben dieſer Hoffnung und — Ausſicht verknüpft ſich, bewußt oder unbewußt, in denen, die ſie haben und geben, — in den Propheten, — werde immerhin ſein Verhältniß zu Gott, der ihn in die Welt ſende, als das innigſte, und ſeine Macht über die Welt als die größte von ihnen vorgeſtellt, — da ſie die treuen Knechte Gottes, und ſeines Geſetzes zur eigenen Befolgung, und zur Belehrung und Ermahnung bei ſeinem Volk ſtets eingedenk ſind, der menſchlichen Natur aber Geſtalt, — Bildniß und Gleichniß, — wie Geſicht und Gehör, Freude und Leid, Leben und Tod weſentlich iſt, jene Warnung des Geſetzes ſolchermaßen, daß durch ſie aus der Ahnung und Verkündigung deſſen, der da kommen werde, der Gedanke der, in ihrem Unterſchiede von der göttlichen Natur mit derſelben zugleich ewig einigen menſchlichen Natur, — er, dem ſchon der von dem Verſtande und Willen Gottes, welcher ein anderer, als der des Menſchen ſei, entgegen iſt, — gänzlich abgehalten wird, und alſo die Ahnung oder — Weiſſagung ſelbſt, wie weit ſie reiche, nicht dahin gelangen kann, die Gottes des Menſchen, und ſeiner Menſchwerdung ſelbſt zu ſein. Statt deſſen enthält ſie, limitirt durch den Reſpect vor dem warnenden Geſetz, eine Beziehung auf ein Verhältniß des künftigen Heilandes der Welt, eines Menſchen, zum Urheber der Welt, dem ewigen Gott, welches, obzwar als das innigſte vorgeſtellt, doch gleichfalls ein nur äußerliches, nämlich das des erſchaffenen zum Schöpfer iſt. In der Andacht ſelbſt befeſtigt ſich demnach auch von dieſer Seite her der Gedanke eines ſolchen, blos äußerlichen Verhältniſſes, und iſt ſo derſelbe mit Bezug auf die Erkenntniß Gottes in dem abſoluten Verhältniß ſeiner, als des ewig Begründeten zu ihm ſelbſt, als dem ewigen Grunde, vollends eine Schranke, von welcher nicht nur die Andacht des Erzvaters, ſondern ſogar die des Heidenthums, in ſeinen Vorſtellungen der Abkunft des einen Gottes von dem andern u. ſ. w. — in ſeinen Theogonien — ſubjectiver Weiſe frei war. Als Andacht des Propheten hat ſie jedoch, obwohl ſeiner in ſie mit eingehenden, abſoluten Unterſcheidung des göttlichen Verſtandes und Willens von dem menſchlichen ſich der Gedanke der Unerforſchlichkeit des göttlichen beigeſellt, dieſen Gedanken nur darin, daß ſie ein an Gott Denken des Menſchen — nicht aber darin, daß ſie zugleich ein Ahnen des von Gott ſeinem und jedem Volke, alſo der geſammten Menſchheit deſtinirten Heils iſt, mit zu ihrem Inhalte. Denn dieſes Ahnen iſt zugleich das — unter der Vorſtellung einer von Gott dem Abraham gewordenen, jetzt zunächſt für ſein Volk wiederholten Verheißung, oder einer göttlichen Eingebung, Inſpiration u. dgl. — den ewigen Gedanken Gottes für die Bedingung der Erkenntniß ſeiner im Verhältniß zu ihm ſelbſt Anerkennen, und mit Bezug auf die Noth des Volkes, ein Verlangen nach dieſer, daſſelbe und mit ihm jedes andere befreienden und beſeligenden Erkenntniß, ſo daß die Andacht ſelbſt, wenn ſie blos als ſolche den treuen Knecht des Herrn, mittelſt ſeiner Reflexion auf das erkennbare Geſetz, und auf deſſen in ſeinem Gedächtniß enthaltene, wirkliche Erkenntniß ermuthigt, indem ſie die ahnungsvolle, und er der göttlich inſpirirte, der weiſſagende, der Prophet iſt, an die Stelle des Gedankens der Unerforſchlichkeit des göttlichen Weſens, Wiſſens, Wollens und Wirkens den der Erkennbarkeit deſſelben, und die Hoffnung der wirklichen Erkenntniß bringt. Allein ſie bleibt, wenn auch in ihr auf die Liebe und Barmherzigkeit Gottes gegen alle Völker reflectirt, und nicht, daß das iſraelitiſche jedes andere überlebe, verlangt, ſondern vielmehr, daß jedes andere mit ihm lebe, und mit ihm zu gleicher Freiheit und Seligkeit gelange, gehofft und erwartet wird, nichts deſto weniger, als die des Propheten, auf das Bewußtſein ſeines Volkes, — auf den iſraelitiſchen Nationalgeiſt, — eingeſchränkt; es vermag der Andächtige doch nur höchſtens der Prophet, nicht aber ein Apoſtel, wie Paulus oder Johannes, zu ſein. Eben damit aber erhält das Volk ſelbſt ſogar durch ſeine Propheten Veranlaſſung, eine Erfüllung ihrer Weiſſagung nach ſeinem Sinne und Geiſte zu erwarten, und wird das, was die Beſtimmung hat, ein Beförderungsmittel für die ſubjective Freiheit der Andacht in ihrem Anfange zu ſein, zum Hinderniß derſelben, in der Andacht ſelbſt aber zu einem der ihre Unfreiheit ſteigernden Momente.

Dieſe Unfreiheit nämlich, eben als die der Andacht des Volkes, iſt darin die größte, daß es, indem die Subjectivität von der, in ihrem Gedächtniß fixirten, Individualität aus, — Abrahamiten, — als die denkende ſich, mittelſt der Reflexion auf die collective Stammeseinheit, durch die Form der Perſonalität bedingt — die Iſraeliten der zwölf Stämme — und ſo dieſelbe, ſtatt ſich zu ihrer Beſtimmung zu machen, — ſubjective Perſönlichkeit zu ſein, — zu der übrigen macht, — perſönliche Subjectivität iſt, —

ſeinem Vertrauen zum alleinigen Gott wenigſtens in der Chriſtenheit überall den Glauben an den dreieinigen mit Abſcheu gegenüber erblickt, und, wenn es früherhin, nicht ohne negativ der Viel- und Bildergötterei zu gedenken, ſeine Gedanken zu dem einzig Wahren erheben konnte, — wir, die Iſraeliten, nicht die Heiden, beten dich an, — nunmehr dieſelben, nicht ohne ſie dem Gedanken des dreieinigen entgegen zu richten, auf ihn richten kann, — wir, nicht die, welche den Gehengten anbeten, beten dich an. — Daß der Gehengte, Abrahams Nachkomme, aber kein Abrahamit, ſondern der ewige Menſch (Joh. 10, V. 58), in Gott und aus ihm, und daß ſeine Natur, nicht die iſraelitiſch- noch ſonſtig nationale, ſondern die ewig-menſchliche, Gottes Natur ſelbſt ſei, ſo wie, daß der Prophet, — Moſes, Jeſaias u. ſ. w. — den Apoſtel in ſich hatte, aber, beſtimmt für ſein Volk, nicht dieſer ſelbſt, beſtimmt für jedes, ſein konnte, blieb und bleibt, ja mußte dem Volk in ſeiner iſraelitiſch-perſönlichen Subjectivität, und muß ihm bis zum gänzlichen Erlöſchen dieſer Subjectivität, alſo bis zur Verzichtleiſtung auf den eigenen, welcher nicht Abrahams, — ſondern der iſraelitiſchen Stammgenoſſen, — und bis zur Anerkennung des Geiſtes der Menſchheit, der Chriſti Geiſt iſt, verborgen bleiben. Bis zu dieſer Selbſtverzichtung hin kann die Geſammtheit der Kinder Iſraels, lediglich Moſen und die Propheten für dem allein wahren Gott und dem von ihm auserwählten Volk getreu anerkennend, in dem Welterretter nur den Verräther ſeines Volkes und den Verderber der Heiligthümer, mit denen es begnadigt war, in den Jüngern aber, die das Wort der Allmacht: „gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker," vernahmen und befolgten, nur Abtrünnige erblicken. Und hat das Wort des Ewigen, durch den Mund des Propheten, in Wahrheit zwar die Beſtimmung, der Andacht in ihrem Beginn und in ihr ſelbſt zur Befreiung auch von der ſie beſchränkenden Subjectivität förderlich zu ſein, ſo enthält doch daſſelbe, ausgeſprochen nicht vom Befreier aller Völker, vom Sohn — ſondern vom Knecht

Gottes und ſeines Volkes, die Möglichkeit, daß die Nation, der es kund gethan, und mit der zugleich durch es nur jeweilig, nicht ſtets und allenthalben jede andere aufgerufen wird, in der Reminiscenz der Einheit ihres Urſprungs ſich ſelbſt ausſchließlich ergeben, wie ſie iſt, ſogar bei ihrem lauterſten Denken an Gott, mithin, wenn auf die ſeiner würdigſte Weiſe andächtig, ſich ſelbſt, die hochadelige, durch alle Geſchlechtsfolgen hindurch ungemiſchten, reinen Blutes, nicht unbeachtet laſſe, und ihr der tiefere, über ſie ſelbſt hinausreichende Inhalt, den es hat, — der chriſtliche und apoſtoliſche des prophetiſchen Wortes — gänzlich entgehe, ſie ſelbſt aber, durch ihren Egoismus ſeine Wirkſamkeit in ihr verhindernd, zugleich durch es, das weiſſagende, ausgeſprochen von dem Propheten in ſeiner Nationalität, verhindert werde, ſeine Erfüllung, nicht nach ihrem Sinn und Geiſt, ſondern im Geiſte des Ewigen, zu hoffen und zu erwarten, und durch dieſe Hoffnung über ſich ſelbſt gehoben, wenigſtens ermuthigt, ihre Gedanken auf ihn zu richten, endlich aber, nachdem dieſelbe erfüllt worden, in jeder Beziehung froh und frei andächtig zu ſein.

Dem Volke, welches urſprünglich mittelſt der Erinnerung an ſeine Geſchichte und an das Geſetz den unabhängigen Gedanken des allein wahren Gottes zu dem ſeinigen macht, iſt das in dieſem Gedanken und kraft ſeiner die Möglichkeit der durch ihn bedingten Erkenntniß Gottes Ahnen ſo äußerlich, wie beſagte Erinnerung, jedoch mit dem Unterſchiede, daß dieſe, indem ihm gegeben, ſelbſt die ſeinige wird, jene Ahnung hingegen die eines andern, nämlich des auf den Stamm- und weiterhin auf den Nationalgeiſt nicht durchaus eingeſchränkten Einzelnen; die des Erzvaters Jakob — 1 Moſ. 49, des Heerführers Moſes u. ſ. w. bleibt, und an das Volk nur die Kunde oder Notiz von ihr kommt; die ihm gegebene Erinnerung hat zur Folge, daß es ſelbſt ſich erinnert, aber der Ausſpruch, worin von ihm jene Ahnung vernommen wird, nicht die, daß es in ihr, ſie in ihm, und ſie ſomit die ſeinige ſei; ihm wird geweiſſagt, es ſelbſt weiſſagt nicht. Wo die an ſich in dem Gedanken Gottes, des

Höchſten, enthaltene Ahnung in dem Einzelnen, dem dieſer Gedanke ſich mitgetheilt und der an ihm Theil genommen hat, unmittelbar durch die Macht deſſelben rege wird, d. h. ohne daß er dazu, daß ſie in ihm ſich rege, einer Aufforderung mittelſt der Erkenntniß des Geſetzes, ingleichen eines Rückblickes, mittelſt der Erinnerung, in die Vergangenheit, und eines Hinblicks, mittelſt der Erwartung, in die ferne Zukunft bedarf, hat ſie die Beſtimmtheit nicht der Weiſſagung, ſondern der Verheißung; der Einzelne, nicht dieſer oder jener, ſondern er, der Eine, er — Abraham — ſpricht ſie für alle Welt nicht aus, iſt kein Prophet, ſondern von ihr, als die ihm geſchehene, und von ihm, dem ſie geſchehen, wird blos Bericht erſtattet. Nicht ihm, der weiſſagen kann, ſondern dieſem und jenem aus ſeiner Nachkommenſchaft, der für ſie und ihr Heil auf ſich, obzwar nur innerhalb ihres — des iſraelitiſchen Stamm- und National- — Geiſtes, verzichtet, iſt aufgetragen, der weiſſagende zu ſein, und er — Abraham — in ſeiner Individualität hat das, daß er der nicht weiſſagende iſt, mit ſeiner Nachkommenſchaft, die in der Totalität ihrer Stämme und als Nation nicht weiſſagen kann, gemein, theilt aber mit ihr, die deſſen gar ſehr bedürftig iſt, daß ihr — das Bedürfniß nicht, daß ihm geweiſſagt werde. Er iſt kein Prophet, und bedarf für ſich keines Propheten; er hat die Verheißung und verhält ſich in ihr zu dem, durch deſſen ewigen Gedanken ſie ihm geworden, wie der Verbündete zu dem, der mit ihm ſeinen Bund geſchloſſen hat; durch ſie iſt jede, von ihr verſchiedene Weiſſagung vermittelt, und auf ſie weiſt jede ſolche zurück. Weiſſagt endlich der Einzelne weder als dieſer oder jener, noch als der Eine, ſondern als der Einzige, weiſſagt Jeſus Chriſtus, — er, der ewige Menſch, — ſo iſt es nicht die an ſich in dem Gedanken Gottes enthaltene und durch deſſen Macht in einem Einzelnen rege werdende und gewordene Ahnung, auch nicht, wie ſich von ſelbſt verſteht, die durch dieſen Gedanken ihrer Möglichkeit nach bedingte und ſolchermaßen wirkliche Erkenntniß, — ſondern die Weſenheit und Wirklichkeit Gottes ſelbſt, welche, — im Verhältniß ſeiner zu ihm ſelbſt die ſich wiſſende, alle Bedingniß und Bedingtheit ewig in ſich aufhebende Wahrheit, — in ſeinem Verhältniß zur Menſchheit als die ſie erleuchtende Weisheit ſich ſelbſt die Beſtimmtheit ſowohl des Verheißens, wie des Weiſſagens giebt. Die Verheißungen des Einzigen ſind nicht, wie die des Einen, ſolche, die ihm geworden, ſondern die er ſelbſt thut, und, indem zugleich Weiſſagungen, als dieſe nicht, wie die der Einzelnen, ſolche, deren Erfüllung von ihnen und von denen, die ſie für göttliche Verkündigungen anerkennen, mit Zuverſicht erwartet wird, ſondern die er ſelbſt erfüllt. Verweiſt aber er gegen die Meinung von der Unerkennbarkeit Gottes und für die Erkenntniß ſeiner, deſſen Natur die Gottes, ſeines Vaters, ſei, Iſraels Kinder und die geſammte Menſchheit an die dem Erzvater gewordene Verheißung, und durch die Propheten geſchehene Weiſſagung, ſo iſt es nicht, als bedürfe er für ſich, — ſondern weil die Menſchheit und mit ihr das aus ihr erkorne Volk für den Glauben an ihn ſolcher Zeugen, wie Abraham, wie Moſes und die Propheten ſind, bedarf, ſo iſt es, weil die in dem ſub- und objectiv-unabhängigen, und von dem denkenden Subject zu dem ſeinigen gemachten, Gedanken Gottes enthaltene Ahnung der Möglichkeit ſeiner Erkenntniß in Gott ſelbſt, den das Subject als den alleinigen denkt, der aber ſich den dreieinigen weiß, nicht ein Ahnen, ſondern das über Bedingung und Bedingtheit erhabene Wiſſen — das unbedingte Wiſſen Gottes ſelbſt, — und als daſſelbe das des ewigen Menſchen in ſeiner göttlichen Natur, als das ſeinige aber — als das des einzigen Sohnes — von dem Gottes, des Vaters nicht verſchieden, eben die Macht des Gedankens iſt, kraft deren obgenannte, an ſich in dieſem enthaltene, Ahnung in dem denkenden und ſeiner ſelbſt ſich entäußernden Subject, dem er ſich mittheilt, rege, und vorderſamſt unmittelbar in der von demſelben vorgeſtellten Beſtimmtheit einer ihm gewordenen göttlichen Verheißung, ſodann mittelbar in der einer eben ſolchen Weiſſagung, mit Bezug auf dieſe Verheißung, die ſeinige wird. Darin alſo, daß der Einzige — er, der Sohn Gottes — für den Glauben an ihn alle Welt an das Zeugniß derer, die von ihm geweiſſagt haben, und deſſen, dem die Verheißung des Segens aller Völker in ihm zuerſt geſchah, verweiſt, bezeugt er vielmehr ihnen, daß die Verheißung, die dem Einen geworden, und von den Andern in ihren Weiſſagungen wiederholt worden ſei, die ewige Wahrheit und Weisheit zu ihrem Grunde, d. i. Gott den Vater in der ewigen Einheit mit dem Sohne zum Urheber, und daß er ſelbſt in dieſer Einheit, was er verheißend geweiſſagt, in Erfüllung gebracht, alſo die in dem ſich der Menſchheit mittheilenden Gedanken Gottes *mögliche* und in ihm von dem ſich ſelbſt entäußernden Subject geahnte und gehoffte Erkenntniß deſſelben, deren Bedingung dieſer Gedanke iſt, zu der durch ihn bedingten, und ihn enthaltenden — zur *wirklichen* erhoben, und damit aller Verheißung und Weiſſagung, da das Bedürfniß der einen, wie der andern befriedigt iſt, ein Ende gemacht habe. Eben dieſe Erkenntniß iſt es denn auch, mittelſt deren *der Chriſt*, da der Glaube dieſelbe zu ſeinem Inhalt hat, *den Grund* der altteſtamentlichen Verheißungen und Weiſſagungen, ihr *Entſtehen aus ihm* und ihr *Ziel* zu verſtehen und zu begreifen vermag; ja urſprünglich gelangt er nur aus eben dieſer Erkenntniß zu der Einſicht in das Verhältniß, worin das Heiden- zum Juden-, und dieſes mit jenem zum Chriſtenthum ſteht.

Zur Freiheit und mit ihr zur — Seligkeit kann die Menſchheit nur, indem ſie zugleich ſelbſt ſich zu derſelben erzieht, erzogen werden. Auf der erſten Stufe dieſer an ſich gleich göttlichen und menſchlichen Erziehung, nämlich wo das Element der Religion das vorſtellende Bewußtſein *als Imagination*, und ihr Subject *das vorſtellende* iſt, theilt ſich eben dieſem Bewußtſein *der Gedanke* des alleinigen Gottes unter der Form der mannigfaltigſten Vorſtellungen und in der Hülle vielgeſtalteter Bilder mit, und iſt der Menſch — abhängig von ihnen, alſo nach dieſer Seite hin, oder objectiv-unfrei — der den Gegenſtand dieſes Gedankens nur ahnende, mit ſeiner Ahnung aber ſchon in der Bewegung, von den Objecten und ſeinen Vorſtellungen derſelben befreit zu werden und ſich zu befreien. Es ſind vornehmlich die Orakel, in denen dieſe Ahnung äußerlich wird und ſich darſtellt, denn von welchem Gott auch immer dieſelben, und in welcherlei Weiſe, ja zu welcherlei Zweck ſie gegeben werden, ſo weiſen ſie ſämmtlich doch auf die Einheit einer Macht, auf die des Schickſals hin, die alle Götter, wie alle Menſchen, als die eine und ſelbe über ſich anerkennen müſſen; ſie verſtummen endlich insgeſammt und auf immer damit, daß die Religion das vorſtellende Bewußtſein, als Gedächtniß zu ihrem Elemente erhalten, ihr Subject ſich zum denkenden erhoben, der ewige Gedanke des allein wahren Gottes alle Bilder und Hüllen verlaſſen, und in ihm die Ahnung, deren Aeußerung eben das Orakel war, ihr Ziel erreicht hat, und verſchwunden iſt. Auf der zweiten Stufe der Erziehung des Menſchengeſchlechts, d. i. eben in dieſem Bewußtſein, und zwar vorderſamſt in dem eines Volkes, — denn der, alles Vorſtellungs- und Bilderweſen verlaſſende Gedanke Gottes, des Höchſten, oder ſeiner, des Einzigen, hebt in ſich die Vielheit, ſomit auch die Allheit auf, und aus allen Völkern eines, es iſt das iſraelitiſche, zu ſich empor, — beſtimmt die vorher in den vielerlei Vorſtellungen — in denen des Heidenthums — noch verworrene und zerfloſſene Ahnung des einzigen Gottes, als des dreieinigen, indem nunmehr das religiöſe Subject denkendes und in ihm der Gedanke des Einzigen oder Höchſten es ſelbſt iſt, der ſie enthält, ſich dahin, die des dreieinigen und der möglichen Erkenntniß ſeiner im Verhältniß zu ihm ſelbſt, d. i. eben als des dreieinigen zu ſein. Wurde aber anderen Völkern, ohne dazu durch dieſes eine veranlaßt zu ſein, ihr Götter- und Bilderdienſt gleichgültig, dann lächerlich und endlich ſogar verächtlich, und thaten ſie ihn, wodurch immerhin veranlaßt, gänzlich von ſich ab, ſo hielten ſie ſich doch höchſtens nur in der *Ahnung* des allein wahren Gottes, und war es es doch eben nur dieſes eine, das, des ewigen *Gedankens als ſolchen* theilhaftig, in ihm ſeine Gedanken an den allein Wahren zu richten, und mit ſolch einer entſchiedenen Unabhängigkeit von allen Vorſtellungen und Objecten, wie ſie in der bloßen Ahnung deſſelben noch nicht ſtatthaben konnte, andächtig zu ſein vermochte. Für die Erziehung des Menſchengeſchlechts iſt es demnach vorerſt dies *eine* Volk, in welchem ſie, die in den anderen vor und neben ihm angefangen hat, ſich fortſetzt, und hat allein daſſelbe die gleich göttliche und menſchliche Beſtimmung, — in der Völkergeſchichte die erhabenſte, — dieſe Fortſetzung zu vermitteln. Das vermittelnde Moment ſelbſt aber iſt eben die in dem ewigen *Gedanken* Gottes enthaltene, und durch ſeine Macht — durch das unbedingte, gleich göttliche und menſchliche Wiſſen — zuerſt in dem Stammvater dieſes Volkes rege werdende, und von demſelben als ihm von Gott gegebene Verheißung vorgeſtellte, Ahnung der Möglichkeit einer alle Völker befreienden und beſeligenden Erkenntniß, und ſodann eben dieſelbe, als wirkſam in denjenigen ſeiner Nachkommen, die, jeder unabhängig von ſich und ein treuer Knecht Gottes, — indem für ihn das Geſetz des Herrn und ſeine Erkenntniß des Geſetzes der nächſte Entſtehungsgrund ſeiner Ahnung, und er durch es und ſie angeregt und aufgefordert iſt, — die weiſſagenden ſind. In der wirklich gewordenen *Erkenntniß* des Dreieinigen, als dem Inhalte des Glaubens an ihn, iſt die Verheißung und jede auf ſie ſich beziehende Weiſſagung erfüllt; die alten Propheten ſind geſtorben, und die neuen ſind keine. Auf der Stufe nämlich, auf welcher die Erziehung des Menſchengeſchlechts ſich vollendet, — in dem *denkenden* Bewußtſein — hat eben die, obzwar, da der Gedanke des einzigen Gottes ihre Bedingung iſt, nur bedingte, alſo *nicht* ewige, ſondern entſtandene Erkenntniß des dreieinigen, vermöge deren das vorſtellende Bewußtſein als Gedächtniß ſich zum denkenden erhebt, und hiermit das Element der Religion des *Glaubens* wird, an ihr ſelbſt, als der durch den ewigen Menſchen in ſeiner Wahrheit und Weisheit für die Welt gewordenen, die Dignität der ewigen Wahrheit: ſie iſt, indem durch den Gedanken Gottes bedingt, und ſo zu ihrer Möglichkeit das altteſtamentliche Judenthum vorausſetzend, zeitlichen, aber indem durch den einzigen Menſchen in ſeiner göttlichen, oder, was das Nämliche, indem durch den einzigen Gott in ſeiner menſchlichen Natur bewirkt, zumal ewigen Urſprungs, oder, was das Nämliche, urſprungslos. Das in dieſer Erkenntniß an Gott Denken der Gläubigen iſt, wie von ihnen ſelbſt, ſo von aller Familien-, Stammes- und Volks-Eigenthümlichkeit unabhängig, ihre Andacht mithin objectiv-, wie die der Juden, aber auch, wie ſchon, obzwar nur beſchränkterweiſe, die der Heiden, ſubjectiv-durchaus frei; ſie erkennen an, daß er nicht allein von ihnen, ſondern auch von den Juden und Heiden angebetet werde; für ſie hat in dieſer Beziehung, wie das Judenthum, ſo auch ſelbſt das Heidenthum nichts Verdammliches an ſich, und iſt zur Richtung ihres Geiſtes, in der Andacht, auf den Dreieinigen weder gegen den objectiv-befangenen Polytheismus des einen, noch gegen den ſubjectiv-unfreien Monotheismus des andern hin ein Seitenblick erforderlich. Auch iſt es dieſe Erkenntniß, und zwar ſie, — die durch den ewigen Menſchen, deſſen Macht eben die des ſie bedingenden Gedankens iſt, für die Menſchheit wirklich gewordene, — ganz allein, in welcher, als der ihre Bedingtheit in ſich ſelbſt aufhebenden, und ſo gleich-göttlichen und menſchlichen, mittelſt des Glaubens an ihn, ſie, die Erkenntniß ſelbſt — ſie, die ewige Wahrheit — zu erkennen, mithin das Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt zu begreifen und zu wiſſen ſteht, ohne daß jedoch durch dies Erkennen, Begreifen und Wiſſen der Glaube ſelbſt und die Andacht abgethan werde, vielmehr ſo daß allererſt darin der Zweifel an ſeiner und ihrer Nothwendigkeit vernichtet, und die Gewißheit dieſer Nothwendigkeit, als begriffene und gewußte, die wahre Gewißheit iſt.

Die Andacht nun, wie ſie, als ſich haltend in dem Gedanken Gottes, und ſogar noch, indem aus ihm und kraft ſeiner ſich die Ahnung der möglichen Erkenntniß Gottes zugeſellend, ſubjectiv-unfrei, die Unfreiheit aber derſelben, als der des iſraelitiſchen Volks, in der oben angedeuteten Richtung gegen die in der wirklichen Erkenntniß, kraft des Glaubens ſich haltende, keiner Ahnung, Verheißung und Weiſſagung weiter bedürftige Andacht jedes wahrhaft chriſtlichen, kurz in der Richtung gegen die Freiheit ſelbſt, die größte iſt, hat in dieſem äußerſten Grade ihrer Unfreiheit nicht mehr den Gedanken des einzigen Gottes nur zu ihrem Elemente, und an ihm nicht mehr nur das Mittel zur Bewahrung vor dem Götzendienſt, — als deren es nicht ferner bedarf, — ſondern iſt, indem das Denken des Volkes an den allein wahren Gott, zugleich auch und fort und fort ein Denken deſſelben an es ſelbſt, ſein ſich ſelbſt Bedenken. In dieſe Andacht geht die Ahnung der möglichen Erkenntniß Gottes, in Anſehung deren der Gedanke deſſelben blos die Bedingung ſei, und er in ihr, der durch ihn Bedingten, ſich, als Gedanken aufhebe und gänzlich aufgebe, nicht mit ein, denn dieſe Ahnung kann, da die Macht des Gedankens, kraft deren ſie angeregt wird, keine zwingende iſt, noch ſein will, in dem iſraelitiſchen Stamm- und National-Geiſte, ſo lange er bleibt, der er iſt, — in der Totalität des Volkes an ſich und den Gedanken Gottes geheftet, im Geiſte der Menſchheit iſolirt, wie ein Fremdling, und ſelbſt in der härteſten Bedrängniß ſich durch Reminiscenz der Geſchlechtsfolgen des Volkes, deſſen Geiſt er iſt, über allen andern Völkergeiſtern haltend, — nicht rege werden. Blos ihre Aeußerung, die dem Patriarchen geſchehene Verheißung und von den Propheten verkündigte Weiſſagung, iſt, und zwar auch nur durch Reminiscenz derſelben, die ſeinige; ihr aber verknüpft ſich in ihm, der, in ſich und in dem Gedanken des alleinigen Gottes befeſtigt, das, daß ſie erfüllt ſei, für einen Wahn nehmen muß, und dem die Kunde davon ein ſtetiges Aergerniß iſt, die Hoffnung einer dereinſtigen Erfüllung, wo ſeine Bedrängniß ein Ende haben, und er, — das

Volk in allen ſeinen Individuen — der verheißenen Segnungen leiblicher- und geiſtigerweiſe werde theilhaftig ſein. Jedoch iſt, worauf allein die Ahnung ging, und worauf allein es mit der Verheißung und Weiſſagung ankam, unter den geiſtigen Segnungen, die gehofft werden, nicht die wirkliche Erkenntniß Gottes in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt, alſo auch nicht die Andacht in dieſer Erkenntniß, ſomit die gleich ſub-, wie objective Freiheit derſelben. Im Gegentheil, ſo lange das jüdiſche Volk in ſeiner zähen Anhänglichkeit an ſich beharrt, kann es, ſich lediglich in ſich, d. i. dieſſeits, und den allein wahren Gott lediglich außer ſich und jedem, d. i. jenſeits, denkend, die Meinung ſeiner Unerkennbarkeit nicht aufgeben, und muß von ihm, je ſtärker — bis zur Erbitterung gegen die Idee der Selbſtverzichtung — die Intenſität dieſer Anhänglichkeit iſt, um ſo beharrlicher darauf beſtanden werden, daß er der Unerforſchliche ſei.

Seiner ſelbſt auch in der Andacht ſtets eingedenk, und in ihr auf ſich bedacht und für ſich beſorgt, hat es für ſie in dem Gedanken des Unerforſchlichen an der Erkenntniß des Geſetzes, das er gegeben, allerdings zwar vorderſamſt ein Mittel zu ihrer Belebung und Innigkeit, aber ſo, daß in dieſer Erkenntniß ſeine Gedanken an ihn, von dem es, dem Geſetz gehorchend, Heil und Segen, daſſelbe verletzend, Strafe zu erwarten habe, gerichtet ſind, und ſein Streben dahin geht, ihn, deſſen Geiſt aller Herzen und Nieren prüfe, aber von Niemand begriffen werde, ſich, deſſen auf es ſelbſt gerichtete Neigung neben der auf ihn gerichteten beſteht, geneigt zu machen, und ihn, deſſen Geſetz kein Menſch vollkommen erfüllen, und deſſen ſtrafender Macht Niemand Widerſtand thun könne, zu bewegen, daß er ſeiner ſich erbarme, und in Anſehung ſeiner, des von ihm auserwählten Volkes, ſo oft es ſeine Fehler — auch die verborgenen — bereue, Gnade vor Recht ergehen laſſe. Sein Troſt, ohne den es in ſeinem Elende vergehen würde, iſt in dieſer Andacht wohl das Geſetz, aber nicht, wie in der des heiligen Sängers, die Ahnung und mit ihr die Hoffnung der Erkenntniß deſſen anregend, der es gegeben hat, ſondern nur, indem es erkannt, und an die Gerechtigkeit, Liebe und Barmherzigkeit ſeines Urhebers gedacht wird, die Ueberzeugung, daß der ihm geleiſtete Gehorſam Segen bringen werde, gewährend, und das Verlangen unterſtützend, daß der Ungehorſam, wenn ihm die Reue folge, unbeſtraft bleibe. Der Andacht ſelbſt mangelt daher auch die Freudigkeit, mit welcher der weiſſagende ſpricht: „Herr, mich verlangt nach deinem Heil, und habe Luſt an deinem Geſetz;“ ſie iſt im Gegentheil ängſtlich, ſcrupulös, beklemmend, und bewegt ſie ſchon mit jener Freudigkeit ſich weniger in dem Gedanken Gottes, als in der Erkenntniß ſeines Geſetzes, ſo hält ſie mit dieſer Aengſtlichkeit ſich vielmehr im Beachten der Folgen des Gehorſams und Ungehorſams, als im Erkennen des Geſetzes ſelbſt. Hiermit aber iſt ſie, der die Ahnung der Erkenntniß des dreieinigen Gottes mangelt, denn auch auf eine Zukunft geſtellt, in der die beſeligende und ſelige Gegenwart, oder Paruſie, von dem Volke, deſſen Andacht ſie iſt, ſo lange daſſelbe in ſeiner perſönlichen Subjectivität beharrt immer fort nur erflehet und erharret, allein für es nie zur Gegenwart ſelbſt werden kann. Es hat daſſelbe ſodann gleichfalls an der Erkenntniß ſeiner Geſchichte, wie ſie ihm vornehmlich die heiligen Urkunden ſeiner Religion darbieten, ein belebendes und förderndes Mittel für ſeine Andacht. In ihr iſt die Erinnerung an die Leitungen und Führungen Gottes, und an ſeine ſtets wiederkehrende Liebe und Barmherzigkeit gegen ſein Volk für es erhebend, beruhigend, Muth und Vertrauen einflößend. Allein ſo ſtandhaft und treu von den Kindern Iſraels das Geſetz wenigſtens darin, ſich kein Bildniß und Gleichniß zu machen, ſondern den allein wahren Gott anzubeten, endlich befolgt werde, haben ſie doch, je tiefer ihr Blick in ihre Vergangenheit — bis auf ihren ſtets frommen Stammherrn — zurückgeht, an den eigenmächtigen Handlungen ſeiner Nachkommen eben ſo viele Denkmäler der Verletzung wie anderer Geſetze, ſo auch beſonders des eben genannten und iſt in der Abgeſchloſſenheit ihres — des jüdiſchen National- — Geiſtes, hiermit in der Unmöglichkeit, daß das Denken ein mit dem Geiſte der Menſchheit an Gott Denken, alſo ein unabhängiges ſei, ihre, durch die Reminiscenz ihrer Geſchichte vermittelte, und von der Mahnung, daß die Miſſethat der Väter an den Kindern bis in's dritte und vierte Glied heimgeſucht werde, begleitete Andacht, ſtatt erhebend zu ſein, niederſchlagend, wehmüthig, ſtatt demüthig, und in dem übrigens ſtarken Gefühl ihrer — der iſraelitiſchen — Stammes- und Volks-Hoheit nicht ohne Kriecherei vor Gott, ihrem Herrn. Auch zieht ſich faſt durch alle Perioden dieſer Geſchichte eine Klage der treuen Knechte des Herrn über ſein Volk und des Volks über es ſelbſt und ſeine Miſſethaten ſo anhaltend und laut hindurch, daß in der Sehnſucht der Nachkommen nach der vergangenen Herrlichkeit die Erinnerung kaum eine andere, als die an dieſe Klage und dieſen Jammer ſein kann, und die Klage, — ſie, eine zur nationellen Elegie, wie ſie kein anderes Volk gehabt hat, gewordene Jeremiade, — in der Andacht der, in ihr der Miſſethaten ihrer Väter und der ihrigen gedenkenden Kinder Israels immerfort wiederholt, durch die Andacht ſelbſt aber der Geiſt, der ihrer, — wann, wo und in welcher Weiſe es geſchehe, — ſich befleißigt, da ſie ſolchermaßen trübſelig und gepreſſt, und er an ſich wie gefeſſelt iſt, ſtets niedergebeugt wird. In dem Gedanken Gottes, des Herrn der Heerſchaaren, vornehmlich ſeiner, des Schöpfers und Erhalters der Welt vermittelt das an ihn Denken ſich endlich auch durch die Betrachtung ſeiner Werke, wie ſie groß und unendlich mannichfaltig, geordnet und heiter in die Sinne fallen, und iſt ſomit die Andacht des jüdiſchen Volkes ſogar noch in ihrer größten Unfreiheit, gleichfalls aus Veranlaſſung der Urkunden ſeiner Religion, auf die zeitliche und räumliche Gegenwart geſtellt; bis zum Ewigen jedoch in dieſer Gegenwart erhebt in der Ahnung der Erkenntniß Gottes, und deſſen, daß nicht nur ſeine Macht, Weisheit u. ſ. w., ſondern vielmehr er ſelbſt in ſeinen Werken, wie über ihnen ſei, ſich kaum

— in jenem Grade aber der Unfreiheit, wo die Ahnung mangelt, der Blick gar nicht. Der vom perſönlichen Subject jenſeits der Welt gehaltene, und in dieſem Jenſeits fixirte Gedanke ihres Urhebers und ſeiner Allmacht bringt es ſchon mit ſich, daß die Natur, gleich einer Maſchine, als von ihm in allen Beziehungen abhängig, und es ſelbſt in ſeiner alleinigen Abhängigkeit von ihm, als von ihr, die an, durch und für ſich ſelbſt nichts vermöge, unabhängig, ſomit ihr gegenüber als das ſelbſtſtändige gedacht werde. Nun ſind aber einzig und allein die Erzeugniſſe in ihr die Mittel zur Befriedigung der Bedürfniſſe eben des perſönlichen Subjects in ſeiner lebendigen Individualität. *Der Heide*, ſich von der Natur abhängig fühlend, ſeine Götter als mit ihrer Wirkſamkeit *in ihr ſelbſt* gegenwärtig, nicht jenſeits, ſich vorſtellend, und ſo, auf gleiche Weiſe, eine natürliche Selbſtſtändigkeit der Götter, und eine göttliche der Natur, — ſuperſtitiös, — z. B. in ſeinen Augurien, Haruſpicien u. dgl. anerkennend, genoß die von ihm in ihr *erarbeiteten* Gaben der *Ceres*, des *Bachus*, und in ihnen die Götter mit, deren Gaben ſie waren; er verhielt ſich demnach, obſchon, der Natur gegenüber, ſeiner Selbſtſtändigkeit ſich *nicht* bewußt, in *dieſem* Genuß und in ſeiner *Arbeit* für ihn, ſelbſtſtändig gegen ſie. Auch *der Iſraelit*, von dieſen Gefühlen, Vorſtellungen und Phantaſieen frei, ſeine Gedanken in dem reinen Gedanken Gottes, *des Geiſtes*, haltend, und in ſeiner Andacht und Gottesfurcht noch nicht *auf's Aeußerſte* ſubjectiv-unfrei, ſuchte ſeine Selbſtſtändigkeit gegen die Natur dadurch, daß er ſelbſtthätig in ſie eingriff, durch Arbeit ſich der Erzeugniſſe in ihr bemächtigte, und Viehzucht, Ackerbau u. ſ. w. zu ſeinem Geſchäft machte, zu bewähren und zu behaupten. Aber mit jener gänzlichen Unfreiheit iſt ſeine Thätigkeit — *in der Totalität* ſeines Volkes — eine andere, die mercantiliſche, geworden. In ihr entfernt das Volk, wie wenn, wer das Feld bauet u. dgl. hierdurch in die Knechtſchaft der Natur gerathe, ſich am weiteſten von dieſer, und geht ſein Thun nicht einmal auf ein Erforſchen und Erkennen — ſondern höchſtens nur, bei'm Mondes- und anderem Zeitwechſel, auch ein Betrachten derſelben, und auf ein Bedenken ihres und ſeines Schöpfers und Herrn. Beſchäftigt aber der Einzelne ſich, der Wiſſenſchaft wegen, zu welchem Zwecke es übrigens ſei, mit der Natur- oder Geſetzkunde, ſo kann er nur mittelſt Täuſchung ſeiner ſelbſt, ſich fortan in dem abgeſchloſſenen Geiſte ſeines Volkes, — und iſt gar ſein Studium, eben der Wiſſenſchaft wegen, die Hiſtorie, oder die von der denkenden Subjectivität ganz unabhängige Philoſophie — wie das Studium Spinoza's war — ſo kann er, da daſſelbe als jene eine ſolche, als dieſe, nachdem ſie auch von der Objectivität ſich befreit hat, eine jede Selbſttäuſchung vernichtet, ſich durchaus nicht ferner in dieſem Geiſte halten, ſondern muß er ihn verlaſſen; ſei es, daß er entweder — was freilich durch Geſchichts-Studien nicht unmöglich gemacht wird, — lediglich bei ſich ſelbſt und bei denen einkehre, die Seinesgleichen ſind und ihm huldigen, oder aus einer nur ſubjectiv-unabhängigen Philoſophie an ſich ſelbſt verzweifle, oder auf ſich verzichtend in dem Geiſte des Menſchen, welcher der Geiſt Gottes ſelbſt iſt, ſich wieder gewinne.

Wird zu allem dem, wodurch die ſubjective Unfreiheit der Andacht des jüdiſchen Volkes die größte iſt, hinzugenommen, wie ſehr daſſelbe ſeit ſeiner Zerſtreuung unter die anderen Völker von dieſen bedrängt, gedrückt, verachtet, gekränkt, und in den, jedem Menſchen als ſolchem zuſtehenden, Rechten ſeiner Individuen ſelbſt unter chriſtlichen Völkern, ja von dieſen und von ihnen hin und wieder ſogar am tiefſten verletzt worden, ſo iſt vollkommen begreiflich, daß und warum ſein Gefühl der Ehrfurcht vor Gott in ſeinem lauterſten Denken an ihn — in der Andacht, — ſelbſt bei der Unwandelbarkeit ſeiner Treue gegen ihn und ſeines Vertrauens zu ihm, nicht erhebend, noch ermuthigend, ſomit nicht das Gefühl des freien Muthes ſein kann, ſondern, wie es das des Knechts iſt, dem der Wille und der Verſtand des Herrn unerforſchlich, und nur ſeine Befehle bekannt ſind, eben ſo auch ein

Knechtiſches ſein muß. Dennoch aber iſt die ſeinem Ahnherrn geſchehene Verheißung und die Weiſſagung der Propheten in ſeiner Erinnerung daran für es nicht vergeblich. Denn ſo ſehr das, daß die Knechtſchaft der Kinder Iſraels zur Freiheit der Kinder Gottes werde, ihr theils durch ſie ſelbſt, theils durch die Verhältniſſe, in denen jene immer noch als ein Volk fort exiſtiren, erſchwert ſei, iſt es doch dadurch keineswegs unmöglich gemacht. Vielmehr iſt für den iſraelitiſchen — wie für jeden andern National-Geiſt, das Extrem ſeiner Servilität der Wendepunkt zur Erlangung ſeiner Freiheit und zur Verſöhnung und Vereinigung mit dem Geiſte der Menſchheit; und hat jener in dieſem Extrem größere Schwierigkeiten, wie jeder andere, zu überwinden, ſo ſind dagegen auch die ihm gegebenen Veranlaſſungen zu ihrer endlichen Beſiegung, hiermit zu ſeinem Siege über ihn ſelbſt, die mannichfaltigſten und mächtigſten. Das den Kindern Iſraels verheißene und ihnen gewordene Beſitzthum, — das heilige Land, — in ihm die heilige Stadt, in ihr der heilige Tempel, in dieſem die Bundeslade u. ſ. w. ſind für ſie dahin, hiermit aber iſt ein Motiv vertilgt, das die Nationalität zu einer egoiſtiſchen zwar nicht machen muß, aber — kann, und ſie, als die iſraelitiſche, wirklich dazu mit gemacht hat. Und wenn auch neben ihren noch beſtehenden Heiligthümern, den Geſetz- und prophetiſchen Büchern, der Beſchneidung, dem Sabbath und anderen Faſt- und Feſttagen, — die Erinnerung an die verlornen, die Sehnſucht nach ihnen und die Hoffnung, ihrer wieder, und ſogar in größerer Herrlichkeit, theilhaftig zu werden, ihren Geiſt nur deſto entſchiedener in ſeiner Abgeſchloſſenheit mit erhält, ſo kann doch derſelbe, umfaßt von dem wirklich gewordenen Geiſte der Menſchheit, mit ſeiner Selbſtſucht der Macht, die dieſer in ſeiner concreten Allgemeinheit und Einheit über jeden National- und particulären Geiſt hat, da ſie die befreiende, und das Weſen jedes Volksgeiſtes ſelbſt noch in ſeiner größten Servilität die Freiheit iſt, nicht auf immer widerſtehen. Ja wenn ſogar, was im Vertrauen zu der, dem Stammvater gewordenen göttlichen Verheißung und den wiederholt verkündigten Weiſſagungen von ſeiner genuinen Nachkommenſchaft gewünſcht und gehofft wird, in Erfüllung ginge, ſie ſelbſt endlich wieder in den Beſitz ihres angeſtammten Erbes käme, alſo das gelobte Land wieder das ihrige, und in ihm ihre äußere — die politiſche — Selbſtſtändigkeit neben den übrigen Völkern nicht nur wiederhergeſtellt, ſondern auch ihr Vorrang vor den übrigen — eine Volksſouveränität über alle andern Völker — verwirklicht und ſanctionirt wäre, würde gleichwohl dieſer Vorrang nicht darin, — daß die Iſraeliten, indem ſie das Ausland verlaſſen hätten, aber das Andenken an ſeine Religionen, Geſetze Sitten, Sprachen u. ſ. w., ſelbſt wenn ſie wollten, nicht zurücklaſſen konnten, nun bei ſich daheim, wie die Chineſen zu aller Zeit, in der Abgeſchloſſenheit ihres Nationalgeiſtes beharrlich verblieben, ſondern allein darin beſtehen, daß auf der Stufe der ſich vollendenden Erziehung des Menſchengeſchlechts das iſraelitiſche Volk, wie es früher das einzige war, durch welches dieſe ihre Fortſetzung vermittelte, das erſte, ſomit für alle anderen das Muſter der Vollendung, und alſo ſein Geiſt nicht nur der ſeinige, ſondern vielmehr der Geiſt der Menſchheit ſelbſt wäre. Die dem Abraham und mittelſt ſeiner dem von ihm abſtammenden, und jedem anderen Volke geſchehene Verheißung iſt erfüllt, und mit ihrer Erfüllung vollendet ſich die Erziehung des Menſchengeſchlechts; aber nur erſt ſich vollendend, iſt ſie noch nicht vollendet. Die Religion auf dieſer Stufe ſeiner Erziehung, als der Glaube an Gott und die Liebe zu ihm in der Erkenntniß ſeiner, des dreieinigen, iſt der Vervollkommnung nicht bedürftig, denn ſie iſt nicht mehr nur, wie auf den beiden früheren, perfectibel, ſondern vielmehr perfect; nicht alſo ſie hat ſich für die Erziehung des Menſchengeſchlechts, ſondern dieſe und mit ihr es ſelbſt ſich für ſie zu vollenden; ſie ſelbſt wirkt erziehend mit, und ſo wird daſſelbe, indem es mittelſt ihrer ſich erzieht, zugleich durch ſie für ſie ſelbſt erzogen; auf Seiten ihrer, die ſich zum Mittel macht und hingiebt, iſt ſeine Erziehung die göttliche und keiner Vervollkommnung bedürftig, denn das Mittel iſt vollkommen, darin aber, daß es von ihm ergriffen, — der Glaube angenommen, — und ſein Zweck erkannt und erſtrebt wird, iſt ſie die menſchliche, und eben darin hat ſie, die dem Weſen nach mit ihr ſelbſt, der göttlichen, identiſch iſt, in der Erſcheinung ſich, die göttliche, noch keineswegs erreicht. Es iſt ein und derſelbe Gott, deſſen Ahnung die polytheiſtiſche Religion, bei der übrigens größten Verſchiedenheit ihres nationellen Inhalts und ſeiner Form, deſſen Gedanke ſodann die hiſtoriſch-monotheiſtiſche, bei der Einerleiheit ihres iſraelitiſch-nationellen und der ſeinigen, und deſſen Erkenntniß die chriſtliche in ihrer Unabhängigkeit von aller Nationalität bei ihrem durchaus geiſtigen Inhalt und ſeiner rationellen Form, zu ihrem Grunde hat. So auch iſt es das eine und ſelbe Menſchengeſchlecht, deſſen an ſich gleich göttliche und menſchliche Erziehung mit der Ahnung beginnt, kraft des Gedankens ſich fortſetzt, und mittelſt der Erkenntniß ſich vollendet. Ihr ſich und es Vollenden hat jedoch auf der Seite, auf der ſie die menſchliche iſt, ſelbſt wieder ſeinen Anfang, Fortgang und Schluß; und obzwar die Völker, deren Religion die des Glaubens und Wiſſens, alſo die der Vernunft geworden iſt, kaum erſt angefangen haben, vermöge der ihr immanenten Erkenntniß der Wahrheit, jedes die Perſönlichkeit nach ihrem Inhalte und ihrer Form durch ſeine denkende Subjectivität, dieſe in ihr aufhebend, zu vermitteln, alſo auf ſich vor dem Geiſte der Menſchheit zu verzichten, und zur Einheit mit ihm zu gelangen, ſo enthält doch dieſer, durch die Macht der Erkenntniß freie und befreiende Anfang die — nur nicht zwingende — Nothwendigkeit der Vertilgung des volksthümlichen Egoismus, nationalen Selbſtdünkels und gegenſeitigen Völkerhaſſes, und kann, — ſo oft auch in der, auf dem Grunde des Glaubens und Wiſſens und mittelſt beider ſich fortſetzenden, Erziehung durch politiſche Parteien, Glaubens-Secten und ſelbſtſüchtig-betriebſame Individuen die Bewegung eine retrograde ſein oder ſcheinen mag, —

das ſelbſt in die Religion des Glaubens und der Erkenntniß eingedrungene Pfaffen- und Prieſterthum, und an ihr, beſonders als das letztere, unter allerlei Geſtalten, ſogar unter denen der Erudition, Pietät und Nationalität, zur Zeit noch haftende, ſich darin nicht fortwährend erhalten. Sie und jener Egoismus, Selbſtdünkel und Parteien-, Secten- und Völkerhaß gehen durch die Macht der belehrenden Wahrheit und verſöhnenden Liebe nothwendig zu Grunde; ihr Untergang aber iſt unter anderem für das iſraelitiſche Volk und ſeine Religion die Zernichtung der Haupthinderniſſe, daß es, — durch den Gedanken des allein wahren Gottes, vornehmlich durch die ſeinem Ahnherrn gethane und von ihm ſelbſt wenigſtens im Gedächtniß behaltene Verheißung dem Geiſte der Menſchheit näher ſtehend, als jedes andere, — das Band, womit es an ſich ſelbſt gefeſſelt iſt, löſe, das Erfülltſein der Verheißung anerkenne, ohne den Grund ſeiner Religion zu verlaſſen, ihres nationellen Inhalts und ſeiner Form ſich entäußere, und zu der Erkenntniß gelange, in welcher die Andacht weder knechtiſch, noch die der Knechte, ſondern nach allen Seiten hin frei und freudig iſt. Gelangen, wenn auch zuletzt, Iſraels Nachkommen zu dieſer Freiheit und Freudigkeit, ſo ſind ſie, welche die letzten waren, die erſten, iſt aber hiermit von ihnen zugleich der Anſpruch auf Vorzug und Vorrang vor den anderen Völkern aufgegeben, und hat für ſie das, daß ſie die erſten ſind, gleichen Werth mit dem, daß ſie die letzten waren, nämlich gar keinen.

§. 173.

3) Das Wiſſen in der Religion und ſie in ihm, oder die Religion der Vernunft.

Das Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt und zu Gott iſt

1) ein ganz unmittelbares, und ſo noch nicht einmal ein zweifaches zu nennen. In ſeiner Unmittelbarkeit iſt es eben ſo nur erſt ein ganz unterſchiedsloſes, und in beiden, der Unmittel-

barkeit und Unterſchiedsloſigkeit ein ſolches, in welchem der Menſch iſt, ohne daß er

α. entweder ſich ſelbſt in daſſelbe gebracht hat, oder

β. durch Gott in es gebracht iſt.

ad α. Jenes Verhältniß iſt es, in welchem der Menſch erſt überhaupt es zu irgend etwas, was es auch ſei, bringen kann, ohne welches mithin noch an gar kein Streben, Thun und Wirken deſſelben zu denken iſt; er iſt urſprünglich in dieſem Verhältniß und findet ſich dann in demſelben, faſſet, verſteht und begreiſt daſſelbe. Wäre es nicht das unmittelbare, würde er ſich nicht, weder in ſich, noch in der Welt, noch in Gott ſuchen oder finden können.

ad β. Alles, was nur immer durch ein anderes außer ihm, und wäre das andere auch das höchſte Weſen ſelbſt, in ein Verhältniß gebracht wird, erleidet eben dieſes, daß es in ſolches geſetzt oder verſetzt wird, verhält ſich alſo, indem es in das Verhältniß durch ein anderes kommt, paſſiv. So iſt denn auch das Verhältniß für das, welches in daſſelbe hineingebracht iſt, ein blos äußerliches, zufälliges, es hat keine innere Nothwendigkeit. Zufällig und beliebig kann aber das Verhältniß des Menſchen zu ihm, indem es identiſch iſt mit ſeinem Verhältniß zu Gott, nicht ſein, da in dem Gedanken Gottes das Weſen deſſelben durchaus nicht als Zufälliges, ſondern als nothwendig gedacht werden muß, und in der Erkenntniß von dem Menſchen, wenn es auch der Individualität nach und in einem beſchränkten zeitlichen Leben als das zufällige erſcheint, eben jene Kategorie der Nothwendigkeit eine Bedingung und Beſtimmung iſt, — das Vernünftige iſt auch das Nothwendige und die Erkenntniß von dem Menſchen iſt die von dem vernünftigen Subject. In dieſer Unmittelbarkeit jenes Verhältniſſes kommt nun wohl die Individualität des Menſchen in Betracht (§. 171) und auch ſeine Intellectualität, oder die Ichheit (§. 172), aber ſo, daß wenn das Verhältniß als unmittelbares beachtet wird, abſtrahirt iſt durch die darauf Reflectiren den von allen beſonderen einzelnen Beſtimmungen der Individualität und Intellectualität. Es iſt der Menſch an ſich, als ſolcher, und nicht er als dieſes oder jenes Mitglied einer Familie, alſo nicht in der Beſtimmtheit einer beſonderen Abkunft und nicht als Mitglied eines Volkes, in der Beſtimmtheit des Nationalen, der Geſetze, Sitten und Religion dieſes Volkes, er als ſolcher iſt es, deſſen Verhältniß zu ihm ſelbſt und zu Gott jenes unmittelbare und unterſchiedloſe iſt. Dies erläutert ſich gut aus Leſſing's Nathan: der weiſe Nathan nimmt ein Mädchen an, deſſen Eltern und Volk ihm ganz unbekannt ſind, und erzieht daſſelbe nicht für ſich und nicht für ſein Volk, er erzieht es, es iſt ein Menſchenkind. Es verhält ſich mit jedem eben gebornen Kinde auch ſo, der wohldenkende Menſchenfreund, der ein ſolches an der Straße fände, es aufnähme, pflegte, hätte mit Bewußtſein oder ohne daſſelbe dies Menſchenkind genommen in dieſem unmittelbaren Verhältniß zu ſich und zu Gott. Dies Verhältniß wird jedoch

2) ein mittelbares, und ſo kommt in daſſelbe der Unterſchied zwiſchen ihm, wie es einerſeits das Verhältniß des Menſchen zu ihm iſt, und andererſeits das zu Gott. In ſeiner Mittelbarkeit alſo wird und iſt es dann ein zweifaches. Daß es ein mittelbares werde, davon iſt der Grund enthalten in dem Menſchen, der unmittelbar in dieſem Verhältniß iſt, als Menſch enthält er die Möglichkeit des ſich ſelbſt ſich Bewußtwerden und des Selbſtbewußtſeins der Ichheit, an ſich oder unmittelbar iſt jenes das Verhältniß des Menſchen in ſeiner Individualität, aber das Individuum wird ſeiner ſelbſt ſich bewußt, oder, mit Fichte zu reden, es geht aus der fremden Anſchauung in die eigne ein; und ſo iſt ſein Verhältniß zu ihm ſelbſt eine wirklich gewordene für es ſelbſt auf der einen Seite, auf der andern aber iſt eben hiermit für ihm ſelbſt ſein Verhältniß zu Gott, im Unterſchiede von ſeinem Verhältniß zu ihm, eine beſtimmt möglich gewordene; unmittelbar war es ſchon ein ſolches, aber auch identiſch mit dem Verhältniß des Menſchen zu ihm, unmittelbar wird es in jenem Unterſchiede. Daß

es, wie es auf der einen eine wirkliche iſt, auch auf dieſer andern eine wirkliche werde, dazu muß dem Menſchen von außen her eine Veranlaſſung gegeben ſein. Kraft ihrer wird jenes zweifache Verhältniß

3) ein vermitteltes, und als vermitteltes iſt es dann ein in dem Unterſchiede der beiden Seiten, die es hat, unzertrennliches, ein, welches unmittelbar identiſch, vermittelt identiſches Verhältniß. Aber wodurch wird jenes Verhältniß vermittelt? Die Veranlaſſung iſt der Glaube, er das Mittel, vermöge deſſen das mögliche Verhältniß des Menſchen zu ihm ein unzertrennlich vereinigtes wird. Aber durch wen kommt ihm jene Veranlaſſung oder der Glaube? Durch ihn oder durch irgend einen Menſchen nicht, denn mittelſt des Glaubens wird er, wie er ſich ſelbſt, und deſſen, daß er im Verhältniß zu ſich iſt, bereits ſich bewußt worden, erſt ſeines Verhältniſſes zu Gott ſich bewußt. Durch die Natur auch nicht, oder durch die Welt, ſie kann nur vermittelnd ſein für irgend etwas in dem Menſchen, dadurch, daß er auf ſie reflectirt; aber wird auf ſie reflectirt mit Bezug auf Gott, ſo iſt ja in dieſer Reflexion ſchon das Bewußtſein des Menſchen von ſeinem Verhältniß zu Gott, wenn auch nur vorerſt gedacht, ſchon vorausgeſetzt; er iſt ja dann nicht nur wie er unmittelbar in jenem Verhältniß iſt in demſelben, ſondern hat auch das wirkliche Bewußtſein davon, daß er in dem Verhältniß zu Gott ſtehe wie in dem zu ſich ſelbſt. Alſo die Unterſuchung führt mit Nothwendigkeit darauf, daß anerkannt wird der Glaube, durch welches jenes Verhältniß vermittelt wird, ſei Glaube des Menſchen durch Gott. Zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt und in das Verhältniß zu ihm ſelbſt für ihn, kommt er vor dem Glauben und ohne den Glauben, aber zum Bewußtſein ſeines Verhältniſſes zu Gott rein und allein mittelſt des Glaubens, der auf dieſer Seite ſeinen Grund in Gott ſelbſt hat. Und ſo kann wohl geſagt werden: in die Religion wächſt der Menſch hinein; dies Hineinwachſen iſt auch eine Verſtellung, aber ſie hat nichts Unbeſtimmtes und Vages. Das Glauben oder die Religion iſt ſo

wenig ein Werk des Menſchen, wie das Sonnenlicht eine Wirkung der Pflanze iſt; aber das Glaubenslicht regt den Menſchen an, und bewegt ihn, daß er ſich zum Bewußtſein ſeines Verhältniſſes zu Gott bringt, in welchem Verhältniß er an ſich oder unmittelbar ſchon iſt. Darin, daß der Glaube jenes zweifache Verhältniß vermittelt, er aus Gott und allein aus ihm, hat das chriſtliche Dogma ſeinen Grund vom Glauben als einem Werk der göttlichen Gnade an dem Menſchen und für ihn.

Der Menſch iſt ſeiner ſelbſt ſich ſchon bewußt und ſo auch ſeines Verhältniſſes zu ihm ſelbſt und zu ſeiner Umgebung, bevor er aus irgend einer Veranlaſſung zum Glauben gelangt, und mittelſt ſeiner des Verhältniſſes ſich bewußt wird, worin er zu Gott iſt. Das Bewußtſein des Letzteren iſt alſo das ſpätere, und das des Erſteren das frühere; wird auf die Religion etwa mit Bezug auf ihren Urſprung reflectirt, ſo entſteht der Schein, wenn bei jener Reflexion das genannte zweifache Bewußtſein in Betracht kommt, als ſei das Verhältniß des Menſchen zu Gott ſelbſt ein ſpäteres, und ſein Verhältniß zu ihm das frühere, mithin als komme er zu jenem erſt durch dieſes. Dieſem Schein liegt dann die Meinung zum Grunde, die Religion ſei ſchlechthin nur eine entſtandene, wobei zugleich das Ewigſein derſelben negirt wird. Wird hingegen in der Reflexion für die Frage nach ihrem Urſprung weiter zurückgegangen in jenes zweifache Verhältniß in ſeiner Unmittelbarkeit, wie unter 1) betrachtet, ſo verſchwindet dieſer Schein und hebt ſich jene Meinung auf, ſo daß wenigſtens der Gedanke des Nichtentſtanden- und Ewigſeins der Religion bleibt. Der Glaube nun, der die Verwirklichung des möglichen Bewußtſeins vom Verhältniß des Menſchen zu Gott vermittelt, hat zu ſeinem Inhalte

a. den wirklichen Gedanken;

b. die mögliche Erkenntniß deſſen, was geglaubt wird.

ad a. Durch das Denken im Glauben unterſcheidet dieſes ſich von dem Fühlen, der Glaube vom Gefühl, welches zu ſeinem Inhalte das Denken nicht hat, wohl aber der Inhalt des Denkens werden kann. Dadurch ſodann, daß es das Denken im Glauben iſt, unterſcheidet es ſelbſt ſich von jenem Denken, welches der Inhalt des Selbſtbewußtſeins iſt, ein Element des Ich als des Denkenden. Durch beides unterſcheidet ſich das Glauben ſelbſt auf der einen Seite von der Meinung, von der Religion der Meinung, und von der Gefühlsreligion als ſolchen, beſonders von ihr als der polytheiſtiſchen, auf der andern aber eben ſo von dem abſtracten Monotheismus, der Religion ſein will, aber nicht ſein kann, und auch von dem blos geſchichtlichen und inſofern concreten Monotheismus des Judenthums, wo das Denken wohl ein Element im hiſtoriſchen Glauben, im Vertrauen des Ich zu Jehova iſt, aber nicht in dem von der Hiſtorie vom Geſetz unabhängigen Glauben. Wird nun von dem Menſchen aus dem Standpuncte ſeines Verhältniſſes zu ihm ſelbſt, auf den Glauben reflectirt, ſo daß er dabei ſein Verhältniß zu Gott entweder ganz ignorirt, oder davon wenigſtens abſtrahirt; ſo muß er wohl das Denken, welches ein weſentliches und nothwendiges Element des Glaubens iſt, für das Princip des Glaubens nehmen, wie wenn es das Denken, das Nachdenken, das Selbſtdenken und das mittelſt ſeiner ſich ſelbſt Ueberzeugen des Menſchen wäre, wodurch er erſt zum Glauben komme oder ſich ſelbſt bringe. Iſt das Denken ſo das Princip des Glaubens, gleichſam ſein Grund, und er deſſen Reſultat gleichſam der durch es begründete, ſo ſteht nothwendig das Denken voran, und folgt das Glauben —; es iſt einer ſo der Denkgläubige. Die Reflexion auf jenem Standpunct über das Glauben, deren Reſultat dies Verhältniß des Denkens zum Glauben iſt, führt in den abſtracten Monotheismus hinein, in welchem das Ich bei ſich beharrt. Die Forderung des aus jenem Puncte auf die Religion Reflectirenden für eine Theorie derſelben, für eine Theologie iſt beſtimmter Weiſe die, daß der Menſch von Gott und von ſich auf eine Gottes und ſeiner ſelbſt würdige Weiſe denke. Man kann den Inhalt dieſer Forderung für einen Canon nehmen an alle die Religion angehende Unterſuchung und an alle Religionswiſſenſchaft; es verſteht ſich ſo zu ſagen von ſelbſt, daß der Menſch nicht anders als gotteswürdig denkt. Wer denkt nun über den Menſchen auf eine deſſen würdige Weiſe? etwa der, welcher das Verhältniß deſſelben zu ihm ſelbſt für das erſte nimmt, und das Verhältniß zu Gott nicht nur für das zweite, ſondern auch für ein ſolches, in welches der Menſch komme, in welches er gebracht wird, oder vielmehr der beiderlei Verhältniß für an ſich ganz gleich nimmt, und für ein ſolches, in welchem der Menſch an ſich ſelbſt ſei, nicht komme, aber zu deſſen Bewußtſein er gelange? Die letztere Denkweiſe iſt offenbar die des Menſchen würdigere; nach dieſer iſt das Verhältniß zu Gott dem Zufall nicht Preis gegeben. Iſt der Gedanke der Gottes würdige, daß der Glaube an Gott ſeinen Anfang nehme in dem Denken des Menſchen und das menſchliche Denken zu ſeinem Princip habe, oder iſt vielmehr der Gedanke der Gottes wahrhaft würdige, daß Gott die Initiative des Glaubens habe und nicht der Menſch? Offenbar der letztere. In der Religion des Vernünftigen iſt nicht der Denkgläubige der Vernünftige, ſondern der Verſtändige, hingegen der Gläubigdenkende kann in ihr der Vernünftige ſein, ſo daß der Menſch nicht mit dem Denken, Reflectiren, Kritiſiren, was ſein Verhältniß zu Gott angeht, ſondern mit dem Glauben unbefangen anfängt, wie ihm die Veranlaſſung dazu von außen gegeben wird. Hat Gott die Initiative für den Glauben an ihn, ſo iſt die Religion, deren Element der Glaube, wie das des Glaubens der Gedanke iſt, ihrem Urſprung nach nicht auf zeitliche Weiſe zu denken, ſondern als die ewige wie Gott ſelbſt anzuerkennen, und iſt auch ſo das Denken in dem Glauben, da der Glaube von Gott ausgeht, kein nur menſchliches, ſondern ſelbſt göttliches Denken.

ad b. Die Erkenntniß unterſcheidet ſich von dem Gedanken durch das Concrete ihres Inhaltes, da ſein Inhalt nur ein Abſtractes iſt oder ſein kann, ſo z. B. die Kenntniß eines Metalls von dem Gedanken des Dinges. Eben die Erkenntniß unterſcheidet ſich von der Vorſtellung, deren Inhalt ein eben ſo concreter iſt, wie der Inhalt der Erkenntniß durch das Abſtracte ihres concreten Inhaltes, welches Abſtracte dem concreten Inhalt der Vorſtellung noch abgeht. Das Abſtracte nämlich iſt das ſchlechthin Allgemeine, und in ſeiner Allgemeinheit das zugleich von dem Nothwendigen unzertrennliche. Das wahrhaft Abſtracte iſt das in ſeiner Allgemeinheit Nothwendige, in ſeiner Nothwendigkeit Allgemeine, wie z. B. in dem Gedanken des höchſten Weſens. Dieſe Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat die Erkenntniß, ſo concreten Inhaltes ſie ſei; aber der Vorſtellung mangelt die abſolute Allgemeinheit, wenigſtens die Nothwendigkeit. Dadurch nun, daß der Glaube die mögliche Erkenntniß zu ſeinem Inhalte hat, ja ſelbſt der Anfang des wirklichen Erkennens iſt, unterſcheidet ſich die Religion, deren Inhalt er iſt, auf's beſtimmteſte von der Religion der Meinung, deren Inhalt ein Inbegriff von übrigens ſehr concreten Vorſtellungen ſein mag, und von der Beziehung ihrer ſelbſt auf den reinen Gedanken ihrer Ahnung, deren Inhalt keineswegs das Erkennen, geſchweige deſſen Anfang iſt. Die Religion des Glaubens iſt durch dieſen ſeinen Unterſchied über das Sinnige und Sinnliche, über die Gefühle in der Religion des Sinnlichen hinweg. Eben aber durch die Möglichkeit der Erkenntniß Gottes im Glauben, und dadurch, daß der Glaube die wirklich anfangende Erkenntniß ſelbſt iſt, unterſcheidet ſich die Religion, deren Inhalt er iſt, auch von der hiſtoriſch-monotheiſtiſchen, die es bei dem abſtracten Gedanken von Gott läßt und laſſen muß, und die nur Erkenntniß concreten Inhaltes hat und haben kann vom Geſetz, das Gott gegeben habe, von der Geſchichte des Volkes, deren Religion ſie ſei. Die Erkenntniß nach ihrer Möglichkeit und ihrem Anfang des Glaubens iſt unabhängig von der hiſtoriſchen, vom äußerlich Gegebenen der Geſetze. Der Gedanke Gottes iſt es, der in der Religion des Glaubens einen concreten Inhalt hat, und dadurch die mögliche Erkenntniß Gottes iſt. Der Menſch als der vorſtellende iſt der ſinnige, er als der denkende iſt der verſtändige, er als der erkennende iſt der vernünftige. Somit weiſet ſchon die Erkenntniß in der Religion darauf hin, daß ſie die Religion des Vernünftigen ſei. Was aber iſt es dann an oder in der Erkenntniß, welches dazu berechtigt, ſie in der Beſtimmtheit des Vernünftigen zu denken und den Erkennenden als den Vernünftigen zu bezeichnen; das iſt es darin, daß das, was erkannt wird in ſeinem Grunde, aus ihm begriffen werden, ſo daß die aus dem Grunde des Gegenſtandes und in ihm hervorgebrachte Erkenntniß die Wahrheit ſelbſt iſt. Aber der Grund von Allem, was werden, ſein, denken, erkennen, ja wiſſen mag, iſt der, der ſeinen Grund in ſich allein hat, und der aus ſich allein als ſeinem Grunde iſt, er der Selbſtſtändige, Ewige, und in beiden der Allgenugſame. Die Erkenntniß wird oder iſt ſomit, was ſie heißt, Erkenntniß, indem ſie ihren Grund in Gott hat, ſo iſt ſie die vernünftige Erkenntniß, und der Menſch wird oder iſt ihrer theilhaftig nicht ganz und gar in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt, und wenn er in dieſem Verhältniß allein ſich hält, ſondern in ſeinem Verhältniß zu Gott mit jenem zugleich dieſes anerkennt. Aber ſo hat er Religion; mittelſt des Glaubens, der die Möglichkeit der Erkenntniß und Anerkenntniß Gottes enthält, wird der Menſch deſſen ſich bewußt, daß er im Verhältniß zu Gott ſtehe; daß er im Verhältniß zu ſich ſtehe, iſt er ſich ſchon bewußt, aber dieſes Verhältniß zu ſich ſelbſt hat deswegen Bedeutung für ihn, weil er im Verhältniß zu Gott ſteht oder iſt. — Die im Glauben an Gott mögliche Erkenntniß deſſelben iſt der Glaube ſelbſt, als die anfangende, wirkliche Erkenntniß Gottes, und iſt es, wodurch die Religion, die den Glauben zu ihrem Elemente hat, die Religion des vernünftigen Menſchen iſt. Alle Kenntniſſe in Wiſſenſchaften und Künſten, obſchon ſie insgemein Erkenntniſſe genannt werden, ſind doch in Wahrheit das Letztere erſt, wenn jede derſelben die Erkenntniß ihres Gegenſtandes aus ſeinem Grunde iſt. Der Grund aber alles Seins, Denkens, Lebens und Wiſſens iſt Gott, der in ſich allein ſeinen Grund hat, und der ewig aus ſich ſelbſt iſt. Für ihre Wahrheit und Gewiß heit, als wodurch Kenntniſſe erſt Erkenntniſſe ſind, ſetzen ſie ſämmtlich mithin ein Verhältniß des Menſchen zu Gott voraus, in welchem er der ſuchende, forſchende und erkennende ſei. In der Religion des Glaubens, die das Bewußtſein dieſes Verhältniſſes iſt, haben daher alle Kenntniſſe der Menſchen, alle Wiſſenſchaft und Kunſt ihren Grund. Die Kunſt erkennt auch jenes Verhältniß, obſchon, wie bei den Griechen in der Religion der Vorſtellung, an, — die Genialität rechnet ſich der Künſtler nicht an, ſondern von Gott kommt ſie. Die Wiſſenſchaft iſt nicht ſo leicht dabei, oder dazu geneigt, eben jenes ihr Verhältniß zur Religion anzuerkennen, weil in der Wiſſenſchaft das Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt zu ſehr vorwaltet, und weil er in ihr weniger dem Talent, das Meiſte ſeinem Fleiße verdankt. Aber dennoch iſt es ſo, in allen nicht wiſſenſchaftlichen Erkenntniſſen, und in allen Wiſſenſchaften ſelbſt iſt das religiöſe Element, was ihnen Wahrheit und Werth giebt. Aber die Religion des Glaubens iſt die chriſtliche; Erkenntniſſe und Wiſſenſchaften waren ſchon vor dem Chriſtenthum vorhanden und cultivirt; allerdings, allein erſt durch die chriſtliche Religion in dem Glauben, der die Erkenntniß Gottes enthält, ſind jene Wiſſenſchaften zu dem rechten Grunde, zu der Wahrheit gekommen, die ſie jetzt haben. Dabei iſt nicht zu überſehen, das iſt nicht beſonders für die Wiſſenſchaft erforderlich, daß durch ſie und in ihr das religiöſe Element ausdrücklich zur Sprache gebracht werde, im Gegentheil, wo dies geſchieht, z. B. in der Naturkunde, da iſt es meiſtens Frömmelei. Jede Wiſſenſchaft iſt für ſich ſelbſtſtändig, und die ſelbſtſtändigſte unter allen, bedingend die Wahrheit aller andern, iſt die Philoſophie; aber das Princip ihrer Selbſtſtändigkeit iſt die Religion, in jenem Glauben, der das Bewußtſein von ſeinem Verhältniß zu Gott vermittelt. Hier kommt es nicht auf die Erkenntniß der Menſchen im Leben, ſondern auf die mögliche Erkenntniß im Glauben an. Alſo darauf geht die Unterſuchung zurück.

Zuvörderſt, indem der Menſch zu glauben anfängt, iſt er nicht mehr blos im Verhältniß zu Gott, ſondern kommt er auch zur Anerkenntniß dieſes Verhältniſſes. Die Taufe, die er als Kind empfängt, bezeichnet ſymboliſch eben das, daß er der im Verhältniß zu ſeinen Eltern, zu andern Menſchen überhaupt und zu ſich ſteht, zugleich im Verhältniß zu Gott ſei, und die Taufe enthält hiermit auch für den Täufling gewiſſermaßen die Verheißung, daß er zur wirklichen Erkenntniß Gottes in jenem Verhältniß gelangen werde. Denn die Verpflichtung gegen ihn, welche die, ſo ihn taufen laſſen, übernehmen, iſt, daß er zur Erkenntniß Gottes erzogen und unterrichtet werde. So hat die Religion des Glaubens durch ihn, der zu ihrem Inhalte gehört, die Erkenntniß Gottes in ſich, und iſt ſie zugleich die Religion innerhalb der Sphäre dieſer Erkenntniß; wird nun aber von dem, der gläubig geworden, und hiermit Gott zu erkennen fähig iſt, reflectirt auf jenes zweifache Verhältniß ſeiner zu ihm ſelbſt und zu Gott, ſo wird die nächſte Folge dieſer Reflexion, wenn ſie ganz unbefangen angeſtellt wird, die ſein, daß er daran zweifelt, ob ſein Verhältniß das zu Gott ſei oder nicht, während er weder daran zweifeln kann, daß er ein Bewußtſein von dieſem Bewußtſein habe, und eben ſo wenig daran, daß er im Verhältniß zu ſich ſelbſt ſei, indem dieſes vom Bewußtſein ſeiner ſelbſt ganz unzertrennlich iſt. Aus dieſer unerſchütterlichen Gewißheit des Selbſtbewußtſeins, und des einen Verhältniſſes kann nun der Zweifel, ob das andere Verhältniß, das Verhältniß zu Gott, ein nur eingebildetes, oder wirkliches ſei, eine Macht erhalten, daß er nicht mehr dubitirt, ſondern negirt. Aber ſtatt deſſen, daß die Dubitation zur Negation werden kann, ebenſowohl umgekehrter Weiſe die Dubitation Veranlaſſung wird für den Reflectirenden, die Gewißheit ſeiner ſelbſt, oder des Selbſtbewußtſeins und ſein individuelles und intellectuelles Verhältniß zu ihm ſelbſt nicht hoch anzuſchlagen, ja gar nicht in Betracht zu ziehen; dann wird das Streben rege, aus dem Zweifel, ob ſein Verhältniß zu Gott ein wahrhaftes ſei, herauszukommen, ohne es zu läugnen, und dann iſt es der Glaube, mit und in welchem der Reflectirende anfängt, der ſelbſt zum Zweifel geworden, ihn noch als Zweifel leitet, da eben der Glaube die Möglichkeit der Gotteserkenntniß enthält, daß er Gottes Weſen und ſein Verhältniß zu ihm zu erforſchen und zu begreifen ſtrebe.

So würde mittelſt des Zweifelns, wenn dieſe Erforſchung gelänge, das Glauben zum Wiſſen werden, und hätte nun, ſtatt daß der Glaube als ſolcher die mögliche und die anfangende Erkenntniß Gottes zum Inhalt hatte, eben derſelbe als durch jenen Zweifel hindurchgegangen, das Wiſſen zu ſeinem Inhalt. Würde dieſes Wiſſen durch die fortgeſetzte Beſtrebung des Menſchen in ſeinem Zweifel ſich zur Wiſſenſchaft geſtalten, ſo wäre die Religion, die das Wiſſen in ihr hat, zugleich die Religion in der Wiſſenſchaft, und die Theorie derſelben die Theologie. Das Denken des Menſchen an Gott in der Religion des Glaubens iſt, wie in der Religion des Geſetzes, kein Ahnen, wie in der Religion der Meinung, ſondern es iſt ein Denken als ſolches, aber kein Denken in der Betrachtung des Geſetzes und in der Hiſtorie, ſondern es iſt ein Denken in der Erkenntniß Gottes ſelbſt. Und ſo iſt es eine in der Erkenntniß gegründete Andacht, die eben, weil ſie darin gegründet iſt, Erbauung heißt. So in der chriſtlichen Predigt. In der Religion des Glaubens iſt für den Einzelnen, beſonders aber für die Gemeinde, eine Andacht möglich, dergleichen keine andere Religion vermag. Dieſe Andacht iſt eine Erhebung des Menſchen in der Erkenntniß ſeines Verhältniſſes zu Gott, eines Verhältniſſes, deſſen er ſich bereits bewußt iſt. Das Gefühl, durch dieſes Denken an Gott in dem Gläubigen angeregt, iſt (§. 172. 173) das Erhebende der Anbetung und zugleich das Gefühl der Unterwerfung, aber ſo, daß in der Erhebung keine Willkür obwaltet, wie bei dem erhebenden Gefühl der Meinung, ſondern eine innere Nothwendigkeit, das Denken iſt an einen und denſelben Gott gerichtet. Aber auch nicht ſo, daß das Gefühl der Unterwerfung, der Demuth u. dgl. vorwalte vor dem der Erhebung. In dieſer Andacht alſo iſt nichts Knechtiſches, aber ebenſowenig etwas Ungebundenes, wie bei den Heiden, Erhebung und Unterwerfung, vereinigen ſich, und das iſt das Gefühl der Liebe, von welcher der Apoſtel ſagt, Furcht ſei nicht in ihr. Kommt es innerhalb der Erkenntniß Gottes zum Denken an ihn bis zur Andacht, ſo iſt in dieſer das Bewußtſein des Menſchen vom Verhältniß ſeiner zu ihm ſelbſt dem Bewußtſein des Verhältniſſes ſeiner zu Gott untergeordnet. Alles Menſchliche iſt dem Göttlichen untergeordnet, ſo iſt es bei'm öffentlichen Gottesdienſt der Gemeinde, wenn er im Geiſte des Glaubens und der Liebe gehalten wird, die Gedanken an bürgerliche Verhältniſſe bleiben weg. Hilf, Herr, aber nicht mein, ſondern dein Wille geſchehe; im Gebet des Herrn iſt jenes enthalten nur in einer einzigen Bitte: „gieb uns unſer täglich Brod."

Wie verhält ſich nun die Andacht zum Wiſſen in der Religion und in der Wiſſenſchaft, und umgekehrt dies Wiſſen zur Andacht? Das Wiſſen iſt vermittelt durch das abſolute Zweifeln, aber der abſolut Zweifelnde kann nicht der Andächtige ſein, dem welcher zweifelt, daß Gott ſei, iſt es unmöglich, daß er bete. Das Verhältniß alſo der Andacht zum Wiſſen, welches die Dialectik des Zweifels in ſich hat, bis zu ſeiner Vollendung, iſt das ihrer Unmöglichkeit. Wohl kann im Glauben ſich der Zweifel regen, angehend die Erkenntniß deſſen, was geglaubt wird, aber ſo, daß der Glaube doch noch beſteht, der Zweifel alſo nur ein relativer, oder, wie geſagt, Zweifel im Glauben iſt. Das Glauben iſt noch kein Zweifeln geworden, und dann wird der Glaube, ſo ſtark der Zweifel in ihm ſei, doch noch die Möglichkeit der Andacht vermitteln, ſo daß der im Glauben Zweifelnde ſein Denken richte an den oder das, woran er nicht zweifelt, und es in dieſer Richtung, als das an Gott Denken, die Andacht wird. Aus dem angeführten Grunde iſt es unmöglich, daß eine wiſſenſchaftliche Unterſuchung über den Glauben, daß eine theologiſche Vorleſung mit einem Gebet anfange, — ſo hebt die Predigt an. Es iſt mit dem Zweifel um die Wahrheit zu thun, indem der Gedanke, daß ſie erkennbar ſei, ſelbſt in der Abſolutheit des Zweifels noch feſt gehalten wird. Das

Verhältniß alſo des Zweiflers zur Andacht, obwohl er als der Zweifler nicht in ihr ſei, iſt doch das der Achtung vor ihr, er reſpectirt alles das, was für die Gemeinde das Mittel zur Erweckung, Belebung ihrer Andacht iſt, und dieſer Reſpect zeigt ſich darin, daß eben der Zweifler in ſeiner Unterſuchung ſelbſt über die Mittel der Andacht mit dem größten Ernſt zu Werke geht, beſonders darin, daß er das Princip der Andacht zu begreifen und zu wiſſen ſtrebt, wenn die Andacht vernünftig und wohlgegründet, worin ſie als vernünftige und wahrhafte Andacht beſtehe. Die Wiſſenſchaft von der Religion enthält hier nothwendiger Weiſe eine Entwickelung des Begriffs der Andacht für den Geiſtlichen, der unmittelbar für die Andacht thätig ſein muß. Schon die mögliche, und noch viel mehr die wirkliche Erkenntniß hat und muß einen wirklichen Gegenſtand haben; der nur mögliche wäre höchſtens Gegenſtand für einen abſtracten und mehr oder weniger beſchränkten Gedanken. Die mögliche Erkenntniß iſt die Idee; ſpricht man von der Idee, nicht von Gedanken, Vorſtellungen, ſo iſt auch die Beziehung da in dieſer Rede auf einen wirklichen Gegenſtand, den ſie hat. Aber von dem, was wirklich iſt, iſt auch eine Erfahrung möglich. An und in der Erfahrung beſtätigt ſich der Gegenſtand als der wirkliche, obzwar nicht die Erfahrung das Princip der Erkenntniß und der Wahrheit iſt. Was erkannt werden kann und vollends was erkannt wird, iſt das Wirkliche, und indem das Wirkliche ein zu erfahren Mögliches, oder ein ſolches, das in der That erfahren wird. Hat nun Gott für die Menſchen Wirklichkeit, ſo muß, indem dem Menſchen eine Erkenntniß von ihm als dem wirklichen möglich iſt, oder indem er eine wirkliche Erkenntniß von ihm hat, Gott ſelbſt auch Gegenſtand der Erfahrung ſein, es muß möglich ſein, die Erfahrung von Gott zu haben, oder zu machen, ſonſt mangelt der Wirklichkeit das, worin ſie ſich beſtätigt, manifeſtirt. Aber Gott als Gott iſt und kann kein Gegenſtand der Erfahrung ſein, denn der Gedanke von ihm iſt der, daß Gottes Weſen ſei das Sein als das Denken. Von dem Weſen als ſolchen iſt ſchon keine Erfahrung möglich, von dem Sein, welches das Denken des Weſens wäre, vollends nicht. Iſt dennoch Gott der wirkliche, ſo wird die Erfahrung von ihm nur möglich ſein, indem ſie die von ihm nicht als Gott iſt. Gott alſo

1) als die Natur ſcheint erfahren werden zu können, aber ſieht man genauer hin, ſo verſchwindet der Schein, denn die Natur als ſolche iſt ſelbſt kein Gegenſtand der Erfahrung, ſie als ſolche iſt in der Beſtimmtheit des ganz Allgemeinen, aber als ſolches kann ſie nur gedacht, aber nicht erfahren werden, ſo daß die Erkenntniß deſſelben ſich als Erfahrung beſtätige.

2) Gott als eine Natur in der Natur wäre der mögliche Gegenſtand der Erfahrung; denn ſie iſt gegen die Natur als eine allgemeine eine einzelne, ja in tieferer Beſtimmtheit eine individuelle. Gott alſo entweder als ein concret unorganiſcher Gegenſtand, oder als ein Complex ſolcher Gegenſtände, Gott als die Sonne; er als der geſtirnte Himmel wäre ein Gegenſtand der Erfahrung, und in dem Lichtdienſt, Sonnendienſt wird er auch dafür genommen, oder eine ſolche Natur wäre die organiſche, und zwar entweder als Pflanze oder als Thier, und ſo träte für die Wirklichkeit die Erfahrung von der Individualität ein. Allein dieſe Wirklichkeit Gottes in der Erfahrung, als einer unorganiſchen oder organiſchen Natur, iſt der Idee von Gott durchaus unangemeſſen, dieſe Wirklichkeit von dem Gedanken von Gott ſteht in einem unauflösbaren Widerſpruch. Das Weſen Gottes, welches den Gedanken enthält, iſt das Sein als Denken, aber das Weſen jeder Natur iſt das Sein als Leuchten, Vegetation, Leben ꝛc., aber nicht das Denken. Mit dem Thierreich, dem Aeußerſten, was die Natur hat, iſt ſie in ihrer Allgemeinheit abgeſchloſſen. Gott

3) nicht als Gott, ſondern als Menſch, hat die Wirklichkeit, welche zugleich erfahren werden kann, ſo daß die Erkenntniß Gottes als des Menſchen, die ihren Grund in dem Gedanken von ihm der Erfahrung ſelbſt ſich gleichſam zugeſellt, in der Wirklichkeit Gottes in der Erfahrung als die des Menſchen ſich beſtätigt. Für

die Erkenntniß der Wirklichkeit Gottes in der Erfahrung des Menſchen kann nun reflectirt werden

a. auf die Individualität des Menſchen. In den Religionen, welche die Natur als ſolche verlaſſen hatten, und hinter ſich hatten, alſo nicht eigentlich Naturreligion, in der Kunſtreligion iſt es eben die Individualität des Menſchen, welche für die Wirklichkeit Gottes, als die in der Erfahrung gefaßt, berückſichtigt und feſtgehalten wird. Gott hat eine menſchliche Geſtalt, und er iſt ſo zwar nicht der Menſch, der in der That erfahren wird, aber doch ein in der menſchlichen Geſtalt vorgeſtellter. So nähert ſich die Religion ſchon hierin der Idee Gottes, denn wie das Weſen Gottes das Sein als Denken iſt, ſo eben iſt das Weſen des Menſchen das Sein als Denken. Daß Gott ein Weltkörper, daß er eine Pflanze, ein Thier ſei, dadurch wird die Idee empört, aber nicht dadurch, daß Gott ein Menſch ſei. Denn der Inhalt des Gedankens Gottes iſt nicht im Widerſtreit des Menſchen, ſein Weſen iſt daſſelbe, das Sein als Denken. Aber vorerſt haftet in der Sphäre der Sinnlichkeit, und, vom Selbſtgefühl und Gefühl überhaupt herauf, die Religion daran, daß Gott eine menſchliche Geſtalt habe, die ihm die Kunſt und der Künſtler des Volks, das ihn in dieſer Geſtalt anbetet, gegeben hat, und von dieſer Seite entſpricht die Erfahrung der Wirklichkeit Gottes, der wirklichen Erkenntniß von ihm keineswegs. Ihm hat durch die menſchliche Geſtalt, in welche er die Idee von ihm gleichſam kleidet, der Menſch das gegeben, was ſeiner Wirklichkeit noch mangelte, das, daß er geſehen, erfahren wird, das iſt das Vergängliche an der Kunſtreligion. Wie der Menſch als Individuum, ſo wird er

b. als das Ich, als das Du, jeder von ſich und von dem andern erfahren — die abſtracte Ichheit iſt der Gegenſtand nur eines Gedankens, aber das concrete Ich in der Individualität und im Leben iſt der Gegenſtand einer wirklichen und möglichen Erfahrung. Gott hat Wirklichkeit nicht in einer menſchlichen Geſtalt, aber er hat ſie als das Ich, und er giebt ſich einzelnen

Menſchen in der Erfahrung zu erkennen dadurch, daß er ihnen erſcheint, ſogar in der Geſtalt des Ich, aber nur erſcheint. Die Religion hat alſo, indem ſie Wirklichkeit mit der Erfahrung verknüpft, zu ihrem Inhalt Erſcheinungen, und dieſe haben eine Beziehung wohl auf die menſchliche Natur als ſolche, aber als wirklicher Menſch wird Gott in dieſer Religion nicht anerkannt.

Gott als Menſch kann erſt erfahren werden c. in der Perſönlichkeit des Menſchen. Aber die Perſönlichkeit des Menſchen iſt einerſeits bedingt durch die Natur, er wird gezeugt, geboren, und kommt ſo zum wirklichen Daſein, mittelſt deſſen er erfahren wird, mittelſt der Natur und ihrer zeugenden Macht. So hat ſeine Perſönlichkeit auf dieſer Seite zu ihrer Vorausſetzung ſeine Individualität. Aber das Weſen, welches das Sein als das Denken iſt, hat, indem es das unbedingte iſt, das Werden, die Natur nicht zu ſeiner Bedingung, nur der Menſch alſo, der in ſeiner Perſönlichkeit unabhängig wäre von der Natur und ihrer zeugenden Kraft, würde es ſein, aus welchem Gott ſelbſt erfahren werden könnte. Auf dieſer Seite tritt hiermit der Begriff und die Nothwendigkeit des Wunders ein. So entſpricht mittelſt des Wunders der Geburt der Menſch in ſeiner Perſönlichkeit dem Weſen Gottes ſelbſt von der Seite, wo es das Sein als das Denken; andererſeits iſt die Perſönlichkeit des Menſchen bedingt durch ſeine Intellectualität, und er, der Perſönliche, iſt in dieſer zugleich das Ich, und dieſe Intellectualität hat zu ihrer Vorausſetzung wieder die Individualität; von der Natur aus kommt der Menſch dazu, ein Ich zu werden. Aber das Denken, als welches das Sein das Weſen Gottes iſt, hat zu ſeiner Bedingung nicht die Intellectualität, und alſo auch nicht die Ichheit. Der Menſch alſo, in deſſen Perſönlichkeit und als welcher Gott ſelbſt Gegenſtand der Erfahrung für alle Menſchen werden kann, iſt, wie von ſeiner Individualität, ſo auch von ſeiner Intellectualität unabhängig. Mit Bezug auf die Individualität, auf das Leben, iſt er der wollende, beſchließende und vollziehende, und iſt die Freiheit ſeines Willens weder durch die Natur, noch durch die Menſchen beſchränkt. In ſeiner Intellectualität iſt er der Denkende, der Wiſſende, ſein Denken und Wiſſen iſt aber nicht erſt durch andere Menſchen bedingt. Hier tritt auf der andern Seite das Wunder des Wiſſens ein, der Menſch, als welcher Gott erfahren wird, iſt der durch die Macht ſeines Denkens Gott Wiſſende. Aber jene Erfahrung iſt als ſolche und als geſchichtliche oder traditionelle die von Chriſtus, in ihm ſei das göttliche Weſen der Welt erſchienen, Gott erſchienen in Chriſto. Aber dieſer Ausdruck des Erſcheinens iſt zweideutig, er erinnert an die Theophanien im alten Teſtament und auch an die polytheiſtiſchen Religionen, und jene Erfahrung von der Erſcheinung Chriſti, welcher Gott iſt, iſt doch ganz anderer Art, da aus der Erfahrung vielmehr alles Phantaſtiſche ausgeſchloſſen iſt. Nicht erſchienen iſt in Chriſto das göttliche Weſen, ſondern offenbar geworden. Wo etwas nur erſcheint, da bleibt es in einem dunklen Hintergrund ſtehen, aber was offenbar geworden, das Weſen Gottes in Chriſto, das iſt aus dieſer Dunkelheit heraus. Auch iſt der bibliſche Ausdruck keineswegs jenes Erſcheinen, ſondern vielmehr *φανερουσθαι*. 1 Timoth. 3, 16.

β. Der Menſch, als ſolcher, iſt der Gegenſtand der möglichen und wirklichen Erfahrung. Die Kenntniß deſſelben, die Menſchenkenntniß, iſt ſolche empiriſche Kenntniß, und jeder wird ihrer an ſich ſelbſt und an andern mittelſt einiger Beobachtung und Aufmerkſamkeit theilhaftig, auch treibt alle das Bedürfniß zu einander, daß ſie Menſchenkenntniß erwerben. Die Erkenntniß des Menſchen liegt gewiſſermaßen jener bloßen Kenntniß deſſelben zum Grunde, und was in der Erfahrung, deren Gegenſtand der Menſch ſei, Wahrheit hat, das hat jene Erfahrung aus jener ihr zum Grunde liegenden Erkenntniß. Gilt es nun um die Erkenntniß, dann wird die Forſchung des Menſchen angehen die Anthropologie. Aber dieſe Erkenntniß hat zum Princip die Religion, ohne daß der Menſch im Glauben an Gott ihn erkenne, vermag er den Menſchen nicht zu begreifen. Der Menſch aber

1) als ſolcher, iſt kein Gegenſtand für die Andacht und für die Anbetung der Menſchen, auch hat keine Religion die Menſchen als ſolche zum Gegenſtand der Andacht und Anbetung gemacht, ſelbſt nicht in der Zeit, wo ſie anfing ſich aufzulöſen, z. B. unter Perikles, und bei den Römern unter den Kaiſern.

2) Der Menſch, nicht als ſolcher, ſondern als Gott, iſt der Gegenſtand der Anbetung und Verehrung, aber ſo iſt er auch nicht der Menſch in ſeiner Individualität, oder von Seiten ſeiner Perſonalität bedingt durch ſie, und neben derſelben in ſeiner Intellectualität, oder gleicherweiſe von Seiten ſeiner Perſonalität bedingt durch ſie oder durch die Ichheit, ſondern ſo iſt er der Menſch, deſſen Weſen, wie es das Sein als das Denken iſt, von dem Weſen Gottes, welches daſſelbe iſt, ſich nicht unterſcheidet. So iſt er mithin der Menſch in der göttlichen Selbſtſtändigkeit, Freiheit und Allgenugſamkeit.

3) Dieſer Menſch iſt Jeſus Chriſtus, Gott als er, oder in ihm offenbar, und er als Gott, da iſt kein Unterſchied. Die Andacht, die Anbetung, die Verehrung in der Religion des Glaubens richtet ſich alſo auf die eine und gleiche Weiſe, indem auf Gott, auf Chriſtus, indem auf dieſen, zugleich auf Gott. Er wird von denen, deren Religion die der Vernünftigen iſt, nicht angebetet in ſeiner Individualität, in ſeiner Intellectualität; aber er, deſſen Wirken und Wollen, Wiſſen und Denken, das Denken Gottes ſelbſt iſt, wird und iſt der Gegenſtand der Anbetung. Hierin liegt es, daß und warum für die Gemeinde der Gläubigen auf chriſtliche Gebete, auf chriſtliche Predigten gedrungen wird. Wird in der Religion des Glaubens ein Unterſchied gemacht zwiſchen Betrachtungen, die den Herrn Chriſtus angehen, und zwiſchen der Andacht, die auf Gott geht, ſo ſind dadurch die Gläubigen ihrem Glauben entrückt. Endlich

γ. aus der von der Individualität und Ichheit unabhängigen Perſönlichkeit des Menſchen iſt es, daß Gott Gegenſtand einer wirklichen Erfahrung werden kann und wirklich wird, und aus dem Weſen Gottes ſelbſt, aus ſeiner Selbſtſtändigkeit, Ewigkeit und Allgenugſamkeit iſt es, daß der Menſch, deſſen Perſönlichkeit jene iſt, angebetet werden kann. Aus Chriſto alſo erkennet die Welt Gott in der Erfahrung als perſönlichen Gott, und aus Gott, deſſen Weſen das von Chriſto iſt, vermag ſie ihre Andacht zu erheben. Dieſe Andacht ſelbſt als eine Erhebung des Geiſtes der Gemeinde über alle kleinlichen Bedürfniſſe des Lebens, iſt zugleich mit dem Gefühl der Unterwürfigkeit der Gemeinde von Gott, der in Chriſto offenbar geworden, verknüpft. Aber in Chriſto iſt das vergöttliche Weſen ſelbſt das menſchliche, und umgekehrt, und ſo verknüpft ſich jenes Gefühl der Erhebung in der Andacht mit dem, welches das Gefühl der Liebe iſt. Die Frage nach dem Urſprung der Religion iſt hiermit beantwortet, nämlich ſo: in Anſehung des Verhältniſſes, worin Gott zu den Menſchen und dieſe zu ihm, was die Perſönlichkeit Gottes, und die Gottheit des Menſchen angeht, ſteht, hat die Religion, deren Glaube der Glaube an Gott in Chriſto, keinen Anfang genommen in der Zeit, aber in Anſehung deſſen, daß dies Verhältniß und in ihm die Wirklichkeit Gottes erfahren wird, hat die Religion einen Anfang, und iſt ſie ſomit ungetheilt und ohne Widerſpruch die ewige und zugleich die zeitliche — ihr Anfang in der Zeit iſt die Menſchwerdung Gottes.

Die Religion des Glaubens iſt die allein wahre, wie ſich immer vollſtändiger ergeben wird. Aber nicht geſchichtlicher Weiſe, denn ſo waren ſie alle bis auf eine, nämlich die mohamedaniſche, früher vorhanden, aber jene enthält von dem allgenugſamen Gott in ihr das allgenugſame Weſen, und in dieſem ihrem ewigen Sein iſt ſie das Princip, das Wahre in allen andern, die da kommen und in der Geſchichte ſich darſtellen. Nun fragt ſich: warum nahm die Weltgeſchichte ihren Anfang nicht mit der Religion des Glaubens? warum mußten ihr andere vorhergehen, in denen das Wahre ihres Inhaltes von den Menſchen nur geahnet, höchſtens nur gedacht, aber nicht erkannt wurde? Warum kommt der das Menſchengeſchlecht beſeligende Glaube ſo ſpät hinternach? Gal. 4, 4.

Aber die Antwort in dem Spruch des Apoſtels giebt höchſtens nur eine Notiz von einer Erkenntniß in einer empiriſchen oder traditionellen Angabe. Die Erkenntniß mag den Worten des Apoſtels zum Grunde liegen, aber die Worte geben ſie nicht, für ſie muß man alſo über die Worte hinaus, oder hinter ihnen her ſein, und ſo iſt es denn der Gedanke einer göttlichen Erziehung des Menſchengeſchlechts, aus welchem ſich dieſe Frage beantwortet. Dieſer Gedanke iſt gegründet ſelbſt in der Religion des Glaubens, wie das Glauben die wirkliche Erkenntniß Gottes in der Allgenugſamkeit ſeines Weſens iſt. In dem Gedanken deſſelben iſt enthalten einerſeits das Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt, andererſeits zu Gott, und ſeine göttliche Erziehung, betrachtet aus ſeinem Verhältniß zu Gott, iſt die zur Wahrheit, durch die Wahrheit zur Freiheit und durch beide zur Seligkeit. Aber ohne daß er im Verhältniß ſeiner ſelbſt zu ſich, ſich dieſes Verhältniſſes ſeiner zu ihm ſelbſt bewußt werde, kann er zur Wahrheit, Freiheit und Seligkeit nicht erzogen werden. Er alſo wird und iſt in jenem Verhältniß auf der einen Seite 1) der ſich ſelbſt fühlende, und der Fühlende überhaupt. Sinn und Sinnigkeit iſt die erſte Bedingung für das jenes Verhältniſſes des Menſchen zu ihm ſelbſt ſich Bewußtwerden. Indem er 2) dazu kommt, der Denkende zu ſein, und der ſich Denkende und Bedenkende entwickelt ſich das Bewußtſein jenes Verhältniſſes, worin er zu ſich ſelbſt ſteht. Intellectualität und Verſtand iſt die Bedingung dieſer Entwickelung. Und indem er 3) mittelſt des Sinnes und Verſtandes in den Stand geſezt iſt, der Erkennende zu ſein, hiermit auch den Glauben zu haben, deſſen Inhalt die mögliche Erkenntniß Gottes iſt, vollendet ſich das Bewußtſein ſeiner ſelbſt. Die Bedingung dieſer Vollendung iſt aber die Vernunft. Drei Stufen ſind es mithin, die der Menſch im Verhältniß zu ihm ſelbſt erreichen muß, bevor er dies Verhältniß anerkennt, den vernünftigen Glauben haben und ſo der Religion des Glaubens theilhaftig werden kann. In dieſer Entſtehungs-, Entwickelungs- und Vollendungsweiſe des

Bewußtſeins jenes Verhältniſſes des Menſchen zu ihm ſelbſt beſteht ſeine Erziehung, ſo daß er, indem erzogen werdend, zugleich ſich ſelbſt erzieht, und nicht nur über den Mechanismus der Natur, welchem die Freiheit mangelt, ſondern auch über den Organismus, worin ſie blos den Schein der Freiheit hat, hinauskommt. Ohne daß in Anſehung ſeines Denkens und Glaubens, und beſtimmter in Anſehung der Religion des Glaubens der Menſch auf jene Weiſe erzogen werde, und ſich ſelbſt erziehe, wäre gar kein Denken und Glauben möglich, keine Wahrheit und keine Freiheit, mithin auch keine Seligkeit, deren Inhalt die Unfreiheit und die Nichtwahrheit nimmermehr ſein kann. Es iſt alſo das allgenugſame Weſen Gottes ſelbſt, in welchem er zur Menſchheit ſich ſelbſt ſolchermaßen herabläßt, daß ihre Erziehung durch ihn zugleich deren Erziehung durch ſie ſelbſt iſt. Auf der Stufe der Sinnlichkeit und des Gefühls muß es daher zur Religion der Meinung kommen, auf der des Verſtandes zur hiſtoriſch-monotheiſtiſchen, zur Religion des Geſetzes und Vertrauens, und ſo kann es endlich auf der Stufe der Vernunft zur Religion des Glaubens kommen. Es iſt in Gott kein Neid, wie wenn er den Menſchen die Erkenntniß ſeiner ſelbſt verſage, aber es iſt auch in ihm darin kein Neid, daß er den Menſchen erziehend, zugleich ſich ſelbſt erziehen kann, und er ihm gleichſam geſtattet, auf der Stufe des Gefühls, der Imagination u. ſ. w. ihn nur zu ahnen, und ſich in ſeinen Vorſtellungen und Bildern von ihm ſelbſt zu gefallen, ferner ihn auf der Stufe des Verſtandes abſtract zu denken, und in der Geſchichte und in dem Geſetze eines Volkes anzuerkennen. Daß ſein Weſen auf dieſen beiden Stufen der Erziehung unſeres Geſchlechts eben dem Geſchlechte noch verborgen iſt, und nur auf der zweiten Stufe beſchränkt offenbar wird, das hat ſeinen Grund nicht in ihm, ſondern in dem Menſchen, der ſich ſelbſt für die Seligkeit mit erzieht. Auf der Stufe der Sinnlichkeit, beſonders in den Religionen, welche das göttliche Weſen in der menſchlichen Geſtalt darſtellen, und ſo, daß alles Thieriſche und Pflanzliche in dieſen Vorſtellungen verſchwindet, wo die Religion die der Meinung iſt, tritt die Freiheit hervor, aber ſtark mit der Willkür verſetzt. Frei ſind dieſe polytheiſtiſchen Völker, die Wahrheit jedoch iſt auf dieſer Stufe noch tief verborgen, ſie, die alle Willkür ausſchließt; die Vielgötterei hat keine Wahrheit, aber ſie läßt denen, die viele Götter haben, viel Freiheit. Auf der Stufe der Intellectualität tritt die Wahrheit hervor, aber die Freiheit iſt auf dieſer Stufe wie noch gar nicht vorhanden. Die Verehrer des wahren Gottes ſind wie ſeine Knechte. Indem beide, die Sinnigkeit und Verſtändigkeit, auf der dritten Stufe zu bloßen Momenten werden, und hiermit auch die Religion, deren Bedingungen beide waren, zu Grunde gehen, hebt ſich auf der dritten Stufe die Wahrheit hervor, und ſo, daß durch ſie die Freiheit angeregt und gefördert wird. So iſt es die Religion des Glaubens, welche, wie das Weſen Gottes, die Wahrheit und Freiheit iſt, beide zu ihrem Inhalte hat, und ſo iſt ſie die beſeligende durch beides.

Schlußanmerkung. Damit, daß der Menſch zur Religion des Glaubens kommt, hört er nicht auf

1) ein Individuum zu ſein, es bleibt vielmehr ſeine Individualität die Grundlage ſeiner Perſönlichkeit, in welcher er der chriſtliche Glaube wird. Aber das Individuelle im Selbſtgefühl in der unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit iſt auch das Eigenſüchtige, und der Glaube iſt in ſeiner Individualität demnach mit der Eigenſucht behaftet. So nun kann es kommen, daß er ſeinen Glauben in ſeiner Individualität vornehmlich im Gefühl begründet und bewährt, und daß mithin ſelbſt die Religion des Glaubens die des Gefühls wird, wie wenn für die Wahrheit im Glauben das Gefühl und nicht die Erkenntniß Gewähr leiſte. Geglaubt aber wird, daß Gott in Chriſto Menſch geworden ſei. Der Gläubige in dieſer Individualität nimmt nun wohl dieſen Chriſtus auch in ſeiner Individualität, dann kommt es bei dem Menſchen, als welchem oder in welchem Gott, der Geiſt ſich geoffenbart hat, auf ſeine Geſtalt an, indem das Individuum das Geſtaltete iſt;

und ſo kann die Religion des Glaubens, als Gefühlsreligion, eine Beziehung nehmen auf das Polytheiſtiſche. Jeder macht ſich in ſeiner Individualität von Chriſtus eine eigene Vorſtellung; wenn er ſie auch nicht als Crucifix hat, ſo hat er ihn doch in der Imagination. Auf dieſem Standpunkt der Individualität zergeht, ohne daß ſie vergeht, die Religion in eine unbeſtimmte Menge von Vorſtellungen.

Für den Glauben des Individuums iſt der Gegenſtand Chriſtus, wie er leibte und lebte, wirkte, lehrte, litt und ſtarb für die Erlöſung des Menſchengeſchlechts und für das Heil der Welt überhaupt. Aber in dieſen Beſtimmungen iſt Chriſtus das Individuum, der Glaube hat ihn in ſeiner Individualität zu ſeinem Gegenſtand und zugleich iſt er der Glaube des Individuums an Gott in ihm, alſo das Subject des Glaubens und das Object deſſelben, wenn auch letzteres über die Individualität hinausreicht, iſt doch das Individuum. Nun iſt aber die Vorſtellung von der Individualität nicht eine und dieſelbe, ſondern ſehr verſchieden und mannichfaltig, und das Individuum, das Glauben hat, deſſen Vorſtellung ſie iſt, iſt auch nicht ein und daſſelbe, es ſind dieſer Gläubigen unbeſtimmbar viele, und der eine hat in ſeiner Vorſtellung von Chriſto mehr, der andere weniger, ja der eine in ihr ganz andere Beſtimmungen als der andere. Herrnhuter. Socinianer.

Hieraus folgt nothwendigerweiſe, daß, indem der Glaube von der ſub- und objectiven Individualität aus ſich erhebt und in ihr erhält, es zu einem Unterſchiede unter den Gläubigen und dem Gegenſtand ihres Glaubens kommen müſſe. Einzelne ſepariren ſich durch die ihnen eigenthümlichen Vorſtellungen, deren Gegenſtand Chriſtus iſt, von den übrigen. Das Sectenweſen hebt mit dieſer Bewegung an, welche der Separatismus iſt, und die übereinſtimmenden vereinigen ſich; ſo ſind die Secten da und ihrer viele. Jede dieſer Secten nun hat die Meinung, Chriſtus, wie ſie ihn anerkennen, ſei der ächte, und der Glaube an Gott und ihn, wie ſie ihn haben, ſei der allein wahre. Durch dieſe Meinung und durch das Eigenſüchtige, welches der Individualität als ſolcher nothwendigerweiſe anhängt, wird die Secte beſtimmt, entweder darauf auszugehen, daß ſie immer mehr Anhänger gewinne, alſo Proſelyten mache, oder daß ſie allen und jeden, die ſich an ſie von außen wenden, die Arme öffne, wie die Quäker. Bei Entſtehung jeder Secte muß eine Individualität oder ein Individuum etwa als das ausgezeichnetſte hervortreten, ein Mann mit ſeinem Namen, er iſt der Stifter der Secte, und an der Auctorität des Individuums und ſeines Namens für die Gläubigen zeigt ſich die Secte als Secte. Bei Entſtehung der evangeliſch-proteſtantiſchen Kirche trat auch die Individualität hervor, in Luther, in Zwingli &c.; aber gegen den Egoismus der römiſch-katholiſchen Kirche, die, ſo wenig ſonſt bei ihr die Individualität galt, doch ſelbſt eine Secte war. Bei'm Papſte, als ihrem ſichtbaren Oberhaupte, kommt es nicht auf ſeine Individualität an, aber darauf, daß in ihm die vermeintliche göttliche Auctorität der Kirche verwirklicht ſei, und gegen dieſe vermeinte göttliche Auctorität erhob ſich bei der Reformation die Individualität Luthers. Blickt man blos auf dieſe Individualität, ſo waren die Gemeinden, wie ſie Luther und andere ſtifteten, auch Secten, aber ſie waren es nicht gegen die Religion des Glaubens, und nicht in ihr, ſondern gegen die Superſtition des Katholicismus, in ihm ſeparirten ſie ſich, aber nicht in der Religion des Glaubens. Auch griff die Individualität jener Gemeinden ſelbſt über die Ichheit hinaus, und folglich über ſich ſelbſt in dem chriſtlichen Glauben und die Denkfreiheit hinüber, ſo daß eine Vereinigung dieſer verſchiedenen proteſtantiſchen Gemeinden miteinander zu allen Zeiten möglich war. Vollendet ſich die evangeliſch-proteſtantiſche Kirche, den Unterſchied ihrer ſymboliſchen Bücher aufgebend, und ſomit auch die inneren Unterſchiede in mehrere Kirchen, ſo verſchwinden auch jene Individualitäten als Auctoritäten. Wird endlich auf dem Standpunkt der Individualität reflectirt auf die Religion des Glaubens ſelbſt als auf den Gegenſtand einer Wiſſenſchaft von ihr, etwa einer Theologie; ſo bringt jener Standpunkt mit ſich, daß für dieſe Wiſſenſchaft der Anfang mit der Erfahrung gemacht wird. Erfahrung aber, deren Gegenſtand Chriſtus wäre, iſt und kann keine unmittelbare für das theologiſirende Individuum ſein — er hat gelebt, er hat auf Erden gewirkt — ſondern nur eine mittelbare, alſo eine traditionelle oder hiſtoriſche, wie ſie die Bibel giebt oder enthält. Jene Theologie ſetzt demnach nothwendigerweiſe in der Bibel an. Dabei iſt dem Individuum als ſolchem nothwendig die Vorausſetzung, daß es die Erfahrung ſei, durch welche die Wahrheit für den Glauben und für die Erkenntniß für ihn und ſeinen Inhalt begründet wird. Daß die Erfahrung nur die Beſtätigung der Wahrheit in Anſehung deſſen, was wirklich wahr iſt, ſei, und daß vielmehr die Erfahrung eines Princips ihrer Wahrheit bedürfe, das kann das Individuum als ſolches nicht einräumen, nicht alſo auch den Satz: was erfahren wird, iſt nicht darum wahr, weil es erfahren wird, ſondern umgekehrt, was an und für ſich wahr iſt, das wird und muß eben darum auch erfahren werden, weil es wahr iſt. Das Individuum bleibt feſt in jener Vorausſetzung einer bloßen Meinung, aus den Erfahrungen kommt für jeden die Wahrheit, und ſo wird die Theologie, da jene Erfahrung die von Chriſto, die bibliſche, iſt — bibliſche Theologie. Dies Princip bringt mit ſich tiefe und umfaſſende Forſchung der Bibel, und ſo beſtimmt ſich die bibliſche Theologie nothwendigerweiſe als gelehrte Theologie. Aber von Gott, von ſeinem Weſen, von dem göttlichen Sein und Wirken iſt keine Erfahrung möglich, das räumt das theologiſirende Individuum ein, indem jedoch ſein Glaube der an Chriſtum iſt, welcher in ſeiner göttlichen Natur die Welt mit Gott verſöhnt hat, erkennt daſſelbe zugleich in ihm die göttliche Natur an. Aber da von der göttlichen, als ſolchen, keine Erfahrung möglich iſt, und an ihr das Individuum allein das Princip der Wahrheit hat; ſo muß es das göttliche Sein in Chriſto für unerkennbar nehmen. Hierin geht ſomit das Individuum durch ſein gelehrtes Erkennen und Wiſſen zurück auf das

Gefühl als ſolches, und in Anſehung dieſes Geheimnißvollen hält ſich der Gläubige an das Gefühl. So wird auf dem Standpunct der Individualität die Theologie nothwendigerweiſe die empiriſche oder gelehrt-myſtiſche, und ſo iſt ſie die ſupranaturaliſtiſche. In dieſer Theologie unterwirft ſich der Gläubige, wie freimüthig und gründlich er in ſeinen Unterſuchungen zu Werke gehe, doch zuletzt der Bibel, er iſt ein Bibelknecht, und ſeine ganze Wiſſenſchaft hat die Tendenz zur Bibliolatrie. In dieſer Wiſſenſchaft vom Glauben, von den Glaubensartikeln geht die Richtung fort und fort auf Chriſtum in ſeiner Individualität, ohne daß das göttliche Weſen Chriſti, welches kein individuelles iſt, negirt oder ignorirt werde, nur darauf wird beſtanden, jenes ſei erkennbar, dieſes unerforſchlich. In dem erkennbaren Weſen Chriſti, wie es die Bibel darſtellt, wird oder iſt er der individuelle, als dieſer Chriſtus anerkannt, in ſeiner unerforſchlichen Natur, in ſeiner Natur zugleich als der, dem alle Individuen ſubjicirt werden — er wird erkannt für den Herrn der Gläubigen. Jenes knechtiſche Weſen der ſupranaturaliſtiſchen Theologie, angehend die Bibel, führt eben dahin, daß dieſe Theologie eine Tendenz zur Kyriolatrie hat; aber ſo iſt die ganze Theologie, dieſe empiriſch-myſtiſche, ein Aergerniß, ein Greuel, ja der Gegenſtand des Haſſes für das Subject auf dem Standpunct der Intellectualität, der Ichheit.

2) Der zum Glauben gekommen iſt, hört hiermit nicht auf, ein Ich zu ſein, im Gegentheil, ohne daß er aus dem Selbſtgefühl in die bloße Individualität herauf dahin gelange, der ſich denkende, alſo das Individuum, das Ich, zu ſein, kann er gar nicht zum Glauben kommen. Für den Menſchen, als den ſich erſt blos fühlenden, iſt Chriſtus noch gar kein Gegenſtand des Glaubens. Als ein Ich iſt der Menſch der Denkende, wie ihm nun als Individuum ſeine Gefühle, Empfindungen und Vorſtellungen lieb werden, wie er hiermit als ſolches ſich ſelbſt lieb wird bis zur Eigenſucht, eben ſo werden ihm, als dem Ich, ſeine Gedanken, ſein Denken, und er ſich ſelbſt als ſolches, bis zur Selbſtſucht

lieb. Enthält die Individualität das Princip der Eigenſucht, ſo enthält das der Ichheit das des Egoismus. An den Menſchen, in ſeiner Intellectualität oder in der Ichheit, wird der Glaube zuvörderſt von außen her gebracht, er iſt alſo ein ihm, dem Denkenden, Fremdes, und vollends iſt ihm der Gegenſtand fremd, der Glaube fremd. Gegen dieſes ihm Fremde richtet ſich das Ich, welches als ſolches ein Verhältniß zu ſich ſelbſt hat, während oder indem der Glaube und ſein Gegenſtand im Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt ein anders zu Gott enthält; er als der ſich denkende reflectirt nun wohl in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt auf den an ihn gebrachten Glauben; ſich ſelbſt und ſeine Gedanken lieb habend, feſt an ſich in jenem Verhältniß haltend, wird dies Reflectiren, welches ein Denken iſt, zuvörderſt ein Zweifeln, und erklärt der Denkende ſich ſelbſt, was er glauben ſolle, davon müſſe er vor allen Dingen ſich überzeugen. Vor dieſer Selbſtüberzeugung, die ihm gebühre, ja zu welcher er in der Treue gegen ſich ſelbſt verpflichtet ſei, müſſe von ihm daran gezweifelt werden, ob, was der Glaube anbietet oder enthält, das Wahre ſei oder nicht. Lediglich alſo in dem Verhältniß des denkenden Subjects zu ihm ſelbſt ſtrebt daſſelbe, den an es gebrachten Glauben prüfend, nach jener Selbſtüberzeugung. Aber das ſich von irgend etwas Ueberzeugen iſt unmöglich ohne ein ſich daſſelbe Beweiſen. Zur Selbſtüberzeugung mithin wird das Ich nur gelangen können, indem es ſich den Beweis führete in Anſehung deſſen, was als wahr, wo nicht zu wiſſen, doch zu glauben ſei. Hier hätte ſomit für den Beweis der Wahrheit deſſen, was geglaubt wird, und folglich auch ſeine Wirklichkeit, nicht Gott, ſondern das Ich die Initiative, ja nicht nur dieſe, ſondern in jener Beweisführung und Selbſtüberzeugung bliebe das Ich lediglich und allein bei ſich. Als Individuum ſeparirt ſich wohl in der Religion des Glaubens der Menſch von der Gemeinde der Gläubigen, und vereinigt er ſich mit denen, die gleichen Sinnes mit ihm ſind — es entſteht die Secte. Aber in ſeiner Individualität, als einem Ich, ſeparirt er ſich nicht, ſondern iſolirt er ſich und hält er als der einzelne Selbſtdenker feſt an ſich und bei ſich, ohne das Streben, ſich mit anderen und dieſe mit ſich zu vereinigen. Es iſt auf dieſem Standpunct nicht die Tendenz zur Secte, aber es kommt auf eben derſelben an die Stelle des, dem denkenden Subject früherhin gewordenen Glaubens, worin der Menſch ſein Verhältniß zu Gott anerkennt, ein anderer Glaube, in welchem er ausſchließend des Verhältniſſes ſeiner zu ihm ſelbſt gewiß wird und bleibt. In dieſem andern Glauben iſt für den Egoiſten alles verſtändlich, durchſichtig, begreiflich, aus ihm iſt alles Myſtiſche und alles blos Traditionelle ausgeſchloſſen. Und ſo hat der Einzelne zuletzt eine Religion für ſich, und iſt ganz unbekümmert um die Religion der andern. Das geht ſo weit, daß es für unſchicklich, unhöflich geachtet wird, in der Geſellſchaft von religiöſen Dingen zu reden, wie wenn ſie eine Angelegenheit lediglich und allein jedes Einzelnen für ihn ſelbſt wäre, und als die des Einen keinen Andern etwas angehe. Läßt ſich der Selbſtdenker dieſer Art aus Neugierde oder Wißbegierde auf die Geſchichte aller Religionen ein, ſo wird ihr Studium für ihn das Reſultat geben, daß an jeder dieſer Religionen etwas Wahres, an der einen mehr, an der andern weniger ſei, und ſo auch an der chriſtlichen, aber daß keine die allein wahre ſei, daß vielmehr er, der ſich von ſeinem Glauben vollkommene Rechenſchaft gegeben und in Anſehung des zu Glaubenden ſich auf die gründlichſte Weiſe überzeugt habe, er die allein wahre habe. Nun kann es aber auch, und zwar aus dem beſonderen Intereſſe an der chriſtlichen Religion zu dem Verſuche einer Theorie des Glaubens und ſeiner Artikel auf jenem Standpunct der ſich in ſich feſthaltenden Ichheit kommen, wie wird dann wohl dieſer Verſuch gemacht und wie fällt er aus?

Es iſt der Denkende in ſeiner Intellectualität, welcher für die Frage, was es mit dem Glauben in der chriſtlichen Religion ſei, zuoberſt reflectirt einerſeits auf die Geſetze ſeines Denkens, die ihm für die wiſſenſchaftliche Forſchung wenigſtens eben ſo lieb ſind, wie er ſich und ihm ſein Denken; andererſeits auf die Geſetze des von dem Denken unzertrennlichen Wollens, die, da der Denkende nicht nur das Streben hat, ſich von Allem ſelbſt zu überzeugen, ſondern auch frei und unabhängig ſich ſelbſt zu entſchließen, ihm eben ſo lieb ſind, wie es ſich, und wie ihm die Geſetze des Denkens. Somit wird jene Theorie der Religion anſetzen in dem Bewußtſein des Denkenden von den Geſetzen nach beiderlei Beſtimmungen als Denken und Freiheitsgeſetz und es wird für dieſe Theorie zuoberſt unter der Leitung der Logik eine Pflichtenlehre geſucht werden und an die Spitze kommen, und in dieſer Theorie der Pflichten und Rechte wird das denkende Subject ſich rein in dem Verhältniß zu ſich ſelbſt halten und zu jedem denkenden Subject, nicht alſo mit dem Wort, mit der Lehre eines andern, nicht mit der Bibel, ſondern mit dem durch die denkende Macht des Subjects von ihm ſelbſt erzeugten höchſten Gedanken des höchſten Weſens und mit ſeinem moraliſchen Bewußtſein, beſonders für dieſen Gedanken als für die heilige Gottheit wird die Theorie anheben. Nun gilt es aber aus vorhergenommenem Intereſſe vornehmlich die chriſtliche Religion durch kritiſche und gelehrte Forſchung, ſie in ihrer Geſchichte, ihren Irrthümern ꝛc., in ihr wird ſich die Theorie fortſetzen und ſo vollenden. Da in derſelben das denkende Subject ſich nie verläßt und vergißt, ſo wird das Reſultat ſeiner Forſchung der §. 172 betrachtete abſtracte Monotheismus ſein, wo der Gedanke des Ich als ſein Gedanke der von der Gottheit iſt, und ihm das Ich aus ſeiner Betrachtung der Natur und ſeiner ſelbſt irgend einen reichen Inhalt giebt — die Eigenſchaften Gottes. Es wird alſo die zur Gottheit ſich ſelbſt lügende Ichheit ſein, welche der Gegenſtand des auf Selbſtüberzeugung gegründeten Glaubens wäre. Und die Theologie, von welcher die abſtracte Ichheit mit ihrem Geſetz des Denkens und Wollens für das Princip der Religion genommen, und etwa als die allgemeine Menſchenvernunft, oder als die geſunde Vernunft bezeichnet, wäre ſomit die rationaliſtiſche. Der Supranaturalismus und dieſer egoiſtiſche Rationalismus ſtänden demnach wie die Individualität und die Ichheit einander nicht nur gegenüber, ſondern auch entgegen, der Supranaturaliſt als Bibelknecht, und der Rationaliſt als Sclave ſeiner ſelbſt, jener an das Wort gefeſſelt, dieſer an ſein Denken und an ſich ſelbſt, wo es auf Autolatrie hinausgeht. In dieſem Verhältniß beider zu einander mag der Supranaturaliſt den Rationaliſten nicht, und verabſcheut einer den andern. So ſind ſie Antagoniſten; ſo iſt aber auch gewiſſermaßen vorauszuſehen, daß der Supranaturalismus am Rationalismus zu Grunde geht, denn jener hat zuletzt nur das Wort für ſich, dieſer aber den Gedanken. Zum Inhalt der Bibel und ihrer Lehre, ſomit fernher zum chriſtlichen Glauben und ſeinem Gegenſtand verhalten beide ſich folgendermaßen. Der Supranaturaliſt muß es in ſeiner Individualität bedauern, daß in der Bibel von dem Leben Jeſu Chriſti, wo es auch die Individualität gilt, von ſeinen Thaten ſo wenig vorkommen, daß das Evangelium keine Biographie iſt des Herrn der Welt, indeſſen beruhigt er ſich hierüber doch damit, daß es der in der Bibel ausgeſprochene Wille Gottes ſei, der Welt von dem Leben ſeines Sohnes nicht mehr zu geben. Der Rationaliſt hingegen hätte wohl genug an dem, was die Bibel erzählt, vom Leben und Thun Chriſti, wenn nur darunter nicht ſo viel Fabelhaftes enthalten wäre, dagegen bedauert etwa der Rationaliſt, daß ſo wenig von der Lehre Chriſti, der doch der rechte Schulmeiſter der Welt ſei, vorkomme.

3) Es kommt hier auf folgende zwei Sätze an:

1) Der an das Daſein Gottes Glaubende und ihn zu erkennen Befähigte, iſt in ſeiner Perſönlichkeit und mit dem anhaltenden Streben, ſich von ſeiner Individualität und Ichheit unabhängig, und beide von ſich abhängig zu machen, der Vernünftige.

2) Es iſt die Perſönlichkeit des von der Individualität und von der Ichheit unabhängigen Menſchen, kraft deren Gott der Gegenſtand für die Erfahrung des Menſchengeſchlechts geworden iſt, und es iſt das Weſen Gottes in ſeiner Selbſtſtändigkeit, Ewig-

keit und Allgenugſamkeit, wodurch der perſönlich ſolchermaßen Unabhängige der Gegenſtand für die Welt ward und iſt. Dieſer Menſch nun, welchem gegenüber das Menſchengeſchlecht nur das Streben nach jener Unabhängigkeit hat, iſt Jeſus Chriſtus, und die Religion, welche ihn zu ihrem ewigen Anfang und Ziele hat, iſt die chriſtliche. Ihr Gegenſtand, Gott, iſt nicht nur der wahre, der war er ſchon in der jüdiſchen Religion, ſondern er iſt auch der in ſeiner Wahrheit erkennbare, welcher ſogar in jener unabhängigen Perſönlichkeit Chriſti erfahren werden kann und wird; dieſer erkennbare, geſchweige er, von welchem eine Erfahrung möglich ſei, war er in der jüdiſchen Religion noch nicht. Das Verdienſt Chriſti hier, von der Seite, wo es ſein Verdienſt um die Welt, beſteht alſo darin, daß nicht etwa blos durch ihn der Lehrer, ſondern durch ſeine Perſönlichkeit in jener Unabhängigkeit Gott der Welt offenbar geworden iſt. Und wie ſolcherweiſe die chriſtliche Religion den allein wahren und zugleich erkennbaren und erkannten Gegenſtand hat, ſo iſt auch das Glauben als ihr Inhalt, und als der Glaube an Gott in Chriſto der allein wahre Glaube; ja außer ihm iſt ganz und gar kein Glaube, ſondern nur Wahn, Meinung, hiſtoriſche Gewißheit, Aberglaube. Nun enthält aber eben die chriſtliche Religion, da der Glaube in ihr nicht ohne die wirkliche Erkenntniß Gottes iſt, ſogar wie die Wirklichkeit Gottes zugleich erfahren wird, hiermit die Möglichkeit einer Wiſſenſchaft von ihm — dieſe aber iſt die ſpeculative Theologie. Der Verſuch derſelben wird von den Menſchen gemacht und ſie ſelbſt unternommen innerhalb des Umfanges der chriſtlichen Religion und des Glaubens, mithin nur von dem Menſchen, der in ſeiner Perſönlichkeit unaufhaltſam dahinſtrebt, ſich von ſeiner Individualität und Ichheit zu befreien, und ſie von ſich unabhängig zu machen. Der Unternehmende kann alſo weder ein Supranaturaliſt noch ein Rationaliſt ſein, da jener in der Individualität, dieſer in der Ichheit fixirt iſt. Dem Verſuch geht auf Seiten deſſen, der ihn macht und die Wiſſenſchaft will, das abſolute Zweiſeln voraus, mittelſt dieſes kommt er für das Wiſſen und die Wiſſenſchaft dahin, wo der Chriſt mittelſt des Glaubens für das Leben und Wirken im Leben ſchon iſt, nämlich dahin, daß ihm für das wiſſenſchaftliche Forſchen in Sachen der chriſtlichen Religion eben ſo wenig die Ichheit und ſubjective Rationalität als die Individualität, und das reine Gefühl in derſelben, Gewicht und Bedeutung hat, wie wenn das eine oder das andere das Princip des Wiſſens und der Wahrheit ſein könne. Auf Seiten deſſen alſo, der die ſpeculative Theologie unternimmt, iſt das Unternehmen auf zweifache Weiſe bedingt in Anſehung jenes abſoluten Zweifels, in Anſehung der Bildung jenes Zweifelns und des Denkens ſelbſt im Zweifeln und mit dem Streben, aus ihm zum Wiſſen zu gelangen. Die Bedingung nämlich für die Möglichkeit der ſpeculativen Theologie, was deren Unternehmung durch ein denkendes Subject angeht, iſt

α. die Philoſophie als die Wiſſenſchaft von den Principien der Erfahrung, ſo iſt ſie die kritiſche. Mit der Frage, wie die Erfahrung möglich ſei, zieht der, welcher ſie thut, ſich durch die Erfahrung und durch ſich ſelbſt aus ſeiner Individualität heraus, denn das Individuum iſt es, welches Erfahrungen macht und hat. Die kritiſche Philoſophie iſt alſo ein Bildungsmittel für den Theologen in jenem Streben ſich von ſeiner Individualität unabhängig zu machen. Aber dieſe Philoſophie ſucht und entdeckt auch in ihrer Weiſe die Principien, Grundgeſetze der Erfahrung und der Natur, und ſelbſt die Geſetze für den Willen in der Ichheit. Ihr Princip, woraus ſie die ſogenannten ſynthetiſchen Urtheile a priori deducirt, iſt das „ich denke.“ In dieſer kritiſchen oder transcendentalen Philoſophie hat alſo zwar der Menſch, wie er der perſönliche iſt, ſich glücklich aus der Individualität herausgezogen, aber in die Ichheit hineingezogen und in ihr ſich fixirt. Für die ſpeculative Theologie iſt es eben ſo nothwendig, daß ihr Unternehmer ſich eben ſo von der Ichheit unabhängig mache, wie von der Individualität, und ſo iſt

β. das Unternehmen und Studium bedingt durch die Philoſophie, nicht mehr als Wiſſenſchaft von den in der Ichheit gegründeten Principien der Erfahrung, ſondern vielmehr als Wiſſenſchaft des Abſoluten. Mit der Idee des Abſoluten in der Negation alles Relativen, Bedingten da hebt ſich das perſönliche Subject auch aus der Ichheit heraus und macht ſich für das Wiſſen auch von ihr unabhängig, indem die Ichheit nur das Relative iſt in der Identität des Denkens und Seins, das Abſolute eben dieſe Identität mit Negation alles Relativen. Dem Unternehmen der Wiſſenſchaft von der chriſtlichen Religion in der durch die zwei Sätze angedeuteten Beſtimmtheit derſelben geht mithin das Studium der Philoſophie als der Wiſſenſchaft von den Principien der Erfahrung, und der Wiſſenſchaft des Abſoluten vorher. Nun hört aber

γ. der, deſſen Erforſchungen der chriſtlichen Religion das Glauben in ihr im ſpeculativen Denken iſt, in ſeiner Perſönlichkeit doch nicht auf einerſeits ein Individuum, andererſeits ein Ich zu ſein; Chriſtus allein iſt der von der Individualität und Ichheit unabhängige, der Theolog hat nur das Streben nach dieſer Unabhängigkeit, und ſo treten bei der ſpeculativen Theologie und in ihr dennoch Individualitäten heraus. Dergleichen waren und ſind noch ſehr imponirende Individualitäten, Kant, Schelling, Hegel. Und der ſpeculative Theolog, etwa vertraut mit der Philoſophie dieſer Männer, hat, ſo aufrichtig jenes Streben ſei, doch als Individuum und als ein Ich ſeine Eigenheit, Eigenthümlichkeit, bis auf den Namen. Die ſupranaturaliſtiſche Theologie und die rationale ſind in der betreffenden Weiſe einander entgegen, ſchließen einander aus, aber gegen die ſpeculative Theologie ſind ſie vereinigt und deren gemeinſchaftliche Widerſacher; auch müſſen ſie es ſein, denn dieſe Theologie geht der Individualität des Supranaturalismus auf den Leib und der Intellectualität oder Ichheit des Rationalismus auf die Seele. Der Supranaturalismus, fixirt in der gelehrten Empirie, muß ſich ſeiner Haut wehren, der Rationalismus, in der Anhänglichkeit an ſich, ſich vertheidigen. Wo endlich und wie greifen denn dieſe

Feinde ihren Gegner an? Dort, und wo und wie ſie auf ihrem Standpunkt allein es vermögen, ſie gehen und können nicht in das Innere der ſpeculativen Theologie eingehen, ohne nach jener Unabhängigkeit von der Individualität und Ichheit zu ſtreben, aber mit dieſem Streben würde ſich auch ihre Feindſchaft legen. Sie greifen daher nicht die Wiſſenſchaft und ihren Inhalt an, ſondern die Bearbeiter, dieſe ſind jene Individuen, nun heißt es, Kant, Schelling, Hegel gelten uns, als rein chriſtlichen und bibliſchen Theologen, nichts, und alle die, die Philoſophie herbeiziehen, verſündigen ſich an der Theologie. Ebenſo denken auf der andern Seite die Rationaliſten in ihrer ſeligen Ignoranz, daß ihr Thun und Treiben in der Ichheit ſich herumwälzt, und ſo kommen ſtatt wiſſenſchaftlicher und würdiger Unterſuchung deſſen, was die ſpeculative Theologie zu leiſten ſtrebt, Inſinuationen vor, ſie ſind Myſtiker, Sophiſten, Pantheiſten, Kryptokatholiken ꝛc. — Eins iſt noch zu berühren des Zuſammenhangs wegen, nämlich dieſes: es iſt das zweifache Verhältniß des Menſchen als das zu ihm ſelbſt und zu Gott, welches weſentlich zum Inhalt des chriſtlichen Glaubens gehört, und eben dieſes zweifache Verhältniß iſt es auch, worauf für die Wiſſenſchaft vom chriſtlichen Glauben nach allen Beziehungen hier reflectirt werden muß. Von der einen Seite nun iſt nur jenes Verhältniß unter a. betrachtet worden (§. 171—73), und ſo folgt jetzt

b. Das Daſein Gottes für den Menſchen, im Verhältniß des Letztern zu Gott.

§. 174—178.

Für die Eintheilung iſt auf Folgendes zurückzuſehen. Das Verhältniß des Menſchen

α. zu Gott iſt vorerſt ein ihm unbewußtes, wird aber und zwar nothwendigerweiſe ein bewußtes. Eben ſo iſt

β. ſein Verhältniß zu ihm ſelbſt vorerſt ein bewußtloſes, wird aber mit gleicher Nothwendigkeit ein bewußtes. Beide Verhältniſſe nun, das des Menſchen zu Gott und das zu ihm ſelbſt, beziehen ſich gegenſeitig auf einander. Aber dieſe **Beziehung**

γ. iſt wie jede Beziehung auch ein Verhältniß. Wir hätten alſo hier ein Verhältniß zweier Verhältniſſe, und für die Unterſuchung käme es auf dieſes dritte Verhältniß jener beiden an. Befremden kann es keinen, wenn in der Wiſſenſchaft der Begriffe von einem Verhältniſſe, deſſen beide Seiten ſelbſt zwei Verhältniſſe ſind, die Rede iſt, er darf ja nur auf irgend ein mathematiſches Verhältniß reflectiren, ſo hat er dort in der Wiſſenſchaft der Anſchauung gleichfalls das Verhältniß zweier Verhältniſſe.

Der Kürze wegen ſoll das bewußte Verhältniß des Menſchen zu Gott als ſein Bewußtſein Gottes bezeichnet werden, und das Verhältniß deſſelben zu ihm ſelbſt als das Selbſtbewußtſein. Ueber das eine Verhältniß, das Bewußtſein Gottes, iſt eine Abhandlung von Baumgarten-Cruſius in Jena vorhanden. Jenes Verhältniß unter γ. iſt ein dreifaches,

1) ein ſolches, in welchem das Selbſtbewußtſein Gottes abſorbirt wird;

2) dasjenige, in welchem das Bewußtſein Gottes dem Selbſtbewußtſein ſubjicirt iſt;

3) das, in welchem das Bewußtſein Gottes und das Selbſtbewußtſein identiſch ſind.

§. 174 und 176.

1) Das Selbſtbewußtſein in der Abſorbtion durch das Bewußtſein Gottes.

Bevor der Menſch ſeiner ſich bewußt wird, iſt er der bereits ſich ſelbſt fühlende. Im Selbſtgefühl nimmt das Selbſtbewußtſein ſeinen Anfang. Zunächſt wird das Selbſtgefühl, indem er ein Verhältniß hat zu dem, was nicht er ſelbſt, was außer ihm iſt, das Abhängigkeitsgefühl. Näher alſo iſt der Entſtehungsgrund des Selbſtbewußtſeins dieſes Gefühl ſeiner Abhängigkeit von dem, was nicht er ſelbſt iſt. Iſt er aber ſeiner ſelbſt ſich bewußt worden und reflectirt er nun auf dasjenige, von dem er ſich abhängig fühlt und auf ſich ſelbſt, der davon abhängig ſei, ſo wird dieſe Reflexion nur möglich ſein mittelſt der Vorſtellung von dem, wovon er ſich abhängig fühlt. Reflectirt er auf die Sache in ſeiner Vorſtellung von ihr, ſo unterſcheidet er wohl in derſelben das Vergängliche ihrer Geſtalt und Form von dem, was in dieſem Vergänglichen das Beharrliche iſt; dies Beharrliche iſt das Sein, das Weſen der Sache, die Subſtanz, und das daran Wandelbare iſt eben die Form und Geſtalt der Sache. Reflectirt er auf ſich in ſeinem Verhältniß zu der Sache einzeln, von der er ſich abhängig fühlt, ſo wird er, der ſeiner ſich bewußt iſt, auch deſſen ſich bewußt, daß er veränderlich, vergänglich ſei. Gegen ihn, der da entſteht und vergeht, hat die Sache, welche ſie ſei, durch die Subſtanzialität in ihr ein unvergängliches Daſein. Das Bewußtſein des Menſchen vom Sein als ſolchen in irgend einem Object, von dem er ſich abhängig fühlt, wird und iſt das Bewußtſein Gottes. Er wird Gottes ſich bewußt lediglich als des Seins, und zwar mittelſt der einzelnen Vorſtellung zuvörderſt in dem einzelnen Dinge. Und von dieſem Bewußtſein Gottes wird das Bewußtſein des Menſchen von ihm ſelbſt gleichſam verſchlungen, das Selbſtbewußtſein verliert ſich im Bewußtſein Gottes. So kommt es zur Religion des Fetiſchismus. In dieſer Religion tritt beſonders der Verſuch des Zauberns heraus. Das Gefühl der Abhängigkeit alſo führt, indem vorerſt als Selbſtgefühl zum Selbſtbewußtſein geworden, zunächſt auf den Fetiſchdienſt. In dem Bewußtſein ſeines Gottes hat der Menſch das Bewußtſein ſeiner ſelbſt durch jenen Zug aus dem Abhängigkeitsgefühl dahin, alſo ohne zu beſchließen und zu wollen, ganz aufgegeben. Das iſt der Ausdruck Abſorbtion. Es iſt aber die Vorſtellung vom Object, deſſen Sein allenfalls ein gedachtes werden kann, eine einzelne, und das Object ſelbſt ein einzelnes Ding, und ſo iſt der Fetiſchdienſt die entfernte Grundlage zum Polytheismus, wo aber dann das Verhältniß des Selbſtbewußtſeins zum Bewußtſein Gottes ein anderes wird, als es war, wie es der Fetiſchismus wurde. Bei der einzelnen Vorſtellung jedoch und dem einzelnen Object für dieſe, bleibt es nicht. Das, was in der einzelnen Sache für Gott oder für das Weſen Gottes mittelſt der Vorſtellung genommen wird, iſt das Sein als ſolches, aber das Sein als ſolches hat jede Sache mit jeder Sache gemein. Dieſes allen und jeden Objecten, aller und jeder einzelnen Vorſtellung Gemeinſein iſt das allgemeine Sein, und ſo hebt ſich die Vorſtellung des Menſchen aus jener Einzelnheit und Beſonderheit heraus, ſie wird eine allgemeine, ja eine alles umfaſſende Vorſtellung, und ſo daß in der Natur, überhaupt in allen ihren beſonderen Erſcheinungen, jenes gemeinſame Sein vorgeſtellt wird als der Gott. So wird die Religion des Menſchen vom Fetiſch, ehe ſie die polytheiſtiſche werden kann, die pantheiſtiſche; in ihr hat das Bewußtſein Gottes, als des in Allem und Jedem Seins, das Selbſtbewußtſein des Menſchen gleichſam verzehrt, ganz abſorbirt, und wie der Fetiſchismus die entfernte Anlage zum Polytheismus, ſo iſt der Pantheismus die zum Monotheismus, es iſt eine allgemeine Vorſtellung, welche, was in allen das eine und ſelbe iſt, den Gott anerkennt. Dieſe pantheiſtiſche Religion iſt die altindiſche, Brama iſt in Allem der eine und ſelbe. An dem einen und ſelben, unveränderlichen, ſchlechthin bleibenden, ſind die Veränderungen und das Veränderliche nun auch der Vorſtellung kein gleichgültiger Gegenſtand mehr. Kommt es einigermaßen zur Reflexion darüber, daß das Veränderliche ſelbſt nach beſtimmten Normen, Geſetzen, verändert wird und ſich verändert, und in ſeiner Form immer wiederkehrt, da iſt Wiſchnu nicht Wiſchnu mehr, ſondern Schiwa. Und ſo hat die altindiſche Religion auch eine Dreiheit.

Aber in dem, was Gegenſtand dieſer pantheiſtiſchen Religion iſt, und in dem Bewußtſein des Gegenſtandes, hat gleichwohl das dogmatiſch-theologiſche Argument für das Daſein Gottes ſeinen Anſatz. Es iſt dies Argument der ſich ſelbſt führende Beweis, aber ſo führt er ſich nur, indem das Selbſtbewußtſein iſt, ferner indem er das Gottesbewußtſein iſt, wobei der Menſch nicht auf ſich ſelbſt reflectirt; dahin aber kann es jene Religion nicht bringen, daß, wie dieſer Beweis ſich führt, er auch geführt wird; zu letzterem gehört nicht blos das, daß der Menſch im Verhältniß zu ihm ſelbſt ſtehe, ſondern vielmehr das, daß er ſeines Verhältniſſes zu ihm ſich bewußt wird, und dieſes Bewußtſein iſt dort abſorbirt. Für die Wiſſenſchaft in eben jenem Verhältniß des Selbſtbewußtſeins zum Bewußtſein Gottes kommt an die Stelle des allgemeinen Vorſtellens vom Sein in Allem, das Begreifen, und ſo, daß der Gegenſtand des Begriffs dieſes Sein als die unendliche Subſtanz ſei, — dieſe Philoſophie iſt die des Pantheiſtiſchen. Aber in ihr wird von dem Bewußtſein Gottes das Selbſtbewußtſein nicht abſorbirt, ſondern negirt, und wenn in der pantheiſtiſchen Religion nur jene Abſorbtion ſtatt hatte, ſo findet in dieſer Philoſophie die Reſignation ſtatt. An die Stelle jener matten, kindiſchen Hingebung des Selbſtbewußtſeins, ſo daß aber das Bewußtſein des göttlichen Weſens ſei, iſt hier die Energie der Reſignation getreten, und für die ſpeculative Theologie hat das dogmatiſch-theologiſche Argument, das Daſein Gottes angehend, ſeinen Anſatz in dieſer pantheiſtiſchen Philoſophie, aber auch nur in dieſer.

Reſultat. Die Aufgabe war, daß das Daſein Gottes für den Menſchen im Verhältniß des letzteren zu ihm begriffen werde. Mittelſt Betrachtung dieſes Verhältniſſes, wie es ſich zuerſt beſtimmt hat, iſt ſie gelöſt, nämlich ſo: in dem das Selbſtbewußtſein in ſich auflöſenden Bewußtſein Gottes iſt für den Menſchen Gott da, einerſeits als das Sein in allem, was geworden iſt, was wird und noch ſein wird, andererſeits als die Subſtanz, indem ſie die Urſache ihrer ſelbſt iſt, die Exiſtenz involvirt, und zwar ſo, daß auf der einen Seite das Sein, alſo Gott ſelbſt die wandelbaren Formen der Elemente, ferner der Leiblichkeit und Lebendigkeit, ja die Form des geiſtigen, die menſchliche Geſtalt hat; auf der andern

Seite hat die unendliche Subſtanz die unwandelbare, unveränderliche Form als ihr Attribut, welche das Sein ſelbſt als die unendliche Ausdehnung in der Identität mit dem unendlichen Denken iſt. Spinoziſcher Pantheismus.

Anmerkung. Die Abſorbtion aber, oder die Negation des Selbſtbewußtſeins durch das Bewußtſein Gottes iſt keine Anihilation deſſelben, wie ſchon darin ſich zeigt, daß Gott als das Sein, oder als die Subſtanz Daſein hat für den Menſchen, und wie noch näher daraus hervorgeht, daß, indem das Weſen des Menſchen das Verhältniß ſeiner zu ihm ſelbſt iſt, dadurch, daß das Bewußtſein dieſes Verhältniſſes ſich im Bewußtſein Gottes auflöſt, nicht das Verhältniß ſelbſt auflöſt, geſchweige vernichtet iſt. Das im Bewußtſein Gottes aufgelöſte Selbſtbewußtſein erhält ſich ſeinem Weſen nach in ihm, und kehret, da dieſe Auflöſung als Abſorbtion oder Negation jenem Verhältniſſe ſelbſt widerſtreitet, daraus in ſich zurück. Hiermit kehrt aber auch zunächſt jenes Verhältniß des Selbſtbewußtſeins zum Bewußtſein Gottes ſich um, und war zuerſt das letztere, das, woran das erſtere ſich aufhob, ſo ſubjicirt wenigſtens jetzt das erſtere ſich dem letzteren, und kommt es alſo kraft dieſer eigenen Bewegung des Selbſtbewußtſeins zu dem zweiten Momente in dem weiter zu betrachtenden Verhältniß der beiden Verhältniſſe.

§. 175 und 177.

2) Das Bewußtſein Gottes in der Subjection des Selbſtbewußtſeins.

Das Verhältniß in dieſem Momente wird nicht verwechſelt werden können mit dem §. 172 betrachteten; dort nämlich kam das Verhältniß vor als das der Subordination und zwar des Selbſtbewußtſeins unter das Bewußtſein Gottes. Hier iſt es umgekehrt, das Bewußtſein Gottes iſt dem Selbſtbewußtſein ſubjicirt. Hat für das Verhältniß im erſten Moment Gott ſelbſt und das Bewußtſein deſſelben für den Beweis, daß er da ſei, und ſo für den Menſchen gleichſam die Initiative, aber in der Weiſe, daß es bei ihr als ſolcher ſein Bewenden hat, indem dort der Menſch das Bewußtſein ſeiner aufgebend im Bewußtſein Gottes, des Beweiſes ſelbſt noch bedarf, ſo iſt es jetzt umgekehrt. Das Selbſtbewußtſein in dem Menſchen in ſeinem Verhältniß zu ſich als ſich bewußt, hat die Initiative für den Beweis, daß Gott ſei. Dort ſetzte dieſer Beweis im Bewußtſein Gottes an, hier hingegen iſt die Reihe an dem Menſchen, in ihm und durch ihn ſetzt der Beweis an. Hier kann alſo nicht die Rede ſein von einem Beweis, der ſich führe, ſondern nur von einem ſolchen, den der Menſch führt. Der Menſch ſelbſt nämlich, ſeiner ſelbſt ſich bewußt, und hiermit zugleich ſeiner ganz gewiß, aber daran zweifelnd in ſeinem Bewußtſein Gottes, ob Gott ſei oder nicht, reflectirt, um aus dieſer Ungewißheit zu kommen, eben ſo gewiß auf ſich. Sein Verhältniß aber zu ihm ſelbſt iſt

a. das zu allem dem, was nicht er ſelbſt, aber was durch ſein Gefühl, durch ſeine Wahrnehmung und Erfahrung das ihm eigen Gewordene iſt, und dieſes iſt, im Allgemeinen gefaßt, zuvörderſt die Natur, und näher — die Welt. Seiner ſich bewußt, wird und iſt er ihrer ſich bewußt. Eben jenes Verhältniß ſeiner zu ihm ſelbſt iſt

b. das zu dem, was nicht ein anderes als er, was nicht alſo die Natur oder die Welt, ſondern er ſelbſt unmittelbarer Weiſe iſt.

ad a. In der Reflexion auf ihn ſelbſt, nicht als ſich eines andern, nämlich der Natur, ſondern ſich ſelbſt bewußt, unterſcheidet der Menſch das Sein und das Denken. Die Kategorie, welche das Denken hat, wird in dieſer Reflexion zugleich als die Beſtimmung des Seins genommen, denn das denkende iſt ja das ſeiende Subject. In der Reflexion nun des Menſchen auf das, was nicht er, was die Natur iſt, kommt ihm eben das Sein deſſelben oder das Sein der Natur gleichſam entgegen, und trägt er jene Kategorien des Denkens, da ſie Beſtimmungen des Seins ſind, ſo zu ſagen auf die Natur über. Dieſe Kategorien nun

α. in Anſehung des Seins ſind insbeſondere die der Urſache und der Wirkung, die des Zufälligen und des Nothwendigen. Reflectirend in ſeinem Verhältniß zu ſich, wie es ſein Verhältniß zu der Natur und Welt in ſeiner Erfahrung von ihr wird, faßt er eben die Welt in ihrem urſachlichen Zuſammenhang und in dem Zufälligen und relativ Nothwendigen derſelben. So wird ihm die Welt in ſeinem Verhältniß zu ſich bekannt, und immer bekannter, ihm aber iſt es mit dieſer Weltkenntniß bei ſeinem Bewußtſein Gottes um die Gewißheit, daß Gott ſei, zu thun. Er verſucht alſo einen Beweis, dem mithin das Verhältniß des Ichs zur Welt zum Grunde liegt, er iſt der cosmiſche Beweis, und zwar einerſeits als der ätiologiſche, andererſeits als der cosmologiſche. Auf dieſer Seite iſt alſo unter *α.* ad a. die obige Aufgabe ſo gelöſt: für den Menſchen hat Gott Daſein, als die erſte oder ewige Urſache der Welt, und als das nothwendige Weſen, ohne welches die Welt in ihrer Zufälligkeit in ihrem Daſein unmöglich wäre. Aber ſind jene Beſtimmungen des Denkens in der Reflexion auf ſie als Kategorien die des Seins, ſo ſind

β. die Beſtimmungen des Seins eben ſo die des Denkens. Der Menſch in ſeinem Verhältniß zu ſich reflectirend auf ſich, wird mit ſich als dem Denkenden, Begreifenden, Verſtändigen, beſonders als dem, deſſen Begriffe Zwecke zu ſein vermögen, bekannt. Reflectirend nun auf die Natur, wie er, ſeiner ſich bewußt, nothwendiger Weiſe auch ihrer ſich bewußt wird, entdeckt er in ihrem Sein das Denken als Begriff, der Zweck ſei, als Mittel zur Erreichung deſſelben, die Welt geht vor ihm auf, ſo daß ihr Daſein ein beſtimmbares und beſtimmtes iſt, er ſieht ſie vor ſich in ihrer innern Zweckmäßigkeit. Mit der Kenntniß von ihr als der organiſirten und organiſirenden iſt es aber ihm in ſeinem Bewußtſein Gottes nicht um ſie zu thun, ſondern darum, daß er aus dem Zweifel komme, daß Gott ſei. Er macht alſo in der Reflexion auf die

Welt dieſe zum Princip eines Beweiſes, daß Gott ſei — er iſt der teleologiſche und phyſikotheologiſche. Und jetzt iſt die oben unter a. geſtellte Aufgabe ſo gelöſt: für den Menſchen iſt Gott da, nicht blos als eine erſte Urſache, als ein urſachlicher Verſtand, und in der Nothwendigkeit ſeines Weſens als der vernünftige, als der geiſtige Schöpfer und Erhalter der Welt. Aber indem es das Selbſtbewußtſein iſt, obſchon hier in der Reflexion auf die Natur und Welt, werden dieſe Beweiſe blos geführt, keiner führt ſich ſelbſt, und zeigt ſich in dem Beweiſe geradezu das Verhältniß des Bewußtſeins Gottes zum Selbſtbewußtſein als das der Subjection des erſteren unter das letztere, was ſich ganz kurz ausſpricht: weil die Welt iſt und ich davon gewiß bin, ſo iſt Gott. In dieſem Beweis erhält alſo nicht das Bewußtſein Gottes, geſchweige Gott ſelbſt ſein Recht: denn beides iſt dem Selbſtbewußtſein ſubjicirt, wie im Spinozismus das Selbſtbewußtſein ſeines Rechtes verluſtig geht.

ad b. Wird von dem ſeiner ſich bewußten Subject reflectirt auf es ſelbſt, wie es nicht irgend eines andern, ſondern rein und allein ſeiner ſelbſt ſich bewußt iſt, ſo entdeckt daſſelbe

α. leicht in ſich ſelbſt 1) das Denken als das ſeinige, — ich denke — ein Selbſtgefühl oder irgend etwas außer ihm in ſich ſelbſt findend, d. i. empfindend iſt das Subject zwar ſeiner gewiß, ſo wie das Thier die Gewißheit ſeiner ſelbſt hat, aber es iſt als fühlend oder empfindend ſeiner ſelbſt ſich noch nicht bewußt, erſt als das denkende iſt es wie das ſeiner ſich gewiſſe, ſo ſeiner ſich bewußte, und des Denkens als ſeines Thuns wird es zuvörderſt wenigſtens inne, nachdem es Gedanken gehabt, oder irgend etwas gedacht hat, und ſo ſind ſchon die Kinder, indem ſie aus dem Selbſtgefühl zum Selbſtbewußtſein gekommen ſind, nicht nur der Gedanken fähig, ſondern werden ihrer Gedanken inne. So vorerſt iſt das Innewerden des Denkens ein gleichſam daſſelbe Erfahren, aber weiterhin kommt das auf ſich reflectirende Subject dazu, da dieſes Reflectiren ſchon ein Denken iſt, ſich ſelbſt unmittelbar gleichſam auf dem Denken zu attrapiren, und das Denken als ein gegenwärtiges zu denken und zu bedenken, und das ſpricht ſich aus: ich denke. In dieſem des Denkens als ſeines Thuns und Weſens Innewerden unterſcheidet zugleich das Subject ſich ſelbſt von allem, was nur lebt, exiſtirt und ſcheint und leuchtet, und es iſt ſomit jenes des Denkens ſich bewußt oder Innewerden aus der Ferne her das ſeiner Vernunft Innewerden. Mittelſt eben jener Reflexion auf ſich wird das Subject

2) des Wollens als ſeines Thuns ſich bewußt oder inne, und unterſcheidet daſſelbe eben auch gar leicht das Wollen von dem Denken. Deſſelben ſich bewußt geworden, iſt es eben deſſelben gleicher Weiſe als ſeines Weſens gewiß, und ſteht der Satz: ich denke, dem andern: ich will, ganz gleich. Mittelſt der fortſchreitenden Reflexion auf das Wollen, im Unterſchiede deſſelben vom Denken, entdeckt ſich dem ſeiner ſelbſt ſich bewußten Subject, ſo groß der Unterſchied ſei, zugleich die Unzertrennlichkeit des Wollens von dem Denken, und zwar indem einerſeits das Denken am Wollen ſeine Vorausſetzung hat, das Subject giebt nicht nur dadurch, daß es will, ſeinen Gedanken, ſeinem Denken überhaupt irgend eine Richtung, z. B. in der Aufmerkſamkeit, ſondern giebt ſeinem Thun auch die Wirklichkeit des Denkens ſelbſt, ſo daß in dieſer Beziehung die Macht des Willens, die für das Denken und über daſſelbe iſt, wie wenn geſagt wird, ich will nicht phantaſiren, nicht empfinden ꝛc., ſondern ich will denken. Hier drückt das Denkenwollen aus, daß der Wille die Macht ſei für das Denken. Andererſeits aber iſt, wie das Denken am Wollen ſeine Vorausſetzung hat, im Wollen das Denken enthalten; nicht der Fühlende, Empfindende iſt der Wollende, nur durch den Gedanken kraft ſeiner als in ihm rege, iſt das Thun kein Begehren, ſondern ein Wollen. Dem Subject entdeckt ſich alſo bei dem Unterſchied des Wollens und des Denkens zugleich eine Identität beider mit einander, worin ſie eben von einander unzertrennlich ſind.

Endlich mittelſt ſeiner Reflexion auf es wird es

3) eben ſo leicht, wie das erſte und zweite, des Seins inne als ſeines Weſens, und das Bewußtſein vom Sein des Denkenden und Wollenden ſpricht eben der Satz aus: ich bin. Alſo in einer dreifachen und urſprünglichen Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins wird das Subject, deſſen Bewußtſein es iſt, ſich ſelbſt klar, in jenem ich denke, ich will, ich bin. Auf das Sein, als die dritte dieſer Beſtimmtheiten, kommt es hier zuvörderſt weiter an, und zwar mit Bezug zunächſt auf die erſte, auf das Denken, und dann mittelſt ihrer auf das zweite, auf das Wollen. Das denkende Subject iſt, dieſes Sein als eine Beſtimmtheit deſſelben iſt aber ſelbſt weiter beſtimmt mit Bezug auf das Gefühl im Leben, auf die Empfindung des Subjectes, auf deſſen Wahrnehmung, Erfahrung und deren Gegenſtand. In dieſen Beſtimmtheiten iſt das denkende Subject zufälligen Verhältniſſen ausgeſetzt, wie ſich ausſpricht, was den dritten Satz angeht, in folgenden Sätzen: ich bin arm, geſund ꝛc. Von dieſen äußerlichen Beſtimmtheiten wird aber hier abſtrahirt, indem das Subject zu betrachten iſt, wie es lediglich und allein auf ſich als ſeiner ſelbſt ſich bewußt reflectirt. Die Beſtimmtheiten, die das Sein deſſelben haben mag, ſind ſomit Beſtimmungen durch es ſelbſt als denkendes und wollendes, nämlich rein aus ihm kommend, ſind ſie ſogenannte moraliſche Beſtimmtheiten des Seins, und wie das Subject, reflectirend auf ſich, das Denken, das Wollen und das Sein, als ſein Weſen entdeckt, ſo auch attrapirt es ſich auf Beſtimmungen dieſes Seins, welche Beſchaffenheiten deſſelben mithin das Subject ſelbſt wären. Es hat als ſeiendes etwa die Beſtimmtheit des Neidiſchen, des Lügenhaften ꝛc. Dieſe Beſtimmungen als Sein ſind im Widerſtreite mit dem Denken als ſolchen, und in Anſehung ſeiner, dieſes Seins, wird das Denken für das Wollen ein Sollen; nämlich jenes Sein iſt die Beſtimmtheit des Subjectes, die daſſelbe aufzuheben hat, du ſollſt nicht hochmüthig ſein. Das Sollen ſpricht ſomit aus ein Nichtſein deſſen, was iſt, und iſt eben darin ein Sollen. Das Princip dieſes Sollens iſt das Denken, und das Sollen im

Gedanken von ihm iſt das Geſetz für das ſeiner ſich bewußte Subject, was deſſen Wollen angeht. Bringt das wollende Subject ſich in Uebereinſtimmung mit dem Geſetz, iſt das Wollen dem Sollen adäquat, ſo iſt in dem Subject Harmonie, Ordnung, das Ich hat ſelbſt in ſich durch das Wollen eine Ordnung hervorgebracht, und iſt der Urheber deſſelben. Wird nun von ihm reflectirt auf das Bewußtſein deſſen, was nicht es ſelbſt iſt, nachdem zuvörderſt auf es im Bewußtſein ſeiner reflectirt wird, alſo auf die Natur, und weiter auf die Welt, ſo entdeckt ſich ihm in dieſem auch eine Ordnung, die natürliche Weltordnung, in der Wirkſamkeit aller Naturkräfte, wie ſie unter dem Naturgeſetz ſtehen. Wenn jene innere, die moraliſche, mit dieſer äußeren Ordnung zuſammenfallen würden, dann wäre eine moraliſche Weltordnung eine nicht nur gedachte, geſollte und gewollte, ſondern auch eine ſeiende, eine wirkliche. Aber in jener Reflexion auf ſich und auf die Natur vermißt das Subject dieſe wirkliche moraliſche Weltordnung, theils bei den großen moraliſchen Gebrechen in ihr, theils weil von ihm nicht abzuſehen ſteht, wie die nicht denkende, nicht wollende Natur mit ihren Geſetzen ſich in Uebereinſtimmung zu bringen vermöge mit der Vernunft. Indem aber das Subject ſeiner ſelbſt ſich bewußt iſt, hat oder kann es doch zugleich das Bewußtſein Gottes haben, deſſen nicht gewiß, ob er ſei, zweifelnd vielmehr, ob er ſei oder nicht ſei, ſucht es auf dieſem rein vernünftigen und practiſch vernünftigen Standpunct aus dem Zweifel herauszukommen, und kommt heraus, indem es ſelbſt durch ſein Intereſſe am Sollen, an dem dieſem gemäßen Wollen und am Princip des Sollens ſich beſtimmen läßt oder beſtimmt wird, nach dem gleichſam umzuſchauen, wodurch die moraliſche, natürliche Ordnung die wirkliche Weltordnung zu ſein vermöge. Von Gott weiß das Subject nichts, und kann es auf dem Standpunct, wo das Bewußtſein Gottes dem Selbſtbewußtſein ſubjicirt iſt, nichts wiſſen, nur den Gedanken von ihm vermag es zu haben. Was nicht gewußt werden kann, nämlich das innere, eigene Weſen Gottes, und das, daß er ſei, das ſteht wenigſtens zu glauben, und jenes rein ſittliche Intereſſe daran, daß die moraliſche Weltordnung kein Gedanke, ſondern wirklich werde und ſei, fordert zu dieſem Glauben auf, aus dieſem Intereſſe wird er poſtulirt, und ſo iſt das Kant'ſche Argument für das Daſein Gottes angegeben. Die Aufgabe hat ſich alſo hier unter α. ad b. folgendermaaßen gelöſt: in der Subjection des Bewußtſeins von Gott unter das Selbſtbewußtſein, als practiſch vernünftiges hat Gott für den Menſchen, aber nur im Glauben an ihn Daſein, entweder nach Kant als der Urheber der moraliſchen Weltordnung, d. i. als der, durch welchen ſie anhebe, ſich fortſetze oder vollende, oder nach Fichte als die wirklich werdende und ſich in's Unendliche verwirklichende Weltordnung ſelbſt.

β. Es iſt nicht das Intereſſe des denkenden Subjectes an ſeinem Bewußtſein Gottes, ſondern das an dem Sollen, an der Pflicht, die ihm obliege, an ſeinem Rechte ꝛc., worin die Reflexion deſſelben auf dem Bewußtſein ſeiner ſelbſt anhebt. Erſt in ihrem Fortgange wird ihm das Bewußtſein Gottes intereſſant. Daher, daß nach den Grundſätzen der kritiſchen Philoſophie eine Pflicht- und Rechtslehre der Religionslehre oder der Dogmatik vorangeht. Hier hingegen, nämlich in der Unterſuchung, wie ſie unter β. fortzuführen iſt, kommt zuoberſt ein Intereſſe in Betracht, welches das denkende Subject zuvörderſt an dem Bewußtſein Gottes nimmt, die Veranlaſſung an ihm zuerſt, indem ſodann reflectirt wird auf das Selbſtbewußtſein. Ein Intereſſe zu nehmen, gab ihm die äußerlich vorhandene Religion. Lange vor Kant hatte Anſelmus den Verſuch gemacht, im Intereſſe am Bewußtſein Gottes mittelſt der Reflexion zuvörderſt auf das Selbſtbewußtſein das Daſein Gottes zu beweiſen. Hier gilt es alſo den ontologiſchen Beweis. Jene Reflexion des denkenden Subjectes iſt

1) die auf es ſelbſt, als des denkenden; mittelſt ihrer erkennt es ſelbſt, daß das Sein ſeiner von dem Denken ſeiner ſelbſt unzertrennlich, daß dieſes vielmehr mit jenem, obzwar Denken und Sein von einander verſchieden ſeien, dennoch identiſch wären. Das

Ich, als denkendes, hat ſo zu ſagen den gleichen Werth ſeiner ſelbſt als des ſeienden, und umgekehrt. Aber das denkende Subject bleibt nicht in dieſer bloßen Reflexion auf es ſelbſt als Subject, als Ich, ſondern

2) es abſtrahirt eben aus jenem Intereſſe am Bewußtſein Gottes von ſich dem Subject, welches denke und welches ſei. Dieſe Abſtraction geht ſchon über die unter α. betrachtete Reflexion des kritiſchen Denkens hinaus. Eben jenes Subject aber abſtrahirt auch von allem und jedem Objecte, welches für es ſelbſt mittelſt ſeiner Wahrnehmung und Erfahrung Daſein oder Exiſtenz habe, mithin von der Natur, von der Welt überhaupt. Dieſes Abſtrahiren iſt auch das des Subjectes in der unter α. betrachteten Reflexion auf das Sollen, aber dort geht das Abſtrahiren, ſo wie das Bewußtſein Gottes in Betracht kommt, wieder zu einem Reflectiren hin auf die Natur, ihre Geſetze. Hier hingegen kehrt das Subject nicht zurück zu jener Reflexion auf die Welt, ſondern beharrt es in der Abſtraction von der Natur. Der Beweis für das Daſein Gottes, welcher mittelſt dieſer abſoluten Abſtraction von der Natur und jener Reflexion auf das Denken auch in der Abſtraction vom Subject geführt wird, heißt und iſt metaphyſiſcher Beweis.

3) Das auf das Denken als ſolches reflectirende Denken des von ſich ſelbſt und von der Welt abſtrahirenden Subjectes wird von ihm für das Princip des Seins, welches an ſich in ſeinem Unterſchiede von dem Denken mit dem Denken identiſch ſei, genommen. Aber indem von aller Subjectivität und Objectivität abſtrahirt und auf das Denken rein als ſolches reflectirt iſt, iſt eben das Denken als abſolut unendliches gedacht; aus dem Bewußtſein Gottes nun und dem Intereſſe an demſelben führt ſich gleichſam von ſelbſt der Gedanke Gottes herbei, und dieſer Gedanke, kraft jener Abſtraction von allem Sub- und Objectiven als der unendliche, deſſen Gegenſtand mithin der gedachte Gott ſelbſt als der unendliche gedacht wird. Nun iſt

4) dieſer unendliche Gedanke das Princip für das denkende Subject der Erkenntniß oder Gewißheit vom Sein Gottes, ſo daß Gott, der unendliche, nicht blos gedacht wird, ſondern daß vielmehr er, indem er gedacht wird, ſei, ja daß das Sein Gottes die Möglichkeit des ihn Denkens enthalte, aber nur dieſe Möglichkeit; der Gedanke von ihm als der unendliche vom Unendlichen iſt hiermit an ſich ſelbſt der des unendlichen Inbegriffs aller unendlichen Weſenheiten oder Realitäten, unter ihm wird das Sein Gottes auch wohl als eine Realität genannt. Hier löſt ſich die Aufgabe folgendermaßen: Daſein oder Exiſtenz für den Menſchen hat Gott als der Inbegriff aller Realitäten, oder als das abſolut vollkommene Weſen, oder als das allerrealſte Weſen. Das Argument, mittelſt deſſen das Daſein Gottes bewieſen wird, ſteht von dem Pantheismus, beſonders vom Spinozismus am weiteſten ab. Wenn es bei Spinoza heißt: substantia est id, cujus essentia involvit existentiam, ſo muß es im Sinne des ontologiſchen Arguments heißen: cogitatio est id, cujus essentia involvit existentiam: dort war es die Subſtantialität, die die Exiſtenz enthalte und involvirt, hier iſt es das von aller Subjectivität und Objectivität unabhängige Denken, die die Exiſtenz involvirt. Der conſequente Ontolog muß der entſchiedenſte Gegner des Pantheismus und namentlich des Spinozismus ſein. Nun hat aber im Pantheismus, und näher im Spinozismus, das theologiſche Argument, wie es ſich ſelbſt führt, zwar nicht ſein Princip, aber doch ſeinen Anfang; im Sein, in der Subſtantialität, in der unendlichen Selbſtſtändigkeit an ſich hebt es an. Somit iſt von der Seite, daß der theologiſche Beweis ſich ſelbſt führe, der ontologiſche von ihm am weiteſten entfernt; aber darin, daß der ontologiſche Beweis unabhängig von aller Subjectivität und Objectivität durch das denkende Subject geführt wird, ſteht er dem theologiſchen am allernächſten. Er enthält insbeſondere das, daß im unendlichen Denken als ſolchem die Exiſtenz Gottes erkannt und gewußt werde, ſo daß der Zweifel an ihr ſich nicht etwa im Glauben

aufhebt, ſondern in der Erkenntniß und in dem Wiſſen ſelbſt. Der moraliſche Beweis, wie ihn die kritiſche Philoſophie führt, geht doch nur auf ein Glauben hinaus, mit der Negation des Wiſſens deſſen, was geglaubt wird. Der theologiſche enthält eben das, daß der ſich hebende Zweifel im Wiſſen ſich hebe, und daß Gott, welcher iſt, erkannt werde. Das ontologiſche Argument ſteht daher dem theologiſchen näher als das moraliſche, auch viel höher als dieſes, und wohl kann, wie in dem Lehrbuch, vom ontologiſchen Beweis geſagt werden, die Wahrheit deſſelben ſei der theologiſche, denn dieſer hat das, was jenem fehlt, nämlich jener wird nur geführt, dieſer führt zugleich ſich ſelbſt, oder, theologiſch wird das Sein Gottes in Gott ſelbſt gewußt, ontologiſch blos im Gedanken von ihm. Subjicirt iſt, obwohl das Intereſſe am Bewußtſein Gottes bei'm ontologiſchen Argument vorangeht, dennoch dieſes Bewußtſein, das Selbſtbewußtſein, weil die Argumentation ihren Anfang und ihren Fortgang hat eben in dem Bewußtſein des Subjectes von ihm ſelbſt, alſo in dem Verhältniß, worin es als denkendes zu dem Sein ſteht. Das Bewußtſein hat alſo auch in dieſem die Initiative.

In Beziehung 1) auf den Pantheismus und Spinozismus mußte es heißen: Gott allein iſt, die Welt und Ich ſcheinen nur zu ſein, ſind nicht. In Beziehung 2) unter a. auf das cosmologiſch-ätiologiſche, überhaupt in Beziehung auf das cosmiſche Argument mußte es heißen: weil die Welt iſt, ſo iſt Gott, und in Bezug eben unter 2) auf b.: weil ich bin und weil ich ſoll einerſeits, andererſeits weil das Denken iſt, wie ich an mir ſelbſt weiß, ſo iſt Gott. Im Sinne des theologiſchen Argumentes hingegen muß gerade umgekehrt geſagt werden: da Gott iſt, ſo iſt die Welt, habe ich Pflichten, Rechte u. ſ. f.

Anmerkung. Die beiden Verhältniſſe des Menſchen, das zu ihm ſelbſt, das zu Gott, ſind

a. darin einander gleich, daß er in jedem von beiden iſt, ohne ſich denkend oder wollend, oder auch nur fühlend ſelbſt in das eine oder andere gebracht zu haben, da vielmehr erſt in dieſen beiden Verhältniſſen das Fühlen, Denken, Wollen anhebt;

b. darin, daß er ſich des einen oder des andern Verhältniſſes nothwendiger Weiſe bewußt wird, und ſo das eine das Selbſtbewußtſein, das andere das Bewußtſein Gottes iſt;

c. darin, daß jedes von beiden Verhältniſſen, worin der Menſch iſt, den Grund enthält, daß er des einen wie des andern bewußt wird; er iſt im Verhältniß zu ihm ſelbſt, und ſo muß er ſeiner ſelbſt ſich bewußt werden durch den Grund dieſes Verhältniſſes, er iſt im Verhältniß zu Gott, und dieſes iſt der Grund, daß er ebendeſſelben und Gottes ſich bewußt wird. Der Gedanke von der Möglichkeit einer Offenbarung Gottes an die Menſchen, und vollends die Erkenntniß der wirklichen Erfahrung gründet ſich auf das Verhältniß, worin der Menſch iſt zu Gott, und welches als ſolches das Bewußtſein Gottes zum Grunde hat;

d. darin, daß für den Menſchen in ſeiner Individualität und auch in ſeiner Abhängigkeit von ihr die Veranlaſſung des einen wie des andern Verhältniſſes ſich bewußt zu werden, eine äußere iſt, und ihm von außen her gegeben wird. Er muß als ein Individuum erzogen werden, er muß im Verhältniß zu Erzogenen ſein, ſonſt kommt er nicht zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt; nur in der menſchlichen Geſellſchaft wird er ein Menſch, und ſo auch muß durch eine Inſtitution die Veranlaſſung an ihn kommen, daß er im Verhältniß zu Gott iſt, dieſes Verhältniſſes und Gottes ſich bewußt werde. Bei dieſer durchgreifenden Parität haben beide Verhältniſſe einen ganz gleichen Werth. Der Menſch im Bewußtſein ſeiner ſelbſt, deſſen Grund das erſte Verhältniß iſt, verlangt, indem ſein Bewußtſein zugleich das von Gott, nichts für ſich zu ſein, und eben er iſt in ſeinem Bewußtſein Gottes deſſen gewiß, daß Gott für ſich nichts wolle, was nicht auch des Menſchen werde oder ſei. Was der Sohn hat und thut, das hat und thut auch der Vater, und was des Vaters iſt, das iſt auch des Sohnes. Dieſe ganz gleiche Dignität beider Verhältniſſe iſt, wie die

Abſorbtion des Selbſtbewußtſeins durch das Bewußtſein Gottes, eben ſo die Subjection des letztern unter das erſtere durchaus nicht angemeſſen, ſondern dieſem ganz gleichen Werthe beider entſpricht einzig und allein die Identität beider.

§. 178.

3) Das Bewußtſein Gottes identiſch mit dem Selbſtbewußtſein.

Dieſe Identität iſt nicht zu verwechſeln mit einer andern, welche oben §. 172 vorkam, nachdem dort von der Subordination des Selbſtbewußtſeins unter das Bewußtſein Gottes in der Religion des Geſetzes, und mit Bezug auf den geſchichtlich exiſtirenden Monotheismus gehandelt worden war. Die dort betrachtete Identität iſt die Grundlage des abſtracten Monotheismus und des eben ſo abſtracten Rationalismus, der eine Religion ſucht, aber nicht findet, und deſſen Werk, wenn es auch Religion, etwa Religion der geſunden Vernunft, der Rechtſchaffenheit genannt wird, in der Welt keine Stelle finden kann. Hier iſt zuvörderſt jene Identität, die im Grunde dort nur erwähnt iſt, ſchärfer in's Auge zu faſſen, was auch hier erſt geſchehen kann.

Das denkende Subject wird wohl durch das Intereſſe an der Religion bewogen, auf ſie und ihren Urſprung zu reflectiren. Ihm kann dabei nicht unbewußt ſein und bleiben, daß es ein Bewußtſein Gottes habe, aber

a. es läßt daſſelbe dahin geſtellt ſein, daß der Menſch an ſich im Verhältniß Gottes ſei. Es negirt hiermit zugleich von vorn herein, daß dies Verhältniß der Grund ſei, aus welchem der Menſch zum Bewußtſein Gottes ſelbſt gelange, es negirt hiermit die Möglichkeit einer Offenbarung durch Gott, und nimmt die geſchichtlich vorkommende für eine blos vorgebliche. So weit ging das kritiſch-philoſophiſche Subject nicht, ohne daß es auf jenes Verhältniß des Menſchen zu Gott allen andern vorher reflectirte, blieb ihm doch die Ahnung des Verhältniſſes, und ſo negirt es nicht die Möglichkeit einer Offenbarung. Die kritiſch-rationelle Theologie alſo iſt darin liberal, hat darin eine wahrhaft freiſinnige Anſicht, daß ſie ſich dem Gedanken einer möglichen Offenbarung nicht opponirt, und ſomit einer Forſchungsweiſe, deren Gegenſtand die mögliche Offenbarung wäre, noch freien Spielraum läßt, was jener abſtracte Rationalismus nicht thut. So freiſinnig ſeine Anſichten ſein mögen, bis dahin reichen ſie nicht, daß er auch die Anſicht einer möglichen Offenbarung gelten laſſe.

b. Eben das denkende Subject erkennt an das Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt, aber auch ohne ſich auf daſſelbe als ſolches einzulaſſen, ſondern das Subject reflectirt ſofort auf dieſes Verhältniß, wie der Menſch deſſelben ſich bewußt iſt, alſo auf das Selbſtbewußtſein. Durch das Selbſtbewußtſein, wie es dann zugleich das Bewußtſein von der Natur und Welt iſt, ſucht das denkende Subject die Entſtehung des Bewußtſeins von Gott zu erkennen und zu begreifen. Somit iſt, rationaliſtiſch angeſehen, der Grund, aus welchem der Menſch Gottes ſich bewußt wird, nicht der, daß er im Verhältniß zu Gott iſt, ſondern der, daß er im Verhältniß zu ſich ſelbſt ſteht, und das Bewußtſein von dieſem Verhältniß hat. Das ſpricht ſich dann ſo aus: non manifestat se Deus homini, sed homo sibi manifestat Deum. Dem alten Gedanken von einer Theopneuſtie, welcher als ein Hirngeſpinnſt verworfen wird, ſubſtituirt ſich der Gedanke einer Autopneuſtie. Und ſo bringt

c. das denkende und wollende Subject, das Ich, in der Abſtraction von allen äußerlichen, zufälligen, einzelnen und beſondern Beſtimmungen deſſelben, und in der Reflexion auf die allgemeinen und nothwendigen Beſtimmungen, hiermit als die allgemeine Menſchenvernunft aus ſich allein den Gedanken Gottes hervor und das Bewußtſein von dem Gegenſtand des Gedankens. Durch Reflexion auf ſich und auf die Natur in ſeiner und ihren Weſenheiten und Eigenſchaften bringt eben das Ich den Gedanken aller der Beſtimmungen hervor, welche von ihm als Eigenſchaften Gottes vorgeſtellt, oder als Prädicate Gott beigelegt werden. Die Haupteigenſchaften ſind unendliche Macht, unendlicher Verſtand, unendlicher Wille, und in Bezug auf das, was als recht und gut gedacht wird, und als Geſetz, heiliger Wille. Beſonders mittelſt der Reflexion des denkenden Subjectes auf ſeinen Willen und auf das Geſetz, dem dieſer Wille unterworfen und allenthalben gemäß ſei, und mittelſt der Abſtraction von den ſubjectiven Schranken in ſeinem Denken bringt es den Gedanken der Heiligkeit hervor, er iſt auch ſein Werk, und dieſe iſt die weſentliche Beſtimmtheit Gottes. Aus ſeinen moraliſchen und ſonſtigen Bedürfniſſen erzeugt das Subject ſich auch den Glauben, daß der heilige Gott ſei, das Selbſtbewußtſein iſt auch rein und allein der Grund dieſes Glaubens.

d. In dieſer Einſeitigkeit der Reflexion lediglich auf das Selbſtbewußtſein in deſſen weiteſten Umfang iſt nun die Gottheit von dem reflectirenden Subject gedacht für außerweltlich, übermenſchlich, für das ens extramundanum — jenſeits der Welt und des Menſchen wird Gott gedacht und geglaubt als daſeiend für den Menſchen, und nichts liegt dieſem abſtracten Rationalismus mehr am Herzen, als daß er mit dem Spinozismus nichts gemein habe, nach welchem die Gottheit in der Welt iſt, und kein abſolutes Jenſeits. Fragt man nun, wenn Gott nicht in der Welt iſt, ſondern jenſeits derſelben, worin iſt er denn, was iſt jenes Jenſeits, iſt er auch, wie jenſeits der Welt, ſo auch jenſeits der Vernunft? ſo kann nicht anders geantwortet werden, als, innerhalb der Vernunft. Nun, und dieſe Vernunft, iſt die jenſeits eurer Vernunft? ſie iſt die Ichheit ſelbſt. Hier iſt die Gottheit die ſich zur Gottheit lügende Ichheit oder geſunde und allgemeine Menſchenvernunft. Wo das Selbſtbewußtſein im Bewußtſein Gottes abſorbirt iſt, hat der Pantheismus ſeine Stelle, hier aber iſt das Bewußtſein Gottes nicht etwa dem Selbſtbewußtſein nur ſubjicirt, ſondern vom Selbſtbewußtſein abſorbirt, und wird das Selbſtbewußtſein das Princip vom Bewußtſein Gottes. Jenem Pantheismus in der Reſignation des Subjectes auf ſich ſteht ſo entgegen dieſer Rationalismus als Egoismus.

Identität überhaupt iſt unmöglich ohne Relation, Relation aber iſt eben ſo unmöglich, ohne daß zwei Glieder ſind, die zu einander in Relation kommen. Zwei Glieder aber hat eine Relation nur, indem das eine von dem andern an ſich verſchieden iſt. In jener abſtracten Identität nun, wie ſie heißen kann, hat die ſie bedingende Relation freilich wohl zwei Glieder, aber das eine iſt nur die Repetition des andern; ſomit fehlt es an dem, was alle Relation bedingt, und eine wahrhafte Identität möglich macht. Das eine Glied in jenem Verhältniß, als bedingend die abſtracte Identität, iſt das Selbſtbewußtſein, das andere das Bewußtſein Gottes; das ſind allerdings zwei, aber der auf das Selbſtbewußtſein Reflectirende nimmt dieſes für das Princip von dem Bewußtſein Gottes, indem die Selbſtheit, deren Bewußtſein jenes iſt, oder dann beſtimmter die Ichheit in der Abſorbtion von aller Beſchränkung, die ſie als Ichheit hat, für die Gottheit genommen iſt. Er kommt alſo mit ſeiner Reflexion aus dem Selbſtbewußtſein nicht heraus, und ſo iſt das Verhältniß beider, das Selbſtbewußtſein und das Bewußtſein von Gott, in Wahrheit das Verhältniß des einen und ſelben Bewußtſeins zu ihm ſelbſt. $A = A$. Im Selbſtbewußtſein hat der Menſch eine Relation zu ſich, und in dieſer Relation iſt er identiſch mit ſich, er etwa als der denkende mit ſich dem lebenden, ſo ſteht er als A im Verhältniß zu ſich als B. Im Bewußtſein Gottes hat er eine Relation zu Gott, aber hier iſt der Gedanke Gottes und der ganze Inhalt des Gedankens ein durch den Menſchen aus ihm ſelbſt lediglich in ſeinem Verhältniß zu ihm gewordener, ſomit iſt ſein Verhältniß zu Gott in Wahrheit kein anderes, als jenes Verhältniß zu ihm ſelbſt, alſo das A zu B, und ſtellt ſich die Identität etwa in der Formel dar: $A : B = B : A$. Daß ſein Verhältniß zu Gott an ſich ein ganz anderes ſei, als ſein Verhältniß zu ihm ſelbſt, wird von dem auf dieſes reflectirende Subject ignorirt, aus Intereſſe an ihm ſelbſt, in ſeiner Treue gegen es ſelbſt. Und ſo machen ſie ſich dann alles klar, nur nicht das Verhältniß des Menſchen zu Gott, welches ein ganz anderes ſei, als ſein Verhältniß zu ihm. In dieſem Puncte bleibt daher der Rationalismus in obscuro, myſtiſch fängt er an, und endigt eben ſo. Ohne Ahnung jedoch, daß jenes Verhältniß des Menſchen zu Gott in Wahrheit ein anderes ſei, als das zu ihm ſelbſt, bleibt das Subject, ſo feſt es an ſich hängt, nicht. In dieſem Gedanken faßt es die Gottheit als ens extramundanum. Der Rationalismus bringt ſich nicht darüber in's Klare, daß es ſein Verhältniß zu ihm ſelbſt und das Bewußtſein ſeiner ſelbſt ſei, aus welchem er die Erkennbarkeit Gottes, wie er das jenſeitige Weſen wäre, und die Unerforſchlichkeit deſſelben behauptet. Und ſo giebt dieſer myſtiſche Rationalismus aus der Autorität des Selbſtbewußtſeins das Geſetz, daß der Menſch über Gottes Weſen, Eigenſchaften, wie es an ſich und wie ſie unabhängig von dem Bewußtſein des Menſchen Gottes Eigenſchaften wären, keine Unterſuchungen anſtellen ſolle, es ſei doch vergeblich. Auch darüber, daß dies Geſetz das Ich zu ſeinem Princip, die ſogenannte geſunde Vernunft zu ſeiner Autorität habe, bleibt der Rationaliſt im Unklaren, und aus eben dieſem Geſetz oder aus der geſunden Vernunft läugnet er mit gleicher Ignoranz die Möglichkeit der Offenbarung Gottes an die Menſchen in ihm und für ihn. Der Rationalismus nennt ſich die Denkweiſe, deren Grundlage jene abſtracte Identität iſt, Empirismus aber iſt ſie eigentlich, denn die Reflexion auf das Selbſtbewußtſein hebt nicht nur auf empiriſch-pſychologiſche Weiſe an, ſondern ſetzt ſich als ſolche fort, und für ſich als ebendieſelbe durch. Es ſind Thatſachen des Bewußtſeins, wie ſie der auf daſſelbe Reflectirende in ſich erfährt, aus dem ſich ſeine ganze Theorie hervorbringt und vollbringt. Daß dieſe Theorie auf's entſchiedenſte einer ſpeculativen Theologie ſich widerſetzen muß, verſteht ſich von ſelbſt, mittelſt dieſer würde ſie aus dem Obſcuren in's Klare, und zu einer Erkenntniß des Selbſtbewußtſeins kommen, in welcher der Egoismus verſchwände, und ſie ſelbſt würde zu Grunde gehen. Aber dazu, daß der Rationaliſt ſich den Untergang ſeiner Theorie gefallen laſſe, iſt ſeine Liebe zu ſich viel zu groß. Die hier zu betrachtende iſt nicht die abſtracte, ſondern die concrete Identität, für ihren Begriff iſt auf einen Satz vorerſt zurückzugehen.

a. Die beiden Verhältniſſe des Menſchen 1) das zu ihm ſelbſt, 2) das zu Gott, in welchem er an ſich iſt, und deren er, eben weil er darin iſt, ſich bewußt wird, beziehen ſich gegenſeitig auf einander, und dieſe Beziehung iſt ſelbſt ein Verhältniß, das Verhältniß jener beiden Verhältniſſe. In dieſem Verhältniß ſind die beiden, als die zwei Glieder deſſelben, eines von dem andern an ſich verſchieden, nur der Menſch, der in dieſen beiden Verhältniſſen ſteht, iſt der eine und ſelbe, er hat ad 1) ein Verhältniß zu ſich, und eben er ad 2) iſt im Verhältniß zu Gott. Aber er, zu welchem er ſich verhält, iſt nicht der Menſch, hierin iſt der Unterſchied ein wahrhafter und wirklicher, kein blos gedachter. Das Verhältniß alſo hat zwei Glieder oder Seiten, deren keines oder keine nur die Repetition des andern oder der andern wäre, ſondern deren jedes an ſich von dem andern differirt. $A:B = A:X$.

b. Beide Verhältniſſe, das des Menſchen zu ihm und das zu Gott, ſind nicht außereinander, wie wenn ſie einander coordinirt wären, noch auch iſt das eine dem andern ſubordinirt, ſondern jedes der beiden Verhältniſſe iſt in dem andern. Das ſpricht ſich etwa ſo aus: in dem Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt iſt ſein Verhältniß zu Gott, und in dieſem iſt jenes enthalten. Der Begriff dieſes gegenſeitigen in einander Enthaltenſeins beider von einander verſchiedenen Verhältniſſe iſt eben der Begriff der Identität beider, in welcher beide ſich als enthalten in einander auf einander beziehen.

c. Wie deſſen, daß er im Verhältniß zu ſich iſt, ſo auch wird der Menſch deſſen, daß er im Verhältniß zu Gott iſt, ſich bewußt, und dieſes Bewußtſein ſeiner ſelbſt und Gottes iſt aus dem Grunde der beiden Verhältniſſe, deren Bewußtſein es iſt, gleicherweiſe nicht außereinander, ſo daß das Selbſtbewußtſein und das Bewußtſein Gottes einander coordinirt wären, auch iſt aus demſelben Grunde das eine dem andern nicht ſubordinirt, ſondern das Verhältniß des Selbſtbewußtſeins und des Bewußtſeins von Gott iſt das der Identität beider, ohne daß Gott und der Menſch das Identiſche, — dieſe iſt die concrete Identität, gegen jene abſtracte. Erſt und allein in ſeinem Bewußtſein Gottes hat ein Volk die Wahrheit und Energie des Bewußtſeins ſeiner ſelbſt erreicht, aber jenes als das Bewußtſein des Verhältniſſes, worin das Volk an ſich zu Gott iſt, iſt die Religion des Volkes, wie auch immer Gott von ihm vorgeſtellt, gedacht und geglaubt werde. An ſeiner Religion, als dieſem Bewußtſein Gottes, hat das Volk ſeine Subſtanz und in ihr. Die Conſtitution, die ganze Legislation nebſt ſämmtlichen Sitten der Nation ſind Elemente ihres Verhältniſſes zu ihr ſelbſt und das nationale Selbſtbewußtſein. Es kann ein einzelner Menſch einer ganzen Nation, die etwa noch keine Conſtitution hat, eine geben, oder die alte vertilgen, das läßt ſich das Volk allenfalls gefallen, denn darin iſt ſeine Subſtanz nicht angegriffen, aber kein einzelner, oder ein ganzes Volk kann einem andern eine Religion aufdringen. Darin liegt ja aber ein Beweis, daß das Selbſtbewußtſein ſeinen ächten Halt und Gehalt im Bewußtſein Gottes hat, umgekehrt aber auch wird der Menſch des Verhältniſſes ſeiner zu ihm ſelbſt erſt wahrhaft und mit abſoluter Energie ſich bewußt durch das Bewußtſein von ſeinem Verhältniß zu Gott, wie dieſes als enthalten im Selbſtbewußtſein, ſo auch wird das Selbſtbewußtſein ſich beſchränken, erweitern ꝛc., oder je wahrhafter, ohne alle blos abſtracte Form und Denkweiſe, und je inniger ohne alle Frömmelei die Religion einer Nation iſt, um ſo aufgeklärter wird die Nation ſein, ihr Selbſtbewußtſein hat in ihrem Bewußtſein Gottes, das nicht außer, ſondern in ihm iſt, das wahrhaft aufklärende Licht.

Die concrete Identität iſt in folgenden Angaben enthalten.

α. geſagt, wie das Volk iſt, ſo iſt auch ſein Gott, oder ſeine Götter. In dieſem Satz iſt das Selbſtbewußtſein als identiſch mit dem Bewußtſein Gottes anerkannt, aber auf eine einſeitige Weiſe, nämlich ſo wie wenn das Bewußtſein des Menſchen von Gott lediglich durch das Bewußtſein ſeiner ſelbſt beſtimmt würde. In dieſer Einſeitigkeit alſo iſt jene Angabe unwahr. Es kann dagegen

β. geſagt werden, wie der Gott iſt, welchen das Volk verehrt, wie ſeine Götter ſind, ſo iſt das Volk ſelbſt; nach dieſem Satze wäre anerkannt die Identität des Selbſtbewußtſeins und die vom Bewußtſein Gottes, aber ebenfalls einſeitig, nämlich ſo, als würde lediglich das Selbſtbewußtſein durch das Bewußtſein Gottes beſtimmt. Es iſt alſo auch hier nicht die Anerkenntniß des Wahren in jener Identität, was die beiden Glieder derſelben angebt, vielmehr muß aus dem Begriff dieſer Identität

γ. geſagt werden, in dem Grade, worin das Selbſtbewußtſein eines Volkes ſich entwickelt und fortbildet, zu der immer beſtimmteren Kenntniß, Kunſt und Wiſſenſchaft, entwickelt ſich auch ſein Bewußtſein Gottes fort, und umgekehrterweiſe, mithin ſo, daß jedes von beiden, das Selbſtbewußtſein und das Bewußtſein Gottes beſtimmend iſt für das andere, mithin nicht auf einſeitige ſondern gegenſeitige und völlig gleiche Weiſe. Das Weſentliche der Religion des Volkes iſt ſein Bewußtſein Gottes, von ihr alſo kann geſagt werden, vermöge der Wahrheit des unter γ. ausgeſprochenen Satzes, ſie ſei perfectibel, wie das Volk, deſſen Religion ſie iſt. Aber bei dem Gedanken der Perfectibilität, welche die Religion habe, kommt, was das Verhältniß der Identität betrifft, Folgendes in Betracht: von Gott wird Niemand ſagen, er ſei perfectibel, das Bewußtſein deſſelben entwickelt ſich bis zu dem Gedanken von ihm, der perfect ſei. Das Verhältniß, worin der Menſch zu Gott iſt, hat durch Gott die Beſtimmtheit des Perfecten, und die Religion, wie ihr Weſen dies Verhältniß des Menſchen zu Gott iſt, und wie ſie darin die ewige iſt, kann nicht ohne

Widerſpruch mit ihrem Weſen gedacht, oder auch nur vorgeſtellt werden. Die chriſtliche Religion an ſich iſt die vollkommene. Aber das Bewußtſein Gottes, oder das Verhältniß vielmehr, worin der Menſch zu Gott iſt, enthalten in dem Bewußtſein eines Volkes zu ihm ſelbſt, iſt wie dieſes Bewußtſein der Entwickelung und Vervollkommnung fähig, und in dieſer Beziehung iſt die chriſtliche Religion als die der Völker im Mittelalter perfectibel, in dem Grade, als die Völker ſich vervollkommnen, vervollkommnet ſich auch ihr Bewußtſein Gottes. — Daß das Verhältniß des Selbſtbewußtſeins zum Bewußtſein Gottes die concrete Identität beider ſei, iſt begriffen worden, aber indem als abſtracte nur eine unbeſtimmte und erlogene, hingegen als concrete die beſtimmte Identität iſt noch zu begreifen wie ſie dann die concrete ſei. Für dieſe Aufgabe, die concrete Identität in der Beſtimmtheit, die ſie hat, zu erkennen oder zu wiſſen, iſt zu reflectiren auf die beiden Seiten jenes Verhältniſſes, deren jede ſelbſt ein Verhältniß iſt, folgendermaßen. Das Bewußtſein iſt

1) das des einzelnen Subjects als ſolchen, oder deſſen, der als ein Dieſer oder Jener ſeiner ſelbſt ſich bewußt wird und iſt. Das Subject ſeiner ſich bewußt werdend und ſeiend iſt als einzelnes ein ſehr beſtimmtes, ſeine Beſtimmtheit iſt die Identität, es ſelbſt iſt ein Individuum, aber dieſe Beſtimmtheit, Individuum zu ſein, hat das Selbſt oder Subject, und in ihr iſt es erſt ein Selbſt vermöge der Natur in ihrer erzeugenden Thätigkeit. So iſt das ſeiner ſich bewußte Selbſt, als das einzelne, das natürliche Subject, das natürliche Selbſtbewußtſein vom Selbſtgefühl herauf, ſo aber auch iſt es als natürliches, als Individuum, das ſeiner ſich bewußt wird, das gezeugte. Von ihm, als ſolchem, wird man wohl nicht leicht ſagen, z. B. von dem Kinde, es ſei ein geiſtiges Subject, oder es habe Geiſt, ſondern höchſtens nur, es ſei, indem ſeiner ſich bewußt, ein beſeeltes. Die Seele wird in ihm anerkannt, und mit ihr auch wohl die Anlage zum Geiſt, und in der Reflexion auf daſſelbe als beſeeltes und auf den Zuſammenhang,

worin es als erzeugtes zur Natur ſteht, wird auch wohl ein Zuſammenhang der Seele mit der Natur anerkannt, ein Zuſammenhang einzelner individueller Seelen mit der Weltſeele. Das ſeiner ſich bewußte Individuum iſt als erzeugtes im Verhältniß zu denen, die es erzeugten, und das Bewußtſein deſſelben, indem es das Bewußtſein ſeiner ſelbſt wird, wird auch das Bewußtſein ſeiner Erzeuger und das Bewußtſein der andern von dieſen erzeugten Individuen. Das erſte Verhältniß alſo des Selbſtbewußtſeins, wie es das des einzelnen Subjects iſt, iſt ein Verhältniß zu dem beſonderen der Glieder einer Familie. Bedingt iſt das Werden und das Sein der Familie durch die einzelnen, ihrer ſelbſt ſich bewußt werdenden Individuen. Das Bedingte nun hat gegen dasjenige, wodurch es bedingt iſt, den höheren Werth und die Wahrheit ſelbſt. Die einzelnen lebenden Glieder der Familie ſterben hin, aber die Familie ſelbſt überlebt ſie doch durch andere Glieder, die ihr Daſein bedingen. Seiner ſelbſt ſich bewußt iſt das einzelne Individuum, das Ich eben als einzelnes Ich, und von dem Ich als ſolchem und von der Individualität ſteht nicht zu ſagen, daß es ein Geiſt oder gar der Geiſt ſei. Das Ich, ſagt Hegel, welches Wir iſt, iſt der Geiſt; jeder einzelne aber als Mitglied einer Familie verhält ſich gerade ſo zu ihr, daß das Bewußtſein ſeiner ſelbſt ganz identiſch iſt mit dem Bewußtſein der Familie, und ſo ſpricht dann jedes Familienglied überall, wo es das Intereſſe der Familie gilt — wir; ſomit iſt das Selbſtbewußtſein als einzelnes in der Identität mit ihm ſelbſt, als dem Beſondern, oder das Ich als das erſte Wir der Familiengeiſt. Der Familiengeiſt iſt ſchon darin ſehr bedeutſam, daß jedes einzelne Familienglied für ſich im Unterſchiede von der Familie, vollends aber im Widerſpruch mit ihr nichts will oder verlangt, was ſein Intereſſe angeht, ſondern ganz identiſch iſt mit der Familie. Die erſte Bedeutung und Wahrheit, die der Menſch für ſich ſelbſt ganz als einzelnes ſich bewußtes Subject hat, iſt alſo eben jener Familiengeiſt, außer ihm, ohne ihn, ohne die Familie ſelbſt wäre der einzelne gar nicht zu dem ſeiner ſelbſt ſich bewußten geworden. Kommt das einzelne Subject, wie zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt, ſo auch zum Bewußtſein Gottes, ſo iſt das urſprünglich nicht anders als mittelſt der Familie, indem für die Familie oder ihren Geiſt Gott Daſein hat, und ſo iſt die Religion in dieſer unmitmittelbar concreten Identität urſprünglich patriarchaliſch, und ſie erhält ſich ſelbſt noch in der erſten unmittelbaren Beſtimmtheit dort, wo ſie Nationalreligion geworden iſt, wenigſtens in der polytheiſtiſchen; in der monotheiſtiſchen verſchwindet ſie, weil das ganze Volk eine Familie iſt, aber in der chriſtlichen kehret ſie zurück, z. B. in der Hausandacht.

Die patriarchaliſche Religion iſt nicht in dem engen Sinn zu nehmen, wo ſie die Religion Abrahams war, ſondern in dem weiteren, wie ſie die Religion jeder einzelnen Familie als ſolcher iſt. Aber jene altpatriarchaliſche kann ſehr zur Erläuterung des Begriffes dienen. In der Familienreligion als ſolcher

a. unterſcheidet ſich das Bewußtſein der Familie von ihr ſelbſt und ihr Bewußtſein Gottes, ſeiner iſt ſie ſich bewußt nicht als des Familienoberhauptes oder als irgend eines andern Mitgliedes der Familie, ſondern als eines andern jenſeits der Familie. Das Bewußtſein ihrer ſelbſt hat jedes ihrer Mitglieder zu ſeinem Gegenſtand, wie umgekehrt das Bewußtſein jedes Mitgliedes jedes andern und der Familie ſelbſt zu demſelben hat. In dieſem Bewußtſein iſt jeder der Familie, und die Familie ſelbſt jedem klar, offenbar, in ihm iſt nichts Fremdes, es iſt alſo das Verhältniß von A. zu B., aber Gott, deſſen ſich die Familie bewußt iſt als ein anderer, iſt ihr inſofern ein fremder, und von dieſer Seite hat das Verhältniß alſo als das des Bewußtſeins Gottes in der Familie noch jenes X. Aber

b. nichtsdeſtoweniger iſt das Selbſtbewußtſein der Familie mit ihrem Bewußtſein Gottes identiſch, er iſt ein anderer als jedes Familienglied, aber ſeiner iſt, indem die Familie das Bewußtſein ihrer ſelbſt hat, ſie ſich doch zugleich bewußt, und in dieſem ihrem

Bewußtſein deſſelben iſt der andere ihr kein Fremder. In dieſem zweiten Momente iſt jenes Verhältniß in der Familienreligion weder das der Abſorbtion des Selbſtbewußtſeins und Bewußtſeins Gottes, noch das der Subjection des Bewußtſeins Gottes unter das Selbſtbewußtſein, ſondern beiderlei Bewußtſein hält ſich neben einander und in jener Identität mit einander, es hebt alſo hier das Verhältniß auf der Seite des Bewußtſeins Gottes an.

c. Ihren Urſprung hat die Familie in der Natur und durch deren erzeugende Macht, das Selbſtbewußtſein der Familie, oder der Familiengeiſt iſt zugleich dies natürliche Bewußtſein ihres Verhältniſſes zur Natur. Aber das Selbſtbewußtſein der Familie iſt auf die unter b. angedeutete Weiſe zugleich das Bewußtſein Gottes und ſo iſt dieſem Bewußtſein jenes natürliche Bewußtſein verknüpft. Für dieſes, mit dem Bewußtſein Gottes verknüpfte natürliche Bewußtſein giebt ſich die Familie ein Zeichen, — das war damals die Beſchneidung. In der Familienreligion als ſolcher kann dieſes Zeichen irgend ein anderes ſein, wenn es nur auf den natürlichen Urſprung der Familie hinweiſt. Aber zugleich weiſet jenes Zeichen, und zwar von Seiten deſſen, daß die Familie das Bewußtſein Gottes hat, über ſie als dieſe Familie hinaus, auf andere hin, die kein Zeichen haben.

2) Gegen das Selbſtbewußtſein jedes einzelnen in der Familie ſelbſt als ein einzelnes iſt das Selbſtbewußtſein der Familie das beſondere, aber die Familie iſt nicht eine einzige, ſie hat vielmehr ſich die Familie gegenüber wie in ihr jedes Ich und Du, ſo ſie als das Familienich, ein Familiendu, oder als ein Familiengeiſt einen andern. Die Familie alſo, welche gegen jeden einzelnen in ihr der beſondere war, iſt gegen jede andere Familie neben ihr eine einzelne, und die Nothwendigkeit ihres Seins iſt die des Ich und des Du. Den Familiengeiſt in dieſer Beziehung auf die Einzelnheit hat Hegel den ſubjectiven Geiſt genannt. Die einzelnen Familien nun als einzelne ſind die Bedingungen des Beſonderen, jedes einzelne Familien-Bewußtſein iſt bedingend das

die einzelnen Familien umfaſſende, das Bewußtſein ſeiner als ihrer in ihrer Einzelnheit und insgeſammt. Dieſes durch die einzelnen Familien bedingte und beſondere Bewußtſein iſt das Bewußtſein eines Volkes, und indem das Volk die Subſtanz des Bewußtſeins ſelbſt iſt, iſt dieſes der Volksgeiſt; er, gegen die einzelnen Familiengeiſter, nach Hegel, der objective Geiſt. Auch hier gilt, das Bedingte hat den höheren Werth und iſt das Bedeutſamere in Anſehung ſeines Beſtehens als das Bedingende. Dieſes drückt ſich dann ſo aus: Das Volk, welches in allen den Familien, die ſein Daſein bedingen, überlebt jede dieſer Familien, ſo daß immer andere und neue an ihre Stelle treten, während das Volk daſſelbe bleibt, bis auch ſeine Zeit kommt, daß es vergeht. Selbſt die Familien, in denen ſich das nationale Bewußtſein concentrirt, die Dynaſtieen, ſterben endlich aus, das Volk aber nicht. Nation nämlich iſt eigentlich jedes Volk erſt dann, wenn es aus den in ihm enthaltenen Familien, in denen es ſeine Wirklichkeit hat, ſich ſelbſt regenerirt; bei ſeiner erſten Entſtehung alſo, wo aus der Fremde her die Familien heranziehen, iſt das Volk noch keine Nation, es wird dieſe erſt, indem es ſich durch die Familien in ihm bedingt. Die Familie ſelbſt hat in dem Volke, deſſen Wirklichkeit ſie bedingt, ihre Weſenheit oder Wahrheit. Wie ſehr die Weſenheit der Familie durch das Nationalbewußtſein beſtimmt, darin gehalten ſei, das zeigt ſich darin, daß wenn ſich eine Familie aus einem Staate losreißt, ſie ſich bemüht, einer andern wieder einzuverleiben; für ſich ſelbſt ſind ſie nichts. Dieſes Nationalbewußtſein iſt

a. enthalten in der gemeinſamen Sprache aller Familien, die das Nationalbewußtſein conſtituiren. Wo eine Familie ſchlechterdings für ſich wäre, könnte auch wohl die Sprache dieſer Familie eine nur ihr eigene ſein (Zigeuner). Die allen gemeinſame Sprache iſt der Ausdruck des Bewußtſeins eines Volkes von ihm ſelbſt, in welchem das Selbſtbewußtſein jeder Familie wie aufgelöſt iſt. Bei der Entſtehung eines Volkes kann es ſein, daß, wie vorerſt die verſchiedenſten Familien zuſammentreffen, ſo auch die verſchiedenſten Sprachen.

b) Jenes nationale Bewußtſein iſt das Gemeinſame in den Sitten, Geſetzen ꝛc., wie ſie für alle Familiengeiſter gelten. Jeder einzelne einer jeden Familie und jede Familie hat ſich wie der gemeinſamen Sprache zu bedienen, ſo auch jenen Geſetzen ꝛc. zu fügen, und er iſt um ſo gebildeter, je weniger Eigenthümliches er gegen ſein Volk an ſich hat. Endlich

c) zeigt ſich das nationale Bewußtſein in der gemeinſamen Religion, in ihr iſt es indem das Selbſtbewußtſein zugleich das Bewußtſein Gottes, und kommt alſo der Hauptpunkt in Betracht, nämlich das Verhältniß des einen zum andern. In der gemeinſamen Sprache und Sitte bezieht das Volk, deſſen Sprache und Sitte ſie iſt, ſich lediglich auf ſich ſelbſt, in ſeiner Religion aber auf Gott und erſt durch ſie erhalten ſeine Sprache, Sitten und Geſetze eine Beziehung auf Gott. Sie aber iſt zuvörderſt zu unterſcheiden

α) von der Religion, in welcher das Selbſtbewußtſein zugleich das Bewußtſein iſt, das den Fetiſch zu ſeinem Gegenſtand hat; er iſt ein ganz einzelnes Object und das Bewußtſein von ihm als dem Gott iſt das dieſem einzelne in irgend einem Dinge, auch das Bewußtſein des Subjects von ihm ſelbſt iſt ein ganz einzelnes Selbſtbewußtſein ganz außer dem Verhältniß zur Familie, jeder hat ſeinen eignen Fetiſch. Die Religion iſt alſo als dieſer Fetiſchcultus noch nicht einmal die patriarchaliſche, geſchweige die nationale, deren Character das allgemeine Bewußtſein iſt. Eben dieſes iſt

β) zum Unterſchiede ſogar von der Religion eines Volkes, das aber, indem es das Bewußtſein ſeiner ſelbſt hat, zum Gegenſtand ſeines Bewußtſeins von Gott das in allen ſeiende, das abſtract allgemeine Weſen hat, ſeine Religion iſt die pantheiſtiſche. Aber hier hat ja doch das Bewußtſein als nationales ein Verhältniß zum Bewußtſein Gottes, indem es zugleich dieſes Bewußtſein iſt. Worin beſteht denn der Unterſchied zwiſchen jener Nationalreligion als dem gemeinſamen, und dieſer pantheiſtiſchen? Der Hauptſache nach in Folgendem: das Volk, deſſen Religion die pantheiſtiſche iſt, hat ſeine Wirklichkeit nicht in einzelnen Familien, ſondern in beſondern Kaſten, und die Familien haben in ihr kein Beſtehen, ſondern ſie ſind in dieſen Kaſten untergegangen. Der Nationalgeiſt dieſes Volkes hat daher nicht zu ſeiner Bedingung die Familiengeiſter, ſondern den Geiſt der verſchiedenen Kaſten, und das in dem Volke gar nicht Gelten der Familie zeigt ſich vornämlich daran, daß, wenn der Gatte ſtirbt, die Gattin mitſterben muß. Das Gemeinſame, oder beſtimmter, das Allgemeine des Begriffs hat zu ſeiner Vorausſetzung das Beſondere, wie die Gattung zu der ihrigen die Art. In Anſehung aber eines Volkes nach ſeiner Allgemeinheit des Begriffs iſt das Beſondere die Familie, und dieſes Nothwendige wenigſtens, welches die Art hat für die Gattung, hat für das Volk die Familie. Das Volk alſo, das in ſich ſeine Familien abſorbirt oder verſchlungen hat, iſt ein noch ſehr unbeſtimmtes, wenn auch ſonſt in irgend einem Grade gebildetes Volk, und ſo abſtract oder unbeſtimmt die Nationalität, ſo unbeſtimmt iſt die Religion pantheiſtiſch.

γ) Die Religion des Volkes, deſſen Weſen und Sein durch Familien bedingt iſt, und in welchem ſie ein nothwendiges Beſtehen haben bei allem Wechſel und Wandel der einzelnen, hat, indem es gegen die einzelnen Familien das Beſondere iſt, doch hiermit zugleich den Character der Allgemeinheit, wie ſie die des Begriffs und dann der Vernunft ſelbſt iſt. Es mag wohl in dieſem Volke und muß ein Unterſchied der Stände ſein, aber keiner dieſer Stände iſt eine Kaſte, und keiner derſelben iſt gleichgültig abſorbirt. Und ſo iſt dann die gemeinſame Religion des Volkes, deſſen Bewußtſein ſeiner ſelbſt in ſich das Selbſtbewußtſein jeder Familie enthält und erhält oder ſo iſt die Religion des Volks, deſſen Geiſt die einzelnen Familiengeiſter in ſich hat und erhält, die polytheiſtiſche. Aus der Ferne her hat ſie als Fetiſchdienſt, wo jedes Individuum ſeinen Gott für ſich hat, eine Beziehung darauf, die polytheiſtiſche zu werden und zu ſein, aber ſie iſt es dort auch nicht, denn ſie iſt nicht das Gemeinſame. Desgleichen aus eben der Ferne hat die pantheiſtiſche eine Beziehung auf die Religion des Volkes als der monotheiſtiſchen, aber als jene iſt ſie auch noch nicht dieſe, denn die monotheiſtiſche hat wirklich den Character der gemeinſamen, wie die polytheiſtiſche und der des Volks im Verhältniß ſeiner ſelbſt zu den es conſtituirenden Familien. Dieſe Beziehung kann Veranlaſſung werden zu der Meinung als ſei die monotheiſtiſche Religion geſchichtlich die frühere geweſen, und dann erſt die polytheiſtiſche gekommen. Es iſt aber umgekehrt, die polytheiſtiſche mußte der monotheiſtiſchen vorangehen, wenn man dieſes nicht mit der pantheiſtiſchen verwechſelt. Die gemeinſame iſt und kann nicht ſein eine patriarchaliſche, — ſie wäre nur die Religion der Familie, ſondern ſie ſei Nationalreligion, aber wie kommt ſie dazu pantheiſtiſch zu ſein? — Nothwendiger Weiſe ſo und daraus, daß die Bedingung des nationalen Selbſtbewußtſeins als des beſondern, das einzelne Selbſtbewußtſein jedoch nicht des einzelnen Subjects als ſolchen, ſondern ſie in der natürlichen Einheit mit andern, alſo das Selbſtbewußtſein als Familienbewußtſein iſt. Jede Familie, ihrer ſelbſt ſich bewußt, hat zugleich ein Bewußtſein Gottes, und ſo iſt die patriarchaliſche Religion, wie die Familie ſelbſt die Bedingung des Volkes, ſo die Bedingung der Volksreligion; aber die Familien ſind einzelne, ihr Bewußtſein Gottes iſt ſomit ſelbſt ein einzelnes, indem nun dieſes Bewußtſein das Bedingende iſt des Bewußtſeins des Volkes von Gott, iſt es ein vielfaches, und ſo iſt der Gott nicht der einzige, ſondern es ſind einzelne Götter, der Polytheismus hat mithin ſeinen Grund wie in der Sinnlichkeit und ihren manchfaltigen Anſchauungen und Empfindungen, ſo in den Familiengeiſtern, deren Princip ja eben die Sinnigkeit iſt. Das alſo, daß in der Geſchichte die polytheiſtiſchen Religionen vorkommen, iſt nichts Zufälliges, ſondern hat dieſe Nothwendigkeit welche die Sinnlichkeit hat mit Bezug auf den Verſtand; in der Bildung des Menſchengeſchlechts geht es durch die Entwicklung des Sinnlichen zum Verſtändigen, alſo gleich nothwendiger Weiſe vom polytheiſtiſchen zum monotheiſtiſchen. Für die concrete Identität der beiden Verhältniſſe des Menſchen zu ihm ſelbſt und zu Gott wird nun zu reflectiren ſein, vornehmlich was das letztere betrifft, auf das Selbſtbewußtſein als nationales, und auf eben daſſelbe als nationales Bewußtſein von Gott. Das erſte nun darin iſt der Unterſchied, nämlich das Bewußtſein des Volkes, als das ſeiner ſelbſt, hat einen andern Gegenſtand, wie ſein Bewußtſein Gottes, als deſſen, welcher der Gegenſtand ſeiner Religion der Nationalreligion iſt, ſo daß jenes Verhältniß wäre A:B = A:B, in ihren Göttern verehrt und betet die Nation nicht ſich ſelbſt an, ſondern ein andres Weſen als ſich ſelbſt. Die Identität beider Verhältniſſe iſt nach dieſem Unterſchiede beider von einander keine abſtracte, Idololatrie mag ſtatthaben, aber nicht Autolatrie bei einer Nation. Der Gott, den die Nation anerkennt, und jeder, den ſie dafür anerkennt, iſt kein aus ihr ſelbſt genommenes Subject oder Object, er iſt alſo ſo zu ſagen ein Fremder, wie in die Nation eingewandert. In dieſer Fremdheit hat das Verhältniß des nationalen Bewußtſeins noch die Beſtimmung von A zu X.

Das zeigt ſich näher in Folgendem: wenn einer aus dem Volke bei ſeinem Leben noch, oder nach dem Tod unter die Götter verſetzt wird, ſo iſt er nur ein unter ſie Verſetzter, aber keiner aus dem Volke iſt der erſte Gott des Volkes. Sodann die Götter, wie die Halbgötter, werden von dem Volk verehrt in fixirten Geſtalten, ſie ſind Werke der Künſtler, aber nur die Bilder, der Künſtler hat ſchon das Bewußtſein vor dem Bilde vorher des Nationalgottes, und indem er ihn nach einer Idee geſtaltet iſt das ihn zur Idee Begeiſternde eben jenes nationale Bewußtſein Gottes. Nur in dieſer Beziehung kann die polytheiſtiſche Religion Kunſtreligion genannt werden.

b) Die Identität in dem Verhältniß einerſeits des Volkes zu ihm ſelbſt, andrerſeits zu ſeinen Göttern zeigt ſich

1) darin, daß ihre Geſtalt die menſchliche, und zugleich eine fixirte iſt. In der Familienreligion mag auch der Gott als menſchlich geſtaltet vorkommen, allein die Geſtalt iſt vergänglich wie die Familie ſelbſt. In der Nationalreligion hingegen fixirt ſich die Geſtalt, wie die Nation ſelbſt ein bleibendes Beſtehen hat, gegen die in ihr beſtehenden Familien. Selbſt das Material, in welchem die Göttergeſtalt das fixirte iſt, wird, wie das Selbſtbewußtſein der Nation beſtimmter und gehaltener wird, eine dauernde Subſtanz ſein, Metall, Marmor ꝛc. Das Identiſche in dem Bewußtſein des Volkes von ihm ſelbſt und in dem Bewußtſein ſeiner Götter tritt dann beſtimmter noch darin hervor, daß wenn auch Anfangs die Geſtalt eines jeden Gottes der Nationalbildung und Geſtalt der Individuen des Volks noch nicht ähnlich wäre, allmählig doch in jener Fortbildung des Bewußtſeins und der Kunſt, dieſe Aehnlichkeit immer größer wird, dabei jedoch ſo daß das Antlitz des Gottes und ſeine übrige Haltung über die Bildung eines jeden Individuums des Volkes hinausgeht, und aus dem Ideal ſelbſt genommen wird. Jene Identität zeigt ſich

2) in der Sprache der Götter, die ſie mittelſt ihrer Prieſter zu dem Volke reden, und welche die gemeinſame Sprache des Volkes iſt, wenn auch in den alten Orakelſprüchen der Götter auf eine alterthümliche Weiſe gehalten. Aber die gemeinſame Sprache iſt ja der Ausdruck des Bewußtſeins eines Volkes von ihm ſelbſt in allen ſeinen Verhältniſſen und Beziehungen. Götter und Menſchen führen dieſe Sprache, das Selbſtbewußtſein des Volkes iſt in der Sprache ſeiner Götter das mit dem Bewußtſein der Götter Identiſche. Es zeigt ſich eben jene Identität

3) in der Art und Weiſe, wie von der Nation ihre Götter verehrt werden, dieſe Verehrung und Anbetung iſt allerdings bedingt dadurch, daß das Bewußtſein des Volkes von ihm ſelbſt ſeinem Bewußtſein von ſeinen Göttern ſubordinirt iſt; das Ver-

hältniß des Volkes zu ihm iſt ſeinem Verhältniß zu den Göttern untergeordnet, ſomit iſt dieſes jenem nicht identiſch. Allein dieſe Subordination hebt ſich wieder auf, indem der Götter viele ſind ſteht es in der Freiheit der Nation, ſich anbetend und verehrend, bald an den einen bald an den andern ſich zu wenden. Und ſomit iſt jene Subordination doch keine ſolche, in welcher die Nation außer Stande wäre, ihr Selbſtbewußtſein mit dem Bewußtſein ihrer Götter auszugleichen, in ihrem Cultus herrſcht nirgends ein ſteifer Ernſt, mit Zaghaftigkeit und Furcht verknüpft vor den Göttern, wie im jüdiſchen Monotheismus, ſondern die Fröhlichkeit und Freiheit des Lebens ſelbſt; im Bewußtſein ſeiner Götter wird das Volk des eignen Lebens vollſtändig froh.

c. Zwiſchen der Nation und zwiſchen der Natur iſt mitten inne die Familie; mittelſt der Familie, durch welche das Daſein der Nation bedingt iſt, bezieht dieſe ſich auf die Natur, aus welcher jede Familie unmittelbar ihr Daſein hat oder nimmt. Das Zeichen alſo, welches in der Familienreligion, das Familienſelbſtbewußtſein in ſeiner Identität mit dem Bewußtſein Gottes ſich giebt, irgend ein natürliches, dieſes Zeichen fällt in der Nationalreligion weg; wenn ſie, als die jüdiſche, wo ſie zugleich die monotheiſtiſche iſt, doch jenes Zeichen unmittelbar aus der Familie und von der Natur her beibehält, ſo hat das darin ſeinen Grund, weil ſie als dieſe jüdiſche Religion ihr ganzes Daſein auf die Patriarchen und ihre nächſten Nachkommen zurückbezieht, und ſich ſelbſt für conſtituirt hält durch eben ſo viele Familien. Darin alſo, daß in dieſer Nation die Stammfamilien einen Werth behalten, den ſie in den andern Nationen, deren Religion die polytheiſtiſche iſt, verlieren müſſen, auf Seiten alſo des Selbſtbewußtſeins, wie ſie das nationale iſt, verſchwindet das Zeichen; aber zwiſchen den Göttern und der Natur iſt kein Drittes in der Mitte, etwa die Familie, mittelſt deſſen der Gott eine Beziehung habe auf die Natur: denn wenn er auch vorerſt blos ein Gott der Familie geweſen, ſo hat er doch, indem er Nationalgott geworden iſt, dieſe

Beſtimmtheit verloren, es kommt bei ihm nicht mehr darauf an, ob er durch eine Familie gleichſam bei der Nation eingeführt wurde oder nicht. Seine Beziehung alſo auf die Natur iſt eine unmittelbare, und ſo iſt in der Nationalreligion jenes Zeichen aus der Natur an Gott, und nicht an dem Menſchen; es iſt daſſelbe zuvörderſt ein Attribut, und deutet ſo in der Ferne auf die Eigenſchaften Gottes hin, irgend ein Attribut, z. B. der Blitzſtrahl und der Adler, den er in der Hand hat. Aber dieſes Zeichen nur an Gott iſt, obzwar dem Verhältniß der Nation zu ihm genügend, doch nicht hinreichend für ihr Verhältniß zu ihr ſelbſt, was die Identität des einen mit dem andern angeht, ſondern für dieſes Verhältniß in dieſer Identität kommt zu jenem Zeichen eine nähere Beſtimmung hinzu. Und das iſt wohl ſo zu begreifen: ein Nomadenvolk oder eine Horde bloßer Jäger iſt noch keine Nation, in einem ſolchen Volke können ſich mehrere Familien zuſammengethan haben; die Einheit dieſer Familie wäre ſo eine collective, noch keineswegs eine concrete, indem es auf die weitere Abſtammung ankommt. Der Nomade nun lebt von ſeinen Heerden und von Früchten und Pflanzen, ebenſo der Jäger vom Wild ꝛc., ſo ſind beide noch mit der Natur unmittelbarer Weiſe im Zuſammenhang, mit ihr relativ identiſch. Hat ſich eine Nation mittelſt einzelner Familien zu conſtituiren angefangen, ſo hört hiermit ihr Leben auf, das Nomaden- oder Jägerleben zu ſein. Aber bedingt iſt ihr Leben und deſſen Erhaltung doch durch die Natur und deren Erzeugniſſe. Die Nation bemächtigt ſich der Natur für die Bedingung ihres Lebens, deren der Nomade kaum, der Jäger gar nicht mächtig iſt. Jene Bemächtigung der genannten Bedingung iſt der Landbau. Die Nation hat ſomit durch ihr Selbſtbewußtſein, durch ihren Fleiß, indem daſſelbe zugleich das Bewußtſein der Natur iſt, ſich gewiſſermaßen zwiſchen dieſe und die Götter geſtellt. Sie erhält ihr Leben mittelſt der von ihr erarbeiteten Erzeugniſſe der Natur. Die beiden menſchlichen Erhaltungsmittel gegen alles blos Natürliche und Thieriſche ſind nun Brod und

Wein. Und ſo bekommen durch die Energie des nationalen Selbſtbewußtſeins die Götter in dem Bewußtſein von ihnen eine Beziehung mittelbarer Weiſe auf die Natur; es iſt Dionyſus mit Bezug auf den Wein, Demeter mit Bezug auf das Brod, die von dem Volke anerkannt und verehrt werden. Die Hauptbedingung der Entſtehung und des Beſtehens der Nation iſt und bleibt die Familie durch die Generation. In Bezug auf das Bewußtſein Gottes hatte dieſelbe wohl die Beſchneidung, aber dies iſt, indem die Familienreligion nationaler geworden iſt, weggefallen, die Bedingung jedoch und die Beziehung bleibt; das Zeichen auf Seiten des Menſchen iſt verſchwunden, eine unter den Gottheiten erſetzt dieſes Zeichen, Aphrodite, Venus, indem auch hier, wie bei den Erhaltungsmitteln des Lebens, ſo bei Erhaltung der Zeugung, das Bewußtſein des Sittlichen dazwiſchen tritt. Es iſt alſo nicht der thieriſche Trieb in der Befriedigung der Geſchlechtsluſt, ſondern es iſt die zeugende Kraft der Natur in der Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins, im ſittlichen Charakter die Liebe, wodurch wenigſtens eine unter den Gottheiten die Beziehung hat mittelbarer Weiſe durch das Bewußtſein des Menſchen auf die Natur. So ſind dann die zwei Hauptfeſte des ganzen Göttercultus die Bacchanalien, Cerealien u. ſ. f. In der monotheiſtiſchen Religion, wie ſie die chriſtliche wird, verſchwinden auch dieſe Beziehungen auf die Bedürfniſſe des Lebens, aber die Zeichen bleiben, Brod und Wein im Abendmahl, und die Liebe als ἀγάπη.

Das Verhältniß des Selbſtbewußtſeins zum Bewußtſein Gottes hat

1) in der Begriffsbeſtimmung des Einzelnen, worin jenes das Familienbewußtſein;

2) in der des Beſondern, worin es das Nationalbewußtſein iſt, ſich als ein concret identiſches gezeigt. Nun ſind aber die Begriffsbeſtimmungen des Einzelnen und des Beſondern das, was ſie ſind, durch das Allgemeine, und in ihm, wie das Individuum

und die Species nur ſind, was ſie ſind, durch die Gattung und in ihr. Es folgt alſo

3) gegen das Familienbewußtſein iſt das nationale, indem jenes das einzelne iſt, das beſondere Bewußtſein, an und für ſich ſelbſt aber iſt es ſelbſt ein einzelnes, als ſolches iſt es nur eines, nicht ein einziges oder das einzige, als jenes aber iſt es nur, indem ein zweites iſt. So mithin iſt, wenn daſſelbe als ein Verhältniß bezeichnet wird, es nur eines neben einem zweiten, und dann ſo weiter. Der Begriff des Volksgeiſtes enthält hiermit in ſich ſelbſt den Pluralis, wenigſtens den Dualis, es ſind Völkergeiſter. Auf eine äußerliche Weiſe und mit dem Rückblick auf die Natur ſteht dies ſo zu faſſen. Sie als zeugende Thätigkeit unter der Macht jedoch des Begriffes iſt für die Familie und deren Geiſt eine Grenze, ſo daß hierdurch oder durch das Naturgeſetz der Begriff der Familie dahin beſtimmt iſt, als einzelne auch nur eine zu ſein, und die einzige nicht werden noch ſein zu können. Wo die zeugende Kraft der Natur nicht beſtimmt unter der Macht des Begriffs ſteht, da vermögen viele erzeugende und viele empfangende und werfende eine Heerde zu conſtituiren. Aber dieſe zeugende Thätigkeit unter der Macht des Begriffes iſt für ein Volk und alſo auch für den Nationalgeiſt keine Grenze, da daſſelbe die Familien zuvor zu ſeiner Bedingung hat und in ihnen ein wirkliches Beſtehen hat, aber über jede einzelne Familie hinausgreift und jede einzelne in ſich enthält. In dieſer Beziehung hatte der Begriff einer Nation auch nicht die Beſtimmtheit, daß ſie als einzelne nur eine ſei, daß alſo auch eine zweite wäre, noch keineswegs an ſich. Hier tritt auf äußerliche Weiſe die Natur in einer andern Beziehung in's Mittel, nämlich nicht in Beziehung auf's Organiſche, ſondern auf's Geographiſche. Geographiſch iſt jedem Volke eine Schranke geſetzt, und innerhalb dieſer iſt es ein Volk. Die beſtimmteſte Schranke iſt die durch die Gebirgszüge und durch Meere. In dieſer Einzelnheit nun jedes Volksgeiſtes, aber nur in ihr, ſind auch die obengenannten Beſtimmungen der Sprache, Sit-

ten und Geſetze und ſogar die der Religion einzelne Beſtimmungen, und iſt jedes als einzelne eine. Der Nationalgeiſt muß hiermit die Zahl und Anzahl, ſoweit ſie vom Geiſt abſteht, doch anerkennen. Aber indem das nationale Selbſtbewußtſein ein einzelnes iſt, wird es nur die Bedingung ſein können für das allgemeine, und dies allgemeine Bewußtſein ein durch das nationale bedingtes. Wie nun dort bei'm Verhältniß der Familie zum Volke das Volk als bedingt durch die Familie, gegen ſie das Beharrliche, die Subſtanz, und jede derſelben ein Wandelbares iſt, ſo wird es auch hier ſein. Das Gemeinſame in allen einzelnen Nationalgeiſtern wird, indem es zugleich das Allgemeine iſt, ihnen allen, durch die es ſich bedingt, die Wahrheit geben, die ſie haben. Aber was iſt denn nun das Gemeinſame als ſolches in den einzelnen Nationen oder Nationalgeiſtern? Es iſt daſſelbe

α. von der Natur her die unbeſtimmter Weiſe ganz gleiche Geſtalt der Individuen als ſolcher, welche die Mitglieder der Nation ſind. Die Geſtalt in allen Völkern iſt die menſchliche, das Zufällige an dieſer Geſtalt iſt etwa die Farbe. Ferner iſt jenes Gemeinſame von der Natur das Gefühl und Selbſtgefühl das Leben, in und mittelſt dieſes Gefühls und der Bedürfniſſe des Lebens und deren Befriedigung, ſo verſchieden die Mittel ſein mögen für die letzteren. Selbſt die Mittheilung ihrer Gefühle an einander, obgleich jedes Individuum die ſeinigen für ſich allein hat, alſo das Mitleiden, das ſich mit einander Freuen ꝛc. gehört zu jenem Gemeinſamen von der Natur her. Wird die Natur genannt die Welt, weil in jener Individuen mit der Möglichkeit des Selbſtbewußtſeins ihren Anfang nehmen und in ihr ein Beſtehen haben, ſo kann, was in Bezug auf die Familie und die Nation Geiſt heißt, doch in Bezug auf die Natur nicht Geiſt heißen, ſondern höchſtens Seele, und kommt alſo hier für das Gemeinſame der Begriff von der Weltſeele in Betracht. Jedes Volk ſcheidet ſich von der Welt, wie ſie die Natur iſt, dadurch ab, daß es das Bewußtſein ſeiner ſelbſt hat oder dazu gelangt, und in dieſem Bewußtſein ſich ſelbſt von der Welt als Natur unterſcheidet. Was die Völkergeiſter ſind, jeder ein ſolcher, deſſen Weſen das Selbſtbewußtſein iſt, das iſt die Seele der Welt noch jenſeits dieſes Bewußtſeins. Das Bewußtſein iſt denkendes und freiwollendes, in ihm hat die Nation, deren Bewußtſein es iſt, Vernunft und Freiheit des Willens. In der Welt als Natur iſt auch Vernunft, wie der über die Natur reflectirende Geiſt kraft ſeiner Vernunft anerkennt. Jede Entdeckung eines Naturgeſetzes beſtätigt dem, der ſie macht, ſeine Vorausſetzung, daß in der Natur Vernunft ſei. Er erkennt in ihr zwar keinen Willen und keine Freiheit des Willens, aber doch, daß keine ihrer Bewegungen von außen an ſie gebracht werde, ſondern Selbſtbewegung ſei. Aber in der Natur iſt Vernunft und Selbſtbewegung auf eine ihr der Natur bewußtloſe, kurz auf eine vernunftloſe Weiſe. Der Begriff von ihr in dieſer ihrer bewußtloſen Vernunft und Selbſtbewegung iſt der der Weltſeele. Nun kann das Bewußtſein einer Familie oder einer Nation, welche zu ſeinem Gegenſtande die Gottheit hat, alſo die patriarchaliſche oder Nationalreligion, was den Urſprung dieſes Bewußtſeins angeht, wohl mit Bezug auf die Weltſeele betrachtet werden, und wird auch wirklich ſo betrachtet, wenn für das Princip jenes Bewußtſeins das Gefühl, und die Religion urſprünglich für die Gefühlsreligion genommen wird. Allein dann knüpft der Betrachtende das Höchſte, das Bewußtſein Gottes, und zugleich das Vernünftigſte und Freieſte vorerſt an das Allerniedrigſte an, an die Natur in ihrer vernunftloſen und willenloſen Bewegung. Daran anzuknüpfen iſt er berechtigt, denn warum ſollte nicht das Höchſte das Niedrigſte vorerſt, das Ungemeine das ganz Gemeine, die Weltſeele ſein können, aber er iſt nicht berechtigt, bei dem, woran er anknüpft, ſtehen zu bleiben, und ſich, wenn die Aufgabe nach dem Urſprung der Religion iſt, aller weitern Entwickelung für die Löſung derſelben zu enthalten. Die Aufgabe löſt ſich vielmehr erſt, indem jenes Gemeinſame, ein noch bewußtloſes,

β. als das Allgemeine gefaßt, mithin in der Begriffsbeſtimmung genommen wird. Aber dann hat das einzelne Selbſtbewußtſein als nationales, und jedes als eines ein Verhältniß ſelbſt zum Selbſtbewußtſein in dieſer Beſtimmtheit des Allgemeinen, und nicht zur bewußtloſen Natur, zur Weltſeele. In der Benennung Weltgeiſt iſt der Ausdruck Welt nicht für die Natur, ſondern für den Complex aller Völker zu machen, alſo aller Nationalgeiſter, oder beſtimmt ſo: die Völker, welche waren, ſind und ſein werden, ſind die Welt, und das, was ſie gemeinſam hatten, jedes im Bewußtſein ſeiner ſelbſt iſt der Geiſt der Welt. Durch das, was ihnen jeden eigen iſt, was ſie alſo jedes nur für ſich und keines für das andere haben, iſt er der bedingte. Das Bewußtſein, deſſen Gegenſtand das Selbſtbewußtſein iſt, iſt in dieſer Allgemeinheit das des Menſchen als ſolchen von ihm ſelbſt.

Der Gegenſtand des weiter zu betrachtenden Gedankens, welcher in Bezug auf die Weltſeele, unter α., und im Unterſchiede von ihr, unter β., der Weltgeiſt genannt wurde, iſt, in Bezug auf ihn ſelbſt und ſeinen Inhalt, als der Geiſt der Macht zu bezeichnen. Sein Inhalt nämlich, und ſo auch der Inhalt des Gedankens von ihm iſt das Selbſtbewußtſein des Menſchen als ſolchen. Daſſelbe hat zu ſeiner nächſten Bedingung das Nationale, zu ſeiner entferntern das Familienbewußtſein, und zu ſeinem erſtern, wo es auf die Weltſeele hinweiſt, das Selbſtbewußtſein des einzelnen Individuums als ſolchen. Der Nationalgeiſt hat

1) zu dem Werkzeug ſeiner Aeußerung die Nationalſprache, aber ſie iſt, wie eine Nation der andern gegenüber, eine einzelne, und ſomit keine dem Geiſte der Menſchheit weſentliche, ihm iſt jede Sprache das Werkzeug ſeiner Aeußerung, in Anſehung ſeiner alſo iſt jede Nationalſprache, auch die gebildetſte, eine zufällige. Alſo kein Volk iſt durch das Werkzeug ſeines Bewußtſeins, durch ſeine Sprache, bedingend das Selbſtbewußtſein des Menſchen als ſolchen. Sodann in ihrer Sprache äußert die Nation ihre Empfindung, Wahrnehmung, Erfahrung, wie ſie die ihr eigenthümlichen ſind. In dieſen ihren Empfindungen und Erfahrungen, die

auf die Gefühle zurück, iſt jede Nation in ſich abgeſchloſſen, wie das einzelne Individuum ſein Gefühl lediglich für ſich hat, und als ſein Gefühl keinem andern Individuum geben kann; kommt es zum Mitgefühl, ſo iſt es nicht, weil ein Individuum die Gefühle vom andern erhält, ſondern jedes Gefühl in ſich ſelbſt erregt die, denen die andern ähnlich oder gleich ſind, eines fühlt mit dem andern, aber keins hat das Gefühl des andern. In dieſem Punct der Nationalſprache und jenes Inhaltes, den das Nationalbewußtſein an Gefühlen bis zur Erfahrung hin hat, iſt daſſelbe das Beſondere und Geſonderte, das Bewußtſein des Menſchen aber iſt das Allgemeine. Bedingt durch das Nationalſelbſtbewußtſein, ſetzt es in dieſem noch eine andere Action oder Bewegung voraus, als die jener Gefühle und Erfahrung — die Bewegung des Gedankens. Jeder einzelne kann mit dem andern denken, aber nicht fühlen. Wo alſo die Nation ſich als die denkende verhält, iſt ſie aus dem Beſondern, aus der bloßen Nationalität heraus im Allgemeinen; das Denken iſt ein das Allgemeine Setzen, ſagt Hegel. Der Gedanke als ſolcher und dann als Erkenntniß, die eine Erfahrung etwa wird, hat an ihm ſelbſt die Beſtimmtheit des Allgemeinen, wo alſo einer ſich wahrhaft als der Denkende verhält, iſt es als Denken der Menſchheit, und nicht dieſes Einzelnen. In je tieferem Grade daher und je umfaſſender ein Volk ſich als denkendes verhält, um ſo mehr erhebt es ſich über die Grenzen ſeines Nationalgeiſtes. Das Intereſſe der Völker an den ächten Erzeugniſſen des Geiſtes hat zu ſeinem Grund das Selbſtbewußtſein des Menſchen als ſolchen, auch gründet ſich eben hierin, daß das Nationaldenken, wenn es nur das Sein wird, gar kein Denken ſein wird, mithin darin, daß es das Denken des menſchlichen Geiſtes als ſolchen iſt, gründet ſich der Gedanke der Wahrheit als der ewigen.

2) Das Nationalſelbſtbewußtſein iſt ein ſolches, in allen der Nation eigenthümlichen Geſetzen, Sitten und übrigen Inſtitutionen. In ihnen allen hat und äußert das Volk ſeinen Willen, er iſt

als Nationalwille ein durch jene Eigenthümlichkeiten beſtimmter, alſo ein beſonders gegen das Selbſtbewußtſein des Menſchen als ſolchen, welches das Allgemeine iſt. Für dieſes oder für den Geiſt der Menſchheit, obzwar es durch jeden Nationalgeiſt bedingt ſei, ſind jene Geſetze und Sitten als Nationelles auch ein Zufälliges — in ihnen hat die Nation für ſich abgeſchloſſen. Aber der Wille, wirklich und wirkſam in der Nationalſitte, iſt doch nur ein darauf eingeſchränkter, und ſo der beſondere, es iſt kein dadurch begrenzter, ſondern vermag über jene Schranke hinaus noch Wille zu ſein, ſo iſt er der allgemeine Wille, und hat das nationelle Wollen in dieſer Beziehung, wie das nationelle Denken, ſeine Weſenheit nicht im nationalen Selbſtbewußtſein, ſondern im Selbſtbewußtſein des Menſchen als ſolchen, im Geiſte der Menſchheit. Darin gründet ſich der Gedanke von Recht und Gerechtigkeit, wie beides das ewige Recht, ſie die ewige Gerechtigkeit iſt. Diejenige Nation iſt die gebildetſte, deren Geſetze und Sitten dem Geiſt der Menſchheit am nächſten ſind.

3) Das nationale Selbſtbewußtſein iſt zugleich das Bewußtſein Gottes. Auch in dieſem iſt das der Nation Eigenthümliche, was ihre Mythen ꝛc. betrifft, ein beſonderes, und dem allgemeinen Selbſtbewußtſein ganz gleichgültig, aber was in dieſer nationalen Religion nicht Bild, Vorſtellung, Phantaſie ꝛc., was darin Gedanke, und was darin nicht blos Statutariſches, in der Weiſe, wie der Cultus ausgeführt ward, was darin das Rechte, das ewig Gerechte iſt, den Character des allgemeinen Willens hat, das iſt dem Bewußtſein des Menſchen angemeſſen. In der Religion der Völker, in ihren Geſetzen, Sitten und Sprachen, als Aeußerungen ihres ganzen Weſens, iſt der Geiſt der Menſchheit, der darin etwa waltet, die Wahrheit derſelben. Er, durch die Nationalgeiſter bedingt für ſeine Wirklichkeit, bedingt ſeinerſeits ihren Werth und ihre Wahrheit. Das Verhältniß nun, worin der Menſch als ſolcher ſteht, ohne ſich in daſſelbe gebracht zu haben, das zu Gott, und, indem er das eine war, des andern ſich bewußt wird, iſt die-

ſes ſein Selbſtbewußtſein und Bewußtſein Gottes das des Menſchen als ſolchen. Es iſt alſo in Anſehung des Selbſtbewußtſeins der Geiſt der Menſchheit, und in Anſehung deſſen, daß es zugleich das Bewußtſein Gottes iſt, Gott der Geiſt, und das Bewußtſein ſeiner von ihm dem Geiſte, die im Verhältniß zu einander ſind. Dieß Verhältniß iſt zu begreifen als das der Identität beider, und ſo, daß, wie die Forderung war, dieſe Identität für die concrete genommen wird. Und da kommt für dieſe ſchwere Unterſuchung folgendes in Betracht. Der Geiſt der Menſchheit iſt der bedingte und kann in dieſer ſeiner Bedingtheit als der endliche Geiſt bezeichnet werden. Wäre der Gegenſtand das Bewußtſein, welches der Menſch als ſolcher hat, Gott als der bedingende und bedingte Geiſt, ſo wäre dieſer Gegenſtand ſelbſt, ſo wären wir in jener bloß abſtracten Identität, die auf Selbſtvergötterei führt. Aber der Gedanke von Gott dem Geiſte iſt der von ihm, durch welchen weder der menſchliche Geiſt bedingt iſt, noch auch daß er ſelbſt durch den menſchlichen Geiſt bedingt ſei. Dieſer Gedanke Gottes des Geiſtes enthält die Negation der Bedingung, des Bedingniſſes und des Bedingten, welche ſelbſt Negationen ſind. So iſt er der Gedanke von Gott dem unbedingten Geiſt, und wenn für den Unterſchied des menſchlichen Geiſtes die Beſtimmung des endlichen genommen wird, der göttliche Geiſt als der unendliche zu nehmen. Mit Bezug auf die geführte Unterſuchung, iſt ihr Reſultat ſo auszuſprechen: für den Menſchen als den bedingten Geiſt hat Gott Daſein als der unbedingte oder als der unendliche Geiſt. Dieſer Satz oder ſein Inhalt ſteht am weiteſten ab von jenem, welcher oben §. 174 ausgeſprochen wurde, nämlich von dem für das einzelne ſeiner ſelbſt ſich bewußte Subject exiſtirt Gott als das Sein in irgend einem Object. Die Religion als Fetiſchdienſt hat den Inhalt dieſes Satzes zu dem ihrigen, die Religion als die chriſtliche den Inhalt jenes Satzes, der das Reſultat der geführten Unterſuchung ausſpricht. Die zwiſchen dem erſten Satz und dieſem Reſultate der Unterſuchung vorgekommenen Sätze, wie ſie ſich ergaben, rücken dem Reſultate gleichſam immer näher, und können in der Beziehung noch beſonders beachtet werden, ohne daß es hier auf die Beachtung derſelben beſonders ankomme. In den Reflexionsbeweiſen für das Daſein Gottes iſt der Schluß der: weil die Welt iſt, oder weil ich bin, ſo iſt ein Gott. Hiermit hat es den Schein, als wenn die Welt, das Ich ꝛc. das Bedingende, und Gott das dadurch Bedingte wäre, er von welchem der Gedanke der des unbedingten Geiſtes iſt. Jener Schein verſchwindet jedoch, ſobald gedacht wird, daß es nicht die Welt oder das Ich, ſondern das Bewußtſein des Beweisführenden von der Welt, von dem Ich ſei, wodurch nicht Gott, ſondern gleichfalls das Bewußtſein deſſelben, angehend das Daſein Gottes, bedingt wird. In dem theologiſchen Beweiſe iſt der Schluß umgekehrt der: weil Gott iſt, ſo iſt die Welt, ſo bin ich. Alſo Gott iſt die Bedingung und das Bedingende, die Welt und deren Daſein das Bedingte. Wenn nun das Bedingte gegen die Bedingung den höheren Werth hat, ſo iſt hier die Welt und das Ich das Wichtigere und Gott das Unwichtigere. Hierauf könnte erwidert werden: jener Satz, weil Gott iſt, ſo iſt die Welt, ſei nur ein Gegenſatz gegen den, weil die Welt iſt, ſo iſt Gott; und wie es überhaupt in der Wiſſenſchaft auf bloße Sätze und Gegenſätze nicht ankommt, ſondern auf Begriffe, und wohin ſie führen, da es auf keine Schlußart ankommt. Aber inſofern hat doch jener Satz für ſich und mit Bezug auf die concrete Identität, welche unterſucht wird, eine Bedeutung, inwiefern auch in ihm nicht Gott, ſondern das Bewußtſein des Menſchen von ihm, welcher ſei, für das Bedingende genommen wird, angehend das Bewußtſein des Menſchen von der Welt und von ihm ſelbſt als dadurch bedingt; es iſt des Menſchen Bewußtſein vom Sein des unbedingten Gottes. Würde darauf reflectirt, daß der Menſch Bewußtſein vom Sein Gottes in dem Bewußtſein vom Sein der Welt und ſeiner ſelbſt und dieſes in ihm enthalte, daß alſo hier eine Identität beider ſei, ſo wird der Satz als abſurd abgewieſen werden müſſen.

Das Selbſtbewußtſein des Menſchen als ſolchen iſt kein nur gedachtes, der Geiſt der Menſchheit kein nur abſtracter Gedanke, worauf im Fortgang der Unterſuchung etwa das Denken komme, der Geiſt der Menſchheit iſt keiner von einem Menſchen ausgedachter, ſondern jenes Selbſtbewußtſein des Menſchen als ſolchen hat, indem es gedacht wird, zugleich Wirklichkeit in jedem Bewußtſein eines jeden Volkes von ihm ſelbſt, der Geiſt der Menſchheit iſt der in allen Nationen und Nationalgeiſtern wirkliche, und ſo ein Gegenſtand für das Denken, ein denkbarer und gedachter, und daß er in allen Nationalgeiſtern Wirklichkeit habe, das iſt eben mittelſt der vorhergegangenen Unterſuchung erwieſen. Aber was Wirklichlichkeit hat, das wird auch erfahren, ja muß ein Gegenſtand der Erfahrung werden oder ſein. Das Wirkliche iſt ein in irgend einer Erfahrung als wirkliches ſich bethätigendes oder doch beſtätigendes. Als Wirkliches iſt es an ſich das Vernünftige, und umgekehrt, mithin nicht blos das abſtract gedachte iſt das Wirkliche; iſt das Wirkliche, wie es iſt das Wahre, ſo iſt es dieſes als das Vernünftige. In der Vernunft und aus ihr hat alle Wirklichkeit ihre Wahrheit. Aber der Wirklichkeit iſt weſentlich und nothwendig, daß ſie von den Menſchen erfahren werden könne, und in der That erfahren werde. Die Erfahrung nun von der Wirklichkeit des Weltgeiſtes kann keine phyſikaliſche ſein, das wäre höchſtens die von der Wirklichkeit der Weltſeele, und wäre dieſe Erfahrung irgend ein phyſikaliſcher Gegenſtand. Der Weltgeiſt iſt nicht der in der Natur als ſolcher und in ihren Erzeugniſſen, ſondern in den Völker- oder Nationalgeiſtern wirkliche. Das Selbſtbewußtſein des Menſchen als ſolchen hat ſeine Wirklichkeit in dem Selbſtbewußtſein einer jeden Nation, aber dieſes ihr Selbſtbewußtſein oder der Nationalgeiſt beweiſet ſich als der wirkliche in dem ſittlichen, rechtlichen Leben und in den Thaten der Nation überhaupt, wie deren Princip das Nationalbewußtſein iſt. Somit iſt die

Erfahrung von der Wirklichkeit des Geiſtes der Menſchheit in den Völkern eine hiſtoriſche. Aber jenes Selbſtbewußtſein des Menſchen als ſolchen iſt das Allgemeine, gegen alles Beſondere des Nationalbewußtſeins und gegen alles Einzelne des ſubjectiven Bewußtſeins. Der Gott der Menſchheit, obzwar der bedingte, iſt doch kein ſpecieller, er iſt der allgemeine Geiſt. Vom Allgemeinen aber als ſolchem iſt keine Erfahrung möglich. Was erfahren wird, iſt und kann ſtets nur ſein das Einzelne, nicht einmal das Beſondere, geſchweige das Allgemeine. Phyſikaliſch z. B. iſt von der Gattung keine Erfahrung möglich, ſondern von ihr nur mittelſt der Species oder Art in den einzelnen Individuen. Werden auch alle Völker, wie ſie die Weltgeſchichte darſtellt, nach einander in einen Gedanken gefaßt, ſo iſt doch dieſer Gedanke höchſtens nur das Allgemeine, und als das Allgemeine werden die Völker nicht erfahren. Iſt alſo die Erfahrung als beſtätigend die Wirklichkeit des Geiſtes der Menſchheit möglich, ſo iſt ſie es nur zuvörderſt

a. als die Erfahrung deſſelben in einem einzelnen Volke. Der Geiſt der Menſchheit iſt der wirkliche in der Geſchichte oder geſchichtlichen Erfahrung eines einzelnen Volkes, dieſes Volk iſt das jüdiſche. Es wird daſſelbe wohl zur Auszeichnung von den übrigen allen als das welthiſtoriſche Volk bezeichnet, aber gewiß nicht von wegen ſeiner Wirkſamkeit und ſeinen Thaten in der Welt zur Um- und Fortbildung anderer Völker. In welchem Sinn iſt das jüdiſche das welthiſtoriſche Volk? In folgendem. Dies einzelne Volk iſt in der Weltgeſchichte und wird in ihr erfahren als das einzige, deſſen Selbſtbewußtſein als nationales zugleich das Bewußtſein Gottes als des alleinigen und als des unendlichen Geiſtes war. Die Wirklichkeit alſo, welche der Geiſt der Menſchheit hat, wird in dieſem einzelnen Volk erfahren, ſeine Religion war und iſt die monotheiſtiſche, allen andern vor und neben ihm fehlte dieſer Charakter des Monotheismus. Alle andern hatten alſo nur die Ahnung deſſen, wovon das jüdiſche Volk das klare Bewußtſein hatte, nämlich Gottes des unendlichen Geiſtes und des alleinigen. Auch theilen die Religionen, welche nach der jüdiſch geſchichtlichen vorgekommen ſind und vorkommen, die muhamedaniſche und chriſtliche, mit der jüdiſchen den Charakter des Monotheismus. Sodann das Wirkliche wird nicht als das Allgemeine und Beſondere, es wird und kann nur als das Einzelne erfahren werden. Das einzelne Volk aber, hier das jüdiſche, hat an ihm ſelbſt gegen die Familie, worin es ſein Beſtehen hat, doch noch die Beſtimmtheit des Beſondern, nur jede Familie für ſich wäre gegen dieſe Beſtimmtheit das einzelne, in allen andern Völkern aber heben ſich die Familienunterſchiede, alſo auch die Einzelnheiten auf. Die jüdiſche Nation hingegen hat in ſich den Familienunterſchied auf's Beſtimmteſte enthalten. Zwölf Söhne Jacobs waren es, welche zwölf Familien begründeten, ſie ſind die zwölf Stämme.

Es iſt das jüdiſche Volk, in welchem der in allen Menſchen wirkliche Geiſt der Menſchheit als ſolcher erfahren wird. Für Erörterung dieſes Satzes iſt zu reflectiren

1) auf den Unterſchied in dem Verhältniß, in welchem das Bewußtſein des Menſchen von ihm ſelbſt als ſolchem zu ſeinem Bewußtſein Gottes als dem unendlichen Geiſte ſteht. Es iſt nämlich der Menſch als der Jude, der, indem ſeiner ſelbſt ſich als des Menſchen bewußt, zugleich das Bewußtſein Gottes als des Geiſtes hat, welcher daſei, aber von welchem kein Bildniß und kein Gleichniß zu machen ſei. Es iſt der Menſch als Jude, ſomit iſt das Selbſtbewußtſein des Menſchen als ſolchen noch mit dem nationalen Bewußtſein unmittelbar geeinigt oder verknüpft, jedoch in der Weiſe, daß das letztere ſich nicht gegen das erſtere geltend machen oder behaupten will. Bei den Völkern, deren Religion die pantheiſtiſche oder polytheiſtiſche war, iſt der Geiſt der Menſchheit tief in jedem Nationalgeiſte noch verborgen, und hat dieſer ſo zu ſagen noch eine Macht und Gewalt über ihn. Demnach iſt nicht zu ſagen: z. B. es ſei der Menſch als Grieche oder als Römer, welcher, indem ſeiner als des Menſchen ſich bewußt, Gottes als des unendlichen Geiſtes zugleich ſich bewußt ſei. Das Natio-

nalbewußtſein läßt noch nicht das Bewußtſein deſſelben von Gott als dem Geiſte aufkommen. Hierbei iſt Folgendes zu beachten. In dem Volke, deſſen Religion die monotheiſtiſche iſt, kann ein einzelnes Individuum, indem ſeiner als des Menſchen ſich bewußt, das Bewußtſein Gottes als des unendlichen Geiſtes haben, ſo daß mithin in dieſem Individuum der Geiſt der Menſchheit, wie er ſich zu Gott dem Geiſte verhält, rege ſei, aber der Nationalität und Nationalreligion iſt ſolches Bewußtſein der Individualität entgegen. Der Gegenſtand nun, den das Bewußſein des Menſchen in der Beſtimmtheit des Juden hat, iſt auf der einen Seite der Menſch als ſolcher, ja als Geiſt, auf der andern der unendliche Geiſt, und das Verhältniß, worin der Geiſt der Menſchheit in jener Beſtimmtheit des jüdiſch Nationellen zu Gott dem Geiſte ſteht, iſt das des Unterſchiedes des einen von dem andern. Das jüdiſche Volk betet nicht an und verehret nicht die Götter, aber auch nicht einen Geiſt, welcher der Geiſt der Menſchheit ſei als Gott der Geiſt, ſeine Religion hat nichts von Autolatrie in ihm, ſondern ein anderer iſt Gott der Geiſt, und ein anderer der national jüdiſch beſtimmte Geiſt der Menſchheit. Die Religion, als monotheiſtiſche, enthält ſomit den Charakter der Theolatrie. Und ſo iſt der concrete Monotheismus der jüdiſchen Religion in dieſem Unterſchiede jenes Verhältniſſes ſelbſt weſentlich verſchieden von dem abſtracten Monotheismus, deſſen §. 172 gedacht wurde.

2) Für die Erörterung des Satzes unter a. iſt eben auf jene Identität zu reflectiren. Der Menſch als Gegenſtand ſeines Bewußtſeins iſt verſchieden von Gott, der Geiſt als der Gegenſtand, den das Bewußtſein Gottes hat, aber das Bewußtſein iſt eins und daſſelbe. Die concrete Identität in jenem Verhältniß iſt alſo eben die dieſes identiſche Bewußtſein. Der Menſch als Jude iſt ſich ſeiner als des Menſchen, und Gottes als des Geiſtes ſeiner Andacht und Verehrung bewußt. Das Bewußtſein aber ſeiner ſelbſt iſt kein anderes, als das Bewußtſein Gottes des Geiſtes,

nur hat das Bewußtſein ſeiner ſelbſt, als des Menſchen, noch an ſich den nationalen Unterſchied ſeiner, des Juden, von anderen, die keine Juden ſind. Aber die Beſtimmtheit des Jüdiſchen oder Nationalen enthält das Bewußtſein Gottes, des alleinigen Geiſtes, nicht, wenigſtens iſt ſie von letzterem Bewußtſein durch es ſelbſt fern gehalten, es iſt der einzige Gott nicht Nationalgott, ſondern der Gott aller Völker, der Schöpfer, Erhalter und Herr der Welt. Die concrete Identität alſo iſt vorhanden, aber ſie iſt beſtimmt auf der einen Seite, und unbeſtimmterweiſe auch auf der andern noch durch die Nationalität beſchränkt. Die Identität jenes Bewußtſeins in ihrer Wirklichkeit wird daher erfahren am jüdiſchen Volke noch als eine Subordination des Selbſtbewußtſeins des Menſchen von ihm ſelbſt unter ſeinem Bewußtſein von Gott, dem Geiſte. In dieſer Subordination iſt Gott von dem jüdiſchen Volke nach ſeinem menſchlichen Charakter anerkannt für den Herrn, und erkennt das Volk ſich ſelbſt an für den Knecht des Herrn.

3) Das jüdiſche Volk hat als Nation ſein Beſtehen in den zwölf Stämmen, oder vielmehr in allen den einzelnen Familien, aus dem ſie beſteht. Aber ſo iſt die Erfahrung von dem in dieſem Volke wirklichen Geiſte der Menſchheit eine noch unvollſtändige, denn die vielen Familien jener vielen Stämme ſind nicht ein Einzelnes, ſondern ein Vieles, und vollſtändig iſt und wird die Erfahrung des Allgemeinen nicht in den Vielen, ſondern in den Einzelnen als ſolchen. Aber auch in dieſem Puncte hat ſich am jüdiſchen Volke die Erfahrung ſelbſt vervollſtändigt, hiſtoriſch rückwärts darin, daß die zwölf Söhne Jacobs als Abkömmlinge von ihm eine einzelne Familie bilden, urſprünglich und noch weiter zurück bis auf den Anfang, daß Iſaac und Jacob von Abraham abſtammen. Mit Abraham und in ſeiner legitimen Ehe mit Sara nimmt alſo in einer einzelnen Familie das jüdiſche Volk ſeinen erſten Anfang. Als Nationalreligion geht hiermit die jüdiſche auf die Religion einer Familie, auf die patriarchaliſche zurück. Es iſt in ihr nicht der Jude als Menſch, denn Abraham war noch kein

Jude, ſondern Abraham als Menſch, welcher, indem er ſeiner als ſolchen ſich bewußt iſt, das Bewußtſein von dem alleinigen Gott als den Geiſt hat, der ihm zwar erſcheinet, aber ohne daß dieſer eine ihm weſentliche Geſtalt habe und in dieſer fixirt ſei. Der Unterſchied des Selbſtbewußtſeins in der patriarchaliſchen Religion und das Bewußtſein von Gott iſt oben betrachtet worden. Hier kommt es auf die unter 2) berührte Identität an. In der patriarchaliſchen Religion iſt dieſe Identität noch nicht als eine Subordination des Geiſtes der Gottheit unter Gott, den Geiſt, auf eine fixe Weiſe beſtimmt. Das Verhältniß Abrahams zu Gott iſt weniger das des Knechtes zu ſeinem Herrn, als das des Freundes zu ſeinem Freund. Alſo Abraham in jenem Verhältniß iſt dem unter b und c. zu betrachtenden Verhältniß in der chriſtlichen Religion näher, wie der Jude als Menſch, wo das Verhältniß der Subordination iſt. Durch Abraham und ſeine Familie wird die Beſchneidung eingeführt, durch Moſes dieſelbe nicht nur als Geſetz für die Nachkommen Iſraels erhalten, ſondern durch ihn kommt auch für die Verfaſſung der jüdiſchen Nation eine Mannigfaltigkeit von Geſetzen hinzu; unter ihnen ſind die der zwei Tafeln, in denen aus dem Bewußtſein von Gott, dem Geiſt, zugleich das Bewußtſein des Menſchen von ihm ſelbſt, als ſolchen, aus dem Geiſte der Menſchheit hervorgegangen. Dieſe Geſetze haben daher den Charakter des an und für ſich Vernünftigen und Nothwendigen, wie es unabhängig iſt von allen particularen Vorſtellungen ꝛc. In dieſen Geſetzen war der Geiſt der Menſchheit der denkende und ſie ſelbſt beſtimmende, aber zu ihm kommt eine Menge anderer, blos nach den zufälligen äußeren Verhältniſſen des Volkes beſtimmter Geſetze, der Ritualgeſetze überhaupt. Und ſo iſt es denn der durch dieſe Ritualgeſetze ſelbſt beſtimmte Jude als der Menſch, deſſen Bewußtſein das von dem alleinigen Gott, von dem Geiſte iſt, und es kann die Wirklichkeit, welche der Geiſt der Menſchheit in dieſem einzigen Volke und in der erſten Familie deſſelben erfahren wird, nicht bei dieſer Erfahrung verbleiben, ſo vollſtändig ſie ſei.

Die Erfahrung, ſie ſei eine geſchichtliche oder phyſiſche, hat Beſtimmtheit, wenn ſie die von einem einzelnen Gegenſtand als ſolchen iſt, ein ſolcher aber iſt nicht irgend ein einzelnes Volk, denn das hat ſein Beſtehen in den Familien, auch nicht eine einzelne Familie, denn ſie beſteht in ihren Gliedern, und ſogar nicht der Stammvater einer Familie. Die erſt in einem Volke ſich nur vervollſtändigende, aber die ſelbſt vollſtändige, die ſo beſtimmte Erfahrung, deren Gegenſtand der unmittelbar einzelne, ein Individuum, wäre, iſt aber hier eigentlich die vom menſchlichen Selbſtbewußtſein, als dem in den einzelnen wirkliche, wie daſſelbe zugleich ſein Bewußtſein Gottes als des alleinigen und ewigen Geiſtes iſt, und als dieſes Bewußtſein kein einzelnes und particuläres, ſondern wenigſtens zugleich ein nationales Bewußtſein, ſomit gegen den Einzelnen, deſſen Bewußtſein es iſt, das Allgemeine. Aber das Volk, deſſen Bewußtſein es war und iſt, iſt das jüdiſche; jene Erfahrung alſo, als die vollſtändige, in der Beziehung, die es hier gilt, iſt die, welche ein einzelnes Individuum des jüdiſchen Volkes, einen Juden, zu ihrem Gegenſtand hat, keinen Griechen, keinen Socrates; denn das Bewußtſein des alleinigen Geiſtes als des Geiſtes, wie es auch das Bewußtſein eines einzelnen Griechen war, hatte doch nicht den Charakter des Allgemeinen, des Nationelien, den kann es nur haben, indem der Einzelne dem Volk angehört, deſſen Bewußtſein es iſt.

b. Es iſt nicht der Menſch als Jude, ſondern ein Jude als Menſch, in welchem das Selbſtbewußtſein des Menſchen, als ſolchen, wie es wirklich iſt, als ſolches wirklich erfahren wird. Wer iſt dieſer Jude? Abraham nicht, denn der war einerſeits noch kein Jude, und iſt als Stammvater des jüdiſchen Volks kein einzelnes Individuum als ſolches. Jeſus allein iſt ein Jude als Menſch, er ein Jude α. nach ſeiner Abkunft, Mth. 1, Lucä 3; und ſo gehörte er ſelbſt zu einer jüdiſchen Familie. β. An ihm iſt das religiöſe Zeichen, wie es von Abraham her verordnet war, vorgenommen, er iſt beſchnitten. γ. Er ſteht unter dem moſaiſchen Geſetze. Aber dieſer Jude iſt der Menſch als ſolcher, der Geiſt der Menſchheit iſt der dieſes Juden. Für ihn, den Menſchen, in dem rein menſchlichen Selbſtbewußtſein, hat ſeine Abkunft von Abraham keinen Werth, für ihn liegt auch darauf kein Gewicht, daß er zur jüdiſchen Nation gehöre, in ſeinem Wirken nimmt er zwar die erſte Rückſicht auf ſie, aber ſie iſt nicht ſeine alleinige Rückſicht. Er alſo, ein Jude, ſteht als Menſch unter den Juden ganz allein, und iſt darin der einzige Menſch, er erkennt ſeine Mutter und Verwandte an, aber ſo zugleich, wie wenn er kein Mitglied irgend einer Familie wäre. Math. 12, 47. In dem Leben dieſes Juden, wie das Evangelium berichtet, kommt nichts vor, welches auf irgend eine Weiſe mit dem Geiſte der Menſchheit in Widerſpruch ſtände, es iſt ein ſittlich und heilig durchgeführtes Leben bis an's Ende, und in der Weiſe, wie daſſelbe allen Forderungen des Geiſtes der Menſchheit genügt, kommt in der ganzen Weltgeſchichte kein ähnliches Leben eines anderen Individuums vor. Dieſes Leben iſt exemplariſch für jedes Individuum jeder Nation. Alſo der ſittlichen Freiheit, wie dieſe unabhängig von aller Nationalität das Weſen der Menſchheit als ſolcher iſt, entſpricht das Leben dieſes Juden und eben ſo entſpricht ſeine Lehre der ewigen Wahrheit, wie ſie gleichfalls unabhängig von allen Völkern, das Weſen der Menſchheit oder ihres Geiſtes iſt. Seine Lehren kommen in Vorſtellungen und Darſtellungen vor aus der jüdiſchen Vorſtellungs- und Darſtellungsweiſe. Aber ſelbſt in dieſer leuchtet aus ſeinen Lehren überall das von allem Nationalen unabhängige Wahre durch, ſo iſt er das Licht der Welt. Je tiefer ſeine Lehren durchforſcht werden, deſto mehr muß anerkannt werden, daß es die des Menſchen waren, nicht des Juden. Das jüdiſch Nationelle mithin an dieſem einzelnen Menſchen iſt ein in alle Wege nur Aeußerliches und Zufälliges, was die Beziehung betrifft dieſes Juden zu dem Menſchen als ſolchen, nur in der einen Beziehung, daß der Menſch als ſolcher im Bewußtſein ſeiner zugleich das Bewußtſein des alleinigen Gottes hat, iſt jenes jüdiſch Nationelle nothwendig — ein Jude muß es ſein. Es iſt alſo in dieſem Einzelnen, wie er unmittelbar erfahren wird, zu betrachten das Bewußtſein ſeiner ſelbſt, wie es zugleich ſein Bewußtſein Gottes des Geiſtes iſt. Und demnach iſt auch hier zu reflectiren

1) auf den Unterſchied in dem Verhältniß des rein menſchlichen Bewußtſeins zum Bewußtſein Gottes. Chriſtus ſeiner ſelbſt als des Menſchen ſich bewußt, und zugleich Gottes als des Geiſtes, hat an ſich dem Menſchen einen anderen Gegenſtand ſeines Bewußtſeins, und an Gott, dem Geiſt, gleichfalls einen anderen. Er weiß ſich, den Menſchen, zwar unabhängig von ſeinem Volke, aber nicht als Gott, ſondern als der Menſch, und er iſt Gottes ſich bewußt, aber nicht als Menſch, ſondern als Gott. In dieſem Bewußtſein des Unterſchiedes ſeiner ſelbſt, als des Menſchen, von dem alleinigen Gott betet er ſelbſt Gott an und zu ihm (Joh. 17). Matth. 26, 38—39. Lucä 23, 46. Wer betet, kann nicht angebetet werden, bleibt alſo die Betrachtung bei dem Unterſchiede ſtehen zwiſchen dem Gegenſtand, den das rein menſchliche Bewußtſein Chriſti hat, und zwiſchen Gott, den eben das Bewußtſein hat, ſo iſt es abgeſchmackt, von einer Anbetung Chriſti zu reden. Aber wie oben, ſo iſt zu reflectiren

2) auf die Identität in jenem Verhältniſſe. Das abſtracte Denken, an irgend ein Subject geknüpft, hält ſich in jenem Reflectiren auf den Unterſchied unter 1) und daraus gehen dann die Lehren hervor von Chriſto, der ein frommer Menſch geweſen war, moraliſch, talentvoll und tüchtiger, wie irgend einer, was die Religionswahrheiten angeht. Wie oben, ſo iſt auch hier zu beachten das Bewußtſein als das eine und ſelbe, obzwar ſein Gegenſtand, indem er der Menſch iſt, ein anderer, und eben ſein Gegenſtand, indem er Gott der Geiſt iſt, auch ein anderer ſei. Solch ein Bewußtſein iſt ſchon das des Menſchen, als des Juden, mithin

deſſen, der durch nationale Verfaſſung, Geſetze, Sitten, durch ſeine Endlichkeit bedingt und beſchränkt iſt. Solch identiſches Bewußtſein iſt daſſelbe auch vielmehr, indem es das eines Juden, als des Menſchen iſt, für welchen mithin die Nationalität und ſonſtige Endlichkeit keine Schranke iſt. Der Gegenſtand des Bewußtſeins als Gott iſt der an und für ſich unendliche Geiſt, das Bewußtſein ſelbſt aber von Gott, indem es das dieſes Menſchen iſt, iſt von allen Endlichkeiten frei, es iſt daſſelbe unendliche Bewußtſein wie Gott der unendliche Geiſt. Alſo der Geiſt der Menſchheit wirklich und wirkſam in dieſem Juden, und ſo daß er als der wirkliche erfahren wird, iſt nicht ein Geiſt neben Gott, dem Geiſt, außer ihm, ſo daß zwei Geiſter wären, ſondern er iſt der Geiſt der Menſchheit, und Gott der Geiſt in der Menſchheit. Die beiden Seiten des Verhältniſſes ſind hier völlig in einander, und ſo iſt das Verhältniß dieſer beiden Verhältniſſe die abſolute Identität ſelbſt. Das Verhältniß des Menſchen lediglich als ſolchen zu ihm ſelbſt iſt, ohne geworden zu ſein; das Verhältniß eben deſſelben zu Gott iſt gleicherweiſe ohne geworden zu ſein, es iſt das ewige vor allem Werden. Aber das Weſen des Menſchen iſt Bewußtſein oder Geiſt, und das Weſen Gottes iſt der Geiſt ſelbſt; alſo das rein Menſchliche als Geiſtiges und das Göttliche als ſolches iſt eines wie das andere das ewige und keines außer dem andern, es iſt alſo beides in ſeinem Unterſchiede von einander zugleich das concret Identiſche.

Das Verhältniß eines einzelnen Menſchen zu ihm ſelbſt, und darin daß ſein Geiſt nicht ein identiſcher, auch nicht ein Familien- oder Nationalgeiſt; ſondern der Geiſt der Menſchheit iſt, iſt zugleich in ungetheilter Weiſe ſein Verhältniß zu Gott, und als ſolches nicht ein in irgend einer Zeit gewordenes oder entſtandenes ſondern das ewige. Dieſes kann auch ſo vorgeſtellt werden, die menſchliche Natur iſt nicht in irgend einer Zeit erſt zur göttlichen Natur hinzugekommen, wie wenn dieſe einſt ohne die menſchliche geweſen ſei. Chriſtus als jener einzelne und einzige Menſch in ſeinem ausgeſprochenen Verhältniß zu ihm ſelbſt, wie es das ewige zu Gott iſt, iſt nicht der von einem Menſchen gezeugte, wohl von einem Weibe geboren; denn er war ein einzelner Menſch, er alſo jener einzige Menſch war nicht jüdiſcher Abkunſt, ſondern war der Sohn Gottes und zwar der einzige. Jenes Verhältniß ſeiner zu ihm ſelbſt, wie es unmittelbar das Verhältniß zu Gott ſelbſt iſt, wird geſchichtlich erfahren, und die bibliſch evangeliſche Tradition iſt dieſe geſchichtliche Erfahrung. Die Geburt wird erzählt als ein geſchehenes Wunder. Nun kann das geläugnet werden, daß Chriſtus Gott zu ſeinem Vater habe, aber dabei wird nur dieſe geſchichtliche Erfahrung abgethan, aber keineswegs die Wahrheit jenes ewigen Verhältniſſes dieſes einzigen Menſchen zu Gott. Auch einzelne Sprüche Chriſti ſelbſt ſind beſtätigende Erfahrung. Johannis 8. 58. 17, 5.

β) Das Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt iſt ebenſo ungetheilt ſein Verhältniß zu dem einzelnen als dem einzigen Menſchen und wie es das Weſen Gottes ſelbſt mit ſich bringt, das ewige Verhältniß, was auch ſo ausgeſprochen werden kann: die göttliche Natur iſt nicht zu irgend einer Zeit zur menſchlichen hinzugekommen, es iſt wie die Menſchheit nicht ohne die Gottheit, ſo auch die Gottheit in ewiger Weiſe nicht ohne die Menſchheit. Aber das Verhältniß auf der einen Seite unter α hat, indem es gedachtermaßen das ewige iſt, zugleich die Zeitlichkeit an ſich, und iſt zugleich ein an ſich zeitliches, es iſt ein Jude, der als Menſch und als der Geiſt der Menſchheit im ewigen Verhältniß zu Gott iſt, als Jude hebt ein individuelles und zeitliches Leben deſſelben an, und wird es zeitlich. Das Verhältniß auf der andern Seite hingegen, unter β, hat eine beſtimmte Zeitlichkeit nicht an ſich, als Verhältniß Gottes zu Chriſtus dem Menſchen iſt es, indem das ewige, zugleich das wirkliche, aber als das wirkliche wird es nur erfahren, indem es nur zugleich ein zeitliches iſt oder wird. Die Erfahrung Gottes des Ewigen zu dem zeitlichen Menſchen iſt die, daß er Menſch geworden ſei. Joh. 1, 1 — 13. 1 Timoth. 3, 16. Beides unter α und β Betrachtete kann in chriſtlicher Vorſtellung ſo gegeben werden; ohne den Vater, der Gott iſt, iſt der Sohn unmöglich, — das Verhältniß des Sohnes zu ihm iſt nothwendig das zum Vater, und die Natur des Vaters iſt die des Sohnes. Dieſe menſchliche Natur iſt zugleich die von Gott, aber ſo iſt auch ohne den Sohn der Vater unmöglich. So liegt der Begriff von jenem Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt, wie es ſein Verhältniß zu Gott, und Gottes, wie es das zu dem Menſchen iſt, den weiterhin vorkommenden beiden Naturen Chriſti zum Grunde. Es iſt nun endlich

γ) beiderlei Verhältniß in einem, und dieſes Eine iſt die Identität beider. Die Identität beider, der Geiſt der Menſchheit in dem einzigen Menſchen Chriſtus wirklich, hat keinen andern Inhalt als Gott den Geiſt, und dieſer keinen andern als er. Das Wiſſen dieſes einzigen Menſchen als ſein des Menſchen Wiſſen iſt Gottes Wiſſen, er iſt ſo das unendliche Wiſſen, und das Wollen deſſelben Gottes Wollen und Vollbringen. Zwiſchen der Intelligenz, als dem einen Elemente des Geiſtes der Menſchheit, und zwiſchen der Intelligenz, als dem Elemente des Geiſtes der Gottheit, iſt kein Unterſchied, zwiſchen dem Willen des Menſchen Chriſti und zwiſchen dem Willen Gottes des Geiſtes iſt auch kein Unterſchied. Jene Identität hat mithin in dieſem Verhältniß des einzigen Menſchen zum alleinigen Gott ihre vollkommene Beſtimmtheit, als concrete Identität, ſo daß auch nicht einmal eine Subordination ſtattfindet im Verhältniß des Menſchen, deſſen Geiſt der Menſchheit iſt zu Gott dem Geiſt. Dieſe Subordination iſt der Geiſt in der jüdiſchen Nation, mit Bezug auf Gott den Geiſt, alſo dort, wo nicht ein Jude als Menſch, ſondern der Menſch als Jude ſeiner ſich bewußt wird, wie er ein Verhältniß zu Gott habe. Hier hingegen iſt der einzige Menſch als der eingeborene Sohn Gottes, und ein durchgreifend gleiches Verhältniß zu dem Vater, es iſt das des Vaters zum Sohne. Lucä 20, 40 — 44. — Wenn David ein Sohn Gottes iſt, wie kann er Gott in den

Pſalmen ſeinen Herrn nennen? Alſo iſt das Verhältniß keines Juden das des Sohnes zum Vater, nur dieſes einzigen Chriſti.

2) Die Religion, zu welcher Jeſus als ein Jude ſich bekannte, war ſelbſt die jüdiſche Religion. Von ihm dem Juden kann geſagt werden: er hatte die Religion ſeiner Väter. Aber dieſer Jude als der Menſch, und ſo unabhängig von aller Nationalität, hat gar keine Religion und bedarf keiner, ſein Verhältniß zu Gott iſt das concret identiſche. So wenig von Gott dem Geiſte zu ſagen wäre: er habe Religion, ſo wenig kann vom Geiſte der Menſchheit in ſeiner concreten Einheit mit Gott dem Geiſte geſagt werden: er habe Religion. Vielmehr Chriſtus als der Menſch in ſeinem ewigen Verhältniß zu Gott, iſt der Urheber, der Stifter der Religion. In dieſer Religion hebt ſich alle und jede Nationalität auf, alſo auch die jüdiſche. In der chriſtlichen Religion verſchwindet daher

α) jenes Zeichen der jüdiſch monotheiſtiſchen, welches in der patriarchaliſchen Religion Abrahams und in dem menſchlichen Bewußtſein von Gott dem Alleinigen, noch an das Natürliche, an die Generation erinnert. Es iſt der rein menſchliche Geiſt, der Gott den Geiſt erkennet oder weiß, und der ſo von der Naturſeele, Weltſeele, der Entſtehung und Fortpflanzung weit abſteht. Und ſo verſchwindet auch in dieſer Religion jenes Zeichen der polytheiſtiſchen Religion, beſonders der griechiſchen, dargeſtellt in einer Gottheit, in der Göttin der Liebe. An die Stelle dieſes Zeichens kommt ein anderes, es iſt die Taufe durch Waſſer und Geiſt, das Bad der Wiedergeburt, daß in ihm der Geiſt der Menſchheit wach werde. Die tiefe Beziehung des Zeichens auf das Geiſtige und auf eine Liebe, die nichts mit dem Geſchlechtstriebe zu thun hat, drückt ſich ſehr gut darin aus, daß das Zeichen ein verſchwindendes iſt und an dem Getauften keine äußere Spur ſeiner Weihe ſichtbar iſt, die vielmehr auf eine höhere, geiſtige Geburt hindeutet.

β) Aus eben dieſer Religion ſind ausgeſchloſſen alle Symbole und Ritualien, die ſich auf die natürliche Selbſterhaltung jedes einzelnen Menſchen ſo wie jedes Volks beziehen, z. B. das Paſchafeſt, ſo jedes Erndtefeſt der Juden. Dafür hat jene Religion zwei einfache Zeichen, Brod und Wein im Abendmahl, Zeichen ſind ſie, wie ſie auch ſonſt noch genommen werden mögen. Das was weſentlich durch ſie angedeutet wird, iſt nicht die natürliche, ſondern die geiſtige Selbſterhaltung des Menſchen, in Anſehung alles deſſen, was durch die Wahrheit und den Glauben vermittelt wird.

γ) In der Gemeinde, deren Religion ſie iſt, in der Kirche ſind andere Feſte aus dem Grunde dieſer Religion angeordnet, aber ſämmtlich mit gleicher Beziehung vom Natürlichen hinweg, aufs Geiſtige. Es ſind der an ſich nothwendigen drei.

1) Das der incarnatio, Weihnachten, es iſt nicht ein materielles Object, das die menſchliche Natur annehme, nicht Brod und Fleiſch, welches ſich in den menſchlichen Leib verwandle, es iſt Gott ſelbſt in ſeiner geiſtigen Weſenheit, der Menſch geworden iſt, und ſo hat ſchon das erſte Feſt eine innere geiſtige Beziehung.

2) Das Feſt der resurrectio: in Anſehung ſeiner kommt die Leiblichkeit als ſolche wenig oder gar nicht in Betracht, aber der Geiſt des Auferſtandenen iſt identiſch mit dem Geiſte der Menſchheit und Gottes und welcher Geiſt der Gemeinde wird.

3) Das Pfingſtfeſt, das der inspiratio, deſſen Beziehung unmittelbar die auf Gott den Geiſt iſt und auf den Menſchen in ſeiner geiſtigen Natur. Dieſes dritte iſt das höchſte Feſt, in ihm ſind die beiden andern nur als Momente enthalten.

c) Die chriſtliche Religion iſt die der in allen Nationen und allen Familien wirklichen Menſchheit. Das Nationelle und das Einzelne jeder Familie iſt jenes als das Beſondere, dieſes eben als das Einzelne dem an und für ſich Allgemeinen, nämlich der Menſchheit als ſolcher, untergeordnet. Die chriſtliche Religion hebt nicht den Unterſchied der Völker und Familien auf, aber ſie nimmt dieſen, indem in ihnen der Geiſt der Menſchheit ein wirklicher iſt, in ſich auf, und ſo iſt ſie, ohne Unterſchied der Völker und Familien von einander, die Religion der Menſchheit als ſolcher in ihnen. Sind noch nicht alle Nationen mit ihren Familien in der chriſtlichen Religion enthalten, ſo enthält ſie doch die Möglichkeit der Aufnahme aller in ihr, oder das, daß ſie die Religion der Welt werde. Das Wirklichſein des Geiſtes der Menſchheit in allen Völkern iſt ein Gegenſtand der geſchichtlichen Erfahrung, auf welcher Stufe der Bildung jede dieſer Nationen ſtehe, vorausgeſetzt, daß ſie eine Nation iſt. Aber jene in der chriſtlichen Religion enthaltene Möglichkeit, die aller Völker zu werden, wird nicht erfahren und kann kein Gegenſtand der Erfahrung ſein. Der Grund alſo, den der Gedanke dieſer Möglichkeit hat, iſt nur in ihr zu ſuchen, und ſo kommt auch hier in Betracht das Verhältniß, worin das Selbſtbewußtſein des Menſchen als ſolchen einerſeits zu ihm, von welchem es das Bewußtſein iſt, andrerſeits zu Gott ſteht, von dem es gleichfalls das Bewußtſein iſt oder wird. Demnach wird zu reflectiren ſein in der chriſtlichen Religion

1) auf den Unterſchied der beiden Seiten dieſes Verhältniſſes. Es iſt nämlich α) das Verhältniß des Menſchen als ſolchen zu ihm ſelbſt das des Geiſtes zu ihm, zu ſich ſelbſt. Aber dieſer Geiſt des Menſchen oder der Menſchheit hat die Nationalität an ſich, auch ſelbſt wie er in der chriſtlichen Religion der Geiſt der Menſchheit iſt, denn ſie vertilgt die Nationalität nicht. So durch die Nationalität beſchränkt oder beſtimmt, mithin Geiſt der Menſchheit als der eines beſondern Volkes, iſt er ein anderer als Gott der Geiſt, welchen das chriſtliche Volk in jenem Character des Geiſtes der Menſchheit anerkennt, verehrt und anbetet. Gleicher Weiſe iſt β) das Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt nicht identiſch mit dem Verhältniß des Geiſtes der Menſchheit zu ihm, wie dieſes durch Nationalität beſtimmt iſt. Alſo kein chriſtliches Volk, indem es Gott für den Geiſt anerkennt und anbetet, hat den Geiſt der Menſchheit zum Gegenſtand ſeiner Anerkennung und Anbetung.

o daß es als Volk auf eine characteriſtiſche Weiſe beſtimmt, dieſen Character für die Gottheit nehme.

2) Ferner iſt zu reflectiren auf die Identität beider. Der menſchliche Geiſt als ſolcher, mithin ganz unabhängig von aller individuellen Einzelnheit und nationellen Beſonderheit iſt auf die betrachtete Weiſe in concreter Identität mit Gott dem Geiſte. Aber die Menſchheit, und der Geiſt in der einzelnen Nation und Familie wirklich, iſt, wie unter 1 angedeutet worden, im Unterſchied von Gott dem Geiſte. Woher kommt denn, bei dieſem Unterſchied, die Identität deſſelben mit ihm? Zuvörderſt daher: in der chriſtlichen Gemeinde kommt der Unterſchied der Nation und Familie von einander ganz und gar nicht in Betracht, er iſt in der Gemeinde kein Unterſchied; die Individuen der verſchiedenen Nationen und Familien, in der chriſtlichen Gemeinde verſammelt, ſind Chriſten, weiter nichts, und ob eine chriſtliche Gemeinde in Aſien oder Africa ſich verſammle, iſt ganz einerlei, iſt identiſch, aus was immer für Ständen ſie auch beſtehe. Alſo in dieſer Identität hat die chriſtliche Religion und Gemeinde ganz und gar nichts Nationelles an ſich, daher vornämlich, daß ſofern der Jude einer Nation angehört, er kein Chriſt zu ſein vermag. In dieſer Beziehung hieß es: der Aufgang der Religion durch Chriſtum ſei der Untergang der jüdiſchen. Juden ſind noch da und die Prätenſion, eine Nation zu ſein, auch, aber ſie iſt es nicht, denn eine Nation muß Selbſtändigkeit haben. Nur alſo der Jude als ſolcher, weil er beſonders den Gedanken, daß Gott der Höchſte ſich erniedrige, nicht ertragen kann, iſt aus der chriſtlichen Gemeinde ausgeſchloſſen. Bloß die mohamedaniſche Religion theilt mit der chriſtlichen den Character, nicht an die Nationalität des Geiſtes gebunden zu ſein. Im Islam mangelt es daher nicht am Geiſte der Menſchheit, der in ſo vielen Nationen Wirklichkeit hat; und der Grad der geiſtigen Cultur kann für den Unterſchied auch nicht in Betracht kommen, denn im Mittelalter war der Araber der gebildetſte. Was iſt es dann nun, wodurch jene Identität der

Völker, deren Religion die chriſtliche iſt, ſich von der Identität der Völker, deren Religion der Iſlam iſt, unterſcheidet? Der Unterſchied iſt der, in der chriſtlichen Religion iſt durch den Inhalt und durch das Weſen der Religion ſelbſt keinem, der ſich zu ihr bekennt, eine Schranke geſetzt für ſeinen Glauben. Der Geiſt der Menſchheit, deſſen Weſen wie das Wollen ſo das Denken iſt, hat das Denken nur als rein menſchliches, indem es das abſolute Zweifeln zu ſein vermag; das iſt das Characteriſtiſche der chriſtlichen Religion, daß ſie zum unbedingten Zweifel auffordert. Darin iſt jener morgenländiſche Geiſt des Iſlam der bornirte, daß er den abſoluten Zweifel nicht darf aufkommen laſſen. Jene Identität nun, wie ſie betrachtet worden, rein als ſolche iſt als die des menſchlichen Geiſtes mit Gott dem Geiſte, ſofern jener mit der Nationalität behaftet iſt, doch nur die Identität, in welcher der menſchliche Geiſt Gott dem Geiſte ſubordinirt iſt. Daher die chriſtliche Gemeinde, indem ſie rein aus dem Geiſte der Menſchheit, oder mittelſt ſeiner die Anerkenntniß von Gott dem Geiſte hat, doch, da die Nationalität von ihm unzertrennlich iſt, ſich zu Gott als ihn anbetend, und namentlich in der Andacht ſich ihm unterwirft. Aber dieſe Andacht und Unterwerfung iſt eine andere, als ſie im Judenthum war, das Knechtiſche iſt weg. Sie iſt einerſeits Andacht in der Demuth, und andrerſeits Andacht in der Erhebung, indem der Geiſt der Gemeinde doch der Geiſt der Menſchheit iſt. Ihr Ziel hat dieſe Andacht in der Erkenntniß, im Wiſſen, und mit der Erkenntniß nimmt die Identität des Menſchlichen und Göttlichen zu, geht es aus jener Subordination in jene Identität über, wo das Verhältniß des Geiſtes zur Gemeinde das der Liebe iſt.

3) Nicht jede Gemüthsbewegung iſt Andacht, aber alle Andacht iſt Gemüthsbewegung, als dieſe wird ſie angeregt

1) durch irgend ein Gefühl, ſo iſt ſie die Andacht in der Myſtik;

2) durch irgend eine Vorſtellung, ſo iſt ſie die Andacht des Phantaſten;

3) durch irgend einen Affect, der bis zur Leidenſchaft gehen kann und deren Weſen das Gefühl, ſo iſt ſie die des Schwärmers;

4) durch irgend eine Erkenntniß und iſt Gemüthsbewegung in dieſer Erkenntniß, und ſo lange ſie in ihr bleibt, iſt das Erkennen ſelbſt ein Andächtigſein; hebt ſich aus ihm die Gemüthsbewegung heraus, ſo iſt es das Erkennen als ſolches.

Die polytheiſtiſchen Religionen, ſo lebhaft die Gemüthsbewegung der Menſchen in ihrem Cultus ſein möge, ſind doch ohne Erkenntniß, wodurch dieſe Bewegung angeregt würde; ihre Andacht iſt die des Gefühls, der Vorſtellung, des Affectes, und wo es in ihr zur Erkenntniß käme, würde die Religion ſelbſt aufhören. Sie haben daher keine Lehrer, ſondern Prieſter. Die beiden andern monotheiſtiſchen Religionen, außer der chriſtlichen, machen in ihrer Andacht Anſpruch auf Erkenntniſſe, allein dieſe Erkenntniſſe halten ſich innerhalb der Erfahrung und ſind namentlich hiſtoriſche Erkenntniſſe. Der Gegenſtand der Andacht wird in dieſer Religion als der unerkennbare gedacht, und die einzige Erkenntniß von ihr iſt die von der Unerforſchlichkeit Gottes. Die Erkenntniß, durch welche in der chriſtlichen Religion jene Gemüthsbewegung angeregt wird und in der ſie ſich als freie Geiſtesandacht bewährt, iſt die Erkenntniß vom Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt. So hat die chriſtliche Religion, indem ſie die des Geiſtes der Menſchheit iſt, zum Gegenſtand ihrer Andacht keineswegs den Unerforſchlichen, ſondern den Erkennbaren, und ihn, der mittelſt der Andacht, wenn das Denken bei ihm beharrt, auch das Verhältniß zu ihm ſelbſt wirklich erkannt wird. Dieſe Erkenntniß iſt

α. die von Gott, der ſeinen Grund in ſich, der ſich ſelbſt gleichſam zur Grundlage ſeiner ſelbſt hat. In dieſem Verhältniß Gottes zu Gott, in welchem er ewig gegründet, iſt ſein Weſen die Wahrheit, und in Bezug auf die Möglichkeit, ihn in ſeiner Wahrheit, mithin die ewige Wahrheit ſelbſt zu erkennen, iſt die chriſtliche Religion die des Glaubens, und zwar in einem Sinne, wie ihn, den Glauben, keine andere monotheiſtiſche haben kann, nämlich in dem, daß dieſes Glauben nicht mit der Negation der Erkenntniß Gottes behaftet iſt, ſondern die Poſition der Erkennbarkeit deſſelben enthält, daher von der chriſtlichen allein zu ſagen iſt, ſie ſei die Religion des Glaubens.

β. Das Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt iſt das ſeiner zu ihm, aus welchem er iſt, zu ihm, dem Grunde deſſen, das er iſt. Das Weſen Gottes in dieſem Verhältniß iſt die ewige Freiheit, und die chriſtliche Religion, als die des Glaubens an die Wahrheit, iſt hiermit zugleich die Religion der Freiheit, der Freiheit auch in einem Sinne, wie keine andere Religion dieſe hat, indem es hier die ewige Wahrheit iſt, durch welche zuvörderſt im Glauben, dann im Erkennen der menſchliche Geiſt ſich frei macht.

γ. Die Wahrheit ad a iſt nicht jenſeits des Denkens außer dem Gedanken, und ſo wie wenn ſie Wahrheit ſein könne durch irgend eine andere Bewegung als diejenige, welche das Denken ſelbſt iſt. Es findet wohl in dem Menſchen ein Gefühl der Wahrheit ſtatt, aber dieſes iſt nicht ihr Princip. Die Wahrheit in Anſehung Gottes iſt im ewigen Verhältniß zur Intelligenz.

ad b. Die Freiheit iſt und kann nicht ſein außerhalb des Wollens. Alle Bewegung und Thätigkeit, die kein Wollen iſt, hat nur den Schein der Freiheit, aber iſt ſie nicht. Die Freiheit alſo als das Weſen Gottes hat ein eben ſo ewiges Verhältniß zum Willen. Aber beide, das Denken und das Wollen, ſind das Weſen und der Inhalt des Geiſtes, er iſt, was er iſt, Geiſt, indem er die denkende und wollende Thätigkeit iſt. Dieſes Weſen nun, Intelligenz und Wille, iſt einerſeits das des Geiſtes der Menſchheit, wie er durch Nationalität und Individualität bedingt iſt, andererſeits das Weſen Gottes des Geiſtes in ſeiner ewigen Unabhängigkeit von Allem. Die chriſtliche Religion iſt die der Menſchheit, es iſt alſo in ihr der Geiſt der Menſchheit, durch welchen und kraft deſſen jede Erkenntniß, jede Gemüthsbewegung in der Andacht ſich auf Gott den Geiſt bezieht. Und ſo iſt ſie, wie die Religion des Glaubens und der Freiheit, ſo auch die des

Geiſtes. Das Weſen des menſchlichen Geiſtes iſt von dem des göttlichen Geiſtes nicht als Weſen, ſondern nur durch die Bedingtheit des Einen und die Unbedingtheit des Andern verſchieden. In der Identität ſeines Weſens mit dem Weſen des göttlichen Geiſtes vermag der menſchliche Geiſt Gott in ihm wie in ſich, und umgekehrt, zu erkennen, ſo iſt es der Geiſt, der alle Dinge erforſchet, auch die Tiefen der Gottheit, dieſe Tiefen ſind die Eigenſchaften. In dem Sinn, wie die chriſtliche die Religion des Geiſtes iſt, iſt es keine andere: denn in der eben entwickelten Weiſe führet die Religion des Glaubens und der Freiheit dahin, daß Gott in ſeinen Eigenſchaften und ſie in ihm erkannt werden, während jene Religionen bei der Unerforſchlichkeit ſtehen bleiben.

Die Aufgabe war: für wen hat Gott Daſein? Mittelſt der geführten Unterſuchung hat ſich der Gedanke Gottes dahin beſtimmt, daß er der Gedanke iſt von ihm, dem in der Wahrheit und Freiheit ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſt, und ſomit ſteht die Aufgabe ſo: für wen hat Gott als der Geiſt der Wahrheit und Freiheit Daſein? — Einzig und allein für den Menſchen als Chriſten. Der Gedanke von Gott iſt, wenn nicht der Gedanke von ihm als dem in ſeinem Verhältniß zu ihm erkennbaren, ein noch unvollſtändiger, und Gott ohne dieſe Erkennbarkeit ſeiner hat keine Wirklichkeit. Wird er als der wirkliche anerkannt und an ſeine Exiſtenz geglaubt, ſo hat dies ſeinen tiefern Grund darin, daß jene Erkennbarkeit ſeiner als des Geiſtes der Wahrheit und Liebe, rein menſchlicher Weiſe wenigſtens geahnet iſt. Der Menſch als Chriſt iſt der zwar durch Individualität und Nationalität bedingte Geiſt, aber mit dem Streben, ſich im Glauben und in der Liebe zu Gott von beiden unabhängig zu machen und zu erhalten, alſo der zu dieſer Unabhängigkeit befähigte Geiſt. Ein vollſtändiger Beweis für das Sein Gottes kann daher nur innerhalb der chriſtlichen Religion, wie ſie die der Menſchheit und des Geiſtes als ſolchen iſt, geführt werden. Für die Löſung jener Aufgabe iſt das Verhältniß des Selbſtbewußtſeins zum Bewußtſein Gottes nach allen

Seiten hin und mit allen ſeinen Momenten in Betracht gezogen worden. In dieſer Betrachtung kamen nun Momente vor, die nur erörtert, aber nicht bewieſen wurden, namentlich folgende: Identität der menſchlichen und göttlichen Natur im Unterſchiede beider von einander; ferner die Gottheit eines einzelnen als des einzigen Menſchen, die Gottheit Chriſti, ferner die Menſchwerdung Gottes. Dieſe Momente, als Dogmen dem Innern der Dogmatik angehörend, mußten nur beachtet werden zur Vollſtändigkeit des Verhältniſſes, aber bewieſen konnten ſie hier nicht werden. Die Frage iſt hier nur, ob das zu betrachtende Verhältniß der Menſchheit zu Gott wirklich von allen Seiten, alſo vollſtändig in Unterſuchung gezogen worden ſei, oder ob ein Hauptmoment übergegangen ſei?

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

D. Carl Daub's

Syſtem

der

chriſtlichen Dogmatik.

Zweiter Theil.

Nebſt einer lateiniſchen Promotionsrede.

Herausgegeben

von

Marheineke und Dittenberger.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1844.

D. Carl Daub's

philoſophiſche und theologiſche

Vorleſungen

herausgegeben

von

Marheineke und Dittenberger.

Siebenter Band.

AD BIBL.
UNIVERS.
MONAC.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1844.

[illegible]

Des erſten Theiles

Dritter Abſchnitt.

Von den Eigenſchaften Gottes.

AD BIBL.
UNIVERS.
MONAC.

Dritter Abſchnitt.

Von den Eigenſchaften Gottes.

a) Das Verhältniß der göttlichen Eigenſchaften zu ihrer Erkenntniß. §. 179—182;
b) die Methode für dieſe Erkenntniß. §. 183—186;
c) die göttlichen Eigenſchaften ſelbſt. §. 187—196;
d) die Beziehung der Religionen auf dieſe. §. 197—205.

a) Verhältniß der göttlichen Eigenſchaften zu ihrer Erkenntniß.

Es beſtimmt ſich daſſelbe

1) durch den Begriff von den göttlichen Eigenſchaften;
2) durch den der Möglichkeit ſie zu erkennen.

§. 179—182.

1) Begriff der göttlichen Eigenſchaften.

Im §. 179 bei Marheineke heißt es: „die Weſenheit Gottes und die Wirklichkeit deſſelben ſind die in den göttlichen Eigenſchaften aufgehobenen Momente (cf. 124)." Dies iſt richtig, nur muß ſich zeigen, wie die Weſenheit und Wirklichkeit die in den Eigenſchaften aufgehobenen Momente ſeien? Somit gilt es zuvörderſt den Begriff der letztern. Jede Eigenſchaft iſt eine Qualität, aber nicht jede Qualität auch eine Eigenſchaft: ſo iſt die Starrheit eine Qualität des Metalls, aber keine Eigenſchaft deſſelben; denn wie ſie, ſo kann auch die Flüſſigkeit eine Qualität des Metalls ſein, und iſt es wirklich, z. B. im Queckſilber. Die Qualität als ſolche hat zu ihrer Vorausſetzung ein Object, deſſen Qualität ſie ſei, wie das Prädicat zu der ſeinigen ein Subject. Dies Object kann hier ganz abſtract für das Ding und für jedes Ding genommen werden. Die Qualität nun iſt eine Eigenſchaft des Dinges,

a) wenn in ihr die Weſenheit des Dinges ihr Beſtehen hat, und es durch die Qualität als ihm immanent, ſomit als Eigenſchaft, das in und mit ſich ſelbſt zuſammenhaltende iſt. Hier wäre alſo die Weſenheit des Dinges das in ſeiner Eigenſchaft aufgehobene Moment; könnte die Qualität, welche Eigenſchaft iſt, vernichtet werden, ſo wäre hiemit das Object oder Ding ſelbſt vernichtet, denn in ihr hat es ſein Weſen. Sodann

b) durch die Qualität als ſeine Eigenſchaft hält das Ding ſich nicht nur in ſich, ſondern behauptet es ſich auch gegen jedes andere Ding, und ſo hat, wo nicht die Wirklichkeit, doch die Exiſtenz des Dinges ihr Beſtehen gleichfalls in ſeiner Eigenſchaft, ſie iſt das in ihr aufgehobene Moment. Die Eigenſchaft alſo zeigt das Ding nach ſeinem Weſen und nach ſeiner Exiſtenz, aber ſie als Qualität bezieht

c) ſich, gleichſam damit ſie das Weſen und die Exiſtenz des Dinges in ſich zeige, auf die Empfindung, Senſation oder Perception. Der Qualitäten, und mittelſt ihrer des Weſens und Daſeins der Dinge, indem ſie deren Eigenſchaften ſind, wird ſchon das Thier, vermöge ſeiner Sinne, und noch vielmehr der Menſch, vermöge der ſeinigen, und mit Bezug auf die Erkenntniß der Dinge inne. Aber Gott iſt kein Object und kein Ding, ſondern der Geiſt. Der Begriff der Qualität als einer Eigenſchaft iſt nur der von ihr als irgend einer Beſtimmtheit irgend eines Objects, und ſo findet in dem Gedanken Gottes des Geiſtes der Begriff der Qualität als ſeiner Eigenſchaft keine Stelle. Der Geiſt hat keine Eigenſchaften, ſondern er hat Charakter. So ſchon jeder Nationalgeiſt im Unterſchied von jedem andern. Auch zeigt ſich das, daß Eigenſchaften, wie ſie Qualitäten ſind, nicht Beſtimmtheiten Gottes des Geiſtes ſein können, darin, daß ſie die angedeutete Beziehung auf Empfindung haben. Gott iſt kein Gegenſtand für den Sinn des Menſchen, keine der göttlichen Beſtimmtheiten iſt eine ſolche, die wie eine Qualität ſich auf eine Senſation bezöge. In der Lehre mithin von den Eigenſchaften Gottes iſt eben der Ausdruck Eigenſchaft ein metaphoriſcher. Gottes Eigenſchaften unterſcheiden ſich weſentlich von den Eigenſchaften der Dinge in folgenden Hauptpunkten.

α) Jede Eigenſchaft iſt eine Beſtimmtheit des Dinges, das ſie hat; jede Beſtimmtheit aber iſt eine Negation, nicht des Objectes, denn ſo wäre das Object nichts, und mangelte der Eigenſchaft die nothwendige Beziehung auf daſſelbe, ſondern ſie iſt nur eine Negation an dem Object, oder an dem Ding. Aber die Negation iſt eine Endlichkeit, und das Negative iſt das Endliche. Alle Eigenſchaften des Dinges ſind eben ſo viele Endlichkeiten deſſelben. Der Gedanke Gottes des Geiſtes enthält aber die Negation jeder Negation, alſo jeder Endlichkeit oder Beſtimmtheit, und ſo iſt er der Gedanke des unendlichen, oder des abſoluten Geiſtes. Die Eigenſchaft mithin, welche nicht des Dinges, ſondern Gottes des Geiſtes ſei, iſt, indem jene eine Beſtimmtheit oder Endlichkeit, als ſolche die unendliche Beſtimmtheit. Dieſer Begriff von der göttlichen Eigenſchaft als der unendlichen Beſtimmtheit hebt auch aus dem Gedanken Gottes den Gedanken und Begriff des Charakters hinweg. Von dem Geiſte zu ſagen, er hat Charakter, iſt mehr, als wenn von einem Dinge geſagt wird, es hat Eigenſchaften, aber von Gott kann doch nicht geſagt werden, er habe Charakter. Hier bleibt der Begriff des Charakters hinter dem Gedanken Gottes zurück, denn er iſt nicht der Gedanke des durch das Endliche bedingten Geiſtes, ſondern der Gedanke des unendlichen Geiſtes, in welchem alle Endlichkeiten aufgehoben ſind.

β) Das Ding hat nicht nur Eigenſchaften, ſondern es ſelbſt iſt auch alle ſeine Eigenſchaft, in ihnen ſämmtlich hat das Ding ſeine Weſenheit oder Natur und ſein Daſein oder ſeine Exiſtenz. Wird von allen Qualitäten, wie ſie die Proprietäten des Dinges ſind, abſtrahirt, ſo bleibt eine leere Negation als das Subſtrat übrig, in der das Ding ſoviel als gar nichts iſt. Als alle ſeine Eigenſchaften wird daſſelbe empfunden, und mittelſt der Empfindung gedacht und erkannt. So aber iſt das Ding als alle ſeine Eigenſchaften empfunden werdend, das Phänomen, das Erſcheinende. Der Gedanke Gottes, indem er die Negation aller Empfindungen der göttlichen Beſtimmtheiten enthält, enthält auch die eines Phänomens, das auch ein endliches iſt. Das Ding erſcheint in ſeinen Eigenſchaften, Gott offenbart ſich in ſeinen Eigenſchaften, und iſt in ihnen offenbar. Wie das Ding ſeine Eigenſchaften iſt, und darum Eigenſchaften hat, ſo iſt der Grund, aus welchem der Menſch urtheilt, Gott habe Eigenſchaften, der, weil Gott Eigenſchaft iſt. Auf dieſen Begriff bezieht ſich auch ſchon die ſcholaſtiſche Definition: Deus est complexus omnium realitatum, Realität iſt Eigenſchaft.

γ) Jede Eigenſchaft des Dinges iſt a. nicht nur von jeder andern, die es hat, verſchieden, ſondern auch wie eine Negation an dem Dinge ſelbſt ebenſo eine Negation jeder andern. Aber b. jede Eigenſchaft deſſelben iſt enthalten in jeder andern, die es hat. Die Eigenſchaften, welche zuſammen das Ding iſt, ſind in ihm, nicht außer einander, neben einander ꝛc., ſie ſchließen einander nicht aus, ſondern durchdringen ſich gleichſam gegenſeitig durcheinander, und ſo iſt das Ding ſelbſt in dieſem gehaltenen Unterſchiede ſeiner Eigenſchaften doch zugleich das mit ihnen

Identiſche, und iſt jede, die es hat, ob zwar nicht die andere, doch als nicht außer ihr, und ſie nicht von ſich ausſchließend, zugleich identiſch mit den andern. Jede Eigenſchaft Gottes iſt

ad a. verſchieden von jeder andern ebendeſſelben, aber wie nicht eine Negation an ihm, ſo auch iſt ſie nicht eine die Negation der andern, denn als Eigenſchaft Gottes iſt das Negative der Eigenſchaften der Dinge ſelbſt negirt, ſie iſt eine unendliche Proprietät oder Qualität, und ſomit iſt ſie, ob zwar von jeder andern göttlichen Eigenſchaft verſchieden, doch nicht das Negative dieſes Andern, und das Andere das Negative ihrer, in jeder iſt ja die Negation aufgehoben. Alſo von den Eigenſchaften der Dinge kann wohl geſagt werden, ſie wären gewiſſermaßen in Oppoſition gegen einander, jede ſtoße gleichſam die andere von ſich ab. Aber von den Eigenſchaften Gottes, ſo verſchieden ſie von einander ſeien, ſteht nicht zu ſagen, daß eine die andere abſtoße, oder ihr opponirt ſei.

ad b. In ihrem Unterſchiede von einander ſchließen ſich die göttlichen Eigenſchaften einander nicht nur nicht aus, und iſt auch nicht nur die eine in der andern enthalten, ſo daß ſie ſich einander gegenſeitig durchdringen, ſondern iſt auch jede die andere ſelbſt. Dies nun iſt für das Denken ſehr ſchwer, nämlich die Eigenſchaften Gottes in ihrem Unterſchiede von einander, und zugleich in ihrer abſoluten Identität zu faſſen und zu verſtehen; ja endlich

ad c. jede Eigenſchaft Gottes, indem ſie jede andere deſſelben iſt, und als Eigenſchaft ſich von ihm, deſſen Eigenſchaft ſie iſt, unterſcheidet, iſt zugleich in dieſem Unterſchiede identiſch mit ihm. Jede göttliche Eigenſchaft, identiſch mit allen andern, iſt Gott ſelbſt. Ob alſo geſagt wird: Gott iſt ſeine Eigenſchaft, oder die unendliche Eigenſchaft iſt Gott, gilt gleichviel. In dieſem Punkte ſcheint der Begriff der Eigenſchaft Gottes ſich von dem gemeinen Bewußtſein weit zu entfernen, und doch iſt er eben dieſem Bewußtſein von den Eigenſchaften Gottes ſo unmittelbar nahe, daß in ihm ſogar jenes Bewußtſein ſeine Wahrheit hat. Der Wille iſt eine Eigenſchaft Gottes und die Negation der Endlichkeit des Willens, wie er eine Eigenſchaft des Menſchen wäre, kommt im gemeinen religiöſen Bewußtſein als die Heiligkeit des Willens vor. Der heilige Wille iſt die unendliche Beſtimmtheit Gottes, ſodann die Macht iſt eine zweite Eigenſchaft Gottes. Die Negation, das Negative in ihr, iſt das Unendliche derſelben und kommt im religiöſen Bewußtſein vor als die Allmacht. Der heilige Wille und die unendliche Macht ſind zwei verſchiedene Eigenſchaften, aber zugleich ſo, daß in dem Willen nicht bloß die Macht, und in der Macht nicht bloß der Wille enthalten iſt, ſondern vielmehr ſo, daß der heilige Wille die Allmacht ſelbſt, und dieſe der heilige Wille ſelbſt iſt. Jener Unterſchied alſo beider von einander iſt zugleich das Wahrhafte, die abſolute Identität beider mit einander. Gott iſt das Wollen und das Vollbringen. Endlich der Verſtand iſt eine dritte Eigenſchaft Gottes, er iſt ſie aber auch auf unendliche Weiſe. Sie kommt im religiöſen Bewußtſein als Eigenſchaft, als die Allwiſſenheit vor, ſie iſt verſchieden von der Allmacht und von dem heiligen Willen, aber doch keine andere, als dieſe beiden auch ſind. Ein Wiſſen, welches nicht an ſich ſelbſt die Macht wäre, und ſie nur neben ſich hätte, wäre ein an ſich machtloſes Wiſſen und eben ſo ein Wiſſen, welches nicht ſelbſt das Wollen wäre, ſondern dies nur etwa in ſich hätte, würde das endliche, würde nur Eigenſchaft als ein negatives, an dem, deſſen Eigenſchaft ſie wäre, ſein. Wenn im Compendium Gott genannt wird das Wiſſen, ſo hat das eine Beziehung darauf, daß dieſes Wiſſen die Macht, der Wille rein mit ſich identiſch iſt. Gott iſt kein Subject, das Prädicate habe, keine Subſtanz, deren Attribute Accidenzien und Eigenſchaften wären, ſomit iſt jedes unendliche Prädicat oder jede göttliche Eigenſchaft Gott ſelbſt; würde ſie von ihm nicht nur unterſchieden, ſondern wäre an ſich dieſer Unterſchied fixirt, ſo wäre Gott ein Subject wie das Ich oder wie das Subject des rein logiſchen Urtheils. Der Begriff von der göttlichen Eigenſchaft in ihrer abſoluten Identität mit ſich oder mit jedem andern, welche die göttliche iſt, als Gott ſelbſt, kommt auch im gemeinen religiöſen Bewußtſein vor; in ihm iſt's ganz einerlei, ob geſagt wird, der Allmächtige, oder Gott, ebenſo ob es heiße, der Allwiſſende, der Heilige, oder Gott. Die Weſenheit Gottes iſt das Sein als das Denken. In der Eigenſchaft, welche das abſolute Wiſſen iſt, iſt dieſe Weſenheit aufgehoben, enthalten. Das Sein als das Denken und ſo das Weſen Gottes iſt das Wiſſen ſelbſt, das Wiſſen hat ja das Sein deſſen, was gewußt wird, nicht außer ſich, ſo daß es als Denken nur auf dieſes Sein ſich bezöge, wie das endliche Wiſſen des menſchlichen Geiſtes; ſodann die Wirklichkeit Gottes iſt das Denken als das Sein in der Eigenſchaft Gottes, welche die unendliche Macht, iſt dieſe Wirklichkeit als aufgehoben enthalten. Der Allmächtige iſt's, deſſen Denken das Sein ſelbſt iſt, aber jede jener beiden Eigenſchaften, die Allwiſſenheit und die Allmacht, iſt die andere, ſomit iſt es die Eigenſchaft Gottes, oder vielmehr Gott als die unendliche Eigenſchaft, in welcher er ſeinem Weſen und Daſein nach erkannt wird, oder erkannt werden kann. Weſenheit und Wirklichkeit, jede in unſern Gedanken von ihnen abſtract gehalten, und für ſich genommen, ſind eben nur ein abſtract gedachtes, und die Rede von ihnen iſt eben nur die von dieſen Abſtractionen, in der göttlichen Eigenſchaft ſind beide nur als Momente noch vorhanden, ſo daß keine für ſich etwas gilt. Davon hat auch das gemeine religiöſe Bewußtſein die Ahnung, ſo zu ſagen dafür den Sinn. Sprich zur Gemeinde von dem Heiligen, Allmächtigen, vom Allwiſſenden, die Gemeinde wird im Glauben an ihn gehoben; ſprichſt du aber vom Weſen, von der Wirklichkeit Gottes, ſo ſprichſt du zu tauben Ohren.

§§. 180. 181.

2. Möglichkeit ihrer Erkenntniß.

Die chriſtliche Religion als Lehre bringt den Menſchen zum Glauben an Gott, und zwar ſo, daß er von ihm erkannt wird, mithin der Glaube ſelbſt kein ſtumpfſinniger, kein gedankenloſer und blinder, ſondern durch und durch klar, lauter und gewiß iſt. Wirklich erkannt aber wird Gott allein in ſeinen Eigenſchaften, ohne ſie wäre er ein bloßer Name und mit dem Worte Gott ſoviel wie nichts geſagt. Als Lehre iſt die chriſtliche Religion eine Mittheilung der wirklichen Erkenntniſſe von Gottes Eigenſchaften, und für den Glauben in der Beſtimmung des Menſchen, die er mittelſt des Glaubens erreicht; für ſeine Seligkeit iſt es vollkommen zureichend, daß er durch Belehrung zu jenen wirklichen Erkenntniſſen gelangt, ohne die Frage nach ihrer Möglichkeit, und alſo auch ohne deren Beantwortung. Die Lehre iſt unmittelbar die katechetiſche. Sie gibt in irgend einer ſchicklichen Zuſammenſtellung und mit ſteter Rückſicht auf Bibelſprüche jene Erkenntniſſe an. Es iſt hiermit alſo in der Religion als ſolcher wie im gemeinen Leben, wo der Menſch zu wirklichen Kenntniſſen wenigſtens gelangt (vom Licht ꝛc.), ohne daß er ſelbſt fragt, und der Beantwortung bedarf, wie ſie möglich iſt. Aber in Anſehung der Eigenſchaften Gottes kann es zum Zweifel kommen, und dieſer Zweifel den Glauben ſelbſt wo nicht vertilgen, doch erſchüttern. Vornämlich gegen ihn bedarf die chriſtliche Lehre von den Eigenſchaften Gottes, als katechetiſche, einer Deduction der Möglichkeit ihrer Erkenntniſſe. Der Katechismus hat nicht nöthig ſich zu rechtfertigen in Anſehung des Inhaltes, welcher der ſeinige iſt, und welchen er mittheilt; aber der menſchliche Geiſt als ſolcher fordert, wenn er zur Reflexion über ſolche Erkenntniſſe kommt, daß dieſelben bewieſen werden. Die chriſtliche Religion wird, wie iede andere, auch zum Gegenſtand einer Lehre von ihr, ja ſie die einzige Religion des Glaubens, der Freiheit und des Geiſtes wird nicht nur zum Gegenſtand einer

Doctrin von ihr, ſondern einer Wiſſenſchaft. Sie muß es werden, denn der Gegenſtand ihres Glaubens iſt nicht nur Gott der Geiſt, ſondern zugleich er für den Menſchen als Geiſt in der Unabhängigkeit deſſelben von allen Schranken der Nationalität ꝛc. Der menſchliche Geiſt aber als ſolcher ruhet nicht, bis das, was Gegenſtand für ihn geworden iſt, hier die chriſtliche Religion, Gegenſtand der Wiſſenſchaft wird und iſt. Für ſie als Wiſſenſchaft iſt zurückzuſehen auf das oben §. 178 entwickelte Verhältniß des Selbſtbewußtſeins des Menſchen zu Gott dem Geiſte. Damit es zur Wiſſenſchaft von der chriſtlichen Religion komme, kann reflectirt werden entweder

α) auf das Bewußtſein Gottes, und ſo, daß das Bewußtſein des Menſchen als ſolchen dabei ganz ignorirt wird, mithin in jenem Verhältniß nur die eine Seite, das Bewußtſein Gottes in Betracht gezogen wird. Daſſelbe aber iſt oder wird ſogleich als chriſtliches Bewußtſein Gottes genommen, denn es gilt ja die Wiſſenſchaft vom chriſtlichen Glauben, alſo als Bewußtſein Gottes in ſeiner ewig verſöhnenden Liebe und in allen andern Eigenſchaften. Die nächſte Frage iſt, wodurch und wie das Bewußtſein Gottes ein chriſtliches werde, und mittelſt Reflexion auf die Erfahrung beſonders in der evangeliſch-proteſtantiſchen Kirche ergibt ſich die Antwort darauf, ein chriſtliches wird das Bewußtſein Gottes mittelſt der Bibel einzig und allein; ſie iſt's woraus die Chriſten in Anſehung ihres Glaubens und jeder Erkenntniß, die ihn betrifft, einzig und allein haben, was ſie hat. An die Stelle der andern Seite in jenem Verhältniß, an die des Selbſtbewußtſeins des Menſchen, an die Stelle der Reflexion auf den Geiſt der Menſchheit, der ignorirt wird, kommt nun die Bibel in der Reflexion auf ſie. Dem Bewußtſein Gottes, wie es das des Menſchen iſt und ein chriſtliches, iſt alſo gegenüber das Bewußtſein des Menſchen von der Bibel, er lieſt ſie, und ſo wird ſein Bewußtſein von ihr durch das Leſen und die dadurch aus der Bibel geſchöpften Kenntniſſe immer vollſtändiger, ſein chriſtliches

Bewußtſein Gottes iſt ſomit zugleich ein bibliſches. Aber für die Wiſſenſchaft vom Glauben in dem chriſtlichen Bewußtſein Gottes, vornämlich hier von Gottes Eigenſchaften, iſt das Bewußtſein von der Bibel und die Bibelkenntniß als ſolche unzureichend. Die Wiſſenſchaft ſoll und will aus der Bibel das chriſtliche Bewußtſein Gottes, den Glauben ſelbſt und jeden Glaubensartikel rechtfertigen vor der Vernunft, vor jedem Zweifel. Es muß alſo die Bibel ſelbſt, wie ſie durch Leſen ſchon bekannt iſt, Gegenſtand einer durchgreifenden Unterſuchung werden, angehend zuvörderſt ihre Authentizität und Integrität, und dann beſonders ihren Urſprung aus Gott ſelbſt, indem das chriſtliche Bewußtſein Gottes, vermittelt allein durch die Bibel, das iſt, daß der weſentliche Inhalt dieſes Buches nicht aus Gedanken, welche der Menſch habe, ſondern aus Gedanken Gottes ſelbſt beſtehe, oder das, daß die Bibel Gottes Offenbarung enthalte. Es gilt alſo in dieſem Punkte den Beweis um die Theopneuſtie der Verfaſſer der Bibel, und dann weiter eine authentiſche, der Sprache und ihrem Inhalte durchaus adäquate Erklärnng des heiligen Buches. So wird dem chriſtlichen Bewußtſein Gottes gegenüber, das Bewußtſein der Bibel ein gelehrtes Bewußtſein. Die Wiſſenſchaft, welche mittelſt dieſes gelehrten Bewußtſeins erarbeitet wird, iſt die rein bibliſche Theologie, und ſie ſelbſt iſt das Werk des kritiſch-eregetiſch gelehrten Theologen, ſie hat ihn allein zu ihrem Urheber. Das chriſtliche Bewußtſein Gottes in Anſehung deſſen, daß es ſich jede Erkenntniß von ihm betreffend rechtfertiget, wird und iſt demnach bedingt durch das gelehrte Bewußtſein von der Bibel. Es iſt nicht der Glaube an Gott den Geiſt, der ſich bedingt durch das Bewußtſein des Menſchen von ihm ſelbſt als ſolchen, durch den Geiſt der Menſchheit, ſondern der Glaube, der bedingt wird durch die Gelehrſamkeit, und ſo hat für das chriſtliche Bewußtſein Gottes die Gelehrſamkeit alle Autorität. In dieſem Verhältniß iſt die Theologie die ſupernaturaliſtiſche, und ſie verfähret, was die Eigenſchaften Gottes angeht, deren die Bibel

Alten und Neuen Teſtaments auf die verſchiedenſte Weiſe gedenkt, entweder a. ſo, daß ſie dieſe einfach aus der Bibel als dem Worte und Werke Gottes nimmt, und nach Art des Katechismus in irgend einen ſchicklichen Zuſammenhang bringt, mithin auf die Frage: wie ſind Erkenntniſſe von dieſen Eigenſchaften möglich, eben ſo einfach antwortet: durch die Offenbarung Gottes in der Bibel ſelbſt. So iſt das Verfahren z. B. in den Compendien des Heilmann, Seiler, Storr, Griesbach u. a. Oder b. dieſe Theologie geht ſo zu Werke, daß ſie für jene Erkenntniß der göttlichen Eigenſchaft ein Princip ſucht außer der Bibel zur Eintheilung, ja zur Analyſe dieſer Erkenntniſſe, aber ohne doch für dieſes Princip auf den Geiſt des Menſchen als ſolchen zu reflectiren, ſondern nur ſo, daß eine Beſtimmtheit des Geiſtes der Menſchheit für jenes Princip und jene Analyſe herausgehoben werde, nämlich das logiſche Denken. So kommt in die Lehre von den Eigenſchaften Gottes wenigſtens ſcheinbar ein innerer Zuſammenhang bis ins Princip zurück. Doederlein, Bretſchneider, Ammon.

Möglich iſt die Erkenntniß Gottes in dem Glauben an den von ihm geoffenbarten Inhalt der Bibel, mittelſt einer Gelehrſamkeit, vermöge deren dieſer bibliſche Inhalt als göttliche Offenbarung bewieſen und die Bibel ſelbſt nach den Geſetzen der Sprache, und den Regeln der Hermeneutik ausgelegt wird, möglich alſo mittelſt einer bibliſch, kritiſch-philologiſch-exegetiſchen, und dann weiter dogmatiſch-hiſtoriſchen Gelehrſamkeit. In Folge dieſer Antwort wären mithin die beiden Seiten des oben genannten Verhältniſſes, die erſte das chriſtliche Bewußtſein von Gott, die andere das gelehrte Selbſtbewußtſein. Das Selbſt, welches an ſich die Beſtimmung der Gelehrſamkeit gebracht hat, iſt kein nur einzelnes und unmittelbares Subject, als ein Subject in dem Verkehr mit andern und in irgend einer Einheit mit dieſen andern kann es allein dieſes gelehrte werden und ſein, es iſt alſo daſſelbe kein Ich als ſolches, ſondern das Ich in der Beſtimmtheit, das

Wir; aber in dieſer Beſtimmtheit iſt das Subject der Geiſt. Dieſer Geiſt der Gelehrſamkeit iſt zwar, indem der Geiſt der Menſchheit als ſolcher, bedingt durch Nationalität, aber als Geiſt der Gelehrſamkeit iſt er zugleich von jeder beſondern Nationalität unabhängig, und dies gibt ihm den Schein, der menſchliche Geiſt als ſolcher zu ſein. Wie der Geiſt der Menſchheit ſich durch die Nationalität bedingt, ſo bedingt er ſich hier unabhängig von ihr durch die Gelehrſamkeit. Aber wie überall die Bedingung dem durch ſie Bedingten nachſteht, und dieſes gegen ſie das wahrhaftigere oder würdigere iſt, ſo auch hier. Die Gelehrſamkeit iſt eine Bedingung des Geiſtes der Menſchheit aber in ihr hat er ſeine Wahrheit nicht. In der ſupernaturaliſtiſchen Theologie wird die Gelehrſamkeit, welche doch nur die Bedingung iſt, für die Begründung der Wahrheit genommen, darin täuſcht ſie ſich. Das Princip dieſer Theologie

1) iſt die Erfahrung und zwar in ihrer möglich größten Vollſtändigkeit. Es wird freilich von ihr der Inhalt der Bibel für die durch Gott den Menſchen mitgetheilte Offenbarung genommen, und dieſe Offenbarung iſt inſofern keine Erfahrung, die der Menſch macht, ſondern eine Erkenntniß, die Gott macht und die er gibt. Aber in der Bibel hat Gott ſich doch nicht denen offenbart, die die Bibel leſen, erklären ꝛc., ſondern denen, von welchen erzählt wird in der Bibel, daß ihr Geiſt Gottes Geiſt geweſen ſei. Von dieſer jenen mitgetheilten Offenbarung, falls ſie eine iſt, macht der, welcher die Bibel lieſt, eine Erfahrung. Wenn nun aber auch dieſe Offenbarung mit der größten Umſicht und Schärfe gemacht worden iſt, ſo iſt ſie als Erfahrung doch nicht der Grund der Erkenntniß und der Wahrheit, ſondern ſelbſt nur eine Erkenntniß, die ihren Grund in der Wahrheit hat. In ihrem Princip hat die ſupernaturaliſtiſche Theologie ſchon einen Mißgriff gethan, indem ſie die Erfahrung für den Grund der Wahrheit nimmt, ſie, die durch die Wahrheit und Gewißheit wirklich erſt Erfahrung wird. Bei dieſer Erfahrung kommt es weſentlich

darauf an, daß gelehrte Menſchen ſie machen, kommt es alſo auf die Gelehrſamkeit an; die iſt die Autorität, und wenn darauf beſtanden wird, daß das Chriſtenthum für die Erkenntniß ſeines Inhalts und ſeiner Wahrheit als hiſtoriſch genommen werden müſſe, das Hiſtoriſche alſo das Erſte ſei, ſo prätendiren die Herren Gelehrten die Autorität in Anſehung der Wahrheit und Gewißheit des Chriſtenthums, wie, wenn der Geiſt der Menſchheit, damit er ſich bewähre, und im Glauben der Wahrheit gewiß, der Gelehrſamkeit und ihrem Geiſte ſich unterwerfen müſſe, wie, wenn dieſe Gelehrſamkeit, die nur eine Bedingung zu ſeiner Entwicklung iſt, ſeine Baſis wäre. Aber dieſe Prätenſion läßt ſich der Geiſt der Menſchheit wohl bieten, aber nicht gefallen.

2) Sind die Eigenſchaften aus der Bibel mittelſt des durch die Gelehrſamkeit bewieſenen göttlichen Inhalts derſelben, und mittelſt einer gelehrten Erklärung dieſes Inhalts erkennbar; ſo folgt weiter, daß eben die Möglichkeit ihrer Erkenntniß zuletzt gegründet iſt in dem gelehrten Selbſtbewußtſein und in der Gelehrſamkeit ſelbſt. Dieſe bibliſch-theologiſche Gelehrſamkeit erklärt ſich daher auch über jene göttlichen Eigenſchaften dahin, wie Bretſchneider ausdrücklich ſagt, auch Reinhard, Gott habe in der heiligen Schrift den Menſchen nur diejenigen ſeiner Eigenſchaften offenbart, deren Erkenntniß für ſie ein Bedürfniß und eine in ihrer endlichen beſchränkt geiſtigen Natur ihnen mögliche ſei, in ſeiner Tiefe wären wohl noch andere Eigenſchaften, von welchen die Bibel nichts lehre. Anderſeits erklärt ſie ſich dahin, daß ſelbſt die Eigenſchaften, deren die Schrift Erwähnung thut, ſolcher Art wären, daß der Menſch mit ſeinem beſchränkten Geiſte ſie nicht und ſie nie gänzlich zu verſtehn und zu begreifen vermöge. Wie alſo die ſupernaturaliſtiſche Theologie in ihrem Princip hiſtoriſch iſt; ſo ſetzt ſie ſich in ihrer Lehre von den Eigenſchaften Gottes myſtiſch fort. Eine mangelhafte Erkenntniß, wie die von Gottes Eigenſchaften, iſt keine Erkenntniß mehr. Alſo gegen den Gedanken von einer möglichen Erkenntniß der Eigenſchaften Gottes iſt jene Theologie

mit ihrer Beſcheidenheit gradezu ungerecht, ihn verletzt ſie; wird die Erkenntniß als die mögliche gedacht, ſo iſt mit gedacht, daß in ihr nichts Mangelhaftes dem Umfang und Inhalt nach ſein werde. Und eben ſo iſt jene Beſcheidenheit eine Schmähung Gottes ſelbſt und eine Verletzung des Bewußtſeins von ihm, er, in ſeiner ewigen Macht und Weisheit, hat den Menſchen in den Stand geſetzt, daß er von ihm erkannt werde; er hätte ihn aber nicht dazu in Stand geſetzt, wenn er ſein Weſen und ſeine Beſtimmtheiten in irgend einer Beziehung vor ihm hätte verbergen wollen. Iſt Gott offenbar, ſo iſt nichts dunkel.

3) So ſehr in der Lehre von den Eigenſchaften jene Theologie an die Erfahrung ſich halte, wie ſie in der Bibel gemacht wird, kann ſie ſich doch nicht enthalten auch auf das Bewußtſein des Menſchen zu ihm ſelbſt zu reflectiren. Der Glaube der Chriſten iſt der an Gott den Geiſt, aber die an ihn Glaubenden ſind doch auch Geiſter, und in ihrem Selbſtbewußtſein erfahren ſie ſich als geiſtige. Für andere als geiſtige Eigenſchaften können, ſo myſtiſch jene Theologie ſei, die Eigenſchaften Gottes auch bloß nach der Bibel nicht genommen werden. Aber die Eigenſchaften des Menſchen im Bewußtſein ſeiner ſelbſt ſind auch geiſtige, es ſucht alſo denn doch jene Theologie, auch mittelſt der Reflexion auf die menſchlichen Eigenſchaften, die Eigenſchaften Gottes zu erkennen, aber ſie ſetzt alsbald hinzu, daß es denn doch mit den Eigenſchaften, wie ſie geiſtige Attribute Gottes ſeien in ihnen, und an und für ſich eine ganz andere Bewandtniß haben möge, wie mit den Eigenſchaften der Menſchen, gleichſam als wären Gott der Geiſt und der Geiſt des Menſchen weſentlich verſchiedene Geiſter. So wenig wie die unter 1. ausgeſprochene Prätenſion des Geiſtes der Gelehrſamkeit, läßt der Geiſt der Menſchheit die unter 2. und 3. ausgeſprochene ſich gefallen, und ſtößt ſomit die ganze ſupernaturaliſtiſche Theologie von ſich. Zunächſt ſo,

β) daß reflectirt wird für die Theologie auf die Seite in obgedachtem Verhältniß, welche das Bewußtſein des Menſchen als ſolchen iſt, indem vorerſt die andere Seite, in der das Verhältniß das Bewußtſein des Menſchen von Gott iſt, noch ignorirt oder davon ganz abſtrahirt wird — ſo iſt es die rationaliſtiſche Theologie.

Reflectirt wird auf das Selbſtbewußtſein nicht als ſolches, denn ſo wäre es nur ein Abſtractum, ſondern auf daſſelbe, wie es das Bewußtſein des Subjects iſt; die Reflexion iſt alſo beſtimmt die auf das ſeiner ſich bewußte Subject. Dieſes wird erfahren und erfährt ſich ſelbſt als lebendes, als fühlendes, aber ſo iſt es noch nicht das ſeiner ſelbſt ſich bewußte. Seiner ſelbſt ſich bewußt erfährt ſich das Subject als denkend; indem es auf ſich ſelbſt achtet, ſich beobachtet, entſteht dieſe Erfahrung und ſpricht ſich etwa ſo aus: ich erfahre, daß ich denke. Indem nun die Reflexion des Subjects auf es ſelbſt als denkendes fortgeſetzt wird, gelangt es zu der Erkenntniß, daß das Denken die Bedingung aller Erfahrungen ſei, und daß, wenn das Denken nicht wäre, die Erfahrung unmöglich wäre. Somit kommt an die Stelle deſſen, daß das Denken erfahren wird, vielmehr das Denken von dem Denken als die Bedingung aller Erfahrung. Alſo der Menſch weiß oder vermag durch ſich als den denkenden zu wiſſen, ohne daß dieß Wiſſen eine Erfahrung ſei, indem es nur durch das Erfahren ſeiner ſelbſt erfahren wird. Und ſo hebt die rationaliſtiſche Theologie mit dieſer Reflexion, das Denken bedingend, mit dem Denken an. Es iſt der Menſch lediglich als Menſch, wie er, indem ſeiner ſelbſt ſich bewußt, der denkende iſt, auf welchen reflectirt wird. Als der Denkende, mit Bezug auf Erfahrungen der verſchiedenſten Art, die er machen kann, kann er ſein der nachdenkende, urtheilende ꝛc. Das Denken als ſolches iſt ſein innerſtes Weſen, ohne es wäre er ein Thier. In den Verhältniſſen, in die er kommen kann, oder in denen er ſteht, können für den einen oder von dem andern Verſuche gemacht werden, ihn in ſeinem Denken zu beſchränken, ſo daß er einen Zwang des Denkens erleiden ſoll. Jeder ſolcher

Zwang iſt aber dem Denken ſelbſt entgegen, das Weſen des denkenden Subjects iſt Freiheit. Sein Denken recht durchdenkend wird das ſeiner ſelbſt ſich bewußte Subject deſſen ſich bewußt, daß die Freiheit des Gedankens zur Weſenheit ſeiner ſelbſt gehöre. Sodann

2) eben jene Reflexion auf das ſeiner ſelbſt ſich bewußte Subject iſt beſtimmt die auf daſſelbe, wie es nicht nur das denkende, ſondern auch das wollende Subject iſt. Die Veranlaſſung zu dieſer Reflexion auf das Wollen iſt gleicher Weiſe die Erfahrung. Der Wille nun, der, wie der Verſtand, eine Bedingung der Erfahrung iſt, faſſet das auf ihn reflectirende Subject gleicher Weiſe, unabhängig von der Erfahrung, in einen abſtracten Gedanken, und dann heißt es: ich weiß, daß ich will. Den Willen erkennet ſomit das ſeiner ſich bewußte Subject eben ſo ſehr für ſeine innerſte Weſenheit an, wie das Denken. Aber in den Verhältniſſen, worin das Subject zur Natur und andern Subjecten ſteht, können auch Verſuche gemacht werden, den Willen ſo zu beſchränken, daß er nicht ſelbſt wolle, ſondern nur das was andere wollen.

Dieſe Beſchränkung, ein Zwang, welcher dem Willen des Denkenden angethan wird, iſt eben auch dem Weſen des ſeiner ſich bewußten Subjects gradezu entgegen, und wider jede ſolche Beſchränkung wird es, wie es das wollende iſt, ſeiner ſich bewußt als des berechtigten. Es kommt alſo mittelſt fortgeſetzter Reflexion des denkenden Menſchen auf ihn ſelbſt nothwendiger Weiſe zu der Erkenntniß, daß es Rechte habe, aber dann auch zu der, daß er in Anſehung jedes Rechts eines jeden andern Pflichten habe, nicht die ihm von außen aufgedrungen wären, ſondern deren Princip er als der denkende und wollende ſelbſt iſt. Er, welcher Rechte hat, verpflichtet ſich ſelbſt gegen die Rechte der andern zur Behauptung der ſeinigen. In dieſer Reflexion aber des Subjects auf es ſelbſt, als berechtiget und ſich ſelbſt verpflichtend, wird das Gefühl des Rechts in der

Pflicht rege, das moraliſche Gefühl. Dieſes Gefühl iſt keine Erfahrung, denn was erfahren wird, wird mittelſt eines Sinnes empfunden, jenes moraliſche Gefühl iſt aber keine Empfindung. Das Princip dieſes Gefühls iſt alſo nicht die bloße Animalität, denn die Gefühle, die im Leben entſtehen, ſind Sinnengefühle, aber dieß Gefühl iſt das moraliſche. Eben ſo wenig iſt das moraliſche Gefühl ein Gedanke, es iſt ein Gefühl. Der Gedanke des ewigen Rechtes, und beſonders der Pflicht, ohne die niemand ein Recht haben kann, mag dieſes Gefühl wecken, heben, aber es ſelbſt iſt kein Gedanke. Wodurch zuvörderſt das ſeiner ſich bewußte Subject bewogen wird auf ſich zu reflectiren, wie es das denkende und wollende iſt, das wird nichts anderes ſein können, als das moraliſche Gefühl. In dieſem dunkeln Gefühle hebt der Menſch an, über ſich nachzudenken, betreffend ſeinen Unterſchied von der Natur und Creatur, und von jenem Gefühl wird ſein Denken das ihn ſelbſt Faſſen und Verſtehen als denkendes und wollendes Subject. Ihren Anfang alſo nimmt die rationaliſtiſche Theologie im moraliſchen Gefühl; als Gefühl iſt es dunkel, alſo im Anfang iſt dieſe Theologie myſtiſch. Der Gedanke des Menſchen, der berechtigte und ſelbſt der verpflichtete zu ſein, iſt das Gewiſſen deſſelben. Daß ihm kein fremder Wille als der ſeinige aufgenöthigt werde, dagegen muß er ſtreben, kraft ſeines Weſens. Das zweite alſo iſt Gewiſſensfreiheit, auf die er eben ſo Anſpruch macht, und ſo möchte nicht viel fehlen an Glaubensfreiheit. Die rationaliſtiſche Theologie im moraliſchen Gefühle anſetzend, wird zuerſt eine Selbſtverpflichtungs- und Rechtslehre.

3) Auf ſich den Denkenden und Wollenden, dem Freiheit des Denkens und Gewiſſens zuſteht, reflectirend, wird der Menſch deſſen inne, daß er an ſich gut ſei, nämlich mit Bezug auf das Recht, das ihm, indem er Pflichten übernimmt und vollzieht, gebührt. Er hat von Natur einen auf das Recht gerichteten

ſittlichen Trieb, aber rechtſchaffen wird und iſt keiner, der unter fremder Gewalt, in Anſehung deſſen, was er zu beſchließen und zu vollziehen habe, oder der unter ſeinen natürlichen Trieben gehalten wird; rechtſchaffen iſt und wird er lediglich und allein, indem er zu der Erkenntniß vorerſt kommt, daß es Pflichten ſind, vermöge deren er Rechte erwirbt, daß dieſe Pflichten durch ihn ſelbſt kraft des Denkens und Wollens er ſich auferlegt. Aber obgleich ſolchermaßen ſeinem innerſten Weſen nach gut, iſt doch der Menſch deſſen fähig, beſſer zu werden, oder ſich in Anſehung ſeines Denkens ins Unendliche zu vervollkommnen. Unter den Gedanken, welche die Erzeugniſſe allein des denkenden Subjects ſind, iſt einer, wenn es dahin kommt, auch ihn zu erzeugen, der höchſte, er iſt der Gedanke des unendlich vollkommenen Weſens. Und dieſer Gedanke hat wie das Denken eben ſo auch eine Beziehung auf den Willen. In der Reflexion des Menſchen auf ſein Wollen kommt er wohl zu der Selbſterkenntniß, worin er ſpricht: ob zwar von Natur nicht mit einem Hang zum Böſen behaftet, ſondern gut, bin ich doch nicht der ich ſein ſoll, ſondern finde ich mich mit allerlei geiſtigen und moraliſchen Gebrechen behaftet, und ſo ſoll ich der ſein, der ich nicht bin. Wird mit Bezug auf jenen höchſten Gedanken des höchſten Weſens von dieſem Sollen und Nichtſollen abſtrahirt, ſo iſt er der Gedanke von ihm, welches ſei, was ich nicht bin; hiermit wird der Gedanke des höchſten Weſens, indem dieſe Beſtimmtheit in der Heiligkeit gedacht wird, der Gedanke von der heiligen Gottheit. Das ſeiner ſich bewußte Subject bringt durch das Denken lediglich als das ſeinige und lediglich aus ſich den Gedanken der Gottheit hervor, er iſt hiermit ganz und gar ſein Werk. Durch ebendenſelben bringt das ſeiner ſich bewußte Subject aus ſich allein die Ueberzeugung hervor, daß die Gottheit nicht bloß von ihm gedacht werde, ſondern auch, daß ſie ſei. Aber auch dieſe Ueberzeugung iſt lediglich und allein ein Werk des Subjects durch ſein Denken, ſchlechthin Selbſtüberzeugung. Ihr Reſultat jedoch iſt nicht ein Wiſſen: denn die Gottheit in dem Gedanken von ihr iſt weder ein Object, noch ein Subject, und nur vom Object oder Subject iſt dem ſeiner ſich bewußten Subject ein Wiſſen möglich, dafür aber iſt das Reſultat jener Ueberzeugung ein Glauben, durch ſich ſelbſt wird der denkende Menſch, kraft ſeines Denkens, deſſen gewiß, daß die Gottheit ſei, aber dieſe Gewißheit iſt nicht die des Wiſſens, ſondern die des Glaubens, er iſt ſomit nicht der Denkwiſſende, ſondern der Denkgläubige.

c) Eben durch das Denken als das ſeinige gibt das ſeiner ſich bewußte Subject ſeinem Gedanken der Gottheit, und ihr ſelbſt für das Urtheilen im Denken, die Stelle eines logiſchen Subjects, und das ſeiner ſich bewußte Subject bringt durch ſein Denken die Prädicate hervor, die dieſem Subject von ihm ſodann angeknüpft werden, und die als Eigenſchaften vorgeſtellt werden können. Es iſt mithin ein möglichſt richtiges Denken des Menſchen, vermöge deſſen er, wie den reinen Gedanken der Gottheit und die Ueberzeugung, daß ſie ſei, ſo auch jene Beſtimmungen hervorbringt, die als ihre Eigenſchaften vorgeſtellt werden. Erkenntniſſe von dieſen Eigenſchaften hat der Menſch nicht, und kann er nicht haben; denn die Gottheit wird von ihm nur gedacht, nicht gewußt, aber nur von dem, was man weiß, kann man erkennen, was ſeine Eigenſchaften ſind. Jene Prädicate mithin, als welche die Gottheit ſelbſt gedacht wird, ſind für den Menſchen Anſichten, die er von der Gottheit hat, und die er nach ſeiner rein menſchlichen Natur, als der Denkende und Wollende, haben muß. So iſt die Heiligkeit ſchon eine ſogenannte Eigenſchaft der Gottheit, wie das Urtheil zu erkennen gibt: die Gottheit iſt heilig. Zu dieſem Prädicate kommt das Denken des Subjects durch Reflexion auf ſich in dem betrachteten Sollen und Wollen. Was ich nicht bin, aber ſein ſoll, wahrhaftig, gerecht ꝛc. das iſt die Gottheit, und was ich bin, aber nicht ſein ſoll, nämlich behaftet mit allerlei moraliſchen Gebrechen des Willens und Verſtandes, das iſt die Gottheit nicht. Eine Moralität alſo, in unendlicher Weiſe gedacht, iſt ihre Heiligkeit, und ſo wird, durch Abſtraction von dem Endlichen im Wollen und Denken des Menſchen, ſeine rein menſchliche Natur, die Moralität für ein Prädicat, eine Eigenſchaft der Gottheit genommen, die Reflexion auf dieſe Eigenſchaft weiter, und auf das ſeiner ſich bewußte Subject führet dann zu andern Prädicaten. Jenes Sollen, das mich gilt, hat ein nothwendiges Verhältniß zum Wollen, ohne Willen kein Geſetz und keine Pflicht, und ſo iſt dies Verhältniß auch das in der Heiligkeit der Gottheit, der Wille iſt wie ſie eine Eigenſchaft Gottes. Eben jenes Sollen hat ebenſo auch eine nothwendige Beziehung auf das Denken, das Sollen muß von dem wollenden Subject gedacht werden, die Heiligkeit hat die nämliche Beziehung auf das Denken. Nun iſt aber

d) das ſeiner ſich bewußte Subject zugleich in Verhältniſſen zur Welt, und wird es in ihnen auch der Welt ſich bewußt, vornämlich hier deſſen, was in der Welt ſich begeben, von den Menſchen gethan und bewirkt worden iſt ꝛc. Es macht alſo jenes Subject überhaupt Erfahrungen. Unter den Gegenſtänden der hiſtoriſchen Erfahrung kommen die Religionen vor, welche theils vergangen, theils vorhanden ſind. Mit der Reflexion auf das Bewußtſein iſt es aber eigentlich um eine Wiſſenſchaft von der Religion zu thun, wie ſie rein und allein innerhalb der Vernunft und der Religion gefaßt wird und ſich hält, um eine rationelle Theologie zu werden. Es tritt alſo zu jener Reflexion des Subjects auf es ſelbſt, als das denkende und wollende, und mittelſt des Denkens und Wollens zum Glauben gelangende, die Reflexion auf alle Religionen in der geſchichtlichen Erfahrung von ihnen, und in dieſer Reflexion erſt iſt und zeigt ſich das ſeiner ſich bewußte zugleich als das gelehrte Subject. Ohne Gelehrſamkeit iſt zu keiner vollſtändigen Erfahrung von der Religion und der

Welt zu gelangen. Für das Denken des Subjects, das ſchon Religion hat, iſt keine dieſer Religionen ein nothwendiges Bedürfniß, denn es hat ja ſchon Religion, aber in ſeinem Verhältniß zur Welt, zum Staate, kann es nicht umhin Notiz von den geltenden Religionen zu nehmen, und ſich zu fragen, ob irgend eine dieſer Religionen mit der rein moraliſchen Vernunftreligion übereinſtimme. Und ſo werden kritiſch und möglichſt ſcharf alle bekannten Religionen in Unterſuchung gezogen.

Das Reſultat der Unterſuchung war bisher das, daß unter allen Religionen ſich die chriſtliche jener Vernunftreligion am meiſten annähere, aber auch, daß in ihr, wie ſie die Religion ſo verſchiedener Secten ſei, ſich noch ſehr viel Mangelhaftes finde gegen die reine Vernunftreligion, und daß die Bibel Neuen Teſtaments faſt von Anfang mißverſtanden ſei, auch wohl Mängel habe, daß es mithin aus jenem Princip der Vernunft einer geläuterten Exegeſe bedürfe. Keine aller der bekannten Religionen kann gerechter Weiſe dem denkenden und forſchenden Geiſte Grenze ſetzen, ſein unverlierbares Recht von ſeinem innerſten Weſen aus, ſei das wie von allem zu oberſt ſich ſelbſt zu überzeugen, ſo auch alles für dieſe Selbſtüberzeugung unbeſchränkter Weiſe durchzuforſchen, dem menſchlichen Geiſte könne der Glaube nicht aufgenöthigt werden, vielmehr wenn er der unbeſchränkt forſchende ſei, wird ſich von ſelbſt ein Punkt zeigen in ſeiner Forſchung, wo er zu ſich ſelbſt ſage, hier mußt du ſtehen bleiben, hier darfſt du nicht weiter zweifeln, hier mußt du glauben, wo er aber trotz dieſes Müſſens den Glauben ſelbſt wähle. So macht die rationaliſtiſche Theologie Anſpruch auf unbedingte Glaubensfreiheit, und führt für letztere, wo es äußerlich Noth thun mochte, als eignes Wort der Bibel an: prüfet alles und das Beſte behaltet. Von der ſupernaturaliſtiſchen Theologie wurde geſagt, ſie halte ſich zwiſchen den beiden Punkten der Empirie und der Myſtik, nämlich ſie hebt an mit der Reflexion auf die bibliſchen Lehren von der göttlichen Offenbarung; dieſe Lehren werden aber erfahren, ſie, jene Theologie, hat alſo zu ihrem Anfangspunkte wahrhaftig die Erfahrung, nicht die göttliche Offenbarung, den Theologen wird nichts geoffenbaret, aber ſie leſen, was in der Bibel geoffenbaret worden. Ganz anders die rationaliſtiſche Theologie; ſie hebt nicht an mit der Erfahrung, wie wenn ſie ſich deſſen bewußt wäre, daß die Erfahrung wohl eine Wahrheit beſtätigen, aber nicht begründen kann, ſie hebt an nur mittelſt der Erfahrung, mit dem moraliſchen Gefühl. Dieſes Gefühls, eines ſpecifiſch von allen ſinnlichen Gefühlen verſchiedenen, wird das ſeiner ſich bewußte Subject inne, es erfährt das moraliſche Gefühl, aber daſſelbe iſt das ſeinige. Und das was das Subject hat und darum erfährt, iſt das ganz gewiſſe, das nicht zu bezweifelnde, in dieſem Gefühl ſetzt die Theologie an, von dieſem Gefühl erhebt ſie ſich zum Denken und kommt ſie zum Glauben, und dann arbeitet ſich in der Erfahrung dieſe Theologie in gelehrten Kenntniſſen aus, und ſo hat, indem das Gefühl auch als moraliſches das myſtiſche iſt, die rationaliſtiſche Theologie zu ihrem Anfang die Myſtik, zum Schluß die in's Unendliche gehende Erfahrung und Erudition. Sie ſelbſt iſt aber, wie die ſupernaturaliſtiſche auch, jedoch in noch tieferm Sinne das Werk des auf die Religion als ſolche und auf die chriſtliche in's beſondere reflectirenden Subjects. Der Scharfdenkende und Gelehrte iſt der Urheber der Theologie, die er als rationaliſtiſche giebt. Dieſer rationaliſtiſche Weg führt nicht zu dem Ziele, zu welchem hin die Wiſſenſchaft will. Das erhellt aus Folgendem:

1) Das Bewußtſein des Menſchen von Gott, wie es rationaliſtiſch genommen wird, iſt ein bedingtes, denn es hat ſeinen Grund im Bewußtſein des Menſchen von ihm ſelbſt, und entſpringt aus dieſem. Wird der Gegenſtand jenes Bewußtſeins ſelbſt, die heilige Gottheit, auch für bedingt genommen, wo bleibt dann der Gedanke Gottes im Unterſchiede deſſelben von dem Ding und dem Menſchen? wird aber der Gegenſtand jenes Bewußtſeins als das unbedingte gedacht, ſo iſt ihm das Bewußtſein von ihm,

das nur ein bedingtes ſein kann, durchaus nicht angemeſſen. Im beſondern wird dies klar durch einen Rückblick auf die Hauptmomente des Rationalismus.

ad a. An dem Gedanken von Gott hat Gott ſelbſt gar keinen Antheil, jener iſt lediglich und allein das Erzeugniß des denkenden Menſchen. Daher der Rationaliſt auch nicht nur die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung, ſondern ſogar ihre Möglichkeit negirt, indeſſen die kritiſche Philoſophie (die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft) die Möglichkeit einer ſolchen Offenbarung einräumt. In dem Rationalismus iſt es allein der Menſch, der durch ein möglichſt richtiges Denken ſich die heilige Gottheit klar oder offenbar macht, nicht aber Gott, der zugleich ſich den Menſchen offenbart. In dieſer Theologie kommt ſomit an die Stelle der Theopneuſtie eine Autopneuſtie.

ad b. An der Ueberzeugung vom Sein Gottes hat gleicher Weiſe Gott keinen Antheil, ſie im Gegentheil giebt der Menſch durch ſein Denken in irgend einer Art des Beweiſes ſich ſelbſt, ſie iſt rein und allein Selbſtüberzeugung, aus dem Grunde des Selbſtes und lediglich für das Selbſt. Daß Gott den Menſchen ſich als den wirklichen, daß er ihnen ſein Daſein beweiſe, wird negirt. Alſo jener theologiſche Beweis wird von der Seite abgewieſen, wo er nicht der von den Menſchen geführte, ſondern der ſich ſelbſt führende Beweis iſt.

ad c. Es iſt auch einzig und allein das möglichſt richtige Denken im Bewußtſein des Menſchen von ihm ſelbſt, vermöge deſſen er, reflectirend auf die Gottheit, Prädicate ausdenkt und durchdenkt, deren Inhalt jeder für eine Eigenſchaft Gottes angeſehen werden könne. Alſo auch daran, daß der Menſch göttliche Eigenſchaften denkt und anerkennt, hat Gott ſelbſt, deſſen Eigenſchaften ſie wären, keinen Antheil. In dieſem Punkte beſonders hat, ohne daß in jener rationaliſtiſchen Denkweiſe es geahndet wird oder anerkannt wird, Gott kaum die Dignität der

Dinge überhaupt. An der Erkenntniß der Eigenſchaft eines Dinges und hiermit, da es in ſeinen Eigenſchaften beſteht, an der Erkenntniß des Dinges ſelbſt, hat das Ding ſowohl ſeinen Antheil, wie das daſſelbe denkende und erkennende, ſie ſind Eigenſchaften, die nicht er dem Dinge gibt, ſondern die er durch die Wahrnehmung des Dinges in ihm anzuerkennen genöthigt wird, ſo daß in ihm und ihrer Anerkenntniß nicht er allein, ſondern auch das Ding ſich activ verhält. Die Centralität der Sonne iſt eine Eigenſchaft derſelben, das Princip dieſer Anerkenntniß iſt nicht das Selbſtbewußtſein, ſondern das Bewußtſein von der Sonne, und die Sonne ſelbſt in dieſem Bewußtſein. Die Materialität eben der Sonne iſt ganz in gleicher Weiſe eine zweite Eigenſchaft derſelben und daß ſie in ihrer Materialität und der Centralität der leuchtende Körper iſt, iſt eine dritte Eigenſchaft, die auch ihren Grund in ihr hat. Der Rationaliſt nimmt an die Perſönlichkeit der Gottheit, aber daß er dieſe Eigenſchaft in der Gottheit anerkennt, hat nicht ſeinen Grund in ihr, ſondern in ihm, der ſich als perſönliches Weſen oder Subject weiß. Eine zweite Eigenſchaft iſt die Geiſtigkeit, auch dieſe iſt eine durch Reflexion des Denkenden auf ihn ſelbſt aus ihm abſtrahirte, und auf unendliche Weiſe gedachte Beſtimmtheit. Eine dritte Eigenſchaft iſt die denkende Thätigkeit des Menſchen, wie er ſich als ſolchen weiß, ſo ſtellt er ſich die Gottheit vor. Daß Gott ſich in ſeinen Eigenſchaften den Menſchen offenbare, das räumt der Rationaliſt nicht ein, aber die Erkenntniß Gottes wäre eben die ſeiner ſelbſt an den Eigenſchaften, die er an und für ſich ſelbſt hat. Es muß alſo der Rationaliſt negiren die Möglichkeit einer Erkenntniß Gottes. In allen dieſen Punkten iſt offenbar, daß das Bewußtſein des Menſchen von Gott in der rationaliſtiſchen Weiſe ein durch und durch bedingtes und die Gottheit nur ein bedingtes ſei.

Der eine Grundſatz des Rationalismus iſt der, beſonders gegen den Supernaturalismus, daß der Menſch auf eine gotteswürdige Weiſe Gott denke, über ihn urtheile, alſo auch lehre.

Dieſem ſeinem eigenen Grundſatz denkt der Rationaliſt nicht gemäß, denn von dem Punkte an, wo das Selbſtbewußtſein des Menſchen für das Princip ſeines Bewußtſeins von Gott genommen wird, und durch alle Momente, in denen daſſelbe ſo genommen wird, iſt der Gedanke des Menſchen von Gott darin Gottes unwürdig, daß das Denken nicht von der Bedingtheit loskommen kann, und an ſeiner Gottheit einen bedingten Gegenſtand hat, ohne es ſich einzuräumen.

2) Das Bewußtſein des Menſchen von ihm ſelbſt wird rationaliſtiſch

a) allerdings nicht für das des einzelnen Subjects von ihm dem einzelnen Subject, alſo nicht für das einzelne und unmittelbare Bewußtſein allein genommen, ſondern in der Reflexion auf das moraliſche Gefühl erhebt ſich das rationaliſtiſche Denken aus dieſer Einzelheit des Subjects und ſeines Bewußtſeins ſofort zur Allgemeinheit. Das bloß ſinnliche Gefühl mag ein ganz einzelnes und individuelles ſein und bleiben müſſen, alſo nur das Gefühl dieſes und jenes Subjects; das moraliſche Gefühl hingegen hat ſolche Beſchränktheit nicht an ſich, ſondern iſt, indem das Gefühl des einen, auch das Gefühl des andern, iſt alſo das Gefühl alles und jeden Menſchen, das Gefühl der Menſchheit. Aus der beſchränkten Myſtik, wo das einzelne Subject ſich fühlend und göttlich entzückt, iſt der Rationalismus heraus. Sodann wird

b) rationaliſtiſcher Weiſe allerdings auch abſtrahirt von aller Particularität und relativen Allgemeinheit, mithin von aller Nationalität, welche eine Beſtimmtheit, das Selbſtbewußtſein ſei. Dieſe Abſtraction hat der Rationalismus mit dem Supernaturalismus gemein. Sie hat alſo den Charakter der Allgemeinheit in jener Unabhängigkeit. Und nun weiter

c) iſt die Reflexion auf das Selbſtbewußtſein auch frei, oder befreiet ſich von der Beſtimmtheit, welche das letztere im Supernaturalismus hat, wenn, und ſofern es mit Bezug auf den Grund des chriſtlichen Glaubens berückſichtigt wird; dort war die Beſtimmtheit deſſelben die, ein gründlich gelehrtes Selbſtbewußtſein zu ſein. Dem Rationalismus iſt es für das Princip ſeines Glaubens und alles deſſen, was er denkend auf den Glauben bezieht, nicht um die Gelehrſamkeit zu thun, ſie betrachtet er nur mit Bezug auf die Reſultate aus ſeinem Princip, und ſo iſt ſie ihm nicht gleichgültig beſonders für die Kritik vorhandener Religionen; aber ſie iſt ihm durchaus gleichgültig in Anſehung deſſen, daß die Bibel doch nur ein Buch iſt, dem Urſprunge nach wie andere Bücher, auch auf ſie ſich keine Glaubenslehre gründen, aus ihr ſich keine Wiſſenſchaft derſelben deduciren läßt. Alſo auch in dieſem Punkte wird rationaliſtiſch das Selbſtbewußtſein in einer ganz allgemeinen Beſtimmtheit gefaßt, ſo daß die Gelehrſamkeit nicht eine Beſchränkung dieſer Allgemeinheit iſt. Allein es iſt endlich doch

d) das Selbſtbewußtſein als die Ichheit, in welchem das rationale Denken anſetzt, ſich fort und fort hält. Damit, daß das Bewußtſein des Subjects als ſolchen in ſeiner Allgemeinheit von ihm ſelbſt, damit alſo, daß das ganz allgemeine Bewußtſein die geſunde Vernunft, oder die allgemeine Menſchenvernunft genannt wird, hört es nicht auf das Selbſtbewußtſein in der Endlichkeit zu ſein, worin es das Ich iſt. Das Sein, bedingt durch das Denken, iſt das endliche, das Denken, bedingt durch das Sein, auch das endliche. In dieſer gegenſeitigen Bedingtheit aber iſt das denkende Sein oder das ſeiende Denken eben die Ichheit, ſie alſo die Geiſtigkeit, das Ich der Geiſt, aber die Geiſtigkeit als Ichheit zwar der Geiſt der Menſchheit, aber bloß von Seiten ſeiner Endlichkeit, und in dieſer Seite der Endlichkeit bleibt der Rationalismus befangen. In dieſer Seite der Endlichkeit, vom moraliſchen Gefühl aus, hat der menſchliche Geiſt Bedürfniſſe, und zwar geiſtige, und aus ſeinem Bedürfniß kommt wie ſein Recht, ſeine Selbſtverpflichtung, ſo auch ſein Glauben, ſeine Religion. Das Bedürfniß iſt aber ein ſchlechtes Princip für das Erkennen und Wiſſen, es iſt die Noth, aus welcher der

Menſch ſeine Gottheit braucht. So fällt in die rationaliſtiſche Lehre von den Eigenſchaften die Lehre ſelbſt zum argumentum ab utili herunter, ja man kann wohl ſagen, die ganze rationaliſtiſche Theologie ſei das durchgeführte argumentum ab utili. Nun iſt aber der andere Grundſatz der Rationaliſten der, daß der Menſch auf eine ſeiner würdige Weiſe von Gott denken müſſe. Iſt denn die betrachtete eine ſolche? Quod non! die rationaliſtiſche Denkweiſe bleibt hinter ihrem Gegenſtand, hinter der Gottheit, hinter dem Bewußtſein derſelben zurück, denn dieſe wird von ihr und ſomit auch die Gottheit ſelbſt für das Bedingte genommen, nach 1 und 2. Aber Gott iſt weder das bedingte noch das bedingende Weſen, ſondern der unbedingte, ewige Geiſt. Es iſt alſo der Rationalismus in beiderlei Beziehung mangelhaft. Von dieſer Mangelhaftigkeit aus tritt für den Verſuch einer dogmatiſchen Theologie

γ) die Nothwendigkeit ein, daß, ſo ſchmeichelhaft und anlockend der Rationalismus für das Denken des Subjects ſei, derſelbe dennoch verlaſſen, und auf das Verhältniß reflectirt wird, in welchem der Menſch einerſeits zu Gott, und andrerſeits zu ſich ſelbſt ſteht, ſo daß dieſe Reflexion nicht auf eines von beiden zuerſt, und hintennach auf's andere, ſondern zugleich auf beides geht, nach Comp. §. 178. Dadurch, daß er im Verhältniß Gottes iſt, wird er Gottes ſich bewußt, und iſt der Menſch nicht Thier, darum, weil er an ſich im Verhältniß zu ſich ſelbſt iſt, wird er auch ſeiner ſelbſt ſich bewußt. Allen Religionen, ohne Ausnahme, iſt, wie ihre Geſchichte beweiſt, dieſes zweifache Verhältniß und Bewußtſein deſſelben weſentlich oder nothwendig geweſen. Das Judenthum, und ſelbſt der Rationalismus kann nicht umhin, eben ſo, wie der Supranaturalismus ſchon für ſich thut, dieſes zweifache Verhältniß anzuerkennen, nur daß er daß Selbſtbewußtſein in der Moralität und deren Theorie, in eine Selbſtverpflichtungslehre legt, und das Bewußtſein der heiligen Gottheit in die Religion, und daß er dieſes von jenem abhängig macht. Gott in dem Bewußtſein des Menſchen von ihm iſt ein anderer als der Menſch in ſeinem Bewußtſein von ſich ſelbſt, aber das Bewußtſein des Menſchen von ſich iſt kein anderes als ſein Bewußtſein von Gott, es iſt ein und daſſelbe Bewußtſein. Die dogmatiſche Theologie nun hat oder will doch zu ihrem Gegenſtand haben nicht irgend eine von den vergangenen und verblichenen Religionen, ſo daß ſie in ihrem Anſatz hiſtoriſch wären und nichts weiter, auch keine von den beſtehenden, deren Glauben nicht der Glauben der Menſchheit ſelbſt oder ihres Geiſtes wäre, und zu ſeinem Gegenſtand nicht Gott oder den unendlichen Geiſt hätten, ſie will vielmehr die Wiſſenſchaft von der chriſtlichen Religion ſein, ſo wie dieſelbe die Religion der Menſchheit ſelbſt iſt, und für dieſe. Die chriſtliche Religion aber hat den Glauben zu ihrem Inhalt, und zwar wie der Gegenſtand des Glaubens a) Gott der Geiſt der Wahrheit, der Heiligkeit, kurz wie er der unendliche Geiſt iſt, und b) eben dieſer Glaube, wie er der Glaube des durch Nationalität, Localität und Zeitlichkeit zwar bedingten, aber zugleich davon unabhängigen Geiſtes der Menſchheit iſt. Der in der chriſtlichen Religion enthaltene Glaube enthält alſo ſeinerſeits ſelbſt das Bewußtſein des Menſchen von Gott dem Geiſte, nur bezieht er ſich auf das Bewußtſein des Menſchen von ihm ſelbſt als dem Geiſte, ſo daß hier ein Unterſchied iſt zwiſchen dem menſchlichen Geiſte und dem göttlichen, aber kein Unterſchied des Bewußtſeins. Es hat daher der chriſtliche Glaube zu ſeinem Inhalte nicht zweierlei Bewußtſein, ſondern eines und daſſelbe, aber einen verſchiedenen Gegenſtand für das Eine und Selbe, den menſchlichen Geiſt, und Gott den Geiſt. Für den Verſuch einer dogmatiſchen Theologie, wenn er gelingen ſoll, iſt es von der größten Wichtigkeit, daß, indem auf den chriſtlichen Glauben reflectirt wird, keineswegs überſehen werde jener Unterſchied in dem Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt und in ſeinem Verhältniß zu Gott, und neben und mit dieſem

Unterſchied keineswegs jene Identität des Bewußtſeins von dem einen wie von dem andern Verhältniß.

a) Das Bewußtſein des Menſchen von Gott dem Geiſte iſt in dem zum Inhalt des Glaubens gehörigen chriſtlichen Bewußtſein, wofür es der Supranaturalismus auch nimmt, und als chriſtliches iſt ſeine Entſtehung, ſeine Fortbildung und Erhaltung in der Welt und Geſchichte, vermittelt durch die Bibel. Hier wird das chriſtliche Bewußtſein von Gott zugleich als das durch die Bibel vermittelte gefaßt und ſo auf daſſelbe reflectirt. Das Bewußtſein von der Bibel wird alſo auf dieſer einen Seite gehalten, aber

b) iſt die Reflexion nun die auf das Bewußtſein des Menſchen von ihm ſelbſt in jenem Verhältniß zu ihm ſelbſt, und zwar ſo, daß nicht, wie im Rationalismus, dies Bewußtſein für das Princip genommen wird, aus welchem das Bewußtſein Gottes komme, ſondern ſo, daß es wegen des Unterſchieds, den ſein Gegenſtand hat, der menſchliche Geiſt, lediglich als ſolcher, gegen Gott den Geiſt im Bewußtſein von dieſem die eine Seite des Verhältniſſes conſtituirt, wie das Bewußtſein von Gott in demſelben Verhältniß der andern Seite iſt. Dabei iſt in der Reflexion auf das Bewußtſein des Menſchen von ihm ſelbſt abſtrahirt von jener Endlichkeit, in welcher daſſelbe nur die Ichheit iſt; denn obwohl ſein Gegenſtand nicht Gott der unendliche, ſondern der Menſch iſt, ſo iſt das Bewußtſein doch kein anderes als das Bewußtſein von Gott. Dieſe Identität des Selbſtbewußtſeins und des Bewußtſeins von Gott iſt das Princip der Möglichkeit einer Erkenntniß von den Eigenſchaften Gottes, ſo daß ſie nicht aus dem menſchlichen Bewußtſein genommen werden. Der Geiſt der Menſchheit iſt ein anderer als der Geiſt der Gottheit, aber das Weſen des einen iſt kein anderes als das des andern, beide ſind nicht außer einander, das göttlich Geiſtige iſt in dem Menſchen, und das menſchlich Geiſtige in Gott, ſomit können Beſtimmtheiten des menſchlichen Geiſtes als

Eigenſchaften Gottes wahrhaft erkannt und gewußt werden. Nimmt man, wie es der kirchliche Glaube iſt, Jeſum für den, deſſen Geiſt, indem er ſelbſt Menſch iſt, kein andres Weſen ſei, als der Geiſt Gottes, ſo ſteht die Antwort auf die Frage nach den Eigenſchaften Gottes ſo: in Chriſto, dem Geiſte der reinen Menſchheit, ſind erkennbar die Eigenſchaften Gottes des Geiſtes. Von Chriſto ſpricht die Bibel mancherlei, ſo aber führet ſie erſt zum Glauben an ihn, ſo vermittelt ſie das chriſtliche Bewußtſein von Gott dem Geiſte, nicht in ihren Sprüchen, ſondern in Chriſto, von dem ſie ſpricht oder ſchreibt. Das Geſagte kommt, mit Bezug auf früheres, vielleicht ſo der Klarheit näher: wenn es vorhin hieß, der chriſtliche Glaube habe zu ſeinem Inhalt das Bewußtſein des Menſchen von Gott dem Geiſte und beziehe ſich als Glaube für den Menſchen auf dieſen als Geiſt, ſo kann ſtatt deſſen geſagt werden, das chriſtliche Glauben hat zu ſeinem Inhalt das Denken. Gott, der als Gott und als der Geiſt geglaubt wird, iſt als Gott und als der Geiſt gedacht, und die chriſtliche Religion, als die des Glaubens, und als die Religion des Geiſtes, iſt beides nur, indem ſie den Glauben enthaltend, das Denken Gottes des Geiſtes enthält; der im Glauben enthaltene Gedanke Gottes hat an Gott zwar ſeinen Gegenſtand, aber doch ſo, daß dieſer Gegenſtand kein Object iſt für ein denkendes Subject. Denn der Gegenſtand jenes Gedankens ſchließet jede Bedingtheit, alle Endlichkeit aus, es iſt der abſolut unendliche, das iſt kein Object, ſomit iſt der Gedanke, den dieſer Gegenſtand hat, ſelbſt der unendliche, in ihm iſt alle Negation negirt, aber ſomit auch iſt er der Gedanke nicht eines denkenden Subjects als ſolchen, oder des Ichs überhaupt, welches dieſes Subject zu ſeinem Princip habe. Denn das denkende Subject iſt ſelbſt ein endliches, und jener Gedanke ſchließet die Endlichkeit aus, alſo der Gedanke Gottes iſt der von aller Subjectivität und Objectivität unabhängige, ſo abſolut unabhängig in der Weiſe, daß jeder einzelne ſelbſtdenkende

Menſch zu ihm ſich erheben kann, iſt der Gedanke, das was ſonſt die Idee genannt wird, aber ſie enthalten im Glauben, wie er der chriſtliche iſt, iſt ja die mögliche Erkenntniß Gottes, und die Erkenntniß Gottes ſelbſt iſt die von ihm in ſeinen unendlichen Eigenſchaften; anders als in dieſen iſt er nicht erkennbar. Alſo auf die Frage: wie iſt eine Erkenntniß von den Eigenſchaften Gottes möglich? wäre zu antworten: ſo, daß der, welcher dieſe zu erkennen ſtrebt, ſich zur Idee Gottes erhebe und in ihr ihn zu erkennen ſuche, kurz in dem Gedanken Gottes, in welchem ſein abſtractes Weſen und ſeine abſtracte Wirklichkeit erkannt wird, wird ſeine Eigenſchaft erkannt, oder er ſelbſt; nirgends anders.

Schluß.

ad *α*. Supernaturaliſtiſch bringt ein gelehrter Menſch in ſeiner Selbſtändigkeit die dogmatiſche Theologie hervor, ſie iſt ſomit ſein Werk, und führet mit Recht ſeinen Namen, in ihm, wenn es mittelſt ſeiner Gelehrſamkeit und ſeines Fleißes ein gelungenes iſt, hat er ſeine Ehre. Er bringt aber zugleich als Mitglied einer Kirche dieſes ſein Werk hervor, ſie eine particulare hat, angehend den Glauben, einen beſtimmten Lehrbegriff, den ſogenannten ſymboliſchen. Hält der Bearbeiter der dogmatiſchen Theologie ſich ſtreng in dem ſymboliſchen Lehrbegriff ſeiner Kirche, und iſt ſein Werk ein gelungenes, ſo erkennt auch ſie ihn an in der Ehre, die er hat. Wird der ſymboliſche Lehrbegriff jeder proteſtantiſchen Kirche wenigſtens nach Innen gleichgültig, und hält er ſich nur noch feſt nach Außen gegen den Katholizismus, wie ſchon Schleiermacher behauptet hat, ſo kann von nun an nicht viel mehr daran gelegen ſein, daß die dogmatiſche Theologie von einem Gelehrten nach dem ſymboliſchen Lehrbegriff bearbeitet werde, es kommt an ſeine Stelle der allgemeine, der evangeliſch proteſtantiſche Lehrbegriff, und nun hat der gelehrte Unternehmer die dogmatiſche Theologie, wenn ſein Unternehmen gelingt, innerhalb des proteſtantiſchen Lehrbegriffs ſeine Ehre durch ſein Werk, und es iſt gleichviel, ob er reformirt oder lutheriſch ſei. Da dieſer evangeliſch-proteſtantiſche Lehrbegriff, indem der chriſtliche Glaube ein durch die Bibel vermittelter iſt und bleibt, ſeinen Grund in der Bibel haben muß; ſo folgt, daß es für die dogmatiſche Theologie, nach dieſem Begriff, zuoberſt auf bibliſche Hermeneutik und Exegeſe ankomme, es tritt alſo vorzüglich der ſupranaturaliſtiſche Theolog als Gelehrter an die Spitze, und es gilt darum, daß die Dogmatik nach dem rein bibliſchen Lehrbegriff behandelt werde. Er iſt der Urheber der dogmatiſchen Theologie, ſei es nach dem ſymboliſchen, nach dem evangeliſch-proteſtantiſchen, oder rein bibliſchen Lehrbegriff. Aber ihr Urheber iſt er denn doch, wie er ſelbſt anerkennt, nur in Anſehung ihres Inhalts und ihrer Form, nicht aber auch in Anſehung ihres Gegenſtandes. Der iſt vielmehr als der chriſtliche Glaube mit ſeinen Artikeln ein jenem Bearbeiter durch die Bibel und durch die proteſtantiſche Kirche gegebener, ihn empfängt er nur, aber produzirt er nicht. Durch ſein Werk, worin er ſeine Ehre, und ſo daß an ihm die Kirche ſeine Ehre mit hat, erhält er in ſeiner Selbſtändigkeit irgend eine Autorität in irgend einem Grade, beſonders für die Geiſtlichen, die ſein Werk ſtudiren. Aber dieſe Autorität des gelehrten Theologen iſt, indem er ſupranaturaliſtiſch zu Werke geht, auch eine getheilte, nämlich ſie iſt gegründet theils in der Objectivität des Gegenſtandes, den ſeine Dogmatik hat, theils in der Subjectivität des ſelbſtändigen Bearbeiters in ſeiner gründlichen Gelehrſamkeit und Meiſterſchaft. Aber eben von dieſer Seite der Subjectivität kann durch das gelehrte Werk der Glauben und die Denkfreiheit der Kirche ſehr beſchränkt werden, und in ſofern kann und wird die ſupranaturaliſtiſche Theologie, als nach ihrem Inhalt und ihrer Form von der Subjectivität dieſes oder jenes Menſchen abhängig, ſtets die chriſtliche Glaubensfreiheit in irgend einem Grade beſchränken.

ad β. Rationaliſtiſcher Weiſe wird die dogmatiſche Theologie auch von irgend einem Menſchen, und zwar in der Selbſtändigkeit ſeines Denkens und Wollens hervorgebracht, iſt ſie mithin ſein Werk. Hier aber iſt der Menſch nicht nur in Anſehung des Inhalts und der Form der Theologie, ſondern auch in Anſehung ihres Gegenſtandes der Urheber derſelben. Vom chriſtlichen Glauben mit ſeinen Artikeln, wie ihn die Kirche durch einen ſymboliſchen Lehrbegriff oder durch irgend einen andern beſtimmt hat, wird abſtrahirt, man weiß wohl, daß dieſer Glaube ein mittelſt der Bibel ꝛc. gegebener ſei, aber man läßt ihn als den gegebenen einſtweilen dahingeſtellt bleiben, und es wird von dem ſelbſtdenkenden Menſchen reflectirt nicht zwar auf ſich in ſeiner Individualität und unmittelbaren Perſönlichkeit, alſo nicht auf die Subjectivität als die ſeinige, ſondern auf die allgemeine Subjectivität, wie ſie die denkende und wollende, wie ſie die ſogenannte geſunde Vernunft iſt. Mittelſt der Reflexion auf dieſe Subjectivität wird das Princip des Glaubens für den Menſchen an die Gottheit erforſcht und geſucht, und aus dieſem in jener Subjectivität enthaltenen Princip werden die Glaubenslehren, wenn auch nicht als Artikel, doch als durch die Vernunft und das Gewiſſen beſtimmte nothwendige Lehren eingeleitet, es ſind einfach die drei Lehren, deren Gegenſtand Gott, die Freiheit und die Unſterblichkeit des Menſchen iſt. Mit der ſo in der Vernunft, d. h. in jener allgemeinen Subjectivität entdeckten Religion, in dieſen drei Grundlehren werden nun, indem es jetzt zur Reflexion auf den Glauben und ſeine Artikel kommt, vornehmlich dieſe Artikel verglichen, um zu ſehen, wie ſie mit jener Vernunftlehre übereinſtimmen oder nicht. Wo ſich eine Uebereinſtimmung zeigt, ſind ſie annehmbar, wo nicht, ſind ſie verwerflich. Hier alſo iſt die Autorität, welche die Religion als dieſer reine Vernunft- oder Denkglauben mit allen ihren Lehren hat, gegründet nicht in der einzelnen Perſönlichkeit und Subjectivität deſſen, der die Theologie hervorgebracht hat, aber in der allgemeinen Subjectivität, wie ſie die Ichheit und inſofern das Weſen des denkenden Individuums iſt, das bei ſich als einem Ich beharret und an ſich feſthält. So weit das Gebiet dieſer ſubjectiven Rationalität reicht, wird auch jene Autorität für ein Glauben, deſſen Princip ſie iſt, wo nicht ſchon geltend ſeiend, doch geltend zu machen ſtreben. Daher unterſcheidet der Rationaliſt auch zwiſchen dem allgemein Gültigſein ſeiner Lehre, und zwiſchen dem Allgemeingelten derſelben. Allgemeingültig iſt ſie ſchon, denn die allgemeine Menſchenvernunft iſt ihr Grund, aber allgemein gilt ſie noch nicht.

ad γ. In der zuletzt betrachteten Denkweiſe iſt es der chriſtliche Glaube ſelbſt, welcher ſich kraft ſeines Inhaltes zur Wiſſenſchaft von ihm ſelbſt für die Menſchen macht, und ſo hat dieſe Wiſſenſchaft, die dogmatiſche Theologie, ihn, den Glauben, wie zu ihrem Gegenſtand, ebenſo allein zu ihrem Princip; aus dem Glauben wird ſie kraft ſeiner oder durch ihn ſelbſt hervorgebracht. Hier alſo iſt ſie in keiner Beziehung das Werk eines Menſchen, und kann ſie daher auch nicht den Namen eines Individuums führen, wo dieß noch ſtatt fände, wäre es ein Zeichen, daß dieſe eigene Behandlungsweiſe der Theologie erſt angefangen hätte, und noch mit äußern Zufälligkeiten behaftet wäre. Aber wenn der Glaube ſich kraft ſeines Inhalts zum Wiſſen von ihm ſelbſt macht, iſt das doch nur möglich mittelſt eines oder des andern denkenden Subjects oder Individuums. An dieſem Individuum gibt aber eben der chriſtliche Glaube ſich nur ein Werkzeug für ihn ſelbſt, damit er ſich zur Wiſſenſchaft von ihr mache. Der Menſch alſo, der hier in dieſe Behandlungsweiſe gleichſam eintritt, iſt nichts weiter als ein Mittel, als dieſes Mittel muß er freilich tüchtig ſein für den Zweck, den der Glaube mittelſt ſeiner hat. Was iſt denn zu dieſer Tüchtigkeit erforderlich? Das Erſte, daß der, welcher an den Glauben geht, oder von ihm, damit es zur Wiſſenſchaft komme, herangezogen wird, auf ſich, in ſeiner Perſönlichkeit, auf ſeine Subjectivität Verzicht thut; das Erſte iſt alſo eben das, was der chriſtliche Glauben von jedem Individuum fordert — Selbſtverläugnung. Zu dieſer Selbſtverläugnung iſt aber jedem Menſchen ſchon durch ſein organiſches und concretes Verhältniß zur Familie und zum

Staate die Veranlaſſung gegeben, nämlich ſo: jedes einzelne Subject, zuvörderſt im Selbſtgefühl und in ſeinem unmittelbaren Leben, dann auch noch, indem es ſeiner ſich bewußt wird, oder in ſich gleichſam erwacht, iſt das unmittelbar natürliche, und hat in dieſer ſeiner Natürlichkeit ſeine Eigenheit and Eigenthümlichkeit. Mitglied der Familie wird es durch Zucht und Erziehung; was aber bezweckt dieſe Zucht und Erziehung? Nicht das, daß das ſeiner ſich bewußte Individuum um ſeine Selbſtändigkeit von außen her gleich anfangs gebracht werde, nicht das alſo, daß ihm ſeine Eigenheiten, ſein Eigenſinn genommen werden, ſondern das, daß es das ihm Eigene ſelbſt überwinde. Was alſo der Staat an jeden Einzelnen fordert, daß er ſich ſelbſt überwinde, und indem er zum Familiengliede erzogen wird, zugleich ſich ſelbſt dazu umbilde (da hebt die Selbſtverläugnung an und ſetzt ſich fort, wenn der Einzelne in den Staat tritt), das fordert hier die chriſtliche Kirche. Jeder mithin, der für die dogmatiſche Theologie nun weiter

2. durch gelehrte Studien, und 3. durch beſondere geiſtige Uebungen und Fertigkeiten thätig iſt, jeder arbeitet für ſie und in ihr als Inſtrument. Somit hat in dieſer dritten Behandlungsweiſe keiner eine Autorität und wenn noch in der zweiten, ja auch in der erſten noch von Anſichten die Rede iſt, in dieſer dritten kann nicht davon, ſondern nur von wirklichen und wahren Erkenntniſſen die Rede ſein.

§. 183 — 186.

b. Methode für die Erkenntniß der Eigenſchaften Gottes.

Noch bevor der chriſtliche Glaube, kraft des in ihm enthaltenen Denkens ſich zur Wiſſenſchaft von ihm macht, ſind für jeden, der bereits an Gott glaubt, Belehrungen vorhanden und zwar in der Bibel, mittelſt deren er zur Erkenntniß der Eigenſchaften Gottes gelangen kann, und indem ſie etwa der Katechismus mittheilt, wirklich gelangt. Indem der Menſch glaubt an

Gott den Geiſt und daran, daß er ſei, kommt er durch jene Belehrungen dahin zu glauben, daß Gott der Allwiſſende, Allgegenwärtige ꝛc ſei. Aber der chriſtliche Glaube ſelbſt enthält die Möglichkeit des Zweifelns überhaupt, denn ſein Inhalt iſt das Denken, das Denken aber kann ein Zweifeln werden und zwar wie daran, daß Gott ſei, ſo auch hier daran, daß die Eigenſchaften, welche als die ſeinigen gelehrt werden, wirklich die ſeinigen ſeien, ingleichen daran, ob, wenn ſie auch keine ihm von den Menſchen gleichſam nur geliehenen Eigenſchaften wären, er nicht noch andere außer jenen bekannten habe, die dem Menſchen ſchlechterdings unerkennbar ſind, und endlich, wenn auch jede Eigenſchaft, von der gelehrt wird, daß ſie Gott habe, wirklich die ſeinige ſei, ob in der Art und Vorſtellung, wie ſie gelehrt werde, Wahrheit ſei oder nicht? Jenes im Glauben mögliche iſt ein wirkliches Zweifeln geworden und im Einzelnen wohl bis dahin gegangen, daß es zur Negation des Glaubens ſelbſt geworden und alſo vom Glauben nur das Zweifeln übrig geblieben iſt. Allein ſogar wenn der Zweifel ſolchermaßen der abſolute geworden, mithin der Glaube ſelbſt ganz aufgehoben wäre, höret doch das Zweifeln nicht auf, ein Denken zu ſein. Als Denken, das im Glauben zum Zweifel wurde, iſt es ſelbſt, wie es das Zweifeln geworden, doch noch im Verhältniß zum Glauben, worin es enthalten war, und als abſolutes Zweifeln noch im Verhältniß zur Möglichkeit des Glaubens und zu ſeiner Wiederherſtellung. Wie das Zweifeln als das Denken den Beweis für das Sein Gottes, welches bezweifelt wird, vermittelt, ſo auch den Beweis für das Sein der Eigenſchaften Gottes, welche in Zweifel gezogen werden, auf irgend eine Weiſe. Daß, ſo tief der Zweifel gehe, dennoch eine Erkenntniß von den Eigenſchaften Gottes als den ſeinigen möglich ſei, hat ſich ſelbſt in der Betrachtung unter a gezeigt. Für den Gläubigen ſind mittelſt der bibliſchen Belehrung die Erkenntniſſe von Gottes Eigenſchaften wirkliche oder werden es, aber wenn er nicht der Gläubige, ſondern zweifelnd iſt, wie werden dann jene Erkenntniſſe, deren Möglichkeit ſich ergeben hat, für ihn die wirklichen, ſo daß er aufhört, der Zweifelnde zu ſein und zum Glauben zurückkehrt? Wie? Lediglich mittelſt des Denkens, das auch als abſolutes Zweifeln ein Denken iſt und in ſeinem Bezug auf das mögliche Glauben. Aber dieſes Denken, als vermittelnd die Verwirklichung jener Erkenntniß der göttlichen Eigenſchaften iſt ein von der Subjectivität des Denkenden, mithin von ſeinem Belieben, ſeiner Willkür und von allem Zufall unabhängiges Denken. Es iſt alſo für die wirkliche Erkenntniß der göttlichen Eigenſchaften nur die Denkweiſe vermittelnd, welche durch eine innere Nothwendigkeit, durch ein Geſetz beſtimmt wird oder iſt. So iſt dieſe durch die Nothwendigkeit regulirte Denkweiſe die Methode für die wirkliche Erkenntniß Gottes. Wenn gefordert wird, daß die Menſchen von Gott auf eine ſeiner und ihrer würdige Weiſe denken ſollen, ſo hat dieſe Forderung zu ihrem Grund, ein das Denken beſtimmendes Geſetz, kraft dieſes Geſetzes kann allein Gottes und des Menſchen würdig von Gott und ſeinen Eigenſchaften gedacht werden. Mit der bloßen Forderung an das denkende Subject iſt's nicht gethan, auf das Geſetz, das Denken beſtimmend, kommts an. Aber dieſes Geſetz, das weſentliche Element der Methode, durch welche ſie ſich von jeder Manier unterſcheidet, hat einen Grund, und dieſer iſt der Grund der Methode ſelbſt. Es wird alſo für die folgende Unterſuchung zu unterſcheiden ſein 1. das Princip des Geſetzes und der Methode ſelbſt für die Verwirklichung der Erkenntniß von Gottes Eigenſchaften; 2. wird die Methode ſelbſt, mit Bezug auf ihren Begriff, zu betrachten ſein.

§§ 183. 184.

1. Grund und Begriff der Methode.

Sie ſelbſt iſt überhaupt die unter einer Nothwendigkeit ſtehende Beſtimmungsweiſe irgend eines Gegenſtands. Dieſer Gegenſtand nun iſt entweder

a. das Mittel für irgend einen Zweck, indem er durch das beſtimmende Subject zu dieſem Mittel erhoben wird. Verhält er ſich ſo als Mittel zum Zweck, ſo enthält der Zweck die Nothwendigkeit wie ein Geſetz für die Beſtimmungsweiſe des Gegenſtands als des Mittels zur Erreichung des Zwecks, und dann iſt die Methode eine aus dem Zweck mit Noth beſtimmte Behandlungsweiſe des Gegenſtandes — die techniſche Methode, und in weiterer Beziehung die practiſche überhaupt. Es kann aber eine und dieſelbe Sache zum Mittel gemacht werden für mehr als einen und für ſehr verſchiedene Zwecke, dann iſt die Behandlungsweiſe auch nicht eine und dieſelbe, obwohl die Sache die nämliche iſt und bleibt, ſondern wird die Nothwendigkeit ihrer Behandlungsweiſe nach Verſchiedenheit des Zwecks beſtimmt; daraus entſteht, wenn dieß Verhältniß nur oberflächlich behandelt wird, die Meinung, daß die Methode keine innere Nothwendigkeit habe, und daß es ſogar beim Gegenſtand für das Wiſſen auf die Methode nicht ſehr ankomme, methodum esse arbitrarima (Auguſti). Der Satz iſt der Ausdruck eines Widerſpruchs, denn der Begriff der Methode enthält als weſentliches Element die Nothwendigkeit der Behandlungsweiſe, wird dieſe negirt, ſo iſt die Methode weggeworfen, es iſt was anderes genannt und was anderes gemeint. Sieht man genauer hin, ſo wird ſelbſt in jener practiſchen Methode die Nothwendigkeit der Behandlungsweiſe nicht vermißt werden können, denn dieſe Behandlungsweiſe iſt es ja, mittelſt deren der Gegenſtand zu einem dem Zweck und ſeiner Erreichung vollkommen entſprechenden Mittel gemacht wird. Das wäre unmöglich, wenn der Zweck für die Behandlungsweiſe nicht mit Nothwendigkeit regulativ wäre, und alſo eine beliebige bliebe.

b. Die unter einer Nothwendigkeit ſtehende Beſtimmungsweiſe des Gegenſtandes iſt eine ſolche, wo der Gegenſtand weder als Mittel für einen Zweck, noch auch als Zweck, der die Mittel bedürfe zu ſeiner Erreichung, ſondern lediglich genommen wird von dem ihn beſtimmenden Subject als Object. Dann wird aber, wenn die Beſtimmungsweiſe methodiſch iſt, das Geſetz ſeinen Grund haben im Gegenſtand als ſolchen. Aus ihm kommt dann die Nothwendigkeit der Art und Weiſe, wie er zu beſtimmen ſei. Der **Modus** des Beſtimmens eines Gegenſtandes iſt dann ein durch die eigene innere Natur des Gegenſtands beſtimmter. Die ſo aus dem Gegenſtand des Beſtimmens ihre Nothwendigkeit habende Methode iſt einerſeits die theoretiſche, mittelſt welcher es den Gegenſtand gilt lediglich in der Erkenntniß von ihm und für die Erkenntniß, aber nicht ſo, daß er ein Mittel der Erkenntniß wird, ſondern daß er erkannt wird, Methode folglich für das Wiſſen und die Wiſſenſchaft. Andrerſeits iſt ſie die ethiſche Methode und auf dieſer Seite faßt ſie die practiſche mit in ſich, aber als eine nicht durch den Zweck in ihrer Nothwendigkeit für die Behandlung des Gegenſtands als des Mittels beſtimmte, ſondern als eine durch das eigene innerſte Weſen des Gegenſtands allein in ihrer Nothwendigkeit beſtimmte. Der Gegenſtand nämlich iſt dann in ſittlicher Natur in ihren Rechtsverhältniſſen ꝛc. und es iſt die eigene innere ſittliche Natur, welche das Geſetz enthält und gibt für die Behandlungsweiſe derſelben. Hier iſts dann unmittelbar das Gewiſſen, wodurch die Nothwendigkeit der Behandlungsweiſe ſich zeigt, und hier hütet man ſich, zu ſagen, methodum esse arbitrariam. In der practiſchen nämlich gilt es die Handlung und ihr Reſultat, ſie heißt daher gute Behandlungsweiſe, in ihr iſt zuoberſt der Wille thätig, und ſo daß ihm das Denken untergeordnet iſt; mit der theoretiſchen iſts ums Wiſſen für und in der Wiſſenſchaft zu thun, und nun kommt es daher zuoberſt aufs Denken an. Die theoretiſche, indem ſie Beſtimmungsweiſe iſt, iſt zugleich Denkweiſe. Es iſt alſo hier weſentlich das Denken, mittelſt deſſen der Gegenſtand beſtimmt wird, aber das Denken iſt, wenn die Beſtimmungsweiſe Methode iſt, ſelbſt durch eine Nothwendigkeit geregelt, beſtimmt. Der Gegenſtand ſelbſt, auf deſſen Erkenntniß es ankommt, iſt zunächſt irgend ein Object und zwar ein ſinnliches, oder irgend ein Subject, ein menſchliches Individuum aber als Subject, ein wenigſtens in ſeinen Handlungen gleichfalls ſinnlich Wahrnehmbares. Bevor daran gegangen wird, ſolch Object oder Subject zu erkennen, mithin jenes in ſeinen Eigenſchaften, dieſes in ſeinem Charakter zu wiſſen, iſt ſchon irgend eine Bekanntſchaft mit demſelben gemacht, die notitia rei, nur nicht die cognitio rei vel personae, zu ihr ſolls erſt kommen. Es wird demnach, damit die Erkenntniß entſtehe, das Object oder Subject, wie es ſchon wahrgenommen, beobachtet, und dieſe Beobachtungsweiſe iſt der Anfang einer mittelſt des Denkens ſich vollziehenden Beſtimmungsweiſe eben des Objects in der Notiz von ihr. Aber dieſer Beſtimmungsweiſe mangelt noch die Nothwendigkeit, denn ſie kommt ihr erſt als der Gegenſtand, als jenes Object oder Subject, und es iſt daher ein Bedürfniß, den Gegenſtand zuvorderſt aufs Geradewohl in Unterſuchung zu nehmen und überhaupt zu beobachten, aber in dieſer vorerſt ganz zufälligen Beobachtungsart regt ſich doch gleichſam der Trieb, den Gegenſtand ſo zu beobachten, wie er, damit er wahrhaft in ſeiner Eigenſchaft erkannt werde, beobachtet werden muß. Je anhaltender unbefangener, und vorurtheilsloſer der Gegenſtand beobachtet wird, je mehr alſo der Beobachter ſich in den Gegenſtand vertieft und über dieſen ſich ganz und gar vergißt, um ſo näher kommt er dem im Gegenſtand enthaltenen Grund, welcher die Beobachtungsweiſe zur nothwendigen macht, ſo daß ſie nun Methode wird. Alle Natur- und Geſchichtforſchung hebt daher auf eine gewagte, ungefähre Weiſe an, kommt aber im Verfolg, indem aus dem Gegenſtande ſelbſt das Geſetz ſeiner Beobachtungsweiſe hervortritt, aus dieſem Gewagten heraus und wird methodiſch.

Hier wird für uns der Grund der Nothwendigkeit einer Beſtimmungsweiſe geſucht für die Erkenntniß von den Eigenſchaften Gottes, er iſt der Gegenſtand des Glaubens an ihn in dem Gedanken von ihm, aber er iſt kein Object, welches in irgend einer Weiſe vernehmbar wäre, und welches alſo, wie das Sinnenobject, dem, der Erkenntniß von ihm ſucht, gegenüber ſtände, und ihm gegenüber ſtille hielte bei der Reflexion auf daſſelbe. Er iſt eben ſo kein Subject wie das Ich oder irgend ein Individuum in der Geſchichte, ſo daß hier alſo in Anſehung ſeiner die theoretiſche Methode, welche die für die Natur- oder Geſchichtskunde iſt, ausgeſchloſſen ſein und bleiben muß. Er hat kein unmittelbares Verhältniß zu dem Menſchen und dieſer kein ſolches zu ihm, wie auch ſchon das phyſiſche Object oder geſchichtliche Subject kein ſolch unmittelbares Verhältniß hat zu dem, der die Erkenntniß von ihm ſucht, dort iſt die Erkenntniß vermittelt durch die Wahrnehmung. Man könnte wohl ſagen, zwiſchen Gott und dem Menſchen ſei wenigſtens das Gefühl mitten inne, nicht Wahrnehmung und Erfahrung, allein dieß Gefühl, eine Gemüthsbewegung des Menſchen, hat zu ſeinem Beſtimmungsgrunde den Gedanken, ja die Erkenntniß Gottes. In Anſehung Gottes, wie der Menſch an ihn glaubt, indem er ihn denkt, wäre es geradezu abſurd, wenn geſagt würde, für die Erkenntniß Gottes in ſeinen Eigenſchaften ſei die Denkweiſe des Menſchen eine Beſtimmungsweiſe des Gegenſtands, den der Glaube und der Gedanke hat. In Anſehung Gottes für die Erkenntniß ſeiner Eigenſchaften iſt und kann es allein der Gedanke von ihm ſein, auf welchen das Denken ſich richtet, und welchen daſſelbe beſtimmt, ſo daß mittelſt ſeines Beſtimmens dieſer Gedanke ſich evolvire, analyſire und ſeinen unendlich reichen Inhalt enthalte in der Beſtimmtheit, deren jede ſelbſt wieder eine gedachte und Eigenſchaft Gottes ſelbſt iſt. In der Lehre von den Eigenſchaften Gottes iſt demnach die oftgenannte Beſtimmungsweiſe eine Analyſis des göttlichen Gedankens. Anfangs auch wohl aufs Geratewohl ſo, daß nur Verſuche gemacht werden, aber doch weiter hinaus mit dem immer mehr energiſchen Streben Methode in die Analyſis zu bringen, alſo die Idee ſo zu beſtimmen, daß das Beſtimmen ſelbſt innere Nothwendigkeit hat. Der Gegenſtand des Beſtimmens iſt der Gedanke Gottes, in ihm allein iſt der Grund für die Nothwendigkeit, wie er zu beſtimmen ſei, enthalten, aber der Gedanke ſelbſt iſt von den Menſchen zuvörderſt aufs Mannichfaltigſte und verſuchsweiſe bedacht werden, ehe es zur Erkenntniß des ihm immanenten Grundes und Geſetzes ſelbſt für das beſtimmende Denken kommt. Der Gedanke hat in ſeiner Freiheit oder Unabhängigkeit von dem Denkenden eine nothwendige Beziehung auf ſeinen Gegenſtand, auf Gott, und jener Grund in dem Gedanken, welcher das Princip der Methode, wie dieſer Gedanke zu beſtimmen, iſt, hat durch jene Beziehung des Gedankens auf Gott ſelbſt ſeinen Grund aus Gott. Das kann ſo ausgeſprochen werden: es iſt der heilige Wille Gottes ſelbſt, daß der Menſch, der des Gedankens von ihm fähig geworden, auf eine ſeiner würdige Weiſe dieſen Gedanken nehme, beſtimme, analyſire, um Gottes Eigenſchaften zu erkennen. Eben der Gedanke hat andrerſeits in ſeiner Unabhängigkeit von den Menſchen doch zugleich eine nothwendige Beziehung auf ihn. In ſeinem Glauben an Gott, ja in dem Verhältniß, worin er an ſich zu Gott iſt, muß er, wo nicht den Gedanken Gottes haben, doch zu demſelben kommen. Für die Erkenntniß der Eigenſchaften Gottes aus der Idee deſſelben iſt der Menſch denkend thätig, und ſeine Thätigkeit iſt keine ungefähre, ſie iſt methodiſch, wenn er, indem er denkend den Gedanken Gottes beſtimmt, durch den Gedanken beſtimmt wird, ſo daß dieſer mit ſeinem reichen Inhalt ſelbſt das Princip, ja das Geſetz für die Beſtimmungsweiſe des Gegenſtandes, der dieſer Gedanke iſt, ſei.

§§ 185 und 186.

2. Die Methode ſelbſt.

Sie iſt a. die analyſirende und bezweckt zunächſt eine analytiſche Erkenntniß. Vor ihr vorher nämlich iſt der Gegenſtand ein ſchon bekannter, mittelſt ihrer aber werden die Beſtimmungen, die er hat und die noch nicht bekannt ſind, zur Bekanntſchaft gebracht, ſie ſind ſeine Eigenſchaften, und ſind auch ſie bekannt, ſo iſt er in ihnen erkannt. Zu dieſer Erkenntniß führet die Analyſis des Gegenſtands, und darum wird ſie ſelbſt analytiſch genannt. Die analyſirende Methode aber iſt bedingt durch ein Denken, und dieſes iſt ein analytiſches Urtheilen, d. h. ein Unterſcheiden der Beſtimmungen, die der Gegenſtand hat, von einander und von ihnen ſelbſt, deſſen Beſtimmungen ſie ſind. In dieſem Unterſcheiden, ja für daſſelbe, wird der Gegenſtand ſelbſt oder doch der Gedanke deſſelben zum Subject, es iſt das Subject des Urtheilens, das logiſche. Die Beſtimmungen, die er hat, und die ſich mittelſt des ihnen ſelbſt und ſie von einander Unterſcheidens ergeben, werden die Prädicate des Urtheils; es iſt alſo nicht das Denken und nicht das denkende Subject, durch welches, indem geurtheilt wird, den Objecten überhaupt Beſtimmungen gegeben werden, ſondern die Beſtimmungen hat der Gegenſtand ſchon an ihm ſelbſt und mittelſt des Urtheils, deſſen Subject er iſt, mittelſt der Analyſis wird bloß erkannt, daß er ſie habe. So iſt die Erkenntniß eine wahrhaft analytiſche. Der Gegenſtand ſelbſt aber iſt

α) irgend ein Object als ein ſinnliches oder in die Sinne fallendes. Um die Beſtimmung, die daſſelbe hat, zu entdecken, und ſelbſt in ihnen zu erkennen, wird auf das Object reflectirt von dem denkenden Subject, aber dieſes Reflectiren iſt nicht ſelbſt zuerſt ein Denken, ſondern ein Betrachten, und um das Object, welches Gegenſtand der Betrachtung iſt, in ſeinen Beſtimmungen und in dem Unterſchiede von einander zu erkennen, wird daſſelbe zerlegt: dieſe Zerlegung iſt beim organiſchen Object die Section, bei einer bloß chemiſchen die Solution, oder das Scheiden. Aber bedingt iſt gleichwohl dieſes Betrachten durch ein Denken, und indem der Gegenſtand in ſeine Beſtimmungen zerlegt wird, wird zugleich geurtheilt, vermittelt ſich alſo das Denken durch ein analytiſches Urtheil. Das Object der Analyſe iſt

β) ein ſolches, deſſen Beſtimmungen, indem es ſelbſt ein ſchon bekanntes iſt, nicht ſinnlich ſind, indem es aber doch zugleich ein ſinnlich beſtimmtes iſt. Mit der analyſirenden Methode, deren Gegenſtand ein ſolches Object wäre, iſt es wegen jener nicht ſinnlichen Beſtimmungen, die daſſelbe habe, anders bewandt als mit ihr, wie ſie unter *α* gefaßt wurden. Hier kommt es zuvörderſt darauf an, daß für die Analyſis beobachtet, betrachtet, alſo wohl hingeſehen werde, aber da es mit der Analyſis die nicht ſinnlichen Beſtimmungen gilt, vielmehr als die ſinnlichen, ſo iſt hier das Denken als analytiſches Urtheil ſelbſt ſchon vor dem Betrachten und energiſcher Weiſe in und mit ihm erforderlich, rege und wirkſam. Das Talent z. B. eines Menſchen, das Genie eines Raphael, vollends aber der ſittliche Charakter eines Menſchen ſind nichts Sinnliches, ſind jedes ein an ſich Geiſtiges. Eine Erkenntniß eines ſolchen Menſchen wird etwa gefodert, man will alſo ſeine Eigenſchaften wiſſen, nun ſo muß man ihn in ſeinen Werken betrachten. Dieſe Werke liegen ſinnlich vor, aber mittelſt dieſer Betrachtung wird die Erkenntniß des Charakters auch nicht erworben, das Denken muß tiefer eindringen, im Sinnlichen das Geiſtige, in den Werken das Talent, und in den Handlungen das Sittliche aufſuchen. Die Wiſſenſchaft von den Kunſtwerken und ihren Urhebern und ebenſo die Wiſſenſchaft von den einzelnen Thaten der Menſchen und Völker hat alſo eine ſchwerere Aufgabe zu löſen, als die Wiſſenſchaft von den natürlichen Dingen, inſofern dieſe nur eine analytiſche Erkenntniß ſucht.

γ) Der Gegenſtand, als ſchon bekannt, iſt ein nicht nur in durchaus nicht ſinnlichen, in durchaus geiſtigen Beſtimmungen enthaltener und gehaltener, ſondern er iſt auch in keiner Beziehung als Gegenſtand ein ſinnlich beſtimmter oder beſtimmbarer, er iſt alſo weder ein Object noch irgend ein Subject, denn das iſt im Sinnlichen wenigſtens beſtimmt; er hat die Beſchränkung, welche die Subjectivität und Objectivität iſt, gar nicht, er iſt der Gegenſtand als überſinnlicher im Ueberſinnlichen, und ſo denn doch ein den Menſchen ſchon bekannter, in Anſehung deſſen von dieſen nun eine Erkenntniß geſucht oder gefordert werde. Ein ſolcher Gegenſtand iſt z. B. die Wahrheit. Bekannt iſt ſie, indem ſie genannt wird, der Name der Wahrheit deutet auf einen Gedanken hin, deſſen Gegenſtand ſie ſei. Fragt der die Wahrheit Denkende, was iſt die Wahrheit? ſo kann mittelſt der analyſirenden Methode eine Erkenntniß als Antwort auf die Frage nicht errungen werden dadurch, daß zuvörderſt Betrachtungen angeſtellt werden, denn in dieſem reinen Gegenſtand gibts nichts zu betrachten; welche Beſtimmung derſelbe auch immer habe, keine iſt eine in die Sinne fallende! Für die Erkenntniß mithin der ſchon bekannten Wahrheit kann einzig und allein das Denken als ſolches, und wie es zuvörderſt analytiſches Urtheilen iſt, wirkſam ſein, wo es dann auch nur erſt zu Verſuchen kommt. Dieſe Verſuche führen mannichfaltiger Weiſe fehl, ſie ſind ſelbſt durch ein Denken als ein Zweifeln bedingt, ſie führen auf die Anerkenntniß hin eines Geſetzes, wodurch das Denken beſtimmt werde als rein analytiſches Urtheil für die Erkenntniß des überſinnlichen Gegenſtandes.

Bei der Frage nach den Eigenſchaften Gottes iſt er dieſer Gegenſtand, ohne ein Subject oder Object zu ſein. Durch die Unendlichkeit, durch das rein Ueberſinnliche des Gegenſtandes iſt dem Denken als analytiſches Urtheil die Unmöglichkeit geſetzt, ihn ſelbſt zum Subject eines Urtheils zu machen, zum logiſchen Subject; auch iſt er nicht ein mittelſt der Empfindung oder Wahrnehmung bekannter, in welchem die Beſtimmungen, die er habe, mittelſt der Analyſis zu unterſcheiden, und auf welchen dieſe Beſtimmungen als Prädicate bezogen werden könnten. Das iſt unmöglich, die unendliche Größe des Gegenſtands macht es unmöglich. Aber der von Gott, als dem Gegenſtande einer möglichen Erkenntniß ſeiner Eigenſchaften unzertrennliche Gedanke Gottes kann für das Denken als ein Urtheilen, durch es ſelbſt das logiſche Subject des Urtheils werden; wobei jedoch das Denken, ein menſchliches, ſich ſtets zu beſcheiden hat, daß, ſo unzertrennlich der Gedanke Gottes von Gott als der Gegenſtand des Gedankens ſei, dennoch nur der Gedanke zur Analyſis kommen könne, nicht aber Gott ſelbſt. Je beſchränkter nun der Gedanke Gottes iſt, um ſo ſchwieriger wird bis zur Unmöglichkeit hin die Analyſis deſſelben, und bleibt es nur beim Bekannten, bei der Notitia Dei, ohne daß es zur Cognitio Dei, des Bekannten, käme. Aufs Engſte beſchränkt iſt der Gedanke der Menſchen von Gott, ja bis dahin zurück, wo an die Stelle des Gedankens das bloße Gefühl oder die Vorſtellung tritt, und die Religion der Meinung. In dieſen Religionen iſt und kann noch nicht die Rede von Eigenſchaften Gottes ſein, die Götter ſtellen aber ſinnlicher Weiſe und in Bezug auf Objecte und Subjecte überhaupt wohl ſolche Eigenſchaften dar, als wären ſie Attribute. — In der Religion des Geſetzes iſt der Gedanke Gottes frei allerdings von jenen ſinnlichen Beſchränkungen, wie ſie Beziehungen haben auf die Natur der Mächte und Gewalten, aber ſie iſt nicht frei von dem nationalen Charakter der Völker, die in ihrer Religion dieſen Gedanken haben. Eine Analyſis für die Erkenntniß von Gottes Eigenſchaften in dieſer monotheiſtiſchen Religion iſt alſo vollſtändig noch nicht möglich, erſt in der Religion des Glaubens, wo der Gedanke Gottes ſeine Vollendung hat, und Gott ſelbſt unabhängig iſt von allen geſchichtlichen ꝛc. Beſtimmungen, erſt in ihr vermag das Denken dieſen Gedanken zu einem logiſchen Subject zu nehmen, und ihn in ſich unterſcheidend auf methodiſche Weiſe wirklich und wahrhaft eine analytiſche Erkenntniß von Gott und den Eigenſchaften, die er habe, zu erzeugen.

Das Reſultat der Unterſuchung ſpricht ſich am kürzeſten ſo aus: durch die Idee Gottes iſt es dem Denken unmöglich gemacht, ihn ſelbſt für ein logiſches Subject zu nehmen. Jede andere Erkenntniß einer Sache, eines Menſchen, läßt die Möglichkeit zu, daß ihr Gegenſtand ein logiſches Subject werde. Der Gegenſtand erhält alsdann wegen der Beſtimmungen, die er hat und die an ihm entdeckt werden, als ein ſolches Subject Prädicate, und läßt ſich dieſelben auch gefallen, denn die Erkenntniß von ihm hebt ja die Möglichkeit nicht auf, daß es Subject werde. Wo aber nun die Möglichkeit nicht iſt, daß der Gegenſtand ein logiſches Subject ſei, da fehlt, ſcheint es, auch die Möglichkeit der Prädicate, denn dieſe ſind ja nur was ſie ſind, mit Bezug auf ein Subject. Hieraus iſt die Meinung entſtanden, daß Gott das ſchlechthin Prädicatloſe ſei, und daraus ferner die, daß der Menſch von den Eigenſchaften, die er für Eigenſchaften Gottes halte, weder wiſſen noch deſſen gewiß ſein könne, daß ſie in Wahrheit Gottes Eigenſchaften ſeien. Um aus dieſer verfänglichen Dialektik herauszukommen, kommt uns hier zu Hülfe

1. ein Grundſatz der alten Logik: non entis nulla sunt praedicata. Dieſer Grundſatz darf nur umgekehrt werden, ſo zeigt er ſchon den Weg, aus jenem dialektiſchen Weſen herauszukommen: id, cui nulla sunt praedicata, est non ens. Iſt Gott das Prädicatloſe, hat er in oder an ihm ſelbſt nicht Beſtimmtheiten; ſo iſt er das non ens. Aber ſo weit die Meinung von Gott, als dem Prädicatloſen und an ſich Eigenſchaftsloſen gehe, dahin geht ſie doch nicht, daß ſie die Meinung von ihm dem Nichts ſei. Selbſt in der Meinung iſt der Gedanke von Gott doch immer noch wenigſtens der des Weſens. Ja er iſt

2. als der Gedanke von Gott ſogar der von dem Weſen, über welches und neben welchem kein anderes Weſen ſei, ſondern welchem Weſen jedes andere untergeordnet ſei. So iſt er der Gedanke jener alten Metaphyſik von Gott dem Weſen, ihm iſt kein anderes Weſen auch nur ähnlich, er iſt unendlich, nur ſich

gleich, ens entium. So iſt der Gedanke von Gott der des Weſens, zu welchem kein anderes in Relation ſtehe, entweder in der Weiſe, daß die anderen ihm coordinirt, oder er den andern ſubordinirt ſei, und ſogar nicht in der Weiſe, daß die Subordination aller Geſchöpfe unter ihn eine Relation zu ihm ſei; ſo mithin iſt er der Gedanke von dem Weſen, welches alle Relation ausſchließt, der abſolute Gedanke des abſoluten Weſens, notio absoluta entis absoluti. Aber nun tritt, indem der Gedanke der des abſoluten Weſens iſt, das Denken als eine andere Bedenklichkeit ein in dem Grundſatze: entis absoluti nulla sunt praedicata. Jedes Prädicat hat eine Relation zu jedem andern, und alle ſtehen in Relation zu dem, deſſen Prädicate ſie ſind. Iſt Gott das abſolute Weſen, ſo iſt in ihm alle Negation negirt, mithin auch, daß er Prädicate habe. Somit ſcheint jener erſte Ausſpruch, daß Gott der Prädicatloſe ſei, dadurch nur beſtätigt zu werden, daß der Gedanke von ihm der des Abſoluten, das Weſen aller Weſen iſt.

3. Der Gedanke Gottes, nicht wie ihn das abſtracte Denken, und eine abſtracte oder kritiſche Metaphyſik, ſondern wie ihn der chriſtliche Glauben hat, iſt nicht das von ihm bloß als dem Weſen der Weſen, ſondern vielmehr das von ihm dem abſoluten Geiſte: notio Dei non solum est notio entis absoluti, sed etiam notio mentis absolutae et omnibus quidem numeris. Und wenn nun auch der Gedanke Gottes, des abſolut oder unendlich vollkommenen Geiſtes, das Denken abhält, ihn ſelbſt zum logiſchen Subject eines Urtheils zu machen, und dieſen Satz zu analyſiren, ſo iſt und bleibt doch jener Gedanke von Gott dem abſoluten Geiſte, indem der des Geiſtes ein unendlich beſtimmter Gedanke von unendlich reichem Inhalt iſt. Das ganz Unbeſtimmte und Unbeſtimmbare, welches der Gedanke des abſoluten Weſens enthält, enthält der Gedanke von Gott dem Geiſte nicht. Wird nun dieſer Gedanke das Subject für das Denken, damit es als ein Urtheilen in dieſem Gedanken

deſſen Beſtimmungen unterſcheide und deſſen Beſtimmungen als Prädicate auf das Subject beziehe, ſo iſt die Methode analytiſch für die Erkenntniß Gottes, angehend die Idee Gottes aus ſeinen Eigenſchaften. Die analyſirende Methode bezweckt nur zunächſt eine analytiſche Erkenntniß des Gegenſtands, der entweder als ſolcher, oder in dem Gedanken von ihm durch das Denken in ſeinen Beſtimmungen diſtinguirt wird. Aber bei dieſem nächſten Zweck bleibt die Methode nicht ſtehen, es iſt vielmehr mit ihr um eine ſynthetiſche Erkenntniß des Gegenſtandes, der analyſirt wird, zu thun, und ſie, die analyſirende Methode, iſt nur die Bedingung

b) der ſynthetiſirenden oder ſynthetiſchen Methode.

Ohne Analyſis, die vorhergeht, iſt keine Syntheſis möglich, dieſe und die ſynthetiſche Methode ſteht alſo höher als die Analyſis. Für den Begriff der ſynthetiſchen Methode kommt es auf die ſie bedingende analytiſche weſentlich an, in folgenden Hauptmomenten.

1. Wenn der Gegenſtand, der ſynthetiſch erkannt werden ſoll, entweder ein bloß ſinnlicher oder nicht ſinnlicher, aber im Sinnlichen beſtimmter Gegenſtand iſt, dann wird er, indem ein Object, vom Denken als Subject fixirt, und nun iſt das analytiſche Verfahren folgendes: von jeder Beſtimmung oder Eigenſchaft, die der Gegenſtand hat, wird vorausgeſetzt, daß ſie, ob zwar jede andere ſeiner Beſtimmungen gleichfalls durchdringend, doch von jeder andern verſchieden iſt. Iſt alſo mittelſt der Beobachtung und Reflexion eine Beſtimmtheit des Gegenſtands als des logiſchen Subjects entdeckt, ſo wird ſie durch das Denken als ein Urtheilen auf das Subject ſo bezogen, daß ſie als Prädicat dieſes Subjects zwar mit dem Denken außer dem Subject, aber mit dem Subject zugleich zuſammenfallen wird. Der Denkende verliert, indem er das Prädicat fixirt, das Subject deſſelben nicht aus den Gedanken, er fällt ein Urtheil, und

nun wird für die analytiſche Erkenntniß des Gegenſtands die eine entdeckte Beſtimmung einſtweilen dahingeſtellt gelaſſen und wieder aufs Subject reflectirt für die Entdeckung einer zweiten u. ſ. f., bis wo möglich alle Beſtimmungen, die der Gegenſtand hat, in ihm als dem Subject aufgehen, bis er in allen ſeinen Eigenſchaften erſchöpft iſt. Und nun iſt das Denken ein alle entdeckten Beſtimmungen nicht nur mit einander, ſondern auch mit dem Subject in ein und daſſelbe Verknüpfen, Syntheſis, die Erkenntniß eine ſynthetiſche, das Urtheil hat ein Ende. So iſt die analyſirende, indem ſie die Syntheſis wird, das Mittel, zur wirklichen Erkenntniß des Gegenſtands zu gelangen. Die Analyſis aber, mittelſt deren es zur ſynthetiſchen Einheit auf dieſe Weiſe als Prädicate kommt, iſt im Voraus unbeſtimmbar.

2. Der Gegenſtand aber, welchen der Gedanke Gottes hat, iſt weder ein ſinnlicher, noch ein ſinnlich bedingter. Das analytiſche Verfahren, dieſen Gedanken angehend, iſt daher auch, ob zwar es ein analytiſches bleibt, doch ein ganz anderes als jenes unter 1. betrachtet worden. Früher oben wurde daſſelbe ſchon, wie es ein theologiſches iſt, von dem analytiſchen als ſolchen unterſchieden, auch zum Theil begriffen. Hier findet jetzt der Begriff und dieſer Unterſchied ſeine Rechtfertigung ſo: jede Eigenſchaft Gottes iſt von jeder andern deſſelben zwar verſchieden, allein in dieſer Verſchiedenheit iſt doch die eine nicht in der andern und in jeder andern, wie bei dem Ding, ſondern iſt auch und vielmehr die eine Eigenſchaft ſelbſt die andere. Hier kann alſo das analytiſche Denken, wenn kraft deſſelben eine Beſtimmtheit in jenen Gedanken gedacht worden iſt, ein Reflectiren ſein auf dieſe Beſtimmtheit, um in ihr die andere, mit der ſie identiſch iſt, zu faſſen, und für die ſynthetiſche Erkenntniß gleichſam herauszuheben. Sodann wird es ein Reflectiren auf dieſes andere für dies dritte, ohne daß das Denken ein Reflectiren wird auf den Gedanken zurück, der das Subject des Urtheils wird, um in ihm das zweite, dritte ꝛc. zu entdecken.

Hier iſt alſo die Methode analytiſch progreſſiv ohne allen regressus auf das Subject hin bis zu der Eigenſchaft, welche dem Gedanken Gottes, auf den zuerſt reflectirt wurde, vollkommen adäquat iſt, ſo daß in dieſer Eigenſchaft die andern alle gleichſam unendlich beſchloſſen ſind. Da iſt die Analyſis vollendet. Es kann nun aber nicht bloß das Denken ein in dieſer Weiſe progreſſives Analyſiren, ſondern es muß auch ein ſolches ſein. Die Nothwendigkeit, nämlich dieſes charakteriſtiſch von allem andern verſchiedene analyſirende Denken iſt ihm beſtimmt durch den Gedanken, deſſen Gegenſtand Gott der unendliche Geiſt iſt. Jene Abſolutheit des Weſens kehrt alſo hier wieder, aber als Abſolutheit des Geiſtes. Sind Gottes Eigenſchaften ſo von einander verſchieden, daß ſie nur wie die des Dinges ſich in einander aufnehmen, aber ſelbſt darin andere gegen einander bleiben, ſo ſtehen ſie in Relation zu einander, ſo ſind ſie die eine bedingt durch die andere, und ſo ſtehen ſie auch einzeln und insgeſammt als Eigenſchaften Gottes in Relation zu ihm, deſſen Eigenſchaften ſie wären. Aber dieſe Relativität iſt aus dem Gedanken Gottes des Geiſtes durch die Abſolutheit ausgeſchloſſen. Die Abſolutheit alſo und der Gedanke derſelben enthält den Grund der Nothwendigkeit jenes analytiſchen Verfahrens. Das zeigt ſich nun auch näher, indem beachtet wird, daß Gott nicht das Subject eines Urtheils ſein könne, er der kein Subject iſt. Ueberhaupt, wird der Gedanke deſſelben ſolch ein logiſches Subject, ſo darf das Denken als ein Reflectiren auf daſſelbe doch nicht den Gegenſtand des Gedankens außer Acht laſſen, daß es, indem es ein Analyſiren des Gedankens wird, ihn fort und fort als ein ſolches Subject feſthalte und dieſes Subject bei jedem Urtheil, angehend jede Eigenſchaft, wieder herbeiziehe, vielmehr iſt durch den Gegenſtand des göttlichen Gedankens ſchlechthin nothwendig, daß das logiſche Subject fort und fort in Attributen verſchwinde, welches nicht wäre, wenn ein Urtheil mit Bezug auf eine Eigenſchaft gefällt und dann eine zweite mit Bezug auf eine zweite gefällt würde, und ſofort in der Weiſe, daß ſtets das Subject wiederkehrte. Aber indem die Methode dieſe Beſtimmtheit hat, iſt ſie gar nicht mehr bloß analytiſch und eine ſynthetiſche Erkenntniß bezweckend; mittelſt der Reflexion auf den Grundgedanken, den von Gott, wird (γίνεται) ein anderer und mittelſt der Reflexion auf dieſen ein dritter Gedanke; jeder von beiden iſt der von einer unendlichen Beſtimmtheit, und es iſt alſo die Methode die des Werdens von dieſem Gedanken. So iſt ſie

c. die genetiſche. Mit der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode iſt es darum zu thun, daß man erkenne und wiſſe, was der Gegenſtand ſei, von dem eine Notiz vorhanden, und deſſen Eigenſchaften mittelſt der Analyſis und Syntheſis entdeckt werden. So wird er aber genommen wie er da iſt, als der gewordene, es kommt darauf an, zu wiſſen, in welchen Eigenſchaften er da ſei. Und iſt er in allen ſeinen Eigenſchaften begriffen, ſo iſt die Erkenntniß von ihm eine ſynthetiſche. Nun kann aber auch gefragt werden, wie der Gegenſtand dazu komme, die Eigenſchaften zu haben, die er hat, woraus ſie entſtanden ſeien und mithin er ſelbſt, der ja ſeine Eigenſchaft iſt. Dieſe Frage iſt alſo die nach dem Werden des Gewordenen, und die Beſtimmungsweiſe des Gegenſtands in ſeinem Werden als Beſtimmungsweiſe durch das Denken iſt keine analytiſche, iſt die genetiſche ſelbſt. Das Geſetz, durch welches ſie geregelt wird, iſt das Geſetz, wie der Gegenſtand ſelbſt wird das Geſetz ſeiner Erzeugung, ſeines ſich Eigenſchaften Gebens. Mit ihr kommt es darauf an, den Gegenſtand aus ſeinem Grund, und jede ſeiner Eigenſchaften eben auch aus ihrem Grunde zu wiſſen. Die analytiſche Methode faſſet ihn, ſo zu ſagen, nur auf ſeiner Oberfläche, dort iſt ſie die diſtinguirende, und die ſynthetiſche faſſet die diſtincten Eigenſchaften auf dieſer Oberfläche nur zuſammen; mittelſt der genetiſchen Methode ſoll er aus ſeinem Innern heraus von ſeiner Entſtehung bis zu ſeiner Vollendung erkannt werden. Dieſe genetiſche iſt aber bedingt durch die analytiſche und ſynthetiſche Methode dermaßen, daß der Gegenſtand vorher ſynthetiſch, mittelſt ſeiner Analyſis erkannt ſein muß. Wie iſts in der Lehre von den Eigenſchaften Gottes mit dieſer genetiſchen Methode? Hier iſt zu unterſcheiden

a. Gott ſelbſt als der Gegenſtand des Gedankens von ihm, er iſt nicht geworden und keine ſeiner Eigenſchaften iſt die ſeinige durch ein Werden; daß er iſt und was er iſt, das iſt er auf ewige Weiſe. Hier hat nun wohl beſonders die Philoſophie, wenn ſie, worauf ſie losgeht, zu ihrer Beſtimmungsweiſe den Gegenſtand der genetiſchen Methode nimmt, hier hat ſie oft auch in unſerer Zeit fehlgegriffen. Nur der Gedanke Gottes, wie er der des menſchlichen Geiſtes iſt, läſſet für die Erkenntniß Gottes aus dieſem Gedanken die genetiſche Methode zu. Ein werdender oder gewordener Gott iſt gar kein Gott, wie man ſich auch dieſes Werden und Gewordenſein vorſtelle, ob ſo, wie im Polytheismus, daß ein Gott durch die Zeugungskraft eines andern geworden ſei, oder ob ſo, daß der eine und ſelbe Gott geworden ſei rein und allein aus ſich ſelbſt. Dieſe letztere Vorſtellung wird die ſein von ihm, der ſich ſelbſt aus Nichts erſchaffen habe, von Gott ſeinem eignen Erzeuger. Von dieſer Selbſtſchöpfung wären dann die Schöpfungen in der Natur unvollkommene Exemplare, wie er ſich ſelbſt erſchafft, ſo bringt ſich auch die Pflanze wieder hervor. Das Heidenthum mag ſolche Götter gehabt haben und in Bezug auf ſie eine Theogonie, aber ſchon das Judenthum, und noch viel mehr das Chriſtenthum lehnet die Vorſtellung von einem Gewordenſein Gottes rein ab, — er iſt, und der Grund aus welchem er iſt, iſt er ſelbſt, er iſt der ewige Grund ſeiner ſelbſt als aus ſich ſeiend, nicht aber geworden. Müßte ſelbſt dort, wo im Judenthum und Chriſtenthum ein einziger Gott geglaubt wird, die Kategorie des Werdens eine Anwendung finden, ſo würde auch in Anſehung des einzigen Gottes eine Theogonie ſtatt finden. Aber wie das

Chriſtenthum jene Kategorie des Werdens abweiſt, ſo auch eine Theogonie. Aber

β. der Gedanke von Gott iſt ein werdender und ein gewordener. In Anſehung deſſen, welcher der Gegenſtand dieſes Gedankens iſt, alſo Gottes ſelbſt, iſt alſo der Gedanke kein werdender und gewordener, ſondern der ewige Gedanke Gottes. Aber in Anſehung deſſen, der dieſes Gedankens theilhaftig wird, iſt der Gedanke ein werdender und gewordener. Das oben beſprochene Verhältniß kommt hier wieder in Betracht, als das Verhältniß des Menſchen zu Gott, in welchem Verhältniß er iſt, ohne daß er durch Zeugung und Geburt, oder durch ſich ſelbſt, oder durch die Schule in dieß Verhältniß gebracht worden wäre. Aber ſeines Verhältniſſes, in welchem er zu Gott iſt, wird er ſich bewußt, und damit hebt der Gedanke Gottes an, er iſt ein werdender, von dem einfachen Gefühl des frommen Kindes an bis ſelbſt zum Denken. Alſo in Anſehung des Gedankens, wenn die Frage nun wäre nach den Eigenſchaften Gottes, findet die Kategorie des Werdens in der genetiſchen Methode ihre Anwendung. Er war der Gedanke ſchon im Fetiſchismus, aber dort im Schauen und Fühlen ganz verborgen, er hat ſich im Polytheismus mehr herausgeſtellt durch die mannichfaltigen Göttergeſtalten, aber immer noch durch die Phantaſie niedergehalten — dort iſt er nur in der Ahnung. Er entwickelt ſich im Judenthum beſtimmter und vollendet ſich im Chriſtenthum. In der Lehre nun von den Eigenſchaften Gottes, wie ſie die der chriſtlich-dogmatiſchen Theologie iſt, iſt es der im chriſtlichen Glauben als ſolchem enthaltene Gedanke Gottes, auf welchen für die Erkenntniß ſeiner Eigenſchaften reflectirt wird, ſo daß dieſes Reflectiren zuvörderſt das unter a. begriffene analytiſche Denken iſt, dann ſynthetiſch wird und endlich das Genetiſche für die Erkenntniß Gottes in der Wiſſenſchaft. Aber in den Lehren von den Eigenſchaften Gottes wird nicht angefangen mit einer ſogenannten Idee Gottes, wie dieſe das Erzeugniß des Denkens als ſolchen, oder gar wie ſie der Gedanke des Philoſophen ſei, ſondern es wird für dieſe Lehre begonnen mit dem Gedanken, den der chriſtliche Glaube an Gott enthält, und ohne welchen dieſer Glaube ganz blind ſein würde. Der chriſtliche Glaube aber iſt für jeden Einzelnen und für jede Gemeinde, wenigſtens nach dem zweiten Jahrhundert nach Chriſtus, vermittelt durch die Bibel und durch deren Inhalt. Es iſt hiſtoriſch anerkannt, daß wenigſtens von jenem Zeitpunkt an das Evangelium und die Briefe der Apoſtel, die Bibel Neuen Teſtaments, und, mit Bezug auf ſie, auch das alte Teſtament das äußerlich Bedingende des chriſtlichen Glaubens ſei. Es iſt alſo weſentlich der Gedanke Gottes, an welchen geglaubt wird, bibliſch-chriſtlicher Glaube. Wird jetzt gefragt, welche ſind die Eigenſchaften Gottes, der da iſt ohne zu werden und geworden zu ſein, und deſſen Sein gewiß iſt, ſo kann, da innerhalb des chriſtlichen Glaubens ſo gefragt worden,

1. rein und allein aus der Bibel die Antwort verſucht werden. Dann aber kommt es nicht zu einer Analyſis des Gedankens von Gott und mittelſt derſelben zu einer ſynthetiſchen Erkenntniß ſeiner Eigenſchaften, die dann in einer genetiſchen ſich vollende, ſondern nur zu einer ſynthetiſchen Stellung, geſchickten Vereinigung der Bibelſtellen, worin von Gottes Eigenſchaften gehandelt wird, und zu einer Exegeſe dieſer Stellen. Aber wenn das im Glauben enthaltene Denken zum Zweifeln wird, und wenn die Wiſſenſchaft gegen dieſen Zweifel ſich kehret und dem Zweifel ein Ende zu machen ſtrebt, dann reicht jene rein bibliſche Compoſition und Expoſition, wie z. B. die ganz vorzügliche von Morus epitome theologiae Christ. nicht mehr hin. Aus der Anregung dieſes Zweifels war längſt vor Morus eine andere Methode verſucht für die Erkenntniß der Eigenſchaften Gottes, indem die Theologen bei jenem einfach bibliſchen Princip nicht ſtehen blieben, ſondern ein zweites zu Hülfe nahmen, wie wenn ein Princip dem andern gegen den Zweifel im chriſt-

lichen Glauben zu Hülfe kommen müſſe. Hieß es oben durch Irren wird der Irrthum gehoben, ſo möchte es wohl hier heißen, durch Zweifeln wird der Zweifel gehoben. Aus der Metaphyſik im Anfang des 17ten Jahrhunderts hat ſich die Theologie gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts ein Princip genommen für die Erkenntniß der Eigenſchaften Gottes. So iſt

2. die Lehre von den Eigenſchaften Gottes verſucht worden, einerſeits ex scriptura sacra, andrerſeits ex natura Dei necessaria. So Heilmann in ſeinem Compendium der Dogmatik. Die Bibelſtellen berührt er nur, welche Quellen ſind für jene Erkenntniſſe, nebenbei, hauptſächlich gilt ihm der Gedanke Gottes als des nothwendigen Weſens. Sehr methodiſch geht Heilmann dabei zu Werke, indem er darin, daß Gott das abſolut nothwendige Weſen ſei, zunächſt die Beſtimmtheit der Ewigkeit faſſet, dann darin die Eigenſchaft der Unveränderlichkeit. Aber bei dieſer analyſirenden Beſtimmungsweiſe iſt es, da jene Metaphyſik des abſolut Nothwendigen zweifelhaft wurde, doch auch nicht geblieben.

3. In den beiden letzten Decennien des 18ten Jahrhunderts wurde die Metaphyſik gleichgültig, ſie hatte ſich bis dahin beſonders in der Leibnitziſch-Wolfiſchen Schule erhalten, jetzt kam an ihre Stelle eine ſogenannte eklektiſche und populare Philoſophie, beſonders durch Feder, Meiners und Eberhard. Sie ſagte beſonders den Theologen zu. In der dogmatiſchen Lehre von den Eigenſchaften Gottes blieb es bei der von Heilmann herausgehobenen Anſicht einer zweifachen Art ihrer Erkenntniß, aber indem auf der Bibel als dem einen Princip fortbeſtanden wurde, gab man das andere Princip auf, und ſubſtituirte dafür die Erkenntniß der Natur und des Menſchen. So insbeſondere Doederlein; auch ihm iſt a. die Bibel, und b. die Natur und zwar als natura rerum et hominum, die Quelle, woraus Erkenntniſſe der Eigenſchaften Gottes zu ſchöpfen ſeien. Bibelkunde auf der einen Seite, und Welt- und Menſchenkenntniß auf der

andern, ſind das Bedingende für die wiſſenſchaftliche Erkenntniß von Gottes Eigenſchaften. An eine analytiſche, dann ſynthetiſche, vollends aber genetiſche Methode wurde dabei gar nicht gedacht, und war auch nicht zu denken, denn ſchon die Hypotheſe von jener zweifachen Quelle, woraus die Erkenntniſſe geholt wurden, ſchloß ja den Gedanken einer Beſtimmungsweiſe des Gedankens von Gott, mittelſt deren dieſer analyſirt wird, aus. Aber es war von früher her eine andere Methode längſt bekannt geweſen, und dieſe wurde jetzt in eine Anwendung gebracht für den erwähnten Zweck, wie früherhin noch nie. Sie iſt von Marheineke erwähnt § 186. Es war nämlich die Forſchungsweiſe

a. die ſogenannte via causalitatis.
b. die via negationis.
c. die via eminentiae.

Um die Art, wie jenes doppelte Princip gebraucht wurde, zu erkennen, iſt auf dieſe Methode zu reflectiren.

ad a. Vorausgeſetzt wurde eine bereits vorhandene Erkenntniß von Gott als dem Schöpfer und Erhalter der Welt und des Menſchen. In dieſem Punkte der Vorausſetzung alſo bezog ſich der Verſuch, aus der Natur der Welt und des Menſchen Gottes Eigenſchaften zu erkennen, auch auf das kosmologiſche Argument, und zum Theil auf das pſyſico-theologiſche, auf jenes jedoch nicht in dem Gedanken von Gott, als die abſolut nothwendige Weiſe, ſondern vielmehr auf den Gedanken von ihm, als das urſachliche Weſen, oder auf den Gedanken von ihm, als dem Welturheber, alſo auf das ätiologiſche Argument. Für die Methode zur Erkenntniß der Eigenſchaften Gottes in via causalitatis wurde der Grundſatz herbeigezogen: nihil est in effectu, quod non fuerit nec sit in causa. Er erhielt folgendermaßen ſeine Anwendung. Es iſt einerſeits die Welt das Werk Gottes, gleichſam der Effect; in der Welt, ſeinem Werke werden alſo ſeine Eigenſchaften zu erkennen ſtehen. In ihr zeigt ſich dem ſie Beobachtenden und Erkennenden zu vörderſt ihre Größe, dann in der Materialität der Dinge ihre Subſtanzialität, dann ihre der Zeit nach unbeſtimmte und unbeſtimmbare Dauer, weiter zeigen ſich in ihr die mannichfaltigſten Kräfte in den verſchiedenſten Geſtalten und Bildungen bis zur Geſtalt des Menſchen hin; deßgleichen die Geſetze, denen conform dieſe Geſetze wirken, und endlich die Form der Ordnung und Harmonie der Natur, wie ſie unter jenen Geſetzen ſteht. Was in dem Werke iſt, kann nur durch ſeinen Urheber in ihm ſein, und ſomit ſteht aus den Eigenſchaften der Welt Gottes Eigenſchaft, als die ihres Schöpfers und Erhalters zu erkennen.

ad b. Andrerſeits iſt der Menſch in der Natur gleicher Weiſe der von Gott erſchaffene, ſeine Natur in dem Unterſchiede von der des Thieres und der übrigen bekannten Welt, iſt die Intelligenz, auch in den mannichfaltigſten Eigenſchaften. Und ſo ſtehen aus der Erkenntniß des Menſchen und ſeinen Eigenſchaften gleichfalls via causalitatis die Eigenſchaften Gottes zu erkennen. Aber alle und jede Eigenſchaft, welche die Welt und der Menſch hat, ſind doch nur beſchränkte, und für die Erkenntniß der Eigenſchaften Gottes aus jenen iſt nothwendig, daß dieſe Schranke negirt werde — das Negiren iſt ein Denken und ein Urtheilen. Von dem Menſchen ſelbſt alſo in ſeiner Welt- und Menſchenkenntniß, als dem Denkenden, wird jene Beſchränkung hinweggedacht, und ſo iſt durch die Negation der Weg weiter gebahnt, zur Erkenntniß der Eigenſchaften Gottes zu gelangen.

ad c. Auf dieſem Wege jedoch kommt das Denken nur dazu die Endlichkeiten wegzudenken; für die Erkenntniß von einer göttlichen Eigenſchaft reicht dieſe Negation des Endlichen nicht hin, es muß vielmehr der Gedanke des Unendlichen gleichſam zu Hülfe gerufen werden und das in der Welt und in dem Menſchen, welches in ſeiner Endlichkeit negirt worden, muß auf unendliche Weiſe gedacht werden, wenn darin, oder mittelſt deſſelben eine Eigenſchaft Gottes erkannt werden ſoll. Und dieß iſt nun die via eminentiae. So iſt das Leben zwar nicht eine

Eigenſchaft aller und jeder Geſchöpfe in der Welt, aber doch iſt es die weſentliche Eigenſchaft des Thieres und vollends des Menſchen. Allein wie als Thier; ſo auch iſt es noch als Menſchliches durch Materialität, Organiſation, Trieb, Bedürfniß und die Mittel der Befriedigung, mithin als ein leibliches Leben bedingt. In dieſer ſeiner Bedingtheit iſt das Leben die Wirkung der göttlichen Urſache und aus der Wirkung ſteht die Urſache zu erkennen; durch das Leben, das der Menſch hat, erkennt er, daß das Leben eine Eigenſchaft Gottes. Allein dann hat er jene Bedingung zu negiren, und mit dieſer Negation iſt es noch nicht gethan, er hat vielmehr poſitiver Weiſe das Leben, indem es die Eigenſchaft Gottes ſei, als unendliches Leben zu denken. Für jene Erkenntniſſe nun von Gottes Eigenſchaft, wie ſie aus jenem zweifachen Princip, auf jenem dreifachen Wege erhalten wird, iſt wenigſtens in der wiſſenſchaftlichen Lehre von ihm eine Anordnung nöthig, und ſo bedarf es für dieſe Anordnung eines Eintheilungsgrundes. Und auch für dieſen Grund weiß jene Theologie Rath, nämlich folgendermaßen. Der Eintheilungsgrund iſt der Gedanke von einem dreifachen Verhältniſſe *α.* der bloßen Subjectivität, *β.* der Objectivität und *γ.* der Vereinigung beider, des Objectiven und Subjectiven.

ad *α.* Jede Erkenntniß, ſomit auch die von den Eigenſchaften Gottes, iſt bedingt auf Seiten des Subjects, das zu ihr gelangt, durch ſein Urtheil. Dieß Urtheilen aber iſt entweder ein bejahendes oder verneinendes: iſt die Erkenntniß von einer göttlichen Eigenſchaft bedingt durch ein bejahendes Urtheil, ſo iſt ſie eine affirmative, und iſt ſie bedingt durch ein verneinendes, ſo iſt die Eigenſchaft eine negative. Es werden alſo die Eigenſchaften eingetheilt in attributa affirmativa et negativa. So z. B. iſt die Immaterialität ein negatives Attribut der Gottheit, denn das denkende Subject muß wohl urtheilen von Gott dem Geiſte, was die Materie angeht, negativer Weiſe, und ſo iſt umgekehrt der Verſtand ein affirmatives Attribut Gottes, denn von ihm dem Geiſte muß der Menſch wohl urtheilen bejahender Weiſe, daß er Verſtand habe. Nun iſt aber das Urtheilen des Subjects, wie die Kritik der Vernunft ausführlich zeigt, kein bloß qualitatives, das bejahende und verneinende, ſondern auch ein quantitatives, indem die Urtheile univerſelle, ſpecielle u. ſ. w. ſind, ferner relative. Jene Theologie bleibt bloß bei dem qualitativen Urtheile ſtehen, als wäre das Urtheilen in den andern Kategorien gar nichts. Somit iſt hier die Eintheilung entweder ganz vollſtändig, oder ganz zu verwerfen.

ad β. Das Verhältniß in ſeiner Objectivität iſt das Gottes ſelbſt zur Welt, und ſo daß bei dieſem Verhältniß vom Subject und ſeinem Urtheil abſtrahirt wird. Die Frage iſt dann, welche ſind die Eigenſchaften Gottes in ſeinem Verhältniß zur Welt, und die Antwort: ſie ſind einerſeits ſolche, die allein in ihm beharren, attributa Dei quiescentia, anergetica, theils ſolche die durch ihn der Welt, ſofern ſie in ihrer Endlichkeit dieſelbe faſſen kann, mitgetheilt werden, attributa Dei transeuntia. Die Unveränderlichkeit iſt ein attributum Deo immanens quiescens, das theilt er nicht mit der Schöpfung. Hingegen die Allmacht iſt ein attributum Dei transiens.

ad γ. Das zugleich ſubjective und objective Verhältniß iſt einerſeits das Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt, andrerſeits das Verhältniß der Welt zu ihm, und ſein Verhältniß zu ihr. Und ſo theilen die Eigenſchaften Gottes ſich ein; was ſein Verhältniß zu ihm betrifft, ſind attributa metaphysica, supernaturalia, was ſein Verhältniß zur Welt betrifft, ſind ſie ſelbſt theils attributa naturalia, theils moralia. So lange der Menſch der Glaubige iſt, zweifelt er nicht, daß die Eigenſchaften, welche er für die Eigenſchaften Gottes anerkennt, auch göttliche Eigenſchaften ſeien. Wird er der Zweifelnde und iſt er es, und bleibt es mit ſeinem Glauben dennoch Ernſt, ſo geht ſein Streben nothwendiger Weiſe dahin, aus jenem Zweifel herauszukommen und den Glauben wieder zu gewinnen. Aus ihm aber iſt nicht herauszukommen auf die unter 1—3 betrachtete Weiſe, wo in der 1ten, bei **Morus**, der Zweifel noch nicht recht rege geworden iſt, in der 2ten und 3ten aber das doppelte Princip nicht aus dem Zweifel helfen kann.

Das Verfahren in jener Eigenſchaftslehre, ſo ſcheinbar methodiſch es ſei, beſonders wo die Methode jene via causalitatis iſt, iſt weder eine analytiſche noch ſynthetiſche, geſchweige eine genetiſche, es iſt eine traditionelle Methode. Wird

4. die Methode für die Erkenntniß der Eigenſchaften Gottes die oben begriffene genetiſche, wie ſie bedingt iſt durch die analytiſche und ſynthetiſche, dann iſt es der Gedanke Gottes, wie ihn der chriſtliche Glaube an Gott enthält. Dieſer Gedanke wird analyſirt, ſein Inhalt entwickelt, und jede Beſtimmtheit, die er hat, als eine Eigenſchaft Gottes begriffen, während der Gedanke nur das logiſche Subject aller analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheile iſt, welche die genetiſche Erkenntniß vermitteln. Der chriſtliche Glaube, ein von jedem Subject, es ſei gelehrt oder nicht, unabhängiges Denken enthaltend, iſt allerdings ein durch die Bibel und bibliſche Lehre vermittelter, aber als chriſtlich iſt er nicht der Glaube durch die Bibel und an die Bibel, ſondern der Glaube an Chriſtus, und erſt als der Glaube an ihn auch der Glaube an die Bibel. Die Autorität, welche die bibliſche Lehre hat, hat ſie durch Chriſtum allein, und in unſerem Glauben an ihn. Das bibliſche Wort alſo kann für die Lehre von den Eigenſchaften Gottes nur ein Weg ſein, zum chriſtlichen Glauben zu gelangen, aber der Grund des chriſtlichen Glaubens iſt es nicht: der iſt Chriſtus ſelbſt in ſeinem Verhältniß zu Gott. Das Princip für die wirkliche Erkenntniß der Eigenſchaften Gottes aus dem Gedanken Gottes ſelbſt iſt das rein chriſtliche, und freilich inſofern auch das rein bibliſche. Wie Chriſtus Gott erkennet, ſo hat er ihn ſeinen Jüngern und uns geoffenbart, und der Gedanke dieſer Offenbarung iſts, welchen die Wiſſen-

ſchaft aufnimmt und entwickelt. Die wirkliche Erkenntniß Gottes iſt zu unterſcheiden

α. als die unmittelbare;

β. als eine mittelbare.

ad α. Gott iſt ihr Gegenſtand, aber er iſt es auch, deſſen Erkenntniß ſie iſt, er der Erkennende hat ſich zum Gegenſtand ſeines Erkennens. Dieſes, ohne daß ſeine Erkenntniß von ihm ſelbſt werde, geworden ſei, ſich entwickle, vollende, vielmehr dieſes auf eine ewige Weiſe. Es kann daſſelbe auch ſo ausgeſprochen werden: Gott offenbart ſich nicht ihm ſelbſt, denn er iſt ſich ſelbſt ewig offenbar. Sohin iſt in dieſer Erkenntniß keine Bedingung, keine Vermittelung, ſie iſt unbedingt und eine unmittebare. Der Menſch in ſeinem Unterſchiede von Gott vermag nur die Vorſtellung von dieſer unmittelbaren Erkenntniß, nicht aber ſelbſt eine unmittelbare Erkenntniß Gottes zu haben; um ihn unmittelbar zu erkennen, müßte er Gott ſelbſt, alſo nicht von ihm unterſchieden ſein. Wenn die Behauptung, Gottes Weſen und Eigenſchaften wären unerforſchlich, zu ihrer Vorausſetzung jene Unmöglichkeit hat, daß des Menſchen Erkenntniß von Gott die unmittelbare ſei, ſo iſt dieſes wohl begründet; denn es iſt nur nicht zu läugnen, daß der Menſch eine Vorſtellung von einer unmittelbaren Erkenntniß Gottes habe: wie könnte er ſonſt nur von ihr reden? Das iſt allerdings ſchon viel, daß Gott auf ewige Weiſe ſich unmittelbar wiſſe; aber es iſt doch nichts gegen dieſes göttliche unmittelbare Wiſſen ſelbſt.

ad β. Eine mittelbare iſt die Erkenntniß des Menſchen ſchon in ſeinem Unterſchiede von der Natur, ihren Erzeugniſſen ꝛc. und eine eben ſo mittelbare iſt die Erkenntniß deſſelben von ihm ſelbſt. Er müßte die Natur oder eines ihrer Elemente ihrer Erzeugniſſe ſelbſt ſein, um ſie oder daſſelbe unmittelbar zu erkennen. Aber ſogar, wenn er das Element oder Erzeugniß wäre, würde doch dieſe unmittelbare Erkenntniß unmöglich ſein, denn es würde das Wahrnehmen und das Denken mangeln;

dieſe aber vermitteln die Erkenntniß. Den größten Schein gibt allerdings das Selbſtbewußtſein von einer unmittelbaren Erkenntniß des Menſchen. Das ſeiner ſich bewußte Subject iſt ſelbſt als Object dieſes Bewußtſeins in der Beſtimmtheit das Ich, — ſich ſelbſt als den ſeienden weiß, ſcheint es, jeder auf ganz unmittelbare Weiſe, und doch iſt das nur Schein, denn wahrhaft iſt das Bewußtſein und die Selbſterkenntniß vermittelt durch die Objecte, deren keines ein Selbſtbewußtſein iſt. Iſt ſchon die Erkenntniß dieſer Endlichkeit der Natur und des Menſchen ſelbſt eine unmittelbare, ſo noch vielmehr die Erkenntniß Gottes, wie ſie die des Menſchen in ſeinem Unterſchiede von Gott iſt. Sie hebt an nicht in der Meinung, ſondern im Glauben, er, als chriſtlicher, der Gedanke Gottes, als die mögliche Erkenntniß deſſelben enthaltend, vermittelt dies Wirklichwerden dieſer Erkenntniß, und ſo iſt ſie eine mittelbare.

γ) Aber der Geiſt der Menſchheit iſt, ob zwar von Gott, dem Geiſte, verſchieden, doch zugleich mit ihm in dieſer Verſchiedenheit identiſch, ſo daß beide nicht außer einander, ſondern das Menſchliche im Göttlichen, und das Göttliche im Menſchlichen iſt. Der Menſch alſo nicht in ſeinem Unterſchiede von Gott, ſondern in der Einheit mit ihm, vermag nicht nur die Vorſtellung jener unmittelbaren Erkenntniß Gottes, ſondern auch und vielmehr dieſe Erkenntniß ſelbſt, ja in dieſer Einheit vermag er dieſe nicht nur, ſondern erkennt er auch wirklich Gott, wie Gott ſich wirklich erkennt, und Gott ſich wie den Menſchen. Hier alſo wäre das ihm Selbſtoffenbarſein Gottes unmittelbar das dem Menſchen Offenbarſein deſſelben, und umgekehrt. Es wäre die göttliche Offenbarung in dem Menſchen, und ebendieſelbe durch ihn jene unmittelbare Erkenntniß Gottes nach ſeinem Weſen und ſeinen Eigenſchaften, es wäre darin alſo nichts geheim, verborgen, unergründlich und unerforſchlich, ſondern wie der Ausdruck ſagt, alles offenbar. Aber der Geiſt der Menſchheit in der §. 178 näher betrachteten Unbedingtheit, iſt der mit Gott dem Geiſte identiſche in der Perſon Jeſu Chriſti. Wie Gott ſich ſelbſt weiß in der unendlichen Fülle ſeines Weſens, ſo weiß Chriſtus ihn, und wie er ihn weiß, ſo weiß Gott ſich ſelbſt. Das Wort zur Belehrung der Welt, für deren mittelbare Erkenntniß Gottes aus dem Munde Chriſti iſt das Wort Gottes ſelbſt, und enthält die Bibel die Worte und Lehre Chriſti, ſo vermittelt ſie im Glauben an ihn, deſſen Lehre ſie ſind, die Erkenntniſſe von Gottes Weſen und Eigenſchaften. In der Lehre der letztern kommt es alſo nicht zuoberſt auf das Verhältniß der Bibel und ihres Inhaltes zu dem Menſchen in ſeinem Unterſchiede von Gott, ſondern vielmehr auf das Verhältniß Chriſti in ſeiner Einheit mit Gott an. Dieß Verhältniß Chriſti zu Gott, und umgekehrt, ſtellt ſich für den Menſchen klar in Folgendem dar. Schon von zwei Freunden kann geſagt werden, ſie haben zwar Geheimniſſe vor einander, aber ſie ſind ſich ſelbſt kein Geheimniß. Dieſes gilt noch mehr von dem Vater in ſeinem Verhältniß zum Sohn, er hat wohl Geheimniſſe vor dem Sohn, aber er iſt dem Sohn kein Geheimniß. Im Verhältniß des Menſchen nun, der als Menſch nichts für ſich haben, nichts für ſich ſein, ja keiner Familie, keiner Nation angehören will, deſſen Geiſt der reine Geiſt der Menſchheit iſt, zu Gott ſind ſie nicht nur einander kein Geheimniß, ſondern haben auch beide kein Geheimniß vor einander. Wie der Vater ihn weiß, ſo weiß ihn der Sohn. Dieſe Erkenntniß des Sohnes, die unmittelbare, die göttliche ſelbſt, hat eben darum, weil ſie die unmittelbare iſt, den Glauben nicht zu ihrer Bedingung. Chriſtus, deſſen Geiſt der Geiſt der Menſchheit iſt, weiß ihn, kennt ihn, bedarf des Glaubens nicht. Er dringt darauf, daß die Welt glaube und zwar an ihn ſelbſt. Die im Glauben der Welt an Chriſtum, wie er der Glaube zugleich und urſprünglich durch Chriſtum ſelbſt iſt, enthaltene mögliche Erkenntniß Gottes, oder Idee Gottes iſt eben das Princip, woraus in der begriffenen genetiſchen Methode die göttlichen Eigenſchaften für die wirkliche

Erkenntniß wiſſenſchaftlich zu entwickeln ſind. Somit auch iſt ſchon im Voraus für die Lehre von dieſen Eigenſchaften ſelbſt eine Beſtimmtheit zu hoffen, wie ſie ohne jenes göttliche Princip im chriſtlichen Glauben unmöglich ſein würde. Man könnte es verſuchen, z. B. in der altgriechiſchen Religion, etwa mittelſt ihrer Symbolik eine Erkenntniß der Eigenſchaften Gottes zu ſuchen und darzuſtellen; es iſt voraus zu ſehen, daß der Verſuch ſchlecht ausfallen wird; denn es fehlt das Princip, welches dagegen die jüdiſche Religion hat, die aber ihrerſeits auf nationale Weiſe fixirt iſt. Aus dem Gedanken im iſraelitiſchen Glauben wird ſich nimmermehr eine Lehre von Gottes Eigenſchaften entwickeln laſſen, wie im chriſtlichen Glauben.

§. 187—196.

c. Die Eigenſchaften Gottes.

Zum Eintheilungsgrunde derſelben wird §. 187 die Idee Gottes in der dreifachen Beſtimmtheit deſſelben als das Wahre, das Ewige und das Selige genommen, wie ſie oben §. 134—136 entwickelt wurde. Die logiſche Forderung iſt, daß das Eintheilungsprincip ein einfaches iſt, dieſer Forderung aber

1) entſpricht jene Annahme nicht, in ihr hat das Princip nur den Schein der Einfachheit, iſt aber ein dreifaches.

2) Die theologiſche Forderung iſt, daß die Methode für die Erkenntniß eine genetiſche ſei, und dieſer Forderung iſt mit jenem dreifachen Eintheilungsgrunde nicht Genüge geſchehen. In der Lehre von den Eigenſchaften Gottes, erklärt daher auch Marheineke, komme es blos auf eine Analyſis an. Mittelſt des bloßen Analyſirens unter jenem dreifachen Princip kann es nur zum Urtheil kommen, deſſen Prädicate immer auf das nämliche logiſche Subject bezogen werden müſſen, ſo daß dieſes bei jedem folgenden Urtheile zu repetiren iſt. Solch eine Analyſe iſt wohl dem Gegenſtand, der ein Ding iſt, und der Erfahrung deſſelben gemäß, aber der Gegenſtand, den die Lehre von Gottes

Eigenſchaften hat, iſt auch ſchon in der Idee von ihm dieſer Analyſe nicht gemäß. Alſo jener Eintheilungsgrund, wenn auch die Eintheilung bleibt, iſt zu verlaſſen. Die Frage, deren Beantwortung es gilt, iſt eine ganz einfache, und weiſet ſo für ihre Beantwortung auf den Eintheilungsgrund hin. Sie iſt nämlich die:

α) Worin hebt die Erkenntniß von Gottes Eigenſchaften an?

β) Worin ſetzt ſich dieſe Erkenntniß fort?

γ) Worin und wie vollendet ſie ſich?

Für die Beantwortung iſt mit der Frage ſelbſt die Methode als eine genetiſche, die bloß durch Analyſis und Syntheſis bedingt ſei, gefordert.

α) Die Eigenſchaften Gottes, erkennbar in ihrem Grunde und aus demſelben. §. 188—90.

Gottes Eigenſchaft hat ihren Grund in ihm und aus ihm ſelbſt, ſo iſt ſie die nichtentſtandene, die nichtgewordene, ſondern ewige, wie der, deſſen Eigenſchaft ſie iſt, ja der ſie ſelbſt iſt. Die Erkenntniß aber von ihr, wie ihr ewiger Grund Gott ſelbſt und ſie die ewige iſt, iſt ſeine Erkenntniß die unmittelbare. Die Erkenntniß des Menſchen von Gottes Eigenſchaften in dem Grunde dieſes Gedankens und aus ihm, iſt eine mittelbare. Die Eigenſchaft iſt nicht entſtanden, aber die Erkenntniß des Menſchen von ihr nimmt einen Anfang oder hat ihn genommen, und iſt eine gewordene. Die Methode ihrer Entſtehung iſt daher eine genetiſche. Zuvörderſt wird dem die Erkenntniß mittelſt der Unterweiſung und urſprünglich durch den, der in ſeiner Einheit mit Gott ihn und ſeine Eigenſchaft unmittelbar erkennt, gegeben, ſo iſt die Erkenntniß mittelbar und traditionell. Kommt es nun zu der Frage, worin dieſelbe, ſo wie ſie gegeben wird, ihren Anfang nehme, worin ſie begründet ſei, ſo iſt der Fragende an den Gedanken Gottes ſelbſt gewieſen, nur in dieſem kann er nach ſeinem Anfang fragen. Der Gedanke Gottes nun hat zu ſeinem Inhalte (§. 124)

1) das Sein als das Denken, es als das Denken iſt die Weſenheit Gottes, und die Beſtimmtheit in dem Gedanken Gottes, angehend ſeine Weſenheit, iſt die Allwiſſenheit, — die erſte Eigenſchaft.

2) Eben der Gedanke Gottes enthält das Denken als das Sein, und dieſes als das Sein iſt das Daſein oder die Wirklichkeit Gottes. Die Beſtimmtheit des Gedankens von der Seite dieſer Wirklichkeit iſt die Weisheit.

3) Weſenheit und Wirklichkeit ſind zwar durch das auf den Gedanken Gottes reflectirende Denken von einander unterſchieden, aber ſie ſind doch nicht außer oder nebeneinander, ſondern Gottes Weſen iſt ſelbſt ſeine Wirklichkeit, und umgekehrt. Die Beſtimmtheit des Gedankens in dieſer Einheit des Weſens und der Wirklichkeit iſt die Wahrhaftigkeit Gottes. Es hält demnach der Fragende, um die Erkenntniß von Gottes Eigenſchaft in ihrem Grund und aus demſelben, um ſie in ihrem Anfang zu faſſen und zu erhalten, ſich lediglich und allein innerhalb des Gedankens von Gott, und ſo daß er von allem, was ſonſt gedacht werden und erkennbar ſein mag, vornehmlich aber von ſich abſtrahirt. Vorerſt hat nun wohl jene Angabe der Eigenſchaft Gottes aus dem Grunde ſeines Gedankens in der Form der Allwiſſenheit, Weisheit und Wahrhaftigkeit, den Schein der Willkür, aber dieſer Schein rühret nur daher, weil vorgegriffen iſt, und voraus ſchon die Eigenſchaft genannt worden, deren Erkenntniß genetiſch ſein ſoll, und die alſo erſt aus dem Gedanken ſich erzeugen ſoll.

§. 188.

1. Die Allwiſſenheit Gottes.

Man kann das Sein lediglich für ſich nehmen, und alſo davon, daß es das Denken ſei, abſtrahiren, dann iſt auch von dem Wiſſen, und wenn es lediglich beim Sein bleiben ſollte, ſogar von der Möglichkeit des Wiſſens abſtrahirt. So urſprünglich im Fetiſchdienſt. Dort iſt das Sein lediglich als ſolches, nicht als Denken in irgend einem Dinge, oder dann auch in allem und jedem Dinge, das Sein in Allem genommen, und iſt das Subject, welches an dieſem Allſein oder in Allen Sein ſeinen Gegenſtand, Gott, hat, nur das fühlende und empfindende, kaum das vorſtellende. Das Wiſſen in Allen und das Allwiſſen kommt und kann bei dieſer Einſeitigkeit, wo das Sein als Sein das Weſen wäre, gar noch nicht vorkommen. Es kann eben ſo auf der andern Seite das Denken bloß als Denken genommen oder gedacht werden, ſo mithin daß vom Sein ganz abſtrahirt ſei, und nur das Denken als mit ſich identiſch genommen und feſtgehalten wird. Dann verhält ſich freilich das Subject, welches das Denken als ſolches zum Gegenſtand hat, nicht als fühlend oder nur vorſtellend, ſondern ſelbſt als denkendes. Vom Denken aber, wie es lediglich das Denken rein mit ſich identiſch iſt, kann eben ſo wenig geſagt werden, daß es das Wiſſen ſei, wie vom Sein als ſolchen. Die abſtracte Logik und ſogar eine ganz abſtracte Dogmatik hat zwar ein Wiſſen, iſt Wiſſenſchaft, aber ein Wiſſen von dem Denken, welches ein Begreifen, Urtheilen und Schließen, nur die Bedingung des Wiſſens ſei, allein ſelbſt kein Wiſſen, und jene abſtracte Dogmatik hat wohl zu ihrem Gegenſtand einen durch das Denken des Subjects ſelbſt von aller Negation gleichſam befreieten Gedanken, den höchſten Gedanken, und ſo daß der Gegenſtand dieſes Gedankens ſelbſt nur ein gedachter iſt. So iſt auf der einen Seite das Gefühl bloß beim Sein als ſolchen, ohne die Ahndung des Wiſſens, auf der andern Seite das Denken, bei dem Denken als ſolchen und bei dem höchſten Gedanken ohne die Anerkenntniß des Wiſſens, vielmehr mit der Negation deſſelben. Nur das, daß das Sein ſelbſt als Denken wirkliches, wahrhaftes Sein iſt, alſo nur das in dem Gedanken Gottes gedachte Weſen, führet mit innerer Nothwendigkeit dahin, daß er, von welchem er der Gedanke oder deſſen Weſen das Sein als Denken iſt, der in Allem nicht nur Seiende, Denkende, ſondern der Allwiſſende ſei. Das Sein

1) welches als das Denken das Weſen Gottes iſt, hat ſeinen Grund nicht an einem andern Sein, noch durch ein anderes, ſondern rein und allein durch ſich ſelbſt. Für daſſelbe, als begründet, iſt mithin auch kein anderes, welches ihm als der Grund vorhergehe, und welches ein von ihm vorausgeſetztes wäre. Für daſſelbe alſo iſt keine Succeſſion, die, in Bezug des Begründeten auf den Grund, ein Vergangenes, und in Bezug des Grundes auf das Begründete ein Zukünftiges wäre, ſondern iſt das vielmehr in und durch ſich Begründete, das abſolute oder ewige Sein. Das Denken

2) als welches eben das Sein das Weſen Gottes iſt, hat gleicher Weiſe ſeinen Grund weder in einem andern Denken oder Sein außer ihm, noch ſogar in dem Sein, welches als das Denken, das Weſen Gottes ſelbſt iſt, denn mit dieſem iſt es ja das rein identiſche. Das Denken alſo, wie das Sein als daſſelbe das Weſen Gottes iſt, iſt eben ſo wie das Sein ſelbſt abſolutes oder ewiges Denken. Und ſo iſt

3) das Weſen Gottes ſelbſt, als das Wiſſen, das abſolute und ewige Wiſſen, und als ſolches Wiſſen die Eigenſchaft Gottes, die auf keine Weiſe an ihn komme, oder doch an ihn ſelbſt erſt gebracht würde, ſondern die weſentlich iſt wie das Weſen Gottes ſelbſt. Vorgeſtellt aber wird das ewige, das abſolute Wiſſen Gottes als die Allwiſſenheit, und die Vorſtellung iſt näher die des göttlichen, als des Wiſſens in Allem, und als das Alles enthaltende Wiſſen. In dieſer Vorſtellung iſt mit vorgeſtellt, daß Vergangenes und Künftiges enthalten ſei in dem Wiſſen Gottes, welches als das Allwiſſen das gegenwärtige, die unendliche Zeit enthaltende Wiſſen ſei. Es erläutert ſich aber jene Erkenntniß von dieſer Eigenſchaft Gottes, wie ſie ihren Urſprung nimmt in dem Gedanken deſſelben, durch folgende Reflexion auf den Menſchen.

ad 1. Das Sein, welches als Denken das Weſen des Menſchen iſt, hat ſeinen Grund nicht in ſich durch ſie, ſondern in einem andern, welches noch nicht das Sein als Denken, ſondern nur erſt als das Leben, als Natur ꝛc. iſt. An dieſem andern, dem Grunde, worin und wodurch es iſt, hat das Sein als Denken, wie es ſo das Weſen des Menſchen iſt, ſeine Vorausſetzung, und ſo geht dem Menſchwerden und Menſchſein das Naturſein vorher. Für den Menſchen ſeinem Weſen nach alſo iſt eine Vergangenheit.

ad 2. Das Denken, als welches das Sein, das Weſen des Menſchen iſt, hat auch ſeinen Grund nicht in und durch ſich, ſondern in einem andern und durch daſſelbe, welches Andere auch kein Denken als ſolches, ſondern erſt nur als Fühlen und Empfinden iſt. Gefühl und Empfindung im Leben iſt der Grund in und aus welchem, ja zugleich die Bedingung, mittelſt welcher das Denken, als welches das Sein des Menſchen Weſen iſt, zum wirklichen Denken und er ſelbſt zum wirklichen Menſchen wird, mit Bezug darauf, daß dem Gefühl und der Empfindung als dem Grunde das Denken begründet dadurch, folge, iſt für den Menſchen eine Zukunft, ſo daß er in ſeiner Gegenwart auf eine Vergangenheit zurück, und auf die Zukunft hinaus ſich bezieht, auf die Vergangenheit mittelſt der Erinnerung ins Leben zurück, auf die Zukunft mittelſt der Ahndung vom Gefühl und der Empfindung aus.

ad 3. Das ſo im Leben und durch daſſelbe begründete Sein, als das durch Gefühl und Empfindung begründete Denken, welches das Weſen des Menſchen iſt, iſt das Selbſtbewußtſein, die Ichheit. Das ſeiner ſelbſt als des ſeienden ſich bewußte Subject, indem es als ſeiendes das denkende iſt, iſt das ſich wiſſende; ſeine urſprüngliche Eigenſchaft iſt das ſich ſelbſt Wiſſen. Aber dieſes ſich und dann anderes außer ihm in der Gegenwart Wiſſen, Andrer außer ihm in der Vergangenheit ſich Erinnern, und in die Zukunft Vorausſetzen, iſt ein relatives und bedingtes. Das abſolute Wiſſen kann es nicht werden noch ſein; der Menſch wäre nicht Menſch, ſondern Gott ſelbſt, wenn er der Allwiſſende wäre. Aber die Erkenntniß der Allwiſſenheit oder vielmehr Gottes als des Allwiſſenden vermag er zu haben, dieſe Erkenntniß jedoch erſt im chriſtlichen Glauben, wie er den Gedanken Gottes des ewigen Geiſtes enthält, und aus dieſem Gedanken jene Erkenntniß ſich entwickelt, oder von dem Menſchen, der auf den Gedanken reflectirt, entwickelt wird oder werden kann. 1 Joh. 2, 20. 1 Corinth. 2, 10—15. Kurz ſtellt ſich das Geſagte ſo: im Glauben weiß der Menſch den Allwiſſenden, aber er iſt und vermag nicht der Allwiſſende ſelbſt zu ſein, auch iſt das, daß er den Allwiſſenden weiß, vermittelt durch den Glauben. Und in der chriſtlichen Religion ſelbſt iſt es das erſte, daß von Gläubigen Gott für den Allwiſſenden anerkannt werde, für den, für welchen Vergangenheit und Zukunft, weder das Eine noch das Andere, ſondern die unmittelbare Gegenwart ſind. Die Vorſtellung von einem wiſſenden Gott, von den wiſſenden Göttern haben auch andere Religionen, aber ſo, daß das Wiſſen der Götter in jener Vorſtellung einerſeits auf die Vergangenheit geht, deren ſich die Götter erinnern. Der chriſtliche Gedanke von der Allwiſſenheit Gottes ſchließet dieſe menſchliche Eigenſchaft der Erinnerung und des Gedächtniſſes aus. Gottes Wiſſen iſt in Bezug auf die Vergangenheit kein ſich Erinnern, wie in der heidniſchen Religion. Auf der andern Seite beziehen ſie alle andern Religionen auf Orakel, alſo auch ein Wiſſen Gottes, angehend die Zukunft, welche der Menſch zu wiſſen begehrt. In dem chriſtlichen Gedanken von der Allwiſſenheit iſt enthalten, daß die Weiſſagungen in Erfüllung gegangen ſeien. In der chriſtlichen Religion iſt es der mit dem Glauben an den Allwiſſenden verknüpfte Gedanke deſſelben, kraft deſſen ſich der Menſch zur Andacht beſtimmt. In ſeiner Andacht verlangt er nicht, daß ihm durch den Allwiſſenden ein Vergangenes zum Bewußtſein gebracht oder ein

Künftiges eröffnet werde. Wird nun geſagt, Gott iſt der Allwiſſende, oder gar, die Allwiſſenheit iſt eine Eigenſchaft Gottes, ſo iſt in ſolchem Urtheile Gott das logiſche Subject, aber doch nur als ein bloßer Name. Das Prädicat, der Allwiſſende, hat dieß Subject, dieſen Namen ſo zu ſagen weggenommen, und dem Gedanken von Gott und ſeinem Weſen gemäß, iſt mit jenem Urtheile geſagt, nicht, Gott iſt der Allwiſſende, wie wenn er noch etwas anderes wäre, ſondern ſpricht das Urtheil wahrhafter Weiſe ſo viel: Gott, d. h. der Allwiſſende. Wenn der Menſch mit ſeinem Gedanken, im Gefühl der Andacht, im Bedürfniß des Gebets, ſich an Gott als Gott wendet, ſo iſt dieß ſoviel wie nichts, aber wendet er ſich an den Allwiſſenden, dann iſt geſagt, wohin die Gedanken ſich zu wenden haben.

Gewöhnlich unterſcheidet die Dogmatik nicht nur die Allwiſſenheit Gottes von ihm, deſſen Eigenſchaft ſie ſei, ſondern fixirt ſie auch dieſen Unterſchied, und hält ſie dieſelbe in ihm feſt, daraus entſtehen andere Unterſcheidungen in ihr ſelbſt, welche das Verdienſt haben, die Aufmerkſamkeit auf dieſe Eigenſchaft zu lenken. Scientia Dei est a) necessaria, b) libera, c) scientia simplicis intelligentiae, d) scientia media.

ad a. Das nothwendige Wiſſen Gottes hat zu ſeinem Gegenſtand ihn ſelbſt, ſein Weſen, ſein Daſein, ſeine Eigenſchaften, und ſeine ſchöpferiſche und für die Erhaltung der Welt und für deren Regierung wirkſame Macht. Daß er iſt und was er iſt, was er hat und was er wirket, das iſt er, das hat und wirket er auf abſolut nothwendige Weiſe, ſo daß in ihm für und durch ihn nichts irgend ein zufälliges ſei. Der Unterſcheidung alſo, in welcher die Allwiſſenheit die nothwendige ſei, liegt eigentlich zum Grunde der metaphyſiſche Gedanke von Gott als dem abſolut nothwendigen Weſen, und jene Wiſſenſchaft als die nothwendige wird auch wohl ſo erörtert, daß es heißt Deus intuetur se, et omnia quae in ipso sunt.

ad b. Als die freie Allwiſſenheit Gottes wird ſeine Allwiſſenheit von den Theologen bezogen auf die Welt und auf die Dinge, die ſie als Natur und als Geſchichte enthält. Von dieſen Dingen, den Naturerſcheinungen, den Menſchen ꝛc. überhaupt wird für jenen Gedanken einer Scientia libera, zum Unterſchied von der scientia necessaria, vorausgeſetzt, daß ſie gegen die nothwendige Weſenheit Gottes nur das zufällige ſei, und ſo wird nun die Allwiſſenheit Gottes in dieſer Beſtimmtheit der freien beſchrieben als diejenige Erkenntniß, die Gott von allem habe, was geweſen iſt, was ſein wird und was iſt. In dieſer Angabe des freien Wiſſens, wie es das Wiſſen Gottes ſei, ſind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft außer einander gehalten, als blicke Gott aus der Vergangenheit in die Gegenwart. Die Vorſtellung von der freien Allwiſſenheit bleibt ſomit hinter dem Gedanken der Ewigkeit zurück. Die ganze Unterſcheidung nun zwiſchen der scientia libera und necessaria iſt in die Lehre von der Allwiſſenheit Gottes gekommen durch die Reflexion auf das Wiſſen des Menſchen, nämlich ſo: der Menſch, der ſich ſelbſt zu erkennen ſtrebt und erkennet, gelangt hiermit wohl zu dem Wiſſen deſſen, was in ihm ſchlechthin nothwendig ſei, und ohne welches er nicht Menſch, ſondern ein Thier ſein würde. Dieſe Erkenntniß ſeiner ſelbſt, z. B. in der Nothwendigkeit, durch welche als Geſetz ſein Denken als ein Begreifen, Urtheilen und Schließen beſtimmt, iſt scientia hominis necessaria, und von ihr muß er ſelbſt unterſcheiden die Kenntniß von den Dingen außer ihm, wie ſie theils vergangen ſind, theils noch beſtehen, theils noch ſein werden. Das Vergangene in der Natur und Geſchichte zeigt durch ſein Vergangenſein ſelbſt an, daß es keine Nothwendigkeit hat. Alſo von dem Menſchen kann es gelten, daß in Anſehung ſeiner ſelbſt und des Geſetzes überhaupt ſein Wiſſen ein nothwendiges, und in Anſehung aller Erſcheinungen ſein Wiſſen ein bloß freies ſei. Aber die Dogmatik handelt gegen ihre eigene Methode, nämlich gegen die via negationis et eminentiae, wenn ſie dieſen Unterſchied auf

Gott überträgt. Hier iſt alſo in Gott eine Negation geſetzt, die Negation in der Diſtinction in der nothwendigen und freien Erkenntniß. Der Gedanke Gottes, wenn der Menſch ſich nicht dabei im Auge hat, ſchließet von der Nothwendigkeit die Freiheit nicht aus, ſondern er enthält, daß die Freiheit ſelbſt die Nothwendigkeit und dieſe die Freiheit ſei. Gottes Wiſſen iſt das in der Freiheit abſolute nothwendige, und in der Nothwendigkeit abſolut freie.

ad c. Mit der scientia simplicis intelligentiae hat es folgende Bewandniß: was ſein wird, das iſt auch möglich. Aber umkehren läßt ſich der Satz nicht. Zur scientia libera gehört, daß Gott weiß, was ſein wird, aber weiß nicht nur dieſes, ſondern auch das was ſein kann, obwohl es nicht ſein wird. Dieß Wiſſen wird scientia simplicis intelligentiae genannt, und der Menſch vermag dieſes Wiſſen nicht; wenn er auch einigermaßen voraus weiß, was erfolgen wird, ſo iſt es ihm doch unmöglich zu wiſſen, was in der Zukunft überhaupt möglich oder unmöglich ſei, und bloß bei der Möglichkeit verbleibe. Gott hingegen weiß auch in der Zukunft das, was bloß möglich bleibt. Im gemeinen Leben ſpricht ſich jenes Bewußtſein mit Bezug auf das Künftige und das darin bloß Mögliche auch wohl aus, indem die Menſchen ſagen: daß wahrſcheinlich irgend ein Ereigniß wirklich erfolgen werde, aber daß man doch nicht überhaupt wiſſe, was künftig möglich ſei oder nicht.

ad d. Die scientia media iſt ein mittleres zwiſchen der scientia libera und der scientia simplicis intelligentiae, nämlich in folgender Beſtimmung. Sie gehet, wie die scientia libera, auf das Zukünftige, aber zugleich, wie die scientia simplicis intelligentiae, auf das in der Zukunft bloß Mögliche. Gott weiß die Bedingung, unter welcher das, was möglich iſt und ein Zukünftiges wirklich werde, aber er hebt durch ſeine Macht dieſe Bedingung auf, und ſo bleibt es in Zukunft bei der bloßen Möglichkeit. Sein Wiſſen alſo tritt gleichſam zwiſchen das künftig Wirkliche und zwiſchen das bloß Mögliche. Jenes als Wirkliches verhindernd durch ſeine Macht, indem die Möglichkeit aufgehoben wird durch eben dieſelbe. So iſt ſie scientia media, auch scientia de futuro conditionato, und mittelſt dieſer Hypotheſe hofft man aus mehr als einer Schwierigkeit zu kommen. Weiß Gott alles vorher, was geſchehen wird, ſo weiß er auch was jeder Menſch wollen, beſchließen und thun wird, auch ehe es von ihm gewollt und gethan wird. Weiß er aber dieſes vorher, ſo kann kein Menſch etwas anderes wollen und thun, als was und wie es Gott vorher gewußt hat und weiß. Vermag aber keiner anders zu beſchließen und zu handeln, als wie es Gott vorher wußte, ſo iſt keiner in Anſehung ſeines Wollens und Thuns frei, ſondern iſt jeder in ſeinen Vorſätzen und Handlungen durch Gottes Vorauswiſſen ſchon determinirt. Prädeſtination. Es tritt ſomit in einer eiſernen Nothwendigkeit die Auguſtiniſche Lehrmeinung ein von der abſoluten Prädeſtination des Menſchen, zur Seligkeit oder Verdammniß, und die Lehre von einer unbedingten Gnadenwahl.

Luther nahm ſie Anfangs auch an. Der Ausdruck dafür, daß der Menſch in Anſehung alles deſſen, was er wolle und thue und mit Beziehung auf die göttliche Allwiſſenheit keine Freiheit habe, war servum arbitrium und eines von beiden ſcheint allerdings anerkannt werden zu müſſen, entweder das, daß der Menſch den Charakter, den er erhält, ſich durchaus nicht gebe, ſondern in allem, was er unternehme und vollziehe, unter einer ihm unüberwindlichen Nothwendigkeit ſtehe, alſo das, daß er höchſtens nur die Meinung von der Freiheit ſeines Willens haben könne, in Wahrheit aber dieſer Freiheit ermangle, oder das, daß das Wiſſen Gottes, wenn es auch in die Zukunft hineinreicht, doch nicht bis an das hingehe, was die Menſchen wollen, beſchließen und ausführen werden, mithin das, daß das Wiſſen Gottes an der Willensfreiheit des Menſchen eine Schranke habe. Wird das Wiſſen Gottes als ein unbegrenztes gedacht und dafür anerkannt, ſo möchte dieſer Gedanke wohl der Erkenntniß Gottes und des göttlichen Weſens ſelbſt würdig ſein, aber mit ihm müßte die Willensfreiheit des Menſchen negirt werden, und der Gedanke, daß der Menſch keine Willensfreiheit habe, ſondern ein Knecht der Willkür ſei, wäre des Menſchen nicht würdig. Eins von beiden ſcheint alſo in dieſer Entgegenſetzung angenommen werden zu müſſen, entweder eine Gottes oder eine des Menſchen unwürdige Lehre. Und da ſoll jene Hypotheſe von einer scientia media aushelfen, nämlich in folgender Weiſe, nicht nur was war und iſt, ſondern auch alles was ſein wird, weiß Gott vorher, Gott weiß jeden Entſchluß und jede That, die der Menſch in der Zukunft faſſen wird. Was den Entſchluß und die That möglich macht, iſt der freie Wille des Menſchen, er iſt das Bedingende für die Möglichkeit des Vorſatzes und der That. Durch das göttliche Wiſſen wird die Möglichkeit, daß der Menſch anders, als wie er beſchließt und thut, beſchließe und handle, nicht aufgehoben. Es wird daher, was der Menſch beſchließt und thut nicht dadurch, daß Gott ihn als freiwollend weiß, zum Beſchluß und zur That Gottes, ſondern iſt und bleibt der gute oder ſchlechte Vorſatz des Menſchen ſelbſt. So wäre auf der einen Seite die Willensfreiheit und auf der andern die göttliche Allwiſſenheit, indem ſie, was den menſchlichen Willen angeht, weder scientia necessaria noch libera, ſondern bloß media wäre, für den Glauben gehalten gerechtfertigt, ohne daß die Lehre entweder die Willensfreiheit des Menſchen, noch die Allwiſſenheit Gottes negiren müßte. Die Hypotheſe von dieſer scientia media kömmt der Erkenntniß von der göttlichen Allwiſſenheit ſo nahe als nur möglich iſt, wenn und ſo lang der Unterſchied zwiſchen den göttlichen Eigenſchaften und zwiſchen Gott ſelbſt fixirt bleibt. Iſt es zu der Einſicht gekommen, daß die Eigenſchaft Gottes von ihm, deſſen Eigenſchaft ſie iſt, und daß ſie als die eine göttliche von der andern an und für ſich nicht verſchieden ſei, dann löſt ſich jenes Räthſel, wie Gottes Allwiſſenheit mit des Menſchen Willensfreiheit beſtehen könne, auf eine leichte Weiſe, nämlich ſo: in der ſtreng auguſtiniſchen und reformirten Lehre iſt die *πρόγνωσις θεοῦ* zugleich die *προώρισις ἀνθρώπου*, aber Gott erkennt Alles was künftig ſein wird in der Gegenwart, und ſo iſt für ihn das Künftige gar kein Künftiges, ſondern das Gegenwärtige ſelbſt. Die göttliche *πρόγνωσις* iſt alſo in Wahrheit die göttliche *γνῶσις*. Eben ſo weiß er alles, was vergangen iſt, in der Gegenwart, ihm iſt das Vergangene kein Vergangenes, ſondern das Gegenwärtige, *ἀνάμνησις*. keine Erinnerung, ſondern *γνῶσις*. Beides mithin, das Vergangene und Künftige, welches für den Menſchen in der Endlichkeit ſeines Geiſtes und Wiſſens ein Außer- und Nacheinander, ein Verſchiedenes, iſt im unendlichen Geiſte das eine ſchlechthin Unveränderliche. Und ſomit iſt, was die Dogmatik scientiam liberam nennt, wahrhaft Dei scientia necessaria, und was ſie scientiam necessariam nennt Dei scientia libera. Dieſe Allwiſſenheit, in Anſehung deren jene Unterſchiede des Nothwendigen und Freien, beſonders aber der Unterſchied einer scientia simplicis intelligentiae, keine Unterſchiede ſind, iſt zugleich die göttliche Macht oder Machtvollkommenheit. Die göttliche Allwiſſenheit, als das Wiſſen deſſen, was der Menſch erlebe und wirke, wenn er könne, wolle, beſchließe und thue, iſt kein ſein Wollen determinirendes Wiſſen, ſo daß er nicht anders könne, als Gott weiß, daß er wollen und thun werde; beſtimmt ſo: Die Allwiſſenheit Gottes iſt in Anſehung der Willensfreiheit des Menſchen zugleich die Macht, ihn in ſeinem Wollen und Thun nicht zu determiniren. Gott weiß, was jeder will, beſchließt und thut, aber ſein Wiſſen iſt zugleich ſo mächtig, daß er jeden in ſeinem Wollen und Beſchließen ſo zu ſagen gewähren läßt, ihn nicht durch ſein Wiſſen beſtimmt. Gottes Wiſſen iſt unbedingt, oder allwiſſend, und der Wille des Menſchen frei, indem Gott ſelbſt durch ſein Wiſſen dieſe Freiheit nicht beſchränkt. Das göttliche Wiſſen in dieſer ſeiner

Macht iſt aber nicht bloß Wiſſen, ſondern Weisheit, und was in jener ſchwierigen Lehre von der ſogenannten Prädeſtination noch dunkel und unentwickelt iſt, das wird zunächſt klar durch die Betrachtung der göttlichen Weisheit.

§. 189.

2. Die Weisheit Gottes.

Der oben §. 146 und 147. erörterte Satz war dort ganz abſtract ausgeſprochen dieſer: Das Denken Gottes als das Sein iſt das Daſein deſſelben. Durch die Erkenntniß der Allwiſſenheit wird dieſes Abſtracte zu einem concreten Satze, es iſt dieſes: das Denken des Allwiſſenden als das Sein iſt die Wirklichkeit deſſelben, oder, der Allwiſſende iſt der Wirkliche. Das Denken wird als das Sein allerdings von den Menſchen gedacht, wie die Allwiſſenheit auch, aber was dieſem Gedachtwerden der Menſchen Gehalt und Wahrheit gibt, iſt nicht ihr Denken, ſondern das Denken des Allwiſſenden ſelbſt, das ſeinige; dieſes als das Sein iſt ſeine Wirklichkeit, und aus ihm kommt dem Menſchen, von welchem er gedacht wird, die Gewißheit, daß er da ſei, die Gewißheit des Wirklichen.

Für die weitere Betrachtung iſt auf die Wirklichkeit an ſich zu reflectiren folgendermaßen. Schon die Exiſtenz eines Dinges iſt ſeine Efficienz, was nicht wirkſam iſt, das exiſtirt auch nicht, hat keine Wirklichkeit. Mit der Wirklichkeit iſt eine unzertrennliche Einheit der Wirkſamkeit verbunden, der Allwiſſende als der Wirkliche iſt der Wirkende. Nun iſt aber ſeine Wirklichkeit das Denken als das Sein; das Wirken des Allwiſſenden iſt daher

a) ein Bezwecken (mit Bezug auf das Denken);
b) ein Vermitteln deſſen, was bezweckt wird;
c) ein Vollbringen des ſolcher Weiſe Vermittelten.

Ad a. Jeder als Urſache wirkſame Begriff iſt ein Zweck; weder die Urſache als ſolche, wie mächtig ihre Wirkung ſei,

z. B. des Feuers, noch der Begriff als ſolcher, ſo beſtimmt er ſei, iſt Zweck, ſondern der Begriff wirkſam als Urſache, z. B. der des Baumeiſters. Jeder Begriff aber als ſolcher oder als Zweck, iſt ein bedingter und begrenzter. Das Denken des Allwiſſenden iſt das von allen zeitlichen, räumlichen und ſonſtigen Bedingungen ſchlechthin unabhängige, es iſt das abſolute Denken, und es kann daher, indem der Allwiſſende der Wirkliche, mithin der Wirkende iſt, von uns ſein Bezwecken im Wirken nicht gedacht werden als ein ſolches, das nur ein Begreifen wäre, und nicht ſo, daß ein Begriff der als Urſache wirkſame Zweck des Allwiſſenden wäre, überhaupt läßt ſich nicht in der Erkenntniß deſſelben von Begriffen reden, die er habe, ſondern von Gedanken; der Gedanke hat an ſich jene Begrenztheiten nicht, welche die des Begriffes ſind. Es iſt alſo der Gedanke, als der des abſolut Wiſſenden ſelbſt, der unendliche Gedanke, oder die Idee. Die Idee des Allwiſſenden, wirkſam als Urſache, iſt unendlich, abſolut, iſt Endzweck, und ſie iſt dieſer Endzweck nicht etwa nur in dem Allwiſſenden, ſondern auch durch ihn den Allwiſſenden, er iſt der ewige Grund, wie ſeiner ſelbſt, ſo auch der Idee, als des Endzwecks ſeines Wirkens. Die im Glauben an Gott gegründete Erkenntniß ſeiner des Allwiſſenden, und der Glaube ſelbſt, daß er der Allwiſſende, der Wirkliche ſei, führet auf die Nothwendigkeit, nicht nur das Denken Gottes anzuerkennen, ſondern auch in ſeiner Wirklichkeit dies Denken als ein Bezwecken, und den göttlichen Gedanken als Endzweck.

Ad b. Der Begriff ſchon, und der unendliche Gedanke noch vielmehr, fordert gleichſam, indem er Zweck iſt, ein Mittel, kraft deſſen er der Wirkſame ſich verwirkliche oder verwirklicht werde. Alles Bezwecken iſt daher nothwendiger Weiſe auch ein Vermitteln. Iſt der Zweck nur ein Begriff, ſo muß für denſelben das Material, welches durch ihn zum Mittel gemacht wird, damit es ſich verwirkliche, ein ſchon vorhandenes ſein. Der Zweck, wenn er nur Begriff iſt, alſo ein Zweck des Menſchen, erſchafft ſich ſelbſt das Mittel zu ſeiner Realiſirung, aber aus einem Stoffe, den er oder der Menſch finden muß, nicht aber bewirken oder hervorbringen kann. Selbſt wo dieſer Zweck ein ſolcher iſt, wie ihn nicht die mechaniſche, vielmehr die ſchöne Kunſt hat, und wo der Menſch kraft ſeiner Genialität in der Kunſt ſchöpferiſch zu Werke geht, ſich mithin die Mittel zur Verwirklichung der Idee ſelbſt gibt, müſſen Stoffe für ihn vorhanden ſein, kraft deren er ſie ſich gebe. Aber in Anſehung des Allwiſſenden fällt dieſes Bedürfniß eines Stoffes, welchen er zum Mittel mache, für die Verwirklichung ſeines ewigen Gedankens hinweg. Das unendliche Denken als das des Allwiſſenden iſt, indem ein Bezwecken und mithin ein Vermitteln, zugleich die Macht der Bewirkung des Stoffes und des Mittels für die Verwirklichung des Zwecks. Der Allwiſſende, in dieſer Machtvollkommenheit ſeines Denkens, bedarf daher für ſein Wirken nichts außer ihm ſelbſt. Aus Nichts erſchafft Gott die Welt, dieſes „aus Nichts“ ſagt nichts anders als: das Mittel zur Verwirklichung des göttlichen Endzwecks iſt abſoluter Weiſe ein durch den Allwiſſenden ſelbſt bewirktes, was ſo ausgeſprochen werden kann, er iſt wie der Schöpfer aller Lebendigen, ſo auch der Schöpfer der Materie als des Stoffes für das Leben und Lebendigſein.

Ad c. Die Verwirklichung des Gedankens, wie er der des Allwiſſenden, und ſie allein die Verwirklichung durch ihn iſt, iſt die Vollbringung des Endzwecks, und zwar in der Weiſe, daß zwiſchen ihm, dem Endzweck, und desgleichen zwiſchen dem Bezwecken ſelbſt, ferner zwiſchen dem Mittel und dem Vermitteln, und zwiſchen der Verwirklichung ſelbſt keine Zeitabfolge ſtatt hat; denn die in ihren drei Momenten außereinander ſich ziehende Zeit iſt in dem Allwiſſenden die abſolute Gegenwart. Es muß alſo gedacht werden, daß, indem durch ihn auf ewige Weiſe der unendliche Gedanke iſt, dieſer unendliche Gedanke auch als Zweck vollbracht ſei. Das Wiſſen nun als ein Wirken, als efficere, als ein Bewirken und Vollbringen, perficere, ſo daß ein Endzweck durch die Schöpfung der Mittel vollbracht oder ausgeführt iſt, iſt nicht mehr das bloße Wiſſen, ſondern es iſt das Wiſſen als die Weisheit. Und ſo geht jener Satz (§. 188.): Gott iſt der Allwiſſende, in den Satz über, der Allwiſſende iſt der Alleinweiſe, und erſt die Erkenntniß des Menſchen von der Weisheit Gottes iſt es, in welcher die Erkenntniß ſeiner Allwiſſenheit ſich vervollſtändigt.

Erläuterung der Erkenntniß von der Weisheit Gottes durch Reflexion auf den Menſchen.

Das Denken des Menſchen als das Sein iſt ſeine Wirklichkeit. Zwecke nun

α) ſind Begriffe, und dieſe, wenn ſie die Begriffe eines wirklichen Subjects durch es ſelbſt ſind, ſind nicht von ihm, durch es ſelbſt geſetzte, ſondern ſie ſind nur ihm geſetzte, und ſogar die verſtellungsloſe Natur, z. B. in der Pflanzenwelt, iſt nicht ohne Zwecke, jede Pflanze iſt Zweck. Das, daß das lebende Subject ſich einen Zweck ſelbſt ſetze, hat zur Vorausſetzung, daß es das Denkende ſei, und daß das Denken als Sein ſeine Wirklichkeit ſei. Und ſo iſt es der Menſch, der, indem die Natur außer ihm reich an ihr geſetzten Zwecken iſt, ſich ſelbſt Zwecke ſetzt und ſelbſtthätig darauf ausgeht, ſie zu verwirklichen, oder zu erreichen. Aber in dieſem ſeinem Denken als einem Bezwecken iſt er bedingt, beſchränkt durch äußere Verhältniſſe. In dieſer Beſchränktheit des menſchlichen Denkens iſt kein Zweck Endzweck. Was z. B. für den einen in allen ſeinen Beſtrebungen Zweck iſt, Ehre und Ruhm, das kann für den andern nur Mittel ſein oder werden für einen höhern Zweck.

β) Die Mittel zur Erreichung des Zweckes, den der Menſch ſich geſetzt hat, muß er ſelbſt unter den gegebenen Dingen oder Stoffen aufſuchen, und durch den Gedanken oder Begriff, welcher Zweck iſt, ſo beſtimmen und ſo behandeln, daß ſie zur Realiſirung des Zwecks dienen. Für ſolche relative Zwecke die zu ihrer Verwirklichung nothwendigen Mittel ausfindig machen und in Anwendung bringen, heißt klug ſein. Bringt der Kluge für die Erreichung ſeiner Zwecke den Verſtand und überhaupt die geiſtige Thätigkeit Anderer mit in Anſchlag, ſo daß er mittelſt dieſer Andern und deren Verſtand ſeinen Zweck erreicht, ſo iſt er auch der geſcheidte, dann gehören zu den Mitteln für die Erreichung ſeines Zwecks auch andere Menſchen, indem er ſie dazu macht. Und ſo iſt unter den Menſchen von deren Klugheit und Verſtand die Rede, und wie ſie die Geſcheidten ſind, aber von der Klugheit Gottes und von einem geſcheidten Gott kann nicht die Rede ſein, wenigſtens nicht in der Religion des Glaubens, wohl aber in den Religionen der Meinung; da ſind die Götter klug. Hermes. Jene Klugheit, allerdings bedingt durch ein Wiſſen, wenn auch durch ein beſchränktes, hat beſonders mit Bezug auf die Mittel zur Erreichung der Zwecke der Menſchen ſehr verſchiedene Stufen. Klug wird ſolchermaßen der Menſch, aber weiſe? wo iſt der Menſch weiſe?

γ) Der Apoſtel Paulus erklärt die Weisheit der Menſchen für eine Thorheit vor Gott, aber Thorheit kann die Weisheit nicht ſein, wenn ſie Weisheit iſt; Thorheit würde ſie nur ſein, wenn Klugheit für ſie genommen würde. Vermag der Menſch Begriffe als Zwecke, die ſelbſt wieder Mittel werden für andre Zwecke, ſo daß er darin höchſtens nur der Kluge ſei, ſo vermag er doch auch den Begriff eines Zwecks, der Endzweck ſei. Aber dann hat das Denken des Menſchen, als ein Bezwecken, Vermitteln und Arbeiten, ſelbſt eine Beziehung auf das Denken des Allwiſſenden, deſſen Gedanke der Endzweck ſelbſt iſt. Dann alſo iſt der Menſch nicht lediglich im Verhältniß zu ſich, zu ſeinem Volke, dann glaubt oder weiß er ſich ſogar im Verhältniß zu Gott, er ſteht im Gebiete der Religion und des Glaubens. — Klug ſind die Geſetzgeber, die für ihr Volk, in deſſen Verhältniß zu ihnen ſelbſt, die zweckmäßigſten Geſetze geben, aber weiſe ſind ſie damit noch nicht. Die Weisheit des Geſetzgebers beſteht darin, daß er ſein Volk und ſich mit allen Geſetzen, die er gibt, im Verhältniß zu Gott betrachtet und nimmt. Der alſo unter den Menſchen iſt — der Weiſe, und nicht bloß der Kluge, der für ſich zum Zwecke macht, was an ſich Endzweck iſt. Inſofern alſo, als die etwa in der Geſchichte vorkommende Weisheit der Menſchen betrachtet wird, kann die Betrachtung derſelben erläuternd ſein für die Erkenntniß der Weisheit Gottes, denn aus dieſer iſt jene die wahre Weisheit, und in jener wird dieſe an und für ſich geſchaut — in der menſchlichen Weisheit die göttliche. Zwiſchen der Klugheit der Menſchen und ihrer Weisheit ſchwebt gleichſam mitten inne ihre Wiſſenſchaft. Schon der Kluge iſt und muß in irgend einem Grade der Wiſſende ſein, aber ſein Wiſſen iſt bloß die Bedingung für ſein Wirken, am Wiſſen hat die Klugheit ſelbſt ein Mittel, von dieſer Klugheit, wie das Wiſſen ſie vermittelt, iſt die Wiſſenſchaft als Theorie an ſich verſchieden. Seine Wirklichkeit beweiſet der Menſch durch ſeine Wirkſamkeit, und dieſe beſteht darin, daß er ſich Zwecke ſetzt und ausführt. Die Wiſſenſchaft, in jener Mitte zwiſchen Klugheit und Weisheit, hat daher ſelbſt das Bedürfniß, nicht Wiſſenſchaft zu bleiben; ſie ſtrebt Weisheit zu werden. Durch Reflexion auf den Menſchen, auf ſein Wiſſen, Bezwecken und Thun, kommt demnach nicht die Erkenntniß von der Weisheit Gottes in die Klarheit, die wir ſuchen, wo wir ſehen, daß das Wiſſen in der göttlichen Weisheit enthalten ſei. Die Welt als Zweck, τέλος, iſt der durch den Allwiſſenden verwirklichte Gedanke des Allwiſſenden, er iſt ihr Schöpfer und Erhalter; ſie aber enthält

a) die Natur;
b) den Menſchen.

Ad a. Man ſpricht wohl von der Klugheit eines Thieres, aber nie von einer Weisheit deſſelben; hingegen ſpricht man von der Weisheit der Natur, aber nicht von ihrer Klugheit.

Die Weisheit der Natur nun beſteht in äußeren und inneren Zwecken, die ſie ſelbſt hat, und die ſie durch die in ihr enthaltenen und von ihr dazu beſtimmten Mittel, in der größten Einfachheit dieſer Mittel erreicht. Aber Zwecke ſind Begriffe und Begriffe als Zwecke in der Weisheit ſelbſt haben eine Beziehung auf das Wiſſen. Die Natur jedoch iſt in ihrer Weisheit, ſo groß der Verſtand und die Vernunft ſei, in ihren Zwecken und deren Erreichung, doch die nichtwiſſende, und wenn es heißt, daß ſie weiſe ſei und in ihrer Weisheit das Zweckmäßige und Vernünftige vollbringe, ſo iſt ſie die nichtwiſſende von dem wiſſenden Menſchen perſonifizirt.

Ad b. Die Zwecke, welche er hat, oder haben mag, und und kluger und geſchickter Weiſe erreicht, ſind auch Begriffe, haben aber in ſeiner Klugheit und Weisheit zugleich eine Beziehung auf das Wiſſen als das ſeinige, er, wirkſam für die Erreichung ſeiner Zwecke, iſt ſelbſt der Wiſſende. Was mithin der Natur mangelt in ihrer Weisheit, nämlich das, daß ſie wiſſe, das hat der Menſch in ſeiner Klugheit, vollends in ſeiner Weisheit; aber was die Natur erreicht in ihrer bewußtloſen Weisheit, ihre Zwecke verwirklichend, das vermag er nicht zu erreichen. Gegen ihre Werke ſind die ſeinigen unvollkommen, und ſo ſind die Werke der Natur, auf der Stufe ihrer organiſirenden Macht, wo ſich eben in dieſem Werke die Zwecke zeigen, keine bloßen Producte, ſondern jedes derſelben iſt productiv. Hat nun

c) eben der Menſch Glauben an Gott, und in und mit dieſem Glauben den Gedanken Gottes als des Allwiſſenden und als des Alleinweiſen, ſo erklärt er ſich jene Macht, mit welcher die Natur Zwecke hat, und vollbringt, ohne doch der Wiſſende zu ſein, aus ſeiner Anerkenntniß Gottes als des Alleinweiſen. Und eben ſo erklärt der Menſch ſich aus ſeinem Glauben an Gott die ächte Klugheit und Weisheit des Menſchen in dem, was dieſe zu vollbringen vermag, und wo ſein Wirken ſeine Grenzen hat. Das teleologiſche Argument, wenn es nicht, was es nicht leiſten kann, ein Beweis für das Daſein Gottes ſein ſoll, ſondern mit dem Gedanken Gottes an ihn den Glauben vorausſetzt, iſt in ſeiner Ausführlichkeit und Rückſichtsnahme für den Menſchen die beſte Declaration von der Weisheit Gottes.

Schluß. Sämmtliche polytheiſtiſchen Religionen hatten und haben nur die Vorſtellung von den Göttern höchſtens als wiſſenden. Die Anerkenntniß der Eigenſchaft Gottes, welche die Weisheit iſt, mangelt allen dieſen Religionen, ſie haben kaum die Ahndung von ihm als dem Schöpfer und Erhalter der Welt. Aber den Völkern, deren Religion ſie war, galt es um ſo mehr darum, daß ihre Götter die wiſſenden ſeien. Ein großer Theil der Opfer und ſonſtigen Ritualien bezogen ſich auf die Vorſtellung, daß Gott weiß und mir kund thun kann, was ich zu wiſſen nöthig habe. Dieſe Orakel ſind das der ächten Klugheit und vielmehr noch der Weisheit geradezu Entgegengeſetzte. Sobald daher von denkenden Männern (Cicero de nat. Deor.) mittelſt der Philoſophie auf die Welt, auf die Weisheit in ihr, und auf einen Weltſchöpfer reflectirt wurde, mußte das Urtheil derſelben gegen die Götter, die als die wiſſenden vorgeſtellt wurden, gegen die Orakel ꝛc., als ein thörichtes ausfallen. In den monotheiſtiſchen Religionen dagegen, und dann vornehmlich in der chriſtlichen, iſt die Lehre von der Weisheit Gottes ein Hauptartikel. Die Vorſtellung des Wiſſens bis zu der Allwiſſenheit hin iſt wohl vereinbar und oft vereinigt geweſen mit der Unwahrheit, wie ſie vereinigt iſt mit der Thorheit. Aber von der Weisheit

α. iſt die Wahrheit unzertrennlich, ohne Wahrheit keine Weisheit, und ohne Weisheit keine Wahrheit. Die mathematiſche Wahrheit ſcheint der Weisheit nicht zu bedürfen, aber befriedigt denn dieſe Wahrheit den Mathematiker, ſucht er nicht die Wahrheit, die ihn befriedigt, im Glauben?

β. Von der Wahrheit iſt die Erkenntniß und von dieſer jene unzertrennlich, was erkannt wird iſt das Wahre, und was wahr iſt, wird erkannt und gewußt, ohne das Wiſſen keine Wahrheit, ohne die Wahrheit kein Wiſſen. Selbſt wenn das Wahre nur geglaubt, mithin nicht gewußt wird, hat doch daſſelbe in dieſem Glauben eine Beziehung auf das Wiſſen und iſt wenigſtens in dieſer Beziehung der Unzertrennlichkeit des Wahren von dem Wiſſen anerkannt. Der Menſch glaubt, Gott aber weiß, und der Menſch kann gar nicht glauben, ohne die geheime Beziehung darauf, daß Gott wiſſe; auch zeigt es ſich, wie unzertrennlich die Erkenntniß und die Wahrheit von einander ſeien ſelbſt in der Hoffnung des Menſchen, daß das, was er dieſſeits des Grabes glaubt, und wovon er ſich ſagt, daß er es nicht wiſſe, ihm jenſeits zum Wiſſen davon kommen könne.

γ. Nun iſt aber die Wahrheit zuvörderſt wenigſtens die Uebereinſtimmung einer Erkenntniß mit ihrem Gegenſtande. Der Gegenſtand, in der bloßen Uebereinſtimmung deſſelben mit der Erkenntniß, iſt ein dem ihn erkennenden Subjekt gegebener, und als gegebener iſt er an ihn gebracht. Er ſelbſt iſt ſchon froh, wenn er es im Erforſchen des Gegebenen nur dahin bringt, daß mit ihm ſeine Erkenntniß von ihm möglichſt übereinſtimme, aber höher genommen als ſo, iſt die Wahrheit die Identität der Erkenntniß und ihres Gegenſtands, dann jedoch iſt der Gegenſtand dem Erkennenden kein gegebener, ſondern ein durch ihn ſelbſt hervorgebrachter, dann mithin verhält er in Anſehung dieſes Gegenſtands ſich nicht bloß als der Wiſſende, ſondern auch als der Thätige. Es iſt alsdann ein Zweck, den der Wiſſende hat oder entwirft, in welchem Zweck, indem er für ihn die Mittel herbeiſchafft und braucht, er ſelbſt vollbringt. Was er ſelbſt gemacht hat, was alſo durch und durch ſein Werk iſt, das weiß er auch durch und durch. Wer das, was von ihm erkannt worden, ſelbſt hervorgebracht hat, deſſen Erkenntniß ſtimmt mit demſelben nicht nur überein, ſondern iſt auch damit ganz eins oder identiſch und folglich die Wahrheit ſelbſt. Aber das von ihm Hervorgebrachte iſt zunächſt wohl ein ganz mechaniſches Werk, und er in Anſehung deſſelben der Werk- oder Baumeiſter. Nun ſpricht man wohl von der Weisheit der Natur, aber nimmermehr von der Weisheit einer Maſchine. Iſt das Werk ein freies Kunſtwerk, wie das Gedicht, das Gemälde, dann ſteht freilich der, welcher daſſelbe hervorgebracht hat, höher als der bloße Werkmeiſter, jener ſteht der Natur näher wie dieſer, und dieſes iſt durch die Genialität, womit das Werk hervorgebracht wird. Aber dennoch kann auch von dem Werke der ſchönen Kunſt nicht geſagt werden, es enthalte an ſich Weisheit. So iſt näher wohl die Rede, was die Bibel angeht, von der Lehrweisheit Jeſu Chriſti, namentlich wo er in Parabeln lehrt, dieſe ſind Gedichte gleich der Fabel. Das eben, daß in der Welt, auf der einen Seite als der Natur, von uns eine Weisheit als die ihrige anerkannt werden muß, deutet darauf hin, daß ſie, die Welt als Natur, und als ein Werk Gottes in ſeiner Weisheit kein Machwerk ſei, und er nicht opifex, ſondern creator iſt. Die Welt iſt als Natur das Werk der göttlichen Weisheit, welches ein ſelbſtwirkendes Werk iſt, und darum kann von ihrer Weisheit die Rede ſein. Das iſt der Unterſchied von der göttlichen erſchaffenden von der menſchlichen hervorbringenden Macht, daß das Werk der göttlichen Macht ſelbſt ſchaffende und erhaltende Kraft hat. Und ſo ſteht die Welt auf der Seite, wo ſie Natur iſt, unter einer Nothwendigkeit in ihrer Schöpfung, welche Nothwendigkeit ihre eigene oder das Naturgeſetz iſt. Auf der andern Seite iſt die Welt als das Menſchengeſchlecht wirkſam und wirkend für Zwecke, die ſie ſich ſelbſt ſetzt und zu erreichen ſtrebt. Alle ihre Formen und Geſtalten, die ſie ſich giebt, giebt die Welt als die Natur ſich ihren Geſetzen gemäß, alſo auf eine nothwendige Weiſe, und eben ſie als die Menſchheit giebt ſich jeden Charakter gleichfalls ſelbſt, aber auf keine nothwendige, ſondern freie, bewußte Weiſe. Die Weisheit Gottes wird in dieſer Beziehung erkannt zugleich als die Macht im Bezwecken und Vollbringen des Bezweckten ſolchermaßen, daß dem Vollbrachten ſelbſt die Macht inne wohnt, einerſeits der mit Nothwendigkeit, andererſeits der mit Freiheit Zwecke ſetzenden und ſie erreichenden Thätigkeit. So iſt in der Weisheit Gottes auf eine ungetheilte Weiſe die oben betrachtete scientia necessaria und libera enthalten. Gott weiß wie ſich ſelbſt, ſo die Welt, denn er iſt der Allwiſſende, ſie aber weiß er, denn ſie iſt die von ihm erſchaffene, und wird von ihm erhalten. Was in ihr werde, und was in ihr durch Willensfreiheit bezweckt und hervorgebracht wird, das weiß er, ohne ſie in ihrer Wirkſamkeit, und ohne den Willen in ſeiner Freiheit zu ſtören, denn ſein Werk iſt keine Maſchine. Der Allwiſſende alſo iſt der Alleinweiſe, denn in der erſchaffenden und erhaltenden Weisheit hat es eben ſeinen Grund, daß er der Allwiſſende iſt. Die Allwiſſenheit aber iſt eine Beſtimmtheit in Anſehung der göttlichen Weſenheit, und die Weisheit eine eben ſolche in Anſehung der göttlichen Wirklichkeit, beide, die Weſenheit und Wirklichkeit ſind zwar nicht einerlei aber identiſch, eines und mit dem andern. In dieſer Identität beider iſt auch jene identiſche Beſtimmtheit beider, wenn es heißt, die Allwiſſenheit iſt die Weisheit, eine und dieſelbe Beſtimmtheit, als ſolche aber iſt ſie die Wahrhaftigkeit.

§. 190.

3. Die Wahrhaftigkeit Gottes.

Die Eigenſchaft, welche die Weisheit Gottes war, und zu welcher die Allwiſſenheit geworden war, wird in unſerer Erkenntniß von ihr die Wahrhaftigkeit. Es iſt dabei das früher oben Geſagte nicht außer Acht zu laſſen, nämlich daß jenes Werden nur angehe die Erkenntniß von den Eigenſchaften Gottes aus dem ſich entwickelnden Gedanken Gottes. Einer Dogmatik nun,

1. welche die göttliche Offenbarung läugnet und für das Prinzip des Glaubens in der Religion nebſt allen Glaubensartikeln einzig und allein die menſchliche Vernunft hält oder

nimmt, gilt die Wahrhaftigkeit der menſchlichen Vernunft und des Menſchen ſelbſt, deſſen Vernunft ſie iſt, für das Erſte. Aus dieſer Wahrhaftigkeit des Menſchen und ſeiner Vernunft faſſet eine ſolche Dogmatik den Gedanken von Gott, daß er der wahrhaftige ſei, und ſo begründet ſie in ihrer Weiſe durch die Wahrhaftigkeit des Menſchen den Gedanken und die Lehre von der Wahrhaftigkeit Gottes. Der Menſch aber iſt wahrhaftig einerſeits darin, daß er ſich ſelbſt nicht anders zeigt, als wie er ſich ſelbſt weiß, und daß er nicht anders lehrt, nicht anders ſpricht, als wie er denkt und wie er weiß. Von dieſer Seite alſo bezieht ſich ſeine Wahrhaftigkeit auf ſein Wiſſen offenbar. Andrerſeits iſt der Menſch wahrhaftig darin, daß er, was er verſpricht, was er verheißt, auch wirklich zu thun beſchloſſen hat und es vollbringt. So mithin ſchließet die Wahrhaftigkeit auf der einen Seite alle Lügenhaftigkeit, auf der andern Seite alle Liſt aus; auf dieſe Weiſe ſteht der Menſch im Charakter des Wahrhaften hoch, und vollends, wenn erſt aus ſeiner Wahrhaftigkeit aller Glaube und jeder Glaubensartikel deducirt werden ſoll.

2. Der dogmatiſchen Theologie, welcher der Hauptinhalt der Bibel für die göttliche Offenbarung, und in Anſehung ſeiner die Bibel ſelbſt für das Wort Gottes und ein Werk ſeiner Weisheit gilt, alſo der rein bibliſchen, iſt die Wahrhaftigkeit Gottes und nicht die des Menſchen, der ihrer vermöge ſeiner Vernunft fähig ſei, das Erſte. Sie unterſcheidet auch, und zwar nach den eigenen Angaben der Bibel, die Offenbarung einerſeits als Belehrung durch den allein Wahrhaften, mit Bezug auf ſein Wiſſen und für den Glauben der Menſchen, da jede dieſer Belehrungen eine Wahrheit enthalte, andrerſeits unterſcheidet ſie dieſelben als Verheißungen, mit Bezug auf die Weisheit des Wahrhaften, und angebend die Hoffnung der Menſchen. Es iſt eine innere Nothwendigkeit, welche, wenn auch keine Bibelſtellen Winke dafür gäben, zu jener Unterſchei-

dung führet, indem die Wahrhaftigkeit zu ihrem innerſten Weſen das Wiſſen und die Weisheit hat. Für die Erkenntniß aber eben dieſer göttlichen Eigenſchaft, und für die Entwickelung derſelben, hält ſich jene Dogmatik rein und allein an die Bibel, und an Stellen wie z. B. Pſalm 33, 4, wo es heißt: das Wort des Herrn iſt wahrhaftig, und was er zuſagt, hält er gewiß. — Dieſe Dogmatik gründet alſo die Erkenntniß jener Eigenſchaft, und mit ihr den Glauben des Chriſten an den Wahrhaftigen rein und allein auf die Bibel, aus dieſer nimmt ſie das Dogma. Die Anerkenntniß aber deſſen, daß der Hauptinhalt der Bibel ein Inbegriff von Wahrheiten und daß die, dieſe Wahrheiten enthaltende Bibel, in Anſehung derſelben ſelbſt wahrhaftig ſei, gründet jene Dogmatik darauf, daß der Inhalt göttliche Offenbarung, mithin das Werk der Weisheit und Wahrhaftigkeit Gottes ſei. Ihre Lehre alſo von der Wahrhaftigkeit Gottes hätte ſo ihren Grund in der Bibel, und die Lehre von der Wahrheit des bibliſchen Inhalts und von der Wahrhaftigkeit der in der Bibel Lehrenden, hätte ihren Grund in der Wahrhaftigkeit Gottes. Jene bibliſche Dogmatik bewegt ſich alſo aus dem einen Prinzip in das andere, und aus dem andern in das eine, ſo bewegt ſie ſich in einem Cirkel, und ſo wahrhaftig die Bibel und ihr Inhalt ſein möge, desgleichen ſo gewiß die Wahrhaftigkeit eine Eigenſchaft Gottes, ſo fehlts doch dieſer bibliſchen Dogmatik an Wahrhaftigkeit, — es läuft mit ihr auf ein Vorgeben hinaus, daß Gott wahrhaftig ſei, weil ihn ja die Bibel als den wahrhaften offenbart, und es iſt ein gleiches Vorgeben, daß die Bibel Wahrheit enthalte. Um aus dieſem Vorgeben herauszukommen, muß daher jene bibliſche Dogmatik

3) eine Erkenntniß der Wahrhaftigkeit Gottes ſchon vorausſetzen, ehe ſie daran gehen kann, von dem Inhalt der Bibel, daß er ein Inbegriff von Wahrheiten wäre, daß das Buch ein Werk göttlicher Weisheit ſei, den Beweis zu führen und deſſen

gewiß zu werden. Eine bloß entweder exegetiſch oder zugleich hiſtoriſch genetiſche Entwickelung der Erkenntniß von der Wahrhaftigkeit Gottes leiſtet nicht, was gefordert wird, nämlich das, daß die bibliſche Theologie aus jenem Cirkel herauskomme. Sie erkannte daher auch in früherer Zeit für ſich das Bedürfniß an in dieſem Punkte, beſonders einer philoſophiſch oder ſpeculativgenetiſchen Entwickelung jener Erkenntniß von der Wahrhaftigkeit Gottes. So hat Luther ſelbſt noch vor der Reformation, 1516, ein kleines Buch herausgegeben, deſſen Verfaſſer er zwar nicht war, aber das er doch ſehr lobt, unter dem Titel: „die deutſche Theologie.“ Die Wahrhaftigkeit als Eigenſchaft Gottes hat ihren Grund abſoluter Weiſe in ihm ſelbſt und iſt nicht die werdende und nicht die gewordene, ſondern die ewige; aber die Erkenntniß des Menſchen von ihr, eine mittelbare, gründet ſich in der Erkenntniß Gottes als des Alleinweiſen, und genetiſch entwickelt ſich jene Erkenntniß aus dieſer, ſo daß es dann heißen kann, der Alleinweiſe der iſt der Wahrhaftige, folgendermaßen: der Zweck des Allwiſſenden iſt kein ihm durch ein Bedürfniß werdender und nicht aus einem Bedürfniß von ihm entworfener oder gemachter, er iſt, indem ſein Gedanke als Zweck die Welt zu ihrem Gegenſtande hat, darin der von ſich und von allen außer ihm Unabhängige, denn außer ihm iſt nichts, ohne daß es lediglich und allein durch ihn wäre und würde, und er ſelbſt iſt ohne alles Bedürfniß, deſſen Bedingung der Trieb ſein würde, er in ſeiner Weisheit für ſeinen Zweck und in Anſehung der Mittel zur Erreichung derſelben iſt der abſolut unabhängige. Sodann in Vollbringung des göttlichen Zweckes durch die Erſchaffung der Mittel für denſelben iſt der Allwiſſende der Unveränderliche. Es kann eben wegen der Unabhängigkeit des Weiſen in dem Gedanken, welcher der Zweck iſt, und in Erſchaffung der Mittel für das Vollbringen keine Abänderung des Zwecks, ſo daß ein anderer genommen oder anders genommen werde, ſtatt finden. Das Eine und Selbe, was unabhängiger Weiſe beſchloſſen und bezweckt iſt, das iſt in der göttlichen Macht der Bewegung und Thätigkeit auf eine unveränderliche Weiſe erreicht oder vollbracht. Dieſe Unveränderlichkeit iſt keine für den Allwiſſenden geſetzte Nothwendigkeit, ſo daß er wie ein griechiſcher Gott unter ihr ſtände, denn dieſe Unveränderlichkeit iſt unzertrennlich von ſeiner abſoluten Unabhängigkeit, und dieſe Unabhängigkeit iſt die Freiheit ſelbſt. Bis zur Unabhängigkeit von den Dingen, von der Welt, kann es wohl der ſtoiſche Weiſe bringen, und ſolchermaßen der gegen die Natur ſelbſtſtändige ſein, aber nur indem er der von ſich abhängige iſt, von ſeinem Denken u. ſ. w., bis zur Unabhängigkeit von ſich bringt er es nicht. Dieſe Unabhängigkeit iſt eine göttliche Beſtimmtheit. Aber eben in der Unabhängigkeit und Unveränderlichkeit, wie ſie zum Inhalt der Erkenntniß von der göttlichen Weisheit gehört, iſt die Erkenntniß von der Wahrhaftigkeit Gottes gegründet. In ſeiner Weisheit iſt der Unabhängige und unveränderlich Wiſſende

α. der an ſich und für ſich ſelbſt Wahrhaftige. Es erläutert ſich dieſes wohl mit einem Blick auf die Staatsweisheit; ein Staatengründer geht als der Weiſe zu Werke, indem er den Gedanken faßt einer durch und durch rechtlichen Verfaſſung, die Mittel ſucht und es dahin auch bringt; aber in dieſe Staatsweisheit muß ſich die Politik einmiſchen. Iſt dieſe unveränderlich? Indem der Alleinweiſe der an und für ſich ſelbſt Wahrhafte iſt, iſt er derſelbe

β. für die Welt, und wenn man Beides, das für ſich und für die Welt Wahrhaftig ſein, die Realität Gottes nennen will, ſo kann das geſchehen, dann wird ein objectiv-logiſcher Begriff hier hereingezogen, allein unnützer Weiſe. Für die Welt iſt Gott der allein Wahrhaftige, ſie aber iſt

a. die Natur und

b. die Menſchheit; und ſo wäre mithin auch die Wahrhaftigkeit die nach dieſen beiden Seiten, Gott der Wahrhafte für die Natur und er, der Wahrhafte für den Menſchen.

ad a. Die Welt, als Natur bloß für ein Fabrikat genommen, kann es nicht ſein, in Anſehung deren Gott der Wahrhaftige wäre; es iſt doch dem Menſchen keine Wahrhaftigkeit deſſelben gegen die Maſchine möglich, die er gebaut hat. Wäre die Welt ein bloßes Machwerk, ſo fände in Anſehung ihrer keine Wahrhaftigkeit deſſen, der ſie gemacht hat, ſtatt. Die Weisheit der Natur iſt es, in Anſehung deren der Alleinweiſe ſelbſt der für die Natur wahrhaftige Gott iſt, indem er ſie, die ſelbſtthätig zu wirken vermag und Zwecke zu erreichen im Stande iſt, unter ihrem Geſetze beſtehen und gewähren läßt, ſo daß ſie für ſich die Zwecke durch ſie zu erreichen vermag und wirklich erreicht. Dies Verhältniß der göttlichen Wahrhaftigkeit zur natürlichen Bewegung und Thätigkeit iſt es eben, was jenem Gedanken zum Grunde liegt, der aus der Natur alle Wunder abweiſt. Durch die Wahrhaftigkeit des Schöpfers und Erhalters der Welt iſt in dieſer, als Natur, die Wahrheit, welche ſie in allen ihren Kraftäußerungen hat und beweiſt. Der Menſch in ſeinen Beſtrebungen für die Wahrheit und deren Erkenntniß kann fehl greifen, und irret auch darin mannigfaltig, indem ſogar ſelbſt der Irrthum von ihm für die Wahrheit gehalten wird; aber die Natur greift nie fehl, irret nicht, und geht in allen ihren Erzeugniſſen und Erſcheinungen auf eine ihrem Zwecke und Geſetze nothwendige Weiſe zu Werke. Mit Recht ſagt in Bezug auf dieſen Unterſchied zwiſchen der Natur und dem Menſchen Schelling: kommt zur Natur und ſehet das Wahre. Aehnlicher Weiſe erklärt ſich auch Goethe, wenn er bekennt, er habe ſich für ſein Streben nach Wahrheit lieber an die Natur ſelber gewendet als an Bücher und an die Lehren und Meinungen der Philoſophen, deſſen im Voraus gewiß, daß wenn er nur aufrichtig und treu im Beobachten der Naturerſcheinungen verfahre, ſie ihn nicht ſtecken laſſe. Indeſſen mit aller der Wahrheit, welche die Natur gedachtermaßen giebt, iſt es doch dem Menſchen, der ſie treu beobachtet, zuletzt nicht um die Natur, ſondern um den zu thun, durch den ſie ihre Wahrheit hat, um die Erkenntniß Gottes. So wahr die Natur und ſo wahrhaftig ſie für den Menſchen ſei, der ſie zu erkennen ſtrebt, iſt ſie doch in ihrer Weisheit und Wahrhaftigkeit die nichtwiſſende; was ſie iſt und was ſie hat, iſt und hat ſie ganz bewußtloſer Weiſe. Iſt Gott in ſeiner Weisheit der für die Natur betrachtetermaßen wahrhaftige; ſo iſt er es für den Menſchen und für die Menſchheit noch um ſo mehr: denn irret zwar der Menſch in ſeinen Forſchungen und in ſeinen praktiſchen Beſtrebungen aufs mannigfaltigſte, ſo iſt er doch, als der ſeiner ſelbſt und als der der Natur bewußtwerdende, mit Wiſſen für die Wahrheit empfänglich und ihrer fähig. In der Welt als Natur iſt die Wahrheit, die ſie als Natur hat, zwar unzertrennlich von der Erkenntniß, aber die Erkenntniß hat nicht die Natur. In dem Menſchen iſt zwar der Irrthum möglich, in der Natur nicht, aber eben ſo möglich die Wahrheit, und zwar unzertrennlich von der Erkenntniß derſelben. Der in ſeiner Weisheit wahrhaftige Gott iſt für den Menſchen der wahrhaftige in einer viel näheren Beziehung, als er derſelbe für die Natur iſt, — hier iſt die Beziehung des Geiſtes auf den Geiſt, des ewig Wahren, der nicht irrt, auf den Geiſt, der irren kann, dort iſt ſie nur die Beziehung des Geiſtes auf die Natur. Wahrhaftig kann der Menſch ſich beweiſen gegen einzelne Naturen oder Creaturen als ſolche dadurch, daß er ſie ihrem Weſen und ihrem Zwecke gemäß nimmt und behandelt. Das Nähere hier iſt jedoch die Wahrhaftigkeit des Menſchen gegen den Menſchen. Wie das Ich gegen das Du, ſo vermag kein Es (Thier) gegen den Geiſt wahrhaftig zu ſein. In jenem Verhältniß des Menſchen gegen den Menſchen beſteht ſeine Wahrhaftigkeit theils darin, daß er die Wahrheit, wie er ſie weiß, mittheile, theils darin, daß er Zwecke, die er zu erreichen ſtrebt, ſo vollbringt, daß der Menſch nicht zum Mittel für dieſe Zwecke wird, daß der Menſch als Zweck gegenüber ſteht und beſteht. Hauptſächlich kommt es darin, wie der Menſch wahrhaftig gegen den Menſchen iſt, eben auf die Wahrheit an, daß er nämlich ſie nicht eher, bis er wenigſtens die Gewißheit für ſich von ihr als der Wahrheit hat, mittheile als Wahrheit, und dann ſo, wie er ſie weiß. Der Kluge kann es gerathen finden, für ſich einen Theil von dem, was er weiß, zurückzubehalten, einen Theil davon aber hinzuzugeben als das Wahre; dann iſt er nur theilweiſe wahrhaftig. Dieſe Wahrhaftigkeit iſt die des gemeinen Lebens. In dieſer Wahrhaftigkeit des Klugen iſt er ſelbſt aber der abhängige und veränderliche, bald theilt er mehr, bald weniger mit. Gott iſt gegen den Menſchen wahrhaftig auf abſolut unveränderliche Weiſe, mithin ſo: daß er von der Wahrheit, die ſein Weſen iſt, nichts für ſich behält, und damit nicht zurückhält, er offenbart ſich den Menſchen. Es iſt einzig und allein das Wahre für das Glauben des Menſchen und für ſeinen Zweck und deſſen Erreichung, deſſen er durch die göttliche Weisheit in ihrer Wahrhaftigkeit theilhaftig wird; aber in dieſem der Wahrheit Theilhaftigwerden kann der Menſch ſich nicht paſſiv verhalten, wie wenn ihm die Wahrheit nur eingeflößt werde, denn ſie iſt nicht die Wahrheit in der Natur und Creatur, ſondern die Wahrheit für den Menſchen und in ihm in unzertrennlichem Zuſammenhange mit der Erkenntniß; ohne daß er erkennt, kann er der Wahrheit nicht theilhaftig werden. Aber im Erkennen und für daſſelbe verhält er ſich activ. Er alſo empfängt das, was wahr iſt, indem er es nimmt, und ſomit hängt auf Seiten des Menſchen die Wahrheit vom Wiſſen ab, von ſeiner Empfänglichkeit dafür und von dem Grade dieſer Empfänglichkeit. Die göttliche Weisheit iſt unabhängig und unveränderlich, aber in ihrer Wahrhaftigkeit wird der Menſch ihrer nicht theilhaftig ohne eines Grades von Empfänglichkeit. Der einzelne Menſch, als ſolcher, hebt, indem er der ſeiner ſich ſelbſt bewußte geworden iſt, mit einem ſehr geringen

Grade für die Empfänglichkeit der Wahrheit als ſolcher an. Dieſe veränderliche Empfänglichkeit in ihren Graden iſt auch die ganzer Völker, ja der ganzen Menſchheit. Von der chriſtlichen Religion heißt es, ſie ſei die Wahrheit ſelbſt, ihr Stifter iſt von allen Menſchen, deren die Geſchichte gedenkt, der Einzige, der ſich als unabhängig und unveränderlich beweiſt, und in beiden als abſolut wahrhaftig. Aber in ihm iſt es eben der Geiſt der Menſchheit ſelbſt, der dieſe Unabhängigkeit und Unveränderlichkeit hat, in dieſen iſt der Geiſt der Menſchheit mit dem Geiſte der Gottheit identiſch, und zwar als menſchlicher nicht Gott der Geiſt, ſondern der menſchliche. In jener Unabhängigkeit, in welcher der Stifter der Religion des Glaubens der göttliche wahrhaftige Menſch iſt, iſt er aber auch der einzige, und iſt die Wahrheit, die er in ſeiner Wahrhaftigkeit an die Welt bringt, das Weſen Gottes ſelbſt. So führet am Schluß die ganze Betrachtung auf den Gedanken hin von der abſoluten Einheit deſſen, der in ſeiner Weisheit der unabhängig und unveränderlich Wahrhaftige iſt — auf die Einheit Gottes. Der Monotheismus enthält ſchon als Judenthum, auch als Muhamedanismus, die Anerkenntniß der göttlichen Wahrhaftigkeit, wie ſie der Polytheismus noch nicht hatte.

Von der Einheit Gottes.

Die Erkenntniß derſelben iſt das erſte, ja das Hauptmoment in der Erkenntniß der göttlichen Dreieinigkeit, und wenn letztere ſo ſchwer verſtändlich iſt, und die Entwickelung ihrer Erkenntniß ſo große Schwierigkeiten hat, ſo rühret das vornämlich daher, weil die Erkenntniß der Einheit nicht genugſam betrachtet, und ſelbſt nicht genau entwickelt wird. Eine ſolche Entwickelung ſoll daher alſo hier wenigſtens verſucht werden.

Zuvörderſt in der Bedeutung, worin Gott der Eine genannt wird, iſt nichts außer ihm Eines, ſie iſt nicht nur eine höhere, ſondern auch vielmehr eine ganz andere Bedeutung.

Beſonders alſo bei der Eigenſchaft kann es nicht auf die beliebte Methode per viam eminentiae ankommen. Für dieſe ganz andere Bedeutung wird zu unterſcheiden ſein die Einheit, unitas, im Verhältniß

a) zur Zahl;

b) zum Ganzen und ſeinen Theilen. Beides die numeriſche Einheit;

c) zum concreten Denken, die Begriffseinheit, die intellectuelle.

ad a. Im Verhältniß zur Zahl als ſolcher iſt die Eins, d. h. das Element derſelben, nur als dieſes bloße Element noch nicht ſelbſt Zahl, nach Hegel iſt ſie die auf ſich ſelbſt beziehende Negation. In Anſehung der Zahl, deren Element ſie iſt, und als jene Negation iſt die Eins das Unveränderliche. Alſo die eine Beſtimmtheit in der göttlichen Eigenſchaft, welche die Wahrhaftigkeit und dann weiter zurück die Weisheit iſt, fehlt dem Elemente der Zahl nicht, die Unveränderlichkeit, und kraft dieſer Beſtimmtheit hat die Arithmetik die Wahrheit, die ſie hat. Aber als Element der Zahl iſt ſie das die Zahl Bedingende, die Bedingung fehlt der Unabhängigkeit, auch iſt die Eins was ſie iſt, und auch als Element der Zahl, nur ein abſtractes und mechaniſches Denken; ſie iſt aber ſo abhängig von dieſem Denken, wie ſie als Bedingung von der Zahl. Die andere Beſtimmung der Wahrhaftigkeit und Weisheit mangelt der Eins als Element der Zahl. Wenn nun darin der Monotheismus beſtände, daß Gott für den numeriſch Einen anerkannt würde, ſo hätte er vor dem Polytheismus ganz und gar nichts voraus. Heißt es: „wir glauben alle an einen Gott,“ ſo ſind dieſe Alle unbeſtimmt Viele, und dieſe Vielen haben im Gedanken den der Zahl nach Einen, der nur über ihnen ſteht. Die Einheit Gottes hat in der monotheiſtiſchen Religion, ſchon wie ſie die jüdiſche iſt, eine ganz andere Bedeutung, als die jenes Elements der Zahl.

ad b. Das unter b angedeutete Verhältniß iſt ein zweifaches, das der Einheit

α) zu dem Ganzen, mit Bezug auf die Theile;

β) zu den Theilen, mit Bezug auf ihr Ganzes.

ad α. Die Theile, auf welche das Ganze ſich bezieht, ſind in ihm enthalten, ſie als Theile ſind jeder einer oder eines ſie ſind viele. Die Einheit iſt hier die Anzahl, und dieſe Anzahl iſt ſie als die eine Vielheit enthaltende, unum multa complectens. Das Ganze, indem ſelbſt die Einheit ſeiner Theile, iſt auf der einen Seite ein Veränderliches, die in demſelben enthaltenen Theile nämlich ſind auf die variabelſte Weiſe beſtimmbar. Und eben ſo iſt die Einheit als ſolch numeriſches Ganze abhängig von allen den Theilen, die darin enthalten ſind, und iſt jeder Theil abhängig von dem andern. Die Einheit Gottes iſt alſo und kann nicht ſein eine ſolche numeriſche Totalität, ſelbſt wenn die vielen Theile für unbeſtimmbar und beſtimmt viele, alſo für alle genommen werden, bleibt das Ganze als die Einheit doch veränderlich und abhängig von ſeinem Inhalt. Dem Pantheismus, dem Polytheismus gegenüber, liegt eigentlich das Verhältniß der Einheit des Ganzen mit Bezug auf ſeine Theile zum Grunde. Das Ganze iſt in dieſem Pantheismus als das Eine genommen; mit Bezug alſo auf die Einheit iſt der Pantheismus ſelbſt Monotheismus, aber in der Sphäre der Zahl, und folglich in der Sphäre der Veränderlichkeit und Abhängigkeit.

ad β. Die Einheit im Verhältniß zu den Theilen, als dem auf das Ganze ſich beziehenden Vielen, iſt die auf die Einheit reducirte Vielheit. Aber ſie hört hiermit noch lange nicht auf Zahl zu ſein, ſie wird vielmehr ſo die beſtimmte Anzahl. Die drei Einheiten ſind ein Vieles. In der Dreiheit iſt dieſes Viele reducirt auf die Einheit, ſo iſt die Trias eine auf die Vielheit reducirte Einheit. In der Lehre von der Dreieinigkeit iſt die Rede nicht von drei Einheiten, ſondern von einer

Dreiheit. Dieſe Trias iſt nun ſchon Einheit, aber jene Lehre bleibt bei der Trias, die ſchon eine Einheit iſt, keineswegs ſtehen, ſondern der alte Ausdruck dafür war, es ſei ἡ τριὰς ἐν τῇ μονάδι. Aber dieſe nur auf die Einheit reducirte Vielheit iſt eben ſo veränderlich und abhängig wie die unter α) betrachtete eine Vielheit enthaltende Einheit. Statt nämlich daß drei Einheiten auf eine Einheit gebracht werden, können gleich gut vier Einheiten auf eine Einheit reducirt werden ꝛc. Wäre es in der Lehre von dem Dreieinigen um die numeriſche Einheit zu thun, ſo ſtände nicht abzuſehen, warum er nicht der Vier-Fünfeinige ſeine könne, eben ſo wie der Dreieinige.

ad c. In dem Begriff und durch ihn hebt ſich

1) die Beſtimmtheit auf, welche das Viele, oder auch das All, die Allgemeinheit iſt. Dieſe Allgemeinheit wird durch ihn und in ihm zur Allgemeinheit, in welcher es gar nicht mehr auf Zahl oder Anzahl, auf wenig oder viel ankommt. In ihm und durch ihn heben ſich

2) die Einheiten auf, welche nur ſolche ſind, und wird die Beſtimmtheit die des Einzelnen. Somit hat hier das Zählen, ein abſtractes und mechaniſches Denken, ein Ende, und hebt das Begreifen, ein concretes an. Der Begriff ſelbſt nämlich iſt die Einheit des Allgemeinen und des Einzelnen. Sie aber iſt

α) die elementariſche und grenzt als ſolche noch ganz nahe an die numeriſche Einheit, wie ſie betrachtet wurde unter a und b, in ihr iſt noch keine Vermittelung des Allgemeinen mit dem Einzelnen, man kann daher ſagen die elementariſche Begriffseinheit ſei die noch ganz unmittelbare. Die Einzelnheiten in ihr ſind die elementariſchen Körper, die Weltkörper, und das Allgemeine dieſer einzelnen iſt die Welt ſelbſt als die Natur, jedoch dieſe noch ganz abſtracter Weiſe. Die Weltkörper als die Geſtirne ſind unbeſtimmbar viele, aber jeder derſelben iſt doch nicht mehr bloß einer, ſondern jeder iſt zugleich ein einzelner. Die dieſe Einheiten als Individuen enthaltende Natur iſt gegen ſie das Allgemeine, aber auch noch, wie ſie ſelbſt, auf eine ganz abſtracte Weiſe, mithin ſo, daß dieſe Allgemeinheit noch für die Totalität gilt, für das unter b) betrachtete Ganze. Als die elementariſche Einheit ſchwebt daher gleichſam der Begriff noch zwiſchen der begriffsloſen Einheit der Zahl und Anzahl und zwiſchen ſich ſelbſt. Aber aus dem ganz Abſtracten der numeriſchen Einheit oder Vielheit und Allheit iſt er doch bereits heraus. Die Einheit ſelbſt, ob zwar in jener Schwebe, giebt doch ſchon, was ſie als das Allgemeine angeht — das Weltall, den Schein der Unabhängigkeit; aber die einzelnen Weltkörper in ihren Verhältniſſen zu einander ſind die durch einander bedingten, von einander abhängig und ſelbſt veränderlich bis zum Verſchwinden. An der Eintheilung,

1) wie ſie die Aſtronomie macht, zeigt ſich noch ganz klar das Verhältniß dieſer Begriffseinheit, dieſer elementariſchen, zur Zahleinheit und Anzahl. Es werden die Geſtirne eingetheilt in die der erſten, zweiten ꝛc. Größe, der Unterſchied iſt ein quantitativer. Der concreten Begriffseinheit rückt jedoch jene Eintheilung

2) darin näher, daß ſie die der Weltkörper in einem beſtimmten Syſteme wird, das Syſtem aber iſt ja ſchon die Begriffseinheit als ſolche ſelbſt, ihre Eintheilung in ihm iſt die in Cometen, Planeten, Monden und Sonnen; hier kommt es auf den qualitativen Unterſchied an, der nahe dabei iſt, ein ſpecifiſcher Unterſchied zu werden. Doch wird und kann er dieſer nicht werden, denn die elementariſche Einheit iſt die unmittelbare. Es iſt gegen die concret-pantheiſtiſche die polytheiſtiſche Religion, welche im Aufblick zu den Sternen jenen qualitativen Unterſchied vor Augen hat. Nicht mehr der ganze geſtirnte Himmel, ſondern die Weltkörper eines Syſtems kommen in Betracht.

3) Das Dritte unter *a)* iſt jeder einzelne Weltkörper, nämlich als Glied eines Syſtems iſt die Einheit das Allgemeine unmittelbar als das Einzelne, und ſo hat keiner dieſer Weltkörper

im Syſtem einen zweiten neben ſich, mit dem er zähle ganz auf gleiche Weiſe. Es iſt nur eine Erde u. ſ. w. Es hat demnach der Begriff als die unmittelbare Einheit des Allgemeinen und Einzelnen Wirklichkeit und Gegenwart, indem er ein elementariſches Individuum iſt oder ein allgemeines, — das iſt die Erde, ſie in ihrer allgemeinen Identität, enthaltend die Keime aller Arten und Individuen, deren ſie in ihrer Beſtimmtheit fähig iſt. Aber veränderlich iſt doch dies allgemeine Individuum, die Erde, wie die Spuren großer Revolutionen offenbar zeigen, und wenn ſogar von ihrer Vergänglichkeit, von dem Ende der Erde die Rede iſt, ſo kann ſich dies nur auf die Anerkenntniß gründen von der Veränderlichkeit der Erde ſelbſt. Wenn geſagt wird, Gott iſt der Eine, ſo hat das eine ganz andere Bedeutung, als wenn es heißt, die Sonne iſt eine, in letzterer iſt der Gedanke wenigſtens einer Möglichkeit einer zweiten Sonne ꝛc. enthalten, im erſten aber nicht, Gott iſt nur der eine. Die Begriffseinheit iſt

β) Die organiſche, auch noch als die des Allgemeinen und des Einzelnen, aber ſo, daß ſie eine durch das Beſondere vermittelte des Allgemeinen und Einzelnen iſt. Das Allgemeine in dieſer Einheit iſt das Generiſche, abſtract die Gattung, das Einzelne in ihr iſt zwar auch noch das Individuelle, abſtract das Individuum, aber als entweder vegetativ oder animaliſch Individuelle, und das Beſondere vermittelnd mit dem Generiſchen iſt das Specifiſche. Die Gattung nun als das Allgemeine iſt wie das Eins, als das Element der Zahl, unveränderlich, unzerſtörbar; ſie nämlich in ihren Individuen, dieſe entſtehen und vergehen, ihre Gattung aber iſt unſterblich. Allein ſie hat als Gattung keine Wirklichkeit und keine Gegenwart. Die Pflanze als Pflanze, das Thier als Thier exiſtirt nicht, und wo dieſe Wirklichkeit und Gegenwart hat, nämlich als das Allgemeine im Individuellen, da iſt ſie veränderlich, bedingt, abhängig, dann auch, indem dieſe organiſche Einheit die des durch Specification vermittelten Allgemeinen im Einzelnen iſt, geht ſie aus ſich, als Einheit, in die Zweiheit, und dann in die unbeſtimmbare Vielheit über, die Gattung und ihre Arten. So hat auch hier der Gedanke von der Einheit Gottes eine ganz andere Bedeutung, als die Bedeutung der organiſchen Einheit iſt. Gott der eine iſt kein Individuum, aber er iſt auch kein Gattungsweſen, denn dieſes hat als ſolches keine Gegenwart, und iſt es, wo es dieſes gewinnt, nicht eins mehr, ſondern ein Vieles, es ſind die Arten. Die Theologen, welche die Einheit Gottes gedacht haben als die der generiſchen ähnlich, in dem abſtracten allgemeinen Begriff, waren freilich wohl der Erkenntniß dieſer Einheit näher als die, welche dieſe bloß für eine Zahleinheit nahmen, aber erkannt iſt die göttliche Einheit doch nicht in der Sphäre des Generiſchen, in der Sphäre der concreten Natur überhaupt. Die Begriffseinheit iſt

γ) indem als ſolche die intellectuelle, zugleich die intelligente, geiſtige Einheit, auch ſie iſt noch die des Allgemeinen und des Einzelnen, aber des Allgemeinen nicht mehr als des Generiſchen, noch weniger als des Ganzen, und des Einzelnen gar nicht als des bloß numeriſch Einen. In der Allgemeinheit vielmehr, welche der geiſtigen Einheit weſentlich iſt, iſt die Gattung negirt, das Einzelne dieſes geiſtig Allgemeinen iſt wohl noch das Individuum, aber die Einheit dieſes Allgemeinen und des Einzelnen iſt nicht durch das Beſondere vermittelt. Das Allgemeine iſt die Intelligenz, das Einzelne iſt das Lebendige, und die unmittelbare Einheit des Intelligenten mit dem Lebendigen iſt die geiſtige Einheit; ſie iſt die Beſtimmtheit des Menſchen, als ſolchen, die Thierheit iſt Gattung und mittelſt ihrer Art hat ſie in den Individuen Wirklichkeit, die Menſchheit iſt keine Gattung, mit dem genus hominum hat es eine ganz andere Bewandniß als mit dem genus animantium. Unſere Sprache in ihrer logiſchen Beſtimmtheit wird nicht leicht den Ausdruck Menſchengattung brauchen, ſondern Menſchengeſchlecht. Das

Menſchengeſchlecht nämlich iſt den einzelnen Individuen, als den einzelnen Menſchen, nicht wirklich und gegenwärtig mittelſt einer Species, vielmehr wie die Erde, ohne eine Vermittelung einer Art, das allgemeine Individuum iſt, ſo auch die Menſchheit, ohne eine ſolche Vermittelung. Hier hat mithin die Begriffseinheit ihr Höchſtes erreicht, und ſie wird dann wohl in abstracto gedacht als die allgemeine Menſchenvernunft, oder auch ſchlechtweg als die Vernunft. Dieſe Einheit alſo wäre die Rationalität, und in concreto, der menſchliche Geiſt. Der Einheit, welche die Eigenſchaft Gottes iſt, kommt dieſe rationelle Einheit, welche die des Menſchen als ſolche iſt, am nächſten. So verſchiedene und ſo viele der einzelnen menſchlichen Individuen der einzelnen Völker ſein mögen, die Vernunft aller und der Geiſt aller ſind ein und daſſelbe. Aber der menſchliche Geiſt in ſeiner Einheit iſt gleichwohl bedingt auf der einen Seite durch die Natur, durch die Organiſation, durch das geſammte Naturleben; andrerſeits iſt er, ob zwar ein Geiſt, doch auf den verſchiedenen Stufen ſeiner Entwickelung und Bildung veränderlich. Er iſt alſo zwar wohl als Geiſt, und kraft der Vernunft, fähig der Wahrheit, und fähig deſſen, der wahrhafte zu ſein; aber nur fähig, er iſt nicht an und für ſich die Wahrheit, er erſtrebt nur die Wahrhaftigkeit. Gott, als der Alleinweiſe und als der Wahrhafte, iſt der eine in ſeiner Unabhängigkeit und Unveränderlichkeit, mithin ihm zwar der menſchliche Geiſt, in deſſen Einheit ähnlich, aber nicht gleich.

Die Religion iſt monotheiſtiſch, welche die Anerkenntniß Gottes in ſeiner Wahrhaftigkeit und zugleich in ſeiner abſoluten Einheit enthält; ſo war ſie es ſchon als die jüdiſche, als die muhamedaniſche, aber ſo iſt ſie erſt vollkommener Weiſe als die chriſtliche. In der jüdiſchen und in der muhamedaniſchen nämlich geht die Anerkenntniß von der abſoluten Einheit Gottes, und hiermit der abſoluten Ablehnung der Vielgötterei aus, zwar von dem einen Gott ſelbſt, aber mittelſt eines Menſchen in der Einzelnheit und in der Individualität dieſes Menſchen, von Abraham oder Moſes, einem Knechte Gottes. Hier bedingt ſich alſo die monotheiſtiſche Religion durch ein menſchliches Individuum in ſeiner Abhängigkeit und Veränderlichkeit, in ſeinem Streben nach Wahrheit, aber auch in ſeinem vielfältigen Fehlen und Irren. Hingegen in der chriſtlichen Religion iſt jene Anerkenntniß der Einheit Gottes vermittelt durch einen Menſchen, der nicht ein Knecht, ſondern der eingeborne Sohn Gottes iſt, und deſſen Geiſt in ſeinem Unterſchiede von Gott dennoch der Geiſt der Wahrheit und Wahrhaftigkeit iſt. Dieſer Menſch irret nicht, iſt unabhängig und unveränderlich in Anſehung deſſen, was er der Welt mittheilt. In der chriſtlichen Religion iſt erſt aus dem in ihr enthaltenen Verhältniß des Menſchen zu Gott, des menſchlichen zum göttlichen Geiſte, welcher ein und derſelbe Geiſt iſt, die Erkenntniß Gottes vollſtändig geworden, aber in ihr bezieht jene Erkenntniß von der Einheit Gottes zugleich ſich auf ihn den Vater, Sohn und Geiſt.

β. Die Erkenntniß der göttlichen Eigenſchaft in ihr ſelbſt. §. 191—194.

In der vorhergegangenen Unterſuchung war die Methode genetiſch, nur am Schluß wurde ſie analytiſch, in der jetzigen iſt ſie durchaus analytiſch. Die Erkenntniß nämlich

1) der abſoluten Einheit (§. 190.) hat zu ihrem Inhalte die dieſer Einheit und Allwiſſenheit (§. 188.); mittelſt der Reflexion auf dieſen ihren Inhalt wird ſie analyſirt, und beſtimmt ſie ſich zu der Erkenntniß der Allgegenwart (§. 191.). Sodann

2) die Erkenntniß der Allgegenwart enthält die dieſer Allgegenwart und die Erkenntniß der Weisheit (§. 189.); mittelſt der Reflexion auf ihren Inhalt beſtimmt ſie ſich analytiſch zu der Erkenntniß von dem abſoluten Wollen oder der abſoluten Willensmacht.

3) Eben die Erkenntniß des abſoluten Willens hat zu ihrem Inhalte die dieſes Willens, und der Wahrheit und Wahrhaftigkeit (§. 190.); auch ſie beſtimmt ſich mittelſt der Reflexion auf ſie zu der Erkenntniß von der Heiligkeit.

§. 191.

Die Allgegenwart.

Für die Erkenntniß derſelben wird zu unterſcheiden ſein

a) die Gegenwart der Dinge in der Welt;
b) die der Menſchen;
c) die des abſolut Einen (Dei).

ad a. Die Gegenwart der Subſtanzen als einzelner Totalitäten, und die der Theile des einen und ſelben Ganzen, iſt keine Eigenſchaft derſelben, ſondern ein Verhältniß ihrer gegen einander, und zwar in verſchiedenen Orten des Raumes zu einer und der nämlichen Zeit. Dieſe Gegenwart bezieht ſich in der Erkenntniß von ihr hier zurück, theils auf die elementariſche, theils auf die organiſche Einheit. In der elementariſchen Einheit ſind die Weltkörper einander gegenwärtig, ihre Gegenwart iſt ſo zugleich Coexiſtenz, ſie exiſtiren in verſchiedenen Arten des Raumes aber zu einer und derſelben Zeit, und die Kategorien dieſer natürlichen Gegenwart ſind das Hier und Dort, und das ſich ſtets wiederholende Jetzt. Selbſtgegenwart hat keine dieſer elementariſchen Einheiten, ſondern jede nur für die andere, keine für ſich. Im organiſchen Ganzen ſind die einander, und ihm, dem Ganzen gegenwärtigen Einheiten die Glieder, jedes derſelben, indem exiſtirend für jedes andere in ſeinem Ganzen, exiſtirt zwar zugleich für ſich, aber iſt ſich in dieſer ſeiner Exiſtenz für es ſelbſt doch nicht gegenwärtig, ſondern nur den andern, und ſo zeigt ſich dann die bloß natürliche Gegenwart, ſie iſt die der Dinge in der Welt, als eine nur zeitliche. In dieſer zeitlichen Gegenwart iſt alles veränderlich und vergänglich.

ad b. Die Gegenwart der Menſchen iſt nicht mehr ein bloßes Verhältniß derſelben zu was es immerhin ſei, ſondern zugleich die Eigenſchaft eines jeden. Sie iſt nämlich

1) die Gegenwart ſeiner ſelbſt, er iſt der ſich Gegenwärtige, aber ſo hat ſie alsbald eine Beziehung auf die geiſtige Einheit, indem der Menſch ſeiner ſelbſt ſich bewußt wird, hört er auf, ein nur andern gegenwärtiges Individuum zu ſein, und hebt er an, der ſich ſelbſt Gegenwärtige zu werden. Was ſonſt und in höherer Beſtimmung Gegenwart des Geiſtes heißt, das gründet ſich auf dieſe urſprüngliche Selbſtgegenwart. Aber dieſe Selbſtgegenwart hat zu ihrer Bedingung das dem Menſchen Gegenwärtigwerden oder ſein des Andern außer ihm. Zu dieſem Andern ſteht er in einem Verhältniß, welches ein örtliches, in abstracto ein räumliches und zugleich ein zeitliches Verhältniß iſt. Aber eben dieſes Verhältniß bedingt das, daß er der ſeiner ſelbſt Gegenwärtige wird. Das Verhältniß jedoch, als die Selbſtgegenwart bedingt, iſt dieſe Bedingung mittelbarer Weiſe, nämlich ſo: alles das andere, zu welchem der Menſch im Verhältniß der Gegenwart ſteht, ſo daß es ein ihm gegenwärtiges iſt, vermag das letztere nur zu ſein, mittelſt ſeiner Empfindung, Wahrnehmung und ſeines Wiſſens. Die intelligente Einheit alſo, wie ſie als die individuell menſchliche abſtract die Ichheit iſt, hat zu ihrem Inhalt, wie das Bewußtſein überhaupt, ſo das Wiſſen insbeſondere, und der Begriff von ihr mit dieſem ihrem Inhalt iſt der Begriff der Selbſtgegenwart. Dieſes Wiſſen nun, jene unter 1. angedeutete Selbſtgegenwart bedingend, iſt

2) zuvörderſt das phyſikaliſche, das natürliche. So iſt es das die natürlichen Dinge Erkennen in ihrem Verhältniß zu einander, einerſeits in den verſchiedenen Arten des Raumes zu einer und derſelben Zeit, die Erkenntniß mithin der Natur überhaupt in der Gegenwart der natürlichen Dinge für einander, für die Menſchen. Aus dieſem Wiſſen iſt das Moment der Vergangenheit ausgeſchloſſen. Andrerſeits aber iſt eben jenes phyſikaliſche ein das Moment der Zukunft in ſich einſchließendes

Wiſſen; ſo iſt es namentlich das aſtronomiſche, ein Wiſſen alſo von den Subſtanzen in ihren Bewegungen in verſchiedenen Orten des Raumes und in verſchiedener Zeit. Das Wiſſen, bedingend jene Selbſtgegenwart, iſt

3) das hiſtoriſche. Was entweder an verſchiedenen Orten zu der nämlichen Zeit, oder an einem und demſelben Orte zu verſchiedenen Zeiten ein Gegenwärtiges war, vermag der Menſch zu wiſſen, aber ſo iſt es ein Geweſenes oder Vergangenes, d. h. es hat aufgehört ein Gegenwärtiges zu ſein, und es iſt die Macht des menſchlichen Geiſtes, als das ſich Erinnern, kraft deren das Vergangene vergegenwärtigt iſt. Allein die Gegenwart, welche mittelſt des hiſtoriſchen Wiſſens das Geweſene erhält, kann nur ſein eine ideelle, keine wirkliche. Bedingt mithin theils durch die Dinge, theils durch ſein dieſe Wiſſen, iſt die Gegenwart deſſen, was war, was iſt und was ſein wird, als Gegenwart für den Menſchen, und bedingt durch eben ſie iſt auch die Gegenwart, die er für ſich ſelbſt hat, die Gegenwart ſeiner ſelbſt. So ſehr jedoch dieſe Selbſtgegenwart des Menſchen von allen Seiten bedingt ſei, vermag ſein Bewußtſein und Wiſſen über alle dieſe Bedingungen hinauszugreifen, er vermag ja Zeit und Raum, Orts- und Zeitverhältniſſe ſelbſt zu begreifen, und in dieſem Begreifen irgend einen Grad von Unabhängigkeit von Zeit und Raum zu behaupten, und ſomit iſt die Selbſtgegenwart des Menſchen keine bloß zeitliche, ſondern ſie das Element des Ewigen in ſich. Kann auch der Menſch keineswegs der Allwiſſende ſein und mithin der Allgegenwärtige, ſo vermag er doch wie eine Erkenntniß des Einen, in der Allwiſſenheit deſſelben, auch eine Erkenntniß des Einen, als des Allgegenwärtigen zu haben.

ad c. Damit die Erkenntniß von der Allgegenwart des abſolut Einen ins Klare komme, kann abſtrahirt werden

1) von den verſchiedenen Orten im Raume, von der einen und ſelben Zeit, worin die Dinge oder Subſtanzen einander

gegenwärtig ſind. Der Ort iſt vom Orte durch die Beſchränkung, mithin durch eine Negation verſchieden in das eine und ſelbe Zeitmoment, das Jetzt von dem andern durch eine eben ſolche Schranke oder Negation. Jene Abſtraction mithin wäre die dieſer Schranke im Raume und in der Zeit, und es wäre mithin die via negationis, auf welcher der Verſuch gemacht wird, zu der Erkenntniß des Allgegenwärtigen zu gelangen, mittelſt der Negation komme an die Stelle des Hier und des Dort die Kategorie des Ueberall, und an die Stelle des Jetzt und des Dann die Kategorie des Stets. Und ſomit entſtände der Gedanke von Gott, der überall und ſtets oder allenthalben und immer ſei. Dieſe Ubiquität und Sempiternität, ſo als die Elemente der göttlichen Allgegenwart genommen, ſind nun wohl dem Pantheismus angemeſſen, ſelbſt noch wo er der ganz abſtracte des Spinoza iſt, indem dieſer, wo nicht den Raum, doch die unendliche Ausdehnung, und wo nicht die Zeit als ſolche, doch das unendliche Denken in der Identität mit der Ausdehnung, für das Attribut der göttlichen Subſtanz nimmt. Aber der abſolut Eine, wie §. 190. betrachtet wurde, iſt nicht ein ſubſtanzielles Weſen als ſolches, oder das Subſtanzielle, ſondern der Geiſt, und für ihn in ſeiner abſoluten Einheit ſind Raum und Zeit, wenn auch letztere für das Denken genommen werden, keine Bedingungen ſeiner Wirklichkeit, er in ſeiner Einheit iſt der abſolute Geiſt. Jene Bedingung wären ſie, wenn ſeine Allgegenwart darin beſtände, daß er allenthalben und immer ſei, hiermit nämlich würden nur die Schranken oder die Negationen im Raum und in der Zeit negirt ſein, aber nicht der Raum und die Zeit ſelbſt, ſie blieben die Bedingungen. Das negirende Verfahren bringt alſo die Erkenntniß der göttlichen Allgegenwart nicht ins Klare, ſondern führet eher von dieſer Erkenntniß hinweg. Es kann nun

2) indem auf die Gegenwart des Menſchen reflectirt wird, abſtrahirt werden, zuvörderſt von den Beſchränkungen dieſer Gegenwart, indem, ob zwar ſich jeder ſelbſt gegenwärtig iſt,

doch keinem die Natur, die Geſchichte und jeder Andere gegenwärtig ſein kann, ſondern das, daß ihm anderes außer ihm gegenwärtig wird, ſeine Grenzen und ſeine Schranken hat. Iſt der Menſch in einem Volke oder Staate, auf welche Weiſe auch immer dorthin geſtellt, wo er als Regent das Volk und den Staat zum Gegenſtand ſeiner Obſorge, ſeiner Pflichten ꝛc. hat; ſo bedarf er allerdings deſſen, daß er, wie er ſich gegenwärtig iſt, wo möglich jedem Stande und jedem aus ſeinem Volke gegenwärtig ſei. Aber in dieſer Gegenwart, die er für ſich, und die ſein Wirkungskreis für ihn hat, iſt und bleibt er doch beſchränkt. Es kann nun verſucht werden, zuvörderſt durch Negation jener Beſchränkung, welche die Gegenwart des Menſchen hat, dann aber beſonders durch ein Steigern dieſer menſchlichen Gegenwart, die Erkenntniß der Allgegenwart deutlich zu machen. Die letzteren Verſuche wäre die Methode, die via eminentiae. Wie der Menſch ſich ſelbſt und was außer ihm iſt gegenwärtig ſein mag, ſo iſt per viam eminentiae Gott ſich ſelbſt und alles außer ihm gegenwärtig; gegen jene beſchränkte menſchliche Gegenwart, iſt die Gottes die abſolute. Sodann das, daß dem Menſchen Anderes außer ihm in der Natur, oder geſchichtlicher Weiſe gegenwärtig iſt, hat zur Bedingung theils ſein phyſikaliſches, theils ſein hiſtoriſches Wiſſen. Aber dieſes Wiſſen iſt theils ein, nicht ohne daß mannichfaltig geirrt worden, errungenes, theils iſt und bleibt es ein beſchränktes oder endliches. Für die Erkenntniß von der göttlichen Allgegenwart kann davon abſtrahirt werden, daß das Wiſſen ein phyſikaliſches oder hiſtoriſches ſei, mithin ein Wiſſen in der Zeit nach dem Unterſchiede ihrer Momente. Für die Erkenntniß von der Allgegenwart Gottes kann abſtrahirt werden, daß das Wiſſen Gottes entweder ein phyſikaliſches oder hiſtoriſches ſei, es kann negirt werden jede Schranke des menſchlichen Wiſſens und jener Unterſchied in der Zeit. Per eminentiam würde dann etwa das göttliche Wiſſen als abſolutes Wiſſen gedacht, und ſo als dasjenige, worin er ſich ſelbſt und ihm Alles gegenwärtig ſei, oder er der Allgegenwärtige. Auf dieſe unter 1. und 2. betrachtete Weiſe käme die Erkenntniß von der Allgegenwart des Einen, ſo zu ſagen, von unten herauf ins Klare, mittelſt der Reflexion theils auf die Natur, theils auf den Menſchen wird dem Menſchen die Erkenntniß von der Allgegenwart, als einer göttlichen Eigenſchaft deutlich oder beſtimmt. Aber ſo wäre dieſelbe die eine Erkenntniß Gottes, bedingt durch die Natur- und Menſchenkenntniß? — Es iſt vielmehr umgekehrt und ſo auch jener Eigenſchaft wie jeder angemeſſener, nämlich daß die Erkenntniß von der Allgegenwart des Einen das Licht iſt, wodurch erſt die Erkenntniß der Natur oder des Menſchen ins Klare komme. Der in ſeiner abſoluten Einheit erkannt und anerkannt worden iſt, wird mittelſt der Reflexion auf dieſe Erkenntniß von ihm erkannt,

α) als der ſich ſelbſt Gegenwärtige, und ſo kommt dieſe Erkenntniß nicht daraus, weil der Menſch der ſich ſelbſt gegenwärtige iſt, ſondern aus jener Erkenntniß der abſoluten Einheit. Der ſich ſelbſt bewußtwerdende Menſch wird ſich, indem ſein Bewußtſein zur Selbſterkenntniß, zur Naturerkenntniß wird, auf immer beſtimmtere Weiſe gegenwärtig, er wird ſich durch Fortbildung mehr und mehr offenbar. Hingegen Gott iſt ſich ſelbſt, unabhängig von Raum und Zeit ꝛc., auf ewige Weiſe offenbar, und ſo iſt er der ſich abſolut gegenwärtige. Es kann leicht kommen, daß wenn die göttliche Selbſtgegenwart mittelſt der Reflexion auf die menſchliche Selbſtgegenwart entwickelt werden ſoll, eben jene Selbſtoffenbarung Gottes für eine ſolche genommen wird, die in der Zeit fortſchreite, wie die menſchliche. Aber der Gedanke eines ſich Offenbarwerdens des abſolut Einen verſchwindet, wenn die Erkenntniß ſeiner Selbſtgegenwart entwickelt wird aus der abſoluten Einheit ſelbſt.

β) Wie der Eine ewiger Weiſe ſich ſelbſt, ſo iſt ihm alles, was nicht er ſelbſt iſt, auf gleich ewige Weiſe gegenwärtig.

Alles, was nicht er ſelbſt iſt, das iſt die Welt als Natur und als Menſchheit, und eben in Bezug auf dieſes Alles, auf dieſe Allheit iſt die Gegenwart des Einen recht gut Allgegenwart genannt, er iſt, wie ſich ſelbſt, ſo allen, und ihm iſt alles gegenwärtig. Raum und Zeit, die Bedingungen, unter denen die Welt als Natur und Menſchheit Daſein und Fortdauer hat, ſind nur die Bedingungen der Welt, durch ſie iſt ihr Daſein und ihre Subſiſtenz bedingt, aber nicht das ewige Sein des abſolut Einen, er iſt in ſeinem Sein unbedingt. Das Wiſſen alſo des Einen von Allen, ſo daß in dieſem Wiſſen Alles ihm gegenwärtig iſt, iſt abſolutes Wiſſen, und es iſt dieſes Wiſſen

γ) dadurch, daß das All oder die Welt das Werk des Einen iſt. Er, der Allgegenwärtige iſt dieſer, was die Welt betrifft, dadurch, daß ſie das Werk ſeines Willens und ſeiner Willensmacht iſt.

§. 192.

2. Der abſolute Wille.

Die Allgegenwart in ihrer Wirkſamkeit iſt der abſolute Wille; ohne daß ſie die wirkſame ſei, wäre ſie die nur gedachte, die nicht wirkliche Gegenwart. Schon an den Dingen,

1) wie ſie einander in der Natur gegenwärtig ſind, zeigt ſich dieſe ihre Gegenwart als ihre Einwirkung auf einander, als eine gegenſeitige Wirkſamkeit, und iſt ſo die Gegenwart als das betrachtete Verhältniß der Dinge im Raum und in der Zeit ein reciprokes Cauſalverhältniß, oder die Coexiſtenz der Dinge iſt zugleich ihre Coeffizienz. So iſt der Mond der Erde gegenwärtig, indem er auf ſie wirkt. Es zeigt ſich

2) noch beſtimmter in dem Verhältniß, worin die Menſchen einander gegenwärtig ſind, ſie ſind dieſes nur, indem einer dem andern ſeine Gegenwart bemerklich macht. Hier greift aber auch bei den Menſchen, was bei der Natur und ihren Objecten nicht der Fall iſt, die Gegenwart in die Vergangenheit zurück, mit

einer Tendenz in die Zukunft, ſo daß die Zeitmomente zuſammenrücken. Die da waren, können denen, die da ſind, noch gegenwärtig werden durch ihre Werke, durch ihre Wirkſamkeit. Nun hieß es, die Allgegenwart in ihrer Wirkſamkeit iſt der Wille; wenn es mit dieſem Satze ſeine Richtigkeit hat, ſo wird es heißen: der Allgegenwärtige iſt der abſolut Wollende. Für dieſen Satz wird zurück zu ſehen ſein

a) auf ein Moment in der Lehre von der göttlichen Weisheit; es war ſo ausgeſprochen: der Gedanke als wirkſame Urſache heißt Zweck. Der Gedanke aber als ſolcher iſt ſelbſt eine Wirkung, die ihn bewirkende oder hervorbringende Thätigkeit iſt das Denken, das Denken aber, nach Hegel, ein das Allgemeine Setzen iſt das durch ſich beſtimmende Thun, oder die denkende Thätigkeit iſt die durch ſich ſelbſt beſtimmende, nicht die beſtimmt werdende. Dieſe ihre Weſenheit, durch ſich beſtimmend zu ſein, hat Kant die Spontaneität des Verſtandes genannt. Die empfindende, ja fühlende Thätigkeit iſt auch Thätigkeit, aber beſtimmbare oder beſtimmtwerdende, nicht die beſtimmende. Im Fühlen und Empfinden als ſolchen zeigt ſich daher noch keine Spur des Wollens. Eben darum kann keinem Menſchen von dem andern zugemuthet werden, daß er Gefühle und Empfindungen habe; die kann er ſich nicht geben, hingegen mit den Gedanken iſt es ein anderes, wo nicht jeden, doch dieſen und jenen Gedanken, vornämlich in beſtimmten Verhältniſſen, muthet ein Menſch dem andern an. Jenes durch ſich beſtimmende Thun als Denken weiſet alſo in der Spontaneität ſchon auf die Freiheit hin. Iſt oder wird ein Gedanke als Urſache Zweck, ſo iſt oder wird er dieſer durch den Denkenden, indem er will. Das an ſich ſchon in dem Denken enthaltene Wollen wird, indem das Denken ein Bezwecken, ein wirkſames und wirkliches Wollen. Und ſo iſt dann das Bezwecken, indem ein Denken, zugleich ein ſich Entſchließen und Beſchließen. Zwecke ſind

Begriffe als Urſache, aber ſie ſind zugleich Beſchlüſſe. Nun kommen

1) in der Natur Zwecke vor, und zwar innere in der organiſchen Welt, und äußere in jenen Verhältniſſen, worin die elementariſchen Körper zu einander ſtehen, auch erreicht die Natur alle ihre Zwecke kraft der in ihr ſelbſt enthaltenen Mittel, und ſo wird die betrachtete Weisheit der Natur von den Menſchen anerkannt, aber ob zwar jeder Zweck, als eine Urſache, wirkender Gedanke, und jeder ſolche Gedanke ein gewollter und beſchloſſener iſt, ſo iſt doch nicht die Natur die denkende und wollende, ſondern ſie verhält ſich in ihrer Weisheit doch auf eine ganz gedankenloſe und willenloſe Weiſe. Die natürliche Thätigkeit in Vollbringung aller Naturzwecke iſt allerdings Selbſtthätigkeit, doch ſich beſtimmende, die Natur verhält ſich in ihren Werken nicht wie eine Maſchine. In allen ihren Bewegungen und Reſultaten treibt die Natur ſich ſelbſt, während jede Maſchine in der ihrigen getrieben wird. Aber in jener Selbſtthätigkeit und Beſtimmung durch ſich ſteht die Natur unter einer Nothwendigkeit, und dieſe iſt für ſie das Geſetz, das ſogenannte Naturgeſetz. Sie beſtimmt ſich zwar gedankenlos und willenlos, aber doch durch ſich.

2) Der Menſch in ſeinem Wirken, nicht wie es das des lebenden, ſondern des denkenden und wollenden iſt, verhält ſich thätig ſolchermaßen, daß er der durch ſein Denken das Wollen und durch ſein Wollen das Denken beſtimmende, daß er alſo in ſeinem Wirken der freithätige iſt. Die Zwecke, die er ſich ſetzt, die Entſchlüſſe mithin, oder Beſchlüſſe, die er faßt, ſind Gedanken, wirkſam als Urſachen, und beſtimmt durch Willensacte, aber er ſelbſt iſt der denkende und wollende. Er verhält in ſeinen Zwecken und deren Vollbringung ſich ſelbſt als der denkende und wollende. Und ſo iſt auf Seiten des Menſchen, was auf Seiten der Natur unmöglich iſt, möglich, daß er der Thorheit oder Weisheit ſich zuwende. Sein Wille, kraft deſſen

er ſich ſelbſt den Gedanken gibt, iſt kein durch Gefühle, Empfindungen neceſſitirter, er iſt der durch ſich beſtimmte. Das Weſen des Willens iſt mithin die Freiheit deſſelben, aber die Freiheit auch unter einer Nothwendigkeit, und ſo, daß dieſe für den Menſchen in ſeinem Denken, Wollen, Beſchließen und Vollbringen das Geſetz ſei, ein Geſetz, für welches das Sollen der rechte Ausdruck, im Unterſchied von dem Naturgeſetz, als einem Müſſen, iſt. Die Natur muß Zwecke haben und vollziehen, der Menſch hingegen ſoll Zwecke haben. Man nennt wohl das Geſetz, unter welchem der Menſch ſtehe, Vernunftgeſetz, aber das Geſetz, unter welchem die Natur ſteht, iſt auch kein unvernünftiges. Jenes Geſetz, das den Menſchen gilt, iſt vielmehr Freiheitsgeſetz oder moraliſches Geſetz. Die Natur in dem Verhältniß, worin alle ihre Objecte einander gegenwärtig ſind, und der Menſch in dem Verhältniß, worin er ſich ſelbſt gegenwärtig iſt, und ihm die Natur gegenwärtig wird, ſind unter jener Nothwendigkeit begriffen, d. h. die Natur gibt ſich das Geſetz nicht, unter welchem ſie ſteht, obwohl ſie in ihrem Wirken die ſelbſtthätige Natur iſt, und eben ſo gibt der Menſch ſich das Geſetz nicht, in deſſen Sphäre er ſich ſelbſtthätig und frei zu bewegen hat, es iſt Geſetz für ſeinen Willen, aber nicht durch ſeinen Willen. Für den Menſchen in ſeiner Gegenwart, nach allen ihren Beziehungen, iſt das Geſetz vorhanden, es wird nicht erſt in der Gegenwart, es iſt geweſen und iſt immer. Die freie Nothwendigkeit, welche für ihn eine Pflicht wird, war ſchon, ehe er noch eine Ahndung von ihr als der Pflicht hatte, und ſie wird ſein, auch wenn er nicht mehr iſt. So weiſet die Pflicht und ihr Prinzip das Geſetz ſelbſt in einer ſogenannten Selbſtverpflichtungslehre auf eine Allgegenwart hin, wie weder die der Natur, noch die des Menſchen ſein kann. Es iſt der Allgegenwärtige als der Wirkliche und mithin Wirkſame, deſſen Wille das Geſetz iſt für die Natur und für den Menſchen. Voluntas Dei suprema lex est. Selbſt in den Verfaſſungen und ſonſtigen geſetzlichen Einrichtungen, welche die Menſchen ſich geben, iſt eine Beziehung des Willens auf die Allgegenwart erkennbar. In ſolchen Verfaſſungen iſt er als der allgemeine das Geſetz, und inſofern daſſelbe ſolcher Wille iſt, hat es ſeinen Urſprung in dem Volke, das ſich durch ſeine weiſen Männer das Geſetz gibt, als der allgemeine und nationale Wille. Aber doch ſteht, dieſer Volkswille in Relation, näher oder entfernter Weiſe, zur Religion, ſo z. B. die engliſche Conſtitution, ſichernd die Freiheit der ganzen Nation und die Quelle ihrer Geſetze überhaupt, iſt in innerem Zuſammenhange mit der proteſtantiſchen Religion. Die Beziehung mithin auf das Allgemeine, auf den abſoluten oder göttlichen Willen, iſt durchaus nicht zu verkennen, bei welchem Volke und in welcher Verfaſſung es immerhin ſei. Aber auch ſelbſt der Zuſammenhang des abſoluten Willens mit der Allgegenwart iſt in der Geſchichte einzelner Völker wenigſtens angedeutet, z. B. in der des jüdiſchen Volks. Seine Geſetze und Verfaſſung ſind in der Religion dieſes Volkes unmittelbar der göttliche Wille ſelbſt.

b) Der abſolute Wille iſt das Geſetz für die Natur und für den Menſchen, aber er ſelbſt ſteht nicht unter dem Geſetz. Der Wille unter dem Geſetz wird oder iſt durch das Geſetz verpflichtet, und da deutet ſchon im religiöſen Bewußtſein der Menſch durch die Anerkenntniß, daß Gott keine Pflicht habe, darauf hin, daß er als der Wollende unter dem Geſetze nicht ſtehe. Die Abſolutheit des Willens iſt eben ſeine Unabhängigkeit von ihm ſelbſt, als dem Geſetze, die Freiheit abſoluter Weiſe. Aber dieſe abſolute Willensfreiheit iſt gleichwohl keine Willkür, denn ſie, durch die Allgegenwart ſich beziehend auf die Weisheit, und dieſe zu ihrem Inhalte habend, iſt hiermit, indem die Willensfreiheit, zugleich die Nothwendigkeit ſelbſt. Die Welt, deren Geſetz der abſolute Wille als Natur- und als Sittengeſetz iſt, iſt ſelbſt das Werk des Allwiſſenden in ſeiner Weisheit. Sein Zweck, der Endzweck, iſt die Welt ſelbſt, nicht um ſeinetwillen, als bedürfe er ihrer, ſondern ihretwegen, und ſo iſt der Allgegenwärtige, als Geſetzgeber der Welt, von dem Geſetze für ſie unabhängig, aber in ſeiner Weisheit, nicht in ſeiner Willkür — in der Nothwendigkeit ſeines Weſens. Der abſolute Wille, als das betrachtete Geſetz, iſt nicht ein der Welt oder Menſchheit Zwang auflegender. Die Natur auf der einen Seite muß zwar dem Willen als ihrem Geſetz gehorchen, aber ſie muß doch nur ſo, daß ſie in ihrem Thun und Hervorbringen ſich ſelbſtthätig, ſich durch ſich ſelbſt beſtimmend verhält. Das kann ſo ausgedrückt werden: der Allgegenwärtige, wirkend als der abſolut Wollende, läßt der Natur das frei, daß ſie ſich in allen ihren Bewegungen durch ſich ihm, als ihrem Geſetze, gemäß beſtimme. Durch die Natur wird ſo der göttliche Wille in allen ihren Aeußerungen vollbracht, aber doch ohne daß ſie, wie eine Maſchine, durch ihn dazu neceſſitirt werde. Der in der Natur Allgegenwärtige geſtattet ihr, ſo zu ſagen, dieſe Freiheit der Selbſtbewegung in ſolcher Weiſe, daß ihr Geſetz durch ſie ſtets befolgt wird. Auf der andern Seite, der Menſch iſt nicht bloß zugelaſſen, daß er ſich mit Selbſtüberzeugung und aus frei gefaßtem Entſchluß dem abſoluten Willen, der für ihn das Geſetz iſt, gemäß beſtimme, ſondern es iſt ihm auch überlaſſen, ſtatt, daß für ihn der abſolute Wille das Geſetz ſei, ſein Eigenwille das Geſetz für ihn ſei, und dieſem gemäß zu beſchließen und zu vollbringen. Der in der Menſchheit wie in der Natur Allgegenwärtige, ſie wie die Natur erhaltend und regierend, ſo daß der Endzweck der Schöpfung erreicht wird, läßt doch dem Menſchen ſeinen Willen. Er vermag ſich aus eigener Entſchließung zu dem, was recht oder unrecht iſt, zu beſtimmen, damit er das, was er wird, durch ſich ſelbſt werde. Es iſt der Allwiſſende, der in ſeiner Weisheit die Welt regiert, wenn auch dieſelbe ſich dem Endzweck der Weltſchöpfung im Einzelnen entgegen beſtimmen würde, er iſt der Allgegenwärtige, der ſelbſt dieſe widerwärtige Beſtimmung zur Erreichung des Endzwecks hinführt. Hat durch den abſoluten Willen ſelbſt die Welt jene Freiheit der Selbſtbewegung und Selbſtbeſtimmung unter ihm, als ihren Geſetzen, ſo hat dafür auch dieſer Wille das Recht und die Macht, indem er der Wille des Allgegenwärtigen iſt, in den Gang der Welt einzugreifen — die Macht des Wunders. Gewöhnlich wird gegen die Wunder eingewendet, ſie wären dem Geſetze der Natur zuwider, und was dieſem Geſetze zuwider ſei, das könne kein Menſch mit Vernunft für wahr annehmen; aber woher hat denn das Naturgeſetz, dem das Wunder zuwider iſt, ſeine Heiligkeit, iſt es nicht der Wille Gottes?

c) Der abſolute Wille, ſo als Geſetz der Natur für den Menſchen, daß beide, Natur und Menſch, innerhalb des Willens oder Geſetzes gleichſam unter den Augen des Allgegenwärtigen ſich frei bewegen können, iſt die unendliche Liebe Gottes ſelbſt. 1. Korinth. 13. Der Allgegenwärtige iſt der Allliebende, Gott iſt die Liebe. Wie der Menſch auch immer im Leben zu leiden oder zu thun bekomme, was er immer erfahre oder erlebe, hat er den Glauben an den Allgegenwärtigen, daß er der Allliebende ſei, ſo iſt ihm geholfen. Und in dem Symbol, worin die Chriſten ſelbſt ihre Liebe zu einander ſich bezeugen, im heiligen Abendmahl, wird daher von Luther auf der Allgegenwart beſtanden.

Anmerkung. Die Erkenntniß des abſoluten Willens hat:

a) zu ihrem Inhalte die der Allgegenwart. Sie ſelbſt iſt

b) die von dieſem Willen als dem Geſetz für die Welt. Und durch die Erkenntniß der Abſolutheit des Willens iſt

c) die Erkenntniß von dieſem Geſetz als die vom Geſetz der Liebe beſtimmt, die Liebe aber iſt von der Wahrheit und Wahrhaftigkeit an ſich unzertrennlich. Wahrheit und Wahrhaftigkeit ſind die Elemente für die Erkenntniß der Heiligkeit, mit dieſer hängt alſo die Erkenntniß vom Geſetz der Liebe innerlich zuſammen, und wenn vom Apoſtel Paulus ſchon das Geſetz als ſolches, wie es das moſaiſche war, heilig genannt wird;

ſo muß um ſo mehr ebendaſſelbe, wie es das der Liebe iſt, heilig genannt werden.

§. 193.

3. Die Heiligkeit.

Bekanntlich heißt dasjenige heilig, welches von dem gemeinen Gebrauche für das Leben ausgeſchieden oder abgeſondert wird und zu einem religöſen Gebrauche beſtimmt iſt. Jenen Sinn des ſeparaten und religiöſen Gebrauchs kann irgend ein Object doch nur haben durch ſeine Beziehung auf den Gegenſtand, welcher in der Religion verehrt, angebetet, in Anſehung deſſen geglaubt wird; aus dieſer Beſtimmtheit, die er hat, und welche die Heiligkeit iſt, kann ſolchen Dingen nur die Beſtimmtheit von den Menſchen gegeben werden, in der ſie heilige ſind. Für die Erkenntniß der Heiligkeit wird alſo von allen ſolchen heiliggenannten Dingen, und von dem Sinn, worin ſie heilig heißen, zu abſtrahiren, und auf den Gegenſtand, auf welchen ſie ſich alle beziehen, mit der ganzen Religion zu reflectiren ſein. Dieſer Gegenſtand nun iſt nicht

a) und kann nicht ſein irgend ein Object als ſolches, wie daſſelbe von den Menſchen wahrnehmbar iſt und zu erfahren ſteht. Heiligkeit iſt keine Beſchaffenheit, geſchweige eine Eigenſchaft natürlicher Dinge, im Beſondern in der Natur überhaupt. Dieſe hat zwar zu ihrem Weſen die Wahrheit und Wahrhaftigkeit, allein willenloſer und gedankenloſer Weiſe, und ſo ſteht ihre Weisheit anzuerkennen, kann ſie auch wohl die allgütige Natur genannt werden, aber nicht Heiligkeit. Der Gegenſtand der Religion aber kann, wie es der polytheiſtiſche und pantheiſtiſche wirklich iſt, ein Object ſein, und zwar ein natürliches, ſo daß in dieſem Objecte das göttliche Weſen anerkannt und verehrt wird, und dann erhält daſſelbe, aber von außen her, die Beſtimmtheit des heiligen. Mit dem erwachenden Nachdenken des Menſchen, und mit der zunehmenden Aufklärung, nimmt die Richtung ſeiner Riligion auf jedes ſolche Object ab, und hört allmählig auf für ihn die Beſtimmtheit des heiligen zu haben. Dieſer Aufklärung der beginnenden Wahrheit und Wahrhaftigkeit, welche die Menſchen frei macht von ſolchem heiligen Zeug, ſetzt ſich, ſo lang ſie kann, die Prieſterſchaft entgegen. Eben die Heiligkeit iſt

b) keine Eigenſchaft des Menſchen, des Subjects in ſeinem Verhältniſſe zu ihm ſelbſt, des Einen zu dem Andern, und Aller insgeſammt zu der ſie umgebenden Natur. Er, der Menſch, iſt zwar gegen die willenloſe und gedankenloſe Natur als Menſch der denkende und wollende, auch geht ſein Wollen und Denken auch wohl auf die Wahrheit und deren Erkenntniß, aber zuerſt zum unmittelbaren Gebrauch für ihn in ſeinem Leben. Im Verhältniß zu ihm ſelbſt und zu allen unter dem Geſetz ſtehend, und auf einfache oder manichfache Weiſe verpflichtet, giebt der Menſch ſich, indem er ſich durchs Geſetz wollend und denkend beſtimmt, den ſittlichen Charakter. Aber wie ſehr er immerhin ſich die Sittlichkeit aneigne, zur Heiligkeit bringt er es in dieſem Verhältniß zu ſich und zu andern nicht. Auch hat das Geſetz, worunter die Menſchen ſtehen, ſofern ihr Verhältniß das eines jeden zu ihm, und aller zu einander iſt, gar nicht die Liebe zu ſeinem Elemente, ſondern die ſtrenge und ſpröde Gerechtigkeit allein. Das Recht und die Gerechtigkeit, und das nur das Recht angehende Geſetz, hat die Beſtimmtheit des heiligen keineswegs. Das Aeußerſte, wozu es der Menſch bringt in dem erwähnten Verhältniß, iſt, daß er den Charakter des beſonnenen, des weiſen hat, aber kein Weiſer hat Anſpruch auf Heiligkeit gemacht. In der Religion jedoch des Menſchen, wie ſie die ſeines Volkes iſt, verhält er ſich mit ſeinem Volke nicht lediglich zu ſich und zu ihm, ſondern zu dem, welcher in der Religion für den Gegenſtand der Verehrung anerkannt wird. Der war in der polytheiſtiſchen Religion kein heiliger; Wahrheit, Wahrhaftigkeit, das Geſetz der Liebe ſelbſt zeigt ſich nicht in dieſen

Religionen. Der iſt er jedoch in der monotheiſtiſchen Religion der Juden und Muhamedaner. Allein durch den Nationalgeiſt des jüdiſchen Volks iſt dieſe Heiligkeit, wie ſie als die des Jehova anerkannt wird, und eben ſo in der muhamedaniſchen Religion, eine noch ſehr dürftige. In der chriſtlichen Religion wird erſt die Erkenntniß davon, daß Gott an und für ſich der Heilige ſei, möglich und verwirklicht ſie ſich, denn in ihr iſt er anerkannt für den Allliebenden, der Allliebende aber iſt der Heilige. Ohne Wahrheit und Wahrhaftigkeit keine Heiligkeit, aber ohne Liebe keine Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Die chriſtliche Religion alſo hat, indem ſie den Gegenſtand ihres Glaubens weſentlich in der Beſtimmtheit der unendlichen Liebe hat, ihn in der Beſtimmtheit heilig, wahrhaft, wirklich. Im Monotheismus und Polytheismus hat wohl darin die Heiligkeit mehr oder weniger, theils in der Objektivität der Dinge, theils in der Subjektivität des Menſchen, ein Pfaffenthum und Prieſterthum geſtattet. Aber die zur chriſtlichen Religion ſich bekennen, heißen ja die Heiligen, und die Gemeinde der Gläubigen iſt ja die Gemeinde der Heiligen. Warum und in wie weit heißen ſie dann ſo? — nur darum, daß und weil ſie der Liebe, Wahrheit und Wahrhaftigkeit mittelſt des Glaubens an die Wahrheit, theilhaftig werden, und nur ſo weit, als ſie ſich dieſer Wahrhaftigkeit theilhaftig gemacht haben.

Worin vollendet ſich die Erkenntniß von Gottes Eigenſchaften? Im Allgemeinen war die Antwort auf die Frage: die Erkenntniß vollendet ſich in demjenigen, worin ſie angefangen hat.

γ. Vollendung der Erkenntniß in ihrem Grund.

§. 194—197.

Ihr Grund iſt der Gedanke Gottes, enthaltend

a) den Gedanken von der Weſenheit;

b) den von der Wirklichkeit Gottes. Durch Reflexion ad a. auf das Weſen Gottes, beſtimmt ſich die Erkenntniß der göttlichen Eigenſchaften

α) als die der Allwiſſenheit, dieſe

β) als die der Allgegenwart, und dieſe

γ) aber mit Bezug ad b, auf die Wirklichkeit Gottes, als die der abſoluten Einheit. Seinem Weſen nach iſt Gott der Allwiſſende, der Allgegenwärtige, der abſolut Eine. Mittelſt der Reflexion

ad b. auf die Wirklichkeit Gottes, beſtimmt ſich die Erkenntniß der göttlichen Eigenſchaften

α) als die der Weisheit,

β) als die der Liebe;

γ) mit Bezug ad a. auf die Weſenheit Gottes als die der Heiligkeit, er in ſeinem Daſein iſt der allein Weiſe, der Allliebende und der allein Heilige. Die Heiligkeit nun in ihrer Beziehung auf das Weſen Gottes, ad a, beſtimmt ſich in der Erkenntniß zu ihr, zu der Erkenntniß,

1) welche die Allmacht iſt. Der Heilige iſt der Allmächtige. Die Erkenntniß dieſer Eigenſchaft

2) in Beziehung auf die Wirklichkeit in dem Gedanken Gottes, beſtimmt ſich zu der Eigenſchaft, welche die Perſönlichkeit iſt, und die Erkenntniß der Perſönlichkeit

3) mittelſt der Reflexion auf die Identität der Weſenheit und Wirklichkeit Gottes, unter a und b, beſtimmt ſich zu der Erkenntniß, welche die der Majeſtät Gottes iſt.

§. 195.

1. Die Allmacht.

Im Bewußtſein der Menſchen überhaupt kommt ſchon die Allmacht, vorgeſtellt als Wundermacht, in Verbindung mit der Heiligkeit vor. Das triviale Wort: Bei Gott iſt kein Ding unmöglich, deutet auf die Allmacht, als auf die Macht Wunder zu thun, hin. In jenem Bewußtſein kommt aber auch der

Unterſchied vor zwiſchen falſchen, vorgeblichen Wundern, und zwiſchen ächten Wundern. Die Meinung iſt wohl, daß ſolche falſche Wunder auch von dem Böſen, Unwahren verrichtet werden können, aber die Meinung iſt auch, daß ächte Wunder nur von dem Heiligen kommen können. Der Begriff der Allmacht

a) als ein noch ganz abſtracter, iſt der von einer Kraft, größer als welche keine andere gedacht werden kann. Schon nach dieſem ganz abſtracten Gedanken kann die Allmacht nicht ſein eine Eigenſchaft

1) irgend einer Subſtanz, wie ſie als natürliches Objekt exiſtirt, und in der Natur ihr Weſen. Nach Kant iſt die Cauſalität einer Subſtanz die Kraft, mit der ſie wirkt; nun mag aber dieſe Kraft einer Subſtanz, ſie ſei eine unorganiſche oder lebende, noch ſo groß genommen werden, ſo iſt eine Kraft denkbar größer als ſie. Macht kommt alſo wohl den einzelnen Subſtanzen in der Welt zu, im Verhältniß des Einen zum Andern, Allmacht aber keinem.

2) Die Natur ſelbſt, als das Syſtem aller Subſtanzen, mithin auch aller Kräfte, durch welche ſie wirken, iſt mächtiger als jede der Subſtanzen, die ſie enthält, und jede einzelne ihrer Kräfte. Auch kann der Menſch, ob zwar vieles in der Natur anders denken als es iſt, aber keine andere Natur denken, keine andern Naturgeſetze denken, als ſie iſt und als ſie ſind. Ob nun zwar es unmöglich ſei, eine andere Natur und andere Geſetze derſelben zu denken, welche doch noch Natur wären, ſo iſt es gleichwohl dem Menſchen möglich, eine Macht zu denken, mit welcher verglichen, die Macht der Natur eine endliche ſei. Allmacht alſo, ſelbſt in der bloßen Abſtraction, iſt eben ſo wenig eine Eigenſchaft der Natur, wie irgend einer Creatur. Indeſſen bei dem bloß abſtracten Begriff kann man doch nicht ſtehen bleiben, mittelſt ſeiner wird die Erkenntniß der Allmacht allenfalls vorbereitet, aber er gewährt nicht dieſe Erkenntniß. Der concrete Begriff

b) wird ſich wohl ergeben mittelſt der Reflexion

1) auf die Macht des Menſchen. Es hebt zwar einzeln und auch in irgend einem Volke ſeine Exiſtenz nicht mit Macht und in derſelben, ſondern in der Schwäche an. Aber dieſe Schwäche, indem ſie nicht nichts iſt, kein Paſſives, ſondern Thätigkeit, hebt und bildet ſich nach und nach bei verſchiedenen Völkern auf verſchiedenen Stufen bis zur Stärke der Macht hervor. Worauf kommt's denn bei dieſer werdenden und endlich gewordenen Macht des Menſchen weſentlich an? Auf das Weſen des Menſchen, und das iſt das Sein als das Denken, und dieſes in der Identität mit dem Wollen. Der Natur gegenüber in ihren Kräften und Geſetzen iſt der Menſch zuvörderſt ſchwach, ſie hat Macht und Gewalt über ihn, aber da ſein Weſen das Sein als das Denken iſt, ſo wird er allmählig durch die Betrachtung der Natur ihrer in irgend einem Grade mächtig. Ihre Kräfte in ihrer mechaniſchen, chemiſchen und organiſchen Bewegung äußern ſich dem Geſetz dieſer Bewegung gemäß, und der Menſch vermag nicht ſelbſt irgend eine ſolche Kraft zu haben oder zu ſein, aber ſie ſelbſt in allen ihren Kraftäußerungen hat und vermag keine Erkenntniß ihres Geſetzes, dagegen der Menſch. In dem Maße, wie der Menſch kraft ſeines Geiſtes zur Erkenntniß der Natur und ihrer Geſetze kommt, vermag er, ſich die Natur zum Mittel ſeiner Zwecke zu machen. Allein dieſe Macht des Menſchen, der Natur gegenüber, wie er zu derſelben durch Uebungen ꝛc. gelangt, iſt und kann nicht ſein abſolute oder Allmacht, der Herr der Erde kann er werden, aber nicht der Gott der Erde; denn das Sein, welches als das Denken des Menſchen ſein Weſen iſt, hat zur Bedingung das Leben, die Organiſation, und iſt als ein ſo bedingtes ein beſchränktes. Denn für das Vollbringen deſſen, was der Menſch denkt und will, bedarf er eines Stoffes als des Mittels, den kann er nicht erſchaffen, den muß er vorfinden. In der

Sphäre der Menſchheit hat die Erkenntniß der Allmacht ihren Gegenſtand nicht.

2) Die Natur hat zu ihrer Weſenheit, wie der Menſch, das Sein, aber nicht wie er, als ein Denken und Wollen, ſondern als das Hervorbringen und Geſtalten. In ihrem Hervorbringen

α) iſt die Natur die ſtofferzeugende, das ihn Erzeugen aber iſt bloß, das eine Qualität in eine andere, ein Qualitatives in ein anderes Verwandeln. So wird der thieriſche Stoff, Blut, Lymphe ꝛc. hervorgebracht aus Pflanzenſtoff, indem das Qualitative des Letztern aufgehoben wird, und ein anderes Qualitatives an ſeine Stelle tritt. So iſt der Pflanzenſtoff ein Erzeugniß der Natur aus elementariſchen Stoffen, und ſo weiter zurück bis auf das ganz Abſtracte der Materie als ſolcher hin. Schöpferiſch iſt alſo zwar die Natur, aber nur bedingter Weiſe, indem für jede Stofferzeugung ſchon ein Stoff vorausgeſetzt wird; auf der Seite ihrer Productivität hat ſie Macht, aber keine Allmacht. In ihren Geſtaltungen

β) iſt die Natur dem von ihr erzeugten Stoff Form gebende. Der Stoff als ſolcher iſt das nur Qualitative, und daher auch nur Gegenſtand für die Empfindung des Menſchen, die Form hingegen, die dieſen Stoff durchdringt, und deren ſie kraft der Natur ſich bemächtigt, iſt ein Quantitatives. Und ſo iſt der Gegenſtand von Seiten ſeiner Form mehr für die Anſchauung des Menſchen ein Object. Allen und jeden Formen aber, welchen die Natur ihre Stoffe gibt, liegt zum Grunde eine Urform, und dieſe Urform gibt ſich die Natur nicht, die Urform iſt ein Begriff, das Sein der Natur aber iſt nicht ein Denken. Sie als geſtaltende kryſtalliſirt, organiſirt und iſt ihre organiſche Thätigkeit generaliſirend, ſpecialiſirend und individualiſirend, und das alles nach einer Urform. Innerhalb der Erdſphäre ſind enthalten alle Keime für die der irdiſch wirkenden Natur möglichen Gattungen, Arten und Individuen. Sie ſind in dieſe gelegt, aber nicht in der Natur. Alſo auch von Seiten der Geſtaltung kann mit Recht die Macht der Natur gerühmt werden, aber doch nicht als Allmacht, denn an der Urform, an dem Begriff, den ſie nicht gibt, hat die Natur das Prinzip aller ihrer Bildungen und Geſtaltungen.

3) Das Weſen Gottes iſt das Sein als das Denken. Die Eigenſchaft Gottes und dieſe ſeine Weſenheit iſt die ſeiende, als die denkende Macht. Sie die ſeiende hat keine Vorausſetzung irgend eines andern, durch welches ſie die ſeiende wäre und die wirkende. Auch iſt ſie als die ſeiende nicht die Bedingung für die denkende Macht, ſo daß dieſe durch ſie bedingt wäre, ſie iſt vielmehr identiſch mit ihr, das Sein iſt das Denken. In dieſer Unbedingtheit und ohne alle und jede Vorausſetzung iſt ſie die Allmacht. Als Allmacht iſt ſie der Grund oder das Prinzip aller Bedingungen und alles Bedingten, alles Werdens, aller Hervorbringung und Geſtaltung, alles Denkens und alles Wollens. Daß der Menſch der denkende und wollende, und kraft ſeines Denkens und Wollens, mit Hülfe der Natur, der in irgend einem Grade mächtige, ferner daß die Natur die auf die betrachtete Weiſe hervorbringende und bildende, daß ſie ſchöpferiſch zu ſein vermag, dieſes haben beide von Gott, der in ſeiner Weſenheit der allmächtige iſt, der Schöpfer der Welt aus nichts. Das göttliche Denken eines und daſſelbe mit dem göttlichen Wollen, indem es kein bloß von uns gedachtes, ſondern das Sein ſelbſt als Denken iſt, iſt die Macht der Schöpfung und Erhaltung von Allem bloß dadurch, daß es das göttliche Denken und Wollen iſt. Inſofern kann es heißen: die Welt, mit Allem was ſie enthält, iſt das Werk des göttlichen Gedankens. Gott denkt, die Welt iſt. Die lebendigſte Darſtellung dieſer Erkenntniß von der Allmacht iſt die in den beiden erſten Capiteln Moſe enthaltene.

In der betrachteten Weſenheit, und in der ſo explicirten Erkenntniß der Allmacht iſt ein Hauptpunkt der, daß Gott die ewige Affirmation ſeiner ſelbſt ſei. Als dieſe Affirmation ſeiner ſelbſt iſt ſeine Weſenheit die Wahrheit. In ſeiner Allmacht iſt und bleibt er, indem der Weltſchöpfer und Erhalter, der in ſich ſelbſt ewig affirmirende Gott, und die Welt, das Werk der göttlichen Allmacht, hat hierdurch eine Beziehung auf ihn in ſeiner Wahrhaftigkeit. Aber er in dieſer ſeiner Wahrhaftigkeit, mit der Liebe, worin er der Welt ſelbſt ſchaffende Macht vergönnt, und den Menſchen Freiheit des Gedankens, iſt Gott der heilige. So mithin iſt die Erkenntniß der Allmacht unzertrennlich von der Heiligkeit. Hier kommt nun in der jüdiſchen Religion der Unterſchied vor, daß ſie das größte Gewicht auf die Eigenſchaft, welche die Allmacht iſt, legt, und nur hintennach auf die Eigenſchaft der Heiligkeit kommt. In der chriſtlichen Religion iſt es umgekehrt. Das geht im Geſchichtlichen der chriſtlichen Religion bis dahin, wo die Allmacht als Wundermacht im Evangelium dargeſtellt wird. Im Alten Teſtament ſind es ſchwache, ſündhafte, zweifelhafte, mitunter ſtarrſinnige Menſchen, unheilige, durch die Gott Wunder thut, im Neuen Teſtament nicht, da iſt Chriſtus der Wunderthäter, und die von ihm beauftragten Jünger. Dadurch endlich, daß die Allmacht des abſolut Einen iſt, hat dieſelbe eine unmittelbare Beziehung auf die zweite Eigenſchaft, auf die Perſönlichkeit.

§. 194.

2. Die Perſönlichkeit.

Bekanntlich iſt dieſe Eigenſchaft von den griechiſchen Kirchenvätern mit den Ausdrücken *ὑπόστασις* oder *πρόσωπον*, und von den lateiniſchen mit substantia oder personalitas bezeichnet. Dieſe Ausdrücke deuten auf den Gedanken des an und für ſich Wirklichen hin, wie daſſelbe das ſich ſelbſt gleiche bei allen Bewegungen, Verwandlungen und Wirkungen durch es iſt und bleibt. Der Gedanke nun des ſich ſelbſt Gleichen und für ſich Wirklichen iſt hier herauszuheben, und die Erkenntniß jener Eigenſchaft möglichſt zu entwickeln. Es wird daher zu reflectiren ſein

a) auf die Perſönlichkeit des Menſchen

b) auf die Perſönlichkeit als Eigenſchaft des Allmächtigen.

ad a. Das erſte Element in der Perſönlichkeit des Menſchen iſt die ſich ſelbſt denkende und hiermit wirkliche Subjectivität. Das ſich denkende, und nicht etwa hierdurch, ſondern hiermit zugleich ſeiende Subject, alſo das Ich, iſt das perſönliche, und der ganz einfache Ausdruck „Ich“ enthält ſchon das ſich ſelbſt Denken als das Sein, ſo daß nicht nöthig iſt zu ſagen: ich denke; die Ichheit iſt ſchon das Sich denken. Das zweite Element iſt das ſich als denkendes wirkliches Subject durch ſich ſelbſt Beſtimmen. Dieſes durch ſich ſelbſt Beſtimmen ſeiner ſelbſt iſt mit einem Worte das Wollen; kraft des Wollens oder dieſer freien ſich beſtimmenden Thätigkeit hebt das Subject an, welches in dem erſten Elemente ein nur der Möglichkeit nach perſönliches iſt, das wirklich perſönliche zu werden. In ſeinem Thun und Laſſen beſtimmt das Ich ſich durch ſich ſelbſt, und ſpricht der Menſch: „ich will“, ſo iſt dieſer Ausdruck der ſeiner Perſönlichkeit. Das dritte Element iſt in der Perſönlichkeit des Menſchen die Nothwendigkeit als das Geſetz, und zwar für jenes ſich durch ſich Beſtimmen das Geſetz für den Willen, näher die Pflicht, und jede beſondere Pflicht, die ihm obliegt. Darin, daß er will was er ſoll, zeigt er ſich in ſeiner wirklichen Perſönlichkeit, und zwar ſo, daß er in ihr auch Willensmacht hat zu vollbringen was er ſoll; ſie iſt zwar keine Allmacht, aber gegen ſie iſt ein Wollen deſſen, was der Menſch nicht ſoll, die Schwäche, und ſie iſt gegen ſolche Schwäche die Kraft.

Die Perſönlichkeit des Menſchen nun iſt in dieſen drei Elementen derſelben eine bedingte, denn

ad 1. das Denken, kraft deſſen er der Lebende zu dem ſich ſelbſt Denkenden macht, macht er nicht. Kraft des unabhängig von ihr und von ihm vorhandenen Denkens ad 2. und des eben ſo von ihm unabhängigen Wollens vermag er ſich zu machen zu dem ſich Denkenden und zu dem ſich Beſtimmenden

ad 3. Das Geſetz für ſeinen Willen, unter welchem er die rechtliche, berechtigte und ſittliche Perſon iſt, hiermit aber in irgend einem Grade kräftig und mächtig wird, macht er auch nicht, es iſt vor ihm vorhanden, und ſeine ganze Perſonalität iſt vermittelt durch ſeine Individualität. Aber ein rein und bloß Endliches iſt gleichwohl die Perſönlichkeit des Menſchen nicht; denn ſie iſt eine wirkliche, und das nur Endliche iſt nur ein gedachtes und denkbares. Seiner Perſonalität nach iſt vielmehr der Menſch der im Endlichen unendlich denkende, ſich beſtimmende, wollende und wirkende. Alſo ſchon im Begriff der menſchlichen Perſonalität iſt negirt die Endlichkeit bloß als ſolche, und ſo dient dieſer Begriff der Reflexion auf die göttliche Perſönlichkeit zur Erläuterung der Erkenntniß von dieſer.

ad b. Das Denken als das Sein Gottes iſt die Wirklichkeit deſſelben. In dieſer ſeiner Wirklichkeit wird oder iſt er nicht erſt als der ſich denkende, als ein Subject, der perſönliche geworden. Die Perſönlichkeit als die Ichheit, unter a, iſt die auf ſich ſelbſt eingeſchränkte Thätigkeit des Denkens, eine beſchränkte, nicht die unendliche; und ſo iſt ſie eben mit jener Subjectivität behaftet. Gott iſt kein Ich und kein Subject. Das Denken deſſelben iſt das Sein auf abſolut unendliche Weiſe, ſo iſt er nicht als das Ich, ſondern als der Geiſt der perſönliche Gott, und iſt die göttliche Perſönlichkeit der Grund des Denkens und Wollens, kraft deſſen das lebendige Subject zum perſönlichen Subject oder zum Ich wird. Das Geſetz aber, unter welchem als einem Sollen oder einem Pflichtgeſetz, der Menſch in ſeiner Perſönlichkeit ſteht, iſt das durch Gott den Geiſt wirkliche, das betrachtete Geſetz der Liebe. Der perſönliche Gott ſteht nicht unter dieſem Geſetz, ſein Wille iſt dieſes Geſetz, aber er vollbringt das Geſetz durch ſich als den Denkenden und

Wollenden, oder in ſeiner abſoluten Macht. Dieſe göttliche Vollbringung des Geſetzes der Liebe iſt das ſich Herablaſſen aus ſeiner unendlichen Macht und Vollkommenheit in die Schwäche, in die Ohnmacht ſelbſt. Er iſt in der Natur und in der Geſchichte der perſönliche Gott, indem ein Menſch es iſt, in welchem er ſich als der perſönliche Gott manifeſtirt hat — Chriſtus, der Schwächſte, der Verlaſſenſte von Allen, beſonders nach der Anklage.

3. Die Majeſtät Gottes.

Der Gedanke, den das Wort überhaupt bezeichnet, iſt nicht der

1) von irgend einer Schwäche oder nur beſchränkten Kraft, wenn auch das an ſich Schwache die vollendetſte Form hätte; der Ausdruck deutet immer auf eine Macht hin, eine Rührigkeit oder Thätigkeit.

2) Der Gedanke bezieht ſich nicht bloß auf Macht als ſolche, ſondern auf eine Macht in einer beſtimmten Form, in einer gehaltenen Größe.

3) Der Ausdruck iſt das Zeichen des Begriffs eines Volkes mit ſeiner gehaltenen Macht. Da faßt der Gedanke, den das Wort bezeichnet, ſeine Selbſtſtändigkeit in ſich, indem das Volk ſich ſelbſt genug iſt. Es iſt die Einheit

1) die der Weſenheit und der Wirklichkeit Gottes, in deren Unterſchied von einander ſolcher Weiſe, daß die Weſenheit identiſch mit der Wirklichkeit, und dieſe mit der Weſenheit iſt.

2) Es iſt jene Einheit die Identität jeder göttlichen Eigenſchaft mit einer jeden im Unterſchiede von derſelben. Und eben dieſe Einheit iſt

3) die Identität der Eigenſchaften Gottes mit Gott ſelbſt, in ihrem Unterſchiede von ihm, nach dem ausgeſprochenen Satze: Gott iſt ſeine Eigenſchaft. Die Einheit für dieſe Identität genommen, kann wohl geſagt werden, ſie als die Einheit aller Vollkommenheit Gottes ſei ſeine Majeſtät. Der Menſch nämlich

nachdenkend über dieſe oder jene Eigenſchaft Gottes, erkennet in einer jeden die andern alle, indem keine iſt, die nicht mit den andern in abſoluter Identität, bei allem Unterſchiede, wäre. Es kann daher gleich gut aus der Erkenntniß z. B. der Allwiſſenheit die Erkenntniß jeder andern Eigenſchaft Gottes abgeleitet werden, wie aus der Erkenntniß der Allmacht und der Einheit. Jede göttliche Eigenſchaft iſt die unendliche Fülle aller göttlichen Eigenſchaften, und ſo iſt Gott ſelbſt der in ſich, oder was das Nämliche iſt, in jeder ſeiner Eigenſchaften der unendlich große. Für die Religion, welche ſie übrigens ſei, iſt daher die Majeſtät Gottes, als jene Einheit ſeiner Vollkommenheit zur nie aufhörenden Bewunderung in der Andacht.

Schluß mit Bezug auf die vierte Frage unter d, wie die Religionen ſich zu der Erkenntniß der göttlichen Eigenſchaften verhalten?

§§. 192—205.

Den polytheiſtiſchen Religionen geht die Erkenntniß von den Eigenſchaften des abſolut einen und allein wahren Gottes noch ganz und gar ab, und ſie ſind daher, in welchem Grade ſie für die Menſchen ſinnlich vollkommen ſein mochten, die unvollkommenen Religionen. Unter den monotheiſtiſchen ſind die beiden, die jüdiſche und muhamedaniſche, welche die Eigenſchaften Gottes, aber unvollſtändig, und faſt durchaus nur von der Seite der göttlichen Weſenheit anerkennen, nicht von Seiten der Wirklichkeit. Die in dieſen Religionen genannten Eigenſchaften ſind die Einheit Gottes, aber in Bezug mehr auf ſeine Weſenheit als auf ſeine Wirklichkeit, und faſt nur als numeriſche Einheit, nicht als abſolute; ſodann die Allwiſſenheit, Allgegenwart und die Allmacht. Die Heiligkeit und die Weisheit, zwei Eigenſchaften von der Seite der göttlichen Wirklichkeit, ſind in jenen zwei Religionen viel mehr in der göttlichen Weſenheit als in der Wirklichkeit genommen, und die Eigenſchaft der göttlichen Liebe, und vollends der Perſönlichkeit iſt in ihnen faſt ganz überſehen. Im Heidenthum iſt Gott nur als der Perſönliche vorgeſtellt, die perſönlichen Götter ſind bloße Imaginationen, im Judenthum und im Islam iſt die Perſönlichkeit zwar eine gedachte, aber keine wirkliche, nämlich der perſönliche Gott in dieſen beiden Religionen zeigt ſich nicht als der wirkliche in der Natur oder der Geſchichte, er bleibt gleichſam im Hintergrunde und hat nur ſeine Repräſentanten. Hingegen im Chriſtenthum werden die Eigenſchaften Gottes von den beiden Seiten ſeiner Weſenheit und Wirklichkeit anerkannt, und namentlich ſeine Perſönlichkeit, — in Chriſto iſt der perſönliche Gott wirklich. Die Erkenntniß von den Eigenſchaften Gottes iſt die Grundlage für die wiſſenſchaftliche Erkenntniß aller Glaubensartikel, welche zum Inhalt der chriſtlichen Religion gehören. Ohne eine wohlbegründete Lehre von den Eigenſchaften Gottes iſt keine tüchtige von der Schöpfung und Erhaltung der Welt, von der Vorſehung, von der Erlöſung und Verſöhnung, von der Erleuchtung und Beſeligung möglich. Es wird nicht eher eine dogmatiſche Theologie geben, welche wahrhaft belehrend und zum Ziele führend wäre, bis die Erkenntniß von Gottes Eigenſchaften durchgedacht und bewieſen worden ſei aus ihrem Grunde. Es iſt zu verwundern, wie von den Theologen dieſe Wichtigkeit jener Lehre überſehen werden konnte und noch wird.

Zweiter Theil.

Vom Sohne Gottes.

Dem zweiten Theile der Dogmatik hat Marheineke die Ueberſchrift gegeben: Von Gott dem Sohne. —

Wenn der erſte Theil bezeichnet wird: die Lehre von Gott, ſo ſieht man nicht, wie der zweite bezeichnet werden muß: von Gott dem Sohne, und fragen kann man, warum folgt nicht die Lehre von Gott dem Vater. Wird darauf geantwortet, daß ohne den Sohn Gott nicht der Vater ſei, und keine Erkenntniß Gottes als des Vaters ſein könne, ſo läßt ſich dies ebenſo gut umkehren und ſagen, ohne Gott den Vater läßt ſich die Lehre von Gott dem Sohne nicht denken. — Der zweite Theil der Dogmatik iſt zu bezeichnen als die Lehre von dem Sohne Gottes, und dabei kann nicht gefragt werden, warum die Lehre vom Vater Gottes nicht vorausgehe, denn der Vater Gottes iſt ein heidniſcher Gedanke.

Ad §. 206.

Eintheilung der Lehre vom Sohne Gottes.

Es reflectirt der Verfaſſer für ihre Theile auf ein Verhältniß, worin Gott zu ſich ſelbſt ſei, dieſes wird angegeben:

1) als ein inneres, und hieraus der erſte Abſchnitt jener Lehre beſtimmt, als die innere Offenbarung Gottes. Eben jenes Verhältniß wird dann

2) für ein äußeres genommen, worin Gott zur Welt, die nicht er ſei, ſtehe, und hieraus wird der zweite Abſchnitt beſtimmt, als der von der äußern Offenbarung Gottes, oder an die Welt.

3) Jenes innere und dieſes äußere Verhältniß wird als eines und daſſelbe oder die Einheit beider Verhältniſſe gefaßt. So der dritte Abſchnitt, handelnd von dem in der Perſon eines Menſchen offenbarten Gott oder von dem Gottmenſchen. —

Für dieſe Eintheilung ſind alſo die reinen logiſchen Beſtimmungen: 1) des inneren, 2) des äußeren, 3) der Einheit beider herbeigezogen, und die Dogmatik iſt hiemit zu ſehr in die Logik übergegangen, um für ihren zweiten Theil die beſondern Abſchnitte zu finden. Es iſt vielmehr die göttliche Eigenſchaft als das Reſultat der Lehre von Gott mittelſt deren der zweite Theil ſich eintheilt, ſo zwar, daß jeder dieſer Theile des zweiten Theils die logiſchen Beſtimmungen in ſich hat, aber nicht ſo, daß dieſe Beſtimmungen das Prinzip der Eintheilung ſind. Auf die angedeutete Weiſe ſetzt der zweite Theil der Dogmatik ſich ſelbſt mit dem erſten durch deſſen Schluß in einen innern und nothwendigen Zuſammenhang. Das zeigt ſich ſo:

1) die Eigenſchaft Gottes, welche alle andere Eigenſchaften deſſelben zu ihrem Inhalte hat, wird erkannt und iſt erkannt worden, als die unendliche Majeſtät oder Größe Gottes (§. 196.). Er in ſeiner Majeſtät oder Herrlichkeit iſt ſich ſelbſt unendlich offenbar. In dieſem ſich Offenbarſein unterſcheidet er ſich auf ewig Weſen ſich veio ſelbſt; wird, wie im Chriſtenthum geſchieht, dieſer Unterſchied vorgeſtellt, als des Gottes, des Vaters von ihm, dem Sohne, ſo muß es heißen, er als der Vater iſt ſich im Sohne, und als der Sohn ſich im Vater unendlich offenbar nach ſeiner Majeſtät. So hat die Lehre vom Sohne Gottes zum erſten Abſchnitt die Lehre vom Offenbarſein Gottes in ihm ſelber (§. 207—227.). Jene Eigenſchaft aber, die göttliche Majeſtät, hat zu ihrem nächſten Inhalte die beiden anderen:

a) die Allmacht (§. 193.) und
b) die Perſönlichkeit Gottes (§. 194.).

ad a. Die Allmacht, welche nichts bewirken, erſchaffen oder machen würde oder könnte, wäre die Ohnmacht, und ſie, die von allem nur etwas hervorbringen, nur beſchränkter Weiſe wirken könnte, wäre eine endliche Macht. Das Werk des Allmächtigen, wie er in ſeiner Majeſtät ſich offenbar iſt, iſt die Welt, und ſo iſt er wie in ſich, durch die Welt offenbar. Hiermit hat der zweite Theil einen zweiten Abſchnitt — von der Offenbarung des Allmächtigen durch die Welt (§. 228 bis 294). — Ein genialer Menſch z. B. wird ſich erſt ſelbſt offenbar durch das Werk, das er als Künſtler ꝛc. hervorbringt oder hervorgebracht hat, durch es offenbart er ſich, ſeine eigenen Anlagen, und durch daſſelbe offenbart er ſich auch andern. —

ad b. Die Perſönlichkeit, als Eigenſchaft angehend, iſt genau zu vergleichen das, was §. 173 und 178. ausgeführt worden. Der perſönliche iſt der lebendige Gott, aber alles Leben iſt, wie Leben in ihm, ſo auch durch ihn, ſein Werk iſt die Welt, ſie das Werk des Allmächtigen, in ihrem Leben und im einzelnen Leben eines jeden Weſens.

Er ſelbſt iſt nicht die Welt, aber er iſt auch nicht außer der Welt, ſondern in ihr, ſein Verhältniß zu ihr als äußeres iſt ſomit zugleich ein innerliches Verhältniß. Die Perſönlichkeit Gottes, unzertrennlich vom Leben, iſt und kann nicht ſein eine ſubſtantielle oder materielle, denn der Subſtantialität und Materialität mangelt ja das Leben, vollends alſo die Perſönlichkeit. Sie kann ebenſowenig als Lebendigkeit ſein die pflanzliche oder thieriſche, denn dieſes, obgleich ein Lebendiges, ermangelt gleichfalls der Perſönlichkeit. Das Leben in der Welt, welches perſönlich iſt in der Welt, iſt das menſchliche, Gott iſt als Menſch der perſönliche Gott. So hat der zweite Theil einen dritte Abſchnitt, der von dem Gottmenſchen handelt (§. 295—412.).

Erſter Abſchnitt.

Von dem Sichſelbſtoffenbarſein Gottes.

(De deo sibimet ipsi manifesto.)

Vorerinnerung. Der Ausdruck: Offenbarſein in Gott, welchen Marheinecke hier braucht, iſt zu vermeiden; nicht nur, weil er myſtiſch klingt, ſondern vielmehr, weil er doppelſinnig iſt. Das Wort „Offenbarſein" nämlich bezeichnet den Begriff eines Aktes, durch welchen oder kraft deſſen das Dunkle in's Klare geſetzt, das Ungewiſſe in's Gewiſſe verwandelt werde. Das Wort deutet alſo auf ein Werden, höchſtens Gewordenſein hin, und gilt allenfalls vom Menſchen, wie er über ſich, die Welt oder über was es ſei, in's Klare kommt, von Gott kann das nicht gelten, wenn auch die ſpeculative Logik die Offenbarung und deren Begriff entwickelt aus den Elementen des Seins, Werdens und Daſeins, ſo daß in ihr die Offenbarung jener Akt ſei, ſo kann doch die Dogmatik dieſen Begriff der Logik, ſo wie er entſteht und ſich beſtimmt nicht gebrauchen. Die Logik ſelbſt hat, indem es ihr vom Anfange an, im Reſultate von dem Wiſſen und Offenbarſein zu thun iſt, doch die Vorausſetzung der Offenbarung als der ewigen.

Die Lehre von dem Sichoffenbarſein Gottes beſtimmt ſich mittelſt folgenden Satzes in beſondere Artikel, in welchen ſie auszuführen iſt:

1) Gott iſt ſich offenbar nach ſeinem Weſen (οὐσία); alſo in jener Abhandlung kömmt der erſte Abſchnitt des erſten Theils, wo vom Weſen Gottes gehandelt wurde, in Betracht.
2) Gott iſt ſich offenbar nach ſeinem Daſein (παρουσία); die Lehre vom Daſein Gottes war der zweite Abſchnitt des erſten Theils, und ſie iſt die Vorausſetzung dieſes Abſchnitts.
3) Gott iſt ſich offenbar nach der Identität ſeines Weſens und ſeines Daſeins.

In dieſer Einheit beider iſt eben die Eigenſchaft Gottes begründet, es hat alſo dieſer dritte Abſchnitt des zweiten Theils zur Vorausſetzung den dritten des erſten Theils von den Eigenſchaften.

4) Zu dieſen drei Artikeln iſt im Compendium nach der Lehre von dem Sichoffenbarſein Gottes, die kirchliche Lehre von dem Verhältniß des Vaters zum Sohne hinzugefügt.

I.

Das ſich ſelbſt offenbare Weſen Gottes.

(§. 207 — 209.)

Bekanntlich wurde und wird von langeher die jüdiſche und chriſtliche Religion als geoffenbarte entgegengeſetzt der heidniſchen überhaupt, und der ſogenannten natürlichen Religion, welche keine geoffenbarte ſei; und ſelbſt der neueſte Rationalismus räumt noch das Faktum einer außerordentlichen Offenbarung in der heiligen Schrift ein. Bei jener Unterſcheidung ferner der jüdiſchen von der chriſtlichen Religion iſt zugleich die Behauptung die, daß in der chriſtlichen, und zwar durch Chriſtum als den eingebornen Sohn Gottes, die in der jüdiſchen Religion noch unvollendete Offenbarung vollendet worden ſei. Man weiß aus der Dogmengeſchichte und frühern Polemik, daß über die Frage, worin die Offenbarung beſtehe, die gründlichſten Unterſuchungen angeſtellt worden ſind. Nur eins iſt bei ihnen allen ganz außer Acht gelaſſen: die Hauptfrage war: hat Gott ſich nicht etwa nur durch ſeine Schöpfung, hat er ſich auch den Menſchen durch ſich ſelbſt, den Geiſt, und wie hat er ſich ihnen offenbart? Dieſe iſt von fernher durch den Zweifel veranlaßt, ob die chriſtliche Religion ihrem Inhalte nach dadurch weſentlich von der natürlichen und heidniſchen verſchieden ſei, daß ſie göttliche Offenbarung ſei. Theils, um aus dieſem Zweifel herauszukommen, theils, um den Begriff der Offenbarung aus ſeinem Prinzip zu entwickeln, iſt das Denken zurückgegangen, zu fragen: wird, und iſt Gott ſich auch ſelbſt offenbar, der ſich den Menſchen offenbaren ſoll? Dieſes ſich ſelbſt Offenbarſein Gottes muß zuvörderſt betrachtet ſein, ehe man zu ſeiner Offenbarung an die Menſchen gehen darf.

Das iſt vorerſt klar, daß, wer ſich ſelbſt nicht offenbar iſt, einem andern ſich nicht offenbaren könne. Der Gedanke aber einer geoffenbarten Religion enthält gerade das, daß Gott in ihr dem Menſchen Erkenntniſſe von ſich unmittelbar gegeben habe. Offenbart er ihnen ſich und ſein Weſen, ſo iſt die Vorausſetzung die, daß er ſich ſelbſt der ewige offenbare ſei, und dieſe Vorausſetzung muß wiſſenſchaftlich begründet ſein. — Erkenntniſſe ſind als ſolche keine Offenbarungen; dazu daß ein Erkanntes zugleich ein geoffenbartes und offenbares ſei, muß noch ein Element kommen. Mathematik iſt noch keine Offenbarung. Von dem Menſchen, wie er die Erkenntniß ſeiner ſelbſt hat, kann wohl geſagt werden, er ſei ſich klar, deutlich, aber nicht er ſei ſich offenbar.

Eintheilung.

a) Das Verhältniß des Weſens Gottes zu ihm, dem es offenbar iſt, §. 207.,

b) das Verhältniß Gottes zu ſeinem ihm offenbaren Weſen, §. 208.,

c) die Religion als die Anerkenntniß des ſich ſelbſt ſeinem Weſen nach offenbaren Gottes. Als dieſe Anerkenntniß iſt ſie die geoffenbarte, und zwar in ihrer Vollendung die chriſtlich-geoffenbarte, §. 209.

§. 207.

a) Das Weſen Gottes als ihm ſelbſt offenbar.

Die theologiſche Erkenntniß deſſelben wird ſich entwickeln mittelſt folgender Unterſcheidung:

1) Die Beſtimmtheit des göttlichen Weſens iſt das Seyn α) in ſich, β) aus ſich, γ) für ſich.

2) Das Weſen ſelbſt als das ſo beſtimmte Sein iſt das Weſen Gottes, und er in der Beſtimmtheit deſſelben nach α) die ewige Subſtanz, nach β) der ewige Grund ſeiner ſelbſt, nach γ) der ewig ſich ſelbſt genugſame.

Für dieſen erſten Punkt ſind zu vergleichen aus dem erſten Theil. §§. 134—136.

1) Bliebe nun die Betrachtung des Weſens bei ihm, wie es das ſo beſtimmte Sein iſt, ſtehen, ſo würde zu ſagen ſein: Gott, deſſen Weſen α) die Subſtantialität iſt, der β) ſich ſelbſt der Grund ſeiner ſelbſt iſt, und der ſo γ) der allgenugſame iſt, iſt der ſich ſelbſt verborgene. Die göttliche Subſtanz und dies allgenugſame Göttliche iſt ein in ſich verſchloſſenes. So bei Spinoza, wo die Betrachtung bei der abſoluten Eſſenz ſtehen bleibt, und nach welchem Gott ſich nicht weiß; dieſe Philoſophie erreicht nicht einmal die chriſtliche Erkenntniß von Gott dem Vater, geſchweige denn vom Sohne Gottes. Für dieſe Erkennt-

niß, alſo für die vom Weſen Gottes, das ihm offenbar, und worin er ſich ſelbſt offenbar iſt, muß die Betrachtung ſich weiter fortſetzen.

2) Nicht die Beſtimmtheit des Weſens, ſondern das Weſen Gottes ſelbſt iſt das Sein, aber nicht als Sein, ſondern als das Denken. Für den Begriff von ihm, wie es das Sein als das Denken iſt, wird zu vergleichen ſein §. 124 im erſten Theil. Zu dem dort Vorgekommenen kommt hier Folgendes hinzu: das Sein nur als Sein iſt nicht oder noch nicht das Weſen; von irgend einer Sache zu ſagen: ſie iſt, heißt nicht das Weſen der Sache angeben. Das Sein, nicht als Sein, (das Sein als das Nichtſein) indem es ein anderes iſt, als es das bloße Sein ſein würde, iſt erſt das Weſen der Sache. So iſt das Weſen des Thieres allerdings das Sein, aber nicht als Sein, ſondern als Gefühlsleben. Dieß thieriſche Weſen hat jene dreifache Beſtimmtheit des Weſens überhaupt. Es iſt das Sein als Leben in ſich, aus ſich, die thieriſche Selbſterzeugung, für ſich, das thieriſche ſich ſelbſt Genugthun in der Selbſterhaltung und Selbſterzeugung. Aber dem Thiere, deſſen Weſen das Sein nur als Gefühlsleben iſt, bleibt verborgen das, daß es Subſtanz, der Grund ſeiner ſelbſt, daß es in irgend einem Grade ſich ſelbſt erhalte. Dem Thier wird ſein Weſen nicht offenbar. Das Weſen des Menſchen iſt auch das Sein, aber nicht als Sein und auch nicht als fühlendes Leben, ſondern als ein durch das Leben ſich bedingendes und bedingtes Denken. Auch erkennt der Menſch, wenn er einigermaßen nachdenkt, für ſeine Weſenheit nicht das an, daß er iſt und lebt, ſondern das, daß er denkt und will. Das menſchliche Weſen, die Beſtimmtheit deſſelben iſt im Punkte α) zwar das in ſich Sein, Subſtantialität, aber bedingt durch das Lebendigſein, es iſt die leiblich lebendige Subſtanz, wie ſie als Sein das Denken und ſo das Weſen iſt; ſo unter β) iſt der Grund des menſchlichen Ausſichſeins ein durch Zeugung und Geburt bedingtes; ſo unter γ) das Für ſich ſein zwar das ſich

ſelbſt Genugſein, aber nur in irgend einem Grade, und durch Mittel die ihm gegeben ſind. Indem das Weſen des Menſchen das Sein als das Denken iſt, wird ihm daſſelbe und ſich ſelbſt offenbar, während das Thier über ſich im Dunkeln iſt. Aber dieß ſich Offenbarwerden hat an ſich ſelbſt ſchon die Beſtimmtheit des Werdens; der Menſch wird ſich mit der Zeit immer klarer; aber das Sein als das Weſen des Menſchen iſt in dem ſich ſein doch ein durch das Leben bedingtes; es bleibt alſo für den Menſchen, wie zu ihm ſein Weſen ſich verhält, ſo ſehr ihm daſſelbe offenbar werde, eine Dunkelheit, durch ihn ſelbſt, den Denkenden, wird und kann er ſich in ſeiner Subſtantialität, ſeinem Grund und ſeiner Beſtimmung nicht vollkommen offenbar werden. Erſt wenn ihm Gott offenbar geworden, vermag er ſich ſelbſt offenbar zu werden. Der Grund und das Ziel des menſchlichen Lebens wird nicht im Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt von ihm erkannt. Das Weſen Gottes hingegegen iſt das Sein als das in keinerlei Art und Weiſe bedingte Denken, das Sein als abſolutes Denken, als Wiſſen. Seinem Weſen nach hat Gott ad a) ſich zu dem Grunde, in welchem er iſt, aber ſein Weſen iſt das Sein als abſolutes Denken, und ſo iſt er ſich ſelbſt als der Grund, in welchem er iſt, offenbar; er hat auf ewige Weiſe ſeinen Grund aus ſich, und ſo wie ſein Weſen als das Sein für ſich ſeine Allgenugſamkeit iſt, ſo weiß er ſich auch als das Allgenugſame.

3) Die Beſtimmtheit des göttlichen Weſens, wie daſſelbe das Sein als das Denken, oder das ewige geiſtige Weſen iſt, iſt die abſolute Größe oder Herrlichkeit Gottes. Er in ſeiner unendlichen Majeſtät iſt der ſeinem Weſen nach ſich ſelbſt abſolut und ewig offenbare (§. 196).

Der Begriff der Majeſtät findet wohl ſchon ſeine Stelle in der lebloſen, aber in irgend einem Grade ſich ſelbſt und anderen außer ihr genugthuenden Natur. So kann die Rede ſein von der Majeſtät der Sonne in ihrem Aufgang; bei dem Gedanken der Majeſtät dieſes Weltkörpers waltet vor, daß er Subſtanz ſei, daß er der Grund ſei ſeines Lebens und Lichtes und frei im Raume ſtehe; aber das Weſen der Sonne iſt das Sein nur als Scheinen, Leuchten, und nicht als Denken und ſo bleibt die Sonne ſich ſelbſt verborgen; die wahre Majeſtät fehlt. In der thieriſchen Welt kann derſelbe Begriff vorkommen, aber auch das Thier in ſeiner Majeſtät iſt ſich verborgen. Der Menſch als König hat gleichfalls den Charakter der Majeſtät, und iſt ihm derſelbe offenbar und er offenbart ſich auch andern durch ſeine Regierung.

§. 208.

ad b. Gott ſelbſt als ſeinem Weſen nach ſich offenbar.

Die in dieſen Worten ausgeſprochene Erkenntniß entwickelt ſich ſo:

1) Zwiſchen dem Weſen Gottes und zwiſchen ihm ſelbſt, deſſen Weſen es iſt, iſt kein Unterſchied. So zu urtheilen ſind wir genöthigt durch den Gedanken Gottes und aus ihm. Er hat, welche andere Beſtimmtheiten er ſonſt noch haben mag, vor allem die des Unbedingten und abſolut Nothwendigen. Ohne dieſe Beſtimmtheit wäre und könnte er nicht den Gedanken von Gott, ſondern nur der Gedanke von irgend etwas anderem ſein. Unterſchiede ſich nun das Weſen Gottes von ihm ſelbſt, deſſen Weſen es iſt, ſo wäre dieſer Unterſchied zugleich eine Relation des Weſens auf Gott und Gottes auf das Weſen. Der Gedanke an Gott ſchließt den Unterſchied aus ſich ſelbſt aus. Es wäre, wenn dieſer Unterſchied ſtatt hätte, entweder Gott durch ſein Weſen, oder das Weſen durch ihn bedingt. Das Weſen wäre in ſolchem Unterſchied entweder das frühere und Gott das ſpätere oder umgekehrt, aber früher und ſpäter ſind Gedanken, welche von dem Gedanken Gottes des ewigen und unbedingten ausgeſchloſſen ſind. Es iſt eine innere Nothwendigkeit durch dieſe

Gedanken, daß kein Unterſchied ſei zwiſchen Gottes Weſen und ihm ſelbſt, deſſen Weſen es iſt.

a) Zwiſchen dem Weſen der Creatur und zwiſchen ihr ſelbſt iſt ein Unterſchied. Das Weſentliche und das Creatürliche ſind nicht identiſch. So iſt das Weſen des Körpers, ſeine Materialität, das den Raum Durchdringen u. ſ. w., aber der Körper und die Materie ſind nicht eins und daſſelbe, demnach ſteht nicht zu ſagen, der Körper ſei das Materielle, ſondern nur ein Materielles. Das Weſen nämlich, welches die Materialität iſt, haben die Elemente mit dem Körper gemein, aber die Elemente ſind keine Körper. Hier würde ſich alſo das Körperliche anmaßen, das was es nicht iſt, wenn daſſelbe identiſch mit dem Materiellen genommen wird. — Das Weſen des Thieres iſt das Sein als Leben. Zwiſchen dem Thiere, deſſen Weſen das Leben iſt und zwiſchen dem Thiere iſt ein Unterſchied. Man kann von dem Thiere nicht ſagen, es iſt das Leben, ſondern nur, es iſt ein Lebendiges. Die Creatur hat ihren Antheil an dem Leben, aber ſie iſt es nicht ſelbſt. Das Weſen des Menſchen iſt das Sein als Vernunft in ihrem Zuſammenhang mit der Sprache, aber zwiſchen ihm, deſſen Weſen die Vernunft iſt und ihm, dieſem Weſen ſelbſt, iſt ein Unterſchied. Er hat ſeinen Theil an der Vernunft, aber er iſt nicht die Vernunft. Dadurch alſo unterſcheidet ſich das Göttliche vom Creatürlichen, daß zwiſchen dem Göttlichen und dem Weſen deſſelben kein Unterſchied ſtatt hat, zwiſchen dem Creatürlichen und ſeinem Weſen aber ein Unterſchied. Darum iſt das Weſen der Creatur das Bedingende deſſen woran es Theil hat. Dieß zeigt ſich in der Vergänglichkeit alles Creatürlichen.

Das Leben als Weſen, die Bedingung des Thieres iſt es, worin das einzelne Thier beginnt und aufhört, und die Vernunft des Menſchen nimmt mit ſeinem Geiſte wieder ab, wie wenn im Tode er als Vernünftiges dahinſterbe. Ohne den Gedanken Gottes hätten wir keine Ausſicht auf Unſterblichkeit der Seele.

β) Aus jenem Nichtunterſchiede zwiſchen dem Weſen Gottes und ihm, kamen und kommen noch die ſogenannten Definitionen, welche ſtreng logiſch von Gott gegeben werden, namentlich die Definition Melanchthons: Deus est essentia intelligens, libera, aeterna etc. Hiermit iſt die Identität des Weſens und Gottes, deſſen Weſen es iſt, ausgeſprochen. Die weiteren Beſtimmungen gehen auf den weitern Gedanken der Eigenſchaften des göttlichen Weſens, daß es ſei das Sein als Denken. Die alte ſcholaſtiſche Definition: Deus est ens entium. Sie hat eine mehr logiſche Beſtimmtheit als die erſte, indem das Subject dieſe Definition zu ſeinem Prädicat, nicht das Abſtractum, ſondern das Concretum ens hat.

γ) In dem Gedanken des nicht unterſchieden, vielmehr des identiſch-Seins Gottes und ſeines Weſen, nimmt die religiöſe Vorſtellung und mit ihr der Glaube von Gott als dem Vater ſeinen Anfang. Das Weſen Gottes, indem das Sein als das Denken, iſt kein materielles, lebendiges, ſondern das geiſtige und als weder bedingt durch Organiſation noch auch eine Relation, es iſt das abſolut geiſtige Weſen. Gott ſelbſt, indem die Religion ihn als Vater vorſtellt, zuoberſt aus dem Gedanken der Identiiät ſeines Gedankens mit ihm ſelbſt, ſtellt ihn zugleich vor als den Geiſt. Er als der Vater, er als der Geiſt iſt ſeinem Weſen nach, da dieſes nicht von ihm verſchieden iſt, von ſich ſelbſt nicht verſchieden, er in ſich und der ewig ſich gleiche, er die abſolute Subſtanz. Die Lehre von ihm, dem Vater, welcher der ewige Geiſt ſelbſt ſei, hat das Judenthum ſchon, ob zwar in dieſem die Vorſtellung von ihm, dem Herrn vorwaltet. Das Dogma bezieht ſich auf das andere Dogma vom Sohne Gottes, und die Erkenntniß vom Vater wird in der Religion erſt mittelſt der Erkenntniß von dem Sohne Gottes vollſtändig. Das Judenthum hat nur die Ahndung und Sehnſucht, daß Gott erkannt werden werde, aber es hat die wirkliche Erkenntniß noch nicht. Gott in dem Nichtunterſchiede ſeines Weſens von ihm ſelbſt iſt im Judenthum offenbar, weiter als bis zu dieſer Anerkenntniß reicht das Judenthum nicht.

2) Zwiſchen dem Weſen Gottes als ihm ſelbſt offenbar und zwiſchen ihm ſelbſt, welchem daſſelbe offenbar iſt, iſt ein Unterſchied. Für Gott, dem ſein Weſen offenbar iſt, iſt daſſelbe der Gegenſtand; er aber, welchem das Weſen offenbar iſt, iſt es, der das Weſen zum Gegenſtand ſeiner Offenbarung hat; und wie in menſchlichen Verhältniſſen ein Unterſchied iſt zwiſchen der Sache, die dem Menſchen offenbar wird und zwiſchen ihm ſelbſt, ſo iſt auch hier im göttlichen Weſen ein Unterſchied. Das Weſen Gottes iſt das Sein als das Denken und ſo zwiſchen ihm und ſeinem Weſen kein Unterſchied. Aber das von ihm Gedachte iſt als Gedachtes, nicht er der Denkende, und er der Denkende nicht es, das Gedachte. Dieß Gedachte iſt das auf ewige Weiſe ihm offenbar, und das daſſelbe Denken iſt das ewig offenbar ſein. Der Gegenſtand, der Gott (Deo) offenbar iſt, und Gott, dem er offenbar iſt, ſind eins und daſſelbe. Ueber das Offenbarſein des Gegenſtandes geht dieſer alſo nicht hinaus und hinter dem Offenbarſein bleibt er nicht zurück, aber ein Unterſchied iſt zwiſchen dem offenbarſeienden Gegenſtande und dem Offenbarſein ſelber. So unterſcheidet Johannes zwiſchen *θεος* und *λογος*. Der *λογος* und *θεος* ſind nicht zwei, ſondern er als das Weſen Gottes in Gott eins und daſſelbe. In dem Gedanken dieſes ewigen Unterſchiedes zwiſchen dem Weſen Gottes, als ihm offenbar, und zwiſchen Gott, dem das Weſen offenbar iſt, nimmt der Glaubensartikel vom Sohne Gottes ſeinen Anfang. —

3) Durch den Unterſchied Gottes, welchem ſein Weſen offenbar iſt, und des Weſens, welches ihm offenbar iſt, iſt die Einheit ſeines Weſens in ſeinem Selbſt, deſſen Weſen es iſt, nicht negirt, ſondern affirmirt. Wenn ſonſt wohl bei den Philoſophen von Gott geſagt wird, er ſei die ewige Affirmation ſeiner ſelbſt, ſo liegt dieſem Ausdruck jener Gedanke von der im dritten Satz ausgeſprochenen Identität in dem Unterſchiede Gottes, welchem

ſein Weſen offenbar, und des Weſens, welches ihm offenbar ſei, zu Grunde. Die ewige Affirmation ſeiner ſelbſt iſt er, der Affirmirende und er, der von ihm affirmirt wird, ſo daß dieſe Affirmation ſeiner die abſolute iſt, aus ihr alſo alle Negation ausgeſchloſſen und doch der Unterſchied in ihr enthalten. Die Affirmation eines Menſchen, wie er ſich äußerlich gibt, iſt eine beſchränkte, er kann andere belügen. Die ewige Affirmation iſt die Wahrheit. — Es hat α) das Weſen Gottes die Beſtimmtheit des Offenbaren an ihm ſelbſt, ſie kömmt nicht von außen an es; nennt man dieß Offenbare das abſolut Vernünftige, beſonders als das ſich Offenbare, ſo kann geſagt werden, das Weſen Gottes iſt an ſich ſelbſt das abſolut vernünftige, er aber iſt von ſeinem Weſen nicht verſchieden, ſagt man für *οὐσια λογικη*. — essentia intelligens ſo iſt ja das Intelligente eine Beſtimmtheit an dem Weſen ſelbſt. β) Das ſich Offenbare (*το ἑαυτῳ φανερον*) hat die Beſtimmtheit des Weſens oder des Weſenhaften gleichermaßen an ihm ſelbſt, ſie kömmt auch nicht von außen an das ſich Offenbare. Nennt man das ſich Offenbare die Vernunft, (*τον λογον*) ſo hat ſie das Weſen an ihr ſelbſt, ſie iſt als die ewige (abſolute) Vernunft, die weſenhafte Vernunft. Nicht jenes Abſtraktum, was mit dem Worte ſonſt bezeichnet wird, was an dem Menſchen ſein Concretes habe, an ſich ein Weſenloſes, wie nur Gedachtes ſein kann. — Zwiſchen dem ſich offenbaren Weſen Gottes oder zwiſchen Gott, dem ewig vernünftigen Weſen und zwiſchen dem weſenhaft offenbaren, oder zwiſchen dem *λογος* iſt alſo ein Unterſchied, aber der *λογος* hat das Weſen Gottes, und Gott hat das Weſen des *λογος*. In dieſem Unterſchied iſt alſo zugleich die Identität beider, Gott iſt als der Logos und der Logos als Gott die ewige Affirmation ſeiner ſelbſt. Das Weſenhafte oder Eſſentielle des abſolut Vernünftigen oder Offenbaren konnte ſchwerlich treffender als durch *λογος* bezeichnet werden, das Wort, und ſo das Weſen als das denkende, vernünftige. Im Worte offenbart ſich das Weſen und durch das

Weſen, die Vernunft, hat das Wort ſelbſt einen Inhalt. — In dieſer Einheit nun Gottes, welchem ſein Weſen, und ſeines Weſens, welches ihm offenbar iſt, in ihr, wie ſie durch den im zweiten Satz ausgeſprochenen Unterſchied die vermittelte Einheit iſt, nimmt das chriſtliche Dogma von Gott dem Geiſte, der ausgeht von dem Vater und dem Sohne, das Dogma vom Geiſte Gottes ſeinen Anfang.

Die chriſtliche Religion iſt die Anerkenntniß Gottes, des Logos und des Geiſtes. Dieſe drei Gedanken ſind aus dem Chriſtenthum nicht heraus zu bringen, in ihnen hebt es an, ſetzt es ſich fort und entwickelt es ſich. Wenn auch 1. Joh. 5, 7, unächt iſt, ſo darf man nur das andere ganze Kapitel leſen, um daſſelbe doch darin zu finden. Gott, in der durch den Unterſchied ſeiner von ihm ſelbſt, vermittelten Einheit ſeiner mit ſich iſt der Gegenſtand des chriſtlichen Glaubens. —

§. 209.

ad c. Die Religion als Anerkenntniß des ſich ſeinem Weſen nach offenbaren Gottes.

1) Das unter a) §. 207 betrachtete Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt, angehend das ſein ihm offenbares Weſen, iſt ein rein innerliches; ihm iſt ſein Weſen auf ewige Weiſe offenbar. Das unter b. §. 208 betrachtete Verhältniß, angehend Gott ſelbſt, welchem ſein Weſen offenbar iſt, iſt ein eben ſo rein inneres. Der Unterſchied ſeiner von ſich ad a., und die Einheit ſeiner mit ſich mittelſt dieſes Unterſchiedes ad b., iſt ſein eigenes Thun. Der Gedanke von ihm iſt der von dem Geiſte, aber Geiſtſein und thätigſein iſt von einander unzertrennlich. Sich iſt Gott, ſeinem Weſen nach, auf ewige Weiſe offenbar, er iſt offenbar als der thätige, er wird ſich zwar nicht offenbar, er iſts, aber das Sein iſt das Thun. — Das in ihm ſelbſt offenbarſein Gottes iſt demnach ein abſolut inneres Verhältniß ſeiner rein und allein zu ſich ſelbſt, ein Verhältniß des Vaters zum

Sohne, des Sohnes zum Vater. Die Religion hingegen als jene Anerkenntniß des ſich offenbaren Gottes, iſt ein Verhältniß zu ihm als äußeres und ſein Verhältniß zu ihr iſt gleicherweiſe ein äußeres Verhältniß, daher vom λογος und näher vom Sohne Gottes nicht geſagt wird, er habe Religion. —

Somit hat die Religion zu ihrer Vorausſetzung die Welt und das Daſein der Welt, aber durch die Welt offenbart Gott ſich wem? — dem Menſchen in derſelben, indem er ſelbſt der Schöpfer und Erhalter der Welt und des Menſchen iſt. Dieſe Offenbarung iſt die Offenbarung durch die Welt und an die Geſchöpfe in der Welt, die fähig ſind, ſich ſelbſt offenbar zu werden. Dieſe Offenbarung Gottes durch die Welt an die Welt iſt die äußere, von der Religion iſt alſo die äußere Offenbarung vorausgeſetzt. —

2) Wie Gott ſich ſeinem Weſen nach ſelbſt offenbar iſt, ſo wird er den Menſchen offenbar oder offenbart er ſich ihnen und zwar:

α) in der Natur und durch ſie §. 130.
β) in der Geſchichte und durch ſie §. 131.
γ) in beiden, der Natur und Geſchichte, durch ſich ſelbſt.

Natur und Geſchichte ſind in ihrer Einheit gedacht oder gefaßt die Welt als ſolche. Sie aber iſt das Werk Gottes des Allmächtigen. So groß nun die Wirkſamkeit ſei, welche die Welt als Natur und in der Geſchichte an und für ſich ſelbſt hat, indem die Natur ſelbſtwirkend und der Menſch in der Geſchichte ſelbſtthätig iſt, ſo hört doch in dieſer Wirkſamkeit die Welt nicht auf, Gottes Werk zu ſein, aber als ſolches hat die Welt ſein Weſen an ſich ſelbſt, und wird das ſich offenbare Weſen Gottes den Menſchen offenbar. Seine Sonne iſt es, die er leuchten läßt, aus ſeinem Weſen, welches das intellectuelle Licht iſt, hat die Sonne ihr Licht. Sein Leben iſt es, das in Pflanzen und Thieren iſt, aus ſeinem ewigen Leben hat die Natur das ihre. Das ſich ſelbſt offenbarſein Gottes nach ſeinem Weſen hat keinen Grad und iſt von allen Zeitbedingungen ganz unabhängig, indem ſein ihm und ſich offenbares Weſen die Zeit als Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft in ſich enthält und nicht die Zeit iſt. Hingegen die Religion hat als Offenbarung an den Menſchen ihm oder für ihn, indem ſie die äußere Offenbarung Gottes iſt, Grade und iſt in ihrer Aeußerlichkeit durch die Zeit bedingt, als äußerlich eine zeitliche Offenbarung. Gott iſt ſich ſeinem Weſen nach ewig offenbar, dem Menſchen aber wird er, wie er ewig ſich offenbar iſt, geoffenbart oder offenbar. In Anſehung Gottes iſt das Offenbarſein ſeines Weſens kein Factum, in Anſehung des Menſchen aber, welchem er ſich geoffenbaret, iſt das Offenbarwerden ein Factum, und ſo iſt die Religion die äußere Offenbarung Gottes auf verſchiedenen Stufen. Sie iſt nämlich:

ad α. als Offenbarung Gottes in der Natur und durch dieſelbe die im erſten Theile betrachtete Religion der Meinung in der Vielgötterei und Abgötterei, das Heidenthum überhaupt. In dieſer Religion iſt das dem Menſchen Offenbarwerden Gottes und des göttlichen Weſens ein noch ganz in der Natur und und durch die Natur gehaltenes, ſo daß die Natur als äußere Offenbarung auf dieſer ihrer erſten Stufe noch ganz negativ gegen die Offenbarung iſt. Das ſich und ihm offenbare Weſen Gottes iſt in der Natur dem Menſchen noch verborgen, nicht als ermangelte die Natur dieſes göttlichen Weſens, ſondern der Menſch ermangelt noch der Kraft, in der Natur das göttliche Weſen anzuerkennen. — Sein Auge iſt noch zu ſchwach für die Offenbarung Gottes in der Natürlichkeit. Somit iſt die Religion auf dieſer ihrer erſten Stufe ganz und gar keine göttliche Offenbarung. So vom Fetiſchdienſt an, in welchem das Objekt als ſolches für das göttliche Weſen galt, bis zur vollendeten Kunſtreligion hin. Dort iſt das Weſen unter dem Objekt verborgen; hier über dem Subjekt in dem Fatum, unter welchem die Götter ſtehen. Die heidniſchen Götter haben eine dunkle Zukunft vor ſich. Eine Hypotheſe iſt: Es habe das Menſchengeſchlecht und die Religion deſſelben mit der vollkommenſten Vernunft, Freiheit und Offenbarung den Anfang gemacht, in ſeinem urſprünglichen Zuſtand ſei dem Menſchen Gott, wie er ſich ſelbſt offenbar iſt, offenbar geweſen und ſo habe er in jenem Zuſtand Religion auf der höchſten Stufe gehabt, aber durch ſeine Sündhaftigkeit eingebüßt. Dieſe Hypotheſe widerſtreitet aber theils der Geſchichte, die, wie ſie aufhört bloße Sage zu ſein, den Menſchen zeigt im Zuſtand der Vielgötterei, theils widerſtreitet ſie der Natur des Menſchen in ſeinem Verhältniſſe zu derſelben und zu Gott. Er iſt in ſeinem Verhältniſſe zu Gott beſtimmt, ſelbſtſtändig, ſelbſtthätig und frei zu werden, mithin dazu, ſich ſelbſt zum vernünftigen und freien ſelbſtſtändigen Menſchen zu machen. Nach jener Hypotheſe wäre er urſprünglich, wie der nach dem Bilde Gottes erſchaffene, ſo auch der durch Gott fertig gemacht geweſene. Dazu, daß Gott, wie er ſich offenbar iſt, dem Menſchen offenbar werde, iſt nothwendigerweiſe erforderlich, daß der Menſch ſich ſelbſt offenbar werde, und dieſes ſich ſelbſt Offenbarwerden nimmt den Anfang in ihm und durch ſich ſelbſt. So bildet er ſich in der Kindheit, und die Religion der Meinung iſt die Religion der Kindheit des menſchlichen Geſchlechts. — Die Hypotheſe ſelbſt entſtand einerſeits aus einer Verwechſelung des ſich Offenbarſeins Gottes und des Offenbarwerdens ſeines Weſens in dem Menſchen. Er iſt ſich ewig offenbar, hier iſt kein Anfang und Ende, dem Menſchen aber wird er offenbar, da iſt Anfang und Ende. Jene Verwechslung iſt daher gleich der des Paradieſes — mit dem Reiche Gottes auf Erden. Andererſeits entſteht jene Hypotheſe aus der Verwechslung des Verhältniſſes, worin der Menſch zu Gott iſt, mit dem Bewußtſein des Menſchen von dieſem ſeinem Verhältniſſe. Daß er im Verhältniß zu Gott iſt, hat ſeinen Grund allein in Gott. — Das Bewußtſein aber des Menſchen davon, daß er im Verhältniß zu Gott ſei, hat ſeinen Grund, wie in dieſem Verhältniß, ſo im Menſchen.—

Er alſo, dem Gott offenbar werden kann, iſt im Verhältniß zu dem ewig ſich offenbaren Gott; indem er dieſes Verhältniſſes ſich bewußt zu werden anfängt, hebt Gott an, auch ihm offenbar zu werden. Die neugebornen Kinder können das Licht nicht vertragen. Es geht alſo die polytheiſtiſche Religion, als die erſte und tiefſte Stufe der göttlichen Offenbarung, der monotheiſtiſchen vorher, ihr, welche die Offenbarung Gottes in und durch die Geſchichte iſt.

ad β. Die Religion, als Offenbarung des ſich ſelbſt offenbaren Gottes in der Geſchichte und durch dieſelbe, iſt die des hiſtoriſchen Glaubens, des Gedächtniſſes und zunächſt die des Geſetzes, ſo iſt ſie jüdiſche oder moſaiſche. In den heidniſchen Religionen kömmt das hiſtoriſche Element kaum vor, das mythologiſche iſt das in ihnen vorherrſchende, und ſo kann nicht von einer Geſchichte in der polytheiſtiſchen Religion, ſondern höchſtens nur von einer Geſchichte der polytheiſtiſchen Religionen die Rede ſein. Hingegen in der jüdiſchen waltet faſt ausſchließend das geſchichtliche Element, das mythiſche oder mythologiſche kommt faſt gar nicht oder nur nebenbei vor. Was heißt nun das: in der Geſchichte offenbaret ſich Gott dem Menſchen durch die Geſchichte? Gott wird dem Menſchen offenbar durch Menſchen, die hiſtoriſche Perſonen werden oder ſind. Ihnen, die ſeine Werkzeuge für die Offenbarung unter den Menſchen ſind, offenbart er ſich durch Erſcheinungen. — Es ſind Menſchen und zwar als hiſtoriſche Perſonen, aber als dieſe doch nur Menſchen, durch welche Gott ſich den Menſchen offenbart. Der Hauptinhalt der Religion als Offenbarung auf dieſer zweiten Stufe, iſt ſo zu faſſen:

a) Es iſt Gott in ſeiner Einheit, der geſchichtlich durch Menſchen dem Menſchen offenbar und geoffenbart wird, durch ſie als ſeine Werkzeuge. b) Es iſt die Schöpfung der Welt und des Menſchen, durch den einen oder einzigen Gott, welche durch hiſtoriſche Perſonen geoffenbaret wird und es iſt c) das

Geſetz des einen, einzigen Gottes als des Geiſtes, welches durch Menſchen für die Menſchen geoffenbaret und ſo das von Gott dem Geiſte gegebene Geſetz iſt. Das Heidenthum hatte von der Einheit Gottes, von der Schöpfung der Welt durch ihn und von ihm, der in ſeiner Einheit des Geſetzes Grund ſei, kaum die Ahnung. — Der Hauptpunkt in dieſer Ahnung iſt der unter c) angedeutete, aber daß Gott als Geiſt in ſeiner Einheit des Geſetzes Grund ſei, das hatte die Ahnung noch nicht. — Was dort geahnet wurde, das wird in der Religion auf der zweiten Stufe anerkannt, das wird geglaubt, das Weſentliche dieſes Glaubens aber iſt das Hiſtoriſche. In der jüdiſchen Religion iſt Gott offenbar als der ewig eine Geiſt, als der Urheber der Welt und als Urheber des Geſetzes für den Menſchen; aber ad a), wie Gott ſich ſelbſt ſeinem Weſen nach offenbar iſt, ſo iſt er dem Menſchen auf dieſer zweiten Stufe der Religion noch keinesweges offenbar. Als ſich ſelbſt ſeinem ewigen Weſen nach offenbar, iſt er der eine Gott und Geiſt im ewigen Verhältniß zu ſich ſelbſt, in dieſem Verhältniß wird er noch nicht anerkannt, ſondern zunächſt im Verhältniß zu einem Volk. ad b) Ebenſo wenig wird in der jüdiſchen Religion das Verhältniß Gottes zur Welt anerkannt, ſondern es iſt die einfache Anerkenntniß, daß Gott, der Schöpfer und Erhalter, ein Verhältniß habe zur Welt. — ad c) Das Höchſte in der jüdiſchen Religion iſt allerdings das, daß Gott als der eine, als der unendlich vollkommene Geiſt anerkannt wird, aber das Weſen des Geiſtes iſt der Wille, die Macht des Willens und das Geſetz. Wie das Göttliche auf der erſten Stufe der Religion von dem Menſchen größtentheils ſinnlicher Weiſe gefaßt wird, ſo auf der zweiten Stufe derſelben wird es verſtändiger Weiſe vom Gedächtniß in practiſcher Weiſe gefaßt.

ad γ) Die Religion als Offenbarung Gottes wie er ſich ſelbſt offenbar iſt, ſowohl in der Natur, als in der Geſchichte, durch ihn ſelbſt, alſo nicht durch einen Menſchen, bloß als

Menſchen, iſt die Religion des Glaubens, der das Geſchichtliche und mit ihm das Geſetzliche und Moraliſche zu ſeinem Inhalte hat, aber weder ein bloß hiſtoriſcher noch ein bloß moraliſcher Glaube iſt, ſondern Glaube als Glaube iſt, ſo iſt die Religion auf dieſer Stufe die Religion des evangeliſchen Glaubens. So iſt ſie die chriſtliche. Chriſtus nämlich iſt in der Geſchichte die Perſon, in welcher Gott ſich der Welt, wie er ſich offenbar iſt, geoffenbaret hat und immer offenbaret, aber dieſe Perſon in der Geſchichte iſt keine bloß hiſtoriſche Perſon, er iſt ſeinem Weſen nach nicht von Gott unterſchieden. Die Offenbarung Gottes in der Natur und Geſchichte durch Jeſum Chriſtum iſt die Offenbarung durch ſich ſelbſt. Für den Begriff von Religion auf dieſer Stufe kömmt alſo, wie für den Begriff von ihr auf der zweiten Stufe, der zweite Abſchnitt und dritte Abſchnitt des zweiten Theils in Betracht. Hier iſt alſo einigermaßen anticipirend der Inhalt jenes dritten Abſchnitts zu entwickeln. Durch ſich iſt Gott, wie er ſich offenbar iſt, dem Menſchen einerſeits in der Natur, andrerſeits in der Geſchichte offenbar geworden, in der Natur, indem er ſelbſt der natürlich lebende Menſch iſt, in der Geſchichte, indem er der geſchichtlich lebende und handelnde iſt. Erſt indem die Offenbarung dieſe Vollendung hat, kann von der Religion überhaupt geſagt werden: religio est Dei qui sibi manifestus est, manifestatio per ipsum, in genere hominum. Er iſt ſich ſeinem Weſen nach offenbar, er Gott ſeinem Weſen nach von ſich nicht verſchieden, er ὁ λογος und er το πνευμα. Die Welt ſein Werk aber im Verhältniß ſeiner zu ihm ſelbſt iſt das Werk des λογος, das Geſetz, ſein Wille, aber im Verhältniß ſeiner zu ihm ſelbſt iſt das Geſetz das Werk des λογος und die Offenbarung des Geſetzes und der Schöpfung an die Menſchen iſt ſein Werk im Verhältniß ſeiner zu ihm ſelbſt, der Gott und der λογος iſt, des Geiſtes. So iſt jener Glaube ein evangeliſcher. Der νομος iſt das Geſetz, welches aus der ewigen Liebe Gottes kömmt; erſt auf dieſer dritten Stufe und aus der Liebe als dem Willen und Geſetz Gottes begreift ſich die göttliche Erziehung des Menſchengeſchlechts durch drei Stufen der Offenbarung, wo das Menſchengeſchlecht auf der dritten Stufe zur Offenbarung Gottes, wie er ſich ſelbſt offenbar iſt, gelangt. —

Der Gedanke einer göttlichen Erziehung des Menſchengeſchlechts konnte in der Religion der Meinung noch ganz und gar nicht ſtatt haben, denn er ſetzt voraus, daß Gott als der Einzige und als der Geiſt anerkannt ſei; die Götter in jenen Religionen werden wohl als Erfinder von mancherlei Künſten für den Menſchen vorgeſtellt, aber nicht aufs entfernteſte iſt darin die Idee einer Erziehung des Menſchengeſchlechts rege. Der Erzieher weiß nicht nur, worin und womit er anzufangen hat und was er will, ſondern er weiß auch das Ziel, wohin von ihrem Anfange aus die Erziehung durch ihn geht, wohin die Zöglinge kommen können. In den Religionen der Menſchen ſtehen die Götter doch ſelbſt unter einer ihnen ganz unbekannten Macht, wohin das gehe, was durch das Schickſal herauskommen könnte, das wiſſen ſie nicht. Auch in der Religion des hiſtoriſchen Glaubens und des Geſetzes, in der jüdiſchen, regt ſich und kann ſich die Idee einer ſolchen Erziehung des Menſchengeſchlechts noch nicht regen. In dieſer Religion fehlt es zwar nicht mehr, wie in der heidniſchen, an der Anerkenntniß des einzigen Gottes als des ewigen Geiſtes, aber jene Idee ſetzet nicht nur den Glauben, daß er der Einzige ſei, ſondern auch die Anerkenntniß ſeines Verhältniſſes zu ihm ſelbſt voraus, und ſo offenbar im Judenthum Gott geworden, — wie er ſich im Verhältniß zu ſich ſelbſt offenbar iſt, kennt ihn das Judenthum nicht, ſondern nur im Verhältniſſe zur Welt und in ihr zum jüdiſchen Volke.

In der Beziehung kann wohl geſagt werden, wie im Heidenthum auch Seitens der Menſchen das Fatum beſtanden habe, ſo ſei im Judenthum noch eine dunkle Macht geweſen. — Von einer Erziehung des jüdiſchen Volkes aus ſeinem erſten Keime durch den Jehovah, der ſeine Geſandten als Werkzeuge dieſer Erziehung gebraucht, könnte wohl die Rede ſein, aber nicht von einer Erziehung des Menſchengeſchlechts, ſo daß vor Gott alle Menſchen und alle Völker einander gleich ſind und alſo an ſeiner Liebe ein Recht haben, durch ihn erzogen zu werden. Erſt in der Religion des evangeliſchen Glaubens findet oder kann jene Anerkenntniß einer göttlichen Erziehung des Menſchengeſchlechts ſtatt finden, auch iſt die Idee derſelben erſt in der chriſtlichen Welt, und früher gar nicht zur Sprache gebracht worden. — Es war Leſſing, der die Idee jener Erziehung zuerſt unter uns angeregt hat. — In der Religion des Glaubens als ſolcher, iſt Gott, wie ſich ſelbſt als der Dreieinige offenbar, ſo auch dem Gläubigen geoffenbaret worden. — Wäre nicht die Lehre, wenn auch nur in den Worten des Johannes, ſchon vorhanden geweſen, Joh. 3, 16.: alſo hat Gott die Welt geliebt, daß er ꝛc., es würde zur Idee einer göttlichen Erziehung des Menſchengeſchlechts nicht habe kommen können. — Das aber, was dieſe Lehre weſentlich heraushebt, die ewige Liebe Gottes, iſt das Princip der Erziehung des Menſchengeſchlechts durch ihn. In dieſer Liebe nun iſt enthalten, daß der, welcher erzogen wird, nicht durch ſeinen Erzieher, ſeinem Weſen, ſeinem Inhalte nach formirt und vollbracht werde, ſondern daß, indem er erzogen wird, er zugleich ſich ſelbſt Inhalt, Gehalt, geiſtige Form und Geſtalt gebe, daß er zugleich ſich ſelbſt erziehe und vervollkommne. Dieſe Liebe iſt der Grund, woraus behauptet wird, das Menſchengeſchlecht habe nicht als vollkommen, ſondern als der Selbſtvervollkommnung fähig, ſeinen Anfang genommen. — Die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte ſchließt, nachdem ſie die Schöpfung des Menſchen beſchrieben, mit den Worten: Gott ſah an, was er geſchaffen hatte, und ſiehe, es war ſehr gut, heißt dieß ſoviel, als perfectum, omnibus numeris absolutum? Vollkommen iſt allein Gott. Unter dem Ausdruck iſt zu verſtehen: der Selbſtvervollkommnung unendlich fähig. Diejenigen, welche nun obgedachter Hypotheſe zufolge meinen, der Menſch, wie er unmittelbar aus der Hand ſeines Schöpfers kam, ſei in Anſehung, nicht nur ſeines Körpers und Lebens, ſondern auch in Anſehung ſeines Geiſtes vollkommen geweſen, und habe erſt durch den Sündenfall dieſe Vollkommenheit eingebüßt, verkennen die göttliche Liebe. Ein ſo vollkommen Hervorgebrachtes wäre nur mechaniſches Werk. In der Schöpfungsgeſchichte iſt auch gar keine Spur zu finden, daß Adam ſchlechthin vollkommen erſchaffen worden wäre; denn nach Gottes Ebenbild heißt: mit Vernunft und Willen begabt. Mit der Fähigkeit, ſich zu vervollkommnen, alſo auch zur höchſten, zur Erkenntniß Gottes, wie er ſich ſelbſt offenbar iſt, zu gelangen, mit dieſer Fähigkeit wurde der Menſch erſchaffen, und ſo mag er ein Monotheiſt geweſen ſein, aber mit der inneren Möglichkeit, ein Polytheiſt zu werden. Dieſer Monotheismus im erſten Anfang unſeres Geſchlechts nach jener altteſtamentlichen Sage wäre alſo noch ganz ununterſchieden vom Polytheismus, das eine wie das andere. Zuvörderſt machte der Menſch noch keinen Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen; wer nun für ſich noch in dem Nichtunterſcheiden des Guten und Böſen unter einander iſt, kann unſchuldig heißen, aber gut und vollkommen nicht; zu dieſer Unterſcheidung kömmt es, indem von dem Baume der Erkenntniß gegeſſen wird. Dadurch hat Adam eine Stufe der Vollkommenheit erreicht, wie Gott ſelbſt ſagt: Adam iſt worden wie unſer eins. Der Verluſt der Unſchuld, inſofern er nur darin beſteht, daß das Gute vom Böſen von einander unterſchieden wird, iſt der Anfang der Vollkommenheit. Adam, nachdem er aus dem Paradieſe heraus iſt, und den Abel verloren hat, zeugte den Seth; von dieſem leitet das israelitiſche Volk ſeine Abkunft, alſo dieſer iſt der erſte Monotheiſt. — Kain ging in die weite Welt und wurde Stammvater der Heiden. Wäre Adam aufs Beſtimmteſte ein Monotheiſt geweſen, ſo würde Kain kein Polytheiſt geworden ſein. — Die Meinung, der

Menſch ſei urſprünglich vollkommen geweſen, hat ſich in der chriſtlichen Welt zum Theil feſtgeſetzt, und was auch immer gegen ſie gedacht und vorgebracht werde, wird dennoch zum Theil in der Wiſſenſchaft die Meinung feſtgehalten:

a) aus der Beſorgniß, die Anerkenntniß der göttlichen Majeſtät möchte, wenn jene Meinung aufgegeben wird, darunter leiden, als ſei der Gedanke von dem Menſchen in ſeiner urſprünglichen Unvollkommenheit, aber Fähigkeit ſich zu vervollkommnen, der Majeſtät Gottes, des ewig Vollkommenen nicht angemeſſen. Dieſe Beſorgniß jedoch verſchwindet, wenn, was betrachtet worden, in Ueberlegung gezogen wird. Darin iſt Gott groß, daß er eine Welt will, welche die Virtuoſität habe, ſich ſelbſt zu vervollkommnen.

b) Die Vorſtellungen von der Würde des Menſchen, als thue der Gedanke, daß der Menſch in ſeinem Urſprunge und in der Schöpfung durch Gott nicht der vollkommene war, ſondern ſchwach, aber mit der Fähigkeit, ſich zu vervollkommnen, ſeiner Würde Eintrag. Dieſe Würde beſteht darin, daß der Menſch, als von Gott erſchaffen, an ſich im Verhältniß zu Gott iſt und dieſes Verhältniſſes ſich bewußt, ihn und ſich im Verhältniß zu ihm, anerkennen kann. Indem Gott, wie er ſich offenbar iſt, durch ſich ſelbſt dem Menſchen offenbar wird, gelangt dieſer als ſeiner ſelbſt ſich bewußt, zur Erkenntniß und Anerkenntniß jenes Verhältniſſes oder zum Bewußtſein Gottes. Das alſo iſt des Menſchen Würde, daß er der gottgläubige und gottliebende nicht durch ein auf ihn Wirken, durch ein bloßes Gemachtwerden, ſondern durch ein Thun, durch ſeine Thätigkeit wird. — Mit jener Hypotheſe, in der nach b. beſonders die Dogmatik ſo zärtlich für den Menſchen und ſeine Würde geſinnt iſt, geht es dieſer Wiſſenſchaft, wie im gemeinen Leben mit dem Geburtsadel. Hat ein Mann ſich in ſeinem Leben tüchtig gezeigt, wird er für einen großen Mann anerkannt, ſo gibts gleich Leute, die ſeine Abkunft zu deduciren und eine

Genealogie beibringen, daß ſeine Familie vor uralter Zeit ſchon adlig geweſen. —

c) Die andern Wiſſenſchaften außer der Theologie und unabhängig vom kirchlichen Glauben, kommen auf ganz andere Reſultate, als das iſt, was jene Hypotheſe enthält. Zuvörderſt die Naturkunde, als Naturgeſchichte und Beſchreibung des Menſchen. Nach ihren Forſchungen vermag ſie das Menſchengeſchlecht nicht einmal als von einem Paar abſtammend anzuerkennen. Die Geſchichtskunde, als ſolche mag ſie noch ſo weit zurückgehen, ſo trifft ſie ſtets in den Anfängen der Völker die polytheiſtiſche Religion. Die Philoſophie, wenn ſie auf einem Princip beſteht und keinen Dualismus zuläßt, hat dies eine Princip vorerſt als ganz abſtractes; wird es concret, ſo entſteht das Viele. — An ihrer Meinung, daß trotz dieſen Wiſſenſchaften die Religion urſprünglich monotheiſtiſch geweſen ſei, hat die Theologie etwas myſteriöſes, welches Philoſophie, Geſchichte und Naturforſchung nicht zu erreichen vermögen. —

3) Der Glaube als das Weſen der Religion, wie ſie die göttliche Offenbarung auf der dritten Stufe iſt, hat zu ſeinem Gegenſtande das Verhältniß Gottes als ſolchen zu ihm ſelbſt, dem λογος und zu ihm ſelbſt dem Geiſte, welches Verhältniß denn ebenſo das des λογος zu Gott dem Geiſte, und das des Geiſtes zu Gott und dem λογος iſt. Dies Verhältniß in Gott ſelbſt iſt kein gewordenes, es iſt das ewige, und ſomit iſt der Glaube, der das ewige Verhältniß zu ſeinem Gegenſtande hat, das Verhältniß, worin Gott ewiger Weiſe ſich offenbar iſt, kein hiſtoriſcher. Er in Anſehung ſeines Gegenſtandes iſt das Weſen der Religion. Sie iſt die Offenbarung von dem Menſchen in der Zeit und in der Geſchichte; ſeinem Gegenſtande nach nicht hiſtoriſch, iſt er ſeiner Entſtehung nach hiſtoriſcher Glaube. Geworden iſt er den Menſchen und wird es fort und fort der Welt durch Jeſum Chriſtum. Durch ihn offenbaret Gott ſich den Menſchen, wie er ſeinem Weſen nach ſich ſelbſt offenbar iſt,

und dieſe Offenbarung durch Chriſtum iſt keine andere, als die durch Gott ſelbſt. Wo in der Schrift neuen Teſtamentes, Chriſtus ſpricht, da ſpricht Gott ſelbſt, wo er einen Gedanken äußert, iſt dieſer Gedanke der Gedanke des ewigen Gottes. In den Schriften des alten Teſtaments ſpricht Gott auch, aber durch die Propheten, und iſt das Wort des Propheten nur ſein Wort, nicht aber das Wort Gottes, er äußert die Gedanken Gottes nur im Namen Gottes, aber nicht ſo, daß der Gedanke Gottes und der Gedanke des Propheten ein unt daſſelbe wäre. — Der Glaube nun an Gott in dem ewigen Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt, wie er darin ſich als λόγος und Geiſt offenbar iſt, der Glaube, durch die Lehre und Belehrung Jeſu Chriſti zunächſt an ſeine Jünger und dann auch an andere gebracht, iſt nicht ſein Glaube, er lehrt, was er weiß, ihm dem Wiſſenden iſt als ſolcher Gott offenbar, wie er ſich ſelbſt offenbar iſt und der Wiſſende führet als Lehrer die Menſchen zum Glauben. Der Glaube nimmt geſchichtlich aber zugleich im ewigen Wiſſen deſſen, der dieſen Glauben lehrt, ſeinen Anfang. Seine Jünger, von ihm belehrt, gelangen zu dem Glauben an ihn, durch ſeine Belehrung. Zunächſt ſind ſie wie wir die Gläubigen, allein des Geiſtes, vermöge deſſen er der ewig Wiſſende iſt, wurden ſie theilhaftig, und ſo lehren ſie ſelbſt aus dieſem Geiſte als die Wiſſenden. Das Wiſſen, wo es iſt, macht allen und jeden Zweifel unmöglich, der ewig Wiſſende iſt ewig der nicht zweifelnde, und der zum Wiſſen gekommene hört hiermit auf, zweifeln zu können. — Nur der Glaube, indem zu ſeinem Weſen der Gedanke gehört, enthält die Möglichkeit des Zweifels überhaupt und die, daß der Glaube zum Zweifel werde. Iſt der mögliche zum wirklichen Zweifel geworden, ſo frägt es ſich, wodurch der Menſch aus dieſem Zweifel herauszukommen vermöge. —

Zunächſt wird gezweifelt, ob die Lehre von der Dreieinigkeit eine chriſtliche, oder ob ſie eine bloß kirchliche ſei unt der chriſtlichen Religion aufgedrungen. Für die Beantwortung dieſer Frage kömmt allein die Quelle, nämlich die Bibel, in Betracht, aber wenn nun auch aus dieſem Buche erwieſen wäre, daß es mit der Lehre von der Dreieinigkeit ſeine Richtigkeit habe, daß ſie mithin eine chriſtliche ſei, ſo wäre doch der Glaube mittelſt dieſer Lehre ein nur hiſtoriſcher, man glaubt nämlich, daß Gott, wie in der Bibel gelehrt wird, der dreieinige ſei. Der Glaube iſt demnach weſentlich traditionell, aber die Vorausſetzung iſt im Chriſtenthum, daß er ein religiöſer Glaube ſei. Geſetzt, die Lehre ſei in der Bibel gegründet, ſo wird geſagt werden können, es iſt richtig, die bibliſche Lehre iſt die vom dreieinigen Gott, aber auch kann geſagt werden, es ſei gleichgültig, ob zwar richtig; aus den Urkunden einer der andern geſtifteten Religionen ſei erweislich die Lehre, daß Gott der einige ſei und nicht der dreieinige; aber der Glaube von dem dreieinigen Gott macht Anſpruch darauf, ein religiöſer und ein keineswegs gleichgültiger, ſondern der einzig wahre zu ſein. Von der Bibel alſo, die den ſich in ſeiner Dreieinigkeit offenbaren Gott lehrt, muß weiter vorausgeſetzt werden, daß ſie eine Offenbarung Gottes an die Menſchen ſei, ſo daß gegen den Zweifel aus der Bibel nun der Satz aufgeſtellt werden würde, Gott hat ſich ſelbſt in der Bibel als den ſich in ſeiner Dreieinigkeit offenbaren, den Menſchen geoffenbart. — Es iſt die Wiſſenſchaft, und es kann nur dieſe ſein, welche den Zweifel zu heben ſucht, aber indem ſie die Bibel für eine göttliche Offenbarung nimmt, ſo enthält dieſer Glaube auch die Möglichkeit des Zweifels. Es iſt nämlich in dieſem Glauben angenommen, daß das Wiſſen des Stifters der chriſtlichen Lehre von Gott und daß das Wirken eben deſſelben nicht ſein Wiſſen und Wirken als das von einem Menſchen, ſondern das Wiſſen und Wirken Gottes ſelbſt geweſen ſei. In jenem Glauben an die Bibel hieß es: das Wunder der Inſpiration ihrer Verfaſſer, der Evangeliſten und Apoſtel, und der Glaube an dieſe Inſpiration iſt auch mit der

Möglichkeit des Zweifels behaftet; es iſt die Echtheit der Bibel und der Glaube, daß ſie echt ſei, vorausgeſetzt, daß ſie als Schriftſteller in übermenſchlicher Weiſe von Gott die Erkenntniſſe erlangt hatten. Es wird endlich gefordert, daß eine Lehre, wie die von der Dreinigkeit, die Bibel richtig verſtanden und ausgelegt worden ſei. So entſteht

a) eine Wiſſenſchaft von der chriſtlichen Religion als dem Glauben an den dreieinigen Gott, wie dieſer Glaube in der Bibel gegründet iſt, und wie er, indem der kirchliche zugleich der bibliſche Glaube ſei. Dieſe Wiſſenſchaft iſt die bibliſch kirchliche und exegetiſch gelehrte Theologie unter dem Charakter der ſupernaturaliſtiſchen. Aber dieſe Theologie leiſtet nicht, was ſie vor hat, jenen Zweifel zu löſen, denn es iſt

1) die Bibel ein Objekt, und der Glaube lediglich aus ihr ein vom Objekt abhängiger, er aber iſt der Glaube an Gott, der kein Objekt, der Glaube an ihn kann alſo jene Abhängigkeit vom Objekt nicht an ſich haben, ohne mit dem, der der Gegenſtand des Glaubens iſt, im Widerſpruch zu ſein.

2) Die Wiſſenſchaft, welche die genannten Zweifel zu löſen hat, indem ſie für ihre Löſung nur die Bibel hätte, wäre wie jene von der Bibel abhängig.

3) Ohne daß die Bibel kritiſchen, gelehrten, philologiſchen ꝛc. Forſchungen unterworfen werde, iſt keine Erkenntniß möglich, aber dieſe Forſchungen ſind die des Subjektes, und wenn auch die Reſultate wirklich eine Löſung jener Zweifel wären, ſo würde nun die Autorität des Subjektes das Entſcheidende ſein, und der Glaube abhängig von der Gelehrſamkeit einzelner Menſchen.

4) Das Aeußerſte, was vermöge einer ſolchen gelehrten, rechtgläubigen Theologie gewonnen würde, wäre das: die Bibel lehrt, daß Gott ſich als der dreieinige offenbar ſei, das iſt ihr Wort. Es wäre ſomit die chriſtliche Religion, was den Glauben an den Dreieinigen angeht, nicht die der Anerkenntniß des

Dreieinigen in ihr ſelbſt, ſondern nur ſeiner Anerkenntniß im Bibelworte, das Glauben der Menſchen wäre nicht ein Anerkenntniß Gottes, wie er ſeinem Weſen nach ſich ſelbſt offenbar iſt, ſondern nur ein Anerkennen deſſelben, wie die Bibel ihn offenbart.

Der Zweifel an der Dreieinigkeit und an der Bibel, deren Inhalt göttliche Offenbarung ſei, hat in jener gelehrten Theologie ſich nur tiefer verſteckt, mittelſt der Kritik, Tradition ꝛc., gelöſt aber iſt er nicht. Das Prinzip nämlich, woraus die Löſung deſſelben verſucht wird, iſt ein gegebenes, die Bibel als Objekt, und ſo tief und umfaſſend das Gegebene unterſucht und erforſcht werde, ſo kann aus ihm doch eine Lehre, wenn ſie nur geſchichtlich ermittelt wäre, ihrem religiöſen Inhalt gemäß nicht bewieſen werden. Es wendet ſich daher die Wiſſenſchaft nach einer andern Seite hin, jene Objectivität verlaſſend.

b) Die Vernunft des Menſchen und ſein Gewiſſen allein kann das Prinzip ſein für den Glauben deſſelben an Gott, in Anſehung ſeiner Verhältniſſe zu ihm. Dieſer Glaube als der chriſtliche iſt allerdings allein aus der Bibel erkennbar und wird, indem ſie kritiſch unterſucht wird, aus ihr auf gelehrte und ſichere Weiſe erhalten, aber den Grund ſeiner Wahrheit kann er nicht in der Bibel, dem Objekt, haben, von der Bibel alſo, von der die Wiſſenſchaft vorher abhängig war, macht ſie ſich unabhängig in Anſehung jenes Prinzips für die Wahrheit des Glaubens. Dieſes Prinzip iſt entweder:

α) das ganz einfache, Vernunft und Gewiſſen, und die Theologie in Anſehung dieſes Prinzips die rein rationaliſtiſche,

β) ein zweifaches, einerſeits das ſo eben erwähnte, andrerſeits aber mit Bezug auf die Bibel, daß ſie eine göttliche Offenbarung ſei, aber nicht durch Inſpiration, nicht durch Wunder, und nicht durch Chriſtum, als dem Gott ſelbſt offenbar. Auf dieſer Seite negirt die Theologie an der Offenbarung nur das Wunderhafte und ſtatuirt das Außerordentliche.

So hat ſie das zweifache Prinzip, die Vernunft und außerordentliche Offenbarung. So iſt ſie nicht der reine Rationalismus, welcher keine Offenbarung annimmt, aber ſie iſt zweideutig; ſie hält nach einer Seite hin die Offenbarung feſt, die ſie mit dem vagen Ausdruck: außerordentliche Offenbarung bezeichnet.

In dieſer rationaliſtiſchen Theologie wird der oben erwähnte Zweifel nicht gelöſt, aber der Glaube wird aufgegeben. Aber war in der ſupernaliſtiſchen das ſie unternehmende Subjekt abhängig vom Objekt, ſo iſt hier das Subjekt von ſich abhängig. Vernunft und Gewiſſen ſind Abſtracta; wer ſich darauf beruft, hat es nur mit ſeiner Vernunft, mit ſeinem Gewiſſen zu thun. Gott iſt kein Subjekt, und der Glaube an ihn, der ſeinen Grund in der ſubjektiven Vernunft und Gewiſſen hätte, würde als von ihnen abhängig, ſeinem Gegenſtande gleichfalls nicht entſprechen. In der ſupernaturaliſtiſchen Theologie zieht ſich der Zweifel nur tiefer hinter den Glauben, in der rationaliſtiſchen geht der Glaube ſelbſt zu Grunde.

c) Für jene Frage und Zweifel muß alſo vom Objekt und Subjekt abſtrahirt werden. Sie kann nur Wiſſenſchaft ſein durch das Subjekt; das erſte für dieſes Subjekt aber iſt das ſich ſelbſt entäußern eines jeden, wo es darauf ankömmt. Dieſes Selbſtentäußern wird ſchon gefordert in der chriſtlichen Religion als ſolcher, wenn ſie zur Buße auffordert, ſchon durch den Taufakt. — Dieſe Selbſtentäußerung alſo iſt die Bedingung, ohne welche die Wiſſenſchaft weder vom Objekt noch vom Subjekt unabhängig werden kann. —

Der unter a. und b. erörterte Zweifel iſt, wenn er überhaupt zu löſen ſteht und dann auch der Zweifel, ob dieſer Zweifel zu heben ſei, allein in einer Wiſſenſchaft auflösbar, welche von dem ſich ſelbſt ſchlechthin entäußernden Subjekt unternommen und bearbeitet wird. In dieſer Selbſtentäußerung hat daſſelbe ad a) ſein Intereſſe an der Bibel und an dem ganzen Apparat zu ihrem Verſtändniß zuerſt zu verleugnen; ad b) ſein

Intereſſe an der menſchlichen Vernunft, wie ſie ſich entwickelt, bildet und in der Geſchichte der Menſchheit zu irgend einem Grade ausgebildet hat, auch ſein Intereſſe an ſeiner eigenen Vernunft. — Aber das Subjekt iſt mittelſt ſeiner Studien durch jene gelehrte Theologie, wie ſie die Bibel als heilige Schrift zu ihrer Quelle hat, und durch jene, wie ſie ſich lediglich auf die Vernunft und das Gewiſſen gründet, hindurchgegangen und mittelſt dieſer Studien zu dem abſoluten Zweifel gekommen, der ihm die Theologie und ſich ſelbſt ganz gleichgültig macht. Ihm kömmt es alſo nicht darauf an, in der von ihm zu unternehmenden Wiſſenſchaft, Gelehrſamkeit, Vernunft, Scharfſinn zu zeigen. Auf ſich ſelbſt reſignirend, iſt ihm die Eitelkeit dieſes Wiſſens und Strebens ſo indifferent geworden, wie die Gegenſtände dieſes Wiſſens. Nur eine Frage iſt ihm geblieben: nämlich iſt es wahr, daß Gott ſich ſelbſt ſeinem Weſen nach offenbar ſei und daß er der Welt als der Dreieinige offenbar geworden, oder ſich geoffenbaret habe? In Anſehung des letzten Punktes dieſer Frage tritt dem Subjekt auch die Welt als chriſtliche Gemeinde und das Chriſtenthum, wie es in der Welt beſteht, zurück; der Hauptpunkt in der Frage iſt der, ob es wahr ſei. Die Frage kömmt mithin, indem an allem gezweifelt wird, aus dem reinen Intereſſe an der Wahrheit. Zur Beantwortung dieſer Frage, zu welcher das Subjekt aus dem Intereſſe an der Wahrheit gedrungen wird, iſt für daſſelbe nichts weiter vorhanden, als der Gedanke Gottes und die Tradition, daß er der dreieinige ſei. Auch dieſe Tradition iſt jedoch als ſolche dem Fragenden zunächſt gleichgültig, ſie kömmt nur mit in Betracht als die Frage anregend in jenem abſoluten Zweifel. Der Gedanke Gottes iſt das allein weſentliche, denn ohne ihn würde weder jener Zweifel noch die Frage ſelbſt möglich ſein. Der Fragende alſo hat, indem das Intereſſe am Wahren allein ihn treibt, die Beantwortung zu ſuchen, für die mögliche Beantwortung nichts anderes als den Gedanken Gottes. Ihm kömmt es nicht darauf an, wer den Gedanken habe; wann, wo, wie der Gedanke ſich geregt, gehoben, fortgebildet habe, iſt ihm gleichgültig. Für die Beantwortung jener Frage hat der Fragende von allem und jedem Objekt und Subjekt rein abſtrahirt und nimmt den Gedanken nur lediglich an und für ſich. Wenn nämlich irgend etwas in der Natur und Geſchichte als das Wahre erkannt werden ſoll, ſo iſt dieſe Erkenntniß von ihm als dem Wahren nur möglich aus keinem andern Princip, als dem an und für ſich Ewigen; nur im Ewigen iſt die Wahrheit zu erkennen. Dieß hat Spinoza zuerſt ganz klar geſehen und ausgeſprochen (omnia contemplanda esse sub specie aeterni.) Nun iſt aber die Bibel, ſo gedanken- und geiſtreich ihr Inhalt, doch ein entſtandenes, ein zeitliches Objekt. Gilt es die Löſung eines Zweifels, ſo kann in der Bibel die Antwort nicht geſucht werden. Die Vernunft bloß in dem ganz abſtrakten Gedanken von ihr, iſt ein durch das Subjekt Gedachtes und der Gedanke iſt ein Erzeugniß des vernünftigen Subjekts, er haftet an ihm, welcher an ihr ein abſtraktes Objekt hat. In dieſer ihrer abſtracten Objektivität und in dieſer Subjektivität des Gedankens iſt ſie gleichfalls ein Entſtandenes, Gewordenes. Eben ſie aber als die concrete, geſunde Vernunft iſt vollends ein rein ſubjektives, alſo auf dieſer Seite iſt das Ewige ſo wenig wie jene, und die Frage: iſt es wahr, daß Gott ſich offenbar ſei, mittelſt der Reflexion auf die menſchliche Vernunft beantworten wollen, heißt den Kanon nicht anerkennen, wenn es betrachtet wird sub specie aeterni.

Der Gedanke Gottes aber iſt der Gedanke des Ewigen ſelbſt, und indem bei dieſem Gedanken weder das Objekt, noch das Subjekt in Betracht kommt, iſt der Gedanke der ewige des Ewigen. Das Subjekt, je entſchiedener daſſelbe von aller Ob- und Subjektivität abſtrahirt, gelangt zu dieſem Gedanken, ohne daß er von ihm dem Subjekt als producirt angeſehen werde und werden könne. Im Gedanken Gottes, dem bei der Abſtraktion von allem Ob- und Subjectiven allein noch dem denkenden Subjekt übrig gebliebenen und aus dem allein noch vorhandenen Intereſſe, ob etwas wahr oder unwahr ſei, kann allein die Wiſſenſchaft anheben und iſt ſo ſpeculative Theologie. Im Gedanken Gottes ſelbſt zeigt es ſich dem in ihn ſich vertiefenden Menſchen, daß Gott ſeinem Weſen nach ſich offenbar ſei und ſich offenbare, indem ohne dieſes Offenbarſein und offenbaren gar nicht der Gedanke Gottes ſein würde. Hat nun die Wiſſenſchaft die Frage beantwortet, ſo iſt, indem hiermit jener abſolute Zweifel gelöſt wurde, als wahr und gewiß erkannt, daß Gott ſich ſeinem Weſen nach in ewig dreifacher Weiſe offenbar ſei, aber mit dieſer Beantwortung hat der Glaube des Fragenden oder im Gedanken Gottes Forſchenden nicht aufgehört, Glaube geworden zu ſein, ſondern der Zweifel hat aufgehört, Zweifel zu ſein. Erkannt, ja gewußt wird mittelſt der ſpeculativen Theologie, daß, wenn geglaubt wird, Gott ſei als der Dreieinige offenbar, das Wahre geglaubt worden ſei. So iſt aus dem Zweifel in der Religion des Glaubens, der Glaube ein durch das Wiſſen und die Wiſſenſchaft in ſeinem Gegenſtande vermittelter. Erzogen aber und befähigt für das Unternehmen dieſer Wiſſenſchaft wird das Subjekt durch die Philoſophie; das gelehrte Wiſſen in der ſupernaturaliſtiſchen und rationaliſtiſchen Theologie wird vorausgeſetzt, aber daß dieſer Zweifel auch gegen das Subjekt ſich kehre, das iſt allein die Folge eines anhaltenden Studiums der Philoſophie und in dieſer Beziehung iſt die Philoſophie die Vorſchule für die ſpeculative Theologie. Die Philoſophie iſt dieſe Vorſchule beſonders in einer zweifachen Richtung, nämlich einerſeits als die Spinoziſche. In ihr vergißt das denkende, forſchende Subjekt über die Frage, was iſt wahr? ganz ſich ſelbſt Sie iſt eine Selbſtentäußerung des Subjekts. In ihrer Anſicht der ewigen Subſtanz ſind die denkenden Subjekte Seifenblaſen, die zerſpringen. Die rationaliſtiſche Theologie ſetzt aber ein großes Intereſſe des vernünftigen Subjekts an ihm ſelbſt voraus, das Subjekt hängt in dieſer Theologie an ſich, es kann nicht von ſich loskommen. Die Philoſophie, welche die der Richtung der Spinoziſchen geradezu entgegengeſetzte Richtung hat, iſt die Kantiſche. In ihr nämlich iſt das Denken ein Abſtrahiren, nicht nur von den Objekten in deren Beſchränktheit, Endlichkeit, in ihrem Entſtehen und Vergehen, ſondern auch ein Abſtrahiren vom Objekt, wie es als ewiges gedacht wird oder werden kann, ein Abſtrahiren vom Sein deſſelben, wie vom ſich ſein, ein Abſtrahiren alſo von der Subſtantialität und von der ewigen Subſtanz. Dagegen iſt das Denken ein Reflectiren auf ſich, beſonders wie es das ſich ſelbſt denken iſt, ſo daß nach dieſer Richtung für die Philoſophie die reine Subjektivität das Aeußerſte und Höchſte, gleichſam ihr Princip iſt für die Frage, was Wahrheit ſei, ob Wahrheit ſei u. dergl. Es findet demnach für denjenigen, der die Philoſophie dieſer Richtung ſtudirt, allerdings eine Entäußerung ſtatt. Er entäußert ſich alles Objektiven und wird hiermit von der Erfahrung, der Gelehrſamkeit und den Gegenſtänden derſelben ganz abhängig, beſonders aber auch von dem Gedanken einer ewigen Subſtanz, die als ſolche das allein wirkliche ſei. Jene Independenz als Folge dieſes Studiums hat nun ſelbſt zur Folge, daß für die Wahrheit, für die Intereſſen an ihr, für die Forſchung um zu ihrer Erkenntniß zu gelangen, das Objekt keine Autorität iſt und keine Autorität gibt, ſei nun dieß Objekt die Bibel oder die Kirche oder ſonſt irgend etwas.

Aber je unabhängiger das Denken als kritiſches Philoſophiren von der Objektivität und je gleichgültiger ihm die Wahrheit, betreffend alle Gelehrtheit u. dergl. wird, um ſo tiefer verſenkt ſich das Denken in die Subjektivität, in das: Ich denke. Daran alſo, daß der Denkende ſich ſelbſt in Anſehung der Subjektivität entäußere, wie er in Anſehung der Objektivität ſich entäußert hat, daran fehlt ſo viel, daß er nur ſtärker an die Subjektivität geheftet wird. Daraus iſt die rationaliſtiſche Theologie mit ihrer Selbſtüberzeugungstreue entſtanden. — Mittelſt des Studiums der Philoſophie in beiderlei Richtungen befähigt ſich der Theologe, die Wiſſenſchaft von dem Glauben an Gott, welcher ſich in der Welt offenbar ſei, zu unternehmen, ohne daß ſie ſein Werk ſei. — Indeſſen zu jener abſoluten Selbſtentäußerung, wo dann anerkannt wird, daß die Wahrheit zu ihrer Autorität lediglich ſich ſelbſt habe, bringt es ſchwerlich ein einzelnes Individuum in einer vollkommenen Weiſe. So anhaltend und ſo entſchieden und angeſtrengt die Vorübungen waren in gelehrten und philoſophiſchen Beſtrebungen und Arbeiten, ſo feſt, ſo entſchieden der Wille des Menſchen war, ſich, wo es die Wahrheit als ſolche gelte, von allem, beſonders aber von ſich ſelbſt unabhängig zu machen, ſo bleibt er doch eine einzelne Perſon und ein Individuum und ſo mit allerlei Schwächen und Gebrechen behaftet. Auch wird ſein guter Wille und ſein wiſſenſchaftliches Streben von außen her mehr oder weniger gehemmt und beſchränkt, indem ſeine Schwäche die iſt, Rückſicht zu nehmen auf das, was die Leute über ſein Beſtreben urtheilen, und ſo hat jene Wiſſenſchaft an jedem einzelnen Individuum für ihre Behandlung doch kein vollkommenes Werkzeug.

Allein die Wiſſenſchaft ſelbſt ſoll das Werk des einzelnen Individuums nicht ſein, ſondern das Werk des menſchlichen Geiſtes, in deſſen Dienſt die Einzelnen ſtehen. Hat die ſpeculative Theologie einmal begonnen, ſo mögen die erſten Verſuche für ſie noch ſo unvollkommen ſein, und mag ſie von der Selbſtſucht im Rationalismus und Supernaturalismus noch ſo ſehr abgelehnt werden, ſo ſetzt ſie ſich fort durch Organe, die ſie mittelſt ihrer eigenen Anfänge und mittelſt der philoſophiſchen Studien ſich ſelber erzieht. Wenn aber in ihr vom Philoſophiren Gebrauch gemacht wird, welcher Philoſophie dieſelben angehören mögen, ſo iſt dabei zu bedenken, daß dieſe Philoſopheme nicht in die Theologie als integrirende Theile ihrer ſelbſt oder als Glaubensartikel eingehen, ſondern nur, daß ſie die Mittel ſind, um den Gedanken Gottes in der Wiſſenſchaft und für den Glauben, wo möglich mit abſoluter Vollſtändigkeit zu entwickeln. Die Theologie, unabhängig von der Autorität des Objekts und Subjekts, entdeckt durch ihre Organe leicht, daß unter den Mitteln für ſie, die Philoſophen die bedeutendſte Wirkſamkeit haben.

Der erſte Artikel von der Lehre der Offenbarung in Gott, angehend das ſich ſelbſt offenbare Weſen Gottes, iſt erörtert.

Im Gedanken Gottes aber iſt der darin enthaltene Gedanke von ſeinem ſich offenbaren Weſen unzertrennlich von dem Gedanken ſeines offenbaren Daſeins, indem der Gedanke des Weſens ohne den Gedanken des Daſeins kein Gedanken, und das Weſen ſelbſt ohne die Wirklichkeit ein nur gedachtes, nicht das Weſen Gottes wäre. So folgt

II.

Gott ſeinem Daſein nach ſich ſelbſt offenbar.

§. §. 210—216.

Zuvörderſt geht dieſer Satz in folgende darin beſondere Sätze auseinander:

a) Gott unterſcheidet ſich als der in ſeinem Daſein ſich offenbare, von ſich ſelbſt (§. 210—212).

b) Die Beſtimmtheit, welche dieſer Unterſchied Gottes von ihm ſelbſt hat, iſt eine Beſtimmtheit in ihm (§. 213 u. 214).

c) Jene Beſtimmtheit wird eine Beſtimmtheit in der Offenbarung Gottes an den Menſchen und durch ihren Glauben an ihn. (§. 215 u. 216).

a) Der Unterſchied Gottes von ihm ſelbſt, wie er ſeinem Daſein nach offenbar iſt.

Dieſer Unterſchied ad §. 210 iſt

α) der Unterſchied Gottes in ſeinem Daſein, dann

ad §. 211 β) ebenderſelbe in ſeinem ſich offenbaren Daſein und

ad §. 212 γ) eben der Unterſchied im Glauben der Menſchen oder für denſelben. —

α. ad §. 210.

Der Unterſchied Gottes von ſeinem Daſein.

In der Lehre von dem ſich offenbaren Weſen Gottes mußte beachtet werden die Unterſchiedsloſigkeit des Weſens und Gottes deſſen Weſen es ſei (§. 207), dann Gott ſelbſt, der das Weſen, der als der Grund ſein ewiges Weſen enthalte. Hier hingegen iſt zu reflectiren auf den Unterſchied Gottes in ſeinem Daſein von ihm ſelbſt und auf den Grund, aus welchem er da iſt oder Wirklichkeit hat. Jene Identität des Weſens und Gottes ſelbſt, in welchem es das Weſen iſt und dieſer Unterſchied Gottes, wie er ſeinem Daſein nach aus ſich ſelbſt iſt, kömmt bei den erſten ſpeculativ theologiſchen Verſuchen im dritten Jahrhundert vor in den Angaben vom λογος ἐνδιαθητος und προφορικος. Der λογος, das Weſen Gottes, wurde ſo, was die Identität und was das aus Gott ſein betrifft, recht treffend bezeichnet. —

In allen Religionen unterſcheiden die Menſchen Gott von ihm ſelbſt. Im pantheiſtiſchen auf eine ganz unbeſtimmte Weiſe und wie aus Scheu vor ſolchen Unterſchieden. Dieſe Unbeſtimmtheit iſt auch dort noch annehmbar, wo man den Namen Gottes vermeidet, und ſtatt Gott zu nennen, das Ewige, Heilige oder die Gottheit nennt. Im Polytheismus iſt Gott ſo von ſich unterſchieden, daß der Unterſchied ſich auch fixirt. Zeus iſt ein anderer Gott, als Saturn. Am beſtimmteſten iſt der Unterſchied in den monotheiſtiſchen Religionen, wenn auch in ihnen der Unterſchied nicht fixirt wird, ſondern verſchwindet. So drückt in der muhamedaniſchen Religion gleich der Anfang des Koran ſchon dieſen Unterſchied aus, wenn geſagt wird: Gott iſt Gott. Noch beſtimmter zeigt jener Unterſchied von ſich ſich, wenn geſagt wird, Gott iſt Schöpfer, Erhalter der Welt. —

Alſo ſchon in der Reflexion auf die Religionen, wie ſie gegeben ſind und in ihrer Geſchichte, zeigt ſich ein Unterſchied, den die Menſchen machen in Gott von ihm ſelbſt. Seine Wahrheit nun, wenn Wahrheit darin iſt, kann das, daß der Menſch Gott von ſich unterſcheidet, allein darin haben, daß Gott ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet. Iſt es ſo, unterſcheiden wir ihn darum von ſich ſelbſt, weil er ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet, ſo iſt unſer ihn Unterſcheiden ein durch ihn und ſein Unterſcheiden wahrhaftes und wahres. Iſt es nicht ſo, bleiben wir alſo dabei ſtehen, daß wir ihn von ihm unterſcheiden und ſetzen wir hinzu, das habe ſeinen Grund in uns, ſo iſt das Unterſcheiden ein bloßes Fingiren. Um zu wiſſen, was an der Diſtinction Gottes von ihm ſelbſt wie ſie die Menſchen machen, ſei, ob ſie eine Fiktion ſei oder eine Wahrheit enthalte, müſſen wir in Betracht ziehen das ſich ſelbſt Unterſcheiden Gottes von ihm ſelbſt. Erkennen wir dieſes Unterſcheiden von ihm durch ihn, ſo iſt die Wahrheit deſſen, daß wir ihn unterſcheiden, erkannt und anerkannt. Dafür aber, daß Gott ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet, ſpricht ſchon auf äußerliche Weiſe oder in der Reflexion auf irgend eine Aeußerlichkeit folgendes: alles in der Sphäre unſeres Denkens und in der Sphäre der Natur und ihres Daſeins, was nur unterſchieden wird und werden kann, iſt ein ſehr endliches, unvollkommenes, das für ſich ſelbſt, wenn es auch an ſich exiſtirt, keine Exiſtenz, kein Daſein hat. So unterſcheidet der Menſch in der Sphäre ſeines Denkens die Zahlen, aber ſie unterſcheiden ſich nicht von einander und ſind daher ſelbſtloſe Objekte. So unterſcheidet er auch die Sterne in ihrer unbeſtimmbaren Menge und Zahl; dieſe Objekte bilden mit einander Aggregate, Haufen von Sternen. Erſt, wo in der Natur das Leben hervortritt, unterſcheidet der Menſch das Einzelne von dem Ganzen, indem es als organiſches ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet. Wo das ſich von ſich Unterſcheiden und hiermit das Leben beginnt, kömmt das für ſich ſelbſt Daſeiende, das ſelbſtmaterielle zum Vorſchein. Wer den Gedanken Gottes hat, der wird den Gegenſtand dieſes Gedankens nicht unter die Natur in dem Daſein ihrer ſich von ſich unterſcheidenden Subjekte herunterſetzen. Er hat hierin einen Wink, daß, wenn er Gott von Gott unterſcheide, die Wahrheit ſei, daß er ſich ſelbſt von ſich unterſcheide. Ihn, als den in ſeinem Daſein ſich von ſich unterſcheidenden zu erkennen, iſt als gegeben, außer der Gedanke von ihm und das auf dieſen Gedanken reflectirende Denken. Wie wenn geſagt wird, bedenke den Gedanken Gottes, um zu erkennen und zu begreifen, daß Gott in ſeinem Daſein ſich von ſich ſelbſt unterſcheide und daß darum in jeder Religion durch die Menſchen er von ſich, und am vollkommenſten in der chriſtlichen Religion, er von ſich unterſchieden werde. — Der Gedanke Gottes nun enthält den anderen, nämlich daß Gott der ewige Grund ſeiner ſelbſt, ſeiner Wirklichkeit ſei. (§. 135. Die Lehre vom Daſein Gottes). Auf dieſen Gedanken von Gott dem ewigen Grunde ſeiner ſelbſt kömmt es für die weiter anzuſtellende Unterſuchung hier an und ſo, daß das auf ihn Reflectiren rein und allein das Denken als ſolches ſei, das logiſche Denken alſo in der Abſtraction von allem Geſchichtlichen, Phyſikaliſchen ꝛc. nur daß dieſes logiſche Denken ſich hält in dem Gedanken Gottes, (als Principium ſei) welcher der Grund ſeiner ſelbſt und alſo dann kein rein logiſches, vielmehr ein theologiſches Denken iſt. Mittelſt folgender Sätze, deren jeder vorerſt ein rein logiſcher in einem Gedanken Gottes wie ein theologiſcher iſt, entwickelt ſich die Erkenntniß, daß Gott ſelbſt ſich in ſeinem Daſein von ſich unterſcheidet

1. a) Der, mit welchem Gott iſt, iſt ein anderer als der,
b) welcher mit Gott iſt oder alius est is, ex quo Deus est, ac is, qui est ex Deo. Der nämlich,
ad a. aus welchem Gott iſt, iſt der ewige Grund, der aber
ad b. welcher aus Gott iſt, iſt nicht der Grund.

Greift man hier hier vor, ſo muß es in Bezug auf a heißen, von einem Vater Gottes kann nicht die Rede ſein, aber wohl mit Bezug auf b von einem Sohne Gottes. Mittelſt eines Blicks aus dem bloß Logiſchen jenes Satzes auf das phyſikaliſche erläutert ſich der Satz ſo: Der Erzeuger iſt ein anderer, als der von ihm Erzeugte. Jener iſt der Grund, aus welchem dieſer iſt, aber dieſer nicht der Grund, aus welchem jener ſei. Der Unterſchied nun deſſen, aus welchem Gott iſt, von dem, welcher aus ihm iſt, ſo daß jener ein anderer und dieſer ein anderer ſei, iſt ein Unterſchied durch ihn, in ihm, aus ihm ſelbſt, darum kann der Menſch, reflectirend rein auf den Gedanken Gottes, ihn von ihm ſelbſt unterſcheiden. — Aber dieſer erſte Unterſchied gehet in der Betrachtung vorerſt nur das Daſein an, noch nicht das ſich in ſeinem Daſein Offenbarſein, daher zur Erläuterung des Satzes auch nur ein Beiſpiel aus der Natur gebraucht werden kann, nämlich vom Erzeuger, welcher als zeugend der Grund iſt von ſich ſelbſt als Erzeugtem. —

2. a. Der, welcher aus Gott iſt, iſt ein anderer als der, b. aus welchem Gott iſt. Er nämlich ad a. iſt der Begründete, und er ad b. iſt der Grund und Nichtbegründete. Das ewig begründet ſein iſt an ſich, durch ſich ſelbſt unterſchieden von dem der ewige Grund ſein, ein anderes iſt jenes, ein anderes dieſes. Das Gezeugte, bedingt in ſeinem Daſein, wie es ſich ſelbſt nicht offenbar ſein kann, iſt das Begründete und als ſolches dasjenige, welches aus einem anderen iſt, das andere iſt das Begründende.

3. Aber ſeinem Weſen nach iſt der, welcher aus Gott iſt, ad 2. kein anderer als der, ad 1. aus welchem Gott iſt. — Somit iſt in Anſehung des Weſens kein Unterſchied, den Gott mache zwiſchen ſich, aus welchem er ſei, und zwiſchen ſich, welcher aus ihm ſei. Gott iſt der Grund ſeiner ſelbſt nicht in bedingter, endlicher, ſondern ewiger Weiſe, und ſo iſt er, deſſen Grund er iſt, er alſo als der Begründende, auf ewige Weiſe der Begründete; es ſind alſo kraft der Identität des Weſens und kraft der Unbedingtheit des Grundes und des Bedingten, Gott, aus welchem er, und Gott, welcher aus ihm iſt, nicht zwei, ſo daß hier ein numeriſcher Unterſchied wäre. Sich im Grunde

und Begründen von ſich unterſcheidend iſt Gott ſelbſt in der Ewigkeit des Grundes und Begründens nicht ein getheilter Gott, ein doppelter. Das alſo, daß der Menſch, indem er Gott von Gott unterſcheidet, wenn er kein Heide iſt, dennoch nicht zwei Götter anerkennt, das hat ſeinen Grund in Gott, deſſen Diſtinction ſeiner in ihm ſelbſt nicht in eine Duplicität ſeiner übergeht. In der Natur iſt das Begründete und Begründende ein Bedingtes, beides Individuen.

β. ad §. 211.

Der Unterſchied Gottes von ihm ſelbſt, als dem in ſeiner Wirklichkeit ſich ſelbſt offenbaren. —

a. Das Daſein der Natur im Ganzen und im Einzelnen, z. B. als das Daſein der Erde ꝛc. hat zu ſeiner Vorausſetzung das Bewußtſein des Menſchen. Durch dieſes iſt jenes bedingt. Nicht ihrer ſelbſt iſt die Natur ſich bewußt, ſondern ihrer wird der Menſch ſich bewußt und erſt in ſeinem Bewußtſein exiſtirt ſie. Selbſt das, daß das Daſein der Natur ein ihr unbewußtes, oder das, daß das blos natürliche das bewußtloſe Daſein ſei, ſelbſt das iſt ein Act des Urtheilens durch den Menſchen, er urtheilt von ihr, daß ſie und jede einzelne Natur in ihr da ſei, ohne ihrer ſich bewußt zu werden, oder zu ſein. In jenen Theorieen des Skepticismus, in welchen ſogar daran gezweifelt wird, ob die Natur wirklich exiſtire, oder nur zu exiſtiren ſcheine, ob die Welt ein Erſcheinen ſei, oder eine wirkliche, iſt im Daſein der Welt vorausgeſetzt, der Zweifel iſt nur, ob dieſes Daſein nur den Schein oder die Wirklichkeit des Daſeins habe. Es iſt alſo ein Act des menſchlichen Bewußtſeins, mittelſt deſſen die Natur Daſein hat, ſei es erſcheinendes oder wirkliches. So ſehr iſt das Daſein durchs Bewußtſein bedingt, daß ohne dieſes jenes unmöglich wäre.

b. Das Daſein des Menſchen ſelbſt iſt von ſeinem Bewußtſein dermaßen unzertrennlich, daß hier nicht mehr geſagt werden kann, es habe daſſelbe am Bewußtſein ſeine Vorausſetzung, und verhalte ſich etwa, indem es das Daſein wäre, als bedingt zum Bewußtſein, als ſeiner Bedingung. Vielmehr ſind beide, das menſchliche Daſein und Bewußtſein, in einer unmittelbaren Einheit oder Identität. Der Menſch iſt da als der ſeiner ſelbſt ſich Bewußte und er iſt ſeiner ſich bewußt, als der Daſeiende. Dieß drückt der einfache Satz aus: ich bin. Die Ichheit iſt das Selbſtbewußtſein als Daſein, oder das Daſein als Selbſtbewußtſein. Seiner ſich bewußt, mithin als Daſein, iſt aber der Menſch noch nicht zugleich damit ſich ſeinem Daſein nach offenbar. Als ſeiner ſich bewußt kann er dahin gelangen, daß er ſich ſelbſt ſeiner Exiſtenz nach offenbar werde, aber er iſt's noch nicht. — Im Bewußtſein ſeiner ſelbſt, mithin in ſeinem Daſein, verhält er ſich zu ſich ſelbſt und zur Natur, aber aus dem Grunde, aus welchem er und die Natur da iſt oder zur Wirklichkeit kömmt, und aus dem Grunde, aus welchem er ſeiner ſich bewußt iſt, oder wird, verhält er ſich zu Gott, denn er iſt der Grund alles Daſeins, alles Bewußtſeins. Erſt alſo, indem der Menſch, wie er ſeiner ſich in der Natur bewußt, Gottes bewußt wird und ſeines Verhältniſſes zu ihm, wird oder kann er ſich ſelbſt offenbar werden. Es hat alſo zwar nicht unmittelbar das Daſein und Bewußtſein, nicht das ſeiner ſelbſt ſich bewußte Daſein, aber das ſich ſelbſt Offenbarwerden des Menſchen zu ſeiner Vorausſetzung die Religion. In dem Maaße, Grade, worin dem Menſchen Gott und deſſen Daſein offenbar wird, wird dem Menſchen die Welt und er ſich ſelbſt offenbar. Schon alſo darum, ſchon aus dem Standpunkte des Menſchen, aus dem Intereſſe, das jeder an ſich ſelbſt und an der Natur nimmt, kann er ein Intereſſe an der Religion nehmen und haben, in wiefern ſie es iſt, die ihm die Natur erſt offenbar macht. Schon deshalb iſt es nicht zu verwundern, wenn Natur- und Geſchichtsforſcher, wie groß ihr Intereſſe an den Gegenſtänden ihrer Forſchung ſei, doch die Religion nicht außer Acht laſſen. —

c. Iſt ſchon das Daſein ohne Bewußtſein, wäre dieſes auch außer ihm, es alſo natürliches Daſein, unmöglich, iſt vollends das menſchliche Daſein vom Selbſtbewußtſein unzertrennlich, ſo daß die Vernichtung des Selbſtbewußtſeins auch die des Daſeins wäre, ſo verſteht ſich, daß das Daſein Gottes von dem ſich Offenbarſein gleichfalls unzertrennlich ſein müſſe. Iſt Gott, ſo iſt er ſich offenbar, und iſt er ſich offenbar, ſo exiſtirt er. —

Für den zu erörternden Punkt muß von allen dem, worauf unter a — c reflectirt worden, abſtrahirt werden. Um zu erkennen, daß Gott ſich in dem Unterſchiede ſeiner mit ſich ſelbſt als der Daſeiende offenbar ſei, iſt lediglich auf den Gedanken Gottes zu reflectiren, und hat man ſich dabei aller andern Rück- und Abſichten möglichſt zu enthalten. Aber der Gedanke Gottes enthält den andern von ihm, welcher als der ewige Grund, worin und woraus er iſt, ſich auf unendlich vollkommene Weiſe für ſich zeigt, den Gedanken des Allgenugſamen.

Neben dem Gedanken ſeines für-ſich-ſelbſt-Seins kömmt die Lehre von der göttlichen Eigenſchaft in Betracht.

Auf eine der unter *α.* vorgekommenen ähnlichen Weiſe, wird der hier zu begreifende Unterſchied mittelſt folgender Sätze begriffen werden können. —

1) a. Derjenige, welchem Gott in ſeiner Exiſtenz offenbar iſt, iſt b. ein anderer, als der, welcher ihm offenbar iſt (is, cui Deus manifestus est, alius est ac is, qui Deo manifestus est). Daß der, welchem Gott offenbar iſt, ein anderer ſei, als der, welcher ihm offenbar iſt, wird von den Menſchen leicht zugegeben, vorausgeſetzt, daß ſie überhaupt an göttliches Offenbarſein glauben. Freilich ſagen ſie, iſt der ein anderer, dem Gott offenbar iſt, als der, welcher Gott offenbar iſt. Der Menſch iſt es, dem Gott offenbar iſt, oder ich bin es, mir iſt er offenbar. Aber ſo iſt's mit jenem Satze nicht gemeint, indem der Menſch das Geſagte einräumt, hat er den Gedanken Gottes nur noch zum Theil, zum Theil hat er ihn verlaſſen, er iſt ſofort

aus der Betrachtung Gottes auf ſich verfallen, aber darum gilt es nicht, daß Gott betrachtet werde im Verhältniß zum Abraham und ſo fort, ſondern darum, daß Gott im Verhältniß zu ſich ſelbſt betrachtet werde. Dies Verhältniß ſpricht der Satz aus.

ad a. Der, welchem Gott offenbar iſt, iſt der ewig in ihm Begründete und der ewig aus ihm Seiende.

ad b. Der, welcher ihm offenbar iſt, iſt der ewige Grund deſſen, dem er offenbar iſt. —

Dieſes nun hat der chriſtliche Glaube in der Vorſtellung von dem Sohne. Der, welchem Gott offenbar iſt, als der Begründete, iſt der Sohn, und der, welcher ihm offenbar iſt, als der ewige Grund ſeiner, der Vater. Hier weicht, da die Vorſtellung des Sohnes den Nebengedanken eines Menſchen hat, gar leicht der Betrachtende aus dem Gedanken Gottes heraus und geht auf's Verhältniß der Menſchen über. —

Jener Satz, in der chriſtlichen Vorſtellung ausgeſprochen, lautet: Der Sohn, welchem der Vater offenbar iſt, iſt nicht der Vater, welcher dem Sohne offenbar iſt. —

2) a. Derjenige, welcher als der Daſeiende offenbar iſt, iſt ein anderer als der, b. welchem er offenbar iſt: is, qui existens manifestus est, est alius, quam cui manifestus est. Als dieſer zweite hat ſich der erſte Satz blos umgekehrt, aber mit folgenden näheren Beſtimmungen.

ad a. Der, welcher als der Daſeiende offenbar iſt, hat den Grund, in welchem er da iſt, und eben den Grund, aus welchem er exiſtirt, nicht außer ihm, ſondern in ſich. Er iſt der Grund ſeines Daſeins, als daſſelbe enthaltend und als das Daſein aus ihm ſelbſt. So aber iſt der ganz reine Gedanke von ihm der von der abſoluten ewigen Subſtanz (Spinoza) oder der als exiſtirend offenbar iſt, Gott in ſeiner abſoluten und ewigen Subſtantialität. Mit Bezug aber darauf, daß er der offenbare und mit Bezug auf den, welchem er offenbar iſt, iſt die chriſtliche Vorſtellung von ihm die von dem Vater, und bis zu dieſer reicht der ſpinoziſche Gedanke nicht. Theologiſch und zugleich chriſtlich kann daher geſagt werden, Gott in ſeiner abſoluten und ewigen Subſtantialität iſt der Vater.

ad b. Der, welchem Gott als der Daſeiende offenbar iſt, hat ſeinen Grund in ihm und durch ihn, er iſt der in ihm ſeinem Daſein nach und durch ihn Begründete, aber er iſt's, welchem der, worin und woraus er ſeinen Grund hat, offenbar iſt, und ſo iſt der ganz reine Gedanke von ihm, der von der abſoluten und ewigen Intelligenz oder vom *λόγος*.

Ganz rein logiſch oder theologiſch gehalten ſtände jener Satz ſo: die abſolute und ewige Subſtanz als ihrem Daſein nach offenbar, iſt eine andere als die abſolute und ewige Intelligenz, welcher ſie offenbar iſt. Der *λόγος* iſt enthalten in Gott und er iſt aus Gott, von ihm daher iſt geſagt: *ἐνδιάθητος* und *προφόρικος*, aber es heißt nicht Gott ſei *ἐνδιάθητος* und *προφόρικος*. Wenn in Folge des erſten Satzes und in chriſtlicher Vorſtellung eigentlich nur zu ſagen iſt, der Sohn iſt nicht der Vater, ſo muß es in Folge dieſes zweiten Satzes heißen, der Vater iſt nicht der Sohn. Die Vorſtellung nun vom Vater und vom Sohn ſind bibliſche, worüber das Compendium §. 210 und 211 nachzuſehen.

Man kann fragen, woher dieſe bibliſche Vorſtellungen von Gott dem Vater und dem Sohne Gottes? und dann antwortend kann man philologiſch und exegetiſch zu Werke gehen, aus Stellen des Neuen Teſtaments auf altteſtamentliche zurückblicken. — Bei dieſer philologiſchen und exegetiſchen Arbeit für jene Entwicklungen dieſer bibliſchen Vorſtellungen iſt der ſich ihr Unterziehende aus dem Gedanken vom Verhältniß Gottes zu Gott heraus und hält ſich bei dem Gedanken vom Verhältniſſe des Alten zum Neuen Teſtament und von ihrem Verhältniß zu ihm, dem Interpreten, auf; er betrachtet bei dieſen Fragen den Gedanken Gottes sub specie bibliorum sacrorum.

eruditionis, nec sub specie aeterni. Das iſt dem natürlichen Menſchen zur Nothdurft geworden; er eilt, ſo ſehr er kann, aus dem Gedanken eines Verhältniſſes Gottes zu Gott zu den ihm gewohnten Verhältniſſen hinaus. Es kann ſo für die genannte Frage ein Schritt weiter gegangen und die Beantwortung darin geſucht werden, daß der Fragende auf ſein Verhältniß zu Gott und auf das Verhältniß Gottes zu ihm reflectirt. Die Antwort iſt dann ſo: In der Vorſtellung von Gott dem Vater iſt bloß für den Menſchen die Anerkenntniß ſeiner Güte mit ſeiner Macht und Weisheit enthalten. Er, deſſen Weſen die ewige Liebe iſt, wird *κατ᾽ ἄνθρωπον* als Vater vorgeſtellt und der unter den Menſchen, welcher dieſer Liebe am nächſten ſtand, wird *κατ᾽ ἐξοχήν* der Sohn genannt. So der Rationaliſt und der Supernaturaliſt läßt ſich das auch gefallen. Aber auch hier iſt der Fragende aus der Idee des Verhältniſſes Gottes zu Gott gewichen. Wird jedoch für die Beantwortung jener Frage, indem man ſie etwa ſo ſtellt, warum Gott chriſtlich als der Vater, und Chriſtus als der Sohn Gottes genannt werde, nur das Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt, als dem in ſeinem Daſein ſich offenbaren, bedacht, ſo ergibt ſich eine Antwort, worin die vorhergehenden Antworten erſt ihre Wahrheit haben. —

Das ewige Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt iſt das des ewigen Grundes zum ewigen Begründetſein, in Anſehung des göttlichen Weſens und in Anſehung des göttlichen Daſeins. Er als der Grund ſeiner, als des wirklichen, kann vorgeſtellt werden als genitor, und der ewig Begründete kann als genitus dargeſtellt werden. Aber dieſe Vorſtellung iſt nur ein Naturbegriff. Im Gedanken Gottes iſt enthalten, daß er ſich ewig offenbar ſei. Die Vorſtellung vom Erzeuger enthält davon nichts, ſie iſt alſo zur Darſtellung jener Idee unzureichend. Die Vorſtellung Vater und Sohn iſt kein Naturbegriff, ſondern ein geiſtiger. In ſeinem Sohn erkennt der Vater ſich ſelbſt als den Vater an. Dieſe Anerkenntniß hebt den Erzeuger darüber hinaus, bloß Erzeuger zu ſein. In ſeinem Vater erkennt der Sohn ſich ſelbſt an, die Agnition des Vaters hat ſo die Agnition des Sohnes zur Folge. Dieſe Anerkenntniß, in dem rein menſchlichen ein übernatürliches Verhältniß ſchauend, iſt geeignet, jene ewige Idee Gottes, der ſich als der Grund im Begründeten, als der Begründete im Grund offenbar ſei, zu bezeichnen. Allerdings ſind demnach die Gedanken von Gott dem Vater und von dem Sohne Gottes keine Begriffe, ſondern Vorſtellungen, aber in der Idee Gottes weiſen ſie über alle blos natürliche, zeitliche, nationale, hiſtoriſche Verhältniſſe hinaus auf das ewige Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt. —

Logiſch kann dieß Verhältniß ſo ausgeſprochen werden: Die abſolute Subſtanz iſt der Gegenſtand für die abſolute Intelligenz, jene vel quasi das Objekt, das offenbar, und dieſe das Subjekt, welchem das Objekt offenbar ſei. Aber indem die ewige die göttliche Subſtanz, und die ewige die göttliche Intelligenz iſt, iſt vom Objekt und Subjekt abſtrahirt, nicht mehr die Rede.

3) Das Weſen und das Daſein deſſen, a. welchem Gott offenbar iſt, iſt kein anderes, als das Weſen und Daſein deſſen, b. der ihm offenbar iſt: essentia et existentia ejus, cui Deus est manifestus, non differt ab essentia et existentia ejus, qui ipsi manifestus est. —

ad a. Der, welchem Gott offenbar iſt, iſt der in ihm und durch ihn ewig Begründete. Als der ſeinem Weſen und Daſein nach Begründete iſt er ein anderer als der, in welchem und durch welchen er eben ſeinem Weſen und Daſein nach begründet iſt. — Es iſt alſo hier ein Unterſchied, aber nur in dem Weſen und in dem Daſein des Begründeten, er iſt hingegen kein Unterſchied des Weſens und Daſeins ſelbſt, vielmehr das Daſein des Begründeten iſt ſelbſt das Daſein und Weſen ſeines ewigen Grundes; oder, in der chriſtlichen Vorſtellung, der Sohn als Sohn iſt ein anderer als der Vater, aber das Daſein des Sohnes iſt kein anderes, als das Daſein und das Weſen des Vaters. — In Anſehung des Daſeins alſo unterſcheiden Sohn und Vater ſich nicht von einander, ſondern nur darin, daß das Daſein des Sohnes das ewig Begründete iſt.

ad b. Der, welcher Gott (Deo) offenbar iſt, iſt der ewige Grund deſſen, dem er offenbar iſt, und indem er Grund deſſelben, iſt er ein anderer, als eben der, dem er offenbar iſt, aber nicht ſeinem Weſen und Daſein nach, ſondern bloß in Anſehung deſſen, daß er der Grund des Weſens iſt. In der chriſtlichen Vorſtellung: das Weſen und Daſein des Vaters iſt das Weſen und Daſein des Sohnes, ſo daß der Unterſchied, in welchem der Vater und Sohn ſein Daſein hat, nur ein Unterſchied des Daſeins iſt, aber nicht im Daſein. Verläßt man die Idee Gottes in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt und wird ſtatt, daß man auf dieſes Verhältniß reflectirt, auf das Verhältniß eines Vaters, der Menſch iſt, und ſeines Sohnes reflectirt, ſo muß anerkannt werden, daß nicht nur ein Unterſchied im Daſein des Vaters und Sohnes ſei, ſondern auch ein Unterſchied des Daſeins ſelbſt. Der Vater in ſeiner Exiſtenz iſt von dem Sohne in der ſeinigen nicht nur dadurch verſchieden, daß er Vater und jener der Sohn iſt, ſondern der Unterſchied iſt auch der, daß die Exiſtenz des Vaters ſelbſt nicht Exiſtenz des Sohnes iſt. Im Verhältniß alſo des Menſchen zum Menſchen, als dem Verhältniß des Sohnes zum Vater, iſt an zwei Individuen die Exiſtenz getheilt und jedes ſeine Exiſtenz für ſich. In der chriſtlichen Vorſtellung nun von dem Vater und dem Sohne und von dem ewigen Verhältniß des einen zum andern und umgekehrt, kömmt es hier noch gar nicht darauf an, daß der Sohn Menſch ſei, ſondern blos darauf, daß der Vater in dem Sohne, der Sohn im Vater ſich offenbar ſei, alſo bloß darauf, daß Gott ſich als den ewigen Grund in ſich dem Begründeten, und daß er als der ewig Begründete ſich in ſich dem Grunde offenbar iſt. Bei der Vorſtellung des Sohnes iſt alſo noch gar nicht an den Menſchen, ſondern an Gott zu denken.

Der Grund, obwohl von dem, deſſen Grund er iſt, verſchieden, iſt doch nicht und bleibt nicht außer dem Begründeten, und das Begründete, obwohl ein anderes, als ſein Grund, iſt doch in ſeinem Grunde enthalten. Bei allem Unterſchied alſo zwiſchen dem Grund und dem, deſſen Grund er iſt, iſt doch zugleich eine Identität beider. Von einem Entſtehungsgrunde Gottes aber kann nicht die Rede ſein. Gott wird ſich als Grund nicht offenbar, ſondern er iſt ſich darin offenbar. Es iſt alſo bei jenem ewigen Unterſchiede Gottes, der als das Begründete, und ſeiner, der als des Grundes ſich offenbar iſt, zugleich die Identität beider, angehend das Weſen und das Daſein. Aus dem Glauben an den Vater und den Sohn iſt alſo, indem er kein gedankenloſer Glaube ſein kann, durch das Denken jenes bloß menſchliche Verhältniß eines Vaters und ſeines Sohnes abgehalten, und der Glaube iſt der an die Einheit des Vaters und Sohnes. Die Wahrheit nun der drei ausgeſprochenen Sätze haben dieſe Sätze lediglich und allein aus dem Gedanken Gottes und ſeines Verhältniſſes zu ihm, mithin ſo, daß der Denkende und dieſe Sätze Entwerfende ſchlechterdings abſtrahirt hat von allem außer Gott und dem Gedanken Gottes. Durch die beiden erſten Sätze wird ein großer Irrthum abgehalten, der in der chriſtlichen Kirche alter Zeit bei einer Secte einheimiſch war, nämlich der Irrthum der ſogenannten Patripaſſianer; gegen ihn behauptet aus der ewigen Wahrheit ſelbſt der erſte Satz: der Sohn iſt nicht der Vater, und der zweite Satz: der Vater iſt nicht der Sohn; nicht alſo der Vater wird Menſch, nicht der Vater lebt hiſtoriſch, nicht der Vater leidet und ſtirbt, ſondern der Sohn. Der Sohn als Gott iſt Menſch geworden, nicht der Vater. Der dritte Satz begegnet einem großen Irrthum alter und neuerer Zeit, nämlich jener Meinung der ſogenannten Subordinatianer. Der Sohn als Menſch iſt dem Vater ſubordinirt, aber der Sohn, deſſen Weſen und Daſein ewig und kein anderes iſt, als das Weſen und Daſein des Vaters, iſt dem Vater in dieſer Gleichheit ſeines Daſeins ſelbſt gleich. Die Eigenſchaften des Vaters als des ewigen Grundes ſind die Eigenſchaften des Sohnes als des Begründeten und umgekehrt. Alle Eigenſchaften des Vaters aber einigen ſich in der, welche ſeine unendliche Majeſtät und Größe iſt, dieſe Majeſtät des Vaters iſt die des Sohnes, er iſt von gleicher Majeſtät wie der Vater. Nach der Subordinations-Theorie wäre Chriſtus nichts anderes, als ein Heiliger der katholiſchen Kirche.

Der Inhalt dieſer drei Sätze und die einzelnen Momente ſeiner Entwicklung ſind längſt dageweſen, aber erſt die Fortbildung der Logik hat es möglich gemacht, die drei Sätze ſo präcis aufzuſtellen. —

γ. ad §. 212.

Eben jener Unterſchied in der Religion.

1) Sie, als die Religion der Meinung, enthält die Anerkenntniß des Begründeten und zwar in der Vorſtellung des Sohnes, aber ſie gelangt nicht zur Anerkennung des Grundes, ihr fehlt zwar nicht die Vorſtellung des Vaters, allein dieſen Vater nimmt ſie ſelbſt wieder für den Sohn, ſie kömmt nicht dazu, ſagen zu können: der Sohn iſt nicht der Vater. Als Religion der Meinung iſt ſie die polytheiſtiſche, ihre Götter ſind ſämmtlich Söhne, in welcher Art der Abſtammung auch immer. Keiner iſt der Vater ſolchermaßen, daß bei ihm nicht wieder gedacht werden könnte an ein Werden oder Gewordenſein. Die polytheiſtiſche Religion kann aus dem Unterſchiede zur Einheit nicht kommen.

2) Die Religion des geſchichtlichen Glaubens und des Geſetzes, ja auch ſie, die Religion der pantheiſtiſchen Vorſtellung, hält ſich in dem Gedanken des Grundes, in der abſoluten Einheit deſſelben, ſie kennt den Sohn nicht, nur den Vater. Wie die

Religion der Meinung über den Unterſchied die Einheit, ſo vernachläſſigt die Religion des geſchichtlichen Glaubens über der Einheit den Unterſchied.

3) Die Religion des Evangeliums ſagt, daß der Vater ewig nicht ohne den Sohn, und der Sohn ewig nicht ohne den Vater ſei. Es kann daher auch gar kein chriſtliches Gebet, keine chriſtliche Predigt geben, worin nicht der Gedanke von Gott dem Vater mit dem Gedanken von Gott dem Sohne unzertrennlich wäre.

Unter allen Religionen iſt es allein die chriſtliche, welche die Dignität hat, die vollendet geoffenbarte zu ſein, d. h. auf die keine andere folgen kann, ohne daß das Menſchengeſchlecht von der Stufe der Vollkommenheit, die es erreicht hat, auf die Unvollkommenheit zurückſänke. Sie iſt die vollendet geoffenbarte, denn ſie enthält als Lehre die Anerkenntniß, daß Gott ſich ſelbſt ſeinem Weſen und Daſein nach offenbar ſei, und daß er ſich in ihr, der Welt, wie er ſich offenbar iſt, geoffenbaret habe und offenbare. Unter den polytheiſtiſchen Religionen,

1) welchen ſittlichen und geiſtreichen Inhaltes ſie ſein mochten, war und iſt keine, der das Prädikat der geoffenbarten zukomme oder zukommen könne, denn

a) in keiner dieſer Religionen iſt der Gott, den ſie etwa für den höchſten anerkennen, als derjenige gedacht und geglaubt, welcher ſich ſelbſt offenbar ſei, jeder im Gegentheil als ein ſolcher, der in ſeinem Hintergrunde das Dunkel des Schickſals habe. —

b) Es iſt in jenen Religionen immer einer der Götter, bald dieſer, bald jener, welcher dem Menſchen ſeinen Willen kund thut oder offenbar macht. Hierin alſo mangelt ihnen allen, weswegen ſie die polytheiſtiſchen ſind, der Gedanke der abſoluten Einheit Gottes und der Gedanke an ihn den Einzigen. Auch ſind die Acte, wodurch dem Volke der Götterwille kund wird, Orakel, Träume, Naturerſcheinungen, und dieß alles entweder unmittelbar (Träume) oder mittelbar durch die Prieſter. Alſo den heidniſchen Religionen fehlet durchaus das, daß ſie eine Anerkenntniß Gottes, wie er ſich ſelbſt offenbar iſt, hätten, und die Offenbarung ſeiner wären, als des ſich ſelbſt ewig Offenbaren. Man bezeichnet daher auch ſämmtliche polytheiſtiſche Religionen theils als Natur-, theils als Kunſt-Religionen.

2) Unter den monotheiſtiſchen Religionen iſt eine, die jüdiſche, welcher wenigſtens von einer Seite das Prädikat der geoffenbarten oder gegen die polytheiſtiſchen die Dignität zukömmt, geoffenbarte Religion zu ſein. Sie hat nämlich oder gewährt die Anerkenntniß Gottes als des Einzigen und als des ewigen Geiſtes, welcher der Schöpfer und Erhalter der Welt ſei. Der Geiſt aber, der nichts von ſich wüßte, dem ſein Weſen und Daſein nicht offenbar wäre, würde und könnte auch nicht der Geiſt ſein. Hat die jüdiſche Religion nicht die beſtimmte Anerkenntniß davon, daß Gott ſich offenbar ſei, ſo enthält ſie doch, ihn als den ewigen Geiſt anerkennend, die Ahnung deſſen daß er ſich offenbar ſei.

Die jüdiſche Religion enthält und gibt die ausdrückliche Erklärung, daß Gott ſeinem Volke ſich durch deſſen Stammväter, durch ſeinen Geſandten Moſes und durch die Propheten geoffenbart habe.

Die Mirakel und Orakel ſind bei dieſer Erklärung das Außerweſentliche, im Heidenthum ſind ſie das Weſentliche. Aber nur durch einen Menſchen offenbart ſich in dieſer Religion der Einzige, vornämlich in Anſehung ſeines Willens, angehend das Geſetz, und die Religion iſt daher vorzugsweiſe die des Geſetzes, das von Gott durch den Menſchen ſeinem Volke gegeben wird. Das Aeußerſte, was dieſe geoffenbarte Religion enthält, iſt eine Hinweiſung darauf, daß Gott, wie er ſich in ſich offenbar iſt, auch ſich durch ſich der Welt offenbar werde; dieſe Hinweiſung iſt die Ahnung der Propheten, angehend eine Zukunft, wo der Sohn

Gottes es iſt, durch den ſich Gott offenbart. Die Erwartung des Meſſias in der tieferen Bedeutung, daß er der Sohn Gottes ſei, wie kein anderer, iſt es, worin die bibliſche Religion als geoffenbarte endigt, in welcher ſich das Unvollendete der Offenbarung zeigt.

3) In der Religion des evangeliſchen Glaubens iſt die Anerkenntniß die, daß Gott ſich ſelbſt in demjenigen, durch welchen er der Welt ſich offenbaret, und daß dieſer ſich ſelbſt in ihm, der ſich durch ihn offenbaret, offenbar ſei. Man kann zugeben, daß Gott durch den Menſchen Moſes ſich dem israelitiſchen Volke geoffenbaret habe, aber man kann nicht hinzuſetzen, in dieſem Menſchen, wie er in ihm ſich offenbar iſt, oder gar wie dieſer Menſch ſich in ihm (in Gott) offenbar iſt. Der Moſes iſt nur ein Werkzeug, Knecht, durch ihn offenbart der Herr ſeinen Willen, aber in dem Knecht iſt er ſich nicht offenbar, und der Knecht iſt ſich nicht in ihm offenbar. —

In der chriſtlichen Religion iſt die Anerkenntniß die, daß der, durch welchen Gott der Welt ſich offenbart, der ſei, in welchem er ſich offenbar iſt ſeinem Weſen und Daſein nach. So iſt er, durch welchen Gott ſich offenbart, der ewig Begründete, und er, welcher ſich durch ihn offenbart, der ewige Grund. Dieſer iſt ſich in dem ewig Begründeten offenbar, dieſer ſich in dem ewigen Grund. —

Die Religion des evangeliſchen Glaubens hat alſo gegen die, einerſeits des geſchichtlichen Glaubens, andrerſeits der bloßen Meinung und ſinnlichen Vorſtellung, zu ihrer Vorausſetzung das ſich Offenbarſein Gottes, als des Vaters in ſeinem Sohn, als des Sohnes in ſeinem Vater. Dieß Verhältniß, das ſich Offenbarſein angehend, iſt das Verhältniß des göttlichen oder ewigen Grundes zu dem göttlichen oder ewig Begründeten und in dieſem Verhältniß hält ſich die Religion des evangel. Glaubens. Aber dieſe Religion des evangel. Glaubens kann doch und muß ſogar, ob ſie zwar die vollendete Offenbarung iſt, der Gegenſtand einer

Wiſſenſchaft von ihr werden, ſie kann es, denn der Menſch, an den dieſe Religion als Lehre von Gott dem Vater und Sohn ſich bringt, kann darüber in Zweifel gerathen, ob das Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt, das Verhältniß jenes Unterſchiedes zwiſchen ihm dem Vater und zwiſchen ihm dem Sohne ſei, ſo daß bei dieſem Unterſchiede das Weſen und Daſein des Sohnes von dem des Vaters nicht verſchieden ſei, und reflectirt er über die Verhältniſſe der Dinge in der Welt zu einander, vornämlich über ſein Verhältniß zu ihnen und über das Verhältniß eines zum andern, ſo muß er darüber in Zweifel gerathen.

In jener Lehre, welche die Religion des evangel. Glaubens bildet, wird unterſchieden der Vater vom Sohn; der Menſch im Verhältniß zum Menſchen unterſcheidet auch den Vater vom Sohn. Aber in dieſem menſchlichen Verhältniß hat der Sohn ſein Weſen und Daſein für ſich und der Vater auch. Es ſind zwei Menſchen, von denen der eine den natürlichen Charakter des Vaters und der andere den des Sohnes hat. Aber immer ſind es zwei. So nicht bei Gott. —

Jene Wiſſenſchaft, welche entſteht, die Theologie, ſetzt an entweder

a) poſitiver Weiſe, anerkennend, daß der chriſtliche Glaube in der Kirche der an Gott den Vater und den Sohn ſei, ja auch wohl anerkennend, daß die Gemeinde der Gläubigen, die Kirche diejenige ſei, in welcher jener Glaube an den Vater und Sohn und mit welcher derſelbe ewig feſtſteht, alſo anerkennend, daß es bei dieſer Offenbarung ſein Bewenden habe. Aber welches iſt nun für die Theologie in dieſer poſitiven Richtung das Prinzip, worin ſie anſetzt? Die Bibel und ihr Inhalt. Sie, das Werk und Wort Gottes ſelbſt, in welchem er ſich, ſein Weſen, ſeinen Willen der Welt geoffenbaret habe; zuvörderſt durch ſeinen eingebornen Sohn und dann durch die von dieſem angeordneten und inſpirirten Geſandten an die Welt. Jene Theologie, die bibliſche, ſucht vor allem den Beweis zu führen, daß die Bibel

Gottes Werk und Wort ſei, in ihr alſo, wo es des Menſchen Heil und Seligkeit gilt, nicht ein Menſch, ſondern Gott ſelbſt ſeine Gedanken äußere. Nun hat dieſe Theologie ganz offenbar in der Bibel die Lehre vom eingebornen Sohn Gottes und die Lehre von Gott dem Vater. Hierbei bleibt ſie ſtehen.

Es faßt alſo wohl jene Wiſſenſchaft das Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt, und zwar ſogleich in der bibliſchen Vorſtellung des Sohnes und Vaters ſo, daß an die Vorſtellung des Sohnes, als unzertrennlich von ihr, die Vorſtellung des Menſchen geknüpft iſt. Für die Erkenntniß jenes Verhältniſſes kommen in dieſer Wiſſenſchaft daher alsbald alle die Bibelſtellen in Betracht, welche von dem Erzeugtſein des Sohnes reden. Die claſſiſche Stelle iſt das 1. Cap. des Evangel. Lucä, beſonders Vers 35. In der Ankündigung, wo es heißt, der heilige Geiſt wird über dich kommen ꝛc. Ueberall, wo ſonſt in der Bibel Chriſtus der Sohn Gottes genannt wird, hat jene Theologie ihn als den wunderbar Gezeugten und zugleich als den Menſchen im Auge. Sie gründet demnach auf den Glauben, daß die Bibelſtellen dieſes und anderen Inhaltes göttliche Offenbarungen ſind, mithin Wahrheiten enthalten, ſodann auf den Glauben des Wunders der Zeugung Chriſti als Menſchen durch Gott. Aber eben jene Wiſſenſchaft erkennet bei dieſem Unterſchiede zwiſchen dem Sohne, der durch Gott gezeugt worden, als einem Menſchen und zwiſchen dem Vater zugleich die Einheit beider dem Weſen und Daſein nach. Sie erkennt alſo an in dem Sohn Gottes, welcher der Menſch ſei, zugleich die Gottheit deſſelben, und ſo hält ſich jene Wiſſenſchaft in ihrer Lehre durchaus in Uebereinſtimmung mit dem Glauben der chriſtlichen Kirche und mit der Lehre von dieſem Glauben an Gott den Vater und den Sohn. Jene Theologie iſt daher als Chriſtologie durchaus nicht mit der chriſtlichen Kirche in irgend einem Widerſpruch. Der Kirchenlehrer, deſſen Theologie dieſe bibliſche iſt und der mit ihr die Ueberzeugung, wie ſie ſie hat, vollkommen theilt, kann in ſeinem

Amte nie in die Gefahr kommen ein Heuchler zu ſein. Die Lehre von der Einheit des Vaters und des Sohnes, bei dem Unterſchiede des einen von dem andern, wie ſich dieſelbe wiſſenſchaftlich fortgebildet, iſt auf der Synode von Nicea beſonders als die kirchliche feſtgeſetzt worden. Dieſe erſte ökumeniſche Synode und die Verhandlungen auf derſelben, dann die folgenden Synoden haben für die bibliſche Theologie zu dem Zweck, bibliſch, gelehrt und wiſſenſchaftlich jenes Dogma ſicher zu ſtellen, einen ſehr großen Werth. Alſo jene Acten, jene Werke der Kirchenväter werden von den bibliſchen Theologen mit großer Pietät ſtudirt und behandelt. Aber wenn trotz allen dem, was dieſe Theologie thut, um Gewißheit für den Glauben an Gott den Vater und den Sohn zu bewirken, dennoch der Zweifel entſteht, ſo iſt die Maxime jener Theologie, jenen Zweifel abzuweiſen. Alſo aus der bibliſchen Vorſtellung vom Sohn und Vater, aus der weiteren Vorſtellung, daß der Sohn der vom Vater gezeugte, daß ſein Daſein auf Erden ein göttliches Wunderwerk ſei, aus dieſer Vorſtellung geht jene Theologie aus. Die Wiſſenſchaft warnt theils davor, daß der Menſch mit ſeinem Denken angehend das Verhältniß des Sohnes zum Vater zu weit gehe, theils davor, daß er gegen dieſen Glauben in Zweifel gerathe, ſie fordert hingegen, daß er ſich möglichſt eines ſolchen Zweifels enthalte. Aber ſie hat als Wiſſenſchaft kein Mittel, zu verhüten, daß das Denken nicht weiter greife als ſie will und daß das Denken mit dem Glauben zum Zweifel werde. Der Zweifel alſo kömmt auf und je eigenſinniger die Wiſſenſchaft darauf beſteht, daß das Denken ſich beſchränke in dieſem Punkte, deſto entſchiedener tritt der Zweifel hervor. So nimmt

β) eben die Theologie ſtatt der poſitiven eine negative Richtung auf dieſen Gegenſtand, zuerſt wird gezweifelt und dann negirt. Zum Zweifel iſt die Wiſſenſchaft, wenn auch durch nichts anders, doch dadurch berechtigt gegen die bloß bibliſche. Dieſe erklärt das Verhältniß des Sohnes zum Vater in Anſehung ſeiner Zeugung, beſonders für ein Myſterium und die Wiſſenſchaft ſelbſt geht, indem ſie auf dies Myſterium kömmt, auf den Myſticismus hinaus. Aber eben jene Wiſſenſchaft muß mit der Bibel und Kirche doch anerkennen, daß der Vater in dem Sohne ſich offenbare und erkannt werde und umgekehrt. Wo bleibt das Myſterium, wenn der Sohn im Vater und umgekehrt offenbar iſt. Alſo jene Theologie behauptet ein Myſterium, welches kein Myſterium iſt, eine Offenbarung, welche keine Offenbarung iſt. Hiermit iſt die Unterſuchung auf den Widerſpruch gekommen und berechtigt zu zweifeln. In dieſem Zweifel nun erkennt die Wiſſenſchaft immer noch einen Unterſchied an im Glauben an den Vater und an den Sohn, aber daß der Sohn Gott ſei, wie der Vater, die Einheit in dieſem Unterſchied, bezweifelt ſie. Dem Zweifel folgt das Läugnen. Die kritiſchen Unterſuchungen gehen dahin, daß nirgends in der Bibel von der Identität des Sohnes mit dem Vater die Rede ſei. Der Gegenſtand jenes Glaubens und der Lehre von dieſem wird daher in dieſer Theologie ein anderer. Er iſt nicht mehr Gott der Vater im Verhältniß zu dem einzigen Sohne, Chriſtus, ſondern er iſt Gott der Vater im Verhältniß zu allen Menſchen. Der Sohn iſt nicht mehr der durch das Wunder Gottes gezeugte und ihm gleiche, ſondern der Sohn iſt ein Menſch, nur der ausgezeichnetſte, der von Gott dazu beſtimmte, daß er die Liebe Gottes dem Menſchen verkünde. Die Wiſſenſchaft iſt alſo hiermit aus der Idee des Verhältniſſes Gottes zu ſich ſelbſt ganz heraus. Sie iſt in dem abſtracten Gedanken eines Verhältniſſes Gottes zur Menſchheit und zum erſten aller Menſchen herab gekommen, und in ihm hält ſie ſich. Ihr Prinzip iſt: was ich glauben ſoll, davon muß ich mich zuerſt ſelbſt überzeugen, bin ich überzeugt, ſo bleibe ich der Ueberzeugung treu, d. h. ich glaube. Für meine Selbſtüberzeugung muß ich Gründe haben und dieſe können allein in meiner geſunden Vernunft ſein. Hat demnach die bibliſche Theologie in jener Lehre zu ihrem Prinzip ein Object (die Bibel und das Wort darin), ſetzt folglich, indem dieſe Theologie ſich poſitiv zu dem Dogma vom Vater zum Sohne verhält, dieſelbe in einer Objektivität an, ſo hat umgekehrt, dieſe letztere Theologie sub β. zu ihrem Prinzip die reine Subjectivität, das Ich, die eigene Vernunft. In ihrer negativen Richtung gegen das Dogma ſetzt nun dieſe in ihrer eigenen Subjektivität an. Wie der aus dem Bibelwort die Wiſſenſchaft vom Glauben an Gott den Vater und Sohn Behandelnde ein Bibelknecht, ſo iſt der gegen dieſen Glauben zum Theil Proteſtirende der Knecht ſeiner ſelbſt. Ein Wort der Bibel ſelbſt aber lautet ſo: die Wahrheit wird euch frei machen. weder jene bibliſche, noch die rationaliſtiſche Theologie hat die Wahrheit, denn ſie macht nicht frei, ſondern bewirkt eine größere Sclaverei. In der rationaliſtiſchen Theologie iſt der Zweifel nur niedergeſchlagen, indem an ſeine Stelle das Läugnen tritt. Conſequent müßte nach dem Sinne dieſer rationaliſtiſchen Theologie das Chriſtenthum, ſo wie es iſt, abgeſchafft werden. — Damit nun, daß rationaliſtiſch der Zweifel blos niedergeſchlagen und an ſeine Stelle die Negation tritt, damit iſt er nicht weggeſchafft, vielmehr richtet

γ) eben jener Zweifel ſich ſelbſt gegen die Subjectivität, wie er ſich in der rationaliſtiſchen Theologie gegen die Objectivität gerichtet, und ſo kann die Wiſſenſchaft, deren Gegenſtand eben jener Glaube an Gott den Vater und Sohn iſt, ſtatt ſich geradezu poſitiver Weiſe oder negativer aufzulehnen, ſich gegen die Objektivität und Subjektivität richten. So iſt die Thätigkeit dieſer Wiſſenſchaft zuvörderſt ein Abſtrahiren vom Objekt und Subjekt. Dieſe Wiſſenſchaft faſſet das Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt und dem Gedanken Gottes ganz unabhängig von der Bibel und der ſubjektiven Vernunft, ſie faſſet das Verhältniß allein, als das des ewigen Grundes, zu dem ewig Begründeten.

b. ad §. 213 u. 214.

Beſtimmtheit des Unterſchiedes in Gott, der ſich, und wie er ſich offenbart.

Es enthalten 1) unter den polytheiſtiſchen Religionen diejenigen, welche über die bloßen Gefühle und Empfindungen hinausgehen und auf der Stufe des Vorſtellens ſich halten, eine Anerkenntniß vom Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt, aber dieſe Anerkenntniß

α) hat ihren Grund nicht in einem Gedanken, geſchweige in einer Erkenntniß, ſondern allein in der Vorſtellung. Es ſind nämlich Götter, jeder als ein von den Menſchen vorgeſtellter, die ſich zu einander verhalten, ſo daß dieſes ihr ſich Verhalten gleichfalls nur ein vorgeſtelltes iſt. In dieſer Vorſtellung von ihm werden oder ſind ſie von einander unterſchieden, jeder Gott iſt ein anderer, und in dieſem Unterſchiede hält das Vorſtellen feſt, zu dem Gedanken der Identität und Einheit Gottes kömmt die polytheiſtiſche Religion nicht.

β) Keiner dieſer Götter wird oder iſt dem andern offenbar, jeder gibt nur ſo weit er will und es ſeine Intereſſen mit ſich bringen, dem andern ſein Inneres kund, daher hat zugleich jeder ſeine Geheimniſſe. Dieſe Vorſtellung des Geheimhaltens iſt eins der großen Motive, z. B. des Homeriſchen. Epos.

γ) Der Unterſchied, den die Vorſtellung unter den Göttern macht, iſt zwar von einer Seite ein beſtimmter, nämlich angehend das äußerliche Verhältniß eines jeden Gottes zu jedem andern, indem jeder eine nur ihm eigene Geſtalt, einen nur ihm eigenen Charakter und daher auch ihm eigene Attribute hat. Dieſe Beſtimmtheit des Unterſchiedes beruht ganz und gar auf der Imagination, auf der dichtenden, bildenden Kraft des Menſchen ſelbſt, und denen des Künſtlers, der das Bild des Gottes macht, andererſeits aber iſt jener Unterſchied angehend das innere Verhältniß der Götter zu einander ein ganz unbeſtimmter. Dieß innere Verhältniß nämlich iſt wie das äußere auch ein bloß vorgeſtelltes, nämlich das der Abkunft des einen von dem andern. In dieſem Verhältniß iſt der Abkömmling allerdings wohl als der Sohn dargeſtellt, und der, von welchem er abſtammt, als der Vater, ſei dieſer Sohn nun wieder ein Gott oder ein Halbgott. Hier nun iſt das Unbeſtimmte des Unterſchieds zwiſchen einem Gott, als dem Vater, und dem andern, als dem Sohne, das, daß der Vater eines Gottes ſelbſt wieder der Sohn eines Gottes iſt und dieß ins Unendliche, ſo daß mithin die Vaterſchaft bedingt iſt durch die Sohnſchaft, und der Gedanke des unbedingten Grundes des ewigen gar nicht in die polytheiſtiſche Religion eingreift. Zwar wird Zeus der Vater der Menſchen und Götter genannt, allein dieſe Benennung Jupiters als des Vaters geht theils nur auf alle Götter, die von ihm abſtammen, theils bezieht ſie ſich auf ſeine Herrſchaft und Oberherrlichkeit. Der Sohn eines Gottes wird in der polytheiſtiſchen Religion vorgeſtellt als der Vater eines andern, ſo daß die Sohnſchaft eine Relation hat auf ſeine Vaterſchaft und auch hier das Begründete nur ein relativ Begründetes iſt. — So iſt nun in dieſem innern Verhältniß der Götter zu einander, wie ein unendlicher Regreſſus gleicherweiſe ein ſolcher Progreß, wo dieſes aber ſtatt hat, iſt die Unbeſtimmtheit ſelbſt an der Tagesordnung. Eben bei der Unbeſtimmtheit jenes Unterſchiedes iſt und kann im Polytheismus wohl von Theogonie, aber nicht von Theologie die Rede ſein; wohl von einer Symbolik, aber keiner Dogmatik.

2) Nach der monotheiſtiſchen Religion vornämlich, wie die jüdiſche und mit Ausnahme der chriſtlichen, wird das Verhältniß Gottes zu ſeinen Eigenſchaften in dem reinen Gedanken von ihm ſelbſt anerkannt, wie jede dieſer Eigenſchaften von der andern und von ihm, deſſen Eigenſchaften ſie iſt, verſchieden ſei, ein Unterſchied alſo Gottes von ſeinen Eigenſchaften wird auf ſehr beſtimmte Weiſe im Monotheismus ſtatuirt, aber kein Unterſchied Gottes von ihm ſelbſt. — Die Anerkenntniß vom

Verhältniß Gottes zu ihm, wie ſie das Heidenthum hat, fehlt dem Judenthum, welches ihn allein in dem Gedanken faßt, daß er der mit ſich ewig identiſche ſei. Bei dieſer zähen Anhängigkeit des Judenthums an jenen Gedanken mußte es dem Chriſtenthum ſchwerer werden, Eingang im Judenthum als im Heidenthum zu finden. Statt des Gedankens vom Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt, welcher Gedanke ohne den Unterſchied Gottes zu ſich ſelbſt unmöglich iſt, hat der Monotheismus geradezu den Gedanken vom Verhältniß Gottes zur Welt. In dieſem einzelnen Verhältniß iſt er der Schöpfer, und alles außer ihm das von ihm Erſchaffene. Der Unterſchied nun Gottes, als des Schöpfers von der Welt, als dem Geſchöpf, iſt ein in jenem Monotheismus ſehr beſtimmt gedachter. Sie iſt nämlich in dem Gedanken enthalten, daß Gott der unerſchaffene ſei. In dieſem Gedanken erreicht der Monotheismus jenen Gedanken des unbedingten Grundes und iſt eine Unendlichkeit ſtatuirt, ohne einen Regreſſus ins Unendliche. Unter den Geſchöpfen in der von dem unerſchaffenen Gott erſchaffenen Welt, macht der Monotheismus einen Unterſchied, einerſeits in der Vorſtellung von Engeln, andererſeits in der Erkenntniß von dem Menſchen. Beide ſind zuſammen mit der Welt als Geſchöpf. Nun werden wohl dieſe Engel wieder vorgeſtellt als Söhne Jehovas, und er in Bezug auf ſie, noch mehr aber in Bezug auf die ſeinen Willen vollbringenden und durch ihn mit Macht bekleideten Menſchen, wird als ihr Vater vorgeſtellt. So beſtimmt dieſer Unterſchied, wie darin, daß Gott der Unerſchaffene und die Welt allein die Schöpfung ſei, ebenſo auch darin, daß er als der Vater und die Menſchen als ſeine Söhne vorgeſtellt werden, ſo iſt es doch kein im Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt gedachter. Alſo auch in der Lehre von der Schöpfung der Welt durch Gott, von den Menſchen als ſeinen Söhnen, alſo auch in dieſer Lehre bleibt der Monotheismus in dem abſtracten Gedanken von Gott ſich getreu, den Unterſchied ſtatuirt er nicht. —

3) Die chriſtliche Religion und — wo nicht jede kirchliche Secte, doch die Kirche ſelbſt, erkennt an,

α) das Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt, in dem Unterſchiede ſeiner von ihm ſelbſt, und iſt darin dem unter 1) betrachteten Heidenthume nicht entgegengeſetzt, ſondern mit ihm einverſtanden und mit ihm zugleich gegen das Judenthum gerichtet, aber eben dieſe Anerkenntniß

β) iſt nicht gegründet, wie im Heidenthum auf die Vorſtellung von einem Gott in ſeinem Unterſchiede von einem andern, nicht alſo in der Imagination, ſondern ſie gründet ſich auf den Gedanken von Gott als dem Einen und Einzigen, und in ſeiner ſo gegründeten Anerkenntniß iſt das Chriſtenthum nicht dem Judenthum entgegengeſetzt, ſondern mit ihm einverſtanden und zugleich mit ihm gegen das Heidenthum gerichtet. Im Chriſtenthum alſo iſt, was jenes Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt betrifft und den Unterſchied ſeiner von ihm, das Heidenthum aufgenommen, und was jene Einheit Gottes in dem Gedanken von ihm betrifft, iſt in eben demſelben das Judenthum aufgenommen. Doch iſt das Chriſtenthum weder ein ſublimirtes Juden- oder Heidenthum, wie wenn daſſelbe aus beiden hervorgegangen wäre, ſondern nur aufgehoben in ihm ſind dieſe Elemente, und das Chriſtenthum iſt ein ganz anderes.

γ) Das Judenthum einerſeits erkennt den Unterſchied Gottes von ihm ſelbſt nicht an, ſondern nur den Unterſchied ſeiner von der Welt, und hat für den Gedanken der Beſtimmtheit dieſes Unterſchiedes nur den Begriff des Unerſchaffenen. Das Chriſtenthum hingegen enthält nicht nur das Anerkenntniß jenes Unterſchiedes Gottes von ihm ſelbſt, ſondern geht auch eben darum weiter als das Judenthum, wenn es den Unterſchied Gottes von der Welt nur in der Beſtimmtheit des Unerſchaffenen faſſet. Hierin alſo iſt das Chriſtenthum ſchon ein ganz anderes als das Judenthum, dieſes von ſich ausſchließend.

Andrerſeits faſſet das Heidenthum wohl einen Gott als den Vater, aber dieſen Vater als einen ſolchen, der ſelbſt gezeugt ſei, andrerſeits faſſet es einen Gott als einen Sohn, aber als einen ſolchen, der wieder Vater ſein könne. Im Heidenthum iſt daher der Unterſchied Gottes von ihm ein noch ganz unbeſtimmter, im Judenthum gar keiner. Im Chriſtenthum iſt er der beſtimmteſte, nämlich der, indem die chriſtliche Lehre die von Gott dem Vater iſt, iſt ſie zugleich die, daß er der nicht gezeugte und nicht blos der unerſchaffene ſei. Dieſe Beſtimmtheit iſt früher mit dem Ausdruck ἀγέννητος bezeichnet worden.

Die chriſtliche Lehre iſt die von dem Sohne Gottes in ſeinem Unterſchiede von dem Vater; im Heidenthum hat Gott als ein Sohn ſelbſt die Beſtimmtheit, Vater ſein zu können, dieſe Beſtimmtheit iſt aufgehoben, und an ihre Stelle iſt im Chriſtenthum die tiefere Beſtimmtheit gekommen: der ewig gezeugte. Von der ewigen Zeugung eines Gottes weiß das Heidenthum nichts, es kennt Götterſöhne, aber es kennt Gott den Sohn nicht. Ebenſo wenig weiß es von dem Ungezeugtſein des Vaters. Dieſes beides erkennt das Chriſtenthum, und ſo iſt das Heidenthum in ihm aufgehoben.

Das Judenthum weiß nur von dem Schöpfer, welcher der Unerſchaffene, es weiß aber nichts von ſeiner Agenneſie, ebendaſſelbe weiß von Söhnen Gottes, aber von ihnen blos als von Geſchöpfen, von dem Sohne Gottes, der kein Geſchöpf ſei, weiß das Judenthum nichts.

Mit der Lehre alſo von Gott, welcher ſeinem Weſen und Daſein nach nicht zuoberſt Schöpfer, ſondern Vater ſei, desgleichen mit der Lehre vom Sohn Gottes, welcher der vom Vater ewig gezeugte ſei, iſt das Judenthum annihilirt.

Für den Menſchen daher, wann und wo er lebe, bleibt, wenn er den Glauben an Gott den Vater in ſeinem ewigen Unterſchiede von dem Sohn, und an den Sohn in ſeinem ewigen Unterſchied von dem Vater nicht hat, nur eins von beiden übrig, entweder daß er ein Heide oder Jude ſei.

Schluß. Das Höchſte im Judenthum gegen den ſinnlichen Glanz und Prunk durch Kunſt, Phantaſie und die Mythen des Heidenthums, iſt für den gläubigen Juden die ewige Herrlichkeit des einen und einzigen Gottes in ſeinem Verhältniß zur Welt. Die Majeſtät Gottes iſt im Judenthum noch nicht vollendet offenbar, ſie iſt die in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt, und wo der Chriſt betet, hebt ſich ſein Gedanke höher als zur jüdiſchen Herrlichkeit. Jene Vorſtellungen aber vom Vater und Sohne ſind allerdings aus dem Verhältniſſe des Menſchen zu ihm ſelbſt genommen, und auf das Verhältniß Gottes zu Gott durch den denkenden Menſchen übertragen worden. In dem Sinne kann geſagt werden, die Redensart: Gott der ewig und ungezeugt Vater, und Gott der ewig gezeugte Sohn, ſind blos ſinnbildliche Ausdrücke, aber indem man ſo ſpricht, entſteht wenigſtens in der Wiſſenſchaft die Frage, worin dieſe Redensart ihre Wahrheit habe. Für die Beantwortung derſelben kann der Fragende das Verhältniß des Menſchen zum Menſchen berückſichtigen. Dann iſt der Fragende ſelbſt ſich, oder iſt ihm ein anderer Menſch in dem Gedanken des Vaters oder Sohnes, im Gedanken des Menſchen, wichtiger als Gott. Wird, ſtatt auf jenes Verhältniß reflectirt worden, von ihm abſtrahirt, indem man ſich etwa davon überzeugt, daß dieſe urſprüngliche Reflexion aus der Selbſtſucht gekommen und wird im Gedanken Gottes auf das Verhältniß ſeiner zu ihm reflectirt, ſo ergibt ſich als Antwort auf jene Frage: Die Vorſtellungen von Gott, als Vater und Sohn, obwohl menſchlichen Verhältniſſen entnommen, haben ihre Wahrheit im Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt. Er iſt ſich ſelbſt offenbar, als der, in welchem er ſeinen Grund hat, in dieſem ſich Offenbarſein hat die Vorſtellung von ihm dem Vater ihre Wahrheit, alſo weil Gott ſich als der offenbar iſt, in welchem er ſeinen Grund hat, wird er von den Menſchen als der ungezeugte Vater vorgeſtellt. Dieſes abſolut Logiſche im Gedanken Gottes iſt die Wahrheit der Vorſtellung.

Gott iſt ſich offenbar als der, welcher auf ewige Weiſe aus ſich ſelbſt iſt; dieß ſein ſich Wiſſen, als den ewigen Grund, aus welchem er ſei, iſt die Wahrheit in der Vorſtellung der Menſchen.

Indem mithin die Theologie jene Vorſtellung vom Vater und Sohn zurückführt auf die Idee Gottes und in ihr bewährt, hat die Wiſſenſchaft das Dogma von einem einzigen Gott, im Unterſchied ſeiner von ſich ſelbſt auf den ewigen Grund ſeiner Wahrheit zurückgeführt.

c. §. 215 u. 216.

Beſtimmtheit des Unterſchiedes Gottes von ihm ſelbſt, wie er in demſelben ſich den Menſchen offenbart.

Damit ſie begriffen werde, iſt zuvörderſt auf das Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt, angehend ſeine Exiſtenz und den Unterſchied ſeiner, von ihm ſelbſt zu reflectiren. Dieſes Verhältniß iſt

a) ein bloß natürliches, wird aber
b) ein ſittliches und vollendet ſich, indem es an ſich zugleich ein Verhältniß des Menſchen zu Gott iſt, als
c) religiöſes.

Natur alſo, Sitte und Religion oder *ἡ φύσις, τὸ ἔθος, καὶ ἡ εὐσέβεια* ſind die drei Kategorieen, in denen die Wiſſenſchaft jenes Verhältniß zu begreifen hat.

ad a. Das natürliche Verhältniß des Menſchen zu ihm, angehend ſeine Exiſtenz in dem Unterſchiede ſeiner von ihm ſelbſt, iſt ein zweifaches.

1) Das des Gezeugten zu ſeinem Erzeuger. Die Exiſtenz des Erzeugten und das Gezeugtſein ſelbſt iſt bedingt durch den Erzeuger. Das Verhältniß des Menſchen alſo, als des Gezeugten zum Erzeuger iſt, indem dieſer die Bedingung, und der Gezeugte der durch ihn Bedingte iſt, ein rein endliches; das aber, daß ein Menſch der Erzeuger des Menſchen, und ſo die

Bedingung ſeiner Exiſtenz wird, ſetzet voraus, daß er ſelbſt der Erzeugte ſei, und alſo zur Bedingung ſeiner Exiſtenz einen Erzeuger habe. So geht in dieſem natürlichen Verhältniß, da das Bedingte und Bedingende Endlichkeiten ſind, jedes Bedingende aber ein Bedingtes iſt, in einen unendlichen Regreß zurück. Bei dieſem Regreſſus in infinitum repetirt ſich nur in verſchiedenen, zur Exiſtenz kommenden Individuen, das eine und ſelbe Verhältniß, und ſo ſtehet der Menſch nach ſeinem bloß natürlichen Daſein betrachtet, rückwärts anfangslos. Wird aber nicht jener Regreſſus abgebrochen durch das Denken, und wird gedacht, daß ein Menſch der erſte, daß er alſo wohl Erzeuger aber nicht ein Gezeugter war, ſo iſt von dem Verhältniß des Menſchen angehend ſeine Exiſtenz zu ihm ſelbſt, abſtrahirt und iſt ein anderes Verhältniß herbeigezogen, nämlich das Verhältniß der Menſchen zu Gott, und dann iſt der Gedanke der, daß der erſte Menſch, der kein Erzeugter ſein kann, der Erſchaffene ſei. Nicht alſo γεννηθεὶς ſondern κτισθεὶς und daß Gott ὁ κτιστής, creator des Menſchen ſei. — So geht die Betrachtung ſchon in das unter c. zu betrachtende Verhältniß über.

2) Jenes Natürliche iſt das Verhältniß des Erzeugers zu dem von ihm Gezeugten. Dieſer, indem nicht gemacht πεποιημένος wie eine Maſchine, ſondern gezeugt, enthält die Möglichkeit, daß er ſelbſt Erzeuger werde oder ſei, in ſich, aus dem, der ihn gezeugt hat, geht in ihn jene reelle Möglichkeit über und ein, daß er ſelbſt Erzeuger werde und dieſes nun weiter, indem der Gezeugte eine endliche Natur iſt, ins Unendliche hinaus, ſo daß hier ein Progreſſus ins Unendliche ſich aufthue, und kam das Denken bei dem erſten Verhältniß nicht zu einem Anfange, ohne daß das Verhältniß aufgegeben würde, ſo kömmt es bei dieſem zweiten Verhältniß nicht zu einem Ende, d. h. zum Gezeugten, der nicht mehr Erzeuger ſein könnte.

Es kann aber und zwar auch von dem religiöſen Verhältniſſe aus in fanatiſcher Weiſe das zweite natürliche Verhältniß abgebrochen werden, ſo daß ein Menſch, ob zwar er die Fähigkeit, der Erzeugende zu ſein, enthält, ſelbſt doch dieſe Kraft in ſich enthält. Es iſt demnach wie bei jenem Regreß ſo auch bei dieſem Progreß der Menſch in gleicher Schwebe ins Unendliche fort, nicht heraus.

Das macht den Gezeugten in dem Verhältniß zu einem Menſchen, daß er ſeiner ſelbſt ſich bewußt und hiermit ſich ſeiner Exiſtenz nach offenbar wird. Aber auch dieſes ſich Erkennen iſt, wie das Gezeugtwerden, bedingt. Die Bedingung, daß der Gezeugte ſich in ſeinem Leben erkenne, die Bedingung dieſer Selbſtoffenbarung ſeiner ſelbſt, iſt die Bedingung ſeines Gezeugtwerdens, iſt alſo im Erzeuger enthalten. Aber der Erzeuger sub 2 iſt ein Gezeugter und ein Menſch, indem er eben auch ſeiner ſich bewußt iſt oder wird, dieſes ſeiner ſich bewußt werden des Erzeugers iſt gleicherweiſe bedingt. Wie das Natürliche als ſolches, ſo kömmt auch dies unmittelbar Menſchliche in ſeinem erſten Zuſammenhang mit dem Natürlichen nicht aus der Kette der Bedingung und des Bedingten oder der Wirkung und der Urſachen heraus. Von dem Bedingten und Bewirkten im Daſein und Bewußtſein geht es ins Unendliche zurück. Erſt indem das Verhältniß des Menſchen ſeinem Daſein nach zu ihm ſelbſt ein ſittliches wird, hebt ſich jener Regreſſus und Progreſſus auf.

ad b. Im ſittlichen Verhältniß iſt der Gezeugte nicht mehr bloß Gezeugter, ſondern vielmehr Kind, Sohn und Tochter. Der Gedanke des Sohnes ſteht gar nicht mehr in der Kategorie der Natur, ſondern in der Kategorie der Sitte. Die Sprache, ſo reich an Ausdrücken ſie ſei für Kenntniſſe oder Gedanken, deren Gegenſtände bloß natürliche ſind, wird dann, um ſo mehr ſie der Ausdrücke hat, die im Gebiete des Sittlichen allein bezeichnend ſind, ſich zum Ausdrucke des Sittlichen fürs Natürliche enthalten.

Das alſo, Erzeuger und Erzeugte zu ſein, haben die Menſchen mit den Thieren gemein, aber das Väter und Söhne zu ſein, haben ſie vor den Thieren voraus. In dieſer Virtuoſität des Vaters- und Sohnsſein, iſt jene bloße Natürlichkeit, Erzeuger und erzeugt zu ſein, aufgehoben.

Wenn alſo in das Dogma vom Vater und Sohn Gottes die Vorſtellung, daß der Sohn ewig gezeugt ſei, mit gehöret, ſo muß man nicht vergeſſen, daß ſie aus dem Standpunkt des Natürlichen ins Religiöſe hinübergenommen iſt.

α) Das ſittliche Verhältniß nimmt ſeinen Anfang vom Erzeuger als Vater, ſo daß er als dieſer der Begründer des ganzen Verhältniſſes iſt. Dabei iſt das Moment, daß der Erzeuger ein Gezeugter ſei, der Vater ein Sohn eines Vaters, aufgehoben, auf dieß Moment kömmt es nicht mehr an, indem der Erzeuger nicht mehr bloß ſolcher, ſondern Vater iſt. Er iſt ſo der Urheber der Familie. Nun kann es wohl ſein, daß der Erzeuger des Familienvaters noch vorhanden und ſogar in die Familie aufgenommen ſei, aber dennoch kömmt es auf dieſen nicht mehr an, der in der Familie gepflegt wird, er iſt nicht das Familienhaupt, ſondern dieſes iſt der Begründer der Familie. So nehmen jenen auch die Kinder; das phyſiſche Verhältniß iſt damit abgebrochen, der Großvater wird der Kinder Spiel kamerad, aber der Vater iſt das Familienhaupt.

Die kurze Notiz, welche 1. Moſ. 11, 26. im Leben des Abrahams gegeben iſt, erläutert das Geſagte. Abrahams Vater war Tharah, er wird genannt, Abraham geht nach Paläſtina und nun kömmt Tharah gar nicht mehr in Betracht. In dem bloß natürlichen Verhältniß iſt der Unterſchied der Menſchen, die als Individuen ſich zu einander verhalten, ein nur numeriſcher. Charakteriſtiſch iſt er doch nicht. Das ganze Verhältniß iſt ein nur individuell Beſtimmtes, daher hat in dieſem phyſiſchen Verhältniß das Individuum noch gar keine Geſchichte, denn im Gezeugten wiederholt ſich nur der Erzeuger, ſo daß der Gezeugte ſelbſt wieder der Erzeuger werden kann. Kein Individuum unterſcheidet ſich anders als numeriſch von einander. Wenn das

Verhältniß ein ſittliches wird, hebt ſich dieſe Gleichgültigkeit auf, indem der Menſch im ſittlichen Verhältniß ſich ſelbſt einen Charakter gibt. — Abrahams Charakter iſt ausgezeichnet durch Tapferkeit, Edelmuth ꝛc. Der Charakter Iſaacs iſt ein ganz anderer, Jacob iſt wieder ganz anders mit ſeinen Ränken und Schwänken.

β) Die einzelnen Glieder der Familie als Söhne, beſonders aus ihr herausgehend, werden ſelbſt Begründer der Familien, und nach dem charakteriſtiſchen Unterſchiede der Söhne, werden die Familien auch verſchieden. So werden die Söhne Begründer der Stämme. So Iſrael und Iſaac, daher Araber und Juden charakteriſtiſch von einander verſchieden, ihr Stammherr Abraham. Trat nun ſchon in dem Vater als Begründer der Familie das natürliche Element des Gezeugtſeins zurück, ſo tritt es in ihm, als dem Begründer eines Stammes, noch tiefer zurück, und hebt ſich das ſittliche Element des Vaters noch beſtimmter hervor. Der Regreß in infinitum iſt alſo in den unter α und β genannten beiden Punkten aufgegeben und an die Stelle des ins Unendliche Zurückgehens iſt eine reine Endlichkeit getreten. Abraham begründet einen ganzen Stamm. Der Progreß ins Unendliche aber iſt noch geblieben.

γ) Auch dieſer Progreß hebt ſich auf und zwar dadurch, daß das Verhältniß der Menſchen in den verſchiedenen Familien eines und deſſelben Stammes ein geſchloſſenes, ſittliches zu eineinander wird, dann iſt an die Stelle des Stammes die Nation und an die Stelle der Familie die Nationalität getreten. Ein Volk hat ſich conſtituirt und abgeſchloſſen, es geht nicht mehr ins Unendliche fort. Im ſittlichen Verhältniß nun, wie es ſo das nationelle geworden und das in einem Volke und in deſſen Totalität beſtehende Verhältniß, hebt ſich die letzte Spur jenes bloß phyſiſchen Verhältniſſes, das sub a betrachtet worden, auf. Im Haus- oder Familienvater kömmt es zwar nicht mehr darauf an, daß er der Gezeugte ſei, aber der iſt oder kann doch noch vorhanden ſein; in dem unter β betrachteten, wo der

Familienvater der Stammfürſt iſt, bleibt doch noch eine Beziehung deſſelben auf den, von welchem er gezeugt, auf den, deſſen Sohn er iſt. Jacob kann ſich berufen auf den Iſaac. In dem nationalen Verhältniß verliert ſich das Attribut des Gezeugtſeins ganz und gar. In dieſem Verhältniß nämlich iſt das Oberhaupt des Staates auch der Vater, aber nicht mehr wie dort der Stammfürſt.

Das ſittliche Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt, ausgehend ſein Daſein im Unterſchied von ihm ſelbſt, hat zur Baſis das phyſiſche Verhältniß; von dieſem natürlichen Verhältniß geht das ſittliche aus. Erzeugen und Gezeugtſein iſt die natürliche Grundlage des Vaters- und Sohnesſein. Aber jenes ſittliche Verhältniß hat in dem phyſiſchen ſeine Wahrheit nicht, als ſittliches iſt es ein rein menſchliches, als phyſiſches iſt es noch ein thieriſches.

Dieſen Begriff von ſittlichem Verhältniß als nur im Phyſiſchen anhebend, aber als doch ein höheres Verhältniß bewahrheitend, ſcheint unſere Zeit ganz aus den Augen zu laſſen. Das Verhältniß aber, worin jenes ſittliche ſeine Wahrheit hat, iſt das religiöſe.

ad c. Das Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt iſt an ſich zugleich ein Verhältniß deſſelben zu Gott. Die natürliche Theologie faſſet das letztere unmittelbar auf als ein Verhältniß des Menſchen, der erſchaffen ſei, zu Gott, der ihn erſchaffen habe, aber ſeit den Streichen, welche die kritiſche Philoſophie dieſer Theologie beigebracht hat, ſoll dieſe nicht mehr aufkommen, und iſt an ihre Stelle eine ſogenannte Moraltheologie getreten. Sie faſſet jenes Verhältniß des Menſchen zu Gott eben auch unmittelbar auf als ein durchaus moraliſches. Vermöge ſeiner Vernunft kömmt der Menſch zur Idee Gottes, und vermöge ſeines Gewiſſens kömmt er zum Glauben, daß Gott ſei. Dieſe rationaliſtiſche Theologie macht demnach das religiöſe Verhältniß ganz abhängig von dem moraliſchen.

Jene Auffaſſung iſt in beiderlei Theologie ein Mißgriff, welcher daraus entſteht, daß weder auf das Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt, noch auf das Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt reflectirt wird; ſondern die Reflexion gleich eiligſt auf das Verhältniß zu Gott fort geht. Wenn nicht zuvörderſt betrachtet wird in dem Gedanken Gottes das Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt und dann das Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt, ſo kann die Betrachtung des Verhältniſſes, in welchem der Menſch zu Gott ſteht, zu keinem Ende kommen. Allerdings, iſt wie ſich zeigt, ſein Verhältniß zu Gott das des Geſchöpfes zum Schöpfer, und ferner das des Gehorchenden zu dem, deſſen Wille das ewige Geſetz iſt, ein moraliſches. Dieſes zwiefache Verhältniß des Geſchöpfes zum Schöpfer iſt dem abſoluten Verhältniß, worin der Menſch zu Gott ſteht, untergeordnet, und dieſes abſolute Verhältniß iſt ſeine Religion. Die Anerkenntniß des Menſchen, daß er der an ſich im Verhältniß zu Gott iſt, in dieſem Verhältniß wirklich ſtehe, iſt ſeine Religion und zwar:

α) unmittelbar in der Familie. In dieſer nämlich hat der Menſch angehend ſeine Exiſtenz in dem Unterſchiede ſeiner von ſich ſelbſt ein Verhältniß zu ſich ſelbſt. Er als Vater des Familienhaupts iſt der Begründer der Familie, aber er iſt nicht der Erfinder der Religion in der Familie. In Anſehung ihrer iſt von ihm das Verhältniß, worin er zu Gott ſteht, anerkannt, ſo hat er Religion und ſie iſt ihm geworden nicht durch ſeine Vernunftthätigkeit, er hat ſich weder den Gott noch den Glauben gemacht, ſie iſt ihm von außen her geworden. Gott hat ſich in ſeinem Daſein ihm, mittelſt welcher Weiſe immer, geoffenbart. Die Religion in der Familie und wie ſie ſich ſodann noch in dem Stamm der Familien fortſetzt, kann von dem Stammvater der Familie her die patriarchaliſche heißen. So bringt Abraham den Glauben an einen einzigen Gott aus Meſopotamien mit und dieſe Religion führt er in ſeine Familie ein, aber er producirt ſie nicht. In den Stämmen ſetzt ſich dieſe patriarchaliſche

Religion vorerſt fort, die Religion des einzigen Gottes, wie ſie die des Abrahams war, wird die Religion der Iſraeliten, des Stammes und ſie wird die Religion der Iſraeliten, der zwölf Stämme und ſie iſt noch ſo patriarchaliſche Religion. Allein ſie bleibt nicht dabei patriarchaliſch zu ſein, ſondern ſie wird

β) Nationalreligion. Die Stämme geſtalten ſich zu einem Volke (natio, cognati). So iſt die israelitiſche Religion in Aegypten noch die patriarchaliſche, aber Moſes führt die Stämme nach Paläſtina, gibt ihnen im Namen ihres Gottes Geſetze, die Stämme vereinigen ſich, es wird das jüdiſche Volk, die Stamm-Religion wird National-Religion. Dieſe Religion nun als patriarchaliſche und dann als nationelle iſt eben 1) polytheiſtiſch, beſonders indem ſie National-Religion wird. In der polytheiſtiſchen Religion iſt das Verhältniß Gottes zu Gott anerkannt, aber in der Weiſe der Vorſtellung und Imagination, ohne die Beſtimmtheit und ohne die Anerkenntniß des beſtimmten Unterſchiedes Gottes von ihm ſelbſt. Die Götter ſind die einen von den andern Gezeugten und in der Religion waltet, als in der Anerkenntniß des Verhältniſſes, in welchem das Volk zu ſeinen Göttern ſteht, noch der Gedanke des Zeugens und Gezeugtſeins ſehr vor d. h. der Phallusdienſt. Die Religion hat ſo noch Ritus, welche ſich gerade auf das Zeugen beziehen. Aus der Anerkenntniß Gottes, wenn ſie auch die deſſelben als des Vaters iſt, iſt dennoch das Moment des Erzeugers und des Erzeugten noch gar nicht herausgenommen, beſeitigt, ſondern es iſt feſtgehalten. Jene Religion vornämlich als die patriarchaliſche iſt 2) die hiſtoriſch und legislatoriſch monotheiſtiſche. In ihr fehlt es vorerſt, da auf der Einheit und Identität Gottes beſtanden wird, an der Anerkenntniß ſeines Verhältniſſes zu ihm ſelbſt und an der Unterſcheidung ſeiner von ihm ſelbſt. Aber ſie hat dafür die Anerkenntniß des Verhältniſſes Gottes zur Welt und der Welt zu ihr, er der Schöpfer, ſie das Geſchöpf. Nur iſt ſie die Religion in der Familie urſprünglich mittelſt des Oberhauptes derſelben — mittelſt des Familienvaters, und der ſteht zu den Familiengliedern im Verhältniß des Erzeugers und ſie zu ihm im Verhältniß der erzeugten. Sie hat ein eigenes Inſtitut, das darauf hinweiſt, in der Beſchneidung. In der National-Religion, ſie ſei polytheiſtiſch oder monotheiſtiſch, bleibt immer noch jene Beziehung auf die Zeugung und auf das Gezeugtſein im Verhältniß der Menſchen unter einander und zu Gott. Wenn auch das Oberhaupt der Nation, der Fürſt als Vater zu allen, die er regiert, lediglich in dem Verhältniß des Vaters ſteht, wo von aller Zeugung abſtrahirt iſt, ſo iſt doch eine Nation da von gemeinſamer Abkunft und es erinnert gleichſam jeder einen jeden daran, daß ſie urſprünglich von einem Stammvater herkommen. So hat die Nation, indem ihre Religion die urſprünglich patriarchaliſche war, auch noch als muhamedaniſche und jüdiſche die Beſchneidung beibehalten. Aber ſie hebt ſich

γ) in der Anerkenntniß des Verhältniſſes, worin der Menſch zu Gott ſteht, endlich über das Familien- und Stammverhältniß, ſo auch über das Nationalverhältniß hinaus und gänzlich auf. So iſt ſie die Religion der Menſchheit ohne Unterſchied der Nation, ohne Unterſchied der Familien, ſo iſt ſie die evangeliſch monotheiſtiſche, die chriſtliche. — In ihr iſt auch das letzte Zeichen, welches auf die Zeugung ſich bezieht, weggefallen und an ſeine Stelle die Taufe getreten, die gar keine Beziehung auf die natürliche Zeugung hat. Im Verhältniß der Menſchen, als der Gezeugten zum Erzeuger gibt die Beſchneidung an, daß dieß Verhältniß ein natürliches ſei; im Verhältniß eben des Menſchen zu ihm ſelbſt, der zur Anerkenntniß des Verhältniſſes gekommen iſt, worin Gott zu ſich ſelbſt iſt, und den beſtimmten Unterſchied Gottes in ihm ſelbſt anerkannt hat, gibt die Taufe zu erkennen, daß ein phyſikaliſches Verhältniß hier gar keine Bedeutung mehr hat, ſondern ſie die Wiedergeburt bezeichne. Der Menſch iſt nicht mehr der *ἄνθρωπος φυσικός* ſondern *πνευματικός*. In der Kirche allenthalben, ſelbſt in den meiſten Secten, die ſie hat, iſt anerkannt die Nothwendigkeit, daß, wer ein Mitglied der Kirche werden und ſein wolle, getauft werde auf den Namen des Vaters und des Sohnes.

1) In den Religionen der Meinung iſt das Anerkenntniß des Verhältniſſes, worin Gott zu ſich ſelbſt ſteht, mit der Vorſtellung der Zeugung und des Gezeugtſeins dermaßen behaftet, daß, wenn dieſe Vorſtellung vertilgt würde, jede ſolche Religion unwiederbringlich zu Grunde ginge.

2) Die Religion des hiſtoriſchen Glaubens und des Geſetzes enthält beſonders als die jüdiſche wohl die Ahnung, aber nicht die Anerkenntniß des Verhältniſſes Gottes zu ihm ſelbſt, ſondern ſtatt deſſen nur die Anerkenntniß ſeines Verhältniſſes zur Welt und des der Menſchen als ſeiner Geſchöpfe. Dieß letztere iſt in ihr gleicherweiſe mit der Vorſtellung der Zeugung und des Gezeugtſeins weſentlich behaftet, ſie prädominiret dermaßen in jener Anerkenntniß, daß für die Religion, die dieſe Anerkenntniß enthält, es weſentlich auf die Abkömmlinge ankömmt, deren Religion ſie iſt. Es ſind nothwendig die Nachkommen Abrahams, deren Religion ſie iſt in jener Anerkenntniß. Selbſt in der nicht jüdiſchen aber monotheiſtiſchen Religion des Islams hat dieſe Vorſtellung vom Gezeugtſein des Menſchen durch den Menſchen noch ein ſehr großes Gewicht. Zu den leiblichen, fleiſchlichen Nachkommen des Stifters zu gehören iſt noch von großer Bedeutung.

3) In der Religion des evangeliſchen Glaubens verſchwindet, wie gezeigt, aus dem Anerkenntniß des Verhältniſſes Gottes zu ihm ſelbſt, welches Anerkenntniß ſie enthält, auf beſtimmte Weiſe gegen die Religion des bloß hiſtoriſchen Glaubens die Vorſtellung von der natürlichen Zeugung und hat vollends die Vorſtellung des Heidenthums keine Bedeutung. Dies Anerkenntniß vom Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt, iſt das von ihm dem Vater in ſeinem Verhältniß zum Sohne. Gott ſelbſt iſt ſich einerſeits als der ewige Grund, andrerſeits als der ewig Begründete in ſeinem Daſein offenbar und dieſes ſolchermaßen Grund und ewig Begründetes,

desgleichen dieſes ſich Offenbarſein iſt der weſentliche Inhalt des, von aller Subjektivität und Objektivität unabhängigen Gedanken Gottes. So wie der Denkende auf dieſen unendlichen ſelbſtſtändigen Gedanken ſich mit ſeinem Denken einläßt, muß er jene drei Elemente des ewigen Grundes, Begründetſeins und Offenbarſeins, anerkennen und erkennen. Er aber kann den Gedanken Gottes bei Seite bringend, ſich lieber auf alles andere, als auf dieſen Gedanken einlaſſen. Dann geht ihn die Wahrheit des Inhaltes nichts an und er muß dann nur nicht Unterſuchungen über die chriſtliche Religion anſtellen wollen. Denn da iſt die Vorſtellung der natürlichen Zeugung aus dem Gedanken Gottes als des Vaters, indem dieſe Zeugung eine endliche und bedingte iſt, durch den Gedanken des Ungezeugtſeins abgewieſen. Dieſer Ausdruck *ἀγέννητος* kömmt nicht in der Bibel vor, der Gedanke iſt erſt im vierten Jahrhundert klar geworden, aber die chriſtliche Religion, als die des evangeliſchen Glaubens, enthält die Wahrheit des Ausdrucks. Aus der Vorſtellung des Sohnes, die ihre Wahrheit in dem Gedanken des aus Gott ſeins hat, iſt die Vorſtellung des natürlichen Gezeugtſeins gleichfalls ausgewieſen. Sie iſt entfernt und negirt durch den Gedanken, der in dem Ausdruck der ewigen Zeugung bezeichnet wird. Es ſteht alſo mit dem Inhalte der chriſtlichen Lehre in dieſer Beziehung ſo: nicht weil der Menſch in ſeinem Daſein ſich zu ſich ſelbſt oder zu dem Menſchen als Vater und Sohn verhält, wird von ihm Gott in ſeinem Daſein, einerſeits als Vater, andererſeits als Sohn vorgeſtellt. Nicht alſo im Verhältniß des Menſchen zu ihm ſelbſt, und in ſeiner Erkenntniß vom Vater oder Sohn ſein, haben die Vorſtellungen von Gott dem Vater und von Gott dem Sohn ihre Wahrheit, ſondern weil Gott ſich ewig offenbar iſt, als Grund im Unterſchied von ihm als dem Begründeten, ſo wird er von dem Menſchen als Vater und Sohn vorgeſtellt, und iſt dieſes ſein ſich Offenbar ſein das dem Menſchen Offenbar werden. Die Beſtimmtheit des Unterſchiedes in Gott ſelbſt, bezeichnet als die Agenneſie, wird von den Menſchen in jenen Vorſtellungen des Vaters, der nicht gezeugt und des Sohnes, der ewig gezeugt ſei, anerkannt.

Ferner im Verhältniß der Menſchen zu Gott kömmt es, wenn die Religion die chriſtliche iſt, nicht zuerſt darauf an, daß ſie die von ihm erſchaffenen ſeien und er ihr Schöpfer. Dieſer erſte Schöpfer iſt in der Religion des hiſtoriſchen Glaubens und Geſetzes das Oberſte, das Verhältniß des Geſchöpfes zum Schöpfer. Vielmehr in der Religion des evangeliſchen Glaubens iſt das Erſte, daß der Menſch, da Gott als Sohn im ewigen Verhältniß zu ſich als dem Vater ſteht, der Menſch von Seiten des Sohnes in dieſem Verhältniß zum Vater, ein Verhältniß habe zu Gott. Was endlich in dieſem Verhältniß des Menſchen zu Gott, in welchem es nicht auf ſein Erſchaffen- oder Gezeugt-, ſondern auf das Getauftſein ankömmt, nun ſein Verhältniß zu ihm ſelbſt im Daſein angeht, ſo tritt in der Anerkenntniß deſſelben, wie es das in der chriſtlichen Religion iſt, das Moment der natürlichen Zeugung und Geburt zurück. Der Tag, an welchem ein Kind getauft wird, iſt wichtiger, als der, an welchem es geboren worden. Durch die Geburt tritt der Menſch in ein bloß natürliches Verhältniß, durch den Taufact, ein ſittliches Ereigniß, tritt der Menſch zugleich in ein religiöſes Verhältniß.

Die Religion des evangeliſchen Glaubens iſt

1) die in der einzelnen Familie. In dieſem Verhältniß iſt, was den Sohn angeht, die Vorſtellung, er ſei der von dem Vater gezeugte, von der Mutter empfangene und geborene, die Vorſtellung dieſes natürlichen Gezeugtſeins iſt dort der Anerkenntniß untergeordnet, daß er und Vater und Mutter im Verhältniß ſind zu Gott dem Vater und Sohne. Ebenſo iſt, was in der Familie den Vater und die Mutter angeht, untergeordnet ihrem Verhältniß zu Gott. In einer chriſtlichen Familie kömmt es nicht darauf an, daß die Kinder in ihren Eltern

ihre Erzeuger anerkennen, und nicht daß die Eltern in ihren Kindern ihre Erzeugniſſe anerkennen. Es kömmt darauf an, daß der Sohn im Vater und Mutter ſein und ihr Verhältniß zu Gott anerkennt und ſo umgekehrt. Darin, daß Gott der Vater des eingeborenen Sohnes iſt, hat, chriſtlicher Weiſe geglaubt, die Würde des menſchlichen Vaters ihren Grund. Darin, daß der Sohn Gottes der vom Vater ewig Seiende iſt, hat die ganze Dignität des Sohnes in dem Familienverhältniß ihren Grund. Häusliche Sitte, Familientugend gründet ſich nicht rückwärts auf das sub 1. betrachtete natürliche, ſondern auf das ſittliche Verhältniß.

2) Die chriſtliche Religion iſt oder wird die einer Nation. In ihr hat aber die Abkunft und Abſtammung der Nation in Anſehung des natürlichen Verhältniſſes keine Bedeutung. Das Moment der Stammreligion iſt ganz in der chriſtlichen untergegangen. In der polytheiſtiſchen hingegen iſt das Nationale ein vorzugsweiſe Bedeutſames. In der jüdiſchen iſts ebenſo, zu den Israeliten zu gehören, darauf kömmts mit an. Im Chriſtenthum kömmt auf die Nationalität, was den Glauben angeht, gar nichts an. Alle dieſe bloß phyſiſchen Verhältniße ſind durch den Glauben an Gott den ungezeugten Vater und den ewig gezeugten Sohn abgewieſen.

3) So iſt die chriſtliche Religion die *univerſelle*.

III.

§. 217—222.

Der dritte Artikel kann in folgenden Satz geſtellt werden: *Gott iſt ſeinem Weſen und Daſein nach ſich ſelbſt in dem Unterſchiede ſeiner von ſich ſelbſt offenbar als der eine und derſelbe Gott.*

Auch mit dieſem Satze iſt ein Verhältniß ausgeſprochen. Schon die ganz abſtracte Identität hat den Gedanken eines Verhältniſſes zu ihrem Prinzip. Wie wenn geſagt wird, bei den Muhamedanern: Gott iſt Gott, oder in der Logik: a iſt a. Die Identität Gottes mit ihm ſelbſt hat hier das Verhältniß Gottes zu Gott a = a. Wo die Identität vollends die concrete iſt und alſo in ſich ſelbſt den Unterſchied enthält, deſſen, was und deſſen, womit es identiſch iſt, da liegt ein Verhältniß zu Grunde und das iſt hier der Fall, wo es heißt, Gott iſt in dem Unterſchiede ſeiner von ſich, ſich ſelbſt offenbar als der eine und ſelbe.

Für die Entwicklung jenes Artikels iſt alſo auf das Verhältniß zu reflectiren.

Es iſt daſſelbe 1) das der Objekte zu einander. Als dieſes iſt das Verhältniß ein bedingtes und zeitliches. Gott iſt kein Objekt, kein Ding. In dieſem Verhältniß der Dinge kann er alſo nicht betrachtet werden. Eben das Verhältniß 2) als das der Subjekte und beſtimmter Weiſe als das der lebenden und denkenden Subjekte, iſt gleichfalls ein bedingtes und zeitliches; Gott iſt kein Subjekt und wird er als der ewig Denkende von uns gedacht, ſo iſt er doch nicht als ein Subjekt gedacht.

Jener Artikel erörtert ſich alſo auch nicht durch Reflexion auf dieſes zweite Verhältniß. Beide, das erſte und zweite ſind außerdem, indem bedingte und zeitliche, ſolche Verhältniſſe, die keine Wahrheit haben, das Unwahre an ihnen zeigt ſich an der Vergänglichkeit der Dinge und Subjekte; daher, wenn es im Glauben der Menſchen die Wahrheit gilt, angehend das Weſen der Objekte und Subjekte, dieſe Verhältniſſe aufgegeben werden: an die Stelle des Verhältniſſes der Dinge kömmt der Gedanke an Gott. So im zweiten Verhältniß der Menſchen zu einander iſt keine Wahrheit, aber wie der Glaube den Menſchen nimmt im Verhältniß zu Gott, ſo hebt ſich dieſe Endlichkeit, Beſchränktheit auf.

3) Das Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt iſt das unbedingte und ewige, das abſolute Verhältniß. In der Idee dieſes Verhältniſſes, und aus dieſer Idee iſt der Inhalt jenes Artikels zu

nehmen. Aber ſei das Verhältniß das abſolute, ſo iſt doch in demſelben eine zwiefache Seite, einerſeits Gott, der ſich verhält, andererſeits Gott, zu dem er ſich verhält, Gott als der Vater und Sohn. Hier iſt im Verhältniß der Unterſchied dem Daſein nach, und in eben dem Verhältniß iſt die Identität der Seiten, welche ſich zu einander verhalten. Was zu einander keine Aehnlichkeit hat, ſteht in keinem Verhältniß.

Die Idee des abſoluten Verhältniſſes enthält

a) den Gedanken der abſoluten Identität,
b) des einen, welches im Verhältniß iſt und
c) des andern, zu welchem es im Verhältniß iſt. —

Es iſt demnach zu betrachten a) die Einheit Gottes als des Vaters und des Sohnes mit ihm ſelbſt. §§. 217 u. 218.
b) Der Vater in der Einheit mit dem Sohne. §§. 219 u. 220.
c) Der Sohn in der Einheit mit dem Vater. §§. 221 u. 222.

ad §§. 217 u. 218.

Die Identität Gottes als des Vaters und des Sohnes mit ihm ſelbſt.

Dieſe Identität iſt *α*) zu betrachten lediglich als ſolche, oder an ſich (§. 217) und dann *β*) als die Gott (**Deo**) ſelbſt offenbare Identität (§. 218).

ad *a*. (§. 217.) Es iſt 1) das Weſen Gottes und er, deſſen Weſen es iſt, nicht von einander verſchieden. Es iſt 2) die Beſtimmtheit des Weſens, als die des ewigen Grundes unterſchieden von der Beſtimmtheit des Weſens, als der des ewigen Begründetſeins. Das Weſen, oder Gott als das Weſen iſt unbedingter und ewiger Weiſe Grund (chriſtlich Vater). Das Weſen oder Gott als das Weſen iſt ebenſo unbedingt und ewiger Weiſe das Begründete (chriſtlich Sohn). Der Unterſchied des Grundes und des Begründeten iſt ebenſo abſoluter Weiſe unbedingt, wie Grund und Begründetes. Der Vater iſt ewig der Vater, der Sohn ewig der Sohn. Dieſer Unterſchied Gottes von ſich ſelbſt geht aber nicht das Weſen an, ſondern die Beſtimmtheit deſſelben, und in dieſer Beſtimmtheit das Daſein. Der Menſch, wie er ſich etwas im bloß abſtracten Denken gefällt, kann leicht von jenem Unterſchiede des ewigen Grundes und Begründeten abſtrahiren und ebenſo reflectiren auf das abſtracte Weſen, dann erkennt er den Unterſchied nicht an. —

3) Der Grund iſt nur eine Beſtimmtheit des Weſens, das durch ihn Begründete ebenſo, aber das Weſen des Grundes und das Weſen des Begründeten iſt ein und daſſelbe mit dem Weſen, welches Gott ſelbſt iſt, Chriſtus. Der Vater iſt nicht der Sohn, aber das Weſen des Vaters iſt ewig das Weſen des Sohnes und ſo beim Sohn. Dieſe Identität nun Gottes in dem Unterſchiede ſeiner von ſich iſt als die des Weſens, welche von den Alten *ὁμοουσία* genannt wird.

Durch die Beſtimmtheit, welche der Unterſchied hat, Gottes von ihm ſelbſt und welche Beſtimmtheit auf Seiten ſeiner als des Vaters die Agenneſie iſt, und durch eben die Beſtimmtheit dieſes Unterſchiedes, welche auf der andern Seite als die des Sohnes, die *γεννήσια αἰώνιος* iſt, iſt die *ὁμοουσία* nicht beeinträchtigt, ſondern beſtätiget. Das eben, daß Gott als der Grund keinen Grund außer ihm, und das, daß Gott als der Begründete nicht der Grund iſt, das enthält, daß das Weſen des Vaters und des Sohnes ein und daſſelbe Weſen ſei.

ad *β*. (§. 218.) Zuvörderſt wird das ad *α*. Angedeutete für die Unterſuchung zuſammenzufaſſen ſein. In dem dritten Artikel iſt *α* der Gedanke, daß Gott in dem Unterſchiede ſeiner als dem Sohne von ſich als dem Vater einer und derſelbe Gott ſei, entwickelt, aber der andere Gedanke noch nicht, daß er in eben dieſem Unterſchiede ſich offenbar ſei als der eine und derſelbe. Für das Dogma in Anſehung des einen Gedankens waren die Alten, beſonders Athanaſius, überaus thätig, und in dieſem haben ſie es genau beſtimmt. Die Veranlaſſung dazu war ihnen gegeben durch die Arianer, aber für den andern

Gedanken, daß Gott ſich offenbar ſei als der Vater und der Sohn, haben ſie weniger gethan. Es wird, wie ſchon durch die betrachtete ὁμοουσία angezeigt iſt, für dieſen zweiten Punkt zu reflectiren ſein auf das Weſen Gottes. (I. Th. 1. Abſchn.) In dieſer Reflexion wird jener Gedanke ſich entwickeln mittelſt folgender drei Sätze:

1) Das Objekt, welches das Sein nicht als das Denken ſondern als das Scheinen zu ſeinem Weſen hat, iſt und bleibt ſich ſelbſt verborgen. Dieſes Objekt iſt die Sonne, ihr Weſen iſt das Scheinen, nehmt das Scheinen weg, ſo iſt ihr Weſen weg, eine nicht ſcheinende iſt keine Sonne. Nun kömmt zwar in ihr und mittelſt ihrer alles an's Licht, aber ſie ſelbſt geht ſich nicht auf, in ihr und mittelſt ihr wird's helle, aber ſie ſelbſt iſt und wird ſich nicht helle. Sie alſo, in welcher alles offenbar iſt, iſt ein ſich ſelbſt Verborgenes. Wird die Sonne, im griechiſchen Ausdruck ὁ ἥλιος, vorgeſtellt als der Vater, ſo iſt dieſer Vater ſich verborgen, ſich nicht offenbar, es iſt ein anderer, dem die ihr ſelbſtverborgene Sonne offenbar wird, ihr Weſen iſt verſchieden von dem Weſen dieſes andern, dem ſie offenbar wird, es iſt keine ὁμοουσία zwiſchen dem ἥλιος und ἄνθρωπος. Wird der Menſch als der Sonne Sohn vorgeſtellt, ſo iſt dem Sohn der Vater offenbar, aber der Vater kennt ſich nicht, das Weſen des Sohnes iſt nicht nur das Weſen der Sonne, ſondern es iſt noch mehr, dadurch wird ſie ihm offenbar. Der Menſch ſteht höher. Das Heidenthum von der Verehrung des Lichtweſens an, iſt in dieſem Punkt ſo beſchaffen; der Menſch iſt beſſer, als ſeine Religion.

2) Das Denken, als welches das Sein, nicht das Sein als ſolches, ſondern das Sein als ein Leben und beſonders als ein Erleben iſt, iſt das Weſen des Subjektes; das blos lebende Subjekt iſt das Thier mit nur dem Schimmer des Denkens im Empfinden und Vorſtellen, ſo daß dieß ein Vorſtellen ſei, das Denken als das Leben das Weſen des Thieres iſt. Aber das

Denken, wie es das Denken iſt, aber als Denken ein bloßes Erleben iſt, iſt das Weſen des Menſchen, des ſeiner ſich bewußten Subjekts. Das Subjekt, welches das Denken, als das Sein, das nur ein Erleben iſt, zu ſeiner Weſenheit hat, iſt ſich zum Theil offenbar, zum Theil iſt und bleibt es ſich verborgen. Das Weſen deſſelben nämlich iſt ein theils durch den Unterſchied im Raume und theils ein in der Zeit bedingtes. Die Zeit ſelbſt aber rückt und iſt auseinander gerückt als Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, mittelſt des Gedächtniſſes und der Erinnerung lebt der Menſch ſich aus der Gegenwart in die Vergangenheit zurück, und wie weit und wie tief ſeine geſchichtliche Forſchung zurückgeht, bis zum Anfang, bis zum Prinzip der Geſchichte, alles Lebens und Erlebens kann er nicht kommen, dieß iſt und bleibt dunkel. Ob er ſelbſt nach einer unbeſtimmbar großen Reihe von Generationen der Abkömmling eines einzigen Menſchenpaars ſei, und woher dieſes Menſchenpaar, das kann er nicht wiſſen. Dem Menſchen als einem Sohne wird, wie er ſich ſelbſt offenbar wird, auch ſein Vater offenbar; weiter zurück auch der Großvater, aber dann hört es auf. Wenn auch zugegeben werden muß, daß der Blick des Menſchen aus der Gegenwart tief in die Vergangenheit reiche, und er ſie ſich bis zu einem gewiſſen Punkte hin offenbar macht, ſo verhält es ſich mit der Zukunft ganz anders. Ja ſie, ſofern ſie zu ihrem Grunde nicht die Naturnothwendigkeit, ſondern die Willensfreiheit hat, vermag der Menſch gar nicht zu wiſſen. Von der Vergangenheit alſo, und dem in ihr Objektiven iſt dem Menſchen nur ein geringer Theil offenbar, von der Zukunft und dem in ihr Objektiven gar nichts. — Es iſt alſo einfach die Gegenwart, in welcher dem Menſchen das, was ſie hat und er ſich ſelbſt, in dem, was ſie hat, offenbar werden kann. Dieß alles aus dem einfachen Grunde, weil das Weſen der Welt in ihrem Unterſchiede von den Menſchen und in den freien und theils zufälligen Ereigniſſen derſelben ein anderes Weſen iſt, als das des

Menſchen. Wie der Sonne, da ihr Sein das Scheinen iſt, die ὁμοουσία mit dem Menſchen mangelt, deſſen Weſen das Sein als Erleben iſt, ſo auch mangelt dem Menſchen in ſeinem Verhältniß zur Welt die Homoouſie zu ihr, er müßte ſonſt das Univerſum ſelber ſein.

3) Das Sein, α) welches als das Denken, und das Denken, β) als welches das Sein das Weſen iſt, iſt das Weſen Gottes.

ad α. Das Sein als das Denken iſt kein materielles, wie das des Körpers, kein elementariſches, kein bedingt lebendes, es iſt das rein geiſtige Sein und ſo als das Weſen Gottes von ihm ſelbſt nicht verſchieden. Er, der ewige Grund ſeiner ſelbſt (chriſtl. der Vater).

ad β. Das Denken, als welches das Sein das Weſen Gottes iſt, iſt kein bedingtes, durch ein Leben, es iſt das unbedingte, abſolute Denken und es als das Weſen Gottes iſt das Weſen des ewig Begründeten (des Sohnes). Der Vater, die intelligente Subſtanz, der Sohn, die ſubſtantielle Intelligenz, das Weſen des einen iſt das Weſen des andern, aber das Weſen des Vaters iſt das Sein als Denken, das Weſen des Sohnes iſt das Denken als Sein, ſo iſt er ſich ewig offenbar. Erläutert kann das in den drei Sätzen geſagt werden, indem betrachtet wird, das Denken, wie es etwa das Denken des Menſchen iſt, in ſeinem Verhältniß zum reden. So kann von ihm dem Denken geſagt werden, da kein Gedanke ohne das Wort zu ſein vermag, es ſei das Denken die bedingt intelligente Subſtanz, und die Sprache die bedingt ſubſtantielle Intelligenz, ohne die Sprache verſteht das Denken ſich nicht, und ohne das Denken iſt kein Verſtand in der Sprache. Im Wort wird der Gedanke ſich offenbar, aber im Gedanken wird das Wort ſich offenbar, wie es ohne ihn ſinnlos wäre. Nimmt man für den Gedanken und das Wort den ewig Denkenden, ſo iſt an die Stelle der Sprache der λόγος getreten, das Wort, das den Geiſt in ſich hat.

Für den dritten Artikel der Lehre, von dem ſich Offenbarſein Gottes, hält unter a. die Betrachtung ſich in der Mitte des Verhältniſſes, in welchem Gott zu ſich ſelbſt ſteht. Es iſt jetzt nicht außer Acht zu laſſen, daß das Verhältniß das abſolute iſt, daß mithin keine von beiden Seiten deſſelben der andern äußerlich oder außer der andern ſei, ſondern daß die eine Seite in ſich die andere und die andere in ſich die eine hat. Im Verhältniß nämlich, deſſen Seiten es gilt, iſt das eine der Vater, das andere der Sohn, Vater und Sohn ſind nicht außer einander, ſondern der Vater iſt in dem Sohn, der Sohn in ihm. Daher zunächſt

ad b. §§. 219 u. 220.

Gott der Vater in der Einheit mit dem Sohne.

(*ὁ πατὴρ ἐν ἐμοῖ.* Ev. Joh.)

Die Erkenntniß ſeiner in dieſer Einheit, welche im chriſtlichen Glauben enthalten iſt, entwickelt ſich wiſſenſchaftlicher Weiſe ohne dieſen Glauben zu verlaſſen, folgendermaßen:

1) Gott der Vater iſt nicht der Sohn. Der Menſch vom Vater iſt der Sohn, zwar nicht deſſen, der von ihm gezeugt worden, aber deſſen, der ihn gezeugt hat. Dieß Verhältniß des Menſchen, als des Vaters zu dem Sohne iſt daher ein endliches und zeitliches, und er kann nicht von ſich ſagen *ὁ πατὴρ ἐν ἐμοῖ, κἀγὼ ἐν τῷ πατρί.* In dieſem Verhältniß ſind die beiden Seiten, eine außer der andern, auf jeder von beiden Seiten iſt ein Individuum, eines der Vater, das andere der Sohn, kein Individuum iſt in dem andern, aber die Beſtimmtheit des Unterſchiedes in Gott dem Vater von ihm dem Sohne, iſt die oben begriffene Agenneſie, er alſo, als der Vater iſt in keiner Beziehung und in keiner Bedeutung Sohn, ſo daß er gezeugt wäre, wie er als Vater erzeugend iſt, er iſt *ἀγέννητος*.

2) Gott der Vater iſt nicht ohne den Sohn. Die Beſtimmtheit ſeines Weſens, wie es das Weſen Gottes als ſolches

iſt, der ewige und unbedingte Grund zu ſein, aber der Grund iſt ohne das in und aus ihm Begründete kein Grund. Gott, als der ewige Grund deſſen, der in und aus ihm iſt, iſt ewiger Weiſe der Vater und er, der in und aus ihm iſt, iſt ewiger Weiſe der Sohn, der Grund iſt ewiger Weiſe nicht ohne das Begründete, der Vater ewiger Weiſe nicht ohne den Sohn. Wo der im Gedanken Gottes über Gott Nachdenkende den Gedanken vom abſoluten Verhältniſſe Gottes verläßt, bleibt ihm nur die leere Abſtraction Gottes übrig, dann hat er einen Grund, der kein Grund iſt, weil ihm das Begründete mangelt. Gott, als Vater iſt ewiger Weiſe nicht der Sohn, aber er iſt ewiger Weiſe nicht ohne den Sohn. Wird der Gedanke des abſoluten Verhältniſſes verlaſſen, ſo iſt auch dieſe Erkenntniß aufgegeben, die allein in jenem Gedanken ihren Grund hat. Der Menſch als Vater kann wohl ohne den Sohn ſein, entweder, indem er nur der Möglichkeit nach Vater iſt, iſt er ohne den Sohn, oder in der Wirklichkeit kann der Menſch aufhören, Kinder zu haben und bleibt doch der Vater. Wird Gott gedacht als ſeiend ohne den Sohn, ſo iſt er hiermit auch nur noch als ein Vater vorgeſtellt für die Menſchen, und hat dieſe Vorſtellung dann ihren Grund nur in den Menſchen. Iſt er aber nicht Vater, ſo iſt er auch nicht Gott, denn die Idee des ewigen Grundes und Begründetſeins iſt aufgegeben. Der Menſch als Vater iſt entweder noch ohne den Sohn, oder der Sohn iſt geweſen und er iſt inſofern nicht mehr der wirkliche Vater des Geweſenen. Jedes von beiden, das noch ohne den Sohn und das nicht mehr Vaterſein, iſt ein in der Zeit beſtimmtes, das ganze Verhältniß iſt ein zeitliches. Gott der Vater iſt nicht ohne den Sohn, heißt demnach: es war keine Zeit, in welcher er nicht Vater geweſen und es wird keine Zeit ſein, in welcher er nicht ferner Vater ſein werde. Vielmehr wie Gott als ſolcher der Ewige iſt, ſo iſt er auch als Vater, der doch nicht der Sohn iſt, und als

Sohn, der doch nicht der Vater iſt, der ewige Vater, der ewige Sohn. —

3) Gott der Vater iſt ſeinem Daſein nach ſich in ihm dem Sohne offenbar; ſein Weſen nämlich iſt das Sein als das Denken, in dieſer ſeiner Weſenheit iſt er die denkende Subſtanz, in dieſer ſeiner Subſtantialität der ewige Grund ſeiner oder der Vater, der ſich in dem durch ihn Begründeten ewig offenbare. Spinoza verkannte das Denken, als welches das Sein das Weſen Gottes ſei, er nahm das abſolute Sein, als Sein aus, in und für ſich, für das Weſen, das Denken aber blos als Attribut des Weſens. Er erreichte daher kaum den chriſtlichen Begriff vom Vater. Man kann verſuchsweiſe jenem Gedanken, daß Gott der Vater in dem Sohne ſich offenbar ſei, einen andern gegenüber oder entgegenſtellen, nämlich den, daß Gott in der von ihm erſchaffenen Welt, als ſolcher oder in dem ſeiner ſelbſt ſich offenbaren Menſchen als ſolchen, offenbar ſei oder werde ſich ſelber. Allein mit dieſem Gedanken iſt auch die Idee des abſoluten Verhältniſſes verlaſſen, dann iſt an ihre Stelle getreten der Gedanke von einem Verhältniß Gottes des Schöpfers zur Welt, dem Geſchöpf und zu dem der Welt kund werdenden Menſchen, gleichfalls als einem Geſchöpf. So iſt es das Verhältniß Gottes des ewigen zum zeitlichen und alſo kein abſolutes Verhältniß. Wohl wird der Menſch als ſchöpferiſcher Künſtler ſich ſelbſt in ſeinen Werken offenbar. Nicht alſo die Lehre von dem ſich Offenbarſein. Nicht in dem Moſes, David und den Propheten, in Menſchen als ſolchen, iſt Gott ſich offenbar, und nicht in den Theologen und Philoſophen, ſondern ſich iſt er als der Vater offenbar einzig und allein in dem einzigen und eingeborenen Sohne, der kein Menſch, ſondern Gott iſt. Verläßt der Glaube und die Wiſſenſchaft davon als Theologie und Philoſophie jenes abſolute Verhältniß, ſo iſt hiermit auch das Weſen Gottes, ſein Daſein, aus dem Offenbaren und Klaren in das Unklare und Dunkle zurückgeſetzt, dann hat der Menſch

ſich, jenes Verhältniß verlaſſend, in ſich ſelbſt zurückgezogen, und an die Stelle der Selbſtentäußerung tritt die Selbſtſucht.

4) Wie Gott als der Vater ſich ſelbſt allein in dem Sohne ewiger Weiſe offenbar iſt, ſo hat er ſich in ihm und durch ihn den Menſchen und der Welt überhaupt geoffenbart. Wer den Sohn kennet, der kennt auch den Vater Dieſe Offenbarung alſo iſt eine zeitliche und als ſolche, wie als Offenbarung Gottes in dem Sohne und durch ihn die chriſtliche oder das Chriſtenthum ſelbſt. Es hat daſſelbe Anfang genommen in der Zeit und ſetzt ſich in derſelben fort, das iſt das Hiſtoriſche an ihm, und in dieſer Beziehung kann es von ihm heißen, es gab eine Zeit, wo das Chriſtenthum noch nicht war, aber von ſeinem Stifter, dem Sohne, in welchem der Vater ſich ewig offenbar iſt, kann nicht geſagt werden, es war eine Zeit, wo er nicht war. Jener Anfang und mit ihm das Chriſtenthum von ſeiner geſchichtlichen Seite, als gewordene und ſich fortſetzende Offenbarung hat ſeinen Grund in dem ſich ewig Offenbarſein Gottes als des Vaters in ſeinem Sohne. Dieſes ſich Offenbarſein iſt das Prinzip jenes Anfanges, und hiemit auch das der zeitlichen Offenbarung, des geſchichtlichen Chriſtenthums und der Fortſetzung deſſelben. Für die wiſſenſchaftliche Erkenntniß von der Wahrheit des Chriſtenthums iſt hinauszugehen über das bloß Geſchichtliche und Traditionelle zu der Idee des ewig ſich Offenbarſeins Gottes als des Vaters in der Einheit mit dem Sohne. In dieſer Idee, folglich in dem abſoluten Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt, bei welchem von allem Geſchichtlichen abſtrahirt iſt, kann allein das, daß das Chriſtenthum die Wahrheit ſei, erkannt oder gewußt werden. Der unterſcheidende Grundcharakter, der das Chriſtenthum vom Heiden- und Judenthum unterſcheidet, iſt eben der Glaube, daß Gott als der Vater in der ewigen Einheit mit dem Sohne ſei. Auf dieſem Glauben und der Lehre von ihm beruhen alle übrigen chriſtlichen Glaubenslehren.

Vor dem Chriſtenthum vorher, deſſen diſtinctiver Charakter jener Glaube iſt,

1) war das Judenthum vorhanden, wie vor dieſem vorher das Heidenthum.

2) Neben dem entſtehenden Chriſtenthume beſtand und neben dem entſtandenen beſtehet noch einerſeits das Judenthum, andererſeits das Heidenthum. Das dem Chriſtenthum zunächſt vorhergehende Judenthum war die unmittelbarſte Vorbereitung für ſeine Entſtehung oder dafür, daß die Offenbarung Gottes, die ſeiner als des Vaters und des Sohnes wurde, aber zur Zeit, wo das Chriſtenthum entſtand, gleich in ſeinem Anfange trat das Judenthum, das vorbereitend vorherging, dem Chriſtenthum entgegen, und kam mithin an die Stelle des bloßen Vorhergehens das Entgegenſtehn, und dieſe Oppoſition war auch die des Heidenthums gegen das Chriſtenthum. (Die Leidensgeſchichte enthält den factiſchen Beweis davon; Juden und Heiden vereinigen ſich zur Kreuzigung Chriſti.) In dem noch fortbeſtehenden Juden- und Heidenthum ſetzet auch dieſe Oppoſition ſich gegen das Chriſtenthum immer noch fort, ſie aber, indem beide Juden und Heiden außerhalb des Chriſtenthums ihm entgegenſtreben, iſt

α) eine äußere Oppoſition, allein bei ihr iſt es nicht geblieben, ſondern innerhalb des Chriſtenthums ſelbſt iſt gegen daſſelbe, was jenen unterſcheidenden Charakter, nämlich den Glauben an Gott den Vater in der Einheit mit dem Sohn angeht, eine Oppoſition entſtanden und ſie kann

β) als die innere Oppoſition bezeichnet werden.

ad α) (§. 219.) Das Judenthum iſt

1) die Offenbarung Gottes in der Einheit ſeiner mit ſich ſelbſt. So iſt er ewiger Weiſe, nämlich als der eine und ſelbe Gott, als der einzige ſich offenbar, aber ſo kannte und erkannte ihn das Heidenthum nicht, und war daſſelbe eben darum noch keine Offenbarung Gottes an die Menſchen. Das Judenthum

iſt gegen das Heidenthum in directer Oppoſition durch ſeinen Glauben an den einzigen Gott gegen die Vielgötterei, aber die Einheit Gottes mit ihm ſelbſt iſt, da im Judenthum das Verhältniß ſeiner zu ihm ſelbſt noch nicht anerkannt oder offenbar werden kann, vorerſt nur die numeriſche Einheit, der eine Gott gegen die vielen Götter.

2) Im Judenthum wird und ward Gott als der eine und ſelbe den Menſchen offenbar in einzelnen Menſchen und durch ſie, aber ohne daß er in einem dieſer Menſchen ſich als in der Einheit mit ihm offenbar ſei oder geweſen ſei. In Abraham und ſo weiter wird und iſt Gott dem jüdiſchen Volke offenbar geworden, aber weder das Weſen Abrahams oder Moſis oder irgend eines Propheten iſt das Weſen Gottes, ſich iſt er in keinem von dieſen ſeinem Weſen und Daſein nach offenbar. Hierin alſo iſt die altteſtamentliche Offenbarung Gottes die noch beſchränkte. Wenn Chriſtus von ſich ſagt: wer den Sohn kennt, der kennt den Vater, ſo deutet er an, daß das Weſen des Sohnes auch das des Vaters und umgekehrt ſei.

3) War im Judenthum den Menſchen, einem Volk, Gott noch nicht als der Vater in der Einheit mit dem Sohne offenbar, wie er darin ſich ſelbſt ewig offenbar iſt, ſo hatte doch das Judenthum die Ahnung deſſen, daß Gott ſich offenbar werde in dieſer Einheit, und dieſe Ahndung in den frommen und gottgläubigen Israeliten iſt es, welche Weiſſagung genannt wird. Bis zu dem Grade der Entwicklung des menſchlichen Geiſtes war weder im israelitiſchen noch in irgend einem andern Volke die Welt gekommen, daß ihr, wenn Gott ſich ihr geoffenbaret hätte als der Vater und Sohn, dieſe Offenbarung zugänglich geweſen, daß Gott ſo hätte anerkannt werden können. Erſt als die Zeit erfüllet war, ſagt der Apoſtel, ſandte Gott ſeinen Sohn. Sofern ſich nun ſelbſt bei dieſen Ahndungen oder Weiſſagungen zur Zeit der Entſtehung des Chriſtenthums das Judenthum behauptet hat, neben ihm fort-

beſtanden, in ſofern machte es und macht es noch eine Oppoſition gegen das Chriſtenthum und dieſe Oppoſition kömmt, von aller ſonſtigen Zufälligkeit bei den Menſchen abgeſehen, aus dem Grundgedanken des Judenthums, in welchem Gott ihnen offenbar iſt rein und allein als identiſch mit ſich ſelbſt. Dieſer Grundgedanke iſt der Gottes, als des unendlich vollkommenen, mithin einigen Geiſtes. Aber indem Gott offenbar wird als der Vater in der Einheit mit dem Sohn, iſt dieſe Offenbarung zugleich die von dem Sohne als dem Menſchen. Das Judenthum ließe ſich allenfalls noch den Sohn gefallen etwa als λόγος (Philo), aber, daß der Sohn Menſch geworden und auch als Menſch Gott, gleichen Weſens mit ihm, daß alſo Gott ſich erniedrigt habe bis zum menſchlichen Leben u. ſ. w., das läßt ſich das Judenthum aus jenem Gedanken nicht gefallen.

ad β. (§. 220.) Die innere Oppoſition.

Der Glaube, daß Gott der Vater und daß er als ſolcher in der ewigen Einheit mit dem Sohne ſei, kam an die Menſchen zuvörderſt durch mündliche und dann durch ſchriftliche Tradition. Durch mündliche in den Worten Chriſti, Joh. 14, 10. Die Belehrung ſelbſt hatte zu ihrer Vorausſetzung auf Seiten der Menſchen die Empfänglichkeit für ſich und für den Glauben, von der ſie die Belehrung iſt. Aber jener Glaube ſelbſt enthält (und darin beſteht ſeine Dignität) die Möglichkeit, geprüft zu werden, und in der aller ſtrengſten Prüfung, wenn die Unbefangenheit nicht zu Grunde geht, noch ſein Glaube zu bleiben. Die Lehre, deren Gegenſtand jener Glaube iſt, enthält ſogar die Aufforderung zu dieſer Prüfung, wie wenn ſie deſſen ganz gewiß wäre, daß ihr geprüfter Inhalt nur um ſo mehr durch die Prüfung befeſtigt und geſichert ſein werde. Aber indem der Menſch einerſeits zu prüfen fähig iſt, andererſeits ſogar, damit ſein Glaube nicht blind und er nicht der Leichtgläubige ſei, zur Prüfung der Lehre von dieſem Glauben aufgefordert wird, iſt er hiermit an ſich ſelbſt gewieſen. Unterſuchen kann der

Menſch nicht, ohne daß er urtheile und beurtheile, aber das Urtheilen und Beurtheilen iſt eine Function des Verſtandes; hat er, empfänglich für die Lehre von jenem Glauben und unbefangen dieſen Glauben an ſich kommen laſſen, hat er ſich ihm und der Lehre von ihm ganz überlaſſen, ſo iſt er darin noch nicht der Forſchende, Prüfende, noch nicht der Urtheilende, ſondern der Aufmerkende, Sinnige, Denkende überhaupt und der Gedächtniß, Phantaſie u. dergl. in irgend einem Grade hat. Der Menſch alſo, indem durch die Lehre der Glaube zuerſt an ihn kömmt und er durch ſie in den Glauben eingeht, überläßt ſich ihm und ihr ganz und gar. Dieſes der Lehre und dem Glauben ſich überlaſſen iſt jenes ſich ſelbſt verläugnen. Aber kömmt es nun zur Prüfung, ſo hat in ihr der Menſch den Glauben und die Lehre von ihm ſich gegenüber und kann er auf beide, auf Lehre und Glaube, als ihm gegenſtändlich gewordene nun reflectiren, indem er auf ſich reflectirt. War er alſo zuvor der Lehre und dem Glauben hingegeben, ſo zieht er ſich aus ihm und ihr zugleich in ſich zurück, und in dieſer Verſelbſtigung reflectirend auf ſich, iſt und kann er allein ſein der den Glauben und die Lehre Prüfende. Das Prüfen iſt bedingt durch ein Urtheilen und Beurtheilen. In Anſehung des Urtheilens iſt zu unterſcheiden

a) der Prüfende als der Urtheilende, und da das Weſen jedes Urtheils die Beziehung eines Subjekt auf ein Prädikat iſt, ſo kommt

b) in Betracht das Subjekt des Urtheils und

c) das Prädikat deſſelben.

Somit findet hier ein Verhältniß ſtatt, des Prüfenden zum Urtheilenden und des Subjektes, welches das Urtheil hat, zum Prädikat. Dieſes Verhältniß iſt zwar ein rein logiſches, aber mit Bezug auf den Prüfenden ein endliches, bedingtes, alſo kein abſolutes Verhältniß. Das Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt im ewigen Unterſchiede von ihm dem Vater zum Sohn, iſt das abſolute; indem die Prüfung jener Lehre durch einen Menſchen anhebt, iſt er mithin aus dem Gedanken dieſes abſoluten Verhältniſſes heraus und im Verhältniß ſeiner zu ſich und zum Prädikat des Urtheils. Beharret er in dieſem Verhältniß, mithin bei ſich und ſeinem Verſtande, ſo fällt das Reſultat der Prüfung gegen jene Lehre, und gegen ihren Inhalt, gegen den Glauben aus. Er iſt alsdann ſich ſelbſt als der Verſtändige, und ihm ſind ſeine Urtheile, als die des Verſtändigen wichtiger, wie Gott und das Verhältniß Gottes zu Gott. Die innere Oppoſition gegen jenen Glauben, wie ihn das Chriſtenthum hat, wird alsdann folgende dreifache.

1) Der Opponent hat den Gedanken Gottes, und zwar als des in allen ſeinen Eigenſchaften unendlich vollkommenen. Dieſer Gedanke wird von ihm für die Prüfung jener Lehre zum Subjekt eines Urtheils genommen und zum Prädikate deſſelben, bald dieſe, bald jene oder alle und jede Eigenſchaft Gottes. Somit iſt das Verhältniß des Opponenten das des denkenden und urtheilenden zum Subjekt, welches als der Vollkommene, Gott, gedacht wird und zum Prädikat, welches als irgend eine Eigenſchaft des Vollkommenen gedacht wird. Das von ihm dem Opponenten gedachte Verhältniß iſt mithin das Verhältniß des gedachten Gottes als des Subjektes zu den gedachten Eigenſchaften deſſelben oder zu dieſer und jener. Auf dieſer erſten Stufe der Oppoſition kömmt in ſofern der Gedanke von dem Verhältniß, worin Gott zu ſich ſelbſt ſtehe, noch nicht vor, ſondern nur der Gottes zu ſeinen Eigenſchaften. Nun kann aber der Gegner, was er auch abzulehnen ſchon im Voraus geneigt ſei, wenigſtens das nicht läugnen, daß die chriſtliche Lehre die vom Sohne Gottes ſei und die vom Vater. Auf dem Standpunkte der Reflexion, worauf der Prüfende ſich hält, an ſich feſthaltend, wird dann durch ihn abſtrahirt davon, daß Gott Vater genannt werde, als von einer Vorſtellung, die den Verſtand nichts angehe und iſt die Frage, in welchem Sinne, der

dem Urtheilen und Verſtehen gemäß ſei, von einem Sohne Gottes die Rede ſein könne. Auf jenem Standpunkte iſt die Antwort: nur im Sinne eines Urtheils kann vom Sohn die Rede ſein. Alſo unter dem Sohn kann nur verſtanden werden eine Eigenſchaft Gottes. So wäre dann die Weisheit, der λόγος, die Allmacht, die Liebe und ſo fort wohl Sohn Gottes zu nennen. Auf dieſe Weiſe käme an die Stelle der Lehre von Gott dem Vater in der Einheit mit dem Sohne, das Urtheil von Gott, wie er als der Vater vorgeſtellt wird, und wie er der Inbegriff aller Vollkommenheit iſt in der Einheit mit dieſer Vollkommenheit. Wie rein logiſch das Subjekt in ſeinem Prädikate enthalten iſt, ſo würde hier, indem das Urtheil feſtgehalten würde, gedacht ſein, daß Gott in der Einheit mit jeder ſeiner Eigenſchaften ſei, und dies iſt die Einheit des Vaters mit dem Sohne. Gegen dieſe Denkweiſe wird von Marheineke recht gut bemerkt, die chriſtliche Lehre ſei aber die, daß die Eigenſchaften Gottes auch die Eigenſchaften des Sohnes wären. In jenem Urtheil alſo wird dieſe chriſtliche Lehre verläugnet, indem der Sohn ſelbſt nur für eine Kraft oder Eigenſchaft Gottes gehalten wird. Die Aſſertion demnach, was in der Bibel Sohn Gottes heißt, iſt nichts mehr, nichts weniger als höchſtens eine Eigenſchaft Gottes, hebt die bibliſche Lehre und den chriſtlichen Glauben an den Sohn, der die Eigenſchaften Gottes habe, auf, und der Gegner auf dieſer erſten Stufe hört auf, ein Chriſt zu ſein. Chriſtus ſagt: der Vater iſt in mir, er ſagt nicht: ich bin eine Eigenſchaft des Vaters. Der Gegner alſo kömmt mit dem Urtheile als Reſultat ſeiner Prüfung, der Sohn iſt nur eine Eigenſchaft Gottes, zwar aus der Verlegenheit heraus, dem abſtracten Urtheile zuwider, zu denken, daß der perſönliche Gott in dem Sohne ſei, aber aus der chriſtlichen Lehre auch. Gilt dem Menſchen das Urtheil, mithin das blos bedingte Verhältniß der Subjekte und Prädikate, für das Aeußerſte, ſo muß er jener Lehre und jenem Glauben entſagen. Aber iſt das Urtheil das Höchſte?

iſt nicht der Schluß höher? ſteht nicht die Vernunft höher, als der Verſtand?

2) Auf der erſten Stufe der Oppoſition gegen das in Frage ſtehende Dogma hat der Prüfende den Gedanken Gottes, als des unendlich vollkommenen Geiſtes, zum Subjekt ſeines Urtheils. Hier aber nimmt er jenen Gedanken in der Beſtimmtheit, daß der unendlich vollkommene Geiſt der Schöpfer der Welt ſei, und ſo wird der Gedanke Gottes als des Weltſchöpfers das Subjekt des Urtheils. Zunächſt wird von dem Prüfenden dieſer Gedanke in die Vorſtellung des Vaters gebracht, und in ſofern iſt aus dem Reflectiren auf das Vorſtellen zurückgegangen. Es iſt jedoch der Schöpfer als Vater der, auf welchen es im Prüfen und Beurtheilen ankömmt. Die Erhaltung der Welt durch ihn, ſeine Fürſorge und Vorſehung, ſeine unendliche Weisheit und Güte, ſeine ewige Liebe zu der von ihm erſchaffenen Welt iſt es, um deren Willen er der Schöpfer als der Vater vorgeſtellt wird. Die Prädikate, die jener in die Vorſtellung gebrachte Gedanke als das Subjekt hat, ſind für den Prüfenden und Beurtheilenden alle Eigenſchaften des Schöpfers. Jede dieſer Eigenſchaften wird gedacht als eine Kraft deſſelben (δύναμις). Der nun, den die chriſtliche Lehre als den Sohn Gottes bezeichnet, wird gedacht als eine dieſer Kräfte des Schöpfers, wie er der Vater iſt für alle ſeine Geſchöpfe und die Oppoſition gegen das Dogma ſpricht ſich nun etwa ſo aus: der Menſch, welchen ihr den Sohn Gottes nennt, war vom Menſchen gezeugt und geboren wie jeder andere auch, in Bezug auf die Schöpfung der Welt durch Gott und auf die des Menſchengeſchlechts war er ein Geſchöpf, wie jedes andere Weltweſen an ſich betrachtet auch. Die ewige Liebe des Schöpfers als des Vaters, wie er ſie gegen dieſen Menſchen beweiſt, beweiſt er gegen alle andere Geſchöpfe auch, aber in dieſem Menſchen war die Kraft Gottes des Schöpfers in einer Weiſe und in einem Grade wirkſam oder thätig, wie in keinem andern, dieſer Kraft und Eigenſchaft wegen kann der Menſch

Sohn Gottes heißen. — War alſo zuerſt der Sohn für eine Eigenſchaft Gottes erklärt, ſo iſt er hier mit Bezug auf den Schöpfer für eine Eigenſchaft Gottes des Vaters erklärt, aber der Eigenſchaften des Schöpfers als des Vaters, in jenem Sinne ſind viele, ſomit können auch der Söhne Gottes viele ſein. Das Reflectiren und Imaginiren muß nicht dabei ſtehen bleiben, daß ein Einziger der Sohn Gottes ſei, wenn er nur eine Kraft Gottes des Vaters iſt. Hiermit ſinkt nun das reflectirende Denken in das beliebige und willkürliche Vorſtellen ganz herunter, und iſt, ſtatt daß vom Verſtande aus ein Schritt vorwärts zur Vernunft gethan werde, ein Rückſchritt gethan zum Vorſtellen, zur Imagination; das Dogma bewahret vor ſolchem Rückſchritt und begünſtigt den Fortſchritt vom Verſtändigen zum Vernünftigen. Nach jenem Urtheil nämlich über den Sohn Gottes aus der Reflexion auf den Schöpfer in ſeinen Eigenſchaften, nimmt der Gegner eine Richtung vom Chriſtenthum zum Judenthum, namentlich in der Lehre des letztern von Gott, als dem Schöpfer Himmels und der Ede, beſonders als dem Schöpfer der himmliſchen Heerſchaaren, Engel. Die Engel ſind in alt- und neuteſtamentlicher Vorſtellung beſonders dargeſtellt als hypoſtaſirte Kräfte Gottes, durch die er ſeinen Willen und ſeine Befehle in der Welt vollzieht oder vollziehen läßt, ſie ſeine Geſchöpfe heißen wohl, ſofern jeder derſelben als eine göttliche Kraft vorgeſtellt wird, Söhne Gottes. Dieſer Söhne hat alſo der Schöpfer als der Vater viele, und der im chriſtlichen Dogma ſogenannte Sohn Gottes wäre auch ein ſolcher Sohn, der höchſte, der von Gott erſchaffen worden. Das Dogma nun enthält weſentlich das, daß der Vater in der Einheit mit dem Sohne ſei, der Schöpfer, einer oder der anderen ſeiner Eigenſchaften nach, ein Geſchöpf, und wenn dieſes auch das oberſte wäre, iſt doch nicht in der Einheit mit demſelben. Dieſe Einheit des Vaters in dem Sohne mit dem Sohne iſt es eigentlich, welche den Verſtand empört und weßwegen der Prüfende mittelſt jenes Urtheils ſich dem Dogma widerſetzt, denn mit dieſer Einheit iſt eigentlich ausgeſagt, daß der Sohn, in welchem der Vater iſt, Gott ſei. Der prüfende Menſch in ſich ſelbſt mit ſeinem Reflectiren und Urtheilen feſtgehalten, will allenfalls alles andere zugeben, nur das nicht, daß der Sohn Gottes Gott ſei. Iſt der Sohn ein von Gott erſchaffener, wie jeder zu den himmliſchen Heerſchaaren gehörende Engel, ſo wird in ihm die Kraft des Schöpfers ſein und geſagt werden können, der Vater iſt im Sohn, aber von dem erſchaffenen kann es nie heißen, er ſei Gott. Alſo gegen das Dogma, welchem zufolge das Weſen des Sohnes das Weſen Gottes, er alſo Gott iſt, wird das Urtheil feſtgehalten: im Sohn iſt Gott der Vater in Anſehung ſeiner Eigenſchaften, aber er iſt nicht Gott. —

3) Auf der erſten Stufe der Oppoſition iſt abſtrahirt von dem Vater und nur der Gedanke Gottes, als der des ewigen Geiſtes, gefaßt für das Subjekt, für das Prädikat deſſelben, iſt dort reflectirt auf den Sohn, und dieſer im Gedanken der Eigenſchaft Gottes genommen und feſtgehalten. Auf der zweiten Stufe iſt für das Subjekt des Urtheils reflectirt auf den Schöpfer als den Vater und für das Prädikat des Urtheils abſtrahirt von dem Sohn als Sohn, dagegen reflectirt auf ihn als Geſchöpf. —

Auf dieſer dritten Stufe wird abſtrahirt von dem Gedanken des Vaters als auch von dem Gedanken des Sohnes und ſo bleibt für das Prüfen und Urtheilen zuletzt das Einzige nur übrig, nämlich daß der Gedanke Gottes das Subjekt und Prädikat des Urtheils werde. Die bibliſchen Lehren von Gott, welcher Vater ſei und vom Sohn Gottes ſind in Anſehung des Vater- und Sohn-ſeins nur tropiſch zu nehmen. Es liegt dieſen figürlichen Vorſtellungen nichts weiter zum Grunde als das moraliſche Verhältniß der Menſchen zu einander, aus dieſem Verhältniß ſind die Vorſtellungen entlehnt und auf den höchſten Gedanken übertragen. Jene Vorſtellungen und Darſtellungen ſind inſofern zufällig, wie alles Figürliche, man kann es damit halten wie man will. Abgeſehen von dieſem Willkürlichen, kömmt in der Lehre von Gott nur das Verhältniß des Gedankens, den das Wort bezeichnet, als des Subjektes zu eben dieſem Gedanken als Prädikat in Betracht. Das Subjekt des Urtheils iſt dann in Beziehung auf den Menſchen, der den Gedanken Gottes hat, dieſer Gedanke als noch ganz unentwickelt, das Prädikat aber iſt eben in Beziehung auf ihn derſelbe Gedanke aber entwickelt. Im Subjekt wird von den Menſchen Gott gedacht, im Prädikat aber er in der Fülle ſeiner Eigenſchaften. Nun könnte es heißen: Gott iſt in der ewigen Einheit mit Gott, aber damit wäre dann geſagt: der Gedanke Gottes, wie ihn der Menſch als Subjekt des Urtheils hat, ſei in dem Gedanken, wie er das Prädikat des Urtheils ſei. Das Dogma ſpricht die Identität Gottes mit ihm ſelbſt aus, aber zugleich den Unterſchied des Vaters und Sohnes.

Träte aber auch auf dieſem Standpunkt ein Unterſchied in jenes Verhältniß, ſo wäre dieſer Unterſchied ein ſolcher, der dem Opponenten eine Richtung vom chriſtlichen Dogma zum Heidenthum gäbe.

Gegen das ſich ihm widerſetzende Juden- und Heidenthum wollte und konnte, ſeinem rein geiſtigen Weſen nach, das Chriſtenthum bei ſeiner Entſtehung keine andere Macht und Gewalt gebrauchen, als die Macht und Gewalt der Lehre. So hat es dem Heiden- und Judenthum Widerſtand geleiſtet und ſich dagegen behauptet. Gegen die im Chriſtenthum ſelbſt mittelſt des Zweifels rege werdende Oppoſition, was jenen Glauben an Vater und Sohn angeht, will das Chriſtenthum auch keine andere Macht, als die der Lehre haben. Der in dieſer Oppoſition Beharrende iſt weder Jude, noch Heide, aber er iſt auch kein Chriſt. Die ſich fortbildende Wiſſenſchaft in das Dogma eindringend, kann allein die Bekehrung zum Chriſtenthum bewirken und die Oppoſition abwehren.

c. ad §. 221 u. 222.

Der Sohn Gottes in der ewigen Einheit mit dem Vater.

Der Gedanke dieſer Einheit entwickelt ſich mittelſt folgender Sätze:

1) Das Denken, als welches das Sein das Weſen iſt, iſt das Weſen deſſen, der (ὁ λόγος ἐνδιάθετος) ewiger Weiſe ſein Daſein in Gott und der gleich ewiger Weiſe (ὁ λόγος προφορικός) ſein Daſein aus Gott hat. Es iſt alſo dieſes Weſen das des Sohnes. In der unter b. §. 219 u. 220 vorausgegangenen Betrachtung war der erſte Satz der: das Sein als das Denken, iſt das Weſen Gottes, welcher der ewige Grund ſeiner ſelbſt iſt, es iſt alſo daſſelbe das Weſen des Vaters. Hier heißt es: das Denken, als welches das Sein das Weſen iſt, iſt das Weſen deſſen, welcher ſein Daſein aus Gott hat, das des Sohnes. Dort wurde auf das Sein als das Denken reflectirt für die Erkenntniß der Weſenheit des Vaters, hier iſt auf das Denken, als welches das Sein das Weſen iſt, zu reflectiren für die Erkenntniß des Sohnes; wo ſogleich ſich zeigt, daß bei dem ewigen Unterſchiede des Grundes und des Begründeten, doch kein Unterſchied des Weſens des Grundes und des Begründeten iſt. In der Betrachtung auf das Sein als das Denken hebt ſich, weil ſie auf das Sein zuerſt gerichtet iſt, der Begriff der ewigen Subſtanz heraus. Hier hingegen in der Betrachtung des Denkens, als welches das Sein das Weſen iſt, hebt ſich der Begriff der Intelligenz hervor. Abgeſehen vom chriſtlichen Dogma und hingeſehen auf das Prinzip, worin daſſelbe ſeine Wahrheit hat, alſo im ſpeculativen Denken, würde dort zu ſagen ſein: Gott als der Vater in der Einheit mit dem Sohne, die ewige Subſtanz in der Einheit mit der Intelligenz. Hier wäre zu ſagen: die ewige Intelligenz in der Einheit mit der Subſtanz.

2) Das Denken, als welches das Sein das Weſen iſt, hat

a) das Sein nicht außer ſich, ſo daß jenes (τὸ νοεῖν) auf dieſes etwa, wie das Innere auf das Aeußere ſich bezöge und das Verhältniß mithin des Denkens zum Sein ein bedingtes und endliches Verhältniß wäre. In ſolchem Verhältniß wäre das Sein als irgend ein beſtimmt ſeiendes, z. B. als die Welt ein Objekt, und wäre es dieſes Objekt für das Denken außer ihm als das Denken eines Subjektes, er iſt der Denkende, die Welt iſt die ſeiende und wird von ihm gedacht, ſo hat das Denken hier das Sein außer ſich und iſt darin weit davon entfernt, das Weſen, gar das göttliche Weſen zu ſein. Eben das Denken, als welches das Sein das Weſen iſt, hat

b) das Sein nicht in ſich, ſo daß das Denken ein durch das Sein bedingtes wäre und ihm, dem Denken innerlich oder äußerlich das Sein vorausginge, damit es das Denken würde. Auch dieß Verhältniß des Seins im Denken, zum Denken, in welchem es iſt, wäre ein bedingtes, und das Denken, ſo das Sein in ſich enthaltend, wäre gleichfalls weit davon entfernt, das Weſen, vollends das Weſen Gottes zu ſein. So gehet, auf daß der Menſch der ſich ſelbſt denkende, der ſeiner ſich bewußte werde, wo das Denken in relativer Einheit iſt mit dem Sein, das Sein als das Leben vorher, er iſt zuvörderſt der Lebende, er iſt, d. h. er lebt, dieß Sein als das Leben bedingt das Denken in jener relativen Einheit, wo es heißt: ich bin. Das Denken vielmehr, als welches das Sein das Weſen iſt, iſt auf ewige Weiſe mit dem Sein identiſch, ohne es außer oder in ſich zu haben, und ſo iſt das Sein das abſolute und unbedingte, das ewige Sein, beſtimmend das Werden, das Daſein, die Wirklichkeit, die Welt, alle Natur und Kreatur. Wenn der Gedanke mit dem, was iſt, übereinſtimmt, ſo iſt er kein Gedanke mehr blos, ſondern eine Erkenntniß. Wird, was iſt, vollkommen ſo gedacht, wie es iſt, ſo daß das Denken mit dem Sein vorerſt übereinſtimmt, ſo iſt das Denken das Wiſſen. Aber hier iſt ja das Denken, als welches das Sein das Weſen ſelbſt iſt, identiſch mit dem Sein als ſolchem, hier iſt alſo das Denken das ewige Wiſſen. Das Weſen alſo deſſen, der auf ewige Weiſe ſein Daſein in Gott und aus Gott hat, iſt das ewige Wiſſen; er der Sohn iſt der ewig Wiſſende, aber dieſes ſein Weſen iſt ebenſo das Weſen des Vaters, denn das Sein als das Denken iſt ja das Weſen Gottes des Vaters. Das Gewußte iſt das göttliche Weſen ſelbſt; von Welt, Menſch iſt noch nicht die Rede. Der Sohn Gottes erkennet auf ewige Weiſe ſich in dem Vater und den Vater. Gott der Vater erkennet ebenſo ſich in dem Sohne und ihn den Sohn, oder der Sohn iſt ſich in dem Vater, und ihm iſt der Vater ewig offenbar, gleichfalls der Vater iſt ſich in dem Sohne, und ihm iſt der Sohn ewig offenbar. Rein ſpeculativ ſpricht dieſer Satz ſich ſo aus: das ewig Begründete weiß ſich ewiger Weiſe in ſeinem Grunde und weiß ihn; — der ewige Grund weiß gleicherweiſe ſich in dem durch ihn Begründeten und weiß es, denn außerhalb des ewigen Grundes und außerhalb des ewig Begründeten iſt nichts, worin der Grund und das Begründete ſich wiſſen möchte oder könnte. Was außerhalb des Grundes iſt, iſt das Vergängliche und Endliche.

3) Für dieſen Satz eine Vorerinnerung: Die Menſchen machen einen Unterſchied zwiſchen ihrem Denken und ihrem Wollen. Dieſer Unterſchied hat jedoch nicht ſeinen Grund in ihrem Belieben und in einem zufälligen Reflectiren auf das Denken, ſondern das, daß ſie den Unterſchied machen, hat ſeinen Grund im Denken und Wollen ſelbſt. Allein bei dieſem Unterſchied ſind dennoch das Denken und Wollen von einander unzertrennlich, ſo daß im Denken das Wollen und im Wollen das Denken enthalten iſt, indem eins ſich von dem andern unterſcheidet. Der willenloſe Gedanke iſt gar kein Gedanke, ſondern war nur eine Empfindung, höchſtens eine Anſchauung. Gleicherweiſe iſt ein gedankenloſer Wille kein Wille, ſondern nur ein Trieb, höchſtens ein Inſtinkt, es kann daher der Menſch gar

nicht denken, ohne daß er ſich als der Wollende verhalte, und es kann der Menſch gar nicht wollen, ohne daß er ſich als Denkender verhalte. In dieſem unzertrennlichen Sein des Denkens von dem Wollen, worin beide ſich gegenſeitig durch einander bedingen, iſt das Verhältniß beider zu einander als das bedingte auch ein endliches Verhältniß, kein abſolutes. —

Das Denken, als welches das Sein das Weſen iſt, hat das Wollen a) nicht außer ſich, aber eben ſo wenig b) in ſich, ſo daß das Wollen im Denken bedingend wäre das Denken; ſondern es iſt das Denken, als welches das Sein als das Weſen iſt, auf ewige Weiſe identiſch mit dem Wollen und ſo in dem, der ſein Daſein in Gott oder aus Gott hat. Jeder Gedanke Gottes iſt ein Willens- und Vollbringens-Act. Denken, wollen und vollbringen iſt eins. Denkt der Sohn Gottes die Geſundheit des Kranken, ſo iſt das Denken das Wollen und das Wollen iſt die That. Das Weſen des Sohnes iſt, indem das Denken, als welches das Sein dieß Weſen iſt, der Wille, identiſch mit der Macht des Denkens und Vollbringens, aber dieſer Wille iſt ebenſo das Weſen des Vaters. Wie der Sohn, der ſich in dem Vater offenbar iſt und wie ihm der Vater offenbar iſt, ſo iſt er, der in der Einheit mit dem Vater Wollende oder Vollbringende, was der Sohn will, das will der Vater, und ebenſo iſt der Vater, wie ihm der Sohn offenbar, ſo der im Sohn Wollende und Vollbringende. Alſo das Weſen als der Wille deſſen, der auf ewige Weiſe ſein Daſein in Gott und aus ihm hat, iſt das Weſen und der Wille deſſen, in welchem und aus welchem er ſein Daſein hat. Spräche der Sohn zur Menſchheit: mein Wille iſt das Geſetz für euch, ſo würde er hiermit ausdrücken: der Wille des Vaters, mit dem mein Wille identiſch iſt, iſt das Geſetz.

Die Einheit des Sohnes, an welchen, als an den, der in dem Vater ſei, geglaubt wird, iſt

ad a) die des Weſens. Das Weſen des Sohnes nämlich iſt nicht das menſchliche überhaupt, nicht das des Erſchaffenen oder des Geſchöpfs, ſondern es iſt das göttliche Weſen. Eben jene Identität iſt ad 2) das Wiſſen; das Wiſſen nämlich des Sohnes iſt nicht ein menſchliches, zeitliches, nicht ein mühſam errungenes oder überhaupt erworbenes, ſondern es iſt das ewige Wiſſen. Eben jene Identität iſt ad 3) die des Wollens. Der Wille des Sohnes iſt nicht, wie der des Menſchen ein dem Geſetz untergeordneter, ſondern er iſt das Geſetz ſelbſt für die Menſchen. Der Sohn alſo gleichen Weſens mit dem Vater iſt, wie der Vater, der ewig Wiſſende und der, deſſen Wollen ewiger Weiſe das Geſetz iſt, wie das Wollen des Vaters, ſo daß im Wiſſen und Wollen das Weſen des Vaters und Sohnes iſt. Der in Gott auf ewige Weiſe Begründete und aus ihm auf ewige Weiſe Seiende, oder der Sohn, iſt der ewig Beſtimmende, indem der Wiſſende und Wollende, der der ewige Grund ſeiner ſelbſt oder der Vater iſt, iſt aber auch als der wiſſende und wollende Grund der ewig beſtimmende. Es wird nicht der Sohn in ſeinem Wiſſen, Wollen und Wirken durch den Vater beſtimmt und nicht der Vater durch den Sohn, ſondern die wiſſende, wollende oder wirkende Macht des Sohnes iſt in ewiger Einheit mit der des Vaters. Hierin endigt die Expoſition des Dogmas von der Einheit des Sohnes und Vaters, aber hierin beziehet auch das Dogma ſich auf das Verhältniß der Welt zu Gott, und das Dogma, welches dieſes Verhältniß angeht, gründet ſich in jenem Dogma und namentlich in dem zuletzt angegebenen Punkt deſſelben, daß die wiſſende, wollende und wirkende Macht des Sohnes die des Vaters und Sohnes ſei.

Das Dogma von der Schöpfung der Welt durch den Vater und den Sohn, ſo auch das von der Erhaltung und Vorſehung, gründet ſich auf das Dogma von dem Vater, der in dem Sohne, und dem Sohn, der in dem Vater iſt. Ohne den Glauben an Gott den Vater und den Sohn iſt der Glaube an die Schöpfung und Erhaltung der Welt durch Gott, und der an eine Vorſehung entweder ein noch mangelhafter, oder er iſt Aberglaube oder gar kein Glaube.

So hängt am Schluß der Lehre vom ſich ſelbſt Offenbarſein Gottes dieſe Lehre innerlich zuſammen mit der Lehre von der Schöpfung und Erhaltung der Welt und Vorſehung. Aber hat jenes Dogma von der Seite oben sub b., daß der Vater in der Einheit mit dem Sohne ſei, ſeine Widerſacher gefunden, ſo fehlen ſie ihm auch nicht von dieſer andern Seite. Indem dieß nämlich zur Prüfung der Lehre von dem Glauben, daß der Sohn Gottes in der ewigen Einheit mit dem Vater ſei, kömmt, mithin der Prüfende auf dieſe Seite des abſoluten Verhältniſſes, worin Gott zu ſich ſelbſt iſt, reflectirt, kann es geſchehen, daß er von dem abſoluten Verhältniß ganz abſtrahirt. Fährt er nun zu prüfen fort, ſo wird er ein anderes Verhältniß für die Prüfung und Beurtheilung herbeiführen müſſen. Der Prüfende iſt irgend ein Menſch. Das nächſte Verhältniß, worin er ſteht, iſt das ſeiner ſelbſt zu ſeiner Vernunft. Das Denken, indem es ein Abſtrahiren von dem Verhältniß Gottes zu Gott iſt, und für daſſelbe jenes Dogma doch intereſſant iſt, wird ein Reflectiren auf das Verhältniß des Menſchen zu ſeiner Vernunft und daß es das wird, dazu iſt die Veranlaſſung eine Verwechſelung des Sohnſeins mit dem Menſchwerden und Menſchſein, eine Verwechſelung alſo der ewigen γέννησις mit der ἐνανθρώπησις. Von der Lehre und dem Glauben, daß Chriſtus der Sohn Gottes ſei, iſt die Lehre und der Glaube, daß er Menſch geworden ſei, unzertrennlich, aber in dieſer Unzertrennlichkeit iſt doch ein Unterſchied zwiſchen dem Sohne Gottes, der Menſch wird, und zwiſchen ihm, als dem Sohne Gottes. Dieſer Unterſchied wird überſehen und es wird das Menſchwerden für identiſch genommen mit dem Sohnſein. So kömmt folgender Satz hervor: Chriſtus, Menſch wird Gottes Sohn genannt und iſt es, wenn man ſich recht verſteht. Nun wird reflectirt, damit man ſich recht verſtehe, auf das Verhältniß dieſes Menſchen, der κατ. ἐξ. Sohn Gottes heißt, zur allgemeinen Menſchenvernunft. Der Reflectirende iſt in dieſem Verhältniß ganz bei ſich, hat es ganz mit dieſem Menſchen und ſeiner Vernunft zu thun. Der Gedanke nun α), zu welchem es die allgemeine Menſchenvernunft endlich bringt und der dann eines ihrer reinſten und vollkommenſten Erzeugniſſe iſt, iſt der Gedanke oder die Idee der Wahrheit. Eben die Vernunft bringt es dann β) weiter zu dem Gedanken, der nicht weniger rein iſt, nämlich zum Gedanken des Guten. Hat der Gedanke des Wahren unmittelbar Bezug auf das Wiſſen, deſſen Prinzip die Vernunft iſt, ſo hat ebenſo der Gedanke des Guten Bezug auf das Wollen, auf das Thun in Anſehung der Geſetze, deren Prinzip gleicherweiſe die menſchliche Vernunft iſt. Mittelſt beider Ideen oder auch noch ohne ſie, kömmt die Vernunft wohl zu dem Gedanken des höchſten Weſens, Gottes; wenn mittelſt jener Ideen, dann ſo, daß der Gedanke Gottes der des ewig Wahren und Guten ſei. Chriſtus, der Menſch, welcher der Sohn Gottes heißt, ſtand im Verhältniß zur Vernunft nach ihrer Idee des Wahren; der Menſch, deſſen ſämmtliche Beſtrebungen lediglich die wären, einzig und allein die Wahrheit zu erforſchen, zu erkennen, zu ehren und zu lehren, und der in dieſen Beſtrebungen mit Erfolg für die Wahrheit thätig geweſen, würde nicht nur das Ideal der Vernunft in Anſehung der Idee des Wahren ſein, ſondern auch dieß Ideal in irgend einem Grade realiſirt haben. Chriſtus der Menſch iſt der Sohn Gottes, denn er hat ſich in ſeiner Lehre als der Wahrhafteſte gezeigt unter allen die gelebt, er iſt ſo der Idee der Wahrheit als Lehrer am nächſten gekommen. Er hat es in ſeinem Leben, wie in ſeiner Lehre nie und nirgends am Wollen und Vollbringen des Guten fehlen laſſen. Er hat in ſeinem Leben ein Verhältniß zur Vernunft, was die Idee des Guten betrifft, realiſirt. So iſt durch ihn den Lehrer und Wohlthäter eine Erkenntniß an die Menſchen gekommen, ihr Verhältniß zum Wahren und Guten und das zu Gott angehend, welche Erkenntniß vor ſeiner Wirkſamkeit noch nicht vorhanden war. So iſt der chriſtliche Glaube ſeinem Elemente, der Idee des abſoluten Verhältniſſes, worin Gott zu ſich ſteht, entnommen und in das Verhältniß gebracht, in welchem Chriſtus zur Vernunft und ſo zu Gott ſteht, wie jeder andere Menſch auch.

ad α. (§. 221.)

Der Sohn Gottes als der Lehrer.

Sein Verhältniß 1) als das des Lehrers iſt im Verhältniß zu den Menſchen gegründet in ſeinem, des Sohnes Verhältniß zum Vater, in dieſem Verhältniß iſt er nicht Lehrer, und auch nicht Belehrter, denn der Vater bedarf dieſes nicht, und der Sohn gleichen Weſens mit dem Vater bedarf gleicherweiſe deſſen nicht. Im Verhältniß alſo, in welchem der Sohn Gottes zum Vater ſteht, iſt der chriſtliche Glaube der, daß der Sohn der ewig Wiſſende ſei, daß er mithin vom Vater keine Erkenntniß empfange, das Wiſſen beider iſt das Wiſſen des einen und ſelben Gottes.

In dem Verhältniß aber des Sohnes als des Lehrers der Menſchen iſt vorausgeſetzt das Daſein des Menſchengeſchlechtes, mithin der Welt, folglich die Schöpfung der Welt durch Gott, und der Glaube, daß ſie die durch ihn erſchaffene Welt ſei. Wird nun von denen, welche jenen Glauben unterſuchen und prüfen auf die betrachtete Weiſe, daß der Lehrer der Menſchen Menſch war, verwechſelt damit, daß er ewiger Weiſe der Sohn Gottes ſei, ſo tritt

2) eine Reflexion ein auf das Verhältniß des Menſchen, welcher der Sohn Gottes iſt und der Lehrer der Menſchen, zu ſich und ihnen, die durch ihn belehrt werden.

Wer nicht ſelbſt belehret worden, der kann nicht Lehrer werden noch ſein; belehret aber wird jeder Menſch zuvörderſt a) als der eine durch andere, ſodann b) als der eine durch ſich ſelbſt, etwa mittelſt anderer, oder c) durch einen anderen, welcher nicht ein Menſch ſondern Gott ſelbſt iſt.

ad a. Chriſtus, der Menſch iſt, wie jeder andere auch, von Menſchen gezeugt und geboren, und mußte wie jeder andere auch, damit er zur Erkenntniß kam, von andern belehrt werden. Das Evangelium, enthaltend einzelne Notizen aus ſeiner Lebensgeſchichte, nennt zwar ſeine Lehrer nicht, aber es ſagt doch, daß der Knabe wuchs und zunahm an Verſtand und Erkenntniß. So reifte dieſer Menſch von andern belehrt werdend, allmählig zum Lehrer heran.

ad b. Indem er dieſe von anderen empfangene Belehrung, beſonders im Alten Teſtament für ſich ſelbſt in Unterſuchung nahm, und in Anſehung des Glaubens, Geſetzes, dieſe Unterſuchung für ſich fortſetzend ſich ſelbſt belehrte. Dieſe Selbſtbelehrung führte ihn zu einer unendlich reineren und vollkommneren Erkenntniß Gottes und der Verhältniſſe der Menſchen zu Gott, als alle die Erkenntniß war, zu der er durch Belehrung anderer kam. So wurde dieſer Menſch einer reinen Gottes- und Sittenlehre Stifter, der Urheber einer Lehre, deren Inhalt ein Gottes und der Menſchen würdiger Inhalt iſt.

Die Reflexion kann bei dieſem Punct unter b) ſtehen bleiben und folgendes zu ihrem Reſultate nehmen: Als durch ſich ſelbſt auf die lauterſte uneigennützigſte Weiſe belehrt, ohne für ſeine Erkenntniſſe, Gott und den Menſchen angehend, übernatürlicher Einwirkungen zu bedürfen, iſt Chriſtus der Menſch Gottes Sohn, denn er hat am würdigſten Gott erkannt.

Aber die Reflexion kann weiter gehen.

ad c. Der Menſch, welchem durch Gott ſelbſt das Weſen und der Wille Gottes, die Eigenſchaften deſſelben zum Heil der Menſchheit geoffenbaret wurden, der möchte doch wohl vor allen übrigen für den Lehrer der Menſchheit anzuerkennen ſein, und dieſer iſt Chriſtus. Ihm hat Gott ſich in einem Umfange, in einer Vollkommenheit geoffenbaret, wie keinem andern

Menſchen vor ihm. Waren immer ſchon fromme Israeliten, als die durch Gott Begeiſterten, Söhne Gottes, ſo iſt dieſer Menſch vor allen der Sohn Gottes, ihm hat der Vater ſich geoffenbart, wie keinem andern.

Mit der Anſicht von dem Sohne Gottes als dem Lehrer, beſonders in dieſem sub c. angedeuteten Punkt, ſtimmt wenigſtens dem Schein nach die Bibel in allen den Stellen überein, wo Chriſtus ſagt, die Lehre, die er gäbe, ſei nicht die ſeinige, ſondern ſeines Vaters Lehre; er theile mit, was ihm der Vater gegeben habe. Dieſe Erklärungen Chriſti beſagen ja, daß er der von Gott Belehrte geweſen ſei, daß alſo das Wiſſen dieſes Lehrers der Welt, wenn auch aus göttlicher Offenbarung, doch kein ewiges Wiſſen ſei, ſondern einen Anfang genommen habe. Hiermit iſt

3) Das chriſtliche Dogma ſelbſt bei Seite gethan. Dem Glauben in dieſem Dogma gemäß iſt es, daß von dem Menſchen die göttliche Majeſtät als des Sohnes anerkannt und der Sohn Gottes gleich dem Vater angebetet wird. Iſt aber der Lehrer für die Chriſtenheit ihr erſter und einziger, ihr Lehrregent nur als Menſch der Sohn Gottes, ſo wäre die Anbetung des Sohnes Gottes Abgötterei, Götzendienſt. Es kömmt alſo an die Stelle in der chriſtlichen Andacht, welche ſtets an den Vater und den Sohn gerichtet iſt, die Anerkennung der Verdienſte, welche Chriſtus der Menſch als Lehrer der Menſchheit um dieſelbe hat, ſo daß dieſe Achtung die allertiefſte, aber innere Adoration ſei. Aber dieſe ganze Oppoſition gegen den Glauben, daß der Sohn Gottes der ewig Wiſſende ſei, kömmt allein daraus, daß der, welcher den Glauben und die Sache in Unterſuchung zieht, das Verhältniß des Menſchen zu den Menſchen und höchſtens zu Gott betrachtet, und daß der Unterſuchende in dieſer Betrachtung ſelbſtſüchtig zu Werke geht; kömmt ſtatt jenes Verhältniſſes der Menſchen zu einander vom Egoismus aus das abſolute Verhältniß Gottes zu Gott in Betracht, dann ent-

wickelt ſich dieſes Dogma als das allein wahre. Die Lehre, daß Chriſtus der Menſch als ſelbſt belehrt, als zum wiſſen gekommen, der Lehrer der Menſchen ſei, hat zu ihrem Prinzip die Eitelkeit deſſen, deſſen Lehre ſie iſt. Die Idee des Verhältniſſes, in welchem Gott zu ihm ſelbſt iſt, unterwirft ſich jedes denkende Subjekt und ihr unterwirft ſich der Denkende. Mit der Wahrheit in dieſer Idee mag es die Eitelkeit aufnehmen, aber endlich geht ſie doch an der Wahrheit zu Grunde.

ad β. (§. 222.)

Der Sohn Gottes als der Geſetzgeber.

Es iſt 1) auch das Verhältniß deſſelben als des Geſetzgebers ein Verhältniß zu den Menſchen, aber indem es zugleich ſein des Sohnes Verhältniß zu Gott dem Vater iſt. In dieſem Verhältniß gibt er kein Geſetz und wird ihm keins gegeben. Nicht durch Gott den Vater iſt der Sohn unter das Geſetz geſtellt, und ebenſo wenig ſtellt der Sohn den Vater unter das Geſetz, hier iſt das Geſetz gar nicht, denn der Wille des Sohnes iſt kein von dem Willen des Vaters verſchiedener, ein und derſelbe Wille iſt der Wille beider. Iſt dieſer Wille das Geſetz, ſo iſt er es für die Menſchen, oder abſtract gedacht: Gott iſt auf gleich freie und nothwendige Weiſe der ewige Grund ſeiner ſelbſt. Der, deſſen Grund er ſelbſt iſt, iſt Gott als der Sohn, und der, deſſen Grund er iſt, iſt Gott der Vater. Das Weſen des Geſetzes, beſonders für die Menſchen, iſt die Nothwendigkeit, und dieſe Nothwendigkeit als die des ewigen Grundes iſt zugleich die Freiheit. In ſeinem Verhältniß zu den Menſchen hat der Sohn nicht das officium der promulgatio legis, er iſt nicht der Promulgator des Geſetzes, ſondern in der Identität mit dem Vater iſt er der Geſetzgeber. Wer Chriſto gehorcht, gehorcht auch Gott: Ich aber ſage euch (Matth. 7) drückt ganz die Majeſtät ſeines über alles Menſchliche erhabenen Willens aus. Aber wird

2) auf das Dogma in dieſem Punkte reflectirt, wird es in Unterſuchung genommen, ob man daſſelbe für eine Wahrheit oder für eine Täuſchung zu nehmen habe, dann kann der Prüfende, den, von welchem es heißt, er ſei der Geſetzgeber, betrachten auch als einen Menſchen, welcher im Verhältniß ſtehe zu Gott. Dieſer Menſch, wenn er auch alle ſittliche Vollkommenheiten hätte, vermag doch als Menſch nicht der Geſetzgeber zu ſein, denn als Menſch ſteht er ſelbſt unter dem Geſetze, indem er ein Verhältniß zu Gott hat. So drückt ſich dann auch die Bibel aus über das Verhältniß, worin Chriſtus zu Gott ſtand; der das Geſetz gibt, indem ſein Wille das Geſetz iſt, bedarf des Geſetzes nicht, daß er ihm gehorche. Von Chriſtus heißt es in der Schrift, er ſei gehorſam geweſen bis zum Tode, und er ſelbſt ſagt, nicht mein Wille, ſondern dein Wille geſchehe. Wird alſo das Dogma von dieſer Seite genommen, daß Chriſtus der Menſch unter dem Geſetz Gottes ſtand, ſo gilt von demſelben, was von ihm galt auf der Seite, wo Chriſtus der Menſch ſelbſt als Lehrer der Belehrte war. Aber muß denn das Dogma blos von dieſer Seite genommen werden? Wo iſt die innere Nothwendigkeit, daß Chriſtus der Menſch mit Chriſtus dem Sohne Gottes verwechſelt werde, wo iſt die Nothwendigkeit, daß in der Reflexion auf den Sohn Gottes das Geſetz betrachtet werde, als ein dem Sohn gegebenes? Dieſe Betrachtung hat alſo die Willkühr und Subjektivität des Betrachtenden zum Grunde. Wenn die Wiſſenſchaft geſtattet, daß jeder ſeinen Anſichten ſich hingebe, wenn ſie alſo jedem erlaubt, jedes Dogma, wie es ihm beliebt, zu nehmen, ſo gebühret doch der Wiſſenſchaft das Recht, unabhängig von der einſeitig ſubjektiven Behandlungsweiſe für das Dogma thätig zu ſein.

3) Die Lehre von Chriſtus, der als Menſch ſich in ſeinem Verhältniß zu Gott auf das reinſte, frömmſte, und in ſeinem Verhältniß zu den Menſchen auf das tugendhafteſte ſich gehalten habe, dieſe Lehre von Chriſtus als dem Ideal der Frömmigkeit

und Sittlichkeit entſpricht wohl der Vernunft, wie ſie die des Menſchen iſt und ihren Ideen des Guten und Wahren; genügt alſo allerdings wohl dem, deſſen Lehre ſie iſt, in ſeinem Verhältniß zu ſeiner Vernunft. Aber das Chriſtenthum kennt noch ein anderes Verhältniß, das Gottes zu ihm ſelbſt und mittelſt des Sohnes Gottes als den Menſchen offenbar geworden, und dieſer Erkenntniß entſpricht jene Lehre nicht. Der chriſtliche Glaube mit der Lehre von ihm, als der von dem Sohne Gottes, der das Geſetz der Liebe gegeben hat, dieſer Glaube iſt weg, wenn negirt wird, daß Chriſtus der Geſetzgeber ſei. Könnte ſich die Oppoſition in beiden Punkten gegen das chriſtliche Dogma behaupten, mithin an die Stelle der Gottheit Chriſti die Lehre kommen von ihm dem Lehrer für die Menſchen, und von ihm, der das göttliche Geſetz der Liebe geoffenbaret habe, ſo müßte damit das Chriſtenthum zu Grunde gehen, und käme eine andere Autorität an ſeine Stelle, nämlich die der gelehrten und ſcharfſinnigen Männer, die das Dogma weggeſchafft haben.

a) Chriſtus der Menſch, als der Sohn Gottes, iſt der Lehrer der Welt, welcher ſelbſt belehrt zu werden nicht bedurfte, indem ſein Wiſſen das ewige Wiſſen Gottes des Vaters iſt, und eben er als Gottes Sohn iſt der Geſetzgeber für die Welt, der dem Geſetz zu gehorchen nicht bedurfte, da ſein mit dem Vater identiſcher Wille das Geſetz ſelbſt iſt.

b) Gottes Sohn als der Menſch war und iſt in allem, die Sünde ausgenommen, dem Menſchen gleich, alſo er wurde belehrt, lernte, wuchs an Weisheit, und — ſtand unter dem Geſetz. Der Menſch, als Gottes Sohn

ad a. iſt in allem, ausgenommen ſein ewiges Gezeugtſein, Gott dem Vater gleich; und ſo iſt er als der Menſch, der

ad b. lernte, daß er lehre und als Sohn Gottes der, dem das Weſen, der Wille des Vaters ewig offenbar iſt. So beſteht dennoch das Dogma, ungeachtet jener Oppoſitionen gegen daſſelbe, wie ſie in den drei Hauptpunkten mit dargelegt worden ſind, und die Grundgedanken, auf die immer wird zurückzugehen ſein, ſind die entwickelten: 1) der Homoouſie, 2) der Agenneſie und 3) der ewigen Geneſis des Sohnes.

Das Weſen des Sohnes als des Menſchen iſt das rein menſchliche, der Sohn als der Menſch iſt den Menſchen gleich, ſie ſind ſeine Brüder. Der Menſch hingegen als der Sohn iſt dem Vater gleich, ausgenommen, daß der Vater ἀγέννητος iſt.

§.§. 223—226.

Das Geſchichtliche der Lehre.

Es wird wohl hier zu unterſcheiden ſein der Glaube

a) in der Reflexion auf ſeinen vorgeſtellten Inhalt,
b) in der auf ſeinen gedachten Inhalt, und
c) in der kirchlichen Beſtimmung, die ihm und ſeinem Inhalte gegeben worden, und in welcher er ſich bis in die Gegenwart behauptet hat.

ad a. §. 223. Chriſtus ſelbſt fordert von den Menſchen für ihr Heil und ihre Seligkeit den Glauben an ſich als den Sohn Gottes: wer ihn erkenne, der erkenne den Vater, ohne die Erkenntniß Gottes aber ſei keine Seligkeit, und vermöge der Menſch nicht der ſelige zu werden oder zu ſein.

Durch eine Jünger, die Apoſtel, wird dann jener Glaube kraft ſeines ſie beſeelenden und belehrenden Geiſtes weiter gebracht; ſo bilden ſich allmählig Gemeinden, die erſten chriſtlichen in dem weſentlichen Unterſchiede gegen alle jüdiſche Satzungen, und gegen alle heidniſche Religionen und Ceremonieen. Jener weſentliche Unterſchied beſteht vorerſt in dem Glauben jeder dieſer Gemeinden an Gott den Vater und den Sohn. Der Inhalt des Glaubens ſelbſt iſt die vorerſt noch ganz unentwickelte Erkenntniß des Vaters und Sohnes in ihrer ewigen Einheit als des einen und deſſelben Gottes (Subſtanz des Glaubens nach dem Compendium). Die Menſchen, deren Glaube dieß wurde, waren wohl großentheils in allerlei Vorurtheilen befangen und blieben dieſes auch noch, als ſie ſchon die Gläubigen geworden waren, denn die Erkenntniß, die der Glaube enthält, war noch unentwickelt und blieb es. So entſtanden, von dieſen Vourtheilen her, im erſten und zweiten Jahrhundert mancherlei Secten.

1) Die Ebioniten und Nazarener. In ihrer Reflexion auf den Gegenſtand ihres Glaubens richteten ſie ſich etwa von jüdiſchen Vorurtheilen aus auf Chriſtum den Menſchen. Durch dieſe Reflexion auf den vorgeſtellten Inhalt des Glaubens kam der weſentliche Inhalt des Glaubens an Chriſtus den Sohn Gottes gleichſam in den Hintergrund zu ſtehn. Ueber dem Menſchen wurde alles andere außer Acht gelaſſen.

2) Die Doketen. Ihnen iſt Chriſtus der Sohn Gottes, als ſolcher kein Menſch, in ſeinem Daſein und Wirken nicht bedingt durch Leib und Leben, durch ein natürliches Thun und Leiden, dem alle ſolche Bedingniſſe widerſtreiten. So führt die Reflexion auf die Vorſtellung, daß der Sohn Gottes in der Zeit oder auf Erden gar keinen wirklichen, ſondern nur einen Scheinleib gehabt habe und von ihm für die Menſchen, wie er unter ihnen wirkte, nur die Meinung ſtattgefunden, als ſei er ein beleibter, wirklicher geweſen. In dieſer Vorſtellung war Chriſtus ein Phantom. Durch dieſe Reflexion auf die Vorſtellung von Chriſtus, als einem bloßen Scheinmenſchen, iſt der wirkliche Menſch in den Hintergrund geſtellt, und es bleibt über der Vorſtellung vom Sohn Gottes der wirkliche Menſch unbeachtet.

Die beiden Hauptelemente der Lehre von dem Glauben, nämlich das der ewigen Zeugung des Sohnes vom Vater, and das der wirklichen Menſchwerdung des Sohnes, bleiben alſo bei dieſen zwei Secten noch ganz dahin geſtellt, ſie werden nicht geahnet.

3) Gnoſtiker. Unter ihnen ſind auch entſchiedene Anhänger des Chriſtenthums geweſen. Von ihnen wurde der Inhalt des Glaubens an den Sohn Gottes in dem Momente gefaßt, daß er, der Sohn, ausgehe aus Gott, oder aus ihm ausgegangen

ſei als einer der Söhne dieſes Vaters, als einer der Aeonen. Im Gnoſticismus iſt daher hauptſächlich reflectirt worden auf das Verhältniß des Sohnes zum Vater, aber dieſes Verhältniß iſt als Emanation, nicht als ewiges Gezeugtſein des Sohnes verſtanden worden. Keiner von jenen Secten hat ſich zu einer Gemeinde conſtituirt. Gegen dieſe drei Secten haben ſich die von den Apoſteln gegründeten Gemeinden in einfachem Glauben an Vater und Sohn erhalten. In den beiden erſten Jahrhunderten behauptet ſich alſo die Subſtanz des Glaubens im Glauben.

ad b. §.§. 224. u. 225. Der Inhalt des Glaubens, ein vorerſt nur vorgeſtellter, wird zu einem gedachten und das Nachdenken derer, deren Glaube er geworden, wird ein Reflectiren auf dieſen gedachten Inhalt, indem jedoch auch ſie vom Juden- und Heidenthum her in dieſer Reflexion mit Vorurtheil behaftet, im Vorurtheil befangen ſind. Für ſie nämlich enthält

α) der Glaube den ganz reinen abſtracten Gedanken Gottes, wie im Judenthum auch, und das auf dieſen abſtracten Gedanken gehende Reflectiren hält ſich wie im Judenthum auch lange dabei, daß Gott ewig ſich ſelbſt gleich oder als der unendliche Geiſt der rein mit ſich identiſche ſei, in ihm alſo kein Unterſchied ſeiner ſelbſt von ihm ſelbſt. Dieſer Gedanke in der Reflexion auf die abſolute Unterſchiedsloſigkeit des Gedachten, iſt nun geradezu dem Glauben an dem Vater und an den Sohn entgegen, welcher Glaube zu ſeinem Inhalte hat den Gedanken des Unterſchiedes, worin Gott der Vater von ihm ſelbſt dem Sohne Gottes ſei. Aus jenem Grundgedanken des abſtract identiſch gedachten Gottes, wird daher geläugnet, daß die Gedanken vom Vater und Sohn Realität haben, und iſt die Lehre die: Vater und Sohn wären nur nominal, nicht reell zu nehmen d. h. Gott heiße in chriſtlicher Lehre der Vater und der Sohn, aber er ſei keiner von beiden, er ſei Gott. So Sabellius und der von ihm benannte Sabellianismus. In dieſer Lehre iſt aus dem Glauben der weſentliche Inhalt, den er hat von Gott dem ewigen Grunde ſeiner ſelbſt, noch ganz und gar nicht hervorgehoben; ſo weit geht die Reflexion, daß ſie den Gedanken Gottes in der ewigen Einheit mit ihm ſelbſt faſſet und feſthält, aber ſo weit geht ſie noch nicht, daß ſie die Reflexion Gottes auf den Grund und auf ihn als den Begründeten wäre.

β) (§. 225). Kurz nach jener Lehre, gegen Ende des dritten und zu Anfange des vierten Jahrhunderts, entſtand eine andere, ſo daß jene über dieſer erloſch, ohne daß dieſe jener doch eigentlich entgegengeſetzt wäre.

Statt daß, wie nach α auf die Identität in dem Gedanken Gottes reflectirt, und von dem Unterſchiede ganz abſtrahirt, oder er für gleichgültig erklärt worden wäre, wurde jetzt umgekehrt auf den Unterſchied reflectirt, doch ſo, daß die Identität dabei nicht unbeachtet blieb, nur wurde ſie keineswegs als die Identität in dem Unterſchied, ſondern neben ihm gefaßt, nämlich ſo: Gott in der ewigen Identität mit ſich ſelbſt, iſt von der durch ihn erſchaffenen Welt ewiger Weiſe verſchieden. Es wurde mithin bei der Reflexion auf den Unterſchied das Verhältniß Gottes zur Welt gedacht. Dabei blieb der Gedanke des Grundes und des begründeten, welcher in der ſabelliſchen Lehre noch nicht vorkömmt, keineswegs unbeachtet, ſondern Gott wurde, indem als der Schöpfer der Welt, hiermit als der Grund gedacht, und ſie ſein Geſchöpf als die durch ihn begründete. Nur bis dahin ging der Gedanke nicht, daß Gott als der Grund ſeiner ſelbſt, und er als der durch ihn begründete betrachtet worden wäre. Auf jener Baſis eines Verhältniſſes Gottes zur Welt conſtituirt ſich nun mit Bezug auf die Lehre vom Vater und Sohn die Glaubensmeinung ſo:

Außer der von Gott erſchaffenen Welt und außer ihm ſelbſt in ſeiner ewigen Einheit mit ſich iſt nichts und kann nichts ſein, und ſo iſt auch der Sohn Gottes in der Welt, oder vor ihrem Daſein, doch nur ein Geſchöpf (κτίσμα) Gottes, Gott allein iſt ewig, in Anſehung des Sohnes kann ſo wenig wie in Anſehung der Welt geſagt werden: er ſei ewig, ſondern *ἦν ποτὲ, ὅτε οὐκ ἦν.* Da Gott allein ewig und *ἄκτιστος*, das des Weſens Gottes allein das ſeinige iſt, ſo kann nichts in der Welt, und auch der Sohn nicht ihm gleich ſein, ſondern alles ihm nur mehr oder weniger ähnlich. Von dem Sohne, da er allen übrigen Geſchöpfen voraus von Gott erſchaffen, und das Erzeugniß ſeiner ewigen Liebe iſt, kann höchſtens geſagt werden *ὅμοιον εὖναι τῷ πατρὸ, κατὰ τὴν οὐσίαν* (*ὁμοιούσιος*). So der Arianismus.

Vom Arianismus ſagten die Kirchenväter, er habe eine Tendenz zum Heidenthum hinüber gehabt. Doch hat er eine eben ſo ſtarke Tendenz zum Judenthum hinüber. Das Heidenthum hat die Lehre von Gott in der Identität mit ſich nicht, und nicht die von der Welt in dem abſoluten Unterſchied von Gott. Aber dieſes hat das Judenthum. Aber darin, daß der Sohn ein Geſchöpf ſei, ähnlichen Weſens, nähert ſich der Arianismus dem Heidenthum, das auch Söhne Gottes hat.

ad c. Es folgte hierauf die Nicäniſche Synode. Die Biſchöfe auf ihr, und unter ihnen Athanaſius, hatten es mit dieſer arianiſchen Lehre zu thun. Das Reſultat der Verhandlungen jener Synode iſt die Lehre vom Glauben an Gott, der in dem Unterſchiede ſeiner, als des Vaters von ſich dem Sohne, ein und derſelbe Gott ſei. Das Reſultat der Verhandlung ging in ein auf jener Synode verfaßtes Glaubensbekenntniß ein, und dieſes Nicäniſche Glaubensbekenntniß iſt das der Kirche gegen alle und jede Secten in ihr geblieben. Die Reformatoren im ſechszehnten Jahrhundert, ſo ſehr ſie wider die katholiſche Kirche ſtritten, blieben dieſem Glaubensbekenntniß treu. So hat ſich das Dogma, vornämlich mittelſt der großen Arbeiten auf jener Synode, und mittelſt des auf ihr hervorgegangenen Glaubensbekenntniſſes beſtimmt und erhalten. In der proteſtantiſchen Kirche ſind Secten entſtanden (z. B. Socinianer), auch haben ſie ſich wohl zu Gemeinden conſtituirt (Unitarier), aber die proteſtantiſche Kirche hält bei jener Synode. Das Dogma ſelbſt iſt aber nothwendig dem ausgeſetzt, daß es nach dem Geiſt und der Freiheit des Chriſtenthums unabhängig von aller Autorität unterſucht und geprüft werde. Dieſe Prüfung und durchgreifende Beurtheilung, die meiſt gegen den Arianismus das Werk der verſammelten Biſchöfe war, kann nicht mehr das Werk einer ſolchen Synode werden, ſondern fällt in die Wiſſenſchaft. Der Prüfung und Beurtheilung geht in der Wiſſenſchaft der Zweifel vorher. Der Zweifel nun, ob die Lehre von Chriſto, der als Gottes Sohn, Gott ſelbſt ſei, Wahrheit enthalte oder einen Irrthum, kann entſtehen:

a) mit der Vorliebe des Zweifelnden für jene Lehre. Dann wird derſelbe als der ſogenannte orthodoxe oder ſupernaturaliſtiſche alles aufbieten, aus der Bibel, Geſchichte ꝛc. das Dogma zu beweiſen, zu rechtfertigen. In dieſer Prüfungs- und Beurtheilungsweiſe iſt der Zweifelnde voraus ſchon beſtochen. Wie wenn er zu ſich ſagen würde: das Dogma muß Recht haben gegen alle Einwendungen, denn ſonſt hätte ich auch Unrecht, oder

b) im Zweifel iſt mit enthalten ein Widerwille gegen das Dogma. So bietet dieſer auch alles auf, um zu beweiſen, das Dogma enthält einen Irrthum. So der Heterodoxe und Rationaliſt.

c) So kann die Dogmatik das Dogma berückſichtigen aut cum studio, aut cum ira: beide haben den Egoismus zum Prinzip. In Anſehung der Wahrheit iſt und kann kein anderer Kanon gelten als der sine ira et studio. Im tiefſten Zweifel sine studio et ira. Das Dogma, indem ſeine Wahrheit bezweifelt wird, kann und muß in Unterſuchung gezogen werden, ſo daß der Zweifelnde weder Vorliebe noch Widerwille dafür und dagegen empfindet.

Schlußbemerkung. Exiſtirte nicht der Sohn Gottes ſo könnten auch Menſchen nicht Kinder Gottes heißen, nur durch ihn werden ſie als Kinder Gottes adoptirt ꝛc. (Marheineke §. 222).

1) Die Menſchen werden, der eine vom andern gezeugt, empfangen und geboren, und ſo iſt ihr Verhältniß zu einander, ingleichen das eines jeden zu ihm ſelbſt, ein rein natürliches, aber indem jeder als Sohn oder Vater ſich zu ſich ſelbſt natürlicher Weiſe verhält, iſt er zugleich im Verhältniß zu Gott.

2) Dieſes Verhältniß iſt ein ganz unbedingtes und rein unendliches, nicht abhängig von der Natur, von Zeugung und Geburt, aber das, daß ſich der Menſch ſeines Verhältniſſes zu Gott bewußt wird, das hat äußere Veranlaſſung und Bedingung, dieß Bewußtſein iſt ein bedingtes. Kömmt er im Bewußtſein dieſes Verhältniſſes, und indem er die Natur oder Welt beachtet, worin er gezeugt und geboren worden, zu der Anerkenntniß, daß die Welt, wie er, im Verhältniß zu Gott ſei, ſo hat dieſe Anerkenntniß wohl die Folge, daß er die Welt als von Gott erſchaffen, und ſich in ihr den vom Menſchen Gebornen mit Bezug auf die Schöpfung der Welt durch Gott, als das Geſchöpf Gottes anerkennt, und ſo ſtellt ſich

3) wohl die Vorſtellungsweiſe feſt, daß, indem die Menſchen die Kinder der Menſchen ſind, ſie insgeſammt als zum Univerſum gehörend, wegen der Welt, als der durch Gott erſchaffenen, zugleich Geſchöpfe Gottes ſeien. In dieſer Vorſtellungsweiſe hat mithin die Zeugung zur Vorausſetzung die Schöpfung und die Welt mit den von Gott ihr anerſchaffenen Kräften. Wird aber

4) jene Anerkenntniß des Verhältniſſes, worin der Menſch zu Gott iſt, der chriſtliche Glaube an Gott den Vater und den Sohn, ſo iſt es dieſer Glaube allein, kraft deſſen der Menſch ein Kind des Menſchen und ein Geſchöpf Gottes aus dieſer Kindſchaft und Kreatürlichkeit herausgehoben ein Kind Gottes

wird, ſo empfangen ſie, kraft jenes Glaubens die Kindſchaft Gottes, die Hyiotheſie, die Adoption. Angehend den Sohn Gottes kann nicht geſagt werden: ſeine ewige Zeugung habe zu ihrer Vorausſetzung die Schöpfung der Welt, ſondern das Daſein der Welt hat zu ihrer Vorausſetzung den Sohn Gottes, als den ewig vom Vater Gezeugten. Im Verhältniß der Menſchen zu einander und eines jeden zu ihm ſelbſt iſt, wenn ſie ein Verhältniß zu Gott anerkennen, vorausgeſetzt die erſchaffene Welt, im Verhältniß zu Gott dem Vater aber iſt keine Welt vorausgeſetzt. Dort iſt das Werden und Gewordenſein der Welt das Erſte, und die Zeugung und Geburt der Menſchen das Zweite. Hier iſt das ewige Gezeugtſein des Sohnes das Erſte, die Welt das Zweite. — Der Sohn Gottes iſt kraft ſeines Weſens ewiger Weiſe Gottes Sohn, die Menſchen werden erſt kraft ihres Glaubens in der von ihm erſchaffenen Welt Kinder Gottes, und erſt in dem Verhältniß, worin ſie als Kinder Gottes zu dem, welcher der Vater iſt, ſtehen, erhebt ſich ihr natürliches Daſein zu einem ſittlichen. Zu einem ſittlichen Daſein und Verhältniß dem ähnlich, worin der Sohn Gottes zu dem Vater iſt, indem das Wiſſen und Wollen des Vaters das des Sohnes iſt. Somit kann es heißen, erſt in der treuen Nachfolge des Beiſpiels, welches der Sohn Gottes gegeben hat, wird jeder, der an ihn glaubt, ein Sohn Gottes und ein Bruder Jeſu Chriſti. Alle Tugenden des Menſchen vereinigen ſich in dieſer reinen und treuen Nachfolge, alle Selbſtſucht iſt durch die Selbſtverläugnung aufgehoben; ein ſittlicher Charakter iſt erworben, wie er nur kraft jenes Glaubens erworben werden kann, ſo kann dann wie der einzelne Menſch, auch die einzelne Familie und Nation den ſittlichen Charakter haben in ihrem Glauben an Gott den Vater und Sohn, und in der treuen Nachfolge Chriſti.

Wenn die Welt überhaupt das Reich Gottes auf Erden genannt wird, und unter ihr alle Völker zu verſtehen ſind, wie ſie nach einander beſtanden, ſo iſt im Gedanken dieſes Reichs das weſentliche Element das, daß die einzelnen Individuen darin Kinder Gottes ſind, und in einem Verhältniß der Treue und Liebe ſtehen, die allen Nationalhaß u. dergl. ausſchließt; ſo weit iſt es noch nicht gekommen, aber es wirket dahin der ſittliche Geiſt des Chriſtenthums.

* * *

Zweiter Abſchnitt.

Von der Offenbarung Gottes an die Welt.

Für die anzuſtellende Unterſuchung iſt nicht zuerſt auf die Welt zu reflectiren, ſondern vielmehr auf Gott, zu welchem ſie in irgend einem Verhältniß ſteht, das unterſucht und erkannt werden ſoll. Es iſt demnach das ewige Verhältniß Gottes zur Welt, und nicht das werdende und gewordene Verhältniß der Welt zu ihm, worauf es zuerſt ankömmt. Die Eigenſchaft Gottes, dieſes ewige Verhältniß angehend, iſt ſeine Allmacht. (vid. §. 195.) Hier iſt nur dieſe Eigenſchaft beſtimmter, als dort möglich, zu denken und zu begreifen. Wir wiſſen, daß das ewige Sein als das ewige Denken das Weſen Gottes und daß ſein Weſen von ihm, deſſen Weſen es iſt, nicht verſchieden ſei. Die Allmacht, als eine Eigenſchaft Gottes, iſt die ewige Beſtimmtheit ſeines Weſens, und wie dieſes, ebenſo auch iſt ſie von ihm nicht verſchieden, und das Letztere enthält der einfache Ausdruck: der Allmächtige. Gewöhnlich wird in der Dogmatik, nachdem ſie etwa die Bibelſtellen angeführt, in welchen von der Allmacht die Rede iſt, reflectirt auf die Welt, um aus dieſer zu begreifen, daß und wie Gott der Allmächtige ſei; aber die Allmacht ſelbſt iſt nicht in der Welt, in dem Daſein, in deren Wirkungen, ſondern ſie iſt in Gott gegründet und die Allmacht kann ſomit ſich wahrhaftiger Weiſe nur ergeben, indem nicht das Verhältniß zu Gott, ein untergeordnetes, ſondern das Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt betrachtet wird, dem jenes Verhältniß untergeordnet iſt. Ein Sein, welches die Wirklichkeit, ein unendliches Sein, welches das unendliche Wirken, und ein unendliches Wirken, welches das Denken iſt, das iſt abſolute Macht, Allmacht, das Weſen Gottes. Darum iſt er der Allmächtige, daß der durch ihn Begründete nicht eine Welt, ſondern er ſelbſt ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ iſt, das iſt die Allmacht, daß Gott als der Vater ſich zu dem Grunde deſſen hat, welcher der Sohn iſt, und ſich als der Sohn auf ſich als den Vater, den ewigen Grund bezieht, daß aus dem unendlich Vollkommenen er der unendlich Vollkommene iſt. Den wahrhaftigen Begriff, wie den wahren Glauben an den Allmächtigen kann alſo erſt der Chriſt haben. —

Der chriſtliche Glaube iſt der, daß Gott der Schöpfer und Erhalter der Welt ſei und daß er in ihr walte, und alles zum Beſten leite. Dieſer Glaube nun hat einen ſehr gedankenreichen Inhalt, und dieſer Inhalt, in die Lehre gefaßt, iſt das Dogma von der Schöpfung und Erhaltung der Welt, und von der Vorſehung. Gegen das Dogma kann der Zweifel rege werden, und er iſt rege geworden: ob die Welt von Gott erſchaffen ſei oder nicht? Mittelſt des rege gewordenen Zweifels wird erſt das Dogma ein Gegenſtand der Wiſſenſchaft. Mit dem Zweifel nämlich zuvörderſt ganz in ſeiner Einfachheit verhält es ſich folgendermaßen. — Wird geſagt: Gott und die Welt, ſo iſt gedacht ein Verhältniß Gottes zur Welt, und dieſer zu ihm; nun kann aber der Denkende alsbald darauf reflectiren, ob das Verhältniß nur von ihm gedacht ſei oder nicht; mithin ob der Gedanke von Gott als dem Schöpfer und Erhalter der Welt, wie dieſen Gedanken das Dogma hat, nicht etwa ein von den Menſchen ausgedachter ſei. Reflectirt der Denkende etwa als Spinoza, auf das Sein in allem Daſein, ſo geht jener Zweifel wohl in die Negation des Dogmas über, oder der Zweifelnde reflectirt auf das Denken, und es entſteht die kritiſche Philoſophie, deren Reſultat auch die Negation iſt, d. h. daß das Verhältniß Gottes zur Welt ein von den Menſchen ausgedachtes ſei. Der Kriticismus bringt an die Stelle der Weltſchöpfung und Welterhaltung eine moraliſche Weltordnung. Aber dann, wenn der Zweifel ſo auf das Läugnen führt, iſt ſchon vorauszuſetzen, daß von dem Zweifelnden, wie er voraus ſchon das Dogma mißbilligt, mit Widerwillen an die Kritik des Dogma gegangen iſt. Die Dogmatik hat dieſe Lehre unparteiiſch in Unterſuchung zu nehmen, indem ſie allerdings zweifelt, ob die Lehre Wahrheit enthalte oder nicht. Um aus dieſem Zweifel herauszukommen, wird aber von dem Objektiven des Seins und dem Subjektiven des Denkens abſtrahirt. Es iſt der ganz unabhängige abſolut freie Gedanke Gottes, worauf der Denkende, um ſeinen Zweifel zu löſen, reflectiren muß, ſich und die Welt über dieſen Gedanken und in ihm ganz vergeſſend. Aber jener Gedanke Gottes iſt der des Allmächtigen; ſo hat er ſich ſelbſt im erſten Theile entwickelt. Die Macht des Grundes, in welchem und aus welchem Gott iſt, iſt die Allmacht, und ſie iſt eben auch die Allmacht deſſen, welcher in Gott und aus Gott als ſeinem Grunde iſt. Gott alſo in dem Unterſchiede ſeiner, als des Vaters von ihm als dem Sohne, der eine und ſelbe iſt der eine und ſelbe Allmächtige. Der Glaube an ihn den Vater und Sohn, wie dieſer Glaube mittelſt des abſoluten Zweifels durchgeprüft iſt, und ſich bewähret hat, geht vorher der Unterſuchung betreffend das Dogma vom Verhältniß Gottes zur Welt, als ihres Schöpfers, Erhalters und als der Vorſehung. Der Gedanke des Allmächtigen in dem wohlbegründeten Glauben an ihn enthält den Gedanken

1) der Möglichkeit der Welt durch ihn,

2) den ihrer Wirklichkeit durch ihn,

3) den ſeines in ihr durch ihn erreicht werdenden Zwecks.

Daß, wenn der Menſch ſagt: Gott und die Welt, von Gott ein Verhältniß zu ihr gedacht werden kann, hat ſeinen Grund in Gott dem Allmächtigen. Wäre ſein Verhältniß nicht zugleich das Verhältniß zur möglichen und wirklichen Welt, ſo könnte der Menſch den Gedanken davon gar nicht faſſen. Es iſt die Allmacht, vermöge welcher er die Macht hat, dieß Verhältniß zu denken. Es hebt alſo die wiſſenſchaftliche dogmatiſche Lehre mit der völligen Selbſtverläugnung an. Dieſe Demuth iſt hier vorbereitet durch den Glauben des Menſchen an Gott den Vater und Sohn.

§. 228.

Eintheilung der dogmatiſchen Lehre vom Verhältniß Gottes zur Welt und der Welt zu ihm.

Das Sein Gottes in ihm und aus ihm iſt das ewige, und kraft des göttlichen Weſens das abſolut nothwendige. Dieſe Ewigkeit und Nothwendigkeit deſſen, daß Gott in ſich und aus ſich iſt, wird erkannt in dem Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt. Das Sein der Welt iſt weder ein ewiges, noch ein abſolut nothwendiges, aber

1) Gott der allmächtige hat das Denken, als welches das Sein das Weſen iſt, zu ſeinem Weſen, und ſo iſt er der Denkende, und in ſeiner Allmacht der Wiſſende, der abſolut Wiſſende oder Allwiſſende. Der Gedanke Gottes von eine Welt iſt der von ihr, ſo zu ſagen, vorerſt ihrer Möglichkeit nach, er iſt der Allwiſſende, und ihm iſt der Gedanke eine Welt, aber der Allwiſſende wäre nicht der Allmächtige, wenn einer ſeiner Gedanken nur ein Gedanke bliebe, das iſt die Macht des ewig Wiſſenden, daß, was er denkt, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit tritt. In Anſehung ihrer hat die Welt zeitlicher

Weiſe Daſein, in Anſehung Gottes ewiger Weiſe, er iſt als der Allwiſſende *Schöpfer* der Welt.

2) Die Allmacht des Allwiſſenden iſt unzertrennlich von ſeiner Weisheit, ja iſt identiſch mit ſeiner Weisheit, wie das Denken mit dem Wollen. Die durch ihn erſchaffene Welt hat einen Zweck (§. 189) und mit Bezug auf dieſen Zweck hat die Welt ein Beſtehen, er iſt der *Erhalter*.

3) Der Zweck, den die Welt durch Gott hat, wird in ihr und mittelſt ihrer erreicht, indem der ſie Erhaltende der in ihr Waltende iſt. Er in ſeiner Weisheit und Allwiſſenheit, der abſolut eine Gott hat in ihr keine Macht ſich gegenüber, (§. 190) geſchweige denn über ſich. Hieraus ergiebt ſich ein drittes Hauptſtück, die Lehre von der göttlichen Regierung und *Vorſehung*.

Es bezieht ſich alſo der zweite Abſchnitt des zweiten Theils auf vier Eigenſchaften Gottes zurück:

1) Was ſein Verhältniß zur Welt überhaupt angeht: auf ſeine *Allmacht*.
2) Was ſeine Schöpfung durch ihn betrifft: auf ſeine *Allwiſſenheit*.
3) Was die Erhaltung angeht: auf ſeine *Weisheit*.
4) Was die Vorſehung angeht: auf ſeine *Einheit*.

Erſtes Hauptſtück.

Die Lehre von der Schöpfung.

§. 229.

Gegenſtand dieſer Lehre.

1) Schon der hiſtoriſch monotheiſtiſche Glaube enthält die Anerkenntniß, daß Gott der Schöpfer des Weltalls ſei, ſie iſt

im Alten Teſtament oft und herrlich ausgeſprochen. Aber dieſer Anerkenntniß fehlt die Erkenntniß von dem Unterſchiede Gottes in ihm ſelbſt. Jene hielt ſich lediglich in dem abſtracten Gedanken ſeiner Identität mit ſich, und kömmt bei den Juden mit Bezug auf die Schöpfung der Welt ein Unterſchied vor, ſo iſt er der zwiſchen Gott und den Engeln, die bei der Schöpfung der Welt ſeine Diener geweſen wären, wie wenn er zu vornehm geweſen wäre, um, ſo zu ſagen, ſelbſt Hand ans Werk zu legen; oder bei den Gnoſtikern, indem Jehova einen andern Gott aus ſich hervorgehen ließ, der als Demiurg der Schöpfer geweſen. Die Anerkenntniß Gottes des Vaters iſt in jenem Glauben gewiſſermaßen eine Folge der Anerkenntniß, daß er der Weltſchöpfer ſei, ſo wird er der Vater der von ihm geſchaffenen Menſchen, und beſonders der gläubigen.

2) Der evangeliſche Glaube enthält jene Anerkenntniß auch, aber zugleich die, ob zwar in dem Neuen Teſtament noch unentwickelte Erkenntniß des Unterſchiedes Gottes von ihm ſelbſt als des ewigen Grundes und als des ewig Begründeten; wie er ſich als Grund und Begründeter derſelbe, ſich ewig offenbar iſt. Dieſe Anerkenntniß iſt in jenem Glauben die Baſis der Anerkenntniß von Gott dem Schöpfer der Welt, und ſo folgt nicht erſt auf dieſe Anerkenntniß die andere, daß er der Vater ſei, ſondern dieſe Anerkenntniß geht jener vorher, daß er der Schöpfer der Welt ſei. Eine in ſich ſelbſt gehaltene und conſequent durchgeführte Wiſſenſchaft von dem Dogma der Weltſchöpfung durch Gott, die das Mittel ſei gegen jeden Zweifel, eine ſolche Wiſſenſchaft iſt nicht möglich, als aus jenem Prinzip der Erkenntniß des Vaters und des Sohnes.

3) Eben der hiſtoriſch monotheiſtiſche Glaube enthält die Anerkenntniß des Unterſchiedes der Schöpfung der Welt durch Gott und der Schöpfung des Menſchen durch ebendenſelben. So ſchon in der Moſaiſchen Schöpfungslehre, wo in den erſten fünf Tagen die Welt oder die Erde dargeſtellt wird, wie ſie

erſchaffen worden von Gott, und von der Schöpfung des Menſchen am ſechsten Tage, ſo zu ſagen, eine Berathung Gottes mit ſich ſelbſt vorhergeht. Wo mithin, indem der Schöpfung des Menſchen gedacht wird, auf eine Gottähnlichkeit deſſelben hingewieſen wird, die bei der Welt, in welcher der Menſch erſchaffen wird, nicht vorkömmt. Der Unterſchied alſo iſt dort ſchon als ein qualitativer gedacht.

Aber jener Glaube ſchränkt dann doch die Anerkenntniß dieſes Unterſchiedes auf den Menſchen in beſonderen Verhältniſſen ein. Eine Erkenntniß der vollkommenen Gleichheit der Menſchen aller Völker und Zeiten iſt in jener Anerkenntniß noch nicht enthalten; aber erſt mit dieſer Erkenntniß von den Menſchen lediglich als ſolchen iſt in der Wiſſenſchaft, jenes Dogma angehend, eine präciſe Diſtinction möglich zwiſchen Welt und Menſchen, zwiſchen Weltſchöpfung und Menſchenſchöpfung, ſo daß die Lehre in zwei Abſchnitte zerfällt.

4) Im hiſtoriſch monotheiſtiſchen Glauben iſt die Anerkenntniß die, daß die von Gott erſchaffene Welt mit Inbegriff des von ihm erſchaffenen Menſchen die Welt in ihrer Endlichkeit ſei. Dieſe Anerkenntniß macht es möglich, daß nicht nur die Abgötterei für nichtig, ſondern daß die Welt ſelbſt für eitel anerkannt werden konnte. Aber über dieſe Anerkenntniß der Eitelkeit und Nichtigkeit der Welt, welche auch der rein evangeliſche Glaube iſt, kömmt jener hiſtoriſch monotheiſtiſche nicht bis zu der Erkenntniß einer Befreiung der Welt von ihrer Endlichkeit, einer Vernichtung ihres eitlen Weſens, nicht zu der Anerkenntniß eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Dieſe Erkenntniß hat im chriſtlichen Glauben an Chriſtus als den Erlöſer ihren Grund. Es kann im Alten Teſtament keine Spur der Lehre von der Unſterblichkeit vorkommen, denn es fehlt die Erkenntniß, worin die Dinge nichtig ſind. Der Glaube, wie er ein ewiges und ſeliges Leben zu ſeinem Gegenſtand hat, gründet ſich auf den Glauben eben an die Zernichtung

des Richtigen, an die Verſöhnung, Erlöſung u. ſ. w., und allerdings konnte erſt in und mit dem Chriſtenthum dieſer Glaube der Glaube der Welt werden. Zu betrachten iſt demnach

II.

§§. 230—247.

Die Schöpfung der Welt.

§. 230. Eintheilung. Gott iſt in der Allmacht ſeiner ſelbſt als des ewigen Grundes und Begründeten, indem der Allwiſſende, der Schöpfer der Welt; ſie aber

a) als durch ihn erſchaffen hat ihr Daſein aus ihr ſelbſt, in ihr ſelbſt und für ſich ſelbſt, ſo iſt ſie die Welt in ihrer Selbſtſtändigkeit und von ihr in derſelben zu handeln, nach §. 231—233. Ein Werk nämlich (opus), welches bloß gemacht wird, ohne daß es ſich ſelbſt bewirke, und welches exiſtiret, ohne daß es in und für ſich ſelbſt da iſt, iſt kein erſchaffenes, und ſein Urheber kein Schöpfer, ſondern nur der Werkmeiſter (opifex). Der Gedanke der Schöpfung im Unterſchiede von dem des bloßen Bewirkens und Machens enthält eben, daß das Erſchaffene, indem ſein Prinzip die Allmacht iſt, in ſich ſelbſt die Macht der Hervorbringung, des Daſeins in ſich nnd für ſich ſelbſt habe. Das Erſchaffene iſt weſentlich ein ſelbſtſtändiges, alſo ein in ſeiner Wirkſamkeit nicht von irgend einem andern, ſondern allein von ſich abhängiges. Der Gedanke einer Welt, welche nichts durch ſich, ſich ſelbſt nicht bewirken, ſich in ſich ſelbſt nicht halten und für ſich ſelbſt nicht da ſein könnte, der Gedanke alſo von der Welt lediglich als einem Werke Gottes bleibt hinter der unendlichen Idee des in ſeiner Allmacht Allwiſſenden unendlicher Weiſe zurück, und doch iſt gewöhnlich in der Darſtellung des Dogmas von der Schöpfung dieſer Gedanke der vorherrſchende; Gott der Urheber, die Welt ſein Werk.

Dieſe Vorſtellung von der Welt, die keine Selbſtſtändigkeit hat, iſt in das Dogma gekommen durch die Reflexion auf die Werke der Menſchen, und auf die Menſchen als deren Urheber. Selbſt der genialſte Künſtler vermag kein Werk hervorzubringen, welchem eine ſelbſtproducirende Kraft inne wohne, kein Künſtler vermag Schöpfer zu ſein. Das iſt in jener Anſicht von der Welt, als dem Werke und von Gott dem Werkmeiſter, das Schlechte, daß ſtatt zu reflectiren auf Gott in ſeiner Allmacht, reflectirt wird auf den arbeitenden Menſchen wie er ſich verhält zu ſeinem Werk.

b) Der Gedanke der Welt nöthigt nicht dazu, daß ſie in irgend einem Verhältniß zu Gott anerkannt werde. Eben darum kann der Naturforſcher ſeine Unterſuchungen auf die Welt einſchränken, die Welt und Ich ſind die beiden Kategorieen, in welchen ſolche Naturforſchung ſich bewegt, indem das Ich oder die Welt den Denkenden nur nöthigt, ein Verhältniß beider anzuerkennen. Aber der Gedanke Gottes enthält die Nothwendigkeit, daß, indem auf die Welt reflectirt wird, ein Verhältniß derſelben zu Gott und Gottes zu ihr gedacht und anerkannt werde. Dieß Verhältniß iſt das der ſelbſtſtändigen Welt zu Gott, welcher nicht nur der Selbſtſtändige, ſondern der Unabhängige iſt. Die Eigenſchaften der Allmacht und Allwiſſenheit weiſen auf dieſe Unabhängigkeit hin. Es folgt daher jener Betrachtung die des Schöpfers in ſeiner *Unabhängigkeit*.

§§. 234—241.

c) *Die Welt in ihrer Selbſtſtändigkeit hat Daſein und Exiſtenz für ſie ſelbſt.* Dieſes ihr für ſie Exiſtiren führet, indem darauf reflectirt wird, nicht etwa nur auf Gedanken von Zwecken in der Welt, welche durch ihre Wirkſamkeit in ihrem Daſein erreicht werden, ſondern zu dem Gedanken eines Zwecks, den mit allen dieſen Zwecken die Welt für ſich habe, daß ſie in ihrer Selbſtſtändigkeit ſich ſelbſt Zweck ſei. — Indem das Verhältniß der *ſelbſtſtändigen Schöpfung* α) ein Verhältniß zu dem von ſich und ihr unabhängigen Schöpfer iſt,

β) hat in dem Gedanken Gottes des Schöpfers der andere Gedanke ſeinen Grund, daß er es ſei, welcher der Welt ihren Zweck ſetze. §§. 242—247.

An dieſe Betrachtung ſchließt ſich vom Endzweck aus dann von ſelbſt die Lehre von der Schöpfung des Menſchen an.

§§. 231—233.

Die Schöpfung in ihrer Selbſtſtändigkeit.

Es wird für die Anerkenntniß derſelben zu unterſcheiden ſein,

α) das Weſen und Daſein der Welt,

β) die Form, die ihr Weſen hat und

γ) die Form ihres Daſeins.

ad α. (§. 233.) Es iſt 1) nicht das Sein als das Denken das Weſen der Welt, denn das iſt das Weſen Gottes, er aber iſt nicht die Welt. (cfr. I. Thl. 1. Abſchnitt) Es iſt

2) nicht das Denken als das Sein das Daſein der Welt oder ihre Wirklichkeit, denn das iſt das Daſein Gottes (cfr. I. Th. 2. Abſchnitt), und es iſt

3) nicht die Beſtimmtheit des Seins als des Denkens, und des Denkens als des Seins die Form, welche das Weſen und Daſein der Welt hat, denn jene Beſtimmtheit iſt die Eigenſchaft Gottes (cfr. I. Thl. 3. Abſchnitt); ſondern es iſt

ad 1. das Sein als das Werden das Weſen der Welt.

ad 2. Das Werden als das Gewordenſein iſt das Daſein der Welt.

ad 3. Die Zeit bedingend das Sein als Werden, mithin das Weſen der Welt, iſt die Form dieſes Weſens, und der Raum bedingend das Werden als das Gewordenſein, iſt die Form des Daſeins.

a. Das Sein, welches als das Werden das Weſen der Welt iſt, hat zu ſeiner Vorausſetzung das Nichtſein, denn was wird, iſt nicht, wäre es, ſo bedürfte es deſſen nicht, daß es werde. Daher, wenn vom Weſen Gottes, mithin vom Sein nicht als Werden, ſondern als dem Denken die Rede iſt, dieſe Vorausſetzung des Nichtſeins nicht ſtatt hat, und mit ihr auch nicht die eines Anfanges. Das Weſen Gottes iſt das ewige, das Weſen der Welt, da es das Sein als Werden iſt, iſt nicht das ewige, daher die Unmöglichkeit zu denken, daß Gott einen Anfang genommen, und die Nothwendigkeit zu denken, daß die Welt angefangen habe. Eben weil das Weſen derſelben als jenes Sein, welches das Werden iſt, zur Vorausſetzung das Nichtſein hat, iſt jenes Element von der Schöpfung der Welt aus Nichts ein Dogma davon. Jenes Werden iſt und kann nicht ſein ein Inhalt- und Gehaltloſes, ſo wäre es ein nur von den Menſchen vorgeſtelltes oder höchſtens von ihnen gedachtes Werden. Wie wenn gedacht würde das Werden irgend einer Fratze, eines Geſpenſtes. Es iſt das Sein als das Werden das Weſen der Welt, und eben das Sein als das Werden iſt der Inhalt und Gehalt des Werdens. Dieſer Inhalt, der das Werden und ſo das Weſen der Welt ſelbſt, und der mithin ihm nicht von außen her gegeben, der kein imaginärer Inhalt iſt, kann doch vorgeſtellt werden als der Stoff, als die Materie der Welt ihrem Weſen nach. Das Sein als Werden hat das Nichtſein zur Vorausſetzung. Dem Weſen der Welt und ihr ſelbſt als der werdenden geht nicht der Stoff, eine Materie vorher, woraus ſie entſtände, vor der Welt vorher iſt die Materie nicht vorhanden. Auch hat der reine Gedanke der Materie jene Beſtimmtheit an ſich, des Seins, welches das Nichtſein, und des Nichtſeins, welches das Sein iſt. Das Körperliche enthält jene Beſtimmtheit nicht, daher kann der Körper gefühlt, erfahren werden, die Materie nicht. Somit kann geſagt werden, das Sein, vorausſetzend als Werden des Nicht-Seins und umgekehrt, das Nicht-Sein vorausſetzend das Werden, iſt die Materie ſelbſt, nicht aber iſt dieſe ein für das Weſen der Welt Vorausgeſetztes, keine ewige Materie-

Alles, was in der Welt zum Daſein oder zur Exiſtenz kömmt, indem es das Seiende als ein Werdendes iſt, der Keim der Pflanze, als die werdende Pflanze, bedarf außer ihm ſelbſt ſchon einer ſolchen beſtimmten Materie, der Luft ꝛc., mittelſt deren es ſich erzeuge und erhalte. Bleibt der auf die Welt Reflectirende bei dieſer Erkenntniß deſſen, was in der Welt iſt, ſtehen, ſo kömmt es wohl, daß er die Erkenntniß vom Werden, der Welt Weſen überträgt auf das Werden der Welt ſelbſt, und ſpricht: weil alles in der Welt eines ſchon voraus vorhandenen Stoffes bedarf für ſein Beſtehen, ſo bedürfte die Welt auch, damit ſie entſtände und beſtehe, einer vor ihr ſchon vorhergegangenen Materie. Jenes Sein, wie es als das Werden das Weſen der Welt iſt, iſt, da es ein dem Inhalt oder der Materie nach Werden iſt, ein Produciren, ein Erzeugen und nicht etwa ein bloßes Formiren, nicht ein Bilden aus ſchon vorhandenem Stoffe. So iſt das Weſen der Welt ihr ſich ihrem Inhalte nach Selbſtproduciren, in dieſem Begriff der Selbſtproduction iſt von fern her ſchon der Begriff der Schöpfung angedeutet. In ihr kömmt es nicht allein auf die Formation an eines ſchon gegebenen Stoffes, ſondern hauptſächlich auf das Geben, Wirken und Bewirken des Stoffes ſelbſt. So z. B. iſt der, welcher aus gegebenem Stoffe Gefäße bildet, wohl ein Töpfer, aber kein Schöpfer. — Jenes Sein, wie es als Werden ein dem Inhalt ſelbſt Bewirken iſt, wird ganz durch φῦναι, nasci bezeichnet, und das ganz unbeſchränkter Weiſe; und ſo iſt das Weſen der Welt, indem das Sein als jenes Produciren, die Natur (ἡ φῦσις); von einer Natur Gottes kann nicht die Rede ſein, denn ſein Weſen iſt nicht das Sein als Werden, ſondern das Sein als Denken.

b) Das Werden, welches als das Gewordenſein, das Daſein oder die Exiſtenz der Welt iſt, hat, indem das Gewordene eine doppelte Vorausſetzung, einerſeits die des Seins, als des Werdens, andrerſeits die, welche auch die Vorausſetzung des

Werdens iſt, nämlich die Vorausſetzung des Nichtſeins. Daher die Möglichkeit, daß wie ein Anfang (ein Entſtehen) eben ſo auch ein Ende der Welt (Vergehen) gedacht werde, eine Möglichkeit, die in Gott der Gedanke Gottes nicht zuläßt, er iſt, wie ſeinem Weſen nach, ſo auch in Anſehung ſeiner Wirklichkeit oder ſeines Daſeins der Ewige. Iſt nun aber das Weſen der Welt, ihr ſich dem Inhalte nach Produciren, ſo iſt das Daſein der Welt, ihre Exiſtenz als dem Inhalte nach als producirt, als Produkt. Das Produciren nun, die Natur der Welt und das Produkt, das Daſein der Welt, ſind wohl mittelſt der Reflexion auf beide von einander zu unterſcheiden und werden unterſchieden, aber in Anſehung der Welt iſt ihre Natur von ihrer Exiſtenz, und dieſe von jener an und für ſich unzertrennlich ungeſchieden, oder das Produciren hat eine ſtetige Beziehung zum Produkt, und das Produkt ebenſo zum Produciren. Dennoch kann geſagt werden: die Welt als ſich producirend iſt ihr Produkt, und ſie als Produkt iſt die ſich producirende, oder als Produkt hört ſie nicht auf producirend zu ſein, und als producirend hebt ſie nicht erſt an Produkt zu ſein. Wie auch Schelling die Natur das produktive Produkt nennt und Spinoza zwiſchen der natura naturans und naturata unterſcheidet.

c) Die Beſtimmung, welche die Welt in ihrem Sein und Daſein, in ihrer Natur und Exiſtenz hat, werden und ſind ihr nicht gegeben, ſondern werden und ſind geworden aus ihr und durch ſie ſelbſt. In dieſen ihren Beſtimmungen iſt ſie die fort und fort ſich geſtaltende und geſtaltete Welt. Bei dieſen ihren Beſtimmungen kömmt alſo das Sein, wie es als Werden das Produciren dem Inhalte nach iſt, zugleich in Betracht, wie es das Produciren der Geſtalt und Form nach iſt, die ſich der Inhalt, oder die Welt ihrem Inhalt gibt, und eben ſo das Sein als das Gewordene. Man kann dieſe Beſtimmungen der materiellen Welt, Eigenſchaften, Beſchaffenheiten derſelben nennen, und man wird ſie nicht mit irgend einer Eigenſchaft Gottes verwechſeln, wenn man weiß, daß Gottes Eigenſchaften ſich gründen in ihm, wie ſein Weſen das Sein als Denken, nicht als Werden iſt, und wie ſein Daſein, das Denken als Sein, nicht das Werden als Gewordenſein iſt. So iſt keine ſeiner Eigenſchaften eine werdende, er iſt in jeder dieſer Eigenſchaften der ewige und jede iſt er ſelbſt. Im Allgemeinen iſt eine Dreifachheit jener Beſtimmung, wie ſich die Welt ſie gibt, zu unterſcheiden, und alſo auch eine dreifache Geſtalt, welche die Welt hat. Mit Bezug nämlich auf das unter a) betrachtete Weſen, ſind die Beſtimmungen, die das Sein als das Werden hat, die mechaniſchen Bewegungen und ihre Geſetze der Weltmeachnismus. Mit Bezug auf die unter b. betrachtete Exiſtenz der Welt ſind ihre Beſtimmungen die phyſiſchen, nämlich die magnetiſchen, electriſchen und chemiſchen Bewegungen, die Welt, wie ſie als Produkt im Prozeſſe begriffen iſt. In Bezug auf die Unzertrennlichkeit des Weſens der Welt in ihrem Daſein, in Bezug darauf, daß die Welt als Produkt, productiv ſei, ſind ihre Beſtimmungen die organiſchen, der Weltorganismus. Kein Weltkörper bringt ſich ſelbſt oder einen anderen hervor, kein chemiſches Produkt iſt ſelbſt widerum producirend, aber jenes organiſche Produkt iſt ſelbſt productiv, bringt ſich in ihrer Frucht wiederum hervor. Wird die Welt zum Gegenſtand der Wiſſenſchaft von ihr, ſo hat in Folge ihres Weſens, ihrer Exiſtenz und ihrer Beſtimmtheit, durch beides dieſe Wiſſenſchaft nothwendiger Weiſe 3 Theile: Mechanik, Phyſik, Organik, und der Theologie, wenn es ihr Ernſt iſt, mit der Ergründung des Dogmas von der Weltſchöpfung, kann die Naturwiſſenſchaftlich nimmermehr gleichgültig ſein.

ad β. §§. 231—232.

Die Welt nach ihrer Form.

Die Form iſt nicht zu verwechſeln mit der Geſtalt, welche die Welt ſich ſelbſt und die ſie den Dingen in ihr gibt. Von der ſphäriſchen Geſtalt an, welche die Weltkörper haben, von ihren elliptiſchen und ſonſtigen Bewegungen an bis zu den Gebilden in den Kryſtallen, Pflanzen ꝛc. Die Form der Welt iſt die Bedingung ihres Weſens und Daſeins, und aller der Beſtimmungen, die ſie ſich in beiden gibt, die Bedingung aller Geſtaltung und Bildung überhaupt. In Anſehung dieſer Bedingung kömmt alſo der Unterſchied der Welt in Betracht, zwiſchen dem Weſen und zwiſchen dem Daſein oder der Exiſtenz derſelben.

§. 232.

Die Form bedingend das Weſen der Welt.

Sie iſt die Zeit. Die Zeit aber kann

1) für die Form der inneren Anſchauung und der Vorſtellung überhaupt genommen werden, ſo hat ſie auch und zwar ausſchließend Kant zu Anfang ſeiner Kritik der reinen Vernunft wirklich genommen. Was den Philoſophen veranlaßte, die Zeit als jene Form zu faſſen, war die Reflexion auf das denkende und die Wahrheit ſuchende Subjekt in deſſen Verhältniß zu ihm ſelbſt und zu den Objekten außer ihm. Allein

2) ſo muß die Zeit nicht ausſchließender Weiſe gefaßt werden, ſondern es kann von dem denkenden Subjekt in ſeinem Verhältniß zu ihm und zur Welt abſtrahirt werden und es kann dafür lediglich auf das Verhältniß der Welt zu ihr ſelbſt reflectirt werden für die Frage, was die Zeit ſei. Schränkt ſich die Reflexion, wie in der kritiſchen und Transcendentalphiloſophie auf jenes Verhältniß des Subjektes zu ihm ſelbſt ein, ſo fällt die Lehre von der Schöpfung der Welt, und jene Einſchränkung iſt der Grund, aus welchem die kritiſche Philoſophie eine Weltſchöpfung läugnet, ein Grund, enthalten darin, daß das Subjekt nicht von ſich abſtrahirt. Vergißt daher bei der Frage, was iſt die Zeit, der Fragende ſich und ſein Verhältniß zu ihm und zur Welt, reflectirt er vielmehr für die Beantwortung lediglich auf das Verhältniß der Welt zu ihr ſelbſt, ſo entdeckt ſich ihm

leicht, daß die Zeit die Bedingung des Seins als des Werdens ſei, wenn ſie auch ſubjectiv gefaßt, die Form der inneren Anſchauung, die Bedingung des ſucceſſiven Vorſtellens iſt. Hierin nähert ſich dann der Begriff von der Zeit jener Lehre Leibnitzens, daß die Zeit ſei ordo rerum successivarum. In dieſer Lehre hat das philoſophirende Subjekt ſich von ſich ſelbſt ganz unabhängig verhalten, in ihr ſich nicht bedacht, und an ſich nicht gedacht, ſondern lediglich an die Welt, wie ſie zu ihr ſelbſt ſich verhält. — Dieſe Lehre hat alſo eine größere Unbefangenheit als die Kantiſche, und ſteht mit der chriſtlichen nicht im Widerſpruch, wie dieſe.

Das Sein als Werden, und ſo das Weſen der Welt hat das Nichtſein zu ſeiner Vorausſetzung, ſo iſt das Werden ein Entſtehen, und wenn dem Gewordenen das Nichtſein folgt, ſo iſt das Werden ein Vergehen. Die Bedingung des Entſtehens iſt die Zeit, als das ganz reine oder abſtracte Nacheinander, die Succeſſion als ſolche; wird für das Entſtehen ein Entſtandenes genommen, aber dieſes betrachtet lediglich im Verhältniß zum Entſtehen, ſo iſt dieß das Verhältniß der Succeſſion des Entſtandenen mit Bezug auf das woraus es entſtanden iſt. Das Sein als Werden, die Productivität iſt ohne die Zeit, worin dieſes Sein das Werden ſei und mittelſt deren ſie es ſei, ganz unmöglich in dem Gedanken und der Bewegung des Werdens. Das Werden alſo iſt von der Zeit unzertrennlich, ſie iſt die innere Bedingung deſſelben; aber eben von dem Werden iſt die Zeit bedingt. Sie hält ſich nicht jenſeits des Seins als des Werdens auf, ſondern der Menſch vermag nur kraft ſeines Denkens die Zeit als die Bedingung des Werdens von dieſem Werden und Weſen zu unterſcheiden. Wie er überhaupt die Bedingung von dem Bedingten zu unterſcheiden weiß, ohne daß jedoch die Bedingung jenſeits des Bedingten und dieſes jenſeits ihrer ſei.

3) Die Bedingung des Weſens der Welt als deren Form,

iſt die Zeit in dem Unterſchiede ihrer Momente der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Das Weſen der Welt nämlich iſt ihr Sein nach und nach; denn es iſt daſſelbe als Werden ihr Weſen. Dieſes nach und nach iſt aber die Zeit, und zwar ſo, daß die Momente derſelben im Unterſchiede von einander ſind, und indem das Weſen der Welt ihre Productivität in das Daſein der Welt gleichſam übergeht, ſo daß die gewordene Welt die nach und nach gewordene iſt. Für die Welt alſo in ihrem Werden und Gewordenſein iſt nothwendig eine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ſo hat ſie die Zeit in jenem Unterſchiede der Momente, als Form ihres Inhaltes zur Bedingung ihres Weſens und Daſeins. Daß ſie wird, was ſie wird und was ſie geworden iſt, wird und iſt ſie nach und nach geworden. Dagegen hat das Weſen Gottes als ſeinem Inhalt nicht zur Form die Zeit, im Unterſchiede der Momente derſelben von einander, denn ſein Weſen iſt nicht das Sein als Werden, ſondern das Sein als Denken, alſo was Gott iſt, das iſt er nicht nach und nach, ſondern zumal. Das Weſen der Welt in Anſehung der Zeit als ſeiner Form, und als bedingend das Werden, iſt die nur relative Gegenwart derſelben, mit Bezug auf das Moment der Vergangenheit und Zukunft. Das Weſen Gottes hingegen in Anſehung ſeiner Form iſt die abſolute Gegenwart, in der Unterſchiedsloſigkeit der Vergangenheit und Zukunft von ihr, ſo iſt das göttliche ewiges Weſen, das weltliche hingegen zeitliches. —

Die Zeit ſelbſt im Unterſchiede ihrer Momente von einander iſt dennoch nicht jenſeits der Welt, nicht alſo, wie wenn ſie der Welt vorher wäre, und ebenſo wenig, wie wenn ſie nach der Welt ſein werde. Gleicherweiſe iſt die Welt nicht jenſeits der Zeit, wie wenn ſie vor der Zeit vorher wäre und in und mit ihr erſt die Zeit geworden ſei, oder wenn ſie nach der Zeit ſein würde und die Zeit untergegangen. Beides zu negiren, daß die Zeit jenſeits der Welt und das, daß die Welt jenſeits der Zeit ſei, iſt das auf das Verhältniß der Welt zu ihr ſelbſt reflectirende Denken dadurch befugt, daß die Zeit die Bedingung des Werdens, das Sein aber als Werden das Weſen der Welt iſt. Die Unendlichkeit der Zeit iſt mithin auch die Unendlichkeit der Welt. Eine regreſſive Unendlichkeit, indem die Welt ihren Anfang nicht genommen hat in der Zeit, und eine progreſſive Unendlichkeit, indem die Welt nicht vergeht, dieſer Progreß und Regreß wird negirt, aber mit dieſer Negation iſt keineswegs die Ewigkeit der Welt ſtatuirt; ſchon das, daß das Weſen der Welt das Werden iſt, deutet darauf hin, daß ſie nicht die ewige ſei. Sie hat ihren Anfang und ihr Ende, wie die von ihrem Weſen unzertrennliche Zeit als daſſelbe bedingend rein in ſich ſelbſt nach dem Bilde eines Cirkels, der unendlich iſt, indem er ſich in ſich ſelbſt abſchließt. Dieſe Vorſtellung bezieht ſich nicht auf die Ewigkeit, ſondern allein auf die Zeitlichkeit, auf die Welt, wie ſie der Zeit nach unendlich iſt. Wo nämlich, wie in Gott, keine Succeſſion ſtatt findet, ſondern Vergangenheit und Zukunft die Gegenwart ſind, da iſt nicht an einen Anfang, der in das Ende hinausgeht, zu denken, und da nicht einmal der Ausdruck des Unendlichen zu gebrauchen, nur der Ausdruck des Ewigen iſt von Gott der richtige. Die Welt als Schöpfung in der Form ihres Weſens, welche die anfangs- und endloſe Zeit iſt, kann recht gut gedacht werden als unendliche Welt, aber zugleich blos als zeitliche. Wird hingegen die Betrachtung die des Schöpfers, ſo kömmt die Idee des Ewigen in Betracht.

γ. §. 231.

Die Form der Welt bedingend ihr Daſein.

Sie iſt der Raum. Um die Frage zu beantworten: was iſt der Raum? kann der Fragende

1) auch reflectiren auf ſich in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt und zu den Dingen außer ihm, wie und wiefern ſie ihm

erkennbar ſeien. So daß mithin bei dieſer Frage er zunächſt an ſich und an ſeinen Erkenntniſſen ein Intereſſe nimmt. So iſts geſchehen in der kritiſchen Philoſophie, ſie hat aus jener Reflexion des denkenden Subjectes auf es ſelbſt jene Frage dahin beantwortet, daß ſie erklärt, der Raum ſei die Form der äußeren Anſchauung, alſo eine im denkenden Subjekt haftende Beſtimmtheit, die dann von demſelben aus ihm heraus ins Objekt hineingetragen wird. In dieſer Reflexion gehalten, wird die Welt lediglich im Verhältniß zu dem Subjekt, das ſie zu erkennen vermag, gehalten ſein, und das Reſultat das ſein, daß die Welt kein Daſein an und für ſich ſelbſt, ſondern nur mittelſt des ſie denkenden Subjektes habe, nur als von ihm gedachtes Phänomem exiſtire; ſo aber wird das Dogma von der Schöpfung der Welt negirt werden müſſen. Mit dem kritiſchen Philoſophem vom Verhältniß der Welt zum Menſchen kann daher das chriſtliche Dogma nicht beſtehen und jenes Philoſophem nicht mit dieſem.

Aber ſtatt daß der Denkende bei jener Frage auf ſich und ſein Verhältniß zu ihm, zum Wiſſen überhaupt, und zu ſeinem Wiſſen vor allen reflectirt, kann er von ſich und ſeinem Wiſſen abſtrahiren, und kann ſeine Reflexion geradezu die werden auf das Verhältniß der Welt zu ihr, ſo daß er bei dieſer Reflexion ſich ſelbſt gleichgültig iſt und es ihm, was die Erkenntniß der Welt angehe, allein um die Welt und ihr Verhältniß zu ihr ſelbſt zu thun ſei. Ihre Exiſtenz iſt ihm gewiß, wäre es auch nur mittelſt der Erfahrung deſſen, was in dem Raum oder in der Zeit da iſt; hat er Augen, zu ſehen, ſo zweifelt er nicht an der Exiſtenz des Lichtes, ob es ein Phänomen ſei oder ſein Beſtehen in ſich ſelbſt habe. Aber das Daſein, jenes Sein als das Gewordenſein, hat zu ſeiner Bedingung das neben und mit einander Sein; was da iſt, was Exiſtenz hat, das iſt außer und neben einander; was werde, mag dieſer Bedingung und Form des Miteinander noch ermangeln, und blos die Form des

Nacheinander haben. Das Werden iſt ein ſich lediglich in der Zeit haltendes. Wird der Raum nicht gefaßt als die Form der äußeren Anſchauung, indem das Subjekt von ſich abſtrahirt, wird er vielmehr in der Reflexion aufs Daſein genommen für das reine Außereinander, ſo iſt er die Bedingung, ohne welche nichts daſein kann. Das Leibnitziſche Philoſophem, den Raum angehend, iſt nicht aus der Reflexion des Subjekts auf ſich, ſondern aus der reinen Anſchauung des Objekts entſtanden; dieſes hat alſo gegen das Kantiſche in der Subjektivität deſſelben, die Objektivität an ſich, iſt unabhängiger, freier, als jenes. Nach Leibnitz iſt der Raum: ordo rerum coexistentium. Dieſe Coexiſtenz der Dinge iſt unmittelbar eine Andeutung ihres nicht Nacheinander-, ſondern Außer-, Neben- und Miteinanderſeins. Dieſes Philoſophem ſchließt die Möglichkeit des chriſtlichen Dogmas von der Weltſchöpfung nicht aus. Hat der kritiſche Philoſoph das Recht, auf das denkende Subjekt im Verhältniß zu ihm ſelbſt zu reflectiren, ſo hat der chriſtliche Theolog auch das Recht, vom Subjekt ganz zu abſtrahiren. Die Betrachtung führt darauf, daß die Bedingung, unter der die Welt da iſt, der Raum iſt als die Form, welche die Welt hat.

2) Nur das Gewordene, welches mithin zu ſeiner Vorausſetzung das Werden hat, iſt als Gewordenes bedingt durch jenes reine Außereinander, durch den Raum. Gott iſt kein Gewordener, ſein Weſen hat nicht das Werden zu ſeiner Vorausſetzung, ſondern das Denken als das Sein iſt ſeine Wirklichkeit. So iſt der Raum nicht die Form des göttlichen Daſeins, es iſt nicht durch den Raum bedingt. Gott iſt der unendliche Geiſt, ſeinem Weſen und ſeiner Wirklichkeit nach der Geiſt, der Geiſt aber hat den Raum nicht zur Bedingung ſeiner Exiſtenz; der Geiſt iſt nicht irgendwo, im Geiſt iſt auch nicht ein Irgendwo, ein Hier oder Da. Führt alſo die Betrachtung der Welt in ihrem Verhältniß zu ihr ſelbſt auf die Anerkenntniß ihrer eigenen Räumlichkeit, und wird auf ihr Verhältniß zu

Gott reflectirt, ſo iſt es das Verhältniß der Raumwelt zum Geiſte, für den der Raum keine Bedingung hat und haben kann.

Nicht das Werden als Werden hat zu ſeiner Bedingung den Raum, ſondern nur die Zeit; das Werden als Gewordenes, das Produciren als Produkt iſt bedingt durch das Außereinander, hat zu ſeiner Form den Raum. Daher kann nicht von der Materie als ſolcher geſagt werden, ihre Form ſei der Raum, denn die Materie als ſolche hat gar kein Daſein, als Materie iſt ſie das ganz Prädikatloſe, und nur das Objekt für den Gedanken des Werdens, aber nicht des Gewordenen. Von der Materie als ſolcher, die nirgends zu ſehen, zu vernehmen iſt, ſteht nur zu ſagen: ſie iſt, aber nicht: ſie iſt da. Die Materie iſt, ſagt ſo viel als ſie wird gedacht. Die Materie nicht als ſolche, ſondern als das Elementariſche, iſt nicht das Prädikatloſe, ſie als Element iſt beſtimmte Materie, und von ihr als Element iſt und muß geſagt werden: es iſt da, die Dinge nehmen einen Raum ein. Das Materielle als das Körperliche, als jeder Körper iſt das Werden als Gewordenes, als Exiſtirendes und die Form ſeiner Exiſtenz iſt der Raum. Er bleibt auch noch die Bedingung des Daſeins dort, wo das Werden das Leben iſt, und das Gewordene Exiſtenz oder Daſein hat als das Lebendige. Er bleibt endlich noch die Bedingung der Exiſtenz und ſo ihre Form dort, wo das Werden das Denken und das Gewordene das Seiende iſt, das Denken als das Sein iſt das Daſein des Menſchen, wie er nicht der Lebende, Sichfühlende, ſondern der ſeiner ſich Bewußte, wie er nicht das Thier, ſondern das Ich iſt. Das Ich exiſtirt, ſeine Exiſtenz iſt das Denken als das Sein, daher die Gewißheit, die das Ich hat von ſeinem Denken aus, daß es iſt. So iſt der Menſch im Unterſchied vom Thier Intelligenz, ſeine Exiſtenz iſt die geiſtige, und die Form dieſer geiſtigen Exiſtenz iſt nicht der Raum. Bedingt iſt das Daſein des Menſchen nicht durch das Außereinander, denn das Ich iſt kein Außereinander wie der Raum. Aber das Sein, wie es als das Denken das Daſein des Menſchen iſt, hat doch zu ſeiner Vorausſetzung das Leben, dieſe Geiſtigkeit hat zu ihrer Bedingung die Leiblichkeit und inſofern iſt das menſchliche Daſein bedingt durch den Raum. In Beziehung auf ſein Leben aber auch gehört der Menſch mit in die Welt, iſt er eines ihrer Produkte und theilt ihre Natur und die Bedingungen ihres Werdens und Daſeins mit ihr, aber in Beziehung darauf, daß das Denken als Sein das Weſen des Menſchen iſt, iſt er nicht von dieſer Welt, ſondern hat ein Verhältniß zu Gott.

Im Spinoziſchen Philoſophem werden die natura naturans und natura naturata, oder das Weſen und Daſein der Welt in ihrem Unterſchiede von einander zugleich als identiſch mit einander genommen, dann beide in dieſer ihrer Identität für die abſolute Subſtanz ſelbſt genommen und ſo wird dieſe mit Gott confundirt; als Attribut derſelben, mithin Gottes ſelbſt, wird das Denken in der Identität mit der unendlichen Ausdehnung gedacht. Dieſe iſt nun zwar nicht der Raum, aber bezieht ſich doch, indem die Ausdehnung nicht als das reine Sein genommen wird, auf den Raum, auf das Außereinanderſein. In jenem Philoſophem wird dann allerdings unterſchieden die Welt, wie ihrer der Menſch mittelſt ſeiner Sinne ſich bewußt wird, ſo iſt ſie die ihm erſcheinende, die Erſcheinungswelt, und wird in jenem Philoſophem ſie für die nichtige, an und für ſich nicht wirkliche anerkannt, ſie an und für ſich iſt jene abſolute Subſtanz mit jenem ewigen Attribut, und ſo Gott ſelbſt, in Anſehung der Erſcheinungswelt; alſo iſt keine Lehre von der Schöpfung möglich, denn dieſe Welt hat keine Wirklichkeit, in Anſehung aber der ewigen Welt iſt eine ſolche Lehre für den Menſchen kein Bedürfniß; denn Gott ſelbſt iſt die Welt. Ebenſo wie aus dem Standpunkte der Subjektivität oder idealiſtiſch in der kritiſchen Philoſophie, wird aus dem Standpuncte der abſoluten Subſtantialität oder realiſtiſch das Dogma von einer Weltſchöpfung beſeitigt. Hat Kant über dem Verhältniß der Welt zu den

Menſchen ihr Verhältniß zu ihr ſelbſt außer Acht gelaſſen, ſo läßt Spinoza über dem Verhältniß der Welt zu Gott das Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt außer Acht, indem er die Welt und Gott identificirt. Für das chriſtliche Dogma kömmt aber das Verhältniß der Welt zu ihr ſelbſt, und das Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt in Betracht, und ſo erſt begreift ſich der Inhalt und das Prinzip des chriſtlichen Dogmas von der Weltſchöpfung.

3) Durch den Raum als die Form ihres Daſeins bedingt die Welt ſich dieſem ihrem Inhalte nach auf beſtimmte Weiſe, und ſo erſt iſt der Raum, indem die Form des Daſeins zugleich die Bedingung des Geſtaltens der Welt und jeder Geſtaltung in ihr. Dieſe differente Beſtimmungsweiſe hat in dem Raum, den ſich die Welt als die Form ihres Daſeins ſelbſt gibt, ihren Grund, iſt alſo ein Unterſchied in ihm, und gehöret jene Differenz als dieſer Unterſchied zum Weſen des Raumes, einem Nichtsſein als Sein. Die Momente dieſes Unterſchiedes nennt man die Dimenſionen des Raumes, nicht in ihn von den Menſchen gebrachte, wie die, wenn er Himmelsräume und irdiſche von einander unterſcheidet, vielmehr der Raum als das eine Außereinander hat hiermit jene Unterſchiede in ſich, welche Dimenſionen heißen. Sie ſind der Punkt, die Linie und die Oberfläche, in ihnen iſt der Raum das Außereinander, wie die Zeit in der Vergangenheit im Jetzt und in dem Einſt. Er aber iſt die Form des Daſeins der Welt und zugleich bedingend das Daſein ihren Inhalt, und ſo ſind ſeine Unterſchiede die Unterſchiede im Daſein, in dem Inhalt ſelbſt, den man den materiellen Inhalt nennen kann, dann iſt der Punkt das Centrum, die Linie der Radius, und die Oberfläche die Peripherie. Das Centrum von dem kleinſten materiellen Daſein an z. B. Sandkorn, bis zum umfaſſendſten Materiellen hin z. B. das Centrum eines Planetenſyſtems. Der Radius vom Centrum aus iſt mit ſeinem andern Halbmeſſer die Axe, und die Oberfläche iſt an jedem

materiellen Objekte ſeine Peripherie. So iſt in der Natur alles punktuell, lineariſch und ſphäriſch geſtaltet, indem die Form von allem der Raum iſt. Dieſe drei Dimenſionen kommen daher in jeder Geſtalt vor z. B. im Organiſchen des Pflanzenkeims, er iſt der Punkt, aus ihm ſchießt die Pflanze lineariſch hervor, wenn auch in keiner geraden Linie, ſphäriſch vollendet ſich die Axe. Der Menſch in dem Mutterſchooß iſt Punkt, ſein Heranwachſen, ſeine Geſtalt iſt die Linie, ſein Kopf, Bruſt, Magen ꝛc. ſind ſphäriſch.

4) Jenſeits der Welt iſt der Raum nicht, denn er als die Form ihres Inhalts iſt, indem ſie die durch ſich gewordene iſt, auch als dieſe Form werdend und geworden. Gleicherweiſe iſt zu ſagen, jenſeits des Raumes iſt aber auch die Welt, wie ſie ſich ſelbſt zum Prinzip ihres Daſeins hat, nicht. Des Raumes Unermeßlichkeit iſt alſo die der Welt, und die ihrige iſt die ſeinige, wie die Unendlichkeit der Zeit auch die der Welt iſt. Die Axe der Welt gehend durch ihr Centrum, iſt einer Linie ähnlich, deren Anfang und Ende negirt ſind, und ſo iſt der Umfang der Welt vorzuſtellen in einer Sphäre, deren Durchmeſſer jene anfangs- und endloſe Linie iſt. In der Welt bewegt ſich alles, was räumliche und zeitliche Bewegung hat, die Welt aber bewegt ſich ihrem materiellen Daſein nach in keinem Andern, außer ihr iſt nichts, ſie bewegt ſich rein und allein in ihr ſelbſt. In dieſem Sinne könnte der Ausdruck Univerſum genommen werden; rerum universitas seu universum est id unum in quo omnia vertuntur, et quod non vertitur nisi in semet ipso.

Auch bei dieſem letzteren und mit Bezug auf den dritten Punct iſt eines Philoſophems zu gedenken, welches eine Beziehung hat auf die Gottheit, nämlich des Philoſophem des Zeno, deſſen Cicero de nat. Deor. gedenkt: Unter allen Figurationen, welche die Mathematik vermag, iſt die ſphäriſche die vollkommenſte, in der Sphäre ſind alle andern mathematiſchen Figuren der Möglichkeit nach enthalten, und aus ihr können ſie alle herausgeſchnitten werden. Zugleich iſt die Sphäre eine abſolut ſelbſtſtändige Figur für die Anſchauung, ſich nicht nach außen auf irgend etwas beziehend, wie in der Relation zu ſich ſelbſt, die Sphäre in ſich abgeſchloſſen, und doch nicht endlich in dieſer Abgeſchloſſenheit. Jenes Philoſophem iſt die Reflexion auf die Gottheit, der Gedanke von Gott iſt dem Zeno der von dem vollkommenſten Weſen, aber die Sphäre iſt dem Zeno die vollkommenſte Geſtalt, die Welt hat als Sphäre die unendliche Wirklichkeit. Die vollkommene Welt, der vollkommene Gott; der älteſte Pantheismus.

Reſultat der ad a. geführten Unterſuchung.

1) Das relative Weſen und das relative Daſein ſind an ſich ad α. das eine vom andern und das andere von einem verſchieden, haben aber beide keines für ſich, ein von dem andern unabhängiges Beſtehen. Sodann die Form, welche das Weſen hat.

ad β. nämlich die Zeit und die Form des Daſeins, nämlich der Raum ad γ. die eine von der andern, die andere von der einen verſchieden, haben aber gleichfalls keines ein von dem andern unabhängiges Beſtehen für ſich. So iſt δ) die Welt ſelbſt, wie ſie ihrem Weſen und Daſein nach, und angehend die Form des einen und des andern im Verhältniß zu ſich ſelbſt ſteht, die eine und ſelbe Welt. Alle Unterſchiede in ihr ſind gehalten durch die unter α—γ angegebene Verſchiedenheit, aber die Identität dieſes Verſchiedenen iſt auch die Identität in dieſen Unterſchieden der Welt, ſo iſt ſie die eine und ſelbe. Sie kann in dieſem Verhältniß zu ſich ſelbſt auch die Außenwelt heißen, denn ſo hätte ſie, wie das Außen auf das Innen eine Beziehung aus ſich weg auf ein anderes. Sie kann ferner noch nicht Sinnenwelt genannt werden, denn ſo ſtände ſie lediglich auch nicht im Verhältniß zu ihr ſelbſt, ſondern zu dem ſeiner ſich bewußten Subjekte in ihr. Ihr Inhalt, dem Weſen und Daſein nach wird der Inhalt ſeiner Empfindungen, und ihre Form die Zeit, und der Raum wird die Form ſeiner Anſchauungen, und erſt die Welt in dieſem Verhältniß zum empfindenden und ſchauenden Subjekt erhält die Beſtimmtheit der Sinnenwelt. So kann ſie hier auch nicht in Betracht kommen, denn hier iſt abſtrahirt von dir und mir und von jedem Subjekt. Es iſt alſo von der Welt in jenem Verhältniß zu ihr ſelbſt zu ſagen: ſie iſt die Welt. Miſcht ſich gleich hier der die Welt betrachtende Menſch mit ein, indem er ſie nimmt, wie ſie ſich als Außenwelt zum Geiſt, zum Innern, als Sinnenwelt zu ihm verhält, ſo iſt es unmöglich, zum Begriff der Schöpfung zu kommen, und zum Verhältniß der Welt zu Gott.

2) Sich ſelbſt hervorbringend, ſie die Welt productiv iſt die Welt, die ſich als hervorgebracht, als Product bedingende, und eben ſie als Product iſt die doch ſich producirende bedingte. Ihr Verhältniß alſo zu ſich ſelbſt iſt das des ſich Bedingenden zu dem Bedingten und umgekehrt. Für dieſes ſich Bedingen und durch ſich Bedingtſein bedarf die Welt außer ihrer ſelbſt, wie ſie die ſich producirende Macht iſt, nichts. In jenem Verhältniß des ſich ihrem Inhalt und ihrer Form nach Bedingens thut daher die Welt ſich ſelbſt genug: was ſo ausgedrückt werden kann: rerum natura quoad materiam et formam sibimet ipsi sufficit.

Den Begriff in jenem Selbſtbedingen haben die Neueren die Autarkie genannt.

3) In dieſer ihrer Autarkie iſt die Welt die ſelbſtſtändige, etwa nach dem Gleichniß eines Staates, der auch wohl eine Welt im kleinen genannt wird. Vermag er ſeinem Weſen und Daſein nach ſich ſelbſt genug zu thun, und ſeiner Form und Bildung nach auch, ſo iſt er hiermit ein in und für ſich ſelbſt beſtehender; muß er hingegen nach außen ſehen und greifen, ſo fehlt ihm darin, daß er ſich ſelbſt nicht genügen kann, die Selbſtſtändigkeit. Dieſe Selbſtſtändigkeit der Welt nun iſt es vornämlich, welche dem Menſchen in ſeinen echtwiſſenſchaftlichen Forſchungen die Natur oder Welt angehend, ein reines Intereſſe

gibt, und die Freude iſt groß, wenn der Naturforſcher ein Geſetz der Natur im Verhältniß zu ihr ſelbſt entdeckt. Es iſt in dieſen Forſchungen die Welt lediglich im Verhältniß zu ihr ſelbſt, worauf die Reflexion gehe.

4) Jene Selbſtſtändigkeit der Welt iſt aber doch nur eine relative, die Relation darin iſt die unter 3) betrachtete des Bedingten zum Bedingenden. Sich ſelbſt ihrem Inhalt und ihrer Form nach bedingend ſteht die Welt im Verhältniß zu ihr ſelbſt als der bedingten. Sie als die bedingte hat ſich als die bedingende zur Vorausſetzung. Somit iſt die Welt in ihrem Verhältniß zu ihr ſelbſt die von ſich abhängige, und darin beſteht die Relation mit ihrer Selbſtſtändigkeit. Aus dieſem Verhältniß ihrer Abhängigkeit von ſich kann die Welt in ihrem Verhältniß zu ſich ſelbſt nicht heraus. Die Erkenntniß derſelben lediglich in ihrem Verhältniß zu ihr ſelbſt weiſet dadurch, daß ſie nothwendiger Weiſe die Erkenntniß der Welt in ihrer blos relativen Selbſtſtändigkeit iſt, über die Welt hinaus in die Idee, zu dem, der der abſolut Selbſtſtändige iſt, — in die Idee Gottes. Die Welt in ihrer Selbſtſtändigkeit iſt nur ihr Product, und als ihr Product productiv, und ſo tief die Naturforſchung gehe, und ſo umfaſſend die Erkenntniß der Welt werde könnte, es kann mit jener Forſchung und Erkenntniß der Menſch nicht aus jener relativen Selbſtſtändigkeit herauskommen. Kömmt an die Stelle der Erkenntniß von der Natur, welche ſich ſelbſt das Product ſei, der Gedanke von ihr als der Schöpfung, ſo daß die Welt nicht als Product, ſondern als Creatur gedacht wird, dann war es nicht die Welt ſelbſt, dann war es die Religion, wodurch dieſer Gedanke von der Welt als Schöpfung herbeigeführt wurde. Iſt alſo zu Anfang der Betrachtung unter a) die Schöpfung genannt worden in ihrem Verhältniß zu ihr ſelbſt, ſo geſchah dieſes durch Anticipation.

§§. 234—241.

b. Der Schöpfer in ſeiner Unabhängigkeit.

Es wird in dieſer Betrachtung zu unterſcheiden ſein:

α) das Verhältniß Gottes zur Welt, in welchem er ihr Schöpfer,

β) das Verhältniß der Welt zu ihm, in welchem ſie die Schöpfung iſt.

ad α. §. 234—238.

1) Ein Gott, der nicht aus ſich iſt, iſt kein Gott. (§. 227.)

In Anſehung ſeiner würde der Grund, aus welchem er wäre, außer ihm ſein, und wäre ſomit der Grund Gott, nicht aber er aus dieſem Grunde. Ein in einem andern als ihm ſelbſt gegründetes Weſen könnte allenfalls das höchſte Weſen ſein, aber Gott wäre das höchſte Weſen nicht. Von ihm würde zu ſagen ſein, Gott iſt, mit Verneinung der Reflexion auf den Grund, aus welchem er ſei. Wird aber aller Grund negirt in Anſehung des höchſten Weſens, ſo iſt die Negation des Grundes die Poſition der Grundloſigkeit.

2) Ein Gott, aus welchem nichts iſt, iſt nicht Gott.

Auch mit dieſem Urtheil hat es ſeine Richtigkeit, aber folgt nun daraus, daß es unmöglich ſei, daß Gott ſei, ohne daß aus ihm etwas ſei, folgt daraus, daß aus ihm die Welt ſei? Allerdings iſt der, aus welchem nichts iſt, wenn er auch als das höchſte Weſen vorgeſtellt oder gedacht werde, nicht Gott. Wie aber, wenn es nun hieße: der, welcher aus Gott iſt, iſt ſelbſt Gott? Die Idee Gottes iſt die des ewigen vollkommenen Weſens; wenn das Denken dahin ginge, zu betrachten das unendlich vollkommene Weſen, aus welchem nicht nichts, ſondern eben das unendlich vollkommene Weſen ſei. Wo kommt die Welt her?

Um aus dieſen Zweifeln herauszukommen iſt zu reflectiren

3) Auf die Beſtimmtheit des göttlichen Weſens, welche die Allgenugſamkeit iſt.

Der Allgenugſame iſt Gott einerſeits, indem er ſeinen Grund ewiger Weiſe in ſich hat, andererſeits indem er ewiger Weiſe aus ſich als dieſem Grunde iſt, und ſomit für ſich iſt und keines andern bedarf. In ihm und aus ihm iſt er in ſeinen unendlichen Beſtimmtheiten oder Eigenſchaften, in ſeiner Vollkommenheit. So iſt er in ſich und aus ſich das abſolut Vollkommene, aber wenn in ihm und aus ihm nur das abſolut Vollkommene wäre, ſo würde etwas fehlen, nämlich das, welches nicht an ſich das Vollkommene, und auch nicht an ſich Unvollkommene, ſondern an ſich das der Vervollkommnung und Vollkommenheit fähige iſt. Gott nur der Grund ſeiner ſelbſt, als der abſolut Vollkommene, wäre nicht Gott, wenn er nicht auch der Grund deſſen wäre, was ſich zu vervollkommnen und ins Unendliche ſich zu entwickeln vermag; das aber iſt die Welt. In dem Begriffe mithin vom Sein der Welt aus Gott vervollſtändigt ſich erſt die Erkenntniß von dem allgenugſamen Weſen Gottes, ohne dieſen Begriff bliebe die Allgenugſamkeit auf die Selbſtgenugſamkeit eingeſchränkt; er wäre ewig ſich genug, aber indem er der Grund des Vollkommenen, iſt er der Grund deſſen, was ſich zu vervollkommnen vermag. Für die Entwickelung des Gedankens Gottes als Weltſchöpfers, iſt zu reflectiren auf das Verhältniß Gottes zu ſich ſelbſt, mit Bezug auf das Verhältniß der durch ihn möglichen und wirklichen Welt. Er ſich ewiger Weiſe zu ſich ſelbſt verhaltend, iſt der von ſich Unabhängige. Weder das Weſen Gottes, noch ſein Daſein iſt in irgend einer Weiſe bedingt, ſo daß Gott ſelbſt etwa wie ein Subjekt die Bedingung ſei des Weſens und Daſeins, das er hat, und etwa wie ein Objekt bedingt ſeinem Weſen und Daſein nach; alle Sub- und Objektivität iſt unter ihm. Die Beſtimmtheiten, die er in ſeinem Weſen und Daſein hat, ſeine Eigenſchaften gibt er ſich nicht und hat er ſich nicht gegeben, ſie ſind, wie er und ſein Weſen ſelbſt, ewige Beſtimmtheiten. In allen ſeinen Eigenſchaften alſo verhält Gott ſich, deſſen Eigenſchaften ſie ſind, zu ihnen ſelbſt, in ihnen als der in ſich von ihnen unabhängige. — Der wirklich daſeiende lebendige Menſch hat weder ſein Weſen noch ſein Daſein ſich ſelbſt gegeben, er iſt der Gezeugte, und ſo iſt in ſeinem Weſen eine Abhängigkeit des Menſchen von einem Grunde außer ihm da, in ſeinen Eigenſchaften hängt er von ſich ab, er mit ſeinen Fähigkeiten erwirbt jene Eigenſchaften, indem er dieſe Fähigkeiten übt, ſo iſt er der Bedingende dieſer Eigenſchaften, die er erwirbt, und ſie ſind das Bedingte; ſomit zeigt ſich hier ein ſich Bedingen und durch ſich Bedingtſein, mithin eine von ſich Abhängigkeit; ſo iſt ſeine Selbſtſtändigkeit nur eine relative. Alle dieſe Relationen, Bedingniſſe und Bedingtheiten ſind negirt im Gedanken Gottes des Allgenugſamen. Dieß beſonders im Verhältniß der Allmacht zur Allwiſſenheit.

Damit das Verhältniß Gottes zur Welt, in welchem er ihr Schöpfer iſt, erkannt und dieſe Erkenntniß entwickelt werde, iſt zu reflectiren auf ſein Verhältniß zu ihm ſelbſt. In dieſem iſt er, angehend ſein Weſen, ſein Daſein und ſeine Eigenſchaften, von ſich unabhängig, er der abſolut Selbſtſtändige. Unter ſeinen Eigenſchaften aber kommen für die Erkenntniß der Welt in ihrem Werden und Daſein die Allmacht und Allwiſſenheit in Betracht. Sie ſind hier in folgenden Hauptelementen zu betrachten.

a) Wer bereits den Glauben hat, daß Gott der Schöpfer der Welt ſei, erkennt an, daß er in ihren Kräften und deren Wirkungen ſeine Allmacht und in den Geſetzen, welchen gemäß dieſe Kräfte wirken für alle Bildung und Geſtaltung, ſeine Allwiſſenheit offenbare. In dieſem Glauben und dieſer Anerkenntniß kann es geſchehen, daß der Menſch die Allmacht und Allwiſſenheit als Eigenſchaften Gottes, lediglich aus dem Verhältniß der Welt zu ihm faſſet und ſich vorſtellet, wie wenn die Welt in ihrem Wirken und Daſein das Prinzip wäre für jene göttlichen Eigenſchaften oder wenigſtens für deren Anerkenntniß. So kann es zu ſolchen Urtheilen kommen: wenn die Welt nicht wäre, würde Gott nicht der Allmächtige, und nicht der Allwiſſende ſein. Oder: damit Gott ſich als den wirklich Allmächtigen und Allwiſſenden bewähre, erſchafft er die Welt oder hat er ſie erſchaffen. In dieſen Urtheilen iſt dann alles verkehrt, indem für dieſelben die Welt obenan geſtellt wird und der Urtheilende mit der Betrachtung der Welt anhebt. Beide Eigenſchaften aber ſind wie die übrigen alle in dem Weſen Gottes auf ewige Weiſe gegründet, und er iſt in Anſehung ihrer, wie der ewig von ſich Unabhängige, ſo noch viel mehr der von der Welt Unabhängige. Die Allmacht iſt die Beſtimmtheit Gottes in ſeiner abſoluten Selbſtſtändigkeit, die Allwiſſenheit in ſeiner Beſtimmtheit deſſelben, in ſeiner Allgenugſamkeit. Und ſo kommen an die Stelle jener verkehrten Urtheile aus der Idee vom Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt folgende andere: Wäre Gott nicht der Allmächtige und nicht der Allwiſſende, ſo würde die Welt weder werden noch geworden ſein. — Die Erkenntniß ſeiner als des Schöpfers der Welt gründet ſich auf die Erkenntniß von ihm dem ewigen Grunde ſeiner ſelbſt, nicht aber auf die Erkenntniß der Welt. Wer alſo den Glauben, daß Gott Schöpfer der Welt ſei, nicht hat, ſondern daran zweifelt, aber der Idee Gottes in der Unabhängigkeit von ſich ſelbſt nicht ermangelt, vermag mittelſt dieſer Idee aus jenem Zweifel heraus und zum Glauben, daß Gott Weltſchöpfer ſei, zu kommen.

b) Die beiden Eigenſchaften der Allmacht und Allwiſſenheit ſind von einander verſchieden, und haben in dieſer Verſchiedenheit ein Verhältniß zu einander, aber es iſt daſſelbe kein Verhältniß der Bedingung zum Bedingten und des Bedingten zu ihr, ſo daß von der Allwiſſenheit entweder die Allmacht, oder von der Allmacht die Allwiſſenheit abhängig ſei. Im Verhältniß des Wiſſens der Menſchen zu ihrer Kunſt, Kraft und Macht iſt ein ſolches Bedingen und Bedingtſein leicht anerkennbar und hiermit auch die Abhängigkeit der Kunſt von der Wiſſenſchaft, der Wiſſenſchaft von der Kunſt, nämlich ſo: die Praxis hat zu ihrer Vorausſetzung eine Theorie, umgekehrt die Theorie ihrem

Gehalte und Zwecke nach, iſt von der Praxis abhängig, mit der bloßen Theorie iſts nicht gethan, wie die Praxis Theorie fordert, damit ſie echte Praxis ſei, ſo verlangt alle Theorie nach der Praxis, damit ſie Realität und Zweck habe. Bleibt die Betrachtung der göttlichen Allmacht und Allwiſſenheit bei dem Unterſchiede ſtehen, der in der That zwiſchen beiden iſt, ſo kann ſie nicht vermeiden, ein Bedingtſein, wenigſtens der Allmacht durch die Allwiſſenheit anzunehmen. Wie wenn Gott der Allmächtige für die Schöpfung der Welt, kraft ſeiner Allmacht durch die Allwiſſenheit beſtimmt oder determinirt worden; aber

c) jener Unterſchied der beiden Eigenſchaften iſt kein ſolcher, in welchem jede derſelben ein Beſtehen für ſich enthält, ſondern die Allmacht vielmehr iſt auf ewige Weiſe in der Allwiſſenheit, und ebenſo die Allwiſſenheit in ihr enthalten, beiderlei Eigenſchaft iſt, indem verſchieden, doch eine und dieſelbe.

Gott iſt allwiſſend, der Allmächtige und er als allmächtig iſt der Allwiſſende. So hängt er in ſeinem Verhältniß zu ihm, nicht aber von ſeiner Allmacht und Allwiſſenheit, denn er hat nicht dieſe Eigenſchaften, ſondern er iſt ſie, und ſo hängt auch die Allmacht nicht von der Allwiſſenheit, dieſe nicht von ihr ab, denn die eine in ihrem Unterſchiede von der andern iſt die andere, die andere iſt die eine. Das Verhältniß Gottes zur Welt, in welchem er ihr Schöpfer iſt, iſt das des in ſeiner Allmacht Allwiſſenden zu ihr in ihrem Werden und Daſein. So iſt nun zu betrachten

§. 234.

1. Der abſolut Selbſtſtändige im Verhältniß zur Welt, als der in ihrem Werden und Daſein von ihr ſelbſt abhängigen.

a) Das Sein Gottes, als welches das Denken ſein Weſen iſt, hat nicht zur Vorausſetzung das Nichtſein, und nicht zur Bedingung das Werden, ſo daß es ein Gewordenſein wäre.

Gott iſt kein werdender noch gewordener, ſondern der abſolut ſeiende. —

b) Die Welt hat zu ihrem Weſen das Sein als ein Werden, zu ihrem Daſein das Werden als ein Gewordenſein; ſo iſt ſie das Prinzip und Product ihrer ſelbſt, die Natur als Natur. Es iſt nichts außer ihr, aus welchem ſie werde oder entſtehe, ſie wird aus ſich, und es iſt nichts außer ihr, worin ſie exiſtire oder daſei. Die gewordene iſt in ihr ſelbſt, ſie enthält, ſie trägt ſich ſelbſt, ſo hat ſie nur, ſich auf ſich beziehend, ſich ſelbſt zu ihrem Grunde, ſich ſelbſt zu ihrer Bedingung, ſie iſt lediglich von ſich abhängig, mithin nur relativer Weiſe ſelbſtſtändig.

c) Das aber, daß ſie der Grund ihrer ſelbſt zu ſein, daß ſie ſich ſelbſt zu produciren und das Product ihrer ſelbſt zu ſein vermag, das hat ſie nicht aus ſich. Dieſe Dignität, kein blos Gemachtes, kein bloßes Werk, ſondern vielmehr die ſich ſelbſt hervorbringende, die ſich ſelbſt machende Welt zu ſein, dieſe Dignität kann das Werden ſich nicht geben, ſie iſt die Dignität durch Gott. Er iſts als der abſolut Seiende, durch welchen, indem er der ewige Grund ſeiner ſelbſt iſt, die Welt vermag der Grund ihrer ſelbſt zu ſein; in dieſem Vermögen iſt die Welt die Schöpfung, er ihr Schöpfer. Daher dann auch eine religiöſe und verſtändige Betrachtung der Natur dort beſonders wo nicht Offenbarungen, doch Spuren der göttlichen Macht ſieht, wo die Natur offenbar ſelbſt productiv iſt, und alles darauf hinweiſt, daß es kein von außen her Bewirktes, ſondern ein ſich ſelbſt Bewirkendes iſt.

Wenn in dem teleologiſchen Argumente für das Daſein Gottes auf die inneren Naturzwecke hingewieſen wird, ſo geſchah es aus dem Inſtinkte der Vernunft, die Welt zu nehmen, wie ſie das Prinzip ihrer ſelbſt ſei, und auf Gott hinzuweiſen als Prinzip dieſes Prinzips.

Die Form des Seins als des aus ſich ſelbſt Werdens der

Welt iſt die Zeit, die Form des Werdens als der Welt Gewordenſeins iſt der Raum, und ſie ſomit ſelbſt iſt ihrer Form nach die Zeit- und Raum-Welt, aber dieſe Form iſt nicht die, welche das Weſen Gottes hat. In ihm und durch es ſelbſt iſt alle Zeitlichkeit und Räumlichkeit negirt, indem das poſitive Weſen das ewige iſt.

§. 235.

2. Das Verhältniß des Ewigen zur zeitlichen und räumlichen Welt.

Es iſt daſſelbe

a) kein äußerliches, aber auch

b) eben ſo wenig ein inneres, denn beides, das Aeußere und Innere, ſetzen ſich gegenſeitig voraus, und ſind bedingt durch einander. Der Gedanke Gottes aber ſchließt alle und jede Vorausſetzung für ihn und in ihm, und alles und jedes Bedingtſein durch ihn oder in ihm aus. Der Gedanke enthält dagegen die Abſolutheit und Unbedingtheit. Durch den ſo ganz allgemein bewieſenen Satz ſind aus der Schöpfungslehre zwei alte Glaubensmeinungen weggewieſen als zwei große Irrthümer, die meiſt in der Welt heftige Bewegungen veranlaßten und große Bitterkeiten zur Folge hatten. Der Gegenſtand dieſes §. greift daher in faſt alle andere chriſtliche Dogmen ein, und iſt deßwegen einer der wichtigſten der Dogmatik.

ad a. Das Verhältniß Gottes zur Welt iſt nicht das zu einem Zufälligen, zum Zufall überhaupt, und nicht ſelbſt ein zufälliges oder auch nur accidentelles; es wäre aber ein ſolches, wenn es ein äußerliches Verhältniß ſein würde.

Das Unendliche der Zeit in dem Nacheinander ihrer Momente und das Unermeßliche des Raums in dem Miteinander ſeiner Dimenſionen iſt, indem Zeit und Raum die Form der Welt ihrem Werden und Daſein nach ſind, das Weſen dieſer Form, und in dieſer ihrer formellen Weſenheit hat die Welt gegen alles, was in ihr entſteht und in ihr beſteht, den Character oder die Würde einer Selbſtſtändigkeit in dem Grade oder in der Art, wie nichts in ihr ſelbſtſtändig zu ſein vermag. Auch iſt der Menſch für ſeine Erkenntniß der Welt, und in dieſer Erkenntniß dermaßen durch jene Form der Zeit in ihrer Unendlichkeit, des Raums in ſeiner Unermeßlichkeit bedingt, daß man, wenn auch von allem in Raum und Zeit, doch nicht von ihnen zu abſtrahiren vermag. Daher dann, daß jene Beſtimmtheit beider Formen, nämlich die Unendlichkeit und Unermeßlichkeit, von den Menſchen leicht mit der Beſtimmtheit des Ewigen confundirt wird, als wären Zeit und Raum ewig, ſo zu ſagen ewige Weſen. Wird nun gedacht, der Welt in ihrer unendlichen Zeit vorher ſei Gott ſchon geweſen, ſo iſt gleich mit dieſem Gedanken ein Verhältniß Gottes zur Welt als äußerliches genommen und ſo zu ſagen, geſetzt. Das Weſen Gottes, welches das ewige iſt, wird hiermit alsbald verkannt, der Welt vorher iſt er ein Zeitweſen, alſo wäre das Nacheinander der Zeitelemente ein Nacheinander in Gott. Wird ebenſo gedacht, daß Gott neben der Welt Daſein oder Wirklichkeit habe, ſo iſt der Raum in ſeiner Unermeßlichkeit, und die Form der Coexiſtenz der Welt, genommen für eine Bedingung der Exiſtenz Gottes, außer der Welt irgendwo. Das ewige Weſen Gottes, das anerkannt wird als die unbedingte und abſolute Gegenwart, mithin in der Negation der unendlichen Zeit und des unermeßlichen Raumes, läßt nicht zu, daß ſein Verhältniß zur Welt als ein äußerliches gedacht und gehalten, auf dieſen Gedanken beſtanden werde. Aber der Gedanke eines ſolchen äußerlichen Verhältniſſes liegt, ohne daß er anerkannt und das Verhältniß berückſichtigt wird, der alten Pelagianiſchen Lehre von der Welt und von dem in ihr und durch ſie Möglichen und Wirklichen zu Grunde. Gott der Welt vorher und dann außer ihr hat die Welt erſchaffen und zwar keineswegs ſo, daß ſie durch ſich nichts vermöge, vielmehr ſo, daß ſie unabhängig von ihm ſich regen und bewege.

kann. Jene Lehre erkennt alſo an die Selbſtſtändigkeit der Welt, als welche die von ihr ſelbſt abhängige die ſich durch ſich ſelbſt beſtimmende ſei, und das dann beſonders angehend den Willen und die Willensfreiheit des Menſchen. Der Menſch vermag ſich nicht nur ohne den Willen Gottes, ſondern auch wider den Willen Gottes ſelbſt zu beſtimmen, und alles Böſe, das in der Welt gewollt und vollbracht worden, iſt ohne und wider den Willen Gottes vollbracht. Alles Unordentliche, alle der Vervollkommnung entgegengeſetzte Begegniſſe ſind von ihm nicht gewollt, ſondern die freien Willensacte der Menſchen ſind ein Caſuelles, und das Verhältniß Gottes zur Welt iſt das des Zufalls.

Wenn das Verhältniß als äußerliches genommen wird, ſo iſt die Pelagianiſche Lehre nothwendig.

Wird aber, ſtatt daß blos auf das Verhältniß der Schöpfung zu ſich ſelbſt reflectirt werde, reflectirt auf das Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt in der Idee des Ewigen, ſo hat jene Reflexion die Richtigkeit jenes Verhältniſſes und ihre Anerkenntniß zur Folge und zeigt ſich als ein grober Irrthum.

ad b. Das Verhältniß Gottes zur Welt in ihrem Entſtehen wäre

α) auf ſeiner Seite und

β) auf der ihrigen ein Verhängniß, wenn daſſelbe ein innerliches ſein würde. Die Auguſtiniſche Lehre von der Prädeſtination und dann von der unbedingten Gnadenwahl conſequent durchgeführt, kommt und muß auf ſolches Verhängniß kommen. Nur rührt ſich in ihr der unter *α*) angedeutete Gedanke von dieſem Verhängniß gar nicht. Beſonders darum wird dieſer Punct unter *β*) näher zu berückſichtigen ſein.

ad *α*. Durch das Weſen Gottes wird oder iſt er nicht deſtinirt, nicht prädeſtinirt, überhaupt nicht genöthigt der ſubſtantielle und ewige Grund ſeiner ſelbſt, der in und durch ſich

Begründete, und der Allgenugſame zu ſein, und die Eigenſchaften ſich zu geben, die er hat, denn ſein Weſen iſt ſelbſt dieſer Grund, ſein Weſen iſt ſelbſt jede ſeiner Eigenſchaften, und jede derſelben iſt er ſelbſt. Alſo in dem Verhältniß des göttlichen Weſens zum göttlichen Grunde und der göttlichen Eigenſchaft kann der Gedanke einer Prädeſtination, eines Fatums gar nicht vorkommen. Aber ſein Verhältniß zur Welt in ihrem Entſtehen iſt ein anderes, als ſein Verhältniß zu ihm ſelbſt. Sie iſt nicht mit ihm identiſch wie jede ſeiner Eigenſchaften mit ihm, wie der Grund mit dem Weſen, das Weſen mit ihm ſelbſt identiſch ſind, ſondern ſie iſt die von ihm verſchiedene, ſich ſelbſt producirende Macht, und ſo ihr eigenes Werk. Wäre nun ſein Verhältniß zu ihr ein innerliches, ſo würde er durch ſich und ſein Weſen genöthigt ſein, das Prinzip ihres Entſtehens oder Werdens zu ſein oder zu werden. In dieſem inneren Verhältniß wäre das ſein Verhängniß, Schöpfer zu ſein — ein Muß. Aber dieſe Nothwendigkeit, eine wahrhaft fatale und mit ihr der Gedanke von ihr, iſt aus dem göttlichen Weſen und aus dem Gedanken Gottes abſoluter Weiſe ausgeſchloſſen. Denn das göttliche Weſen, als ewig in ſich ſelbſt begründet, ſchließet die abſolute Freiheit ein, und der Gedanke des abſolut in ſich Gegründeten iſt der Gedanke des Freien, des durch ſich ſelbſt Beſtimmenden, deſſen, in welchem und außer welchem kein Verhängniß iſt für ihn. Die Auguſtiniſche Lehre war nur möglich unter der Vorausſetzung, daß das Verhältniß Gottes zur Welt ein innerliches ſei, aber bei dieſer bloßen Vorausſetzung blieb ſie ſtehen, wäre es zur Reflexion auf dies innerliche Verhältniß gekommen, ſo mußte jene Lehre annehmen, daß das Daſein der Welt und ihre Schöpfung in der Nothwendigkeit begründet wäre, und daß Gott ſeinem Weſen nach nothwendiger Weiſe Schöpfer ſei. Aber darin iſt die Lehre inconſequent, weil ſie ſagt: die Welt iſt das Werk der göttlichen Liebe, denn eben in dieſer Liebe iſt die Freiheit enthalten. Gott mußte nicht Schöpfer ſein, aber in ſeiner

Liebe wollte er es. Das innerliche Verhältniß alſo iſt in dieſer Lehre beibehalten, und nur der Gedanke des Verhängniſſes iſt abgehalten. Das Geſagte erläutert ſich in einem Gleichniß: das Verhältniß der thieriſchen Seele zu ihrem Leibe iſt ein innerliches. Das Entſtehen des thieriſchen Leibes iſt ein Entſtehen durch die Seele und mit ihr, und es iſt hier mit jenem inneren Verhältniß eine Nothwendigkeit vorhanden, daß, wenn die Seele iſt, ihr ein Leib ſei, die Seele nicht ohne ihren Leib. Wäre das Verhältniß Gottes zur Welt ein innerliches, ſo würde es das Sein des Geiſtes in ihr, ſeinem Leibe, ſein, er der Weltgeiſt in der Welt, er die Weltſeele, und ſo würde dann ebenſo nothwendig, wie im Gedanken Gottes der des Ewigen iſt, auch der Gedanke der Welt ſein, beides Gott und die Welt hätten gleiche Nothwendigkeit. Es iſt aber das Verhältniß Gottes zur Welt kein innerliches einem äußerlichen gegenüber, und ſomit auch ſein Verhältniß zu ihr auf ſeiner Seite kein Verhängniß, er iſt aus freier Liebe ihr Schöpfer, nicht aus ſeiner nothwendiger Weſenheit.

ad β. Auf Seiten der Welt, wenn Gottes Verhältniß zu ihr ein innerliches wäre, würde die Möglichkeit fehlen, daß ſie ſich ſelbſt und daß in ihr irgend etwas ſich ſelbſt producire, hiermit alſo auch die Möglichkeit einer Vollendung ihrer ſelbſt durch ſich ſelbſt. Sie ſelbſt und alles in ihr wäre dazu, daß ſie werde, daſei, daß und wie ſie wirke von Gott genöthigt, es waltete ein göttliches Verhängniß in ihr und durch ſie hin. Nicht nur könnte in ihr nichts wider den göttlichen Willen ſondern auch nichts ohne denſelben entſtehen, gewollt, beſchloſſen und gethan werden. Jeder weltliche Act und dann jeder menſchliche Entſchluß und jede That, gemäß dem menſchlichen Willen oder zuwider, wäre, indem Gott der Schöpfer der Welt ſei, zugleich ein göttlicher Act, der Menſch wäre weder im Guten noch im Böſen frei.

Iſt der Gedanke eines Verhängniſſes in Gott und für ihn dem Gedanken Gottes entgegen, ſo iſt der Gedanke eines Verhängniſſes in der Welt und für ſie durch Gott der Natur der Welt und ihrer Erkenntniß entgegen. Dieſe Erkenntniß nämlich iſt aus ihrem Gegenſtande her nothwendiger Weiſe die von der Welt als dem productiven Product, als der ſich ſelbſt erzeugenden durch ihn erzeugten, aber jener Gedanke der Prädeſtination hebt dieſe Erkenntniß auf und es muß an deren Stelle eine Vorſtellung kommen, die ſich mit dem fataliſtiſchen Syſtem verträgt, die von der Welt, wie ſie allein das opificium Gottes iſt.

Das Verhältniß Gottes alſo zur Welt in ihrem Entſtehen und Wirken iſt weder ein äußerliches noch ein innerliches, weil es entweder als das eine oder als das andere, theils ein bedingtes, theils ein zufälliges, theils ein verhängnißvolles Verhältniß ſein würde; dieſes aber widerſpricht dem Weſen Gottes und der Natur der Welt. Aber wenn weder das eine noch das andere, was dann für ein Verhältniß iſt das Verhältniß Gottes zur Welt?

c) Die Negation der Aeußerlichkeit jenes Verhältniſſes iſt die Innerlichkeit, ſchon in dem Satze: das Innere iſt nicht das Aeußere, und die Negation der Innerlichkeit iſt die Aeußerlichkeit. Beides alſo hebt ſich ſelbſt, jedes als das Negative des andern durch ſich ſelbſt auf. Das Verhältniß, in welchem das Innere das Aeußere, und das Aeußere das Innere iſt, iſt das abſolute. Das Verhältniß Gottes zur Welt, in welchem er ihr Schöpfer iſt, iſt das abſolute Verhältniß zu ihr ſelbſt, das Verhältniß des Ewigen zum Zeitlichen und Räumlichen. Die Vorſtellung und die Religion im Glauben hat dieſes Verhältniß ſo, daß Gott vorgeſtellt wird eben ſo ſehr über der Welt, als in der Welt, und dieſe Vorſtellung iſt auch in der Dogmatik fixirt durch die Bezeichnung: Deus ens supramundanum und Deus ens intramundanum, er iſt auf die eine und ſelbe Weiſe über der Welt und in ihr. So hilft ſich das vorſtellende Denken, dem die Idee des Abſoluten zu ſchwer iſt. Näher iſt jenes abſolute Verhältniß des Ewigen zur Welt in ihrer Zeitlichkeit und Räumlichkeit das des Allwiſſenden zu ihr, der von ihm gewußten, welche kraft ſeiner Allwiſſenheit eben ſo ſehr ſeine Schöpfung als ihre eigene Wirkung, ihr eigenes Product oder Werk iſt. In ihr ſeiner Schöpfung wird ſein Weſen und jede ſeiner Eigenſchaften den Menſchen offenbar, indem ſein Verhältniß zu ihr kein äußerliches und kein innerliches, ſondern beides auf identiſche Weiſe iſt. Das Verhältniß des Menſchen als eines Schöpfers zu ſeiner Schöpfung, welche irgend ein Kunſtwerk iſt, iſt einerſeits ein äußerliches, andererſeits ein innerliches; er hat in ſeine Werke ſeinen Geiſt gelegt, aber doch iſt und hält er ſich außer ſeinen Werken, weil ſein Werk keine Productivität hat.

§. 236.

3. Das Verhältniß des Allwiſſenden zur Welt in ihrer Bewußtloſigkeit.

a) Weiß Gott nicht, was in der Welt von ihrem Werden aus und in ihr der gewordenen ſich ereignet, was in ihr von dem Menſchen in freier Weiſe gewollt und gethan werden wird, weiß er nicht auf ewige Weiſe, was in der Zeit- und Raum-Welt kommen wird, ſo iſt durch die Begrenztheit, mit welcher ſein Wiſſen behaftet iſt, auch ſein Wollen und Wirken begrenzt, indem Wiſſen, Wollen und Thun von einander unzertrennlich ſind, und das Wollen und Thun nicht ohne das Wiſſen ſein kann. Gott ſolcher Weiſe nicht der Allwiſſende, und doch der Allmächtige, das iſt ein innerer Widerſpruch und die Pelagianiſche Lehre iſt in dieſem inneren Widerſpruch mit der Behauptung, daß der Menſch in dem, was er beſchließt und vollbringt, ſich auf eine von Gottes Willen und Wiſſen unabhängige Weiſe verhalte.

b) Weiß aber Gott alles, was in der Welt gewirkt, gewollt und vollbracht werden wird, auf ewige Weiſe oder vorher, ſo iſt, indem ſein Wiſſen das Wollen und Thun, dieſes ebenſo das Wiſſen iſt, alles in der Welt von ihrem Werden aus vorausbeſtimmt. Iſt aber in der Welt durch Gottes Wiſſen ihr Wirken und das Wollen und Thun in ihr beſtimmt, ſo iſt und vermag ſie nicht in irgend einer Beziehung ſich ſelbſt beſtimmend zu ſein. In allem nun beſtimmt werdend und beſtimmt worden, aber zugleich ſich ſelbſt producirend und ihr eigenes Product ſeiend, das iſt auch ein innerer Widerſpruch und dieſem kann die Auguſtiniſche Lehre nur dadurch ausbeugen, daß ſie die Welt gar nicht denkt als das productive Product ihrer ſelbſt, ſondern allein als das Werk durch Gott. Jener Widerſpruch alſo, der oben unter 1. vorkam als Widerſpruch des äußerlichen und innerlichen Verhältniſſes Gottes zur Welt, und der ſich dadurch hob, daß Innerliches und Aeußerliches einander negirten und das Verhältniß Gottes zur Welt als abſolutes Verhältniß ſich aufhob, dieſer Widerſpruch kehrt wieder zurück auf ſubtilere Weiſe, und iſt auf der einen Seite der Widerſpruch des begrenzten Wiſſens und der unbegrenzten Macht, auf der andern Seite der des unbegrenzten Wiſſens als des allbeſtimmenden Wollens und Wirkens und der ſich ſelbſt beſtimmenden Macht der Natur der Welt. —

Die Theologie zu dieſem Widerſpruch gekommen, iſt gewiſſermaßen dadurch ſelbſt gezwungen zu dem Verſuche, daß ſie ſehe, wie er ſich hebe. Vielleicht hebt er ſich mittelſt folgender Sätze:

1) Wie Gott ſich ſeinem Weſen und Daſein nach und in ſeinen Eigenſchaften offenbar iſt, ſo iſt er der ſich Wiſſende oder: Gott als der in ſeinem Weſen, Daſein und Eigenſchaften ſich auf ewige Weiſe offenbar, iſt der ſich ewig Wiſſende. — Gott als der ſich auf ewige Weiſe Wiſſende iſt der ſich ſelbſt offenbare.

2) Ihm als dem Schöpfer der Welt, aus welchem ſie das hat, daß ſie ſich ſelbſt zu bewirken und durch, in und für ſich ſelbſt da zu ſein vermag, ihm alſo, aus welchem die

Natur ihre Autarkie hat, iſt ſie auf gleich ewige Weiſe offenbar, und er ſomit der ſie in ihrem Werden, Daſein und Ihr ſelbſt-genug-ſein Wiſſende, er mithin, welchem, wie er ſich offenbar iſt, die Welt offenbar iſt, iſt der Allwiſſende. Ihr ihm ewig Offenbarſein iſt ſein ſie abſoluter Weiſe Wiſſen und umgekehrt. Dieſer Satz ſchließt alſo die unter a) und mit Bezug auf den Pelagianismus ausgeſprochene Negation oder Begrenztheit des Wiſſens aus, der Satz enthält die Negation jener Negation.

3) Der Welt in ihrem aus ſich Werden, in ihrem Daſein und für ſich ſelbſt Sein, iſt weder ſich ſelbſt, noch iſt ihr Gott offenbar. Sie iſt ſo als die Natur, indem ſich producirend niemals die Welt, indem ihr Product nichts weiter, ſie iſt, was ſie wird und geworden iſt, auf eine bewußtloſe Weiſe. In dieſer ihrer Bewußtloſigkeit kann ſie vorgeſtellt werden als die Welt in der Unſchuld, wo ihr durch, in und für ſich ſelbſt Wirken, dem, aus welchem ſie dieſe ſich bewirkende und durch ſich wirkende Macht hat, ihm, ſeinem Weſen, ſeinem Wiſſen und Wollen als dem ewigen Geſetz vollkommen gemäß iſt. Alſo Gott weiß die Welt durch und durch; denn er iſt ihr Schöpfer, aber die Welt kennt ihn nicht, ſie kennt nicht einmal ſich. In dieſer Bewußtloſigkeit ihrer ſelbſt iſt alſo ihr Wirken, Produciren ihrer ſelbſt und alles deſſen, was in ihr zum Daſein kömmt, ein ſich ſelbſt beſtimmendes Wirken und Thun, indem es auf ewige Weiſe zugleich ein Wiſſen Gottes iſt, wobei vorerſt dahin geſtellt bleibt, ob auch ein Beſtimmen.

4) In der Welt, indem ihr Schöpfer Gott iſt, iſt enthalten die Möglichkeit, ihrer und ſeiner ſich bewußt zu werden. Vergleichen wir vorerſt das Verhältniß eines Menſchen, als des Urhebers irgend eines Werkes zu ſeinem Werke, ſo zeigt ſich Folgendes: indem er kraft ſeines Verſtandes und Entſchluſſes das Werk entwirft und vollbringt, iſt ihm daſſelbe durch und durch offenbar, wie er ſich ſelbſt offenbar iſt, er weiß ſein Werk, aber dem Werke iſt er nicht offenbar, es weiß ihn nicht, denn es

weiß ſich nicht. Solch ein Werk iſt beſonders die Maſchine, ſolchem Werke mangelt auch die Möglichkeit, daß es ſeinen Urheber und es ſich ſelbſt kenne oder ihm offenbar werde. Wäre die Welt nur das Werk Gottes und nicht zugleich das Product ihrer ſelbſt, ſo würde ſie ihm allerdings offenbar und er der Allwiſſende ſein, aber ihr würde er nicht offenbar, ſie vermöchte nicht das Bewußtſein ihrer ſelbſt, geſchweige, daß ſie ihn als ihren Urheber wiſſen könnte. Mit dem Erzeugniß eines Menſchen verhält es ſich anders, wie mit einem Werke des Verſtandes und Willens; dem Erzeugniß der Eltern, dem Sohne iſt die Productivität anerzeugt und mit ihm die Möglichkeit des Bewußtſeins; er iſt ihnen offenbar, aber ihm ſind die Eltern nicht offenbar. — Die Welt iſt nicht die von Gott gezeugte, ſondern die von ihm erſchaffene, auf ewige Weiſe aus ihm gezeugt iſt allein er ſelbſt, und er der aus Gott Gezeugte, der ewige Sohn Gottes iſt offenbar dem, der ihn gezeugt hat, und ihm iſt er offenbar auf gleich ewige Weiſe. Der Vater weiß den Sohn, der Sohn den Vater auf abſolute Weiſe. Aber ſo nicht die Welt zu Gott; als die von ihm erſchaffene bewirkt ſie ſich ſelbſt und bringt ſie ſich aus der Möglichkeit des Bewußtſeins zu der Wirklichkeit deſſelben; ſie wird ihrer und ſeiner als des Schöpfers ſich bewußt. Indem nun das Wiſſen Gottes in ſeinem Verhältniß zur Welt, wie ſie die Welt in der Bewußtloſigkeit iſt, zugleich das ſie beſtimmende Wiſſen iſt, ſo wird wie die Welt aus der Bewußtloſigkeit zum Wiſſen kömmt, dieſes ihr Wiſſen nicht beſtimmt durch ſein Wiſſen. Die Macht des göttlichen Wiſſens und Willens iſt die, die Welt ſich durch ſich beſtimmen zu laſſen.

Das Element zur Löſung jenes Widerſpruchs wird von der Wiſſenſchaft, welche zu zeigen hat, wie er ſich löſe, nicht in die Lehre vom Verhältniß des Schöpfers zur Welt hineingebracht, damit etwa die Wiſſenſchaft ſich aus der Verlegenheit ziehe, ſondern es iſt daſſelbe in jener Lehre an und für ſich enthalten und aus ihr hat es die Theologie nur herauszuheben. Der Widerſpruch ſelbſt, deſſen Löſung es gilt, ſtellt ſich mit allen ſeinen Momenten einfach ſo dar:

1) Iſt Gott nicht der Allwiſſende, ſo iſt er nicht Gott, oder: Deus nisi sciat omnia, quae sunt, fuerunt et erunt, non est Deus.

2) Iſt Gott der Allwiſſende, ſo vermag die Welt nicht, aus ſich, durch ſich, in und für ſich zu werden, zu wirken und die wirkliche Welt zu ſein; ſo iſt insbeſondere, wenn in ihr ein Wille wirklich ſein könnte, dieſer Wille nicht frei; iſt Gott der Allwiſſende, ſo iſt keine Freiheit des Willens, quod si Deus sit omniscius, rerum natura nec semet ipsam, nec quidquam quod in se positum sit, efficere potest.

Die Wahrheit des erſten Satzes könnte nur in Zweifel gezogen werden von dem, der die Erkenntniß Gottes nicht, ja kaum den Gedanken Gottes hätte. Hat er ihn oder ſie, und entwickelt ſich ihm dieſe Erkenntniß oder dieſer Gedanke, ſo leuchtet ihm von ſelbſt die Identität der Gottheit und Allwiſſenheit ein. Dieſe Identität iſt in jenem Satze nur auf negative Weiſe ausgeſprochen; alſo für die Löſung des Widerſpruchs zwiſchen der Allwiſſenheit und der natürlichen und creatürlichen Freiheit, kann der erſte Satz gar nicht in Anwendung kommen, wie wenn ſeine Wahrheit ſich von ſelbſt verſtehe. Aber mit dem zweiten Satz iſt es anders.

Er hat eine Vorausſetzung und nur unter dieſer kann er geſtellt werden, wie er geſtellt worden iſt. Die Vorausſetzung iſt dieſe, daß durch das Wiſſen als ſolches dasjenige, was gewußt wird, zu einem Unvermeidlichen, zu einem ſchlechthin Nothwendigen werde. Die Vorausſetzung iſt näher, und mit Bezug auf Auguſtins Lehre, ſo zu ſtellen: das Wiſſen ſei ſchlechthin beſtimmend dasjenige, was gewußt werde in Anſehung ſeiner Wirkſamkeit in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Da tritt nun die Frage ein, ob das Wiſſen ein Beſtimmen (praedestinare) ſein müſſe, ſo daß das Vorausgewußte nicht anders, als wie es ſei, werden könne. Wäre das Göttliche oder das Allwiſſen nothwendiger Weiſe ein alles Beſtimmen, ſo wäre dieſe Nothwendigkeit ſelbſt ein Verhängniß in Gott; er iſt der Allwiſſende und muß der Allbeſtimmende ſein, er könnte nicht anders. Die Lehre von Gott, der als der Allwiſſende der Schöpfer der Welt ſei, iſt aber zugleich die, daß er als der Allmächtige, und kraft ſeines abſolut freien Willens die Welt erſchaffe oder erſchaffen habe; müßte ſein Wiſſen das die Welt in ihrem Werden, in ihrem Daſein und in ihren Bewegungen determinirende ſein, wo wäre dann ſeine Allmacht und Willensfreiheit? Die Anerkenntniß ſeiner als des allmächtigen und ewig freien Gottes, iſt das Element in der Lehre ſelbſt, mittelſt deſſen der Widerſpruch ſich hebt. Es iſt die Allmacht des göttlichen Willens oder der freie Wille der Allmacht, wodurch Gott ſelbſt verhindert, daß ſein alles Wiſſen ein alles Beſtimmen ſei. Ein ſolch alles deſtinirende und prädeſtinirende Wiſſen wäre ein die Selbſtthätigkeit und Freiheit der Schöpfung negirendes, dieſer Negation widerſetzt ſich der Wille der Allmacht Gottes. Gott will nicht, daß ſein Allwiſſen allbeſtimmend ſei, er will, daß, obgleich er weiß, was wird, doch das Werdende ſich durch ſich ſelbſt beſtimme, er will die Freiheit der Welt. Der Ausdruck: Gott läßt das Böſe zu, bezieht ſich auf dieſes Element.

Aber indem der Widerſpruch ſolcherweiſe ſich gehoben hat und hiermit aus dem chriſtlichen Glauben, wie die Pelagianiſche, ſo die Auguſtiniſche Lehrmeinung entfernt iſt, ſcheint jener Löſung des Widerſpruchs die Pauliniſche Lehre zu widerſprechen, und der ſo gehobene Widerſpruch mit dieſer in Widerſpruch zu kommen. Doch hier kömmt es auf die Exegeſe an. In ſeiner Allwiſſenheit iſt Gott auf ewige Weiſe deſſen gewiß, daß, die Welt mag ſich beſtimmen wie ſie wolle und könne, dennoch dadurch der Zweck, den er mit ihr hat nicht verhindert werden könne. Hiermit aber hat die Lehre von der Schöpfung, indem ſie die von der Vorherbeſtimmung der Schöpfung auf ihren Endzweck iſt, nicht auf jedes Actum und Factum, vielmehr ein Verhältniß zur Schöpfung, Erhaltung und Vorſehung.

Die apoſtoliſche Lehre von der Prädeſtination führt ſich erſt aus und durch in der Lehre vom Endzwecke der Welt. Im Gebiete der Menſchheit iſt jeder Willensact als Entſchluß der Individuen oder eines ganzen Volkes und als That oder Handlung frei, mithin der Art, daß auf keinerlei Weiſe das einzelne Subjekt, oder das Volk, oder ſein Regent durch die Natur, durch Triebe, Begierden u. ſ. w. oder durch Gott ſelbſt prädeſtinirt ſei, vielmehr daß jeder Einzelne ſich ſelbſt beſtimmt. Thut er das Böſe, ſo iſt Gott in der Macht ſeines Wiſſens und Wollens, in der Erhaltung der Welt und als die Vorſehung deſſen ganz ſicher und gewiß, daß das Böſe ſich durch ſich ſelbſt beſtrafe und aufhören werde, es bleibt dem Sünder die Strafe nicht aus, das iſt determinirt, aber nicht die Sünde, und daß er ſündige iſt vorher beſtimmt, und ſo bleibt der ſogenannte Lohn nicht aus.

Es kann, ſtatt daß man auf das Verhältniß der Welt zu ihr ſelbſt mit der Vorausſetzung ihres Verhältniſſes zu Gott reflectire wie sub a., auf jenes im Gegentheil ſo reflectirt werden, daß es für das Verhältniß der Welt zu Gott vorausgeſetzt wird, dann entſtehen zwei Anſichten, von denen die eine als die materialiſtiſche, die zu einer objektiv idealiſtiſchen wird, und die andere als die ſubjektiv idealiſtiſche zu bezeichnen iſt. Aus dem Verhältniß der Welt zu ihr ſelbſt nehmen dieſe Anſichten nicht ihren Urſprung und Anfang, ſondern aus dem auf ihr Verhältniß reflectirenden Subjekte, ſie gehen demnach auch die Schöpfungslehre an ſich und den Glauben an Gott den Weltſchöpfer nichts an, kommen darum auch nicht und können nicht in der chriſtlichen Glaubenslehre, was die Schöpfung angeht, vorkommen. So ſinnreich, ja ſo geiſtreich beide Anſichten ausgedacht und ſelbſt ſyſtematiſch durchgeführt worden ſind, hat doch keine von beiden ihr Beſtehen, jede kann verlaſſen werden und iſt, während der Glaube an Gott den Schöpfer blieb, verlaſſen worden. Marheineke behandelt ſie, als wären beide Hypotheſen zum Verhältniß der Welt zu ihr nöthig; ſo iſt es nicht.

§. 237.

Die materialiſtiſche Anſicht.

Mittelſt Betrachtung deſſen, was in der Welt entſteht, entſtand, iſt und vergeht, wird anerkannt, daß ſie nicht ſei die ewige, ſondern eine gewordene und daß mithin das Werden bis zum Gewordenſein, und ein Gewordenſein ihr Weſen ſei. Nun iſt die Frage nach dem Grunde dieſes Werdens; er wird geſucht jenſeits der werdenden und gewordenen Welt, aber ohne daß bei dieſem Suchen auf ihr Verhältniß zu Gott, als den Grund ihres Werdens reflectirt werde. Für dieſes Verhältniß, wenn es in der materialiſtiſchen Anſicht je zur Anerkenntniß deſſelben kömmt, iſt vielmehr das Verhältniß der Welt zu ihr ſelbſt vorausgeſetzt. Der Grund ihres Werdens und Daſeins wird gedacht

1) zwar als das Sein, aber nicht wie es nur und lediglich das Sein wäre, ſondern wie es

α) Das Sein iſt als das den Raum undurchdringlich Machende in einer unendlichen Vielheit Seiender, deren jedes ein Unzerſtörbares, ein Untheilbares, ein ἄτομον iſt. Die Atome ſind die ewigen Elemente (τὰ στοιχεῖα) der Welt. Das, in welchem dieſe Seienden, deren jedes ein Untheilbares iſt, β) ſind, iſt das Leere (τὸ κενόν). Die Bewegung in dieſem Leeren (κίνησις) γ) iſt das Prinzip alles Entſtehens, Werdens und Vergehens. Dieſe Bewegung hat keine innere Nothwendigkeit, ſie iſt nur aufeinander Treffen und Stoßen jener Elemente auf eine rein zufällige Weiſe. So gehört zum Prinzip δ) auch der Zufall (ἡ τύχη) ihrer Bewegung. Aus den ewigen Elementen mittelſt ihrer Bewegung im Leeren wird vermöge des Zufalls ihrem

Inhalte, ihrer Form nach und in Anſehung aller ihrer Bildung und Geſtaltung. So ſteht ſie rein im Verhältniß zu ihr ſelbſt.

Alles Körperliche in ihr, alle mechaniſchen Bewegungen deſſelben, alles Leben in ihr und alles Lebendige, alles Bewußtſein, alles Geiſtige, Verſtändige und Vernünftige hat jene Elemente, und ihre Verbindung im Leeren zum Prinzip ſeines Daſeins. — Die ſo zu ihr ſich aus jenem Grunde ſelbſt verhaltende Welt kömmt nun wohl in Verhältniß zu Göttern, indem ſie die Götter zu ihrem Inhalte hat, wie die Menſchen und der Grund, daß Götter ſind, derſelbe iſt, daß die Welt wird und geworden iſt. Die vollkommenſten Combinationen jener Elemente ſind es, wodurch die lebenden Weſen zum Theil vollkommener als die Menſchen ſind und Götter genannt werden.

In dieſer materialiſtiſchen Anſicht ſind die Götter in der Welt die Erzeugniſſe derſelben Elemente, von denen die Welt ihr Daſein hat; der Materialismus in dieſer älteſten Form bei Leukippus, Demokritus und Epikur weiß nichts von einer Schöpfung der Welt durch Gott. Mit dem Ethnicismus ſteht dieſe Anſicht gar nicht im Widerſtreit, denn jener weiß auch nichts von einer Schöpfung durch Gott, ſondern nur von einer Theogonie.

Es hebt ſich jene Anſicht, indem die berühmte Anerkenntniß vom Werden und Gewordenſein der Welt die nämliche bleibt, 2) darin weiter empor, daß das Sein einerſeits nicht mit den Beſtimmungen des Atom, des Leeren und der Bewegung als Prinzip des Werdens der Welt ferner gefaßt wird, ſondern nur als Stoff für das Werden derſelben, und daß der Gedanke des Seins als dieſes Stoffs einfach der der Materie als ſolcher iſt (ἡ ὕλη). Sie die Materie wird genommen im Unterſchiede vom Gewordenſein der Welt und von ihrem Werden als ein ſolches, das keinen Anfang gehabt habe, für nicht geworden. Andererſeits wird dieſem Sein gegenüber auf das Denken reflectirt, aber in der Beſtimmtheit des unendlichen Gedankens, der als ſolcher gleicherweiſe nicht ein werdender oder gewordener ſondern der ewige ſei und hatte die atomiſtiſche Anſicht das Sein, ſo zu ſagen, in unendlich viele, deren jedes ein Sein ſei, zerſplittert, ſo wird das Denken hier in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Ideen, deren jede ewig ſei, gehalten. Ganz einfach alſo iſt in dieſer zweiten Anſicht die Vorausſetzung für das Werden und Daſein der Welt die der beiden Elemente, von denen das eine ἡ ὕλη, das andere ἡ ἰδέα iſt, ſo daß das Eine nur den Stoff gibt für das Werden der Welt, und das Andere, die Idee, dieſen Stoff faſſet, ſich in ihn verſenkt und ſo das Prinzip des Werdens und Daſeins iſt. So iſt Plato der Uebergang aus dem Materialismus in den Intellectualismus, und ſeine Lehre in Bezug auf jene ὕλη die materialiſtiſche, in Bezug auf die Idee die idealiſtiſche.

In den Platoniſchen Dialogen kommen oft Aeußerungen vor, wo die Ausdrücke τὸ εἶδος (species) und ἡ ἰδέα für gleichbedeutend genommen ſind, faſt für ſynonym, wo alſo, was wir Gattung und Art nennen, Idee heißt. In Anſehung dieſer Stellen iſt das Philoſophem das, daß an allem Individuellen τὸ εἶδος oder ἡ ἰδέα das Ewige ſei, das Individuum hat zum Stoff ſeines Werdens und Daſeins die ewige Materie (τὴν ὕλην,) zur Form und Geſtalt aber die Idee, die dieſe Materie, kraft deſſen, daß ſie die Idee, die ewige iſt, ergreift und durch dieſe Materie ſich einen äußerlichen Inhalt gibt. Das Individuum ſtirbt wegen des Materiellen in ihm, aber die Art, die Gattung bleibt die ewige, ſie ſetzt ſich in anderen Individuen fort. Dann hebt ſich in den Dialogen allerdings auch der Gedanke der Idee über den der Gattung, und in den Socratiſchen Lehren, welche das Schöne, Gute und Göttliche angehen, iſt die Idee in der Unendlichkeit gefaßt, wo man nicht mehr ſagen kann, ſie werde mit τὸ εἶδος als einerlei gebraucht. Aber auch das Gute und Schöne iſt ein Mannigfaltiges wie die Idee. Auf der Seite der Idee wird daher geſucht ein Prinzip, das ſie in ihrer Mannigfaltigkeit enthalte, welches das ewige

Prinzip ſei, die Idee aller Ideen wird geſucht. Auf der einen Seite iſt die ὕλη eine einfache, und ſo iſt auf der andern eine Einheit zu finden; dieſe Idee aller Ideen iſt bei Plato τὸ θεῖον und ſo kömmt ein Verhältniß der Welt zu Gott hervor. Aber er, die Idee aller Ideen, hat als der Ewige auf gleich ewige Weiſe neben ſich, außer ſich die Materie, und ſomit mag in jener Anſicht das Verhältniß Gottes zur Welt noch ſo abſtrakt, ja ideell gedacht werden, er kann nicht als Schöpfer der Welt anerkannt werden, ſondern nur für den, der dem ewigen Stoff die Form des Verſtandes, der Vernunft, des Schönen und Guten gibt, der in den ewigen Stoff die Idee bringt, er iſt nur der Weltbildner (κατασκευάστης, nicht κτιστής.)

In der materialiſtiſchen Anſicht hat das Verhältniß Gottes zur Welt den Schein ein äußerliches zu ſein, wie es für ein ſolches in der Pelagianiſchen Lehre wirklich genommen wird. Atomiſtiſch vorgeſtellt ſind die Götter zwar in der Welt, führen ſie aber in ihr ein von ihr ganz unabhängiges Schlaraffenleben und überlaſſen die Welt ſich ſelbſt: ſo ſind ſie die um nichts Bekümmerten, die Seligen.

Auch die Menſchen, ob zwar in der Welt lebend und die Befriedigung ihrer Bedürfniſſe aus den Mitteln nehmend, welche die Welt gibt, vermögen doch, weil ſie dieſe Mittel ſelbſt ſuchen und gewähren, in irgend einem Grade von der Welt unabhängig zu leben, ſo daß ihr Leben eudaimoniſtiſch (εὐδαιμονία) ſei. Objektiv idealiſtiſch angeſehen wird der einzige Gott gedacht als außer der Welt, als vor ihr, ehe ſie wurde, ſchon ſeiend, als der Grund jeder Idee, und als der Urheber aller Vollkommenheiten. So iſt er gedacht rein im Verhältniß zu ſich, und indem die Welt ihrer Geſtalt oder Bildung nach durch ihn wird als außer ihr, als ſich ewig in ſich ſelbſt haltend, ſie beſtimmend, aber nicht beſtimmt werdend, und in Anſehung des Menſchen ihn ſich ſelbſt überlaſſend, ſo daß auch das Verhältniß zur Welt ein äußerliches zu ſein ſcheint, indem nicht die Welt ihn beſtimmt, ſondern durch ſeine Ideen des Schönen und Guten für ſich beſtimmt iſt.

Geht aber das Denken auf das Prinzip der materialiſtiſchen Anſicht zurück, ſo zeigt ſich, daß das Verhältniß Gottes zur Welt in der That dort vorgeſtellt oder gedacht wird als ein innerliches, wie es ein ſolches in der Auguſtiniſchen Lehre iſt; denn es iſt in der atomiſtiſchen Anſicht eigentlich doch nur der Zufall mit Bezug auf die Elemente der Welt und ihre Bewegung im Leeren, durch welchen die Götter und die Menſchen ihr Daſein haben. Dieſe τύχη iſt wie für die Welt, ſo für die Götter und Menſchen in ihr die μοῖρα, das Verhängniß. Wie es ſich traf in dem Decurſus und Concurſus der Atome beim Entſtehen der Welt, ſo wurde ſie, ſie wurde alles in ihr, ſo erhielten Götter und Menſchen ihr Daſein, aber ſo hatte es ſich ereignet, und ſo muß alles alſo ſein, wie es iſt, das iſt ſein Verhängniß.

In der Platoniſchen Einſicht verhält es ſich nicht viel anders. Gott iſt zwar ewiger Weiſe und noch vor dem Werden und Daſein der Welt da, und auf gleich ewige Weiſe iſt jeder ſeiner Gedanken in deſſen Unendlichkeit der ewige oder die Idee, allein neben Gott und außer ihm iſt auf gleich ewige Weiſe da die Materie als der Stoff, aus welchem die Welt geſtaltet oder gebildet und ſo zur wirklichen Welt wird; dieſen Stoff muß Gott nehmen, gleichſam wie er ihn vorfindet, und indem jede ſeiner Ideen durch ihn in den Stoff gelegt wird, muß die Idee ſich nach dem Stoff bequemen, wird ſie durch ihn modificirt, ſie iſt als der Gedanke Gottes das ewig Vollkommene ſelbſt, die vollkommene Idee, aber durch den Stoff muß ſie an der Vollkommenheit einbüßen, daher daß die Welt nicht eben die Vollkommenheit ihres Schöpfers haben kann. Er iſt durch die Geſtaltung der Materie auf innerliche Weiſe prädeſtinirt. Für ihn iſt die ὕλη eine μοῖρα und ſo auch mit dem Menſchen, wie er in der Welt ſeine Ideen zu realiſiren ſucht, iſt er neceſſitirt durch den Stoff.

Dem Schickſal mithin, welches die heidniſchen Religionen, worunter Menſchen und Götter ſtänden, in der Meinung anerkennen, kann weder die atomiſtiſche noch die Platoniſche Philoſophie entgehen, und aus beiden Syſtemen kömmt der Materialismus nicht heraus. Der ganze Materialismus aber iſt dem Glauben an Gott als den Weltſchöpfer in keiner Beziehung angemeſſener, wie ihn die Bibel lehrt, denn ihre Lehre iſt, daß nichts ſei, was nicht urſprünglich durch Gott erſchaffen worden wäre. Kommt es in ihr zum Daſein des Böſen, als deſſen, welches ein Widerſtreit iſt mit Gottes Weſen, ſo kann und konnte es nur dazu kommen, indem von Gott das Gute erſchaffen war mit der Möglichkeit, ſich ſelbſt als gut zu behaupten, oder ſich ihm zu widerſetzen und bös zu werden.

3) Die Auguſtiniſche Lehre ſtimmt darin mit der bibliſchen Lehre überein, daß ſie die Lehre von der Schöpfung der Welt aus nichts von Gott iſt, hiermit iſt auch in der Reflexion auf den Glauben wie ihn die Bibel lehrt, der Materialismus abgewieſen und das, was die Bibel hat, daß alles von Gott erſchaffen worden, genau darin beſtimmt, daß er der Urheber des Materiellen und aller Geſtalt und Form deſſelben ſei. Allein die Auguſtiniſche Lehre bleibt geradezu bei dem Gedanken ſtehen von dem Verhältniß der Welt, wie ſie durch Gott erſchaffen worden, lediglich und allein zu ihr, der ſie erſchaffen hat, und ſie berührt nur das Verhältniß der Welt zu ihr ſelbſt in Anſehung des Dogmas vom Böſen, von der Sünde, vom Abfall der Welt überhaupt. Als Lehre von der Schöpfung der Welt aus nichts hat ſie das, daß der Urheber der Welt Schöpfer ſei (κτιστής), aber indem ſie zugleich die Lehre iſt, daß in der Welt nichts aus Zufall, aus Willensfreiheit der Menſchen geſchehen könne, ſondern von Gott alles vorausgeſehen und alſo vorher beſtimmt ſei, miſcht ſich doch noch in jenen Gedanken vom Schöpfer

der Gedanke von einem bloßen Werkmeiſter (δημιουργός) der Welt. So ſteckt demnach in der ſtreng und conſequent gehaltenen Lehre Auguſtins noch einiges Heidenthum, die τύχη und die ὕλη ſind aufgegeben, jene in Anſehung Gottes, dieſe in Anſehung der Welt, aber die μοῖρα noch nicht, ſie iſt das Geſchick für Gott ſelbſt, für die Welt, den Menſchen, und Alles.

§. 238.

Die ſubjektiv-idealiſtiſche Anſicht.

Mittelſt der Reflexion auf die Welt in ihrem Daſein wird zuvörderſt anerkannt ein Verhältniß derſelben zum Bewußtſein, und ſtatt daß nun materialiſtiſch auf das Verhältniß der Welt zu ihren Urelementen oder zu Gott und ſeinen Ideen reflectirt werde, wird jetzt auf ihr Verhältniß zum Bewußtſein, wie es das der Menſchen in der Welt iſt, reflectirt. Beide, ihr Daſein und unſer Bewußtſein von ihr im Daſein, ſetzen ſich einander gegenſeitig voraus. Ob ſie einen Anfang in der Zeit genommen habe oder nicht, und wenn jenes, ob ſie durch ein außerweltliches Weſen von Gott erſchaffen worden ſei oder nicht, ob ſie im Raume begränzt ſei oder nicht, auf dieſe und andere Fragen, deren Beantwortung allein eine Erkenntniß der Welt zur Folge haben kann, ſteht nicht zu antworten, ohne daß zuvörderſt das Bewußtſein ſelbſt als das Bewußtſein von der Welt in Unterſuchung genommen werde. Das Prinzip des Bewußtſeins überhaupt iſt und heißt Vernunft. Damit die Welt erkannt werde in Anſehung jener Aufgaben, muß alſo zuvörderſt das Problem gelöſt werden, was die Vernunft überhaupt zu leiſten vermöge, wie weit ſie als Erkenntnißvermögen reiche, es muß alſo, falls es eine Kosmologie gibt und eine Theologie, dieſen Wiſſenſchaften eine kritiſche Philoſophie, eine Kritik der Vernunft vorhergehen. Dieſe Kritik hat folgende Entdeckungen gemacht:

1) Die Erkenntniſſe von den natürlichen und geſchichtlichen

Dingen, von der Natur und Welt ſind bedingt und nur möglich mittelſt der Beſtimmungen oder Formen, die das Bewußtſein oder deſſen Prinzip die Vernunft an und für ſich ſelbſt hat. Sie ſind die Anſchauungsformen, bedingend ſind die Kategorieen, bedingend den Verſtand, und die Ideen bedingend die Vernunft als ſolche, im erkannt haben der Dinge mittelſt des Verſtandes, und in dem unendlichen Fortſchreiten ihrer Erkenntniß, wo jede Idee vom regulativen Gebrauch iſt. Mittelſt dieſer ihrer eigenen Formen bringt die Vernunft aus ſich ſelbſt die Erkenntniß von der Natur und der Welt hervor, und als ihre eigene Kritik gelangt ſie zu der Anerkenntniß, daß ſie nicht zu wiſſen vermöge, was und wie die Welt an und für ſich ſelbſt ſei, daß ihre Erkenntniß darauf eingeſchränkt ſei und ſein müſſe, daß und wie die Welt im Bewußtſein erſcheine als durch das Bewußtſein hervorgebracht. Die Welt ſteht im Verhältniß zu der ſie erkennenden zur allgemeinen menſchlichen Vernunft, in dieſem Verhältniß iſt die Vernunft das Prinzip der Erkenntniß, und die Welt als Gegenſtand dieſer Erkenntniß iſt bloß die Erſcheinungswelt.

Die transcendental idealiſtiſche Philoſophie läßt es nicht unentſchieden, ob die Welt die von Gott erſchaffene ſei oder nicht, ſie hat zu ihrem Reſultate, daß der Gedanke von der Schöpfung durch Gott ein transcendenter ſei, d. h. in dieſem Gedanken die menſchliche Vernunft, deren Gedanke er wäre, über ihre Grenzen ſelbſt hinausgehe, und mit jenem Gedanken etwas ſtatuire, von welchem ſie zu wiſſen nichts vermöge, ob es Wahrheit und Wirklichkeit habe oder nicht. Aus der Religion dieſer Philoſophie iſt daher der Glaube an einen Weltſchöpfer und das Dogma, worin der Glaube gelehrt wird, weggewieſen. Jedoch kann eben jene Philoſophie, indem ſie auf die innere Zweckmäßigkeit der Organiſationen in der Natur reflectirt, nicht unterlaſſen, z. B. in Kants Kritik der Urtheilskraft, anzuerkennen, daß, wo Zweck, wie im Pflanzen- und Thierreich, auch ein Verſtand ſei, der dieſen Zweck gedacht, und ein Wille, der ihn geſetzt oder beſtimmt hat, indem der Zweck als Begriff nothwendigerweiſe einen Verſtand vorausſetzt. Dieſe Anerkenntniß von Naturzwecken mit Bezug auf einen Verſtand, durch den ſie Zwecke ſind, iſt auch die im phyſikotheologiſchen Argument vom Daſein Gottes, und in dieſem Argument wird er nothwendigerweiſe für den Schöpfer der Welt anerkannt. So ſcheint der Idealismus, indem er eine Zwecklehre der Natur iſt, doch dorthin zurückzukehren, wo das chriſtliche Dogma ſeine Stelle hat, allein es ſcheint nur ſo, verhält ſich aber anders, nämlich ſo:

Nur für die Erklärung der inneren Zwecke der Natur, welche die reine Vernunft anerkennen muß, wird von ihr ein göttlicher Verſtand vorausgeſetzt, durch welchen ſie Zweck der Natur und in ihr ſei, nicht aber für den Glauben an Gott. Die Vernunft bedarf nur dieſer Hypotheſe, um ſich die Natur ganz begreiflich zu machen, aber ſie bedarf dazu keines Glaubens an Gott.

2) In der nicht von Gott erſchaffenen, ſondern durch die Vernunft ihr ſelbſt oder dem Bewußtſein erſcheinenden Welt hat aber der Menſch zu ſchaffen, zu thun und zu leiſten. Er hat in der Erſcheinungswelt zu erſchaffen eine zweite Welt, die Welt des Rechts und der Gerechtigkeit, der Pflicht, Sitte und Tugend, eine moraliſche Welt. Für Recht, Pflicht und Tugend thätig zu ſein iſt ihm und ſeinem freien Willen geſetzt durch ſeine oder die allgemeine Menſchenvernunft, ſie iſt der Grund des Geſetzes für den Willen in Anſehung des Rechts und aller Moralität, und ſie wird darum in dieſem Philoſophem die practiſche Vernunft genannt. Ihr Geſetz, das moraliſche, das Sittengeſetz im Unterſchied vom Naturgeſetz, kann wohl ſo angeſehen werden, als ſei es ein dem Menſchen von Gott gegebenes. Desgleichen kann jede Pflicht ſo genommen werden, als ſei ſie von Gott auferlegt, aber in Anſehung des Rechtthuns und der Pflichterfüllung, in Anſehung deſſen, daß eine moraliſche Welt erſchaffen werde, iſt dieſe Anſicht indifferent, indem die Wahrheit iſt, daß nicht durch Gott, ſondern durch die Vernunft das Geſetz

gegeben werde, ein Geſetz, welches die Vernunft ſelbſt begreift, indem ſie eine transſcendentale Wiſſenſchaft von Recht, Pflicht und Geſetz iſt. Es hat demnach der Menſch eine Moral unabhängig von aller Religion, allem Glauben vorher; und mit dieſer ſeiner Moral iſt er der in der Welt Selbſtſtändige, was in ihr kraft ſeines Willens und Verſtandes hervorgebracht, gewirkt wird, das iſt allein durch ihn ſelbſt, wie gedacht und gewollt, ſo vollbracht, es ſei gut oder böſe.

3) Dazu jedoch, daß eine Rechts- und ſittliche Ordnung in der Welt durch den Menſchen entſtehe und erhalten und vervollkommnet werde, iſt erforderlich eine Harmonie der Naturgeſetze mit dem Geſetz für den freien Willen, mit dem Rechts- und Sittengeſetz, und wenn auch der Menſch kraft ſeiner Willensfreiheit und Vernunft die Macht hat, das, was das Geſetz ſeiner Vernunft fordert, in Vollzug zu ſetzen, ſo fehlt ihm doch die Macht, jene Uebereinſtimmung der Naturkräfte mit den Pflichten und ihrer Erfüllung hervorzubringen oder zu bewirken. Es iſt ihm daher, da er nicht wiſſen kann, wodurch und wie der Naturlauf mit dem Rechtsgange in Harmonie komme und verbleibe, der Glaube nothwendig, daß jene Uebereinſtimmung durch den, deſſen Macht, indem ſie die heilige Willensmacht iſt, zugleich eine Macht über die Natur und ihre Geſetze ſei, jene Harmonie beider, der Natur und Freiheit zu bewirken vermag. Gott in dieſem Glauben wird gedacht gar nicht als der Schöpfer und Erhalter der Natur, ſondern lediglich als der Urheber und Vollender der moraliſchen Weltordnung. Dieſe hebt freilich an durch den Menſchen, wie er mit ſeinem freien Willen unter dem Geſetz der practiſchen Vernunft ſteht, aber jene Harmonie der Natur mit der Freiheit hebt nicht durch ihn an, und deßwegen bedarf er den Glauben an einen Urheber der moraliſchen Weltordnung. Hiermit hat im Idealismus das Verhältniß Gottes zur Welt den Schein, ein inneres Verhältniß zu ſein, indem durch ihn in ihr jene Harmonie der Sittlichkeit mit der

Glückſeligkeit, oder des Wohlverhaltens der Menſchen mit ihrem Wohlſein bewirkt wird, allein in Wahrheit iſt doch dort das Verhältniß Gottes zur Welt gedacht als ein äußerliches, wie in der Pelagianiſchen Lehre. Die Welt nämlich einerſeits ſteht mit ihren Kräften unter ihren Geſetzen, der Menſch andererſeits ſteht mit ſeinem Verſtande und Willen unter ſeinem Geſetze, unter dem ſeiner Vernunft. Dieß iſt das innere Verhältniß der Natur zu ihr und des Menſchen zu ihm. Auf eine äußerliche Weiſe, die aber eine der Vernunft unerforſchliche iſt, und weßwegen der Glaube beigebracht wird, ſteht Gott jene Harmonie hervorbringend, im Verhältniß zur Welt und zum Menſchen. Schöpfer iſt er nicht, Weltbaumeiſter iſt er auch nicht, wenn er nun doch in Bezug auf die Welt und in ſeinem äußern Verhältniß zu ihr genannt werden ſollte, ſo würde er *δημιουργός*, Verwalter der Welt, zu nennen ſein. Das hat die Kantiſche mit der Pelagianiſchen Lehre gemein, daß Gott bei allem Thun und Treiben in der Welt nur das Zuſehen und höchſtens zuletzt das Richten habe. —

ad *β*. §. §. 239—241.

Die Welt in ihrem Verhältniß zu Gott

wird zu betrachten ſein

1) an ſich,
2) für ſich,
3) mit Bezug auf den Zweck, für welchen ſie das Mittel iſt.

ad 1. §. 239.

Die Welt an ſich.

Sie hat a) ſich ſelbſt zu ihrer Wirkung, und iſt mithin an ſich die Urſache ihrer ſelbſt. So jedoch ſteht ſie lediglich im Verhältniß ihrer ſelbſt als des Productes zu ihr ſelbſt als dem Prinzip. Allein das

b), daß ſie ſich ſelbſt zu bewirken, mithin ihr eigenes Werk zu werden und zu ſein, und daß ſie hierin ſich ſelbſt genug zu thun vermag, das hat ſie nicht von ſich und aus ſich, ſondern durch Gott. Ihr ſich ſelbſt Hervorbringen und ihr durch ſich Hervorgebrachtſein hat zu ihrer Vorausſetzung ihr Begründetſein durch Gott. So iſt ihr Verhältniß zu ihr ſelbſt vereinigt und zwar auf ewige Weiſe mit ihrem Verhältniß zu ihm oder zu Gott. In demſelben wird ſie

α) nothwendiger Weiſe begriffen als die erſchaffene und iſt der Glaube der Menſchen an Gott, ſobald ſie das Verhältniß der Welt zu ihm berückſichtigen, nothwendiger Weiſe der Glaube an ſie als die erſchaffene und an ihn den Schöpfer. Man ſpricht daher nicht genau, wenn man von einer Selbſtſchöpfung überhaupt, und von einer ſich ſelbſt erſchaffenden Welt redet. Das Aeußerſte iſt ein Verhältniß der Welt zu ihr, daß ſie die ſich ſelbſt bewirkende und producirende ſei. Dringt ſich der Gedanke von ihr als der erſchaffenen auf, ſo iſt es nur in ihrem Verhältniß zu Gott als dem Schöpfer. Indem ſie aber, wie ſie zu ihm ſich verhält, als die von ihm erſchaffene gedacht werden muß, enthält der Gedanke ſeiner als des Schöpfers zugleich die Negation ſeines Erſchaffenſeins. Er der Schöpfer iſt der unerſchaffene, und dieſe negative Beſtimmtheit kann und darf in der Schöpfungslehre, wo es das Verhältniß der erſchaffenen Welt zu Gott gilt, nicht mangeln, wie in der Gotteslehre, wo es ſein Verhältniß zu ſich ſelbſt angeht, die Beſtimmtheit des Nicht-Gezeugtſeins nicht fehlen kann noch darf. Dort im Verhältniß zum Sohn iſt er ἀγέννητος. Hier im Verhältniß zur Welt, wie es zugleich das des Sohnes iſt, iſt er ἄκτιστος. Dieſes abſolute Verhältniß der Welt zu Gott iſt auch dem chriſtlichen Glauben ganz angemeſſen. Dort iſt nicht die Rede von einer Selſtſchöpfung, ſondern nur von ihr der erſchaffenen und von Gott dem unerſchaffenen, der ihr Schöpfer ſei.

Man ſpricht ferner nicht genau, wenn man die Welt in ihrer Totalität das Geſchöpf Gottes nennt. Der Begriff des

Geſchöpfes nämlich enthält eine Beſchränktheit und Abgeſchloſſenheit, theils im räumlichen, theils im zeitlichen Verhältniß. Das Geſchöpf iſt ein im Raum begrenztes und in der Zeit endliches. Der Begriff der Welt aber ſchließet den unermeßlichen Raum und die unendliche Zeit als die Bedingung ihres Werdens und Daſeins ein. Dieſem Begriff entſpricht alſo der des Geſchöpfes nicht, ſondern allein der des erſchaffenen Seins. Wenn alſo früher oben die Welt im Verhältniß zu Gott die Creatur oder das Geſchöpf genannt wurde, im Unterſchiede von ihr ſelbſt, wo ſie die Natur hieß, ſo iſt das nicht ſo genau zu nehmen.

β) Die Ereigniſſe in der Welt und die Erzeugniſſe in eben derſelben, theils als wechſelnde, theils als auf unbeſtimmte Zeiten hinaus Beſtand habende oder ſubſtantielle, ſind als Ereigniſſe und Erzeugniſſe im Verhältniß der Welt zu ihr ſelbſt, welche dieſelben enthält, auch durch ſie ſelbſt bewirkt, alſo ihre Wirkungen, Producte, Subſtanzen in ihrer Totalität und Subſtantialität. Allein, indem die Welt ſtehend im Verhältniß zu ihr ſelbſt auf ewige Weiſe zugleich im Verhältniß zu Gott ſteht, und ſo die von ihm erſchaffene iſt, ſind ihre Erzeugniſſe ſeine Geſchöpfe, jedes derſelben mit Bezug auf die Welt im Verhältniß zu ihr ſelbſt ein endliches und beſchränktes, aber mit Bezug auf ihr Verhältniß zu Gott ein unbeſchränktes, ein ewiges. So hat es auch der Glaube und das Dogma. Sonne, Mond und Sterne, das Heer des Himmels iſt durch das Werk des Herrn geworden und durch den Hauch ſeines Mundes. Dieſe Erzeugniſſe in der Welt, die himmliſchen und irdiſchen Subſtanzen ſind Gottes Geſchöpfe. Eben dieſelben als Erzeugniſſe auf der Erde ſind Gottes Geſchöpfe. Der Grund der Achtung des Menſchen vor der Natur in den Räumen des Himmels und in allen Naturerſcheinungen auf der Erde iſt jene Anerkenntniß des Verhältniſſes, worin die Welt als von Gott erſchaffen zu ihm dem Schöpfer ſteht, und ihre Producte mit deren Prinzipien ſeine Geſchöpfe ſind. Wird er in dieſem Verhältniß verkannt, dann kann dieſe Achtung Veranlaſſung werden, daß der Menſch den Schöpfer mit dem Geſchöpf verwechſelt, und der Begriff des Unerſchaffenen ſich verliert. Die Welt

c) in ihrem Verhältniß zu Gott iſt die Schöpfung ſelbſt, und die Anerkenntniß ihrer als die Schöpfung ſchließet ein einerſeits

ad a. des Verhältniß der Welt zu ihr ſelbſt, in welchem ſie kein bloßes Werk, das im Verhältniß ſtände zu einem Urheber außer ihm in mechaniſcher Weiſe, ſondern in welchem vielmehr ſie die ſich ſelbſt bewirkende oder ihre eigene Urſache iſt. Der Gedanke des ſich ſelbſt Prinzipſeins der Welt, der Gedanke iſt ein nothwendiges Element vom Begriff der Welt als Element der Schöpfung. Eben der Begriff ſchließet aber auch ein

ad b. das Verhältniß der Welt zu Gott; ſie als die Schöpfung enthält ſomit ſich ſelbſt in Anſehung ihrer als der Urſache ihrer ſelbſt, ſie enthält ſomit das natürliche Prinzip, aber ſie enthält ebenſo in ihrem Verhältniß zum Schöpfer das, daß ſie dieß Prinzip nicht durch ſich hat, das göttliche Prinzip.

In der Welt als Schöpfung ſind ſomit das Göttliche und Natürliche vereint. Wird aus dem Gedanken der Schöpfung das eine oder andere Element weggelaſſen, dann hebt ſich der Gedanke der Schöpfung ſelbſt auf, und dann geräth der Denkende nothwendiger Weiſe auf die betrachtete materialiſtiſche Anſicht. Dann erreicht er auch nicht einmal mehr den Gedanken Gottes als des Schöpfers, ſondern höchſtens den von ihm als dem Werk- und Baumeiſter der Welt. Dann kömmt aber auch der Begriff vom Unerſchaffenſein Gottes in der Lehre vom Verhältniß der Welt zu ihm nicht vor, ſondern dann ſind die Götter entweder nach epikuriſch-materialiſtiſcher Weiſe Erzeugniſſe der Welt, oder es iſt, wie bei Plato im Timäus, der einige und einzige Gott, der ewige neben der Materie als der gleich ewigen, und iſt die Idee des Ewigen nicht zu der Beſtimmtheit des Unerſchaffenen gekommen.

2. §. 240.

Die Welt für ſich.

Das für ſich Sein derſelben iſt zugleich ihr in ſich ſelbſt Sein und ſo ihr Daſein, ihre Exiſtenz. Sibimet inest rerum natura, itaque existit. In ihrem Daſein nun bezieht die Welt ſich

a) auf ſich ſelbſt,
b) auf das Bewußtſein von ihr.

ad a. In Bezug auf ſie ſelbſt oder in ihrem Verhältniß zu ihr ſelbſt iſt ſie die ſelbſtſtändige. (§. 231 — 233.) Aber als die ſelbſtſtändige hängt die Welt einerſeits von ſich ſelbſt ab, und iſt ſie andererſeits die ſich ſelbſt bedingende und durch ſich bedingte.

In dieſem von ihr ſelbſt Abhängen und durch ſich ſelbſt Bedingtſein thut ſie als Natur ſich ſelbſt genug, aber in dieſer ihrer Selbſtgenugthuung bedarf ſie gleichwohl ihrer ſelbſt, als der, von welcher ſie abhänge, andererſeits als der, welche ihr Werden und Daſein bedinge. Dieſes zweifache Bedürfniß nämlich, das, von ſich in nichts anderem abzuhängen und das, ſich ſelbſt bedingen, befriedigt die Welt zwar aus ihr ſelbſt und durch ſich ſelbſt, allein es iſt dennoch ein Bedürfniß in ihr, und ihre Autarkie demnach eine durch das Bedürfniß und deſſen Befriedigung bedingte; ähnlich der Autarkie der heidniſchen Götter. Ihre Selbſtgenugſamkeit in dem ſich lediglich auf ſich ſelbſt Beziehen iſt daher eine andere, als die Allgenugſamkeit Gottes. Die Idee der göttlichen Allgenugſamkeit nämlich ſchließet den Gedanken der abſoluten Bedürfnißloſigkeit ein, die Welt bedarf ihrer ſelbſt, Gott ſeiner nicht, damit er der Allgenugſame ſei. Das Weſen der Welt iſt jene nur relative Selbſtſtändigkeit, indem ſie von ſich ſelbſt abhängig iſt. In ihrer Abhängigkeit von ihr ſelbſt, und in ihrer Bedingtheit durch ſie ſelber iſt die Welt da, indem ihr Für-ſich-ſein das Sein in ihr iſt und in keinem Andern. Ihre Exiſtenz iſt daher nur Exiſtenz ohne Nothwendigkeit, und eben in jenem Verhältniß der Welt zu ihr ſelbſt, worin ſie exiſtirend ſich ſelbſt durch ihre Geſetze, Kräfte und durch deren Aeußerungen genug thut, eben in jenem Verhältniß hat der Gedanke der Möglichkeit, daß die Welt nicht ſei, ſeinen Grund. Dieſer Gedanke der Möglichkeit der Nicht-Exiſtenz der Welt ſteht nicht im Widerſpruch mit der Erkenntniß der Welt als ſolcher, wie ſie ſich auf ſich ſelbſt bezieht, oder es kann von dem Menſchen, ohne daß er in ſeinem Gedanken von der Welt ihr oder ſich widerſpreche, gedacht werden, daß die Welt nicht ſei. Hingegen der Erkenntniß Gottes widerſtreitet geradezu der Gedanke der Möglichkeit, daß Gott nicht ſei. Regt ſich der Gedanke der Möglichkeit des Nichtſeins Gottes im Menſchen, ſo fehlt ihm der Gedanke Gottes. Daher das alte ſcholaſtiſche Wort: Deus est ens absolute necessarium. Von der Welt könnte nur, wenn ſie und Gott miteinander confundirt würden, geſagt werden: mundus est ens absolute necessarium. Die Welt, wie ſie im Verhältniß zu ihr ſelbſt exiſtirt, hat keine Nothwendigkeit, ſchon indem zu denken möglich iſt, daß ſie nicht exiſtirt. In Anſehung ihrer geht alſo die Exiſtenz und deren Begriff als Negation ihrer Neceſſität hervor.

ad b. In ihrem Daſein bezieht die Welt ſich auf das Bewußtſein, mithin auf den Menſchen, deſſen Bewußtſein es iſt, und zwar

a) auf ihn in ſeiner Einzelnheit, oder wie er als einzelnes Individuum ſich ſeiner ſelbſt und ſeiner Umgebung bewußt wird. Das Bewußtſein des Einzelnen von der Außenwelt iſt wie bei den Kindern ein ſehr beſchränktes, ſo daß für den Gegenſtand des Bewußtſeins wohl ſelbſt noch der Name fehlt. Auch ſchon in dieſer erſten und engen Beſchränktheit iſt das Bewußtſein von den Dingen außer den Menſchen mit dem Bewußtſein ſeiner ſelbſt auf eine nothwendige Weiſe verknüpft und entwickelt ſich das Individuum intellectuell, nimmt mit ſeiner Entwickelung das Bewußtſein der Außenwelt zu, dringt er forſchend in die Natur ein, ſo wird jenes Verhältniß der Welt, wie er ſie erkennt, zu ihm ſelbſt, wie er ſeiner bewußt iſt, ein immer innigeres, und dringt ſich die Nothwendigkeit auf jenes Verhältniſſes der Welt zu ihm ſelbſt. Wie, rein logiſch betrachtet, das Subjekt ſein Prädikat hat, wie, anthropologiſch betrachtet, das Subjekt ein Objekt und dieſes ein Subjekt eben ſo nothwendig vorausſetzt, ſo iſt gleichermaßen die Welt in ihrer Exiſtenz für das ſeiner ſich bewußte Subjekt ein nothwendiges und umgekehrt. Hier ſcheint alſo, indem das Verhältniß der Welt im Daſein ihr Verhältniß zum Bewußtſein iſt, das Daſein oder die Exiſtenz eine Nothwendigkeit zu haben, die ihm unter a) noch fehlt. Der einzelne Menſch kann nicht, ſowie er ſeiner ſich bewußt worden iſt, den Gedanken ſeiner ſelbſt und den Gedanken der Welt trennen; ich und die Welt muß er ſprechen. Eben in jenem Daſein der Welt bezieht ſie ſich

β) auf das Selbſtbewußtſein ganz abſtract als ſolches, mithin wie es das Prinzip iſt, kraft deſſen das Individuum concreter Weiſe ſeiner ſich bewußt wird. Das Weſen des Selbſtbewußtſeins, und hiermit des Menſchen als ſolchen iſt das Sein als das Denken in der Beſtimmtheit, worin dieſes mit dem Denken identiſche Sein die Ichheit als ſolche, das Ich iſt. Wird von dem Menſchen, indem er zu philoſophiren anhebt, alſo zuvörderſt von der Welt und von ſich ſelbſt in ſeiner Individualität abſtrahirt, auf das Weſen des Selbſtbewußtſeins reflectirt, wie in der Kantiſchen Vernunftkritik, ſo entdeckt ſich jene Weſenheit des Menſchen als eine ſolche, die innere Nothwendigkeit hat, nämlich das Sein als nothwendiger Weiſe identiſch mit dem Denken, etwa in dem Satze: ich denke oder ich bin. Aus dieſer nothwendigen, ſynthetiſchen Einheit des Seins und des Denkens deducirt der Philoſoph die ſogenannten Kategorieen, was ihre Nothwendigkeit angeht, in deren jeder auch eine ſolche ſynthetiſche Einheit iſt. Die Subſtanz kann nicht ohne die Accidenz ſein, jede Urſache muß ihre Wirkung haben und umgekehrt. Die Erkenntniß dieſes Muß wird aus jener urſprünglichen Nothwendigkeit des Seins als des Denkens abgeleitet. Man kann nach Hegel jene Einheit des Seins und des Denkens die erſte oder Grund-Kategorie nennen. Hat die Welt in ihrer Exiſtenz Nothwendigkeit, ſo iſt es nicht in ihrem Verhältniß zu ihr ſelbſt, ſondern in dieſem Verhältniß zur Ichheit oder zur Vernunft. Wie, wenn das An-ſich-ſein der Welt genommen wird ohne im Verhältniß zu Gott, der Materialismus ein nothwendiger, ebenſo wird, wenn die Welt in ihrem Für-ſich-ſein und in ihrer Exiſtenz genommen wird, auch in ihrem Verhältniß zu Gott gleicherweiſe die idealiſtiſche Anſicht eine nothwendige. Aber es iſt

ad *α.* nicht nothwendig, daß das einzelne Individuum, wie es ſeiner und der Dinge außer ihm ſich bewußt wird, exiſtire. Die Exiſtenz des Individuellen iſt nur Exiſtenz, aber keine Nothwendigkeit. Die nicht precäre und nicht eingebildete oder erbettelte, die wahrhafte Nothwendigkeit iſt diejenige, welche die Möglichkeit des Nichtſeins ausſchließt. Die Möglichkeit des Nichtſeins iſt aber mit der Bedingung durch Zeit und Raum gegeben. Das wahrhaft Nothwendige iſt das ewige, alſo das, was keinen Anfang in der Zeit genommen hat und nimmt, aber jedes Individuum hat einen Anfang genommen in der Zeit und endigt in ihr. So lange der Menſch exiſtirt oder lebt, iſt es ihm Bedürfniß ſich in der Welt zu erhalten, aber eine abſolute Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz iſt nicht abzuſehen. Alſo der Gedanke, daß die Welt nothwendiger Weiſe exiſtire, verſchwindet als nichtig mit der Reflexion darauf, daß der Einzelne ihrer und ſich bewußte keine Nothwendigkeit hat. Diejenige Einheit nun oder Identität des Seins und des Denkens, welche die Ichheit als ſolche, oder in abstracto die menſchliche Vernunft iſt, hat an ſich und für das auf ſie reflectirende Denken ebenſo wenig abſolute Nothwendigkeit, wie das Selbſtbewußtſein im Einzelnen und als einzelnes Subjekt. Dem Denken iſt möglich, über dieſe Einheit ſeiner ſelbſt und des Seins als die Ichheit hinauszudenken, hinwegzukommen. Eben der Gedanke aber der Möglichkeit, daß die Ichheit oder die menſchliche Vernunft nicht ſei, gibt unmittelbar einen Beweis dafür, daß jene oder dieſe keine abſolute innere Nothwendigkeit hat. Der Gedanke jener Möglichkeit des eben genannten Nichtſeins widerſtreitet keineswegs dem Weſen jener Einheit oder der menſchlichen Vernunft ſelbſt. Wäre der Gedanke damit im Widerſpruch, dann wäre er eine Vorſtellung oder Einbildung. Daß das einzelne denkende Subjekt, das Ich als dieſes und jenes, und daß demnach auch das Ich als ſolches, abgeſehen von dieſem und jenem, oder die menſchliche Vernunft über jene Einheit, die die Ichheit iſt, hinausdenken kann, zeigt ſich darin, daß das Ich als ſolches, oder daß die Vernunft den Gedanken Gottes zu haben vermag. Er der göttliche Gedanke enthält auch das Sein in der Identität mit dem Denken, aber nicht dieſe Identität als die Ichheit, mithin auch jenes Sein als das Denken, nicht als die menſchliche Vernunft. Gott der ſeiende denkt, und er der denkende iſt, aber er iſt kein Ich und iſt nicht das Ich. In dem Gedanken Gottes alſo hat das Ich ſich ſelbſt oder die Kategorie verlaſſen, iſt über die Kategorie, welche die Ichheit iſt, hinausgekommen. Selbſt die kritiſche Philoſophie, mithin die ſubjektiv idealiſtiſche Anſicht, obwohl für die Erkenntniß der Welt in Anſehung der Grundſätze und Geſetze des Wiſſens und Erfahrens, ihr Prinzip das: „ich denke“ iſt, kömmt doch denkend über ihr eigenes Prinzip hinaus, indem ſie als Kritik der reinen Vernunft keine Befriedigung für ſich ſelbſt findet und dort zu ihrem Reſultate hat, daß der Menſch, mithin das Ich, als das abſtracte Vernunftweſen, die Welt nur kenne wie ſie ihm erſcheine, und dem Prinzip der Ichheit gemäß erſcheinen müſſe, ja indem ſie zugleich in ihrem Reſultat anerkennt, daß der Menſch ſich ſelbſt nur zu wiſſen vermöge, wie er ſich erſcheine, ſo tritt ſelbſt die menſchliche Vernunft und jenes Prinzip das: „ich denke“ unter die Kategorie der Erſcheinung. Alſo die über die Welt und über ſich ſelbſt conſequent fortreflectirende Ichheit kömmt ſelbſt zu der Anerkenntniß, daß weder die Welt noch ſie abſolute oder kategoriſche Nothwendigkeit habe. Daher wendet ſich jenes kritiſche Denken, unbefriedigt bleibend in der betrachteten Weiſe, weg von der Identität des Seins und des Denkens, wie ſie die Ichheit iſt, und wird dieſes Denken ein Reflectiren auf die Identität des Denkens und des Sollens, nicht des Denkens und des Seins. An die Stelle jener reinen Kategorie, welche das „Ich ſoll" iſt, kömmt nun eine practiſche Kategorie, oder das Prinzip für das Wollen und Handeln, und für das practiſche Wiſſen wird und iſt der kategoriſche Imperativ. Die Pflicht als Pflicht iſt jetzt die Kategorie. Auf dieſem Standpuncte der kritiſchen Reflexion nun wird die Welt der Erſcheinung, die Sinnenwelt, durch das Denken untergeordnet jenem Sollen oder der Pflicht, und iſt in Kantiſcher Sprache der Ausdruck für dieſe Unterordnung der, daß die practiſche Vernunft den Primat habe vor der reinen Vernunft. Die Welt nämlich, wie ſie mittelſt der reinen Vernunft dem Menſchen oder der Ichheit überhaupt erſcheint und erſcheinen muß, iſt nicht die Welt wie ſie ſein ſoll, nicht die Welt des Rechts, der beſtehenden Gerechtigkeit, der erfüllten Pflicht und der geltenden Sitte und Tugend, ſondern die Welt als Natur in ihren Geſetzen, in deren Erſcheinung iſt ſie die gegen das Sollen, gegen die Pflicht ganz gleichgültige oder indifferente. Eben die Welt aber als die Menſchheit, von den einzelnen menſchlichen Individuen hinauf zu den Völkern und Staaten hin, ob zwar unter dem kategoriſchen Imperativ ſtehend, war doch nie und iſt nicht die, welche ſie ſein ſollte, als die Menſchheit liegt ſie im Argen. Alſo die Welt, wie ſie iſt in Bezug auf den kategoriſchen Imperativ taugt nichts, ſo ſoll ſie nicht bleiben. An die Stelle einer Rechts- und Moral-Ordnung, und einer andern noch gar nicht vorhandenen ſoll die wirkliche moraliſche Ordnung kommen. Die moraliſche Welt, das wäre die wirkliche, ſie wäre die practiſch nothwendige. Aber eben das, daß dieſe practiſche Nothwendigkeit nur ein „Sein ſollen" iſt und nicht das Sein ſelbſt, giebt zu erkennen, daß die Welt als moraliſche nicht exiſtirt, keine Wirklichkeit hat.

Der Idealismus alſo hätte wohl die Nothwendigkeit der Welt in ihrem Daſein für die Vernunft und Freiheit, welche Nothwendigkeit aber jener Idealismus theoretiſch nicht zu finden vermochte, er hätte wohl dieſe Nothwendigkeit gefunden in dem unbedingten Sollen, aber jener Idealismus hätte die Wirklichkeit, das Daſein der Welt über dieſem bloßen Sollen aus den Augen verloren; es iſt nothwendig, daß die moraliſche ſei, aber iſt ſie? quod non, denn ſonſt bedürfte es des Sollens nicht mehr.

Wohin man alſo auch im Verhältniß der Welt, was ihr Daſein angeht, reflectire, ob auf die Kategorie, als das: „ich denke" oder auf den kategoriſchen Imperativ als das: „ich ſoll" zeigt ſich doch nirgends die Nothwendigkeit deſſen, daß die Welt exiſtire. Vielmehr führt

c) die Reflexion auf die Welt, ſowohl in ihrem Verhältniß zu ihr ſelbſt (ad a.) als in dem zum Bewußtſein (ad b.) dahin, daß, indem mit Bezug auf a) einerſeits das durch und in ſich Werden der Welt zur Vorausſetzung hat das Nichtſein derſelben, und andererſeits ſie in ihrem Für-ſich-ſein nicht die nothwendige iſt, die Nichtigkeit der Welt anerkannt wird. Sodann führt mit Bezug auf b) eben jene Reflexion dahin, daß, indem das Daſein der Welt aus dem Bewußtſein von ihr einerſeits gleichermaßen keine Nothwendigkeit hat, und daß andererſeits die Beſtrebungen, die ihrer ſich bewußten Subjekte angehend, das Sollen ſtets hinter der Idee des Rechts und der Tugend zurückbleibt, wenn ſie anders auch richtige Beſtrebungen waren, daß die Eitelkeit der Dinge anerkannt wird. So iſt die Welt in ihrem Für-ſich-ſein ohne Bezug auf das Bewußtſein dieſe Welt, *κόσμος οὗτος* und ſo kann an den Menſchen die Forderung ergehen, welche das Chriſtenthum thut, daß er dieſer Welt ſich nicht ergebe, vielmehr, daß er ſie in ihren Verhältniſſen zu ihm überwinde. Joh. 18, 36. Die Betrachtung ſchließt hiermit ſo: Erkennt der Menſch in ſeinem Daſein nicht das Verhältniß der Welt zu Gott, in welchem ſie die Schöpfung iſt, und nicht ſein Verhältniß in ihr gleicherweiſe zu Gott an, ſo gibt er ſich entweder ihm ſelbſt und der Welt ganz und gar hin, und ſtrebt zur Befriedigung ſeiner natürlichen Lüſte, Neigungen und Leidenſchaften fort, bis er etwa ſich an der Welt und ihren Genüſſen überſättigt hat und zum Lebensüberdruß und einer ſcheinbaren Verachtung der Welt kömmt; oder er wird der Befriedigung ſeiner Begierden nimmer ſatt und begehrt auch noch im höchſten Alter wieder jung zu werden, um von Neuem ein genußvolles Leben anzufangen. — Erkennt er hingegen jenes Verhältniß der Welt und ſeiner ſelbſt in ihr, der Schöpfung, zu Gott an, ſo wird er endlich wohl auch der Welt müde und des Lebens ſatt. Indem er, was ihr Verhältniß zu ihr ſelbſt betrifft und ſein Verhältniß zu ihr, die Nichtigkeit der Dinge einſieht, verläßt er ſie in Ruhe. —

Das Denken als ein Reflectiren auf die Welt blos in ihrem Für-ſich-ſelbſt-ſein, wird nothwendiger Weiſe ein Anerkennen, daß ihre Exiſtenz weder durch ſich ſelbſt, noch durch das Bewußtſein, worauf ſie in ihrem Daſein ſich beziehet, Nothwendigkeit habe, und daß ſie demnach, nämlich der Nothwendigkeit ermangelnd, die Welt in ihrer Nichtigkeit und Eitelkeit ſei. Vorausgeſetzt aber, daß das Denken aufgehört habe, ein Zweifeln am Sein Gottes und an ihm als dem Schöpfer der Welt zu ſein, kann es bei jenem Reſultate nicht beharren oder verbleiben, ſondern wird es für die Frage: hat die Welt Nothwendigkeit oder nicht? ein an Gott Denken, und ſo folgt

3. §. 241.

Die Welt an und für ſich durch Gott.

Als erſchaffen von ihm, mithin als die Schöpfung, iſt ſie die in ihrem aus ihr ſelbſt und für ſie ſelbſt Werden und

Gewordenſein, durch ihn nothwendige. Der einfachſte Ausdruck iſt: Deus cum sit, mundus non esse non potest.

a. Der in ſeiner Allmacht Allwiſſende iſt der Schöpfer der Welt, er aber als der Wiſſende iſt der Denkende und der Wollende. Die göttliche Macht des Wiſſens oder Denkens iſt die Macht des göttlichen Wollens oder Willens ſelbſt. Der Begriff aber des Willens ſchließt den Gedanken der Freiheit ein, ohne ſie wäre er kaum Begierde, ſondern höchſtens nur Naturtrieb oder Inſtinkt, Wille ganz und gar nicht. Die Freiheit aber hat an und in ihr ſelbſt eine Beziehung auf die Nothwendigkeit, ſo daß ſelbſt der Gedanke der Freiheit den Gedanken der Nothwendigkeit und umgekehrt dieſer jene nothwendiger Weiſe vorausſetzt. Es kann die Freiheit gar nicht gedacht werden, ohne daß an die Nothwendigkeit gedacht würde und umgekehrt. Dieſes Verhältniß nun der Freiheit zur Nothwendigkeit in dem Denken beider nach ihrem Unterſchied von einander iſt

a) das der Unterordnung und Subordination der Freiheit unter die Nothwendigkeit;

b) das der Coordination beider, worin ſie alſo noch die von einander unterſchiedenen ſind;

c) das der Identität beider, worin der Unterſchied aufgehoben iſt.

ad a. In der Subordination der Freiheit, als der durch ſich beſtimmenden Thätigkeit unter die Nothwendigkeit, als der ſie zugleich beſtimmenden Thätigkeit, iſt dieſe zuvörderſt die natürliche Nothwendigkeit (necessitas naturalis.) Eine Nothwendigkeit in dem Menſchen und für ihn, wie er durch ſich der Beſtimmende und der Wirkende und Bewirkende iſt; ſeine Werke in dieſem Verhältniß ſeiner Freiheit zur natürlichen Nothwendigkeit ſind insbeſondere die der freien und äſthetiſchen Kunſt, und die natürliche Nothwendigkeit iſt als ihn beſtimmend in ſeiner Freiheit die Anlage, Gabe, das Talent, das er empfangen hat und kraft deſſen er frei zu wirken vermag. Die natürliche Nothwendigkeit iſt das, was Genialität genannt wird. In Anſehung ihrer gilt der alte Spruch: poeta non fit, sed nascitur. Frei iſt durch den Künſtler ſein Werk von ihm concipirt und ausgeführt, er hat das Werk gewollt und mit freiem Willen vollbracht, ſo iſt er Schöpfer ſeines Werkes, aber in dieſem ſeinen Wollen iſt er zugleich durch ſeine Anlagen, Talente u. ſ. w. beſtimmt und bedingt. Sein ihm angebornes Genie treibt ihn gewiſſermaßen, frei das zu beſchließen und zu vollbringen, was er vollbringt, ſein Werk iſt mithin eine Schöpfung, aus der Freiheit in ihrer Subordination unter die natürliche Nothwendigkeit iſt es hervorgegangen, und dadurch unterſcheidet ſich daſſelbe von jedem Erzeugniß oder Werk der Natur als ſolcher. Dieſes hat und kann zu ſeinem Prinzip nicht haben die beſonnene Freiheit, einen Willen mithin einen Gedanken, ſondern die Natur hat zum Prinzip ihrer Erzeugniſſe die ſich ſelbſt beſtimmende Thätigkeit auf gedanken- und willenloſe Weiſe, mithin ohne Freiheit. Man kann wohl die Werke der Natur in ihren Organiſationen, Schöpfungen derſelben nennen, aber ſie ſind es auf unfreie willenloſe Weiſe, und die Natur, die Schöpferin derſelben, hat in ihnen kein Verdienſt. Der Begriff des Verdienſtlichen nämlich, ſchließt den Begriff der Freiheit ein. Die Werke des Menſchen, als die ſeiner freien Kunſt, ſind, weil Schöpfungen der Freiheit, verdienſtlich.

ad b. In der Coordination der Freiheit und der Nothwendigkeit beſtimmt der Gedanke der Freiheit ſich erſt zu dem Gedanken des Willens, und der Gedanke der Nothwendigkeit zu dem des Geſetzes; ſomit ſind hier Nothwendigkeit und Freiheit einander gegenüber in ihrem Unterſchied von einander als das Geſetz und als der Wille. Die Nothwendigkeit aber, welche das Geſetz iſt, ordnet ſich die Freiheit, welche der Wille iſt, als den Willen des Menſchen unter, und ſo ſteht der Menſch, er mag dieſe Subordination anerkennen oder nicht, mit ſeinem freien Willen unter dem Geſetz. Beſtimmt er ſich in ſeinem Wollen, in ſeiner Ueberlegung und in ſeinem Beſchluß ſo, daß dieſes ſich Beſtimmen oder Wollen zugleich ſein durch das Geſetz Beſtimmt werden, alſo ein in der Freiheit des Willens die Nothwendigkeit Wollen iſt, ſo wird ſein Wille dem Geſetz gemäß, ſeine Freiheit alſo mit der Nothwendigkeit in Uebereinſtimmung ſein und dieſe Uebereinſtimmung ſich in ſeinen Reden und Thaten bewähren oder beweiſen, indem jede ſeiner Reden und Thaten eine Tugend iſt. Reſultat aus beidem unter a und b.

Die Werke der Menſchen als die der freien Kunſt, und die Thaten der Menſchen als die von ihnen unter dem Geſetz beſchloſſenen und vollbrachten, haben Nothwendigkeit, und dieſe haben ſie als Werke der Kunſt aus der natürlichen Nothwendigkeit, als Thaten der Willensfreiheit aus dem Geſetz. So zeigt ſich demnach in der Welt des Schönen und Guten, in der Kunſt- und Sittenwelt, wie ſie exiſtirt, auch eine Nothwendigkeit ihrer Exiſtenz; aber nach dieſer Nothwendigkeit war nicht die Frage, ſondern nach der, ob die Welt in ihrem Daſein an und für ſich ſelber, in ihrer Exiſtenz Nothwendigkeit habe? Jene Freiheit nämlich des Willens zuvörderſt in ſeiner Coordination mit dem Geſetz ſchließet die Willkühr nicht aus und ſo auch die Freiheit als ſolche in ihrer Subordination unter die Nothwendigkeit. In der Sitten-Welt und ſogar in der Kunſt-Welt kann alſo die Willkühr um ſich greifen, in ſie eingreifen. Wo nämlich die Willkühr iſt, da hat ſich die Freiheit der Nothwendigkeit aus eigener Macht in irgend einer Weiſe entzogen, und was von dem Menſchen beliebt wird, ſtatt daß es gewollt werde, das alſo, worin er nicht wollend, ſondern willkührlich oder arbiträr zu Werke geht, iſt und kann kein Werk werden oder ſein, welches Nothwendigkeit habe. Erſt

ad c. aus der Freiheit in ihrer Identität mit der Nothwendigkeit iſt die Willkühr ſchlechthin ausgeſchloſſen, aber in dieſer ihrer Identität iſt ſie die abſolute Freiheit und als ſolche das Weſen Gottes des ewigen. Bei der Freiheit Gottes, und bei dem göttlichen Willen iſt nicht mehr an Willkühr zu denken.

Die ad c. genannte Identität der Nothwendigkeit und Freiheit iſt ſehr ſchwer zu faſſen. Das ſubjektive Denken wendet ſich daher gar nicht zu ihr hin und wenn ſie ihm in der Beziehung vorkömmt, alsbald von ihr weg, und zu irgend etwas anderem, welches dem denkenden Subjekt angenehm und erfreulich ſein mag. Es kommt da wohl auch die Bemerkung vor, jene Identität ſei ein blos von dem Denkenden willkührlich Ausgeſonnenes, wodurch es ſich aus der Verlegenheit zu ziehen ſuche. So ſchwer nun jene Identität zu faſſen ſei, muß man es doch verſuchen, etwa in folgender Weiſe:

Schon der sub b. vorgekommene Begriff von der Coordination des Willens und des Geſetzes nähert ſich der Idee des mit der Freiheit identiſchen Seins mit der Nothwendigkeit. Das Geſetz für den Willen iſt ſelbſt ein Wille. Für die willenloſe Natur mag das Geſetz kein Wille, ſondern eine blos zwingende Macht der Nothwendigkeit ſein. Iſt aber der Wille Geſetz für den Willen, ſo kann er dieſes nur durch die Nothwendigkeit in ihm ſein, als Wille iſt er frei, indem der Wille ein Geſetz iſt, iſt die Nothwendigkeit ſchon in der Freiheit. Näher zeigt ſich dieß mittelſt der Reflexion auf die Geſetze, wie ſie von dem Menſchen den Menſchen gegeben werden. Das bürgerliche Geſetz iſt der allgemeine Wille jedes einzelnen Individuums mit oder ohne ſeine Uebereinſtimmung. Hat der Staat eine Conſtitution, ſo gibt das Volk und der Staat ſich mittelſt ſeiner Repräſentanten ſein Geſetz. Hier iſt alſo offenbar der Wille dem Geſetz coordinirt, denn das Geſetz iſt ja ſelbſt Wille. Nur indem er der Wille Einzelner iſt, iſt er als dieſer Einzelwille dem Geſetz ſubordinirt, dem allgemeinen. In dieſer Subordination ſchützt oder bewahrt ſich die ganze Nation oder der Staat durch den allgemeinen Willen als Geſetz vor der Willkühr jedes einzelnen. Das ſubjektive Denken beſchäftigt ſich gern mit Politik und Geſetzgebung, aber es bedenkt nicht, daß ſchon in dieſer Coordination des Willens und Geſetzes die Identität der Freiheit und Nothwendigkeit liegt. Heißt es nun, der Wille Gottes iſt das Geſetz, ſo erhellt leicht, daß bei dieſem Willen nicht an den eines Individuums zu denken iſt, denn Gott iſt kein Individuum, und ferner, daß eben ſo wenig zu denken iſt an den Willen als den allgemeinen, denn Gott iſt ebenſo wenig eine Allgemeinheit, wie eine Einzelnheit. Der Wille Gottes iſt das Geſetz, alſo iſt hier ſchon in der göttlichen Freiheit die Nothwendigkeit. Der freie Wille Gottes hat die Nothwendigkeit in ihm ſelbſt. Er iſt Geſetz für Gott nicht, ſondern durch Gott, er in ſeiner Freiheit bedarf eine Nothwendigkeit nicht, unter welcher er ſtände, es iſt alſo an keine Subordination des göttlichen Willens unter das Geſetz zu denken. Er iſt das Geſetz für die Welt, auf daß ſie werde und ſein Zweck mit ihr erreicht werde. Hat auf der einen Seite, nämlich auf der, daß der Wille Gottes das Geſetz ſei, die Freiheit in ihr die Nothwendigkeit, ſo hat auf der andern Seite, nämlich auf der, daß das Geſetz Gottes das Geſetz für die Welt ſei, die Nothwendigkeit in ihr ſelbſt die Freiheit. So ſind Freiheit und Nothwendigkeit in Gott coordinirt. Er iſt in der Nothwendigkeit der abſolut Freie, und in der Freiheit der abſolut Nothwendige. Dieſer Gedanke von dem in der Nothwendigkeit freien Willen Gottes, welcher in dieſer Nothwendigkeit das Geſetz iſt, liegt dem chriſtlichen Dogma zum Grunde von dem Rathſchluß Gottes, die Welt zu erſchaffen, welcher Rathſchluß ein ganz freier ſei. Jenen Rathſchluß bringt alſo das Dogma in den Ausdruck: decretum Dei absolutum de creando mundo. So hat in ihrem Werden und Daſein die Welt Nothwendigkeit, weder aus ihr noch aus ihrem Verhältniß zum Menſchen, ſondern aus Gott, ſein Wille iſts, daß ſie ſei und ſie iſt. Deus cum voluerit, mundus non potuit non esse.

β) Die chriſtliche Vorſtellung von dem Willen Gottes mit Bezug auf die Erſchaffung der Welt und auf ſie als die erſchaffene oder die Schöpfung ſelbſt, iſt die der Liebe Gottes zur

Welt. Für das Vorſtellen, für das Gefühl in der Religion, die Verehrung und Anbetung Gottes angehend, kann ſchwerlich die Idee der Freiheit und Nothwendigkeit treffender bezeichnet werden als durch die Liebe. Die Vorſtellung der Liebe iſt dem Verhältniß des Menſchen zum Menſchen entlehnt, und zwar wie die Liebe ſelbſt in dieſem Verhältniß als Neigung zugleich den ſittlichen Charakter hat. In ihr als Neigung iſt Nothwendigkeit, z. B. indem ſie die Liebe des Vaters zu ſeinem Sohne iſt. Aber indem dieſe Neigung den ſittlichen Charakter hat, iſt zugleich in ihr Freiheit. Was dieſe Liebe wirkt und thut, was ſie erſchaffen, das wird um des Bewirkten und Erſchaffenen willen bewirkt und gethan. So iſt die Erziehung, die der Vater dem Sohne gibt, ein Werk ſeiner Liebe in gleicher Freiheit und Nothwendigkeit derſelben, und die Erziehung gibt er dem Sohne um des Sohnes willen. In der Erziehung iſt daher kein Zwang und keine Willkühr. Es iſt alſo die Liebe Gottes der Grund, daß die Welt entſtehen muß, aber indem ſie freie Liebe iſt, zugleich der Grund, daß die Welt ſich aus ſich ſelbſt produciren, entwickeln und der Vervollkommnung näher bringen kann. Indem die Welt aus der göttlichen Liebe nothwendiger Weiſe exiſtirt oder aus ihr die Nothwendigkeit ihres Daſeins hat, iſt doch, da jene die Liebe iſt, für die Welt und in ihr die Möglichkeit, daß ſie ſich ſelbſt vollende, keineswegs aufgehoben, ſondern geſetzt.

γ) In der Welt, wie ſie an und für ſich durch Gott die Schöpfung iſt, hat Freiheit und Nothwendigkeit, dieſe angehend ihr Daſein, jene angehend ihr Wirken und ihre ganze Wirkſamkeit ein völlig gleiches Beſtehen, wie in Gott dem Schöpfer beide eins ſind. Daß die Welt in ihrer Freiheit ſich dem Willen Gottes, dem ewigen Geſetz gemäß, oder eben dieſem Willen zuwider beſtimme, das iſt durch Gottes Liebe ihr überlaſſen. So läßt er in ihr, deren Daſein durch ihn nothwendig iſt, das Böſe in ſeiner Entſtehung zu, wenn und in ſo weit das Böſe als Entſchluß dem göttlichen Geſetz zuwider iſt. Das Nicht-Zulaſſen des Böſen, das Verhindern ſeiner Entſtehung wäre ein ihr die Freiheit Nicht-Gönnen, aber Gott iſt die Liebe und gönnt ihr die Freiheit.

Indem ſo aus dem ganz gleich nothwendigen und freien Prinzip die Welt als Schöpfung in ihrer Nothwendigkeit und ihrer Freiheit begriffen worden, iſt die Frage nach dem Ziel ihres Daſeins, nach dem Endzweck ihres Daſeins. Gott läßt in ihr das Böſe zu, indem er deſſen gewiß iſt und bleibt, daß trotz des Böſen in ihr ſein Endzweck nicht vereitelt werden könne.

§§. 242—247.

c. Endzweck der Schöpfung.

Mit Bezug auf ihn wird zu unterſcheiden ſein, die Welt

α) im Verhältniß zu ihr ſelbſt als ſolcher, zu ihr ſelbſt in ihrem Daſein und zu Gott. §§. 242 u. 243.

β) im Verhältniß zu ihr ſelbſt in dem Bewußtſein von ihr und zu Gott. §§. 244 u. 245.

γ) das Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt und zur Welt in ihrem Daſein und Bewußtſein von ihr. §§. 246 u. 247.

ad α. Das Verhältniß iſt angedeutetermaßen ein zweifaches, nämlich das der Welt in ihrem Daſein zu ihr und zu Gott. Es wird mithin zu reflectiren ſein den Endzweck des Daſeins der Welt angehend

1) auf ihr Verhältniß zu ihr ſelbſt, auf den Zweck in ihr und
2) auf ihr Verhältniß zu Gott, auf ſeinen Zweck mit ihr.

1. §. 242.

Der Zweck, den die Welt hat.

Zuvörderſt muß man wiſſen, was geſagt wird, wenn der Zweck genannt wird.

Zweck überhaupt iſt

a) kein Ding, keine Sache. Dinge und Sachen können wohl Mittel werden für Zwecke, aber nicht ſelbſt Zwecke. Er iſt

b) ebenſo wenig der Begriff eines Dinges als ſolchen, oder irgend einer Sache. Begriffe von den Sachen, von den dem Menſchen wichtigſten und unbedeutendſten können wohl Veranlaſſung werden, daß Zwecke entworfen, und wenn es glückt, vollbracht werden, aber weiter reicht die Wirkſamkeit der Begriffe von den Dingen nicht. Zweck vielmehr

c) iſt der Begriff als Urſache. So wäre er weder Ding noch Sache, ſondern ein die Sache Bewirkendes, und ſo wäre er der Begriff weder von einem Dinge, noch von einer Sache, ſondern könnte durch dieſen dem erkennenden oder forſchenden Subjekt allenfalls nur die Veranlaſſung werden, daß es einen Begriff habe oder erzeuge, der Urſache und als ſolcher Zweck ſei. Wie in der Naturforſchung, wo die Erkenntniß irgend einer Naturerſcheinung das bewegende Moment wird, irgend ein Inſtrument zu erfinden. Die Sache, welcher Art ſie ſei, als Urſache hat ihre Wirkung, aber dieſe Wirkung iſt, indem die Sache und nicht der Begriff Urſache war, keine bezweckte. So iſt das Feuer Urſache und ſeine Wirkung die Wärme. Vom Feuer iſt die Wärme nicht bezweckt, das Cauſalverhältniß, hier alſo der Wärme zum Feuer, iſt kein Zweckverhältniß. Hingegen der Begriff des Menſchen von dem Feuer als der Urſache der Wärme kann ſelbſt die Urſache werden, daß er Feuer macht, um Wärme zu gewinnen. Dieſer Begriff nun als Urſache iſt Zweck und das Feuer muß dem Zweck zum Mittel dienen. Urſachen und Wirkungen, und die Dinge und Sachen ſelbſt ſtehen alſo noch in der begriffsloſen Sphäre, hingegen die Urſache als Begriff und umgekehrt, der Begriff als Urſache iſt eo ipso dieſer begriffsloſen Sphäre entrückt. Für die folgende Unterſuchung halten wir alſo zuvörderſt den Gedanken feſt, daß erſt der Begriff als Urſache Zweck ſei. Der Zweck bezieht ſich ſchon in dem ganz abſtracten Gedanken von ihm auf das Mittel, wie die Wirkung als ſolche auf die Urſache, und davon, ob der Zweck ein an und für ſich nothwendiger ſei oder nicht, hängt es ab, ob das Mittel nothwendig ſei oder nicht. So z. B. kann für den Armen der Begriff des Reichthums als Urſache Zweck werden, iſt er es geworden, ſo wird von ihm, dem Zweck, damit er vollbracht werde, ein Mittel gefordert. — Daß es in der Lehre von der Schöpfung um die Erkenntniß des Zwecks als eines nothwendigen zu thun, ergibt ſich ſchon aus dem Verhältniß, worin die Welt ihrem Daſein nach Nothwendigkeit hat. Indem nun die Welt ihrem Werden nach ſich zu ſich ſelbſt verhält, und in dieſem Verhältniß wie sub a. erkannt worden, die in ihrer Selbſtſtändigkeit von ihr ſelbſt abhängige Welt iſt, hat ſie in der Kategorie des Zweckes und des Mittels für ihn, wenn auch auf begriffloſe Weiſe, dennoch in ihr ſelbſt den Begriff als Urſache, mithin als Zweck, aber in jenem Verhältniß von Seiten ihres Werdens, wo ſie die ſelbſtſtändige iſt, iſt ſie die Natur. Der Zweck mithin, den ſie hat und der in ihr auf die verſchiedenſte Weiſe ſich modificirt, iſt Naturzweck. Bei der Frage mithin, welchen Zweck hat die Welt, iſt der Zweck, den ſie haben möge, ſchon im Voraus zu faſſen als Naturzweck, in dieſem ihren natürlichen Verhältniß mag die Welt daher ſich ſelbſt Zweck ſein. Kömmt es ſodann zu der Frage: welchen Zweck hat Gott mit der Welt? ſo ſtellt ſich bei dieſer Frage der Begriff von der Welt zu dem von ihr als einem Mittel herab, und iſt der Begriff vom Endzweck der Welt, der, den er mit ihr habe.

Für die Erkenntniß des Naturzwecks muß in Betracht gezogen werden der Begriff, denn die Urſache als Begriff und er als ſie iſt der Zweck. So gehören aus der Logik hieher die Beſtimmungen, welche der Begriff an ſich ſelbſt hat, ſie ſind die des Allgemeinen, des Beſonderen und des Einzelnen, in ihnen hat er ſein Weſen, ſie ſind ſeine weſentlichen Beſtimmungen. Der Begriff nun zuvörderſt in der Beſtimmtheit des Allgemeinen und mit Bezug auf die Welt in ihrem aus ſich, in ſich und für ſich ſelbſt Werden, iſt der generiſche oder der Gattungsbegriff. Die Urſache als der generiſche Begriff hat eine Wirkſamkeit, welche die individualiſirende Thätigkeit iſt. Dadurch daß der Begriff in ſeiner Allgemeinheit ſich zum einzelnen macht, dadurch daß die Gattung ſich individualiſirt, beweiſt er ſich als Zweck, denn ſo iſt er Urſache und iſt ſie er. Die Gattung nun

a) kraft ihrer individualiſirenden Thätigkeit wirkſam und wirklich auf unmittelbare Weiſe iſt die Erde, ſie nach Hegel das allgemeine, oder beſſer, das generiſche Individuum auf unmittelbare Weiſe. So iſt die Welt als die Erde ein verwirklichter Zweck und beziehen ſich die andern Weltkörper, beſonders Sonne und Mond auf ſie als Mittel für ſie ſelbſt, den Zweck, wie wenn Sonne und Mond nach Moſes, die zwei großen Lichter um der Erde willen von Gott erſchaffen wären. Die neuere Phyſik kehret dieß Verhältniß wohl um, indem ſie die Erde für einen kleinen unbedeutenden Punkt nimmt, und ihr die Sonne unendlich bedeutender iſt als die Erde; aber es kann ſich die Phyſik, wie ſie dieß auch immer ſtelle, nicht verhehlen, daß die Erde Zweck ſei, und Sonne, Mond und Sterne Mittel für dieſen Zweck. Die Erde, als der realiſirende Begriff in ſeinen Beſtimmungen des Generiſchen und Individuellen, iſt nur eine einzige, es giebt viele Planeten, aber keine vielen Erden, ſie iſt das Individuum in ſeiner Allgemeinheit. Aber iſt die Erde in Bezug auf ſie ſelbſt und nach außen hin in Bezug auf den Himmel als der individualiſirte Gattungsbegriff Zweck, ſo iſt ſie doch

b) in Anſehung deſſen, was in und auf ihr beſteht, Mittel zum Zweck. Als Erde hat die Urſache, welche der Begriff iſt, in deſſen Allgemeinheit ſich die erſte Wirklichkeit gegeben und ſo, indem der Begriff Zweck iſt, ſich als die Erde realiſirt. Wenn Geognoſie, Mineralogie u. ſ. w. dahin gehen, Geologie zu werden, ſo haben ſie die Erde als ein generiſches Individuum gefaßt. Für das, was auf Erden ſich ſelbſt producirt, reproducirt und ſo conſervirt, für das, was auf Erden beſteht, iſt ſie die Erde ſelbſt nur der Grund und Boden und ſo, indem an und für ſich ſelbſt Zweck, für den Begriff ſelbſt zum Mittel herabgeſetzt. Der Begriff nämlich nur

α) noch in der Beſtimmtheit des Allgemeinen, er mithin als generiſcher, indem er der wirkende iſt oder die Urſache, und ſomit Zweck, individualiſirt ſich als generiſcher im Einzelnen und als Einzelnes mittelſt der Beſtimmtheit die er hat und welche die der Species iſt. Das generiſche Wirken des Begriffs als des Zweckes iſt ſomit ein, mittelſt des Specificirens Individualiſiren. Mittelſt der Art gibt die Gattung ſich als Individuum Wirklichkeit. Mittelſt der Art hat die Gattung Daſein im Individuum überhaupt. Der Stoff aber, deſſen Specification der generiſche Begriff iſt, damit er in dem Individuum der wirkliche werde und ſei, der Stoff iſt der elementariſche, als Stoff der ganz begriffloſe. Das ſich auf Erden als Zweck Realiſiren der Gattung mittelſt des Specificirens, ſo daß die realiſirte Gattung ein Inbegriff von Individuen ſei, hat zu ihrer Vorausſetzung wie jenen Stoff, ſo die mechaniſche Bewegung in dem chemiſchen Prozeß in Anſehung dieſes Stoffes. Alle Schöpfungen auf der Erde als jene Individualiſirung des Allgemeinen mittelſt des Beſondern ſind demnach bedingt durch einen für dieſelben mechaniſcher und chemiſcher Weiſe thätigen und vorhandenen Stoff und bleibt die Betrachtung dabei ſtehen, ſo iſt der Gedanke an die Schöpfung der Erde aus Nichts ein abzuweiſender. Die Wirkſamkeit des Begriffs aber, ſeiner mithin als der Zweck iſt andererſeits aber

β) in der Beſtimmtheit des Einzelnen. Die Urſache als Begriff in dieſer Beſtimmtheit wirkend, hat zum Ziel ihrer Wirkung auch den Begriff als den verwirklichten Zweck; die Thätigkeit in ſeiner Beſtimmtheit, wie ſie die Einzelnheit iſt, vermittelt ſich auch durch die Thätigkeit deſſelben, wie ſie die Beſondernheit iſt, und geht auf die Thätigkeit auch wie ſie die Allgemeinheit iſt. Das

Individuum producirt ſich ſelbſt, aber mittelſt ſeiner Species und ſo, daß dieſes ſich Produciren oder das unmittelbare Individualiſiren ein Generaliſiren iſt. Die Gattungen in der Natur als Zwecke beziehen ſich jede auf die Individuen, in denen ſie ihre wirkliche Exiſtenz hat, und dieſe ſind ſomit für jede Gattung als Zweck die Mittel. Umgekehrt beziehen die Individuen ihrer Seits auch als Zwecke ſich auf ihre Gattung, und iſt jede Gattung mit Bezug auf das Individuum Mittel, das Individuum Zweck. Hier kömmt bei dem Naturzweck eine Relation zum Vorſchein, ſo daß das, was in der einen Beziehung Zweck war, innerlicher Weiſe Mittel iſt in der andern Beziehung und umgekehrt, was in einer Beziehung Mittel, in der anderen Zweck iſt. Es iſt alſo an keinen Endzweck der Erde zu denken, er iſt der abſolute. Die Erde nach a) Zweck iſt nach b) Mittel. Dieſe innere Zweckbeziehung in jenen beiden Reihen der Natur, wird nun aber

γ) ſogar eine äußerliche Zweckbeziehung aller irdiſch organiſirten Weſen auf einander, nämlich: die Erde mit ihren Elementen beziehet ſich äußerlicher Weiſe auf das Leben in ihr und auf ihr. Sie iſt die lebloſe Mutter von allem; ſo iſt ſie Mittel. Das Pflanzenreich auch ſodann, obwohl jener realiſirte Zweck, beziehet ſich auf das Thierreich. Das Aeußerſte, was die Natur erreicht, wie ſie in ihrem Verhältniß zu ihr ſelbſt ſteht, iſt in jener organiſirenden Thätigkeit des Begriffs die Thierheit, wo die Thierheit endigt, hört das Verhältniß der Natur zu ihr ſelbſt auf und wird es ein Verhältniß zum Menſchen. Das Reſultat der Betrachtung iſt, der letzte Zweck, den die Natur als Natur hat, kann der ſein, daß es in ihr zum Gefühl, zur Empfindung und zur Vorſtellung von ihr komme.

1. §. 243.

Zweck, den Gott mit der Welt hat.

Wird, wie in der materialiſtiſchen Anſicht geſchieht, die Welt einzig und allein in ihrem Verhältniß zu ihr ſelbſt, oder wie in der, jener ganz nahe ſtehenden realiſtiſchen Anſicht, vorkömmt, zwar zugleich ein Verhältniß zu Gott gedacht, doch ſo, daß er mit ihr für identiſch genommen, oder Gott und Welt mit einander confundirt werden, dann iſt zwar auch eine Anerkenntniß der Zwecke in der Welt möglich und wirklich, wie denn auch dem Materialismus und Spinozismus dieſe Anerkenntniß nicht fehlt, allein zu der Anerkenntniß, die Gott mit der Welt habe, kann es alsdann nicht kommen, vielmehr wird ein ſolcher göttlicher Zweck abgelehnt, bei Spinoza, indem er keine Endurſachen, causas finales, ſtatuirt. Die Lehre mithin von einem göttlichen Zweck der natürlichen Welt hat zu ihrer Vorausſetzung die andere Lehre von der Schöpfung der Welt durch Gott und von ihr ſelbſt als der durch ihn erſchaffenen. Iſt in dieſer Lehre keine Gewißheit und keine Wahrheit, ſo kann in die Lehre vom göttlichen Zweck der Welt auch keine Gewißheit kommen, ſondern bleibt es darin auch beim Zweifel. Gott aber, deſſen Weſen das Sein als das Denken iſt, iſt in dieſer Weſenheit, mithin als der Wiſſende der Schöpfer der Welt. Der Glaube, daß er mit ihr einen Zweck habe und durch ſie und mittelſt ihrer dieſen Zweck ewiger Weiſe erreiche, ferner, die in dieſem Glauben enthaltene, wenn auch darin noch nicht entwickelte Erkenntniß von jenem Zweck Gottes und von jenem Verhältniß der Welt als des Mittels für ihn, iſt daher dem Menſchen nur möglich, indem er die Erkenntniß von Gott als dem Wiſſenden, als dem Denkenden hat; denn der Zweck iſt Begriff; als Zweck, den die ihrer ſelbſt ſich nicht bewußte Welt hat, iſt er zwar nicht ihr Begriff, ſo daß ſie die begreifende ſei, aber doch der Begriff in ihr. In Anſehung Gottes nun als des Abſoluten und Allwiſſenden iſt

a) die Erkenntniß von dem Zweck, der der Begriff als Urſache, oder der als Urſache wirkſame Begriff ſei, unzureichend; denn der Begriff einerſeits hat in den ihm weſentlichen Beſtimmungen, des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen eine

Relation zu ſich ſelbſt und jeder dieſer Beſtimmungen zu der andern, er ſelbſt iſt demnach mit der Relativität behaftet und ſo zugleich mit der Endlichkeit. Daher kann von Begriffen, welche Gott habe und von einem Gott, der der Begreifende ſei, nicht geſprochen werden. Andrerſeits iſt die Urſache, als welche der Begriff Zweck ſei, eine Kategorie für die Natur und in ihr, auch ſteht ſie, ob zwar in einer innerlich nothwendigen Relation, doch in einer Relation zu ihrer Wirkung, und iſt auch ſo folglich mit der Relativität behaftet, desgleichen hat die Urſache eine Relation außer der Wirkung auf irgend ein Moment, mittelſt deſſen ſie angeregt wird, um Urſache zu ſein. Und ſo kann nicht einmal von dem Menſchen geſagt werden, daß er die Urſache ſei irgend einer Wirkung; aber der Menſch iſt keine bewußtlos, willenlos wirkende Kraft; viel weniger iſt Gott Urſache; er iſt Schöpfer. Alſo die beiden Momente jener Erkenntniß des Zwecks, das des Begriffs und das der Urſache, da jedes ein endliches iſt, ſind nothwendiger Weiſe in Gott negirt. Es iſt nicht der Begriff, ſondern der Gedanke als ſolcher, auf welchen es für die Erkenntniß von dem Zweck, den Gott habe, ankömmt. Der Gedanke nämlich als ſolcher hat, indem er der unendliche Gedanke, die Idee iſt, jene Beſtimmungen nicht mehr, wie ſie die der Begriffe ſind, das Allgemeine, Beſondere und Einzelne. Alſo in der Idee iſt keine Beſtimmung der Relation auf einander, der Gedanke Gottes iſt der abſolute. Für die Erkenntniß alſo des Zwecks, den Gott habe, kömmt an die Stelle des Begriffs in ſeiner Endlichkeit und Relativität der Gedanke Gottes in deſſen Unendlichkeit und Abſolutheit. Aber noch iſt das andere Moment da, nämlich die Urſache, wir wiſſen zwar von ihm bereits, daß dieſe kein Moment in dem Zweck, welchen Gott hat, ſein könne, aber wir wiſſen noch nicht, welches andere Moment an deſſen Stelle ſei; dieß andere Element iſt die Macht als ſolche, in ihr iſt alle Beziehung und Relation nach einem negirt, ſie iſt die abſolute Macht. Der Gedanke nun von dem

Zweck, den Gott habe, iſt der von dem Gedanken Gottes als der Macht, oder der Gedanke von der abſoluten Macht Gottes. Mit dem Denken iſt das Wollen, mit dem Gedanken der Wille an ſich identiſch, aber in der Vorſtellung vom Gedanken iſt das Denken, und vom Denken iſt das Wollen unzertrennlich. Der Gedanke Gottes alſo iſt der Wille Gottes, und er in der Identität mit dem Willen iſt die Macht, als Macht der Zweck Gottes. Der göttliche Denkact iſt der göttliche Willensact, und indem jener als dieſer, dieſer als jener, iſt er der göttliche Vollbringungsact. Darnach kann es heißen von der Idee Gottes aus: gedacht, gewollt, gethan. Und ſo iſt in dem Gedanken von dem Zweck, den Gott habe mit der Welt, das Erſte, daß dieſer Zweck abſoluter, nicht relativer Zweck ſei. —

b) Der Zweck, den die Welt hat, und alle Zwecke in ihr, die Naturzwecke überhaupt ſind bedingt. Ihr Bedingtſein gründet ſich auf die Selbſtſtändigkeit der Natur. In dieſer iſt ſie die von ihr ſelbſt abhängige, und ſo als abhängige bedarf ſie einerſeits eines Inhalts, den ſie ſich jedoch als productive Macht ſelbſt gibt, andererſeits einer Form dieſes Inhaltes (Raum und Zeit) die ſie gleicherweiſe ſich ſelbſt gibt, und ſo hat ſie als Zweck ihrer ſelbſt an ihrem Inhalte und ihrer Form die Bedingung zur Erreichung deſſelben, ſomit iſt dieſer Zweck ein von jener Abhängigkeit der Natur her bedingter. (§§. 231—233.)

In der Erzeugung oder Production ihrer ſelbſt, dem Inhalt und der Form nach thut ſich zwar die Natur genug, und hat ſie die von Schelling ſogenannte Autarkie, aber zu verkennen iſt dabei doch nicht, daß dieſe Selbſtgenugſamkeit oder Autarkie durch das Bedürfniß und durch die Macht, es ſelbſt zu befriedigen, bedingt ſei. Dieſe Bedingtheit des Naturzweckes kömmt in der Natur ſelbſt an ihren beſondern Productionen faſt unmittelbarer Weiſe zum Vorſchein, nämlich ſo: wohl iſt einerſeits die Pflanze ſich ſelbſt Zweck, und nicht blos Mittel für das Thier, zu deſſen Erhaltung ſie allerdings dient, aber ſie als

Zweck iſt doch nur ein bedingter Zweck, bedingt durch die unorganiſchen Stoffe, durch welche die Pflanze allein entſteht und ſubſiſtirt. Damit die Urſache als Begriff, mithin als Zweck ſich realiſire, muß Luft, Licht ꝛc. ihr zuſtrömen. Der Gedanke hingegen von dem Zweck, den Gott habe, ſchließet die Bedingung und das Bedingtſein aus. Dieſer Gedanke beſtimmt ſich zuvörderſt, indem dieß Beſtimmen ein Negiren der Bedingung und Bedingtheit iſt. Er aber der Zweck, der gedacht wird, iſt als Zweck Gottes gedacht, und der Gedanke Gottes iſt der des Abſoluten, des Allgenugſamen. Aus dem Gedanken der Allgenugſamkeit, als der ewigen und ſelbſtſtändigen Weſenheit Gottes, ſetzt ſich alſo in dem Gedanken von dem Zweck, den Gott habe, die Beſtimmtheit des Unbedingten, er iſt der unbedingte Zweck. Die Selbſtſtändigkeit Gottes nämlich, und die Ewigkeit deſſelben iſt die abſolute Selbſtſtändigkeit, da die Selbſtſtändigkeit der Natur nur eine relative iſt. Die Nothwendigkeit, den Zweck Gottes, wie als den abſoluten (sub a.) ſo als den unbedingten zu denken, leuchtet hieraus ein.

Dieſe, wenn auch nicht klar gedachte, doch geahndete Nothwendigkeit der Abſolutheit des göttlichen Zwecks war es, aus welcher die alte Dogmatik den Rathſchluß Gottes, angehend die Schöpfung der Welt, als abſoluten Rathſchluß Gottes feſtgeſtellt, und zwar als Rathſchluß (Decretum) nicht als Entſchluß, (Consilium) welchem in Rückſicht auf Bedingungen, ein Ueberlegen vorhergeht. Jener Gedanke vollendet ſich in ſeiner Beſtimmtheit

c) dadurch, daß die erſte und zweite Beſtimmung deſſelben in einer dritten ſich zuſammen faſſen. In dieſer dritten Beſtimmtheit iſt der Zweck, den Gott mit der Welt hat, Endzweck. Der Zweck nämlich, den die Welt hat in ihrem Verhältniß zu ihr ſelbſt, iſt theils als blos relativer, theils als blos bedingter ein ſolcher, welcher zu einem Mittel für einen höheren Zweck herabgeſetzt werden kann. Endzweck hingegen iſt der Zweck, in

Anſehung deſſen jeder andere, dem er zum Mittel diene, negirt wird, Endzweck alſo der, welchem alle andern Zwecke zum Mittel dienen können, der aber ſelbſt darüber erhaben iſt, daß er zum Mittel diene. Iſt die Welt als Zweck anerkannt, ſo kann gefragt werden: wozu exiſtirt die Welt? und dieſe Frage gibt ſchon zu erkennen, daß, obgleich die Welt anerkannt ſei, ſie doch als Mittel für einen Zweck anzuerkennen ſtehe. Hingegen iſt im Glauben oder Wiſſen Gott anerkannt, ſo kann nicht gefragt werden: wozu exiſtirt Gott? die bloße Frage wäre ein Beweis, daß es an dem Gedanken und der Erkenntniß Gottes dem Fragenden fehlt. In der Weſenheit nun, in welcher das Daſein oder die Wirklichkeit Gottes an und für ſich auf ewige Weiſe Zweck iſt, iſt auch der Zweck, der als Zweck, welchen Gott mit der Welt habe, nicht anders zu denken als der Endzweck.

In dem unter a—c ſich von ſelbſt darbietenden Beſtimmungen der Abſolutheit, Bedingtheit und des Endzwecks iſt der Gedanke von dem Zweck, den Gott mit der Welt habe, vollendet. Aber die Frage iſt nun: welches iſt der Endzweck, welchen Gegenſtand hat der Zweck, den Gott hat?

Die Welt in ihrem Verhältniß zu ihr ſelbſt (sub *α*) iſt nicht das von Gott Bezweckte, denn ſein Zweck iſt der abſolute, aber die Welt iſt nur relativer Weiſe Zweck. Das Verhältniß der Welt iſt jedoch, indem es ihr Verhältniß zu Gott iſt, nicht lediglich ihr Verhältniß zu ihr im Daſein, ſondern auch zum Bewußtſein. So folgt ad *β*. §§. 244 u. 245.

Das Bewußtſein iſt das Weſen des Menſchen und nicht das des Thieres, der Pflanze, der Natur. Das Verhältniß mithin der Welt zum Bewußtſein iſt das zu dem Menſchen, der ſich und ſie zu wiſſen vermag in ihr ſelbſt. Nun folgt zwar die Lehre von der Schöpfung des Menſchen erſt weiter unten §. 248. Hier aber muß für die Erkenntniß vom Zweck, den Gott mit der Welt hat, das Daſein des Menſchen ſchon vorausgeſetzt werden. Die Geſchichte der Welt, im beſondern die

Naturgeſchichte der Erde hat, wie durch neuere Forſchungen immer beſtimmter ſich ergiebt, eine Periode gehabt, in welcher auf Erden der Menſch noch nicht exiſtirte. Man bezeichnet ſie wohl als die antediluvianiſche, aber dieſe Bezeichnung iſt unrichtig, wenn unter der antediluvianiſchen Zeit, die Zeit vor Noah und ſeinen Kindern verſtanden wird, denn in dieſer Periode exiſtirte der Menſch ſchon. Richtiger wird jene Periode, deren Anfang ein unverkennbarer iſt und bleibt, als die Urzeit, und die Welt als die Urwelt bezeichnet. In dieſer Urzeit iſt eine Welt untergegangen. Productiv war die Erde, aber ſo, daß zu ihren Productionen der Menſch noch nicht gehörte, und zugleich ſo, daß ihre Erzeugniſſe ins Ungeheure gingen, ohne in das Maasloſe zu gehen. Unter allen dieſen Ueberbleibſeln findet ſich keine Spur von einem Menſchengebeine. Der Menſch war noch nicht da, als jene Welt unterging. In dieſer ihrer Urkraft, kann man ſagen, habe die Erde die erſten Verſuche gemacht, ſich als Zweck zu realiſiren und dieſe Urwelt ſei die bewußtloſe Welt geweſen und ins Ungeheure ausgeſchlagen.

Im Verhältniß der Welt zum Menſchen iſt ſie Mittel und er Zweck. Entweder

1) ſo, daß er ſich Zwecke ſetzt und ſie mittelſt der Welt, in die er hineingreift, für ſich zu realiſiren ſtrebt oder

2) ſo daß ihm in ſeinem Verhältniß zur Welt durch Gott der Zweck geſetzt iſt und hierin erſt, indem die Welt ein Verhältniß hat zu dem Menſchen, dieſelbe ſich zugleich zu Gott verhält als zu ihrem Schöpfer.

1. §. 244.

Die Zwecke des Menſchen.

Sie haben ſämmtlich ihren Grund in ſeinem Bedürfniß, dieſes aber iſt im Allgemeinen ein zweifaches.

a) Das Bedürfniß des Daſeins und des Lebendigſeins, in der Unterordnung der Intelligenz und Vernunft unter daſſelbe.

b) Das der Intelligenz und der Vernunft in der Unterordnung des Daſeins und Lebens unter dieſelbe. Jenes sub a. kann das natürliche, dieſes sub b. kann das vernünftige Bedürfniß heißen.

ad a. Das natürliche Bedürfniß als Grund, aus welchem ein Zweck des Menſchen hervorgeht, iſt bedingt einerſeits durch das Gefühl, andererſeits durch den Gedanken. Das thieriſche Bedürfniß iſt auch ein vom Thier gefühltes, aber kein von ihm gedachtes, es hat den Gedanken nicht zu ſeiner Bedingung. Der im thieriſchen Bedürfniß gegründete Zweck iſt daher einer der sub a. betrachteten Naturzwecke und dennoch kein ſolcher, welchen das Thier ſich ſetzt, ſondern der ihm geſetzt iſt in ſeinem Bedürfniß. Vom Thier wird daher jedes ſeiner Bedürfniſſe im Gefühl davon gedankenloſer Weiſe befriedigt, hingegen das natürliche Bedürfniß des Menſchen iſt nicht allein ein gefühltes, ſondern wird ein von dem Menſchen gedachtes, hat alſo hier den Gedanken zu ſeinem Prinzip. Dieſer Gedanke in und mit dem Gefühl des Bedürfniſſes iſt der des Menſchen, daß ihm die Befriedigung des Bedürfniſſes möglich ſei. Der Gedanke dieſer Möglichkeit, das Bedürfniß zu befriedigen, hat alſo ſeinen Grund in dem Bedürfniß ſelber, er iſt in ihm dem gefühlten Bedürfniß gegründet. Mit Bezug aber auf das Bedürfniß als ein beſtimmtes, iſt der Gedanke der Möglichkeit ſeiner Befriedigung ſelbſt ein beſtimmter, und ſo iſt er Begriff. Nun wiſſen wir aber, die Urſache als Begriff wirkſam, iſt und heißt Zweck. In Anſehung des Menſchen jedoch, deſſen Natur die denkende, der ſeinem Weſen nach Intelligenz iſt, hat die Kategorie der Urſache keine Anwendung. Nicht alſo der Begriff als Urſache, ſondern der Begriff als beſtimmend den Willen iſt, indem er der Begriff der Möglichkeit der Befriedigung dieſes Bedürfniſſes iſt, Zweck des Menſchen. Durch den Gedanken nämlich beſtimmt oder bewogen, daß die Befriedigung eines Bedürfniſſes möglich ſei, faſſet der Menſch etwa den Entſchluß, indem er das Bedürfniß als das ſeinige fühlt und denkt die Mittel herbeizuſchaffen, wodurch daſſelbe befriedigt wird, und ſo ſtehet in Anſehung der natürlichen Bedürfniſſe des Menſchen ſein Denken und Wollen in einem dem Cauſalverhältniß der Natur ähnlichen Verhältniß, welches im gemeinen Leben oft verwechſelt wird. Die Möglichkeit der Befriedigung des Bedürfniſſes iſt eine begreifliche, ſomit verhält ſich in Anſehung ihrer der Menſch als der verſtändige. Die Beziehung der aufzuſuchenden Mittel zu dieſer Möglichkeit, damit das Bedürfniß wirklich befriedigt werde, iſt gleicherweiſe eine Beziehung durch den Menſchen als den Denkenden, ſomit verhält er ſich in ihr als der Urtheilende. Dieſe Mittel ſind jene begriffene Möglichkeit und eines dem andern untergeordnet, das ſie in dieſer Unterordnung Faſſen iſt das Denken als Schließen und in Anſehung deſſen verhält ſich der Menſch als der vernünftige. Das Bedürfniß, indem es das sub a. genannte natürliche iſt, iſt das Bedürfniß, daß er, der Menſch, der lebt, zu leben fortfahre und im Leben des Lebens froh werde. Verſtand alſo, Urtheilskraft und Vernunft, indem die Zwecke, die er hat, gegründet ſind in dem Bedürfniß ſeines Daſeins und Lebens, ſind die gehorſamen Diener, dieſem natürlichen Bedürfniß untergeordnet. Auf dieſem Standpuncte des Menſchen alſo, wo alle Zwecke, die er haben mag, auf das gefühlte Bedürfniß gründen, legt er es darauf an, verſtändig zu werden, ſeine Urtheilskraft zu üben, und vernünftig zu werden, je mehr Einſicht und Kenntniß er hat, um ſo leichter hat er ſichs gemacht, die Lebſucht zu befriedigen. Daher die Forderung des Practiſchen oder der Anwendbarkeit.

An dem Zweck ſelbſt, wie er ſolcher Weiſe in dem natürlichen und gefühlten Bedürfniß ſich gründet und durch die herbeigeſchafften Mittel befriedigt wird, iſt erkennbar

a) eine Succeſſion, nämlich dieſe: das Erſte iſt der Trieb des Lebendigen, wie ihn der Menſch mit dem Thiere gemein hat, der Selbſterhaltungstrieb, der Trieb der Selbſterhaltung und Fortpflanzung. Denn wo der Trieb nicht iſt, wie in der unorganiſchen Natur, da iſt auch kein Bedürfniß. Das Zweite iſt eben das durch den Trieb angeregte und rege werdende Bedürfniß; das Dritte iſt das Gefühl dieſes Bedürfniſſes, das Gefühl des Menſchen, in welchem der Trieb ſich regt als Gefühl des Mangels; das Vierte iſt der Gedanke der Möglichkeit einer Befriedigung des Triebes; das Fünfte der Entſchluß oder Wille durch dieſen Gedanken beſtimmt zur Befriedigung des Bedürfniſſes; das Sechste die Befriedigung des Bedürfniſſes ſelbſt. — An jenem Zweck iſt erkennbar

β) das Bedingtſein deſſelben. Die Bedingungen, ohne welche der Gedanke der Möglichkeit, ein Bedürfniß zu befriedigen, nicht Zweck wird noch werden kann, ſind aber die vorher genannten und daß der, deſſen Gefühl es iſt, ein denkendes Subjekt ſei.

γ) Endlich iſt an jenen Zwecke aus dem natürlichen Bedürfniß des Menſchen erkennbar eine Relativität deſſelben, indem, was das einemal von dem Menſchen für den Zweck genommen wird, das anderemal zu einem bloßen Mittel für den Zweck genommen werden kann und umgekehrter Weiſe. Er fühlt z. B. das Bedürfniß reich zu ſein, er lernt zuerſt gut rechnen und ſucht alle Vortheile zu benutzen; iſt nun dieſer Zweck erreicht, ſo wird Lebensgenuß der Zweck, und der Reichthum wird Mittel, obſchon er vorher Zweck war.

Durch Reflexion auf den Zweck des menſchlichen Daſeins und Lebens iſt die Frage nach dem Endzweck des Daſeins der Welt nicht beantwortet, denn der Gedanke des Endzwecks iſt nothwendiger Weiſe der des abſoluten, des unbedingten und desjenigen Zwecks, der darüber erhaben iſt, ſelbſt wiederum Mittel zu werden und zu ſein für einen andern Zweck. Jener Zweck aber des Menſchen, angehend ſein Daſein und Leben, iſt, wie er auch immer geſtellt werde doch nur ein relativer, kein abſoluter, und nur ein bedingter, auch kann er und muß er ſelbſt wieder Mittel zu irgend einem Zweck werden. So folgt

ad b. Zu ſich ſelbſt verhält der Menſch in ſeinem geiſtigen Bedürfniß und mit der Unterordnung jenes natürlichen unter daſſelbe ſich einerſeits als der Denkende, andrerſeits als der Wollende, und ſomit iſt ſein geiſtiges Bedürfniß ſelbſt ein zweifaches

1) in Anſehung des Denkens ein intellectuelles,

2) in Anſehung des Willens ein moraliſches, und wäre demnach zu ſehen, ob in dem einen oder andern ſich eine Beziehung der Welt auf den Menſchen zeige, in welcher er Endzweck und ſie Mittel ſei für deſſen Erreichung. Alſo 1) das intellectuelle Bedürfniß.

Auch dieſes gründet ſich, wie jenes natürliche, auf einen Trieb, aber nicht, wie derſelbe zu ſeinem Elemente das Daſein und Leben, ſondern zu demſelben das Bewußtſein, die Intelligenz hat. Er iſt der Wiſſenstrieb. Indem der Menſch zu dem Gefühl dieſes Triebes kömmt und der Trieb mittelſt des Gefühls und des Objektes, das er hat, Wißbegierde wird, kömmt er auch wohl zu dem Gedanken der Möglichkeit, daß er befriedigt werde und wird dieſer Gedanke, als den Menſchen in jenem Triebe beſtimmend, Zweck des Triebes. Zu ſeinen Bedingungen hat demnach dieſer Zweck, wie der oben betrachtete Zweck des Lebens, den Trieb und das Gefühl, aber beide innerhalb des Selbſtbewußtſeins. Mit der Befriedigung des Triebes, mit dem Wiſſen ſelbſt alſo iſt es um die Wahrheit zu thun, jedoch nicht ſo, daß das Wiſſen Mittel würde und die Wahrheit Zweck, denn Wahrheit, Wiſſen im Unterſchied vom Meinem, Glauben ꝛc., ſind ja nicht von einander verſchieden, nur das Wahre iſt das Gewußte. In dieſer Beziehung iſt es einerlei, ob geſagt werde, von ſeinem geiſtigen Bedürfniß aus bezwecke der Menſch, indem er wißbegierig ſei, das Wiſſen, oder ob geſagt werde, die Wahrheit. Aber in dem Zweck, der ſolcher Weiſe höher ſteht, als jener unter a. betrachtete, zeigt ſich doch

α) auch eine Succeſſion. 1) Der Trieb in ſeiner Regſamkeit. Gleich hier dieſer Trieb iſt in verſchiedenen Individuen der Anlage und dem Grade nach ſehr verſchieden. 2) Das Gefühl, in demſelben (dem Trieb) eines Bedürfniſſes. 3) Der Gedanke, man kann ſie wiſſen. 4) Der Entſchluß zu wiſſen, des Wahren mächtig zu werden und 5) die Arbeit ſelbſt zur Ausführung des Entſchluſſes, das ſich für die Wahrheit Bemühen und Abmühen. Der Zweck iſt demnach in dieſem Punkte eben ſo ſehr ein zeitlicher, wie der sub a. betrachtete. Eben derſelbe

β) iſt ein bedingter, ſowohl von Seiten der Objekte als des Subjektes, deſſen Zweck er iſt und welches ihn nur haben kann unter der Bedingung ſeines Triebes, ſeines Gefühls und unter der Bedingung einer vorhandenen Natur und Geſchichte.

γ) Auch dieſer Zweck hat die Dignität nicht ein ſolcher zu ſein, der nicht wiederum zu einem Mittel herabgeſetzt werden könnte, der Endzweck zu ſein. Auf Seiten des intellectuellen Bedürfniſſes der Menſchen zeigt ſich daher auch kein Zweck, für welchen die Welt in ihrem Daſein als für den Endzweck ein Mittel wäre. Das Aeußerſte, was auf dieſer Seite erreicht wird, iſt die Erudition in aller Beziehung. Für dieſe, welche der menſchliche Geiſt durch Individuen in Generationen erreicht, bedarf es einer großen Maſſe und Mannigfaltigkeit von Mitteln. Der menſchliche Geiſt hat die Macht, dieſe Mittel zu finden und zu erfinden und für jenen Zweck in Anwendung zu bringen. Wäre die Erudition die Wiſſenſchaft oder die Wahrheit, als die des Menſchen in ſeinem Verhältniß zu ihm, Endzweck für das Daſein der Welt, ſo würde allerdings geſagt werden müſſen, die Welt exiſtirt des Menſchen wegen, er iſt beſtimmt durch den Zweck des Wiſſens oder der Wahrheit, den er hat, ihr Herr zu ſein. Dann verdienten nur die Gelehrten die Herren der Erde zu ſein. Aber es hat ſich dieſer intellectuelle Zweck ſchon gezeigt als relativ bedingt und als ein ſolcher, der nicht Zweck ſein und bleiben muß. Das Wiſſen iſt nicht um des Wiſſens willen, die Wahrheit nicht der Wahrheit wegen, ſondern mit dem Wiſſen gilt es das Sollen, das Wollen, und das dieſem gemäße Vollbringen; mit der Wahrheit gilt es die Freiheit. Sie iſt das Werkzeug, das den Sclaven befreit von der Kette, an die er geſchmiedet iſt.

2) Das moraliſche Bedürfniß.

Daſſelbe iſt nicht begründet in einem Triebe, denn in jenem beziehen Freiheit und Nothwendigkeit, freier Wille und Geſetz ſich nothwendig auf einander. Die Freiheit aber enthält die Negation des Triebes, welcher Art er ſei, indem durch ihn das Subjekt, deſſen Trieb er iſt, ſolcher Maßen determinirt und neceſſitirt wird, daß es ſich nicht anders verhalten kann, als ſo, wie es ſich verhält. Wo der Trieb gilt und ſich geltend macht, iſt kein freier Wille. Daher dann wohl ein Wiſſenstrieb noch ſtatt hat, aber kein Tugendtrieb, und in jenem Triebe der Menſch ſich noch als der unfreie verhält, wenn er lediglich durch ihn beſtimmt wird. Jenes moraliſche Bedürfniß gründet ſich in dem Verhältniß des Menſchen, der ſeinem Denken, ſeinen Geſinnungen und Handlungen nach einen freien Willen zu haben fähig iſt, zu dieſer Fähigkeit und dem Geſetz, worunter der freie Wille ſteht. Dieß Geſetz nun iſt nicht irgend ein poſitives, dem Menſchen in ſeinen äußern Lebensbeziehungen gegebenes, ſondern es iſt das, welches er als vernünftiges Weſen kraft ſeiner Vernunft ſich ſelbſt gibt, das Geſetz der practiſchen Vernunft. Aus dem Geſetz für die Freiheit iſt alle Relativität ausgeſchloſſen, es iſt, was es iſt, nämlich Geſetz, abſoluter Weiſe, und der Ausdruck für daſſelbe im einfachſten Wort iſt der des Sollens. Zu dieſem Sollen ſteht das Wollen in Relation und ſomit ſcheint es zuerſt, als ſei der Wille oder die Freiheit mit einer Relativität behaftet, allein das Sollen oder Geſetz iſt für das Wollen nicht eine Nothwendigkeit der Art, daß dem Wollen das Gegentheil des Sollens unmöglich wäre. Die Nothwendigkeit, welche das Sollen hat, enthält für das Wollen keinen Zwang. Der Wille mithin iſt dem Geſetz gegenüber, darin gleichwohl abſolut, daß er ſich dem Geſetz gemäß oder gegen daſſelbe ſich beſtimmen kann. Das Bedürfniß des Menſchen iſt das moraliſche darin, daß er ſich und ſeinem freien Willen die Beſtimmtheit und Form des Sollens zu geben hat, es iſt das Bedürfniß des nicht geſetzloſen, nicht geſetzwidrigen, ſondern durchaus geſetzmäßigen Willens. Moraliſcher Weiſe hat der Menſch das Bedürfniß, das Rechte, das Gute zu wollen und zu vollbringen. So wären demnach Recht und Gerechtigkeit, vom Sollen her, oder von der Pflicht aus, Zweck, und an dieſem Zweck ſich vereinigend in dem einen Zweck des Guten, wäre die Abſolutheit unverkennbar, worauf die Unterſuchung bisher nicht treffen konnte. Es iſt weder das Geſetz noch der freie Wille, auf welchen es ſich bezieht, unter Vorausſetzung von irgend etwas Geſetz oder freier Wille. Im Gegentheil für das Wollen iſt das Sollen unabhängiger und unbedingter Weiſe das Sollen, die Nothwendigkeit, daher von Kant recht gut dieß Sollen als kategoriſcher Imperativ bezeichnet wird. Das Wollen iſt nur frei und alſo wahrhaftes Wollen indem es zu ſeiner Bedingung das Sollen hat, aber dieſe Bedingung im Wollen iſt zugleich in demſelben als freiem Wollen, aufgehoben; die ſich durch die Nothwendigkeit beſtimmende Freiheit iſt erſt die wahre Freiheit. Spricht der Menſch: ich will, weil ich ſoll und ich will allein das, was ich ſoll, oder ich thue meine Pflicht, weil ſie meine Pflicht iſt, ſo drückt er hiermit das durch nichts Bedingtſein ſeines Wollens und ſeiner Freiheit aus, denn das wahre Weſen ſeiner Freiheit iſt die Pflicht und das Recht. Es zeigt ſich demnach, wenn nur der Gedanke eines Zweckes, worauf das unbedingte Wollen darauf gehe, auch die Unbedingtheit des Zweckes. Darin jedoch, daß von dem Menſchen das, was er ſoll, oder die Pflicht ein Wollen wird, iſt ſeinem moraliſchen Bedürfniß noch nicht abgeholfen, ſondern erſt damit, daß das, was dem Sollen gemäß gewollt wird, auch von ihm gethan wird, und dazu, daß geleiſtet werde, was Geſetz und Pflicht fordern, ſind Mittel erforderlich. Somit wäre, wenn auch der Wille und das Geſetz unbedingt ſind und unbedingter Weiſe der Entſchluß zur Vollziehung des Geſetzes gefaßt wird, die Vollziehung ſelbſt doch eine durch jene Mittel bedingte und ſo ſcheint wenigſtens hiermit der moraliſche Zweck die Beſtimmung des Bedingten zu haben, aber in Wahrheit hat er ſie nicht, ſondern iſt hierin ſogar ein unbedingter Zweck. — Die Welt nämlich als Natur und in den beſondern Lebensverhältniſſen des Menſchen als ſolchen, gibt jene Mittel her für den Zweck des Menſchen, gerecht, gut, rechtſchaffen zu ſein. Die Welt, wie er zur Erkenntniß ihrer kömmt und ſie in dieſer ſeiner Erkenntniß die Erſcheinungswelt iſt. Sein Wille iſt frei und hat durch das Geſetz die Macht, jedes Mittel zu ſuchen, wodurch das Geſetz in Ausführung gebracht werden kann. Würde ſich für die Vollziehung eines Entſchluſſes kein Mittel ergeben, ſo wäre es ein Einfall aber kein Entſchluß. Was ich ſoll, das darf ich nicht nur wollen, ſondern das kann ich auch. Was ich nicht kann, das ſoll ich auch nicht. Einen Entſchluß faſſen gegen die Unmöglichkeit ihn zu vollziehen, heißt wahnſinnig ſein. Mit allen moraliſchen Beſtrebungen iſt es um Gerechtigkeit objektiver Weiſe, und um Rechtſchaffenheit, ſubjektiver Weiſe, zu thun, und in Bezug auf die intellectuellen Fähigkeiten des Menſchen, iſt ſein Leben mit allen deſſen Kräften nur Mittel. Von dieſem Zwecke nun, oder von der Sittlichkeit als dem Zweck müßte wohl geſagt werden, er könne nicht Mittel ſein für einen Zweck. In dem Gedanken der Sittlichkeit hebt ſich alſo die Möglichkeit auf, daß ſie zum Mittel herabgeſetzt werde. Würde der Menſch den Verſuch machen, ſeine Rechtſchaffenheit als Mittel zu gebrauchen, ſo hätte er keine Rechtſchaffenheit, es wäre dies der Mißbrauch der Rechtſchaffenheit. Die Pflicht iſt, zu vollbringen lediglich um ihrer ſelbſt willen.

So iſt der moraliſche Zweck, **abſoluter, unbedingter** und **Endzweck**.

Dieſem Begriff des moraliſchen Zweckes zufolge würde zu ſagen ſein, die Welt exiſtirt dazu, damit der Menſch in ihr und ſie als Mittel gebrauchend, der gerechte und rechtſchaffene werde und ſei. In dem Zweck, den er hat von ſeinem moraliſchen Bedürfniß aus, in ſeiner Beſtimmung, was dieſen Zweck betrifft, iſt ſein Zweck an die Welt, alles für ihn zum Mittel zu machen, gegründet. Hierbei treten zwei Fragen hervor, die ohne daß die Lehre vom Endzweck des Daſeins der Welt unvollendet bliebe, nicht können beantwortet gelaſſen werden.

1) Iſt jener Zweck von dem Menſchen erreicht?

Mit dieſer Frage iſt der Fragende zunächſt an die Geſchichte gewieſen, mithin an die Zeit und ihre Momente der Vergangenheit und Gegenwart, von denen bisher abſtrahirt wurde, und da iſt zu unterſcheiden

a) jener moraliſche Zweck ſelbſt in Anſehung ſeiner Elemente; nämlich das erſte iſt das moraliſche Gefühl in und mit dem Gedanken der Pflicht und des Rechts oder des Sollens überhaupt, jenes geht dieſem Gedanken nicht vorher, ſondern indem es iſt, iſt auch er und ohne den Gedanken des Sollens iſt und kann gar nicht das moraliſche Gefühl ſtatt haben. Das zweite Element iſt der Gedanke des Sollens oder der Pflicht ſelbſt, mit ihm iſt in dem Subjekt, deſſen Gedanke er iſt, das moraliſche Gefühl eben ſo unmittelbar verknüpft, wie er mit ihm. Er kann ebenſo wenig ohne das Gefühl ſein, wie es ohne ihn. Indem der Menſch denkt, daß er ſoll, iſt ſeine Geſinnung die moraliſche, wenn mit dem Gedanken das Gefühl der Achtung vor der Pflicht vorhanden iſt. Denkt er, ich ſoll nicht, und iſt unmittelbar mit dieſem Gedanken das Gefühl der Verachtung vor dem, was er nicht ſoll, vorhanden, dann iſt das Gefühl das moraliſche. Das dritte Element iſt das Wollen, ihm geht das zweite und erſte gleichfalls nicht vorher, mit dem

Denken iſt auch das Wollen, dann iſt das Gefühl das moraliſche. Dem Gedanken der Pflicht folgt nicht der Vorſatz in Anſehung ihrer nach, ſondern mit ihm iſt er da. Alſo auch hier iſt keine Succeſſion des Wollens nach dem Denken, wie ſchon daraus erhellt, daß der Wille frei iſt, und alſo nichts außer ihm, wodurch er beſtimmt werde. In Anſehung ſeiner Elemente iſt alſo der Zweck von allen Zeitverhältniſſen unabhängig, demnach aus ihm jene Succeſſion ausgeſchloſſen, die in den früheren Zwecken oben vorkam; in Anſehung dieſer ſeiner Elemente iſt der moraliſche Zweck ewig, von dem Nacheinander der Zeitmomente unabhängig. Aber indem es von dem gefaßten Entſchluß zur That kömmt, geht der Zweck aus ſeinem in jenem ewigen Verhältniß ſeiner Elemente heraus in die Zeit und in deren Elemente ein. Die That folgt auf den Entſchluß, dieſer bedingt ſie als ihr vorhergehend. Eine That folgt auf die andere und indem jede einen freien Entſchluß zu ihrer Vorausſetzung hat, folgt ein Entſchluß auf den andern. Wird nun gefragt, ob jener Zweck erreicht ſei, ſo iſt, da das Realiſirtſein deſſelben nicht der Entſchluß, ſondern die That iſt, der Fragende aus der Idee des ewigen Zwecks heraus an die Geſchichte gewieſen.

β) Unter den einzelnen Menſchen, welche in der Geſchichte vorkommen und von denen der menſchliche Geiſt das Gedächtniß erhalten hat, iſt keiner geweſen, der den moraliſchen Zweck erreicht hätte, wenn auch ſeine Beſtrebungen von Pflichtgefühl und Pflichtbegriff aus alle dahin gingen, daß er ſtets ſich gerecht beweiſe in ſeinen Geſinnungen und Thaten, daß er überall mit dem Geſetz übereinſtimme. Es kömmt in der ganzen Geſchichte kein einziger Menſch vor, welcher der ſittlich Vollendete ſei, ſo daß der Zweck durch ihn erreicht wäre. Ebenſo wenig gibt die Geſchichte Nachricht von irgend einem Volke, deſſen Tugenden nicht mit mannigfaltigem Laſter verſetzt geweſen wären. Es kömmt in ihr kein Volk vor, das in ſeinen innern Civilverhältniſſen und in ſeinen äußern Thaten ſich als durchaus gerecht bewieſen habe, ſo daß an ihm der Zweck erreicht worden ſei und daraus folgt von ſelbſt, daß die geſammte Menſchheit aus Völkerſchaften und Individuen beſtehend, in der Vergangenheit den moraliſchen Zweck nicht erreicht habe. Aus der Geſchichte mithin fällt die Antwort auch jene Frage ſo aus: der Endzweck der Menſchen, dem die Welt zum Mittel dient, iſt nicht erreicht. Reflectirt einer für jene Frage in die Gegenwart, ſo ergibt ſich gleichfalls eine negative Antwort, er kann in dieſer Reflexion mit ſich ſelbſt anfangen, zurückblickend auf ſeine Jugend und dann auf ſich.

2) Iſt jener Zweck erreichbar?

Hiermit iſt der Fragende an die Zukunft gewieſen. Durch einen Rückblick auf die Geſchichte, alſo in die Vergangenheit, ergibt ſich zuvörderſt mit Bezug auf die Zukunft Folgendes: In der Geſchichte des Menſchen iſt, wenn mit unbefangenem Auge beobachtet, alſo nicht aus irgend einem Vorurtheil geurtheilt wird, ein Fortſchreiten, ſowohl was die intellectuelle, als was die moraliſche Cultur des Menſchen betrifft, unverkennbar, es geht in der Geſchichte von der Rohheit und Barbarei vorwärts bei faſt jedem Volke zur Bildung, und von der moraliſchen Schlechtigkeit vorwärts zur Freiheit und Sittlichkeit hin. Mittelſt des gegenſeitigen Einwirkens der Völker auf einander, iſt, wie die Geſchichte lehrt, die Menſchheit weiter gekommen, wohl hat ſie den Endzweck ihres Daſeins noch nicht erreicht, aber ſie hat ſich durch Jahrtauſende hindurch demſelben doch genähert. So giebt eben die Geſchichte Hoffnung, zugleich aber auch die moraliſche Natur des Menſchen Gewährleiſtung dafür, daß in der Folgezeit das Menſchengeſchlecht jenem Zweck des Rechts und der Sittlichkeit immer näher kommen werde. Hierauf gründet ſich die Zuverſicht beſonders gegenwärtiger Zeit, daß es in der Zukunft moraliſch beſſer werden werde. Dieſe Zuverſicht, wo ſie iſt, wird auch für alle in irgend einem Grad moraliſch gebeſſerte wohl das Motiv, für die ſittliche Cultur wie ihrer ſelbſt, ſo anderer Menſchen zu leben, zu wirken und für ſie zu ſterben. Aber ſo ſtellt ſich nun die Frage: wenn zugegeben wird, es ging mit der Menſchheit bisher ins Beſſere und wird auch künftig immer ins Beſſere gehen, — iſt eine Zeit zu erwaren, wo der erreichbare Zweck einmal erreicht ſei? Die Welt liegt im Argen. Wird es nun immer ärger mit ihr oder beſſer? Es wird immer ärger, ſo ſagen nicht nur Schwärmer, Apokalyptiker, ſondern auch Philoſophen wie z. B. Horaz, aber dieſe Meinung iſt doch nicht die der unbefangenen Hiſtoriker, der aufgeklärten Theologen und der Philoſophen. Sie meinen vielmehr: es werde immer beſſer. Die Menſchheit ſchreitet vorwärts. Welche Hinderniſſe auch immer durch Despotismus und Pfaffenthum der menſchlichen Vernunft gemacht werden, ſie iſt und bleibt endlich doch mächtiger, als alle dieſe Hinderniſſe, ſie hat einen großen Theil derſelben bereits überwunden und giebt hieraus ſchon gerechten Grund zu hoffen, daß das auch in Zukunft ſo fortgehe. Im Wiſſen hat die Menſchheit offenbar große Fortſchritte gethan gegen die frühere Zeit, und durch dieſes Wiſſen iſt ein großer Theil des Wahnes und Irrthums bereits weggeräumt, die Finſterniß des Mittelalters z. B. iſt großentheils gewichen und ſo darf der Aberglaube, wo er noch herrſcht, der Gegenwart nicht kommen, wie dort. Aber jenes negative Wiſſen iſt nicht nur dieß negative Verhalten, ſondern es rückt als poſitives Wiſſen immer weiter fort. Die Naturwiſſenſchaften machen täglich neue Fortſchritte; der Menſch bekömmt die Kräfte der Natur mehr und mehr in ſeine Macht, um ſie zu ſeinen moraliſchen Zwecken als Mittel zu gebrauchen. Es bleibt und iſt die Forſchung der Menſchen für das Wiſſen die Forſchung über die Natur nicht allein, ſondern über Rechte, Pflichten, moraliſche Bedürfniſſe des Menſchen. Die Menſchheit iſt perfectibel, intellectueller und moraliſcher Weiſe, und bleibt nicht dabei, nur perfectibel zu ſein, ſie vervollkommnet ſich wirklich, aber erreicht ſie irgend einmal ihren Zweck?

Einmal irgend müßte doch in der Zukunft ein Moment kommen, wo es heißen müßte: die Wahrheit hat die Vollkommenheit, deren ſie fähig iſt, zu der ihrigen gemacht.

Daß der Zweck erreicht werde, wird auf dem Standpuncte, auf welchem die Unterſuchung bisher angeſtellt wurde, geläugnet und zwar aus dem einfachen Grund: es geht vom Beſſern zum Beſſern, aber jedes Beſſere iſt ein Endliches, ein Grad; das Gute, worauf es mit allem Beſſern hingeht, das hat keinen Grad, das iſt an und für ſich in der Idee deſſelben das unbegrenzte, das unendliche. Das Recht und die Gerechtigkeit in dem reinen Gedanken des Menſchen, wie ihn ſeine Vernunft hat, iſt ein ſchlechthin unendliches, jedes Einmal aber in der Zukunft iſt eine Schranke. Der Idee alſo des unendlichen Guten iſt der Gedanke, daß daſſelbe dereinſt verwirklicht ſei, nicht adäquat, ſie wäre die Verwirklichung in einer Zeit und ſo iſt ſie das Begrenzte. Das eben iſt das Vortreffliche der Idee des unendlichen Guten, daß ſie nie und nirgends auf Erden realiſirt iſt, ſo hält dieſe Idee den Menſchen in jeder Periode ſeiner Exiſtenz, wach, rege, ſtrebend nach dem Beſſern. Dagegen jedoch, daß der Endzweck, den der Menſch habe, in der Zukunft endlicher Weiſe erreichbar ſei, daß er die unendliche Zeit zur Vorausſetzung habe; kurz gegen den Gedanken der Erreichbarkeit jenes Zweckes erheben ſich zwei Bedenklichkeiten.

1) Jenem Gedanken gemäß iſt der Zweck in die unendliche Zeit hinausgeſtellt. Der einzelne Menſch alſo in ſeinen Beſtrebungen, wenn jener Gedanke der Unerreichbarkeit des Zwecks der ſeinige iſt, ſtrebt und ſtrebt und täuſcht ſich darin, daß er dem Ziele näher kömmt.

2) Jede einzelne Generation mit den einzelnen Individuen arbeitet für das Beſſere, damit die nächſte Generation dieſes Beſſeren theilhaftig ſei, und ſo iſt jedes vorhergehende Geſchlecht ein Mittel für den Zweck des nachfolgenden. Hat das Mittel für den Zweck gedient, ſo geht es ab, und ſo geht es ins Unendliche fort. Keine Generation alſo, indem ſie Mittel iſt

für den Zweck, iſt Zweck für ſich, jede geht zu Grund. Aber jene Anſicht läßt es nicht dabei bewenden, dieſen Endzweck nur als unerreichbar zu denken, ſondern ſie nimmt jeden Menſchen auch als Zweck für ſich und die Anſicht geht weiter bis zur Hypotheſe

α) der Unſterblichkeit des Menſchen und

β) des Daſeins Gottes als des Urhebers und Vollenders der moraliſchen Weltordnung.

Beide Hypotheſen ſind mit Bezug auf die Frage nach dem Endzweck des Daſeins der Welt näher in Betracht zu ziehen und dabei iſt in Erinnerung zu bringen, was §. 23^{b} vorkam.

ad *α*. Es kann 1) der Menſch wiſſen, was er ſoll, was Pflicht für ihn, was Recht und Gut iſt. In Anſehung deſſen findet kein Wahn, kein Meinen und Glauben ſtatt, und was Gewiſſen genannt wird, das weiſet ſelbſt durch den Namen ſchon auf jenes Wiſſen des Sollens und der Pflicht hin.

2) Ebenſo vermag er zu wiſſen, daß der Zweck, den er von ſeinem moraliſchen Bedürfniß aus, alſo kraft jenes Sollens und vermöge ſeiner Pflichten hat, von ihm in keiner Zeit erreicht ſei, noch in irgend einer Zeit erreicht werden könne. In allen Zeiten würden daher die Menſchen ſagen müſſen: wir alle ſind unnütze Knechte, ermangeln alle des Ruhmes vor Gott.

3) So nun müßte der Menſch, indem er die Unerreichbarkeit des moraliſchen Zwecks, den die Menſchheit hat, erkannt, jenes Sollen und ſein Wollen und Streben gerecht und gut zu werden, aufgeben, mithin gegen die Pflicht und das Recht gleichgültig werden, indem ja doch nichts dabei herauskäme. Allein mit Zuſtimmung des Wiſſens und Gewiſſens kann er ſeine Pflichten, kann er das Sollen nicht aufgeben und dagegen gleichgültig werden; wie dieſe Gleichgültigkeit auch nun, und vollends gar die Vernächläſſigung deſſen, was das Gewiſſen fordert, eintritt, muß er über kurz und lang ſich ſelbſt ein Gegenſtand der Verachtung werden. Alſo es iſt in ſeinem moraliſchen Bedürfniß, worin er auf die Länge die Verachtung ſeiner ſelbſt nicht aus-

hält, Gewinn, daß er das, was er nicht wiſſen kann, glaube. Indem dieſer Glaube ſo ſeinen Grund in dem moraliſchen Bedürfniß hat, wird er als ein Poſtulat der practiſchen Vernunft vom Sollen aus in der idealiſtiſchen Anſicht bezeichnet und dieſes Poſtulat, zunächſt hier das des Glaubens, daß der Menſch, obzwar ſeiner Individualität nach ſterblich, doch in ſeiner Perſönlichkeit unſterblich ſei. Die Zwecke, die er in ſeiner Individualität haben mag, gründen ſich auf ſein natürliches Bedürfniß des Lebens und Daſeins, und was ſein geiſtiges Bedürfniß angeht, höchſtens auf daſſelbe, wie es ein intellectuelles iſt. Der Zweck aber, den er in ſeiner Perſönlichkeit hat, gründet ſich auf ſein moraliſches Bedürfniß, dieſer Zweck aber als Endzweck iſt in der Zeit ſeines Lebens und Daſeins unerreichbar; aufgeben kann er ihn nicht, er iſt alſo durch ſein moraliſches Bedürfniß gedrungen, zu poſtuliren, daß mit dem Tode ſeine Perſönlichkeit nicht untergehe. Sich ſelbſt nämlich vermag er zu wiſſen, nicht nur als ein Mittel oder Werkzeug für das Lehren deſſen, was Recht und Gut iſt, und für das Rechtthun ſelbſt, ſondern auch, daß er ſelbſt Zweck ſei, und nicht blos Mittel für dieſen Zweck. Die ſittliche Vollkommenheit in irgend einem Grade wäre und würde ein nur Gedachtes, ein ganz Abſtractes, wenn ſie nicht die Vollkommenheit der Perſonen würde, die für Recht und Gerechtigkeit forſchend thätig ſind. So würde eine Welt des Rechts und der Gerechtigkeit ſein, in welcher jeder nur Mittel wäre. Iſt der Zweck als der unendliche nicht in irgend einer Zeit, ſondern nur in der unendlichen Zeit ſelbſt erreichbar, ſo folgt ſchon hieraus, daß jeder für dieſen Zweck Thätige zu keiner Zeit aufhöre, es zu ſein. Aber wenn das Sein des Menſchen in der unendlichen Zeit, wenn er alſo der unſterbliche iſt und der Zweck, den er urſprünglich von ſeinem moraliſchen Bedürfniß her hat, ſich in der unendlichen Zeit als der Zweck des Unſterblichen fortzieht, ſo daß in der unendlichen Zeit jener progressus in infinitum, oder der Zweck ein in die Unendlichkeit hinausgeſtellter bleibt, ſo iſt es im Reiche der Unſterblichen nicht anders als auf Erden, der Zweck iſt unerreichbar.

ad *β*. Dieß führt auf die andere Hypotheſe.

Der Menſch vermag den Gedanken eines Weſens, deſſen Wollen heilig, das des Sollens alſo nicht bedürftig und deſſen Wiſſen unendlich, deſſen Macht unbegrenzt ſei. Er vermag mehr noch als dieſen Gedanken, nämlich auch das Wiſſen, daß jener Gedanke der ſeinige ſei, und daß er nothwendiger Weiſe mittelſt der Reflexion auf ſich, ſeine vernünftige Natur im Erkennen, Sollen und Wollen, zu dieſem Gedanken komme. Es vermag alſo der Menſch, mittelſt des Gedankens von Gott als dem allein Heiligen, Allwiſſenden und Allmächtigen gewiß zu werden, aber ob dieſer Gedanke einen Gegenſtand habe, ob Gott, den der Menſch denken muß, ſei, das vermag er nicht zu wiſſen. Jedoch iſt ſein moraliſches Bedürfniß, wie der Grund des Glaubens, daß er unſterblich ſei, ſo der Grund zu glauben, daß Gott ſei. Auch dieſer Glaube iſt ſomit ein Poſtulat der practiſchen Vernunft, jenes Bedürfniß aber iſt das, daß der Menſch in Anſehung ſeiner Pflicht nicht und nie wanke. Iſt der Zweck, dem er mit ihnen und ihrer Erfüllung dient, ihm unerreichbar, ſo muß er ins Wanken gerathen, irre an ſich, an der Welt und an allem werden. Daß er nicht wanke, iſt ſein Bedürfniß, dieß alſo iſt auch ſein Bedürfniß, daß er an das Sein Gottes glaube.

Durch den Menſchen, wie er als der unſterbliche ſeine Exiſtenz in der unendlichen Zeit fortſetzt, wird und kann demnach der Zweck, den er als moraliſches Weſen hat, nie vollkommen, alſo gar nicht erreicht werden. Was der Menſch nicht vermag das vermag Gott. Der Menſch vermag durch ſeine Beſtrebungen gerecht und gut zu werden und zu ſein, und durch das, was er in ihnen leiſtet, moraliſch vollkommener, Gott, da er die Vollkommenheit nicht erreichen kann, erſetzt das Fehlende durch ſeine Weisheit und Heiligkeit. In einem Grade macht der

Menſch ſich durch ſeine Moralität würdig, daß er der glückſelige ſei, aber ſich ſelbſt kann er nicht glückſelig machen, ihn macht Gott glückſelig, alſo Gott iſt der Vollender, angehend den Zweck, den der Menſch hat. Der Idealismus bringt demnach, um ſich aus ſeinen Verlegenheiten zu ziehen, einen Gott herbei, dieſer ſoll dem Menſchen leiſten, was der Menſch nicht vermag, nämlich das, daß ein ihm unerreichbarer Zweck erreicht werde, der Gott iſt alſo nur des Menſchen wegen da, er iſt der §. 238 erwähnte δημιουργός. Wären wir durch uns ſelbſt zur Vollkommenheit gelangt, dann hätten wir Gott nicht nöthig und er brauchte uns ſo ſelbſt nicht einmal als Mittel zu dienen.

Die chriſtliche Lehre vom Endzweck des Daſeins der Welt, indem ſie ſich auf den Glauben, daß Gott die Welt erſchaffen habe, gründet, iſt von allen dieſen ſelbſtſüchtigen Poſtulaten ganz frei.

2. §. 245.

Der Zweck Gottes mit dem Menſchen.

Für den Gedanken dieſes Zwecks wird zu unterſcheiden ſein
a) die Form und
b) der Inhalt.

ad a. 1) Die Zwecke des Menſchen haben ihren Grund ſämmtlich in ſeinen Bedürfniſſen. Der Gedanke hingegen eines Zweckes, den Gott habe, enthält die Negation dieſes Grundes, denn die Erkenntniß Gottes iſt die des Allgenugſamen, mithin des abſolut Bedürfnißloſen. Hat er alſo mit dem Menſchen einen Zweck, ſo iſt dieſer nicht ein Zweck für ihn, ſondern für den Menſchen. Hätte Gott einen Zweck mit der Welt und dem Menſchen für ſich, ſo würde hier zugleich gedacht und gemeint werden müſſen, daß Gott der Welt und des Menſchen, als des Mittels für den Zweck, bedürftig ſei. Dieſe Meinung widerſpricht dem Gedanken Gottes, als des allgenugſamen Weſens. Sein Zweck mit dem Menſchen iſt alſo ein Zweck für dieſen, entweder zu ſeinem Verderben oder nicht. Ein Zweck zum Verderben des Menſchen könnte der Zweck Gottes mit ihm nur ſein, wenn er ſelbſt nicht der Allgenugſame wäre, wenn er ſelbſt ein Bedürfniß hätte, das ſolch einen Zweck begründete. So mag wohl ein Menſch mittelſt ſeines Verſtandes und ſeiner Macht über einen andern mit dieſem einen Zweck haben zum Verderben deſſelben. Dann kömmt der Zweck aus einer Leidenſchaft, mithin aus einem Bedürfniß der Rache rc., das er zu befriedigen ſtrebt. Ein Zweck, den der Allgenugſame hat, kann zu ſeinem Grunde allein die Freiheit des Allgenugſamen haben. Aus ſeiner Freiheit als dem Grunde, hat Gott mit dem Menſchen einen Zweck für ihn, ſomit iſt derſelbe kein Zweck zum Verderben, ſondern zum Beſten des Menſchen und als Zweck aus der Freiheit für den Menſchen wird er ſeiner Form nach gedacht als ein Zweck der ewigen Liebe. Selbſt die harte, ſtrenge Lehre Auguſtins, (§. 235) indem ſie als die von der unbedingten Gnadenwahl die Lehre iſt, daß Gott einige Menſchen zur ewigen Seligkeit und zur Verdammniß beſtimmt habe, ſelbſt dieſe Lehre kann nicht läugnen, daß die Schöpfung ein Werk der göttlichen Liebe, der Zweck der Schöpfung alſo die Liebe ſei. Er iſt nach §. 243 als Zweck Gottes der abſolute, und hier beſtimmt ſich der Gedanke von ihm dadurch der Form nach näher, daß dieſer abſolute Zweck, der des Allgenugſamen iſt. 2) In dem moraliſchen Zweck der Menſchen ſuccediren allerdings nicht die Elemente, mittelſt deren er ſich conſtituirt, bis auf die That, in der es zur Realiſirung des Zwecks kommen ſoll, ſie folgt auf den Entſchluß und ſo iſt allerdings, was jene Negation der Succeſſion betrifft, der moraliſche Zweck ein ewiger, aber indem die That dem Entſchluß ſuccedirt, iſt der moraliſche Zweck ein zeitlicher. Der Gedanke vom Zweck, den Gott habe, ſchließet nicht nur die Succeſſion der einzelnen Elemente von dieſem Zweck aus, ſondern ſchließet auch die Succeſſion in der Ausführung des Zwecks, in der göttlichen That ſchlechterdings aus. Er iſt alſo der Gedanke des ſchlechthin ewigen Zweckes, und in dieſem Zwecke iſt als eines zuſammengefaßt der Gedanke, der Wille Gottes und ſeine That, die Schöpfung und der Zweck. Durch den Gedanken vom Zweck Gottes, als dem in jeder Beziehung ewigen, iſt alſo der Gedanke (§. 243 sub 2) von dem göttlichen Zweck, als einem unbedingten, näher beſtimmt, wie er als der abſolute der liebende, ſo iſt es als der unbedingte der ewige Zweck. 3) Für Gott iſt außer ihm keine Zeit, welche geweſen ſei, und keine Zeit, welche erſt ſein werde. Für ihn iſt Zukunft und Vergangenheit in ihm als die Gegenwart ſelbſt enthalten, ſo iſt er der abſolut Gegenwärtige. Der Zweck mithin, den Gott mit dem Menſchen hat aus ſeiner ewigen Liebe, iſt kein in eine unendliche Zeit hinausgeſtellter, ſo daß in Anſehung ſeiner Erreichung ein progressus in infinitum ſtatt finden und er mithin bei einem ſolchen Progreß der nie erreichte ſei, ſondern indem er Zweck, nicht des Menſchen mit ihm ſelbſt und mit der Welt, ſondern Gottes mit dem Menſchen und mit der Welt iſt, iſt er kraft der göttlichen Liebe erreichbar, auch wirklich erreicht. Was Gott mit dem Menſchen bezweckt, das kömmt nicht in einer unendlichen Zeit erſt an ihn, denn ſo würde es nie an ihn kommen, ſondern das iſt auf ewige Weiſe an und in ihm. Alſo der Zweck Gottes mit dem Menſchen, wie er, deſſen Erreichung die Welt oder die Schöpfung das Mittel iſt, iſt ein von Gott wirklich erreichter und ſo ſchließet ſich der Gedanke des göttlichen Zweckes (§. 243) als des Endzwecks hier mit dem Gedanken als des erreichten, nicht als ſolchen, für den das Ziel geſucht wird, ſondern der das Ziel erreicht hat.

ad b. Um den Inhalt des Zwecks der Liebe, wie er als Endzweck der erreichte iſt, zu begreifen, wird zu betrachten ſein

1) die Welt als bewußtloſe, mithin als die Natur im Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt.
2) Die Welt als ihrer ſich bewußt, ſomit ſie als die Menſchheit in eben demſelben Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt und

3) die Menſchheit auf den verſchiedenen Stufen dieſes Bewußtſeins auch im Verhältniſſe Gottes zu ſich ſelbſt.

ad 1. Das Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt iſt das des abſoluten und ewigen Grundes zu ihm, dem abſoluten und ewig begründeten. Die Anerkenntniß Gottes

α) in dieſem ſeinen Verhältniß zu ihm ſelbſt, ſchließet aus dem Gedanken des Zweckes, den er mit der Welt überhaupt, oder vorerſt in ihrer Bewußtloſigkeit hat, die Beſtimmung aus, daß er ſelbſt der Zweck und ſie nur das Mittel für denſelben ſei; hiermit auch den Gedanken, daß Gott die Welt um ſeinetwillen erſchaffen habe. Die Beſchaffenheit nämlich eines jeden Mittels iſt, in dem Zweck, wo es Mittel iſt, nie aufzugehen und annihilirt zu ſein. Jener Gedanke kann daher auch ſo dargeſtellt werden: der Endzweck der göttlichen Schöpfung iſt nicht, die Welt zu Gott zu machen, mithin nicht der, bei welchem es, indem er erreicht wird, auf das Nichtſein der erſchaffenen Welt hinausliefe, auf einen Akosmismus. Sodann

β) die Anerkenntniß Gottes, als jenes abſoluten Grundes ſeiner ſelbſt, im Verhältniß der Welt, als ſolcher zu ihm, iſt die des Unerſchaffenen, und die der Welt als der von ihm erſchaffenen, aus dem Gedanken des Zwecks, den die Welt hat, iſt die Beſtimmung ausgeſchloſſen, daß Gott das Mittel ſei für die Welt als Zweck. Der Endzweck iſt nicht der, daß Gott ſelbſt ſich zur Welt mache. Eine ſo gedachte Verwandlung Gottes in die Welt würde ein Aufgeben Gottes, ein ſich ſelbſt Negiren ſein, Gott wäre der Atheiſt, er ſelbſt, und wie sub α. es auf einen Akosmismus hinausginge, ſo ginge es sub β. auf einen göttlichen Atheismus hinaus. So ſteht beides, den Endzweck der Welt angehend, auf der äußerſten Spitze der Dialektik und aus beiden folgt nun der Endzweck, zu welchem die Welt von Gott erſchaffen worden, iſt weder der, daß ihr Weſen das ſeinige und daſſelbe als das ſeinige nicht ſei, noch auch der, daß ſein

Weſen das ihrige ſei und ihr Weſen als das ihrige nicht ſei; ſondern der Endzweck iſt

γ) der, daß die Welt, indem ſie von Gott erſchaffen wird, ſeines Weſens theilhaftig werde, ohne daß er, der Unerſchaffene deſſen bedarf, indem er der Allgenugſame iſt, ihres Weſens, ihrer Natur theilhaftig zu werden. Aber was heißt das: die Welt iſt in ihrer Bewußtloſigkeit als Schöpfung des Weſens ihres Schöpfers theilhaftig und er hat das, daß ſie ſeines Weſens theilhaftig ſei, zum Zweck für ſie? Wir wiſſen es, wenn wir uns erinnern: nämlich das Weſen Gottes iſt das in ſich, aus ſich und Für-ſich-ſelbſt-ſein; das Weſen oder die Natur der Welt iſt das In-ihr-ſelbſt-werden, aus ihr ſelbſt, ihrem Inhalt und ihrer Form nach, und für ſie ſelbſt Werden. Werdend in ihr ſelbſt iſt ſie die ſubſtantielle und hat ſie die Subſtantialität zu ihrer Natur. Das Weſen Gottes, als das In-ſich-ſein iſt auch die Subſtantialität, aber ſie abſoluter Weiſe, ſo daß der in ſich ſeiende Gott von ſich ſelbſt unabhängig iſt, die Subſtantialität der Welt relativer Weiſe, ſo daß ſie von ſich ſelbſt abhängig iſt; in ihrem Weſen nimmt ſie Theil an dem göttlichen Weſen, aber ſie iſt es nicht. Ihr Weſen als ihr Werden aus ihr ſelbſt iſt ihre Produktivität. So iſt ihr Daſein ein zeitliches und räumliches. Das Weſen Gottes iſt das ewige, und er der Ewige der Schöpfer der Welt. Durch die ſich ſelbſt hervorbringende Macht hat die Welt Antheil an Gottes Weſen. Er iſt der Allgenugſame im Sein für ſich; die Welt für ſich, aus ſich ſelbſt geworden, thut ſich ſelbſt genug, ihre Weſenheit iſt ihre Autarkie, und in dieſer Autarkie iſt ſie ihres Schöpfers theilhaftig. Der Zweck Gottes mit der Welt iſt nicht der, daß ſie blos Mittel, Gott ſelbſt Zweck, auch nicht der, daß er blos Mittel und ſie ſelbſt Zweck, ſondern vielmehr der, daß ſie ſelbſt Mittel für ſich zur Erreichung ihres Zweckes ſei. Die einzelnen Momente in dieſem Gedanken vom Endzweck der Welt, wie ſie die bewußtloſe iſt und den Gedanken ſelbſt hat die chriſtliche

Glaubenslehre in der Vorſtellung von der Ehre, welche die Ehre (gloria, *δόξα*) Gottes ſei, und als ſeine Ehre der Zweck, zu welchem die Welt von ihm erſchaffen worden. Das ſprach ſich auch in der Dogmatik ſo aus: **Deus mundum creavit in gloriam sui.** Die älteren Theologen liebten dieſe Vorſtellung in ihrer ächt chriſtlichen Selbſtverläugnung ſo treu, daß jedes Unternehmen der Menſchen von ihnen betrachtet wurde als ein ſolches, womit es die Ehre Gottes gelte. Die Vorſtellung iſt hergenommen aus dem Verhältniß eines Menſchen zu dem, was von ihm gethan oder geleiſtet wird, in wiefern ihm die That oder Leiſtung Ehre bringt oder Macht, aber die Vorſtellung bezieht ſich auf die Lehre von der Schöpfung der Welt durch Gott und auf den Glauben an ihn, als den Schöpfer der Welt. Im Verhältniß des Menſchen zu einem hervorgebrachten Werke iſt er der Werkmeiſter, der Künſtler, die Vorſtellung iſt aus dieſem Verhältniß entlehnt, und da iſt wohl zu unterſcheiden genau mit Bezug auf den sub 1. entwickelten Gedanken,

a) der mechaniſche Künſtler (opifex). Sein Werk iſt nicht Zweck, ſondern lediglich Mittel für einen Zweck. Wenn er mit Liebe an dieſem Werke arbeitet, ſo iſt es doch nicht die Liebe zum Werke, aus welcher das Werk hervorgeht, ſondern allenfalls die Liebe zu dem Zweck, dem es zum Mittel dienen ſoll. Hat er Ehre von ſeinem Werke, ſo kömmt doch dieſe Ehre nicht an ihn aus dem Werke, das iſt nur Mittel, ſondern aus ſeinem Zweck, oder daraus, daß das vom Künſtler unternommene Werk ein tüchtig Mittel für den Zweck iſt, ſo kann es heißen, das Werk lobt ſeinen Meiſter, weil es verſtändig ausgedacht und zweckmäßig als Mittel vollbracht worden, und ſo lange der Zweck durch das Mittel allein erreichbar iſt, bleibt dem Künſtler ſeine Ehre. So z. B. ſind die erſten Waſſeruhren ein gutes Mittel zum Zeitmaß geweſen, aber mit der Erfindung unſerer Taſchenuhren ging jenes Mittel ſo gut wie verloren. So wird der Erfinder des Chronometers Ehre haben von dieſer Erfindung, ſo lange als die Schiffahrt kein beſſeres Mittel hat, die Längengrade zu meſſen. Die Vorſtellung der Ehre Gottes, als des Zwecks der von ihm erſchaffenen Welt, iſt nicht dieſe aus dem Verhältniß des mechaniſchen Künſtlers zu ſeinem Werke, als bloßes Mittel für den Zweck, ſondern die Vorſtellung bezieht ſich

b) auf den freien Künſtler. Von ihm wird das Werk, welches er unternimmt,

α) nicht als ein Mittel zu irgend einem Zweck, ſondern ſelbſt als Zweck vorher gedacht und dann unternommen. Das Werk der mechaniſchen Kunſt iſt ſtets nur Mittel für einen Zweck, wenn auch der mechaniſche Künſtler noch ſo treu und fleißig daſſelbe bearbeitet. Beim Unternehmen ſeines Werkes hat alſo, da ihm daſſelbe ſelbſt unmittelbar Zweck iſt, der freie Künſtler keine Abſichten außer dem Werke, und bezweckt weder etwas für ſich, noch für einen andern, ſondern er bezweckt mit dem Werke lediglich das Werk, und ſo arbeitet er *β*) nicht nur mit Liebe an demſelben. Das thut der mechaniſche Künſtler auch. Das Werk der freien Kunſt geht aber lediglich und allein aus der Liebe des Künſtlers hervor. So hat an ſeiner Entſtehung die Reflexion, der Verſtand, daß es etwas Nützliches werden könne, der relative Zweckbegriff keinen Antheil, ſondern allein die Vernunft als die Macht der Idee. Kraft der Vernunft der Idee des Schönen theilhaftig, iſt der Künſtler lediglich in ihr, und durch ſie vollendet er ſein Werk. Aus dieſer Liebe iſt es, daß der Künſtler in ſein Werk, ſofern er deſſen fähig iſt, ſeine ganze Genialität hineinlegt, ſo wird das Werk ſeines Geiſtes theilhaftig, ohne daß er ſein Weſen in ſein Werk verwandelt; ſo gibt er *γ*) eben dem Werke aus ſeiner Liebe zu ihm einen Inhalt, in welchem es ſich ſelbſt genügt oder genug thut, ſelbſtſtändig alſo, vom Künſtler unabhängig, eine Autarkie hat, ähnlich der der Natur.

In dieſen drei Puncten iſt das Werk der freien Kunſt der Schöpfung ähnlich, in Bezug auf Gott den Schöpfer. Mit der

Schöpfung der Welt bezweckt ihr Schöpfer ſie ſelbſt. Er bedarf ihrer nicht zu einem Zwecke; in ſie hat er ſein Weſen gelegt d. h. ſie ſelbſt als ihr Zweck und in ſich durch den Schöpfer die Mittel enthaltend für ſie ſelbſt, iſt ſo des göttlichen Weſens theilhaftig und thut ſich in dieſer Selbſtſtändigkeit ſelbſt genug; das iſt die Autarkie der Natur.

Aber nun kömmt es für die genannte Vorſtellung von der Ehre Gottes in der Schöpfung auf folgende Puncte an:

δ) dem freien Künſtler bringt ſein Werk, ohne daß es damit aufhört, Zweck zu ſein, Ehre. Das Werk preiſet ſeinen Meiſter. Er hat es beim Unternehmen deſſelben nicht auf ſeine Ehre angelegt, aber er hat in daſſelbe ſein ganzes Talent, ſeine Zeit, ſeine Kraft und ſeine ganze Liebe gelegt, und ſo ſtrahlt er aus ſeinem Werke wieder, es iſt der Abglanz des Künſtlers auf eine unbeabſichtigte Weiſe. Das Werk trägt daher auch ſeinen Namen, ja es wird ſein Name mit dem Werke ſelbſt identificirt, das iſt ein Raphael, ein Correggio. Er, indem er daſſelbe vollbracht hat, ſtellt es auf, wie Phidias das Bild eines Gottes, oder ſingt es ab wie Homer, oder läßt es darſtellen. Seine Ehre, deren Ausdruck, äußerliche Darſtellung, das Werk ſelbſt iſt, verknüpft ſich damit. Aber bei wem bringt das freie Kunſtwerk ſeinem Urheber Ehre? bei ſich ſelbſt nicht, ſondern bei einem Dritten zwiſchen dem Künſtler und ſeinem Werk. Dieſer Dritte iſt, welcher das Werk betrachtet, der ſeiner ſich erfreuende, der die künſtleriſche Natur ſeines Schöpfers anerkennt, bewundert. Die Ehre Gottes nun in jener dogmatiſchen Lehre iſt, ſo wenig wie die Ehre des Künſtlers, von ihm beabſichtigt, als bedürfe er ihrer. Die Schöpfung aber hat und verherrlicht ihren Schöpfer bei ihr ſelbſt und in ihr ſelbſt; hier tritt alſo in jenes Gleichniß zwiſchen dem Kunſtwerk und dem Werke der Schöpfung ein gar nicht zu überſehender Unterſchied. In dieſem Unterſchied hinkt das Gleichniß. Das Werk des Künſtlers bedarf doch für die Ehre ſeines Meiſters eines Dritten außer ihm, von welchem es angeſchaut und anerkannt werde. Alles legt der Künſtler in ſein Werk, aber ſeinen Geiſt hineinzulegen, das kann er nicht, das Werk bleibt das bewußtloſe.

Sagt man nun, die Herrlichkeit Gottes in ſeiner Schöpfung, nach ihren Geſetzen, Kräften und Wirkungen, ſeine Ehre werde durch die Schöpfung ſelbſt dem Menſchen offenbar, und der Menſch wäre es, in welchem Gott durch ſein Werk ſeine Verherrlichung erhalte, ſo bedenkt man nicht, daß der Menſch ein Theil des Werks, ſelbſt ein Geſchöpf iſt. Es ſind ja nicht zwei Welten von Gott erſchaffen, eine bewußtloſe und geiſtloſe, welche von einer zweiten, ihrer ſich bewußten und wollenden, unterſchieden ſei, in welcher letzteren der Schöpfer verherrlicht wird. Es iſt eine und dieſelbe Welt, die von ihm erſchaffene, welche aus ihrer Bewußtloſigkeit heraus zum Bewußtſein ihrer ſelbſt gelangt und ſo die Menſchheit iſt.

2) Die ihrer bewußte Welt im Verhältniß Gottes zu ihm.

Das Verhältniß Gottes zu ihm iſt das abſolute d. h. aus ihm ſind alle Endlichkeiten, Beſchränktheiten, Bedingungen und Bedingniſſe ausgeſchloſſen. Es iſt daſſelbe die Negation dieſer Negationen und aller andern. Gott nun, ſich zu ſich verhaltend, hat a) ſich ſelbſt zu dem Grunde, in welchem er iſt, und ſo iſt er der allein Wahre und ſein Weſen die Wahrheit, denn die Idee der Wahrheit iſt eben die, daß die Wahrheit ihren Grund in ſich ſelbſt, in nichts anderem außer ihr habe und daß ſie ſomit dazu, daß ſie die Wahrheit ſei, keines anderen außer ihr, keiner fremden Autorität bedarf, ſie iſt vielmehr als die, welche ſich ſelbſt zum Grunde hat, die alleinige Autorität, und was außer ihr gedacht und erkannt werden mag, erhält ſeine Autorität allein durch ſie. So iſt ſie das Weſen Gottes und er heißt ſogar ſelbſt die Wahrheit. Der Menſch hingegen hat nicht ſich ſelbſt, als der ſeiner ſich bewußte, vorſtellende, denkende und wollende, zu dem Grunde, in welchem er iſt, ſondern der Grund, in welchem er iſt, iſt das Leben außer ihm als das

Leben der Natur, ja iſt die Natur, iſt die Welt ſelbſt noch in ihrer Bewußtloſigkeit. Im Leben iſt der Menſch gegründet, in der Welt als der erſchaffenen, nicht in ſich. Somit iſt ſein Weſen weder die Wahrheit noch deren Gegentheil, ſondern ein vorerſt gegen ſie und ihr Gegentheil ganz Indifferentes. Sodann: Gott ſich zu ſich verhaltend hat

b) ſich ſelbſt zu dem Grunde, aus welchem er iſt. Daß er ſei und daß er wolle und wirke, iſt ihm mithin nicht beſtimmt, deſtinirt, es gibt für ihn kein Fatum, kein Schickſal, keine Nothwendigkeit außer ihm, er iſt der allein freie, indem er der Grund iſt, aus welchem er iſt, und ſein Weſen iſt alſo die Freiheit. Der Menſch hingegen in ſeinem Verhältniß zu ſich ſelbſt, iſt, was der Grund, aus welchem er iſt, betrifft, bedingt und abhängig; in der Natur, in dem Leben, in welchem er den Grund ſeines Seins hat, ſind auch die Prinzipien und Gründe, aus welchen er ſeiner ſich bewußt und der Wollende wird, enthalten. Sein Weſen in dieſer Bedingtheit und Abhängigkeit iſt alſo nicht die Freiheit, aber auch nicht ihr Gegentheil. Er, ſeiner Exiſtenz nach, wie ſie zu ihrem Prinzip die Natur und das Leben hat, iſt weder der freie, noch unfreie. Das von Auguſtin ſogenannte servum arbitrium iſt alſo in dieſem ſeinen Verhältniß zu ihm ſelbſt noch nicht; aber das liberum arbitrium (libertas ipsa) auch noch nicht. Endlich Gott ſich zu ſich verhaltend iſt,

c) indem er ſich zum Grunde, worin, und zum Grunde, woraus er iſt, hat und hiermit der ewige Grund der Schöpfung, ihrer Kräfte und ihres Zweckes iſt, der Allgenugſame. Indem der Allgenugſame, iſt er der allein Selige. Sein Weſen alſo in jenem abſoluten Verhältniß nach dieſer abſoluten Beſtimmtheit deſſelben iſt die Seligkeit. Das Weſen des Menſchen, deſſen Verhältniß zu ihm in den beiden Momenten unter a und b das nur relative und bedingte iſt, kann eben darum nicht die Seligkeit ſein, iſt aber auch nicht ihr poſitives Gegentheil, die Unſeligkeit. Die Wahrheit, die Freiheit und die Seligkeit, das alleinige Weſen Gottes iſt nicht und kann nicht ſein das Weſen der Welt als der ihrer bewußten oder der Menſchheit, geſchweige das Weſen derſelben als der bewußtloſen; aber ſie als die bewußte iſt eben, indem ihrer ſich bewußt, deſſen fähig, daß ſie der Wahrheit oder Gottes ſich bewußt werde, und aller Religion Anfang iſt das wirkliche Bewußtſein der Wahrheit oder Gottes ſelbſt, deſſen Weſen ſie iſt. Mit dem Bewußtſein der Wahrheit, wie der Menſch ſich bewußt wird, hebt er an, ihrer theilhaftig zu werden. Sie iſt nicht ſeine Weſenheit, ſondern das Weſen Gottes, aber ſein Bewußtſein ihrer iſt ſeine wahrhafte Weſenheit. Er zur Anerkenntniß der Wahrheit kommend begeht keinen Raub an Gott, wie wenn er ihm dieſe Weſenheit entzöge, ſie bleibt das Weſen Gottes, er wird nur deſſelben theilhaftig. Wie das freie Kunſtwerk des Geiſtes, des Talents ſeines Urhebers theilhaftig wird, ohne ihm den Geiſt zu rauben, und ohne daß ſein Geiſt der Geiſt oder das Weſen des Werkes ſei. Zum Bewußtſein der Wahrheit gelangt, bis zur Erkenntniß derſelben, vermag der Menſch, welcher in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt weder der freie noch der unfreie iſt, an dem Weſen Gottes, welches die Freiheit iſt, theilzunehmen. Seine Erkenntniß der Wahrheit führt zu dieſer Theilnahme an der göttlichen Freiheit. In dem Maße nun, worin der Menſch des Wahren theilhaftig geworden und an der Freiheit Gottes Theil nimmt, in dem Maße iſt er auch der ſich genüge thuende, der beſeligte und der ſelige, er hat Theil an der Seligkeit Gottes, ohne daß die göttliche Seligkeit ſein Weſen ſei. Auf die Frage mithin, welches iſt der Zweck, den Gott in ſeiner Wahrheit, Freiheit und Seligkeit mit dem Menſchen hat, iſt die Antwort: der, daß der Menſch mittelſt der Erkenntniß der Wahrheit zur Freiheit und mittelſt der Freiheit und ihrer Erkenntniß zur Seligkeit gelange.

Innerhalb dieſes Zweckes, den Gott mit dem Menſchen hat, fällt jener Zweck, welchen der Menſch mit ſich ſelbſt hat, ſowohl aus ſeinem natürlichen als ſeinem geiſtigen Bedürfniß. Die idealiſtiſche Anſicht vom Endzweck des menſchlichen Daſeins, als dem moraliſchen, der jedoch unerreichbar ſei, dieſe Anſicht mit ihrem progressus in infinitum, was den Endzweck betrifft, hat ihre Wahrheit in jener theologiſchen Erkenntniß. In der Erkenntniß des Zwecks, den Gott mit dem Menſchen hat, hebt ſich der Gedanke der Unerreichbarkeit des Zwecks, den der Menſch mit ſich hat, auf, indem dieſe Unerreichbarkeit ein Widerſpruch iſt. Der Zweck, den Gott mit dem Menſchen hat, iſt der Zweck der Liebe, der ewige und indem der Zweck der allen genügenden Liebe, iſt er der erreichte und kein unerreichbarer. Jenes sub 1. war in der Vorſtellung der Lehre, Gott ſchuf die Welt in gloriam sui, dieſe Ehre und Verherrlichung Gottes beſteht darin, daß die ihrer ſich bewußte Welt ihn in ſeiner Wahrheit, Freiheit, Liebe, Allgenugſamkeit erkennt, und daß ſie in dieſer Erkenntniß die beſeligte Welt iſt, die Menſchheit als das Reich Gottes auf Erden. Ihn anerkennend in irgend einer Weiſe und Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins, ehret die Welt ihn, der ihrer Ehre nicht bedarf. Sie bedarf dieſer Ehre, er nicht. Die Menſchheit alſo ehret eigentlich ſich ſelbſt, indem ſie kein bloßes Mittel, ſondern Zweck iſt, ſie ehret ſich eben darin und dadurch, daß ſie Gott verehrt. Erreicht iſt Gottes Zweck mit der Welt oder der Menſchheit, aber indem er ſein Zweck mit ihr, Zweck alſo des ewigen auf ewige Weiſe iſt; von der Menſchheit hingegen in ihrem Verhältniß zu ihr ſelbſt, einem zeitlichen, geſchichtlichen, wird der Zweck auf den verſchiedenen Stufen ihres Bewußtſeins erricht. In Gott iſt er erreicht.

ad 3. Der Zweck Gottes mit dem Menſchen iſt allein erreichbar in der Religion des Menſchen; denn ſie iſt die Anerkenntniß Gottes, verknüpft mit der dieſer Anerkenntniß gemeinſamen Geſinnung und Handlungsweiſe des Menſchen. Auf Seiten Gottes iſt der Zweck, den er mit ihr hat, der unbedingte und ewige, aber auf Seiten des Menſchen iſt derſelbe, wie ſich sub 1 und 2 ergeben hat, durch die Anerkenntniß Gottes bedingt; (sine agnitione Dei nulla hominum salus oder extra religionem nulla salus.) Ein Werk, welches Mittel für einen Zweck ſein ſoll, wird von ſeinem Urheber in der Macht, die er hat, ſolcher Weiſe hervorgebracht, daß er über daſſelbe vollkommene Gewalt ausübt und behält. Er kann wohl mit Liebe an demſelben arbeiten, aber dieſe Liebe geht doch nicht das Werk (ein bloßes Mittel) ſondern nur ſeinen Zweck an, und dieſer Zweck bringt mit ſich, daß das Werk durch und für ſich ſelbſt gar nichts vermöge, alſo keine ſelbſtſtändig wirkende Macht oder Gewalt habe, wo dieſe einträte zeigte ſich das Werk als mißlungen, indem es dann ſeinem Zwecke nicht entſpräche. Iſt es ein Werk der freien Kunſt, ſo hat es die Beſtimmung, nicht Mittel, ſondern vielmehr die, ſelbſt Zweck zu ſein. In ihm arbeitet der Künſtler nicht nur mit Liebe, ſondern aus Liebe entwirft er das Werk. Und indem er es zu vollbringen ſucht und vollbringt, übt er unter der Arbeit keine Gewalt über daſſelbe aus, er läßt vielmehr das Werk für ſich ſelbſt gewähren, ſo daß, indem er für daſſelbe thätig iſt, es mitwirkt und ihn beſtimmt und ſich ſelbſt alſo vollbringt. So ſingt, möchte man ſagen, das Lied, indem es vom Dichter geſungen wird, zugleich ſich ſelbſt ab.

Die Welt nun, als die Schöpfung und als von Gott erſchaffen, iſt kein bloßes Mittel zum Zweck, über welches er alſo in ſeiner Allmacht lediglich und allein ſeine Gewalt ausübe, wie der mechaniſche Künſtler über ſeine Maſchine, ſondern indem Gott mit der Schöpfung einen Zweck hat, iſt die Schöpfung als ſein Werk zugleich ſelbſt Zweck, und ſo hat ſie aus ſeinem Weſen die Macht, ſich ſelbſt hervorzubringen, ſich ſelbſt zu erhalten, ſich ſelbſt auf verſchiedenen Stufen zu entwickeln und zu vollenden. Gott läßt die Welt in ihrem Werden, Wirken und Daſein für ſich ſelbſt gewähren, ohne daß ſie jedoch in dieſer ihrer Selbſtthätigkeit und eigenen Bildung irgend eine Macht über ihn, ihren Schöpfer, ausübe oder auszuüben vermöge. In dieſem Puncte alſo würde das Bild vom Künſtler verfehlt ſein, wonach die Welt etwa vorgeſtellt wird als ein Gedicht, und Gott mit ſeiner Geiſtesmacht als der Dichter dieſes Werkes. Sie iſt das Werk ſeiner ewigen Liebe, aber auf eine in ſeinem Verhältniß zu ihm ſo beſtimmte Weiſe, daß dieß nicht ihn beſtimmend, ſondern er der allein Beſtimmende deſſelben, er der allein das Werk dem Endzweck Zuführende iſt. Die Welt in ihrer Bewußtloſigkeit iſt gleichſam nur entfernter Weiſe die Anlage oder Grundlage zu Erreichung jenes Zwecks. Durch Gott, ihren Schöpfer, und zugleich durch ſie ſelbſt, als ſeine Schöpfung, mithin als die, welche nicht blos Mittel, ſondern an ſich Zweck iſt. Erſt aber die Welt, wie ſie aus jener Bewußtloſigkeit ſich heraus zum Bewußtſein ihrer ſelbſt bringt, iſt es, für welche und in welcher der Zweck Gottes mit ihr erreicht wird. Aber ſo iſt ſie die Welt nicht als Natur, ſondern als Menſchheit. Es beginnt a) die Exiſtenz des Menſchen in und mit dem Gefühl ſeiner ſelbſt. Dieß Gefühl theilt er mit der geſammten Natur, wie ſie die Animalität oder Thierheit iſt, und in dieſem Selbſtgefühl kann es von ihm heißen, er ſei der Sohn der Natur. Vom Selbſtgefühl aus aber wird er der Empfindende zunächſt, und hat auch noch die Empfindung mit dem Thiere gemein. Vom Empfinden aus aber wird er mittelſt der ſich regenden Einbildungskraft und Phantaſie der Schauende und der die geſchauten Objekte außer ſich Vorſtellende. Die ihrer ſich bewußt werdende Welt iſt ſomit auf der erſten Stufe ihres Selbſtbewußtſeins die vorſtellende, aber ſie ſich zu ſich ſelbſt verhaltend blos als Natur, und dann als vorſtellendes Bewußtſein ſteht doch zugleich und zwar ewiger Weiſe im Verhältniß zu Gott, denn aus ſeiner Liebe hat ſie die Macht, ſich ſelbſt hervorzubringen, ihrer ſelbſt ſich bewußt und die vorſtellende Welt, der vorſtellende Menſch zu werden. Die Menſchheit nun oder Welt auf dieſer erſten Stufe ihrer ſelbſt, als des vorſtellenden

Bewußtſeins hat und muß wenigſtens eine Ahndung erhalten und haben ihres ewigen Verhältniſſes, als des Verhältniſſes der Schöpfung zu Gott ihrem Schöpfer. Dieſe Ahndung iſt unmittelbar auf jener Stufe mit dem Gefühl, woraus der Menſch ſeiner ſich bewußt und vorſtellendes Subjekt wird, verknüpft, und in dieſer Verknüpfung, da das Gefühl aus der Natur kömmt, geht die Ahndung zugleich auf die Natur zurück. Sie iſt noch nicht das Denken Gottes, als des allein Selbſtſtändigen und allein Wahren, ſondern nur die Ahndung dieſes allein Wahren, und zwar dieſe Ahndung lediglich die in der Vorſtellung, alſo im Bilde und Bildniß. Somit wird nothwendiger Weiſe zuerſt die Religion als die Anerkenntniß Gottes die, welche von der menſchlichen Natur aus zu ihrem Inhalte, indem jene Anerkenntniß nur die Ahnung iſt, das Gefühl, die Vorſtellung und die Meinung hat, die Religion des Gefühls, die Religion der Meinung, die heidniſche. Der Zweck Gottes mit dem Menſchen iſt die Beſeligung und Seligkeit deſſelben. Dieſer Zweck iſt auf jener erſten Stufe des Bewußtſeins nicht etwa nur erreichbar, ſondern auch erreicht, nämlich in dem Maße und in der Weiſe, wie derſelbe auf Seiten des Menſchen erreicht werden kann. Der Wille Gottes des ewig liebenden iſt, daß der Menſch an dem Weſen Gottes ſelbſt, mithin an der Wahrheit, Freiheit und Seligkeit Theil habe und zwar ſo, daß er ſelbſt daran Theil nehme, ihm alſo dieß Weſen nicht aufgedrungen werde, wie an einem Werke, das nur Mittel zum Zweck iſt, Gewalt ausgeübt wird. Aber Theil nehmen am göttlichen Weſen, ſeine Seligkeit ſelbſt ſchaffen, kann der Menſch nicht, ohne daß Gott ihn gewähren laſſe in ſeiner Entwicklung und Bildung von der Natur aus. Auf jener erſten Stufe des Bewußtſeins, wo es das vorſtellende iſt, und die Religion des Menſchen, die in Bildern und Gleichniſſen, erreicht der Menſch den göttlichen Zweck mit ihm, dadurch, daß er ſich ſelbſt aus eigener Anlage und Selbſtbeſtimmung von dem bloßen Selbſtgefühl herauf zum vorſtellenden Selbſtbewußtſein bringt, und darin zur Ahndung des göttlichen Weſens. Aber er bleibt auf dieſer Stufe ſelbſt, wo ſie in die folgende überzugehen anfängt, immer noch der Sehne der Natur und von ihr, wie er ihrer und in ihr des göttlichen Weſens ſich bewußt wird, immer noch abhängig. Die Selbſtſtändigkeit der Welt, als der Natur, kennen wir als ihre Abhängigkeit von ihr ſelbſt. Hiermit auf der Stufe des vorſtellenden Bewußtſeins iſt dieſe Selbſtſtändigkeit auf der einen Seite noch die Abhängigkeit des der Natur ſich bewußten Menſchen von ihr. Aber auf eben jener Stufe des vorſtellenden Bewußtſeins gibt der Menſch ſich ſelbſt das Geſetz, und iſt in dieſer ſeiner Geſetzgebung nicht in ihr bloß der vorſtellende, ſondern der denkende, erkennende, überlegende. In ſeiner Abhängigkeit von der Natur, in den Vorſtellungen, die ſeine Ahndung des göttlichen Weſens enthalten, läßt er zwar das Geſetz, das er ſich gibt, durch die Götter ſanctionirt werden, aber er iſt ſich bewußt, daß er es ſich gegeben habe. Dieſem ſeinen Geſetz unterwirft er ſich, und ſo wird er, der auf der einen Seite von der Natur abhängig iſt, auf der andern Seite der von ſich dem Vorſtellenden und Fühlenden Unabhängige, auf dieſer Seite iſt er frei, und in dieſer Freiheit, in dem Reiche einer allgemeinen Sittlichkeit, in dieſer Freiheit hat er bereits ſeine Seligkeit, auch kömmt dem, daß er darin der beſeligte ſei, zu Hülfe, daß im vorſtellenden Bewußtſein die vielen Götter ihm eine Wahl, einen Spielraum gewähren, worin er den Schein der Freiheit von der Natur ſieht. So iſt im vollendeten Heidenthum der Zweck Gottes mit dem Menſchen auf jener Stufe erreicht. Das ſittliche Volk, ein zugleich beſeligtes im Gefühl der Unabhängigkeit eines jeden von ſich ſelbſt.

Das Bewußtſein, indem es auf der betrachteten erſten Stufe sub a. vorſtellendes iſt, iſt allerdings zugleich denkendes und erkennendes. Das Heidenthum hatte und hat einen Reichthum von Gedanken und Erkenntniſſen. Allein, wohin auch immer das

Denken ging, zu einem Nachdenken über Gott, als den Alleinigen und allein Wahren, welcher nur in den Vorſtellungen und Bildern geahnet wurde, konnte es nicht kommen. Wenn einzelne Individuen aus dem Volke ſich zu dieſem Nachdenken erhoben, ſo war dieß der Religion, ihrem äußerlichen Kultus zuwider, und wurde durch den Kultus ſelbſt ſolch Nachdenken unterdrückt. Aber die Anlage des Menſchen iſt gleichwohl die, daß, indem das Bewußtſein denkendes wird, endlich das Denken auch an den Gegenſtand der Religion geht, und ſo folgt b) das Bewußtſein auf der zweiten Stufe als denkendes.

Die Religion, indem ſie wie sub a., die Anerkenntniß Gottes iſt, hört auf, dieſe Anerkenntniß in der Vorſtellung und im Bilde zu ſein, und wird die Anerkenntniß in dem reinen Gedanken Gottes, er wird als der einzige Gott und als der allein wahre gedacht. Hiermit wird die Religion die monotheiſtiſche, wie die israelitiſche war oder iſt. Das Verhältniß des Menſchen in ihr zur Natur und bewußtloſen Welt überhaupt, wird das ſeiner Unabhängigkeit von ihr, und er ſelbſt ſomit, indem er den allein Wahren denkt und anerkennt, durch dieſen Gedanken der Wahrheit befreit von der Furcht und dem Schrecken vor der Natur, befreit alſo auch von allem Vorſtellungs- und Bilderweſen mit Bezug auf Gott, mit welchen Vorſtellungen und Bildern die Natur ein großes Gewicht hat. Gegen die Seite des Vorſtellens und der Natur hat alſo die Selbſtſtändigkeit des Menſchen die Unabhängigkeit gewonnen; aber indem der Gedanke Gottes, zu welchem auf jener Stufe des Bewußtſeins ſich das denkende Subjekt erhebt, der von Gott dem Schöpfer der Welt und von ihm dem Geſetzgeber für den Menſchen, höret dieſer auf, ſich als den zu wiſſen, der das Geſetz ſich ſelbſt gebe und gegeben habe. Er erkennt das Geſetz als ihm einzig und allein durch den einen Gott und Schöpfer der Welt gegeben an, und ſo wird ſeine Religion die des Geſetzes. Von dieſer Seite mithin, auf welcher der Heite der unabhängig war, iſt der Menſch auf der Stufe des denkenden Bewußtſeins der vom Geſetz, vom allein wahren Gott und von ſich ſelbſt abhängige. Auf dieſer Seite iſt ſeine Selbſtſtändigkeit noch mit der Abhängigkeit behaftet. Er ſelbſt iſt zu betrachten nicht mehr als ein Sohn der Natur, wie er dieſer war sub a., ſondern er als der Abkömmling des Menſchen. So iſt ſeine Religion in dieſer ſeiner und ihrer Abkunft, wenn er dieſelbe auch urſprünglich als von Gott ſeinem Stammvater gegeben anerkannt, die geſchichtliche Religion des Geſetzes. Der Menſch in ſeiner Abhängigkeit vom Geſetz Gottes, und von ihm ſelbſt, iſt zu betrachten als der Knecht Gottes. In dieſem Verhältniß ſeiner Unabhängigkeit von der Natur, deren Knecht er nicht mehr iſt, und in der Abhängigkeit von dem einzig wahren Gott, wird der Zweck Gottes mit ihm erreicht, und zwar dadurch, daß der Menſch ſeine Gedanken auf das Geſetz Gottes richtet, und ſich mit ſeinen Geſinnungen, Entſchließungen und Thaten dem Geſetz Gottes unterwirft, ein treuer Knecht Gottes.

So wenig die Hyperothodoxen das Heidenthum zu verdammen befugt ſind, ebenſo wenig auch das Judenthum. In der israelitiſchen Religion kann der Menſch der Seligkeit in dem Grade theilhaftig werden, als es ſeine Entwicklung bis auf dieſe Stufe des denkenden Bewußtſeins hin geſtattet. Auch auf dieſer Stufe fehlt es dem Menſchen, deſſen Bewußtſein es iſt, nicht an Kenntniß und Wiſſenſchaft, aber das Denken geht auf ihr noch nicht dahin, daß es ein Bedenken des Verhältniſſes wäre, in welchem der allein wahre Gott zu ſich ſelbſt ſtehe, ſich in ſich unterſcheidend, und in dieſem Unterſchiede doch der einige. In Anſehung der Religion auf jener Stufe kann daher nur geſagt werden, indem ſie die Agnition Gottes iſt: sine cogitatione Dei et legis divinae nulla salus. Aber die Anlage des Menſchen iſt, daß ſein Bewußtſein, wie daſſelbe in Anſehung der Dinge, der Welt überhaupt und ſeiner ſelbſt erkennendes Bewußtſein iſt, auch in Anſehung Gottes und des

Verhältniſſes, worin er zu ſich iſt, erkennendes werde. Dieſe Stufe in der Entwicklung des Bewußtſeins iſt c) die höchſte, auf ihr vollendet ſich daſſelbe. Der Menſch, durch welchen die Menſchheit, angehend ihre Anerkenntniß Gottes auf dieſer Stufe geführet worden, iſt Jeſus Chriſtus. Er, der als der Sohn Gottes den Vater nicht nur denkt, ſondern auch erkennt, (γινωσκει) und er, in welchem der Vater ſich der Welt als den offenbart, den ſie in ſeiner ewigen Wahrheit zu erkennen vermag, und ſo, daß ſie mittelſt dieſer Erkenntniß des ewig Wahren, der Freiheit und in der Freiheit der Seligkeit theilhaftig wird. Die Religion alſo auf dieſer Stufe des Bewußtſeins iſt die Religion der Freiheit und Liebe. Die Unabhängigkeit des Menſchen von der Natur, welche bereits auf der Stufe des denkenden Bewußtſeins oder im Judenthum die ſeinige geworden, bleibt ihm auf dieſer dritten Stufe, ja ſie vollendet ſich auf derſelben. Er iſt auf ihr, aber als der Gläubige in der Erkenntniß Gottes nach keiner Beziehung hin Sohn der Natur, und jene Unabhängigkeit, die der Menſch auf der Stufe des vorſtellenden Bewußtſeins bereits hat, als die Unabhängigkeit von ihm ſelbſt und von einem ihm gegebenen Geſetze, erhält ſich auf dieſer dritten Stufe auch und vollendet ſich. Er iſt nicht bloß ein Knecht Gottes. In der Bibel des Neuen Teſtaments werden wohl Knechte genannt, und nennen ſich die Apoſtel ſelbſt Knechte Jeſu Chriſti, aber mit Bezug auf ihr Lehren und Wirken für die Freiheit der Welt, und als Organe deſſen, der befreit. Die Gläubigen werden Kinder Gottes genannt. Der Menſch alſo, indem ſeine Religion, welche die Anerkenntniß Gottes iſt, zugleich ein Glaube an Gott, die Erkenntniß Gottes iſt, iſt zu betrachten als ein Sohn Gottes, nicht als der Sohn der Natur und nicht als Knecht Gottes. Das Dogma von der Wiedergeburt des Menſchen, von ihm als einer neuen Kreatur, gründet ſich auf jene Beſtimmungen, welche die Religion auf dieſer dritten Stufe hat; auf die Beſtimmung der Selbſtſtändigkeit des Menſchen, wie er einerſeits von der Welt, andrerſeits von ſich und von einem ihm nur gegebenen Geſetz unabhängig iſt. Das Geſetz, unter welchem im Glauben an Gott, der erkannt wird und iſt, der Menſch ſteht, iſt als das Geſetz der Liebe ein, indem von Gott dem ewig liebenden gegebenes, zugleich ein ſolches, welches der Menſch ſich ſelbſt gibt. Das iſt dargeſtellt in der chriſtlichen Lehre, in der Chriſtus der Menſch der Welt das Geſetz der Liebe gibt. Erſt im Chriſtenthum alſo iſt der Zweck Gottes mit dem Menſchen nach jeder Seite hin oder vollſtändig erreicht, und ſo, daß zur Erreichung dieſes Zwecks der Menſch ſich ſelbſt herangebildet, und auf dieſe Stufe ſich ſelbſtthätig erhoben hat. Hier ſtellt ſich alſo jener Satz ſo: sine cognitione Dei, sine fide in qua Deus cognoscatur et sine caritate nulla salus.

Durch Chriſtum hebt jene Erkenntniß Gottes und der Glaube, der ſie enthält, an, in dieſer Beziehung iſt er σωτήρ.

§§. 246 u. 247.

ad γ. **Das Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt und zur Welt.**

Es iſt daſſelbe zu betrachten

a) wie in ihm Gott von ſich ſelbſt, und die Welt von ihm verſchieden iſt, mit Bezug auf den Zweck,

b) wie er, als in dieſem Unterſchiede ſeiner von ſich, der eine und ſelbe Gott, und ſo der Schöpfer der Welt, und ihr Zweck der ſeinige iſt.

§. 246.

ad α. **Der Unterſchied.**

Er iſt zu faſſen α) in Anſehung des Grundes, den die Welt hat und β) in Anſehung des Zieles oder Zweckes eben derſelben.

ad α. Der Unterſchied Gottes von der Welt iſt der, daß er der auf ewige Weiſe in und durch ſich Begründete iſt, das Sein ſeiner in ſich und aus ſich, alſo keine Bedingung, am wenigſtens zu ſeiner Bedingung das Werden und Gewordenſein hat. In ihm iſt nach dieſem ſeinen Verhältniſſe zu ihm auf ewige Weiſe auch die Welt begründet, aber zeitlicher Weiſe hat ſie ſich ſelbſt zum Grunde ihres Daſeins, und iſt ihr Daſein bedingt durch das Werden, ſo nun iſt die chriſtliche Vorſtellung von dieſem Unterſchied, die, daß der durch Gott und in ihm Begründete der ewig Gezeugte ſei, die Welt hingegen die von Gott erſchaffene (ὁ υἱός aeternum genitus, mundus creatus.)

ad β. Der Zweck überhaupt iſt ein Verhältnißbegriff, denn jeder Zweck hat ja an dem Mittel eine Vorausſetzung und eine Beziehung auf das Mittel. In dem Gedanken Gottes, wie er ſich zu ſich verhält, findet der Begriff des Zwecks keine Stelle. Es iſt das Weſen Gottes ſelbſt, worin das Verhältniß ſeiner als des ewig in und aus ſich Begründeten, als des Sohnes zu ihm ſelbſt, als der ewige Grund oder Vater anerkannt wird, oder anerkannt werden kann. In der Erkenntniß Gottes alſo, wie ihrer der Menſch theilhaftig geworden, kann er gar nicht fragen, welchen Zweck der Vater mit der Zeugung des Sohnes habe, die Frage erſcheint in jener Erkenntniß vollkommen abſurd und wenn ſie ſtatt haben ſoll, ſo iſt der Fragende aus der chriſtlichen in die alt-gnoſtiſche Lehre gerathen, nach welcher der ewige αἰών einen andern aus ſich emaniren läßt zu einem Zweck.

Der Unterſchied alſo hier zwiſchen Gott und der Welt iſt der der Negation eines Zwecks, den Gott mit ſich habe und die Poſition eines Zwecks, den Gott mit der Welt habe.

Der Vater hat den Sohn auf ewige Weiſe gezeugt, nicht zu irgend einem Zweck, aber Gott hat die Welt erſchaffen, zu dem Zweck, daß ſie durch ihn und durch ſich ſeines Weſens theilhaftig, und hiermit die ſelige Welt werde.

§. 247.

ad b. Die Einheit.

Das Daſein der Welt hat einen Grund, unmittelbar iſt ſie der Grund ihres Daſeins ſelbſt als die ſich ſelbſt producirende, und erhaltende Natur, aber daß ſie dieſer Grund ihrer ſelbſt zu ſein vermag, das hat ſie aus Gott. Mittelbar iſt ihr Grund ſelbſt der begründete, nämlich der in Gott und durch ihn begründete. Die chriſtliche Vorſtellung von dem in Gott und durch ihn Begründeten iſt eben die vom Sohn Gottes, der Grund der Welt iſt aber der begründete, alſo im Verhältniß der Welt zu ihr ſelbſt und zu Gott iſt enthalten die Nothwendigkeit der chriſtlichen Lehre, daß die Welt vom Vater durch den Sohn geſchaffen ſei. Aber das Daſein der Welt, deren Schöpfer der Sohn iſt, hat einen Zweck, und der Zweck ſei, welcher er wolle, ſo hat er zu ſeiner Vorausſetzung einen Verſtand, aber der Verſtand als ſolcher iſt ein abſtractes, eine Thätigkeit, Kraft. Ohne Geiſt kein Verſtand, ohne Intelligenz kein intellectus. Gott als der Vater iſt an ſich ſchon Geiſt, er als der Sohn iſt gleicherweiſe der aus dem Vater ewig ſeiende, und in ihm ewig ſeiende (*λόγος ἐνδιάθετος*). Die Welt mit Bezug auf ſie, als die Schöpfung, iſt das Werk des Sohnes, mit Bezug auf den Endzweck, den ſie als die Schöpfung hat, das Werk des Sohnes, des Vaters und des Geiſtes. Erſt alſo, indem die Erkenntniß Gottes im Glauben an ihn, die des Dreieinigen iſt, kann und wird die Schöpfung der Welt nach ihrem Grund, Inhalt und Zweck vollkommen begriffen werden, was ſie weder im Heidenthum noch im Judenthum vermochte. Alſo ohne die Dreieinigkeitslehre iſt's mit der Schöpfungslehre nichts.

De

MAJORUM NOSTRORUM RATIONE

in

PROMOVENDIS THEOLOGIÆ CANDIDATIS

Oratio habita,

cum

Ph. Marheineke

summos in theologia honores adeptus est anno 1811, mense Februario, die 23.

Postulavit sibi Philippus Marheineke, philosophiae Doctor, in Universitate Heidelbergensi adhuc professor historiae ecclesiasticae publicus ordinarius ab ordine nostro gradum, titulum et privilegia doctoris theologiae. De viri eruditione, qui in cognoscendis et narrandis rebus Christianorum historicis exercitatior est, nec sine ea religione, sine qua id quidem fieri nequit, et causas earum et rationem intelligit et explicat, neminem dubitaturum esse puto. Nobiscum is per aliquot annos commilitonum animos studio sacrarum disciplinarum imbuendos curavit; nobiscum errores hominum impiorum, frivolasque et fallaces de rebus sanctissimis sententias, nostra aetate circumferri et spargi solitas, strenue impugnavit: nobiscum studiosae juventutis mentem a theologistarum argutiis, a sophistarum nugis et fanaticorum somniis sevocare, atque ad evangelii doctrinam gravissimam flectere conatus est. Propterea nos, professores ordinis theologici, viro, collegae, summis in theologia honoribus digno, eos, quos ut sibi rite et publice conferremus, nuper a nobis petiit, impertiendos esse, haud ita pridem judicavimus.

Quum vero, ad me quod attinet, eum inter et me non solum communis officii usus hucusque intercesserit, sed ipse etiam adfinitatis vinculo mecum conjunctus sit, quid quo equidem magis laetarer, accidere potuit, quam quod decani vices hoc anno agens, collegae et cognati designatus fuerim promotor atque brabeuta?

Relicturus est vir aestumatissimus antiquissimam hanc literarum sedem, ut in altera, recens fundata, quam Borussiae rex clementissimus musis dicari jussit, ea mente et eruditione, qua solebat apud nos, juvenes praeclaros historias sacras doceat, eosque religionis christianae placitis inauguret, atque omnino rerum divinarum cognitionem eo, quo fieri licet, modo amplificare et propagare pergat. Ne igitur, alibi idem munus, quo hic functus est, administraturus, inauspicato hinc proficiscatur, ipsum sanctissimae doctrinae solenniter consecrare, et in amplissimum doctoris theologiae locum promovere par erit et aequum.

Verum antequam haec solennia a nobis peraguntur, mihi quidem de majorum nostrorum ratione, in promovendis laureae theologicae candidatis, pauca disputare liceat, quibus ut aures placidas praebeatis, auditores honoratissimi, ea, qua decet observantia, rogo.

Apparet, duas potissimum fuisse causas, cur olim viris eruditis summi in theologia honores decernerentur, alteram eam, ut is, quocum communicarentur, testis esset doctrinae vere christianae, alteram vero, ut iis ornatus testimonium ipse haberet quo apud alios uteretur, quotiescunque periculum esset, ne ab hominibus plebejis in dubium vocaretur jus suum, literas sacras interpretandi, religionis christianae origines reperiendi, ejus mysteria explorandi, vicissitudines, quas ea cum suis cultoribus subierit, cognoscendi, atque id, quod ipse compertum ratumque haberet, palam et libere profitendi ac docendi. Ambo autem testimonia, alterum nempe, quod a theologiae doctoribus perhibeatur, alterum, quod iisdem dicatur, sibi invicem arctissime juncta sunt, ita ut, demto alterutro, utrumque tollatur. Quamquam enim testimonii illius, cui primus tribuitur locus, ea dignitas sit, ut omnes omnino homines, qui sacro baptismate inaugurati sunt et potiora religionis capita didicerunt, cum divinam ejus originem atque naturam esse fide sua suisque moribus probaverint, doctrinae vere christianae testes et esse et recte videantur vocari, pro iis tamen, qui summos in theologia honores adepti fuerint, neque haberi volunt, neque possunt. Habita autem ratione ejus, quod secundo loco posuimus, quid, quaeso, auctoritatis et dignitatis esse poterit ei, qui, titulo doctoris theologiae accepto, nil curat in discendo docendoque, nisi suam eruditionem, suamque inde nascentem famam et gloriam, neglectis penitus et sua et aliorum fide ac pietate, suisque moribus, quorum nutricem nequaquam eruditionem, sed ipsam solum doctrinam christianam esse scimus? Is ut lucubrationibus suis et honoribus hujus doctrinae testis sit, tantum abest, ut potius fidem, quam pietate sua alii homines rei christianae faciunt, quantum in eo quidem est, ambiguam incertamque reddat: is igitur, ut in scena histrio principis interdum personam agit, sic doctoris agere, itaque in scenicos, quos vocant, theologos referendus videtur esse.

Quapropter majores nostri, sentientes nullam sane utriusque testimonii esse vim, nisi unita sit, eum promovendi morem, quo viris eruditis summi honores in theologia tribuuntur, non saepe usurparunt. Superest e. g. in selectis Phil. Melanchtonis declamationibus oratio, quam Justus Jonas, tribus prope seculis ante, Vitebergae habuit, ubi vir ille, olim doctrina sua et humanitate clarissimus, disputans de gradibus in theologia, haec affert: „nos, inquit, judicamus, titulum doctoris in professione difficillima non temere communicandum esse multis. Nam hic titulus testimonium est publicum doctrinae ac pietatis, quo nullo modo armandi sunt indocti ac improbi. Nihil enim perniciosius est rebus publicis, quam inscitia et malitia, cum accessit authoritas. Itaque annis jam aliquot, praecipue in tanto ecclesiarum periculo paucis admodum hic honos decretus est, idemque in posterum servabimus, ut nemini, nisi cujus ingenium, doctrinam et mores longo usu perspeximus, hunc titulum impertiamur."

Utrum posteritas hoc vetustatis exemplum semper et ubique secuta fuerit nec ne, vestrum, auditores optimi, judicium esto, equidem id tantum dicere ausim, omni loco illud et omni tempore imitandum fuisse. Namque in iis honoribus, privilegiis et juribus, quae viro, sive de patria, sive de literis et artibus bene merito, adjudicantur, theologiam multum differre videmus a reliquis hominum disciplinis et artibus, longeque aliam harum et ejus esse rationem. Quoties enim viri, seu rei literariae, seu civilis seu militaris peritissimi, praemiis ac titulis publice ornantur, toties patria testatur, penes se summum esse arbitrium de virtutibus civium judicandi, et quidquid congruum censeat, statuendi; ipsaque iis honoribus, quos fortissimo cuique et utilissimo civi decrevit, sponte ac liberaliter significat, haud contemni a se viros eximios, nec negligendam esse eorum virtutem a reliquis civibus, quippe quibus eam exemplo esse jubeat, quod imitentur. Accidere autem nonnunquam civitati, cujus rectores aliis alios honores mandant, ut ea in re non pietas civium sed famae cupiditas, nec eorum religio, sed ambitio respiciatur, in iisque vicissim augeatur, quis est, qui nesciat, aut, intellecta humanae naturae imbecillitate, severius reprehendat? Quae cum ita sint, mirum non est, multos semper fuisse, qui datis sibi honoribus maximopere delectarentur, nec defuturos esse, quos nominis splendor et publicae laudis aviditas fortius, quam auri fames compellat, ut, quidquid hac laude dignum sit, perpetrare audeant.

Quantum vero distat ab isto, et id genus alio qualicumque instituto divinum hoc, quod evangelii nomen prae se fert, atque causa fuit, cur in theologia aliquot honorum gradus comparati sunt. Christi enim doctrina creditur esse ea, quae neque hominis artem, neque rerum naturam suam habeat genitricem, sed cujus auctor ipse Deus sit, cujusque testes primarios non patria, nec regum aut principum quispiam, sed

Deus solum evangelistas atque apostolos esse voluerit: theologia autem, qua praecipue ea, quae Christus, saluti generis humani prospiciens, effecit et docuit, explicantur, quamvis non sit divinitus orta, quippe quam homines arte sua excogitarunt, in divina tamen illius doctrinae natura, et evangelii auctoritate a numine supremo facta, niti videtur eaque firmari. Quamobrem eos solum in theologis esse putamus, qui proxime ab apostolis et evangelistis absunt, studiisque suis ac laboribus id potissimum agunt, ut sibi aliisque omnibus, quibus religionem christianam tradituri sunt, ejus veritas, ex eaque haurienda beatitas perspicua, certa et comprobata sit. Haec in animo habuisse videtur maximus ille theologorum, Phil. Melanchton, cum in oratione, qua sui temporis et cujuscunque aevi juvenes ad Pauli, apostoli philosophiam adhortatus est, his verbis uteretur: „Si solis legibus humanae mentis ad virtutem incitabantur, non erat, cur aut filius Dei carnem indueret, aut evangelicae literae proderentur. Quare cum ad componendam vitam tum legum, tum evangelii cognitio necessaria sit, cum unicum salutis compendium sit sacrarum rerum scientia quin omnes certatim animos divinis literis despondemus? siquidem sua cuique salus esse quam carissima debet. Alia studia, aliis voluptas, aliis quaestus commendat, hoc vero piis omnibus instituendae vitae cura, adeoque plusquam Diomedea necessitas."

Revertor ad locum paulo ante relictum: Habent cives virtutum suarum testem patriam, sibi qualescunque honores palam tribuentem; habuerunt apostoli, cum ipsi testes essent evangelii, auctoritatis suae in praecipiendo docendoque testem Deum, largitum sibi mentem divinam et vires, humana natura superiores: theologi contra, quum ad apostolorum exemplum doctrinae vere christianae apud homines fidem facturi sunt, quo sua ipsorum auctoritas stabiliatur, sibique ab aliis fides habeatur, neque ad honores, quibus respublica ipsos ornaverit, neque ad cognitiones, quae sibi a numine Dei, nullo alio interveniente, traditae sint, nec demum ad vires similes illis, quas ad edenda miracula apostoli adhibuerunt, provocare possunt; hi igitur, ut testes religionis christianae sint, non nisi illa pietate, qua, quidquid humanum est, ac terrenum rebus divinis postponitur, nec nisi ea discendi docendique mente, eaque eruditione, qua nil, quod religione christina praestantius et summo hominis studio dignius sit, reperitur, efficere queunt. Talis autem ac tanta pietas, eaque eruditio, quali quantaque theologo opus esse videtur, haud frequens est in his terris; cum vero ii, qui hoc pietatis et sapientiae genere et gradu carent, ne nomen quidem theologorum mereantur, res ipsa docet, omni tempore paucissimos fore, quos ille theologorum ordo, qui, memor officii sui, nec ipsam religionem, nec ea, quibus certissima ejus et amplissima cognitio juvatur, neglecturus est, summis in theologia honoribus ornandos esse censeat.

Est longe aliud periculum, in quo ecclessiae christianae nostra aetate versantur, quam fuit id, quod priscis temporibus, numine adnuente, superarunt, nec foris illud adfertur, ut alias, sed in ipsis doctrinae christianae penetralibus comparatur. Siquidem criticorum recentiorum solertia ea, qua literarum sacrarum originem et integritatem explorarunt, nec non interpretum artificiis iis, quibus in difficillimis earum locis, quos explicarent, usi sunt, id effectum est, ut Jesus Christus, religionis auctor et doctrinae christianae caput, haud paucis eorum, qui pro Christianis haberi volunt, non nisi homo, licet praestantissimi ingenii et eximiae pietatis, fuisse videatur, eosque fidei illius, qua unigenitus Dei filius et servator generis humani unicus esse creditur, ut ridiculae ac superstitiosae pudeat. Itaque res eo jam deducta est, ut tota religionis aedes corrueret, nisi ille, qui eam condidit, is esset, de cujus origine caelesti et natura vere divina ambigere quidem alii cum aliis ac disputare possunt, qui vero, quo minus sua ipsius vita, morte ac doctrina hominum saluti aeternae consulere pergat, eorum dubitationibus et dissidiis impediri nequit. Quamvis igitur res sacra Christianorum nostris temporibus plus quam alias afflicta sit, non est tamen, cur metuamus, ne ipsa occidat, ut v. c. respublica Romanorum, quae funditus deleta est, licet consules et senatores crebro juberentur videre, ne quid detrimenti caperet. Opus est scilicet civitati Dei hac praecipue aetate, qua divina humanis, caelestia terrenis, summa imis miscentur, iis theologis, qui princeps religionis caput, nimirum doctrinam de Christo, Dei filio et hominum servatore, pertinacissime tueantur; quos tamen, etiamsi paucissimi sint, nunquam defuturos esse, quisquis credat theologorum ordo, qui spem suam ac summam fiduciam in deo ecclesia christianae auctore, legislatore et gubernatore posuerit: caveamus modo, ne rei indoctis, qui tamen sunt pii probique, vel doctissimis, licet improbis, aut fidem christianam evertere molientibus, nomina et privilegia doctorum theologiae tribuantur; videatque singulus quilibet theologorum ordo, in quacunque literarum Universitate constitutus, ne quid detrimenti capiat res sacra Christianorum.

Quo autem caveatur illud, omneque propulsetur a religione periculum, in quod ab iis, qui insidiantur ei, cui favere simulant, adduci posse videatur, opus est legibus, quas sibi statuat, et quibus obediat ordo quisque theologicus tum praecipue, cum theologiae candidatos in ampliorem locum perducendos esse judicet. Has vero ne ad nostrum arbitrium fingamus, ratio habenda est illius vinculi, quo fides, quam, qui vere theologus est, rebus christianis facit, cum altera ea conjungitur, cui debet ipse suam in agendo docendoque auctoritatem. Mutua enim cum sit utriusque fidei potestas, sequitur, praecipi primo:

ut locus doctoris theologiae nemini concedatur, qui suo ingenio suisque viribus et sua eruditione sese superiorem esse religione christiana opinetur, nec vita sua et doctrina, sibi de divina ejus origine ac natura persuasissimum esse, probaverit. Nam fieri nequit, quin is juribus, de exquirendo religionis fonte ipsaque cognoscenda sibi datis, abutatur, qui prius quam concederentur, propter petulantiam, nequitiam, superbiam et id genus alia, jam iis abusus fuerit. Sequitur deinde, alteram esse legem eam, qua prohibeatur, ne quis titulum et privilegia doctoris theologiae accipiat, qui, etiamsi plurima, quae ad religionem pertinent, didicerit, vitaque et moribus integerrimus sit, nec sine pietate animum ad literarum studium adjunxerit, non tamen supremas fidei et doctrinae christianae causas, ejusque interiorem naturam, et eam omnino rationem, qua, quae religione continentur, connexa sunt, perspexerit et pro certo habeat. Quo enim pacto fiat, ut is, cujus amplissima quidem, at incerta et turbata, nec alte et a capite repetita est rerum sacrarum cognitio, alios eas bene doceat, qui, licet qualicunque earum cognitione imbuti sunt, causam tamen rationem et finem religionis nesciunt, quorumque, haec doceri, maxime interest? Veremur, ut nostra inprimis aetate viro vel eruditissimo et religiosissimo doctoris theologiae titulus prodesse possit ad rem christianam, nisi eo propterea ornatus sid quod hanc rem ab omni parte cognoverit, indeque spem fecerit, fore, ut juribus sibi concedendis non solum non abutatur sed utatur etiam iis ita, ut ipse doctrinae christianae testis sit satis idoneus.

At etiamsi quis duabus his legibus et morum integritate et fidei ac disciplinae constantia atque profunditate satis fecerit, non erit tamen, cur ei cum summis in theologia honoribus munus doctoris adsignetur, nisi in arte docendi, naturam sibi faventem habuerit, itaque ad theologiam tradendam aptus sit. Quae enim aliarum aliquot disciplinarum ratio est, eam et hujus esse patet, ut nimirum neque hominum eruditorum auctoritas, neque sententiarum et verborum gravitas loco illius perspicuitatis esse possit, sine qua res et intellectu difficillimae, et quae intelligantur, dignissimae, quales in quacunque fere doctrina continentur, intelligi et certo sciri nequeunt. „Doceri cupiunt homines" scripsit Erasmus, qui arte perspicue dicendi, praeter Melanchtonem, vix alium sui similem habuit, „doceri, ait, cupiunt, non cogi, nam cogere tyrannorum est, cogi asinorum."

Tertia igitur lex haec esto, ut doctoris theologiae juribus non armetur nisi is, cui promta facultas est dilucide et composite docendi, et qui, ut omnino ingenii et eruditionis, ita ejus etiam vera exhibuit specimina. Nos quidem, auditores spectatissimi, causis modo memoratis ducti, optamus, ut quicunque theologorum ordo ubique gentium memor sit trium illarum legum, quoties de summis in theologia honoribus cuiquam tribuendis cogitet: saltem in votis est, ut nihil tale umquam eveniat, quo is ordo, quem sub auspiciis Serenissimi ac Potentissimi Principis nostri fovet alma haec et antiquissima Ruperta-Carolina, ad negligendum eas aut perfringendum inducatur.

Nostris certe animis obversatae fuerunt nullamque earum neglexiumus quum Tibi, doctissime supremae laureae theologicae candidate, collega dilectissime, honores, nunc tecum communicandos decerneremus. Siquidem tuae eruditionis, quam hodie dissertatione inaugurali comprobasti, haud pauca tenemus documenta egregii nominis, teque recte et pie sentire de eo, quod in religione summum est, ac te demum ita, ut decet theologum, res sacras tradere didicisse, nos quidem pluribus annis quotidiana fere consuetudo et familiaritas docuit. Quare ut ineatur tecum certamen illud, quo candidatorum vires et disputandi artem experiri solent ii, penes quos jus est tribuendi honores academicos, non necessarium esse duximus, atque diutius Te morari nolumus:

Jam igitur ad me ex cathedra inferiori in hanc superiorem escende, locumque occupa eum, quem majores nostri voluerunt esse signo illius dignitatis, quae gradui doctoris academici propria sit.

Nemini hic locus tribuit, sive in rebus literariis sive civilibus et ecclesiasticis, auctoritatem legislatoriam; at profecto cuiquam legitime eum obtinenti, id juris est, ut a nemine cogatur, vera putare atque alios docere, ea, quae falsa esse cognovit, aut reticere ea, quae perspicuam omnibus veritatem continent. Nos praecipue, theologos, hic, qui conceditur, locus monet, ut, nulla rerum terrenarum facie, perterriti, nulla hominum astutia et violentia turbati, nullumque extimescentes periculum, et doctrina nostra et nostris moribus ubique locorum ingenue fateamur, Deum superiorem esse tota rerum natura, omnibusque rebus humanis et cunctis hominibus, quantacunque sit eorum potestas, dignitas, majestas. Praesertim hoc loco monemur, ut, quae in hoc libro sacro consignata sunt, pie et erudite ab impiorum et indoctorum hominum injuriis defendamus.

Accipe librum, eumque clausum, quo quidem significatur, potestatem et jus, de rebus, sanctissimis cogitandi, disputandi et quidquid certum invenerit, proponendi, non esse nisi illi, quem religio et veri studium ad eum laborem incitaverit quo comparantur, quae ad legendum hunc librum et interpretandum necessaria sunt.

Apertum nunc Tibi trado eundem, quem clausum modo, porrigebam. Non complectitur is leges, ab hominibus excogitatas, aut omnino arte factas, et hominum qualicunque auctoritate sancitas: insunt ei *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* et illae sane leges, quas Deus ipse tulit: inest doctrina fidei, divinitus orta; praestat hicce legum divinarum codex omnibus iis, quos vel maximi et sapientissimi inter homines ediderunt aut unquam edituri sunt. Quod is hoc loco evolvitur, indicio est plenum jus, religionem christianam ab omni parte examinandi, eamque, postquam examinata est, alios quoscunque docendi nemini tribui, qui, in praeferendo divina humanis, non sequatur exemplum scriptorum sacrorum, nec fontes doctrinae christianae aperire, indeque potissimum haurire didicerit, quive alios etiam esse religionis fontes his aut magnitudine pares, aut iis profundioros adeo ac limpidiores sibi persuaserit. Ad hunc itaque librum animum intendas, quaeso, praenobilissime candidate, eique dextram imponas, Deum jurare jussus, abs te, futuro theologiae doctore, observatum iri ea, quae ipse, ad id hoc libro usus, hominibus praeceperit, nec te facturum esse aut traditurum quidquam, quod legibus divinis et doctrinae evangelicae repugnet.

Petii equidem a Friderico, Henrico Christiano Schwarz, viro plurimum venerando, theologiae doctore et professore publico, ordinario, collega nostro dilectissimo, ut formulam solennis juramenti, quod praesente Magnifico Academiae nostrae Prorectore, et more statutis ordinis nostri consentaneo, jam tibi praestandum est, nobis praelegere haud dedignetur: nonoluit vir humanissimus resistere rogationi meae.

Atqui pro hac tua humanitate, collega charissime, speramus, Te junctis nostris precibus nunc satisfacturum esse.

Praestito a Te, praenobilissime candidate, juramento solenni, nunc, ut mori majorum satisfiat, annulo hoc aureo digitum tuum exorno.

Annulus priscis Romanis erat insigne nobilitatis, atque hinc a majoribus nostris in solenni doctorum inauguratione eum dicunt adhibitum esse, tamquam symbolum nobilitatis, quam Augustissimi superiorum temporum imperatores huic gradui accademico propriam esse sapientissime statuerint.

Tu quidem memor esto in hoc, doctoris theologiae veram nobilitatem vitae esse et animi sinceritatem, ex fide, Deo habita enatam, probamque ac certam doctrinam, hujus et fidei et sinceritatis prolem.

Quibus peractis, solennia haec, ex more majorum absolvere debeo:

Quod igitur felix faustumque sit, quod augusto nomini suo gloriosum reipublicae nostrae literariae auspicatum, ecclesiae suae salutare, et, Tibi honorificum esse jubeat Deus optimus maximus, ego Carolus Daub Ss. theologiae doctor ejusdemque in alma hac et antiquissima literarum universitate professor publicus et ordinarius, ordinis theologici h. t. decanus, et brabeutes ad hunc actum legitime designatus, Te, Philippum Marheineke, philosophiae doctorem et historiae ecclesiasticae professorem in accademia Berolinensi publicum et ordinarium, Ss. theologiae doctorem dico, creo, facio, et creatum pronuntio, talemque ab omnibus in posterum haberi et salutari volo, potestatem Tibi faciens, cathedram hanc superiorem, quotiescunque res tulerit, conscendendi, ex ea sacras literas interpretandi, docendi atque disputandi, omnia denique jura et privilegia, omnes immunitates et honores, quibus hic et alibi locorum frui solent Ss. theologiae doctores, plenissime Tibi dans, tribuens et impertiens, idque in nomine adorandae Trinitatis, Patris, Filii et Spiritus Sancti. Amen.

Denique hoc fraterno amplexu Te excipio, et hanc Tibi dextram do ad significandum fidei, amoris, sinceritatis et humanitatis sensum eum, qui omnes omnino Christianos, maxime omnium vero theologos conjungere debet, quippe quorum est, vita sua, doctrina et eruditione alios ad hunc sensum excitare, eumque alere in iis atque augere.

Abiturus es, collega charissime, ex hac Academia, cujus ordini theologico ornamento cujusque civibus utilissimus fuisti. Ornavit Te Deus O. M. ingenii virtutibus eximiis, vigent vires, floret aetas; spem ipse fecisti nobis, fore, ut ex ea, qua instructus es, rerum sacrorum scientia in ecclesiam christianam plurima redundent commoda. Faxit Deus O. M., ut civitas sua ex tuis, et cujuscunque theologi ingenui laboribus fructus, qui sperantur, percipiat. Vale collega, et perge favere nobis, adhuc laborum tuorum sociis, qui Tibi, quocunque locorum perveneris salutem precabuntur, ac Te hinc migraturum amore suo prosequentur.

Druck von Louis Humblot in Berlin.

Ueberſicht des Inhalts.

Syſtem der chriſtlichen Dogmatik.

Zweiter Theil.

Von den Eigenſchaften Gottes.

Seite

A. Das Verhältniß der göttlichen Eigenſchaften zu ihrer Erkenntniß

§§. 176—182. Begriff der göttlichen Eigenſchaften 3

§§. 180—181. Möglichkeit jener Erkenntniß 10

Schluß 33

§§. 183 u. 186. Methode für die Erkenntniß der Eigenſchaften Gottes 37

§§. 183 u. 184. Grund und Begriff der Methode 39

§§. 185 u. 186. Die Methode ſelbſt 44

§§. 187—196. Die Eigenſchaften Gottes 67

§. 188. Die Allwiſſenheit Gottes 69

§. 189. Die Weisheit Gottes 80

§. 190. Die Wahrhaftigkeit Gottes 90

Die Einheit Gottes 98

B. §§. 191—194. Die Erkenntniß der göttlichen Eigenſchaften . . 106

§. 191. Die Allgegenwart 107

§. 192. Der abſolute Wille 113

§. 193. Die Heiligkeit 120

§. 194. Die Perſönlichkeit 128

Die Majeſtät Gottes 131

§§. 192—205. Schluß 132

Zweiter Theil. Vom Sohne Gottes.

Eintheilung der Lehre vom Sohne Gottes 137

Erſter Abſchnitt. Von dem Sichſelbſtoffenbarſein Gottes 140

I. §§. 207—209. Das ſich ſelbſt offenbare Weſen Gottes . . . 141

§. 207. Das Weſen Gottes als ihm ſelbſt offenbar 143

§. 208. Gott ſelbſt als ſeinem Weſen nach ſich offenbar 146

§. 209. Die Religion als Anerkenntniß des ſich ſeinem Weſen nach offenbaren Gottes 151

II. §§. 210—216. Gott ſeinem Daſein nach ſich ſelbſt offenbar . 173

ad §. 210. Der Unterſchied Gottes von ſeinem Daſein 174

ad §. 211. Der Unterſchied Gottes von ihm, als dem in ſeiner Wirklichkeit ſich ſelbſt offenbaren 178

ad §. 212. Jener Unterſchied in der Religion 187

ad §§. 213 u. 214. Beſtimmtheit des Unterſchiedes in Gott, der ſich und wie er ſich offenbart 196

§§. 215 u. 216. Beſtimmtheit des Unterſchiedes Gottes von ihm, wie er in demſelben ſich dem Menſchen offenbart 202

Seite
III. §§. 217—222. Identität des Weſens und Daſeins Gottes in ſeiner Offenbarung . . . 214
ad §§. 217 u. 218. Die Identität Gottes als des Vaters und Sohnes mit ihm ſelbſt . . . 216
ad §§. 219 u. 230. Gott der Vater in der Einheit mit dem Sohne . 221
ad §§. 221 u. 222. Der Sohn Gottes in der ewigen Einheit mit dem Vater . . . 235
ad §. 221. Der Sohn Gottes als der Lehrer . . . 242
ad §. 222. Der Sohn Gottes als der Geſetzgeber . . . 245
§§. 223—226. Das Geſchichtliche dieſer Lehre . . . 248
Schlußbemerkung . . . 253

Zweiter Abſchnitt. Von der Offenbarung Gottes an die Welt.

Einleitung . . . 257
§. 228. Eintheilung der Lehre vom Weſen Gottes zur Welt und der Welt zu ihm . . . 260

Erſtes Hauptſtück. Die Lehre von der Schöpfung.

§§. 229. Gegenſtand dieſer Lehre . . . 261
I. §§. 230—247. Die Schöpfung der Welt.
§. 230. Eintheilung . . . 264
§§. 231—233. Die Schöpfung in ihrer Selbſtſtändigkeit . . . 266
§§. 231—232. Die Welt nach ihrer Form . . . 270
§. 232. Die Form bedingend das Weſen der Welt . . . 271
§. 233. Die Form bedingend ihr Daſein . . . 274
§§. 234—241. Der Schöpfer in ſeiner Unabhängigkeit . . . 284
§. 234. Der abſolut Selbſtſtändige im Verhältniß zur Welt als der in ihrem Werden und Daſein von ihr ſelbſt abhängigen . . . 288
§. 235. Das Verhältniß des Ewigen zur zeitlichen und räumlichen Welt . . . 290
§. 236. Das Verhältniß des Allwiſſenden zur Welt in ihrer Bewußtloſigkeit . . . 296
§. 237. Die materialiſtiſche Anſicht . . . 303
§. 238. Die ſubjektiv-idealiſtiſche Anſicht . . . 309
ad b. §§. 239—241. Die Welt in ihrem Verhältniß zu Gott . . . 313
ad 1. §. 239. Die Welt an ſich . . . 313
2. §. 240. Die Welt für ſich . . . 317
3. §. 241. Die Welt an und für ſich durch Gott . . . 324
§§. 242—247. c. Endzweck der Schöpfung . . . 331
1. §. 242. Der Zweck, den die Welt . . . 331
2. §. 243. Zweck, den Gott mit der Welt hat . . . 336
1. §. 244. Die Zwecke des Menſchen . . . 342
2. §. 245. Der Zweck Gottes mit dem Menſchen . . . 350
§§. 246 u. 247. ad γ. Das Verhältniß Gottes zu ihm ſelbſt und zur Welt . . . 378
§. 246. ad a. Der Unterſchied . . . 378

De majorum nostrorum ratione in promovendis theologiae candidatis oratio, cum Ph. Marheineke summos theologiae honores adeptus est anno 1811, mense Februario, die 23. 381